

ELŻBIETA BINCZYCKA-GACEK¹

MUZEUM (BEZ) PAMIĘCI – MUSEU NACIONAL DA ESCRAVATURA W LUANDZIE I DZIEDZICTWO TRANSATLANTYCKIEGO HANDLU NIEWOLNIKAMI W ANGOLI

Słowa kluczowe: niewolnictwo, Angola, muzea pamięci, dziedzictwo niewolnictwa, pamięć selektywna, Luanda

W niniejszym artykule podejmuję analizę Museu Nacional da Escravatura, zlokalizowanego na obrzeżach Luandy – stolicy Angoli i jednego z kluczowych portów niewolniczych w imperium portugalskim. Między połową XVI wieku a rokiem 1867 z tego miasta oraz z jego okolicznych portów wywieziono niemal 2,9 miliona Afrykanów, co czyni Luandę jednym z głównych węzłów transatlantyckiego handlu ludźmi (Oliveira 2021, 10).

Mimo to w stolicy Angoli trudno znaleźć przestrzenie i miejsca upamiętniające trudne dziedzictwo transatlantyckiego handlu niewolnikami. Jak zauważa Ana Lucia Araujo:

W przeciwieństwie do Afryki Zachodniej, kraje Afryki Środkowo-Zachodniej nie były świadkami znaczącej liczby inicjatyw publicznych mających na celu podkreślenie kluczowej roli regionu w okresie atlantyckiego handlu niewolnikami. W dawnych portach niewolniczych, takich jak Luanda i Benguela we współczesnej Angoli, nie powstały żadne pomniki ani miejsca pamięci poświęcone ofiarom handlu ludźmi. W 1997 roku, w odpowiedzi na falę zapoczątkowaną

¹ Instytut Studiów Międzykulturowych UJ, ORCID: 0000-0003-1443-2907, e.binczycka-gacek@uj.edu.pl.

przez projekt UNESCO Slave Route, Angola otworzyła Narodowe Muzeum Niewolnictwa. Powołane przez Narodowy Instytut Dziedzictwa Kulturowego, to skromne muzeum zlokalizowane jest około 15 mil od Luandy, z dala od codziennego spojrzenia mieszkańców miasta (Araujo 2012, 5).

Stopień marginalizacji tej placówki widoczny jest nie tylko w jej peryferyjnej lokalizacji i skromnej ekspozycji, lecz także w samej niejasności dotyczącej podstawowych faktów z jej historii instytucjonalnej. W literaturze oraz źródłach internetowych funkcjonują bowiem dwie rozbieżne daty powstania muzeum: 1977, wskazana między innymi na oficjalnej stronie angolskiego Ministerstwa Kultury i Turystyki², oraz 1997, którą przytacza Ana Lucia Araujo (2012, 5) czy Ruy Llera Blanes (2020, 223). Podczas mojej wizyty w 2023 roku nie miałam jeszcze świadomości istnienia tej rozbieżności i nie zapytałam o nią pracownika muzeum. Tablica informacyjna znajdująca się przy wejściu nie rozstrzyga jednoznacznie tej kwestii – widoczna jest na niej ręcznie zamazana druga cyfra daty, co sugeruje, że popełniono błąd, który został utrwalony w oficjalnej identyfikacji wizualnej instytucji.



1. Tablica przed wejściem do Muzeum Niewolnictwa w Luandzie
Źródło: zdjęcie wykonane przez autorkę (2023).

² <https://www.mincult.gov.ao/web/entidades-tutela> – 1 V 2025.

Niepewność dotycząca daty powstania muzeum upamiętniającego niewolnictwo odsłania podstawowe problemy związane z kształtowaniem pamięci o tej historii w Angoli. Rozbieżność pomiędzy oficjalnymi źródłami, a nawet niejednoznaczny zapis na tablicy przed wejściem wskazują na brak spójnej narracji instytucjonalnej. Tego rodzaju niekonsekwencja podważa status muzeum jako trwałego miejsca pamięci i świadczy o peryferyjnym znaczeniu tego dziedzictwa w polityce historycznej państwa. Muzeum istnieje, ale jego rola pozostaje niejasna – zarówno w dokumentach, jak i w świadomości społecznej. Celem niniejszego opracowania jest przybliżenie tej relatywnie mało znanej instytucji muzealnej oraz towarzyszącej jej ekspozycji, którą miałam okazję odwiedzić w 2023 roku w ramach badań terenowych, jak również interpretacja ich narracyjnego i przestrzennego osadzenia w ramach angolskiej polityki dziedzictwa. Pomimo formalnego włączenia muzeum w państwowy aparat upamiętnienia jego funkcja społeczna i kulturowa pozostaje ograniczona – wpisuje się ono raczej w to, co Blanes określa mianem *places of no history*: przestrzeni intencjonalnego zapomnienia, wykluczonych lub marginalizowanych w oficjalnym dyskursie pamięci, w których trudna i niewygodna historia niewolnictwa ulega systematycznemu wyciszeniu na rzecz bardziej spójnych narracji, z dominującą ideologią państwową (Blanes 2020).

LUANDA I TRANSATLANTYCKI HANDEL NIEWOLNIKAMI

W XVIII wieku Luanda była jednym z największych portów niewolniczych w Afryce Środkowo-Zachodniej, mającym stały i znaczący udział w transatlantyckim handlu ludźmi, głównie na potrzeby kolonii portugalskich i hiszpańskich w obu Amerykach (da Silva 2010, 53). Założona przez Portugalczków w 1575 roku, stała się stolicą kolonialną Angoli oraz głównym ośrodkiem wywozu ludności zniewolonej. Portugalczycy, koloniści afroportugalscy oraz lokalne elity afrykańskie (*soba*) stworzyli rozległą infrastrukturę umożliwiającą zdobywanie, transport i eksport niewolników. Jak podaje Vanessa S. Oliveira, w latach 1514–1867 z Afryki wywieziono w sumie blisko 12,5 miliona niewolników. Najwięcej – około 5,8 miliona osób – przewieźli Portugalczycy, głównie statkami wypływającymi z Brazylii (m.in. z Recife, Salvadoru, Rio de Janeiro). Najważniejszym portem załadunkowym była Luanda – szacuje się, że około ¼ wszystkich Afrykanów wysłanych z kontynentu do obu Ameryk wyruszyła właśnie stamtąd lub z położonego

niedaleko portu w Bengueli (Ferreira 2012, 2): w latach 1701–1800 wywieziono co najmniej 662 tysiące zniewolonych Afrykanów, co stanowiło ponad 10% całego atlantyckiego handlu niewolnikami w tym okresie. W drugiej połowie XVIII wieku port ten każdego roku odprawiał średnio od 8 do 10 tysięcy osób, co czyniło go największym ośrodkiem handlu niewolnikami w całej Afryce Zachodniej. Żaden inny port w regionie nie osiągnął porównywalnej skali eksportu. Luanda była wówczas określana mianem światowej stolicy atlantyckiego handlu niewolnikami (Menz i Lenk 2022, 368–370). Karawany z interioru Angoli dostarczały jeńców wojennych oraz osoby sprzedane za długi do przybrzeżnych magazynów niewolników. Dla zabezpieczenia tych szlaków i transportu Portugalczycy budowali umocnione forty i posterunki, takie jak São Miguel, Ambaca, Muxima i Massangano (Ferreira 2012, 17). W XVIII wieku handel niewolnikami osiągnął szczytową intensywność, napędzaną głównie przez popyt ze strony brazylijskich regionów, takich jak Minas Gerais. Po delegalizacji handlu transatlantyckiego w 1836 roku przez królową Mărię II, eksport zniewolonych osób zaczął stopniowo spadać, choć nielegalny handel trwał aż do lat 50. XIX wieku. W efekcie zakazu gospodarka Luandy została przekierowana na tak zwany legalny handel towarami (np. olej palmowy, воск, kość słoniowa) oraz na utrzymanie niewolnictwa wewnętrznego w regionie (Ferreira 2012, 2).

MUSEU NACIONAL DA ESCRAVATURA JAKO MUZEUM I MIEJSCE PAMIĘCI

Jak pisze Jakub Kościółek, afrykańskie narracje o transatlantyckim handlu niewolnikami są zróżnicowane, często niekompletne i coraz częściej powstają z myślą o komercjalizacji pamięci (Kościółek 2024, 15). Miejsca pamięci: od zamków niewolniczych, przez muzea, aż po współczesne rekonstrukcje, służą nie tylko upamiętnieniu, lecz także budowaniu powiązań między przeszłością a teraźniejszością. Museu Nacional da Escravatura znajduje się poza miastem – na Morro da Cruz, na wybrzeżu na południe od Luandy, w miejscu bezpośrednio związanym z handlem niewolnikami. Jego centralnym punktem jest kaplica Capela da Casa Grande – niewielka kaplica z XVII wieku, w której chrzczone były zniewolone osoby przed zaokrętowaniem na statki niewolnicze płynące do obu Ameryk. Kaplica i przylegające budynki były pierwotnie częścią posiadłości plantatorskiej należącej do Dom Álvaro de Carvalho Matoso, wpływowego portugalskiego osadnika

i handlarza niewolników. Jak poinformował nas pracownik muzeum, Matoso był kapitanem kolonialnym kilku fortów w głębi kraju i należał do najbogatszych kupców niewolników na wybrzeżu Angoli w początkach XVIII wieku. Posiadłość odziedziczył po ojcu, Pedro de Andradem, i wykorzystywał ją jako bazę operacyjną dla swojej działalności handlowej. Po jego śmierci w 1798 roku, jego potomkowie kontynuowali handel niewolnikami z tej lokalizacji aż do prawnego zakazu w 1836 roku.



2. Muzeum Niewolnictwa w Luandzie

Źródło: zdjęcie wykonane przez autorkę (2023).

Dyskurs muzealny, nawet jeśli jest formalnie dekolonialny, operuje na gruncie architektury i narracji zakorzenionej w dziedzictwie kolonialnym, które – jak zauważa Ana Tostões – stało się dziś przestrzenią „pamięci w warunkach przemieszczenia” (ang. *memory in displaced circumstances*) (Tostões 2016, 203). Kolonializm z jednej strony fizycznie przesiedlał ludzi, czym burzył dotychczasowe struktury społeczne i osiedleńcze, z drugiej – symbolicznie wypierał lokalne sposoby zamieszkiwania, planowania, a także odczuwania przestrzeni. W warunkach postkolonialnych to „przemieszczenie” nie ustaje – dziś jego źródłem są wojny domowe, globalna urbanizacja, neoliberalne

przeobrażenia miast, a także naciski spekulacyjne związane z nową, globalną gospodarką nieruchomości. Tostões skupia się wprawdzie na modernistycznej architekturze ukształtowanej przez kolonialną nowoczesność, lecz jej spostrzeżenia mogą mieć też zastosowanie do budynków i miejsc ukształtowanych przez kolonialną przeszłość, które funkcjonują współcześnie jako ambiwalentne symbole: z jednej strony są świadectwem kolonialnej hegemonii, z drugiej – elementem lokalnej tożsamości, emocjonalnego zakorzenienia i użytkowej pamięci. Ana Tostões pokazuje, że w obliczu przemieszczenia, zarówno historycznego (kolonialnego), jak i współczesnego (kapitalistycznego), społeczności afrykańskich miast zmuszone są do ponownego zdefiniowania swojej relacji z miejską przestrzenią. Modernistyczna architektura z lat 50. i 60., często projektowana w duchu tropikalnego modernizmu, staje się dziś przestrzenią zakorzenienia, pamięci i tożsamości, paradoksalnie pełniąc funkcję przeciwną do tej, do której została stworzona w warunkach kolonialnych. Przykłady takie jak rynek Kinaxixi w Luandzie czy budynki Guedesa w Maputo pokazują, że mieszkańcy zaczynają identyfikować się z dawną architekturą modernistyczną jako ze „swoją” – nie dlatego, że była kolonialna, ale dlatego, że przez dekady stała się sceną codziennego życia i symbolem miejskiego obywatelstwa. Tostões proponuje, by postrzegać takie miejsca jako hybrydyczne struktury, które „wcześniej reprezentowały instytucjonalny autorytet, a dziś mogą być widziane jako nierozwiązana historia, historia do przekształcenia” (Tostões 2016, 203). Choć siedziba Museu Nacional da Escravatura w Luandzie różni się stylistycznie i funkcjonalnie od analizowanych przez Tostões modernistycznych obiektów, procesy zmiany funkcji, znaczeń i relacji z użytkownikami są analogiczne. Tak jak budynki modernistyczne zmieniły się z narzędzi kolonialnej władzy w elementy lokalnej tożsamości, tak i dom Álvaro de Carvalho Matoso przeszedł transformację semantyczną – od miejsca przemocy do miejsca edukacji i pamięci. W tym sensie muzeum w Luandzie jako miejsce i obiekt architektoniczny nie tyle przerywa dziedzictwo kolonialne, ile je rekonfiguruje – z zachowaniem jego struktur i sposobów reprezentacji i jednoczesnym wpisywaniem ich w nowe, państwowe strategie mówienia o trudnym dziedzictwie niewolnictwa.

Budynek został odrestaurowany i przekształcony w muzeum w 1977 roku³, które podlegało Narodowemu Instytutowi Dziedzictwa Kulturowego

³ Blanes, podobnie jak kilka innych źródeł, podaje w swoim artykule datę 1997; rok ten znajdziemy także na oficjalnej stronie Ministerstwa Kultury i Turystyki Angoli: <https://www.mincult.gov.ao/web/entidades-tutela> – 1 V 2025.

(INPC). Ruy Llera Blanes (2020) w swoim artykule *Places of No History in Angola* analizuje Museu Nacional da Escravatura w Luandzie jako przykład instytucji, która mimo swej nazwy i lokalizacji nie pełni centralnej roli w narracji pamięci historycznej o niewolnictwie w Angoli. Podczas swojej wizyty w muzeum w 2007 roku Blanes zauważa, że było ono zamknięte w godzinach południowych i dostępne jedynie po dłuższych staraniach, co prowadzi do wniosku o braku dostępności i zainteresowania ze strony władz i turystów. W trakcie mojej wizyty w 2023 roku muzeum było otwarte, jednak nie cieszyło się zbyt dużym zainteresowaniem turystów; wspólnie z towarzyszącymi mi trzema innymi badaczkami byliśmy w tym czasie jedynymi odwiedzającymi⁴. Jak stwierdza Blanes, ekspozycja w Museu Nacional da Escravatura oferuje linearną narrację dotyczącą zniesienia niewolnictwa, opartą głównie na dokumentach i przedmiotach (np. narzędzia tortur, ilustracje chrztu niewolników), lecz pomija złożoność lokalnych historii, aktorów i kontekstów, ograniczając się do ram oficjalnej, państwowej opowieści. Choć formalnie poświęcone niewolnictwu, muzeum nie pełni funkcji rzeczywistego ośrodka pamięci. Blanes (2020, 227) umieszcza je wśród miejsc celowo marginalizowanych w polityce dziedzictwa, pozbawionych głębokiej integracji z lokalną i społeczną pamięcią. Ich istnienie jest warunkowane przez wybiórcze, często wyciszające podejście państwa do historii kolonialnej i atlantyckiej. Ponadto Blanes używa terminu *places of no history*, aby opisać miejsca wykluczone z oficjalnego dyskursu pamięci historycznej: zarówno przez brak instytucjonalnego uznania, jak i przez świadome ignorowanie ich znaczenia historycznego. Dzieli je na miejsca, które mogą być fizycznie zdegradowane lub odizolowane (np. Salinas, Bentiaba), symbolicznie przemilczane (np. Tundavala) i pozornie „upamiętnione”, lecz w sposób powierzchowny i depolityzowany, jak Museu Nacional da Escravatura, które staje się w tej optyce raczej symbolem polityki zapomnienia niż aktywnego upamiętnienia.

Architektura muzeum odzwierciedla palimpsestową historię tego miejsca. Biała kaplica z przylegającym budynkiem pochodzi z końca XVII lub początku XVIII wieku i położona jest na wzgórzu z widokiem na ocean oraz deltę rzeki Kwanza – strategiczne miejsce dla załadunku niewolników.

⁴ Warto przy tym zauważyć, iż w trakcie mojego pobytu w Luandzie w październiku 2023 odwiedziłam także Museu Nacional de Antropologia oraz oglądałam wystawę *O Futuro na Lista de Espera* w Museu de História Natural, gdzie także nie spotkałyśmy innych zwiedzających.

Ekspozycja rozpoczyna się od części będącej niegdyś kaplicą. Przed wejściem znajduje się tablica, na której umieszczono kilka akapitów poświęconych historii muzeum oraz historii niewolnictwa. Powierzchnia tablicy jest lustrzana, a więc podczas czytania widzimy tekst na tle własnego odbicia, który wyznacza ramy narracyjne ekspozycji, dlatego przytoczę go tu w całości:

Założone w 1977 roku Museu Nacional da Escravatura (MNE) ma na celu przede wszystkim ukazanie i zachowanie w zbiorowej pamięci ludobójstwa, którego ofiarą padło tak wielu Afrykanów. Historia niewolnictwa w Angoli przedstawiona jest w pięciu salach muzealnych, które ukazują drogę, jaką musieli przebyć mężczyźni, kobiety i dzieci – zmuszeni przemocą do opuszczenia swoich domów, od chwili pojmania, przez przeprawę przez Atlantyk w kierunku obu Ameryk, aż po życie w całkowitym zniewoleniu. Nieludzkie warunki, w jakich (prze)żyli i podróżowali, zostały ukazane za pomocą narzędzi służących do ich więzienia, krępowania i karania, a także dokumentów dotyczących tej mrocznej części historii ludzkości. Wszystko to tworzy niezwykle bogate dziedzictwo historyczno-kulturowe, odnoszące się do całego zagadnienia niewolnictwa. Sam budynek, w którym mieści się muzeum, również jest bezpośrednio związany z historią niewolnictwa – był własnością João Matoso, jednego z największych handlarzy niewolników w pierwszej połowie XVIII wieku. W sąsiednim budynku znajdowała się kaplica Casa Grande – miejsce, w którym wszyscy niewolnicy byli chrzczeni przed wyruszeniem w podróż ku niepewnej przyszłości, pełnej cierpienia. MNE pełni również istotną funkcję współczesną: w realistyczny i edukacyjny sposób ukazuje młodym pokoleniom Angolczyków istotny aspekt ich historii, który koniecznie powinni poznać, zrozumieć i zinternalizować – tak, by szacunek dla praw człowieka był obecny w ich codziennym życiu już od najmłodszych lat⁵.

Tekst jednoznacznie pozycjonuje muzeum jako miejsce pamięci (fr. *lieu de mémoire*) w ujęciu Pierre’a Nory, który definiuje je jako symboliczne przestrzenie, materialne, funkcjonalne lub czysto rytualne, w których „kryształizuje się i osadza pamięć zbiorowa” (Nora 1989, 7). *Lieux de mémoire* powstają w kontekście zaniku żywej, spontanicznej pamięci wspólnotowej (fr. *milieux de mémoire*) i są odpowiedzią na historyczne uświadomienie sobie przerywania ciągłości kulturowej. Nora podkreśla, że są one „pozostałościami świadomości pamięciowej” (Nora 1989, 12), sztucznie podtrzymywanymi

⁵ Tłumaczenie własne.

przez społeczeństwa, które coraz bardziej opierają się na archiwizacji i historii, a coraz mniej na bezpośrednim doświadczeniu pamięci.

Z tekstu przed wejściem do budynku wynika, iż Museu Nacional da Escravatura nie tylko dokumentuje fakty historyczne, ale aktywnie podtrzymuje pamięć zbiorową o traumatycznym doświadczeniu, jakim było niewolnictwo. Użycie słów takich jak „genocídio”, „submissão”, „condições sub-humanas” zwraca uwagę na silne zaangażowanie emocjonalne i etyczne, jednak ze świadomym pominięciem złożoności lokalnych doświadczeń związanych z tymi aspektami historii regionu. Celem muzeum jest nie tylko dokumentacja, ale też edukacja przyszłych pokoleń – „de forma realista e educativa”. Muzeum odwołuje się zarówno do dziedzictwa materialnego (budynek należący do handlarza niewolników, narzędzia przymusu, dokumenty), jak i niematerialnego (historie, praktyki, rytuały, takie jak chrzest przed wysyłką do niewoli). Połączenie obu aspektów teoretycznie powinno pozwolić na pozwalając wieloperspektywiczne przedstawienie historii niewolnictwa, jednak warto zauważyć, iż Museu Nacional da Escravatura jest jedyną instytucją państwową w Angoli, która wprost odnosi się do historii niewolnictwa w Angoli, gdzie – jak zauważa Blanes (2020, 221) – brakuje pluralizmu pamięci, oddolnych, lokalnych głosów, które mogłyby np. wskazywać na kolaborację elit lokalnych, religijne aspekty przemocy czy kontynuację form zniewolenia po formalnym zniesieniu handlu ludźmi.

Ekspozycja obejmuje przedmioty używane w kontekście handlu niewolnikami, w tym kajdany, łańcuchy, żelazne odważniki, broń palną oraz przedmioty codziennego użytku, właściwe dla przedstawianej epoki. Wystawę otwiera umieszczone w dawnym pomieszczeniu kaplicy kamienna chrzcielnica oraz kamienny herb będący symbolem zakonu Ordem de Jesus Cristo no Mundo, do którego należał Álvaro Mattoso de Andrade. Przy obiektach umieszczono krótki opis w języku portugalskim: „Niewolnictwo uzasadniano na różne sposoby. Jednym z nich, opartym na religijno-moralnym fundamencie, było przekonanie, że jego źródłem jest boskie przekleństwo, na które skazani byli czarni Afrykanie. Stanowiło to główne ideologiczne uzasadnienie niewolnictwa i handlu niewolnikami, uznawanymi za narzędzia zbawienia, z chrztem jako pierwszym etapem całego procesu”, co pokazuje, jak ścisła była relacja między religią, kolonializmem a przemocą wobec osób zniewolonych. Poniżej znajduje się lista „Angolczyków ochrzczonych w Nowym Amsterdamzie” wraz z datami oraz nadanymi im imionami.



3. Fragment ekspozycji dotyczący chrztu niewolników.

Muzeum Niewolnictwa w Luandzie

Źródło: zdjęcie wykonane przez autorkę (2023).

Przedstawiony tekst jest potwierdzeniem tego, że chrześcijaństwo było wykorzystywane do uzasadniania niewolnictwa. Czarni Afrykanie postrzegani jako obciążeni boskim przekleństwem, co miało legitymizować ich zniewolenie, a chrzest przedstawiano jako pierwszy krok do ich „zbawienia”, co w rzeczywistości służyło usprawiedliwieniu ich podporządkowania i eksploatacji. W kontekście kolonialnym chrzest niewolników stał się narzędziem biowładzy (Foucault 1990) – akt, który nie tylko symbolicznie, ale i praktycznie włączał jednostki w system kontroli i eksploatacji. Umożliwiał on nie tylko dyscyplinowanie jednostek poprzez podporządkowanie ich religijno-moralnym normom, lecz także zarządzanie ich populacją – zasobem społecznym i ekonomicznym. Akt chrztu, teoretycznie będący gestem zbawienia, służył w istocie naturalizacji przemocy i legitymizacji władzy poprzez integrację zniewolonych ciał w system kolonialnej kontroli życia. Poprzez chrystianizację kolonizatorzy uzyskiwali moralne i społeczne uzasadnienie dla swojej dominacji.

Nowy Amsterdam (obecnie Nowy Jork) był holenderską kolonią i jednym z miejsc, do których trafiały zniewolone osoby, w tym te pochodzące z terenów dzisiejszej Angoli. Z jednej strony wzmianka o ochrzczonych

w Nowym Amsterdamzie potwierdza globalny zasięg handlu niewolnikami, łącząc lokalne dziedzictwo Angoli z transatlantycką historią; podkreśla rolę Angoli jako jednego z głównych źródeł ludności niewolniczej dla obu Ameryk i wzmacnia przekaz edukacyjny: pokazuje, że ci konkretnie nazwani ludzie, z imionami i nazwiskami, mieli wspólny punkt wyjścia w Angoli, co nadaje ich historii ludzki wymiar. Z drugiej jednak strony nie sposób pominąć polityczny aspekt wyboru treści umieszczonych na ekspozycji. W omawianym fragmencie ekspozycji nie wspomina się o Portugalii, czyli największym kolonizatorze Angoli i głównym organizatorze transatlantyckiego handlu niewolnikami w regionie. Zamiast tego uwaga skierowana jest na Holendrów i ich krótkotrwałą obecność w Luandzie (1641–1648), związaną z działalnością Holenderskiej Kompanii Zachodnioindyjskiej. Choć to fakt historyczny, że w tym czasie część zniewolonych osób była przewożona do Nowego Amsterdamu (późniejszego Nowego Jorku), to skoncentrowanie się wyłącznie na tym epizodzie pomija o wiele szerszą i trwalszą odpowiedzialność Portugalii w kontekście transatlantyckiego handlu niewolnikami na tym obszarze.

Równie problematyczne jest określanie wymienionych na ekspozycji osób mianem Angolczyków: w połowie XVII wieku nie istniała żadna tożsamość narodowa odpowiadająca dzisiejszemu państwu angolskiemu. Ludzie ci pochodzili z różnych grup etnicznych i politycznych organizmów, takich jak Ndongo, Kongo czy Matamba, i ich przymusowe przemieszczenie nie miało charakteru „narodowego”. Określenie ich jako „Angolczyków” wpisuje się we współczesną strategię narracyjną państwa i muzeum, polegającą na retroaktywnym włączeniu ofiar niewolnictwa w projekt nowoczesnej tożsamości narodowej, przy równoczesnym braku informacji o historycznym zaangażowaniu lokalnych struktur afrykańskich w pozyskiwanie i handel osobami zniewolonymi. Tak kształtowana narracja unika konfrontacji z Portugalią, z którą Angola ma złożone relacje postkolonialne, a która nadal odgrywa ważną rolę gospodarczą i kulturalną w kraju, wzmacnia spójną narrację narodową, w której ludzie ci stają się elementami „Angolskiego dziedzictwa” w diasporze atlantyckiej, pozwala muzeum wpisać się w globalną pamięć Atlantyckiego niewolnictwa, akcentując związek z Nowym Jorkiem, a nie z Lizboną czy Bahią. Takie kształtowanie narracji muzealnej pomija kolonialnych sprawców o największym znaczeniu – rekonstruuje historię tak, aby była zgodna z dzisiejszymi potrzebami polityki pamięci. To, co widzimy, nie jest neutralnym opisem przeszłości, ale produktem współczesnej selekcji i konstrukcji dziedzictwa, gdzie znacząca jest zarówno obecność, jak i nieobecność konkretnych aktorów, pojęć i tematów.

Ekspozycja poświęca tej praktyce jedynie kilka zdań, jednak proceder masowego chrztu osób zniewolonych tuż przed ich wystaniem przez Atlantyk była istotnym aspektem procesu zniewolenia. Źródła historyczne potwierdzają, że władze kolonialne Portugalii – zgodnie z wytycznymi Kościoła katolickiego – udzielały chrztu grupom zniewolonych osób między innymi także w położonej w pobliżu portu parafii Nossa Senhora dos Remédios (Guedes i Bôscoro 2022, 71). Ceremonie chrztu były często pośpieszne i formalne: dorośli (określani w dokumentach jako *cabeças* – z port. ‘głowy’) i dzieci (port. *crias*), doprowadzani z głębi lądu, byli chrzczeni zbiorowo, najczęściej w niewielkich grupach (Guedes i Bôscoro 2022, 82), polewani wodą święconą i otrzymywali chrześcijańskie imiona. Guedes i Bôscoro wspominają o wyjątkowych przypadkach, takich jak chrzest aż 519 *cabeças* i 7 *crias*, należących do pułkownika Anselmo da Fonseca Coutinho, które stanowiły odstępstwo potwierdzające ogólną tendencję do monopolizacji transakcji przez nieliczne osoby (Guedes, Bôscoro 2022, 82).

Celem tych rytuałów było szybkie nadanie osobom zniewolonym statusu chrześcijan przed ich eksportem – według portugalskich koncepcji religijnych zapewniało to „zbawienie duszy” i moralne uzasadnienie zniewolenia. Jak pisze Joseph C. Miller:

Instrukcja religijna udzielana większości niewolników, podobnie jak sam chrzest, były w istocie jedynie karykaturą. Cyniczni i niedbali księża wypełniali swoje obowiązki w pośpiechu, polewając wodą święconą z koryta dla świń, naprędce przygotowanego na pokładzie statków gotowych do wypłynięcia. Taka bezduszość wynikała oczywiście z chęci właścicieli, by nie marnować środków na „zbawianie dusz”, które i tak miała wkrótce uwolnić śmierć - zanim rząd zdążyłby to poświadczyć - lub by nie opóźniać transportu umierających niewolników z zagród na statki płynące do Brazylii (Miller 1988, 404).

Te przymusowe chrzty miały wiele warstw znaczeniowych. Z jednej strony były rytuałami religijnymi, z drugiej jednak pełniły przede wszystkim funkcję biurokratyczną i prawną – były rodzajem ewidencji i „legalizacji” stanu niewolniczego. W wielu przypadkach chrztu towarzyszyło znakovanie ciała (Ferreira 2012, 123). Jak pokazują badania historyczne, osoby wywożone na statki nosiły kilka wypalanych znaków: jeden poświadczał chrzest i akceptację przez władze kolonialne, inne wskazywały właściciela lub pochodzenie. W ten sposób chrzest stawał się częścią dokumentacji handlu niewolnikami – znaki na ciele świadczyły, że dana osoba była „legalnie” zniewolona i podlegała opodatkowaniu.

Dalsze plansze ekspozycji informują zwiedzających, iż w okresie od XV do XIX wieku niewolnictwo było zjawiskiem obecnym we wszystkich społeczeństwach, jednak jego afrykańska odmiana znacznie różniła się od europejskiej. W Afryce niewolników pozyskiwano głównie jako jeńców wojennych lub w wyniku kryzysów społecznych (np. głodu, długów). W ramach tzw. niewolnictwa domowego osoby zniewolone były integrowane ze wspólnotą i mogły pełnić funkcje polityczne, a nawet odzyskać wolność. Jedną z plansz jako przykłady podaje urząd tandala w Ndongo, który nadawano niewolnikowi, czy władców Lunda, którzy powierzali niewolnikom zarządzanie regionami. W regionach posługujących się językiem kimbundu wyróżniano dwa typy niewolników: *mobicas* (jeńcy i kupowani) oraz *quisicos* (trwale zintegrowani ze społecznością). Przytoczone informacje służą ukazaniu, że niewolnictwo w Afryce przed epoką kolonialną miało odmienny charakter niż transatlantycki handel niewolnikami narzucony przez Europejczyków. Takie ujęcie podważa stereotypowe narracje, gdyż pokazuje, że przed kolonizacją kontynent ten posiadał złożone, zorganizowane i cywilizowane formy życia społeczno-politycznego, które uległy brutalnemu przekształceniu pod wpływem kolonialnej eksploatacji i przemocy. Kolejne plansze przywołują fakty i liczby dotyczące historii handlu niewolnikami w regionie – dowiadujemy się z nich na przykład, że: główne porty załadunku w Angoli to między innymi Luanda, Benguela, Moçâmedes i Cabinda; w XVII wieku podróż z Angoli do Rio trwała około 35 dni; a statki (port. *tumbeiros*) miały wyporność 100–200 ton i przewoziły od 400 do ponad 450 osób. Ponadto z ekspozycji wiemy, iż między 1450 a 1850 rokiem przez Atlantyk przewieziono niemal 13 milionów Afrykanów, z czego około 6 milionów na statkach portugalskich lub brazylijskich.

Cała narracja tej niedużej wystawy prowadzona jest bardzo linearnie – z kolejnych plansz dowiadujemy się, iż w 1444 roku do portugalskiego Lagos przywieziono pierwszy znany kontyngent 235 afrykańskich niewolników, co zostało opisane przez Gomesa Eanesa de Zurara. W kolejnych stuleciach handel ludźmi rozwijał się dynamicznie, szczególnie w Angoli, gdzie Portugalczycy zacieśnili relacje z Królestwem Kongo, a później rozwinęli systemową eksploatację ludzi na potrzeby plantacji na São Tomé i w Brazylii. Mimo początkowej współpracy król Konga Afonso I stanowczo sprzeciwiał się porywaniu ludności i dezintegracji społeczeństwa, apelując o zaprzestanie handlu niewolnikami, co znajduje swoje potwierdzenie w przytoczonym obszernym cytacie źródłowym z jego listu do króla Portugalii Manuela I, datowanego na około 1526 rok. Czytamy w nim:

[...] I tak ponosimy wielkie szkody, gdyż wspomniani kupcy codziennie porywają naszych rodaków, dzieci naszej ziemi, potomków naszych szlachciców i wasali, naszych krewnych, których złodzieje i ludzie złej woli porywają, pragnąc zdobyć towary i dobra naszego Królestwa. Porywają ich i sprzedają. W ten sposób, Panie, następuje zniszczenie i spustoszenie naszej ziemi, która wyludnia się, co nie powinno być uznawane przez Waszą Wysokość za dobre ani pożyteczne dla jej służby. Aby temu zapobiec, nie potrzebujemy innych Królestw, ani księży, ani kilku osób do nauczania w szkołach, ani żadnych towarów; pragniemy, aby w tych Królestwach nie było handlu niewolnikami ani ich wywozu, z powodów wyżej wymienionych. Prosimy Waszą Wysokość, abyście uznali to za obrotowe, bowiem inaczej nie będziemy w stanie zaradzić tak oczywistej krzywdzie [...].

NARRACJA EKSPOZYCJI I DOBÓR OBIEKTÓW

Narracja prezentowana na wystawie muzealnej przedstawia handel niewolnikami jako zjawisko o ogromnej skali i wysokim stopniu organizacji, w którym Angola zajmowała centralne miejsce, będąc głównym źródłem osób zniewolonych dla gospodarki kolonialnej w obu Amerykach. Ekspozycja ukazuje brutalne realia tego systemu: od długich marszów niewolników w kajdanach do portów, przez ich wycenę i klasyfikację jako „głowy” (port. *cabeças*), po transport na statkach mierzących wartość człowieka w tonach wyporności. Wystawa, opierając się na danych liczbowych i źródłach archiwalnych (m.in. cenach z Bengueli z 1738 roku oraz badaniach Eltisa i Millera z Uniwersytetu Harvarda), odsłania dehumanizujący mechanizm kolonialnej logiki, która uprzedmiotawiała afrykańskich mężczyzn, kobiety i dzieci w ramach globalnego rynku pracy. Jednocześnie ta forma prezentacji – skupiona na liczbach, mapach i schematach – ryzykuje odtworzeniem dystansu emocjonalnego, charakterystycznego dla języka administracji kolonialnej. Pokazuje ona przemoc systemową, ale wymaga uzupełnienia o warstwę indywidualnych historii i kontekstów kulturowych, by nie ograniczać się jedynie do ekonomii cierpienia. Jako taka, wystawa nie tylko dokumentuje fakty, lecz także współtworzy pamięć zbiorową; przypomina, że dzisiejsze struktury społeczne i nierówności mają swoje źródła w przemilczanej przeszłości.

Przestrzeń pięciu sal muzealnych jest ponadto wypełniona obiektami związanymi z niewolnictwem: ciężkimi żelaznymi kajdanami, łańcuchami, kulami o wadze 15–43 kg, które pojmanym mocowano do kostek, drewnianymi jarzmami i blokami immobilizującymi ciało, a także modelami statków

niewolniczych używanych na szlakach transatlantyckich. Każdy obiekt, od łańcuchów po żelazne garnki do gotowania, opatrzony jest krótkim podpisem w językach portugalskim i angielskim. Panele narracyjne na ścianach, zapisane w języku portugalskim, przedstawiają chronologię handlu niewolnikami w Angoli, jednak interpretacja danych jest minimalistyczna.



4. Odważnik o wadze 43 kg, używany, aby zapobiec ucieczce.

Muzeum Niewolnictwa w Luandzie

Źródło: zdjęcie wykonane przez autorkę (2023).

Główny nacisk narracji muzealnej położono na doświadczenie osób zniewolonych, a wystawione przedmioty wprost pokazują brutalność i kontrolę nad ciałami: żelazne obroże, wieloosobowe kajdany, narzędzia kar (np. XVIII-wieczne drewniane *palmatórias* służące do bicia). Obiekty te funkcjonują niemal jak ikony cierpienia, skłaniają zwiedzających do wyobrażenia sobie bólu fizycznego i utraty wolności. Towarzyszące im teksty skupiają się głównie na europejskiej roli w procederze handlu niewolnikami i przedstawiają kolonizatorów jako głównych sprawców.

Sprawczość samych osób zniewolonych ukazywana jest w sposób pośredni: akty oporu nie są eksponowane, lecz jedynie symbolicznie zasugerowane, na przykład poprzez wystawienie instrumentów muzycznych,

którymi posługiwały się zniewolone osoby, takich jak *ungu* (znanego w Brazylii jako *berimbau*), symbolizującego ciągłość kultury i ukryte formy oporu. Ogólny ton ekspozycji opowiada historię cierpienia i przetrwania, z silnym naciskiem na męczeństwo Angoli. Złożoność lokalnej współodpowiedzialności w handlu niewolnikami lub rola elit afrykańskich zostały pominięte lub tylko zarysowane i nie stanowią centralnego elementu narracji. Jest to celowy wybór kuratorski: przedstawienie historii w sposób moralnie klarowny, poprzez eksponowanie brutalności, podkreślanie przetrwania i zwycięstwa nad systemową opresją.

OD LUZOTROPIKALIZMU DO SELEKTYWNEJ PAMIĘCI

Przyjmując za właściwą datę 1977: Museu Nacional da Escravatura powstało dwa lata po uzyskaniu przez Angolę niepodległości, jako akt świadomego przejęcia narracji o przeszłości, którą w czasach kolonialnych przemilczano lub wybielano. Podczas rządów portugalskich historia niewolnictwa była często przedstawiana przez pryzmat luzotropikalizmu – ideologii głoszącej rzekomą łagodność i humanitaryzm kolonializmu portugalskiego, a miejsca takie jak kaplica w Luandzie przedstawiano jako symbole „misji cywilizacyjnej”, a nie przemocy. Luzotropikalizm to koncepcja, którą brazylijski socjolog Gilberto Freyre przedstawił po raz pierwszy w 1951 roku na wykładzie w Goa (Indie), podczas wizyty w portugalskich koloniach w Afryce i Azji. Idea ta wyłoniła się z jego wcześniejszych prac na temat brazylijskiego społeczeństwa i historii kolonialnej, w których opisał historię Europejczyków, Afrykanów i rdzennych mieszkańców w sposób przedstawiający Portugalczków w pozytywnym świetle. W jego narracji Portugalczycy zostali opisani jako naród o naturalnej skłonności do mieszania się z innymi kulturami, co miało wynikać z ich własnej wielokulturowej historii. Portugalskie posiadłości kolonialne postrzegał jako miejsca, gdzie mogła zajść rasowa *convivência*, w odróżnieniu od innych doświadczeń kolonialnych, które były bardziej brutalne i oparte na wyraźnej segregacji rasowej. W kontekście Afryki Freyre stawia tezę, że w portugalskich koloniach istniała większa możliwość harmonijnej współpracy rasowej, w porównaniu do innych kolonialnych władców, takich jak Brytyjczycy czy Francuzi (Drayton 2011, 45). Freyre, choć jego podejście budziło kontrowersje, zyskał uznanie niektórych intelektualistów w Portugalii i jej koloniach od lat 30. XX wieku. Jak podaje *Oxford Research Encyclopedia of African History*, w latach 60.

koncepcja luzotropikalizmu stała się częścią oficjalnej doktryny Portugalii w okresie, gdy upadały inne kolonialne imperia. Idea ta była szeroko rozpowszechniana za pomocą podręczników, mediów, dokumentów rządowych oraz innych kanałów propagandowych, przez co zyskała głęboką akceptację w portugalskiej polityce kolonialnej, trwającej do 1975 roku. Po tym okresie idee luzotropikalizmu przez długi czas oddziaływały na sposób, w jaki postrzegano historię kolonialną, relacje międzyrasowe oraz wymianę kulturową, a ich wpływ był obecny także w XX i XXI wieku (Bastos i Castelo 2024). Anna Klobucka (2008) wskazuje, że Freyre rozwinął swoje poglądy dotyczące kolonializmu portugalskiego zwłaszcza podczas swojej podróży po portugalskich koloniach w latach 1951–1952, w tym w Angoli, Mozambiku i innych częściach Afryki. Zgodnie z jego teorią Portugalczycy mieli unikalną zdolność do „hybrydyzacji” kulturowej i rasowej, która była postrzegana jako proces organiczny, a nie wymuszony, jak miało to miejsce w innych koloniach. W *The Portuguese and the Tropics* (Freyre 1953) twierdził, że poprzez swoje „współistnienie” z Afrykanami Portugalczycy stworzyli nową, hybrydową kulturę, która nie była wynikiem dominacji, ale wzajemnego wzbogacania się (Klobucka 2008, 472).

Muzeum w Luandzie otwarcie odrzuca ten kolonialny mit, konfrontując zwiedzających z brutalnością: eksponuje narzędzia zniewolenia i cierpienia. Jednak widać tu staranną kontrolę narracji: odpowiedzialność spoczywa głównie na Europejczykach, co pozwala unikać wewnętrznego rozliczenia się z trudniejszymi tematami, jak udział niektórych elit afrykańskich w handlu niewolnikami. Pamięć jest więc jednocześnie przypominana i sanitarnie zarządzana: podkreśla cierpienie i opór, ale unika kontrowersji mogących rozbić narodową jedność. W rezultacie muzeum funkcjonuje jako przestrzeń, gdzie bolesna przeszłość jest zarazem uznawana i oswajana – staje się fundamentem postkolonialnej tożsamości narodowej. Nie bez znaczenia pozostaje też usytuowanie samego muzeum: w jego pobliżu rozciąga się barwny i chętnie odwiedzany targ rękodziela, gdzie można kupić maski i rzeźby, a zaraz poniżej samego budynku cumują motorówki, którymi można dopłynąć na znajdującą się po drugiej stronie zatoki wyspę Mussulo, będącą jedną z najpopularniejszych weekendowych destynacji turystycznych Luandy. Mussulo to nadmorska strefa rekreacyjna położona w pobliżu Luandy, charakteryzująca się rozległymi plażami oraz zabudową o funkcji wypoczynkowej, obejmującą bary i domy letniskowe, użytkowane głównie przez przedstawicieli elit angolskich. Obszar ten pełni istotną rolę w kształtowaniu stylu życia wyższych warstw społecznych; stanowi przestrzeń

odseparowaną od codziennej rzeczywistości brudnej i hałaśliwej afrykańskiej aglomeracji (Blanes 2020, 222).

Adresatami Museu Nacional da Escravatura są zarówno lokalni Angolczycy, jak i międzynarodowi turyści, głównie posługujący się jednak językiem portugalskim. Dwujęzyczność podpisów (portugalski/angielski) świadczy o oczekiwaniu odwiedzających spoza Angoli, jednak w ten sposób opracowane są jedynie same obiekty, wszystkie narracyjne plansze zaś, łącznie z lustrzaną tablicą przed wejściem do budynku, oferują wyłącznie opisy w języku portugalskim. Dla lokalnej społeczności, zwłaszcza młodzieży szkolnej, muzeum może być miejscem edukacji historycznej i budowania tożsamości poprzez pamięć trudnym dziedzictwie, jednak pewne wykluczenia są widoczne: muzeum oferuje raczej podstawową i faktograficzną wiedzę, na wystawie nie znalazło się też miejsce na opisy poświęcone zróżnicowanym doświadczeniom etnicznym, bardziej osobiste przedstawienie historii osób zniewolonych. Ekspozycja jako całość jest też mniej dostępna dla lokalnych społeczności, z uwagi na marginalne położenie muzeum (z centrum Luandy samochodem jedzie się tam około 40 minut) i turystyczny kontekst miejsca.

Forma i narracja Museu Nacional da Escravatura wpisują się w szerszą strategię pamięci promowaną przez współczesne państwo angolskie. Jak pokazuje Jeremy Ball, portugalskie władze kolonialne przez dekady budowały w Angoli „scenę pamięci” zdominowaną przez monumenty, wystawy i rytuały państwowe, które przedstawiały portugalskie osadnictwo jako początek historii i źródło cywilizacji (Ball 2018, 78). Muzeum, choć odrzuca kolonialną ramę, dziedziczy po niej przestrzenny i symboliczny język upamiętnienia, w którym takie aspekty jak umiejscowienie i kolonialna architektura nadal pełnią centralną funkcję. Pominięcie złożoności lokalnych historii, nieobecność perspektywy etnicznej czy odniesień do afrykańskich form oporu sugerują, że pamięć jest tu nie tyle rewizjonistyczna, ile została strategicznie uporządkowana. W tym sensie muzeum realizuje politykę selektywnego, „państwowego” dekolonializmu, który nie podejmuje pełnej krytyki struktur dziedzictwa kolonialnego, lecz inscenizuje je na nowo w ramach narodowej narracji tożsamościowej i jedności.

Choć artykuł Ruy’a Llery Blanesa *Places of No History in Angola* opublikowany został w 2020 roku, autor opiera się w nim na obserwacjach z wizyty w Museu Nacional da Escravatura w 2007 roku. Pomimo upływu ponad 15 lat od jego wizyty zasadniczy kształt narracyjny i instytucjonalny tej placówki, jak potwierdzają moje własne badania terenowe przeprowadzone w 2023 roku, pozostał w dużej mierze niezmieniony. Muzeum, choć

formalnie wpisane w państwowy aparat instytucjonalizacji dziedzictwa, nadal funkcjonuje w logice „miejsca bez historii” – przestrzeni pozornie upamiętnionej, lecz *de facto* wykluczonej z dynamicznego i wielogłosowego dyskursu historycznego. Brak pogłębionej refleksji nad lokalnym kontekstem niewolnictwa, marginalizacja aktorów afrykańskich oraz absencja w szerszym obiegu pamięci postkolonialnej skutkują utrwaleniem zredukowanej, ideologicznie kontrolowanej narracji. Niewykluczone jednak, że sytuacja ta ulegnie zmianie. W grudniu 2024 roku administracja prezydenta Joe Bidena ogłosiła zamiar wsparcia inicjatyw związanych z upamiętnieniem dziedzictwa atlantyckiego niewolnictwa, w tym poprzez zapowiadany projekt „Kwanza Corridor”, mający objąć również Angolę (Savage 2024). Ewentualna realizacja tej inicjatywy mogłaby stanowić impuls do przekształcenia muzeum w rzeczywiste miejsce pamięci o charakterze transnarodowym, należy jednak zaznaczyć, iż realizacja tego projektu stoi pod znakiem zapytania wobec zmiany administracji i objęcia urzędu prezydenta USA przez Donalda Trumpa.

BIBLIOGRAFIA

- Ball, J. 2018. Staging of Memory: Monuments, Commemoration, and the Demarcation of Portuguese Space in Colonial Angola, *Journal of Southern African Studies*, 44(1), 77–96, DOI: 10.1080/03057070.2018.1403265.
- Bastos, C., Castelo, C. 2024, August 21. Lusotropicalismo, *Oxford Research Encyclopedia of African History*. <https://oxfordre.com/africanhistory/display/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-1486> – 4 V 2025.
- Blanes, R. L. 2020. *Places of No History in Angola*, w: M. Balkenhol, R. L. Blanes, R. Sarró (red.), *Atlantic Perspectives: Places, Spirits and Heritage*. New York–Oxford: Berghahn Books, 215–232.
- Candido, M. P. 2013. *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and Its Hinterland*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Queirós Mattoso, K. M. 2016. *Ser escravo no Brasil: séculos XVI–XIX* (S. Fuhmann, przeł.). Petrópolis: Editora Vozes.
- Domingues da Silva, D.B. 2010. The Supply of Slaves from Luanda, 1768–1806: Records of Anselmo da Fonseca Coutinho, *African Economic History*, 38, 53–76.
- Drayton, R. 2011. Gilberto Freyre and the Twentieth-Century Rethinking of Race in Latin America. *Portuguese Studies*, 27(1), 43–47, DOI: 10.5699/portstudies.27.1.0043.
- Foucault, M. 1990. *The History of Sexuality*. New York: Vintage Books.
- Ferreira, R. 2012. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Freyre, G. 1953. *Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Guedes, R., Bôscoro, A. P. 2022. *Cabeças and escravos novos: Widespread Social Commitment to Slavery and Inequality (Luanda and Rio de Janeiro, 1798–1833)*, w: M. Sarita Mota,

- C. C. Azeredo Atallah, R. da Costa-Dominguez (red.), *Portuguese Colonial Cities: Local Dynamics, Global Flows (c. 1500–1900)*, Buenos Aires: Editorial Teseo | SDL, 123–145.
- Klobucka, A. 2008. *Lusotropicalism, Race and Ethnicity*, w: P. Poddar et al. (red.), *A Historical Companion to Postcolonial Literatures – Continental Europe and Its Empires*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 471–476.
- Kościółek, J. 2024. Budowanie narracji w zachodnioafrykańskich miejscach pamięci niewolnictwa w kontekście rozwoju turystyki korzeni, *Kultura Współczesna*, 3(128), 15–27, DOI: 10.26112/kw.2024.128.02.
- Menz, M. M., Lenk, W. 2022. *Luanda, Global Capital of the Slave Trade*, w: R. Roque, K. Lima (red.), *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, London: Routledge, 133–150.
- Miller, J. C. 1988. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730–1830*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Nora, P. 1989. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire, *Representations*, 26, 7–24.
- Oliveira, V. S. 2021. *Slave Trade and Abolition: Gender, Commerce, and Economic Transition in Luanda*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Tostões, A. 2016. How to Love Modern [Post-]Colonial Architecture: Rethinking Memory in Angola and Mozambique Cities, *Architectural Theory Review*, 21(2), 196–217, DOI: 10.1080/13264826.2017.1350990.
- Savage, R. 2024, December 3. Joe Biden Addresses America’s Original Sin’ of Slavery on Angola Visit, *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2024/dec/03/us-history-of-enslavement-in-spotlight-joe-biden-angola> – 1 V 2025.

MUZEUM (BEZ) PAMIĘCI – MUSEU NACIONAL DA ESCRAVATURA IN LUANDA AND THE LEGACY OF THE TRANSATLANTIC SLAVE TRADE IN ANGOLA

Abstract: This article examines the role of the Museu Nacional da Escravatura in Luanda as a site of both memory and oblivion, embedded within Angola’s broader postcolonial heritage and historical politics. Based on field research conducted in 2023, the author explores the museum’s history, exhibition, and spatial-symbolic context. The institution, while officially commemorating the transatlantic slave trade, does so through a narrative that omits the complexity of local actors and historical nuances. Drawing on Ruy Llera Blanes’s concept of “places of no history,” the museum is interpreted as a space where memory is simultaneously revived and sanitized. The article addresses the selectivity of historical narratives, the instrumentalization of heritage, contemporary identity politics, and the marginalization of community-based memory practices.

Keywords: slavery, Angola, museums of memory, heritage of slavery, selective remembrance, Luanda