

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 47/2018 WARSZAWA



Wydawca: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

Adres redakcji:

(także w sprawie nabywania egzemplarzy „Afryki”)

Katedra Języków i Kultur Afryki UW

00-927 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28

tel. +48 22 55 20 517, 692 175 093, e-mail: peteafr@gmail.com

www.ptafr.org.pl



POLSKIE

TOWARZYSTWO

AFRYKANISTYCZNE

Rachunek bankowy:

PKO BP SA XIV O/Warszawa

76 1020 1156 0000 7802 0050 6345

Rada Naukowa

Jan Jakub Milewski

Bronisław Kazimierz Nowak

Robert Kłosowicz

Stanisław Piłaszewicz

Jarosław Różański OMI

Michał Tymowski

Ryszard Vorbrich

Henryk Zimoń

Arkadiusz Żukowski

Redaktor naczelna Małgorzata Szupejko

Redaktor tematyczny Marek Pawełczak

Sekretarz redakcji Renata Díaz-Szmidt

Zespół redakcyjny Wiesława Bolimowska, Sabina Brakoniecka,

Bogusław Franczyk, Ewa Kalinowska, Izabela Will, Kinga Turkowska

Redaktor językowy (język polski) Małgorzata Kąkiel

Redaktor językowy (język angielski) Dafydd Williams

Redaktor językowy (język francuski) Ewa Kalinowska

© Copyright by Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

ISSN-1234-0278, e-ISSN-2449-822X

Na okładce: Chłopiec sprzedający pamiątki w kraju Tamberma, Togo 2012
(fot. Lucjan Buchalik)

Opinie wyrażone w tekstach autorskich na łamach „Afryki” nie powinny być utożsamiane ze stanowiskiem władz PTAfr lub zespołu redakcyjnego.

Realizacja na zlecenie Wydawcy

Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, e-mail: oficyna@aspra.pl

Nakład: 200 egz.

SPIS TREŚCI

CONTENTS	5
----------------	---

SUMMARIES OF ARTICLES	7
-----------------------------	---

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA	11
-------------------------------	----

Patryk Zając

O przekazie uniwersalnym tekstów kultury na podstawie przysłów w języku hausa i polskim.	11
--	-----------

Kinga Lendzion

Motywacja do nauki malgaskich uczniów z Miandrivazo w świetle badań własnych	29
---	-----------

SPOŁECZEŃSTWO I POLITYKA

Piotr Kruze

Koncepcje ustroju politycznego w kolonialnej Gwinei Hiszpańskiej i w niepodległej Gwinei Równikowej	51
--	-----------

LITERATURY AFRYKI W JĘZYKACH EUROPEJSKICH

Renata Díaz-Szmidt

Narodziny literatury w Gwinei Równikowej. Nurt hiszpański i gwinejski w hispanoafrykańskiej literaturze kolonialnej	71
--	-----------

SZTUKA AFRYKI

Lucjan Buchalik

Afrykański rynek antykwaryczny. Między autentycznością a komercją. Przypadek Dogonów i Sombów	101
--	------------

Z HISTORII AFRYKI

Robert Piętek

Kształtowanie się ideologii władzy w Soyo w II połowie XVII w.	127
--	------------

VARIA

Jacek Łapott

„Długa podróż” do kraju Dogonów	147
--	------------

RECENZJE

Magdalena Zdrada-Cok

Recenzja książki Renaty Díaz-Szmidt pt. *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej* 153

Jarosław Różański

Robert Kłosowicz, *Konteksty dysfunkcyjności państw Afryki Subsaharyjskiej* 158

KONFERENCJE

V Kongres Afrykanistów Polskich

(relacja Małgorzaty Szupejko) 163

Wiesława Bolimowska, *Afryka w polityce globalnej po 1960 r. Refleksje obserwatora* 172

Konferencja międzynarodowa 5th Pécs African Studies Conference: Africa's Changing International Relations and Realities

(relacja Joanny Mormul) 175

KRONIKA 177

INFORMACJE REDAKCJI 181

INFORMACJE PTAfr 187

CONTENTS

SUMMARIES OF ARTICLES	7
-----------------------------	---

SOCIETY AND CULTURE	11
---------------------------	----

Patryk Zając

Considering the Universal Message of Cultural Texts on the Basis of Hausa and Polish Proverbs	11
--	-----------

Kinga Lendzion

The Motivation to Learn Amongst Malagasy Students from Miandrivazo Based on Field Research	29
---	-----------

SOCIETY AND POLITICS

Piotr Kruze

The Concepts of Political System in the Colonial Spanish Guinea and Independent Equatorial Guinea	51
--	-----------

AFRICAN LITERATURES IN EUROPEAN LANGUAGE

Renata Díaz-Szmidt

The Birth of Hispano-African Literature in Equatorial Guinea. Spanish and Guinean Trends in Colonial Literature	71
--	-----------

ART OF AFRICA

Lucjan Buchalik

African Antiquarian Market and Tourism. Between Authenticity and Commercialism. The Case of the Dogon and Somba people	101
---	------------

FROM THE HISTORY OF AFRICA

Robert Piętek

The Formation of Power Ideology in Soyo in the Second Half of the 17th Century	127
---	------------

VARIA

Jacek Łapott

“A Long Journey” to the Dogon Country	147
--	------------

BOOK REVIEWS

Magdalena Zdrada-Cok

Renata Diaz-Szmidt, *Where are you, Guinea? Attempts to Form a National Identity in the Texts of Equatoguinean Writers* 153

Jarosław Róžański

Robert Kłosowicz, *The Contexts of Dysfunctionality of Sub-Saharan African States* 158

CONFERENCES

V Congress of Polish Africanists

(account by Małgorzata Szupejko) 163

Wiesława Bolimowska, **Africa in Global Politics After 1960**

Reflections of the observer 172

International Conference

5th Pécs African Studies Conference: Africa's Changing International Relations and Realities

(account by Joanna Mormul) 175

CHRONICLE 177

PTAfr INFORMATION 181

EDITORIAL INFORMATION 187

SUMMARIES OF ARTICLES

PATRYK ZAJĄC

Considering the Universal Message of Cultural Texts on the Basis of Hausa and Polish Proverbs

The paper concerns single-sentence texts recorded in different languages according to similar structural schemes, known as proverbs. It focuses on comparing the semantic content of proverbs in Hausa and Polish, but also takes into account the way of illustrating the concepts expressed by means of these contents. The applied methodology draws attention to the words most frequently used in proverbs, which (referring to Wierzbicka 1997) are considered to be cultural keywords, that is: words with a special cultural status. They encode contents that are important to the way the particular community functions. Based on the collection of proverbs by Kirk-Greene (1966), Yunusa (1977), Kłosińska (2011) and Adalberg (1889-94), pairs of proverbs having the same meaning (message) and the way of imaging (the same key words) in Hausa and Polish, have been found. The occurrence of such pairs of proverbs (e.g. *Matambayi ba ya bata* – “Who asks, does not stray”, *Rigakafi ta fi magani* – “Prevention is better than cure”) in languages geographically and culturally distant evokes the question of universal values, independent of the natural and cultural environment. Examples will be presented along with translation and explanation of meaning.

Key words: Hausa proverbs, cultural keywords, linguistic view of the world, comparative paremiology, universality of the message

KINGA LENDZION

The Motivation to Learn Amongst Malagasy Students from Miandrivazo Based on Field Research

International comparative research programmes provide a wealth of knowledge about the results achieved by pupils and the socio-professional status of parents, but there is a lack of research focused on analysing the attitudes of the students themselves towards the learning process and the factors that motivate them to learn. Insufficient in-depth research in the field of education concerns especially sub-Saharan Africa. In June 2016, the author conducted a survey research in all schools

located within the district town Miandrivazo. The study was conducted on a group of 581 students. One of the aims of the research was to identify the motives of students to take up school education. Based on the research, we can clearly see that for the surveyed students, education is an instrumental value, a means to achieve their goals. Knowledge acquired at school is also a value in itself for the students. It is a good, a heritage, and the best thing that their parents can offer them.

Key words: educational research, socio-economic status of the pupil's family, profession, learner, education level, motivation to learn, heritage, knowledge

PIOTR KRUZE

The Concepts of Political Systems in the Colonial Spanish Guinea and Independent Equatorial Guinea

The decolonisation process of Equatorial Guinea had a unique character. It proceeded gradually and peacefully, which gave hope that the Guinean political elites were well-prepared to assume power. The article analyses changes in the political status of Spanish sub-Saharan territories and compares the concepts of the Guinean political system presented by African political activists with projects prepared by the government in Madrid. The author draws attention to the political diversity of ethnic and social groups in Equatorial Guinea, the actions undertaken by the African political parties, various standpoints of the Spanish ministries and the international position of Spain.

Key words: Equatorial Guinea, Fernando Po, Rio Muni, Bubi people, Fang people, Francoism, decolonisation

RENATA DÍAZ-SZMIDT

The Birth of Hispano-African Literature in Equatorial Guinea. Spanish and Guinean Trends in Colonial Literature

The aim of this article is to reflect on the origins of Guinean literature written in Spanish, also known as Hispano-African, Hispanic Negro-African or Hispano-Guinean literature. This literature was born during the colonial period and it was marked by the uprooting of Africans from their traditional ethnic cultures and by forced assimilation, which significantly influenced the content and form of the first literary works. Some of the work by the first Guinean writers can be included in the so-called "imitative trend" literature, whose authors limited themselves to imitating the

patterns of Spanish literature, deemed as the artistic ideal and the only, mandatory point of literary reference. This conviction resulted from the upbringing within the colonial education system and the submission to the ideological colonial indoctrination. Guineans believed in the civilisational and cultural superiority of the white man, described by the creators of the Spanish colonial literature. Although the readers of this literature were mostly those from the metropolis, it is worth analysing it precisely because of the ideology it was submitted to, and which was imposed upon the colonised Africans as a valid model of thinking. In the article, I present the problems of this literature, especially its ideological and political background, starting from nineteenth-century „Orientalism” to the ideology of Francoism. Then, I analyse the first works of the Guinean writers who, despite being subjected to the European assimilation and Christianisation, became the representatives of the first native Guinean intellectual elite. This elite began to develop literary works in the language of the coloniser, contributing to the birth of Hispano-African literature, which with time evolved into the national Guinean literature.

Key words: Equatorial Guinea, Spanish colonial literature, Hispano-African literature, colonial ideology

LUCJAN BUCHALIK

African Antiquarian Market and Tourism. Between Authenticity and Commercialism. The Case of the Dogon and Somba people

The emergence of mass tourism has resulted in changes taking place in the art of West African peoples. As a result, the demand for “original African souvenirs” has increased and practically industrial, mass production of “African art” has emerged. This phenomenon has been analysed on the example of two peoples strongly influenced by tourists (the Dogon and Somba people) and peoples moderately affected by this phenomenon. Changes can be clearly seen when comparing the art of the peoples of West Africa from the beginning of the 20th century, when there mass tourism did not exist, with the art of the early 21st century. Some of them arise from changes taking place inside a given culture as a result of a natural transformation process. Others arise from external changes caused by a mass interest in the art and works of local craftsmen. Masks and sculptures — the main objects of interest for visitors looking for an attractive souvenir — are changing as a result of customer expectations.

Artisan art, most frequently encountered by tourists, although referring to the traditional art of peoples visited by them, responds primarily to the tourists’

demands. Some products are inspired by the tastes of the visiting tourists. In order to sell the products, a craftsman has to react quickly to the customer's needs. The object of traditional art with all its rich symbolism has been taken out of the country of origin; it has become not a souvenir of a stay in the visited area only, but of a visit to Africa as such.

A problem has recently arisen as to what is a copy and what is an original work of art. In the concept of European art, there is only one original work — every other object that looks the same is a copy or a forgery. In artisan art and museums there are many similar masks, sculptures and other objects with artistic qualities, differing only in terms of details and precision, and yet an ethnologist will not refer to them as counterfeits.

Key words: the Dogon and Somba people, tourism, art, mask, sculpture, tourist souvenir

ROBERT PIĘTEK

The Formation of Power Ideology in Soyo in the Second Half of the 17th Century

Soyo was a coastal province of the Kingdom of Kongo. Thanks to its location, it played an important role in the contacts between the Kingdom and Europe. Consequently, European influences were more extensive there than in other parts of the country. Capuchins founded their permanent post in Soyo in 1645. After many battles and skirmishes with Kongolese forces, Soyo became, in practical terms, an independent polity in the 1640s. The political elite created their own ideology of power, comprising Christian and traditional local elements. It underlined Soyo identity and separateness achieved thanks to the overcoming of the Kongolese forces.

Key words: Soyo, Kingdom of Kongo, Christianity, ideology of power

PATRYK ZAJĄC

O PRZEKAZIE UNIWERSALNYM TEKSTÓW KULTURY NA PODSTAWIE PRZYSŁÓW W JĘZYKU HAUSA I POLSKIM¹

Streszczenie

Artykuł dotyczy jednozdaniowych tekstów utrwalonych w różnych językach według podobnych schematów strukturalnych, zwanych przysłowiami. Skupia się na porównaniu treści przysłów języka hausa i polskiego, ale uwzględnia też sposób obrazowania pojęć, które te treści wyrażają. Zastosowana metodologia zwraca uwagę na wyrazy najczęściej używane w przysłowach, które (za Wierzbicką 1997) uznaje się za słowa klucze kultury, czyli wyrazy o szczególnym statusie kulturowym. Kodują one treści ważne dla sposobu funkcjonowania danej społeczności. W oparciu o zbiory przysłów Kirk-Greene'a (1966), Yunusy (1977) oraz Kłosińskiej (2011) i Adalberga (1889–94) znalezione zostały pary przysłów hausa i polskich mających to samo znaczenie (przesłanie) i sposób obrazowania (te same słowa klucze). Sam fakt występowania takich par przysłów (np. *Matambayi ba ya fata* 'Kto pyta, nie błądzi', *Rigakafi ta fi magani* 'Lepiej zapobiegać niż leczyć') w językach odległych geograficznie i kulturowo stawia pytania o wartości uniwersalne, niezależne od otoczenia przyrodniczego i kulturowego. Zaprezentowane zostały przykłady wraz z tłumaczeniem i objaśnieniem znaczenia.

Słowa kluczowe: przysłowia hausa, słowa klucze kultury, językowy obraz świata, paremiologia porównawcza, uniwersalność przekazu

Wstęp

Powszechnie uważa się, że istnieją wartości i pojęcia uniwersalne dla ludzi wszystkich kultur, np. dobro, zło, śmierć. Podobne założenie można przyjąć w odniesieniu do tekstów kultury, których szczególnym przykładem są przysłowia. Im-

¹ Niektóre fragmenty artykułu bazują na tekście pracy magisterskiej Zajac P., *Słowa klucze kultury w przysłowach hausa*, Warszawa 2017. [praca magisterska napisana w Katedrze Języków i Kultur Afryki WO UW pod kierunkiem prof. Niny Pawlak]. W szczególności dotyczy to zaprezentowanego materiału badawczego w postaci przysłów hausa.

plikuje ono istnienie w różnych językach paremii wyrażających te same znaczenia. Teza ta opiera się w dużej mierze na intuicji, ale dowodów na jej prawdziwość dostarczyć może etnolingwistyka, badająca różne aspekty kultury poprzez analizę danych językowych. W niniejszym artykule dokonano analizy porównawczej na materiale obejmującym 14 wybranych przysłów w języku hausa i polskim, z odwołaniem do pojęcia językowego obrazu świata rozumianego jako „zawarta w języku, różnie zwerbalizowana interpretacja rzeczywistości dająca się ująć w postaci zespołu sądów o świecie” i przyjmując, że „[m]ogą to być sądy „utrwalone” (...) w kliszowanych tekstach (np. przysłowiach)”².

„...[P]rzysłowie jest jednostką tekstu, tworem literacko-językowym mającym postać zdania (często rymowanego), charakteryzującym się stałością formy oraz „dwustopniowością” znaczenia”³. Przysłowia są zestawem porad życiowych, które modelują społeczne zachowania i kodyfikują wiedzę powszechnie znaną wśród danej ludności za pomocą sądów uogólniających⁴. Porównanie przekazu przysłów w języku hausa i polskim pozwala na zidentyfikowanie par ekwiwalentów semantycznych. „Występowanie (...) przysłów o takim samym znaczeniu w kilku językach, nawet ze sobą niespokrewnionych, pozwala wysnuć tezę o uniwersalności zjawiska, uczucia, cechy, ich ponadpaństwowości, ponadnarodowości, natomiast różnica polega na sposobie wyrażania i ich opisywania”⁵. Dostępne opisy treści przysłów i sposobów ich wyrażania faktycznie wskazują, że przysłowia hausańskie opierają się na innych niż polskie wzorach konceptualizacyjnych⁶. Dotyczą one głównie lokalnych uwarunkowań przyrody i rodzimej kultury oraz odwołują się do skojarzeń, które są przywoływane poprzez użycie ich odpowiedników leksykalnych. Znajduje to swoje potwierdzenie w nielicznych dotychczas pracach podejmujących próby porównania paremii hausa z innymi językami: angielskim⁷ i polskim⁸. Jednakże analiza słownictwa 14 ekwiwalentnych znaczeniowo przysłów hausa i polskich, wykazała istnienie w obu językach par porzekadeł posługujących się zbliżonym sposobem obrazowania w odniesieniu do tych samych znaczeń, pomimo dystansu geograficznego i kulturowego, który te języki dzieli.

² J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 1977, s. 12.

³ K. Kłosińska, *Słownik przysłów. Przysłownik*, Poznań 2011, s. 10.

⁴ J. Bartmiński, dz. cyt., s. 160.

⁵ K. Stanek, *Litość po turecku, czyli wzorzec kulturowy zawarty w języku*, „Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych”, www.spnjo.polsl.pl, 2009, [dostęp z: 07-05-2018], s. 192.

⁶ S. Piłaszewicz, *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura hausa*, Warszawa 1983. Y. Yunusa, *Hausa a dunkule na dāya [Hausa w pigulce, tom pierwszy]*, Kano 1977.

⁷ A.H.M. Kirk-Greene, *Hausa ba dabo ba ne [Hausa nie jest czarną magią]*, Ibadan 1966. Y.S. Saleh, *A Contrastive Analysis of English and Hausa Proverbs in Selected Texts*, Zaria 2014. [niepublikowana praca magisterska napisana w Department of Art and Social Science Education Ahmadu Bello University pod kierunkiem R.J. Daury, Ph.D.].

⁸ P. Zając, dz. cyt.

Materiał badawczy

Przedmiotem analizy dokonanej w niniejszym artykule są przysłowia wyselekcjonowane z dostępnych zbiorów w języku hausa i polskim. Przykłady polskie oraz ich znaczenia podano za *Wielkim słownikiem języka polskiego*⁹ oraz leksykonami skompilowanymi przez Adalberga¹⁰ i Kłosińską¹¹. Cechują się one przemyślaną kompozycją pozwalającą na szybkie wyszukiwanie porzekadeł przy wykorzystaniu istotnych elementów leksykalnych ich treści. Zbiory przysłów uwzględniające porządek oparty na wspólnych elementach leksykalnych mają szczególne znaczenie dla badań etnolingwistycznych, np. wiele polskich przysłów jest tematycznie związanych z pogodą i uprawami, zawierają one nazwy miesięcy oraz rzeczowniki odnoszące się do etapów cyklu pracy na roli, co wskazuje na głęboko zakorzenione tradycje rolnicze polskiego społeczeństwa, np. *Gdy w maju śnieg pada, suszę zapowiada; Ile w marcu dni mglistych, tyle w żniwa dni dżdżystych*.

Materiał w języku hausa z kolei zaczerpnięto ze zbiorów Yunusy¹² oraz Kirk-Greene'a¹³, zawierających odpowiednio po 1505 i 500 przysłów, a także słownika Abrahama¹⁴. Leksykony te zawierają przysłowia ułożone alfabetycznie oraz objaśnienia ich znaczeń, które stanowią podstawę interpretacji zaprezentowanych w artykule przykładów. Warto wspomnieć, że dotychczas powstało wiele zbiorów paremii w języku hausa. 400 utrwalonych fraz hausa wraz z przekładem na angielski zebrał Merrick (1905)¹⁵. Mniejsze zbiory przysłów zamieścili w swoich pracach Robinson (1887)¹⁶, Prietze (1904)¹⁷ oraz Mischlich (1911)¹⁸. W czasach bliższych współczesności ukazał się leksykon Whittinga (1940)¹⁹ oraz Karin magana: „*Iya magana ma da ranarsa!*” (1950)²⁰, który powstał w krę-

⁹ P. Żmigrodzki (red.), *Wielki słownik języka polskiego*, Kraków 2007, [dostępny pod adresem: www.wsjp.pl].

¹⁰ S. Adalberg, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Warszawa 1889–1894.

¹¹ K. Kłosińska, dz. cyt.

¹² Y. Yunusa, dz. cyt.

¹³ A.H.M. Kirk-Greene, dz. cyt.

¹⁴ R.C. Abraham, *Dictionary of the Hausa Language*, London 1962.

¹⁵ G. Merrick, *Hausa Proverbs*, London 1905.

¹⁶ Ch.H. Robinson, *Hausa Grammar*, London 1897.

¹⁷ R. Prietze, *Hausa-Sprichwörter und Hausa-Lieder*, Kirchhain 1904.

¹⁸ A. Mischlich, *Lehrbuch der hausanischer Sprache*, Berlin 1911.

¹⁹ Ch. Whitting, *Hausa and Fulani Proverbs*, Lagos 1940.

²⁰ Karin Magana. „*Iya magana ma da ranarsa!*” [Przysłowia. „Umiejętne wysławianie się jest sztuką”], Zaria 1950. Język hausa zapisywany jest przy pomocy alfabetu łąńskiego (*boko*), do którego wprowadzono następujące dodatkowe litery na oznaczenie spółgłosek glotalizowanych: *k*, *d*, *ɓ*, *ɗ*. W niniejszym artykule zastosowano ustandaryzowany zapis w alfabecie łąńskim bez notacji tonów i długości samogłosek oraz nie rozróżniający fonemu *r* jednoudereniowego (ang. *flap*) od wieloudereniowego (ang. *thrilled*).

gu rodzimym Hausa. Jego autorstwo pozostaje anonimowe, co jest znamienne w kontekście wkładu, jaki wnosi w gromadzenie i zachowanie utworów należących do tradycji ustnej, których twórcami są pokolenia nieznanych z imienia przekazicieli.

Poprzedzając paremiologiczną analizę porównawczą na materiale 14 par przysłów hausa i polskich, która została zaprezentowana w dalszej części artykułu, wydaje się słuszne wspomnieć o polskich przekładach przysłów hausa. Należy jednak zaznaczyć, że nie wydano jak dotąd ich zbioru w języku polskim. Pilszczykowa (1958)²¹ opracowała, w publikacji zbiorowej poświęconej folklorystycznym tekstom afrykańskim, część zatytułowaną *Przysłowia, zagadki, bajki hausa*. Zamieszczone w niej tłumaczenia kilkudziesięciu porzekadeł cechuje zwięzłość i jasność przekazu, a niemal poetycki styl nadaje im piękną formę przy jednoczesnym zachowaniu sensu i (przeważnie) treści oryginałów. Piłaszewicz (1983)²² natomiast w pracy dotyczącej literatury hausa, poświęcił przysłowiom jeden podrozdział, w którym zaprezentował m.in. przykłady w języku hausa wraz tłumaczeniem i omówieniem ich znaczenia.

Przysłowia hausańskie jako teksty kultury

W języku hausa w odniesieniu do przysłów stosuje się termin *karin magana*²³. Dosłownie można go przetłumaczyć jako ‘fałda mówienia’²⁴. Składa się on z dwóch wyrazów pozostających w relacji dopełniaczowej: *kari* ‘fałda, zgięcie, zgniecenie, plisa (w ubraniu)’, jako pojęcie abstrakcyjne oznaczające ‘stosowanie, właściwy kontekst danego słowa’, oraz *magana* ‘słowo, mowa, mówienie, rozmowa, sprawa’²⁵. Polskie tłumaczenie terminu *karin magana* nie jest zatem w stanie oddać wszystkich sensów słów oraz metaforyczności tego sformułowania.

Przysłowia hausańskie należą do form folklorystycznych, obejmujących więcej niż jeden rodzaj środków językowych o trwałej formie i niedosłownym znaczeniu. Z punktu widzenia języka polskiego, terminem tym określane są zarówno przysłowia jak i aforyzmy, sentencje oraz maksymy²⁶. Takie rozróżnienie środków językowych nie istnieje w hausańskiej tradycji literackiej. Istnieje jednak inny,

²¹ N. Pilszczykowa, *Przysłowia, zagadki, bajki hausa*, w: E. Tryjarski (red.), *Z Czarnej Łądy*, Warszawa 1958, s. 70–124.

²² S. Piłaszewicz, dz. cyt.

²³ Jest to liczba pojedyncza ‘przysłowie’, l. mn. *karin maganganu* ‘przysłowia’. W literaturze fachowej jak i w języku hausa, w odniesieniu do przysłów jako gatunku, częściej używa się liczby pojedynczej.

²⁴ N. Pawlak, *Pomyśleć i powiedzieć w języku hausa*, w: „Języki Afryki a kultura”, Z. Podobińska (red.), Warszawa 2004, s. 171.

²⁵ Są to tylko niektóre (najtrafniejsze w tym kontekście) znaczenia tych wyrazów odnotowane w słownikach.

²⁶ K. Kłosińska, dz. cyt., s. 10.

rodzimy podział obejmujący gatunki oratory, które nie mają odpowiedników w językach europejskich, m.in. *kirari, take, habaici, zambo*²⁷.

Przysłowia (*karin magana*) to krótkie utwory o anonimowym autorstwie. Jako ich najważniejszą cechę, która wyróżnia je spośród innych form, Hausańczycy podają fakt, że wymagają one od słuchacza interpretacji²⁸. Cechuje je bowiem ogólnikowość wypowiedzi i zwięzłość treści. Posługują się obrazowym językiem, nierzadko przybierając rytmiczną i rymowaną formę. Ich struktura stylistyczno-metryczna opiera się na stałych jednostkach leksykalnych i gramatycznych²⁹. Należą one do charakterystycznych sposobów formułowania myśli uniwersalnych. Na poziomie strukturalnym odnaleźć można liczne podobieństwa z językiem polskim, np. *...ya/ta*³⁰ *fi...* ‘być lepszym’, por. hau. *Tafiya ta fi zama* ‘Podróżowanie jest lepsze niż pozostawanie w miejscu’ i pol. **Lepszy** rydz **niż** nic; inda... nan... ‘gdzie... tam...’, por. hau. *Inda wani ya ki yini nan wani yake nema da kwana* ‘Gdzie jeden nie chce spędzić dnia, tam inny szuka miejsca żeby spędzić noc’ i pol. **Gdzie** kucharek sześć, **tam** nie ma co jeść; wanda...wani... ‘kto...kogoś...’, por. hau. *Wanda yake inuwa, bai san wani yana rana ba* ‘Kto jest w cieniu, nie zna tego, kto jest w słońcu’ i pol. **Kto** sam wlażł w błoto, **drugiego** za sobą ciągnie.

Podobnie jak większość kultur afrykańskich, kultura Hausa wywodzi się z kręgu tradycji ustnej. W czasach, gdy ludzie byli niepiśmienni, powtarzanie starych podań było sposobem przekazywania wartości moralnych i kulturowych nowym pokoleniom. Ta praktyka zachowała się do dziś, pomimo powszechnej znajomości pisma i środków masowego przekazu³¹. Wbrew panującej obecnie tendencji do optymalizacji przekazu mówionego, skrótowności komunikatów, która nie pozostawia miejsca na przysłowia, zaczynają one budzić zainteresowanie we współczesnych społeczeństwach, szczególnie w Afryce³².

Wśród ludu Hausa znajomość przysłów i sztuka ich trafnego użycia jest wysoko ceniona. Hausańczycy szczerzą się bogatą i długą tradycją stosowania porzekadeł. Już w czasach poprzedzających nadejście islamu na obszary zamieszkane przez Hausa (ok. XIV w.) jedną z charakterystycznych aktywności kobiet hausańskich było opowiadanie historii i bajek. Ich treść, dla lepszego zrozumienia bywała opatrzona przysłowiami. Zwykle opowiadanie miało miejsce wieczorem w domu lub przy ognisku pod gołym niebem³³. Kobietom z ludu Hausa przypisuje się au-

²⁷ G. Furniss, *Poetry, Prose and Popular Culture in Hausa*, London 1996, s. 70.

²⁸ Tamże.

²⁹ S. Piłaszewicz, dz. cyt., s. 28–29.

³⁰ Są to warianty rodzajowe zaimka trzeciej osoby liczby pojedynczej.

³¹ S. Piłaszewicz, dz. cyt., s. 13.

³² S. Baldi, *Body Parts in Hausa Proverbs*, “Studies of the Department of African Languages and Cultures”, t. 46 (2012), s. 7.

³³ Tamże, s.7.

torstwo większości przysłów, powołując się przy tym na panujący w tradycyjnych rodzinach zakaz opuszczania przez nie domostwa (hau. *kulle*), który jakoby stanowił czynnik stymulujący pośrednio do wymyślania przez nie nowych powiedzeń. Fakt ten potwierdzony jest obecnością emocji związanych z relacjami panującymi w rodzinie poligynicznej w niektórych przysłowiach³⁴, np. *Ba kukana ba uwar kishiya ta mutu* ‘Nie będę płakać z powodu śmierci matki współżony’.

W tradycyjnym społeczeństwie Hausa przysłowia odgrywały istotną rolę jako teksty kultury kodujące wierzenia, przekonania, zwyczaje i dzieje tego ludu. Stanowią one wyraz jego filozofii, a przekazywane za ich pomocą treści odzwierciedlają zasady etyczno-moralne, którymi kierują się jego członkowie³⁵. Zatem przysłowia „kodyfikują społeczną wiedzę w jej wariacie popularnym” i „formułują (...) sądy uogólniające”³⁶. Potwierdza to ich szczególną wartość w kontekście badań nad językowym obrazem świata.

Poprzez porównywanie wycinków językowego obrazu świata, wyłaniających się z przysłów hausańskich i polskich, można dowieść przede wszystkim różnic, ale także podobieństw językowo-kulturowych. Na ich podstawie możliwe jest postawienie tezy o uniwersalnym przekazie niektórych tekstów kultury.

Treści przysłów hausańskich są zrozumiałe w kontekście kultury, której są wytworem. Sposób kodowania znaczeń jest zwykle specyficzny, co czyni go niemożliwym do prawidłowego odczytania z perspektywy innych kultur, np. *Kanwa ba ta jiko a bakinsa* ‘Potaż nie rozplywa się w jego ustach’ – mówi się tak o osobie, która ciągle mówi, papla, gada³⁷. Potaż jest wytwarzanym z popiołu drzewnego lub występującym naturalnie minerałem zawierającym związki potasu, stosowanym tradycyjnie przez Hausańczyków do celów kulinarnych i leczniczych. Przysłowie opiera się na obserwacji, że potaż rozpuszcza się w ustach w ślinie. Jeśli ktoś ciągle mówi, ślina wysycha i potaż nie zmieni swej postaci. W kulturze polskiej potaż nie zajmuje tak istotnej pozycji, na co może wskazywać jego obecność w zaledwie jednym przysłowiu spośród ponad 30 tys. zgromadzonych przez Adalberga³⁸ (*Gdyby nie było potażu, nie byłoby ekwipażu*) wobec 12 wystąpień wyrazu *kanwa* ‘potaż’ w zbiorze Yunusy³⁹ zawierającym „zaledwie” 1505 haseł.

Dystans kulturowy manifestuje się za pomocą kodów kulturowych, zawartych w słownictwie przysłów hausa, ale także przez używanie jedynie początkowej części porzekadła, które zyskuje sens dopiero, gdy dopowiemy jego dalszą treść. Zatem do zrozumienia sensu konieczna jest wcześniejsza znajomość tego powie-

³⁴ S. Piłaszewicz, dz. cyt., s. 29–30.

³⁵ Tamże, s. 29.

³⁶ J. Bartmiński, dz. cyt., s. 160.

³⁷ Y. Yunusa, dz. cyt., s. 30.

³⁸ S. Adalberg, dz. cyt.

³⁹ Y. Yunusa, dz. cyt.

dzenia i kulturowo uwarunkowanych sposobów wyrażania znaczeń. Przykładem są tytuły powieści, w których opuszczono drugą część przysłowia: *Idan so cuta ne* [*hakuri ma magani ne*]⁴⁰ ‘Jeśli miłość jest chorobą, [to cierpliwość jest lekarstwem]’ Yusufa M. Adamu⁴¹; *Kome nisan dare* [*gari zai waye*]⁴² ‘Jakkolwiek daleko by nie było do nocy, [zapadnie zmierzch]’ oraz *Kowa ya bar gida* [*gida ya bar shi*] ‘Ktokolwiek opuści swój dom, [dom opuści jego]’⁴³ autorstwa Mahmuda Baraua Bambalego⁴⁴. Zjawisko to zostało także odnotowane w języku polskim. Przykładem jest nagłówek prasowy, w którym posłużono się jedynie początkiem porzekadła: *Człowiek człowiekowi [wilkiem]*⁴⁵. Świadczy to o podobnym funkcjonowaniu przysłów w języku hausa i polskim.

Jak już wspomniano przysłowia hausa w roli tytułów są powszechnie stosowane w beletrystyce, np. *Tura ta kai bango* ‘Przyparci do muru’⁴⁶ Sulaimana Ibrahima Katsiny⁴⁷ czy *Magana jari ce* ‘Mowa jest skarbem’ Abubakara Imama⁴⁸. Wiąże się to z faktem, że znajomość ludowych mądrości jest szczególnie pożądana u poetów i pisarzy. Dzięki ich pracy przysłowia wychodzą poza krąg opowiadań ludowych i przenikają do wszystkich gatunków współczesnej literatury hausa oraz języka potocznego. Ta cecha przysłów zdaje się być właściwa także innym narodom i społecznościom afrykańskim, np. nigeryjski pisarz Chinua Achebe uważał, że funkcją przysłów w jego dziełach jest „złagodzenie języka”, przekazywanie niewygodnych, kontrowersyjnych informacji w sposób nie-bezpośredni, co odpowiada sposobowi ich używania wśród członków ludu Ibo, do którego należał⁴⁹. Funkcjonowanie przysłów w literaturze polskiej, przede wszystkim jako ozdobników, zaświadczone jest w dziełach wybitnych twórców różnych epok, m.in.

⁴⁰ Przysłowie odnosi się do uczucia rozłąki i tęsknoty. Ludzie, którzy się kochają, gdy nie mogą być razem – cierpią. Mądrość ludowa Hausańczyków radzi, aby wówczas zachować spokój i uzbroić się w cierpliwość, która jest jedynym lekarstwem (Y. Yunusa, dz. cyt., s. 21–22).

⁴¹ Y.M. Adamu, *Idan so cuta ne*, Kano 1989.

⁴² Funkcjonuje też w wersji: *Kome tsananin dare, gari zai waye* ‘Jakkolwiek nie koszmarna byłaby noc, zapadnie zmierzch’ (za R.C. Abraham, dz. cyt., s. 194).

⁴³ Przysłowie oznacza, że nie należy pochopnie zrywać więzi ze swoim domem (rodziną), bo może to spowodować, że spotkamy się w nim z odrzuceniem (za N. Pawlak, *Dom w opozycji do buszu i świata. Perspektywa kulturowa pojęcia ‘gida’ w języku hausa*, „Etnolingwistyka” 22 (2010), s. 133).

⁴⁴ M.B. Bambale, *Kome nisan dare*, Zaria 1994, M.B. Bambale, *Kowa ya bar gida*, Zaria 1994.

⁴⁵ Przykład podają za: A. Sadowska, *Tytuły prasowe – ich budowa i funkcja*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica”, tom 9 (2007), s. 410.

⁴⁶ Przysłowie to stosuje się do opisanie sytuacji, gdy zbliżają się jakieś trudności, kłopoty (Yunusa, dz. cyt., s. 52).

⁴⁷ S.I. Katsina, *Tura ta kai bango* [Przyparci do muru], Zaria 1983.

⁴⁸ Alh. A. Imam, *Magana jari ce* [Mowa jest skarbem], Zaria 1960.

⁴⁹ N. Pweddson, *Proverbs and Tales as Stylistic Devices in Chinua Achebe’s Novels and Short Stories*, „Jos Journal of Humanities” t. 1 (1998) nr 1, s. 267–268.

Adama Mickiewicza, Aleksandra Fredry, Ignacego Krasickiego⁵⁰ czy Jana Kochanowskiego⁵¹. Ponadto porzekadła ludowe są wykorzystywane w roli sloganów reklamowych, które najczęściej opierają się na nawiązaniu do oryginalnego przysłowia poprzez nieznaczną modyfikację jego treści, np. slogan z reklamy soków owocowych: *Fortuna*⁵² *się kołem nie toczy*, *Fortuna się toczy owocem* zaczerpnięto od powiedzenia *Fortuna kołem się toczy*⁵³.

Karin magana mogą odwoływać się do znajomości treści utworów ludowych, czy lokalnej historii. Są to tzw. przysłowia odnośne. Nawiązują one do powszechnie znanych bajek i wydarzeń. Tego typu powiedzeniem jest: *Ashe dai, amo ba nama ba ne* ‘Zaprawdę dźwięk bębna nie jest mięsem’. Nawiązuje ono do bajki *Kura da ganga* ‘Hiena i bęben’, w której te słowa wypowiada tytułowa hiena, gdy uderzeniem łapy w bęben płoszy zającą, na którego polowała⁵⁴; a także: *Na Bello Badin* ‘Ibadan należy do Bello’. Przysłowie to mówi o sytuacji, w której udało się coś uzyskać bez wysiłku czy starań⁵⁵. Odwołuje się ono do historycznej postaci – syna Usmana dān Fodio – sułtana Sokoto imieniem Muhammad Bello, który panował w latach 1817–1837. Próbował on poszerzyć granice swojego państwa na południe i podbić miasto Ibadan (hau. *Badin*), co mu się nie udało.

Jednakże w języku hausa i polskim istnieją także przysłowia posługujące się takimi samymi (lub bardzo podobnymi) kodami. Ich liczba szacowana jest na niewielką część zasobu paremii obu języków z uwagi na znaczne różnice kulturowe między społeczeństwem polskim i hausańskim oraz odmienność podłoża środowiskowego, do którego się odwołują. Dotychczas udało się zidentyfikować 14 par takich przysłów, które zamieszczono w dalszej części artykułu.

Leksykalne podstawy wyrażania znaczeń w przysłowiaach hausa

Przysłowia jako aprobowany społecznie i zobiektywizowany w ramach określonej kultury środek ekspresji, odwołujący się do typizacji elementów formy i treści⁵⁶ stanowią cenny materiał do badań etnolingwistycznych. Wyodrębnienie podstaw konceptualizacji pojęć w przysłowiaach hausa poprzez rozpoznanie wyrazów, których znaczenia stanowią podstawę skonwencjonalizowanej interpretacji rzeczywistości, pozwala na uszeregowanie zbioru przysłów według jednostek lek-

⁵⁰ K. Kłosińska, dz. cyt., s. 25–27.

⁵¹ Z. Szmydtowa, *Przysłowia i zwroty przysłowiowe w utworach Kochanowskiego*, „Pamiętnik Literacki”, 45/1 (1954), s. 30–60.

⁵² Jest to nazwa marki soków owocowych.

⁵³ K. Kuszak, *Przysłowie jako językowy nośnik wartości – perspektywa pedagogiczna*, „Studia Edukacyjne”, nr 26 (2013), s. 57–59.

⁵⁴ S. Piłaszewicz, dz. cyt., s. 29–34.

⁵⁵ Y. Yunusa, dz. cyt., s. 149–150.

⁵⁶ J. Bartmiński, dz. cyt., s. 44.

sykalnych (wyrazów kluczowych), na których opiera się treść całego przysłowia. Na gruncie języka polskiego podobną metodologię zastosowali Adalberg⁵⁷ i Kłosińska⁵⁸. Takie uporządkowanie materiału badawczego pozwala na porównywanie przysłów hausańskich i polskich w odniesieniu do słownictwa, którym się posługują.

Słowa klucze kultury w przysłowiaach hausa

Przysłowia są tekstami, w których wszystkie elementy leksykalne są istotne i jedynie razem wyrażają określoną z góry treść⁵⁹. Dlatego też w danym przysłowiu możliwe jest wyróżnienie więcej niż jednego wyrazu kluczowego, na przykład w *Mai arziki ko a Kwara ya sai da ruwa* 'Bogacz nawet na Nigrze będzie sprzedawał wodę' zarówno *arziki* 'bogactwo' jak i *ruwa* 'woda' można uznać za wyrazy, które są nośnikami treści przysłowia. Wybór tylko jednego z nich jako hasła stanowiącego oś powiedzenia byłby z założenia arbitralny.

Jednakże odwołując się do powszechnego w etnolingwistyce założenia, że im częściej dane pojęcie (czyli reprezentujący je wyraz) występuje w tekstach języka, tym ważniejsze jest jego miejsce w językowym obrazie świata danej społeczności i tym bardziej jest on rozpoznawany jako element zawierający treści kulturowe, można zidentyfikować jednostki leksykalne o szczególnym statusie nie tylko w obrębie przysłów, ale całego języka. Są to słowa klucze kultury, które cechują się powszechnością użycia, wysoką frekwencją w zakresie określonej domeny semantycznej, funkcjonowaniem w stałych zwrotach, frazeologizmach i przysłowiaach. Kryteria ich wyróżniania nie są jednak ściśle i wymagają niekiedy intuicyjnego ukierunkowania na wyrazy istotne kulturowo, które stanowią punkty centralne całych domen kulturowo-semantycznych, a w ich polu pozostają liczne kolokacje oraz konotacje, składające się na kulturowe wyobrażenia związane z kodowanym pojęciem.

Słowa klucze kultury to wyrazy, których znaczenia stanowią podstawę skonwencjonalizowanej interpretacji rzeczywistości. Reprezentują pojęcia i wartości szczególnie ważne dla danej kultury, a badanie ich treści i sposobu funkcjonowania pozwala na lepsze jej poznanie⁶⁰. W odniesieniu do języka hausa słowem kluczem kultury jest, np. *kunya* 'wstyd'⁶¹, którego zakres semantyczny obejmuje

⁵⁷ S. Adalberg, dz. cyt., s. XIII.

⁵⁸ k. Kłosińska, dz. cyt.

⁵⁹ G. Szpila, *Przysłowie – semantyka tekstu jednozdaniowego*, „Język Polski”, nr 5 (1999), s. 375.

⁶⁰ A. Wierzbicka, *Understanding Cultures through Their Key Words*, New York-Oxford 1997, s. 15–17.

⁶¹ I. Will, *Programmed by Culture? Why Gestures Became the Preferred Ways of Expressing Emotions among the Hausa*, [w:] A. Storch (red.), *Consensus and Dissent: Negotiating Emotion in the Public Space*, Amsterdam – Philadelphia 2017, s. 125.

takie cechy jak: obyczajność, skromność, cnotliwość, obycie, cichość. Jego status kulturowy potwierdzony jest w przysłowiaach: *Rana ba ta karyya, sai dai uwar 'ya ta ji kunya* dosł. 'Dzień [= termin ślubu] nie jest kłamstwem, skoro matka dziewczyny się zawstydzila' czy *Tsoro na daji, kunya na gida* 'Strach [przystoi] w buszu, wstyd w domu'. Inne słowa klucze kultury to, np. *aure* 'małżeństwo' (*Aure ya'kin 'yammata* 'Małżeństwo jest bojem dziewcząt'); *sarki* 'król, emir' (*Idon da ya ga sarki, ba ya tsoron galadima* 'Okno, które widziało emira, nie boi się wezyra') oraz *ruwa* 'woda'⁶² (*Da na gaba akan ga zurfin ruwa* 'Z perspektywy przodków widać jak woda jest głęboka'). Wspomniane wyrazy reprezentują pojęcia relewantne kulturowo, bez znajomości których nie można zrozumieć sensu powiedzeń.

Rozpoznanie słów-kluczy stwarza podstawy do rozwinięcia badań nad przysłowiami hausa w ich aspekcie kulturowym i porównawczym. Ich analiza pozwala zaobserwować podobieństwa w formułowaniu tych samych myśli, przy pomocy takich samych konwencji konceptualizacyjnych jak w języku polskim.

Przysłowia synonimiczne w języku hausa i polskim

Szukanie odpowiedników przysłów hausa w języku polskim odbywa się na poziomie leksykalnym oraz semantycznym.

Pierwszy aspekt analizowany jest za pomocą wyróżniania konstytutywnych elementów leksykalnych przysłów oraz, jeśli występują, słów kluczy kultury, które ułatwiają zidentyfikowanie domeny semantycznej, do której odnosi się treść powiedzeń. Paralelne elementy leksykalne przysłów hausa i polskich, które nie zawsze są, dla obu lub jednego z tych języków, słowami kluczami kultury, stanowią podstawę do orzekania o stopniu podobieństwa paremii i pozwalają wysnuć hipotezę o ich wspólnym przekazie.

Weryfikuje ją drugi aspekt porównania, który opiera się na tym, jak dane powiedzenia rozumieją rodzimi użytkownicy tych języków. Dla hausa znaczenia przysłów zaczerpnięto ze zbiorów Yunusy (1977⁶³) i Kirk-Greene'a (1966⁶⁴) oraz słownika Abrahama (1962⁶⁵), a dla polskiego z leksykonu Kłosińskiej (2011⁶⁶) oraz Żmigrodzkiego (2007⁶⁷).

⁶² O. Frąckiewicz, *O "wodzie" w kulturze ludu Hausa*, „African Review. Przegląd Afrykanistyczny”, Warszawa, t. IV (2012), s. 19–23.

⁶³ Y. Yunusa, dz. cyt.

⁶⁴ A.H.M. Kirk-Greene, dz. cyt.

⁶⁵ R.C. Abraham, dz. cyt.

⁶⁶ K. Kłosińska, dz. cyt.

⁶⁷ P. Żmigrodzki, dz. cyt.

Pary porzekadeł zgromadzone w niniejszym artykule są synonimiczne, tzn. ekwiwalentne na poziomie semantycznym i leksykalnym. Pogrupowano je ze względu na treści, które wyrażają.

Szczególony status kulturowy ma w języku hausa pojęcie ‘woda’ kodowane przez leksem *ruwa*. Prawdopodobnie jest to związane z uwarunkowaniami środowiskowymi. Lud Hausa zamieszkuje przede wszystkim tereny północnej Nigerii i południowego Nigru, gdzie panuje gorący klimat, a przez pół roku, w okresie pory suchej, zwykle nie ma żadnych opadów⁶⁸. Dodatkowo status *ruwa* jako słowa klucza kultury potwierdzony jest faktem, że jest on najczęściej występującym w przysłowiaach rzeczownikiem⁶⁹.

Oto para synonimicznych powiedzeń w języku hausa i polskim, w której sposób obrazowania, oparty na odwołaniu do pojęcia ‘wody’, jest taki sam:

- (1) *In ruwa ya ci mutum, ko an ba shi kaifin takobi sai ya kama*
‘Jeśli woda pochłonie człowieka, choćby podano mu ostrze miecza – chwyci je’
pol. *Tonący brzytwy się chwytą*

W polskiej wersji przysłowia imiesłów *tonący* pełni funkcję podmiotu. Kodowane przez niego znaczenie ewokuje pojęcie ‘woda’, które w hausańskim odpowiedniku wyrażone jest wprost rzeczownikiem *ruwa*. Także druga część przysłów w obu językach odwołuje się do tego samego konceptu jakim jest ‘ostrzy przedmiot’, werbalizując go odpowiednio jako *brzytwa* i *kaifin takobi* ‘ostrze miecza’.

Zgromadzony korpus zawiera paremie, których konstytutywnym elementem jest pojęcie ‘Bóg’, kodowane przez rzeczownik *Allah*. Został on zidentyfikowany jako słowo klucz kultury Hausa na materiale przysłów⁷⁰. Poniższe porzekadła hausańskie i polskie świadczą o kulturowo zakorzenionym odwoływaniu się do Boga jako siły mogącej pomóc człowiekowi w trudnych chwilach:

- (2) *Wuya, sa tuna Allah*
‘Trudności sprawiają, że myśli się o Bogu’
pol. *Jak trwoga, to do Boga*

Powyższe występuje też w wersji alternatywnej (synonimia prowerbialna w obrębie jednego języka⁷¹):

- (3) *Sai an sha wuya, akan tuna Allah*
‘Gdy doświadcza się trudności, myśli się o Bogu’
pol. *Jak trwoga, to do Boga*

⁶⁸ O. Frąckiewicz, dz. cyt.

⁶⁹ P. Zając, dz. cyt., s. 31–32.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ E. Gendera, *Synonimia prowerbialna w języku hausa*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 4 (1987), s. 437–448.

W obu badanych językach obecne są przysłowia wskazujące na potrzebę samodzielnego kształtowania swojego życia w celu stworzenia Bogu okazji do pomocy człowiekowi:

- (4) *Allah ya ce: tashi in taimake ka*
'Bóg rzekł: powstań, abym ci pomógł'
pol. *Bóg pomaga tym, którzy sami sobie pomagają*

W niektórych porzekadłach hausańskich i polskich wyrażone są prawdy ogólne. Ta grupa przysłów przedstawia szczególnie wartość w badaniach nad uniwersalnością przekazu paremii, gdyż ze względu na charakter kodowanych przez nie treści, przypuszczalnie zawiera powiedzenia, których odpowiedniki zaświadczone są w wielu językach, np.

- (5) *Rigakafi ya fi magani*
'Profilaktyka jest lepsza od lekarstwa'
pol. *Lepiej zapobiegać niż leczyć*

- (6) *Matambayi ba ya bata*
'Pytający nie błądzi'
pol. *Kto pyta, nie błądzi*

- (7) *Laiɓɓin daɗɗi kaɓɓe!*
'Przyjemność jest winna tego, że się kończy'
pol. *Wszystko, co dobre szybko się kończy*

Zawiera także takie, w których sygnalizowane są obserwacje dotyczące przejawów ludzkich emocji:

- (8) *Labarin zuciya a tambayi fusha*
'O historię serca pyta się twarz'
pol. *Każdego twarz pokazuje, jakim się wewnątrz znajduje*

Powyższy przykład świadczy o podobnych wyobrażeniach kulturowych związanych z pojęciem 'twarz', zakodowanych w języku hausa i polskim⁷².

Uniwersalny przekaz mają paremie hausańskie i polskie, odwołujące się do tych samych tradycyjnych typów aktywności zawodowej, np. rolnictwa:

- (9) *Abin da mutum ya shuka, shi zai girba*
'Co człowiek posiał, to żąć będzie'
pol. *Co człowiek siał, to żąć będzie*

⁷² Więcej na temat funkcjonowania w przysłowia hausa wyrazów nazywających części ciała w: S. Baldi, dz. cyt.

Powyższe przysłowia przekazują tę samą treść: los człowieka jest zależny od jego czynów.

Istnieją też paralelne powiedzenia dotyczące kowalstwa, mówiące o tym, że należy wykorzystywać nadarzające się okazje:

- (10) *Tun da zaƙi akan bugi ƙarfe*
‘Żelazo się kuje póki jest gorące’
pol. *Kuj żelazo, póki gorące*

Zarówno w języku hausa jak i polskim odnaleźć można powiedzenia odwołujące się do tych samych stereotypów na temat płci⁷³:

- (11) *Karfin mata, yawan magana*
‘Siła kobiet [tkwi w tym, że] dużo rozmawiają’
pol. *Niewiasta każda wielomówna*

Zidentyfikowano także przysłowia opierające się na podobnych kulturowych skojarzeniach związanych z fizyczną ułomnością:

- (12) *Mai ido ɗaya ba ya gode Allah ba, sai ya ga makaho*
‘Jednooki nie dziękuje Bogu, dopóki nie zobaczy ślepego’
pol. *Między ślepyimi jednooki królem*

Kolejna para synonimicznych paremii opiera się na takiej samej konceptualizacji czynienia zła i jego konsekwencji:

- (13) *In za ka haka ramin mugunta, haka shi gajere*
‘Jeśli będziesz kopać dołek w złych zamiarach, wykop go płytko’
pol. *Kto pod kim dołki kopie, ten sam w nie wpada*

Pol. *kto pod kim dołki kopie* wskazuje na podstęp, celowe wyrządzanie zła drugiej osobie, co w hausańskiej wersji przysłowia wyrażone jest bardziej dosłownie: *in za ka haka ramin mugunta* ‘jeśli będziesz kopać dołek w złych zamiarach’. Hau. *haka shi gajere* ‘wykop go płytko’ sugeruje, że warto się „zabezpieczyć” na wypadek sytuacji, gdy ten, kto wykopał dołki *sam w nie wpada*, czyli podstęp obróci się przeciwko niemu. Są to zatem przysłowia o synonimicznym znaczeniu i paralelnej strukturze leksykalnej.

W korpusie znalazły się przysłowia mówiące o złodziejach. Obecność synonimicznego przysłowia w języku polskim implikuje fakt, że kradzież jest zjawiskiem potępianym niezależnie od kultury:

⁷³ Więcej na temat kulturowych wyobrażeń dotyczących płci w hausa: N. Pawlak, ‘Woman’ and ‘Man’ in Hausa Language and Culture, [w:] *Hausa and Chadic Studies in Honour of Professor Stanisław Piłaszewicz*, N. Pawlak, I. Will, E. Siwierska (red.), Warszawa 2014, s. 172–187.

(14) *Abokin barawo, barawo ne*

‘Przyjaciół złodzieja jest złodziejem’

pol. *I ten złodziej, co kradnie, i ten, co złodziejowi drabinę trzyma*

Pol. *ten, co złodziejowi drabinę trzyma* koduje znaczenie ‘pomocnik’. Do tego samego konceptu odwołuje się, występujący we frazie *abokin barawo* ‘przyjaciół złodzieja’, rzeczownik *aboki* mający leksykalne znaczenie ‘przyjaciół’. Jego prototypową cechą jest wchodzenie w różnego typu relacje z innymi podmiotami. Wskazuje na to duża łączliwość tego leksemu zaświadczona w złożeniach nominalnych typu: *abokin aiki* dosł. ‘przyjaciół pracy’ – ‘współpracownik’; *abokin ciniki*, dosł. ‘przyjaciół handlu’ – ‘kontrahent’; *abokin taftiya*, dosł. ‘przyjaciół podróży’ – ‘towarzysz podróży’⁷⁴.

Podsumowanie

Przysłowia hausa i polskie mają wiele wspólnych cech formalnych. Są podobnie zbudowane – posługują się analogicznymi schematami strukturalnymi, a także funkcjonują w zbliżony sposób w języku pisanym, co potwierdzone jest ich użyciem w literaturze.

Przysłowia można ogólnie podzielić na dosłowne (niemetaforyczne) i oparte na metaforze pojęciowej. Na drodze kognitywnych badań nad językiem potwierdzony jest fakt, że jest ona zjawiskiem uwarunkowanym kulturowo. Zatem przysłowia oparte na metaforze posługują się unikalnymi kodami kulturowymi⁷⁵. Z tymi obserwacjami koresponduje fakt, że synonimiczne przysłowia w języku hausa i polskim zostały znalezione wśród tej grupy porzekadeł, która jest stosunkowo mało „kulturowo specyficzna”. Są to porzekadła niemetaforyczne (przykłady nr 2, 3, 4, 5, 6, 7, 14) oraz takie, których treść konceptualizowana jest przy użyciu leksyki kodującej pojęcia zrozumiałe (choćby wiążące się z odmiennymi wyobrażeniami) na gruncie wielu kultur – nie tylko Hausa i polskiej (przykłady nr 1, 8, 9, 10, 11, 12, 14). W takich synonimicznych parach zanika dystans kulturowy, który, jak już wspomniano wcześniej, budowany jest m.in. poprzez dobór słownictwa.

W zgromadzonym materiale znalazły się przysłowia mówiące o zachowaniu człowieka w trudnych sytuacjach (przykład nr 1). Niektóre z nich wskazują na kulturowo zakorzenione poszukiwanie pomocy u Boga (przykłady 2, 3, 4). Oddrębną grupę stanowią porzekadła oparte na ogólnoludzkich doświadczeniach życiowych (przykłady 5, 6, 7), niekiedy wartościujące negatywnie takie zachowania,

⁷⁴ R.C. Abraham, dz. cyt. G.P. Bargery, *A Hausa-English Dictionary and English-Hausa Vocabulary*, London 1934.

⁷⁵ G. Szpila, *Teaching Universal and Culture-Specific Concepts. A Case Study of English and Polish Proverbs*, „Prace Językoznawcze. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, z. 121 (2007), s. 319–321. G. Lakoff i M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, 1980. [wydanie polskie: *Metafory w naszym życiu*, przeł. Tomasz Krzeszowski, Warszawa 2011, s. 94–97].

jak czynienie zła, czy kradzież (przykłady 13, 14). Innym sposobem obrazowania obecnym w przysłowiaach, który ma charakter uniwersalny, jest nawiązywanie do tradycyjnych zajęć, wykonywanych niezależnie od uwarunkowań kulturowych, takich jak rolnictwo i kowalstwo (przykłady 9, 10). W analizowanych paremiach znalazły się też takie, które opierają się na uniwersalnych stereotypach dotyczących cech kobiet (przykład 11) i ułomności fizycznych (przykład 12).

Obecność bliskich odpowiedników przysłów w języku hausa i polskim świadczy o istnieniu paralelnych schematów myślowych oraz postrzeganiu określonych zjawisk, sytuacji, ludzi, cech w podobny sposób, niezależnie od uwarunkowań kulturowych. Mimo dystansu geograficznego dzielącego oba języki, niektóre obserwacje rzeczywistości prowadzą do takich samych wniosków. Istnienie uniwersaliów semantycznych i konceptualnych znajduje swoje potwierdzenie w badaniach prowadzonych na materiale różnych języków (w tym afrykańskich) w ramach programu rozwijanego przez Wierzbicką⁷⁶:

...the variability of human cognition is not limitless; on the contrary, as empirical cross-linguistic research shows, there is a universal core of human thought, a universal repertoire of conceptual resources that constitutes the bedrock of all human understanding, including intercultural understanding and communication. This universal core of human thought can be specified (...) through any natural language, and it can serve as a basis for studying the variability of human cognition in a way that would make different conceptual systems comparable and mutually translatable⁷⁷.

Po przebadaniu możliwe największej liczby odpowiedników danego przysłowia w innych językach, można by orzec o uniwersalności jego przekazu i sposobu obrazowania. Porównując dwa języki należy mówić raczej o tym, co zbliża posługujące się nimi kultury. Niemniej jednak, tak duża dokładność w odpowiedniości przysłów, pozwala przypuszczać, że nie jest to przypadkowe i może się powtarzać w innych językach. Nie zostało to jednak dotychczas wystarczająco potwierdzone, a zidentyfikowanie uniwersalnych przekazów przysłów w skali świata wymaga badań paremiologicznych na szerszą skalę.

Mgr Patryk Zając, doktorant w Katedrze Języków i Kultur Afryki UW; zainteresowania naukowe: etnolingwistyka, przysłowia hausa, wyrażenia funkcyjne w języku hausa, zapożyczenia arabskie w języku hausa.

⁷⁶ A. Wierzbicka i C. Goddard (red.), *Semantic and Lexical Universals: Theory and Empirical Findings*, Amsterdam – Philadelphia 1994. A. Wierzbicka, *Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture*, New York-Oxford 1992. A. Wierzbicka, *Semantics: Primes and Universals*, New York 1996.

⁷⁷ A. Wierzbicka, *Empirical Universals of Language as a Basis for the Study of Other Human Universals and as a Tool for Exploring Cross-Cultural Differences*, "Ethos", t. 33 (2005), nr 2, s. 260.

Bibliografia

1. Abraham R.C., *Dictionary of the Hausa language*, London 1962.
2. Adalberg S., *Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich*, Warszawa 1889–1894.
3. Adamu Y.M., *Idan so cuta ne*, Kano 1989.
4. Baldi S., *Body Parts in Hausa Proverbs*, “Studies of the Department of African Languages and Cultures”, t. 46 (2012), s. 7–21.
5. Bambale M.B., *Kome nisan dare*, Zaria 1994.
6. Bambale M.B., *Kowa ya bar gida*, Zaria 1994.
7. Bargery G. C., *A Hausa-English Dictionary and English-Hausa Vocabulary*, London 1934.
8. Bartmiński J., *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 1977.
9. Frąckiewicz O., *O “wodzie” w kulturze ludu Hausa*, „African Review. Przegląd Afrykanistyczny”, Warszawa, t. IV (2012), s. 19–23.
10. Furniss G., *Poetry, Prose and Popular Culture in Hausa*, London 1996.
11. Gendera E., *Synonimia prowerbialna w języku hausa*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 4 (1987), s. 437–448.
12. Imam Alh. A., *Magana jari ce* [Mowa jest skarbem], Zaria 1960.
13. Karin Magana. „Iya magana ma da ranarsa!” [Przysłowia. „Umiejętne wysławianie się jest sztuką”], Zaria 1950.
14. Katsina S.I., *Tura ta kai bango* [Przyparci do muru], Zaria 1983.
15. Kirk-Greene A.H.M., *Hausa ba dabo ba ne* [Hausa nie jest czarną magią], Ibadan 1966.
16. Kłosińska K., *Słownik przysłów. Przysłownik*, Poznań 2011.
17. Kuszak K., *Przysłowie jako językowy nośnik wartości – perspektywa pedagogiczna*, „Studia Edukacyjne”, nr 26 (2013), s. 39–62.
18. Lakoff G. i M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, 1980. [wydanie polskie: *Metafory w naszym życiu*, przeł. Tomasz Krzeszowski, Warszawa 2011].
19. Pawlak N., ‘Woman’ and ‘Man’ in Hausa Language and Culture, [w:] *Hausa and Chadic Studies in Honour of Professor Stanisław Piłaszewicz*, N. Pawlak, I. Will, E. Siwierska (red.), Warszawa 2014, s. 172–187.
20. Pawlak N., *Dom w opozycji do buszu i świata. Perspektywa kulturowa pojęcia ‘gida’ w języku hausa*, „Etnolingwistyka” 22 (2010), s. 129–144.
21. Pawlak N., *Pomyśleć i powiedzieć w języku hausa*, w: „Języki Afryki a kultura”, Z. Podobińska (red.), Warszawa 2004, s. 161–173.
22. Pilszczikowa N., *Przysłowia, zagadki, bajki hausa*, w: E. Tryjarski (red.), *Z Czarnego Lądu*, Warszawa 1958, s. 70–124.
23. Piłaszewicz S., *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura hausa*, Warszawa 1983.
24. Pweddson N., *Proverbs and Tales as Stylistic Devices in Chinua Achebe’s Novels and Short Stories*, “Jos Jurnal of Humanities” t. 1 (1998) nr 1, s. 267–278.
25. Robinson Ch.H., *Hausa Grammar*, London 1897.
26. Prietze R., *Hausa-Sprichwörter und Hausa-Lieder*, Kirchhain 1904.

27. Sadowska A., *Tytuły prasowe – ich budowa i funkcja*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica”, tom 9 (2007), s. 401–413.
28. Saleh Y.S., *A Contrastive Analysis of English and Hausa Proverbs in Selected Texts*, Zaria 2014. [niepublikowana praca magisterska napisana w Department of Art and Social Science Education Ahmadu Bello University pod kierunkiem R.J. Dauri, Ph.D.].
29. Stanek K., *Litość po turecku, czyli wzorzec kulturowy zawarty w języku*, „Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych”, www.spnjo.polsl.pl [dostęp z: 07-05-2018], 2009, s. 192–199.
30. Szmydtowa Z., *Przysłowia i zwroty przysłowiowe w utworach Kochanowskiego*, „Pamiętnik Literacki”, 45/1 (1954), s. 30–60.
31. Szpila G., *Teaching Universal and Culture-Specific Concepts. A Case Study of English and Polish Proverbs*, „Prace Językoznawcze. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, z. 121 (2007), s. 317–323.
32. Szpila G., *Przysłowie – semantyka tekstu jednozdaniowego*, „Język Polski”, nr 5 (1999), s. 371–378.
33. Merrick G., *Hausa Proverbs*, London 1905.
34. Mischlich A., *Lehrbuch der hausanischer Sprache*, Berlin 1911.
35. Usman A.K., *An Annotation of Selected Hausa Parallel Proverbs*, „Journal of Modern Education Review” t. 4 (2014) nr 11, s. 892 – 899.
36. Wierzbicka A., *Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture*, New York-Oxford 1992.
37. Wierzbicka A. i C. Goddard (red.), *Semantic and Lexical Universals: Theory and Empirical Findings*, Amsterdam – Philadelphia 1994.
38. Wierzbicka A., *Semantics: Primes and Universals*, New York 1996.
39. Wierzbicka A., *Understanding Cultures through Their Key Words*, New York-Oxford 1997. [Wydanie polskie: Wierzbicka A., *Słowa kluczowe. Różne języki – różne kultury*, Izabela Duraj-Nowosielska (przekł.), Warszawa, 2007].
40. Wierzbicka A., *Empirical Universals of Language as a Basis for the Study of Other Human Universals and as a Tool for Exploring Cross-Cultural Differences*, „Ethos”, t. 33 (2005), nr 2, s. 256–291.
41. Will I., *Programmed by Culture? Why Gestures Became the Preferred Ways of Expressing Emotions among the Hausa*, [w:] A. Storch (red.), *Consensus and Dissent: Negotiating Emotion in the Public Space*, Amsterdam – Philadelphia 2017, s. 125.
42. Whitting Ch., *Hausa and Fulani Proverbs*, Lagos 1940.
43. Yunusa Y., *Hausa a dunkule na daya [Hausa w pigułce, tom pierwszy]*, Kano 1977.
44. Zajac P., *Słowa kluczowe kultury w przysłowiaach hausa*, Warszawa 2017. [praca magisterska napisana w Katedrze Języków i Kultur Afryki WO UW pod kierunkiem prof. Niny Pawlak]
45. Żmigrodzki, P. (red.), *Wielki słownik języka polskiego*, Kraków 2007 [dostępny pod adresem: www.wsjp.pl].

MOTYWACJA DO NAUKI MALGASKICH UCZNIÓW Z MIANDRIVAZO W ŚWIETLE BADAŃ WŁASNYCH

Streszczenie

Międzynarodowe programy porównawczych badań edukacyjnych dostarczają nam bogatej wiedzy odnośnie wyników osiąganych przez uczniów oraz statusu społeczno-zawodowego rodziców, niemniej istnieje niedostateczna ilość badań dotyczących analizy postaw samych uczniów wobec procesu uczenia się oraz czynników, które motywują ich do nauki. Brak pogłębionych badań w dziedzinie edukacji dotyczy zwłaszcza krajów Afryki Subsaharyjskiej. Autorka w czerwcu 2016 roku przeprowadziła badania ankietowe na Madagaskarze w szkołach znajdujących się na terenie miasta powiatowego Miandrivazo. Próba liczyła 581 uczniów. Jednym z celów badań było m. in. poznanie motywów uczniów do podejmowania edukacji szkolnej. Uzyskane dane wskazują, że dla badanych uczniów edukacja ma wartość instrumentalną, jest środkiem do realizacji postawionych sobie celów. Wiedza zdobywana w szkole jest także dla uczniów wartością samą w sobie. Jest dobrem, dziedzictwem, najlepszą rzeczą w jaką mogą ich wyposażać rodzice.

Słowa kluczowe: badania edukacyjne, status społeczno-zawodowy rodziców, wykształcenie, zawód, uczeń, motywacja do nauki, dziedzictwo, wiedza

Badania edukacyjne

Badania edukacyjne, w dobie społeczeństwa opartego na wiedzy, zajmują istotne miejsce w naukach społecznych. W polu zainteresowań znajdują się zarówno wszelkiego rodzaju pomiary jakości edukacji, jak i analiza nakładów inwestycyjnych – ekonomicznych i pozaekonomicznych ponoszonych przez rodziców w celu wykształcenia dzieci. Jednym z częściej obecnie przywoływanym pomiarem jakości edukacji jest przeprowadzany cyklicznie Program Międzynarodowej Oceny Umiejętności Uczniów (*Programme for International Student Assessment – PISA*) koordynowany przez Organizację Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (*Organisation for Economic Co-operation and Development – OECD*) oraz organizowane przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Oceny Osiągnięć Edukacyjnych (*International Association for the Evaluation of Educational Achievement – IEA*) Mię-

dzynarodowe Badania Wyników Nauczania Matematyki i Nauk Przyrodniczych (*Trends in International Mathematics and Science Study* – TIMSS). W Polsce od wielu lat badania w tym zakresie są prowadzone przez członków Instytutu Badań Edukacyjnych (IBE) R. Dolatę, U. Sztanderską, Rokicką M. i innych.

W krajach Afryki Subsaharyjskiej, podobnie jak w innych regionach świata, systematycznie są realizowane badania, których celem jest mierzenie jakości edukacji. Na kontynencie są prowadzone obecnie dwa programy, które obejmują 25 państw¹. Od lat 90. XX wieku prowadzony jest program przez Konsorcjum Państw Afryki Południowej i Wschodniej na Rzecz Monitoringu Jakości Edukacji (*Southern and Eastern African Consortium for Measuring Educational Quality* – SACMEQ), w którym bierze udział czternaście państw anglofońskich oraz Program Analizy Systemów Edukacyjnych (*Programme d'analyse des systèmes éducatifs* – PASEC) realizowany przez organizację COFEMEN², prowadzony w jedenastu krajach frankofońskich³.

Badania PISA, TIMSS w krajach OECD czy PASEC i SACMEQ w regionie Afryki Subsaharyjskiej, dostarczają szerokiej wiedzy na temat edukacji w poszczególnych krajach. Z prezentowanych wyników dowiadujemy się z jakich środowisk pochodzą uczniowie poszczególnych etapów edukacyjnych, jakie wyniki osiągają w zależności od statusu społeczno-zawodowego rodziców, w jakich warunkach się uczą oraz jakich dochodów w przyszłości mogą się spodziewać⁴. Badania te nie poruszają natomiast kwestii dotyczącej postaw samych uczniów wobec procesu uczenia się oraz czynników, które motywują ich do nauki. Studia w tym zakresie są podejmowane, jednak najczęściej obejmują już tylko starszych uczniów klas ponadgimnazjalnych i wówczas dotyczą przede wszystkim motywów wyboru dalszej ścieżki edukacyjnej w perspektywie późniejszej pracy zawodowej.

Niedostateczna ilość pogłębionych badań w dziedzinie edukacji dotyczy zwłaszcza krajów Afryki Subsaharyjskiej, w których należy wziąć pod uwagę ograniczone możliwości zbierania danych na poziomie ogólnokrajowym. Organizacje międzynarodowe, takie jak UNESCO czy World Bank często posiłkują się danymi zbieranymi przez lokalne instytucje statystyczne, czy za ich pośrednictwem starają się uzyskać interesujące je informacje. Warto jednak zaznaczyć, że

¹ Trzy państwa: Botswana, Ghana i RPA biorą udział w programie *Progres in Reading Literacy Survey* (PIRLS), natomiast pozostałych 20 państw Afryki Subsaharyjskiej nie jest objętych żadnym programem pomiaru jakości edukacji.

² COFEMEN (*Conférences des Ministres de l'Éducation des Pays ayant le Français en partage*) – Konferencja Ministrów Edukacji Krajów Frankofońskich. COFEMEN działa od lat 60. XX wieku. Jej celem jest współpraca między państwami członkowskimi w zakresie polityki edukacyjnej.

³ COFEMEN, *Synthèse des résultats PASEC VII, VIII et IX, Conférences des Ministres de l'Éducation des Pays ayant le Français en partage*, Dakar 2013, s. 6.

⁴ OECD Indicators of Education Systems, <http://www.oecd.org/edu/skills-beyond-school/49338320.pdf>, (30.05.2015).

wobec faktu braku skomputeryzowanych systemów, droga ankiet z miejscowych szkół oddalonych od głównych szlaków komunikacyjnych do głównych ośrodków statystycznych poszczególnych państw, gdzie podlegają analizie jest często bardzo długa i część materiału po drodze ginie. Ponadto część szkół w ogóle nie odsyła wypełnionych ankiet. Uzyskane w ten sposób dane należy zatem traktować raczej jako dane szacunkowe niż reprezentatywne dla całego kraju, czy regionu, w którym były zbierane⁵.

W krajach Afryki Subsaharyjskiej, w sytuacji niskiej jakości edukacji i niskiego odsetka dzieci objętych systemem edukacji na poziomie podstawowym, niezmiernie ciekawe wydaje się uzupełnienie luki badawczej, pozostawionej przez badania międzynarodowe PASEC czy SACMEQ, w zakresie postaw uczniów wobec edukacji oraz motywów podejmowania przez nich nauki. Trudne warunki wynikające z niedostatecznej infrastruktury szkolnej oraz niska jakość nauczania oferowana w szkołach mogą zniechęcać uczniów do nauki. Ponadto nauki dzieciom nie ułatwia fakt prowadzenia nauczania w większości państw afrykańskich w obcym, europejskim języku (angielskim lub francuskim) oraz podejmowanie przez znaczną część z nich pracy, zarówno w obrębie gospodarstwa domowego, jak i poza nim⁶. Nasuwają się zatem pytania, jakie *de facto* przesłanki decydują, że uczniowie pomimo trudności podejmują edukację szkolną? Dlaczego mimo to uczniowie podejmują edukację szkolną? Czy motywów kontynuowania edukacji są takie same dla uczniów niezależnie od etapu ich kształcenia, uzyskiwanych wyników i statusu społeczno-zawodowego rodziców?

Badania własne w szkołach w Miandrivazo na Madagaskarze

W czerwcu 2016 r. autorka przeprowadziła badania ankietowe w szkołach na terenie miasta powiatowego Miandrivazo w środkowo-zachodniej części Madagaskaru. Powiat Miandrivazo o powierzchni ponad 12 tys. km² liczy 156 tys. mieszkańców, a samo miasto ma około 6 tys. mieszkańców. W samym Miandrivazo

⁵ Według danych zebranych na Madagaskarze przez M. Ch. Deleigne w roku szkolnym 1999–2000 do malgaskiego Ministerstwa Edukacji spłynęły wyniki ankiet ze szkół podstawowych tylko z 61 okręgów oświatowych na 111 w sektorze państwowym oraz z 34 na 104 w sektorze prywatnym. Natomiast jeżeli chodzi o wyniki z gimnazjów, to spłynęły one ze 103 na 111 okręgów w sektorze państwowym i z 36 na 83 okręgi w sektorze prywatnym. M. Ch. Deleigne, *La mesure statistique et ses limites: l'exemple du système scolaire malgache*, « Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs » [En ligne], 3 | 2004, mis en ligne le 01 septembre 2012, consulté le 07 juillet 2015. URL: <http://cres.revues.org/1395>, s. 175–190.

⁶ K. Lenzion, „Zapewnić powszechne nauczanie na poziomie podstawowym” a jakość nauczania – bilans realizacji drugiego Milenijnego Celu Rozwoju w Afryce Subsaharyjskiej, [w:] *Unia Europejska i Polska wobec międzynarodowej współpracy na rzecz rozwoju*, red. A. Skolimowska, B. Jankowski (red.), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2016, s. 41–65.

znajduje się pięć zespołów szkół – zespół szkół państwowych składający się ze szkoły podstawowej oraz z gimnazjum i liceum, a także cztery zespoły szkół prywatnych. Spośród szkół prywatnych dwie, szkoła katolicka St. Pierre – największa oraz nieco mniejsza szkoła adwentystów, mają trzy poziomy edukacji: podstawowy, gimnazjalny oraz licealny. Kolejne dwie szkoły prywatne obejmują tylko szkołę podstawową i gimnazjum. Są to: szkoła prowadzona przez luteranów oraz najmniejsza szkoła w mieście – prywatna szkoła francuska Circo Papal⁷. Warto zaznaczyć, że na terenie powiatu znajdują się tylko cztery licea (jedno państwowe i trzy prywatne), z czego trzy są usytuowane w mieście powiatowym. Badaniem zostali objęci wszyscy obecni w dniu badania uczniowie ostatnich klas: prywatnych szkół podstawowych, prywatnych i państwowych gimnazjów i liceów znajdujących się na terenie miasta. W sumie przebadano 584 uczniów: 156 uczniów szóstej klasy szkoły podstawowej, 282 uczniów trzeciej klasy gimnazjum (w tym 148 ze szkoły państwowej i 134 ze szkół prywatnych) oraz 146 uczniów klas maturalnych (w tym 80 ze szkoły państwowej i 66 ze szkół prywatnych). W badaniu wzięło udział nieznacznie więcej mężczyzn (53%) niż kobiet (47%)⁸.

Głównym celem prowadzonych badań była odpowiedź na pytanie czy, podobnie jak w krajach rozwiniętych, istotnym wyznacznikiem osiągnięcia sukcesu edukacyjnego przez ucznia jest kapitał kulturowy wyniesiony przez dziecko z domu. Ważnym celem badań było również poznanie opinii uczniów na temat ich edukacji – dlaczego się uczą? Co ich motywuje do podejmowania wysiłku w kierunku zdobywania wykształcenia? Pytania te wydają się istotne, jeżeli weźmiemy pod uwagę odsetek dzieci uczęszczających do szkół podstawowych na Madagaskarze. Warto zaznaczyć, że według danych uzyskanych w Narodowej Ankiecie monitorującej realizację Milenijnych Celów Rozwoju (2012–2013) odsetek dzieci uczęszczających do malgaskich szkół podstawowych w ostatnich latach zamiast wzrastać drastycznie spadł. W 2004 r. do szkół uczęszczało 93,3% dzieci, w 2006 r. – 96,2%, w 2010 r. już tylko 73,4%, a w 2012 r. – 69,4%. W miastach odsetek uczących się dzieci wynosił 85,5%, a na wsiach 66%. Natomiast 18% dzieci w wieku 6–14 lat nigdy nie uczęszczało do szkoły⁹. Naukę na kolejnych szczeblach edukacji kon-

⁷ Według danych uzyskanych w lokalnym urzędzie powiatowym na terenie powiatu znajdują się 132 szkoły podstawowe, w tym 15 prywatnych, w których uczy się łącznie 17 025 uczniów, 13 gimnazjów w tym 8 prywatnych z łączną liczbą uczniów 1308, oraz 4 licea w tym 3 prywatne. W jedynym liceum państwowym uczy się 154 uczniów. Niestety brak oficjalnych danych odnośnie liczby uczniów w liceach prywatnych.

⁸ Ze względu na to, że badanie obejmowało uczniów od szkoły podstawowej do klas maturalnych rozpiętość wieku badanych wynosiła od 11 do 26 lat.

⁹ Do spadku liczby dzieci uczących się w szkołach przyczynił się niewątpliwie trwający przez pięć lat (2009–2014) kryzys polityczny na Madagaskarze. INSTAT (Institut National de la Statistique), *Enquête Nationale sur le suivi des indicateurs des OMD (2012–2013)*, Objectif: 2, Antananarivo 2014, s. XI, http://www.instat.mg/pdf/ensomd-2012-2013_2.pdf (pobrane 30.05.2015).

tynuuje niewielki odsetek dzieci. Tylko 35% uczniów rozpoczynających edukację szkolną w pierwszej klasie kończy pełne nauczanie na poziomie szkoły podstawowej¹⁰, a współczynnik brutto osiągnięcia ostatniej klasy szkoły podstawowej w 2016 r. wynosił 67,58%. Współczynnik skolaryzacji brutto na poziomie średnim w 2016 r. wynosił zaledwie 38,31%, a skolaryzacji netto – 30,15%. Znikomy odsetek młodzieży kontynuuje edukację na poziomie wyższym. W roku 2015 współczynnik skolaryzacji brutto wynosił zaledwie 4,81%¹¹.

Status społeczno-zawodowy rodziców uczniów ze szkół w Miandrivazo

Status społeczno-zawodowy rodziców badanych uczniów nie jest wysoki. Prawie 50% uczniów pochodzi z rodzin rolniczych: 46,4% matek i 48,5% ojców badanych uczniów jest rolnikami. Drugą najczęściej wskazywaną kategorią zawodową matek jest „handel, rzemiosło, usługi” (22,1%), a kolejną „gospodyni domowa” (10,3%). Warto zaznaczyć, że handel najczęściej wiąże się ze sprzedażą produktów wytworzonych w ramach własnego gospodarstwa domowego. Wśród ojców drugą najczęściej wymienianą kategorią zawodową jest „kadra bez wyższego wykształcenia” (13,7%). Są to osoby, które pracują np. jako policjanci, żołnierze czy nauczyciele¹². Kolejną, trzecią i czwartą, najczęściej wskazywaną kategorią zawodową ojców jest „handel, rzemiosło, usługi” (10,1%) oraz „robotnik” (9,6%).

¹⁰ Wg danych ONZ niższy odsetek uczniów rozpoczynających edukację w pierwszej klasie i kończących nauczanie na poziomie podstawowym odnotowano w Rwandzie 34,7%, w Mozambiku 31,6%, <http://mdgs.un.org/unsd/mdg/SeriesDetail.aspx?srid=59> (dostęp 17.05.2018).

¹¹ UNESCO Institute for Statistics (UIS) <http://uis.unesco.org/fr/country/mg> (08.03.2018).

¹² W szkołach malgaskich można wyróżnić trzy kategorie nauczycieli – nauczyciele tytularni, którzy posiadają pełne wykształcenie pedagogiczne oraz doświadczenie zawodowe. Nauczyciele kontraktowi, czyli młode osoby, które ukończyły podstawową formację pedagogiczną i są w trakcie zdobywania doświadczenia zawodowego. Trzecia kategoria nauczycieli to tzw. nauczyciele FRAM. Są to nauczyciele powołani do pracy w poszczególnych szkołach w sytuacji braku nauczycieli kontraktowych, przez działające przy nich Stowarzyszenie Rodziców Uczniów i przez nich opłacani. Nauczyciele FRAM nie posiadają wykształcenia pedagogicznego. Są to osoby, które najczęściej ukończyły tylko II cykl nauczania podstawowego – gimnazjum. Często jedynym stawianym warunkiem ich zatrudnienia, oprócz zdanego egzaminu gimnazjalnego (BEPC), jest niepowtarzanie klas w trakcie nauki. W latach 2001–2010 stanowili oni 50% kadry pedagogicznej w szkołach elementarnych, w latach 2013–2014 ich odsetek wzrósł do 79%. M. Rakotonandrasana, *Madagascar – Enseignants recrutés sans formation initiale*, La professionnalisation des enseignants de l'éducation de base: les recrutements sans formation initiale séminaire international: 11–15 juin 2007 Madagascar, http://www.ciep.fr/sources/conferences/CD_professionnalisation/bak/pages/docs/pdf_pays/Madagascar.pdf (09.03.2018). UNESCO, *Examen national 2015 de l'Éducation pour tous. Madagascar*, s. 19,26 <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002317/231749f.pdf> (10.03.2018); PASEC, *Performances du système éducatif malgache: Compétences et facteurs de réussite au primaire*. PASEC, CONFEMEN, Dakar 2017 s. 19, <http://www.pasec.confemen.org/wp-content/uploads/2017/05/Rapport-Madagascar.pdf> (09.03.2018).

Status zawodowy rodziców uczniów ze szkół prywatnych jest znacząco wyższy niż uczniów ze szkół państwowych. Znacznie rzadziej uczniowie ze szkół prywatnych pochodzą z rodzin rolniczych – 37,4% matek i 40,7% ojców jest rolnikami, natomiast wśród uczniów ze szkół państwowych odsetek ten jest znacznie wyższy – 60,5% zarówno wśród matek, jak i ojców. Prawie dwukrotnie częściej matki uczniów ze szkół prywatnych zajmują się różnego rodzaju usługami, jak również częściej zajmują stanowiska urzędnicze, lub kadrowe niż matki uczniów ze szkół państwowych. Podobnie jest w przypadku ojców – dwukrotnie częściej ojcowie uczniów ze szkół prywatnych pracują jako robotnicy i tak jak matki, częściej zajmują stanowiska urzędnicze lub kadrowe niż ojcowie uczniów ze szkół państwowych (tabela 1).

Tabela 1. Zawód rodziców w liczbach względnych (w %)

Zawód rodziców	Szkoła państwowa (N= 228)		Szkoła prywatna (N= 356)		Ogółem (N= 584)	
	matka	ojciec	matka	ojciec	matka	ojciec
rolnik	60,5	60,5	37,4	40,7	46,4	48,5
robotnik	7,0	6,1	5,9	11,8	6,3	9,6
handel, rzemiosło, usługi	13,2	9,6	27,8	10,4	22,1	10,1
urzędnik	0,4	1,8	3,1	6,5	2,1	4,6
kadra bez wyższego wykształcenia	4,8	9,6	6,2	16,3	5,7	13,7
kadra z wyższym wykształceniem	0,9	1,3	3,7	6,2	2,6	4,3
gospodyni domowa	7,5	–	12,1	0,6	10,3	0,3
brak odpowiedzi	5,7	11,0	3,9	7,6	4,6	8,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: badania własne czerwiec 2016r.

Wykształcenie ojców jest wyższe niż wykształcenie matek. 24% uczniów deklaruje, że ich matki nie mają nawet wykształcenia podstawowego; 27,1%, że mają wykształcenie podstawowe (zdany egzamin kończący nauczanie na poziomie podstawowym CEPE – *Certificat d'Études Primaires Élémentaires*), a 20,7% ma wykształcenie gimnazjalne (zdany egzamin kończący nauczanie na poziomie gimnazjum BEPC – *Brevet d'Études du Premier Cycle*). Tylko 14,2% matek ma zdany egzamin maturalny, w tym 5,1% ma wykształcenie wyższe (kilka lat studiów lub dyplom starszego technika BTS – *Brevet de technicien supérieur*).

Wykształcenie ojców jest nieznacznie wyższe. Tylko 15,6% uczniów deklaruje, że ojciec nie ma wykształcenia podstawowego; 17,8% – że ma zdany egzamin CEPE, 23,1% – egzamin BEPC i 24,7%, że ma zdany egzamin maturalny (BAC – *Baccalauréat*), w tym 8,6% ma wykształcenie wyższe.

Znaczna różnica w wykształceniu rodziców uczniów występuje pomiędzy szkołą państwową a szkołami prywatnymi. W szkołach prywatnych tylko 16,9% matek i 10,4% ojców uczniów nie ma wykształcenia podstawowego, a 19,7% matek i 29,2% ojców ma wykształcenie co najmniej średnie (zdany egzamin maturalny). W szkole państwowej dwukrotnie więcej rodziców nie ma wykształcenia podstawowego – 35,1% matek i 23,7% ojców, i tylko 5,7% matek i 17,5% ojców ma wykształcenie co najmniej średnie (tabela 2).

Tabela 2. Wykształcenie rodziców z podziałem na typ szkoły w liczbach względnych (%)

wykształcenie rodziców	Matka (N= 584)			Ojciec (N= 584)		
	Szkoła prywatna (N= 356)	Szkoła państwowa (N= 228)	Ogółem (N=584)	Szkoła prywatna (N= 356)	Szkoła państwowa (N= 228)	Ogółem (N=584)
bez CEPE	16,9	35,1	24,0	10,4	23,7	15,6
CEPE wyk. podstawowe	27,5	26,3	27,1	17,4	18,4	17,8
BEPC wyk. gimnazjalne	23,9	15,8	20,7	24,4	21,1	23,1
BEP wyk. średnie techniczne	0,3	0,9	0,5	0,6	0,4	0,5
BAC wyk. średnie	12,1	4,4	9,1	17,7	13,6	16,1
Wyższe/BTS	7,6	1,3	5,1	11,5	3,9	8,6
nie wiem	11,8	16,2	13,5	18,0	18,9	18,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: Badania własne czerwiec 2016r.

Warto również dodać, że wykształcenie ojców i wykonywany przez nich zawód jest skorelowany z wykształceniem i zawodem matki. 67,9% uczniów, którzy deklarują że ojcowie są rolnikami, również tę samą profesję wskazują w przypadku matki. 75% uczniów, którzy zaznaczają, że ojcowie nie mają dyplomu CEPE, deklaruje, że również matki nie mają dyplomu ukończenia szkoły podstawowej.

Analizując poziom wykształcenia rodziców pod kątem poziomu edukacji badanych uczniów trudno wyciągnąć jednoznaczne wnioski. Stosunkowo najniższe wykształcenie mają rodzice uczniów ostatniej klasy gimnazjum (najwyższy odsetek uczniów wskazuje na brak wykształcenia rodziców i najniższy odsetek na wykształcenie wyższe). Jednakże należy wziąć pod uwagę fakt, że ostatnie klasy szkoły podstawowej były badane tylko w szkołach prywatnych, w których poziom wykształcenia rodziców jest znacznie wyższy niż w szkole państwowej. Niemniej jednak, jeżeli przyjrzymy się rozkładowi wykształcenia rodziców tylko w szkołach prywatnych, również rodzice uczniów z klas gimnazjalnych mają najniższe

wykształcenie. Warto zaznaczyć, że w niższych klasach znacznie wyższy odsetek uczniów nie wskazał poziomu wykształcenia rodziców – 33% uczniów ostatniej klasy podstawówki nie wskazało poziomu wykształcenia w przypadku ojca i 13,5% w przypadku matki. Natomiast w klasach gimnazjalnych odpowiednio 22,3% i 18,1%, a w klasie maturalnej 7,5% i 4,8% (tabela 3 i 4). Można przypuszczać, że im niższe wykształcenie mieli rodzice tym częściej uczniowie nie wskazywali jego poziomu.

Tabela 3. Wykształcenie ojca z uwzględnieniem klasy

Poziom wykształce- nia ojca	Klasa maturalna (N=146)		Ostatnia klasa gimnazjum (N=282)		Ostatnia klasa podstawówki* (N=156)		Ogółem (N=584)	
	częstość	%	częstość	%	częstość	%	częstość	%
bez CEPE	16	11,0	58	20,6	17	10,9	91	15,6
CEPE	33	22,6	49	17,4	22	14,1	104	17,8
BEPC	42	28,8	60	21,3	33	21,2	135	23,1
BEP	1	0,7	2	0,7	0	0	3	0,5
BAC	31	21,2	39	13,8	24	15,4	94	16,1
Wyższe/ BTS	12	8,2	11	3,9	27	17,3	50	8,6
nie wiem	11	7,5	63	22,3	33	21,2	107	18,3
Ogółem	146	100,0	282	100	156	100	584	100

Źródło: badania własne czerwiec 2016r. * tylko szkoły prywatne

Tabela 4. Wykształcenie matki z uwzględnieniem klasy;

Poziom wykształcenia matki	Klasa maturalna (N=146)		Ostatnia klasa gimnazjum (N=282)		Ostatnia klasa podstawówki* (N=156)		Ogółem (N=584)	
	częstość	%	częstość	%	częstość	%	częstość	%
bez CEPE	30	20,5	86	30,5	24	15,4	140	24,0
CEPE	49	33,6	67	23,8	42	26,9	158	27,1
BEPC	44	30,1	49	17,4	28	17,9	121	20,7
BEP	1	0,7	2	0,7	0	0	3	0,5
BAC	10	6,8	22	7,8	21	13,5	53	9,1
Wyższe/BTS	5	3,4	5	1,8	20	12,8	30	5,1
nie wiem	7	4,8	51	18,1	21	13,5	79	13,5
Ogółem	146	100	282	100	156	100	584	100

Źródło: badania własne czerwiec 2016r. *tylko szkoły prywatne

Jednak analiza wykształcenia rodziców pod kątem poziomu ich edukacji jest interesująca pod innym względem. Jak wynika ze wspomnianych we wstępie badań edukacyjnych, prowadzonych zarówno w skali międzynarodowej, jak i w Polsce, status społeczno-zawodowy¹³ rodziców w istotny sposób wpływa na sukces edukacyjny dzieci. Im wyższe wykształcenie rodziców tym większe prawdopodobieństwo, że dzieci będą osiągać lepsze wyniki. Wiąże się to z większym kapitałem kulturowym¹⁴ środowiska rodzinnego. Dzieciom wywodzącym się z rodzin o wyższym kapitale kulturowym znacznie łatwiej, dzięki stylom bycia, umiejętnościami i kompetencją lingwistycznym nabytym w domu, odnaleźć się i przystosować się do wymogów stawianych w szkole. Ponadto rodzice z wyższym wykształceniem aktywniej mogą wspierać edukację potomstwa¹⁵. Madagaskar w tym względzie nie różni się od innych krajów. Według G. D. Randriamasitiana¹⁶ przynależność do klasy społecznej oraz miejsce zamieszkania są czynnikami determinującymi sukces edukacyjny uczniów malgaskich.

Trudności edukacyjne mają dzieci pochodzące ze środowisk o niskim poziomie wykształcenia, co powiązane jest z niezadowalającymi rolami dydaktycznymi zarówno rodziców, jak i najbliższego otoczenia¹⁷. Natomiast badania malgaskich elit wskazują, że ich przedstawiciele, spośród których 97% ma wyższe wykształcenie, mają 200 razy większe szanse na ukończenie 5 lat studiów niż pozostali obywatele¹⁸. Można się zatem zastanowić czy i jakiego rodzaju wsparcie uzyskują malga-

¹³ Status społeczny rodziny ma wieloaspektowy charakter. Do jego pomiaru wykorzystuje się trzy miary statusu: wykonywany zawód, wykształcenie oraz zasoby materialne gospodarstwa domowego. Zob. R. Dolata i in., *Szkolne pytania. Wyniki badań nad efektywnością nauczania w klasach IV–VI*, Warszawa IBE 2015, s. 40.

¹⁴ Kapitał kulturowy to wiedza, nawyki, umiejętności, kompetencje językowe, a jego posiadanie umożliwia jednostce udział w kulturze symbolicznej, w kulturze wyższej, która jest jednocześnie kulturą klas i warstw dominujących. Zdaniem P. Bourdieu (za M. M. Jaeger, R. Breen *A dynamic of Cultural Reproduction*, « American Journal of Sociology » 4(2016), s. 1079–1115) kapitał kulturowy występuje w trzech wymiarach. W wymiarze ucieleśnionym, są to lingwistyczne kompetencje, wiedza kulturowa, maniery, w wymiarze obiektywnym, są to posiadane dobra kulturowe – dzieła sztuki, literatura natomiast w wymiarze instytucjonalnym jego oznaką są dyplomy poświadczające ukończenie poszczególnych etapów edukacji. M. M. Jaeger, R. Breen, *A dynamic of Cultural Reproduction*, « American Journal of Sociology » 4(2016), s. 1079–1115.

¹⁵ P. Mikiewicz, *Edukacja i kapitał społeczny: przyczynek do badań związków funkcjonowania miasta i szkoły*, « Forum socjologiczne » 2(2012), s. 79–80; A. Dziemianowicz-Bąk, *Edukacyjne strategie wykluczenia*, « Forum socjologiczne » 2(2012), s. 170.

¹⁶ G. D. Randriamasitiana, *Politique educative et trajectoires scolaires a Madagascar: de l'ecole d'integration a l'ecole d'exclusion*, LIENS Nouvelle Série N°13(2010), s. 37–40, (08.03.2018)

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Badania malgaskich elit wskazują, że posiadanie wykształcenia wyższego jest warunkiem koniecznym, aczkolwiek nie wystarczającym aby zaliczać się do jej grona. 96,7% przedstawicieli elit zadeklarowało wyższe wykształcenie, choć nie jest to równoznaczne z ukończeniem 5 letnich studiów, ponieważ tylko 40% zadeklarowało pełne wykształcenie wyższe, a 80% ukończone co naj-

scy uczniowie ze strony rodziców w edukacji szkolnej jeżeli prawie 50% uczniów pochodzi z rodzin rolniczych, w których poziom edukacji jest niższy w porównaniu z innymi kategoriami zawodowymi. Analizując tabele 3 i 4 warto podkreślić, że 20,6% uczniów ostatniej klasy gimnazjum ma już na tym etapie nauki wyższe wykształcenie od ojca, a 30,5% od matki (rodzice, którzy nie mają nawet dyplomu ukończenia szkoły podstawowej – CEPE). W przypadku maturzystów aż 33,6% z nich ma już wykształcenie wyższe od ojca, a 54,1% od matki (rodzice, którzy co najwyżej mają dyplom CEPE). Odpowiedź na postawione pytania wymaga niewątpliwie dalszych analiz i badań¹⁹.

Motywacja malgaskich uczniów do nauki

Motywacja według Janusza Reykowskiego to „proces psychicznej regulacji, dzięki któremu formułują się dążenia, przez które rozumieć należy tendencje do podejmowania czynności ukierunkowanych na określony cel”²⁰. Natomiast zgodnie ze współczesnymi ujęciami teoretycznymi A. Wigfielda i J. Ecclessa²¹ motywację do nauki szkolnej dzieci należy rozpatrywać jako iloczyn „oczekiwania” i „wartości”. Uczeń podejmuje naukę określonego przedmiotu ponieważ oczekuje sukcesu. Siła oczekiwania zależy od przekonania ucznia o posiadanych kompetencjach w tym zakresie oraz od postrzeganej trudności zadania. Natomiast postrzeganie wartości edukacji zależy od czterech czynników: od wartości zdobytej wiedzy (na ile istotna, ważna jest zdobyta wiedza dla osiągnięć szkolnych), od wartości wewnętrznej, samoistnej wiedzy (przyjemność z samego zdobywania wiedzy, zainteresowanie zdobywaną wiedzą), od wartości instrumentalnej (na ile zdobyta wiedza będzie użyteczna, na ile wpasowuje się w plany na przyszłość) oraz od postrzeganych kosztów związanych z podjętą nauką (co można innego w tym samym czasie robić)²².

Na Madagaskarze, podobnie jak w innych krajach Afryki Subsaharyjskiej, pomimo zapisu w konstytucji o prawie każdego dziecka do edukacji, dostęp do nauki

mniej 3 lata nauki. Natomiast wśród pozostałych obywateli wyższe wykształcenie (co również oznacza niekoniecznie ukończone 5 lat studiów) deklaruje zaledwie 3%. M. Razafindrakoto, F. Roubaud, J.-M. Wachsberger, *Les Elites à Madagascar : un essai de sociographie. Synthèse des premiers résultats de l'enquête ELIMAD 2012–2014*, Paris-Dauphine 2015, s. 2–3; www.nopoor.eu/download/file/fid/913, (dostęp 08.03.2018).

¹⁹ zob. K. Lendzion, *Status społeczno-zawodowy rodziców a edukacja licealistów w Miandrivazo na Madagaskarze*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 1(2017), s. 77–90.

²⁰ J. Reykowski, *Procesy emocjonalne, motywacja, osobowość*, Warszawa 1992, s. 113.

²¹ za R. Dolata, A. Pokropek, *Motywacja a wynik testu z nauk przyrodniczych. Studium na przykładzie PISA 2006*, [w:] *Teraźniejszość i przyszłość oceniania szkolnego*, red. B. Niemierko, M.K. Szmiigel, Grupa Tomami, Kraków 2010, s. 87.

²² R. Dolata, A. Pokropek, *Motywacja a wynik testu z nauk przyrodniczych. Studium na przykładzie PISA 2006*, [w:] *Teraźniejszość i przyszłość oceniania szkolnego*, red. B. Niemierko, M.K. Szmiigel, Grupa Tomami, Kraków 2010, s. 87.

szkolnej dzieci i młodzieży nie jest powszechny. Nie ma, tak jak w przypadku krajów europejskich, przymusu prawnego w tym zakresie. To rodzice, a w przypadku starszych uczniów to oni sami, decydują o tym czy będą się uczyć. W wielu przypadkach o nieposyłaniu dzieci do szkół decydują związane z tym wydatki. Warto zaznaczyć, że nie są to tylko koszty związane z bezpośrednimi wydatkami na edukację dziecka – przybory szkolne, opłata czesnego w przypadku szkół prywatnych, a w przypadku szkół państwowych partycypacja w opłacie pensji nauczycieli FRAM (*Fikambanan'ny ray aman-drenin'ny mpianatra*)²³, ale są to również koszty ponoszone z tytułu utraty ewentualnych dochodów, które dostarczałoby dziecko, gdyby się nie uczyło i podejmowało pracę (dostarczanych, przez nieuczące się dziecko w ramach prac podejmowanych) zarówno w obrębie gospodarstwa domowego czy poza nim. Brak zewnętrznego przymusu w postaci litery prawa przy jednoczesnym występowaniu istotnych czynników, które zniechęcają do kształcenia dzieci, wskazuje na dużą wartość jaka jest przypisywana edukacji szkolnej. Tym bardziej w sytuacji niskiego wykształcenia rodziców, kiedy to nauka szkolna jest dla dzieci trudnym wyzwaniem.

W ankiecie, obok innych pytań, zadano uczniom pytanie o to czy chcą się dalej uczyć oraz o motywy podjęcia dalszej nauki lub rezygnacji z niej. Pierwsze z pytań było pytaniem zamkniętym, natomiast druga część pytania była otwarta. Uczniowie mogli w sposób swobodny wyrazić swoje opinie odpowiadając na pytanie „Dlaczego chcesz/nie chcesz dalej się uczyć?”. Ankieta dla najmłodszych uczniów, aby ułatwić im odpowiedź na pytania kwestionariusza, była w języku malgaskim, natomiast dla starszych klas w języku francuskim. Niezależnie od języka w jakim przygotowana była ankieta, uczniowie mogli napisać odpowiedź w wybranym przez siebie języku francuskim lub malgaskim²⁴.

Prawie wszyscy badani uczniowie (92%) chcą kontynuować edukację, w tym 78,6% uczniów jest tego całkowicie pewna. Tylko 5,8% uczniów zaznaczyło, że nie będzie dalej się uczyć, w tym 2,4%, że na pewno nie. Byli to przede wszystkim uczniowie klas maturalnych, spośród których 18,3% zadeklarowało, że nie będzie się dalej uczyć. Częściej taką odpowiedź wskazywali uczniowie liceum państwowego (27,6%) niż liceów prywatnych (6,7%). Natomiast wszyscy uczniowie z ostat-

²³ Nauczyciele FRAM są zatrudniani w poszczególnych szkołach w sytuacji gdy brakuje nauczycieli kontraktowych. Powołują ich oraz opłacają działające przy szkołach Stowarzyszenia Rodziców Uczniów (*Fikambanan'ny ray aman-drenin'ny mpianatra*). Po raz pierwszy nauczyciele FRAM zostali powołani do pracy w 1975 roku w wyniku reformy Ministerstwa Edukacji. W dobie tzw. „malgaszycacji kraju” masowo otwierano szkoły podstawowe we wszystkich gminach, a ponieważ brakowało wykwalifikowanych nauczycieli, dano rodzicom uczniów zrzeszonych w Stowarzyszeniach Rodziców, prawo do zatrudniania niewykwalifikowanych osób do nauczania w szkołach. M. Rakotonandrasana, dz. cyt.

²⁴ Na Madagaskarze na poziomie szkół podstawowych edukacja jest prowadzona w języku malgaskim, a od gimnazjum w języku francuskim.

nich klas prywatnych szkół podstawowych potwierdzili chęć kontynuacji edukacji, w tym 84,9% wskazało odpowiedź „na pewno tak”. Ponadto w większości uczniowie, którzy zadeklarowali, że raczej lub na pewno nie będą kontynuować edukacji pochodzili z rodzin, w których co najmniej jedno z rodziców jest rolnikiem.

W drugiej części pytania uczniowie w sposób swobodny mogli odpowiedzieć na pytanie „Dlaczego chcesz/nie chcesz się dalej uczyć?”. Uczniowie chętnie odpowiadali na pytanie otwarte, tylko 15 uczniów (2,6%) nie udzieliło odpowiedzi. Odpowiedzi zostały skategoryzowane w siedmiu kategoriach: problemy finansowe, wsparcie rodziców, uzyskanie dyplomu, osiągnięcie celu, lepsza przyszłość, zdobycie wiedzy oraz inne (zob. tabele 5 i 6).

Uczniowie, którzy wyrażali wątpliwości lub wprost deklarowali, że nie będą dalej się uczyć, swoją decyzję argumentowali sytuacją finansową. Żaden z uczniów nie podał innej przyczyny rezygnacji z nauki. Na problemy finansowe, jako przeszkodę w kontynuacji dalszej edukacji, wskazało łącznie 50 uczniów (8,6%). Warto zaznaczyć, że o braku pieniędzy pisali przede wszystkich uczniowie klas maturalnych, była to najczęściej podawana przez nich trudność (27,3%). Ponadto znacznie częściej o kłopotach finansowych pisali maturzyści ze szkoły państwowej (35,1%) niż ze szkół prywatnych (16,7%). Dla tych pierwszych była to najczęściej wskazywana przyczyna rezygnacji z dalszej edukacji. Uczniowie w swoich wypowiedziach podkreślali, że bardzo chcieliby kontynuować edukację jednak ich rodzice borykają się z problemami finansowymi:

- maturzystka 19 lat: „nie będę się dalej uczyć, ponieważ moja mama nie ma pieniędzy na kontynuację mojej nauki, ale moim wielkim pragnieniem jest kontynuować naukę”;
- maturzysta 18 lat: „raczej nie będę się dalej uczyć, ponieważ mamy problemy finansowe w domu, ale ja chcę się dalej uczyć”²⁵.

Niektórzy z respondentów mieli nadzieję, że koszty związane z dalszą nauką pokryje „dobroczyńca”²⁶:

²⁵ Składnia cytowanych wypowiedzi uczniów może budzić wątpliwości, niemniej musimy pamiętać, że poziom nauczania na Madagaskarze jest niski. Jak wskazują m.in. badania PASEC malgascy uczniowie mają trudności zwłaszcza w zakresie przedmiotów humanistycznych – z pisaniem i z czytaniem ze zrozumieniem zarówno w języku francuskim, jak i malgaskim. Z testów przeprowadzanych w 2012 r. w piątej klasie szkoły podstawowej uczniowie uzyskiwali z języka francuskiego średnio 26,8% punktów, a z języka malgaskiego 43,5%, natomiast z matematyki 40%. Autorzy raportu stwierdzają, że 82,9% malgaskich uczniów po pięciu latach nauki w szkole podstawowej nie osiąga nawet podstawowych umiejętności w zakresie pisania i czytania ze zrozumieniem. PASEC, *Performances du système éducatif malgache*, dz. cyt. s. 19, 39–40 ; PASEC “*Quelques pistes de réflexion pour une éducation primaire de qualité pour tous. Rapport Madagascar 2008*”, Programme d’analyse des systèmes éducatifs de la CONFEMEN, s. 25–26, www.confemen.org, (28.05.2015).

²⁶ Dla części uczniów, zwłaszcza ze szkół prywatnych, koszty nauki pokrywają osoby trzecie – sponsorzy z różnych części świata. Na przykład w szkole katolickiej naukę dla 60 dzieci opłacają osoby m.in. z Polski.

- gimnazjalistka 20 lat: „będę się dalej uczyć jeżeli dobroczyńcy dalej będą mi pomagać”;
- uczeń szkoły podstawowej 11 lat: „chcę się uczyć jak inni, ale nie mam nikogo, kto płaciłby mi chesne”.

Najczęstszym motywem kontynuacji dalszej edukacji dla uczniów było „osiągnięcie celu” (23,2%) oraz „uzyskanie dyplomu” (20%). Edukacja dla uczniów to przede wszystkim szansa na realizację postawionych sobie celów, zdobycie wymarzonej pracy, czy pójście na studia. Uczniowie chcą kontynuować edukację, aby dzięki niej móc pracować w wybranym zawodzie. O zamiarze realizacji wyznaczonych celów najczęściej pisali uczniowie szkół prywatnych, zarówno z ostatniej klasy szkoły podstawowej (28,2%), jak również maturzyści (28,9%). Część z uczniów ma już bardzo precyzyjnie określone swoje plany zawodowe i od dawna marzy o wykonywaniu w przyszłości konkretnego zawodu:

- maturzystka 18 lat: „ponieważ chcę realizować swoje marzenia od dzieciństwa i chcę być sędzią”.
- uczeń 17 lat: „ponieważ moim celem jest być funkcjonariuszem lub wyższym urzędnikiem w państwie”.

Inni nie mają konkretnych planów, poza tym, że chcą mieć dobrą pracę, pomóc rodzicom lub osiągnąć niezdefiniowany bliżej w wypowiedzi cel:

- gimnazjalistka 16 lat: „bo chcę do końca ukończyć naukę, aby mieć pracę i utrzymanie gdy będę dorosła”;
- maturzysta 17 lat: „chcę kontynuować naukę, ponieważ chcę się zawsze uczyć i uczyć się rzetelnie, chcę stać się człowiekiem – obywatelem, wyższym funkcjonariuszem i chcę być inteligentny”;
- gimnazjalistka 17 lat: „bo chcę pomóc mojej matce gdy będzie stara i chcę także pomóc biednym”;
- uczennica 11 lat: „ponieważ chcę się uczyć i jeszcze nie opuściłam nigdy żadnej lekcji, gdyż chcę osiągnąć mój najwyższy cel”.

Część z respondentów myśli nie tylko o swojej przyszłości, ale także o poprawie sytuacji w kraju:

- maturzysta 18 lat: „chcę także zmodyfikować i podnieść poziom edukacji na Madagaskarze, a w końcu chcę rozwinąć Madagaskar i zatrzymać dominującą obecnie wszędzie korupcję”.

Inni uczniowie chęć kontynuacji edukacji argumentowali potrzebą zdobycia dyplomu, który potwierdza ukończenie szkoły, a tym samym zdobyte kwalifikacje uprawniające do podjęcia wymarzonej pracy innej niż praca na roli. O potrze-

bie uzyskania dyplomu najczęściej pisali uczniowie klas gimnazjalnych, był to najczęściej podawany przez nich argument (25,9%), a zwłaszcza przez uczniów gimnazjów prywatnych (48,5%). Według uczniów zdobycie dyplomu ukończenia gimnazjum, liceum, a być może i studiów wyższych gwarantuje im znalezienie w przyszłości dobrej pracy, a tym samym poprawę bytu:

- maturzystka 18 lat: „ponieważ chcę uzyskać dyplom potrzebny do pracy i ponieważ moje życie będzie takie jak sobie wymarzyłam”;
- maturzysta 19 lat: „ponieważ do pracy potrzebuję dyplomu”.

Dla uczniów dyplom sam w sobie stanowi wartość:

- uczennica szkoły podstawowej 11 lat: „jeszcze się uczę, ponieważ lubię się uczyć, jeżeli nie będę się uczyć nie będę miała żadnego dyplomu”.

Część uczniów (15,5%) kontynuuje edukację, ponieważ są wspierani przez rodziców, zarówno w wymiarze finansowym, jak i emocjonalnym. Jest to szczególnie ważne dla gimnazjalistów (19,1%), zwłaszcza dla tych ze szkoły państwowej (29,1%). Warunkiem kontynuacji nauki jest uzyskanie pomocy finansowej ze strony rodziców lub krewnych:

- uczennica szkoły podstawowej 13 lat: „moi rodzice są jeszcze zdrowi, silni i mogą mi zapewnić naukę, opłacić chesne”;
- uczeń szkoły podstawowej 12 lat: „ponieważ mama i tata opiekują się mną i płacą za szkołę. Chcę pracować gdy dorosnę”.

Uczniowie wskazując na wsparcie emocjonalne, podkreślają, że intencją rodziców jest aby się uczyli:

- maturzystki 19 lat: „ponieważ moja rodzina, wysłała mnie do szkoły abym zdobyła wiedzę”; „ponieważ mój tata mnie prosi żebym skończyła studia więc będę się uczyć”;
- gimnazjalista 16 lat: „ponieważ rodzice są gotowi mi pomagać, płacić a ja pilnie się uczę”;
- uczennica szkoły podstawowej 12 lat: „ponieważ lubię się uczyć a rodzice zachęcają mnie do nauki”.

Odwołując się do wspomnianej wcześniej zależności między kapitałem środowiska rodzinnego uczniów a ich osiągnięciami, na powyższe odpowiedzi można spojrzeć przez pryzmat koncepcji kapitału społecznego J. Colemana²⁷, który podobnie jak P. Bourdieu²⁸ podkreśla znaczenie pozaszkolnych czynników odpowie-

²⁷ Cyt. za M. Radola, *Kapitał społeczny a osiągnięcia szkolne ucznia*, « Studia Edukacyjne » 27(2013), s. 150–152.

²⁸ Cyt. za M. M. Jaeger, R. Breen *A dynamic of Cultural Reproduction*, « American Journal of

działnych za osiągnięcia edukacyjne uczniów. Wskazuje on na zasoby środowiskowe, w postaci kapitału społecznego rodziny oraz lokalnego kapitału społecznego. W ujęciu J. Colemana²⁹ na kapitał społeczny w wymiarze rodziny składają się: struktura rodziny (pełna/niepełna), więzi rodzinne i ich siła przejawiająca się w jakości i częstotliwości relacji, zainteresowanie rodzice-dziecko oraz kontakty z rodziną poszerzoną. Zgodnie z tym ujęciem silne więzy społeczne, przede wszystkim zaufanie, pozytywne wzajemne relacje w środowisku i w rodzinie w znacznym stopniu determinują osiągnięcia edukacyjne uczniów³⁰. Malgascy uczniowie, którzy odczuwają silną więź z rodzicami i czują, że są przez nich wspierani chętniej będą podejmować wyzwanie dalszej edukacji³¹.

Inni uczniowie chęć dalszej nauki motywują tym, że po prostu lubią się uczyć i chcą poszerzać swoją wiedzę. Wiedza nabywana w szkole jest dla nich dziedzictwem, kluczem do mądrości. W sytuacji pogarszającej się sytuacji socjo-ekonomicznej kraju, Malgasze coraz częściej zaczynają postrzegać wiedzę zdobytą przez ich dzieci w szkole jako trwałe dziedzictwo, spadek, jako coś co mogą ofiarować swoim dzieciom, co nie zostanie im nigdy odebrane. Uczniowie na określenie wiedzy szkolnej używali malgaskiego słowa *lova*, które oznacza coś najlepszego, co otrzymuje się w spadku po zmarłych rodzicach lub francuskiego *héritage* – dziedzictwo, spadek. Malgaskie przysłowie mówi: „Bydło padnie, ale wiedza nigdy się nie wyczerpie” „*Les zébus meurent, mais le savoir ne s'épuise jamais*”³². „Zdobycie wiedzy” jest drugą co do częstości odpowiedzią pisaną przez uczniów szkoły podstawowej (22,4%). Uczniowie chcą się uczyć, ponieważ w ich opinii mają jeszcze zbyt małą wiedzę:

- maturzysta 16 lat: „pragnę kontynuować naukę, ponieważ jeszcze bardzo dużo rzeczy nie wiem dotyczących życia”;
- maturzystka 19 lat: „tak, bo jeszcze dużo jest przede mną do osiągnięcia, a nauka jest potrzebna by osiągnąć wiedzę”;
- uczeń szkoły podstawowej 12 lat: „jeszcze się uczę, ponieważ chcę wiedzieć jak najwięcej, aby nie przewyższali mnie ludzie”.

Sociology » 4(2016), s. 1079–1115, por. P. Mikiewicz, *Spoleczne światy szkół średnich – od trajektorii marginesu do trajektorii elit*, Wrocław 2005, s.56–58.

²⁹ Cyt. za P. Mikiewicz, *Edukacja i kapitał społeczny...*, dz. cyt., s. 79.

³⁰ M. Radola, *Kapitał społeczny a osiągnięcia szkolne ucznia*, « Studia Edukacyjne » 27(2013), s. 150–152; P. Mikiewicz, dz. cyt., s. 79; M. Nyczaj-Drag, *Kapitał społeczny rodziny jako źródło wczesnych nierówności szkolnych* [w:] *Kapitał społeczny a nierówności – kumulacja i redystrybucja*, red. K. Marzec-Holki, Bydgoszcz 2012, s. 314–315.

³¹ Zob. K. Lendzion, Status społeczno-zawodowy rodziców, dz. cyt.

³² M-Ch. Deleigne, Vers «l'institutionnalisation» de l'École dans l'Androy (Madagascar)?, «Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs» [En ligne], 8 | 2009, mis en ligne le 22 mars 2012, consulté le 13 mai 2015. URL : <http://cres.revues.org/603>, s. 180.

Ponadto wiedza zdobywana w szkole jest traktowana jako najlepszy spadek jaki mogą otrzymać od rodziców:

- maturzysta 19 lat: „jeszcze kontynuuję bo nauka to najlepszy spadek, dziedzictwo, darowizna po rodzicach”;
- maturzystka 18 lat: „myślę, że nauka w szkole jest dobrym dziedzictwem, aby spełnić marzenia, a ja chcę być nauczycielem”;
- uczennica szkoły podstawowej 10 lat: „ponieważ nauka to pierwsze bogactwo”.

Część uczniów (8,4%) odpowiadając na pytanie dlaczego chcą kontynuować naukę pisała ogólnie, że chcą się uczyć, aby mieć lepszą przyszłość:

- maturzystka 18 lat „aby polepszyć to co chcę osiągnąć i pragnę mieć lepszą szwajtlejszą przyszłość”;
- maturzystka 19 lat „bo chcę mieć piękną przyszłość”.

Uczęszczanie do szkoły świadczy o tym, że troszczą się o swoją przyszłość. Chcą w ten sposób zapewnić sobie i swoim najbliższym udane życie, bardziej dostatnie niż mają obecnie ich rodzice i oni sami:

- maturzysta 19 lat: „ponieważ bardzo szukam, dbam o przyszłość i chcę mieć w przyszłości dobrą pracę”;
- maturzystka 22 lata: „ponieważ myślę o przyszłości, aby mi się powiodło lepiej w życiu”;
- gimnazjalistka 15 lat: „chcę się uczyć dalej dla swojej przyszłości, aby przygotować przyszłość”.

Najczęściej ogólnie o przyszłości pisali maturzyści ze szkół prywatnych (15,2%). W kategorii „inne” zostały umieszczone pozostałe odpowiedzi. Uczniowie podawali różne motywy chęci kontynuacji edukacji. Niektórzy chcą się dalej uczyć, ponieważ lubią chodzić do szkoły:

- maturzysta 17 lat: „bo jestem bardzo zadowolony, że chodzę do szkoły. Jestem pewny że będę kontynuować”.

Inni chcą się odwdziżyć w ten sposób za troskę rodziców:

- uczeń szkoły podstawowej 12 lat: „ponieważ odpowiem rodzicom za ich wyświadczone dla mnie dobro”;

lub też chcą zdobyć wiedzę, aby nie być poniżanym przez innych i móc się zaliczać do ludzi wykształconych:

- uczennice szkoły podstawowej 11 i 10 lat: „ponieważ chcę ukończyć naukę aby nie być wykorzystywaną przez innych”; „chcę ukończyć naukę aby mnie nikt nie poniżał w życiu.

W tej kategorii znalazły się również takie odpowiedzi jak:

- maturzysta 18 lat: „raczej będę się uczył, ponieważ nie mam widoków na pracę”;
- maturzysta 20 lat: „ponieważ Bóg decyduje”;
- maturzystka 20 lat „ponieważ bardzo bym chciała iść na studia, aby żyć życiem uniwersyteckim i doświadczyć nowej formy nauki, studiowania”;
- gimnazjalista 16 lat „ponieważ jestem inteligentny”.

Tabela 5. Motywy kontynuacji edukacji z podziałem na klasy

Motywy kontynuacji edukacji	klasa maturalna		ostatnia gimnazjum		ostatnia podstawówki		Ogółem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
problemy finansowe	39	27,3	8	2,9	3	1,9	50	8,6
wsparcie rodziców	11	7,7	54	19,1	25	16,0	90	15,5
uzyskanie dyplomu	11	7,7	73	25,9	32	20,5	116	20,0
osiągnięcie celu	31	21,7	60	21,3	44	28,2	135	23,2
lepszą przyszłość	14	9,8	30	10,6	5	3,2	49	8,4
zdobycie wiedzy	11	7,4	18	6,4	35	22,4	64	11,0
inne	17	11,9	33	11,7	12	7,7	62	10,7
brak odpowiedzi	9	6,3	6	2,1	0	0,0	15	2,6
Ogółem	143	100,0	282	100,0	156	100,0	581	100,0

Źródło: badania własne czerwiec 2016 r.

Przywołani wcześniej A. Wigfield i J. Eccles³³ definiują motywację do nauki szkolnej dzieci jako iloczyn oczekiwań i wartości. Uczeń podejmuje naukę tym chętniej im bardziej przekonany jest o tym, że jest w stanie osiągnąć sukces, czyli pozytywnie zaliczyć kolejne etapy edukacji. Na decyzję o kontynuacji nauki ma zatem wpływ poczucie własnej kompetencji. Uczniowie, którzy bez większych problemów uzyskują promocję do następnych klas, nie powtarzają nauki w danej klasie są bardziej przekonani o tym, że chcą kontynuować naukę. Wśród badanych uczniów tylko 49% nigdy nie powtarzało klasy, 38,5% powtarzało raz, kolejne 10% dwa razy. Spośród pierwszej kategorii uczniów 86,1% jest pewnych, że będzie kontynuować naukę, spośród tych, którzy powtarzali raz – 77,6%, natomiast wśród tych, którzy powtarzali klasę dwukrotnie już tylko 65,5% jest pewnych, że dalej będzie się uczyć.

³³ Cyt. za R. Dolata, A. Pokropek, dz. cyt., s.87.

Tabela 6. Motywy kontynuacji edukacji z podziałem na klasy i typ szkoły (w %)

Motywy kontynuacji edukacji	Szkoła prywatna			Szkoła państwowa	
	Klasa maturalna	Ostatnia gimnazjum	Ostatnia podstawówki	Klasa maturalna	Ostatnia gimnazjum
problemy finansowe	16,7	6,0	1,9	35,1	0,7
wsparcie rodziców	12,1	7,5	16,0	5,2	29,1
uzyskanie dyplomu	10,6	48,5	20,5	5,2	5,4
osiągnięcie celu	28,8	18,7	28,2	15,6	23,6
lepszą przyszłość	15,2	11,2	3,2	5,2	10,1
zdobycie wiedzy	3	3,0	22,4	11,7	9,5
Inne	12,1	5,2	7,7	11,7	17,6
Brak odpowiedzi	1,5	0,0	0,0	10,4	4,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: badania własne czerwiec 2016 r.³⁴

Jeżeli odwołamy się do statusu społeczno-zawodowego rodziców i pewności uczniów co do kontynuacji edukacji to okazuje się, że najmniej pewne w tym zakresie są dzieci pochodzące z rodzin rolniczych. W tej grupie 77,2% uczniów, których matki są rolniczkami i 75,8% uczniów, których ojcowie są rolnikami zaznaczyło, że na pewno będą kontynuować naukę. W pozostałych grupach zawodowych odsetek takich odpowiedzi jest wyższy, a w przypadku rodziców należących do kadry z wyższym wykształceniem wynosi odpowiednio 92% w przypadku ojców i 100% w przypadku matki. Co ciekawe, w odniesieniu do wykształcenia rodziców brak takiej zależności. Można przypuszczać, że niższa pewność wśród dzieci z rodzin rolniczych co do kontynuacji edukacji wynika nie tyle z niskiego kapitału kulturowego środowiska rodzinnego, co z braku wystarczających środków finansowych do pokrycia ich dalszej nauki.

Przedstawione odpowiedzi uczniów na pytanie „Dlaczego chcesz kontynuować naukę?” wskazują, że edukacja szkolna ma dla badanych uczniów wartość instrumentalną. Odpowiedzi uczniów podzielono na siedem kategorii, aby uwypuklić różnorodność odpowiedzi, wielość czynników, które motywują uczniów do kontynuacji edukacji. Niemniej cztery z wyróżnionych kategorii „uzyskanie dyplomu”, „osiągnięcie celu”, „lepszą przyszłość”, „zdobycie wiedzy” można sklasyfikować w jedną szerszą kategorię „uczę się, ponieważ wiedza szkolna jest mi potrzebna abym mógł/mogła zrealizować moje marzenia, plany związane z moją przyszłością”.

³⁴ Tabele 5 i 6 są prezentacją dla przedstawionych powyżej danych – przy każdej kategorii autor zaznaczał, które odpowiedzi były najczęściej wybierane przez uczniów w zależności od typu szkoły – prywatna lub państwowa oraz klasy.

Uczniowie, niezależnie od poziomu edukacji, czy statusu społeczno-zawodowego rodziców traktują edukację szkolną jako szansę na udaną przyszłość. Wierzą, że wraz ze zdobytymi dyplomami zdobędą wiedzę niezbędną do realizacji planów oraz szansę na znalezienie dobrej pracy, zapewniającą im „dobrą – lepszą przyszłość”. Nauka szkolna jest kluczem do spełnienia marzeń, a świadectwo szkolne jest potwierdzeniem ich kompetencji. Niemniej jednak wiedza zdobywana w szkole stanowi również dla uczniów wartość samą w sobie. Jest dobrem, dziedzictwem, najlepszą rzeczą w jaką mogą ich wyposażyć rodzice. Dzięki niej mogą stać się lepszymi, mądrzejszymi ludźmi, a w przyszłości będą mogli pomóc zarówno sobie, jaki i swoim najbliższym. Poza tym uczniowie po prostu lubią się uczyć i chodzić do szkoły. Takie postawy wobec nauki są prezentowane przede wszystkim przez najmłodszych uczniów ze szkół podstawowych. Dla nich perspektywa pracy jest niewątpliwie dużo bardziej odległa niż dla gimnazjalistów czy maturzystów, którzy z punktu widzenia prawa malgaskiego od 15 roku życia nie podlegają już obowiązkowi szkolnemu i mogą podejmować pracę w warunkach nieszkodliwych dla zdrowia³⁵.

Zakończenie

Monitorowanie i porównywanie efektów nauczania uczniów na stałe wpisało się w dziedzinę badań społecznych. Pomiary jakości edukacji są systematycznie przeprowadzane we wszystkich krajach OECD oraz w wielu krajach na świecie i są źródłem bogatych danych istotnych do korygowania zarówno programów nauczania, jak i oprawy instytucjonalnej edukacji. Niemniej w badaniach tych umyka nam jednostka, uczeń, który *de facto* jest najbardziej zainteresowany, aby proces nauczania przebiegał jak najskuteczniej i przynosił jak najlepsze efekty. Badania dotyczące postaw uczniów, motywacji do nauki są przeprowadzane, jednak w dyskursie badań edukacyjnych często nie są zauważalne, nikną w obliczu ilości danych dostarczanych przez programy typu PISA czy TIMSS. Analizy wyników tych ostatnich ukazują nam obrazy systemów edukacyjnych w poszczególnych krajach, z którymi niekiedy intuicyjnie się nie zgadzamy. Są źródłem dyskusji na forum publicznym, tak jak jest to w przypadku badań PISA w Polsce. Dlatego też istotne jest, aby obok badań porównawczych prowadzonych na skalę międzynarodową prowadzić badania, zarówno jakościowe, jak i ilościowe, monitorujące proces edukacji w poszczególnych regionach, miastach i szkołach. W badaniach tych warto podejmować kwestie postaw uczniów, ich oczekiwań wobec nauki szkolnej, opinii na temat doświadczanych przez nich trudności, jak i sukcesów.

³⁵ Ambassade des Etats-Unis d'Amérique, *Rapport sur les enfants travaillant à Madagascar 2011*, Antananarivo-Madagascar 2012, <http://french.madagascar.usembassy.gov/root/la-relation-americano-malgache2/rapport-sur-les-enfants-travaillant--madagascar-2011.html> (28.05.2015).

Przeprowadzone przez autorkę badania w Miandrivazo na Madagaskarze zostały zainspirowane badaniami PASEC, które zrodził niedosyt informacji na temat postaw samych uczniów, ich opinii odnośnie edukacji szkolnej. Prezentowane w artykule wyniki są wycinkiem zgromadzonych danych, które są w trakcie opracowywania.

Analiza pytania otwartego „dlaczego chcesz/nie chcesz się dalej uczyć?” dostarcza jednak wielu informacji, ukazuje motywy, dla których uczniowie, pomimo niewątpliwie wielu trudności, o czym świadczy wysoki odsetek uczniów powtarzających klasy, podejmują naukę szkolną. Dzieci i młodzież malgaska, pomimo niskiego kapitału kulturowego środowiska rodzinnego, chcą i kontynuują edukację na kolejnych poziomach, ponieważ nauka stanowi dla nich wartość. Wiedza nabywana w szkole jest istotna zarówno, aby zdobyć dyplomy poświadczające nabyte umiejętności, jak i posiada wartość samą w sobie, jako najlepsze dziedzictwo otrzymane od rodziców. Edukacja dla uczniów stanowi również dużą wartość instrumentalną, jest bowiem koniecznym środkiem do zdobycia pracy, a tym samym dla zapewnienia sobie lepszej przyszłości. Wysoka wartość nauki szkolnej przekłada się na silną motywację uczniów do kontynuacji edukacji. Warto także zauważyć, że w krajach afrykańskich dzieci, które nie uczęszczają do szkoły najczęściej podejmują pracę zarówno w obrębie gospodarstwa domowego, jak i poza nim. Nauka stanowi zatem dla nich przyjemniejszą i korzystniejszą alternatywę³⁶. Zebrane materiały ukazują postawy uczniów, rodzą jednak kolejne pytania: czy uczniowie mogą liczyć na wsparcie ze strony rodziców, a jeżeli tak, to w jakim zakresie, zwłaszcza ci wywodzący się z rodzin o niskim statusie społeczno-zawodowym? Czy jest to pomoc w nauce, czy w sferze finansowej i wsparcia duchowego? Zaprezentowane wyniki, jak i postawione pytania, niewątpliwie wymagają dalszej analizy oraz pogłębionych badań jakościowych.

Dr Kinga Lendzion, socjolog, adiunkt w Katedrze Socjologii Ogólnej w Instytucie Socjologii UKSW. W roku 2000, 2003 i 2016 prowadziła badania etnograficzne na Madagaskarze. Zainteresowania badawcze: rola edukacji w rozwoju państw Afryki Subsaharyjskiej, pomiar jakości edukacji oraz znaczenie języka narodowego i obcego w systemie edukacji szkolnej, ze szczególnym uwzględnieniem Madagaskaru. Ponadto działalność misyjna Kościoła na rzecz rozwoju krajów misyjnych.

³⁶ P. De Vreyer, F. Gubert, N. Rakoto-Tiana, *Travail, scolarisation et activité domestique: quel arbitrage pour les enfants?*, [w:] *Les Marche urbains du travail en Afrique subsaharienne*, red. P. de Vreyer, F. Roubaud, Ird/AFD, Marsylia 2013, s. 367–368.

Bibliografia

1. Ambassade des Etats-Unis d'Amérique, *Rapport sur les enfants travaillant à Madagascar 2011*, Antananarivo-Madagascar 2012, <http://french.madagascar.usembassy.gov/root/la-relation-americano-malgache2/rapport-sur-les-enfants-travaillant--madagascar-2011.html> (28.05.2015).
2. COFEMEN, *Synthèse des résultats PASEC VII, VIII et IX, Conférences des Ministres de l'Éducation des Pays ayant le Français en partage*, Dakar 2013.
3. Deleigne M. Ch., *La mesure statistique et ses limites : l'exemple du système scolaire malgache*, « Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs » [En ligne], 3 | 2004, mis en ligne le 01 septembre 2012, consulté le 07 juillet 2015. URL : <http://cres.revues.org/1395>, s. 175–190.
4. Deleigne M-Ch., Vers «l'institutionnalisation» de l'École dans l'Androy (Madagascar)?, «Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs » [En ligne], 8 | 2009, mis en ligne le 22 mars 2012, consulté le 13 mai 2015. URL : <http://cres.revues.org/603>, s. 180.
5. Dolata R., Pokropek A., *Motywacja a wynik testu z nauk przyrodniczych. Studium na przykładzie PISA 2006*, [w:] *Teraźniejszość i przyszłość oceniania szkolnego*, red. B. Niemierko, M.K. Szmigiel, Grupa Tomami, Kraków 2010.
6. Dolata R., Grygiel P., Jankowska D. M., Jarnutowska E., Jasińska-Maciążek A., Karwowski M., Modzelewski M., Pisarek J., *Szkolne pytania. Wyniki badań nad efektywnością nauczania w klasach IV–VI*, Warszawa IBE 2015.
7. Dziemianowicz-Bąk A., *Edukacyjne strategie wykluczenia*, „Forum socjologiczne” 2(2012), s. 167–178;
8. INSTAT (Institut National de la Statistique), *Enquête National sur le suivi des indicateurs des OMD (2012–2013)*, Objectif: 2, Antananarivo 2014, s. XI, http://www.instat.mg/pdf/ensomd-2012-2013_2.pdf (pobrane 30.05.2015).
9. Jaeger M. M., Breen R., *A dynamic of Cultural Reproduction*, “American Journal of Sociology” 4(2016), s. 1079–1115.
10. Lendzion K., „Zapewnić powszechne nauczanie na poziomie podstawowym” a jakość nauczania – bilans realizacji drugiego Milenijnego Celu Rozwoju w Afryce Subsaharyjskiej, [w:] *Unia Europejska i Polska wobec międzynarodowej współpracy na rzecz rozwoju*, red. A. Skolimowska, B. Jankowski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2016, s. 41–65.
11. Lendzion K., *Status społeczno-zawodowy rodziców a edukacja licealistów w Miandrivazo na Madagaskarze*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 1(2017), s. 77–90.
12. Mikiewicz P., *Spoleczne światy szkół średnich – od trajektorii marginesu do trajektorii elit*, Wrocław 2005.
13. Mikiewicz P., *Edukacja i kapitał społeczny: przyczynek do badań związków funkcjonowania miasta i szkoły*, « Forum socjologiczne » 2(2012), s. 73–88.
14. Nyczaj-Drąg M., *Kapitał społeczny rodziny jako źródło wczesnych nierówności szkolnych* [w:] *Kapitał społeczny a nierówności – kumulacja i redystrybucja*, red. K. Marzec-Holki, Bydgoszcz 2012, s. 312–323.
15. OECD Indicators of Education Systems, <http://www.oecd.org/edu/skills-beyond-schol/49338320.pdf>, (30.05.2015);

16. PASEC, Performances du système éducatif malgache : Compétences et facteurs de réussite au primaire. PASEC, CONFEMEN, Dakar 2017 s. 19, <http://www.pasec.confemen.org/wp-content/uploads/2017/05/Rapport-Madagascar.pdf> (09.03.2018).
17. PASEC “Quelques pistes de réflexion pour une éducation primaire de qualité pour tous. Rapport Madagascar 2008”, Programme d’analyse des systèmes éducatifs de la CONFEMEN, s. 25–26, www.confemen.org, (28.05.2015).
18. Radoła M., *Kapitał społeczny a osiągnięcia szkolne ucznia*, « Studia Edukacyjne » 27(2013), s. 143–157;
19. Reykowski J., *Procesy emocjonalne, motywacja, osobowość*, Warszawa 1992.
20. Rakotonandrasana M., *Madagascar – Enseignants recrutés sans formation initiale*, La professionnalisation des enseignants de l’éducation de base: les recrutements sans formation initiale séminaire international: 11–15 juin 2007 Madagascar, http://www.ciep.fr/sources/conferences/CD_professionnalisation/bak/pages/docs/pdf_pays/Madagascar.pdf (09.03.2018).
21. Randriamasitiana G. D., *Politique éducative et trajectoires scolaires à Madagascar: de l’école d’intégration à l’école d’exclusion*, LIENS Nouvelle Série N°13(2010), s. 25–46, (08.03.2018).
22. Razafindrakoto M., Roubaud F., Wachsberger J-M., *Les Elites à Madagascar : un essai de sociographie. Synthèse des premiers résultats de l’enquête ELIMAD 2012–2014*, Paris-Dauphine 2015, www.nopoor.eu/download/file/fid/913, (08.03.2018).
23. UNESCO „Examen national 2015 de l’Éducation pour tous. Madagascar”, <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002317/231749f.pdf> (10.03.2018).
24. UNESCO Institute for Statistics (UIS) <http://uis.unesco.org/fr/country/mg> (08.03.2018).
25. De Vreyer P., Gubert F., Rakoto-Tiana N., *Travail, scolarisation et activité domestique: quel arbitrage pour les enfants?*, [w:] *Les Marchés urbains du travail en Afrique subsaharienne*, red. P. de Vreyer, F. Roubaud, Ird/AFD, Marsylia 2013, s. 367–368.

PIOTR KRUZE

KONCEPCJE USTROJU POLITYCZNEGO W KOLONIALNEJ GWINEI HISZPAŃSKIEJ I W NIEPODLEGŁEJ GWINEI RÓWNIKOWEJ

Streszczenie

Proces dekolonizacji Gwinei Równikowej miał unikatowy charakter. Przebiegał stopniowo i w sposób pokojowy, co dawało nadzieję na dobre przygotowanie gwinejskich elit politycznych do objęcia rządów. Niniejszy artykuł analizuje zmiany statusu politycznego hiszpańskich posiadłości subsaharyjskich oraz porównuje koncepcje ustroju niepodległej Gwinei przedstawiane przez afrykańskich działaczy politycznych z projektami przygotowywanymi przez rząd w Madrycie. Autor zwraca uwagę na zróżnicowanie polityczne poszczególnych grup etnicznych i społecznych Gwinei Równikowej, działalność afrykańskich partii politycznych, różne stanowiska resortów hiszpańskich oraz na pozycję Madrytu na arenie międzynarodowej.

Słowa kluczowe: Gwinea Równikowa, Fernando Po, Rio Muni, Bubi, Fangowie, *frankizm*, dekolonizacja

Wstęp

W 2018 r. Gwinea Równikowa obchodzi pięćdziesięciolecie swojej niepodległości, którą uzyskała od Hiszpanii 12 października 1968 r. Rząd generała Franco nie zdecydował się utrzymać swojej posiadłości za wszelką cenę, lecz stopniowo zwiększał zakres jej autonomii. Powstanie nowego państwa poprzedziła konferencja konstytucyjna, w której brali udział przedstawiciele rządu frankistowskiego oraz gwinejskich elit politycznych. W jej wyniku Gwinejczycy opowiedzieli się za niepodległością oraz przyjęli konstytucję, która gwarantowała demokrację. W ten sposób autorytarna metropolia zaakceptowała odmienny ustrój swojej byłej ko-

lonii. Przypadek Gwinei Równikowej jest o tyle interesujący, że pozwala zbadać proces pokojowego uzyskania niepodległości od państwa autorytarnego w okresie wzmożonych nacisków na dekolonizację, kiedy niepodległość częściej zdobywano dzięki walce zbrojnej. *Casus* Gwinei Równikowej stanowi ciekawy materiał porównawczy zarówno do analizy dziejów hiszpańskiej polityki kolonialnej, jak i procesów dekolonizacyjnych w XX-wiecznej Afryce. Unikatowość przypadku gwinejskiego jest ciekawa dla badacza, zwłaszcza dla historyka. Niewielkie rozmiary geograficzne i niezbyt złożona struktura etniczna tego kraju ułatwiają wszechstronną analizę czynników wewnętrznych i zewnętrznych rzutujących na proces przechodzenia do niepodległości.

Celem artykułu jest rekonstrukcja koncepcji ustroju politycznego niepodległej Gwinei Równikowej, jakie stworzyli afrykańscy i hiszpańscy politycy podczas dekolonizacji. Szczególnie ciekawą kwestią jest zbadanie, jak autorytaryzm metropolii wpływał na dążenia niepodległościowe Gwinejczyków: czy brano pod uwagę powstanie państwa niedemokratycznego wzorowanego na frankistowskiej Hiszpanii, czy też wzorowanego na demokracjach zachodnioeuropejskich? A może ustrój Gwinei Równikowej miał być podobny do ustroju sąsiednich, niepodległych już państw afrykańskich, takich jak Gabon czy Kamerun? Powolne tempo procesu dekolonizacji spowodowało ewolucję poglądów Gwinejczyków i Europejczyków. Afrykańscy działacze polityczni w większości sprzeciwiali się kolonializmowi, ale wcale nie oznaczało to, że automatycznie opowiadali się za niepodległością. Część z nich odmawiała jakiegokolwiek współpracy z Europejczykami. Inni Gwinejczycy działali w ramach struktur kolonialnych. Natomiast Hiszpanie różnili się w kwestii tego, jak istotne dla Madrytu było posiadanie niewielkiej kolonii w Afryce Subsaharyjskiej. Należy także dodać, że decyzje nie były podejmowane jedynie na szczeblu politycznym, ale także w nieformalnych, wpływowych kręgach w Hiszpanii. Badania dotyczące frankistowskiego stanowiska wobec posiadłości afrykańskich nie mogą pomijać umiędzynarodowienia problemu gwinejskiego po przystąpieniu Hiszpanii do ONZ w 1955 r. i związanych z tym nacisków dekolonizacyjnych. W konkluzji postaram się odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu Gwinea Równikowa była przygotowana do niepodległości w porównaniu z innymi państwami afrykańskimi.

Artykuł powstał w oparciu o źródła normatywne: akta konferencji konstytucyjnej Gwinei Równikowej z lat 1967–1968, Prawo Autonomii oraz konstytucję z 1968 r. Autor korzystał również ze wspomnień gwinejskiego działacza politycznego Adolfa Obianga Biko *Equatorial Guinea. From Spanish Colonialism to the Discovery of Oil* (Madryt 2000)¹ oraz Hiszpanów zaangażowanych w proces dekolonizacyjny: prawnika Miguela Herrero de Miñón *Memorias de estío* (Madryt 1993) oraz dyplomaty

¹ Praca została wydana także w języku hiszpańskim *Guinea Ecuatorial: del colonialismo español al descubrimiento del petróleo: narración testimonial*, Madrid 2016.

Juana Durána-Lorigi *Memorias diplomáticas* (Madryt 1999). Praca gwinejskiego polityka podkreśla wyraźnie rolę jego partii politycznej MONALIGE w procesie uzyskania niepodległości oraz zdecydowanie krytykuje wszystkie aspekty hiszpańskiego kolonializmu, w tym działania Kościoła katolickiego. Z uwagi na działalność polityczną autora treść jego pracy może mieć na celu polepszenie swojej pozycji politycznej oraz uwypuklenie roli, jaką autor i jego środowisko odgrywało podczas dekolonizacji. Niemniej jednak pozycja Obianga Biko zawiera bardzo wiele dokumentów źródłowych, które świadczą o zasięgu i o sposobie działań MONALIGE. Z kolei wspomnienia Hiszpanów zostały opublikowane po transformacji po śmierci generała Franco, co może mieć wpływ na autocenzurę i ich ostateczną treść.

Wśród wykorzystanych opracowań na uwagę zasługują dwie prace: hiszpańskiej historyk Alicji Campos Serrano: *De colonia a estado: Guinea Ecuatorial 1955–1968* (Madryt 2002) oraz gwinejskiego historyka i pisarza Donata Ndongo Bidyogo: *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial* (Madryt 1977). Ważną pomocą naukową, choć nie pozbawioną błędów edytorskich, jest słownik historyczny Gwinei Równikowej opracowany przez szwajcarskiego badacza Maxa Liniger-Goumaza: *Historical Dictionary of Equatorial Guinea* (Londyn 2000). Wykorzystano także jeden artykuł naukowy opublikowany w Gwinei Równikowej L. Olo Fernandes: *IPGE y la Federación Camerunesa, ¿realidad o instrumentalización?*. Trzeba zwrócić uwagę na fakt, że publikacje wydawane w Gwinei mogą nosić piętno polityki informacyjnej prowadzonej przez rząd tego państwa. Badacz powinien szczególnie pieczołowicie konfrontować ich zawartość faktograficzną z innymi publikacjami. Do tej pory w języku polskim powstała jedna praca dotycząca literatury Gwinei Równikowej. Jest to monografia Renaty Díaz-Szmidt: *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej* (Warszawa 2017). Książka ta zawiera obszerny materiał bibliograficzny, a także przytacza nazwy polskie hiszpańskich instytucji kolonialnych, które zostały wykorzystane w artykule.

Gwinea Hiszpańska

Hiszpania uzyskała kontrolę nad wyspami Fernando Po, Annobon² i fragmentem wybrzeża Zatoki Gwinejskiej na mocy traktatów pokojowych zawartych

² W latach 70. XX w. nastąpiła powszechna afrykanizacja nazw w Gwinei Równikowej. W artykule jest używane nazewnictwo hiszpańskie. W przypisach są podawane nazwy współczesne. Dziś oficjalną nazwą Fernando Po jest Bioko, a wobec Annobonu stosuje się także nazwę Pagalu. Obie wyspy o charakterze wulkanicznym są położone na podmorskim grzbiecie górskim, za którego początek uznaje się górę Kamerun. Wyspy Książęca i św. Tomasza oddzielają Fernando Po, od Annobonu. Wbrew nazwie Gwinea Równikowa nie jest położona na równiku. Większość jej terytorium znajduje się na półkuli północnej, natomiast wyspa Annobon leży na południowej hemisferze. M. Liniger-Goumaz, *Historical Dictionary of Equatorial Guinea*, London 2000, s. 31 i 173.

w San Ildefonso i w El Pardo odpowiednio w 1778 i 1779 r. W kolejnych latach w wyniku wojen napoleońskich w Europie oraz wojen niepodległościowych w Ameryce Łacińskiej, Madryt stracił zainteresowanie swoimi subsaharyjskimi posiadłościami. Sytuację tę wykorzystali Brytyjczycy, którzy na Fernando Po założyli bazę do walki z handlarzami niewolników. W 1843 r. wyspa ponownie znalazła się pod kontrolą Hiszpanów. Podczas konferencji berlińskiej tereny te zostały formalnie uznane za protektorat Madrytu. Granice hiszpańskich posiadłości w Afryce Subsaharyjskiej zostały ostatecznie ustalone w traktacie paryskim zawartym pomiędzy Hiszpanią, a Francją w 1900 r. Na jego mocy Madryt sprawował kontrolę nad obszarem o łącznej powierzchni 28 tys. km², w skład którego weszła część kontynentalna Gwinei, nosząca nazwę Rio Muni, położona między francuskimi terytoriami Gabonu i Kamerunu oraz wspomniane już wyspy Fernando Po i Annobon. Hiszpańskie terytorium zmniejszyło się dziesięciokrotnie w porównaniu do postanowień konferencji berlińskiej³. Na pierwszej z nich było położone miasto Santa Isabel⁴, będąca centrum administracyjnym i handlowym oraz siedzibą hiszpańskiego gubernatora⁵. W czasach kolonialnych główną gałęzią gospodarki wyspy była uprawa kakaowca i kawy, co umożliwiał klimat równikowy⁶. Natomiast na kontynencie dominował przemysł drzewny. Większość rdzennych mieszkańców Rio Muni stanowili Fangowie, zamieszkujący także sąsiedni Kamerun i Gabon, oraz mniej liczni Ndowe. Na Fernando Po dominowali Bubi. Trzeba zaznaczyć, że choć obie najliczniejsze grupy (Fangowie i Bubi) są ludami Bantu, to przed pojawieniem się Europejczyków nie tworzyły wspólnego organizmu państwowego, nie miały wspólnej historii ani kultury. Używały także różnych języków. Wyspę zamieszkiwali także potomkowie wyzwolonych brytyjskich niewolników *fernandinos*, którzy wyznawali protestantyzm i tworzyli kolonialną elitę. Ponadto na Fernando Po osiedliła się większość Hiszpanów, a na plantacjach pracowali cudzoziemscy robotnicy przeważnie z Nigerii, Kamerunu i Liberii. W 1959 r. populacja Gwinei wynosiła 276 tys. mieszkańców (239 tys. Gwinejczyków, 30 tys. cudzoziemskich robotników i 7 tys. Europejczyków, z czego 183 tys. (180 tys. Afrykanów i 3 tys. Europejczyków) zamieszkiwało Rio Muni, a 93 tys. Fernando Po (58 tys. Gwinejczyków, 30 tys. cudzoziemskich robotników i 4 tys. Europejczyków)⁷.

³ *Ibidem*, s. XXII.

⁴ Dziś Malabo. *Ibidem*, s. 242.

⁵ J. Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Salamanca 2003, s. 76.

⁶ W 1959 r. plantacja kakaowca zajmowały 58 tys. ha, a kawowca 66 tys. ha. Zebrano z nich odpowiednio 28 tys. ton kakao (2,15% światowej produkcji) i 6 tys. ton kawy. W Rio Muni pozyskiwano drewno, którego wyeksportowano 220 tys. ton w 1960 r. D. Ndongo Bidyogo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Madrid 1977, s. 79.

⁷ *Ibidem*.

W 1926 r. wszystkie hiszpańskie terytoria w Zatoce Gwinejskiej otrzymały status kolonii i przyjęły nazwę Gwinei Hiszpańskiej. Metropolię reprezentował Gubernator Generalny, któremu podlegały siły wojskowe Straży Kolonialnej (*Guardia Colonial*). Rząd w Madrycie kontrolował działania w kolonii poprzez Główną Dyрекcję Maroka i Kolonii⁸ (*Dirección General de Marruecos y Colonias*), którą od 1942 r. nadzorował bezpośrednio szef rady ministrów. Równolegle państwowy Instytut Studiów Afrykańskich (*Instituto de Estudios Africanos*) prowadził badania naukowe dotyczące Afryki, które miały uzasadniać decyzje polityczne. Dyrektorem obu instytucji został José Diaz de Villegas, który decydował o kierunku hiszpańskich badań nad Afryką⁹. Należy jednak zwrócić uwagę, że Afryka Subsaharyjska nigdy nie była priorytetowym kierunkiem dla hiszpańskiego kolonializmu¹⁰.

Hiszpański kolonializm opierał się na misji cywilizacyjnej białego człowieka, który czuł się odpowiedzialny również za chrystianizację Afrykanów. Kościół katolicki został wprzęgnięty w administrację kolonialną, w której odpowiadał za edukację oraz za wydawanie prasy. Początkowo cały ciężar europeizacji Afrykanów spoczywał na misjonarzach, którzy zwalczali lokalne religie i używanie miejscowych języków. Na swoją działalność Kościół otrzymywał regularne subwencje od państwa¹¹. W myśl klasycznej kolonialnej doktryny paternalizmu Hiszpanie dominowali nad Afrykanami, których wierzenia i kulturę uznawano za gorsze od europejskich. Oficjalnym celem działań Madrytu miał być rozwój afrykańskiej społeczności¹². Kolonizatorzy współpracowali z poszczególnym władcami rdzennych Gwinejczyków, których obowiązywały inne prawa niż Europejczyków. Wprowadzono dekret regulujący prawa i obowiązki Afrykanów, których podzielono na trzy grupy: w pełni wyemancypowanych (*emancipados plenos*), częściowo wyemancypowanych (*emancipados parciales*) i niewyemancypowanych (*no emancipados*). W pełni wyemancypowani Gwinejczycy, wraz ze swoimi żonami i dziećmi, mieli takie same prawa jak biali Hiszpanie. Jedynym ograniczeniem był zakaz małżeństw mieszanych i kontaktów seksualnych między czarnymi mężczyznami a białymi kobietami. Warunkiem uzyskania emancypacji było ukończenie dwudziestu jeden lat, posiadanie wyższego wykształcenia akademickiego lub zawodowego, przepracowanie co najmniej dwóch lat w przedsiębiorstwie rolniczym lub przemysłowym należącym do Hiszpana. Tak wysokie wymagania spowodo-

⁸ Po klęsce w wojnie ze Stanami Zjednoczonymi w 1898 r. Hiszpania sprawowała kontrolę nad Gwineą, Marokiem, Saharą Zachodnią oraz Ifni. T. Miłkowski, P. Machcewicz *Historia Hiszpanii*, Wrocław 1999, s. 311.

⁹ M. Liniger-Goumaz, *op. cit.*, s. 211.

¹⁰ R. Díaz-Szmidt, *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej*, Warszawa 2017, s. 112.

¹¹ J. Bolekia Boleká, *op. cit.*, s. 112.

¹² R. Díaz-Szmidt, *op. cit.*, s. 141.

wały, że niewielu Gwinejczyków zostało uznanych za całkowicie wyemancypowanych. Częściowo wolni mieli prawa do otrzymania kredytu w wysokości do 10,000 peset. Mogli także zeznawać w sądzie jako świadkowie oraz zakupywać nieruchomości. Nie mieli za to prawa do zakupu i spożycia napojów alkoholowych. Powołano także instytucję Patronatu nad Tubylcami (*Patronato de Indigenas*), który miał sprawować opiekę nad niewyemancypowanymi Gwinejczykami, którzy nie posiadali żadnych praw. W jego skład weszło czternaście osób m. in. gubernator generalny, przedstawiciele duchowieństwa, administracji oraz dwóch wyemancypowanych Afrykanów. Patronat organizował instytucje użyteczności publicznej szkoły, sierocińce, szpitale itp., które finansowano ze specjalnego podatku na eksportowaną kawę i kakao¹³.

Administracja kolonialna wprowadziła obowiązkową edukację wszystkich afrykańskich dzieci. W 1944 r. ustalono trzy cykle nauczania: podstawowy, średni i wyższy. Celem było stworzenie zasymilowanej grupy Afrykanów zdolnej pracować w administracji kolonialnej. Nauka odbywała się wyłącznie w języku hiszpańskim i nie obejmowała żadnych elementów afrykańskiej kultury. W pierwszym okresie szkoły prowadzone były przez misjonarzy, co spowodowało, że Gwinejczycy łączyli automatycznie religię katolicką z hiszpańskim kolonializmem. W latach 50. aż 90% dzieci uczęszczało do szkół podstawowych. Taki wysoki odsetek świadczy o bardzo dobrej organizacji edukacji kolonialnej, a także o udanej współpracy Kościoła i państwa. Niewątpliwe było to możliwe dzięki niewielkim rozmiarom geograficznym Fernando Po i Rio Muni. Afrykańscy nauczyciele byli przedstawicielami lokalnej inteligencji, którzy stosunkowo wcześniej uzyskali świadomość polityczną¹⁴.

W Gwinei Hiszpańskiej doszło do nałożenia na siebie dwóch czynników, które znacznie ograniczały działalność polityczną Afrykanów: kolonializmu europejskiego opartego na misji cywilizacyjnej i chrystianizacyjnej oraz autorytaryzmu metropolii. Oba elementy sprawiły, że wszelkie ruchy polityczne sprzeczne z frankistowskim dyskursem politycznym powstały stosunkowo późno. Do tego Gwinea Równikowa była jedyną kolonią hiszpańską w Afryce Subsaharyjskiej, co potęgowało jej izolację, a skuteczny model rudymenarnego szkolnictwa sprawił, że propaganda frankistowska docierała do większości młodych ludzi. W latach 40. i 50. XX w. Hiszpanie stanowczo przeciwstawiali się jakimkolwiek próbom sprzeciwu wobec decyzji władz kolonialnych. Wszelkie nieposłuszeństwo spotykało się z surowymi represjami. Pomimo tego afrykańscy plantatorzy, pracownicy europejskich przedsiębiorstw, nauczyciele i urzędnicy, czyli przedstawiciele gwinejskiej

¹³ *Ibidem*, s. 119, P. Garcia Ascania, *Guinea Ecuatorial: De Colonia a Sultanato*, Madrid 2010.

¹⁴ Według danych UNESCO średni odsetek edukacji elementarnej wynosił 40% w całej Afryce. Mazrui *General history of Africa. VIII. Africa since 1935*, Paris 1993, s. 687, D. Ndongo Bidyogo, *op. cit.*, s. 65., M. Liniger-Goumaz, *op. cit.*, s. 131.

elity zaczęli z czasem zdawać sobie sprawę z panującej dyskryminacji, sprzecznnej z oficjalnym dyskursem kolonialnym¹⁵. W 1948 r. podczas oficjalnej wizyty w Gwinei podsekretarza rządu (*Subsecretario de la Presidencia del Gobierno*) Luisa Carrero Blanco przedstawiciele Fangów wręczyli mu manifest, w którym domagali się polepszania sytuacji Afrykanów i skarżyli się na działania władz kolonialnych. Wszyscy Gwinejczycy zaangażowani w powstanie manifestu zostali aresztowani, deportowani na Annobon lub wyemigrowali do Gabonu. Podobne surowe prześladowanie dotknęły seminarzystów w Banapá, którzy we wrześniu 1951 r. domagali się polepszenia warunków nauki¹⁶.

Za pierwszą gwinejską organizacją o charakterze antykolonialnym uważa się Narodową Krucjatę Wyzwolenia (*Cruzada Nacional de Liberación*) powstałą w 1947 r. Nazwa wyraźnie nawiązuje do działalności narodowo-religijnej i wskazuje na religijność działaczy. Jej założycielem był Fang Acacio Mañé Ela, który korzystając ze swojego pochodzenia, często przebywał w Kamerunie. Jeden z liderów Krucjaty Marcos Ropo Uri wyznaczył uzyskanie niepodległości jako nadrzędny cel działania organizacji¹⁷. W odpowiedzi na narodziny ruchu nacjonalistycznego¹⁸. Madryt rozpoczął faworyzować mniej licznych Bubich oraz *fernandinos* i nastawiać ich przeciwko Fangom. Działania, przeprowadzone zgodnie z zasadą „dziel i rządź” miały na celu skłócenie ludów zamieszkujących Gwineę. Hiszpanie przedstawiali Fangów jako zamożnych, którzy bogacili się dzięki pracy innych Afrykanów. Gwarantem stabilności w regionie miała być obecność Europejczyków, którzy, wedle głoszonej przez Hiszpanów propagandy, jako jedyni mogli ochronić Bubi i Ndowe przez najliczniejszymi Fangami. Stanowcze kroki frankistów, analogiczne do tych wobec autorów manifestu i seminarzystów z Banapá, doprowadziły do emigracji części liderów Krucjaty Wyzwolenia do sąsiedniego Gabonu i Kamerunu¹⁹.

Prowincjonalizacja

Uwarunkowania międzynarodowe miały bardzo silny wpływ na działania generała Franco wobec posiadłości kolonialnych. Po II wojnie światowej demokratyczne państwa europejskie uznawały Hiszpanię za kraj faszystowski i z tego powodu

¹⁵ A. Campos Serrano, *The decolonization of Equatorial Guinea*, „Journal of African History” 2003, nr 44, s. 100–103.

¹⁶ Castro, M. L., Ndongo Bidyogo, D. *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778–1968*, Toledo 1998, s. 187–189.

¹⁷ W historiografii podawane są dwie różne założenia Krucjaty: 1947 – R. Diaz-Szmidt, *op. cit.*, s. 141 oraz M. Liniger-Goumaz, *op. cit.*, s. 107 lub 1950 – E. Marin Ferrer, *Ifni, Sáhara, Guinea: últimas colonias*, Madrid 2014, s. 235.

¹⁸ W tekście używam określenia „nacjonalistyczny”, który tradycyjnie jest stosowane w polskiej literaturze dotyczących dekolonizacji.

¹⁹ D. Ndongo Bidyogo, *op. cit.*, s. 74.

była ona izolowana na arenie międzynarodowej. W wyniku izolacji gospodarka hiszpańska znalazła się w depresji i przybrała formę autarkii. Część produktów pozyskiwana była z kolonii²⁰ Na przełomie lat 40. i 50. Madryt prowadził samodzielną politykę kolonialną, nie licząc się z opinią międzynarodową. Współpracowano jedynie z sąsiednią Portugalią, posiadającą kolonie i podobny ustrój polityczny. Antykomunistyczny charakter frankistowskiego ustroju sprawił, że Zachód, wraz z nasileniem się Zimnej Wojny, zaczął postrzegać Madryt jako potencjalnego sojusznika. W 1955 r. Hiszpania przystąpiła do ONZ, co zakończyło izolację tego państwa na arenie międzynarodowej. Tym samym generał Franco zobowiązał się do przestrzegania zasad zawartych w Karcie Narodów Zjednoczonych. Artykuł 73 zobowiązywał państwa członkowskie do informowania Sekretarza Generalnego o aktualnej sytuacji w kontrolowanych terytoriach zależnych. Rok później Maroko ogłosiło niepodległość, a departament nadzorujący terytoria zamorskie usunął określenie „kolonii” i zmienił nazwę na Dyrekcja Generalna Prowincji i Posiadłości Afrykańskich (*Dirección General de Plazas y Provincias Africanas*)²¹. Podobnie Straż Kolonialna przekształciła się w Straż Terytorialną Prowincji Gwinei²². Z pozoru niewielkie zmiany wpisywały się w nową koncepcję rządu hiszpańskiego, który wzorem Portugalii, oficjalnie zanegował fakt posiadania jakichkolwiek kolonii. Wszystkie afrykańskie posiadłości zostały uznane za integralną część państwa hiszpańskiego. W ten sposób rozpoczął się proces prowincjonalizacji Gwinei. Deklaracja Madrytu spowodowała pierwszą zorganizowaną kontrakcję afrykańskich nacjonalistów na forum międzynarodowym. Wysłano memorandum do ONZ, które miało dowiedzieć, że status Gwinei *de facto* nie uległ zmianie. Przywódcy, z Acacio Mañé na czele, domagali się prawa Gwinejczyków do samostanowienia. Ruch antykolonialny działał coraz sprawniej. Nawiązał kontakty z innymi afrykańskimi nacjonalistami m. in. z Kwame Nkrumachem²³ 2 listopada 1958 r. został zamordowany dotychczasowy lider Krucjaty Wyzwolenia Acacio Mañé, co spowodowało czasowy zanik działalności antyhiszpańskiej w samej Gwinei i emigrację pozostałych działaczy.

Polityka Hiszpanii była wyraźnie sprzeczna z globalnymi tendencjami dekolonizacyjnymi lat 50. XX w., których symbolem stała się konferencja w Bandungu oraz kryzys sueski. W 1957 r. w Hiszpanii powołano nowy rząd, w skład którego weszli technokraci z Opus Dei. W wyniku zmian politycznych nastąpiła liberalizacja gospodarcza, społeczna oraz światopoglądowa²⁴. Umieźdzyraro-

²⁰ T. Miłkowski, P. Machcewicz, *op. cit.*, s. 408.

²¹ Dekret z 21 sierpnia 1956 r. <http://boe.es/datos/pdfs/BOE//1956/263/A06031-06031.pdf> (1.07.2018)

²² E. Marin Ferrer, *op. cit.*, s. 236.

²³ D. Ndongo Bidyogo, *op. cit.*, s. 75–76.

²⁴ A. Campos Serrano, *De colonia a estado: Guinea Ecuatorial 1955-1968*, Madrid 2002, s. 92.

wienie problemu dekolonizacji sprawiło, że ministerstwo spraw zagranicznych, pod kierunkiem Francisca Marii Castiellii²⁵, zaczęło odgrywać istotną rolę w polityce kolonialnej. Nowy szef MSZ opowiadał się za wypełnianiem zobowiązań wynikających z Karty Narodów Zjednoczonych. Powodem takiego postępowania były obawy związane z ponowną izolacją kraju na arenie międzynarodowej. W opozycji do Pałacu Santa Cruz²⁶ znalazł się podsekretarz rządu Luis Carrero Blanco i José Díaz de Villegas, kierujący Dyrekcją Generalną Prowincji i Posiadłości Afrykańskich. Obaj opowiadali się za ignorowaniem żądań ONZ i koncepcją prowincjonalizacji²⁷. W jej wyniku Gwinea Hiszpańska została podzielona na dwie prowincje: Fernando Po, w skład której weszła jeszcze wyspa Annobon, oraz Rio Muni. W każdej z nich działały Zgromadzenia Prowincji, które przejęły zadania rozwiązane Patronatu nad Tubylcami. Zwiększyła się władza Gubernatora Generalnego, którego decyzje mogły zostać cofnięte tylko przez weto premiera. Sześciu mieszkańców Gwinei (w tym trzech czarnoskórych) zasiadło w Kortezach – hiszpańskim parlamencie. Nastąpiła afrykanizacja podstawowych jednostek administracyjnych – dystryktów (*Ayuntamientos*). Przeprowadzono także pierwsze wybory samorządowe, w których bierne prawo wyborcze otrzymali Afrykanie. W ich wyniku Gwinejczycy zostali burmistrzami m. in. Santa Isabel (*fernandino* Wilwardo Jones Niger) czy Mongomo, gdzie tę funkcję pełnił późniejszy prezydent Francisco Macías Nguema²⁸.

Najważniejszym skutkiem prowincjonalizacji było powstanie dwóch antykolonialnych partii politycznych MONALIGE i IPGE²⁹. Obie w pierwszych latach istnienia działały na emigracji. Pierwsza³⁰ powstała w Gabonie przy wsparciu przywódcy tego państwa Leona M'ba, etnicznego Fanga. Większość jej liderów działała wcześniej w Krucjacie Wyzwolenia. Jej program opierał się na antykolonializmie, a jej celem było uzyskanie niepodległości Gwinei Hiszpańskiej na drodze pokojowej. Cechował ją także silny antyklerykalizm. Członkami MONALIGE zostali przede wszystkim przedstawiciele afrykańskiej elity intelektualnej z różnych

²⁵ T. Miłkowski, P. Machcewicz, *op. cit.* s. 423.

²⁶ Siedziby ministerstwa spraw zagranicznych Hiszpanii

²⁷ Prowincjonalizacja Gwinei Hiszpańskiej zostało *de facto* przeprowadzone w 1959 i 1960 r., kiedy weszły w życie akty prawne zmieniające status kolonii. M. Liniger-Goumaz, *op. cit.*, s. 400.

²⁸ A. Campos Serrano, *De colonia a estado...*, s. 103–107. Należy dodać, że pierwsi wyemancypowani Gwinejczycy zostali burmistrzami już w okresie prowincjonalizacji w Santa Isabel (Abilio Balboa Arkins – *fernandino*) i w Bacie (Pedro Lumu Matinda – Ndowe). J. Bolekia Boleká, *op. cit.*, s. 91.

²⁹ Pełne nazwy partii: MONALIGE – *Movimiento Nacional de Liberación de Guinea Ecuatorial* (Narodowy Ruch Wyzwolenia Gwinei Równikowej), IPGE – *Idea Popular de Guinea Ecuatorial* (Ludowa Idea Gwinei Równikowej). R. Diaz-Szmidt, *op. cit.*, Warszawa 2017, s. 250 i 253.

³⁰ Równie ciężko jest ustalić datę powstania MONALIGE. Badacze podają różne daty: 1952 – D. Ndongo Bidyogo, *op. cit.*, s. 72, 1954 – inne opracowania 1959, a M. Liniger-Goumaz podaje dwa różne daty 1959 i 1962.

grup etnicznych (wodzowie Bubich, urzędnicy, nauczyciele). Jej przywódcą został Fang Atanasio Ndongo Miyone, przebywający na emigracji od lat 50, prywatnie żięć Leona Mby. Od momentu powstania MONALIGE przywiązywała ogromną wartość do umiędzynarodowienia walki o niepodległość. Partia aktywnie działała na forum międzynarodowym. Posiadała biura w Nowym Jorku, Gabonie, Kamerunie, Ghanie, Gwinei (Konakry), Nigerii, Algierii, Kongu i Zjednoczonej Republika Arabskiej. Jej przedstawiciele zabierali głos na forum ONZ. W 1962 r. jej działacz Adolfo Obiang Biko twierdził nawet, że dysponowała własnym wywiadem³¹. Bliższe współpracowała ze związkiem zawodowym UGTGE, który rozpoczął swoją działalność na emigracji, ale prowadził tajne działania w Gwinei³².

IPGE, założona w kameruńskim Ambanie w 1959 r., była afrykańską partią socjalistyczną i opierała się na Fangach³³, choć wśród jej przywódców byli także nie-Fangowie np. Luis Maho Sicacha – Bubi czy Watson Bueco – *fernandino*. Jako pierwsza partia polityczna zdecydowała się na prowadzenie niejawnych działań w Gwinei. Otrzymywała wsparcie finansowe od Kamerunu, który od początku roku 1960 był niepodległym państwem. Część kierownictwa IPGE opowiadała się za stworzeniem federacji z północnym sąsiadem. Z powodu niewystarczającej dostępności źródeł bardzo ciężko jest ustalić, kto wspierał bezpośrednio IPGE: rząd kameruński, prezydent Ahmadou Ahidjo czy marksistowska partia UPC (*Union des Populations du Cameroun* – Związek Ludności Kamerunu). Źródłem koncepcji federacji gwinejsko-kameruńskiej miała być solidarność etniczna Fangów oraz polepszenie sytuacji ekonomicznej Gwinei. Były także kontynuacją kameruńskich działań dążących do przyłączenia jak największego terytorium do nowo powstałego państwa³⁴. Ponadto UPC od lat 50. XX w. starała się powiększyć terytorium Kamerunu. Hiszpańskie władze kolonialne dość szybko wykorzystały ideę federacji do ataków propagandowych na IPGE, w związku z czym pomysł federacji zniknął z jej programu. Spowodował także wyraźne podziały wewnętrzne w partii. Poza MONALIGE i IPGE działały także mniejsze partie polityczne o stosunkowo niewielkim znaczeniu. W lutym 1963 r. doszło do krótkotrwałej konsolidacji działań obu partii w Kamerunie, co zakończyło się wystosowaniem pisma do ONZ oraz memorandum do przywódców niepodległych państw afrykańskich. W kolejnych miesiącach współpraca międzypartyjna uległa pogorszeniu, a gwinejscy politycy musieli zmierzyć się z kolejną inicjatywą hiszpańską, jaką była autonomia Gwinei³⁵.

³¹ Obiang Biko A., *Equatorial Guinea. From Spanish Colonialism to the Discovery of Oil*, Madrid 2000, s. 79.

³² UGTGE – *Unión General de Trabajadores de Guinea Ecuatorial* – Powszechny Związek Pracownik Gwinei Równikowej. M. Liniger-Goumaz, *op. cit.*, s. 475.

³³ L. Olo Fernandes, *IPGE y la Federación Camerunesa, ¿realidad o instrumentalización?*

³⁴ P. Nugent, *Africa since independence*, New York 2004, s. 76.

³⁵ M. Liniger-Goumaz, *op. cit.*, s. 241–242.

W teorii prowincjonalizacja zrównała prawa mieszkańców Gwinei z prawami Hiszpanów, ale w praktyce Afrykanie wciąż byli traktowani jak obywatele drugiej kategorii: zabójstwo Afrykanina przez Białego karane było grzywną, Gwinejczycy potrzebowali paszportu, żeby pojechać do kontynentalnej Hiszpanii, a w miejscach publicznych wydzielano strefy dla „Białych” i „Czarnych”³⁶.

Zwiększono uprawnienia Gubernatora Generalnego, który zyskał prawo weta nad każdą decyzją podjętą przez lokalne władze i samorządy. W rzeczywistości prowincjonalizacja doprowadziła do niewielkich zmian. Niewątpliwie zwiększyła się świadomość polityczna Afrykanów, którzy zyskali swoich przedstawicieli w hiszpańskim parlamencie oraz lokalnych samorządach. Natomiast na emigracji rozpoczęły działalność partie polityczne. Skutkiem stabilności politycznej był sukces ekonomiczny Gwinei, której PKB na mieszkańca wynosił \$332, będąc najwyższym w całej Afryce³⁷.

Autonomia

W okresie prowincjonalizacji doszło do wyraźnego podziału wśród ministrów hiszpańskich. Koncepcje przyszłości Gwinei przedstawiane przez Francisca Castiellę różniły się znacznie od koncepcji konserwatywnego Luisa Carrero Blanco, który postrzegał afrykański nacjonalizm jako sztuczny i obawiał się rozprzestrzenienia się komunizmu w postkolonialnych państwach Afryki. Natomiast ministerstwo spraw zagranicznych opowiadało się za stopniowym wycofywaniem obecności Hiszpanów z Afryki. Liczyło na powstanie zaprzyjaźnionych państw, Gwinei Równikowej i Sahary Zachodniej, które miały wspierać swoją dawną metropolię na forum ONZ. Na przełomie lat 50. i 60. Madryt rozpoczął starania o odzyskanie Gibraltaru, który uznawano za ostatnią kolonię w Europie. Minister Castiella zdawał sobie sprawę, że jakiegokolwiek skuteczne działania w tej sprawie zależą od dekolonizacji terytoriów w Afryce³⁸. Z jego inicjatywy powstał projekt Autonomii Gwinei Równikowej, który został formalnie zaakceptowany przez Kortezy 28 listopada 1963 r., a już 15 grudnia został przyjęty przez mieszkańców Gwinei w wyniku przeprowadzonego referendum. Działania Pałacu Santa Cruz przypominały jeden z etapów dekolonizacji brytyjskiej bądź francuskiej, które polegały na stopniowym zwiększaniu praw politycznych Afrykanów³⁹. Autonomia była także odpowiedzią Hiszpanii na roszczenia terytorialne wysuwane w pobliskim Kamerunie i Nigerii. W 1962 r. UPC zgłosiło żądanie aneksji całego obszaru Gwinei

³⁶ Castro, M. L., Ndongo Bidyogo, D. *op. cit.*, s. 200.

³⁷ Należy dodać, że dochód przypadający na Europejczyka wynosił \$1400, a na Afrykanina \$150. E. Marin Ferrer, *op. cit.* s. 238.

³⁸ R. Pardo Sanz, *La política descolonizadora de Castiella*, [w:] *Entre la historia y la memoria. La política exterior de F.M^cCastiella*, red. M. Oreja i R. Sánchez Mantero, Madrid 2007, s. 83.

³⁹ A. Campos Serrano, *The decolonization of Equatorial Guinea...*, s. 103.

Hiszpańskiej, natomiast w Nigerii związki zawodowe od początku lat 60. wysuwały postulaty zajęcia Fernando Po, w celu ochrony praw nigeryjskich robotników. Stwarzało to potencjalne niebezpieczeństwo, że w przyszłości rządy Kamerunu i Nigerii będą mogły zgłosić postulat aneksji Gwinei⁴⁰. Częściowo w wyniku żądań terytorialnych oraz idei federacji z Kamerunem, na Fernando Po narodził się ruch separatystyczny. Bubi i *fernandinos* zdawali sobie sprawę z konieczności posiadania specjalnych uprawnień proporcjonalnie większych do liczby ludności, aby posiadać realny wpływ na gwinejską politykę. W Gwinei działali także Afrykanie w profrankistowskim Ruchu Narodowym, którzy byli przeciwnikami dekolonizacji.

Podczas wprowadzania autonomii, afrykańskie partie polityczne zaczęły działać legalnie w Gwinei. Afrykańscy politycy różnie odnosili się do zmian statusu. IPGE uznało pomysł za niewystarczający i domagało się natychmiastowej niepodległości. Natomiast MONALIGE podzieliło się na dwie frakcje: zwolenników i przeciwników autonomii. Sytuację wykorzystali Hiszpanie, którzy wsparli powstanie kolejnej partii politycznej, popierającej ideę autonomii MUNGE⁴¹. Na jej czele stanął wspomniany już Fang Bonifacio Ondó Edu, który miał bogate doświadczenie polityczne. W latach 50. przebywał na emigracji w Gabonie, a podczas prowincjonalizacji pełnił funkcję burmistrza Evinayong. Do MUNGE przystąpiła część działaczy IPGE. Ondó Edu udało się skutecznie zwalczyć kameruńskie wpływy w partii. Rozpoczął także kampanię przekonywującą mieszkańców Gwinei do autonomii. Przedstawiał Hiszpanię jako matkę, która opiekuje się swoimi gwinejskimi dziećmi, co było zgodne z paternalistycznym podejściem Madrytu.

Na mocy statutu autonomii władzę wykonawczą pełniła Rada Rządu, składająca się z 9 dziewięciu członków: przewodniczącego i ośmiu członków zwykłych, po czterech z każdej prowincji. W praktyce oznaczało to silną nadreprezentację Bubich, którzy stanowili 6% ogółu ludności Gwinei, a posiadali 44% miejsc w Radzie Rządu. Jedna trzecia członków Rady zgłaszała kandydata na przewodniczącego, który był wybierany przez Zgromadzenie Ogólne i pełnił rolę *quasi*-głowy państwa. Rada pełniła rolę analogiczną do roli Gubernatora Generalnego z okresu prowincjonalizacji. Posiadała swojego przedstawiciela przy rządzie w Madrycie oraz inicjatywę ustawodawczą. Inną jej istotną funkcją było ustalanie budżetu, z którego nie transferowano środków do budżetu centralnego. Każdy z członków Rady otrzymał prywatny samochód i gratyfikacje finansowe ufundowane przez przedsiębiorców. Przywódca MUNGE, Ondó Edu został przewodniczącym Rady Rządu, a na jego zastępcę wybrano innego Fanga – Francisca Macíasu Nguemę.

⁴⁰ M. Liniger-Goumaz, *op. cit.*, s. 71 i 313.

⁴¹ MUNGE – *Movimiento de Unión Nacional de Guinea Ecuatorial* – Ruch Jedności Narodowej Gwinei Równikowej. Díaz-Szmidt, *op. cit.*, Warszawa 2017, s. 253–254.

Namiastką parlamentu było Zgromadzenie Ogólne, w skład którego weszło ośmiu przedstawicieli Fernando Po i jedenastu przedstawicieli z Rio Muni. Zgromadzenie wybierało przewodniczącego Rady Rządu, przyjmowało także prawodawstwo dotyczące spraw wewnętrznych Gwinei. Statut autonomiczny zmienił nazwę Gubernatora Generalnego na Wysokiego Komisarza, który zachował prawo weta do każdej gwinejskiej decyzji. Tym samym Hiszpanie zostawili furtkę do ingerowania we wszystkie kwestie dotyczące Gwinei. Warto zaznaczyć, że Afrykanie stanowili większość deputowanych do Zgromadzenia, w którym zasiadło ich jedenastu⁴².

Z prawnego punktu widzenia autonomia polegała na decentralizacji władzy, co miało zwiększać wpływ Gwinejczyków na rządzących. W wymiarze wewnętrznym zmiany służyły przekonaniu nacjonalistów do współpracy z metropolią. W wymiarze międzynarodowym przyznanie Gwinei autonomii miało pokazać dobrą wolę generała Franco oraz nakłonić inne państwa afrykańskie do wsparcia walki Madrytu o odzyskanie Gibraltaru. Działania Hiszpanów miały dualny charakter. Na forum ONZ zapewniano, że autonomia była kolejnym etapem w procesie dekolonizacji. Wewnątrz Gwinei zapewniano, że Hiszpania wciąż była potrzebna Afrykanom, którzy nie byli jeszcze w stanie samodzielnie objąć władzy. W oficjalnej nazwie terytorium przymiotnik „hiszpańska” zastąpiono „równikową”, co miało świadczyć o zwiększeniu wpływów lokalnych. Teoretycznie przebieg zmian odbył się w sposób demokratyczny, a jego zwieńczeniem było referendum. Wszyscy mieszkańcy Gwinei, którzy ukończyli 21 lat uzyskali czynne prawo wyborcze. Za przyjęciem statusu autonomicznego opowiedziało się 59.280 wyborców, przeciw było 35.537. Na Fernando Po większość opowiedziała się przeciw autonomii (5.340 „za”, 7.150 „przeciw”), co wiązało się z niechęcią Hiszpanów przeprowadzania jakichkolwiek zmian oraz ze sceptycyzmem tych nacjonalistów, którzy domagali się natychmiastowej niepodległości⁴³.

W rzeczywistości proces powstania autonomii miał *quasi*-demokratyczny charakter, przede wszystkim z powodu niejasnych pytań postawionych w referendum. Głosujący mieli odpowiedzieć na jedno pytanie: „Czy Pan/Pani opowiada się za przyjęciem postanowień tworzących autonomię Gwinei Równikowej, zaakceptowanych przez Kortezy 28 listopada 1968?”⁴⁴. Można założyć, że znaczna większość Gwinejczyków nie знаła ustawy uchwalonej przez hiszpański parlament. Ponadto zwolennicy niepodległości musieli zdecydować, czy mają opowiedzieć się za autonomią, która nadawała podmiotowość Gwinei i mogła być kolejnym krokiem przed niepodległością, czy też wyrazić sprzeciw i opowiedzieć się za kon-

⁴² Zasady funkcjonowania Autonomii Gwinei Równikowej https://es.wikisource.org/wiki/Ley_de_autonom%C3%ADa_de_Guinea_Ecuatorial_de_1963 (1.7.2018).

⁴³ D. Ndongo Bidyogo, *op. cit.*, s. „<http://africanelections.tripod.com/gq.html>” (1.7.2018).

⁴⁴ ABC z 15 grudnia 1968 – <https://linz.march.es/documento.asp?reg=r-13435> (1.7.2018).

cepcją prowincjonalizacji stworzoną przez hiszpańskich przeciwników dekolonizacji. Referendum było próbą legitymizacji procesu dekolonizacji, która zasługuje na szczególną uwagę z powodu autorytaryzmu metropolii. Przeprowadzenie analogicznego referendum, nawet nie do końca zgodnego z demokratycznymi standardami, w kontynentalnej Hiszpanii nie byłoby możliwe. Gwinejczycy uzyskali w ten sposób większy wpływ na ustrój swojej autonomii niż biali Hiszpanie w Europie.

Hiszpanom udało się częściowo podzielić nacjonalistów tworząc przychylną sobie partię polityczną. Stworzenie MUNGE dodatkowo rozbiło podzielone już ruchy nacjonalistyczne. Partia opowiadała się za niepodległością, ale przy zachowaniu silnych więzów z dawną metropolią, która miała wspierać finansowo swoją dawną kolonię. Z drugiej strony Afrykanów legitymizujących autonomię, z Bonifacio Ondó Edu na czele, oskarżano o kolaborację z Hiszpanią. Gwinejscy politycy często kierowali się pragmatyzmem i nieraz zmieniali przynależność polityczną⁴⁵. Po krótkim czasie istnienia autonomii stało się jasne, że nie satysfakcjonuje ona nikogo. Coraz większa liczba nacjonalistów domagała się całkowitej niepodległości. Związek zawodowy UGTGE zorganizował strajk generalny od 22 do 26 kwietnia 1966. W tym samym roku do Gwinei wrócił z kilkunastoletniej emigracji lider MONALIGE Atanasio Ndongo Miyone. Dalsze zmiany stały się nieuniknione.

Konstytucja i niepodległość

Na forum ONZ gwinejscy nacjonaści domagali się uzyskania niepodległości, natomiast działacze MUNGE przekonywali, że ich naród nie jest jeszcze gotowy na całkowitą suwerenność. W 1966 r. miała miejsce wizyta przedstawicieli Specjalnego Komitetu ds. Dekolonizacji ONZ w Gwinei Równikowej. W jej wyniku stało się jasne, że Gwinea Równikowa uzyska niepodległość. Z drugiej strony nie wiadomo było, kiedy to nastąpi ani jaki ustrój przyjmie nowo powstałe państwo. Zdecydowano, że te kwestie zostaną uzgodnione na konferencji konstytucyjnej z udziałem przedstawicieli gwinejskich i hiszpańskich. Prace konferencji rozpoczęły się 27 października 1967 r.⁴⁶

Delegacji hiszpańskiej przewodniczył minister Francisco Castiella. Łącznie dwudziestu pięciu przedstawicieli rządu wzięło udział w jej pracach. Zagorzali zwolennicy Carrero Blanco, którego reprezentował Díaz de Villegas, starali się

⁴⁵ Przykładem może być kariera Jose Luisa Maho Sikacha, który działał kolejno w Krucjacie Wyzwolenia, IPGE, MONALIGE, ponownie w IPGE, MUNGE oraz Unión Bubi. M. Liniger-Goumaz, *op. cit.*, s. 241–242.

⁴⁶ A. Campos Serrano, *The decolonization of Equatorial Guinea...*, s. 107–113. Znaczna część stenogramów z konferencji konstytucyjnej została opublikowana na stronie internetowej <http://www.asodegue.org/hactas.htm> (1.7.2018). Fragmenty zostały przetłumaczone na język angielski w pracy Obianga Biko.

jak najbardziej opóźnić moment uzyskania niepodległości przez Gwineę. Ponadto opowiadali się za separacją Fernando Po i oddzieleniem prowincji wyspiarskiej od kontynentalnej. Działanie takie uzasadniano względami gospodarczymi i wspierali je hiszpańscy przedsiębiorcy, którzy otrzymywali dotacje od rządu w Madrycie. Właściciele firm obawiali się wzrostu kosztów produkcji spowodowanych ewentualnym zwiększaniem praw robotników oraz polityczną dominacją Afrykanów w niepodległej Gwinei Równikowej. W analogiczny sposób postępowali Belgowie w Demokratycznej Republice Konga, gdzie wspierali secesję najbogatszego regionu Katangi⁴⁷.

Pałac Santa Cruz nie widział ekonomicznych powodów dalszej obecności Hiszpanów w Afryce Subsaharyjskiej, która mogła przerodzić się w kosztowny konflikt zbrojny. Liczono, że przeprowadzenie wzorowej dekolonizacji poprawi wizerunek Madrytu w oczach antykolonialnie nastawionych społeczeństw Zachodu. Strona gwinejska wydelegowała czterdzieści trzy osoby do wzięcia udziału w konferencji. Wśród nich znaleźli się przedstawiciele: organów Autonomii, partii politycznych oraz mniejszości etnicznych. Afrykanie reprezentowali tak różne środowiska, że od początku wiadomo było, że wystąpią wśród nich wewnętrzne podziały. Z inicjatywy Madrytu powstały dwie niewielkie partie polityczne: Związek Bubi (*Unión Bubi*) i Związek Demokratyczny (*Unión Democrática*).

W pierwszej fazie konferencji najistotniejszym problemem była kwestia jedności przyszłego państwa. Nasilił się separatyzm mieszkańców Fernando Po, wspierany przez nowo powstałe, prohiszpańskie partie polityczne i przez zwolenników Carrero Blanco. Przedstawiciele Bubich uzasadniali separację brakiem związków kulturowych i etnicznych z mieszkańcami Rio Muni. Obawiali się, że w niepodległej Gwinei zostaną zdominowani politycznie przez liczniejszych Fangów. Chcieli także skorzystać z prawa ludów do samostanowienia. Ideę odłączenia się Fernando Po wspierali Hiszpanie, którzy zamieszkiwali wyspę, lokalni przedsiębiorcy oraz *fernandinos*, którzy tradycyjnie współpracowali z metropolią. Społeczność międzynarodowa była bardzo sceptycznie nastawiona do secesji jakichkolwiek terytoriów w Afryce, zwłaszcza po krwawych konfliktach w Katandze oraz po rozpoczęciu wojny w niedalekiej Biafrze. Po odbyciu dziewięciu sesji konferencję przerwano i wznowiono 17 kwietnia 1968 r.

W drugiej fazie konferencji konstytucyjnej wziął udział młody hiszpański prawnik zajmujący się kwestiami dekolonizacji Miguel Herrero de Miñón. W spisanych pamiętnikach zwracał uwagę, że dla Castielli najważniejszą kwestią w polityce zagranicznej Hiszpanii było odzyskanie Gibraltaru. Osiągnięciu tego celu podporządkował wszystkie swoje decyzje. Minister dążył do wyjścia Hiszpanów z Afryki, którą uważał za potencjalne źródło kłopotów. Szef MSZ zlecił napisanie

⁴⁷ P. Nugent, *op. cit.*, s. 86.

prostym językiem projektu konstytucji oraz zasad prawa wyborczego. Instytucje miały nie być wzorowane na hiszpańskich⁴⁸. Projekt konstytucji zakładał powstanie państwa unitarnego składającego się z dwóch prowincji, cieszących się szeroką autonomią. W preambule powołano się na prawo narodów do samostanowienia, solidarność z państwami afrykańskimi oraz postulowano przestrzeganie zasad, na których opierały się ONZ i Organizacja Jedności Afrykańskiej. Gwinea Równikowa miała stać się krajem suwerennym, niepodzielnym oraz demokratycznym, gdzie będzie się przestrzegać praw człowieka. Językiem urzędowym był hiszpański, a języki afrykańskie pełniły rolę pomocniczą. Głową państwa był prezydent, wybierany na pięcioletnią kadencję z prawem nieograniczonej reelekcji. Posiadał on bardzo szerokie kompetencje: był równocześnie szefem rządu, mianował połówę ministrów, miał prawo rozwiązać parlament, zawiesić prawa cywilne na okres dwóch tygodni. Utrzymano podział na dwie prowincje: Fernando Po i Rio Muni. Wiceprezydent nie mógł pochodzić z tego samego terytorium co głowa państwa⁴⁹. W skład rządu weszło dwunastu ministrów, z czego co najmniej czterech miało reprezentować każdą prowincję. Powołano dwuizbowy parlament: Zgromadzenie Republiki (trzydziestu pięciu członków) i Radę Republiki (sześciu członków, po trzech z każdej prowincji). Zgromadzenie miało za zadanie kontrolować egzekutywę. Zajmowało się sprawami międzynarodowymi, siłami zbrojnymi i prawami osobistymi obywateli. Raz na dwa lata uchwalano budżet, który zakładał także otrzymywanie wsparcia z Madrytu. Kwestie społeczne, takie jak edukacja, kultura, sport czy służba zdrowia należały do kompetencji Zgromadzeń Prowincji. Decyzje Zgromadzenia Republiki oraz Zgromadzeń Prowincji mogły zostać zawetowane przez prezydenta. Rada Republiki czuwała nad zgodnością działań organów państwowych z konstytucją i praworządnością. Stwierdzała niemożność sprawowania urzędu przez prezydenta oraz prowadziła arbitraż podczas konfliktu pomiędzy prowincjami, a władzą centralną⁵⁰.

Treść konstytucji była wzorowana na systemie autonomii. Starano się unie możliwić ewentualną secesję Fernando Po i jednocześnie nadreprezentować jej mieszkańców w instytucjach rządowych. Zagwarantowanie demokratycznego ustroju Gwinei Równikowej oraz zapewnienie przestrzegania praw człowieka świadczyło o ewolucji frankizmu. Z drugiej strony konstytucja została napisana przez człowieka, który nie znał specyfiki afrykańskiej sceny politycznej, przez co nie mogła ona dobrze funkcjonować w Gwinei Równikowej. W czerwcu frankiści

⁴⁸ M. Herrero de Miñón *Memorias de estío*, Madrid 1993, s. 28–39.

⁴⁹ Podobne rozwiązanie znalazły się w konstytucji Kamerunu z 1961. Trzeba jednak zaznaczyć, że Kamerun był państwem federacyjnym, a Gwinea Równikowa unitarnym zdecentralizowanym. L. Gelberg, *Konstytucje państw afrykańskich*, T.2, Warszawa 1965, s. 73–74.

⁵⁰ Treść konstytucji jest dostępna w pracy A. Campos Serrano, *De colonia a estado...*, s. 360–375 oraz <http://www.asodegue.org/hconst68.htm> (1.7.2018).

jednostronnie ogłosili koniec konferencji oraz zapowiedzieli, że 12 października⁵¹ 1968 r. Gwinea Równikowa otrzyma niepodległość. Po formalnym zaakceptowaniu konstytucji przez Kortezy, mieszkańcy Gwinei musieli zaakceptować treść konstytucji w referendum, którego datę wyznaczono na 11 sierpnia 1968 r. Jego wynik nie decydował o niepodległości, a jedynie o ustroju przyszłego państwa.

Brak zgody na podjęcie jednolitych działań zarówno przez Hiszpanów jak i Gwinejczyków doprowadził do sytuacji, w której polityczną popularność uzyskali wiceprzewodniczący Zgromadzenia Ogólnego, Francisco Macías Nguema. Otrzymał on wsparcie hiszpańskiego prawnika Antonia Garcíi-Trevijano⁵². Macías, wraz ze zwolennikami separacji Fernando Po, agitował, aby w referendum konstytucyjnym zagłosować przeciw jej promulgacji. Wprawdzie jego działania okazały się nieskuteczne (konstytucja została przyjęta większością 64%)⁵³, ale stał się jednym z kandydatów w wyścigu o fotel prezydencki. Obok Macías, który startował z list IPGE, o objęcie urzędu głowy państwa starali się także: Bonifacio Ondó Edu wspierany przez MUNGE, Atanasio Ndongo Miyone popierany przez MONALIGE oraz kandydat Unión Bubi Edmundo Biosso.

Pałac Santa Cruz udzielił wsparcia Atanasiowi Ndongo. Jednak długoletnia emigracja przewodniczącego MONALIGE spowodowała jego słabe rozeznanie w ówczesnej sytuacji społecznej w Gwinei. Wicepremier⁵⁴ Carrero Blanco wspierał Bonifacia Ondó, mimo że okres autonomii zdyskredytował działaczy MUNGE, którzy okazali się bardzo podatni na korupcję. Zrecznie wykorzystał to Macías Nguema, który prowadził kampanię wyborczą w sposób populistyczny. Efektywnie odciął się od swojej działalności na stanowisku zastępcy przewodniczącego Rady Rządu. Udało mu się nakłonić do współpracy znanych działaczy MUNGE, co znacznie osłabiło działania Ondó Edu⁵⁵. Populistyczna kampania oraz wsparcie młodych pozwoliła mu uzyskać 40% głosów w pierwszej turze wyborów. W drugiej jego kontrkandydatem został Bonifacio Ondó Edu. Macías przekonał do siebie Ndongo Miyone i Bossio, którzy poparli jego kandydaturę. Ten pierwszy otrzymał za to tekę ministra spraw zagranicznych w pierwszym niepodległym rządzie, a drugi został wiceprezydentem republiki. Wyniki wyborów zaskoczyły hiszpański rząd, bowiem nie udzielał on żadnego wsparcia Macíasowi. Równolegle wybrano parlamentarzystów. W Zgromadzeniu Republiki żadna z partii politycznych nie uzyskała

⁵¹ W czasach frankistowskich 12 października był świętem narodowym Hiszpanii, obchodzonym jako Dzień Hiszpańskości (*Día de Hispanidad*). Upamiętniał rocznicę odkrycia Ameryki przez Krzysztofa Kolumba w 1492 r.

⁵² Według Campos Serrano Garcia Trevijano podawał się za przedstawiciela opozycji hiszpańskiej, który w rzeczywistości działał sam. A. Campos Serrano, *The decolonization of Equatorial Guinea...*, s. 111.

⁵³ http://africanelections.tripod.com/gq.html#1968_National_Assembly_Election (1.7.2018).

⁵⁴ W 1967 r. Luis Carrero Blanco objął funkcję wicepremiera. T. Miłkowski, P. Machcewicz, *op. cit.*, s. 399.

⁵⁵ Durán-Loriga, J. *Memorias diplomáticas*, Madrid 1999, s. 187.

większości: MONALIGE i MUNGE posiadały po dziesięciu deputowanych, IPGE ośmiu parlamentarzystów, a Unión Bubi wprowadził siedmiu posłów. Zgodnie z zapowiedziami 12 października 1968 r. Gwinea Równikowa ogłosiła niepodległość⁵⁶.

Wnioski

Szczegółowa analiza dekolonizacji Gwinei Równikowej wskazuje, że rząd w Madrycie kontrolował jej przebieg od momentu przystąpienia do ONZ w 1955 r. i zerwania z izolacją na arenie międzynarodowej, aż do sierpnia 1968 r., kiedy w Gwinei przeprowadzono pierwsze wybory prezydenckie. Działania Madrytu nie były całkowicie spójne ani jednorodne, o czym świadczy prowadzenie wzajemnie sprzecznej polityki przez Francisco Castiellę i Luisa Carrero Blanco. Z inicjatywy tego drugiego kolonialna Gwinea Hiszpańska została przekształcona w dwie prowincje, które stały się integralną częścią państwa hiszpańskiego. W kolejnych latach generał Franco zezwolił na wprowadzenie koncepcji Castielli, zgodnie z którą Gwinea otrzymała autonomię, a następnie niepodległość. Legitymizacja działań frankistów została przeprowadzona w referendach o częściowo demokratycznym charakterze. W ich wyniku ludność kolonii posiadała większy wpływ na sytuację polityczną niż mieszkańcy autorytarnej Hiszpanii kontynentalnej. W ostatniej fazie dekolonizacji, kiedy stało się jasne, że Gwinea Równikowa uzyska niepodległość, frankiści nie próbowali stworzyć państwa wzorowanego na ustroju metropolii. Świadczy to o realizmie politycznym elit hiszpańskich, które zdawały sobie sprawę z niemożliwości jawnego rozprzestrzeniania autorytaryzmu w latach 60. XX w., kiedy nowo powstałe państwa afrykańskie przyjmowały, przynajmniej w teorii, ustrój demokratyczny.

W państwie generała Franco nie działał silny ruch antykolonialny o podłożu moralnym. Politycy z Francisco Castiellą na czele starali się przede wszystkim uchronić Hiszpanię przez zaangażowaniem w kosztowny konflikt zbrojny podobny do tych, jakie wybuchły w posiadłościach portugalskich. Podjęto aktywne starania o odzyskanie Gibraltaru od Wielkiej Brytanii, którą oskarżano o kolonializm. Pałac Santa Cruz zdawał sobie sprawę, że tylko rezygnacja z ostatnich hiszpańskich terytoriów w Afryce sprawi, że żądania Madrytu będą brane pod uwagę przez społeczność międzynarodową. Minister spraw zagranicznych rozumiał, że po roku 1945 posiadanie kolonii nie poprawiało wizerunku państwa, a wręcz przeciwnie, osłabiało go. Castiella dostrzegał korzyści z powstania niepodległych, prohiszpańskich państw, które i tak byłyby związane z dawną metropolią więzami kulturowymi, politycznymi i gospodarczymi. Ponadto od końca lat 50 gospodarka hiszpańska zaczęła intensywnie się rozwijać, co oznaczało spadek ekonomicznego

⁵⁶ Dokładne wyniki wyborów prezydenckich: I tura - Macías 40%, Ondó 35%, Ndongo 20%, Bossio 5%; II tura Macías 63%, Ondó 37%. http://africanelections.tripod.com/gq.html#1968_National_Assembly_Election (1.07.2018).

znaczenia kolonii. Z inicjatywy Castielli Madryt wycofał się z Gwinei Równikowej oraz Ifni pod koniec lat 60., ale wskutek nacisków konserwatywnych polityków Hiszpanie pozostali w Saharze do 1976 r.⁵⁷ Brak spójnej polityki kolonialnej sprawił, że pierwszym prezydentem niepodległej Gwinei został Francisco Macias Nguema, polityk o zdecydowanie antyhiszpańskim nastawieniu. W wyniku jego działań stosunki gwinejsko-hiszpańskie zostały zerwane.

Inną interesującą kwestią jest koncepcja demokratyzacji frankizmu oraz rola, jaką odegrała w niej Gwinea Równikowa. Konstytucja z 1968 r. miała bardziej demokratyczny charakter niż hiszpańskie ustawy zasadnicze. Współautor gwinejskiej konstytucji Herrero de Miñón stwierdza, że wyciągnięte wnioski z rozwiązań ustrojowych wprowadzonych w Gwinei zostały wykorzystane w pracach nad demokratyzacją Hiszpanii po śmierci generała Franco⁵⁸. Dalsze badania nad dekolonizacją Gwinei pozwolą rzucić nowe światło na ewolucję polityki zagranicznej generała Franco oraz na wewnętrzną rywalizację pomiędzy poszczególnymi resortami i ministrami.

Reakcje Afrykanów miały wtórny charakter i były odpowiedzią na postępowanie Madrytu. Gwinejski nacjonalizm narodził się stosunkowo późno, co było spowodowane autorytarną formą rządów w metropolii. Najbardziej wpływowe partie polityczne (MONALIGE i IPGE) zostały założone po prowincjonalizacji, kiedy stało się jasne, że następują zmiany we frankistowskiej polityce kolonialnej. Gwinejczycy nie posiadali jednej, spójnej koncepcji dotyczącej sposobu uzyskania niepodległości ani ustroju niepodległego państwa. Liderzy największych partii politycznych (MONALIGE oraz częściowo IPGE) opowiadali się za jak najszybszym zerwaniem związków z Madrytem. Bardziej umiarkowani, jak Bonifacio Ondó Edu, skłaniali się ku powolnej drodze do niepodległości i jak największej współpracy z metropolią. W Gwinei Równikowej nie miały miejsca typowe działania nacjonalistów, takie jak bojkot, strajki i demonstracje⁵⁹. Z pewnością wpłynęła na to stosunkowo dobra sytuacja gospodarcza kolonii oraz konformizm i współpraca części elit gwinejskich z Hiszpanią (*fernandinos*). Hiszpanie stworzyli prężnie działającą administrację, która prowadziła skuteczną i zróżnicowaną politykę względem Rio Muni i Fernando Po. Niewielkie rozmiary geograficzne Gwinei, stosunkowo duży odsetek Europejczyków, a także zróżnicowanie etniczne i kulturowe części wyspiarskiej i kontynentalnej sprawiły, że Hiszpanie mogli kontrolować proces dekolonizacji prawie do samego końca. Paradoksalnie to słabość gwinejskiego nacjonalizmu i jego późny rozwój sprawiły, że Madryt nie zdecydował się na podjęcie bardziej stanowczych kroków np. działań o charakterze zbrojnym w celu zachowania swej dawnej kolonii.

⁵⁷ T. Miłkowski, P. Machcewicz, *op. cit.*, s. 428.

⁵⁸ M. Herrero de Miñón *op. cit.*, s. 28–39.

⁵⁹ P. Nugent, *op. cit.*, s. 262.

Mgr Piotr Kruze – doktorant Wydziału Historycznego UW. Pod kierunkiem dr. hab. Marka Pawełczaka przygotowuje dysertację poświęconą dekolonizacji Gwinei Równikowej. Jego zainteresowania badawcze dotyczą historii politycznej i wojskowej Afryki XIX i XX w.

Bibliografia

Źródła

1. Akta konferencji konstytucyjnej
2. Durán-Loriga, Jaun. *Memorias diplomáticas*, Madrid 1999.
3. Gelberg, Ludwik. *Konstytucje państw afrykańskich*, T.2, Warszawa 1965, s. 73–74.
4. Herrero de Miñón, Miguel. *Memorias de estío*, Madrid 1993.
5. Konstytucja Gwinei Równikowej z 1968 r.
6. Prawo Autonomii Gwinei Równikowej

Opracowania

1. Bolekia Boleká, Justo. *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Salamanca 2003.
2. Campos Serrano, Alicia. *De colonia a estado: Guinea Ecuatorial 1955–1968*, Madrid 2002.
3. Campos Serrano, Alicia. *The decolonization of Equatorial Guinea*, „Journal of African History” 2003, nr 44, s. 95 – 116.
4. Castro, Mariano L., Ndongo Bidyogo, Donato. *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778–1968*, Toledo 1998.
5. Díaz-Szmidt, Renata. *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej*, Warszawa 2017.
6. García Ascania, Paula. *Guinea Ecuatorial: De Colonia a Sultanato*, Madrid 2010.
7. Liniger-Goumaz, Max. *Historical Dictionary of Equatorial Guinea*, London 2000.
8. Marin Ferrer, Emilio. *Ifni, Sáhara, Guinea: últimas colonias*, Madrid 2014.
9. Mazrui, Ali A. *General history of Africa. VIII. Africa since 1935*, Paris 1993.
10. Miłkowski, Tadeusz, Machcewicz Paweł. *Historia Hiszpanii*, Wrocław 1999.
11. Ndongo Bidyogo, Donato. *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Madrid 1977.
12. Nugent Paul. *Africa since independence*, New York 2004.
13. Obiang Biko, Adolfo. *Equatorial Guinea. From Spanish Colonialism to the Discovery of Oil*, Madrid 2000.
14. Olo Fernandes, L. *IPGE y la Federación Camerunesa, ¿realidad o instrumentalización?* b.m.
15. Oreja Aguirre, Marcelino, Sánchez Mantero, Rafael, Pardo Sanz Rosa M. *Entre la historia y la memoria. La política exterior de F.M^cCastiella*, Madrid 2007.

LITERATURY AFRYKI W JĘZYKACH EUROPEJSKICH

RENATA DÍAZ SZMIDT

NARODZINY LITERATURY W GWINEI RÓWNIKOWEJ. NURT HISPZAŃSKI I GWINEJSKI W HISPANOAFRYKAŃSKIEJ LITERATURZE KOLONIALNEJ

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest podjęcie refleksji o początkach literatury gwinejskiej pisanej w języku hiszpańskim, zwanej także literaturą hispanoafrykańską, hispano-negroafrykańską lub hispanogwinejską. Literatura ta narodziła się w okresie kolonialnym, naznaczonym wykorzenieniem Afrykanów z tradycyjnych kultur etnicznych oraz ich przymusową asymilacją, co znacząco wpłynęło na treść i formę pierwszych utworów.

Część twórczości pierwszych pisarzy gwinejskich można wpisać w tzw. nurt literatury naśladowczej, której autorzy ograniczali się do odtwórczego imitowania wzorców literatury hiszpańskiej, uznawanej za artystyczny ideał, obowiązkowy i jedyny punkt literackiego odniesienia. Przekonanie to było efektem wychowania Afrykanów w ramach kolonialnego systemu edukacji i poddania ich ideologicznej indoktrynacji kolonialnej. Gwinejczycy wierzyli w rzekomą cywilizacyjną i kulturową wyższość białego człowieka, którą na kartach swoich powieści i opowiadań przedstawiali twórcy hiszpańskiej literatury kolonialnej. Chociaż jej odbiorcami byli głównie czytelnicy z metropolii, to jest ona warta uwagi właśnie ze względu na ideologię, której była podporządkowana i która była narzucana skolonizowanym Afrykanom jako obowiązujący ich model myślenia. W artykule przedstawiam problematykę tej literatury, a zwłaszcza jej ideologiczne i polityczne uwikłanie: od XIX-wiecznego „orientalizmu” aż do ideologii frankizmu. Następnie omawiam pierwsze utwory pisarzy gwinejskich, którzy, poddani europejskiej asymilacji i chrystianizacji, stali się przedstawicielami pierwszej rodzimej, tzn. gwinejskiej elity intelektualnej. Zaczęła ona rozwijać twórczość literacką w języku kolonizatora, przyczyniając się do narodzin literatury hispanoafrykańskiej, która z czasem wyewoluowała w gwinejską literaturę narodową.

Słowa-klucze: Gwinea Równikowa, hiszpańska literatura kolonialna, literatura hispanoafrykańska

Wstęp

Za pierwszą powieść gwinejską uznaje się, napisaną po hiszpańsku¹, powieść *Cuando los combes luchaban* (Gdy walczył lud Komba) Leoncia Evity, opublikowaną w Madrycie w 1953 r. Źródeł literatury gwinejskiej szukać jednak należy dużo wcześniej w tradycji oratury, rozwijanej od najdawniejszych czasów w językach rodzimych przez wszystkie grupy etniczne zamieszkujące Gwineę Równikową. Fangowie, Ndowé, Bubi i Ambö opowiadają kosmogoniczne mity, epepeje heroiczne, narracje historyczne i bajki, tworzą przysłowia, przypowieści, zagadki i sentencje oraz wyśpiewują pieśni i melodeklamacje². Podtrzymują w ten sposób swoje etniczne tożsamości zbiorowe i przekazują z pokolenia na pokolenie mądrość przodków. Ślady oratury są widoczne w większości utworów pisarzy gwinejskich i stanowią o ich specyfice i oryginalności.

Celem niniejszego artykułu jest podjęcie refleksji o początkach literatury gwinejskiej pisanej w języku hiszpańskim. Literatura ta jest nazywana także literaturą hispanoafrykańską, hispano-negroafrykańską lub hispanogwinejską. Narodziła się ona w okresie kolonialnym, naznaczonym wykorzenieniem Afrykanów z tradycyjnych kultur etnicznych oraz ich przymusową asymilacją, co znacząco wpłynęło na treść i formę pierwszych utworów. Przedmiotem analizy w artykule będą teksty literatury kolonialnej w jej dwóch istniejących wtedy nurtach: hiszpańskim i gwinejskim³.

Problematyczna periodyzacja historii literatury gwinejskiej – propozycje i kryteria

Istnieją różnorodne propozycje periodyzacji bardzo jeszcze młodej i słabo zbadanej literatury Gwinei Równikowej. Przywołam je nie po to, by wdać się w akademicki spór o trafność dat wybranych przez badaczy jako graniczne dla poszczególnych okresów, lecz w celu podjęcia pogłębionej refleksji o czynnikach, które wpłynęły na rozwój literatury gwinejskiej u jej zarania.

¹ Językiem urzędowym Gwinei Równikowej jest język kastylijski, co jest efektem kolonizacji hiszpańskiej trwającej od 1777 do 1968 r. Odcisnęła ona do dzisiaj widoczne piętno na gwinejskiej rzeczywistości nie tylko w wymiarze językowym i kulturowym, ale także politycznym, ekonomicznym i społecznym.

² Zob. J. Krzywicki, *Wprowadzenie do imaginarium literatury afrykańskiej. W kręgu tradycji*, Warszawa 2002, s.20–39.

³ Artykuł w nieco innej formie został już opublikowany jako część książki R. Díaz-Szmidt, *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej*, Warszawa 2017.

Odmienność propozycji periodyzacji literatury Gwinei wynika z różnych kryteriów branych pod uwagę przy ich tworzeniu. Faye M'baré Ngom kierując się kryterium historyczno-politycznym podzielił krótkie dzieje literatury gwinejskiej na trzy okresy. Wyróżnił: okres kolonialny (1900–1968), jedenastoletni okres tzw. lat ciszy (*años de silencio*) pod autorytarnymi rządami Francisca Macíasa (1968–1979) oraz okres zapoczątkowany w 1979 r. przewrotem Teodora Obianga⁴.

Sosthène Onomo Abena i Joseph-Desiré Otabela Mewolo zaproponowali nieco inną periodyzację literatury Gwinei Równikowej, ułożoną według kryteriów historyczno-kulturowych i podzielił jej historię na: okres przedkolonialny, kolonialny i postkolonialny⁵. Kameruńscy badacze charakteryzują okres przedkolonialny jako epokę oralności. Miała ona spełniać trzy podstawowe funkcje: przekazywać wiedzę o rodzimych zwyczajach i tradycjach, zachowywać mądrość przodków oraz pełnić rolę moralno-pedagogiczną względem przyszłych pokoleń. W okresie kolonialnym, naznaczonym wprowadzeniem piśmiennictwa, Otabela i Onomo wyróżnili z kolei dwa nurty literackie: tzw. nurt tradycyjny oraz nurt naśladowczy. Gwinejscy pisarze, których twórczość wpisywała się w nurt tradycyjny, zajmowali się przede wszystkim transkrybowaniem oratury. Utrwalali w piśmie opowieści powtarzane dotąd jedynie ustnie i często tłumaczyli je na hiszpański. Pisarze, nazwani przez badaczy przedstawicielami nurtu naśladowczego, ograniczali się z kolei do, mniej lub bardziej odtwórczego, imitowania wzorców literatury hiszpańskiej, uznawanej za artystyczny ideał, obowiązkowy i jedyny punkt literackiego odniesienia. Za literaturę postkolonialną afrykańscy uczeni uznali natomiast twórczość rozwijaną po 1968 r., podczas dyktatury Macíasa, głównie na uchodźstwie, oraz w czasach autorytarnych rządów Obianga, trwających od 1979 r.

Ramón Trujillo zaproponował najbardziej rozbudowaną periodyzację historii literatury gwinejskiej. Wziął pod uwagę czynniki historyczne oraz polityczno-społeczne. Podobnie jak M'baré Ngom, podzielił historię literatury gwinejskiej na trzy okresy, ale zaproponował nieco inne niż Gwinejczyk cezury czasowe. Wyróżnił: okres przed niepodległością (1950–1970) i podzielił go na etap kolonialny (1950–1960) oraz na etap tzw. „przegranego pokolenia” (*generación perdida*, 1960–1970), okres po-niepodległościowy (1970–1990), podzielony na etap tzw. „lat ciszy” (*años de silencio*, 1970–1980) i na etap „odrodzenia” (*renacimiento*, 1980–1990) oraz okres, który rozpoczął się w 1990 r i trwa do dzisiaj. Trujillo nazywa go optymistycznie okresem lat nadziei (*años de esperanza*)⁶.

⁴ F. M'baré Ngom, *La literatura africana de expresion castellana: de una 'literatura posible' a una literatura real. Etapas de un proceso de creación cultural*, [w:] L.W. Miampika, P. Arroyo (red.), *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*, Madryt 2010, s. 23–40.

⁵ J.D. Otabela Mewolo, S. Onomo Abena, *Literatura emergente en español. Literatura de Guinea Ecuatorial*, Madryt 2004, s. 13–28.

⁶ R. Trujillo, *Fuentes documentales de la literatura en español en el África subsahariana*.

Choć wymienione periodyzacje stanowią próbę uporządkowania historii literatury gwinejskiej i uchwycenia najważniejszych momentów w jej rozwoju, to żadnej z nich nie można uznać za wyczerpującą ani za w pełni satysfakcjonującą, choć najmniej niezręczna jest propozycja Ramona Trujillo. Badacz, podobnie jednak jak M'baré Ngom, nie uwzględnia okresu przedkolonialnego. M'baré Ngom pomimo tego, że w wielu publikacjach obszernie pisze o gwinejskiej oraturze, nie zaznacza jej w swojej periodyzacji i nie podkreśla tym samym jej niekwestionowanego wpływu na późniejszy rozwój literatury pisanej w Gwinei Równikowej. Być może jest to jednak świadoma decyzja badacza, który, w odróżnieniu od Abeiny i Otabeli, nie sytuuje oratury jedynie w czasach przedkolonialnych, ale traktuje ją jako wciąż dynamicznie rozwijającą się rzeczywistość literacką, współistniejącą z literaturą pisaną. Ta nie tylko wszakże nie wyparła oratury, ale, *de facto*, nadal stanowi jedynie znikomy procent gwinejskiej twórczości literackiej. Następstwo czasowe: oratura → literatura pisana, które zostało zasugerowane w periodyzacji zaproponowanej przez Onomo i Otabelę trudno uznać w tej perspektywie za zasadne. Badaczom kameruńskim można również zarzucić uproszczenie w nazbyt monolitycznym traktowaniu epoki postkolonialnej, rozpoczętej oficjalną proklamacją gwinejskiej niepodległości w 1968 r.

Pozostawmy jednak na marginesie krytyczne uwagi dotyczące polemicznych propozycji periodyzacji literatury Gwinei Równikowej i przyjrzyjmy się historii jej rozwoju. Istotne jest wyróżnienie przez Otabelę i Onomo dwóch nurtów literackich w gwinejskiej literaturze epoki kolonialnej: tzw. nurtu tradycyjnego oraz, szczególnie mnie interesującego, nurtu naśladowczego. Rozróżnienie zaproponowane przez kameruńskich badaczy stanowi podstawę metodologiczną niniejszego tekstu, gdyż na rozwój gwinejskiego piśmiennictwa tworzonego w języku kolonizatora decydujący wpływ miała literatura hiszpańska, nauczana w szkołach kolonialnych⁷ i imitowana przez pierwszych pisarzy gwinejskich.

Tradición, Traducción y modernidad, "Linguax. Revista de Lenguas Aplicadas. Separata", Madryt 2004, s. 4.

⁷ Od 1884 roku Zgromadzenie Klaretynów zaczęło rozwijać zorganizowaną sieć szkół na terytorium kolonii. Najbardziej znane z nich to szkoły misyjne w San Carlos (1888) oraz Basilé (1892). W 1914 roku objęto w Gwinei obowiązkiem szkolnym wszystkie dzieci w wieku od pięciu do piętnastu lat. Niewystarczająca liczba szkół i nauczycieli spowodowała jednak, że obowiązek ten nie mógł być spełniony. W 1935 roku rząd republikański powołał *Instituto Colonial Indígena* (Kolonialny Instytut Tubylczy), w celu wykształcenia nauczycieli i pomocników administracyjnych pośród ludności afrykańskiej. W sierpniu 1944 roku frankistowski reżim wprowadził tzw. prawo Álvareza, nazwane tak od nazwiska głównego inspektora nauczania w kolonii. Lektura jego *Historia de acción cultural de la Guinea Española* (Historia akcji kulturalnej w Gwinei Hiszpańskiej) z 1948 roku ukazuje nam człowieka przekonanego tak o niskiej inteligencji rdzennej ludności, jak o intelektualnej i kulturowej wyższości Hiszpanów. Álvarez postulował prowadzenie kulturowej asymilacji afrykańskich dzieci od najmłodszych lat po to, by wkraczając w dorosłość „były one zdolne do ostatecznego i racjonalnego zerwania z tym, co plemienne i szkodliwe” (H.R. Álvarez García, *Enseñanza y política social*

Począwszy od lat pięćdziesiątych XX w., w których ukazała się pierwsza powieść napisana przez Gwinejczyka w języku hiszpańskim *Cuando los combes luchaban* (Gdy walczył lud Komba), na literaturę gwinejską zaczął mieć także wpływ rozkwit ideologii frankizmu. Przejawiał się on swoiście pojmowanym nacjonalizmem, zarówno przez mieszkańców metropolii jak i kolonialistów zamieszkujących Afrykę. Głównym założeniem frankizmu: centralizmowi, klerykalizmowi, autorytaryzmowi i właśnie nacjonalizmowi był podporządkowany system edukacji Afrykanów, którzy w ramach obowiązku szkolnego uczyli się historii, geografii oraz literatury Hiszpanii. Jedynymi dostępnymi wzorcami literackimi były utwory pisarzy hiszpańskich, które stanowiły obiekt szkolnych analiz i ukierunkowanych ideologicznie interpretacji. Jeśli nie weźmie się pod uwagę tego pierwszego, i przez długi okres jedyne, hiszpańskiego punktu literackiego odniesienia dla debiutujących pisarzy afrykańskich, nie sposób zrozumieć procesu kształtowania się literatury gwinejskiej. Skolonizowani fizycznie i mentalnie Gwinejczycy byli poddani zideologizowanej retoryce kolonialnej i nie rzadko odwzorowywali ją na kartach własnych utworów literackich. Dobitnie świadczy o tym powieść *Una lanza por el boabi* (W obronie boabiego) Daniela Jonesa Mathamy, wydana w 1961 r., w której autor krytykuje zwyczaje, tradycje i wierzenia grupy etnicznej, z której pochodzi, gdyż uważa je za gorsze od europejskich⁸.

en Guinea, "Cuadernos de Estudios Africanos", 12, 1950, s. 35). W tym celu w szkołach nauczano wyłącznie języka, kultury i literatury hiszpańskiej. Dzieci w szkole mogły mówić wyłącznie po hiszpańsku, a za używanie języków rodzimych były surowo karane batami. Nauczyciele wymierzali je w ilości od dziesięciu do pięćdziesięciu, w zależności od ilości słów wypowiedzianych w językach rodzimych. Ndongo Bidyogo wyjaśnia językową politykę Hiszpanów następująco: „Celem kolonizatorów było doprowadzenie do sytuacji, w której wszyscy mieli rozumieć i mówić w języku Białych, tak, żeby ci nie musieli podejmować wysiłku tłumaczenia niczego na język fang, ndowè, bubi, itd. Doświadczyliśmy asymilacji kulturowej z pistoletem przystawionym do skroni” (D. Ndongo Bidyogo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Madryt 1977, s. 66). Prawo wprowadzone przez Álvareza przewidywało trzy cykle nauczania: podstawowy (pięcioletni), średni, przygotowujący do wstąpienia do *Escuela Superior Indígena* (Wyższa Szkoła Tubylcza, która miała zastąpić istniejący dotąd Kolonialny Instytut Tubylczy) oraz wyższy, w ramach którego mieli być kształceni przyszli pracownicy administracyjni. Widać wyraźnie, że celem edukacji kolonialnej nie było prowadzenie głoszonej „misji cywilizacyjnej”, skupionej na rozwoju intelektualnym Afrykanów, a raczej przygotowanie niezbyt licznych, ale sprawnych i zasymilowanych kadr administracyjnych, które miały pomóc Hiszpanom zachować porządek kolonialny. Wyższa Szkoła Tubylcza miała charakter ściśle elitarny. Ndongo Bidyogo podaje, iż w latach 1946–1949 ukończyło ją zaledwie siedemdziesięciu dwóch nauczycieli i pracowników administracyjnych (D. Ndongo Bidyogo, *op.cit.*, s. 65). Do lat sześćdziesiątych jedna szkoła przypadała na prawie półtora tysiąca dzieci, co świadczy o niskim wskaźniku skolaryzacji w epoce kolonialnej. Sytuacja poprawiła się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Utworzono sieć szkół podstawowych i średnich, także o profilu zawodowym, np. Szkołę Rolniczą i Rzemieślniczą. Uczniowie szkół średnich mogli liczyć na otrzymanie stypendiów na studia wyższe w Hiszpanii.

⁸ Podobne zjawisko obserwujemy w większości literatur afrykańskich pisanych w językach europejskich. Emblematyczny jest przykład twórczości Caetana Costy Alegre (1864–1890), poety

Ten paradoksalny mechanizm wstydliwego wypierania własnego dziedzictwa kulturowego i bezkrytycznego przyjmowania narzucanych wartości, będący skutkiem „skolonizowania umysłu”, został przeanalizowany i wyjaśniony przez Frantza Fanona, który podjął refleksję o psychice człowieka skolonizowanego⁹. Poddany systematycznej indoktrynacji, wykorzeniony przez system edukacji oraz obcą religię, przyjął on ideologiczne założenia kolonializmu za własne. Uwierzył w swoją rasową, intelektualną i cywilizacyjną niższość. Z tego powodu dążył, zazwyczaj jednak nieskutecznie i z karykaturalnym skutkiem¹⁰, do naśladowania kolonizatora, którego postrzegał jako lepszego od siebie – bardziej rozwiniętego, cywilizowanego i światłego.

Istotne w tym kontekście jest również podjęcie refleksji o hiszpańskiej literaturze kolonialnej. Chociaż jej zakładanymi odbiorcami byli głównie czytelnicy z metropolii, a nie skolonizowani Afrykanie, to warto poddać ją analizie ze względu na ideologię, której była podporządkowana i która była narzucana Afrykanom jako obowiązujący ich model myślenia. Hiszpańscy pisarze kolonialni byli wyjątkowo gorliwi w przekonywaniu czytelników o cywilizacyjnej i kulturowej wyższości białego człowieka. Był to obowiązujący i niekwestionowany paradygmat, który z czasem uznali za prawdziwy sami Gwinejczycy.

Pierwsze pokolenie gwinejskich pisarzy tworzących w języku hiszpańskim stanowili właśnie tacy wykorzenieni i zasymilowani Afrykanie, ukształtowani w ramach europejskiego systemu edukacji. Dzięki niemu stali się przedstawicielami pierwszej piśmiennej, gwinejskiej elity intelektualnej. To ona zaczęła tworzyć w języku kolonizatora literaturę *par excellence* kolonialną.

Literatura kolonialna. Między egzotyką a orientalizmem i ideologią

Posługując się terminem „literatura kolonialna” warto pamiętać, że chociaż jego użycie pozornie nie wydaje się nastroczać problemów, to termin jest jednak obarczony trudnościami definicyjnymi i koncepcyjnymi. Pojawia się bowiem pytanie, czy literatura kolonialna jest po prostu literaturą pisaną w epoce kolonialnej? Czy może chodzi o literaturę tworzoną przez mieszkańców metropolii o kolonii i jej mieszkańcach? A może, o pierwsze utwory autorstwa skolonizowanych, tworzone w czasach kolonialnych?

z Wyspy Świętego Tomasza. Jego poezja, zebrana w pośmiertnym zbiorze *Versos* (Wersy), jest przepełniona następującymi wyznaniami: „jestem czarny jak noc”, „mój kolor jest czarny/ wskazuje na żalobę i żal”, „wszystko we mnie jest defektem”. Zob. C. Costa Alegre, *Versos*, Lisboa 1916.

⁹ Zob. F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Warszawa 1985.

¹⁰ Zob. H. Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, tłum. T. Dobrogosz, „Literatura na świecie”, 2008, 1–2, s. 185.

González Carrasco zdefiniował literaturę kolonialną po prostu jako „literaturę, która odnosi się do rzeczywistości kolonialnej”¹¹. Zdając sobie zapewne jednak sprawę z nadmiernego uproszczenia problemu, uściślił swoją definicję dodając, że cechą charakterystyczną tej literatury jest jej podporządkowanie zasadzie „opowiadania o dalekim kraju, do którego się nie przynależy i z mieszkańcami którego się nie identyfikuje z uwypukleniem ich, większej lub mniejszej, *inności*”¹². W takim ujęciu, literatura kolonialna jest rozumiana jako literatura tworzona przez autora z metropolii, który dystansuje się od autochtonicznych mieszkańców kolonii. Są oni określani jako „tubylcy” lub „Inni” i zazwyczaj są ukazywani w negatywnym świetle. Interesującą uwagę odnośnie kategorii „inności” poczynił Pierre Halen. Rozumiejąc kolonializm jako negację pejoratywnie postrzeganego „Innego”, stwierdził, że jest on równocześnie obszarem, w którym tenże „Inny” jest kształtowany¹³ – także poprzez literaturę ideologicznie podporządkowaną kolonializmowi. To w niej wszakże zaistniała i utrwaliła się kategoria „Innego”, którego obraz jest najczęściej tworzony w orientalistycznej perspektywie, szczegółowo opisanej przez Edwarda Saïda¹⁴. Literatura kolonialna nie jest zatem niczym innym niż przestrzenią konceptualizacji i rozwoju fantazmatycznego „Innego”.

W epoce kolonialnej, posługując się fałszywym schematem binarnych opozycji, odzwierciedlających podział na: „nas – białych Europejczyków” i na „nich – *Innych*”, np. czarnych Afrykanów, wytworzono dychotomie: cywilizowany/ dziki; światły/ barbarzyński; rozwinięty/ zacofany; dobry (biały)/zły (czarny) itd. Europejscy pisarze kolonialni stworzyli fikcyjną, „zorientalizowaną” rzeczywistość, w której Zachód poprzez domniemaną wyższość cywilizacyjną, moralną i religijną przyznał sobie prawo do podboju świata pozaeuropejskiego pod pretekstem prowadzenia tzw. misji cywilizacyjnej.

Na marginesie powyższych rozważań warto zauważyć, że, definiowana w ten sposób, literatura kolonialna nie musi być kategorią odnoszącą się wyłącznie do literatury uwikłanej w doświadczenie XIX i XX-wiecznego kolonializmu europejskiego w poza zachodnim świecie. Ideologiczne podporządkowanie literatury politycznym i ekspansyjnym celom Zachodu nie zakończyło się wszakże wraz z proklamowaniem niepodległości w połowie XX wieku przez większość państw afrykańskich. Jak wyjaśnił Saïd w *Orientalizmie*, „popyt” na „Innego” trwa, a jego fikcyjny obraz jest nieustannie wytwarzany w zależności od dominujących potrzeb politycznych i ekonomicznych. Każdą literaturę podporządkowaną ideologii

¹¹ A. Carrasco González, *Historia de la novela colonial hispanoaficana*, Madryt 2009, s. 17.

¹² *Ibidem*, s. 9.

¹³ P. Halen, *Pour en finir avec une phraséologie encombrante: la question de l'Autre et de l'exotisme dans l'approche critique des littératures coloniales et post-coloniales*, [w:] J.-F. Durand (red.), *Regards sur les littératures coloniales*, Paryż 1999, s. 42–43.

¹⁴ E. Saïd, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005.

wytwarzanej przez „silniejszych”, której celem jest usprawiedliwienie dominacji (fizycznej, ekonomicznej lub mentalnej) „Innych”, można zatem definiować w kategoriach literatury kolonialnej.

Powróćmy jednak do sedna naszych rozważań i do definicji literatury kolonialnej zaproponowanej przez Carrasco, wedle której literatura kolonialna jest literaturą tworzoną przez pisarza z metropolii („stąd”), opowiadającą o „Innym” („stamtąd”), podporządkowaną ideologii kolonialnej i pisaną dla czytelników z metropolii. Warto rozszerzyć definicję badacza o ujęcie Jeana-Marca Moury, który słusznie zauważył, że także literaturę tworzoną przez samych skolonizowanych można uznać za literaturę kolonialną¹⁵. Nie chodzi tutaj o chronologię, czyli o fakt, że była ona pisana w epoce kolonialnej, ale o to, że Afrykanie, poddani kolonialnej i imperialnej indoktrynacji, przyjęli za własną ideologię kolonialną. Pisząc o sobie, przedstawiali się jako kolonialni „Inni”, czyli gorsi od białych, niecywilizowani, barbarzyńscy i zacofani.

Zanim przejdę do omówienia ich utworów, zastanowię się nad „zorientalizowaną” wizją Afryki i Afrykanów postrzeganych jako „Innych” w literaturze hiszpańskiej. Warto przeanalizować sposób, w jaki literatura ta odzwierciedlała ideologię kolonialną i na ile wytworzone w niej foucaultowskie „formacje dyskursywne” zostały przejęte, świadomie lub nie, przez pierwszych Gwinejczyków piszących po hiszpańsku w nurcie tzw. literatury naśladowczej. Interesuje mnie literatura tworzona zarówno przez autorów, którzy nie znali Afryki, jak i przez tych, którzy pomimo podróży, czy nawet zamieszkiwania w kolonii, tworzyli i powielali „orientalny” obraz kontynentu i jego mieszkańców.

Hiszpańska literatura kolonialna – twórczość podróżników, misjonarzy i wyrobników „kolonialnej sławy”

W literaturze hiszpańskiej postać czarnego Afrykanina (ale jeszcze nie Gwinejczyka z terenów dzisiejszej Gwinei Równikowej) zaczęła pojawiać się ze zwiększoną częstotliwością już w epoce renesansu i baroku¹⁶. Zjawisko to można wytłumaczyć faktem przybywania wtedy do Hiszpanii coraz większej ilości afrykańskich niewolników pochodzących z różnych grup etnicznych zamieszkujących Afrykę Subsaharyjską. Fra Molinero zauważa, że obraz Czarnego, jaki wyłania się w literaturze epoki trudno uznać za owoc obiektywnej obserwacji Afrykanów przez pisarzy hiszpańskich¹⁷. Tworzyli oni raczej ich karykaturalny wizerunek jako ludzi infantylnych, śmiesznych, niezaradnych i zacofanych, którzy byli odpowie-

¹⁵ J.-M. Moura, *Littérature coloniale et exotisme: Examen d'une opposition opposition de la théorie littéraire coloniale*, [w:] J.F. Durand, *op.cit.*, s. 21–39.

¹⁶ C. Gonzalés Echegaray, *El África Ecuatorial española a través de la novela y poesia actuales*, „Archivos del Instituto de Estudios Africanos”, t. 70, 1964, s. 69.

¹⁷ B. Fra Molinero, *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, Madryt 1995, s. 19.

działni za szereg nieporozumień i napięć w społeczeństwie hiszpańskim. Lope de Vega, Quiñones de Benavente, Miré de Amezcué, Simona Aguado, Gongorę czy Juana Bautistę Diamante nie interesowała psychologia Afrykanina, przeżywany przez niego dramat niewolnictwa, wykorzenienia z rodzimej kultury, czy niemożność odnalezienia się w nowej dla niego, europejskiej rzeczywistości. Hiszpańscy pisarze doby renesansu i baroku wykorzystywali Czarnego jako postać-symbol lub postać-prototyp pewnych cech uważanych za naganne, bądź komiczne. Jego jedyną funkcją w literaturze było nadanie utworom charakteru ludycznego lub moralizatorskiego¹⁸.

Śladowe wzmianki o Gwinei Równikowej w literaturze hiszpańskiej są dużo późniejsze. Odnajdujemy je dopiero w tekstach pochodzących z końca XIX i początków XX wieku. Ówczesna hiszpańska elita intelektualna i artystyczna nie interesowała się Gwineą. Małe kolonialne terytorium w Afryce, owiane złą sławą z powodu domniemanej wrogości jego mieszkańców, dokuczliwego klimatu oraz chorób tropikalnych przenoszonych przez egzotyczne insekty nie zachęcało hiszpańskich pisarzy do poświęcania mu szczególnej uwagi i sytuowania tam akcji swoich powieści, nowel czy opowiadań¹⁹. Nieliczne utwory, które powstały i które można uznać za reprezentatywne dla hiszpańskiej literatury kolonialnej, González Echegaray zaproponował przyporządkować do czterech kategorii tekstów: literatury podróżniczej, powieści-pretekstu, powieści właściwej oraz literatury misjonarskiej²⁰.

Literatura podróżnicza stanowi największą grupę tekstów hiszpańskich, w których pojawiają się opisy Gwinei i jej mieszkańców. Zachowały się dzienniki pokładowe, wspomnienia, listy, a nawet notatki sporządzane przez zuchwałych żeglarzy i odważnych kapitanów w czasie kolejnych ekspedycji. Na szczególną uwagę zasługuje tekst autorstwa Manuela Iradier (1854–1911) *África* (Afryka) z 1887r²¹. Ten znakomicie wykształcony Bask, zainaugurował w 1872 r. działalność pierwszego hiszpańskiego kolonialnego stowarzyszenia afrykanistycznego *La Exploradora*²². Jego pierwszą misją miało być objęcie patronatem afrykańskiej wyprawy

¹⁸ *Ibidem*, s. 52.

¹⁹ Więcej na ten temat, zob. A. Carrasco González, *Historia...*, *op.cit.*, s. 315–317.

²⁰ C. González Echegaray, *op.cit.*, s. 69.

²¹ M. Iradier, *África. Viajes y trabajos de la Asociación Eúskara La Exploradora*, Madryt 1887. Książka doczekała się kilku wznowień – w 1901 r., 1958 r. i 2000 r. W 1994 r. została wydana pod zmienionym tytułem: *África. Un español en el Golfo de Guinea* (Afryka. Hiszpan w Zatoce Gwinejskiej).

²² W XVIII i XIX-wiecznej Europie Zachodniej powstało wiele towarzystw podróżniczych, geograficznych i antropologicznych, które wbrew deklarowanym w statutach postulatom realizowania celów naukowych, zajmowały się jednak głównie propagowaniem idei kolonialnej ekspansji i podboju. W tym celu finansowały wiele wypraw eksploracyjnych. Billy Gene Hahs nazwał ich działalność „imperializmem naukowym” (1981). Już w 1788 r. powstało w Londynie *Royal African Association*

swojego założyciela, planowanej jako ambitna podróż po całym Czarnym Lądzie. Za radą Henry'ego Stanleya, z którym Iradier konsultował trasę swoich podróży, stowarzyszenie ograniczyło się jednak do zasponsorowania mu nieco skromniejszej ekspedycji. Rozpoczęła się ona w grudniu 1874 r. u wybrzeży Gwinei, a jej celem była eksploracja afrykańskiego interioru, odpowiadającego mniej więcej terytorium części kontynentalnej Gwinei Równikowej sprzed Traktatu Paryskiego²³. Podróż trwała trzy lata, w czasie których hiszpański podróżnik przemierzył prawie trzy tysiące kilometrów kwadratowych. Ta imponująca wyprawa kosztowała go jednak trwałą utratę zdrowia²⁴. Jednocześnie zaowocowała zebraniem przez Iradiera wielu interesujących danych antropologicznych i etnograficznych, dotyczących organizacji życia społecznego oraz tradycji kultywowanych przez Fangów, zamieszkujących kontynentalną część kolonii. Pomimo poważnych problemów zdrowotnych, Iradier powrócił jeszcze raz do Afryki. W 1884 r. zorganizował kolejną wyprawę do Gwinei, dzięki środkom pozyskanym od *La Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas* (Hiszpańskiego Towarzystwa Afrykanistów i Kolonialistów).

Wydana w 1887 r. w dwóch obszernych tomach *Afryka* jest zapisem wnikliwych obserwacji Iradiera z jego gwinejskich wypraw. Monumentalna praca podróżnika łączy wiele gatunków literackich i można ją uznać za dzieło na wpół literackie,

(Brytyjskie Towarzystwo Afrykańskie), które sfinansowało wyprawę Mungo Parka z 1895 r. w celu odnalezienia rzeki Niger. Również w angielskiej metropolii utworzono w 1830 r. *Royal Geographical Society* (Królewskie Towarzystwo Geograficzne). We Francji, w 1821 r. utworzono *La Société de Géographie de France* (Paryskie Towarzystwo Geograficzne), w Belgii w 1876 r. rozpoczęło działalność wzorowane na paryskim *La Royale Société Géographique* (Królewskie Towarzystwo Geograficzne). W tym samym roku Leopold II utworzył w Belgii *L'Association Internationale Africaine* (Międzynarodowe Towarzystwo Afrykańskie). Także w Niemczech stowarzyszenie geograficzne zainaugurowało swoją działalność w 1882 r. W Hiszpanii pierwszym stowarzyszeniem tego typu było założone w 1868 r. w Vitorii *La Sociedad Viajera* (Towarzystwo Podróżnicze). Cztery lata później zostało ono przekształcone w *La Exploradora* (Eksploratorka). W 1876 r. powstało *La Sociedad Geográfica de Madrid* (Madryckie Stowarzyszenie Geograficzne), w 1883 r. *La Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas* (Hiszpańskie Towarzystwo Afrykanistów i Kolonialistów), a w 1885 r. *La Sociedad Española de Geografía Comercial* (Hiszpańskie Towarzystwo Geografii Handlowej). W tym samym roku w Sewilli zainaugurowało działalność *La Sociedad de Africanistas* (Towarzystwo Afrykanistyczne). Więcej na ten temat zob. T. García Figueras, *La acción africana de España en torno del 98*, Madryt 1966 oraz M. de Castro, D. Ndongo Bidyogo, *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778–1968*, Toledo 1998.

²³ W wyniku presji wywartej wtedy przez Francuzów, Hiszpanie oddali im w 1900 r. ponad dwieście tysięcy km² kontynentalnej części kolonii, zachowując pod swoją kontrolą jedynie wąski pas wybrzeża i obszar wyspiarski. W ten sposób, Hiszpanie stracili rozległe terytoria Gwinei na rzecz francuskich posiadłości kolonialnych.

²⁴ Obszerniej na temat pierwszej wyprawy Iradiera zob. M. Sierra Delgade, *Expediciones españolas en África, via siglo XIX*, [w:] A.R. Díez Torre (red.), *Ciencia y Memoria de África. Actas de las III Jornadas sobre «Expediciones científicas y africanismo español. 1898–1998»*, Madryt/ Alcalá de Henares 2002, s. 317–328.

na wpół dokumentalne. Książka nie przedstawia wysokiej wartości literackiej, ale obfituje w szczegółowe opisy afrykańskiej kolonii, jej ludności, fauny i flory. Są one widziane z perspektywy europejskiego eksploratora, uznawanego za jednego z najznamienitszych podróżników hiszpańskich swoich czasów, którego czyny (nie zawsze chlubne – wślawił się m.in. okrutną pacyfikacją Fangów²⁵) do dzisiaj wzbudzają zainteresowanie²⁶. Pierwszy tom *Afryki* jest podzielony na cztery części, z których dwie pierwsze opisują wyprawę z 1874 r., a dwie kolejne są poświęcone wyprawie z 1884 r. Drugi tom jest w całości przeznaczony na opis geografii, klimatu i ludności Gwinei Równikowej. Znajdujemy wzmianki o historii kolonii, mitologii i wierzeniach „tubylców”, jak również przedstawienie statusu prawnego kolonii. Nie sposób odmówić Iradierowi zasług w skrupulatnym, systematycznym i metodycznym zbieraniu danych, ale równocześnie jego pracę można odczytywać jako przejaw myślenia autora w kategoriach kolonialnych, objawiającego się w paternalistycznym traktowaniu „tubylców” i w bezkrytycznym usprawiedliwianiu hiszpańskiej „misji cywilizacyjnej”. Podobne wrażenie odnosimy zresztą podczas lektury tekstów wielu innych hiszpańskich eksploratorów Gwinei Równikowej. Jeden z pierwszych, de los Rios, określił Bubich jako „wyjątkowo głupich i z reguły nieśmiałych”²⁷. Usera y Alarcón, pierwszy misjonarz, który przybył na Bioko wraz z wyprawą kierowaną przez Juana José de Lerenę w 1843 r.²⁸, stwierdził, że Bubi są „cherlawi, choć nie zupełnie niezdatni do pracy”²⁹. Martínez y Sanz (1811–1890), pierwszy prefekt apostolski, który przybył na Bioko jedenaście lat później, w 1854 r., opisał ich jako „leniuchów, w naturalny sposób przeznaczonych do poddaństwa; ludzi, którzy nie mają innych potrzeb życiowych niż zaspokojenie głodu”³⁰, a Baumann, autor słynnej i do dzisiaj wznawianej książki *Una isla tropical africana: Fernando Po y los Bubis* (Afrykańska wyspa tropikalna: Fernando

²⁵ Zob. J. Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Salamanca 2003, s. 56.

²⁶ Iradier doczekał się poświęcenia mu kilku książek, których autorzy opiewają odwagę i czyny podróżnika, zob.: P. Climent, *El aprendiz de Stanley*, Barcelona 1999; M. Gutiérrez Garitano, *La aventura del Muni : tras las huellas de Iradier*, Vitoria 2010; A. Salazar Martínez, *Manuel Iradier; Las azarosas empresas de un explorador de quimeras*, Barcelona 1993.

²⁷ J. de Moros y Morellon, J.M. de los Ríos, *Memorias sobre las islas africanas de España. Fernando Poo y Annobon*, Madryt 1844, s. 55.

²⁸ O ewangelizacji Bubich prowadzonej przez Userę y Alarcóna, zob. M. Vilaró i Güell, *Los avatares de la primera expedición misionera a las posesiones españolas del Golfo de Guinea a cargo de los eclesiásticos ilustrados Jerónimo Mariano Usera y Alarcón y Juan del Cerro*, „Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea”, 9, 2009, <http://hispanianova.rediris.es/9/articulos/9a002.pdf>, (23. 08.2016).

²⁹ J. M. Usera y Alarcón, *Memoria de la isla de Fernando Po*, Madryt 1848, s. 13.

³⁰ M. Martínez y Sanz, *Breves apuntes sobre la isla de Fernando Po en el Golfo de Guinea. Escribelos por modo de introducción a la historia de esta isla y para conocimiento de los que vayan a ella*, Madryt 1856, s.18.

Po i Bubi) z 1888r., określił ich w innej swojej publikacji jako „ludzi wyjątkowo dzikich”³¹. Hiszpanie odmawiali gwinejskim grupom etnicznym prawa do posiadania własnych, wartościowych kultur, które można by traktować na równi z hiszpańską. Kolonizatorzy krytycznie wypowiadali się nawet o miejscowych językach. Navarro, pisząc o języku Bubich, deprecjonował go twierdząc, że „narzecze to nie jest niczym więcej niż chaotycznym zbiorem dźwięków”³². Annobończyków określił jako „słabowitych i leniwych”, a Hiszpanii przypisał „zasługę i chwałę wyciągnięcia tych niedorozwiniętych umysłowo barbarzyńców z mroków bałwochwalstwa”³³. Można mnożyć przykłady tego zideologizowanego dyskursu występującego na kartach hiszpańskiej kolonialnej literatury podróżniczej, który nie uległ zasadniczym zmianom także w pierwszej połowie XX wieku. Dla przykładu można przywołać kilka utworów takich autorów, jak: Alfonso de Lucas de Barrés, José Más Laglera, Florencio Ceruti, Juan Bravo Carbonell, Domingo Manfredi, Emilio Guinea, Agustín Miranda, Bartolomé Soler i Juan Chicharro Lamamié.

Alfonso de Lucas de Barrés w opublikowanym w 1918 r. zbiorze wspomnień z Gwinei z czasów, kiedy pracował tam jako urzędnik kolonialny, zatytułowanym: *Posesiones españolas del Golfo de Guinea* (Hiszpańskie posiadłości w Zatoce Gwinejskiej), nazwał Bubich „rachitycznymi, słabowitymi ludźmi, pozbawionymi energii życiowej i przedstawiającymi sobą obraz całkowitej degeneracji”³⁴. Temat domniemanie makabrycznych preferencji żywieniowych Gwinejczyków, mających jakoby spożywać ludzkie mięso, podjął Folch y Torres (1880–1950), kataloński twórca literatury dla dzieci (*sic!*). Cherlawość Bubich tłumaczył im „nadmianiem pijaństwa i brakiem higieny, które spowodowały degenerację tego ludu”³⁵. José Más Laglera (1885–1941), który spędził w kolonii osiem lat młodości między trzynastym a dwudziestym drugim rokiem życia i pracował w faktorii w Santa Isabel, wydał w 1914 r. w Barcelonie swoją pierwszą książkę podróżniczą *Con rumbo a tierras africanas. Notas, impresiones y recuerdos de un viaje a Fernando Po* (W drodze do Afryki. Notatki, wrażenia i wspomnienia z podróży na Fernando Po). W 1920 r. w Madrycie ukazał się kolejny zbiór opowiadań autora *En el país de los bubis. Escenas de la vida en Fernando Poo* (W krainie Bubich. Sceny z życia na Fernando Po), opublikowany jako powiastki podróżnicze, do których wstęp napisał Miguel de Unamuno. Obie książki stanowią pochwałę hiszpańskiej misji cywilizacyjnej, która miała rzekomo zapewnić rozwój „zacofanym tubylcom”³⁶.

³¹ O. Baumann, *La isla de Fernando Po*, „Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid”, 22, 1887, s. 361.

³² J. Navarro, *Apuntes sobre el estado de la costa occidental de África y principalmente de las posesiones españolas en el Golfo de Guinea*, Madryt 1859, s. 91.

³³ *Ibidem*, s. 126.

³⁴ A. Lucas de Barrés, *Posesiones españolas del Golfo de Guinea*, Meksyk, b.w., 1918, s. 22.

³⁵ J. M. Folch y Torres, *África Española*, Barcelona 1911, s. 8.

³⁶ Gwoli sprawiedliwości należy wspomnieć także autorów, co prawda nielicznych, którzy kry-

Wykazujący wobec nich paternalistyczną postawę Laglera jest jednocześnie typowym przedstawicielem tego, co można by nazwać „literackim tropikalizmem”, typowym dla europejskiej literatury kolonialnej początku XX wieku. Uprawiający go pisarze jawią się jako nienasytzeni poszukiwacze egzotyki i radykalnej odmienności, fascynuje ich „Inny”, którego uznają jednak za gorszego od siebie. Zachwyty Laglery wzbudza zwłaszcza czarna kobieta, która w utworach pisarza-podróżnika staje się ucieleśnieniem egzotycznego piękna, erotyzmu i zmysłowości, ale jednocześnie także dzikości, zdradliwości i seksualnego nieokiełznania, zdolnych doprowadzić do zguby białego mężczyznę. Ten ambiwalentny stosunek do „Innego/Innej”, Francisco Noa, mozambicki badacz portugalskojęzycznej literatury kolonialnej, nazwał „dialektyką pożądania”³⁷. Pozostawiała ona europejskiego kolonizatora w sytuacji psychologicznego rozdarcia pomiędzy pożądaniem, a odrzuceniem tego, co nie mogło i nie powinno być uznane za równorzędne – między pragnieniem doświadczenia inności, a strachem przed nią. To specyficzne kolonialne rozchwianie emocjonalne skutkowało konfliktami wewnętrznymi kolonizatorów, które objawiały się z kolei fizyczną przemocą i agresją, także seksualną.

Twórczość Laglery opiera się w dużym stopniu na powielaniu kolonialnych, „orientalnych” stereotypów o Afryce i jej mieszkańcach. Karty opowiadań pisarza zamieszkują czarownicy, szamani uprawiający magię i wygłaszający niezrozumiałe zaklęcia oraz odprawiający dziwaczne rytuały znachorzy. Znajdujemy tu lubieżne afrykańskie kochanki o hebanowych ciałach i kocich oczach, okrutnych „dzikich” organizujących krwawe plemienne wojny i zacofanych, niecywilizowanych, czarnych analfabetów. Obserwujemy także niespotykane nigdzie indziej dziki i niebezpieczne zwierzęta, fantastyczne stwory i malownicze pejzaże – słowem pełen zestaw naiwnej egzotyki i tropikalnego folkloru.

W takiej samej perspektywie ukazuje nam Afrykę wielu innych kolonialnych pisarzy-podróżników, a o ich „orientalnym”, egzotyzującym i stereotypowym podejściu do kontynentu i jego mieszkańców świadczą nawet tytuły książek: *África la virgen* (Dziewicza Afryka) autorstwa Florencio Cerutiego z 1928 r., *En la selva virgen del Muni* (W dziewiczej dżungli Muni) Juana Bravo Carbonella z 1925 r., *Estampas tropicales* (Tropikalne pocztówki) Valentina Matilli z 1946 r. oraz *En el país de los elefantes* (W krainie słoni) Juana Chicharro Lamamiego z 1960 r.

Analizując hiszpańską literaturę kolonialną, przesiąkniętą typowymi dla niej uprzedzeniami rasowymi, wynikającymi z rozwijanej od XIX w. ideologii kolo-

tykowali jednak system kolonialny na kartach swoich książek podróżniczych. Do takich krytycznych względem metropolii pisarzy należał, m.in. Francisco Madrid, który w 1933 r. opublikował *La Guinea incógnita. Vergüenza y escándalo colonial* (Nieznana Gwinea. Kolonialny wstyd i skandal), gdzie zdecydowanie opowiadał się przeciw niesprawiedliwym względem Afrykanów działaniom administracji kolonialnej.

³⁷ F. Noa, *Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária*, Lizbona 2003, s.318.

nialnej, egzotyzacji i stereotypizacji „Innego”, trzeba zwrócić uwagę także na jej późniejsze podporządkowanie ideologii frankistowskiej. Literatura stała się wtedy przestrzenią, w której realizował się postulat kształtowania poczucia dumy narodowej. Przyczyniać się do niej miało, między innymi, ogólnonarodowe zadowolenie z posiadania kolonii oraz specyficznie pojmowany karlizm, który był zresztą jednym z ideowych źródeł frankizmu. Karlizm nakazywał władzy świeckiej wspieranie władzy duchowej w nawracaniu i zbawianiu grzeszników i został wykorzystany przez metropolię jako uzasadnienie prowadzenia działalności misyjnej w koloniach.

Gustau Nerín zauważył, że począwszy od 1936 r. narastała w Hiszpanii „prawdziwa obsesja w czuwaniu nad ideologiczną poprawnością utworów, których tematem była afrykańska kolonia. Jeśli dyktatura kontrolowała intelektualistów w metropolii, to w małej kolonii nadzór był jeszcze większy. Podróżować do niej mogli tylko przychylni reżimowi intelektualiści”³⁸. Wdzięczni pisarze uprawiali zatem swoistą propagandę kolonialnego sukcesu i prześcigali się w chwalebnym imperialnych poczynaniach metropolitarnej władzy. Tworzoną przez nich literaturę o tematyce kolonialnej z lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. należy odczytywać w perspektywie uwikłania autorów we frankizm. Ich ideologiczne i polityczne inklinacje są widoczne w dziesiątkach powieści. Jako przykład można wymienić: *Anecdótico pamue. Impresiones de Guinea* (Anegdoty Fangów. Wrażenia z Gwinei) Juana Bravo Carbonella z 1942 r., *En el país de los pamues* (W krainie Fangów) Emilio Guinei z 1947 r. i *La selva humillada* (Upokorzona dżungla) Bartolomé Solera z 1951 r. Książki te, wpisujące się w nurt literatury podróżniczej, odzwierciedlają przede wszystkim ideologiczne zaangażowanie ich twórców w propagandę kolonialną.

Juan Bravo Carbonell pracował przez kilka lat jako urzędnik kolonialny na stanowisku sekretarza Wydziału Rolnictwa na Fernando Po. W swojej książce snuje refleksje na temat rozwoju działalności handlowej na terytorium kolonii. Autor daje wyraz przekonaniu, że powodzenie hiszpańskiej kolonizacji w Afryce zależy od rozwijania przez kolonizatorów działalności humanitarnej, którą rozumie jako synonim misji cywilizacyjnej. Stwierdza, że Hiszpanie mogą służyć w tym względzie przykładem, gdyż umiejętnie „cywilizują tubylców”, których nazywa „dużymi dziećmi” i czynią im tym wielkie dobro. Chwali metropolię za sprzężenie misji cywilizacyjnej z działalnością misyjną Kościoła katolickiego i bez najmniejszego skrupowania pisze o tym, że celem posiadania kolonii w Afryce jest dla Hiszpanów możliwość korzystania z jej naturalnych zasobów i bogactw. W całym utworze Carbonella widoczne jest nacjonalistyczne, patriotyczne zaangażowanie

³⁸ G. Nerín Abad, *Nuestro sur: La imagen de Guinea Ecuatorial y de los guineanos en las literaturas española y catalana*, [w:] A. Castel, J.C. Sendín (red.), *Imaginar África. Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*, Madryt 2009, s. 111.

pisarza-podróżnika-urzędnika, który pracuje ku chwale metropolii i usprawiedliwia jej imperialne poczynania.

Także Emilio Guinea głównym tematem swojej książki *W krainie Fangów* uczynił usprawiedliwienie kolonizacji hiszpańskiej. Pisarz starał się przedstawić jej prowadzenie jako obowiązek patriotyczny Hiszpanów wobec ojczyzny. Afrykanie są opisywani jako ludzie znajdujący się na niższym niż Europejczycy poziomie cywilizacyjnym i są, według autora, niezdolni do osiągnięcia wysokiego poziomu intelektualnego z powodu wrodzonej ograniczoności umysłowej. Z tego powodu Guinea traktuje ich pobłażliwie i paternalistycznie.

Analizując ostatnią z wymienionych książek, *Upokorzoną dżunglę* Solera, Alás-Brun zwróciła uwagę na częste używanie przez pisarza antytez jako figur retorycznych. Mają one podkreślić różnicę między pozytywnie konotowanymi białymi kolonizatorami, a negatywnie postrzeganymi Czarnymi. Soler nadużywa ideologicznie nacechowanych przeciwieństw: biały/czarny, światło/mrok, cywilizowany/dziki, czystość/brud, powściągliwość/rozpasanie itd³⁹. Narracja *Dżungli* jest utrzymana w pierwszej osobie, a narratora możemy tutaj bez ryzyka popełnienia błędu utożsamić z autorem książki. Przedstawia on siebie jako dumnego potomka Iberów, który w czasie podróży po różnych regionach Gwinei spotyka „dzikich tubylców”. Hiszpanii przypisuje zaś chwalebną misję ich cywilizowania.

Takim samym ideologicznym celem, co utwory literatury podróżniczej była podporządkowana inna kategoria hiszpańskich tekstów kolonialnych, określona przez Echegaraya jako powieść-pretekst⁴⁰. Osłona fikcji literackiej jest w nich tylko okazją do ukazania specyficznie postrzeganej, kolonialnej rzeczywistości. Za najstarszy tekst tego rodzaju jest uznawana powieść *Aventuras de un piloto en el Golfo de Guinea* (Przygody pilota-żeglarza w Zatoce Gwinejskiej) z 1886 r.⁴¹, napisana przez Antonia Quesadę, skrywającego się pod tajemniczym pseudonimem Donacuige. Narrator powieści spotyka się z przyjaciółmi w alei Ramblas w Barcelonie, opowiada im o wyspie Annobón i rozmawia z nimi o hiszpańskiej kolonizacji Afryki⁴². Przedstawia im zasługi misjonarzy w nauczaniu „tubylców”, opisuje ich „dzikie” tańce i kulturowe zacofanie, aż w końcu tłumaczy, że Hiszpania jest narodem predystynowanym do prowadzenia misji cywilizacyjnej w Afryce, gdyż

³⁹ M. Alás-Brun, *Tras los pasos de Conrad: La literatura de viajes sobre Guinea Ecuatorial en la narrativa española de posguerra*, „Revista de filología hispánica”, 23 (2), 2007, s. 293.

⁴⁰ C. González Echegaray, *op.cit.*, s. 69.

⁴¹ Zob. C. González Echegaray, *La novela en lengua española sobre Guinea Ecuatorial. Etapas de una producción literaria*, „África 2000”, 9, 1989, s. 41; J.R. Truijillo, *op.cit.*, s. 6; E. Reuss, *Guinea Española – Guinea Ecuatorial. Estudio de una biblioteca guineana*, Madryt 2008, s.135.

⁴² Więcej na temat powieści zob. I. Tofiño Quesada, *Donacuige, literatura como excusa*, „Revista de filología románica”, 30 (2), 2013, s. 273–283.

„jest wytrwała i zwycięska w walce, skutecznie też prowadzi pokojową asymilację wśród niższych ras”⁴³.

Kolejnym przykładem kolonialnej powieści-pretekstu, który warto tu przywołać jest przewrotna powieść katalońskiego rolnika Joaquína Rodrígueza Barrery⁴⁴, zatytułowana *Mobbe. Un negro de Fernando Poo. Viaje, vida y costumbres de Fernando Po* (Mobbe. Czarny z Fernando Po. Podróż, życie i zwyczaje na Fernando Po) z 1931 r. Określam ją mianem przewrotnej, gdyż Barrera uczynił jej bohaterem młodego Afrykanina wywodzącego się z grupy etnicznej Bubi, który po odbyciu studiów w Barcelonie powraca do rodzinnej wioski. Oczami fikcyjnego, zasymilowanego Afrykanina oglądamy wyspę, jej mieszkańców, ich zwyczaje i wierzenia. Mobbe uznaje Bubich za zacofanych, opóźnionych i niecywilizowanych pogan, którym potrzebna jest pomoc cywilizowanych i światłych Hiszpanów. Jest to oczywiście pogląd autora powieści – Hiszpana, który pragnie przekonać czytelnika o konieczności prowadzenia przez Hiszpanię misji cywilizacyjnej i ewangelizacyjnej w Afryce, spełniając domniemane życzenie samych Afrykanów. Także *Tierra negra* (Czarna ziemia) Dominga Manfrediego⁴⁵ z 1957 r. opowiada o ewangelizacji Bubich i przedstawia jej wyidealizowaną historię. Carrasco González⁴⁶ uznaje tę książkę za jedyną powieść historyczną w hiszpańskiej literaturze kolonialnej.

Za hiszpańską kolonialną powieść właściwą można uznać, według Echegaraya⁴⁷, takie utwory, jak: *El fetichero blanco* (Biały czarownik) z 1942 José Más Laglery, opowiadającą o hiszpańskim myśliwym Pedro Arriolo Bengoi, organizującym polowania w Gwinei oraz *La piedra de fuego* (Ognisty kamień) z 1924 r. tego samego autora. Warta uwagi jest także *La danza de los puñales* (Taniec pięści) Boaventury Vidala z 1925 r. Książka ukazuje życie hiszpańskich kolonialistów i w negatywnym świetle przedstawia „tubylców”, którzy: „udają, że przejmują nasze zwyczaje i religię wtedy, gdy te nie wchodzą w konflikt z ich przyzwyczajeniami. Przyjmują chrzest i żenią się w naszym obrządku, ale większości z nich nie przeszkadza to w kupowaniu kolejnych kobiet. Może i stracili nieco ze swej początkowej dzikości, ale za to nauczyli się hipokryzji”⁴⁸.

Rzeczywistość kolonialną, codzienne życie Hiszpanów w kolonii i ich kontakty z Afrykanami są tematem powieści: *Fang eyeyá* Germana Bautisty Velarde

⁴³ Donacuique, *Aventuras de un piloto en el Golfo de Guinea*, Madryt 1886, s. 214.

⁴⁴ Zarządca haciendy w Reboli na Bioko, Barrera pisywał regularnie do *Guinea Española* i do-radzał nowo przybyłym do kolonii rolnikom, jak prowadzić uprawy rolnicze na wyspie. Z czasem został przewodniczącym kolonialnego Związku Rolników. Autor trylogii *El cacao* (1924), *El café* (1925) i *El banano* (1928).

⁴⁵ Domingo Manfredi jest również autorem książki *Ischulla (la isla)* z 1950 r., poświęconej tradycjom i zwyczajom Bubich.

⁴⁶ A. Carrasco González, *op.cit.*, s.337.

⁴⁷ C. Gonzáles Echegaray, *op.cit.*

⁴⁸ B. Vidal, *La danza de los puñales*, Madryt 1925, s.27.

z 1950 r., *Efùn* z 1955 r., *La mujer del colonial* (Żona kolonialisty) z 1962 r. Liberety Masoliver, a także *Tres modos de vivir* (Trzy sposoby życia) z 1958 r. i *Los que no se van* (Ci, którzy nie odchodzą) z 1967 r. José Marii Vilá. Wymienionych pisarzy Afryka interesuje jako miejsce, gdzie można się wzbogacić. Opisują życie na plantacjach kakao i kawy, przygody osadników i nieco wyolbrzymione trudy ich codzienności⁴⁹. González Carrasco żartobliwie i jednocześnie bardzo trafnie nazywa bohaterów tych powieści Robinsonami Crusoe⁵⁰, tyle, że mniej odizolowanymi od świata niż ich literacki prototyp, wysłany przez Defoe na bezludną wyspę. Najbardziej sugestywne obrazy zmagają, jakich doświadczają hiszpańscy kolonialiści na plantacjach pojawiają się w twórczości Masoliver, która nie знаła jednakże Gwinei i nigdy w niej nie mieszkała. Nie przeszkadzało jej to w opisywaniu „tubylców”, których lekceważąco nazywała „opalonymi” jako niegodnych zaufania i słabowitych.

Powieścią odmienną od wymienionych jest *En el bosque fang* (W lesie Fangów) z 1962 r. Iñigo Aranzadiego. Autora nie interesuje życie Hiszpanów w kolonii, a zwyczaje i kultura Fangów. Jego książkę można uznać za interesującą prozę antropologiczną i z całą pewnością za pierwszą powieść hiszpańską, której bohaterami są Afrykanie. Autor opisuje rośliny i zwierzęta występujące w dżungli, a także przedstawia życie Fangów i ich wierzenia, wprowadzając do języka kastylijskiego słowa z języka fang. Wzbogaca w ten sposób język hiszpański o jego wariant gwinejski.

Reprezentatywne dla ostatniej kategorii tekstów kolonialnych wymienionych przez Echegaraya, czyli dla powieści misjonarskiej, są z kolei książki: *Luces en la noche* (Światła w nocy) Carlosa Mesy z 1960 r., *Operarios de última hora* (Robotnicy z ostatniej zmiany) z 1955 r. i *Una cruz en la selva* (Krzyż w puszczy) z roku 1960 obie autorstwa Olanguy Augusta oraz *Alma Española* (Hiszpańska dusza) Onetiego Francisca z 1952 r. W wymienionych utworach autorzy opisują wyidealizowaną działalność misyjną kościoła, zawsze pozytywnie ją oceniają i przedstawiają afrykańskie, egzotyczne, czasem niebezpieczne, czasem heroiczne przygody misjonarzy.

Hiszpańską literaturę kolonialną, podporządkowaną ideologii kolonialnej i temu, co filipińska badaczka Priscelina Patajo-Legasto nazwała *colonial systems*

⁴⁹ Motyw ten jest chętnie podejmowany także we współczesnej powieści hiszpańskiej, której autorzy nadal interesują się bardziej życiem białych kolonialistów, ich romansami i „egzotycznymi” przygodami, niż rzeczywistością skolonizowanych. W 2013 r. nakładem wydawnictwa Muza ukazał się przekład na język polski powieści Luz Gabás *Palmy na śniegu* (org. L. Gabas, *Palmeras en la nieve*, Madrid 2012). Książka, o wątpliwej wartości literackiej, jest reklamowana jako „wzruszająca historia kolonialna”, której akcja rozgrywa się na idyllicznej, „wiecznie zielonej i ciepłej” wyspie. Nietrudno zauważyć, że używana retoryka „tropikalizmu” niewiele różni się od tej, stosowanej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych w hiszpańskiej metropolii.

⁵⁰ A. Carrasco González, *op.cit.*, s. 344.

*of knowledge*⁵¹ (kolonialnym systemem wiedzy), M'baré Ngom określa mianem „literackiego afrykanizmu”⁵², a Gustau Nerín wpisuje ją w nurt tzw. hispanotropikalizmu⁵³. Czyniąc z Afryki przestrzeń literacką, w której rozgrywały się przygody dzielnych europejskich żeglarzy, nieustraszonych eksploratorów, wytrwałych osadników i nieustraszonych misjonarzy, hiszpańscy pisarze „wymyślili” Afrykę dla Hiszpanów i wytworzyli jej egzotyczny i „zorientalizowany” obraz. Co gorsza, miał on się stać także lustrem dla zasymilowanych Afrykanów, którym nie pozostawiono innego wyboru, niż przegłandać się w nim. Skutkowało to nasilającym się u nich przekonaniem o prawdziwości wytwarzanego w metropolii wizerunku i wpływało na ich niską samoocenę. To właśnie ten kolonialny kompleks bardzo długo uniemożliwiał wytworzenie „kontra-literatury” w rozumieniu, jakie terminowi nadał Bernard Mouralis⁵⁴. Gwinejczycy bardzo długo nie byli w stanie porzucić nie tylko kolonialnych wzorców literackich, ale przede wszystkim dyskursywnych i ideologicznych. Być może tym także, przynajmniej do pewnego stopnia, tłumaczyć można fakt, że w pierwszym okresie rozwoju literatury gwinejskiej nie pojawiała się w niej nuta antykolonialna, co jest jednakże zaskakujące o tyle, że niespotykane w innych literaturach afrykańskich⁵⁵. Pisarze tworzyli prze-

⁵¹ P. Patajo-Legasto, *Philippine Post-Colonial Studies : Essays on Language and Literature*, Quezon City 1993.

⁵² F. M'baré Ngom, *Geografías postcoloniales de la memoria. Guinea y el discurso colonial en España*, [w:] *Memoria y reconstrucción de la paz. Enfoques multidisciplinares en contextos mundiales*, R.M. Medina Doménech, B. Molina Rueda i M. García-Miguel (red.), Madryt 2000, s. 76.

⁵³ G. Nerín, *Guinea Equatorial, història en blanc i negre. Homes blancs i dones negres a la Guinea Espanyola: 1943–1968*. Barcelona 1998. Nerín nawiązuje do koncepcji „luzotropikalizmu”, wcześniej wypracowanej przez Gilberta Freyrego (1900–1987), brazylijskiego pisarza i socjologa. Twierdził on, że w wyniku specyfiki kolonizacji portugalskiej, naród brazylijski ukształtował się jako zbiorowość naznaczona rasowym i kulturowym metysażem. Zob. G. Freyre, *Panowie i niewolnicy*, Warszawa 1985. W interesujący sposób ideę luzotropikalizmu wyjaśnia Wojciech Charchalis. Tłumaczy, że według Freyrego, jedynie naród portugalski „jako immanentny bywalec tropików, posiadający łatwość przeżywania w tym środowisku i łatwość adaptacji do nowych warunków, czym nie cechują się inne narody biorące udział w procesie kolonizacji, był w stanie doprowadzić do metysażu na skalę tak wielką, by stworzyć nowy twór rasowy i kulturowy, którym jest społeczeństwo brazylijskie. Geniusz *stricte* portugalski polega zatem według Gilberta Freyrego na wyjątkowej biologicznej i kulturowej zdolności adaptacyjnej w tropikach oraz absolutnie pozbawionej podejścia rasistowskiego skłonności do metysażu”, W. Charchalis, *Luzotropikalizm – dwa przypadki trnasatlantycznej wymiany tej samej idei*, [w:] J. Łapott, E. Prądkyńska (red.), *Ex Africa Semper Aliquid Novi*, t.1., Żory 2014, s. 127. António Salazar chętnie wykorzystał następnie koncepcję luzotropikalizmu do usprawiedliwienia portugalskiej kolonizacji w Afryce, próbując przedstawiać ją jako harmonijne współistnienie ras, którego beneficjentami mieli być sami Afrykanie. Franco czynił to samo w odniesieniu do Gwinei Równikowej, co w pełni usprawiedliwia zapożyczenie terminu przez katalońskiego badacza.

⁵⁴ Rozumieć należy je jako dyskursy wyrażające opór wobec dominacji kolonialnej, zob. B. Mouralis, *Les contre-littératures*, Paris 1975.

⁵⁵ Przywołać tu można nazwiska tak znanych pisarzy, jak: Mongo Beti i Ferdinand Oyono z Ka-

cież w Afryce kolonialnej tzw. „kontra-dyskursy”, a nawet kształtowali literatury narodowe na długo przed polityczną niepodległością swoich krajów⁵⁶.

W Gwinei Równikowej nie obserwujemy podobnego zjawiska. Pisarze tworzący przed uzyskaniem niepodległości nie buntowali się przeciwko obcym wzorcom kulturowym i nie poszukiwali nowych form wyrazu własnej tożsamości. Używali języka hiszpańskiego albo w celu zapisania opowieści ustnych snutych w językach rodzimych albo starali się wiernie naśladować estetykę literatury hiszpańskiej, uznając ją za modelowy przykład „wyższej” kultury Zachodu. W omawianym okresie nie można zatem mówić o istnieniu literatury narodowej ani o próbie kształtowania tożsamości narodowej poprzez literaturę.

Gwinejska literatura kolonialna – między tradycją oralności a pokusą „europejskości”

Pierwsi piszący po hiszpańsku Gwinejczycy zadebiutowali na łamach kolonialnego pisma „Guinea Española”, wydawanego od 1903 r. do 1969 r. przez misjonarzy ze Zgromadzenia Niepokalanego Serca Maryi (*Congregación del Corazón Inmaculado de María*) w Banapá na Bioko. Oprócz funkcji informacyjnej, czasopismo postawiło sobie za cel obronę i promowanie hiszpańskich interesów kolonialnych. Było podzielone na kilka działów tematycznych, wśród których znajdowały się „Página Literária” (Strona Literacka) i „De nuestra biblioteca africanista” (Z naszej afrykanistycznej biblioteczki). Mieszkańców kolonii zachęcano do publikowania w nich pierwszych prób literackich, ale było to zaproszenie kierowane do hiszpańskich osadników, a nie do czarnych Afrykanów. 10 stycznia 1944 r., w 1165 numerze pisma, redakcja „Gwinei” ogłosiła konkurs na „pióro kolonialne”. Nie wziął w nim udziału żaden Gwinejczyk.

W 1947 r. czasopismo zainaugurowało nowy dział „Historias y Cuentos” (Historyjki i opowieści), poświęcony „naszym tubylcom”. Redaktorzy poprosili misjonarzy o nadsyłanie zapisów ustnych opowieści snutych przez Afrykanów, transkrypcji ich piosenek, opowiadań, przysłów i bajek w celu utrwalenia ich w piśmie i tym samym ocalenia ich od zapomnienia. Redakcja otrzymała obfitą korespondencję. Uczniowie szkół misyjnych, seminarzyści i nieliczni jeszcze wtedy czarni nauczyciele masowo nadsyłali dziesiątki transkrypcji różnych gatunków oratu-

merunu, Chinua Achebe z Nigerii, Boubacar Boris Diop i Ousmane Sembène z Senegalu, Luís Bernardo Honwana i José Craveirinha z Mozambiku lub Viriato da Cruz i Agostinho Neto z Angoli.

⁵⁶ Działo się tak, np. w krajach afrykańskich urzędowego języka portugalskiego, w tzw. PALOP-ach (*Países Africanos da Língua Oficial Portuguesa*), które wywalczyły polityczną niepodległość dopiero w 1975 r., ale w ich literaturach wątki antykolonialne były widoczne już w latach pięćdziesiątych XX wieku. Na łamach takich pism, jak: „Mensagem” (Przesłanie) w Angoli i „Msaho” (Msaho) w Mozambiku pisarze tworzyli literackie zręby niepodległości i kształtowali poczucie *angolanidade* (angolskości) i *moçambicanidade* (mozambijkości) w opozycji wobec narzuconych wzorców europejskich.

ry. Na łamach pisma opublikowano siedemdziesiąt jeden opowiadań trzydziestu dwóch Gwinejczyków.

W najwcześniejszym etapie rozwoju piśmiennictwa, Afrykanie zajęli się zatem zbieraniem, zapisywaniem i tłumaczeniem na hiszpański opowieści zasłyszanych wieczorami przy ognisku. Utrwalali w piśmie epopeje, mity i pieśni wyśpiewywane lub deklamowane przez sędziwych griotów otoczonych powszechnym szacunkiem. M'baré Ngom pisząc o tych pierwszych gwinejskich „zapisywaczach” opowieści, określa ich jako: „pośredników kulturowych, którzy przyjęli na siebie rolę ukazywania świata kultury grup etnicznych, z których się wywodzili”⁵⁷. Uważa, że z tego powodu trudno nazywać ich prawdziwymi pisarzami lub oryginalnymi twórcami własnych kompozycji. Dlatego, słowo „autor” w odniesieniu do pierwszych piszących Gwinejczyków Ngom zapisuje w cudzysłowie. Musiała minąć blisko dekada zanim Afrykanie piszący w języku hiszpańskim, odważyli się na wprowadzanie do transkrybowanej oratury modyfikacji stylistycznych i strukturalnych. Nawet wtedy jednak tematyka pozostawała tradycyjna i typowa dla poszczególnych gatunków opowieści ustnych.

W tych pierwszych tekstach gwinejskich znajdujemy wiele elementów etnograficznych, bogate opisy rytuałów, zwyczajów, tradycji, mitów i legend charakteryzujących poszczególne grupy etniczne. Jak zauważa M'baré Ngom: „mamy tu do czynienia z projektem piśmienniczym, którego celem było odzyskanie i utrwalenie pamięci historycznej i kulturowej Gwinejczyków”⁵⁸. Tego rodzaju pamięć jest obecnie uważana za istotny element konstytuujący tożsamość zbiorową, której ramy są szersze niż tylko te wyznaczone przez etniczność. Omawiane teksty literackie nie były nacechowane rewindykacyjnie, antykolonialnie lub nacjonalistycznie. Dzisiejsza elita intelektualna kraju powraca jednak do ich lektury, poszukując w nich podstaw do kształtowania nowego projektu tożsamości narodowej Gwinejczyków, opartego na uznaniu różnorodności tworzących go substratów etnicznych i kulturowych. Najdawniejsze teksty ukazują zróżnicowanie etniczne i kulturowe Gwinei, sięgają do jej odwiecznych tradycji i ancestralnych wartości, które są interpretowane jako ważne elementy identyfikacji zbiorowej w kraju dotkniętym tragedią kolonializmu i postkolonialnych dyktatur.

W omawianych tekstach nie widać zainteresowania ich autorów estetyką, stylem, czy formą literacką. Kwestia literackiego arcyzmu nie była dla nich priorytetowa. Chodziło o jak najbardziej wierne zapisanie tradycyjnych form oratury i o ich utrwalenie w języku europejskim. Spośród utworów opublikowanych na łamach „Gwinei Hiszpańskiej” za najbardziej emblematyczne pod tym wzglę-

⁵⁷ F. M'baré Ngom, *Introducción*, [w:] F. Mbaré Ngom, G. Nistal (red.), *Nueva Antología de la Literatura de Guinea Ecuatorial*, Madryt 2012, s. 25.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 25–26.

dem można uznać takie teksty, jak: *El elefante y el cameleón* (Słoń i kameleon)⁵⁹ z 1947 r. i *Biom y sus hechos* (Biomo i jego czyny)⁶⁰ z 1948 r. autorstwa Rafaela Marii Nzé Abuya (1926–1991)⁶¹, a także *La madre* (Matka) i *La avaricia rompe el saco* (Chciwość wychodzi z worka) z 1949 r. autorstwa Marcela Asistencji Ndonggo Mba oraz krótkie opowiadania z serii *Las aventuras de Biom* (Przygody Bioma)⁶² Constantino Ochoy, publikowane w latach 1959–1962. Są to bardzo różnorodne utwory: przypowiadki przedstawiające ludową mądrość, bardziej rozbudowane opowieści o heroicznym przodkach oraz bajki z morałami.

Z czasem samo transkrybowanie oratury i jej tłumaczenie na hiszpański ustąpiło miejsca bardziej osobistemu podejściu do literatury. Pisarze zaczęli modyfikować tradycyjne przekazy i pisać utwory, które pozostawiały miejsce na zróżnicowaną interpretację przez czytelników⁶³. Zaczęli przywiązywać także większą wagę do formy estetycznego wyrazu, przy czym niekwestionowanym wzorcem była tu literatura hiszpańska. W ten sposób narodziła się hybrydyczna literatura hispanoafrykańska, za której pierwsze przykłady opublikowane na łamach „Gwinei Hiszpańskiej”, M’baré Ngom uznaje takie teksty, jak: *AKon, el blanco* (AKon, Białe, 1961)⁶⁴ i *Mientras la tumba brama en su selvática canción* (Gdy w grobowcu rozbrzmiewa pieśń dżungli)⁶⁵ z 1962 r. autorstwa Marcela Asistencji Ndonggo Mba oraz *Le va toco buwe, Al fin vimos la luz...* (W końcu ujrzeliśmy światło...)⁶⁶ i *Mosodue, el solitario* (Mosodue samotnik, 1965)⁶⁷ Estebana Buala Bokamby.

Opowiadania Bokamby nawiązują do tradycyjnych opowieści o inicjacji wódzów plemiennych, ale możemy zaobserwować w nich liczne innowacje kompozycyjne i stylistyczne. Po pierwsze, opowiadania nie zachowują tradycyjnej struktury, brak w nich typowych dla oratury powtórzeń, autor rezygnuje także z używania słów w języku rodzimym i stara się, aby forma jego opowiadań była zgodna z wzorami zaczerpniętymi z literatury europejskiej i przystępna dla nieafrykańskiego czytelnika. Autor wprowadza w tym celu modyfikacje strukturalne i formalne. Warto zwrócić uwagę na ideologiczne uwikłanie” pisarza, mentalnie

⁵⁹ R. M. Nzé Abuy, *El elefante y el cameleón*, „La Guinea Española”, 1258, 1947, s.450.

⁶⁰ R. M. Nzé Abuy, *Biom y sus hechos*, „La Guinea Española”, 1266, 1948, s.131–133.

⁶¹ Na temat biografii autora, zob. J Creus, *Las fábulas de Rafael María Nzé en “La Guinea Española”, 1947–1950*, „Oráfrica, revista de oralidad africana”, 5, 2009, s. 1–23.

⁶² C. Ochoa, *Las aventuras de Biom*, „La Guinea Española”, 1528, 1960, s.207–208; 1556, 1962, s.151–152; 1559, 1962, s. 161–162.

⁶³ D. Ndonggo Bidyogo, *Antología de la literatura guineana*, Madryt, 1984, s.22.

⁶⁴ M. A. Ndonggo Mba, *AKon, el blanco* „La Guinea Española”, 1551–52, 1961/1962, s. 379–382; 23–25.

⁶⁵ M. A. Ndonggo Mba, *Mientras la tumba brama en su selvática canción* „La Guinea Española”, 1624–25, 1968, s. 65–70; 94–100.

⁶⁶ E. Bualo Bokamba, *Le va toco buwe, Al fin vimos la luz...*, „La Guinea Española”, 1554, 1962, s. 84–89.

⁶⁷ E. Bualo Bokamba, *Mosodue, el solitario* „La Guinea Española”, 1589–90, 1965, s. 82–97.

nadal podporządkowanego ideologii kolonialnej. Mosodue, tytułowy bohater drugiego z wymienionych opowiadań, przechodzi tradycyjną inicjację, przewidzianą dla przyszłego wodza Fangów w przededniu proklamowania gwinejskiej niepodległości. Towarzyszymy mu podczas kilkudniowego odizolowania w tropikalnym lesie, w którym młody adept musi uchronić się przed ukąszeniami niebezpiecznych żmij i węzów, obronić się przed dzikimi zwierzętami, odbyć niebezpieczną wędrówkę „do serca lasu”, gdzie spotyka się z duchami przodków, a także wspiąć się, w palących promieniach równikowego słońca, na magiczną górę, gdzie zostaje mu objawiona mądrość dawnych wodzów. Wydawać by się mogło, że bohater przygotowuje się w ten sposób do wzorowego pełnienia tradycyjnej roli wodza swojego plemienia. Okazuje się jednak, że przewidzianym dla niego zadaniem nie jest podtrzymywanie odwiecznych zwyczajów, ale walka z nimi. Mosodue poznaje tradycję, aby ją zniszczyć. Jego misją jest zwalczanie „dzikości i barbarzyństwa plemiennego”⁶⁸, naśladując w tym względzie kolonizatorów, którym „szczęśliwie się to udaje, gdyż są oni oświeceni przez blask postępu, bijący z naszej umiłowanej Hiszpanii”⁶⁹. Opowiadanie kończy się kuriozalnym wyznaniem narratora: „Dzięki Bogu i Hiszpanii jesteśmy teraz w stanie samodzielnie kierować naszymi losami. Przyświeca nam wspólny ideał dążenia do postępu, a rytm naszej wędrówki wyznacza powtarzane hasło: pokój i jedność (...) Niech żyje Hiszpania! Niech żyje Gwinea Równikowa!”⁷⁰. Trudno o bardziej jaskrawy przykład „skolonizowania umysłu” afrykańskiego pisarza, widocznego w literaturze gwinejskiej omawianego okresu.

W połowie lat sześćdziesiątych na łamach czasopisma „Gwinea Hiszpańska” zaczęły pojawiać się pierwsze utwory nowego pokolenia pisarzy, z których część sławę zdobyła nieco później, w epoce postkolonialnej. Chodzi o takich twórców, jak: Juan Chemá Mijero, który na łamach „Gwinei Hiszpańskiej” opublikował wiersz *¡¡León de África!!* (Lew Afrykański!)⁷¹ w 1964 r., Francisco Zamora Loboch, który zamieścił w tym samym czasopiśmie wiersz *Lamento sobre Annobón, belleza y soledad* (Lament nad Annobón, piękno i samotność)⁷² w 1967 r. oraz *Isla Verde* (Zielona wyspa)⁷³ z 1968 r. Ciriaca Bokesy. Zamora Loboch i Bokesa są dzisiaj uznawani za jednych z najważniejszych pisarzy gwinejskich. Wiersze stanowią hołd złożony rodzinnym wyspom poetów: Annobón i Bioko. Podmioty liryczne zwracają uwagę na swoistość kulturową wysp i na oryginalność ich lokal-

⁶⁸ *Ibidem*, s. 94.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 96.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 97.

⁷¹ J. Chemá Mijero, *¡¡León de África!!*, „La Guinea Española”, 1583, 1964, s. 254.

⁷² F. Zamora Loboch, *Lamento sobre Annobón, belleza y soledad*, „La Guinea Española”, 1618, 1967, s. 166–167.

⁷³ C. Bokesa Napo, *Isla Verde*, „La Guinea Española”, 1628, 1968, s. 155.

nych tradycji etnicznych. W wierszach wyczuwamy dumę podmiotów lirycznych z przynależności do kultury przodków, znajomość historii i rzeczywistości wysp, co stanowi prawdziwe *novum* w literaturze kolonialnej.

Wiersz *Lew Afrykański* jest interesującym przykładem swoistego kolonialnego „rozdarcia” podmiotu lirycznego. W wersach rozpoczynających wiersz wzywa on „afrykańskiego lwa”, którego postać można, przynajmniej podczas lektury pierwszych strof, odczytywać jako uosobienie „uśpionych”, skolonizowanych Gwinejczyków, aby przejęli oni odpowiedzialność za swój kraj. Podmiot przekonuje zwierzę, do którego zwraca się bezpośrednio, słowami: „Obudź się, Lwie, i wyjdź z ukrycia/ duma Afryki (...) Gwineo Równikowa!/ Podnieś się i wstań (...)/ za chwilę rozbłyśnie Twój blask”⁷⁴, co może sugerować, iż podmiot liryczny w przededniu niepodległości zachęca swoich rodaków do rozliczenia się z kolonializmem i porzucenia jego okowów. Kolejne strofy wiersza wskazują jednak na coś innego. Owszem, podmiot liryczny wyraża zadowolenie z perspektywy bliskiej niepodległości kraju, ale jednocześnie jego dalszy rozwój postrzega w ramach kontynuacji projektu kolonialnego, tyle, że w wykonaniu zasymilowanych Afrykanów, którzy przewyższają intelektem i umiejętnościami pozostałych Gwinejczyków. „Afrykański lew” ma za zadanie „uczynienie z wielkich lasów/ uprawnych plantacji/ bo nadszedł już czas/ abyś sprawił, by lud tej ziemi/ porzucił swe barbarzyńskie zwyczaje”⁷⁵. Jego misją jest „wyciągnięcie czarnych synów ziemi/ z umysłowego zacofania/ pokazanie im drogi/ (...) Ty musisz ich uratować!/ A oni będą Cię wywyższać”⁷⁶. Lew okazuje się być zasymilowanym Afrykaninem, któremu podmiot liryczny symbolicznie powierza władzę nad nowopowstającym państwem. Jej legitymizacją ma być fakt, że „cywilizacja oświecła Cię pełnym światłem/ a Hiszpania, ten szlachetny naród/ kieruje Twymi krokami/ otwiera przed Tobą swe serce/ i zapewnia szczodłą opiekę”⁷⁷. Postawa podmiotu lirycznego jest ambiwalentna, co wyrażają ostatnie wersy wiersza: „Niech żyje Hiszpania! Niech żyje Gwineo!/ wykrzykuje moja dusza, moja pierś i moje serce”⁷⁸. Z jednej strony, podmiot liryczny cieszy się z nadchodzącej suwerenności państwowej, pisze o afrykańskiej dumie i o afrykańskim przebudzeniu, z drugiej, zaś, oddaje hołd Hiszpanii, przypisuje jej wyższość cywilizacyjną i prosi ją o rozłożenie parasola ochronnego nad konstytuującą się ojczyzną.

Oprócz wierszy i opowiadań opublikowanych na łamach „Gwinei Hiszpańskiej”, dysponujemy także tekstami dwóch kolonialnych powieści wydanych drukiem w Hiszpanii: *Cuando los combes luchaban* (Gdy walczył lud Komba) Le-

⁷⁴ J. Chemá Mijero, *op.cit.*, s. 254.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

oncio Evity z 1953 r. oraz *Una lanza por el boabí* (W obronie boabiego) Daniela Jonesa Mathamy z 1962 r.

Książka Leoncia Evity (1929–1996) jest pierwszą powieścią gwinejską napisaną przez zasymilowanego Afrykanina. Tę jedyną powieść Evity, Abena Onomo nazywa „tekstem założycielskim”⁷⁹ literatury gwinejskiej. Narracja jest prowadzona w trzeciej osobie liczby pojedynczej przez wszechwiedzącego narratora, który w jedenastu rozdziałach przedstawia zwyczaje i tradycje ludu Komba, wchodzącego w skład grupy etnicznej Ndowè, zachowując chronologiczny porządek opisywanych zdarzeń. Akcja powieści koncentruje się na perypetiach bohaterów, którzy postanawiają unicestwić szerzące postrach wśród Fangów tajne stowarzyszenie Bwiti – ludzi-leopardów, działające na terenie wiosek Ndyebengo i Bolondo w końcu XIX w.

Bardziej jednak niż akcja powieści, interesujące jest ideologiczne uwikłanie pisarza w dyskurs kolonialny. Z jednej strony, Evita wyznawał wielokrotnie, że impulsem do napisania książki był dla niego sprzeciw wobec hiszpańskiego kolonizatora, który uważał, że czarny Afrykanin nie jest zdolny do stworzenia spójnej wewnętrznie narracji. Z drugiej, zaś, jak zauważył Carlos González Echegaray, w przeważającej większości „książka jest napisana przez pisarza ‘czującego’ jak Biały”⁸⁰, rzadko identyfikującego się z czarnymi Afrykanami⁸¹. Jest to zrozumiałe mając na względzie asymilację, jakiej zostali poddani Gwinejczycy, silną w latach pięćdziesiątych frankistowską cenzurę, represyjny charakter hiszpańskiej kolonizacji oraz kulturowe i etniczne wykorzenienie autora, skutkujące założeniem przez niego fanonowskiej „białej maski”. Na kartach powieści narrator wielokrotnie daje wyraz swojego podziwu dla białych, którzy „zostali wysłani przez *Rambé* (Boga), żeby przynieść nam cywilizację”⁸². Hiszpanie są ukazywani w pozytywnym świetle. Opisując miejscową piękność, narrator uzasadnia swój zachwyt kobietą, tłumacząc, że „była ona proporcjonalnie zbudowana i tak samo ładna jak Hiszpanki”⁸³. Czarni Afrykanie są natomiast uosobieniem wszelakich wad, są „nierozsądni”⁸⁴,

⁷⁹ S. Onomo Abena, *Sujeto cultural colonial y producción literaria en Guinea Ecuatorial. Lectura sociocrítica del prólogo de “Cuando los combes luchaban” (1953) de Leoncio Evita*, “EPOS”, 2002, XVIII, s.216.

⁸⁰ C. González Echegaray, *Prólogo*, [w:] L. Evita Enoy, *Cuando los combes luchaban*, Madrid 1953, s..

⁸¹ Warto zwrócić uwagę na przedmowę do pierwszego wydania, napisaną przez hiszpańskiego badacza, gdyż odzwierciedla ona typowo kolonialną, paternalistyczną postawę Hiszpanów względem Afrykanów. Echegaray opisuje w niej swoje zaskoczenie tym, że „kolorowy autor napisał dzieło na naprawdę akceptowalnym poziomie”, przyznaje, że musiał poprawić kilka usterek syntaktycznych i leksykalnych, ale nie ingerował w styl Evity, odzwierciedlający lokalny „sposób mówienia naszych Murzynów”.

⁸² L. Evita Enoy, *op.cit.*, s.14.

⁸³ *Ibidem*, s.19.

⁸⁴ *Ibidem*, s.20

„dzicy”⁸⁵ i „oporni w nauce”⁸⁶. Powieść jest pretekstem do ukazania zbawiennej misji cywilizacyjnej, prowadzonej w Gwinei przez białych kolonizatorów. To wszakże Hiszpanom, Martinowi i Carlosowi Garrido, otoczonym wsparciem amerykańskiego pastora Johna Stephena, udaje się zniszczyć sektę Bwiti. Uni-cestwienie tajnego stowarzyszenia ludzi-leopardów na kartach powieści, można interpretować jako metaforę zwycięstwa światłych kolonizatorów, uosabiających racjonalność i naukę świata zachodniego nad autochtonicznymi tradycjami afrykańskimi, postrzeganymi jako wsteczne, barbarzyńskie i niecywilizowane.

Pomimo powielania przez czarnoskórego pisarza kolonialnego dyskursu, wynikającego z podporządkowania kolonialnej ideologii, powieść Evity udowodniła, że czarny Afrykanin potrafił napisać powieść, która została wydana w metropolii. Już sam ten fakt można uznać za swoisty przejaw dyskursywnej „rebelii” i za początek procesu „podważania” kolonialnego porządku. Według Onomo Abeny, publikację powieści Evity można uznać za symboliczny początek drogi, jaką kroczyła w kolejnych latach literatura gwinejska, której twórcy postawili sobie za cel afirmację własnej, hybrydycznej tożsamości kulturowej i językowej⁸⁷.

Druga z powieści, które wyszły spod pióra czarnych Afrykanów w czasach kolonialnych, *Una lanza por el boabí* (W obronie boabiego) Daniela Jonesa Mathamy z 1962 r. jest powieścią autobiograficzną, której akcja rozgrywa się w początkach XX wieku. Głównego bohatera o imieniu Guy, poznajemy we wczesnym dzieciństwie i towarzyszymy przez okres dojrzewania do momentu, w którym opuszcza Gwinęę i udaje się do Hiszpanii. Powraca jednak w rodzinne strony na wyspie Fernando Po na wieść o śmierci ojca, Boabiego. Zanurzona w oralności powieść, jest fascynującym źródłem wiedzy etnologicznej o Bioko i jej mieszkańcach, ich wierzeniach, zwyczajach i tradycjach. Sam autor uznaje je jednak za niecywilizowane, barbarzyńskie i odnosi się do nich w niezwykle krytyczny sposób. Chwali natomiast swojego ojca, Boabiego, będącego królewskim tytułem Maximilana Jonesa, który poddał się asymilacji i który „ucywilizował się” poprzez kontakt z białymi kolonizatorami i misjonarzami. Daniel Mathama usprawiedliwia hiszpańską misję cywilizacyjną i uważa za swój obowiązek jako pisarza „poinformować cały świat o olbrzymiej pracy, jaką wykonała Hiszpania na tej naszej wyspie”⁸⁸.

Po publikacji dwóch pierwszych powieści gwinejskich, których wydanie rozdzielone było prawie dekadą, nastąpił dwudziestoletni okres ciszy w literaturze Gwinei Równikowej (*años de silencio*). Dopiero w 1984 r. Donato Ndongo Bidyogo wydał pierwszą *Antología de la literatura guineana* (Antologię literatury gwinejskiej), w której zadebiutowało wielu młodych twórców, pozbawionych już

⁸⁵ *Ibidem*, s.13.

⁸⁶ *Ibidem*, s.19.

⁸⁷ S. Onomo Abena, *Sujeto...*, *op.cit.*, s. 225.

⁸⁸ D. Jones Mathama, *Una lanza por el boabí*, Barcelona 1962, s. 309.

zarówno kolonialnych kompleksów, jak i oczyszczonych z ideologicznych naleciałości epoki kolonialnej. Zainicjowali oni tym samym nowy rozdział w historii literatury tego małego afrykańskiego kraju, którą, od 1984 r. można już postrzegać w kategoriach literatury narodowej.

Dr hab. Renata Díaz-Szmidt, adiunkt w Instytucie Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW. Zajmuje się literaturami afrykańskimi pisanymi w języku portugalskim i hiszpańskim. Jest autorką książek: *Muthiana orera, onroa vayi, Dokąd idziesz, piękna kobieto? Przemiany tożsamości kobiecej w powieściach mozambickiej pisarki Pauliny Chiziane* (2010) oraz *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej* (2017), a także współredaktorką książek o współczesnych literaturach afrykańskich: *Kalejdoskop afrykański. Problematyka tożsamości w literaturach Afryki przełomu XX i XXI wieku* (2012) oraz *Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych* (2015).

Bibliografia

1. Alás-Brun, Montserrat. *Tras los pasos de Conrad: La literatura de viajes sobre Guinea Ecuatorial en la narrativa española de posguerra*, "Revista de filología hispánica", 23 (2), 2007, s. 285–297.
2. Alegre, Caetano Costa. *Versos*, Lizbona, Lvr. Ferin, 1916.
3. Álvarez García, Heriberto Ramón. *Enseñanza y política social en Guinea*, "Cuadernos de Estudios Africanos", 12, 1950, s. 35–48.
4. Aranzadi Iñigo. *En el bosque fang*, Barcelona, Plaza y Janés, 1962.
5. Baumann, Óscar. *La isla de Fernando Po*, "Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid", 22, 1887, s. 359–367.
6. Baumann, Óscar. *Una isla tropical africana: Fernando Po y los Bubis*, [1888], Madrid, Sial, 2012.
7. Bautista Velarde, Germán. *Fang eyeyá*, Madrid, Gráficas Barragán, 1950.
8. Bhabha, Homi. *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, tłum. T. Dobrogosz, „Literatura na świecie”, 1–2, 2008, s.184–195.
9. Bokesa Napo, Ciriaco. *Isla Verde*, "La Guinea Española", 1628, 1968, s. 155.
10. Bolekia Boleká, Justo. *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Salamanca, Amarú Ediciones, 2003.
11. Bravo Carbonell, Juan. *Anecdótico pamue. Impresiones de Guinea*, Madrid, Editorial Nacional, 1942.
12. Bravo Carbonell, Juan. *En la selva virgen del Muni*, Madrid, Impr. Zoila Ascasibar, 1925.
13. Bualo Bokamba, *Le va toco buwe, Al. fin vimos la luz...*, "La Guinea Española", 1554, 1962, s.84–89.

14. Bualo Bokamba, *Mosodue, el solitario*, "La Guinea Española", 1589–90, 1965, s. 82–97.
15. Campos Serrano, Alicia. *De colonia a Estado : Guinea Ecuatorial, 1955–1968*, Madryt, Centro de Estudios Políticos y constitucionales, 2002.
16. Carrasco González, Antonio. *Historia de la novela colonial hispanoafricana*, Madrid, Sial, 2009.
17. Castro, Mariano, de. Ndongo Bidyogo, Donato. *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778–1968*, Toledo, Sequitur, 1998.
18. Ceruti, Florencio. *África la virgen*, Santander: Talleres tipográficos J. Martínez, 1928.
19. Charchalis, Wojciech. *Luzotropikalizm – dwa przypadki transatlantyckiej wymiany tej samej idei*, [w:] J. Łapott, E. Prądyńska (red.), *Ex Africa Semper Aliquid Novi*, t.1., Żory, Polskie Poznawanie Świata, 2014, s. 125–136.
20. Chemá Mijero, *¡¡León de África!!*, "La Guinea Española", 1583, 1964, s. 254
21. Chicharro Lamamié, Juan. *En el país de los elefantes*, Barcelona, DUX, 1960.
22. Climent, Paco. *El aprendiz de Stanley*, Barcelona, El Bronce, 1999.
23. Donacuige. *Aventuras de un piloto en el Golfo de Guinea*, Madryt, Establecimiento tipográfico de M. Minuesa, 1886.
24. Evita, Leoncio. *Cuando los combes luchaban*, Madrid, Idea, 1953.
25. Fanon, Frantz. *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Warszawa, PIW, 1985.
26. Folch y Torres, Joseph Maria. *África Española*, Barcelona, Antonio J. Badtinos, 1911.
27. Fra Molinero, Baltasar. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, Madrid, Siglo XXI de España, S.A., 1995.
28. Freyre, Gilbert. *Panowie i niewolnicy*, tłum. H. Czajka, Warszawa, PIW, 1985.
29. Gabás, Luz. *Palmeras en la nieve*, Barcelona, Temas de hoy, 2012. (polskie wydanie *Palmy na śniegu*, tłum. B. Jaroszek, Warszawa, Muza, 2013).
30. García Figueras, Tomás. *La acción africana de España en torno del 98*, Madrid, CSIC/IEA, 1966.
31. Gonzalés Echegaray, Carlos. *El África Ecuatorial española a través de la novela y poesía actuales*, "Archivos del Instituto de Estudios Africanos", t. 70, 1964, s. 67–107.
32. González Echegaray, Carlos. *La novela en lengua española sobre Guinea Ecuatorial. Etapas de una producción literaria*, "África 2000", 9, 1989, s. 40–45.
33. Guinea, Emilio. *En el país de los pamues*, Madryt, Instituto de Estudios Africanos, 1947.
34. Gutiérrez Garitano, Miguel. *La aventura del Muni: tras las huellas de Iradier*, Vitoria, Ikusager, 2010.
35. Hahs, Billy Gene, *Spain and the Scramble for Africa : The "Africanistas" and the Gulf of Guinea*, Michigan, University of Microfilms International, 1981.
36. Halen, Pierre. *Pour en finir avec une phraséologie encombrante: la question de l'Autre et de l'exotisme dans l'approche critique des littératures coloniales et post-coloniales*, [w:] J.F. Durand (red.), *Regards sur les littératures coloniales*, Paris, L Harmattan, 1999, s. 42–43.
37. Iradier, Manuel. *África. Viajes y trabajos de la Asociación Eúskara La Exploradora*, Vitoria, Imprenta de la Viuda y Hijos de Iturbe, 1887.
38. Jones Mathama, Daniel. *Una lanza por el boabí*, Barcelona, Tipografía Casals S.A., 1962.

39. Krzywicki, Janusz. *Wprowadzenie do imaginarium literatury afrykańskiej. W kręgu tradycji*, Warszawa, Dialog, 2002.
40. Lucas de Barrés, Alfonso de. *Posesiones españolas del Golfo de Guinea*, México, b.w., 1918.
41. Madrid, Francisco. *La Guinea incógnita. Vergüenza y escándalo colonial*, Madrid, Editorial España, 1933.
42. Manfredi, Domingo. *Tierra negra*, Barcelona, Luis de Caralt, 1957.
43. Martínez y Sanz, Miguel. *Breves apuntes sobre la isla de Fernando Po en el Golfo de Guinea, Escribelos por modo de introducción a la historia de esta isla y para conocimiento de los que vayan a ella*, Madrid, Imprenta de Higinio de Renses, 1856.
44. Más Laglera, José. *Con rumbo a tierras africanas. Notas, impresiones y recuerdos de un viaje a Fernando Po*, Barcelona, Labielle, 1914.
45. Más Laglera, José. *El fetichero blanco*, Madrid, Dedalo, 1942.
46. Más Laglera, José. *En el país de los bubis. Escenas de la vida en Fernando Poo*, Madrid, V. H. Sanz Calleja, 1920.
47. Más Laglera, José. *La piedra de fuego*, Madrid, Renacimiento, 1924.
48. Masoliver, Libereta. *Efün*, Barcelona, Editorial Garbo, 1955.
49. Masoliver, Libereta. *La mujer del colonial*, Barcelona, Editorial Barna S.A., 1962.
50. Matilla, Valentino. *Estampas tropicales*, Madryt, Dir. Gral de Marruecos y Colonias, 1946.
51. M'baré Ngom, Faye. *Geografías postcoloniales de la memoria. Guinea y el discurso colonial en España*, [w:] R.M. Medina Doménech, B. Molina Rueda i M. García-Miguel (red.), *Memoria y reconstrucción de la paz. Enfoques multidisciplinares en contextos mundiales*, Madrid, Catarata, 2000, s. 69–91.
52. M'baré Ngom, Faye. *Introducción*, [w:] F. Mbaré Ngom, G. Nistal (red.), *Nueva Antología de la Literatura de Guinea Ecuatorial*, Madryt, Sial/Casa de África, 2012, s. 17–39.
53. M'baré Ngom, Faye. *La literatura africana de expresion castellana: de una 'literatura posible' a una literatura real. Etapas de un proceso de creación cultural*, [w:] L.W. Miampika, P. Arroyo (red.), *De Guinea Ecuatorial a las literaturas hispanoafricanas*, Madrid 2010, s. 23–40.
54. Mesa, Carlos. *Luces en la noche*, Madrid, COCULSA, 1960.
55. Moros y Morellón, José, De los Rios, Juan Miguel. *Memorias sobre las islas africanas de España. Fernando Poo z Annobon*, Madryt, Ed. Jose de Rebolledo z Compñia, 1844.
56. Moura, Jean-Marc. *Littérature coloniale et exotisme: Examen d'une opposition de la théorie littéraire coloniale*, [w:] J.F. Durand (red.), *Regards sur les littératures coloniales*, Paris, L Harmattan, 1999, s. 21–39.
57. Navarro, Joaquín. *Apuntes sobre el estado de la costa occidental de África y principalmente de las posesiones españolas en el Golfo de Guinea*, Madrid, Imprenta Nacional, 1859.
58. Ndongo Bidyogo, Donato. *Antología de la literatura guineana*, Madrid, Ed. Nacional, 1984.
59. Ndongo Bidyogo, Donato. *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Madrid, Cambio 16, 1977.

60. Ndongo Mba, Asistencia. *AKon, el blanco* "La Guinea Española", 1551–52, 1961/1962, s. 23–25.
61. Ndongo Mba, Asistencia. *Mientras la tumba brama en su selvática canción*, "La Guinea Española", 1624–25, 1968, s. 65–70.
62. Nerín Abad, Gustau. *Guinea Ecuatorial, història en blanc i negre. Homes blancs i dones negres a la Guinea Espanyola: 1943–1968*. Barcelona, Empuries, 1998.
63. Nerín Abad, Gustau. *Nuestro sur. La imagen de Guinea Ecuatorial y de los guineanos en las literaturas española y catalana*, [w:] A. Castel, J.C. Sendín (red.), *Imaginar África. Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*, Madrid, Catarata, 2009, s. 107–128.
64. Noa, Francisco. *Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária*, Lizbona, Caminho, 2003.
65. Nzé Abuy, Rafael, M. *Biomo y sus hechos*, "La Guinea Española", 1266, 1948, s. 131–133.
66. Nzé Abuy, Rafael, M. *El elefante y el cameleón*, "La Guinea Española", 1258, 1947, s. 450.
67. Olangua, August. *Operarios de última hora*, Madrid, COCULSA, 1955.
68. Olangua, August. *Una cruz en la selva*, Madrid, COCULSA 1960.
69. Onetti, Francisco. *Alma Española*, Madrid, COCULSA, 1952.
70. Onomo Abena, Sosthène. *Sujeto cultural colonial y producción literaria en Guinea Ecuatorial. Lectura sociocrítica del prólogo de "Cuando los combes luchaban" (1953) de Leoncio Evita*, "EPOS", 2002, XVIII, s. 215–229.
71. Otabela Mewolo, Jean-Désiré, Onomo Abena, Sosthène. *Literatura emergente en español. Literatura de Guinea Ecuatorial*, Madrid 2004, s. 13–28.
72. Patajo-Legasto, Priscelina. *Philippine Post-Colonial Studies : Essays on Language and Literature*, Quezon City, University of the Philippines Press, 1993.
73. Reuss, Erika. *Guinea Española – Guinea Ecuatorial. Estudio de una biblioteca guineana*, Madrid, Libris, 2008.
74. Rodríguez Barrera, Joaquín. *Mobbe. Un Negro de Fernando Poo. Viaje, vida y costumbres de Fernando Poo*, Barcelona, Ed. Vilá, Aleu y Domingo, 1931.
75. Said, Edward. *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań, Zysk i S-ka, 2005.
76. Salazar Martínez, Ángel. *Manuel Iradier; Las azarosas empresas de un explorador de quimeras*, Barcelona, Ed. Del Serbal, 1993.
77. Soler, Bartolomé. *La selva humillada*, Barcelona, Hispano Americana, 1951.
78. Tofiño Quesada, Iñaki. *Donacuige, literatura como excusa*, "Revista de filología románica", 30 (2), 2013, s. 273–283.
79. Trujillo, Ramón. *Fuentes documentales de la literatura en español en el África subsahariana. Tradición, Traducción y modernidad*, "Linguax. Revista de Lenguas Aplicadas. Separata", 1, Madrid, 2004, s. 1–33.
80. Usera y Alarcón, Jerónimo Mariano. *Memoria de la isla de Fernando Po*, Madrid, Imprenta de T. Aguado, 1848.
81. Vidal, Buenaventura. *La danza de los puñales*, Madryt, Hernando y Compañía, 1925.
82. Vilá, José María. *Los que no se van*, Barcelona, Gráficas Condal, 1967.
83. Vilá, José María. *Tres modos de vivir*, Barcelona, Talleres Gráficos Vicente Ferrer, 1958.

84. Vilaró i Güell, Miquel. *Los avatares de la primera expedición misionera a las posesiones españolas del Golfo de Guinea a cargo de los eclesiásticos ilustrados Jerónimo Mariano Usera y Alarcón y Juan del Cerro*, "Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea", 9, 2009, <http://hispanianova.rediris.es/9/articulos/9a002.pdf>, (23. 08.2016).
85. Zamora Lobo, Francisco. *Lamento sobre Annobón, belleza y soledad*, "La Guinea Española", 1618, 1967, s. 166–167.

LUCJAN BUCHALIK

AFRYKAŃSKI RYNEK ANTYKWARYCZNY. MIĘDZY AUTENTYCZNOŚCIĄ A KOMERCJĄ. PRZYPADEK DOGONÓW I SOMBÓW

Streszczenie

Pojawienie się masowej turystyki skutkuje zmianami zachodzącymi w sztuce ludów Afryki Zachodniej. W efekcie tego wzrosło zapotrzebowanie na „oryginalne pamiątki afrykańskie”, pojawiła się prawie przemysłowa, taśmowa produkcja „sztuki afrykańskiej”. Zjawisko to przeanalizowano na przykładzie dwóch ludów (Dogon i Somba), do których masowo docierali turyści oraz ludów w umiarkowany sposób dotkniętych tym zjawiskiem. Porównując sztukę ludów Afryki Zachodniej z początku XX wieku, kiedy nie istniało tam zjawisko masowej turystyki, do sztuki początku XXI wieku dostrzegamy zmiany. Jedne są zmianami zachodzącymi wewnątrz danej kultury, będącymi efektem naturalnego procesu przemian. Drugie są zmianami egzogennymi, wynikającymi z masowego zainteresowania sztuką, dziełami lokalnych rzemieślników. Maski i rzeźby – główny obiekt zainteresowań przyjezdnych poszukujących atrakcyjnej pamiątki, ulegają zmianie wskutek oczekiwań klientów.

Sztuka *artisan*, z którą najczęściej spotyka się turysta, co prawda nawiązuje do tradycyjnej sztuki ludów odwiedzanych przez turystów, odpowiada jednak przede wszystkim na ich zapotrzebowanie. Niektóre wyroby są inspirowane gustami przyjeżdżających turystów. Rzemieślnik aby sprzedać swoje wyroby musi szybko reagować na potrzeby klienta. Obiekt sztuki tradycyjnej z całą swoją bogatą symboliką został wyrwany z kontekstu kulturowego, i stał się pamiątką z pobytu nie tylko z odwiedzanego terenu, ale z wizyty w Afryce w ogóle.

Pojawił się w tym momencie problem co jest kopią a co autentykiem. W pojęciu sztuki europejskiej oryginał jest jeden, a każdy kolejny obiekt, który wygląda tak samo jest kopią lub falsyfikatem. W *artisanach* i muzeach jest wiele takich samych masek, rzeźb czy też innych obiektów o walorach artystycznych, różnią się jedynie w detalach i staranności wykonania. Pomimo tego etnolog nie powie, że to podróbki.

Słowa kluczowe: Dogonowie, Sombowie, turystyka, sztuka, maska, rzeźba, pamiątka turystyczna

Dogonowie z Mali i Sombowie z Beninu i Togo¹, tak jak wiele społeczności Afryki Zachodniej posiadają cechy wspólne, ale także odmienne. Podstawową różnicą między nimi jest ich organizacja społeczna. Sombów można określić jako społeczeństwo acefaliczne charakteryzujące się brakiem stałego ośrodka decyzyjnego². Dogonów zaś jako społeczeństwo segmentarne, w którym tradycyjny ośrodek władzy obejmuje wieś lub grupę wsi. Istotną cechą wspólną – z punktu widzenia niniejszego artykułu – jest ich zetknięcie się z masowym ruchem turystycznym.

Badania prowadzone przeze mnie wśród Dogonów i Sombów, w latach 2007–2017, koncentrowały się wokół zagadnień związanych z wpływem turystyki na tradycyjne społeczności: w jaki sposób tak odmienne organizmy społeczne zachowują się względem zjawisk globalnych? Czy, a jeśli tak, to w jaki sposób potrafią one wykorzystać szansę jaką niesie turystyka i jak reagują na zagrożenia z jej strony? Przeprowadzone badania dotyczyły wielu aspektów kultury. W niniejszym artykule szczególną uwagę poświęcam sztuce, silnie związanej z masowym ruchem turystycznym. Większą uwagę poświęcam sztuce Dogonów, ponieważ jest ona o wiele bardziej rozwinięta niż sztuka Sombów (jeśli w ogóle możemy o niej mówić)³.

Największym zainteresowaniem turystów cieszą się maski i rzeźby, chętnie przywożone jako pamiątki z „egzotycznych wyjazdów”. Pochodzenie nabywanych przedmiotów, ich związek z odwiedzanymi kulturami jest dla turystów sprawą drugorzędną. Istotne jest powiązanie pamiątek z ich wyobrażeniami o egzo-

¹ Dogonowie zamieszkują trzy środowiska geograficzne: płaskowyż, urwiska skalne (zwane też falezami) i równinę w środkowej części Republiki Mali. Są silnie zróżnicowani językowo, co nie przeszkadza im w poczuciu wspólnej tożsamości. W literaturze fachowej uważani są za grupę etniczną, lud. Nieco inaczej jest w przypadku Sombów, których należy traktować jako grupę ludów zamieszkujących Masyw Atakora w okolicy Natitingou, w północnym Beninie. Według Albert-Marie Maurice'a, w skład grupy Somba wchodzi: Betamaribe, Besuribe, Betiabe. Podaje on dwa znaczenia terminu Somba: „ludzie z buszu” lub „ten, który chodzi nago” (A.-M. Maurice, *Atakora, Otiau Otammari Osuri. Peuple du Nord Bénin*, Paris 1950, s. 3). W Togo, na określenie tych ludów używa się terminu *Tamberma*. We współczesnych opracowaniach (publikowanych w języku francuskim) odchodzi się od etnonimu Somba, jednak w literaturze polskiej jest on stosowany. W niniejszym artykule, jest także użyty, bowiem rozwiązanie takie pozwala na określanie jednym terminem grup zamieszkujących Masyw Atakora po obu stronach granicy. W przypadku Dogonów koncentruję się głównie na mieszkańcach Falez Bandiagary i rejonu Sangi, gdzie najintensywniej rozwijał się ruch turystyczny.

² Władza ogranicza się do zagrody, czyli rozbudowanej rodziny. W tradycji brak jest stałej scentralizowanej władzy na poziomie wioski, regionu. Władzę na poziomie wioski (*chef du village*), regionu wprowadzono dopiero w XX w.

³ Temat zmian w sztuce, poruszany w tym artykule, jest elementem szerszego tematu badawczego obejmującego proces zmian zachodzących pod wpływem masowego ruchu turystycznego wśród społeczności o różnej organizacji społecznej (Dogonowie – społeczeństwo segmentarne, Sombowie – acefaliczne).

tyce, odpowiadającymi pewnym stereotypom. Po powrocie z wycieczki, turyści pokazują swoje „trofea” znajomym, których udziałem, podobnie jak nabywców pamiątek, staje się przekonanie o ich oryginalności i wyjątkowości.

Porównując sztukę ludów Afryki Zachodniej z początku XX wieku – kiedy nie istniało tam zjawisko masowej turystyki – do sztuki początku XXI wieku, dostrzegamy postępujący proces zmian. Jedne zachodzą wewnątrz danej kultury i są efektem naturalnego procesu przemian. Drugie są zmianami egzogennymi, wynikającymi z masowego zainteresowania sztuką i wyrobami lokalnych rzemieślników, inspirowanymi gustami turystów. Tradycyjne maski i rzeźby – główny obiekt zainteresowań przyjezdnych poszukujących atrakcyjnych pamiątek – ulegają zmianom wskutek oczekiwań klientów. Rzemieślnik, by sprzedać swoje wyroby musi szybko reagować na potrzeby rynku zbytu. Na problem komercjalizacji tradycyjnej sztuki afrykańskiej zwracała już uwagę w latach 70. XX wieku Alina Trojan. „Fakt, że sztuka o przeznaczeniu handlowym powstała i nawet się rozwija, nie determinuje konieczności jej potępiania. I wcale nie należy w związku z tym odrzucać całej współczesnej twórczości plemion afrykańskich. W każdych przecież warunkach sztuka jest przeznaczona dla odbiorcy. Wraz ze zmianą warunków zmienia się odbiorca – zarówno rodzimy, jak i obcy. Zmieniają się też jego potrzeby”⁴. W XXI wieku zjawisko to nasiliło się: rynek jest kreowany przez gusta klientów, którzy mają duży wpływ na współczesnych twórców. Rzemieślnicy, silnie osadzeni w tradycyjnej kulturze, by znaleźć odbiorcę muszą poddać się postępującej komercjalizacji.

Sztuka afrykańska⁵

W powszechnym mniemaniu sztuka to sposób oddziaływania na poczucie estetyki⁶ człowieka poprzez jego zmysły. Obraz przekazywany za pomocą wzroku wywołuje doznania estetyczne, ale czy tylko o to tutaj chodzi? Czy dla Afrykańczyków wychowanych w tradycji, walory estetyczne obiektu, zjawiska (np. tańca) mają znaczenie estetyczne czy może jednak religijne?⁷ Obiekty uważane przez

⁴ A. Trojan, *Sztuka Czarnej Afryki. Dzieje, Kultura, Wierzenia*, Warszawa 1973, s. 234.

⁵ W tradycyjnym słownictwie ludów Afryki Zachodniej nie występują słowa: sztuka, rzeźba, maska, artysta, etc. Terminy te pojawiły się wraz z upowszechnieniem się języka francuskiego – słowa *art, statuette, masque, sculpteur* na trwałe weszły do użytku w lokalnych językach. Używając terminu sztuka, narzucamy lokalnemu artyście zachodni punkt widzenia.

⁶ Pojęcie estetyki zostało przeze mnie celowo zawężone do powszechnej definicji wiążącej przedmiot estetyczny z „pięknem” bądź „starannym wykonaniem”, a jego odbiór – z predyspozycjami estetycznymi odbiorcy klasyfikującego przedmioty oglądane w ramach dychotomii: „podoba się – nie podoba się”.

⁷ Nie należy odmawiać nikomu poczucia dobrego smaku i estetyki. Wydaje się jednak, że jest to sprawa drugorzędna, na pierwszym planie, tradycyjny odbiorca postrzega raczej znaczenie metafizyczne, walory religijne danego obiektu, a dopiero później docenia kunszt jego wykonania.

Europejczyków za sztukę, dla wyznawcy religii tradycyjnej są tylko materialną egzemplifikacją sił duchowych. Według niektórych opinii, sztuka afrykańska nie ma racji bytu w Afryce, o ile nie można za nią uzyskać określonej sumy pieniędzy europejskich. Jeśli nie uosabia władzy ani stanu umysłu, nie może być przekształcona w koncept artystyczny, a zatem nie może być sprzedawana Europejczykom⁸. Potwierdzają to słowa Antimbe Guindo, antykwariusza z Sangi, który stwierdził, że „sztuka afrykańska to rzeczy, przedmioty dokońskie, produkowane dla turystów”. Opinia ta nie jest odosobniona, wielu informatorów wskazuje, że sztuka służy rozwojowi rodziny, poprawieniu jej bytu, daje pracę i pieniądze. Trzeba pamiętać, że znakomita część wyrobów rzeźbiarzy przeznaczana jest dla turystów.

Sztuka afrykańska długo pozostawała poza zainteresowaniem artystów zachodnich. Zmiana nastąpiła na początku XX wieku, dzięki uznanym artystom europejskim, którzy zwrócili uwagę na jej walory estetyczne. Od tego czasu notujemy duże zainteresowanie ze strony europejskich kolekcjonerów. Wyobrażenia o sztuce afrykańskiej wpisywały się w postrzeganie całego kontynentu jako egzotycznego, nieskażonego cywilizacją, pociągającego romantyczną przygodą. Paul Guillaume – jeden z pierwszych organizatorów wystaw sztuki afrykańskiej w Europie – definiował „rzeźbę murzyńską” jako „rzeźbę nietkniętą obcymi wpływami”⁹.

Sztuka afrykańska w odczuciu odbiorcy europejskiego uważana jest za autentyczną, jednak problem w tym, że termin ten jest różnie rozumiany. Hanna Schreiber, omawiając zainteresowanie zachodnich odbiorców sztuką afrykańską, zauważa, że na „zachodniego odbiorcę amatora jak lep działały te dzieła, które mają więcej wspólnego z dziejącym się równolegle procesem ‘wynajdywania tradycji’”. Stąd popularność tzw. sztuki turystycznej, ‘suwenirowej’, wreszcie ogromna popularność sklepów ze ‘sztuką ludową’ czy ‘etniczną’, niespełniającą wymogów ‘autentyczności’ w ocenie wytrawnego kolekcjonera”¹⁰. Kolekcjonerzy zwracają szczególną uwagę na autentyczność¹¹ obiektu. Biorąc pod uwagę sposób opisu obiektu w renomowanych galeriach, antykwariatach, można dojść do wniosku, że wartość obiektu w oczach kolekcjonera podnosi informacja o poprzednim właścicielu. Jeśli poprzedni kolekcjoner cieszył się dobrą opinią w środowisku – wartość

⁸ G. Gontier, *Le Voyage des objets. Réflexion sur les motivations d'une collection d'Art primitif et son milieu*, Paris 2016, s. 41.

⁹ Ch. Clark, *Defining African Art: Primitive Negro Sculpture and the Aesthetic Philosophy of Albert Barnes*, „African Arts”, 2003, nr 36, s. 6, cytat za: H. Schreiber, „Autentycznie egzotyczna!” – miejsce sztuki afrykańskiej w koncepcji „sztuki prymitywnej”, [w:] *Sztuka Afryki w kolekcjach i badaniach polskich*, red. S. Szafrński et al., Szczecin 2014, s. 49.

¹⁰ H. Schreiber, *op. cit.*, s. 49.

¹¹ Jak zauważył Craig Fees, autentyczność nie jest cechą obiektywną samą w sobie, jest to cecha im przypisana. Za autentyczne uważa się te obiekty, które są obdarzone tym terminem przez autorytet (C. Fees, *Tourism and the politics of authenticity in a North Cotswold Town*, [w:] *The Tourism Image. Myths and Myth Making in Tourism*, red. T. Selwyn, Chichester 1996, s. 122).

obiekty wzrasta, jeśli zaś był osobą nieznaną – wartość jest znikoma. Kolekcjonerzy bardzo rzadko posiadają wiedzę na temat sposobu pozyskania obiektu w terenie. Dla etnologa czy muzealnika są to istotne wiadomości. Anna Wieczorkiewicz zauważa, że turyści „skłonni są uznać za autentyczne to, co w sposób wiarygodny odzwierciedla cechy pierwowzoru”¹². Sama autorka za autentyczny wyrób uważa „przedmiot wykonany przez miejscowego twórcę w tradycyjnym celu i pozostający w zgodzie z zakorzenionymi w danej kulturze wzorcami”¹³. Na temat autentyczności będzie jeszcze mowa w dalszej części artykułu.

Muzealnicy, dokonując zakupu obiektów w terenie, starają się tak dobierać artefakty, aby były one reprezentatywne dla danej kultury na określonym etapie jej rozwoju. Kolekcje pochodzące z różnych okresów pozwalają na określanie procesu przemian zachodzących w kulturze. Do muzealnych magazynów trafiają więc tak przedmioty „stare”, „autentyczne”, jak i „nowe”, „skomercjalizowane”, tworzone na potrzeby zmieniającego się rynku, co współcześnie oznacza zmiany powodowane masowym ruchem turystycznym. W środowisku muzealników można usłyszeć opinię, że wykonywanie obiektów sztuki dla komercji – na zamówienie osób spoza tradycyjnej społeczności – jest czymś degradującym. „W oczach kolekcjonerów lub kuratorów muzealnych noszą one (...) piętno współczesnych, skomercjalizowanych czasów, nie pozostawiając miejsca na doszukiwanie się metaforycznych znaczeń symboli, historii rytuału. Poszukiwane i cenne jest natomiast przywiązanie do tradycji czy swoiście rozumiany konserwatyzm”¹⁴.

W tej sytuacji warto zadać pytanie, czy istnieje „klasyczna”, „kanoniczna” sztuka afrykańska? Przeciwnym temu określeniu jest Gilles Gontier, który uważa, że: „Kodyfikacja afrykańskich stylów odnosi się do świata, który jest mityczny, jesteśmy w lokalnej tradycji, która przeciwstawia się temu, aby była koncepcją uniwersalistyczną świata, który jest już historią. Styl jest raczej tutaj znacznikiem etnicznym prawie niezmiennym. Tradycją, naprawdę. Nic nie ma to wspólnego z kompleksowym klasycyzmem”¹⁵. Niemniej pojęcie to pojawia się w wielu opracowaniach i rzeczywistości antykwarycznej¹⁶. Zadowala to antykwariuszy i touro-

¹² A. Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Kraków 2008, s. 52. Cytowany fragment dotyczy co prawda pokazów w skansenach, w których uczestniczą turyści, lecz można go także odnieść do kupowanej przez nich sztuki pamiątkarskiej. A. Wieczorkiewicz podobnie jak Dean MacCannell, twierdzi, że turysta, pragnąc autentyczności, „chce dostać się za kulisy i zobaczyć coś co nie będzie tylko widowiskiem” (A. Wieczorkiewicz, *op. cit.*, s. 159). Zaspokojenie pragnienia autentyczności jest jednym z istotnych zadań turystyki kulturowej. Turysta, wykupując „egzotyczną” wycieczkę oczekuje spotkania z autentycznymi „pierwotnymi” kulturami, ukoronowaniem tego ma być zakup „oryginalnej” pamiątki z podróży.

¹³ A. Wieczorkiewicz, *op. cit.*, s. 53.

¹⁴ H. Schreiber, *op. cit.*, s. 49.

¹⁵ G. Gontier, *op. cit.*, s. 30.

¹⁶ Zjawisko to wymaga dalszych, pogłębionych badań.

peratorów organizujących wyjazdy do Afryki. Wyobrażenie o sztuce kanonicznej ułatwia im funkcjonowanie, tworzy bowiem stereotyp, którym łatwo jest posługiwać się w przestrzeni publicznej i który ułatwia wypromowanie towaru czy też usługi.

Antykwariusze starają się nie oferować klientom tzw. nietypowych lub dotychczas nieznanych wyrobów, nie dlatego, że nie są nimi zainteresowani, ale dlatego, że klient nie jest nimi zainteresowany. Widać to wyraźnie na targach sztuki w dużych europejskich miastach¹⁷. Antykwariusze w Europie czy w Afryce są przede wszystkim handlowcami i muszą reagować na potrzeby rynku. Galerie, antykwiariaty, oferują tylko to co się sprzedaje. Renomowane galerie sprzedają przedmioty, które dawno opuściły Afrykę, od dłuższego czasu są w europejskich rękach. Jako miejsce pochodzenia przypisuje się im nazwę antykwiariatu, w którym zostały kupione, a nie miejsce zakupu (np. w Afryce). Daje to zachodniemu klientowi gwarancję, że są one stare, autentyczne. Jak zauważa G. Gontier, obiekty te mają już „biały rodowód”¹⁸, który nadaje autentyzm kupowanemu obiektowi. Renomowani kolekcjonerzy określają, decydują czy dany obiekt jest autentyczny czy też nie¹⁹.

Sztuka kanoniczna

Analizując literaturę dotyczącą sztuki Dogonów, zauważyć można bardzo podobne albo czasami nawet te same rzeźby, maski, ilustrujące ich sztukę, a właściwie powielające pewne schematy²⁰. Ekspozowanie ciągle tych samych przedmiotów lub wykonanych w tym samym stylu, buduje w odbiorcy przekonanie o istnieniu pewnego kanonu. Skutkuje to tym, że obiekt wykonany przez dogońskiego czy też jakiegokolwiek lokalnego twórcę, jeśli nie jest podobny, nie nawiązuje stylistycznie do publikowanych wizerunków przedmiotów, uważany jest za nieau-

¹⁷ Przykładem mogą być targi: Bruneaf Cultures, The World Arts Fair, odbywające w Brukseli oraz Parours des Mondes w Paryżu.

¹⁸ G. Gontier, *op. cit.*, s. 55.

¹⁹ W 2018 roku przygotowując wystawę poświęconą Ajnom (lud autochtoniczny zamieszkujący Hokkaido) natknąłem się na naszyjnik pochodzący z kolekcji renomowanego nowojorskiego kolekcjonera. Ajnusczy muzealnicy, których poprosiłem o konsultację, zakwestionowali jego autentyczność. Poprosiłem o wyjaśnienia antykwariusza pośredniczącego w sprzedaży. Nie przedstawił żadnych argumentów stwierdził, że skoro kolekcjoner powiedział, że ten przedmiot pochodzi od Ajnów to znaczy że to jest prawda. Obiekt miał już „biały rodowód” i w odczuciu antykwariusza nie należy tego kwestionować.

²⁰ Jaskrawym przykładem takiego powielania mogą być zestawienia ilustracji przedstawiających siedzące postaci ludzkie w pracach Alberta Theile (A. Theile, *Sztuka Afryki*, Warszawa 1974, s. 242) i Elsy Leuzinger (E. Leuzinger, *Africa Nera*, Milano 1961, s. 80–81) oraz postaci stojące publikowane u Tibora Bodrogi (T. Bodrogi, *Sztuka Afryki*, Wrocław 1968, ryciny 9 i 10), Jean Laude (J. Laude, *Les arts de l'Afrique noire*, Paris 1972, s. 89) oraz wymienionego już A. Theile (A. Theile, *op. cit.*, s. 245).

tentyczny. Przykładem takiego kanonicznego przedstawienia sztuki afrykańskiej może być opis „stylu” dogońskiego w pracy A. Trojan:

Bez względu na rozmiar, sprawia ona wrażenie monumentalnej, jest trójwymiarowa, zamknięta w przestrzeni cylindrycznej, wynikającej z użytkowanego materiału, jaki stanowi zwykle pień drzewa. Istoty materiału nigdy się nie zatracą. Postać ludzka czy zwierzęca zachowuje w mniejszym lub większym stopniu cylindryczne kształty. Figurki ludzkie mają proste ramiona, ręce wyciągnięte wzdłuż ciała albo złożone na brzuchu lub białcu. Wszystkie elementy są mniejszymi formami cylindrycznymi, a twarz jest zwykle stylizowana²¹.

„Klasyczny” styl dogoński rozwinął się w kierunku swoistego kubizmu: wydłużone głowy, kwadratowe ramiona, zwężone ku dołowi kończyny, zaokrąglone na końcach piersi, fryzury przecięte trzema lub czterema liniami – tak był on definiowany w drugiej połowie XX wieku. Na początku XXI wieku, wskutek masowej turystyki, pojęcie to uległo pewnej modyfikacji. Jacek Łapott – etnolog, prowadzący od połowy lat 70. XX wieku badania wśród Dogonów – uważa, że:

„styl dogoński”, to jedno z kryteriów kwalifikujących wytwory społeczeństw afrykańskich w kategorii historii sztuki. Jeśli przedmiot ma charakterystyczny kształt głowy, wydłużone ramiona, fryzurę, nos w formie strzałki, a czasami bródkę, uniesione do góry ręce lub oparte na udach – to bez wątpienia możemy go zaliczyć do ‘stylu dogońskiego’. Rzeźby powstające poza krajem Dogonów są wykonywane ściśle według zdjęć znalezionych w albumach o sztuce Afryki. Można nawet w takim wypadku założyć, że im bardziej rzeźba jest zgodna ze wszystkimi kanonami stylistycznymi rzeźby dogońskiej, tym mniej ma ona wspólnego z ich krajem i kulturą. W tymże ‘stylu’ pojawiają się także liczne pamiątki czy przedmioty użytkowe stanowiące wyposażenie *campement* – stołki, popielniczki w formie żółwia czy kajmana (jaszczurki). Mało kto wie, że nie mają one już nic wspólnego z *atem* – tradycją Dogonów²².

W sztuce Dogonów, mimo jej zróżnicowania, widoczne są wspólne cechy – takie jak tendencja w kierunku stylizacji – widoczna szczególnie w rzeźbach. Jak już zauważono, cechą charakterystyczną jest bardzo proste, wręcz schematyczne ukazanie ludzkiego ciała. Subiektywnie odnosi się wrażenie, że z jednej strony, nieruchomość sylwetek dodaje im majestatu, a z drugiej „obserwuje się” delikatny ruch. W przeciwieństwie do maski, która funkcjonuje w przestrzeni społecznej, rzeźba ma raczej wymiar intymny, funkcjonuje przede wszystkim w obrębie rodziny. Rzeźby będące istotną częścią ołtarzy, przedstawiają najczęściej przodków, przypominają tych, którzy niedawno zmarli i przodków już niepamiętanych z imienia. Jednym z ich podstawowych „zadań” jest opieka nad rodziną, ta jednak musi skła-

²¹ A. Trojan, *op. cit.*, s. 147.

²² J. Łapott, *Dogonowie z Mali. Społeczność tradycyjna w procesie przemian*, Szczecin-Żory 2012, s. 358–359.

dać im stosowne ofiary. Dominują rzeźby wykonywane z drewna – kamień czy też glina występują dość rzadko – najczęściej są to pełnoplastyczne wyobrażenia postaci męskiej, zwykle przodka. W przeszłości, plastyka tego rodzaju umieszczana była na grobach lub w jaskiniach służących Dogonom za nekropolie²³. Współcześnie, wyroby z kamienia należą do rzadkości. Na rynku antykwarycznym istniały w latach 80. XX w. (były to jednak rzadkie przypadki), później zniknęły prawie całkowicie z oferty antykwariuszy. Było to zapewne spowodowane małym zainteresowaniem ze strony odbiorców (turystów), którzy dokonując zakupów biorą pod uwagę ciężar kupowanego przedmiotu, co jest związane z limitem wagi narzucanym przez linie lotnicze.

Charakterystycznym elementem sztuki Dogonów – szczególnie dostrzeganym przez turystów – są maski silnie osadzone w mitologii. W kulturze wielu ludów woltyjskich, maska spełnia bardzo ważną rolę w życiu duchowym społeczności. Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie Dogonów, gdzie swoista kultura maski przenika wszystkie dziedziny życia. Anne Doquet uważa społeczeństwo Dogonów za społeczeństwo masek, ich tożsamość jest związana z maskami. Twierdzi, że maskę możemy uznać za odzwierciedlenie kultury dogońskiej i jej ewolucji. Szacuje się, że współcześnie istnieje około 80 typów masek, ich struktura w większości odnosi się do linii wertykalnych bądź horyzontalnych. Elementy innej dużej grupy masek nawiązują do trójkątów. Wszystkie maski mają duże geometryczne oczy, zazwyczaj są one polichromowane, choć wiele z nich wraz z upływem czasu traci swój kolor²⁴. Sztuka Dogonów często kojarzona jest z tzw. stylem *tellem* (najczęściej dotyczy to rzeźb)²⁵. Prawdopodobnie jest to obca naleciałość, lecz silnie wtopiona w nowe środowisko, tak więc trudno dziś określić, w jakim stopniu wpłynęła ona na wytwory rodzimej plastyki dogońskiej. Nie można wykluczyć, że był to styl właściwy dla autochtonów Falez Bandiagary²⁶. Rzeźby *tellem* przedstawiają postać ludzką z rękoma wychodzącymi z korpusu i uniesionymi do góry – współcześnie są najpopularniejszą formą plastyki dogońskiej.

W niniejszym artykule nie poruszam kwestii związanej z bardzo charakterystycznym elementem sztuki Dogonów, jakimi są malowidła naskalne²⁷. One

²³ M. Griaule, *Masques Dogons*, Paris 1994, s. 157–160.

²⁴ A. Doquet, *Les masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Paris 1999.

²⁵ Rzeźby w stylu *tellem* przedstawiają najczęściej postać ludzką z ręką lub rękoma wychodzącymi z korpusu i uniesionymi do góry. W niektórych rzeźbach ramiona są tak silnie stylizowane, że stanowią jednolitą płaszczyznę przewyższającą korpus i głowę.

²⁶ Za autochtonów Falez Bandiagary uważa się przedstawicieli kultury Tellem (stąd nazwa), która zanikła po przybyciu Dogonów około XV wieku.

²⁷ Malowidła na skale w Songo (wioska leżąca na płaskowyżu, 14 km na północny-zachód od Bandiagary) są największym istniejącym skupiskiem malowideł naskalnych w Afryce Zachodniej. Szczegółowej analizy zmian w stylistyce malowideł dokonały Cornelia Kleinitz i Brigit Dietz. Zauważyły one, że dość często dodawano nowe motywy i z tego powodu zamalowywana przestrzeń

również podlegają ewolucji – nie wiąże się to jednak z rynkiem antykwarycznym.

Na temat sztuki Dogonów („stylu” dogońskiego) dysponujemy bogatą literaturą. Zupełnie inaczej wygląda to w przypadku Sombów. Albert-Marie Maurice, w pochodzącym z połowy XX w. obszernym opracowaniu poświęconym Sombom zamieszkującym Masyw Atakora (Benin, Togo), opisuje szczegółowo ich kulturę: życie ekonomiczne, społeczne, obrzędy przejścia i wierzenia, nic nie wspomina jednak o ich sztuce²⁸. Prawie dwadzieścia lat później, Paul Mercier, w swojej monografii Sombów, koncentruje się na historii, tradycji i zachodzących zmianach. Podobnie jak jego poprzednik, nie wspomina o sztuce charakterystycznej dla Sombów²⁹. Próżno również szukać wzmianek na temat sztuki tego ludu w specjalistycznych opracowaniach czy wydawnictwach albumowych poświęconych sztuce Afryki. Dwójka autorów francuskich, architekt i geograf Guy-Hermann Padenou oraz etnogeografka Monique Barruée-Pastor, opisując tradycyjną architekturę Sombów, zwracają uwagę na jej walory estetyczne³⁰. Nawiązują do koncepcji niemieckiego historyka sztuki Erwina Panofskyego mówiącej, że „jeśli każdy obiekt może być postrzegany w kategoriach estetycznych, jest prawie niemożliwe naukowo ustalić, w jakim momencie przedmiot staje się dziełem sztuki”³¹. W tym kontekście, autorzy zwracają uwagę na fakt, że tradycyjne zagrody Sombów *tekyente*, co prawda nie były zbudowane³², aby być przedmiotem podziwu (dlatego trudno jest zakwalifikować je jako dzieła sztuki), ale trudno im odmówić uroku. Obcokrajow-

była coraz większa. Na początku, motywy te przypominały już istniejące, dopiero niedawno wprowadzone zostały nowe formy, a stare przeszły pewne modyfikacje stylistyczne. Malowidła z Songo są rzadkim przykładem dynamizmu związanego z ekspresją wizualną Dogonów. Tradycja sztuki naskalnej w Songo charakteryzuje się kontynuacją procesu przemian i powtarzalnością motywów, poprzez dodawanie nowych, modyfikację i reinterpretację już istniejących (C. Kleinitz, B. Dietz, *Art rupestre au Pays Dogon*, [w:] *Regards sur les Dogon du Mali*, red. Rogier M. A. Bedaux, Diderik J. van der Waals, Leyde 2003, s. 142).

²⁸ A.-M. Maurice, *op. cit.*

²⁹ P. Mercier, *Tradition changement historie: les 'Somba' du Dahomey septentrional*, Paris 1968.

³⁰ G.-H. Padenou, M. Barruée-Pastor, *Architecture, société et paysage Bétammaribé au Togo. Contribution à l'anthropologie de l'habitat*, Toulouse 2006, s. 283–287. W literaturze polskiej kwestie związane z architekturą Sombów poruszają J. Łapott oraz Sławomir Krysiak: J. Łapott, *Wyprawa Naukowa Sahel '87 – sprawozdanie z przebiegu i wyników działalności etnologicznej ekspedycji do Afryki*, „Materiały Zachodniopomorskie”, 1991, t. 37, s. 290; S. Krysiak, *Tradycyjne budownictwo ludów Somba z rejonu Wzgórz Atakora w północno-zachodnim Beninie*, „Materiały Zachodniopomorskie”, 1993, t. 39, s. 353–380). Nie analizują oni budownictwa Sombów w kontekście estetycznym. S. Krysiak dość szczegółowo omawia kwestie związane z technikami budowlanymi, funkcjonowaniem zagrody w kontekście społecznym i religijnym.

³¹ G.-H. Padenou, M. Barruée-Pastor, *op. cit.*, s. 284.

³² Etnolodzy zwracają uwagę, że nie należy analizować obiektów niezgodnie z ich przeznaczeniem, w oderwaniu od ich pierwotnego, właściwego kontekstu.

cy dostrzegają głównie ich walory estetyczne³³. Nawet jeśli budowniczy *tenkyete* nie mieli na celu eksponowania ich walorów artystycznych, to i tak wyróżniają się pod względem estetycznym. Walory artystyczne są więc istotne tak dla ludzi Zachodu, jak i dla Afrykańczyków, nawet jeśli postrzegamy je z różnych perspektyw³⁴.

Biorąc pod uwagę niewielką ilość artefaktów o charakterze artystycznym, trudno jest opisać „kanoniczną sztukę” ludów zamieszkujących Masyw Atakora. Współczesność – poprzez rozwój ruchu turystycznego – wymusiła jednak na mieszkańcach Atakora pojawienie się lokalnej sztuki pamiątkarskiej. Według koncepcji rozwoju amerykańskiego ekonomisty Walta Whitmana Rostowa zmiany przebiegają od „tradycji” do „nowoczesności”, rozumianej jako rozwój ekonomiczny³⁵. „W takim ujęciu – według Ryszarda Vorbricha – „tradycyjna kultura” etykietowana jest mianem ‘bariery rozwoju’”³⁶. W „rozwoju” – w zachodnim, ekonomicznym tego słowa ujęciu – kultura tradycyjna istotnie może go spowalniać. Można też zaobserwować sytuację odwrotną kiedy to „rozwoj” następuje dzięki tradycji. Współcześni neoewolucjoniści proces zmian kulturowych łączą z dyfuzją czyli zapożyczaniem elementów z innych kultur. Oryginalny przejaw takiego zapożyczania można zaobserwować na przykładzie rynku pamiątkarskiego w Natitingou, o czym będzie mowa w dalszej części.

Potrzeba autentyczności³⁷

Po odzyskaniu niepodległości, młoda Republika Mali wabiła turystów plakatami zachęcającymi „do polowania na antylopy i strusie (...), do przejechania autokarem w poprzek Sahary ...”³⁸. W latach 70. XX w. promowano Mali dzięki zadziwiającej kosmogonii Dogonów. Na początku wieku XXI, na stronie internetowej ministerstwa turystyki pojawiło się hasło: „Mali jest krajem autentycznym”. „Autentyczność” – od ćwierćwiecza to pojęcie-klucz w promocji turystyki, którym posługują się zarówno służby krajowe, jak i zagraniczne agencje turystyczne, stało się najbardziej charakterystyczną cechą przypisywaną Mali – jako krajowi turystyki³⁹. Idea

³³ G.-H. Padenou, M. Barrué-Pastor, *op. cit.*, s. 284.

³⁴ Tamże, s. 284, 286.

³⁵ W. W. Rostow, *Stages of Economic Growth*, Cambridge 1959.

³⁶ R. Vorbrich, *Wstęp. Rozwój a kultura. Zarys dyskursu*, [w:] *Rozwój a kultura. Perspektywy poznawcze i praktyczne*, red. R. Vorbrich, Wrocław 2012, s. 15.

³⁷ Problematykę autentyczności afrykańskiej w dyskursie intelektualistów omawia w swoim artykule Krystyna Żytowiecka: *Z problematyki afrykańskiego autentyzmu*, [w:] *Tradycja i współczesność w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej*, red. E. Szymański, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 155–170.

³⁸ W. Tomski, *Bylem w Timbaktu*, „Poznaj Świat”, 1961, nr 9, s. 19.

³⁹ A. Doquet, „Guides, guidons et guitares”. *Authenticité et guides touristiques au Mali*, „Cahiers d’Études Africaines”, 2009, t. XLIX (1–2), nr 193–194, s. 73.



Artisana przy stawie z krokodylami, jednej z wioskowych atrakcji, Amani (Mali), luty 2009 (fot. Lucjan Buchalik)

autentyczności pojawiła się początkowo u zachodnich badaczy. Według Jean-Loup Amsela jej prekursorami byli francuscy naukowcy: Maurice Delafosse i Marcel Griaule⁴⁰. Dostarczyli oni podstawy idei autentycznej Afryki, można ich nazwać „ojcami malijskiej autentyczności”. Wraz z rozwojem turystyki, autentyczność przedmiotu przeszła na drugi plan – „falszywy autentyk” nie jest po prostu przedmiotem samym w sobie, ale relacją między odwiedzającymi a przewodnikami, relacją, w której przedmiot jest mediatorem⁴¹.

W ujęciu sztuki europejskiej, oryginał jest jeden. Każdy inny obiekt, który wygląda tak samo jest kopią lub falsyfikatem. W *artisanach*⁴², galeriach i muzeach,



Sandały „oryginalna” pamiątka z kraju Dogonów oferowana przez wioskową artisane w kraju Dogonów, Banani (Mali), luty 2009 (fot. Lucjan Buchalik)

⁴⁰ J.-L. Amsel, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris 2001, s. 173.

⁴¹ Tamże, s. 79–81.

⁴² *Artisana* (lokalny antykwariat) to najczęściej mały sklepik usytuowany w miejscach odwie-

znajdziemy wiele takich samych masek, rzeźb czy też innych obiektów o walorach artystycznych, różnią się one jedynie w detalach i staranności wykonania, a mimo to etnolog nie powie, że to podróbki. Kluczem do zrozumienia może być cytowane już określenie „podpory materialne”, którego używa Jacek J. Pawlik⁴³. Dla użytkownika owego obiektu, *muzealium*, to żadne dzieło sztuki, a obiekt sakralny, lepiej lub gorzej wykonany.

Antykwariusze afrykańscy, zachęcając turystę do zakupu figurki czy maski, mówią: „to bardzo stare i oryginalne”, mimo, iż wprawne oko dostrzeże, że wykonana została niedawno⁴⁴. Poniekąd mają rację, klient dyskutując dłużej dowiadyuje się, że rzeczywiście sprzedawany przedmiot nie jest stary, ale „ta maska jest z nami od dawna, tańczyli w niej jeszcze nasi przodkowie”. Przy czym chodzi tu nie o konkretną sprzedawaną właśnie maskę, a o pewien jej typ, który od pokoleń funkcjonuje w konkretnej kulturze⁴⁵. Zachodzi pytanie, czy rozmowa toczy się o „oryginał”, „kopii” czy „falsyfikację”. Wydaje się, że lepszym wyznacznikiem będzie tu kwestia „użytkowania”, czyli tego czy dany obiekt był używany, czy zrobiony został z myślą o lokalnym użytkowniku. J. Łapott ujmuje to tak:

z punktu widzenia etnologii, a szczególnie etnologii muzealnej, obiekt oryginalny to taki, który został stworzony w odpowiedzi na miejscowe zapotrzebowanie i był przez taką społeczność używany. (...) Chodzi o to, czy dany obiekt znalazł (czasem nawet tylko na chwilę) swoje miejsce w kulturze. (...) Bez znaczenia są w tym wypadku jego walory estetyczne w naszym rozumieniu słowa⁴⁶.

J. Łapott jest etnologiem-terenowcem zdobywającym doświadczenie w terenie, jego słowa są więc szczególnie istotne. Starając się uściślić tę wypowiedź, można dodać, że „oryginalny obiekt”, to taki, który został wykonany przez rzemieślnika z myślą o lokalnym kliencie, a nie o rynku pamiątkarskim. Przykładem niech będą naczynia ceramiczne – z tradycyjnym garncarstwem można się spotkać na wielu

dzanych przez turystów lub też stragan na targu, miejsce sprzedaży lokalnych dzieł sztuki, pamiątek dla turystów czy rzemiosła artystycznego. Termin *artisana* może być także użyty w odniesieniu do towarów oferowanych na sprzedaż. Na formularzu odprawy celnej w Burkina Faso istnieje kategoria *artisana*, produkty tak zakwalifikowane są traktowane w sposób uprzywilejowany. To forma wspierania własnego rzemiosła artystycznego.

⁴³ J. J. Pawlik, *Rola sztuki w afrykańskim kulcie przodków*, [w:] *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, red. J. J. Pawlik, M. Szupejko, Warszawa 2009, s. 109.

⁴⁴ Antykwariusze zachodni podkreślając „biały rodowód”, zwracają uwagę na długi czas funkcjonowania kolekcji na Zachodzie, a tym samym – odległy czas jej powstania.

⁴⁵ Przykładem może być „stara” maska *albarga*, osadzona w mitologii Dogonów, jej przeciwieństwem jest stosunkowo nowa maska policjanta. Szerzej problem ten omawiam w rozdziale czwartym monografii poświęconej Dogonom: L. Buchalik, *Dogon ya gali. Dawny świat Dogonów*, 2010, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach, s. 242, 257.

⁴⁶ J. Łapott, *Sztuka Afryki u progu XXI wieku – refleksje etnologa*, „Toruńskie Studia o Sztuce Orientu”, 2009, t. 4, s. 122.

obszarach Afryki jeszcze teraz. Garncarka swoje produkty przynosi na targ i nie jest istotne dla niej kto kupi jej wyroby. Zakupu najczęściej dokonuje kobieta, która potrzebuje naczynia w swoim gospodarstwie, ale zdarza się, że kupuje je turysta jako „oryginalne trofeum” z wyprawy, albo muzealnik celem wzbogacenia kolekcji⁴⁷. Naczynie kupione przez kobietę i turystę niczym się nie różnią. Garncarka nie wie, który garnek kupi lokalny klient, a który turysta, wszystkie naczynia są tak samo wykonane. Tylko nieliczne znajdują się poza terenem, na którym zostały wyprodukowane.

Muzealnicy opisujący artefakty w muzeum, a nawet pozyskujący je w terenie (w *artisanach*), niejednokrotnie mają problemy z identyfikacją. Problem ten nie występuje, kiedy zakupu dokonuje się bezpośrednio u rzeźbiarza lub użytkownika. Obiekt kupiony od pośrednika w Polsce czy też w Afryce będzie nastroczał poważnych problemów identyfikacyjnych. Mówi o tym Ewa Prądyńska, wspominając swoje dylematy dotyczące opisu obiektów przypisywanych ludowi Bamana. Píše, że należy „wyraźnie odróżnić sztukę Bamana od sztuki w stylu Bamana. Sztuka Bamana to sztuka wykonywana przez Bamana w celu użytkowania jej wytworów. Nie jest to jakiś zamknięty, stały twór. Jak każda sztuka, ciągle ulega przeobrażeniom”⁴⁸, na co zwracała uwagę A. Trojan w cytowanym we wstępie fragmencie.

Jak już wspomniano, dla współczesnego kolekcjonera, gwarantem autentyczności obiektu nie jest informacja kto, kiedy i gdzie dokonał zakupu w terenie, a z jakiej zachodniej kolekcji pochodzi, „ponieważ stare i prestiżowe kolekcje, z których pochodzi, zostały stworzone w czasie, gdy fałszywki były rzadkie, a nawet nieistniejące w tej dziedzinie, ale znaczy to również, że ewentualny nabywca będzie mógł dodać swemu własnemu nazwisku trochę blasku”⁴⁹. Ciekawym przykładem na autentyczność, oryginalność współczesnej sztuki afrykańskiej, może być rzeźbiarz Marcel Kambou z Tambil (okolice Gaoua, Burkina Faso) wykonujący figurki w tradycyjnym stylu i „nowoczesne” nawiązujące do sztuki zachodu. Wśród wykonanych przez niego prac była jedna figurka przedstawiająca parę w uścisku – według rzeźbiarza przedstawia ona tańczącą parę. Patrząc na obie rzeźby, w stylu tradycyjnym i „nowoczesną”, można dojść do prostego wniosku: rzeź-

⁴⁷ Dużo większą szansę na zainteresowanie turystów, kolekcjonerów, mają rzeźby i maski, niż jakikolwiek przedmiot życia codziennego (wyroby plecione, ceramika), nawet jeśli jest pięknie i artystycznie wykonany. „Clémentine Deliss píše: ‘Postrzeganie sztuki afrykańskiej przez Zachód zostało zdominowane przez paradygmat estetyki, który w świetle rozwoju nowoczesności i jej związków z afrykańską sztuką implikuje grabieżczą relację zbudowaną na europejskiej recepcji kryteriów formalnych oraz rabunku na wielką skalę obiektów z kontynentu afrykańskiego’” (C. Deliss, *Swobodne spadanie – stopklatka. Afryka, wystawy, artyści*, [w:] *Muzeum Sztuki. Antologia*, red. M. Popczyk, Kraków 2006, s. 386–387, cytata za H. Schreiber, *op. cit.*, s. 53).

⁴⁸ E. Prądyńska, *Sztuka Bamana w zbiorach Muzeum Narodowego w Szczecinie*, [w:] *Sztuka Afryki w kolekcjach i badaniach polskich*, red. S. Szafranski et al., Szczecin 2014, s. 497.

⁴⁹ G. Gontier, *op. cit.*, s. 24–25.



Tańcząca para rzeźba Marcela Kambou z Tamber (Burkina Faso), luty 2017 (fot. Lucjan Buchalik)

by tradycyjne przeznaczone są na rynek wewnętrzny i używane w ceremoniach religii tradycyjnej, a te drugie – przeznaczone na rynek pamiątkarski. Rzeźbiarz potwierdził moje przypuszczenia, ale dodał, że turyści kupują też rzeźby tradycyjne, a okoliczni mieszkańcy – rzeźby w „nowoczesnej” stylistyce. Przykładem może być wspomniana już tańcząca para, która została zamówiona przez mieszkańca jednej z okolicznych wsi, celem złożenia na ołtarzu. Jak zauważył rzeźbiarz, figurki takie „można ofiarować fetyszowi w sprawach damsko-męskich. Jeśli chcesz mieć żonę lub życzysz komuś żony, to można złożyć taką rzeźbę w ofierze fetyszowi. Jeśli w małżeństwie coś złego się dzieje, ktoś ci żonę podrywa, to wtedy też składa się taką rzeźbę”. Podobne słowa można usłyszeć od dogońskiego rzeźbiarza, Paniere Doumbo z Youga, który mówi: „Kiedyś te rzeźby były

tylko dla fetyszy, a dziś także dla turystów”⁵⁰. W tej sytuacji bardzo trudno jest określić, co jest autentyczne, a co jest masową produkcją przeznaczoną na rynek pamiątkarski.

Pamiątki w stylu dogońskim wyszły poza kraj Dogonów i stały się częścią drugiego obiegu handlu pamiątkami – można je kupić na całym obszarze Afryki Zachodniej. Zjawisko to pojawiło się wraz z rozwojem turystyki w ostatnich dekadach XX wieku. Obiekt sztuki z całą swoją bogatą symboliką został wyrwany z kraju pochodzenia, stał się nie pamiątką z pobytu wśród Dogonów, ale suwenirem wizyty w Afryce jako takiej. Christopher B. Steiner, opisując afrykański rynek sztuki, kompleksowo przeanalizował ekonomiczną sieć handlową z jej własnym logicznym systemem wewnętrznym oraz prawami, które nią rządzą. Stworzył nową, dość krytyczną perspektywę dotyczącą symbolicznych kodów i ekonomicznych wartości, które uczestniczą w procesie geograficznego i kulturowego przemieszczania się sztuki pamiątkarskiej. Zakwestionował pojęcie autentyczności w sztuce afrykańskiej oferowanej do sprzedaży na wtórnym rynku artisanalnym.

⁵⁰ J. Lapott, *Dogonowie ... op. cit.*, s. 354.

Rzeczywiście, w tym przypadku kategorie autentyczności i tradycyjności tracą swoje pierwotne znaczenie, wymuszając rewizję dotychczasowych dość stereotypowo traktowanych obiektów – podmiotów afrykańskiego rynku antykwarycznego⁵¹.

Zmiany pod wpływem turystyki⁵²

Jeśli porównamy sztukę pamiątkarską Sombów i Dogonów, zauważymy wyraźne różnice. Sombowie, nie mając własnych wyrobów artystycznych, muszą wymyślać pamiątki⁵³. Antykwariusze prowadzący swoje *artisan*y w kraju Sombów, w dużej mierze importują przedmioty sztuki pamiątkarskiej. Zupełnie inna sytuacja jest w kraju Dogonów – bogactwo ich sztuki (przede wszystkim maski i rzeźby) znalazło należne miejsce w przemyśle pamiątkarskim. Sztuka ich ewoluje pod wpływem gustu turystów⁵⁴.

Dogonowie w większości sami produkowali pamiątki, ale w czasach rozkwitu ruchu turystycznego zapotrzebowanie było tak duże, że sprowadzali wyroby artystyczne z innych terenów, nawet z Bamako. Sombowie dość nieśmiało sami zaczęli produkcję pamiątek – ich asortyment (w porównaniu do Dogonów) jest niewielki. Sprzedawcy w wioskach, to najczęściej osoby przypadkowe, oferujący zazwyczaj małe przedmioty – większe, np. łuki, są rzadkością. W latach 90. XX wieku stanowiły one istotną część oferowanego asortymentu. Dwadzieścia lat póź-

⁵¹ Ch. B. Steiner, *African Art in Transit*, Cambridge 1994, cytata za K. Podyma, *Sztuka ... op.cit.*

⁵² Proces zmian w sztuce we współczesnej Afryce jest zjawiskiem złożonym, zmienia się nie tylko „sztuka” ale i jej miejsce w kulturze. Niniejszy artykuł nie wyczerpuje tej problematyki, analizuje tylko zmiany pod wpływem masowego ruchu turystycznego. Należy jednak pamiętać o zmianach następujących pod wpływem wielkich religii uniwersalistycznych, głównie islamu. Faktem jest, że wielu Dogonów wskutek przyjęcia islamu zmienia swój stosunek do tradycji, w tym sztuki, więzi łączące człowieka z tradycją ulegają rozluźnieniu.

⁵³ Podobne zjawisko, wymyślania lokalnych pamiątek zaobserwowano na Zanzibarze w „Stone Town” jest wielu handlowców sprzedających dzieła sztuki Masajów. Oni wszyscy (Masajowie – LB) wyemigrowali z północnych dzielnic Arusha i Kilimandżaro, głównie podążając za turystami. (...) Większość z nich zajmowała się jakiś czas handlem pamiątkami i regularnie podróżowała między Zanzibarem i w głąb lądu. Duża część Masajów związała się z turystyką, po ciężkiej suszy w latach 90-tych, kiedy to padło większość ich bydła. (...) Co jest interesujące, większość sztuki tradycyjnej w Stone Town Masaj lub w stylu Masaj jest tworzone przez mieszkańców Zanzibaru. Masajowie mężczyźni, którzy robią biżuterię z paciorków są kulturową niezwykłością ponieważ w ich własnej kulturze robienie paciorków jest zadaniem wyłącznie kobiet” (N. B. Salazar, *Imaged or Imagined? Cultural Representations and the „Tourismification” of Peoples and Places*, „Cahiers d’Études Africaines”, 2009, t. XLIX (1–2), nr 193–194, s. 63). Nie potrzeba szukać egzotycznych przykładów, aby zilustrować to zjawisko. W Bieszczadach nad Soliną jako lokalne pamiątki – z braku własnych pamiątek – sprzedaje się podhalańskie ciupagi.

⁵⁴ Wskutek fali niepokoju na północy Mali – związanych z kolejną rebelią Tuaregów – w drugiej dekadzie XXI wieku masowy ruch turystyczny zamarł. Obserwacja tego procesu, w jaki sposób będzie przebiegał i jaki będzie miał wpływ na ich sztukę może być interesującym tematem badawczym.

niej ich ilość znacznie się zmniejszyła, zaczęły też dominować przedmioty małe, łatwe do transportu z punktu widzenia turysty. Kiedy przyjeżdża samochód z turystami, osoby oferujące pamiątki na sprzedaż wyciągają je z zagród, rozkładają na ziemi lub przynoszą w koszach. Można kupić gliniane figurki zwierząt, fleciki, puszczalki, proce. W ofercie nie ma obiektów obcych, tylko wyroby własne.

Jest rzeczą naturalną, że każdy turysta chce przywieźć pamiątkę z kraju, który zwiedzał. Można wskazać trzy kategorie takich miejsc zakupu. Bardziej wymagający, poszukujący oryginalnych obiektów, kupują je na wsiach.

Dla turystów preferujących wygodę są to *artisany* przy hotelowych recepcjach i ich okolice. Dominują tutaj pamiątki „ogólnoafrykańskie” – turysta ma świadomość, że nie są to rzeczy oryginalne. Przykładem może być *artisansa* w recepcji hotelu Belevue w Natitingou, gdzie można znaleźć pamiątki z różnych stron Afryki: tarcze Kapsiki z Kamerunu, miecze *takouba* z Nigru i Mali, obiekty wykonane w stylu dogońskim, jak drzwi do spichlerza, arka *Nommo*, maski ludów Dan, Baule, Guro, drewniane figurki – tzw. kolonizatorzy z Wybrzeża Kości Słoniowej, lamparty z brązu w stylu Benin, stołki w stylu Aszanti, zdobione kosze Fulbów, czy też „ogólnoafrykańskie”: bębny *djembe*, biżuteria, rzeźby zwierząt (żyraf, słoni, wielbłądów, hipopotamów), wyroby z kamienia: zwierzęta, pudełka, kobiety z hebanu, dziadki do orzechów, brązy: postaci ludzi, baobabów, lwów, koni, żyraf, drewniane rzeźby bliźniąt z łańcuchem, skórzane torby.

Trzecia kategoria punktów zakupu, to *artisany* usytuowane w centrum miasta lub miejscach często odwiedzanych przez turystów (np. muzeum w Natitingou). Pełnią one funkcję pośrednią – oferują przedmioty nawiązujące do tradycji Som-bów, które można spotkać w wioskach, jak i pamiątki „ogólnoafrykańskie”.

Pierwszą kategorię punktów sprzedaży odwiedzają prawie wszyscy turyści, ale nie wszyscy dokonują tam zakupów. Ci, którzy decydują się na „autentyczność” korzystają z okazji, ci zaś, którzy preferują walory artystyczne wolą robić zakupy w *artisanach* oferujących dobrze wykonane obiekty sztuki „ogólnoafrykańskiej”.

Najliczniejszy i chyba najbardziej widoczny jest trzeci rodzaj punktów sprzedaży, czyli *artisany* w miastach. W listopadzie 2011 roku w Natitingou funkcjonowały cztery *artisany*, prowadzone przez Senegalczyka, Malijczyka, Nigeryjczyka i Beninńczyka z pobliskiego Djougou oraz pięć *artisan* na placu muzealnym. Sprzedawcy oferowali w nich przedmioty wywodzące się z tradycji ludów Atakory: nakrycia głowy, flety, siekierki. Była też spora grupa przedmiotów prezentująca kulturę innych ludów, rzeźby i maski (Lobi, Dogon, Bambara, Aszanti, Guro, Baoule, Dan), naszyjniki, bransolety, przedmioty związane z kultem *voo-dou*, tkaniny artystyczne (bogolany, batiki). Pochodzący z Djougou sprzedawca, Lawa Tokou, znał źródło pochodzenia sprzedawanych obiektów, inni twierdzili, że oferowane przedmioty są wyrobami lokalnymi. Senegalczyk N'Diaye z przekonaniem tłumaczył, że oferowane do sprzedaży maski kupuje w sezonie suchym w okolicznych wsiach. Mó-



Artisany przy muzeum, Natitingou (Benin), październik 2017 (fot. Lucjan Buchalik)

więc to, wskazywał na maski wykonane w stylu Dogon i Guro – by podkreślić ich niezwykłość, tę część *artisany*, w której je gromadził nazywał „galerią Alibaby”. Drugi Senegalczyk, Guey Morta, akcentował różnorodność masek, a ich pochodzenie przypisywał poszczególnym wioskom. Obaj sprzedawcy wyraźnie podkreślali, że mają na składzie wyroby współczesne (batiki, modele tradycyjnej zagrody *Tata Somba*, zabawki, ozdoby) i stare – kupowane w wioskach. Można było jednak odnieść nieodparte wrażenie, że maski zostały kupione w hurtowniach lub bezpośrednio u rzemieślników, poza terenem zamieszkanym przez Sombów. W *artisanach* zaś sprzedawcy tworzą im historię, która wzbudzi zainteresowanie turystów. Przypuszczalnie antykwariusze kierują się zasadą, że skoro maska pełni istotną rolę w kulturach Afryki i jest na nią zapotrzebowanie, a nie występuje na danym terenie, to należy ją „stworzyć”, a jej pochodzenie osadzić w lokalnych warunkach. Wyjątkiem była postawa antykwariusza Lawa Tokou, który przyjął inną koncepcję: owszem w swojej *artisanie* sprzedaje wyroby w stylu różnych ludów, ale wyraźnie to podkreśla – mówi, to jest od Dogonów z Mali albo od Dan z Wybrzeża Kości Słoniowej. Według pochodzącego z południa Beninu przewodnika turystycznego, Rasaka Sanna: „Tu nie ma oryginalnych pamiątek. W pobliżu Nati nie ma warsztatów produkujących pamiątki. Przywozi się je z Cotonou. A i tak wielu turystów, jeśli jedzie do Ouaga, to tam zaopatruje się w pamiątki – jest duży wybór i jest taniej”.

W październiku 2017 roku, w centrum Natitingou funkcjonowała tylko jedna *artisana* – „człowieka w krawacie”. Było to kilka pomieszczeń, w których znaj-

dowały się obiekty z różnych części Afryki. Właściciel potrafił ciekawie opowiadać o posiadanych przedmiotach, nie był nachalny, inteligentnie łączył obiekty z lokalną rzeczywistością, prawidłowo interpretował niektóre maski, np. na temat *tji-wara* mówił: „Gazela pochodzi z Mali, rzeźby Moba są z Togo, a maska Mossi z Burkiny Faso”. Niektóre maski przypisywał Sombom. „Tu jest kraj Somba, dlatego jest tyle masek Somba”. Wskazywał na różne maski (wykonane w różnych stylach) twierdził, że to maski Sombów. Gdy kupujący powątpiewał w przypisane przez niego pochodzenie maski, energicznie zaprzeczał. Maski wykonane w stylu Guro przypisywał regionowi Pendjari – prawdopodobnie dlatego, że wielu turystów przyjeżdża do Natitingou, by odwiedzić Park Narodowy Pendjari. Wracając z Parku, pragną nabyć oryginalną pamiątkę. W tej sytuacji, oferta „człowieka w krawacie” wydaje się interesująca. Krajowi zamieszkanemu przez Sombów przypisywał również maski wykonane w stylu Dan. Uważał, że „to maski ludu, który mieszka za górami. W języku tamari, *dan* oznacza: za górami. Często można usłyszeć, że Dan to grupa etniczna z Wybrzeża Kości Słoniowej. To prawda, lecz Dan dotyczy ludów, które żyją za górami, nawet w Liberii”. Sprzedawca sugerował, że oferowana maska może należeć do każdego ludu zamieszkującego w górach, w taki sposób nawiązywał do górzystego terenu zamieszkanego przez Sombów. Z kolei właściciel jednej z *artisan* usytuowanych w pobliżu dużego hotelu, pracujący w zawodzie od 1982 roku, posiadał obiekty z różnych regionów Afryki. W przeciwieństwie do „człowieka w krawacie”, nie łączył posiadanych obiektów z tym regionem. Wyraźnie mówił, że maski w stylu Guro czy Dan pochodzą z Wybrzeża Kości Słoniowej.

Asortyment towarów w ośmiu *artisanach*, czynnych przy muzeum w październiku 2017 roku, był bardzo zróżnicowany. Można było kupić „drzwi dogońskie”, figurki *aku-aba*, zdobione pudełka tuareskie, maski wykonane w stylu ludu Dan – tak jak w stylu masajskim, polskim itp.), sprzedawane jako oryginalne maski Somba. Z przedmiotów, które rzeczywiście można łączyć z tradycyjną kulturą Sombów można było nabyć nakrycia głowy, łuki, kołczany ze strzałami, plecione tarcze. Pojawiły się też nowe produkty nawiązujące do kolorytu Afryki i oddające jej szeroko pojętą egzotykę. Interesującymi przykładami tego nowego trendu w pamiątkarstwie mogą być: naszyjniki wykonane z popularnych w Afryce Zachodniej wielobarwnych tkanin – bransolety obszyte tkaninami, wachlarze (na wzór dalekowschodni) z tkaniny, rękojeści wykonane ze skóry. Tylko w jednej *artisanie* w pobliżu muzeum, na pytanie o maski Somba, jej właściciel, Senegalczyk powiedział: „To nie istnieje. Przepraszam Pana, ale Somba nie mają masek”. Ceny w *artisanach* przy muzeum były wygórowane, szczególnie u kobiet.

Zainteresowanie sztuką Afryki rozpoczęło się co prawda na początku XX wieku – wtedy też pojawiły się pierwsze kolekcje – ale masowa produkcja sztuki afrykańskiej przeznaczonej na rynek turystyczny rozpoczęła się w drugiej poło-



Właściciel *artisansa* „Chez l’homme cravate” oferuje maski ludów Masywu Atakora, Natitingou (Benin), październik 2017 (fot. Lucjan Buchalik)

wie XX wieku⁵⁵. W tym też czasie powstały niepodległe państwa afrykańskie, które wprowadziły zakaz wywozu dzieł sztuki. Wacław Korabiewicz, w książce *Do Timbaktu*, wspominając swój pobyt w kraju Dogonów, pisze o patrolach, które na drogach kontrolowały bagaże podróżnych, w poszukiwaniu obiektów dogońskich⁵⁶. Później nastąpiła zmiana podejścia władz do wywozu sztuki Dogonów przez turystów. A. Doquet pisała, że „w latach sześćdziesiątych w Bamako pełno było butików z ‘antykami’”. Zniesienie kontroli nad wywozem przedmiotów etnograficznych ułatwiło handel przedmiotami, których cena znacznie wzrosła, a nawet kilku antykwariuszy malijskich osiedliło się w Paryżu. Pomiędzy 1945–1970 znaczna część spuścizny artystycznej Dogonów znalazła się w muzeach i prywatnych kolekcjach na Zachodzie. Sztuka Dogonów została wyniesiona do roli symbolu sztuki afrykańskiej i była uważana za jedną z najbardziej autentycznych⁵⁷.

⁵⁵ Związane jest to z rozwojem lotnictwa pasażerskiego, dzięki któremu stała się możliwa masowa turystyka.

⁵⁶ W. Korabiewicz, *Do Timbaktu*, Warszawa 1967, s. 259–260. O zakazie wywozu wszelkich zabytków sztuki plemiennej w niepodległych państwach afrykańskich wspomina także A. Trojan (A. Trojan, *op. cit.*, s. 222).

⁵⁷ A. Doquet, *Les masques ... op. cit.*, s. 118, cytat za J. Łapott, *Dogonowie ... op. cit.*, s. 349.



Marthae Yokossi jedna z właściolelek *artisanów* przy muzeum oferuje do sprzedaży wachlarz, Natitingou (Benin), październik 2017 (fot. Lucjan Buchalik)

Można zaryzykować twierdzenie, że w muzeach znajduje się dogońska sztuka kanoniczna, znana i uznana przez fachowców. Natomiast w *artisanach* znajdujących się w kraju Dogonów na obszarach odwiedzanych przez turystów, spotykamy sztukę żywo reagującą na potrzeby rynku. Pojawiają się nowe motywy, zmienia się kolorystyka, spotyka się też obsceniczne statuetki, co kiedyś byłoby nie do pomyslenia. Obecnie, o tym jakie produkuje się maski i rzeźby, decyduje gust odbiorcy – to rynek określa kierunki rozwoju. W kraju Dogonów, masowy ruch turystyczny „stał się katalizatorem podtrzymującym i warunkującym rozwój sztuki tradycyjnej. Stając się przedmiotem handlu, obiekt tradycyjnej kultury dogońskiej zyskał wymiar ekonomiczny, który ukonstytuował zupełnie nową jego definicję i co ważniejsze – funkcję bliższą strukturom

myślenia europejskiego. Obiekt opisywany jako sztuka wymknął się tam z ram życia tradycyjnego, pozwalając tym samym na wprowadzenie istotnych zmian w zakresie reguł produkcyjnych, te zaś pozwoliły na przemianę „nie-sztuki tradycyjnej” w sztukę tradycyjną”⁵⁸.

Wyroby artystyczne znajdujące się w obiegu handlowym, J. Łapott podzielił na cztery grupy:

- przedmioty o cechach wyrobów „artystycznych” (głównie rzeźby i maski, najczęściej bez strojów), używane na specjalne okazje, ściśle związane z tradycyjną kulturą społeczności, oraz inne wytwory noszące cechy rzemiosła artystycznego;
- przedmioty rzeźbione „w duchu” (stylu) miejscowej tradycji, nie używane „w celach obrzędowych”, wytwarzane z myślą o turystach;
- przedmioty *stricte* pamiątkarskie, niemające w przeszłości umocowania w tradycji, spotykane głównie w *artisanach* w dużych miastach;

⁵⁸ K. Podyma, *Narodziny czy renesans? Paradoks sztuki Kurumbów na tle społeczno-ekonomicznych zmian życia codziennego*, [w:] *Sztuka Afryki w kolekcjach i badaniach polskich*, red. S. Szafrński et al., Szczecin 2014, s. 485.

- przedmioty podobne, a czasami nawet lepsze od oryginałów, wykonywane z zachowaniem dawnych technik, zwykle na podstawie ilustracji w albumach⁵⁹.

W pracy *Dogonowie z Mali*, J. Łapott zauważa, że „w początkowym okresie rozwoju turystyki, przy niewielkiej liczbie osób odwiedzających kraj Dogonów, istniała możliwość zakupu na miejscu wielu oryginalnych przedmiotów dnia codziennego i rękodzieła lub wspomnianej sztuki. Z czasem takich przedmiotów jednak zabrakło. Skończyły się, a liczba turystów cały czas się zwiększała”⁶⁰. Pomimo tego, „na stronach reklamujących w Internecie takie antykwariaty o wiele częściej spotyka się obiekty współczesne lub podrobione zamiast oryginalnych. Duże galerie w Europie i na świecie reklamują swoje kolekcje słowami: ‘Wszystkie obiekty kultury Dogonów na tej stronie zostały uznane jako autentyczne, w większości z racji oznak użytkowania i wieku’⁶¹. Natomiast w handlu antykwarycznym

liczą się w zasadzie tylko walory stylistyczne i estetyczne danego obiektu określanego jako przedmiot sztuki, często nawet autor, miejsce pochodzenia czy wytworzenia nie jest ważne. Na terenie Mali, w wioskach Bamana, natknąć się można na warsztaty zatrudniające po kilka lub kilkanaście osób wytwarzających dziesiątki i setki poszukiwanych przez turystów i kolekcjonerów obiektów sztuki dogońskiej. *Grand Marché* w Bamako, to nie tylko miejsce handlu, ale też masowej produkcji rzeźb i masek dogońskich oraz figurek odlewanych w brązie, nawiązujących czasami do sztuki kultury Tellem. Podobne warsztaty znajdują się w Burkina Faso, a nawet w Abidżanie na Wybrzeżu Kości Słoniowej. Obiekty tego rodzaju kupowane są przez antykwariuszy ‘w stanie surowym’ i ich cena wynosi około 2 dolarów amerykańskich za sztukę. Ten sam stółek ‘dogoński’ po pomalowaniu i spatynowaniu kosztuje w *artisanie* około 20–30 dolarów⁶².

Twórczość dziecięca również jest elementem rynku pamiątkarskiego – tematyką tą zajmowała się Enid Schildkrout z American Museum of Natural History w Nowym Jorku. Wyróżniła ona trzy typy rysunków: postaci w maskach (najpopularniejsze), architektura, miejsca związane z *sacrum*⁶³. Z najpopularniejszymi rysunkami, przedstawiającymi tancerzy w maskach, turyści odwiedzający kraj Dogonów mogą się zetknąć już na drogach dojazdowych do Sangi (turystycznego centrum kraju Dogonów), gdzie sprzedają je dzieci. Ta specyficzna sztuka dziecięca początkowo wykonywana była w zeszytach szkolnych i oferowana potem do sprzedaży turystom. Według niektórych informatorów, kiedyś istotnie były to

⁵⁹ J. Łapott, *Sztuka ... op. cit.*, s. 123–125.

⁶⁰ J. Łapott, *Dogonowie ... op. cit.*, s. 349.

⁶¹ Tamże, s. 348.

⁶² Tamże, s. 351.

⁶³ E. Schildkrout, *Drawing Tradition: Dogon Children's Art. in the Age of Tourism*, „African Arts”, 2004, t. 37, s. 46–53.

dzieła wykonywane przez dzieci, później tego typu twórczością podobno parali się również dorośli. Według J. Łapotta wyroby takie pojawiły się na rynku pamiątkarskim na początku lat 90. XX w. „Paradoksalnie, wszystkie ich wytwory zostały wykonane na miejscu, w kraju Dogonów, co w świecie ‘pamiątek turystycznych’ nie jest takie oczywiste”⁶⁴. Nieco później oferta została poszerzona o małe postaci tancerzy w maskach, wykonywane z gumy ze starego obuwia⁶⁵. Maski dogońskie stanowią istotną część twórczości dziecięcej. Można je również zobaczyć na wizytówkach wykonywanych własnoręcznie przez dzieci i przekazywanych turystom, by pomogli nawiązać kontakt listowny z rówieśnikami w Europie⁶⁶.

Innym ciekawym zjawiskiem jest miniaturyzacja samych masek. Obiekt, aby był atrakcyjny dla turysty – oprócz walorów „egzotycznych” – powinien być łatwy w transporcie. Sprzedawcy doskonale orientują się w rygorach transportu lotniczego. Oferowany towar powinien być lekki, najlepiej mały i co ważne – mieć niekłopotliwe w pakowaniu gabaryty. Dogońska maska *kanaga* jest stosunkowo lekka, ale jej kształt powoduje pewne komplikacje w pakowaniu bagażu. W jednej z *artisan* w Ouagadougou znalazłem małą, zminiaturyzowaną *kanagę*. Na uwagę, że „ta maska jest za mała, by mógł w niej tańczyć dorosły”, sprzedawca stwierdził, że jest mała, bo to maska dziecięca – nie jest to zgodne z prawdą, bo dzieci nie tańczą w maskach, o czym nie wie kupujący. To przykład nowego trendu w sztuce pamiątkarskiej, wynikającego z popularyzowania się transportu lotniczego. Antykwariusze zauważyli, że turyści nie chcą kupować ciężkich i dużych – a co za tym idzie kłopotliwych w transporcie obiektów – oferują więc mniejsze ich wersje.

Sztuka pamiątkarska oferowana w *artisanach* żywo reaguje na potrzeby rynku. Jeśli sprzedawca zauważy, że klienci pytają o określone obiekty, rynek zostanie nimi bardzo szybko wręcz zasypany. Katarzyna Podyma uważa, że współcześni antykwariusze na swój sposób zrewolucjonizowali lokalny rynek sztuki. „Pośrednik-antykwariusz stał się tym czynnikiem, który bada rynek, reaguje na jego potrzeby, wreszcie wyznacza kierunki rozwoju”⁶⁷. Przykładem wyznaczania nowych kierunków w sztuce pamiątkarskiej mogą być odlewy z brązu. Na początku XXI wieku pojawiły się w Ouagadougou odlewy prezentujące kobietę i mężczyznę w erotycznym kontekście trącącym pornografią. Mimo, iż kraj Dogonów nie słynie z odlewnictwa, bardzo szybko sprowadzono tego typu figurki, by zaspokoić

⁶⁴ Tamże, s. 355.

⁶⁵ Kolekcja figurek przedstawiających tancerzy w maskach dogońskich, wykonanych z kolorowej gumy, tworzywy sztucznych, znajduje się w zasobach Muzeum Miejskiego w Żorach.

⁶⁶ W tym kontekście interesujące jest podejście dorosłych do sprawy masek. W myśl tradycji dzieci nie powinny mieć kontaktu z maskami. Fakt, że tancerze w maskach, rysowani bądź wykonywani z gumy, nie są prawdziwymi maskami, lecz tylko zabawkami, namiastkami prawdziwych masek. Niemniej, owo obcowanie dzieci z maskami może świadczyć o laicyzacji sfery masek.

⁶⁷ K. Podyma, *Sztuka bogactwem Afryki?*, Żory 2011, [maszynopis].

potrzeby turystów. Pojawiły się nowe, nieznane do tej pory w kulturze Dogonów przedmioty, przeznaczone dla zewnętrznego odbiorcy. Spora część pamiątek dogońskich produkowana jest poza krajem Dogonów. Wykonują je przedstawiciele różnych ludów – uwzględniając styl Dogonów, starają się przede wszystkim zaspokoić oczekiwania nabywcy, którym jest turysta. Są także rzeźbiarze dogońscy, którzy, nie posiadając należytej wiedzy na temat tradycyjnych wyrobów, odtwarzają je z literatury. Zdarza się, że zajmują się tym ludzie, którzy nie znają tradycyjnego przekazu, a prace swoje wykonują na podstawie kserokopii albumów poświęconych sztuce afrykańskiej. Takie kserokopie krążą po kraju Dogonów i służą jako pomoce dydaktyczne.

*

W literaturze omawiającej sztukę Afryki można się spotkać z głosami oburzenia w kontekście wywożenia dzieł sztuki. Niektórzy autorzy uważają, że „Afryka znów jest grabiona”⁶⁸. Na problem wywozu dzieł sztuki zwraca uwagę dyrektor Royal British Columbia Museum (Kanada), Jack Lohman. Uważa on, że Afryce trudno się bronić przed wywozem jej dzieł sztuki – stanowią one część światowego dziedzictwa kultury. Szacuje, że około 90 procent jej dóbr kultury znajduje się poza kontynentem, ma wątpliwości, czy te obiekty powinny być wystawiane. Twierdzi, że „afrykańskie figurki, które podziwiamy w zachodnich czy polskich muzeach, przeważnie były dla Afrykańczyków czymś więcej niż tylko sztuką. Część rzeczy, które tak beztrząsco oglądamy, w ogóle nie powinno ujrzeć światła dziennego, niektóre nie powinny być dotykane”⁶⁹. W rozważaniach na ten temat można pójść jeszcze dalej. Gadiolou Dolo – muzułmanin, mający chłodny stosunek do religii tradycyjnej – twierdzi, że „*fetysz* umieszczony w ziemi⁷⁰, musi pozostać na swoim miejscu, jego przemieszczenie lub kradzież skutkuje nieszczęściem”. Stosując li tylko kryterium *sacrum*, muzea powinny pozbyć się większości swoich zbiorów. Sytuacja jest jednak o wiele bardziej skomplikowana, trudno tu analizować wszystkie niuanse tej delikatnej materii⁷¹.

Ubolewający nad współczesnym wywozem dzieł sztuki z Afryki zapominają, że nie mówią o dziełach sztuki *stricto*, lecz w zasadniczej części o sztuce pamiątkarskiej, która, by spełniła swoją funkcję, powinna zostać wywieziona z miejsca

⁶⁸ M. Palin, *Sahara*, Warszawa 2004, s. 136.

⁶⁹ J. Lohman, *Grabież dzieł sztuki – tu nikt nie ma czystych rąk*, wywiad Mileny Rachid Chehab, „Dziennik Gazeta Prawna”, 2010, nr 74, 16–18.04.10., s. 19–20.

⁷⁰ Termin *fetysz* w Afryce Zachodniej używany jest w różnych kontekstach. W tym przypadku chodzi o rzeźbę przodka, będącą istotnym elementem ołtarza, której podstawa wetknięta jest w ziemię.

⁷¹ Przykładem złożoności tej materii mogą być zespoły folklorystyczne występujące dla turystów w maskach. Według moich rozmówców, maski mają swoją sakralną moc tylko w czasie autentycznych uroczystości religijnych. Występy dla turystów odbywają się w maskach zdesakralizowanych. Ta sama maska może być używana i w tańcach dla turystów i w tańcach religijnych, należy tylko złożyć stosowne ofiary.

jej wytworzenia. Inną kwestią pozostaje fakt, że na wielu obszarach sztuka pamiątkarska jest podstawowym źródłem utrzymania. W Bandiagarze, tablica informująca o zakazie wywozu artefaktów archeologicznych dość wstydliwie została zdeponowana pod murem w mało widocznym miejscu⁷², jak sądzę, ażeby nie „straszyć”, nie zniechęcać potencjalnych klientów do zakupów w *artisanach*. Ponowne wprowadzenie zakazu wywozu dzieł sztuki (obowiązujący niegdyś w Mali, o czym była mowa wcześniej) spowodowałoby pogłębienie strefy ubóstwa w turystycznych regionach Afryki. Zjawisko to można obserwować już dziś w kraju Dogonów, niegdyś licznie odwiedzanego przez turystów, dzięki czemu lokalni rzemieślnicy mieli stały dopływ klientów. Gwałtowny spadek liczby turystów kupujących pamiątki spowodował powrót do tradycyjnych metod gospodarowania, co związane jest z powrotem ubóstwa. Kwestionując wywóz obiektów sztuki z Afryki, należy pamiętać, że turystyka i związany z nią rynek pamiątkarski (rzemiosło artystyczne) są istotnymi gałęziami gospodarki wielu krajów.

Dr Lucjan Buchalik, etnolog, afrykanista, absolwent UW, (2008) stopień doktora na UAM w Poznaniu; dyrektor Muzeum Miejskiego w Żorach; od 2003 prowadzi badania etnologiczne w Afryce Zachodniej (Mali, Burkina Faso, Benin) dotyczące pokrewieństwa żartów, aktualnie z zakresu antropologii turystyki; autor książek: *Kolorowy Sahel*, *Niewolnicy kobiet czyli pokrewieństwo żartów Dogonów i Kurumba*, *Dogon ya gali*. *Dawny świat Dogonów* oraz kilkudziesięciu artykułów w literaturze fachowej.

Bibliografia

1. Amsel J.-L., *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris 2001.
2. Bodrogi T., *Sztuka Afryki*, Wrocław 1968.
3. Buchalik L., *Dogon ya gali. Dawny świat Dogonów*, 2010, Żory: Muzeum Miejskie w Żorach,
4. Clark Ch., *Defining African Art: Primitive Negro Sculpture and the Aesthetic Philosophy of Albert Barnes*, „African Arts”, 2003, nr 36.
5. Deliss C., *Swobodne spadanie – stopklatka. Afryka, wystawy, artyści*, [w:] *Muzeum Sztuki. Antologia*, red. M. Popczyk, Kraków 2006.
6. Doquet A., *Les masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Paris 1999.
7. Doquet A., „*Guides, guidons et guitares*”. *Authenticité et guides touristiques au Mali*, „Cahiers d'Études Africaines”, 2009, t. XLIX (1–2), nr 193–194, s. 73–94.

⁷² Należy wyraźnie odróżnić handel zrabowanymi z grobów artefaktami od sztuki pamiątkarskiej. Autor niniejszego artykułu koncentruje się na przejawach współczesnej sztuki funkcjonującej głównie w przemyśle turystycznym, nie pochwalając grabieży z miejsc kultu i stanowisk archeologicznych.

8. Fees C., *Tourism and the politics of authenticity in a North Cotswold Town*, [w:] *The Tourism Image. Myths and Myth Making in Tourism*, red. T. Selwyn, Chichester 1996.
9. Gontier G., *Le Voyage des objets. Réflexion sur les motivations d'une collection d'Art primitif et son milieu*, Paris 2016.
10. Griaule M., *Masques Dogons*, Paris 1994.
11. Kleinitz C., Dietz B., *Art rupestre au Pays Dogon*, [w:] *Regards sur les Dogon du Mali*, red. Rogier M. A. Bedaux, Diderik J. van der Waals, Leyde 2003, s. 138–145.
12. Korabiewicz W., *Do Timbaktu*, Warszawa 1967.
13. Krysik S., *Tradycyjne budownictwo ludów Somba z rejonu Wzgórz Atacora w północno-zachodnim Beninie*, „Materiały Zachodniopomorskie”, 1993, t. 39, s. 353–380.
14. Laude J., *Les arts de l'Afrique noire*, Paris 1972.
15. Leuzinger E., *Africa Nera*, Milano 1961.
16. Lohman J., *Grabież dzieł sztuki – tu nikt nie ma czystych rąk*, wywiad Mileny Rachid Chehab, „Dziennik Gazeta Prawna”, 2010, nr 74, 16–18.04.10., s. 19–20.
17. Łapott J., *Wyprowa Naukowa Sahel'87 – sprawozdanie z przebiegu i wyników działalności etnologicznej ekspedycji do Afryki*, „Materiały Zachodniopomorskie”, 1991, t. 37, s. 281–311.
18. Łapott J., *Sztuka Afryki u progu XXI wieku – refleksje etnologa*, „Toruńskie Studia o Sztuce Orientu”, 2009, t. 4, s. 117–126.
19. Łapott J., *Dogonowie z Mali. Społeczność tradycyjna w procesie przemian*, Szczecin–Żory 2012.
20. Maurice A.-M., *Atakora, Otiau Otammari Osuri. Peuple du Nord Bénin*, Paris 1950.
21. Mercier P., *Tradition changement historie: les 'Somba' du Dahomey septentrional*, Paris 1968.
22. Padenou G.-H., Barrué-Pastor M., *Architecture, société et paysage Bétammaribé au Togo. Contribution à l'anthropologie de l'habitat*, Toulouse 2006.
23. Palin M., *Sahara*, Warszawa 2004.
24. Pawlik J. J., *Rola sztuki w afrykańskim kulcie przodków*, [w:] *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, red. J. J. Pawlik, M. Szupejko, Warszawa 2009, s. 106–117.
25. Podyma K., *Sztuka bogactwem Afryki?*, Żory 2011, [maszynopis].
26. Podyma K., *Narodziny czy renesans? Paradoxs sztuki Kurumbów na tle społeczno-ekonomicznych zmian życia codziennego*, [w:] *Sztuka Afryki w kolekcjach i badaniach polskich*, red. S. Szafrński et al., Szczecin 2014, s. 483–494.
27. Prądyńska E., *Sztuka Bamana w zbiorach Muzeum Narodowego w Szczecinie*, [w:] *Sztuka Afryki w kolekcjach i badaniach polskich*, red. S. Szafrński et al., Szczecin 2014, s. 495–524.
28. Rostow W. W., *Stages of Economic Growth*, Cambridge 1959.
29. Salazar N. B., *Imaged or Imagined? Cultural Representations and the „Tourismification” of Peoples and Places*, „Cahiers d'Études Africaines”, 2009, t. XLIX (1–2), nr 193–194, s. 49–71.
30. Schildkrout E., *Drawing Tradition: Dogon Children's Art. in the Age of Tourism*, „African Arts”, 2004, t. 37, s. 46–53.

31. Schreiber H., „*Autentycznie egzotyczna!*” – *miejsce sztuki afrykańskiej w koncepcji „sztuki prymitywnej”*, [w:] *Sztuka Afryki w kolekcjach i badaniach polskich*, red. S. Szafrński et al., Szczecin 2014, s. 43–58.
32. Steiner Ch. B., *African Art in Transit*, Cambridge 1994.
33. Theile A., *Sztuka Afryki*, Warszawa 1974.
34. Tomski W., *Byłem w Timbuktu*, „Poznaj Świat”, 1961, nr 9, s. 17–19.
35. Trojan A., *Sztuka Czarnej Afryki. Dzieje, Kultura, Wierzenia*, Warszawa 1973.
36. Vorbrich R., *Wstęp. Rozwój a kultura. Zarys dyskursu*, [w:] *Rozwój a kultura. Perspektywy poznawcze i praktyczne*, red. R. Vorbrich, Wrocław 2012, s. 16.
37. Wieczorkiewicz A., *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Kraków 2008.
38. Żytowiecka K., *Z problematyki afrykańskiego autentyzmu*, [w:] *Tradycja i współczesność w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej*, red. E. Szymański, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 155–170.

ROBERT PIĘTEK

KSZTAŁTOWANIE SIĘ IDEOLOGII WŁADZY W SOYO W II POŁOWIE XVII W.

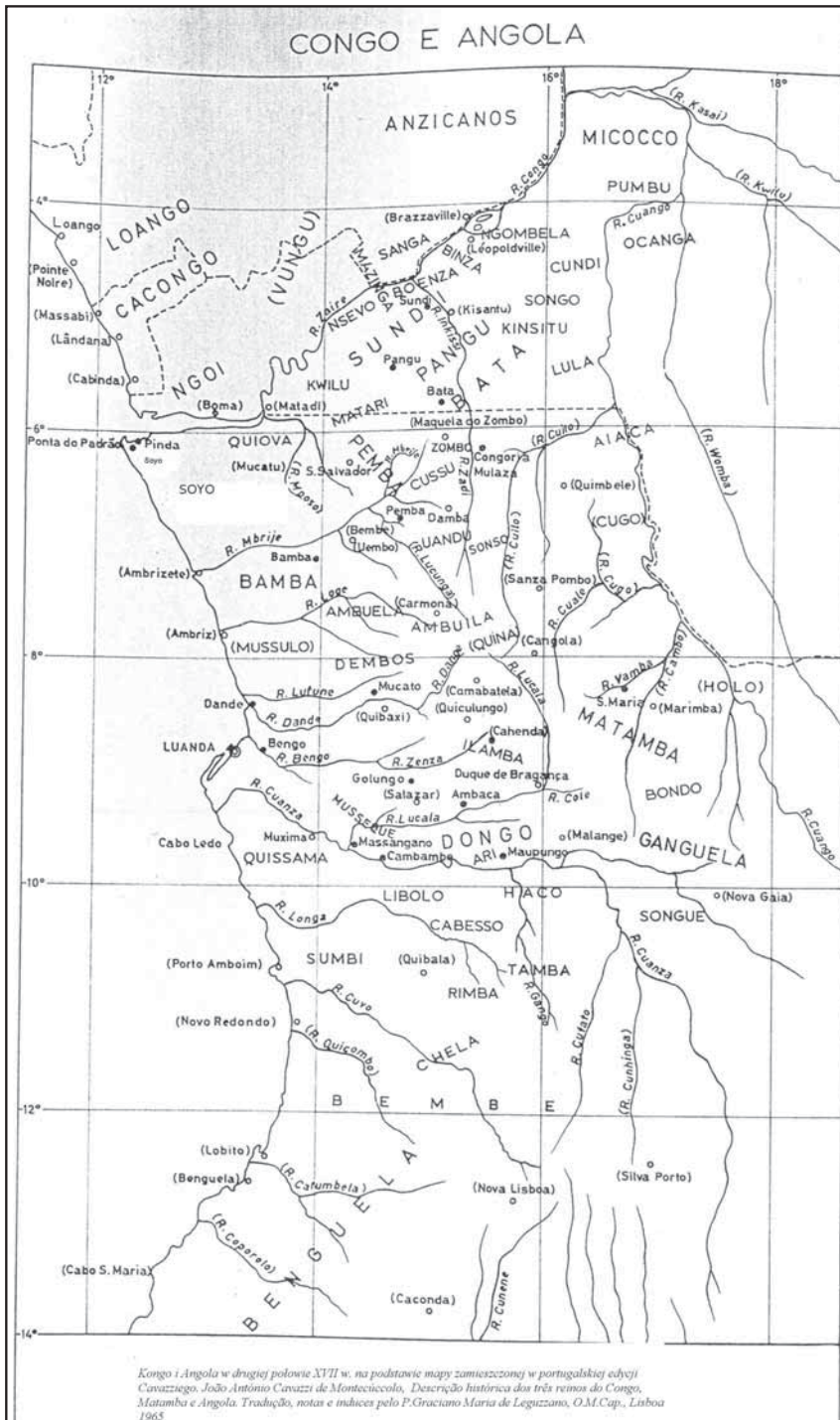
Streszczenie

Prowincja Soyo dzięki swojemu położeniu odgrywała ważną rolę w kontaktach Konga z Europą. Także ze względu na położenie wpływy europejskie w prowincji były silniejsze niż w innych regionach Konga. Od 1645 r. istniała tam stała placówka kapucynów. W latach czterdziestych XVII w. ośrodek ten praktycznie uniezależnił się od Konga, dzięki kilkukrotnemu pokonaniu sił kongijskich. Elita polityczna stworzyła ideologię władzy wykorzystującą wiele elementów tradycji kongijskiej. Zawierała ona odwołania do chrześcijaństwa, ale jednocześnie podkreślała odrębność i wyjątkowość Soyo uzyskaną dzięki zwycięstwom nad Kongiem.

Słowa kluczowe: Soyo, Kongo, chrześcijaństwo, ideologia władzy

Od prowincji do niezależnego ośrodka

Soyo było nadmorską prowincją dawnego Konga. Właśnie tam przybyli po raz pierwszy Portugalczycy w 1483 r. Prowincja ta do końca XVI w. odgrywała kluczową rolę w kontaktach Konga ze światem europejskim. To na jej terytorium znajdował się port w Pindzie zapewniający Kongu kontakt ze światem europejskim. W XVI w. przez ten port przechodził prawie cały eksport kongijski. Uprzywilejowana pozycja Soyo wśród kongijskich prowincji umożliwiła jej naczelnikom uzyskanie dużej niezależności. Na początku XVII w. Soyo stało się praktycznie niezależnym ośrodkiem politycznym, chociaż rządzący w nim władcy nigdy nie przestali formalnie uznawać władzy monarchów kongijskich. Pod koniec panowania w Kongu Álvara II (1587–1614) prowincja posiadała już dużą niezależność, a jej naczelnicy dążyli do pełnego uniezależnienia się, co nie wykluczało ich ingerencji w sprawy kongijskie. Za rządów następnych monarchów Álvara VI (1636–1641) i Garcii II (1641–1661) dochodziło często do konfliktów między Kongiem a Soyo.



W przeciwieństwie do innych kongijskich prowincji naczelnik Soyo przynajmniej od lat czterdziestych XVII w. był wybierany na miejscu, a nie wyznaczany przez monarchę kongijskiego¹. Uzyskanie niezależności było ułatwione dzięki położeniu tej prowincji oddzielonej od reszty Konga niezamieszkałym obszarem lasu².

Pozycja naczelników tej prowincji nie była jednak w pełni ugruntowana. Świadczy o tym informacja znajdująca się w opisie O. Dappera odnosząca się do lat czterdziestych XVII w. Według niej Soyo składało się dawniej, to znaczy przed okresem opisanym przez Dappera, z autonomicznych władztw, a następnie ich naczelnicy uniezależnili się od władcy Konga³. Z tego lakonicznego sformułowania można wywnioskować, iż wcześniej władza zarządcy Soyo była ograniczona. Dapper podkreśla też, iż szefowie wodzostw uniezależnili się od władcy Konga, co wskazywałoby na to, iż przedtem panujący w Kongu mogli w jakimś stopniu kontrolować naczelników⁴. Natomiast autor nie wspomina o wzmocnieniu pozycji naczelnika Soyo.

Wiadomo, że w czasach Álvara VI i Garcii II dochodziło do konfliktów między Kongiem a Soyo. W zmaganiach tych stroną zwycięską było Soyo. Sukcesy wymagały koordynacji i współpracy mieszkańców Soyo. Dlatego też działania zbrojne przeciwko Kongu mogły być czynnikiem wzmacniającym pozycję naczelnika Soyo, tym bardziej, że były one zwycięskie. Fakt ten został pominięty przez Dappera, być może jego informatorzy nie wiedzieli o zachodzących tam zmianach, bądź też autor w skrótowym opisie uznał, że nie warto wspominać o tym. Budowanie niezależności Soyo wymagało też tworzenia ideologii władzy wzmacniającej pozycję rządzących w Soyo i podkreślających odrębność tego ośrodka. Przybycie kapucynów dawało szansę na ideologiczne wzmocnienie podstaw władzy naczelnika

¹ José de Pernambouco au provincial de Castille, Sohio, le 25 mars 1648, w: L. Jadin ed., *L'ancien Congo et l'Angola 1639–1655. (D'après les archives romaines, portugaises, néerlandaises et espagnoles)*, Bruxelles – Rome 1975., (dalej ACA) dok. nr 456, s.965–974; Daniel da Silva, *comte Sohio au pape Innocent*, Sohio, le 25 mars 1648, w: ACA, dok. nr 457, s. 974–975; G. Saccardo, *Congo e Angola con la storia dell'antica missione dei cappuccini*, Curia Provinciale dei Cappuccini Venezia-Mestre 1982, vol. I, s. 357; L.M. Heywood i J. Thornton, *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585 – 1660*, Cambridge 2007, s. 142–143, 152–153.

² F. Bontinck ed., *Breve relation de la fondation de la mission des frères mineurs capucins du séraphique père Saint Francois au royaume de Congo, et des particularités, coutumes et façons de vivre des habitants de ce royaume écrite et dédiée aux éminentissimes seigneurs cardinaux de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la foi par le père Jean-Francois de Rome (1648)*, Louvain-Paris 1964, s. 36; R. Gray, "Come Vero Principe Catolico": *The Capuchins and the Rulers of Soyo in the Late Seventeenth Century*, w: "Africa: Journal of the International African Institute", vol. 53, (3), 1983, s. 40.

³ O. Dapper, *Description de l'Afrique*, Amsterdam 1686, s. 342.

⁴ Takim tytułem źródła europejskie określały naczelnika Soyo. Przyjęcie tytułatury europejskiej nastąpiło również w samym Kongu. Tamtejsi naczelnicy zaczęli w XVII w. używać tytułów europejskich. L.M. Heywood i J. Thornton, *op. cit.*, s. 172.

nika Soyo, który stawał się **suwerennym** władcą⁵. Budując swoją niezależność naczelnik tej prowincji odwoływał się do wzorców kongijskiej ideologii władzy zawierającej szereg chrześcijańskich elementów. Podobnie jak w Kongu stawało się to niekiedy źródłem napięć między panującym a duchownymi.

Misja kapucynów

Mimo początkowych obaw, iż przybyli zakonnicy mogą współpracować z władcą Konga, co było przyczyną napięć między naczelnikiem Soyo a kapucynami, duchowni wkrótce okazali się ważnym pośrednikiem w kontaktach Soyo ze światem europejskim. Fakt ten wzmacniał ich rolę w kształtowaniu ideologii władzy w usamodzielniającym się organizmie politycznym. Jednak nawet w okresie, kiedy władca Soyo nie miał pełnego zaufania do przybyłych misjonarzy, nie podjął decyzji o ich wydaleniu, raczej starał się poprzez różnego rodzaju „szykany” skłonić ich do działań zgodnych z jego wolą, gdyż kapucyni byli postrzegani jako osoby mogące wzmocnić pozycję panującego, stopniowo uzyskując w ten sposób znaczny wpływ na władców i elity polityczne. Wynikało to z faktu, iż w przeciwieństwie do São Salvador (stolicy Konga) misjonarze nie mieli tam konkurencji ze strony innych duchownych katolickich⁶.

Pierwsza ekspedycja kapucynów, która przybyła do Konga 25 maja 1645 r., dotarła do terytorium Soyo. Większość duchownych, mimo oporu ze strony naczelnika tej prowincji, który próbował ich tam zatrzymać, udała się do stolicy Konga. Pozostali założyli w Soyo swoją placówkę. Zakonnicy zarówno w Soyo jak i w samym Kongu zostali życzliwie przyjęci. Jednym z istotnych powodów przyjaznego podjęcia kapucynów była niewielka liczba duchownych w państwie. W owym czasie w Soyo nie było ani jednego księdza. Na terytorium tej uniezależniającej się prowincji istniały już kaplice, którymi opiekowali się mieszkańcy⁷.

Misjonarze pojawili się w Soyo w okresie, kiedy dochodziło do konfliktów zbrojnych między Soyo a Kongiem. 29.04.1645 r. Naczelnik Soyo Daniel da Silva pokonał siły kongijskie. W trakcie walk został wzięty do niewoli syn Garcii Afonso. 25.07.1646 r. w dzień św. Jakuba oddziały kongijskie ponownie zostały pokonane⁸. Poza działalnością misyjną zakonnicy wypełniali również rolę mediatorów starając się doprowadzić do zawarcia pokoju między Soyo a Kongiem. Funkcję taką próbowali wcześniej spełniać Holendrzy, starając się bezskutecznie w lipcu

⁵ R. Gray, *„Come Vero Principe Catolico... op. cit.”*, s. 45.

⁶ ibidem, s.42.

⁷ F. Bontinck ed., *op.cit.*, s.34; Piątek R., *Garcia II władca Konga a Kościół katolicki*, Warszawa 2009, s. 26–33.

⁸ J. A. Cavazzi de Montecúccolo, *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Lisboa 1965 (dalej Cavazzi), III, § 32, vol. I, s. 283 284, III, § 79 vol. I, s. 313; F. Bontinck ed., *op. cit.*, s. 54–55.

1646 r. o zwolnienie przez Daniela Afonsa. Zakonnikom udało się to pod koniec listopada 1646 r.⁹. Choć działalność mediacyjna zakonników nie doprowadziła do trwałego pokoju między Soyo a Kongiem, to wskazuje ona jednak na znaczenie jakie wówczas posiadali duchowni katoliccy.

Mimo życzliwego przyjęcia misjonarzy wkrótce zaczęło dochodzić do napięć. Daniel da Silva, zbuntowany naczelnik Soyo, posądział zakonników o spiskowanie razem z Kastylijczykami i władcą Konga. Lękał się, że Soyo może być celem wspólnego ataku Konga i Hiszpanii, zakonnicy zaś mieli koordynować wspólne działania Konga i Hiszpanii w końcu 1647 r.¹⁰ Na taką opinię miało wpływ życzliwe przyjęcie kapucynów z pierwszej ekspedycji przez Garcíę II, który według Daniela da Silva miał wrogo nastawić zakonników do władcy Soyo¹¹. W konsekwencji przez osiem miesięcy kapucyni przebywający w Soyo i stolicy Konga nie mogli się ze sobą komunikować¹².

Władca Soyo nie chciał przyjąć przybyłych z São Salvador w listopadzie 1647 r. kapucynów: Juana de Santiago i świeckiego brata zakonnego Mulata, który mógł za namową Garcíi szkodzić mu za pomocą czarów. Dlatego też Daniel da Silva opuścił stolicę i udał się na jedną z wysp na rzece Zair, tak przynajmniej wyjaśniał jego decyzję Juan de Santiago¹³. Jeżeli zakonnik zrelacjonował rzeczywiste wydarzenia i prawdziwe motywy postępowania władcy, to pokazuje to, że odwoływanie się do czarów było uznawane za narzędzie prowadzenia polityki. Stosowanie magii przypisywano również osobom duchownym. Z perspektywy kapucynów towarzysz Juana de Santiago był Mulatem, natomiast w Soyo postrzegany był jako Europejczyk, który jako zaufany Garcíi mógł zaszkodzić miejscowemu władcy.

Dom Danielowi zależało na zachowaniu placówki kapucynów w Soyo. Świecki brat musiał razem z Gennaro da Nola powrócić do São Salvadoru.¹⁴ Jednak placówka kapucynów dalej funkcjonowała. Również później zakonnicy byli podejrzewani o współpracę z Garcíą. Z tego też względu władca utrudniał drugiej ekspedycji kapucynów przybyłej do Pindy 9.03.1648 r. podróż do stolicy Konga¹⁵. Zapewne władca chciał zwiększyć liczbę zakonników na swoim terytorium, a jednocześnie obawiał się, że misjonarze udając się do Konga mogą wzmocnić pozycję Garcíi, a nawet spiskować razem z nim.

⁹ Cavazzi III, § 79 vol. I, s. 313, § 84, vol. I, s. 317; F. Bontinck ed., *op. cit.*, s. 55–56; G. Saccardo, *op. cit.*, vol. I, s. 381.

¹⁰ Cavazzi, § 84, vol. I, s. 317; G. Saccardo, *op. cit.*, vol. I, s. 387–388.

¹¹ G. Saccardo, *op. cit.*, vol. I, s. 375.

¹² *ibidem*, s. 387.

¹³ *ibidem*, s. 387–387.

¹⁴ *ibidem*, s. 388.

¹⁵ Cavazzi, III, § 117, vol. I, s. 339–340; G. Saccardo, *op. cit.*, vol. I, s. 375.

Konflikt Bonaventury da Corella z Dom Danielem

Do potyczek między Soyo a Kongiem dochodziło również po uwolnieniu syna władcy Konga. Cavazzi wspomina o jednym z takich konfliktów, kiedy do Soyo dotarł z São Salvadoru kapucyn Bonaventura da Corella w 1649 r. Naczelnik Soyo podejrzewał go, iż zamierza pozbawić go życia. Przypuszczał, iż działając na zlecenie Garcii II może on rzucić na niego urok. Z tego też względu przez pewien czas nie chciał się z nim spotkać. Zakonnik miał być też bardzo źle traktowany.¹⁶ Opinia taka była efektem podszeptów doradców naczelnika, którzy obawiali się, że kapucyni zdobędą przychylność naczelnika Soyo¹⁷. Sytuacja uległa zaognieniu, gdy podległy naczelnikowi Soyo wódz rządzący okręgiem Quiova pokonał oddziały kongijskie. W trakcie bitwy zabito między innymi trzech ważnych dostojników kongijskich, których głowy zostały przysłane do stolicy Soyo. Władca zaś zamierzał odtworzyć na placu przed kościołem kapucynów scenę potyczki. Głowy dostojników zostały ułożone u stóp krzyża stojącego na placu. Po zakończeniu ceremonii miały zostać wysłane do „pogańskiego” ludu, mieszkającego na drugim brzegu rzeki Zair. Lud ten posądzany był o kanibalizm¹⁸. Według kapucynów zamysł ten miał na celu jeszcze większe upokorzenie pokonanych¹⁹. Przypuszczalnie również tam odbył się podobny rytuał.

Bonaventura da Corella postanowił interweniować i potajemnie pochował głowy w kościele. Naczelnik Soyo zażądał zwrotu ich na poprzednie miejsce. Kapucyn odmówił mimo ponawianych przez naczelnika żądań i groźb, które uznał za barbarzyńskie i bezecne. Dom Daniel wysłał zbrojnych, którzy mieli zmusić groźbami zakonnika do wydania głów. Misjonarz nie uległ ich groźbom i ponownie odmówił ich wydania. Stwierdził, że boi się bardziej Boga niż własnej śmierci. Skarcił napastników oraz naczelnika za naruszenie nietykalności Kościoła. Zagroził karami boskimi i kościelnymi. Po tych słowach napastnicy odeszli zmieszani i wystraszeni. Następnego dnia Bonaventura da Corella po odprawieniu mszy ponownie napomniiał napastników i wysyłającego ich władcę za brutalne wtargnięcie na teren kościoła. Dodał też, że Niebiosa nie pozostawią tego czynu bez kary. Słowa te zostały przekazane Dom Danielowi, ten zaś ponownie wysłał wojowników, którzy wykopali głowy i umieścili je pod krzyżem na placu. Tam też została

¹⁶ G. Saccardo, *op. cit.*, vol. I, s. 403;

¹⁷ Cavazzi, IV, §59, vol. I, s. 182.

¹⁸ Informacja o zamiarze przekazania głów zabitych dostojników świadczy o tym, iż w działaniach po stronie wojowników z Soyo brali udział jako sojusznicy społeczności „pogańskie” (przypuszczalnie z Ngoyo), dla których głowy pokonanych wrogów stanowiły nie tylko cenne trofeum, ale były postrzegane jako przedmioty mające magiczną moc. Informacja o udziale po stronie Soyo „pogańskiego” ludu wskazuje, iż w konflikty między Soyo a Kongiem byli zaangażowani sąsiedzi, którzy brali w nich udział ze względu na możliwość zdobywania jeńców, sprzedawanych następnie Europejczykom.

¹⁹ Cavazzi, IV, §59, vol. I, s. 182; G. Saccardo, *op. cit.* vol. I, s. 403.

odegrana scena bitwy. Miały tam też miejsce według Cavazziego inne wydarzenia niegodne tego miejsca, ale niestety autor relacji ich nie opisał.

Następnego dnia Bonaventura da Corella odprawivszy mszę w obecności licznie zgromadzonych ekskomunikował naczelnika oraz tych, którzy doradzali mu podjęcie takich działań lub w nich uczestniczyli. Wyjaśnił też, jakie mogą spaść kary na osoby obłożone ekskomuniką, jeżeli publicznie nie przyznają się do błędów i nie wyrażą skruchy. Reakcją naczelnika na ekskomunikę było zabronienie mieszkańcom Soyo odwiedzanie kościoła kapucynów. Z obawy przed gniewem naczelnika nikt nie odwiedzał kościoła ani hospicjum. Z tego powodu kapucyni zostali pozbawieni aprowizacji²⁰.

Kapucyni przejaszkawili skalę „prześladowań”. Wstrzymanie aprowizacji nie mogło być całkowite, bez pomocy mieszkańców nie mogliby bowiem tam prze-trwać. Mimo tych trudności zakonnicy dalej odprawiali nabożeństwa i uderzali w dzwony na rozpoczęcie godzin kanonicznych. Autor relacji chciał zapewne podkreślić determinację zakonników, którzy mimo braku żywności oraz presji ze strony władcy nie ugięli się i w tak trudnych warunkach prowadzili życie zgodnie z regułą, nie zaniedbując odprawiania nabożeństw. Regularne odprawianie nabożeństw, bicie w dzwony przy rozpoczynaniu godzin kanonicznych mogło stanowić wyzwanie dla ekskomunikowanego władcy. Zakonnicy mogli być postrzegani jako całkowicie niezależna siła niedająca się podporządkować panującemu w Soyo. Jednocześnie duchowni byli traktowani jako istotny element wzmacniający ideologię władzy, z drugiej zaś byli postrzegani jako siła zagrażająca tej władzy.

Dom Daniel pod wpływem swoich krewnych postanowił prosić o zdjęcie ekskomuniki. Uczynił to jednak nie Bonaventura da Corella ale inny kapucyn Giovanni Maria da Pavia. Bonaventura da Corella opuścił natomiast stolicę Soyo, by nie wzbudzać gniewu naczelnika, który publicznie w obecności poddanych wyznał swoje grzechy²¹. Wkrótce potem zachorował i chociaż przyjaciele i krewni prosili go, by wypowiadał się, ten odmówił, gdyż nie chciał odesłać swoich licznych konkubin. Poza tym słuchał rad jednego z czarowników, który obiecał, że go wyleczy. Wkrótce jednak zmarł nie wypowiadawszy się. Wszyscy jego poddani prosili misjonarzy, by został pochowany, tak jak poprzedni katoliccy naczelnicy, na cmentarzu znajdującym się przy kościele św. Michała. Zakonnicy przeciwstawiali się temu pomysłowi przekonując, że nie może leżeć w miejscu świętym ten,

²⁰ Kapucyni utrzymywali się z darów przekazywanych przez mieszkańców. Władca Soyo był zapewne największą częścią aprowizacji. Dopiero wraz z upływem czasu zakonnicy dostawali bądź nabywali niewolników, którzy zajmowali się utrzymaniem hospicjum, dzięki temu w trochę mniejszym stopniu misjonarze byli zależni od hojności mieszkańców. J. Thornton, *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491–1750*, „Journal of African History”, 24 (1984), s. 160–161.

²¹ Cavazzi, IV, § 60–66, vol. I, s. 382–385.

kto umarł odmawiając wcześniej przystąpienia do spowiedzi. Mimo sprzeciwu ze strony misjonarzy zmarłego pochowano na cmentarzu, jednak bez udziału duchownych oraz bez żadnych symboli związanych z chrześcijaństwem. Kompromis ten miał być osiągnięty dzięki kilku dostojnikom z Soyo, którzy rozumieli racje kapucynów²².

Fakt, iż Bonaventura da Corella nie chciał się zgodzić na wydanie głów zabitych kongijskich dostojników był uznawany przez Dom Daniela za sprzyjanie władcy Konga, a nie za sprzeciw wobec bezczeszczenia ciał zmarłych i odmawiania im chrześcijańskiego pochówku. Ekskomunika nie była uznawana przez dużą część mieszkańców za karę kościelną grożącą potępieniem lecz za działania wymierzone przeciwko ich pomyślności, które mogą spowodować nieszczęścia w postaci różnego rodzaju klęsk naturalnych. Takie rozumienie ekskomuniki było również później źródłem konfliktów między zakonnikami a naczelnikami. W 1673 r. doprowadziło nawet do krótkotrwałego wypędzenia zakonników z Soyo. Szczególnie w początkowym okresie pobytu w Soyo zakonnicy odnosili wrażenie, iż chrześcijaństwo jest tam bardziej ugruntowane niż było w rzeczywistości. Ponadto zakonnicy nie w pełni zdawali sobie sprawę z roli politycznej, jaką tam odgrywali. W Soyo, po życzliwym przyjęciu ich w São Salvadorze przez Garcję II, byli postrzegani jako potencjalni wrogowie Dom Daniela, chcący go obalić, bądź też zmusić do podporządkowania Soyo Kongu. Z tego powodu zakonnicy byli przez władcę uważani za zagrożenie, jednocześnie ich obecność była potrzebna do zachowania kultu.

Później w Soyo w kilku wypadkach ekskomunikowani władcy byli obaleni. Między innymi tronu został pozbawiony Dom Pedro de Castro, który wygnał brutalnie kapucynów²³. W przypadku opisanym przez Cavazziego ekskomunika była zapewne postrzegana jako działanie mające spowodować nieszczęścia na Soyo, osłabiając w ten sposób możliwość przeciwstawienia się władcy Konga. Ukorzenie się naczelnika Soyo, które umożliwiło zdjęcie ekskomuniki było spowodowane nie lękiem przed potępieniem, ale obawą przed klęskami, jakie mogą spotkać Soyo. Warte podkreślenia jest to, iż niektórzy dostojnicy z Soyo wywierali presję na naczelnika, by pogodził się z kapucynami. Natomiast z relacji Cavazziego wynika, iż naczelnik nie chciał się wypowiadać. Opis ten zawiera skróty mogące wypaczać rzeczywisty przebieg zdarzeń. Warunkiem koniecznym do zdjęcia ekskomuniki było przystąpienie do spowiedzi. Tak więc Dom Daniel musiał wypowiadać się i odbyć publiczną pokutę. Natomiast odmówił przystąpienia do tego sakramentu ponownie w momencie, gdy zachorował. Przy okazji jednak pojawia się informa-

²² Cavazzi, IV, § 66, vol. I, s. 385.

²³ J. Cuvelier ed., *Relation sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700–1717)*, Bruxelles 1953, s. 181; R. Piątek, *Wypędzenie kapucynów z Soyo*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, nr 17 (2003), s. 54.

cja, że powodem odmowy wypowiedzania się była również niechęć porzucenia „konkubin”. Przypuszczalnie zakonnicy wiedzieli już o tym wcześniej, ale nie potępiali zbyt energicznie władcy Soyo z tego powodu. Zauważyli również, że katolicy władcy Soyo kierowali bądź nadzorowali ordalia mające wykryć winnych przestępstw. Proceder ten według misjonarzy był sprzeczny z nauką Kościoła²⁴. Z wcześniejszego fragmentu opisu Cavazziego wynika, że kapucyni, by nie zaoznaczać konfliktu, zdecydowali się na to, by ekskomunikę zdjął inny zakonnik niż ten, który ją nałożył. Wskazuje to, że misjonarze w niektórych sytuacjach dostosowywali się do miejscowych warunków i nie zawsze rygorystycznie wymagali przestrzegania zasad wiary i moralności chrześcijańskiej. Nie jest wykluczone, że wiele takich wypadków zostało pominiętych w relacjach zakonników, gdyż pisane były one również w celu podkreślenia sukcesów misyjnych.

Opis tych wydarzeń sporządzony został z perspektywy kapucynów, którzy nie w pełni rozumieli, w jaki sposób postrzegani są przez miejscowe społeczeństwo i jaka rola jest im przypisywana. Brak zrozumienia wpływał na ich reakcje i sposób działania. Fakt, iż część ówczesnych elity kongijskich (również w Soyo) nie tylko znała portugalski, ale też posiadała umiejętność posługiwania się pismem, skłaniał misjonarzy do traktowania ich w kategoriach europejskich, co nie zawsze przynosiło zamierzone rezultaty. Ponadto na misjonarzach z pierwszej ekspedycji kapucynów zrobiło ogromne wrażenie życzliwe i uroczyste przyjęcie ich przez mieszkańców władcy i mieszkańców Soyo, jak też oznaki pobożności okazywane przez nich. Początkowo więc kapucyni byli przekonani o tym, że chrześcijaństwo jest tam ugruntowane. Jednak kultywowano tam wiele dawnych wierzeń i obyczajów obok elementów chrześcijańskich.

Dotyczyło to też ideologii władzy. Odnosi się to do obszaru całego Konga. Niektóre elementy związane z rodzimą tradycją wcześniej były bardziej tolerowane. Przykładem może być opis koronacji Pedra II w 1622 autorstwa kanonika André Cordeiro przedstawiający nowego władcę jako pobożnego chrześcijanina. Kanonikowi nie przeszkadzało, że jednym z insygniów monarszych był bęben obity skórą lamparta ozdobiony jedwabną tkaniną i złotymi nićmi, do którego przyćpione były zęby zabitych wrogów. W trakcie intronizacji znajdował się on w pobliżu chrześcijańskiego ołtarza²⁵. Wykorzystywanie elementów ciał pokonanych wrogów stanowiło element miejscowej kultury łączony z przedmiotami związanymi z chrześcijaństwem, co wcześniej nie wzbudzało otwartego potępienia ze strony

²⁴ Cavazzi, I, § 205, 210, vol. I, s. 102–103.

²⁵ *Deuxième relation. Mort du roi du Congo, Alvaro III et élection du Dom Pedro duc de Bamba*, juin 1622, w: L. Jadin, *Relation sur le Congo et l'Angola tirées des archives de la Compagnie de Jésus, 1621–1631*, w: „Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome”, fasc. XXXIX, Bruxelles – Rome 1968, s. 379; R. Piętek, *Uwagi na temat roli chrześcijańskich elementów w tradycji dynastycznej monarchii kongijskiej*, w: „Historia i Świat”, s. 34.

duchownych. Dla Dom Daniela ułożenie głów zabitych wrogów pod krzyżem było rutynowym działaniem, a reakcja kapucyna była dużym zaskoczeniem.

W miejscu, gdzie pochowano naczelnika, który nie chciał wyświadczyć się przed śmiercią, mieli spoczywać katolicy naczelnicy. Nie ulega wątpliwości, iż na miejscu pochówku znajdowały się chrześcijańskie symbole religijne, również na grobach zmarłych. Jednak do momentu przybycia kapucynów, Soyo było w I połowie XVII w. sporadycznie odwiedzane przez duchownych²⁶. W Soyo była już wtedy wpływowa grupa mieszkańców, która uważała, iż obecność duchownych jest na tyle ważna, że najpierw wywarła wpływ na Dom Daniela, by ten poprosił o zdjęcie ekskomuniki, a później doprowadziła do zawarcia kompromisu z zakonnikami w sprawie pochówku Dom Daniela. Musiała ona cieszyć się poparciem przynajmniej części mieszkańców Soyo.

Groby władców

Symbole i rytuały chrześcijańskie w Soyo były często stosowane i odprawiane bez obecności księży i funkcjonowały obok rodzimych. Miały one wzmacniać pozycję naczelników i elity politycznej²⁷. Powstanie stałej placówki kapucynów wzmocniło elementy chrześcijańskie, jednak przejęcie kontroli nad symbolami i rytuałami stało się źródłem napięć. W opinii kapucynów cmentarz był postrzegany jako miejsce należące do Kościoła, co nie było do końca akceptowane przez wszystkich. W początkowym okresie zakonnicy musieli nawet ulegać presji i gościć się na grzebanie tam osób uznawanych przez nich za niegodnych chrześcijańskiego pochówku. Na misjonarzy zapewne wywierano presję, by ci wzięli udział w uroczystościach pogrzebowych.

Kult zmarłych władców i naczelników stanowił ważny element ideologii władzy w Kongu. Po przyjęciu chrześcijaństwa w wielu miejscowościach takich budowano kościoły lub stawiano krzyże. Świątynie były odwiedzane w sytuacjach zagrożenia, podczas których proszono zmarłych o udzielenie wsparcia, szczególnie w wypadku wojen²⁸. W przypadku Soyo przypuszczalnie grób zmarłego

²⁶ F. Bontinck, ed., *op.cit.*, s. 34; *Bonaventura d'Alessano à Mgr Ingoli*, Pinda, Soyo, le 4 juin 1645, w: ACA, dok. nr 289, s. 658–674; *Juan de Santiago aux capucins de Castille*, Pinda le 11 juin 1645, w: ACA, dok. nr 292, s. 688–696., R. Piętek, *Garcia II... op. cit.*, s. 27–33.

²⁷ *Brève relation sur ce qui s'est passé au fleuve Congo par le commis F. Cappel*, Pernambouc, mars 1641, w: L. Jadin, *Rivalités luso-néerlandais au Soho, Congo, 1600–1675. Tentatives missionnaires des récoltes flamands et tribulations des capucins italiens 1670–1675*, w: „Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome”, fasc. XXXVII, Bruxelles–Rome 1966, dok. nr. 1, s. 215–220 ; *Rapport de F. Cappel au comte J.M. de Nassau et aux directeurs de la Compagnie*, mars 1642. w: L. Jadin, *Rivalités luso-néerlandais...op. cit.*, dok. nr 2, s. 221–237; J.D. La Fleur ed., *Pieter van den Broecke's Journal of Voyages to Cape Verde, Guinea and Angola (1605–1612)*, London 2000, s. 58–60.

²⁸ J. Thornton, *Early Kongo – Portuguese Relations: A New Interpretation*, „History in Africa”, vol.8, 1981, s. 62–63; A. Hilton, *Kongo Kingdom*, Oxford 1985, s. 101–102; A. Hilton, *European*

naczelnika, który wcześniej pokonał oddziały kongijskie miał stać się miejscem kultu, a elementy chrześcijańskie nadałyby mu jeszcze większej mocy.

Recepcja chrześcijaństwa przyczyniła się do połączenia miejscowych zwyczajów pogrzebowych z chrześcijańskimi. Postawienie kościoła w miejscu pochówków naczelników miało dodać siły termu kultowi. Chrześcijaństwo było wykorzystywane do wzmacniania pozycji panujących przez odwołanie się do sił nadprzyrodzonych, które były związane z Europejczykami. W Soyo, podobnie jak w São Salvador, miejsce grzebania naczelników miało wyjątkowy status. Podkreślało to aspiracje panujących tam do tworzenia odrębnej od kongijskiej ideologii władzy, chociaż również opartej na elementach chrześcijańskich i naśladującej wzorce kongijskie. W działaniach tych rządzący w Soyo nie byli odosobnieni. Także inni naczelnicy prowincji w Kongu, przynajmniej ci z ośrodków słabiej podporządkowanych São Salvador starali się wykorzystywać groby zmarłych zarządców do budowania odrębnej świadomości w danej prowincji. Mniej więcej w tym samym czasie, gdy doszło do konfliktu między Dom Danielem a Bonaventurą da Corella, miał miejsce podobny spór w prowincji Nkusu w 1650 r. Zakonnicy musieli tam wyniesienie ciał dostojników pochowanych w miejscowym kościele, gdyż według nich nie byli prawdziwymi chrześcijanami i żyli w „konkubinacie”. Działania zakonników wzbudziły niezadowolenie i opór tamtejszych mieszkańców. Dopiero interwencja Garcii II umożliwiła usunięcie ciał „grzesznych” dostojników²⁹. W tym wypadku również jest widoczna próba tworzenia odrębnej ideologii władzy z wykorzystaniem kultu zmarłych w połączeniu z elementami chrześcijańskimi, nawet na terenach, gdzie oddziaływanie centrum państwa było ograniczone. Umieszczanie grobów w kościołach świadczy o zmianach w zwyczajach pogrzebowych także w prowincjach, gdzie obecność duchownych była sporadyczna. Z perspektywy władcy Konga mogło to stanowić poważne zagrożenie, gdyż lokalne elity władzy mogły, wzorując się na kongijskiej, tworzyć własną ideologię władzy.

Problem pochówków był również później w Soyo źródłem napięć, ale tym razem między Dom Paulo da Silva władcą Soyo a częścią jego poddanych w latach sześćdziesiątych XVII w. Cavazzi, który przebywał tam w 1664 r. pisał, iż ów władca nakazał pilnować wszystkich kościołów, nie tylko przed atakami „bałwochwalców”, ale także przed „złymi i zabobonnymi chrześcijanami”, którzy nocą zabierali ciała zmarłych z kościołów i grzebali je w lasach. Do takich sytuacji miało w Soyo dochodzić już wcześniej³⁰.

Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo, „Paideuma”, vol. 33, 1987, s. 291–292, 295; R. Gray, *A Kongo Princess, the Kongo Ambassadors and the Papacy*, „Journal of Religion in Africa”, vol. 19 (2), 1999, s. 140.

²⁹ Cavazzi, IV, § 35, s. 371; R. Piętek, *Garcia II...op.cit.*, s. 100–101.

³⁰ Cavazzi, I, § 202–203, vol. 1, s. 100 – 101, VII, § 123, vol. 2, s. 260.

Podział na bałwochwalców i złych chrześcijan został dokonany przez Cavaziego i zapewne nie oddawał rzeczywistych różnic. Przypuszczalnie większość mieszkańców Soyo akceptowała elementy chrześcijańskie, co z reguły nie oznaczało odrzucenia dawnych wierzeń i obyczajów. Natomiast w zależności od sytuacji mogły następować zmiany w nauczaniu duchownych oraz w rytuałach chrześcijańskich. W relacji tej istotne jest wskazanie na wrogie nadstawienie części mieszkańców do chrześcijańskich miejsc kultu. Wynikało ono nie tylko z postaw misjonarzy. Należy bowiem pamiętać, iż ich liczba była niewielka, z reguły w całym Soyo przebywało 2 – 3 zakonników. Wrogość była efektem działań samego władcy, starającego się budować pozycję odwołując się do chrześcijaństwa. W tym przypadku można mówić o wzmacnianiu elementów chrześcijańskich, jednak działania te wywoływały opór części poddanych.

W Soyo zaszła istotna zmiana, na początku obecności kapucynów uznawano ważność elementów chrześcijańskich w rytuałach i symbolach związanych z władzą, jednak nie odrzucano dawnych zwyczajów, co stawało się źródłem konfliktów. Również później na tym tle dochodziło do sporów między władcami a zakonnikami. Jednak już w latach sześćdziesiątych XVII w. widoczne są działania władców Soyo, których celem było wymuszanie przestrzegania przynajmniej pochówków chrześcijańskich. Wynikało to zapewne z obawy powstawania niezależnych ośrodków kultu, osłabiających pozycję rządzących w Soyo. Podobne zjawisko, niestety mniej poświadczone źródłowo miało zachodzić także w niektórych prowincjach kongijskich³¹.

W II połowie XVII w. rządzący w Soyo wywodzili się z członków bractw religijnych prowadzonych przez kapucynów, a wiele świąt religijnych miało charakter państwowy, co wynikało nie tyle z pobożności panujących, ile z chęci umocnienia pozycji dzięki odwołaniu się do elementów religijnych. W ten sposób podkreślano też wyjątkowy status rządzących³².

Elementy chrześcijańskie legitymizujące władców Soyo

Panujący w Soyo wyróżniał się wyglądem podczas uroczystości religijnych. Poprzez strój podkreślał uprzywilejowane relacje nie tylko z duchownymi, ale także z siłami nadprzyrodzonymi, w tym wypadku z Bogiem chrześcijańskim³³. Władca udając się na Mszę zakładał szatę Zakonu Rycerzy Chrystusa, złoty krzyż, w ręce trzymał laskę będącą oznaką władzy. Do kościoła niesiony był w hamaku w otoczeniu dworzan niosących krzesło, klęcznik, dywan oraz poduszkę. W drodze do świątyni poprzedzany był przez muzykantów grających na trąbach, podwój-

³¹ Cavazzi, VII, § 123, vol. 2, s. 260.

³² R. Gray, *„Come Vero Principe Catolico, op.cit., s. 45 – 46.*

³³ M. Tymowski, *Państwa Afryki Przedkolonialnej*, Warszawa 1999, s. 53 – 55.

nych dzwonek oraz innych instrumentach. Panujący w Soyo w trakcie Mszy byli szczególnie wyróżniani. W momencie czytania Ewangelii podawana im była świeca, po czytaniach dawano mu Mszał do ucałowania. Po Mszy zaś podchodził do ołtarza i od kapłana błogosławieństwo³⁴. Wyjątkowa rola panującego w trakcie Mszy była naśladowaniem wzorów z dworu kongijskiego³⁵. Podobnie jak w Kongu władca Soyo był postrzegany jako pośrednik między kapłanem a poddanymi.

W Soyo tak jak w Kongu większość uroczystości podkreślających autorytet władzy zostało powiązanych z kalendarzem kościelnym³⁶. Ważnym świętem był dzień św. Jakuba (25.07), w którym, podobnie jak w Kongu, naczelnicy składali hołd i trybut panującemu w Soyo. Władca po otrzymaniu błogosławieństwa ze strony kapucynów wykonywał taniec *sangamento*. Następnie podlegli mu naczelnicy szli w jego ślady³⁷.

Kolejnym ważnym świętem był dzień św. Łukasza (18 października). Upamiętniał on zwycięstwo nad Portugalczykami odniesione w 1670 r. pod Kitombo. W trakcie obchodów odbywała się prowadzona przez kapucyna procesja z obrazem tego świętego³⁸. Święto to jest przykładem kształtowania ideologii władzy, podkreślającej sukcesy wojenne władców Soyo, wzmacniające poczucie odrębności. W tym wypadku nie było ono prostym naśladowaniem świąt organizowanych w São Salvadorze, tak jak to było w przypadku dnia św. Jakuba. Uroczystość ta podkreślała niezależność Soyo od Luandy i odrębność od Konga. Paradoksalnie święto upamiętniało zwycięstwo Soyo nad katolickimi Portugalczykami wspieranymi przez pogańskich sojuszników, posądzanych dodatkowo o kanibalizm.

Również insygniami władzy władcy Soyo nawiązywali do elementów chrześcijańskich. W 1702 r. władca Soyo António Barreto da Silva używał oficjalnej pieczęci, na której widniał krzyż³⁹. Barreto da Silva nawiązywał w ten sposób również do symboliki władców kongijskich i zapewne odwoływał się do zwycięstwa Afonso I nad bratem poganinem.

³⁴ R. Gray, „*Come Vero Prencipe Catolico op.cit.*”, s. 44.

³⁵ F. Bontinck, ed., *op.cit.*, s. 125 – 127; R. Piątek, *Garcia...op.cit.*, s. 62.

³⁶ R. Gray, „*Come Vero Prencipe Catolico op. cit.*”, s. 43 – 44.

³⁷ L. Jadin, ed., *Andrea da Pavia au Congo, à Lisbonne, à Madère. Journal d'un missionnaire capucin, 1685–1702*, w: „Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome”, fasc. XLI, Bruxelles – Rome 1970, s. 448 – 452.

³⁸ J. Cuvelier ed., *Relation sur le Congo op. cit.*, s.58; R. Gray, *Come Vero Prencipe Catolico op. cit.*, s.44; C. Fromont, *The Art of Conversion. Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*, Chapel Hill 2014, s. 183 – 184.

³⁹ R. Gray, „*Come Vero Prencipe Catolico op. cit.*”, s. 43 – 44.

Sangamento



Ilustracja z manuskryptu „Missione in Prattica” Bernardino d’Asti powstałego w połowie XVIII w. Przedstawia *sangamento* naczelnika kongijskiego (prawdopodobnie władcę Soyo). W objaśnieniach pod ilustracją autor między innymi pisze, że zakonnik udziela błogosławieństwa wykonującym ćwiczenia wojskowe wojownikom, a naczelnik klęczy przed misjonarzem na znak szacunku. Bernardino d’Asti zaznacza, że duchowny powinien w miarę szybko wycofać się z powagą nie wdając się w rozmowy, gdyż inaczej straciłby szacunek mieszkańców, gdyż w trakcie takich wydarzeń mają oni zwyczaj upijać się winem palmowym.

Odtworzenia batalii, do którego nie chciał dopuścić Bonaventura da Corella, przed krzyżem na placu miało na celu pokazanie sukcesu militarnego, jak też złożenia hołdu Bogu Białych, który im je zapewnił. Odtworzenie sceny bitwy stanowiło ważny element podkreślający siłę naczelnika, było też środkiem przekazania informacji o odniesionym zwycięstwie. W trakcie tej uroczystości opowiadano o czynach władców i ich przodków. W ten sposób podkreślano ich kompetencje i prawa do sprawowania władzy. Obok tradycji ustnej taką funkcję pełnił też taniec nazywany w Kongu *sangamento*. Mógł on mieć charakter pokazu siły, wykonywany też był przed rozpoczęciem działań zbrojnych, mógł więc być aktem deklaracji wojny. *Sangamento* stanowiło też oprawę uroczystości takich jak intronizacja nowego władcy, czy też powitania poselstw. Taniec ten wykonywany był również

w trakcie uroczystości kościelnych⁴⁰. uroczystości powitania przybywających duchownych, co miało podkreślać ich wyjątkowy status. W Soyo tak jak w innych częściach Konga zakonnicy udzielali błogosławieństwa władcy, czy też naczelnikowi wioski oraz wojownikom wykonującym ten rytuał⁴¹.

Odtworzenie sceny bitwy, które stało się powodem konfliktu między Dom Daniielem a Bonaventurą da Corella, było jedną z wersji tego tańca. W wypadku planowanego przez władcę Soyo *sangamento* taniec ten miał na celu odegranie sceny zwycięskiej bitwy z wykorzystaniem głów zabitych wrogów jako rekwizytów.. W ten sposób Dom Daniel zamierzał budować niezależną od kongijskiej, a nawet opartą na konfrontacji z Kongiem, swoją pozycję. Sprzeciw kapucyna w tym momencie mógł być postrzegany jako próba ograniczenia niezależności od Konga.

Jednocześnie *sangamento* było sposobem przekazywania informacji o czynach dokonywanych przez władców, bądź też w ich imieniu, stanowiło także odwołanie do tradycji kongijskiej, w której od czasów Afonso I *sangamento* zawierało również odniesienia do chrześcijaństwa⁴².

Sangamento funkcjonowało w Afryce Centralnej przed przybyciem Europejczyków nie tylko w Kongu, ale także na sąsiadujących z nim terenach. W wypadku Konga po przyjęciu chrześcijaństwa w *sangamento* pojawiły się elementy europejskie. Było to konsekwencją kształtowania przez elitę kongijską nowego mitu o początkach tego państwa. Wykonujący *sangamento* posiadali przedmioty charakterystyczne dla elity, takie jak miecze, czapki *mpu*, nakładane na ramiona siatki *nkutu*, europejskie naszyjniki i płaszcze. Według Cécile Fromont wykonujący *sangamento* przedstawiali się nie tylko jako mitycznego założyciela Konga, ale także jako naśladowcy Afonso I, który w 1509 r. pokonał w walce o tron Mpanzu a Kitima brata „poganina”⁴³. Przypuszczalnie w niektórych okolicznościach *sangamento* miało odtwarzać scenę tej zwycięskiej bitwy. Taka wersja *sangamento* wykonywana była podczas dnia św. Jakuba, który był ważnym kongijskim świętem upamiętniającym to zwycięstwo. W jego trakcie monarcha otrzymywał trybut, jak też powoływał i odwoływał najważniejszych dostojników państwowych⁴⁴.

⁴⁰ C. Fromont, *op cit.*, s. 21 – 23.

⁴¹ M. Guattini i D. Carli, *La mission au Kongo des pères Michelangelo et Dionigi Carli (1668)*, Paris 2006, s. 245.

⁴² *Relation de la révolte de Dom Afonso frère du roi du Congo, Dom Alvaro III, Congo le 24 janvier 1622* w: L. Jadin, *Relation sur le Congo et l'Angola...op.cit.*, s 367 – 370; *Deuxième relation. Mort du roi du Congo...op. cit.*, s.370 – 371; Cavazzi, I, § 231, vol. I, s. 114.

⁴³ C. Fromont, *op. cit.*, s. 24 – 27.

⁴⁴ *Rapport de l'évêque Manuel Baptista Soares sur son diocèse de Congo et Angola*, 1619, w: J. Cuvelier i L. Jadin eds., *L'ancien Congo d'après les archives romaines (1518–1640)*, Bruxelles 1954, s.395

Dzień św. Jakuba – kształtowanie się kongijskiej tradycji dynastycznej

Według miejscowych podań, Afonso I (1506 – 1543) odniósł zwycięstwo mimo przeważających sił rywali dzięki cudownej interwencji św. Jakuba, który pojawił się na niebie na czele jeźdźców i pokonał siły Mpanzu a Kitima⁴⁵. Przed decydującym starciem monarcha modlił się w kościele. Miał być gotów oddać życie za wiarę. Złożył przysięgę, że jeżeli odniesie zwycięstwo to będzie do końca życia troszczył się o umocnienie chrześcijaństwa. Afonso I dla upamiętnienia tego ślubu postawił krzyż przed kościołem, w którym się modlił. Krzyż ten wraz z upływem czasu uległ zniszczeniu i na jego miejscu Álvaro I (1568 – 1587) postawił nowy⁴⁶. Wskazuje to na trwałość tej tradycji oraz troskę ze strony panujących o zachowanie jej również poprzez obiekty kultury materialnej.

Pamięć o tym wydarzeniu została utrwalona też w budowlach sakralnych, stanowiących ważny element topografii São Salvadoru. Afonso I kazał wybudować w São Salvadorze trzy kościoły: Zbawiciela (São Salvador), Matki Boskiej Wspomożenia oraz św. Jakuba, które miały być podziękowaniem za zwycięstwo⁴⁷. W opowieści przekazanej przez Lopesa, która przynajmniej częściowo zawiera elementy lokalnej tradycji ważną kwestią było powiązanie wybudowanych przez Afonsa I kościołów, z odniesionym przez niego w cudowny sposób zwycięstwem. Miało to podkreślać jego wyjątkową pozycję uzasadniającą jego prawa do władzy. Kościół św. Krzyża otrzymał takie właśnie wezwanie, by upamiętnić krzyż, pod którym Afonso I miał cudowną wizję. Monarcha nakazał rozbudować kościół i sam na własnych ramionach przyniósł pierwszy koszt kamieni, zaś jego żona przyniosła kolejny z piaskiem z pobliskiej rzeki⁴⁸. Za ich przykładem dostojnicy kongijscy przynosili kamienie, a ich żony piasek⁴⁹. Później też zdarzały się przypadki, że po odniesionych zwycięstwach władcy budowali nowe kościoły. Znany jest przypadek osobistego zaangażowania w budowę Garcii II, który podobnie jak Afonso I symbolicznie uczestniczył przy powstawaniu świątyni kapucynów. Dawał przykład poddanym, naśladując Afonso I. Świadczy to o tym, iż w tradycji kongijskiej w połowie XVII w., żywe były opowieści o sukcesie Afonsa I, do których odwoływali się jego następcy, starając się go naśladować. Również późniejsi władcy stawiali krzyże mające zapewnić zwycięstwo w walce. Zwyczaj

⁴⁵ W. Bal ed., *Description du royaume de Congo et des contrées environantes par Filippo Pigafetta et Duarte Lopez (1591)*, Louvain – Paris 1963, s. 92–95; *Dom Afonso à ses peuples*, 1512, w: L. Jadin i M. Dicorato eds., *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo 1506–1543*, Brussel 1974, s. 57–59; *Dom Afonso aux seigneurs de son royaume*, 1512, w: L. Jadin i M. Dicorato eds., *op. cit.*, s. 60–61.

⁴⁶ W. Bal ed., *Description du royaume de Congo... op. cit.*, s. 91–92.

⁴⁷ Według Lopesa, od tego Kościoła stolica Konga przyjęła nazwę São Salvador, *ibidem*, s. 98.

⁴⁸ *ibidem.*, s. 92, 96.

⁴⁹ *ibidem.*, s. 96.

ten nie ograniczał się tylko do władców, ale także dotyczył przedstawicieli elit politycznych⁵⁰.

Przekaz o cudownym zwycięstwie Afonsa został też uwieczniony w herbie władców kongijskich. Umieszczono w nim zarówno symbol św. Jakuba, jak też krzyż oraz pięć rąk symbolizujących jeźdźców, którzy pokonali „pogańskie” wojska. Umieszczono na nim także herb Portugalii jako chrześcijańskiego sojusznika. Sztandar z herbem Konga był jednym z insygniów monarszych, uroczyscie przekazywanych władcy w trakcie jego intronizacji⁵¹. Herb ten był też wyszyty na oparciu tronu monarchy⁵². W trakcie ceremonii intronizacyjnych wyjaśniane było znaczenie poszczególnych insygniów, w tym także sztandaru z godłem⁵³. W ten sposób umacniano tradycję o zwycięstwie Afonsa, osiągniętym dzięki interwencji sił nadprzyrodzonych.

Tworzenie się odrębnej ideologii władzy w Soyo

Opowieść o zwycięstwie Afonso I była ważnym elementem tradycji funkcjonującej również w Soyo także w okresie, kiedy ten ośrodek uniezależnił się od Konga. Odwołanie się do zwycięstwa Afonso miało więc istotne znaczenie dla legitymizowania władzy uniezależniających się tam naczelników. Próba przeprowadzenia *sangamento* przy krzyżu przez Dom Daniela była odwołaniem do opowieści o sukcesie Afonsa. Zwycięstwo władcy Soyo miało zostać przedstawione w podobny sposób jak zwycięstwo Afonsa. Jednocześnie dzień św. Jakuba miał też ważne odniesienia do tradycji w Soyo, gdyż to w ten dzień w 1646 r. zostały pokonane przez Dom Daniela siły kongijskie. Zwycięstwo przypisywano wsparciu uzyskanemu ze strony tego świętego. W dniu tym łączyła się więc tradycja kongijska oraz kształtująca się tradycja odrębności politycznej Soyo.

W przypadku *sangamento*, które miało zostać wykonane z polecenia Dom Daniela odwołanie się do miejscowych wzorców kulturowych stało się poważnym źródłem konfliktu z kapucynami. Jednocześnie planowana przez wodza ceremonia miała się odbyć przy krzyżu, czyli w scenerii zawierającej elementy chrześcijańskie. Przypuszczalnie Dom Daniel starał się w ten sposób naśladować ceremonie monarchów kongijskich, jednocześnie tworząc nową, odrębną od kongijskiej, ideologię władzy opartą na zwycięstwie nad siłami kongijskimi. Jednak odwołując się do kongijskich wzorców.

Również późniejsi władcy Soyo starali się tworzyć własną ideologię władzy nawiązującą do zwycięstw. Okazją do tego był dzień św. Łukasza (18 października), kiedy odbywała się procesja z obrazem tego świętego, w której uczestniczyli władca i mieszkańcy Soyo. Uroczystość miała upamiętnić zwycięstwo nad Portugalczykami, które odniósł władca z Soyo Estevão da Silva w 18.10.1670 r.

⁵⁰ L.M. Heywood i J. Thornton, *op. cit.* s. 142.

⁵¹ L. Jadin ed., *Deuxième relation... op.cit.*, s. 378.

⁵² C. Fromont, *op. cit.*, s. 43.

⁵³ L. Jadin ed., *Deuxième relation... op.cit.*, s.381; R. Piętek, *Uwagi na temat... op. cit.*, s. 38.

Działania wymierzone przeciwko Soyo były wspólnym przedsięwzięciem Portugalczyków i władcy Konga Raphaëla. Pamięć o tym zwycięstwie była żywa na początku XVIII w. i stała się ważnym elementem ideologii władzy kształtującej świadomość niezależności i odrębności Soyo, zarówno wobec Luandy jak i São Salvadoru. Ważny wpływ charakter ideologii władzy w Soyo miała postawa kapucynów, którzy byli przeciwni interwencji portugalskiej i później mieli wkład w podtrzymywanie pamięci o tym zwycięstwie⁵⁴. Również w tym wypadku wykonywane było *sangamento* odtwarzające scenę zwycięskiej bitwy.

Panujący w Soyo władca i podlegli mu naczelnicy tworząc własną ideologię władzy naśladowali monarchów kongijskich. Dzień św. Jakuba był tam również wielkim świętem podobnie jak w Kongu. Władca Soyo tego dnia o, naśladując władcę Konga, otrzymywał daniny oraz mianował podległych mu naczelników. Święto to podkreślało wyjątkową pozycję panującego, również przez to, że niekiedy on sam podczas jego celebracji tłumaczył kazanie wygłaszane przez kapucyna i stawał się w ten sposób pośrednikiem między duchownymi a poddanymi. Po mszy wykonywane było następnie *sangamento* przed kościołem kapucynów⁵⁵. Panujący w Soyo odwoływali się zatem do uroczystości upamiętniającej zwycięstwo Afonsa nad bratem poganinem. Świadczą o tym tradycje zebrane w Soyo w końcu XVII w., odnoszące się do genezy chrześcijaństwa w Kongu. Nie negują one decyzji monarchy kongijskiego o przyjęciu nowej religii, ale podkreślają także znaczenie Soyo jako ośrodka, skąd rozpowszechniło się chrześcijaństwo w Kongu. Według jednej z nich Afonso (późniejszy Afonso I), będąc zarządcą prowincji Nsundi, dowiedział się o przybyciu Białych do Soyo i udał się tam, by poznać ich religię. Przyjął chrześcijaństwo i chciał bez skutku przekonać swojego ojca do nowej religii. W końcu doszło do walki, w trakcie której Afonso zabił ojca odcinając mu głowę. Podczas bitwy Afonso wezwał na pomoc św. Jakuba, który pojawił się na niebie, gdy ten odcinał głowę ojcu. Po tym zwycięstwie Afonso okrzyknięty został władcą. Opowieść o tym była przekazywana właśnie w dzień św. Jakuba, kiedy wykonywano również w Soyo *sangamento*⁵⁶. Ta wersja tradycji podkreśla wyjątkowe znaczenie Soyo w dziejach Konga. Przekonanie o specyfice Soyo, istniało już wcześniej, Dom Daniel w piśmie do papieża w 1648 r. prosząc o błogosławieństwa, przysłanie kolejnych księży i dewocjonaliów, podkreślał fakt, że chrześcijaństwo zostało przyjęte w Kongo właśnie za pośrednictwem Soyo⁵⁷. Być

⁵⁴ J. Cuvelier ed., *Relation sur le Congo...* op.cit., s. 58 – 62; R. Piątek, *Wypędzenie kapucynów z Soyo*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, nr 17 (2003), s. 57; C. Fromont, op.cit., s. 183 – 184.

⁵⁵ J. Cuvelier ed., *Relation sur le Congo...* op. cit., s. 53 – 55; C. Fromont, op.cit., s. 35 – 37.

⁵⁶ C. Fromont, op.cit., s. 35 – 37.

⁵⁷ *Daniel da Silva, comte Sohio au pape Innocent, Sohio*, le 25 mars 1648, w: ACA, dok. nr 457, s. 975–976; R. Piątek, *Garcia II...* op. cit., s. 76 – 79.

może już w jego czasach funkcjonowała ta wersja tradycji, która została następnie spisana pod koniec XVII w. Nie jest wykluczone, iż właśnie ten władca Soyo chciał poprzez odtworzenie sceny bitwy i umieszczenie głów zabitych dostojników kongijskich pod krzyżem podkreślić niezależność Soyo, a rytuał ten miał stać się początkiem tradycji pokazującej Soyo jako niezależny od Konga ośrodek polityczny.

Podsumowanie

Tworzenie ideologii władzy odwoływało się zarówno do elementów chrześcijańskich, jak też zdolności władcy do odnoszenia zwycięstw. Elementy chrześcijańskie, w tym symbol krzyża, były bardziej ugruntowane niż na innych obszarach Konga. Dlatego ruch antonianów z początku XVIII w., odrzucający symbol krzyża, sakramenty oraz rolę duchownych jako pośredników między wiernymi a Bogiem, nie zdobył popularności w Soyo, za wyjątkiem południowych terenów prowincji⁵⁸. Wynikało to zapewne ze stabilniejszej sytuacji politycznej w Soyo na przełomie XVII i XVIII w. w porównaniu do innych terenów Konga. Elita polityczna w tym ośrodku legitymizowała swoją władzę odwołując się do elementów chrześcijańskich, które mimo trwania dawnych zwyczajów i wierzeń, były akceptowane przez znaczną część mieszkańców Soyo.

Dr hab. Robert Piątek, prof. UPH w Siedlcach. Zatrudniony na Wydziale Humanistycznym, w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych UPH w Siedlcach. Historyk zajmujący się dziejami Afryki przedkolonialnej.

Bibliografia

1. Bal W., ed., *Description du royaume de Congo et des contrées environantes par Filippo Pigafetta et Duarte Lopez (1591)*, Louvain – Paris 1963
2. Bontinck F., ed., *Breve relation de la fondation de la mission des frères mineurs capucins du séraphique père Saint François au royaume de Congo, et des particularités, coutumes et façons de vivre des habitants de ce royaume écrite et dédiée aux éminetissimes seigneurs cardineaux de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la foi par le père Jean-Francois de Rome (1648)*, Louvain-Paris 1964.
3. Cavazzi de Montecúccolo J. A., *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Tradução, notas e induces pelo P. Graciano Maria de Leguzzano, O.M.Cap.* – Lisboa 1965.
4. Cuvelier J., ed., *Relation sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700–1717)*, Bruxelles 1953.
5. Cuvelier J. i Jadin L., eds, *L'ancien Congo d'après les archives romaines (1518–1640)*, Bruxelles 1954.

⁵⁸ R. Gray, „Come Vero Prencipe Catolico op. cit., s. 49.

6. Dapper O., *Description de l'Afrique*, Amsterdam 1686.
7. Fleur La J.D. ed., *Pieter van den Broecke's Journal of Voyages to Cape Verde, Guinea and Angola (1605 – 1612)*, London 2000.
8. Fromont C., *The Art of Conversion. Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*, Chapel Hill 2014.
9. Gray R., "Come Vero Principe Catolico": *The Capuchins and the Rulers of Soyo in the Late Seventeenth Century*, w: "Africa: Journal of the International African Institute", vol. 53, (3), 1983, s. 39 – 54.
10. Gray R., *A Kongo Princess, the Kongo Ambassadors and the Papacy*, "Journal of Religion in Africa", vol. 19 (2), 1999, s. 39 – 54.
11. Guattini M. i Carli D., *La mission au Kongo des pères Michelangelo et Dionigi Carli (1668)*, Paris 2006.
12. Heywood L.M. i Thornton J., *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585 – 1660*, Cambridge 2007.
13. Hilton A., *Kongo Kingdom*, Oxford 1985.
14. Hilton A., *European Sources for the Study of Religious Change in Sixteenth and Seventeenth Century Kongo*, "Paideuma", vol. 33, 1987, s. 289 – 312.
15. Jadin L., *Rivalités luso-néerlandais au Soho, Congo, 1600–1675. Tentatives missionnaires des récoltes flamands et tribulations des capucins italiens 1670–1675*, w: „Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome”, fasc. XXXVII, Bruxelles – Rome 1966, s. 137–359.
16. Jadin L., *Relation sur le Congo et l'Angola tirées des archives de la Compagnie de Jésus, 1621–1631*, w: „Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome”, fasc. XXXIX, Bruxelles – Rome 1968, s. 333–440.
17. Jadin L., ed., *Andrea da Pavia au Congo, à Lisbonne, à Madère. Journal d'un missionnaire capucin, 1685–1702*, w: „Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome”, fasc. XLI, Bruxelles – Rome 1970, s. 375–592.
18. L. Jadin i M. Dicorato eds., *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo 1506–1543*, Brussel 1974.
19. Jadin L., *L'ancien Congo et l'Angola 1639–1655. (D'après les archives romaines, portugaises, néerlandaises et espagnoles)*, Bruxelles – Rome 1975.
20. Piętek R., *Wypędzenie kapucynów z Soyo*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, nr 17 (2003), s. 54 – 67.
21. Piętek R., *Garcia II władca Konga a Kościół katolicki*, Warszawa 2009.
22. Piętek R., *Uwagi na temat roli chrześcijańskich elementów w tradycji dynastycznej monarchii kongijskiej*, „Historia i Świat”, nr 2 (2013), s. 23 – 38.
23. Saccardo G., *Congo e Angola con la storia dell'antica missione dei cappuccini*, Curia Provinciale dei Cappuccini Venezia-Mestre 1982.
24. Thornton J., *Early Kongo – Portuguese Relations: A New Interpretation*, "History in Africa", vol. 8, 1981, s. 183 – 204.
25. Thornton J., *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491 – 1750*, „Journal of African History”, 24 (1984), s. 147 – 167.
26. Tymowski M., *Państwa Afryki Przedkolonialnej*, Warszawa 1999, s. 53 – 55.

JACEK ŁAPOTT

„DŁUGA PODRÓŻ” DO KRAJU DOGONÓW

Marzenia czasami się spełniają. W dzisiejszym zglobalizowanym świecie prawie wszystko jest możliwe. Zaczynając swoją „długą podróż” (czyli zainteresowanie kulturami ludów Afryki) przed kilkudziesięciu laty ani mi się śniło, że kiedyś będę mógł wybudować na tym kontynencie stałą bazę jako miejsce wypadowe do dalszych działań. W owych czasach, na przełomie lat 70. i 80. ubiegłego wieku, samo uzyskanie paszportu i zgody na wyjazd należało do karkołomnych przedsięwzięć. Ale to już za nami.

A jak to było z tymi marzeniami... opowiem. Zaczęło się wraz z pierwszym wyjazdem do Afryki z grupą studentów etnografii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W trakcie długiej podróży ciężarówką przez kontynent afrykański (13 000 km) trafiliśmy między innymi do Mali, do kraju Dogonów. Tam naszym przewodnikiem został Gadiolou Dolo – młody, inteligentny przedstawiciel tej społeczności, cierpliwie tłumaczący nam podstawowe zasady funkcjonowania miejscowej kultury. Dogonowie wierzą w swoistą reinkarnację dusz. Po urodzeniu Gadiolou znalazła w nim miejsce dusza jego zmarłego dziadka cieszącego się w całym regionie dużym poważaniem. Wszyscy o tym wiedzieli, a my mogliśmy to zauważyć w trakcie tamtej podróży. Młody, niespełna dwudziestopięcioletni, Dogon otaczany był przez innych szacunkiem, a w czasie spotkań przyznawano mu, jak mówili wówczas, *première place*.

Niestety, po tym wyjeździe nasz kontakt się urwał na kilkanaście lat. Kolejne pobyty w kraju Dogonów, w 1990, 1991 i 1996 roku, były prawie ekspresowymi wizytami, bez możliwości przywrócenia dawnych kontaktów. Dopiero początek XXI wieku zmienił tę sytuację. Wyjazdy stały się dłuższe, a poruszane tematy badawcze bardziej złożone. Zmienił się także obraz życia samych Dogonów. Podczas pierwszego wyjazdu do bardziej niedostępnych wiosek trzeba było iść pieszo z karawaną tragarzy, a dzieci uciekały z wrzaskiem na nasz widok, bo nigdy wcześniej nie widziały „białego”. Po wspomnianych kilkunastu latach wszystko wygląda inaczej. Na przestrzeni tych lat kraj Dogonów stał się centrum

wycieczek turystycznych z całego świata. W pierwszej dekadzie XXI wieku w wielu wioskach liczba odwiedzających przewyższała parokrotnie liczbę stałych mieszkańców. Przyczyniło się to oczywiście do powstania nowej rzeczywistości, którą starałem się opisać w oddzielnej publikacji⁵⁹. Badania trwały kilka lat. Jednak zanim je sfinalizowałem, aby zebrać stosowny materiał, odwiedziłem z moimi współpracownikami, prowadzony przez Gadiolou, kilkadziesiąt wiosek Dogonów, rozmawiałem z mieszkańcami i rejestrowałem zachodzące zmiany. Ówczesne misje były już zdecydowanie dłuższe – trwały od kilku tygodni do dwóch miesięcy.

Gadiolou (nazywany zwykle przez nas Dolo – zgodnie z nazwiskiem) towarzyszył nam w każdej eskapadzie do najbardziej odległych, czy mało znanych wiosek dogońskich. W trakcie jednej z podróży stwierdził nawet, że jeśli chodzi o liczbę odwiedzanych wiosek i zadawanych pytań „moglibyśmy konkurować tylko z samym Marcellem Griaulem⁶⁰”.

Gadiolou Dolo był muzułmaninem. Stało się tak z racji kłótni jego ojca ze „starszymi” ze wsi Sanga⁶¹. Kłótnia była na tyle poważna, że ojciec postanowił nawet zmienić tradycyjną religię dogońską na islam, a z nim oczywiście cała rodzina – także Gadiolou. Rodzina ta należy do jednej z osiemdziesięciu rodzin tak zwanych prawdziwych Dogonów. Pomimo bliskiego związku z kulturą i tożsamością dogońską, Gadiolou nigdy nie próbował wrócić formalnie do swych korzeni – bo, jak sam powiedział, „nie jest kameleonem”, który zmienia kolor skóry przy każdej okazji. Jednak jego zainteresowanie własną tożsamością pozostało. To nie tylko my nauczyliśmy się o zasadach funkcjonowania kultury Dogonów, ale także on, podróżując z nami i będąc animatorem wielu rozmów, uzupełniał swoją wiedzę na różne tematy (gdyż wiedza niektórych Dogonów jest do dziś w wielu wypadkach segmentarna), często notując coś zawzięcie w zeszycie.

Niestety, po kilku kolejnych latach intensywnej współpracy (czasami przyjeżdżaliśmy dwukrotnie w ciągu jednego roku) Gadiolou zapadł na zdrowiu i po stosunkowo krótkim okresie zmagania z chorobą zmarł 9 kwietnia 2010 roku. Jako ostatni z naszej grupy odwiedził go Lucjan Buchalik. Było to na kilka tygodni przed śmiercią. Wtedy wzruszony Gadiolou wspominał naszą długoletnią współpracę i napomknął o pomysłe budowy polskiej misji w kraju Dogonów. Po kilku tygodniach od jego śmierci dotarł do mnie, nie do końca zrozumiały list, informujący o tym, że Gadiolou „zapisał” mi w kraju Dogonów, w swojej rodzinnej wsi Sanga, działkę z przeznaczeniem na budowę przyszłej misji. Sanga to centrum administracyjne czy nawet swego rodzaju stolica kraju Dogonów. Tutaj znajduje się merostwo, tutaj także trafia na początku swojej podróży po kraju Dogonów więk-

⁵⁹ Zob. J. Łapott, *Dogonowie z Mali Społeczność tradycyjna w procesie zmian*, Szczecin 2012.

⁶⁰ M. Griaule badacz i „odkrywca” Dogonów w latach 30. XX wieku.

⁶¹ Wśród Dogonów, do dziś, w większości wiosek funkcjonuje system gerontokracji.

szość turystów. W okresie boomu turystycznego można się było doliczyć w Sanga co najmniej 20 hotelików i tzw. *campements*. Obok rolników mieszkają tam także rzemieślnicy wiejscy: kowale, *cordonniers* (zajmujący się obróbką skóry), a także murarze, stolarze, ślusarze oraz kamieniarze. Z powodu obecności turystów jest mnóstwo sklepików z mniej lub bardziej oryginalnymi wyrobami rękodzieła i sztuki. Na cotygodniowym targu (tydzień trwa tutaj pięć dni) obok miejscowych wytworów można dostać także wiele wyrobów przemysłowych z całego świata: odzież produkcji chińskiej i takąż używaną, sprowadzaną w belach z Europy, sprzęt elektroniczny, różnego rodzaju wyroby z plastiku, itp.

Ponieważ działka była kawałkiem litej skały nawet bez skrawka ziemi uprawnej, rodzina Dolo nie wносиła żadnych zastrzeżeń do tej darowizny. Zastanawiałem się, czy wypełnienie testamentu mojego Przyjaciela (znaliśmy się i współpracowaliśmy przez kilkadziesiąt lat) jest wykonalne, a szczególnie, czy zdołamy z żoną udźwignąć je pod względem finansowym. Zajęty byłem wówczas sprawą habilitacji i nie planowałem w najbliższym czasie wyjazdu do Mali. I tutaj pojawiły się po raz pierwszy, mówiąc nieco poetycko, silne ogniwa łańcucha ludzi dobrej woli. W owym czasie w Mali przebywali Ryszard Vorbrich i Katarzyna Meissner (był rok 2012). To oni pierwsi obejrzieli i sfotografowali „moją” działkę, oni także uzyskali pierwsze informacje na temat możliwości pozyskania i ceny materiałów budowlanych oraz spowodowali sporządzenie pierwszego kosztorysu całego przedsięwzięcia. Oczywiście, już po pierwszych pracach wykonawczych, ów kosztorys został przekroczony kilka razy.

Kolejny pobyt Katarzyny Meissner i Adama Sawadogo (w lutym 2015 roku) zaowocował ustanowieniem kuzyna Gadiolou, Douro Dolo, odpowiedzialnym (*le responsable* – jak mówią Dogonowie) za realizację przedsięwzięcia. Sporządzono wstępne plany i przekazano moje pierwsze pieniądze przeznaczone na materiał i dla wykonawcy – 400 EU. I tak to się potoczyło. Dom miał być z kamienia, z kamiennym ogrodzeniem zamykanym metalową bramą. Drzwi i okna miały być, dla bezpieczeństwa, także metalowe.

Być może za sprawą licznych odwiedzin turystów i „niekontrolowanego” dopływu gotówki, tradycyjne budownictwo gliniane pomału zanika. Około 20 lat temu w kraju Dogonów pojawił się nowy zawód – kamieniarz. To człowiek, który rozbija młotem lub wysadza fragmenty skały i fabrykuje z nich „błoczki budowlane” o wymiarach ok. 20 x 20 x 20 cm. Doszliśmy do wniosku, że jeśli baza ma być trwała, to musi zostać zbudowana właśnie z takiego kamienia. Co do planu (narysowanego na kartce z zeszytu w kratkę), w środku miały znaleźć się w zasadzie tylko dwa pokoje. Okazało się jednak, że według Adama Sawadogo i zaangażowanych w projekt budowniczych to zdecydowanie za mało. W ich wyobrażeniu każdy dom „białego” winien mieć także salon oraz, oczywiście, kuchnię i łazienkę. Sporządzony został odpowiedni dokument na papierze i budowniczy całości,

Issiaka Kassogoue, rozpoczął prace. Był rok 2015. W trakcie bytności Katarzyny Meissner i Adam Sawadogo wymierzono także cały teren i zlokalizowano na nim dom oraz rozpoczęto stawianie ścian. Fundamenty nie były potrzebne, bo jak wspomniałem wszędzie była lita skała.

Od tej pory moje działania na rzecz budowy bazy ograniczyły się do dostarczania środków finansowych. Aby mnie zdopingować przysyłano mi co jakiś czas (*via* Bamako) dokumentację fotograficzną z postępu prac. Po raz pierwszy o stanie zaawansowania prac mogłem przekonać się sam dopiero jesienią 2015 roku, można powiedzieć, że już w środku całego przedsięwzięcia. Budowa trwała w najlepsze. Dom stał na skraju skały z pięknym widokiem na pole prosa (w porze deszczowej znajduje się ono w zasięgu ręki) i wioskę na dalszym planie. To niezapomniany widok. Jak powiedziałby klasyk, „było to uczucie nieco surrealistyczne, acz miłe”. Bardziej prozaiczne było rozliczenie finansowe całej budowy – to kolejny, oddzielny temat. Trudno to zrobić z kimś, kto nie potrafi odjąć wydatków od ilości otrzymanych pieniędzy. Dopiero zaangażowanie się w te sprawy, po raz kolejny Adama Sawadogo, mającego doświadczenie w tego rodzaju inwestycjach, pozwoliło nam w 2015 roku (ale z trudem) „wyzerować” budżet. Kolejne pieniądze były dostarczane już na konkretne zadania.

Z czasem okazało się, że pomysł budowy takiej misji spodobał się kilku moim znajomym i przyjaciółom. Zadeklarowali pomoc i to wcale niemałą. Budowa czegoś w Afryce jest skomplikowana, natomiast budowa na odległość jest skomplikowana podwójnie. Dom jednak powstawał, co trwało kilka lat. Poganiiani byliśmy ciągłymi żądaniem pieniędzy na materiały, na budowniczych czy na jedzenie i picie dla robotników. Ci, którzy zobaczyli dom na miejscu, byli tak zaskoczeni jego widokiem, że czasami „na gorąco” ofiarowali pieniądze czy to na okna czy na... żelazną bramę. Nie chcieliby zapewne aby wymienić ich w tym sprawozdaniu. Mam jednak zamiar zamontować na domu-misji drewnianą tablicę, wykonaną przez miejscowego rzeźbiarza, z nazwiskami wszystkich udziałowców. Wszystkich – tych dużych i tych małych. Drzwi misji zawsze stoją dla Nich otworem.

Dziś zbliżamy się do finału. Pozostało jeszcze wyposażenie łazienki i całej misji. Brak jest mebli (łóżek, stołów krzeseł czy foteli), sprzętów kuchennych (kucharki, garnków, talerzy) itp. Wybieram się tam kolejny raz w sierpniu 2018 roku. Mam nadzieję, że uda mi się zakupić przynajmniej część wyposażenia i po raz pierwszy w nim zamieszkać. Podczas kolejnego pobytu, zgodnie z obietnicą złożoną Douro i Issiaka, kupię barana i zorganizuję poczęstunek dla ich rodzin.

Co potem? Na zakończenie V Kongresu Afrykanistów Polskich złożyłem propozycję Polskiemu Towarzystwu Afrykanistycznemu wykorzystania domu w Sangha na potrzeby członków Towarzystwa – czy to w trakcie krótszych wyjazdów studyjnych, czy dłuższych prac. Wbrew pozorom pomimo wieloletnich zaintereso-

wań „świata” kulturą Dogonów jest jeszcze wiele tematów do zbadania i opisanie. I to nie tylko z etnologii, ale np. archeologii, lingwistyki, astronomii (kosmogonia Dogonów tak do końca nie została do dziś „rozszyfrowana”), pedagogiki, itd. itp. Dogonowie są otwarci na wszystkie propozycje. Mając w pamięci drogę przebytą w trakcie budowy tego domu, sądzę, że otwartym i niezwykle ważnym tematem, obcym z kolei naszej rzeczywistości kulturowej, byłoby poznanie zasad i praw funkcjonowania ekonomii w tej dogońskiej społeczności. Nie jest ona, wbrew pozorom, tożsama z naszą. Tego nie da się wytłumaczyć i opisać bez pobytu na miejscu i zdobycia stosownej wiedzy od mieszkańców. Dla tych, którzy zdecydowaliby się trafić do kraju Dogonów, „extra bonusem” będą niecodzienne krajobrazy i, jak piszą w przewodnikach, „zapierające dech w piersiach niesamowite wioski Dogonów”. W wielu miejscach w skale, nad wioskami znajdują się liczne jaskinie z glinianymi konstrukcjami o nieznanym przeznaczeniu, a przypisywane grupie poprzedników Dogonów – kulturze Tellem. Dlatego nie jest dziwnym, że sam realizuję aktualnie kolejny projekt badawczy pt. *Kultura Tellem w tradycji ustnej społeczności Dogonów z Mali*.

Świat, w którym żyją Dogonowie, zmienił się kolejny raz. Nie ma już turystów. Nie ma też łatwo zdobywanych od nich pieniędzy. Pieniądzy tak dużych, że ci Dogonowie, którzy posiadali hotele czy restauracje lub sklepiki-*artisan*y ze sztuką i pamiątkami, przestawali czasami uprawiać ziemię, a proso oraz ryż na wyżywienie swojej rodziny kupowali na targowisku. Dziś, jak mówią, „musieli się przeprosić z motykami” i przypomnieć sobie los kopieniaczego rolnika. Rodzi to szereg nowych problemów – ale to temat także na kolejne opracowanie. Przez ostatnie 12 lat byliśmy u nich co roku, zaprzyjaźniliśmy się i co ważniejsze – zdobyliśmy ich zaufanie. Praca stała się łatwiejsza. Dawno zauważyli, że nie można nas zbywać „byle czym”. Dyskutując w trakcie ostatniego wyjazdu (luty 2018 r.) usłyszałem: „ciągle pytasz o święto *sigui*. Chyba już wiesz o nim wszystko, a może więcej niż my. Przyjedź więc za osiem lat i pomóż nam je zorganizować”. Nic dodać, nic ująć – jak powiedziałby kolejny klasyk.

Chciałbym aby ten dom-misja badawcza nosił imię naszego przyjaciela, Gadiolou Dolo. Wewnątrz, w salonie, znajdzie się mała biblioteka podstawowych dzieł na temat kultury Dogonów. Trudno to sobie wyobrazić, ale nawet w bibliotece w Sanga ich nie ma. Poprzez segmentarny charakter kultury tej społeczności Dogonów wiele jej fragmentów nie jest tak naprawdę znanych nawet samym jej członkom. Jeśli dzięki działaniu naszej polskiej misji ci z nich, którzy będą z nami współpracować, podobnie jak Gadiolou, uzupełnią tę wiedzę – jeden z celów jej funkcjonowania zostanie osiągnięty.

Zapraszamy do Sangi!



Kolejne etapy budowy domu polskiej misji badawczej we wsi Sanga w kraju Dogonów (fot. Jacek Łapott)

RECENZJE

MAGDALENA ZDRADA-COK

Recenzja książki Renaty Díaz-Szmidt pt. *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2017, ss. 362.

Słowa kluczowe: Gwinea Równikowa, tożsamość narodowa, literatura hiszpańskojęzyczna

Książka Renaty Díaz-Szmidt *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej* (Warszawa 2017) stanowi pierwsze w Polsce krytyczne opracowanie piśmiennictwa rozwijanego w języku hiszpańskim w Gwinei Równikowej. Przede wszystkim prekursorska praca R. Díaz-Szmidt wypełnia lukę – w skali światowej – w dotychczas niepełnych i fragmentarycznych (nierzadko biograficznych lub poświęconych wybranemu twórcy) badaniach nad tą młodą i słabo znaną literaturą. Licząca 362 strony rozprawa jest pionierskim i nowatorskim dziełem naukowym, ujmującym badane zjawiska w niezwykle szerokiej, interdyscyplinarnej perspektywie.

Celem R. Díaz-Szmidt było przedstawienie hiszpańskojęzycznej literatury Gwinei Równikowej w sposób kompletny, całościowy i wielopłaszczyznowy, na tle kulturowej, językowej, historycznej, etnicznej, politycznej i społecznej różnorodności tego niewielkiego i młodego państwa. Autorka skupiła swój projekt badawczy wokół pytania o rolę literatury w procesie tworzenia wspólnej tożsamości narodowej obywateli kraju najpierw obciążonego brzemieniem kolonialnym, a następnie – po uzyskaniu niepodległości w 1968 r. – doświadczanego zbrodniczymi dyktaturami Francisca Maciasa i Teodora Obianga. Punktem wyjścia badań była hipoteza, iż koncepcja „gwinejskiej tożsamości narodowej” (*guineoecuatorialidad*), obecna przede wszystkim w diasporycznej literaturze tworzonej przez intelektualistów przebywających na wygnaniu to idealistyczny, utopijny projekt konstrukcji narodu jako wspólnoty wyobrażonej (w oparciu o teorię B. Andersona przedstawioną w dziele *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i o rozpowszechnianiu się nacjonalizmów*). Równocześnie Badaczka odczytała realizo-

wany na uchodźstwie projekt narodowotwórczy w świetle koncepcji narodu jako wspólnoty kulturowej autorstwa A. Kłoskowskiej, F. Znanieckiego i na gruncie afrykańskim K. Gyekye, oraz w odniesieniu do paradygmatu „epistemologii Południa”, opisanego przez B. de Sousa Santosa.

R. Díaz-Szmidt odnalazła w twórczości pisarzy-dysydentów próbę realizacji projektu narodowościowego w oparciu o tożsamościową koncepcję gwinejskości oraz o samodzielną myśl afrykańską (tzn. taką, której nie wyznaczyła myśl Zachodu) i w opozycji do represyjnego aparatu państwa. W tej złożonej wyobrazeniowej koncepcji tożsamościowej Autorka dostrzegła zarówno elementy reprezentatywnej, ponadetnicznej świadomości narodowej (nie negując wciąż silnej identyfikacji etnicznej), jak i cechy wspólnotowej tożsamości transnarodowej kształtującej się wśród członków diaspory. W obliczu trudnej sytuacji politycznej, panującej w zniewolonym i skorumpowanym kraju, ta transnarodowa identyfikacja nie jest konkurencyjna wobec tożsamości narodowej, lecz, pozostając na drugim planie, wzbogaca ją, uzupełnia i „rozszerza”.

Złożony, wykraczający poza obszar literaturoznawstwa projekt. R. Díaz-Szmidt, został zrealizowany w sposób imponujący, w oparciu o niezwykle obszerną wiedzę z zakresu nauk społecznych i literaturoznawstwa, przy zastosowaniu zarazem spójnej i interdyscyplinarnej metodologii. Wyrażam głębokie przekonanie, że największą wartością rozprawy jest właśnie jej interdyscyplinarny charakter, a zarazem niezwykła rzetelność i naukowa dociekliwość, z jaką Autorka stworzyła swój wielopłaszczyznowy warsztat badawczy. Refleksja R. Díaz-Szmidt sytuuje się bowiem na styku wielu dyscyplin, takich jak: socjologia, politologia, historia, antropologia kulturowa, etnografia, psychologia społeczna, historia literatur afrykańskich i literaturoznawstwo (w tej ostatniej dziedzinie rozprawa wpisuje się głównie w kanon studiów postkolonialnych). Co najistotniejsze, w tej mozaice odniesień, refleksja Autorki ma cechy solidnego, spójnego, rzetelnego i rzeczowego dyskursu naukowego.

Osadzając w tak szerokiej perspektywie swoje badania nad literaturą Gwinei Równikowej, odczytywanej jako projekt narodowotwórczy i swoiste miejsce pamięci, R. Díaz-Szmidt znacząco wzbogaciła stan polskich badań afrykanistycznych. Wpisując się w metodologiczny nurt badań nad rozwojem idei narodu, nacjonalizmu i tożsamości narodowej w Afryce, książka *Gdzie jesteś Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej* stanowi rozprawę naukową, która w sposób istotny przyczynia się do rozwoju nauk społecznych i humanistycznych. Ponadto książka ta ma szczególne znaczenie dla badaczy literatur postkolonialnych. Zwraca ona bowiem uwagę na rangę dyskursu literackiego we współczesnej kulturze i wskazuje na wielorakie związki współczesnego literaturoznawstwa z innymi obszarami nauk humanistycznych. Co istotne, ukazując etos pisarza zaangażowanego, książka posiada również nieocenioną

wartość moralną i humanistyczną, jako bogate, szczegółowo udokumentowane, przepełnione humanitaryzmem świadectwo na temat losów gwinejskich opozycjonistów. Autorka szczegółowo omówiła różnorodną twórczość pisarzy takich jak Donato Ndongo Bidyogo (ur. 1950), Francisco Zamora Lobocho (ur. 1948), Joaquín Mbomio Bacheng (ur. 1956), Juan Balboa Boneke (1938–2014), Justo Bolekia Boleká (ur. 1954), Juan Tomás Ávila Laurel (ur. 1966), Maria Nsue Angüe (1948–2017), Maximiliano Ncogo Esono (ur. 1972), która pozostaje wciąż niedostępna polskiemu czytelnikowi ze względu na brak tłumaczeń, R. Díaz-Szmidt poddała dogłębnej analizie literackiej ponad pięćdziesiąt utworów z których większość charakteryzuje się wysokim poziomem literackim. Badaczka dowiodła również, że większość przedstawionych twórców zasługuje na zainteresowanie czytelników z uwagi na prezentowaną postawę, cechującą się bezkompromisowością, nieugiętą wiarą w wyznawane ideały oraz odwagą moralną.

Książka składa się z pięciu rozdziałów. Dwa pierwsze stanowią teoretyczną i metodologiczną podstawę przeprowadzonych badań i jako takie mają formę spójnego, logicznie skonstruowanego i niezwykle bogatego merytorycznie szkicu na temat ewolucji pojęć narodu, nacjonalizmu i tożsamości narodowej w historiograficznej i socjologiczno-antropologicznej refleksji akademickiej. Opierając się na binarnych teoriach m.in. H. Kohna i K. Jaskułowskiego, Autorka przywołała na przykład dziewiętnastowieczne modele *demos* i *ethnos*, dwudziestowieczne podziały na nacjonalizm polityczny i kulturowy; obywatelski i etniczny; wschodni i zachodni, dowodząc tym samym, że od schyłku XVIII wieku procesy narodotwórcze przebiegały *grosso modo* według dwóch odmiennych modeli: zachodnio- i wschodnioeuropejskiego. Następnie Badaczka skupiła się na tych spośród najważniejszych koncepcji nacjonalizmu, które zostały przeszczepione do Afryki po dekolonizacji. W pierwszym rozdziale omówione zostały zatem głównie te teorie narodu i nacjonalizmu, które są przydatne do interpretacji zjawisk zachodzących w Gwinei Równikowej, i do których Autorka odnosi się w dalszych częściach wywodu. Chodzi tu przede wszystkim o propozycje konstruktystów (E. Hobsbawm, T. Ranger, E. Gellner, B. Anderson), etnosymbolistów (A. Smith, E. Shils, W. Shils, W. Connor, C. Geertz) oraz kulturalistów (F. Znaniecki, A. Kołakowska).

Szczególne wartości dla badań afrykanistycznych ma rozdział drugi. Znajdujemy w nim bowiem przejrzysty obraz rozwoju afrykańskiej myśli społecznej, filozoficznej i politycznej oraz – na jego tle – opis procesów narodowościowych, zachodzących na tym kontynencie, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji Gwinei Równikowej. R. Díaz-Szmidt zauważa, że korzenie afrykańskiej myśli nacjonalistycznej sięgają dziewiętnastowiecznego nacjonalizmu kulturowego, ale tym, co wpłynęło na rozwój świadomości ponadetnicznej Afrykanów były ruchy antykolonialne. To właśnie nacjonalizm antykolonialny, który rozwinął się wraz z dążeniami niepodległościowymi dopiero w XX wieku, odegrał znaczącą rolę

w dziejach kontynentu. W konsekwencji tak postawionej tezy, Badaczka podkreśla różnice pomiędzy nacjonalistyczną myślą afrykańską i koncepcjami społeczno-politycznymi wypracowanymi w epistemologiach zachodnich. Autorka skupia się zatem na nieprzystawalności modeli zachodnich do tworzenia afrykańskich wspólnot narodowych, podążając głównie za tezami R. Vorbricha. Równocześnie wykazuje się nie tylko imponującą znajomością różnorodnych koncepcji nacjonalizmu, ale również jawi się jako badaczka samodzielna, posługująca się zmysłem krytycznym i polemizująca z aktualnym stanem wiedzy (R. Díaz-Szmidt poddaje krytycznej refleksji między innymi teorie R. Emersona, E. Hobsbawma i E. Gellnera). W tej części pracy Autorka umiejscawia rozważania na temat procesu narodotwórczego w Gwinei Równikowej w szerokim spektrum refleksji na temat rozwoju afrykańskiej myśli społeczno-politycznej, opierając się na obszernych analizach K. Trzcńskiego. Szczegółowo omawia filozofię panafricanizmu, opisuje implementację ideologii lewicowych oraz dokonuje niezwykle interesującej próby odczytania nacjonalistycznej myśli afrykańskiej na tle pozaeuropejskiego trendu badawczego, wpisanego przez B. de Souse Santosa w złożoną koncepcję „epistemologii Południa”.

W kolejnych rozdziałach (trzecim, czwartym i piątym) R. Díaz-Szmidt bada proces narodotwórczy w Gwinei Równikowej, uznając za jego niezwykle ważne terytorium gwinejską literaturę w języku hiszpańskim. W konsekwencji tej tezy Autorka dokonuje wnikliwej, rzetelnej, całościowej analizy procesu historyczno-literackiego w Gwinei Równikowej (oraz w jej diasporze). Uznając za punkt wyjścia studium I. Cusacka, Badaczka opiera gwinejską budzącą się tożsamość narodową na czterech „filarach”: 1) hiszpańskim dziedzictwie kulturowym, 2) koncepcji „jedności pomimo przeciwieństw”, w obliczu nieludzkiej dyktatury Maciasa, 3) micie o jedności ludów Bantu oraz 4) działalności kulturowej i artystycznej gwinejskiej diaspory. Ta propozycja okazuje się słuszna, pozwala bowiem ukazać ciągłość wyobraźniowego procesu narodotwórczego zarazem na tle dziejów Gwinejczyków od okresu kolonizacji po czasy współczesne i w perspektywie procesu historycznoliterackiego. Tym samym dysertacja R. Díaz-Szmidt daje pełny obraz hiszpańskojęzycznej literatury gwinejskiej: poczynwszy od imitacji modeli literatury hiszpańskiej, zwłaszcza kolonialnej oraz egzotyzacji i „orientalizacji” (w rozumieniu Saida) rodzimej kultury, poprzez proces twórczej emancypacji, aż do wypracowania postkolonialnych hybrydycznych paradygmatów, zainspirowanych zarazem afrykańską oraturą i estetyką prozy postmodernistycznej. Opierają się one nie tylko na ciągłości historycznej i traumatycznej przeszłości (wpisanej w koncepcję literatury jako „miejsca pamięci”, „figury pamięci” [Holbwachs], stanowiącej element „kultury rany” [Seltzer]), ale również na fascynujących, interkulturowych związkach tożsamościowych projektów wspólnotowych, realizowanych w diasporze, takich jak, *hispanidad*, *africanidad* i *afro-hispanidad*. To wła-

śnie połączenie koncepcji „hiszpańskości” i „afrykańskości” stanowi – w świetle badań R. Díaz-Szmida – o dialogicznym i hybrydycznym wymiarze nowej tożsamości gwinejskiej. Badaczka dowodzi, że w literaturze pięknej jest ona realizowana m.in. poprzez połączenie elementów tradycji oralnych, poezji i prozy postmodernistycznej, przy jednoczesnych inspiracjach rdzennymi kulturami ludów Bantu i wierzeniami animistycznymi.

Praca R. Díaz-Szmida bez wątpienia przyczynia się do rozwoju dziedziny literaturoznawstwa. Nie tylko dlatego, że przedstawia całościowy, historycznoliteracki obraz literatury młodej, niedostatecznie dotychczas zbadanej. Nie tylko dlatego, że wpisuje się w kanon studiów postkolonialnych i analizuje przeobrażenia literackich paradygmatów gwinejskich, korzystając w sposób imponujący, z rzadko spotykaną erudycją z dorobku licznych twórców metodologii postkolonialnych (Said, Moura, Mouralis, Spivak, Ashcroft, Griffiths, Tiffin, Łukaszyk). Nie tylko dlatego, że zawiera pogłębione, przemyślane i nowatorskie analizy literackie. Nieocenionym atutem pracy jest jej wszechstronna kontekstualizacja: z książki R. Díaz-Szmida wyłania się kompletny obraz zarówno historii kraju, jak i jego wieloetnicznej i wielojęzykowej kultury. Wszystkie omawiane zjawiska polityczne, kulturowe, społeczne, antropologiczne i literackie ukazane są na tle złożonych procesów, które mają miejsce na kontynencie afrykańskim i w szerszej perspektywie na obszarach postkolonialnych. Autorka posiada niekwestionowane kompetencje literaturoznawcy-komparatysty i badacza szeroko pojętej kultury afrykańskiej.

Na uznanie zasługuje imponująca bibliografia licząca 700 pozycji! Literatura przedmiotu podzielona została na kategorie takie jak np.: „Gwinea Równikowa i Afryka. Opracowania historyczne, antropologiczne i kulturoznawcze”, „Ogólne opracowania afrykanistyczne”, „Perspektywy metodologiczne i opracowania teoretyczne”, „Pamięć, trauma i postkolonializm w literaturze”. Już sama klasyfikacja cytowanych utworów wskazuje na wielostronne, interdyscyplinarne zainteresowania Badaczki oraz na jej niezwykłą umiejętność dostrzegania związków pomiędzy różnymi dziedzinami współczesnej humanistyki. Ta cenna sprawność metodologiczna, polegająca na analizowaniu problemów zarazem w sposób dogłębny i syntetyczny, wynika zapewne m. in. z faktu, że Díaz-Szmida swobodnie porusza się po różnych obszarach badań opisanych w językach hiszpańskim, angielskim, francuskim, portugalskim i polskim.

Robert Kłosowicz, *Konteksty dysfunkcyjności państw Afryki Subsaharyjskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, ss. 546.

Od dziesięciu lat w wystąpieniach konferencyjnych oraz w pracach publikowanych przez Roberta Kłosowicza widać wyraźnie zainteresowanie badawcze dotyczące stosunków międzynarodowych w Afryce Subsaharyjskiej, ze szczególnym naciskiem na problem dysfunkcyjności państwa. Rozwój tych zainteresowań z pewnością umożliwiło jego zaangażowanie w pracę w projektach badawczych, w ramach których prowadził badania terenowe w 20 państwach o największym współczynniku dysfunkcyjności na terenie Afryki Subsaharyjskiej, m.in. w Somalii, Republice Środkowoafrykańskiej, Gwinei Bissau, Zimbabwie, Erytrei i Etiopii. Badał bardzo wnikliwie i kompetentnie dysfunkcyjność państwa w Afryce Subsaharyjskiej i jej źródła, wskazując m.in. na problem złych rządów i konflikty etniczne¹. Wskazał też, iż ta dysfunkcyjność jest przyczyną kryzysów humanitarnych² oraz stwarza problemy dla zachowania pokoju³. Szerzej jako państwo dysfunkcyjne omówił Republikę Środkowoafrykańską⁴. Po-

¹ M.in. R. Kłosowicz, *Państwa dysfunkcyjne w Afryce Subsaharyjskiej* [w:] R. Kłosowicz red., *Państwa dysfunkcyjne i międzynarodowe wysiłki zmierzające do ich naprawy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 11–64; Tenże, *Problem złych rządów jako jeden z czynników wpływających na dysfunkcyjność państw w Afryce Subsaharyjskiej* [w:] A. Żukowski red., *Konteksty bezpieczeństwa w Afryce. Problemy globalne, sektorowe, regionalne, lokalne*, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2014, s. 95–116; Tenże, *Konflikty etniczne jako przyczyna upadku państwa w Afryce Subsaharyjskiej*, [w:] R. Kubicki, W. Saletra red., *Ewolucja społeczeństw i państw afrykańskich. Polityka, bezpieczeństwo i historia*, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce 2015, s. 247–262.

² M.in. R. Kłosowicz, *Kryzysy humanitarne w Afryce Subsaharyjskiej jako konsekwencja upadku państwowości* [w:] J. Dobrowolska-Polak red., *Kryzysy humanitarne wywołane działalnością człowieka, Stabilizacja nieładu i destabilizacja ładu*, Instytut Zachodni, Poznań 2011, ss. 145–168; Tenże, *Państwa Sahelu „strefa kryzysów w Afryce Subsaharyjskiej* [w:] *Bilad as-Sudan. Varia*, red. W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2017, s. 7–28.

³ M.in. R. Kłosowicz, *Upadek państwowości jako jedna z głównych przyczyn zagrożenia dla pokoju w Afryce Subsaharyjskiej po zakończeniu zimnej wojny* [w:] R. Kłosowicz, B. Szlachta, J. Węc red., *Dylematy strategiczne XXI wieku*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013, ss. 299–314) i współpracy międzynarodowej (R. Kłosowicz, *Problem współpracy NATO-UE wobec wyzwań współczesnego świata. Przypadek państw dysfunkcyjnych*, [w:] T. Kośmider red., *Polityczno-wojskowe implikacje członkostwa Polski w NATO*, Akademia Obrony Narodowej, Warszawa 2014, ss. 131–155).

⁴ M.in. w tekstach: R. Kłosowicz, *Central African Republic: a portrait of a collapsed state after the last rebellion*, „Politeja. The Journal of the Faculty of International and Political Studies of the

ruszył także skomplikowaną kwestię Sudanu Południowego, odwołując się przy tym do przypadku angolańskiej Kabindy⁵.

W latach 2013–2017 Robert Kłosowicz był kierownikiem projektu badawczego pt. *Erytrea i jej destabilizujący wpływ na sytuację polityczną w Rogu Afryki*, uzyskanego w ramach konkursu „OPUS 4” Narodowego Centrum Nauki. Owocem zaangażowania w ten projekt był szereg prac poruszających także niezwykle skomplikowane relacje wewnętrzne i międzynarodowe w Rogu Afryki na przykładzie Etiopii⁶. Temu nurtowi badawczemu R. Kłosowicz poświęcił swoją ostatnią książkę pt. *Konteksty dysfunkcyjności państw Afryki Subsaharyjskiej* (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, ss. 546). We „Wstępie” Autor podkreśla, iż celem jego monografii „jest próba ukazania problemu dysfunkcyjności państw Afryki Subsaharyjskiej w różnych kontekstach, jakie miały wpływ na jego powstanie, a także tych, które są związane ze współczesną kondycją państw tego regionu” (s. 17).

W omawianej książce nawiązuje do wielu tekstów wcześniej publikowanych zaznaczając, iż państwa dysfunkcyjne w Afryce Subsaharyjskiej charakteryzują się słabością funkcjonalną, delegitymizacją władzy, atomizacją społeczeństwa, klientelizmem, demonopolizacją władzy administracyjnej i wojskowej oraz utratą kontroli nad całością lub częścią terytorium państwowego. Na to nakłada się nowa relacja w polityce międzynarodowej, daleka od prostych podziałów na „demokratyczno-liberalny Zachód” i dawny „socjalistyczny” Blok Wschodni. W nowej rzeczywistości pierwsze skrzypce gra rynek globalny i brak wystarczających instrumentów nacisku ze strony społeczności międzynarodowej. Autor omawiając

Jagiellonian University in Kraków”, Księgarnia Akademicka, 2016, vol. 42, s. 33–51; Tenże, *Republika Środkowoafrykańska jako przykład upadku państw w Afryce Subsaharyjskiej*, [w:] A. Mania, R. Kłosowicz red., *Problem upadku państwa w stosunkach międzynarodowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, ss. 105–118.

⁵ R. Kłosowicz, *Can Cabinda follow the example of South Sudan? The problem of secessionism in contemporary Africa in the context of the „uti possidetis” principle* [w:] J. Oppenheimer, J. Pereira Leite, L. Mah red., *Espaço Lusófono 1974–2014. Trajectórias Económicas e Políticas*, CEa – Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina CSG – Investigação em Ciências Sociais e Gestão Instituto Superior de Economia e Gestão / Universidade de Lisboa, Lisboa 2015, ss. 169–185.

⁶ N.in. R. Kłosowicz, *The Role of Ethiopia in the Regional Security Complex of the Horn of Africa*, “Ethiopian Journal of Social Sciences and Language Studies”, Jimma University, 2015, 2 (2), ss. 83–97; Tenże, *Etiopia oraz jej polityczne i militarne znaczenie w Rogu Afryki* [w:] E. Stadtmüller, Ł. Fijałkowski red., *Normy, wartości i instytucje we współczesnych stosunkach międzynarodowych. Tom Drugi*, Polskie Towarzystwo Studiów Międzynarodowych & Wydawnictwo Rambler, Warszawa 2015, ss. 225–242. W swoich badaniach sięga także marginalnie do innych regionów Afryki Subsaharyjskiej (R. Kłosowicz, *United States Africa Command* [w:] A. Walaszek, W. Bernacki red., *Amerykomania 2*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, ss. 429–446; R. Czekańska, R. Kłosowicz, *Satyagraha and South Africa. Part I: The origins of the relationship between the idea and the place in Mahatma Gandhi’s writings*, “Politeja. The Journal of the Faculty of International and Political Studies of the Jagiellonian University in Kraków”, Księgarnia Akademicka, 2016, vol. 40, ss. 31–46).

państwa dysfunkcyjne słusznie wybiera jako najlepszy przykład Afrykę Subsaharyjską, gdyż właśnie na tym obszarze znajduje się 2/3 państw uznanych za najbardziej dysfunkcyjne w skali globalnej.

Praca składa się z trzech części podzielonych na rozdziały i podrozdziały. Część pierwsza pt. *Teorie państw dysfunkcyjnych i metodologia badań* zawiera dwa rozdziały. Rozdział pierwszy poświęcony został rozważaniom teoretycznym nad zjawiskiem dysfunkcyjności państwa w Afryce Subsaharyjskiej, a rozdział drugi przedstawia metodologię badań nad dysfunkcyjnością państw w omawianym regionie. Część drugą pt. *Konteksty dysfunkcyjności państw Afryki Subsaharyjskiej* złożoną z czterech rozdziałów poświęcono omówieniu dysfunkcyjności państwa w Afryce Subsaharyjskiej, poczynając od historycznych uwarunkowań aż po dzień dzisiejszy. Zagadnienia te według Autora mają kluczowe znaczenie w kształtowaniu obecnej kondycji państw Afryki Subsaharyjskiej, a także opisywanego zjawiska dysfunkcyjności państwa. O jakości instytucji państwa świadczy wypełnianie przez nie podstawowych funkcji względem swoich obywateli, takich jak zapewnienie bezpieczeństwa, ochrony zdrowia, oświaty i rozwoju. Zjawiskami będącymi zewnętrznym przejawem słabości państw są: skala ubóstwa, migracji, konflikty wewnętrzne czy stan sił porządkowych. Część trzecia pt. *Podmiotowość państw Afryki Subsaharyjskiej w dyskursie o bezpieczeństwie międzynarodowym* składa się z pięciu rozdziałów i dotyczy państw Afryki Subsaharyjskiej jako przedmiotu badań w dyskursie o bezpieczeństwie międzynarodowym, który często związany jest z problemem dysfunkcyjności państw i ich wpływem na stosunki międzynarodowe.

Jak słusznie zwraca uwagę Autor problem dysfunkcyjności państw był obecny w światowej rzeczywistości politycznej od początku istnienia organizmów państwowych i nie brakuje w historii przypadków państw niespełniających należycie i efektywnie swoich funkcji. Wydaje się też, że chociażby ze względów statystycznych wybrał trafnie badanie dysfunkcyjności państwa na przykładzie państw Afryki Subsaharyjskiej. W tym regionie przez kilka lat też prowadził badania dotyczące problemu dysfunkcyjności państwa. W pracy stosuje on różne metody i techniki badawcze obejmujące m.in. metodę historyczno-genetyczną, metodę porównawczą, jakościową analizę zawartości, analizę dokumentów z elementami analizy statystycznej. W książce wykorzystuje doświadczenia z badań terenowych w Afryce Subsaharyjskiej – co jest niezwykle istotne – i niestety trzeba przyznać niezwykle rzadkie w pracach z nauk politycznych. To doświadczenie pozwoliło mu na rozszerzenie zakresu prowadzonych badań na inne regiony świata.

W prezentowanej monografii widoczne jest, iż Autor starał się kompleksowo opracować wszystkie najważniejsze uwarunkowania dysfunkcyjności państw Afryki Subsaharyjskiej, wykorzystując zarówno literaturę przedmiotu, raporty organizacji humanitarnych i pomocowych, a także rankingi dysfunkcyjności. Ko-

rzystając z tak różnych metod i różnorodnego materiału źródłowego R. Kłosowicz wykazuje bardzo dużą sprawność i doświadczenie w gromadzeniu i wykorzystywaniu zróżnicowanego materiału. W pracy tej daje się zauważyć jej charakter teoretyczny, co uwydatnia zwłaszcza dość szybkie przechodzenie od przypadków „szczegółowych” do „ogólnych” i odwrotnie.

Podsumowując można bez wątpienia stwierdzić, iż książka R. Kłosowicza pt. *Konteksty dysfunkcyjności państw Afryki Subsaharyjskiej* jest dziełem na wskroś oryginalnym i stanowi *novum* w polskiej literaturze przedmiotu. Bez wątpienia zaletą omawianej książki jest też to, że można polecić ją o wiele szerszemu gronu, niż tylko grono specjalistów. Klarowny język – jak na publikację naukową – pozwala do niej dotrzeć nie tylko recenzentom i badaczom, ale także „praktykom społecznym” i wielu innym czytelnikom zainteresowanym problemami współczesnej Afryki.

KONFERENCJE

V Kongres Afrykanistów Polskich



Uczestnicy V Kongresu Afrykanistów Polskich (fot. J. Żukowski)

Organizatorzy: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne.
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu
Warszawskiego

Miejsce obrad: Klasztor na Świętym Krzyżu (Łysa Góra)
„Jodłowy Dwór” w Hucie Szklanej 34.
23.04 – 25 kwietnia 2018

Sponsor: Narodowe Centrum Kultury – dofinansowanie ze środków
w ramach programu Kultura-Interwencje

Patronat Honorowy: Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP, Ministerstwo
Kultury i Dziedzictwa Narodowego

Partnerzy i patroni medialni: Afryka.org.; Muzeum Narodowe w Kielcach;
INVESTAFRICA.PL; Radio Kielce

Uroczystej inauguracji V Kongresu Afrykanistów Polskich dokonali: dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł – przewodnicząca PTAfr (Katedra Języków i Kultur Afryki UW); prof. UW dr hab. Maciej Ząbek (dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, organizator kongresu); prof. UKSW dr hab. Rafał Wiśniewski (Instytut Socjologii UKSW i dyrektor Narodowego Centrum Kultury).

Tegoroczny kongres, jak i poprzednie – począwszy od roku 2007, miał charakter interdyscyplinarnego i przeglądowego wydarzenia naukowego, w związku z czym zgromadził specjalistów różnych dziedzin humanistyki: etnologów, archeologów w szczególności nubiologów, historyków sztuki, muzeologów, orientalistów, językoznawców, literaturoznawców, politologów, ekonomistów, misjologów i socjologów. Celem kongresu była prezentacja aktualnie prowadzonych badań związanych z tematyką afrykanistyczną.

Sesja plenarna dotyczyła zagadnień z zakresu antropologii politycznej i składała się z trzech referatów. Jako główne wydarzenie V Kongresu, zostały one poprzedzone emisją filmową wykładu - listu, skierowanego przez nestorkę etnologii warszawskiej, **Profesor Zofię Sokolewicz** (IEiAK) do uczestników V Kongresu, zatytułowanego „Ciągłość nauki, jako wartość spajająca wspólnotę badaczy”.

Na wstępie Profesor Sokolewicz wspomniała o swoich zainteresowaniach Afryką, literaturą badań afrykanistycznych, które zaszczerpił w niej prof. Witold Dynowski. Uważał on, iż nie można oddzielać etnografii europejskiej i etnografii polskiej od etnografii innych kontynentów i że nie należy oddzielać folkskunde od völkerkunde, ponieważ stanowią one jedność. W ten sposób, prof. Sokolewicz po badaniach na Kurpiach znalazła się na międzywydziałowym, interdyscyplinarnym seminarium afrykanistycznym prowadzonym przez profesora Stefana Strelcyna, który był etiopistą. Jak stwierdziła Profesor, było to ważne doświadczenie w jej życiu, które nie dotyczyło tylko Afryki, dotyczyło wiedzy o kulturze człowieka w ogóle.

Prelegentka rozpoczęła wykład szeregiem najczęściej stawianych pytań. Między innymi należy do nich pytanie o kumulatywność nauki: czy nasze badania się dodają, czy nie grozi im zapomnienie? „Zapominamy o wielu badaniach, zapominamy o wielu badaczach”, stwierdziła. Ważnym wątkiem było też podkreślenie pożytków z interdyscyplinarności.

W pewnym sensie tak było, powiedziała, że badania od dawna były interdyscyplinarne: etnologowie musieli zwracać się do językoznawstwa, zwracać się do archeologii, do antropologii fizycznej. Dzisiaj badania prowadzone w IEiAK UW: nad dzieciństwem, prawami człowieka, materializacją kultury, integracją europejską są badaniami inter-, a niektórzy twierdzą transdyscyplinarnymi. Jakie znaczenie może mieć dla nich afrykanistyka i stare badania nad społeczeństwami pierwotnymi, kiedy dominował w nich system pokrewieństwa? Profesor przekonywała, że warto do nich wracać. Szeroki wachlarz tematów i metod badawczych

zaprezentowany przez uczestników V Kongresu dostarczył argumentów na poparcie tej tezy.

Prof. dr hab. Michał Tymowski (prof. emeritus UW) swój wykład zatytułowany *Historyk wobec metod antropologii politycznej* zaczął od stwierdzenia, że historia jest w naszym kręgu cywilizacyjnym dziedziną nauki bardzo starą (Herodot, Tukidydes), a jej podstawą jest krytycyzm wobec źródła. Wiek XVII w historii znamionował się już metodą krytyczną, a w XIX wieku nastąpił jej rozkwit. Wiek XIX i XX to także w etnologii badania terenowe ludów przedpiśmiennych: na Wyspach Oceanii, na Syberii, w Amerykach – kultury indiańskie. Afryka po podbojach kolonialnych stała się laboratorium badawczym; aby nią rządzić należało ją poznać. Antropologia polityczna jest w stosunku do historii dziedziną młodą i przypada na rok 1940 – wydanie książki pod redakcją E. Evans-Pritcharda i M. Fortesa *African Political Systems*.

Następnie Profesor Tymowski opisał różnice podejść obu nauk jeśli chodzi o obszar badań i metodę. Antropolodzy badali wcześniej Afrykę, aniżeli historycy. Historycy wyszli od badań własnej cywilizacji, europejskiej, a dopiero potem zaczęli badać ludy „pierwotne”. Antropolodzy odwrotnie, a dziś badają także problemy współczesne. Antropolodzy badając, stosują metodę porównawczą i ta metoda jest dla nich oczywistością. Nie jest możliwe badanie jednostkowe, badanie wyłącznie jednego ludu, a nawet jeśli miałyby być prowadzone, to powinno służyć szerszemu celowi, którego ram nie wyznacza nigdy tylko jedna sytuacja, np. sytuacja polityczna.

Profesor stwierdził, że o ile metoda porównawcza jest oczywista dla antropologów, np. w *African Political Systems* porównywano różne systemy afrykańskie, to w historii płaszczyzny porównawczej poszukuje się z trudem. Dla historyków metoda porównawcza jest pokusą, ale często i zagrożeniem, gdyż historycy analizują problemy w sposób przyczynowo-skutkowy – „nanizane na nić czasu”. Odrzucenie czasu jest dla historyków zabiegiem drastycznym, gdyż historyk do czasu wrócić musi.

Profesor w latach 1978–2008 był członkiem międzynarodowego zespołu zajmującego się zjawiskiem *early state* (wczesnego państwa). W swoim wystąpieniu odniósł się do badań tej grupy badaczy stworzonej przez Henry’ego J.M. Classena i Petera Skalnika. Wzięli w niej udział archeolodzy, którzy badali metodami archeologicznymi; historycy, przytaczali materiały historyczne; antropolodzy, którzy badali współcześnie. W tomach, które opublikowano w ciągu trzydziestu lat porównywano prymitywne, proste, wczesne państwa z każdego kontynentu, z każdej cywilizacji i w bardzo różnym czasie. Dla tej grupy czas był zawieszony, porównanie dotyczyło struktur, a nie czasu. W tych tomach rozrzucone w czasie i w przestrzeni jest ogromne. Poszukuje się płaszczyzny porównawczej – zainteresowanie

nią historyk może przejąć od antropologa. Metoda porównawcza w historii przebija się z ogromnym trudem. Dość powiedzieć, że wspaniała, podsumowująca lata badań praca Jerzego Topolskiego *Metodologia Historii* ma rozdział Metoda Porównawcza. Rozdział ma półtorej strony i nie ma w nim ani słowa o metodzie porównawczej. Podobnie w książce Karola Modzelewskiego *Barbarzyńska Europa* znaczenie miały struktury, a nie czas. Profesor Tymowski stwierdził, że podobnie postąpił w swojej książce *Karabiny i władza*, kiedy porównywał drużyny państw afrykańskich w XIX w. z drużyną Mieszka I.

Z punktu widzenia historyka nie jest obojętne, kiedy dane zjawisko zachodzi: struktura może być podobna, ale historyk do czasu wrócić musi.

Następna trudność i różnica, którą podkreślił prof. Tymowski to kwestie konstrukcji teorii naukowych: jeśli konstruujemy teorię, to przy jej pomocy badamy materiał. Zrozumienie materiału jest możliwe dzięki teorii, którą zbudowaliśmy. Antropolodzy polityczni mają takie narzędzia, np. *chiefdom* (rozumiany jako twór bezpieczeństwa, w którym działał prestiż władzy, bez przymusu), *early state* (wczesne państwo), *fragile state* (państwa „delikatne”, upadające). Jeśli państwo „przedmieszkowe” umieścimy w ramach teorii *chiefdom*, to lepiej je zrozumiany.

Prof. Tymowski skonstatował pod koniec swoich rozważań, że historia weszła w historię najnowsza i antropologia także. Stwierdził, że stała się rzecz bardzo ciekawa: w teorii wczesnego państwa jest taka definicja, która mówi, że wczesne państwo to takie państwo, które poznać między innymi po tym, że łatwo się rozpada, lecz jest to proces wewnętrzny. Kiedy państwo przestaje być już wczesne to zniszczyć je jest bardzo trudno. Classen i Skalnik postawili tezę, że *early state* należy do przeszłości i nie dotyczy teraźniejszości. Tymczasem na naszych oczach rozpadają się afrykańskie państwa, mówimy o państwach „frazylnych”, „delikatnych”, podatnych na rozkład. Mówimy o państwach upadłych. Kończąc, Profesor stwierdził, że zarówno antropolodzy jak i historycy znajdują teren badań, który wynika z antropologii, a jest współczesny.

Wykład **dr hab. prof. UW Anny Malewskiej-Szałygin** (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW) zatytułowany *Badania afrykańskie w antropologii politycznej*, ze względu na syntetyczny i przeglądowy charakter, pozwolił uświadomić słuchaczom jak interesującym, a zarazem inspirującym wyzwaniem badawczym była i jest dla antropologa Afryka, w szczególności dla antropologa politycznego. Badania etnograficzne w terenie stanowiły impuls dla rozwoju metodologii badań. Naturalną konsekwencją tego było wyłonienie się kolejnych szkół i tworzonych przez nie teorii. Prof. Malewska-Szałygin przypominała, że za punkt wyjścia subdyscypliny antropologii politycznej z głównego nurtu antropologii kulturowo-społecznej uważa się rok 1940 i pracę pod redakcją E. Evans-Pritcharda i M. Fortesa *African Political Systems*, obejmującą osiem rozpraw

antropologicznych poświęconych różnym kulturom Afryki autorów, których zapleczem metodologicznym była London School of Economics. Następnie, swoją wędrówką w czasie poprowadziła słuchaczy od przypomnienia ujęć funkcjonalno-strukturalnych, przez procesualne, związane ze szkołą manchesterską stosującą metodę poszerzonego przypadku, dokonującą przybliżenia, przypominającego *zoom* w aparacie fotograficznym, co pozwalało na opisywanie rzeczywistości z bliskiej, oddolnej perspektywy. Jako przykład *case studies* przytoczyła słynny opis otwarcia mostu w Zululand Maxa Gluckmana w *Analysis of a social situation in modern Zululand* (1940). Wydarzenie to odzwierciedlało dynamicznie rozgrywane relacje społeczne. Gluckmana szczególnie interesowały sytuacje konfliktowe, które jego zdaniem, nie stanowią zagrożenia dla harmonii życia społecznego, wręcz przeciwnie, wzmacniają więzy lojalności w obrębie każdej ze stron biorących udział w konflikcie. Konflikty, budując spójność w podsystemach, działają na rzecz sprawnego funkcjonowania całego systemu społecznego.

Wskazując na kolejne etapy rozwoju antropologii politycznej Profesor przywołała książkę Victora Turnera *Schism and continuity in an African society* (1957) dającą nową propozycję opisu dynamiki życia społeczno-kulturowego jako procesu. Natomiast publikacją przełomową w podejściu procesualnym, jak je nazwano, współredagowaną przez Turnera okazała się praca zbiorowa *Political Anthropology* (1966) zawierająca eseje, z których siedem spośród siedemnastu zawiera relacje wyników badań prowadzonych w Afryce.

Następnie Profesor stwierdziła, że inspiracje strukturalistyczne myślą Lévi-Straussa ujawniły się w antropologii politycznej wraz z rozwojem zainteresowania antropologią symboliczną i funkcjonowaniem symboli w polityce: praca Abnera Cohena *Two-Dimensional Man* (1974). Refleksja związana z tym zagadnieniem znalazła się także w pracy Davida Kertzera *Rytuał, polityka, władza* (1988).

Szczególnie natomiast podkreśliła wagę badań Georgesa Balandiera, którego interesowała dynamika, zmiany, diachronia w przeciwieństwie do badawczych zainteresowań strukturalistycznych Lévi-Straussa. Ten walor balandierowskiego podejścia został dostrzeżony przez antropologów politycznych po angielskim wydaniu jego słynnej *Anthropologie politique* (1967) w wersji anglojęzycznej w 1970 r.

W dalszym toku wykładu Prof. Malewska-Szałygin mówiła także o antropologicznej krytyce dyskursu rozwojowego, *de facto* wartościującego kraje Afryki, uznawane według europejskich standardów za rozwijające się w efekcie zdiagnozowania ich braków gospodarczych, technologicznych, organizacyjnych i społecznych. Diagnozy stawiane przy użyciu europejskich kategorii i pojęć, a więc nieadekwatnego aparatu pojęciowego w badaniu małych, często rolniczych społeczności, sprawiały, iż nie opisywano ich trafnie. W efekcie zaplanowana interwencja, mająca zmienić na lepsze stan rzeczy często przynosiła niepożądane

rezultaty. Jako przykład Profesor podała krytyczną ocenę opracowania Banku Światowego dotyczącego Lesoto, zawartą w książce Jamesa Fergusona *The Anti-Politics Machine: „Developement”, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho* (1994).

Równie krytyczny ładunek, jak stwierdziła, zawierał nurt postkolonialny, zapoczątkowany książką Edwarda Saida *Orientalism* (1978), wskazującą, że dominacja jest elementem trwale obecnym w relacjach metropolie – peryferia. Także studia Achille’a Mbembe, filozofa i politologa kameruńskiego pochodzenia, są innym afrykańskim (choć badacz ten znakomicie porusza się w świecie europejskiej – francuskiej i światowej nauki) przykładem krytyki postkolonialnej. Profesor przywołała jego książkę *On the Postcolony* (2001). Achille Mbembe proponuje w niej nowe pojęcia, które jego zdaniem lepiej oddają współczesne doświadczenia polityki i władzy w byłych koloniach, aniżeli tradycyjne opozycje: np. opór-uległość, autonomia-podległość. Podstawowy termin to postkolonie (*postcolony*), które cechuje specyficzny styl politycznej improwizacji. Postkolonie cechuje też bombastyczność rytuałów Państwowych, jak i powszechne akty terroru. Mbembe określa je mianem „banality of power” eksponującym „niepokojące zbanalizowanie zarówno wielkości jak i okrucieństwa”. Profesor wskazała na inspiracje Mbembe terminologią zaczerpniętą od Michała Bachtina: „groteskowość” czy „obszarniczość”.

Zawartość tego wykładu zapewne w publikacji zostanie poszerzony o rolę globalizacji wyznaczającą kierunki badań nie tylko antropologii politycznej.

Problem podjęty przez **prof. dr. hab. Ryszarda Vorbricha** (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM), *Od koherentnej wspólnoty lokalnej do społeczeństwa wielokulturowego. Przegląd sytuacji badawczych z perspektywy antropologicznej* dotyczył, najogólniej rzecz ujmując, po pierwsze: sytuacji badawczej – zespołu okoliczności w jakich przebiega badanie terenowe – zarówno kontekst społeczny, jak i polityczny badania, czyli spotkania antropologa z przedmiotem jego badań; po drugie: zmieniającej się sytuacji badawczej antropologa w Afryce: od paradygmatu antropologa – odkrywcy (zdobywcy) do antropologa zaangażowanego w projekt rozwojowy. Profesor podkreślił, że rzutują one na kondycję fizyczną i psychiczną (stan intelektualny i emocjonalny) obu stron: badacza i badanego, które mają także przełożenie na efekty procesu badawczego.

Te dwie skrajne sytuacje pociągają za sobą pewne konsekwencje, np. kwestia strategii osvajania Obcego. Ponieważ antropolog bada Obcego, nasuwa się pytanie o to, kim jest obcy? Profesor Vorbrich podał definicję filologiczną (*Słownik języka polskiego*): to ktoś kto należy do jakiejś grupy obcej, to ktoś kto znalazł się wśród ludzi, którzy go nie znają, ktoś pochodzący z miejsc, których nie znamy. W kontekście obcości pojawia się nawet określenie „kosmita” – jako ktoś z innego świata. Granica między obcością i swojskością nie jest taka jasna – tworzy pewne

kontinuum. Możemy badać kultury „swoje” albo „prawie swoje”, tj. takie z którymi dzielimy większość kontekstów kulturowych. Mamy też do czynienia ze zjawiskiem „oswajania Obcego”: przyjmowania pewnych atrybutów Obcego poprzez uczestnictwo w kulturze, do tego stopnia, że antropolog może nawet zmienić tożsamość, zmieniać się bowiem dystans w wymiarze kulturowym. Ważny jest też czynnik „ludzki” – wewnętrzne przeświadczenie badacza o tym, że coś zrozumiał, poznał – co jest trudne do przeformułowania na język analizy.

Profesor Vorbrich zadał na koniec pytania: „na czym polega afrykanistyka”, „czy prowadzenie badań antropologicznych w Polsce różni się od prowadzenia badań w Afryce”? Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na dystans przestrzenny, czasowy i kosztowy.

Sytuacja antropologa w Afryce jest inna niż dawniej przez to, że skrócił się czas dotarcia do miejsca badań, uległa zmianie kwestia dystansu kulturowego, uległa zmianie kwestia bezpieczeństwa (przewodnik, tłumacz, ochrona). Niemniej jednak uwikłania badacza w realia badanego terenu pozostają: zależność od aktualnej władzy, trud budowania relacji i zaplecza społecznego, różnica kodów kulturowych badacza i badanego, zależność od „agenta kontaktu”, a nawet zaangażowanie w projekt rozwojowy, które może zmienić relacje badacz – badany.

Kończąc, Profesor wskazał na sytuację antropologa w kontekście badań koherentnych wspólnot lokalnych i specyfikę tych badań. Problemem badawczym antropologa, lecz także innych badaczy są już sytuacje wielokulturowości wynikające np. z „tożsamości transoceanicznych”.

*

Wszystkie trzy wykłady: Profesora Tymowskiego (*Historyk wobec antropologii politycznej*), Profesora Malewskiej-Szałygin (*Badania afrykańskie ...*) i Profesora Vorbricha (*Od koherentnej wspólnoty lokalnej...*) ukazały moderującą rolę czasu wobec metodologii badań oraz że zmieniające się kultury i warunki ich rozwoju (na który wpływ wywiera także szeroko rozumiany kontekst globalizacji) wymagają coraz to nowych podejść badawczych, aby móc je poznawać i zrozumieć. Drogą do tego jest z pewnością uznanie korzyści płynących z interdyscyplinarności.

Niniejsza relacja została napisana na podstawie odsłuchania materiału dźwiękowego z V Kongresu. Jest to tekst syntetycznie oddający główne myśli trzech wykładów plenarnych, nie pretendujący do relacji dosłownej i autoryzowanej. Chodziło raczej o nakreślenie najważniejszych problemów badawczych i metodologicznych antropologii politycznej i historii, które podjęli Autorzy wykładów, z jakimi muszą zmierzyć się współcześni badacze.

W ciągu trzech dni ogłoszono ponad sto referatów dotyczących różnych dziedzin badań afrykanistycznych, świadczących o tym jak szeroki i różnorodny jest ich zakres. Wydanie drukiem tekstów w tomach pokongresowych będzie trwałym śladem bogactwa badań polskich afrykanistów.

Kongresowi towarzyszyły cztery wystawy:

Sudan. Zapomniana Afryka na starej pocztówce, której twórcą, dr Adam Rybiński – etnolog i afrykanista, znakomity znawca koczowniczych ludów Sahary i Sudanu, zaprezentował kilkanaście powiększonych obrazów ze swojego zbioru kartek pocztowych, które kolekcjonuje od lat. Są to stare fotografie dokumentujące kulturę Afryki uwiecznione na kartkach pocztowych: typy ludzkie, ubiory, akcesoria związane z różnymi sferami życia osobniczego i społecznego. Wystawa wprowadzała w świat Afryki, przedstawiając wybrane ludy nilockie z Sudanu Południowego oraz Kuszytów z północno-wschodniego Sudanu.

Wystawa: Misjonarz i etnolog, jeden z czołowych przedstawicieli szkoły kulturowo-historycznej ze Śląska o. Paul Joachim Schebesta SVD (1887–1967) – pionier badań wśród Pigmejów w Kongo. Ta wystawa przybliżyła postać niezwykle badacza i misjonarza, jego metodę poznawania lokalnej kultury oraz wyniki badań.

Afryka etnolog UW – Wystawa fotograficzna Jacka Żukowskiego i Sławomira Krysika, opowiadała o wyprawach studentów etnografii KEiAK UW do Afryki w latach 80. XX wieku.

Technologie i zmysły. Obrazy tanzańskiego miasta – Wystawa fotograficzna Piotra Cichockiego, Agaty Kuza, Katarzyny Zychła, Zuzanny Walkiewicz, skonfrontowała zakorzenione w kulturze masowej wyobrażenia o „afrykańskości” z rzeczywistością doby rozwoju technologii.

W trakcie Kongresu wyświetlony został film Władysława Rybińskiego o Stefanie Szolcu-Rogosińskim, a w Kielcach, dzięki współpracy z Festiwałem Afryka-Kamera, miały miejsce dwa otwarte pokazy filmów: „Walley” w reżyserii Berni Goldblata z 2017 r. (kraje produkcji: Francja, Burkina Faso) i „Fèlicité”, reżysera Alaina Gomisa, również z 2017 r. (kraje produkcji: Francja, Senegal, Niemcy, Liban).

Dodatkową atrakcją był także koncert Buba Badjie Kuyateh – wirtuoza kory i kompozytora, muzyka pochodzącego z Gambii z szanowanej rodziny griotów. 'Jali Buba' stał się jednym z najbardziej popularnych muzyków w swojej ojczyźnie. Współpracuje z muzykami indyjskimi, a kiedy w 2012 r. przyjechał do Polski, w ramach projektu europejskiego Buba Kuyateh Trio, także z polskimi, m.in. ze Stanisławem Soyką. Korzenie muzyczne Buba Badjie Kuyateh to tradycyjna muzyka afrykańska, lecz jest on artystą z powodzeniem łączącym muzykę tradycyjnej kory z muzyką współczesną, jazzem i funkiem. Wybrzmiała ona wspaniale w kościele klasztoru Misjonarzy Oblatów M.N. na Św. Krzyżu.

Podczas Walnego Zgromadzenia PTAfr, które miało miejsce w drugim dniu V Kongresu – 24 kwietnia, postanowiono, że następny – VI Kongres odbędzie się w Krakowie w maju 2020 r.

Małgorzata Szupejko

Afryka w polityce globalnej po 1960 r. Refleksje obserwatora

Wiele problemów współczesnej Afryki wynika z globalnej polityki i strategii mocarstw światowych. Wpływ państw afrykańskich na politykę globalną jest ograniczony, choć w niektórych okresach – podejmując wspólnie inicjatywy i prezentując wspólne stanowisko w ruchu niezaangażowanych, Grupie-77 czy na forum ONZ – odgrywały one istotną rolę w polityce międzynarodowej. Wpływ ten był szczególnie widoczny w latach siedemdziesiąt ubiegłego wieku. Od uzyskania niepodległości państwa afrykańskie pozostają niemniej w większym stopniu przedmiotem zabiegów i rywalizacji niż aktywnym podmiotem w międzynarodowej grze interesów, w której szczególnie ważną – jeśli nie najważniejszą – rolę odgrywa utrzymanie i pozyskanie kontroli nad strategicznymi surowcami.

Proces dekolonizacji rozpoczął się w Afryce jeszcze w latach pięćdziesiątych, a jego apogeum przypada na 1960 r. i pierwsze lata tej dekady. Dekolonizacja trwała jeszcze z przerwami przez trzy dekady i zakończyła się zniesieniem apartheidu i powszechnymi wyborami w RPA w 1994 r.

Dekolonizacja następowała w warunkach zimnej wojny, co miało wpływ na procesy polityczne na tym kontynencie i wybuchające tam konflikty zbrojne. Do pierwszej konfrontacji Wschód - Zachód doszło już wkrótce po ogłoszeniu niepodległości Kongo Belgijskiego w lipcu 1960 r. Zaniepokojone radykalnymi deklaracjami pierwszego premiera Kongo, Patrice Lumumby, międzynarodowe korporacje i kolonialne metropolie, doprowadziły do secesji Katangi. Obawiały się one bezpośredniego zaangażowania ZSRR w obronie Lumumby i przejęcia kontroli nad tą prowincją, gdzie znajdują się surowce o strategicznym znaczeniu. Secesja Katangi była ponadto częścią szerszego planu utworzenia pasa państw pod rządami europejskich osadników – od Katangi po RPA. W ówczesnej sytuacji międzynarodowej szanse realizacji takiego planu były już niewielkie i ostatecznie okazało się, że na takie i podobne koncepcje jest za późno.

Proces dekolonizacji został niemniej powstrzymany. ZSRR został wyparty z przyczółków, jakie uzyskał w Afryce zachodniej, bądź wycofał się, a ideologiczny konflikt ZSRR-CHRL o model rozwoju i ich rywalizacja o przywództwo w trzecim świecie dodatkowo osłabiły wpływy obu państw.

Dopiero „rewolucja goździków” i obalenie rządów Salazara w Portugalii w 1974 r. zmieniły układ sił na południe od Konga i od rzeki Zambezi. Nowe władze w Lizbonie przerwały ponad dziesięcioletnią wojnę w Angoli, Mozambiku i w Gwinei-Bissau, i zapowiedziały ogłoszenie niepodległości tych portugalskich terytoriów zamorskich. Wycofanie się Portugalii zaostriżyło konfrontację Wschód – Zachód na południu Afryki w regionie bogatym w surowce o strategicznym znaczeniu w polityce globalnej. Chodziło bowiem nie tylko o przyszłość Angoli i Mozambiku, ale również ówczesnej Rodezji Południowej, Namibii (wówczas Afryka Południowo-Zachodnia i RPA).

W połowie lat siedemdziesiątych – po wycofaniu się Stanów Zjednoczonych z Wietnamu – ten region i Róg Afryki, gdzie w Etiopii obalony został cesarz Hajle Syłasje i wybuchła rewolucja, były głównym terenem starcia USA – ZSRR.

Batalia toczyła się nie tylko na płaszczyźnie dyplomatycznej (wciągając państwa całego kontynentu), ale także militarnej. Największym poligonem stała się Angola. Każda z trzech niepodległościowych organizacji polityczno-wojskowych w Angoli była wspierana przez państwa ościennie i mocarstwa światowe (FNLA przez Zair i USA; UNITA przez RPA, USA; MPLA przez ZSRR i Kubę).

Zaangażowanie (w 1975 r.) wojsk kubańskich w wojnę w Angoli zapewniło utrzymanie rządu MPLA, ale nie zapewniło pokoju w tym kraju posiadającym złoża ropy naftowej i innych bogactw naturalnych. Stany Zjednoczone, które odgrywały główną rolę w tej zimnowojennej konfrontacji i w wojnie przez pośredników (proxy war), nie zrezygnowały bowiem z uzyskania dominującego wpływu w Angoli. Przy wsparciu sił zewnętrznych, wojna w tym kraju trwała jeszcze, z różnym nasileniem, prawie trzydzieści lat.

Obecność wojsk kubańskich w Angoli w II połowie lat siedemdziesiątych i w latach osiemdziesiątych zmieniała układ sił w regionie. Stanowiło to ważny czynnik wzmacniający pozycję państw afrykańskich w dyplomatycznych rokowaniach, które miały doprowadzić do powstania niepodległego Zimbabwe i Namibii. Szczególnie ważną rolę spełniała w tym procesie grupa państw frontowych (Angola, Botswana, Mozambik, Tanzania, Zambia). W 1980 r., po zawarciu kompromisowego porozumienia (tzw. układów z Lancaster House), proklamowana została niepodległość Zimbabwe. Namibia powstała prawie dziesięć lat później i to w innych już okolicznościach.

W wyniku globalnego układu Gorbaczow – Reagan z 1988 r. ZSRR wycofywał się z Afryki. Jednym z punktów porozumienia było wycofanie wojsk kubańskich z Angoli. Był to proces wieloetapowy, zbieżny z etapami wprowadzania w życie przez RPA porozumienia w sprawie niepodległości Namibii. USA zobowiązały się z kolei do presji na rząd RPA w celu przeprowadzenia tam powszechnych wyborów (a tym samym rządów czarnej większości).

Koniec zimnej wojny, wraz z upadkiem ZSRR, nie przyniósł pokoju w Afryce. Rozpoczął się nowy wyścig o pozyskanie bądź powiększenie sfer wpływów, zwłaszcza w krajach posiadających bogactwa naturalne o strategicznym znaczeniu. Nazwany „second scramble for Africa”, nawiązuje tym samym do dziewiętnastowiecznego podziału kolonialnego tego kontynentu. Uproszczeniem byłoby postrzeganie każdego etnicznego konfliktu jako działania sił zewnętrznych. Konflikty te jednak nasilały się i przeradzały w wojnę domową w krajach, gdzie znajdują się bogactwa naturalne. Oto kilka przykładów: w latach dziewięćdziesiątych wojna domowa w Kongo Brazzaville wynikała przede wszystkim z rywalizacji francusko-amerykańskiej o złoża naftowe. Do kilkuletniej wojny domowej w Sierra Leone przyczyniła się rywalizacja o dostęp i komercjalizację złóż diamentów. Od kilku lat trwa wojna w Republice Środkowoafrykańskiej, na terenie której znajdują się złoża uranu i kobaltu. W DRK, gdzie krzyżują się interesy wielu państw i międzynarodowych korporacji, wojna trwa już kilka dekad.

W tym wyścigu, obok dawnych mocarstw kolonialnych i USA, pojawili się nowi rywale. Największym stały się Chiny. W latach sześćdziesiątych ich zainteresowanie Afryką wynikało przede wszystkim ze względów politycznych i ideologicznych, od lat dziewięćdziesiątych natomiast prowadzą długofalową politykę kształtowania wielostronnych stosunków z państwami afrykańskimi, zabiegają o dostęp do strategicznych surowców. Turcja z kolei uznała rozwój stosunków z Afryką Wschodnią za jeden ze strategicznych celów w dążeniu do pozycji regionalnego mocarstwa.

Od dwóch dekad polityka USA i państw europejskich w coraz większym stopniu wynika z zagrożenia ze strony radykalnego islamu i rozprzestrzenienia się jego wpływu w Afryce.

Konferencja międzynarodowa: 5th Pécs African Studies Conference: Africa's Changing International Relations and Realities

24 – 26 maja 2018 r.

Główny organizator: Africa Research Centre of the Department of Political Studies at the University of Pécs
Pecz (Węgry)

5th Pécs African Studies Conference: Africa's Changing International Relations and Realities – międzynarodowa konferencja naukowa została zorganizowana przez Africa Research Centre of the Department of Political Studies at the University of Pécs we współpracy z Metropolitan State University Denver, Jagiellońskim Centrum Badań Afrykanistycznych (JCBA), Centre of African Studies at the University of West Bohemia oraz Polskim Centrum Studiów Afrykanistycznych.

Konferencja miała charakter interdyscyplinarny, a jej zakres tematyczny koncentrował się na analizie miejsca i roli Afryki w polityce międzynarodowej oraz globalnej gospodarce u progu XXI w. W założeniu organizatorów konferencja miała stanowić pole do zaprezentowania różnorodnych perspektyw badawczych (zarówno w skali makro, jak i mikro) wykorzystywanych w analizowaniu wzajemnych interakcji między różnymi podmiotami (państwa, organizacje międzynarodowe, instytucje) obecnymi na kontynencie afrykańskim. Jednym z kluczowych pytań badawczych, na które szukano odpowiedzi w trakcie konferencyjnych wystąpień i dyskusji było zagadnienie afrykańskiej „sprawczości” i sposób w jaki może ona decydować o wyborze najbardziej pożądanej dla państw afrykańskich ścieżki rozwoju.

Gościem specjalnym konferencji był prof. Göran Hydén – wybitny politolog i afrykanista, wieloletni wykładowca University of Florida. Uniwersytet Jagielloński reprezentowali: Kierownik Jagiellońskiego Centrum Badań Afrykanistycznych, dr hab. Robert Kłosowicz, prof. UJ oraz młodzi badacze: dr Joanna Mormul (Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ/JCBA) i dr Jakub Kościółek (Instytut Studiów Międzykulturowych UJ). W konferencji uczestniczyli również afrykańści z Polskiego Centrum Studiów Afrykanistycznych: dr hab. Dominik Kopiński oraz mgr Wojciech Tycholiz.

Konferencję zamknęło polityczno-naukowe sympozjum na temat polityki względem Afryki oraz stanu studiów afrykanistycznych w państwach Europy Środ-

kowej (Polsce, Czechach, Słowacji i Węgrzech), zorganizowane w ramach oficjalnego programu Prezydencji Węgier w Grupie Wyszehradzkiej (V4) we współpracy z węgierskim Ministerstwem Spraw Zagranicznych i Handlu. W symposium udział wzięli przedstawiciele departamentów zajmujących się regionem Afryki w ministerstwach spraw zagranicznych wszystkich państw Grupy Wyszehradzkiej oraz ośrodków badań afrykanistycznych w Polsce, Czechach i na Węgrzech. Zarys historyczny rozwoju polskiej afrykanistyki, jak i stojące przed nią wyzwania, przedstawił dr hab. Dominik Kopiński z Polskiego Centrum Badań Afrykanistycznych. Z kolei Kierownik JCBA dr hab. Robert Kłosowicz, prof. UJ zaznajomił słuchaczy z krakowskimi tradycjami afrykanistycznymi, a także początkami działalności i planami rozwoju Jagiellońskiego Centrum Badań Afrykanistycznych.

W czasie konferencji nie zabrakło również części rozrywkowo-kulturalnej. Uczestnicy mogli posłuchać afrykańskich bębniarzy, zaznajomić się z tradycyjnymi tańcami z Afryki Zachodniej, jak również bawić się w rytm afrykańskiej muzyki wybranej i odtwarzanej przez DJ Director, w którego na czas wieczoru kończącego konferencję wcielił się jej główny organizator i *spiritus movens* dr hab. István Tarrósy, na co dzień dyrektor Africa Research Centre of the University of Pécs.

Joanna Mormul

AfryKamera 2018

XIII Festiwal Filmów Afrykańskich

13 – 22 kwietnia 2018

Warszawa – Kraków – Poznań – Wrocław – Białystok – Gdańsk –
Konin – Łódź – Sosnowiec – Zamość – Częstochowa – Nowy Sącz
– Gorzów Wielkopolski – Bydgoszcz–Skierniewice

Organizatorzy: FilmGramm

Sponsorzy: Africaline, Koko World, Purite, m.st. Warszawa

Trzynasta edycja festiwalu Afrykamera odbywała się pod hasłem „Black Films Matter”, które pojawiło się w 2016 r. w Stanach Zjednoczonych, przy okazji dyskusji o „zbyt białych Oskarach”. Aktorzy i reżyserzy pochodzenia afroamerykańskiego zaprotestowali wtedy przeciwko pomijaniu ich w Konkursie Oskarowym.

Organizatorzy festiwalu Afrykamera, wykorzystali amerykańskie hasło by pokazać polskim widzom Afrykę oczami Afrykanów: „Podczas gdy w mediach dominuje obraz kontynentu prezentowany z perspektywy europejskiej i amerykańskiej, przefiltrowany przez zachodnią mentalność, my pokazujemy Afrykę taką, jakiej doświadczają na co dzień jej mieszkańcy.”

Festiwal otworzył wyróżniony na MFF w Berlinie film „Supa Modo” (reż. Likarion Wainaina, Kenia). Ten niezwykle ciepły film opowiadał o nieuleczalnie chorej dziewczynce Jo, która kocha kino i marzy o tym, by zostać superbohaterem. W spełnieniu tego marzenia pomaga jej starsza siostra oraz całe miasteczko. Film „Pięć palców dla Marsylii” (reż. Michael Matthews, RPA), wyróżniony na międzynarodowych festiwalach filmowych m.in. na MFF Toronto (2017), FF Londyn (2017), MFF Palm Springs (2018), zakończył warszawską edycję festiwalu. Akcja filmu rozgrywa się w RPA, w dwóch wymiarach czasowych – na początku lat 90. XX w. i dwadzieścia lat później, już po upadku apartheidu. Opowiada o sytuacji w małym miasteczku, którego czarni mieszkańcy, terroryzowani byli najpierw przez białych policjantów, a następnie przez grupę bezwzględnych złoczyńców, którzy sami byli niegdyś ofiarami poprzedniego systemu. Film stanowił połączenie elementów „spaghetti westernów” i post-apartheidowskiego południowoafrykańskiego dramatu.

Program festiwalu podzielony został na bloki tematyczne: Zielona Afryka, Oczami dzieci, Kairski uśmiech, Nowe kolory tęczy, Nowe oblicza Afryki, Afryka

w polskim obiektywie, LGBT w Afryce oraz bloki krótkich metraży: Tajemnicza luzofonia oraz Konkurs. Na festiwalu prezentowane były filmy z ponad czterdziestu krajów świata, w tym dwudziestu z Afryki – od Egiptu i Tunezji, poprzez Nigerię, Mali, Burkina Faso, Etiopię, Wyspy Zielonego Przylądka, Demokratyczną Republikę Kongo, Zambię, aż po Mozambik, Suazi i RPA. Filmy poruszały różnorodną tematykę, między innymi: społeczno-obyczajową („Zuluskie Wesele”, RPA, reż. Lineo Sekeleane, „Ellen”, RPA, reż. Daryne Joshua), migracji („Poród indukowany”, Egipt, reż. Khaled Diab), zmian klimatycznych („Dzięki za deszcz”, Norwegia, Wielka Brytania, Kenia, reż. Julia Dahr), przemian politycznych i społecznych („Burkinabè Rising”, Burkina Faso, USA, Bułgaria, reż. Iara Lee), tematyki LGBT („Sidney i przyjaciele”, Wielka Brytania, reż. Tristan Aitchison).

W tym roku krajem najliczniej prezentowanym na festiwalu była Republika Południowej Afryki. Oprócz wyżej wymienionych tytułów („Pięć palców dla Marsylii”, reż. Michael Matthews, „Zuluskie Wesele”, reż. Lineo Sekeleane, „Ellen”, reż. Daryne Joshua), widzowie mogli obejrzeć między innymi: dramat fantasy „Kosmiczna Surykatka” (reż. Hanneke Schutte) oraz „High Fantasy” (reż. Jenna Bass) – film będący połączeniem czarnej komedii i science-fiction; pastisz na współczesne społeczeństwo południowoafrykańskie.

Pokazom filmów towarzyszyły jak zawsze wydarzenia specjalne: spotkania z gośćmi festiwalu, panele dyskusyjne, pokazy plenerowe, wystawy, wykłady, a także warsztaty i koncerty. 22 kwietnia w Warszawie w restauracji Afrykasy, odbywał się „Dzień afrykański”, podczas którego, nie zabrakło atrakcji dla starszych i młodszych. Dzieci mogły wziąć udział w pokazie multimedialnym i zajęciach „Poznaj Afrykę”, prowadzonych przez przewodniczkę i współzałożycielkę biura podróży Africaline Agnieszkę Lewandowską, a także w warsztatach „Erytrejski plac zabaw” przygotowanych przez Fundację Adulis. Elmi Abdi z Fundacji dla Somalii opowiedział o tradycyjnym somalijskim weselu. O marokańskiej herbacie i zwyczajach związanych z jej przygotowywaniem opowiedzieli specjaliści z Fundacji Jasmin, a na wieczór sudański zaprosiła Fundacja Harambi. „Dzień afrykański” zakończył pokaz plenerowy filmu „Pociąg soli i cukru”, którego akcja rozgrywa się w Mozambiku u schyłku lat 80. XX w. Również w restauracji Afrykasy odbył się pokaz filmu „Kwiat na nowo rozkwita” (reż. Quino Piñero, Etiopia, Wielka Brytania), opowiadającego o współczesnej muzyce etiopskiej.

21 kwietnia po oficjalnym zamknięciu festiwalu w Warszawie, w Cafe Kulturalna odbył się koncert Afrotuba i Buba Kuyateh.

Atrakcji nie zabrakło także w innych miastach – we Wrocławiu można było wziąć udział w warsztatach bębniarskich, a także obejrzeć wystawę zdjęć „Hoggar i okolice - góry centralnej Sahary”, autorstwa Wiktorii i Jana Francyków, którzy pracowali na uczelni wyższej w Algierii.

Kinga Turkowska

Wystawa „Tuaregowie – błękitni żeglarze pustyni”

Wystwa ze zbiorów Adama Rybińskiego

Organizator: Stowarzyszenie „Więzy”

Wiązowna, maj – czerwiec 2018

Kurator: Alicja Dybowska

„Tuaregowie – błękitni żeglarze pustyni” to kolejna warta odnotowania „wędrująca wystawa” stworzona przez dr. Adama Rybińskiego z jego przebogatej afrykańskiej kolekcji. Stanowiła ona pewnego rodzaju konfrontację między światem odchodzącej już tradycji uwiecznionym na starych fotografiach i obrazach jedyne tuareskiego malarza Rissy Ixa ze światem współczesnym, uwiecznionym przez Rybińskiego i jego bliskich podczas wielu pobytów wśród Tuaregów. Jest to świat, w którym ludzie i zwierzęta tworzą nierozłączną całość.

Prócz zdjęć i obrazów znalazły się na niej także przedmioty codziennego użytku: stroje, broń, juki i siodła. Przedmioty te przybliżają koczowniczy sposób życia Tuaregów. Ponadto wprowadzają w przebogaty świat estetyki, który fascynuje bogactwem form i specyfiką kolorytu: dominują brązy, biel, błękit i czerń. Przedmioty niezbędne w życiu karawanowym są w niepowtarzalny sposób zdobione – pracowicie i z niezwykłą starannością, lecz zarazem nie pozbawione funkcjonalności.

Jest to świat odchodzący nieubłaganie do przeszłości, niewytrzymujący naporu nowoczesności i presji „ucywilizowanych” form życia wraz z jego kuszącymi ułatwieniami przedmiotami. Czy jest to świat lepszy?



Strój kobiet Kel Air z Nigru. Nad strojem wisi kołyska Tuaregów Tinguereguif z regionu Goundam w Mali (fot. Agata de Virion)

O tym decydują jego mieszkańcy. Dla oglądających wystawa była jedną z wielu wystaw Adama Rybińskiego, które uwieczniają tradycyjną tuareeską kulturę, stanowiącą część światowego dziedzictwa, a dzięki jego pasji dokumentacyjnej nie odejdzie w zapomnienie.

Małgorzata Szupejko

INFORMACJE REDAKCJI

Lista recenzentów zewnętrznych „Afryki” 2018

Prof. dr hab. Anna Barska – Uniwersytet Opolski
Dr hab. Joanna Bar – Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
Dr hab. Elżbieta Budakowska, prof. UW – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Renata Czekalska – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Mgr Daniel Gazda – Instytut Etnologii i Archeologii PAN, Warszawa
Dr hab. Magdalena Horodecka – Uniwersytet Gdański
Prof. dr hab. Grzegorz J. Kaczyński – Università Degli Studi Di Catania (Włochy)
Dr Andrzej Krasnowolski – badacz niezależny, Warszawa
Dr hab. Katarzyna Anna Kołodziejczyk – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Robert Kłosowicz, prof. UJ – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Dr hab. Maciej Kurcz, prof. UŚ – Uniwersytet Śląski, Cieszyn
Dr hab. Kamil Kuraszkiewicz – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Michał Leśniewski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Wiesław Lizak – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Jacek Łapott, prof. US – Uniwersytet Szczeciński
Dr nauk med. Gabriela Majkut, – Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu
Dr Joanna Mormul – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Dr hab. Grzegorz Myśliwski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Anna Nadolska-Styczyńska – Uniwersytet Toruński
Dr hab. Anna Maria Niedźwiedź – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Prof. dr hab. Nina Pawlak – Uniwersytet Warszawski
Ks. dr hab. Jacek Jan Pawlik SVD, prof. UWM – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn
Dr hab. Aneta Pawłowska, prof. UŁ, – Uniwersytet Łódzki
Dr hab. Robert Piętek, prof. UPH – Uniwersytet Przyrodniczo Humanistyczny w Siedlcach
Dr Joanna Popielska-Grzybowska, Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN, Warszawa
Dr hab. Magdalena Radkowska – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Jarosław Różański – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
Dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Dr hab. Ewa Siwierska – Uniwersytet Warszawski

Dr Margot Stańczyk-Minkiewicz – Akademia Marynarki Wojennej, Gdynia

Dr hab. Krzysztof Trzciniński, prof. UJ – Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Dr Izabela Will – Uniwersytet Warszawski

Prof. dr hab. Izabella Zatorska – Uniwersytet Warszawski

Dr hab. Maciej Ząbek, prof. UW – Uniwersytet Warszawski

Dr hab. Magdalena Zdrada-Cok – Uniwersytet Śląski, Sosnowiec

Prof. zw. dr hab. Jerzy Zdanowski – Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza
Modrzewskiego

Dr Beata Wójtowicz – Uniwersytet Warszawski

Zasady przyjmowania tekstów do druku

Redakcja czasopisma „Afryka” (ISSN-1234-0278), (e-ISSN-1111-9999) przyjmuje do publikacji jedynie teksty oryginalne. Przesłane teksty nie mogą być opublikowane w innych miejscach.

Redakcja przyjmuje do druku artykuły naukowe, artykuły recenzyjne, recenzje, polemiki i relacje z wydarzeń naukowych i kulturalnych związanych z Afryką.

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja papierowa. Lista recenzentów zewnętrznych jest raz w roku aktualizowana i umieszczana na stronie internetowej www.ptarf.org.pl w linku „Redakcja „Afryki” oraz w czasopiśmie.

Teksty prosimy nadsyłać pocztą elektroniczną na adres: peteafr@gmail.com

Ponadto autorzy proszeni są o złożenie wraz z tekstem zeskanowanego lub przesłanego pocztą, podpisanego oświadczenia o treści:

Imię i nazwisko autora/autorów

Oświadczam(y), że praca pt. złożona do publikacji w czasopiśmie „Afryka” jest wyłącznie mojego (naszego) autorstwa. Nikt spoza wskazanego grona autorów nie wniósł istotnego wkładu w powstanie publikacji oraz nie pojawiła się w nim osoba, której wkład był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca.

Oświadczam(y), że praca nie została wcześniej nigdzie opublikowana (niezależnie od języka) oraz nie jest rozpatrywana pod kątem publikacji w żadnej innej redakcji.

Oświadczam także, że badania przedstawione w artykule (lub powstanie artykułu naukowego) zostało sfinansowane ze źródeł (proszę wymienić):

Podpis/Podpisy

(Jeśli dotyczy) informacji o źródłach finansowania publikacji (np. stypendium autorskie, grant badawczy), wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów (*financial disclosure*)

Oświadczenie jest dostępne na stronie internetowej: <http://www.ptafr.org.pl>

Kwalifikowanie tekstów do publikacji

- Przed przesłaniem tekstu do recenzji sekretarz redakcji sprawdza, czy jest on zgodny z profilem merytorycznym pisma i spełnia wszystkie wymagania techniczne. Teksty, które spełniają powyższe warunki są przysyłane do redaktora naczelnego i tematycznego, którzy wyznaczają recenzentów.
- Każdy tekst jest recenzowany przez dwóch recenzentów w systemie ***double-blind review***. Oznacza to, że recenzenci nie znają tożsamości autora a autor nie zna tożsamości recenzentów.
- Recenzje sporządzane są w formie pisemnej.
- Recenzje zawierają informacje o przyjęciu tekstu, konieczności dokonania poprawek wskazanych przez recenzenta lub odrzuceniu tekstu. Tekst, który otrzymał co najmniej jedną negatywną recenzję nie jest publikowany.

Ghostwriting i Guest authorship

Redakcja czasopisma „Afryka” przestrzega i wdraża zalecenia Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego dotyczące ochrony przed nieujawnionym autorstwem lub współautorstwem artykułu (***ghostwriting***) i pozornym autorstwem lub współautorstwem artykułu (***guest authorship***). W związku z powyższym od autorów publikacji wymaga się ujawnienia wkładu poszczególnych osób w powstanie publikacji. Wykryte przypadki ***ghostwriting*** i ***guest authorship*** są traktowane jako przejaw nierzetelności naukowej i z tego względu będą dokumentowane oraz przekazywane do właściwych instytucji.

Wytyczne dla autorów tekstów

Tytuł naukowy, nazwisko, afiliacja, adres i telefon autora powinny być załączone **w osobnym pliku w celu zapewnienia anonimowości autora**. Nazwa pliku powinna zawierać trzy pierwsze słowa tytułu tekstu i adnotację „dane osobowe”.

Do pliku „dane osobowe” powinna być dołączona krótka notka o autorze informująca o jego afiliacji i zainteresowaniach badawczych.

Do każdego tekstu należy załączyć abstrakt (w tym samym pliku) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim oraz bibliografię.

Konstrukcja artykułu naukowego

Artykuł we wstępie powinien zawierać określenie problemu badawczego oraz hipotezę lub tezę.

We wstępie należy przedstawić przyjętą metodę badań i źródła zgromadzonych materiałów.

Tekst powinien charakteryzować się logiczną kompozycją: powinien być podzielony na kolejne części poprzedzone śródtytułami ilustrującymi wyraźnie tok rozważań autora.

Tekst nie powinien zawierać kolokwializmów i metafor językowych.

Tekst powinien zawierać zakończenie z wnioskami odnoszącymi się do problemu badawczego i postawionej na wstępie hipotezy lub tezy.

Wymagania techniczne

- **Imię i nazwisko autora** powinno być umieszczone w pierwszej linii tekstu, wyrównane do lewego marginesu.
- **Tytuł** należy umieścić poniżej nazwiska – zapisany czcionką prostą (antykwą), bez cudzysłowu, wyrównany do środka strony, niezależnie od liczby wierszy.
- **Tekst** nie powinien przekraczać objętości 1 arkusza wydawniczego (22 strony).
- **Formatowanie:** edytor – Word; czcionka – 12, Times New Roman; odstęp między znakami – standardowy; interlinia – 1,5 wiersza; wielkość wcięcia wierszy akapitowych – 1,5 cm [Tab]; marginesy [wszystkie] – 2,5 cm; cytaty i zwroty obcojęzyczne – kursywą; wszystkie strony ponumerowane – dół strony [stopka] do środka.
- **Nazwa pliku** z tekstem powinna zawierać jedynie trzy pierwsze słowa tytułu tekstu.
- **Plik** powinien być przesłany w formacie doc, docx.
- **Ewentualne** zdjęcia, mapy, wykresy i tabele należy przysyłać w osobnym pliku JPG, ponumerowane, zaznaczając miejsce ich umieszczenia w tekście.
- **W tekście należy używać typowych skrótów**, powszechnie przyjętych w j. polskim takich jak „np.”, „etc.”, „itp.”, „jw.”. Nazwy miesięcy należy podawać pełnym wyrazem. Należy stosować pisownię określić „wiek”, „rok”: przed – rozwinięte, np. w wieku XIX, w roku 1976; po — skrócone, np. w XX w., w 1888 r.
- **Autor jest zobowiązany** sprawdzić przyjętą polską pisownię nazw geograficznych i etnicznych.

Prosimy o przestrzeganie wymagań technicznych.

Przypisy

Odsyłacz przypisu w tekście, pisany cyfrą arabską, należy umieścić w górnej frakcji. Jeżeli odsyłacz występuje na końcu zdania, należy go umieścić przed

kropką kończącą zdanie, z wyjątkiem zdań kończących się skrótem zakończonym kropką, jak np. „w.” lub „r.”

Numer przypisu umieszcza się u dołu strony, również w górnej frakcji, bez kropki. (czcionka – 10, Times New Roman)

W zapisie bibliograficznym umieszczonym w przypisach należy podawać kolejno: pierwszą (lub pierwsze) literę imienia autora cytowanego dzieła zakończoną kropką, nazwisko, tytuł dzieła (italikami) zakończony przecinkiem, miejsce wydania zakończone spacją, rok wydania, numer strony/stron, z której pochodzi cytat np.: J.D. Omer-Cooper, *Zulu Aftermath. A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*, London 1966, s. 8.

Przy cytowaniu artykułów z czasopism, tytuł czasopisma, tom, rocznik, zeszyt, numery stron podajemy po tytule artykułu, oddzielone przecinkami. Tytuły czasopism, pisane antykwą, należy umieszczać w cudzysłowie. Numer tomu / zeszytu czasopisma, podajemy cyframi arabskimi.

Np. J. McCann, *Ethiopia, Britain, and Negotiations for the Lake Tana Dam 1922–1935*, “International Journal of African Historical Studies” t. 14, 1981, z. 4, s. 667–699.

Jeśli praca pochodzi z **wydawnictwa zbiorowego**, po tytule zakończonym przecinkiem należy umieścić skrót „[w:]”, po czym podać po przecinku tytuł wydania zbiorowego, redaktora tomu, miejsce, rok wydania, numery stron.

Np.: H.A. Turner, *Bismarck's Imperialistic Venture: Anti-British in Origin?*, [w:] *Britain and Germany in Africa: Imperial Rivalry and Colonial Rule*, red. P. Gifford i W.R. Louis, Yale 1967.

Numer strony umieszcza się po skrócie „s.”

Przy cytowaniu **źródeł internetowych** podajemy pierwszą literę (literę) imienia, nazwisko autora tekstu (jeśli jest znany), tytuł artykułu (italikami), adres strony internetowej, oraz informację z dnia dostępu np.:

M. Culross, <http://www.unc.edu/~hhalpin/ThingsFallApart/achebebio.html> (6.12.2011).

W tekście przypisu pełny zapis bibliograficzny dzieła należy umieścić w pierwszym przypisie, w którym jest ono cytowane. W kolejnych przypisach należy użyć tylko pierwszego lub pierwszych wyrazów w tytule, tak aby był on rozpoznawalny, a po przecinku numery stron. Jeśli cytowane jest tylko jedno dzieło danego autora, po nazwisku autora zakończonym przecinkiem należy użyć skrótu *op. cit.*, a następnie umieścić numery stron. Jeśli w dwóch następujących po sobie przypisach cytowane jest to samo dzieło, w drugim należy używać słowa *ibidem*.

Cytowania

Fragmenty cytowane w tekście, krótsze niż 5 linijek powinny być ujęte w cudzysłów. Natomiast dłuższe – od nowego wiersza (czcionka 11) z wcięciem 35 mm, interlinia 1,15.

Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego w 2017 r.

Konferencje:

1. Współudział w organizacji **piątego sympozjum z cyklu „Bilad as-Sudan” pt. „Polska a strefa Sudanu”** (wraz z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Instytutem Dialogu Kultury i Religii WT UKSW). Sympozjum odbyło się 24 listopada 2017 r.

Seminarium Afrykanistyczne (współorganizowane z Katedrą Języków i Kultur Afryki UW):

1. 11 stycznia 2017 – dr Izabela Will, „Rola gestów w przekazie werbalnym na przykładzie wypowiedzi Hausańczyków”
2. 22 lutego – dr Marcin Krawczuk, „Etiopski Kościół Ortodoksyjny: starożytna wspólnota chrześcijańska wobec wyzwań współczesności”
3. 8 marca – dr Kamil Zajączkowski, „Stosunki UE–Afryka Subsaharyjska w post-2008 porządku międzynarodowym: w kierunku strategicznego partnerstwa czy neokolonialnego paternalizmu”
4. 12 kwietnia – dr hab. Kamil Kuraszkiewicz, „Egipcscy podróżnicy w Afryce”
5. 7 czerwca – prof. dr hab. Milewski, „Afrykańscy intelektualiści wobec wyzwań regionu 1956–2000”
- 16 listopada – dr Marcin Krawczuk „Rękopisy amharskie w piśmie arabskim (ağām) jako świadectwo kultury literackiej muzułmanów etiopskich”
7. 14 grudnia – dr hab. Małgorzata Szupejko „Zagadnienie pamięci kulturowej we współczesnej literaturze afrykańskiej”

Działalność popularyzatorska:

Zainicjowane zostały cykliczne spotkania „Afryka na Koszykowej” organizowane wspólnie z Biblioteką Publiczną m. st. Warszawy na Koszykowej, Katedrą Języków i Kultur Afryki UW, Staromiejskim Domem Kultury oraz AfryKamerą.

I spotkanie: 18 października 2017 roku odbył się pokaz filmu „Kimpa Vita: matka afrykańskiej rewolucji” w reżyserii Ne Kunda Nlaba oraz dyskusja na temat filmu.

II spotkanie: 13 grudnia odbył się pokaz filmu „Bi Kidude na celowniku” w reżyserii Andy’ego Jonesa.

Działalność wydawnicza:

1. L. Buchalik, J. Różański (red.), *Ex Africa semper aliquid novi*, t. IV, Muzeum Miejskie w Żorach; Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Żory 2017.
2. Dwa numery czasopisma „Afryka” (numer 45 i 46).

PTAfr objął patronatem honorowym:

XIII konferencję z cyklu „Naukowe Spotkania z Afryką” organizowaną przez Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, pt. „Trzynaste naukowe spotkania z Afryką: „Terroryzm *versus* terror w Afryce. Aspekty historyczne, kulturowe, polityczne, społeczne, ekonomiczne i przekazu medialnego”, Instytut Nauk Politycznych UWM, Olsztyn”. Konferencja odbyła się w dniach 31 maja – 1 czerwca 2017.

**Przewodnicząca Zarządu PTAfr
Hanna Rubinkowska-Aniol**