

JAN LORENZ

Dolnośląska Szkoła Wyższa we Wrocławiu

BLIZNY OD GWOŹDZI HAITAŃSKI ZOMBIE JAKO IDIOM KULTUROWY I METAFORA TRAUMY

„Użycie wobec dowolnej osoby substancji, która nie doprowadzając do faktycznej śmierci, wywoła mniej lub bardziej długotrwały stan śpiączki, będzie traktowane jako próba zabójstwa. Jeżeli po podaniu takiej substancji osoba [poddana jej działaniu] zostanie pochowana, akt ten będzie traktowany jako zabójstwo, niezależnie od rezultatu owych działań”.

Kodeks Karny Republiki Haiti, art. 246

Celem tych rozważań jest ukazanie genezy idiomu kulturowego określonego mianem zombie oraz przekształceń, jakim podlegał on w toku procesów transkultuacji i akulturacji, a także refleksja nad formami i zasadnością wykorzystywania zombie jako metafory kulturowej, politycznej i ekonomicznej we współczesnym dyskursie postkolonialnym.

Zombie zdomowały się w euroamerykańskiej popkulturze. Ich inwazja rozpoczęła się od kolonialnych koszmarów *The Magic Island* Williama Seabrooka (1929), później przyszły wizje Georgio Romero (Pitrus 1998) i polityczne metafory kina kultowego (Cameron Stuart 2005; Dotson 2004) oraz popularnego, a ostatnio bezwolne, wirtualnie gnijące, czarne charaktery gier komputerowych. W pewnej mierze są kwintesencją upiornych postaci wydobytych z europejskiego folkloru, spopularyzowanych, a po części na nowo wykreowanych przez dziewiętnastowieczną literaturę grozy. Trudno przeceniać oddziaływanie ich tępych spojrzeń i powłóczyстых kroków. Poniższe rozważania dotyczą jednak przede wszystkim kulturowych i społecznych krajobrazów Haiti, gdzie ów fenomen się narodził.

Adres do korespondencji: Katedra Antropologii Kulturowej, Wydział Nauk Społecznych i Dziennikarstwa, Dolnośląska Szkoła Wyższa we Wrocławiu, ul. Strzegomska 47, 53-611 Wrocław.

Korzenie zjawiska zombie sięgają w przeszłość głębiej niż kolonialna historia Santo Domingo, francuskiej „perły Antyli”, której po powstaniu niewolników i wojnie niepodległościowej z przełomu XVIII i XIX wieku przywrócono dawną, indiańską nazwę — Haiti¹. Samemu słowu „zombie” najbardziej przekonująco przypisuje się etymologię afrykańską. Najczęściej wskazuje się na terminy występujące w językach bantu pochodzących z dorzecza Konga: *nzambi* oznacza zarówno boga stwórcy, jak i zmarłego, który uzyskał nadnaturalną moc, *nsumbi* określa istotę demoniczną, „diabła”, kolejny zaś — *zumbi* jest używany na określenie fetysza (Ackermann, Gauthier 1991; Davis 1988). Pierwotne znaczenie powyższych pojęć nie łączy się bezpośrednio z ideą ożywionego trupa z Haiti, ale sugeruje, jak szerokie mogą być ramy zbioru treści kulturowych, na których symbolika zombie bazuje.

W Afryce idea ożywionych ciał zmarłych opiera się bezpośrednio na dwóch istotnych koncepcjach dotyczących życia i śmierci, charakterystycznych zwłaszcza dla obszaru Afryki Zachodniej i Środkowej (Piłaszewicz 2000; Laroche 1975). Pierwsze i podstawowe znaczenie, jak sądzę, ma jednak przenikająca zachodnioafrykańskie i kongijskie religie idea nierozzerwalnego związku między zmarłymi a żywymi. Kult przodków wyraża się nie tylko w oddawaniu czci i składaniu ofiar ludziom, którzy przekroczyli ową granicę, ale również w bezpośrednim z nimi kontakcie. Afrykański teolog i religioznawca John S. Mbiti, analizując filozofię religii afrykańskich, użył określenia „żywi-zmarli” w stosunku do zmarłych przodków do czwartego, piątego pokolenia wstecz, a więc pozostających w pamięci najstarszych członków rodziny. Powszechnie uważa się, że są oni bezpośrednio zaangażowani w codzienną egzystencję swoich żyjących krewnych, oddaje się im należną cześć i składa ofiary, przodkowie zaś rewanżują się sprowadzając urodzaj, obdarzając płodnością oraz nadzorując przestrzeganie porządku społecznego (Piłaszewicz 2000, s. 147). Żywi-zmarli pełnią również rolę pośredników w kontakcie z bogiem lub bogami — u Fonów, których wierzenia w niebagatelny sposób wpłynęły na haitańską religię *vodou*², podobnie jak na Haiti, zmarli ulegają deifikacji, aby następnie regularnie nawiedzać swoich krewnych³. Umarli powracają wcielając się w ciała

¹ Nazwa *Ayiti* — „górzysta kraina” — była jednym z określeń wyspy używanych przez jej pierwotnych mieszkańców — Indian Taíno.

² W polskiej nomenklaturze, głównie ze względu na brak opracowań naukowych na temat haitańskiej religii, nadal używa się określenia *voodoo* (voodoo), które w światowej literaturze naukowej i rzetelnej literaturze popularnonaukowej wyszło z użycia przynajmniej dwie dekady temu. Pomijając inne brzmienie, *voodoo* (czy *vodou*) jest w opracowaniach antropologicznych używane już prawie wyłącznie jako desygnat popkulturowej „nadbudowy” bądź, rzadziej, w odniesieniu do praktyki religijnej haitańskiej diaspory w Stanach Zjednoczonych. Z tego względu stosuję tu pisownię języka kreyol *vodou* (czyt. *wodu*), zgodnie z usesem prac z zakresu antropologii kulturowej i religioznawstwa. Pisownia fonetyczna — *wodu* — również byłaby poprawna.

³ Na Haiti osoby mające za życia szczególną moc, charyzmę, siłę duchową — legendarni *oungani* (kapłani), władcy, wodzowie — stają się bóstwami nie tylko w obrębie swojej rodziny, ale są także częścią panteonu religii *vodou* w wymiarze uniwersalnym.

swoich klanowych pobratymców bądź członków tajnych stowarzyszeń, takich jak słynne Egungun z Beninu, aby ich ustami komunikować swoją wolę lub, jak w przypadku tajnego stowarzyszenia Zangbeto, nadzorować i karać winnych naruszenia obowiązujących norm (Müller, Ritz-Mulle, Christoph 2000).

W tradycyjnych wierzeniach śmierć, a zwłaszcza śmierć przedwczesna, nie była postrzegana jako fakt naturalny bądź konsekwencja autonomicznej woli boga, ale jako rezultat działań człowieka, odprawianych przez niego czarów bądź działających za jego sprawą istot nadprzyrodzonych. Jak to ujął francuski religioznawca Geoffrey Parrinder, w Afryce „śmierć jest zawsze sztuczna” (Laroché 1975, s. 482). Wiara w możliwość ożywiania po śmierci cielesnej powłoki występuje rzadko, ale powszechne na obszarze Czarnej Afryki jest przekonanie o możliwości sprawowania kontroli nad jednym ze składników duchowych, jedną z „dusz” człowieka, który nie został pochowany w należyty sposób. Co ciekawe, władza nad wskrzeszonym ciałem i wykorzystywanie go do wykonywania prac rolniczych pojawia się również we wierzeniach ludów, których przedstawiciele nie trafili na Haiti i inne wyspy karaibskie, w południowej Afryce — między innymi u Zulusów, wśród Lowedu z Transwalu i w wierzeniach zamieszkującej obszar Zambii grupy etnicznej Cewa. Bezpośrednim pierwowzorem metamorfozy człowieka w zombie, dokonywanej przez *bokora* — haitańskiego czarownika — najprawdopodobniej były jednak wierzenia z terenu dawnego królestwa Dahomeju, obejmującego terytorium współczesnego Beninu i południowo-wschodniej Nigerii, gdzie wierzono, że osoby, które nie zostały należycie pochowane albo zmarły na skutek machinacji czarownika, mogą zostać przez niego „ożywione”, zabrane z grobu i zmuszone do pracy w odległym miejscu (Herskovits 1938, s. 243).

Zombie na Haiti nie występują w kulturowej próżni. Dominującą tam religią, mimo zachodzących zmian, jest ciągle *vodou*, często wyznawane równoległe z katolicyzmem. *Vodou* można zdefiniować, jako system przekonań, społecznie podzielany obraz rzeczywistości czy wręcz habitus. Dlatego też, przynajmniej wśród ludzi, którzy przynależą do tej tradycji, nie mówi się nigdy o wierze, ale o służeniu *lwa*⁴, bogom *vodou*⁵, w tym również deifikowanym duchom przodków i wielkich ludzi. W przekonaniu samych woduistów jest to decyzja o charakterze czysto praktycznym. „Wiara” czy jej eksplikowanie są pozbawione moralnej bądź duchowej waloryzacji. Zachodzi tu swoista wymiana. Człowiek decyduje się na odprawianie rytuałów, składanie ofiar, przestrzeganie określonych reguł i norm, a w zamian otrzymuje wymierną opiekę, zdrowie, powodzenie, wsparcie w kłopotach — oraz możliwość bezpośredniego doświadczania boskości, transcendencji podczas rytuałów „opętania”, kiedy to *lwa* — bogo-

⁴ Czyt. *lla*.

⁵ W *vodou* istnieje wiara w Boga Stworzyciela — Bon Dye, odpowiada on jednak raczej wierzeniom afrykańskim w *deus otiosus*, boga oddalonego, który nigdy nie ma wpływu na życie ludzi i sprawy tego świata.

wie, duchy — dosiadają swoich ludzkich wierzchowców, biorą w posiadanie ich ciała i komunikują się za ich pośrednictwem ze wspólnotą *serviteurs* — „sług” *lwa*. Zombie są elementem folkloru, którego fundamenty opierają się na owym synkretycznym systemie, wywodzącym się w dużej mierze z wierzeń z terenu dawnego Dahomeju i Królestwa Konga. *Vodou* w gruncie rzeczy nie jest religią afrochrześcijańską, gdyż wbrew powszechnym przekonaniom elementy chrześcijańskie pełnią w nim rolę nie wykraczającą poza wizualizację wyobrażeń w formie wizerunków katolickich świętych, za którymi kryją się *lwa*, oraz elementów rytuału o bardzo ograniczonym, powierzchownym znaczeniu. Synkretyzm rdzenia systemu religijno-światopoglądowego polega na współwystępowaniu wątków religii afrykańskich oraz, w niewielkim stopniu, indiańskich, na które nałożyły się wierzenia i koncepcje światopoglądowe powstałe już na Haiti (Desmangles 1992; Preston Blier 1995).

W haitańskim folklorze i oglądzie rzeczywistości typowym dla mieszkańców wiejskich społeczności zombie występują w dwóch zasadniczych formach. Charakter owych bytów jest niejako komplementarny. Z jednej strony jest to bowiem upiór — dusza pozbawiona ciała, a ściślej *ti bon ange* — jedna z dusz, która wraz z duszą *gran bon ange*, energią duchową *esprit* i ciałem, składa się na pełnię istoty ludzkiej; z drugiej zaś — ciało, któremu odebrano ten sam pierwiastek duchowy.

Znacznie rzadziej przywoływany w opowieściach zombie *esprit* to dusza *ti bon ange* schwytana przez *bokora* (czarownika) w celu wykorzystania w rytuale magicznym, przechowywana najczęściej w ceramicznym słoju. Może zostać transmutowana przez czarownika w postać zwierzęcą bądź ludzką. Jeśli odzyska wolność, to będzie skazana na błąkanie się po doczesnym świecie przez nieokreślony czas, aż do momentu, kiedy „powróci do Boga” (Davis 1988, s. 60).

To jednak drugi rodzaj zombie — *corps cadavre* (trup) albo *jardin*⁶ (ogrodowy) — jest nie tylko najbardziej powszechny, ale również najsilniej wpisany w haitańską kulturę i zarazem stanowi przedmiot tej analizy. Jest to ciało pozbawione duszy — wspomnianej wcześniej *ti bon ange*⁷ — będący *spiritus movens* w sensie jak najbardziej dosłownym (Davis 1988, s. 189–191).

Nietrudno dostrzec ironię w logice owego upośledzenia. *Ti bon ange* jest esencją osobowości, siłą sprawczą, za pomocą której ludzie są w stanie „zawładnąć” drugim człowiekiem (Desmangles 1992, s. 64–68), oczarować, uzależnić od siebie emocjonalnie i duchowo. W przypadku *zombie cadavre* utrata owego fragmentu tożsamości, a więc całkowite pozbawienie możliwości psychologicznego oddziaływania w relacjach interpersonalnych, w konsekwencji równa się

⁶ Etymologia drugiego z określeń odnosi się do pracy na roli.

⁷ Której konkretnie — *ti bon ange* czy *gran bon ange*, pozostaje w sferze dyskusji zarówno na Haiti, jak i w społeczności antropologów, w zależności od tego, której z woduistycznych dusz przypisuje się rolę nośnika ludzkiej woli i świadomości. Najczęściej jest to *ti bon ange*, czyli dosłownie w kreyol: Mały Dobry Anioł.

całkowitemu podporządkowaniu, zawładnięciu, również w sensie fizycznym przez Właściciela. Według wierzeń, ludzie, których spotka ten straszliwy los, zostali wykopani z grobu i ożywieni, aby następnie, w stanie nieświadomości, wykonywać fizyczną pracę, najczęściej na plantacji (Davis 1988, s. 60–61; Metraux 1989, s. 281–285). Zombie może odzyskać swoją tożsamość jedynie przez odzyskanie duszy, odebranej mu przez *bokora*, co może nastąpić po jego śmierci, albo na skutek przypadkowego bądź celowego podania nieszczęślikowi soli, która stanowi magiczne panaceum na zombifikację.

Zombie pozbawieni są wolnej woli i emocji. Pozostają w stanie skrajnej apatii, poruszają się w sztywny, mało skoordynowany sposób, spoglądając mętным wzrokiem bez wyrazu (Simpson 1945, s. 52–53; Metraux 1989, s. 283). Mówią charakterystycznym nosowym głosem, podobnie jak *lwa* powiązane ze sferą śmierci, podczas opętania, kiedy komunikują swoją wolę ustami wyznawców (Davis 1988, s. 60–61). Głos taki oddaje tożsamość istot, które przekroczyły granicę śmierci, a następnie zostały zatrzymane w pół drogi. Jest emblematem drugiego świata, znakiem rozpoznawczym *Gede*, bogów zaangażowanych w pogrzebowe rytuały przejścia, pełniących jednocześnie funkcję opiekunów miejsc, w których dokonuje się transformacja — cmentarzy, takich jak ogromna nekropolia w sercu Port-Au-Prince. Co ciekawe, ów specyficzny głos jest jedną z charakterystycznych cech podobnych istot we wierzeniach zachodnioafrykańskich (Ackermann, Gauthier 1991, s. 479).

Według wierzeń, zombie najczęściej są wykorzystywane do katorżniczej pracy w gospodarstwach rolnych i plantacjach, ale nie tylko. Zwłaszcza przez mieszkańców miast często podawane są alternatywne koncepcje funkcjonalnego wymiaru przemiany (Davis 1988, s. 58–64; Hurston, Zora Neale 1990, s. 171; Metraux 1989). Pojawiają się motywy zmuszania zombie do pracy fizycznej przy przeładunku, w fabryce, dokonywania kradzieży bądź świadczenia usług seksualnych⁸.

Wyznawcy *vodou* wierzą, że zombifikacja jest efektem działania *bokora*, czyli *oungana* (kapłana *vodou*), który „służy obiema rękami” — w swoich działaniach, praktyce religijno-magicznej z równym powodzeniem odwołuje się do złych i dobrych sił nadprzyrodzonych, albo inaczej — nie waha się prowokować agresywnych, mrocznych istot przynależnych do świata duchów i bogów do oddziaływania na życie ludzi oraz podejmować działań magicznych mających zgubny wpływ na nieszczęsne ofiary. Wszystkie dotychczasowe, szczątkowe, poza nieocenioną i jednocześnie wzbudzającą kontrowersje publikacją Wade’a Davisa⁹,

⁸ Co jest sprzeczne, jak słusznie zauważa Davies, z typowym przedstawianiem zombie jako istoty bez pragnień i żądy.

⁹ Uważam, że główną przyczyną jest fakt wyjątkowej hermetyczności tajnych stowarzyszeń na Haiti, czego konsekwencją, obok zwykłego strachu, jest brak jakichkolwiek publikacji, które na podstawie rzetelnych badań terenowych i informatorów będących członkami stowarzyszenia Bizango byłbyby w stanie zweryfikować postawione przez Wade’a Davisa tezy. Smutnym paradoksem były wielokrotne próby dyskredytowania publikacji naukowych tego autora po niezawinionej przez

ukazują proces kreacji zombie jako element haitańskiej *malefice* w wykonaniu czarowników, w omawianym wyżej znaczeniu (Hurston 1990, s. 179–263)¹⁰. Motywy mają się ograniczać do osobistych animozji skutkujących prywatnymi zleceniami wyeliminowania określonych osób oraz chęci produkcji „pracowników doskonałych” do wykorzystania na przykład w pracach rolniczych.

Zmienianie ludzi w zombie częstokroć, zwłaszcza w monografiach sprzed drugiej wojny światowej, przypisywano, obok kanibalizmu i czarownictwa, członkom tajnych stowarzyszeń, określanych mianem Sans Poel ([ludzie] bez skóry, z fran. *peau*), Secte Rouge (czerwona sekta), Cochon Gris (szare świnie) (Hurston 1990; Dayan 1998; Davis 1988). Wszystkie wymienione nazwy są w istocie synonimami tajnego stowarzyszenia Bizango, które po raz pierwszy zostało bliżej opisane w tekstach naukowych dopiero w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku (Davis 1988; Laguerre 1989).

Niewolnicy wywodzący się z ludu Bissago, od którego pochodzi nazwa stowarzyszenia (Laguerre 1989) w systemie plantacji pełnili rolę strażników i myśliwych. Dzisiejsze tajne stowarzyszenia prawdopodobnie wywodzą się bezpośrednio ze wspólnot *maroones* — zbiegłych z plantacji niewolników, zachowują przy tym cały kulturowy *entourage* właściwy swoim pierwowzorom: tajny język, skomplikowaną symbolikę odwołującą się do *lwa* zaangażowanych w rewolucyjną politykę i wojnę, a nawet echo paramilitarnego, bojowego ducha i rytualnej ekspresji. Cele działania pozostały podobne — ochrona ludzi zamieszkujących obszar znajdujący się na terytorium jurysdykcji i działania konkretnej grupy oraz sprawowanie nadzoru nad porządkiem społecznym (Laguerre 1989). Oczywiście, z równym powodzeniem można wskazać identyczny repertuar cech charakterystycznych tajnych stowarzyszeń istniejących w przeszłości i współcześnie w Afryce (Müller, Ritz-Mulle, Christoph 2000), które mogły być bezpośrednim pierwowzorem tego rodzaju grup po drugiej stronie oceanu. Piętnasty artykuł słynnego Czarnego Kodeksu z 1685 r., który regulował status niewolników we francuskich koloniach, stanowił, że jedynymi niewolnikami, którzy mogli nosić broń, byli właśnie myśliwi, oni też najczęściej otrzymywali „przepustki” pozwalające na poruszanie się poza plantacją. Analogicznie Bizango używa współcześnie przepustek — „paszportów”, pozwalających na bezpieczne poruszanie się po zapadnięciu zmroku oraz przejście bez szwanku spotkania ze strażnikami stowarzyszenia (Laguerre 1989; Davis 1988).

Daviesia koszmarnej (dosłownie i w przenośni) adaptacji filmowej jednej z najlepszych książek popularnonaukowych o Haiti — *The Serpent and the Rainbow* jego autorstwa.

¹⁰ Zora Neale Hurston, która w 1936 r. w rezultacie swoich badań terenowych na Haiti, jako pierwsza wśród antropologów, doszła do przekonania, że praktyka przekształcania ludzi w zombie jest czymś więcej niż mitem (wykonała nawet fotografię domniemanej zombie Felicii Felix-Mentor), nie łączyła jej z karą za przekraczanie norm społecznych. Jednocześnie prowadzone przez nią wywiady z informatorami wskazywały jednoznacznie, że członkowie owianych złą sławą tajnych stowarzyszeń są szczególnie zaangażowani w tworzenie zombie. Należy dodać, że nie było jej dane wykroczyć poza ramy folklorystycznych opowieści na temat tych organizacji.

Chociaż obszar oddziaływania poszczególnych grup obejmuje również miasta, Bizango w szczególności reguluje zasady współżycia społecznego na obszarach wiejskich. Jeśli przyjąć teorię Davisa, to przekształcenie człowieka w zombie, w wymiarze symbolicznym i psychologicznym, miaoby być najsurowszą karą wymierzaną przez Bizango za naruszenie niepisanych praw i reguł współżycia we własnej rodzinie, grupie sąsiedzkiej, wiosce. Trudno jest jednoznacznie zweryfikować stopień powiązań zombifikacji i tajnych stowarzyszeń oraz fakt, czy owe kary mają charakter realnie wprowadzanych sankcji, które w następstwie procesów psychosomatycznych bądź magicznych, z zależności od punktu widzenia, w istocie tworzą zombie, czy też mają jedynie charakter deklaracyjny, pełnią funkcję zastraszania, nie wykraczając poza sferę działań rytualnych. Badania Davisa, mimo że z różnych powodów nie doczekały się kontynuacji i, co za tym idzie, weryfikacji przez innych badaczy, pozwalają jednak na przyjęcie tezy, iż działania magiczne mające na celu tworzenie zombie są przypadkowe, nie są też jedynie konsekwencją indywidualnej żądzy zemsty, niezależnie od tego, czy ludzie rzeczywiście poddawani są działaniom rytualnym i czy podawane są im substancje wywołujące stan zbliżony do śmierci klinicznej, przy jednoczesnym podtrzymaniu świadomości. Cytowany na wstępie fragment kodeksu karnego dobitnie pokazuje jednak, że strach przed przemianą ma całkiem realne podstawy, jest również echem kilkakrotnie odnotowywanych przez lekarzy i urzędników przypadków ludzi, którzy po stwierdzeniu zgonu i pochówku nieoczekiwanie pojawiali się wśród żywych po kilku albo i kilkudziesięciu latach (Davis 1988; Hurston 1990). Najślawniejszym z nich był bez wątpienia Clairvius Narcisse, którego przypadek został gruntownie przebadany i udokumentowany w latach osiemdziesiątych XX wieku. Narcisse po przejściu badania medycznego, podczas którego dwóch lekarzy stwierdziło jego zgon, i pochówku na cmentarzu, pojawił się po dwóch latach w swojej rodzinnej okolicy. Twierdził, że ponad dwa lata spędził bezwolnie pracując na plantacji w północnej części wyspy, do czasu śmierci *bokora*. Do końca swojego życia nosił na twarzy bliznę, którą miał jakoby pozostawić jeden z gwoździ użytych do zabicia wieka trumny (Davis 1988)¹¹.

Maya Deren (2000) w swojej monografii o *vodou* napisała, że „Haitańczyk nie jest zachwycony spotkaniem z zombie, ale jeszcze bardziej jest przerażony

¹¹ Istnieją tropy pominięte całkowicie przez Hansa Ackermanna i Jeanine Gauthier (1991), którzy sugerują, że podczas swoich badań, mających stanowić weryfikację i podsumowanie dotychczasowych badań etnograficznych na temat zombie, nie byli w stanie w toku dość ograniczonej i powierzchownej pracy terenowej zbliżyć się do tajnych stowarzyszeń i zweryfikować tezy stawiane przez Davisa. Należy do nich dość powszechne przekonanie, że w istocie, nie tylko w sensie symbolicznym, ale całkowicie realnym, dochodzi do poddawania ludzi „mrocznemu przejściu”, do takiego stopnia, że wymagało to stosownych formalnych regulacji prawnych. Clairvius Narcisse nie był jedynym „odnalezionym” zombie. Co więcej, wiele aspektów ceremonii „wskrzeszania” zawiera działania o oddziaływaniu ogólnospołecznym i propagandowym, co koresponduje z rolą przypisywaną zombifikacji w Bizango (Davies 1998).

tym, że sam może nim zostać”. To krótkie zdanie oddaje w zasadzie specyfikę stosunku do zombie w miejscu narodzin tej postaci. Deren wskazywała na istotne czynniki psychologiczne jako źródło owego przemożnego lęku. Egzystencja zombie miałyby w tym ujęciu stanowić zaprzeczenie dwóch uznawanych za podstawowe cech charakteryzujących człowieka — samostanowienia i samokontroli. W największym stopniu strach wynika jednak z woduistycznej koncepcji śmierci — jako punktu przejścia do nowej egzystencji. Śmierć w umysłach służących *lwa*, czyli inaczej Haitańczyków partycypujących w synkretycznej, afrykańsko-indiańsko-europejskiej formie odczuwania i interpretacji istnienia oraz jego sensów, przez wiele stuleci była w istocie nie tyle formą ucieczki od doświadczenia piekła na ziemi, ile powrotem, duchową podróżą do Ginen, praojczyzny, siedziby zmarłych. Jest to najniżej położona płaszczyzna na osi wszechświata, symbolicznie wyznaczanej przez *potou mitan*, rytualny słup woduistycznej świątyni *oumfo*, a zarazem schody do nieba, po których mniej lub bardziej gwałtownym krokiem schodzą do ciał wiernych ich „jeźdźcy” (Desmangles 1992). Nie tylko wyzwolenie więc, ale i powrót do domu dla ludzi, z których przeważająca większość pamiętała Afrykę, ponieważ średni czas życia plantacyjnych niewolników na Haiti, podobnie jak na innych karaibskich wyspach, wynosił około siedmiu, ośmiu lat (James 1989). Zapamiętany obraz był na poły mityczny. Indywidualne wspomnienie własnej rodziny, wspólnoty, obyczajów nakładało się na pamięć społeczną zaklętą w rytuałach i folklorze dzięki garstce tych, którym dane było przetrwać niekończący się *saison en enfer*. Stworzony został kolektywny kulturowy idiom Afryki — Ginen (Gwinea) miejsce powrotu, miejsce spotkania z przodkami.

Z tej perspektywy zombie — jako stan fizyczny i jednocześnie fenomen kulturowy — to nie tylko stan zawieszenia funkcji społecznych oraz możliwości decydowania o własnym losie, ale również odebranie możliwości kontynuacji egzystencji w krainie będącej siedzibą duchów przodków i *lwa*. Zombifikacja, a więc wprowadzenie w stan zawieszenia, uniemożliwia wędrówkę duszy, przerywając cykl przemian przypisany każdej istocie ludzkiej. Odebranie duszy zaburza ów cykl również w inny sposób. Kolejnym etapem jej losów po śmierci jest powrót z Ginen do świata żywych — jako *lwa*. Przekształcony w zombie człowiek traci zdolność pełnienia istotnej roli ducha-przodka, członka rodziny, opiekuna i doradcy.

To właśnie dzięki owej relacji zombie mogą być wykorzystywani jako narzędzie przemocy (symbolicznej) tajnego stowarzyszenia. Przemiana jako najwyższy wymiar kary w tajnym stowarzyszeniu uzyskuje swoją siłę i nabiera sensu jedynie w kontekście lęku większego niż strach przed śmiercią, upokorzeniem, kalectwem¹². Haitańscy zombie w folklorze i w praktyce społecznej

¹² O ile biochemiczny aspekt procesu zombifikacji podany przez Wade’a Daviesa budził obiekcie specjalistów, o tyle jego wymiar symboliczny i rytualny — jako kary w Bizango — jest wystarczająco przekonujący w świetle zgromadzonego materiału.

pojawił się w wyniku przekształcenia już istniejących tradycji afrykańskich. W kolonialnym i postkolonialnym piekle wyspy upiór, zagubiony człowiek wyrażał doświadczenia wielu pokoleń i stał się jednym z najważniejszych idiomów kultury *vodou*. Dla ludzi, którzy odczuwają ów strach, rozumieją sens przemiany, zombie nie jest przenośnią doświadczenia niewolniczego, ale zawsze dostępną formą zniewolenia, przypomnieniem o losie setek tysięcy ludzi, których krew wchłonęła haitańska ziemia.

Aby zrozumieć doświadczenie odtwarzane w owianym mgłą tajemnicy rytuale zombifikacji oraz pojąć fenomen tego zjawiska, wystarczy jedno spojrzenie w przeszłość, na widmo wyszukanego okrucieństwa, w barwny korowód *petit blanc*, rzezimieszków i handlarzy, którzy z Pikardii i Bretanii przybyli na Haiti, oraz niemalże arystokratycznej *bourgeoisie*, rozdętej kolonialną nadwyżką produkcji, nowych Sinobrodych na tropikalnym wygnaniu¹³. Okrucieństwo napędzało spiralę strachu przez zemstą, dehumanizacją, niezależnie od ideologicznego uzasadnienia, służyła idei absolutnego zniewolenia. Rytuał przemiany odbija obraz rzeczywistości zatrzymany kiedyś w oczach kata i ofiary — człowieka-maszyny, a w przypadku kobiet często również obraz seksualnego zniewolenia i odczłowieczenia w roli człowieka-lalki¹⁴. Niewyobrażalny sadyzm miał charakter pragmatyczny — budził przerażenie równe okrucieństwu, tworząc rosnącą spiralę przemocy i strachu, błędne koło przerwane dopiero przez rewolucję¹⁵. Zniszczyła ona w pewnym stopniu system, którego istnienie było uzależnione od podtrzymywania takiej formy międzyludzkich relacji. Tak wyglądało społeczne i psychologiczne tło ukształtowania się zombie — ludzi pozbawionych woli, ciał pozbawionych duszy w haitańskim kontekście i proliferacji przerażających opowieści o przemianie.

Stosunki między panem i niewolnikiem stanowiły dynamiczny, na bieżąco kształtowany przez historię proces, którego stałym elementem był konflikt, narzucona asymilacja i opór (Costa 1977). Niewolnictwo, warunkujące wszelkie sfery życia społecznego, miało ogromny wpływ na kształtowanie się relacji

¹³ Owo nastawienie dobrze oddają słowa ówczesnego gubernatora Martyniki zawarte w korespondencji służbowej: „Doszedłem do punktu, w którym pokładałam silną wiarę w fakcie, iż należy traktować Murzynów tak jak traktujemy zwierzęta” (James 1989).

¹⁴ Przybranej w świecidełka i pełne przepychu suknie, pełnej rozpaczliwej uprzedmiotowionej i uprzedmiotawiającej się kochanki, której odbicie może pojawiać się w niektórych wcieleniach ambiwalentnej, jak wszyscy *lwa*, boginii Ezili (Dayan 1998).

¹⁵ Szczegółowe zapisy w kolonialnych archiwach wyspy, określanej wówczas jako Santo Domingo, skrupulatnie opisują udręki życia na plantacji, tryb pracy i porządek dnia, wykroczenia i sposoby karania. Baty były raczej środkiem codziennej, prewencyjnej dyscypliny, chyba że miały doprowadzić do śmierci. Wyobrażnia w zakresie karności była doprawdy bezgraniczna, do cięższych kar należało zjadanie ekskrementów, okaleczenie rozgrzanym woskiem lub wrzącym syropem z trzciny czy nacieranie nieszczęśnika słodkim syropem, a następnie zostawianie związanego na pastwę much, os lub mrówek. Nie brakuje przykładów pieczenia żywcem na rożnie lub dość popularnej metody egzekucji polegającej na wypełnieniu nieszczęśnika prochem, który po zapaleniu rozrywał ciało na kawałki.

społecznych i kultury haitańskiej we wszystkich możliwych aspektach. Właściciele niewolników definiowali owe relacje w sferze rozwiązań legislacyjnych oraz przez narzucanie nieformalnego statusu i w codziennej praktyce życia na plantacji. Niewolnicy, upośledzeni przez hegemonię elit niewolniczego świata, ale nadal niepozbawieni dumy i woli oporu, w większym stopniu zmuszeni byli do partyzanckiej, ukrytej walki zbrojnej niż zbuntowani uciekinierzy z plantacji, *marrones*, ale również do zmagania we własnej świadomości, przez sam fakt kultywowania i redefiniowania afrykańskich treści kulturowych w nowym kontekście społecznym.

Trudno jest jednoznacznie określić, w jakim stopniu kolektywna trauma niewolnictwa wpłynęła na zaistnienie w przestrzeni kulturowej i psychologicznej fenomenu zombie. Po raz pierwszy w dyskursie akademickim owo zagadnienie podjął Maximillian Laroche, niesłusznie zresztą zapomniany. Prowadził on interesujące badania porównawcze afrokaraimskich społeczności niewolników i grup etnicznych, które były ich kolebką na gruncie afrykańskim. Argumentował — podobnie jak wspominałem na wstępie — że fenomen zombie miał swoje odpowiedniki w wierzeniach grup etnicznych, które stanowiły podwalinę współczesnego społeczeństwa Haiti. Laroche nie szukał dokładnych odpowiedników haitańskich zombie, ale raczej postawił ich w opozycji do afrykańskiego, wspomnianego na wstępie, „żywego-zmarłego”. Haitańskie realia, jak twierdził Laroche, nadały afrykańskiemu przodkowi, obok czy wręcz zamiast wymiaru metafizycznego, aspekt społeczny i ekonomiczny. Zombie na Haiti odzwierciedla doświadczenie, traumę systemu niewolniczego, nie tyle relacje między człowiekiem a bogiem bądź bogami, ile raczej relacje międzyludzkie. Można powiedzieć, że postniewolniczy „żywy-zmarły” jest zdeformowaną formą relacji przekraczającej granice fizycznej śmierci w rozszerzonej rodzinie afrykańskiej, obejmującej zarówno żywych, jak i zmarłych, niezależnie, czy staje się animowanym ciałem, czy zniewoloną duszą. Mankamentem tego ujęcia jest pominięcie analogicznych, związanych z czarownictwem i celowym uśmierceniem, postaci ożywionych upiorów w wierzeniach ludów dawnego Królestwa Dahomeju, jak również faktu, iż „żywi-zmarli” również pełnili funkcję społeczną (Piłaszewicz 2000). Po uwzględnieniu opisywanej wcześniej roli tajnych stowarzyszeń w ich kreacji (Davis 1988), z której to roli Laroche nie mógł zdawać sobie sprawy, zogniskowanie uwagi na społecznym i ekonomicznym wymiarze egzystencji wydaje się tym bardziej trafne. Laroche zwrócił uwagę na bardzo istotny zakres kulturowej tożsamości zombie, sensu ich istnienia w świadomości i życiu społecznym, co może stanowić punkt wyjścia do współczesnych rozważań nad tym zjawiskiem jako idiomem i metaforą kulturową.

Zombie odzwierciedlają, jak się wydaje, na poziomie symbolicznym, psychologicznym i społecznym niewolnictwo epoki kolonialnej. Jak sugeruje Joan Dayan, zombie jest znakiem, idiomem podległości i wydziedziczenia, które stało się udziałem Haitańczyków, „kliszą pamięci przywołaną i przekształconą w formie kulturowej osobliwości”. To coś więcej niż literacka metafora, a na-

wet metafora wywodząca się z dyskursu literackiego, na którym koncentruje się Dayan. Trudno się nie zgodzić, że symbolika rytuału i tożsamości tej postaci zombie w zbyt wielu aspektach nawiązuje do stanu zniewolenia, aby można byłoby uznać to za przypadek. Co więcej, istotne jest, iż owa „kulturowa osobliwość” wykracza poza sferę świadomości i światopoglądu, stała się elementem życia społecznego i struktur władzy (Dayan 1998, s. 37–38). Zombifikacja jako rytuał przejścia odtwarza, w symbolicznej formie, stan niewolnictwa, śmierć, odebranie duszy i wskrzeszenie w nowej roli w strukturze społecznej — zakłętej w dyskursie kolonialnego Haiti roli nie tyle człowieka, ile odmiany zwierzęcia gospodarskiego, które w doskonałej formie wyobrażeń właścicieli odzwierciedlałoby kartezjańskie zwierzę-maszynę, w konsekwencji człowieka-maszynę Jacques’a La Mettrie (1984), taką jednak, której w stopniu niemal całkowitym odebrano pierwiastek człowieczeństwa. Jeżeli w istocie nie śmierć, ale przekształcenie w zombie stanowi karę ostateczną, najgorszy możliwy los, jaki może spotkać istotę ludzką, jeśli odebranie woli i możliwości samostanowienia jest dla potomków niewolników widmem najstraszniejszej kary za przekroczenie prawa zwyczajowego i egalitarnych reguł współżycia społeczności wiejskiej, to nie można uciec od konstatacji, że ów los wyraża najgorsze lęki świata, na którym doświadczenie niewolnictwa odcisnęło swoje piętno.

Koncepcja zombie jako „emblematu apatii, anonimowości i straty” (Dayan 1998, s. 37) powróciła w wydanej przed kilku laty publikacji Mimi Sheller *Consuming the Caribbean* (2003). Sheller, podobnie jak Dayan, traktuje zombie jako idiom reprodukujący i rozbijający, obnażający historię doświadczenia kolonializmu, począwszy od niewolnictwa w okresie przedrewolucyjnym, przez okupację amerykańską w latach 1915–1936, aż po dominację neokolonialną Stanów Zjednoczonych w drugiej połowie XX wieku i współcześnie.

Problem traktowania stanu bycia zombie jako metafory niewolnictwa polega na jego nieodpartej atrakcyjności jako elementu modelu rzeczywistości historycznej i współczesnej. Nie można założyć, że dla samych wyznawców *vodou* zombie był, bądź jest, metaforą zniewolenia w systemie kolonialnym. Nie ma bezpośredniego przełożenia, łącznika między narracją opowieści o zombie w obrębie kulturowej wizji rzeczywistości *vodou* a metanarracją w dyskursie intelektualistów i artystów, haitańskich i niehaitańskich. Używanie więc zombie jako idiomu zniewolenia w kolonialnej i postkolonialnej rzeczywistości jest w istocie nadbudową ideologiczną krytyki politycznej i społecznej, do której dyskursu przynależą prace obu wspomnianych autorek. Podstawowym desygnatem słowa „zombie” w kulturze Zachodu jest amalgamat tradycji wywodzących się z haitańskich wierzeń, folkloru ludowego w Europie Środkowo-Wschodniej oraz powstałych na tej kanwie popkulturowych konstruktorów — aż po obrazy, filmy i literaturę XX wieku. Nie zmienia to faktu, że używanie terminu „zombie” w odniesieniu do Haiti, w semiosferze globalnej, postindustrialnej kultury, częstokroć utrwała stereotypy i służy do tworzenia dyskursywnej, politycznej i fizycznej „różnicy”, obrazu Innego, współczesnej

odmiany złego dzikusa — kanibala, krnąbrnego kontestatora wzorców neoliberalnego kapitalizmu, który zostaje poza nawiasem racjonalnego uniwersum Północy (Hurbon 1995; Sheller 2003). Nie należy jednak pomijać możliwości wykorzystywania zombie jako elementu dyskursu antyhegemonistycznego, jako symbolu ludzi podanych neokolonialnej dominacji i konsumpcji — w wymiarze ekonomicznym, seksualnym i kulturowym¹⁶, zwłaszcza w przestrzeni internetu, narzędzia i równoległej rzeczywistości, w której łatwiej jest formułować i dystrybuować przekaz medialny, stworzyć narrację i dyskurs kwestionujący politykę wykluczenia oraz wartości, propozycje i nadzieje neoliberalizmu i neokolonializmu¹⁷. W większości wypadków wydaje się jednak nadinterpretacją łączenie utrwalania hegemonii Zachodu, poprzez praktyki dyskursywne, z użyciem terminów w gruncie rzeczy odwołujących się do interpretacji popkulturowej, która częstokroć z Haiti i mieszkańcami wyspy nie ma nic wspólnego — przynajmniej na płaszczyźnie ideologicznej.

Bez wątpienia trafne jest spostrzeżenie mówiące o poniżającym i wykluczającym charakterze filmów z hollywoodzkiego mainstreamu, które w mniej lub bardziej subtelny sposób mistyfikowały obraz Haiti — jako miejsca prymitywnych umysłów, potworów, chaosu i zacofania, krwiożerczych kultów, kanibalizmu i składania ofiar z ludzi (Sheller 2003). Niestety, przywołując i krytykując filmy Romero¹⁸ i absurdalną adaptację fikcji literackiej Daviesa — *Węza i tęczę*¹⁹, Mimi Sheller całkiem niepotrzebnie bije się w cudze piersi. W pierwszym przypadku bowiem przykład zombie nawiązuje nie do Haiti, ale raczej do popkulturowych mitologii postgotyckich nieumarłych i kosmitów, a polityczne nawiązania kulminacji tego obrazu są raczej gorzkim i ironicznym komentarzem pod adresem kultury konsumpcyjnej i rasizmu (zob. Pitrus 1998; Dotson 2004) niż jego uprawomocnieniem. W przypadku jednej z mniej udanych produkcji Wesa Cravena Sheller, zamiast skoncentrować się na formie manipulacji materiałem literackim i haitańską rzeczywistością polityczno-religijną, próbuje dość karkołomnie włączyć tak marginalne podejście jak etnobiologia do zatrwająco trafnej skądinąd analizy zjawiska konsumpcji pozaeuropejskich zasobów świata naturalnego. Teza, iż sama książka, nawet nieintencjonalnie jest elementem dyskursu, który ewokował i utrwalił amerykańskie stereotypy (Hurbon 1995), jest dyskusyjna. Niewykluczone, iż jej recepcja przez masowego odbiorcę była uwarunkowana wcześniejszym obowiązującym modelem poznania i interpretacji samego fenomenu. Bez wątpienia jednak film nakręcony na jej podstawie był elementem tworzenia owej „amerykańskiej fantazji”.

Próba zestawienia egzotycznych fantazji oraz stereotypizacji Haiti jako krajiny „mrocznych rytuałów” i żywych trupów ze stygmatyzacją Haitańczyków

¹⁶ <http://www.haiti-info.com/spip.php?article374>

¹⁷ <http://www.zombiemediamedia.org/>

¹⁸ *Night of the Living Dead* (1968), reż. George A. Romero.

¹⁹ *The Serpent and the Rainbow* (1988), reż. Wes Craven.

jako ogniska epidemii AIDS (Sheller 2003, s. 146–147, 168–169; Hurbon 1995, s. 193) wydaje się uzasadniona tylko pod warunkiem wyraźnego zaakcentowania pośredniego charakteru owej relacji. Polityka wykluczenia i stygmatyzacji ma w obu przypadkach zupełnie inną formę. Skupienie się na czysto polityczno-ideologicznym wymiarze zjawiska niesie za sobą niebezpieczeństwo trywializacji złożonego problemu natury społecznej i medycznej. Symboliczna bądź katatoniczna śmierć w przypadku zombie gwarantuje wskrzeszenie, biologiczna niestety już nie, AIDS zaś jest jednym z podstawowych problemów na Haiti. Nie zmienia to faktu, iż wspomniana stygmatyzacja Haitańczyków, obok narkomanów i homoseksualistów, jako kozłów ofiarnych mających jakoby odpowiadać za pojawienie się epidemii, była po części uwierzytelniana w amerykańskich mediach i komentarzach politycznych przez odwoływanie się do rasistowskiego, zmanipulowanego obrazu *vodou* i jego wyznawców, stworzonego również przez trywializację i demonizację społeczeństwa haitańskiego, między innymi przy użyciu popularnych, zmistyfikowanych idiomów kulturowych, jak zombie. Stanowili oni swoisty medialny wytrych służący deprecjacji haitańskiej kultury na płaszczyźnie politycznej, w czasie amerykańskiej interwencji wojskowej w latach dziewięćdziesiątych (Hurbon 1995).

Fantazje na temat popkulturowego i hegemonistycznego konstruktów określanego mianem *voodoo* (wudu), stworzonego przez filmy, takie jak *White Zombie*²⁰, czy książki, jak wspomniana na wstępie *The Magic Island* (1929) Williama Seabrooka czy *Black Bagdad* (1933) Johna Hustona Craiga, które posłużyły Amerykanom do usprawiedliwienia „cywilizującej” interwencji wojskowej i wieloletniej okupacji „barbarzyńskiego” Haiti w latach 1915–1934. W jakim stopniu owa kreacja była świadoma, a w jakim stanowiła lustro, w którym spontanicznie odbijał się obraz społeczeństwa amerykańskiego lat trzydziestych XX wieku, uprzedzeń i rasistowskich stereotypów, pozostaje w sferze domysłów. Bez wątplenia jednak krwawo stłumiony opór i tysiące Haitańczyków zmuszanych do pracy to podłoże strukturalnej reprodukcji niewolnictwa w nowej rzeczywistości, tworzące zarazem kolejne odniesienie metafory zombie w nowym kontekście wydarzeń historycznych i społecznych (Dayan 1998, s. 37–38).

Samo wykorzystanie i wtórne wprzęgnięcie przeformatowanej metafory zombie do opisu wydziedziczenia jest równie istotne. Niewolnicze doświadczenie — pozbawienie woli, tożsamości, godności, seksualnej autonomii, sprowadzenie istot ludzkich do roli przedmiotów — jest realne niezależnie od tego, że po części jest to związek i metafora wytworzona w dyskursie Zachodu, podobnie jak obrazy bezmyślnych, manipulowanych, przesądnych czarnych, kontrolowanych przez demonicznego plantatora, odtwarzanego przez Belę Lugosi w *White Zombie*, czy przedstawienia zawarte w neokolonialnych paszkwilach

²⁰ *White Zombie* (1932), reż. Victor Halperin.

Seabrooka, w otocze przygody i grozy mającej nieuchronnie towarzyszyć spotkaniu z „prymitywnym, wynaturzonym” Innym.

Punktem pośrednim między zombie w formie kreacji ezoterycznych tajnych stowarzyszeń, antybohatera haitańskiego folkloru, a symbolem zawłaszczonym w popkulturowym i kontrkulturowym dyskursie Północy, retoryce społecznej rewolucji i psychoanalizy jest wykorzystanie metafory zombie w haitańskiej literaturze.

Haitańska literatura, mająca najistotniejsze znaczenie na „elitarnej”, a więc piśmiennej²¹ płaszczyźnie komunikacji społecznej na wyspie, zawsze eksploatowała symbolikę zombie nawiązując do opisanego wcześniej wyobrażenia ludowego i traumy niewolnictwa. Doświadczenie dwudziestowiecznego neokolonializmu tylko wzmocniło siłę oddziaływania i rozszerzyło zakres odniesień zombie jako metafory literackiej.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku, u schyłku epoki krwawego reżimu rodziny Duvalier, w literaturze Haiti pojawił się nowy kod odniesienia do rzeczywistości społecznej, który naruszył triumwirat wzajemnie przenikających się prądów literackich: magicznego realizmu, marksizmu i indygenizmu. Ostatni z wymienionych, będący zarazem ideologią emancypacyjną, jako nurt intelektualny wydał z siebie kontrowersyjnego potomka w postaci „etnologizującego konserwatyzmu” dyktatora Francois „Papy Doca” Duvaliera (Lucas 2004, s. 54), zawłaszczając obszar tożsamości narodowej, co również przyczyniło się do dewaloryzacji indygenizmu wypływającego z ruchu *négritude*.

„Estetyka rozkładu”²², jak Rafael Lucas zdefiniował nowy prąd literacki powstały na gruzach straconych nadziei, będący reakcją na wcześniejsze tendencje w literaturze, stworzyła paralelny obszar kulturowego oddziaływania idiomu zombie, w którym metafora literacka była pochodną i reinterpretacją metafory kulturowej, w znacznej mierze kształtowaną przez polityczne i społeczne okoliczności destrukcji środowiska naturalnego, upadku podstawowych struktur społecznych i wszechobecnej nędzy, będących dziedzictwem dyktatury. Zombie w tekstach haitańskich pisarzy zaczął być utożsamieniem człowieka sprowadzonego do roli zwierzęcia, istoty ukształtowanej przez niewolnictwo. Jednocześnie traktowano go jako wyraz współczesnego zniewolenia Haitańczyków — pod jarzmem Duvalierowskiego reżimu, w którym rolę strażników i kajdan pełniła „służba bezpieczeństwa” *ton ton macute*.

René Depestre w *Mât de cocagne* [Słup obfitości] (1979), jednej ze swoich późnych, dalece bardziej gorzkich powieści, poszedł dalej w dosłowności przekazu, przedstawiając wynaturzonego dyktatora, który szuka absolutnej władzy nad ludźmi przez upokorzenie i złamanie ich ducha — ale jest to w pełni moż-

²¹ Analfabetyzm na Haiti obejmuje według danych szacunkowych ok. 75 % populacji.

²² Lucas zamiennie używa terminu „estetyka rozkładu” (*decay*) i „estetyka degradacji” (*degradation*).

liwe tylko, jeżeli ofiara sama podda się odczłowieczeniu i autozombifikacji. W tym ujęciu zombie jest nie tylko metaforą upadku i dehumanizacji na skutek pełnienia roli maszyny w systemie kolonialnym. Staje się symbolem duchowej kapitulacji, utraty wiary w sens wolności i walki o nią. Doskonale uosabia koszmar wiecznej porażki, ludzi uprzedmiotowionych pod rządami kolejnych cesarzy i prezydentów. Metafora zombie służy niekiedy jako element refleksji kwestionującej sens heroicznej przeszłości narodu. W tym ujęciu walka z następującymi po sobie systemami degradacji i destrukcji przypomina poszukiwanie soli, która zerwie magiczne i mentalne kajdany — jest bezustanną i beznadziejną próbą zmiany przeznaczenia (Lucas 2004). Zombifikacja jest doskonałym zaczynem do produkcji znaczeń w literaturze bez złudzeń, naznaczonej kryzysem reprezentacji, niewiarą w adekwatność języka wobec zgrozy haitańskiej rzeczywistości.

Zjawisko zombie z jego zagmatwaną siecią asocjacji jest rozbudowaną metaforą kulturową, w której mit stworzenia i wykorzystywania „żywego trupa” stanowi pierwotny element, bazę, poddaną reinterpretacji na szerszym tle rzeczywistości społecznej, systemu symbolicznego i historii. Funkcjonuje jednocześnie na metapoziomie i jako idiom popkultury, służy reinterpretacji zastanych warstw znaczeń, stanowiąc element globalnego strumienia informacji i symboli.

Jak już wspominałem wcześniej, popkulturowy wymiar funkcjonowania fenomenu zombie czerpie z szerszej tradycji i najczęściej wpisuje się w szerszy idiom kulturowy — ożywionego trupa, przywróconego do życia przez pisarzy epoki wiktoriańskiej, której gotycki horror w pośredni sposób wyrażał i amplifikował lęki brytyjskiego społeczeństwa poddanego przemianom ekonomicznym i światopoglądowym związanym z postępującą industrializacją, procesami migracyjnymi, załamaniem tradycyjnych ról i pozycji społecznych. To nie tylko doświadczenie kulturowej traumy ludzi, których świadomość i tożsamość została sponiewierana i zmiądzona przez kajdany — i realne, i nieuchwytnie w tropikalnej duchocie Santo Domingo. Kulturowy idiom, powstały na bazie przekształcenia afrykańskiej idei człowieka zawieszzonego między życiem i śmiercią, musiał stać się banalną *cliché* popkultury, aby powrócić jako jedna z bardziej nośnych metafor współczesnego świata. Archetypiczne zniewolenie, dominacja i lęki mogą być i są reinterpretowane przez idiom ciała pozbawionego duszy i wolnej woli (Comaroff, Comaroff 1999)²³.

²³ W ostatnim czasie głośnym echem odbiły się analizy Johna i Joan Commaroff, łączących kryzys ekonomiczny i towarzyszące mu przemiany społeczne w RPA z rozpowszechnianiem się praktyk czarownictwa i oskarżeń o tworzenie zombie. Jak słusznie podkreśla w swojej polemice z niektórymi ich tezami Isak Niehaus (2005), używane przez autorów określenie „zombie” zostało włączone do południowoafrykańskiego dyskursu medialnego i politycznego jako angielskie tłumaczenie terminu *ditlotlwane* z języka Northern Sotho (Sepedi), w którym oznacza podobną istotę w rodzimych wierzeniach, mamy więc tu do czynienia z narzuceniem pewnej kalki pojęciowej — zombie nie tyle haitańskiego, ile popkulturowego.

W sensie społecznym i w sensie psychologicznym zombie pozostają nośną metaforą uniwersalnej, wyklętej „rasy Kaina” Baudelaire’a, do której przynależność jest powodem zmagania tak wielu ludzi, niezależnie od czasu i miejsca. Niczym ikona stanowi wiecznie żywą reprezentację, niemal namacalnie podtrzymuje obecność tragicznej przeszłości i, niestety, wielu wymiarów haitańskiej i postkolonialnej współczesności.

BIBLIOGRAFIA

- Ackermann Hans W., Gauthier Jeanine, 1991, *The Ways and Nature of the Zombie*, „The Journal of American Folklore”, Autumn, s. 466–494.
- Cameron Stuart, 2005, *The Limit of Political Allegory in Genre: Zombie Films*, <http://dscholarship.lib.fsu.edu/undergrad/113>.
- Comaroff Jean, Comaroff John, 1999, *Alien-Nation: Zombies, Immigrants, And Millennial*, „CODESRIA Bulletin”, nr 3–4, s. 17–26.
- Costa Emilia Viotti da, 1977, *Slave Images And Realities*, „Annals of The New York Academy of Sciences”, s. 293–310.
- Davis Wade, 1988, *The Passage of Darkness*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC.
- Dayan Joan, 1998, *Haiti: History and the Gods*, University of California Press, Berkeley.
- Deren Maya, 2000, *Bogowie haitańskiego vodou. Taniec nieba i ziemi*, tłum. Małgorzata Wiśniewska, Zbigniew Zagajewski, Wydawnictwo A, Kraków.
- Desmangles Leslie, 1992, *Faces of the Gods*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC.
- Dotson Jennifer Whitney, 2004, „Considering Blackness In George A. Romero’s Night Of The Living Dead: An Historical Exploration”, http://etd.lsu.edu/docs/available/etd-04192006-211101/unrestricted/Dotson_thesis.pdf.
- Herskovits Meville J., 1938, *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*, J. J. Augustin, New York.
- Hurbon Laënnec, 1995, *American Fantasy and Haitian Vodou*, w: Donald J. Cosentino (red.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, UCLA Fowler Museum of Cultural History, Los Angeles.
- Hurston Zora Neale, 1990 [1938], *Tell My Horse*, Harper and Row, New York.
- James C. L. R., 1989 [1938], *The Black Jacobins: Toussaint L’Ouverture and the San Domingo Revolution*, Vintage Books, New York.
- Laguerre Michael S., 1989, *Voodoo and Politics in Haiti*, St. Martin’s Press, New York.
- La Mettrie Julien Offray de, 1984 [1865], *Człowiek — maszyna*, tłum. Stefan Rudniański, PWN, Warszawa.
- Laroche Maximilien, 1975, *Mythe africain et mythe antillais: le personnage du zombie*, „Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines”, t. 9, nr 3, special issue: *Black African Literature*.
- Lucas Rafaël, 2004, *The Aesthetics of Degradation in Haitian Literature*, „Research in African Literatures”, t. 35, nr 2.
- Mbiti John Samuel, 1980, *Afrykańskie religie i filozofia*, tłum. Krystyna Wiercińska, Pax, Warszawa.
- Metraux Andre, 1989 [1959], *Voodoo in Haiti*, Schocken Books, New York.

- Müller Klaus E., Ritz-Mulle Ute, Henning Christoph, 2000, *Soul of Africa: Magical Rites and Traditions*, Könnemann, Cologne.
- Niehaus Isak, 2005, *Witches and Zombies of the South African Lawveld: Discourse, Accusations and Subjective Reality*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, t. 11, s. 191–210.
- Piłaszewicz Stanisław, 2000, *Religie Afryki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Pitrus Andrzej, 1998, *Kino kultu*, Rabid, Kraków.
- Preston Blier Suzanne, 1995, *Vodun: West African Roots of Vodou*, w: Donald J. Cosentino (red.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, UCLA Fowler Museum of Cultural History, Los Angeles.
- Seabrook William, 1929, *The Magic Island*, George G. Harrap and Co., London.
- Sheller Mimi, 2003, *Consuming the Caribbean*, Routledge, London–New York.
- Sidney Minzt, Trouillot Michel Rolph, 1995, *The Social History of Haitian Vodou*, w: Donald J. Cosentino (red.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, UCLA Fowler Museum of Cultural History, Los Angeles.
- Simpson George Eaton, 1945, *The Belief System in Haitian Vodoun*, „American Anthropologist”, t. 47, s. 37–59.
- [http://fr.wikisource.org/wiki/Code_noir_\(1685\)](http://fr.wikisource.org/wiki/Code_noir_(1685)).
- Library of Congress Country Studies — HAITI — A Country Study: <http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/httoc.html>

NAIL SCARS. THE HAITIAN ZOMBIE AS A CULTURAL IDIOM AND A METAPHOR FOR TRAUMA

Summary

For a long time the Haitian zombie has been the subject of fascination, an inspiration for popular culture, and one of the globally recognized cultural idioms. This article is an attempt to confront up-to-date research and theory and to provide a holistic summary of the entire spectrum of the cultural and social phenomena to which the concept of a zombie is linked. First, the text focuses on the origins of the belief in zombies, its perception and the social role that is attributed to it, and the process of its creation — from the intertwined perspective of the *Voodoo* religion and Haitian folklore. This is followed by an analysis of the zombie and zombification as a cultural idiom and metaphor, shaped by the acculturation and traumatic social experiences in a historical perspective. In the postcolonial and neocolonial era the zombie was the subject of reinterpretation and often of ideological manipulation. Haitian literature exemplifying the intellectual discourse of the island uses zombification as a symbol of deprivation and the social and psychological destruction of personality and identity. The discourse of the North, on the other hand, exploits the idiom of a zombie as a tool of the impounded representation of Haitians, where the myth of the living dead allows for the creation of new meanings and ideological structures of political and economical hegemony.

Key words/słowa kluczowe

zombie; Haiti; voodoo / wudu; slavery / niewolnictwo; trauma / trauma