

JÓZEF CHAŁASIŃSKI

AFRYKA WSPÓŁCZESNA
W PRZEJŚCIU OD STRUKTUR PLEMIENNYCH DO NARODOWYCH

Afrykański tom „Przeglądu Socjologicznego”, który dajemy czytelnikowi, zawiera zbiór artykułów powstałych w toku prac Pracowni Zagadnień Społecznych i Kulturalnych Afryki Współczesnej Polskiej Akademii Nauk¹.

Artykuły pomieszczone w tym tomie, będące z reguły fragmentami większych całości, dotyczą zagadnień na pozór bardzo rozbieżnych — od rolnictwa plemienia Luo do Uniwersytetu w Abidżanie czy współczesnej powieści nigeryjskiej. Wbrew tej rozbieżności spotykają się one we wspólnym zasadniczym problemie, którym są procesy przechodzenia współczesnej Afryki od struktur plemiennych do struktur narodowych.

Takie określenie kierunku ewolucji Afryki współczesnej nie wynika z teoretycznych rozważań obserwatorów pozaafrykańskich. Pojęcia „naród” i „nacjonalizm” należą do politycznego słownika Afryki współczesnej. Przekonuje nas o tym lektura „Ghanaian Times” czy innego dziennika Ghany, jak w ogóle prasy afrykańskiej. Omawiając wielkie zasługi prezydenta Nkrumahy w realizacji jedności Afryki, w „Ghanaian Times” (28 V 1963) pisze się o prezydencie Nkrumahu jako o wybawicielu i wodzu „ghańskiego narodu” (*Ghanaian Nation*).

Idea narodu jest podstawowym elementem myśli polityczno-ideologicznej Afryki współczesnej². Przykładem może być książka byłego premiera Senegalu Mamadou Dia *Nations africaines et solidarité mondiale* (1960). Naród — świadomość narodowa — kultura narodowa to są podstawowe kategorie socjologiczne i ideologiczne filozofii rewolucji an-

¹ Bliższe informacje o tej Pracowni znajdzie Czytelnik na innym miejscu tego numeru „Przeglądu” w artykule dra A. Grzybowskiiego.

² Patrz J. Chałasiński, *Organizacja jedności Afryki i formowanie się narodów afrykańskich*, „Przegląd Humanistyczny”, 1965, nr 2.

tykolonialnej, jaką Frantz Fanon, jeden z czołowych filozofów współczesnej Afryki, zawarł w książce *Les damnés de la terre* (1960).

„Jeżeli kultura jest objawem świadomości narodowej, to nie zawaham się powiedzieć — pisze Fanon w tej książce — że w przypadku, który nas tutaj interesuje, świadomość narodowa jest najbardziej rozwiniętą formą kultury [...]. Jeżeli człowiek jest tym, czym jest dzieło, które stwarza, to musimy powiedzieć, że sprawą najbardziej palącą dla intelektualisty afrykańskiego jest dzisiaj tworzenie swojego narodu (*la construction de sa nation*) [...]. Właśnie w sercu świadomości narodowej rozwija się i nabiera życia świadomość międzynarodowa. I te podwójne narodziny to jest, ostatecznie, ognisko wszelkiej kultury”³.

W tej filozofii myśliciela współczesnej Afryki zaskakuje czytelnika nie tylko to, że w swoim „nacjonalizmie” jest on bliskim krewniakiem naszych romantyków i w ogóle europejskiego romantyzmu. Jest nie mniej zaskakujące to, że mniej więcej w tym samym czasie, daleko poza Afryką, w kraju szczytowego rozwoju nowoczesnej cywilizacji technicznej, w Ameryce, w podobny sposób pisał o kulturze jeden z czołowych fizyków atomowych J. Robert Oppenheimer. „Jest niewątpliwie prawdą, i prawda ta napawa mnie dumą, iż nauka ma charakter międzynarodowy [...] Kultura natomiast nie jest międzynarodowa”⁴.

Kulturowa strona pojęcia narodu wysuwa się na czoło w przytoczonych refleksjach Fanona i Oppenheimera. Nie jest to wszakże strona jedyna. Właśnie Fanona absorbowało pytanie: „Jaki istnieje związek pomiędzy walką, konfliktem — politycznym lub zbrojnym — a kulturą”⁵.

W polskim piśmiennictwie socjologicznym pojęcie narodu jako wspólnoty kulturowej ma tradycję opartą na historycznym fakcie państwowego istnienia narodu polskiego w okresie zaborów. Mniej przyjęte jest w socjologicznej literaturze zagranicznej, gdzie do rzadkości należy studium poświęcone tak rozumianemu narodowi, jakim jest książka F. Znanickiego *Modern Nationalities*⁶, oparta głównie na narodowej historii Polski. Dla określenia narodu w języku angielskim Znanicki używa określenia *nationality*.

Inny Polak publikujący po angielsku, mianowicie Bronisław Malinowski, dla określenia narodu jako wspólnoty kulturowej wprowadził

³ F. Fanon, *Les damnés de la terre*. Paris François Maspero 1961, s. 184—185.

⁴ J. R. Oppenheimer, *Nauka i kultura*, „Tematy”, Wiosna 1963, s. 9.

⁵ F. Fanon, *op. cit.*, s. 183.

⁶ F. Znanicki, *Modern Nationalities. A Sociological Study*. University of Illinois 1952.

termin *tribe-nation* w przeciwstawieniu do *tribe-state*⁷. Odróżniając naród jako wspólnotę kulturową od państwa, Malinowski pisał, że w rozwoju ludzkości występowały dwie zasady integracji: jedna przez narodową kulturę, druga przez siłę ucieleśnioną w państwie. „Dwie zasady: narodowość (*nationhood*) i państwowość (*statehood*) — pisał Malinowski — były niezależne jedna od drugiej w ciągu długiego okresu ewolucji”⁸. „Są to odmienne mechanizmy, każdy z nich ma własny system narzędzi działania, społecznej organizacji, idei, uczuć i wartości”⁹.

Przytaczając te poglądy, sygnalizujemy nie tylko złożoność procesów przejścia od struktur plemiennych do narodowych, lecz także fakt, że problemy te nie są wyłącznie afrykańskie. Afryka przestała być dziedziną dawnej etnografii, a etnografia romantyczną przygodą cywilizowanego badacza w krainie ludów pierwotnych. A problem narodu? Po wojnie nie brakło symptomów wskazujących na to, że ze sfery zagadnień socjologii zajmującej się nowoczesnymi społeczeństwami przejdzie on do etnografii — z której narodzinami się wiązał — jako zjawisko minionej epoki, podobnie jak plemię. Wbrew temu problem narodu nabiera szczególnej aktualności, gdy Afrykanin spotyka się z amerykańskim fizykiem atomowym w rehabilitacji narodowych aspektów kultury.

Antropolog amerykański, Leslie A. White, zastanawiając się — z powodu stulecia istnienia antropologii — nad perspektywami jej dalszego rozwoju, stawia przed antropologią (rozumianą jako nauka o kulturze) problem narodu jako „systemu społeczno-kulturowego”¹⁰.

Etnografia, etnologia, socjologia przestają wystarczać jako dziedziny osobne. Bezasadne staje się traktowanie „człowieka pierwotnego” jako czegoś absolutnie przeciwstawnego i zewnętrznego wobec cywilizacji — co leżało u źródeł etnografii i etnologii. Nie wystarcza również socjologia odrywająca „społeczeństwo” od całości problemów człowieka i kultury. Osobne te dziedziny coraz częściej spotykają się na wspólnym gruncie antropologii kultury. W tym też ogólnym zakresie antropologii kultury zawiera się ten afrykański tom „Przeglądu Socjologicznego”, noszący charakter zbioru przyczynków, a nie systematycznej całości.

⁷ B. Malinowski, *Freedom and civilization*, London 1947, s. 257 i n.

⁸ *Ibidem*, s. 261—262.

⁹ *Ibidem*, s. 258.

¹⁰ L. A. White, *Anthropology 1964: Retrospect and Prospect*, „American Anthropologist”, June 1965, s. 634.

ANTONI GRZYBOWSKI

ROZWÓJ ZAINTERESOWAŃ AFRYKĄ W POLSCE
ORAZ POLSKIE OŚRODKI BADAŃ AFRYKANISTYCZNYCH *

Treść: Początki zainteresowania dla Afryki jako problemu współczesnego. — Powstawanie afrykanistycznych placówek naukowych. Badania afrykanistyczne w ośrodku warszawskim i poza Warszawą. — Afryka na polskim rynku księgarskim.

POCZĄTKI ZAINTERESOWANIA DLA AFRYKI JAKO PROBLEMU
WSPÓŁCZESNEGO

„Studia nad przemianami społeczeństw afrykańskich mają nie tylko praktyczne znaczenie. Gwałtowne zmiany, którym podlegają te społeczeństwa i ich tradycyjne kultury, zmiany zachodzące pod wpływem znanych czynników, tworzą z Afryki niezwykle wdzięczny teren dla śledzenia ogólnych procesów, które gdzie indziej przebiegają w mniej wyraźnych formach” — pisał w 1957 roku na łamach „Kultury i Społeczeństwa” doc. Jan Lutyński, na marginesie numeru „International Social Science Bulletin” (UNESCO)¹, poświęconego zagadnieniom elity w krajach afrykańskich.

Kilka lat przedtem, w 1959 roku, inny polski socjolog, dr Józef Obrębski, uczeń Bronisława Malinowskiego, na międzynarodowym zjeździe socjologów w Zürichu w referacie *The Sociology of Rising Nations*² wysuwał problem formowania się nowych narodów pozaeuropejskich. Akcentując społeczno-kulturową stronę tego zjawiska, zwracał uwagę na fakt, iż „wielka rewolucja naszych czasów polega [...] na formowaniu się nowych kultur narodowych i nowych grup o narodowej

* Artykuł obejmuje materiał z końca 1964 r.

¹ J. Lutyński, *Inteligencja afrykańska*, nr spec. „International Social Science Bulletin”, 1956, wyd. UNESCO — „Kultura i Społeczeństwo”, t. I, 1957, nr 1, s. 251.

² „International Social Science Bulletin”, Vol. III, 1951, nr 2, s. 237—242.

kulturze". Stanowisko Obrębskiego znajdowało oparcie nie tylko w etnologicznych i kulturoznawczych dociekaniach Malinowskiego, ale także i w poglądach Floriana Znamieckiego na naród jako wspólną kulturę. Wśród „społeczeństw pierwotnych” Afryki socjologia zaczynała więc odkrywać „współczesność”. Jednocześnie te socjologiczne zainteresowania sięgały coraz dalej w głąb Afryki, do czarnej Afryki.

W zbiorowej publikacji *Social Change in Modern Africa* (pod redakcją A. Southalla, Oxford University Press, 1963, s. 155) J. E. Goldthorpe, socjolog z Makerere College w Ugandzie, powołuje się na ten, jak pisze, „zaniedbany przyczynek” Obrębskiego.

Przypomnijmy, że polscy uczeni i podróżnicy mają bardzo wydatny udział w odkrywaniu tego kontynentu. Do wyprawy Stefana Szolca-Rogozińskiego i innych, wymienimy tutaj tych, którzy zaczawszy swe badania przed wojną lub jeszcze dawniej owocnie kontynuują je nadal: Jan Czekanowski (zmarł w lipcu 1965 roku) prowadził badania antropologiczno-etnograficzno-socjologiczne w Afryce Środkowej jeszcze w latach 1907—1909, w ramach niemieckiej ekspedycji naukowej, prowadzonej przez księcia Adolfa Fryderyka Meklemburskiego³. Prof. Włodzimierz Antoniewicz już w 1924 roku uczestniczył w kongresie geografów w Kairze i brał udział w podróży po Egipcie, aż po Nubię, w poszukiwaniu sztuki naskalnej. W 1925 roku prowadził badania na Saharze w Egipcie i w Libii w oazie El Cargeh nad metodą określania chronologii na podstawie wysychania jeziora (metoda zon jeziornych). Rok 1927 przyniósł znowu podróż do Algierii, a 1928 — do Maroko w celu przeprowadzenia tam, na obszarze aż po rzekę Niger, badań pustynnych stanowisk archeologicznych⁴. Prof. Roman Stopa w roku 1935 w Afryce Południowej studiował zagadnienia etnograficzno-językowe wśród Hotentotów i Buszmenów⁵. Prof. Kazimierz Michałowski

³ Por. prace prof. J. Czekanowskiego w języku polskim po II wojnie: *W głąb lasów Aruwimi — dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Wrocław 1958; *Struktura etniczna Afryki a nawarstwienia najmłodsze*, „Lud”, t. 45, 1958, s. 13—34; *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjezierza*, „Przegląd Socjologiczny”, t. XV/1, 1961, s. 21—61; *Elementy ras azjatyckich w maskach murzyńskich plemion Afryki Wschodniej*, „Człowiek w Czasie i Przestrzeni”, 1959, z. 1, s. 14—18; *Likwidacja konkwisty (wspomnienia z Konga sprzed 50 laty)*, „Tygodnik Powszechny”, 1960, nr 36, s. 6—7; *Afrykańskie refleksje*, „Tygodnik Powszechny”, 1961, nr 46, s. 3; *Pożegnanie z Batwa. Kartka z dziennika wyprawy*, „Wszechświat”, 1958, nr 2, s. 29—34; *Wojna chłopska w Afryce Środkowej*, „Za i Przeciw”, 1959, nr 51—52, s. 7.

⁴ Obecnie prof. Antoniewicz pracuje nad historią kultur w całej Afryce — od paleolitu aż po wiek XVII, ujmując zagadnienie w przekrojach chronologicznych.

⁵ „Lud”, t. 43, 1956, s. 487, por. R. Stopa, *Hotentoci, kultura, język, bajki, pieśni*, Kraków 1949.

brał udział w trzech kampaniach wykopaliskowych w Edfu w Egipcie (1936/1937, 1938, 1939) w ramach francusko-polskiej ekspedycji archeologicznej.

Okres powojenny, a zwłaszcza ostatnie dziesięciolecie związane z przemianami na politycznej mapie Afryki, przybliżyło ten olbrzymi kontynent zainteresowaniom naukowym. W roku 1956, w dniach 9—11 maja, odbywa się więc we Wrocławiu pierwsze po wojnie seminarium afrykanistyczne, zorganizowane przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze⁶.

W szerszy krąg badawczych problemów kultury współczesnej wprowadził natomiast Afrykę kwartalnik „Kultura i Społeczeństwo”. wydawany od 1957 roku przez Zakład Socjologii i Historii Kultury PAN, powstały na bazie środowiska socjologicznego Uniwersytetu Łódzkiego.

Nie było rzeczą przypadku, że łódzkie środowisko socjologiczne wyprzedziło inne w wysunięciu problematyki afrykańskiej, traktowanej nie jako temat wyłącznie etnograficzny, lecz jako zagadnienie kultur współczesnych. Wynikało to z powiązania w tym środowisku tradycji etnologicznych i socjologicznych, nie tylko szkoły Malinowskiego ze szkołą Znanieckiego, lecz również Krzywickiego i Czarnowskiego. Wrazem połączenia tych różnych tradycji był i jest wydawany po wojnie w Łodzi „Przegląd Socjologiczny”.

Gdy wymieniony wyżej Zakład Socjologii i Historii Kultury PAN zaczął wydawać od roku 1957 „Kulturę i Społeczeństwo”, to od pierwszego numeru wydatne miejsce w pozaeuropejskich zainteresowaniach tego pisma zajęła tematyka afrykańska. Dla orientacji „Kultury i Społeczeństwa” charakterystyczny był nie tylko artykuł cytowany na wstępie traktujący nowe elity afrykańskie na tle ogólnych procesów świata współczesnego, lecz również problematyka afrykańska drugiego numeru tego czasopisma występująca w artykule pt. *Czy cywilizacja zachodnia jest zagrożona?* W tym redakcyjnym artykule problematyka afrykańska występuje w ramach zagadnienia końca europocentryzmu świata cywilizowanego.

⁶ „Lud”, t. 43, 1956, s. 497 i n. Na seminarium prof. Jan Czekanowski wygłosił referat pt. *Struktura etniczna Afryki a nawarstwienia najmłodsze*. Prof. Roman Stopa wystąpił z dwoma referatami: *Kulturowe nawarstwienia na terenie Afryki* i *Polskie badania etnograficzne i językowe u Hotentotów i Buszmenów w 1935 r.*; prof. Tadeusz Milewski również w dwóch referatach omówił *Uwarstwienie języków Afryki* i *Rolę starożytnego Egiptu w dziejach kultury*. Dr Edward Karwot natomiast wygłosił referat pt. *Historia inwazji dromadera do Afryki północnej*.

ROZWÓJ ZAINTERESOWAŃ DLA CZARNEJ AFRYKI W CZASOPISMACH

Narodziny zainteresowań dla Afryki jako problemu współczesnego szły w parze z rozszerzaniem się zainteresowań humanistycznych, przede wszystkim socjologicznych, na czarną Afrykę. Do połowy lat pięćdziesiątych zainteresowania świata naukowego w Polsce nie wykraczały zasadniczo poza tereny Afryki arabskiej, a ściśle biorąc Egiptu. Orientalistyka obejmowała również Etiopię.

Problematyka czarnej Afryki wtargnęła najpierw do czasopism, a następnie stała się przedmiotem systematycznych badań naukowych. Czasopisma od naukowych do prasy codziennej torowały drogę teraz nowym zainteresowaniom.

Poruszane tematy	Czasopisma naukowe (39 tytułów)								
	1955	1956	1957	1958	1959	1960	1961	1962	Razem
Afryka arabska	15	44	12	42	28	16	31	21	109
Afryka czarna	1	1	3	4	12	5	12	13	51
Afryka ogólnie	—	2	1	1	1	4	10	4	23
Republika Południowej Afryki	1	1	—	—	1	—	—	—	3
Etiopia	2	1	7	1	2	4	7	—	24
Razem	19	49	23	48	54	29	50	38	310

Zainteresowania nauki, jak potwierdza powyższe zestawienie⁷, w latach pięćdziesiątych obracające się przeważnie wokół problematyki Afryki arabskiej, wiązały się z dziedzinami wiedzy mającymi niemały dorobek na koncie nauki polskiej, jak archeologia śródziemnomorska, orientalistyka, papirologia, filologia klasyczna czy antropologia. I tak np. w latach 1958—1962 w czasopiśmie „Człowiek w Czasie i Przestrzeni” ukazało się 16 artykułów związanych z Afryką Północną; w filologicznym „Eosie” — 31; w „Journal of Jouristic Papyrology” — 19; w „Meandrze” — 6; w „Roczniku Orientalistycznym” — 14, a w „Przełądzie Orientalistycznym” — aż 59.

Początkowo nieliczne jeszcze artykuły o Afryce czarnej były rozproszone po różnych czasopismach z zakresu nauk społecznych, ale na-

⁷ Przedstawione zestawienia liczbowe, odnoszące się do liczby artykułów o tematyce afrykańskiej, zamieszczanych w czasopismach wychodzących w Polsce, obejmujące okres 1955—1962, zostały opracowane na podstawie użyczonej mi do wglądu przez PISM *Bibliografii polskich prac dotyczących Afryki*, opracowanej przez Macieja Koźmińskiego i Jana Milewskiego.

stępne lata przynoszą już zmianę w tym względzie. Problematyka Afryki na południe od Sahary zaczyna interesować szczególnie ośrodek socjologiczny wydający wówczas czasopisma: „Przegląd Socjologiczny” i „Kulturę i Społeczeństwo”. „Kultura i Społeczeństwo” w jednym 1959 roku opublikowała 4 artykuły poświęcone Afryce czarnej, a „Przegląd Socjologiczny” w roku 1961 wydał numer poświęcony problematyce czarnej Afryki⁸.

Dla porównania można wymienić, że w zakresie problematyki czarnej Afryki w latach 1959—1962 w czasopiśmie „Człowiek w Czasie i Przestrzeni” ukazały się 4 artykuły; w „Przeglądzie Orientalistycznym” — 9 artykułów; w „Ludzie” — 3. W „Sprawozdaniach z Posiedzeń Oddziału PAN w Krakowie” w roku 1962 ukazało się 5 artykułów związanych jednak przeważnie z tematyką filologiczną języków murzyńskich.

Poruszane tematy	Czasopisma informacyjno-naukowe i informacyjne (38 tytułów)								
	1955	1956	1957	1958	1959	1960	1961	1962	Razem
Afryka arabska	24	36	36	44	31	29	45	39	284
Afryka czarna	6	7	7	13	25	60	64	79	261
Afryka ogólnie	8	8	9	10	11	34	56	34	170
Republika Południowej Afryki	3	1	—	1	—	2	4	7	18
Etiopia	—	1	—	—	1	—	1	—	3
Razem	41	53	52	68	68	125	170	159	736

Przedstawiona wyżej tabela wskazuje jeszcze na szczególny brak zainteresowania Republiką Południowej Afryki. Co do Etiopii to wymienione 24 artykuły, przeważnie o tematyce językoznawczej, są pióra prof. Stefana Strelcyna. Natomiast w zakresie historii, jak wynika z zestawień w „Kwartalniku Historycznym” i „Przeglądzie Historycznym”, w omawianym okresie (1955—1962) znalazły się jedynie 3 artykuły, omawiające problematykę historii starożytnej z terenów Afryki arabskiej.

Porównawcze badania zainteresowań problematyką afrykanistyczną wskazują na podobny rozwój zainteresowań w całym czasopiśmiennictwie polskim tego okresu.

⁸ „Przegląd Socjologiczny”, 1961, t. XV/1; zamieszczono w nim 3 artykuły: J. Czekanowski, *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyzjezierza*; J. Chałasiński, *Afrykańska inteligencja i narodziny idei narodowej w krajach czarnej Afryki*; A. Zajączkowski, *Plemię Aszanti w procesie przemian*.

W grupie tzw. czasopism informacyjno-naukowych i informacyjnych⁹ w cytowanym ośmioleciu liczba artykułów o tematyce Afryki arabskiej utrzymuje się mniej więcej na jednakowym poziomie; natomiast w zakresie Afryki czarnej obserwuje się jej stały wzrost: od 6 pozycji w roku 1955 do 79 w roku 1962. Tutaj także Republika Południowej Afryki potraktowana jest skromnie (w ciągu 8 lat ukazało się 18 artykułów na ogólną liczbę 736), nie mówiąc już o Etiopii, która zupełnie wymyka się z kart czasopiśmiennictwa, adresowanego do szerszych rzesz społeczeństwa.

W tej grupie czasopism najwięcej zainteresowania Afryką wykazują periodyki o charakterze społeczno-politycznym. I tak np. „Problemy Pokoju i Socjalizmu” w latach 1958—1962 umieściły 28 artykułów związanych z Afryką arabską; 13 — z zagadnieniami Afryki czarnej; w 8 artykułach omawiano natomiast ogólnie kontynent afrykański; 2 — zajęły się Republiką Południowej Afryki. W „Problemach Pokoju i Socjalizmu” nie było w tych latach artykułów o Etiopii.

Podobne pozycje zaobserwować można w „Zeszytach Teoretyczno-Politycznych”. I tutaj Afryka arabska była poruszana w 20 artykułach; Afryka czarna — w 15, a Afryka ogólnie — w 21. Republika Południowej Afryki znalazła się tylko jeden raz na łamach tego czasopisma.

Niewiele też różni się układ artykułów, związanych z tematyką afrykańską w „Sprawach Międzynarodowych”. I tam 52 razy zabierano głos o Afryce Północnej, 30 — o Afryce czarnej (w jednym tylko 1961 roku — 10 razy), 28 artykułów omawiało ogólnie Czarny Kontynent, o Republice Południowej Afryki napisano 5 artykułów, a o Etiopii nie było artykułu w tym okresie.

W wydawanym przez Polski Instytut Spraw Międzynarodowych „Zbiorze Dokumentów” w latach 1955—1962 Afryka czarna znalazła się już na pierwszym miejscu (40 razy). Afrykę arabską objęło natomiast 38 dokumentów. Opublikowano tam także 9 dokumentów zwią-

⁹ W umieszczonych zestawieniach do grupy czasopism naukowych zaliczono czasopisma ściśle naukowe, tj. takie, które są organami instytucji naukowo-badawczych lub towarzystw naukowych, jak np. „Przegląd Socjologiczny”, „Studia Socjologiczne”, „Kwartalnik Historyczny”, „Przegląd Historyczny”, „Archeologia Polska”, „Lud”, „Przegląd Orientalistyczny” itp. Do grupy informacyjno-naukowych i informacyjnych zaliczono czasopisma poza ściśle naukowymi, ukazujące się nie częściej niż raz na 2 tygodnie, z wyłączeniem czasopism mających charakter popularnonaukowy, np. „Nowe Drogi”; „Biuletyn Ekonomiczny”; „Handel Zagraniczny”; „Problemy Pokoju i Socjalizmu”; „Sprawy Międzynarodowe”; „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” itp. Zestawy te ograniczyły się do czasopism o profilu zagadnień społecznych. Wyłączono więc czasopisma fachowe z innych dziedzin wiedzy, a także o charakterze wojskowym.

zanych z Afryką ogólnie. O Republice Południowej Afryki umieszczono 3 dokumenty, a o Etiopii — 2.

Z innych pozycji cytowanego zestawienia nie można pominąć „Biuletynu Ekonomicznego PAN” (1958—1962), publikującego wyjątki z pism zagranicznych, dotyczące m. in. zagadnień ekonomicznych krajów Czarnego Łądu. I tak w omawianym okresie było tam 35 artykułów poświęconych problemom Afryki arabskiej, a 72 — tj. ponad 2 razy więcej — związanych z Afryką czarną; 48 zajęło się ogólnie ekonomiką Afryki; o Republice Południowej Afryki opublikowano 3 artykuły; Etiopia nie była w ogóle omawiana.

Dla uzyskania pełnego obrazu należy jeszcze zapoznać się ze sprawą tematyki afrykańskiej w czasopismach popularnonaukowych („Mówią Wieki”, „Poznaj świat”, „Problemy”, „Świat i Życie”, „Wiedza i Życie”), w tygodnikach, w dwóch reprezentatywnych dziennikach: „Trybunie Ludu” i „Życiu Warszawy”, oraz w radzieckim — „Nowoje Wriemja”, ukazującym się w Polsce pod tytułem „Nowe Czasy” (ze względu na piszących tam autorów, czasopismo nabrało międzynarodowego charakteru).

Poruszane tematy	Czasopisma popularnonaukowe (5 tytułów)								
	1955	1956	1957	1958	1959	1960	1961	1962	Razem
Afryka arabska	5	4	9	11	13	9	8	3	62
Afryka czarna	—	7	7	6	14	12	22	18	86
Afryka ogólnie	1	1	—	—	1	2	1	5	11
Republika Południowej Afryki	4	—	—	1	3	—	—	—	8
Etiopia	—	—	1	—	—	—	2	1	4
Razem	10	12	17	18	31	23	33	27	171

W zakresie czasopism popularnonaukowych wymienić należy na pierwszym miejscu „Poznaj świat”, który od roku 1956 zaczął systematycznie zwiększać liczbę artykułów związanych z Afryką na południe od Sahary. W sumie ukazało się ich 76, co na ogólną liczbę zamieszczonych tam 112 „afrykańskich” artykułów stanowi pokaźny procent. Na pozostałe 4 tytuły („Mówią Wieki”, „Problemy”, „Świat i Życie”, „Wiedza i Życie”) przypada więc 59 art., w tym o czarnej Afryce tylko 10.

W grupie tygodników na czoło wysuwa się natomiast „Polityka”. W ciągu 8 lat opublikowała ona 152 artykuły, z czego 42 przypadło na Afrykę arabską, a 59 — na czarną, 48 traktowało temat ogólnie; 2 były o Republice Południowej Afryki, 1 o Etiopii. „Przegląd Kulturalny” wydrukował 59 artykułów: 23 przypadło na Afrykę arabską,

28 — na Afrykę czarną; pozostałych 8 na Afrykę ogólnie. „Tygodnik Powszechny” zaprezentował ogółem 50 artykułów afrykanistycznych, z czego 14 omawiało problemy Afryki Północnej, 23 — czarnej; 6 — Afrykę ogólnie; 5 natomiast zajęło się Republiką Południowej Afryki, a 2 za swój temat wzięły Etiopię. „Świat” podobnie reagował, przedstawiając w zakresie Afryki „arabskiej” 15 pozycji, czarnej — 25,

Poruszane tematy	Tygodniki (24 tytuły)								
	1955	1965	1957	1958	1959	1960	1961	1962	Razem
Afryka arabska	23	15	30	24	16	25	41	40	214
Afryka czarna	5	4	14	29	24	48	80	36	240
Afryka ogólnie	1	5	7	3	12	21	27	32	108
Republika Południowej Afryki	3	—	2	—	—	6	9	—	20
Etiopia	—	2	—	—	2	—	2	—	6
Razem	32	26	53	56	54	100	159	118	588

Poruszane tematy	„Trybuna Ludu” i „Życie Warszawy”								
	1955	1956	1957	1958	1959	1960	1961	1962	Razem
Afryka arabska	10	77	35	86	60	133	137	144	682
Afryka czarna	4	6	15	17	35	109	138	65	389
Afryka ogólnie	4	2	6	7	7	14	13	17	70
Republika Południowej Afryki	—	—	—	2	1	2	6	2	13
Etiopia	—	—	—	—	—	1	1	4	6
Razem	18	85	56	112	103	259	295	232	1160

Poruszane tematy	„Nowe Czasy” („Nowoje Wriemja”)								
	1955	1956	1957	1958	1959	1960	1961	1962	Razem
Afryka arabska	3	14	11	9	8	12	14	22	93
Afryka czarna	1	5	4	7	11	20	32	35	115
Afryka ogólnie	—	—	2	6	8	9	6	8	39
Republika Południowej Afryki	—	1	1	1	1	1	2	1	8
Etiopia	—	—	—	1	1	2	1	—	5
Razem	4	20	18	24	29	44	55	66	260

Afryki ogólnie — 3 i Etiopii — 1. Niewiele też odbiegały od tych porocji „Kierunki” (17, 15, 8 i 1), „Tygodnik Morski” oraz „Argumenty”.. „Tygodnik Morski” umieścił np. w tym okresie na swoich łamach 32 artykuły afrykanistyczne, z czego 22 o Afryce czarnej, a „Argumenty” — 30, omawiając w latach 1959—1962 sprawy Afryki czarnej w 12 artykułach.

POWSTAWANIE AFRYKANISTYCZNYCH PLACÓWEK NAUKOWYCH.
BADANIA AFRYKANISTYCZNE W OŚRODKU WARSZAWSKIM
I POZA WARSZAWĄ

Analizując przytoczone zestawienia, wyraźnie daje się zauważyć, że główne nasilenie zainteresowań problematyką afrykanistyczną, biorąc pod uwagę wszystkie grupy czasopism, przypada na rok 1961. Ten okres wzmożonego skupienia uwagi na zagadnieniach kontynentu afrykańskiego odbija się też na stronie organizacyjnej nauki polskiej. Lata sześćdziesiąte stają się bowiem początkiem tworzenia instytucji, które w sposób zorganizowany zająć się miały badaniem zagadnień afrykanistycznych.

W Polskim Instytucie Spraw Międzynarodowych już w 1960 roku utworzono Zakład Krajów Afryki i Azji, z którego w dwa lata później została wyodrębniona pracownia przekształcona na wiosnę 1964 roku w Zakład Krajów Afryki, kierowany przez dra Jerzego Prokopczuka.

Zespół pracowników Zakładu Krajów Afryki PISM zajmuje się problematyką polityczną, ekonomiczną i społeczną Afryki, interesując się przede wszystkim analizą tych zjawisk i procesów, które decydują o obliczu politycznym Czarnego Łądu i jego miejscu w konfliktach współczesnego świata¹⁰.

Ważnym przedsięwzięciem Zakładu było przystąpienie na początku 1962 roku do zespołowego opracowania kompleksu zagadnień w postaci

¹⁰ Do roku 1962 w PISM przygotowano i opublikowano między innymi następujące prace monograficzne i rozprawy poświęcone problematyce współczesnej Afryki: zbiorowa, *Polityka Francji w sprawie Algierii*, 1956, s. 96; zbiorowa, *Ameryka wobec problemów Afryki*, 1957, s. 89; E. Szymański, E. Vielrose, *Sytuacja gospodarcza i polityczna Konga*, 1960, s. 87; Sz. Chodak, *Nigeria na drodze do niepodległości*, 1960, s. 74; J. Prokopczuk, *Gwinea i Mali — zarys sytuacji politycznej*, 1961, s. 80; J. Prokopczuk, *Niektóre problemy ruchu narodowo-wyzwoleńczego w Algierii*, 1961, s. 103; E. Dembiński, *Polityka zagraniczna i wewnętrzna Ghany*, 1961, s. 72; T. Bartkowski, *Więzi gospodarcze Francji z krajami strefy franka*, 1962, s. 75. Wydawnictwa te adresowane były głównie do czytelników związanych swoją działalnością zawodową z problematyką Czarnego Łądu oraz przeznaczone dla bibliotek specjalistycznych. Nakład ich wynosił 200—300 egz.

studium historyczno-prawnego o niepodległych krajach Afryki w ONZ (J. Prokopczuk, T. Łętocha i D. Eitner). Inną, zasługującą na uwagę pozycją Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych jest przygotowywana do druku przez Zakład Krajów Afryki oraz Zakład Informacji Naukowej, potrzebna zresztą dla afrykanistów, bibliografia polskich prac dotyczących Afryki, opracowana przez Macieja Koźmińskiego i Jana Milewskiego. W części I zawierać ona będzie druki zwarte wydane w okresie 1945—1963 (prace oryginalne i tłumaczenia), a w części II tzw. druki rozproszone, tj. artykuły publikowane w okresie 1955—1962 w różnego rodzaju czasopismach, począwszy od ściśle naukowych, a skończywszy na dwóch dziennikach o zasięgu ogólnokrajowym: „Trybunie Ludu” i „Życiu Warszawy”.

Ponadto podkreślić należy, że Zakład Dokumentacji Naukowej PISM ma opracowane kilka tysięcy tzw. kart informacyjnych, rejestrujących wydarzenia polityczne, gospodarcze itp. związane z obszarami kontynentu afrykańskiego.

Z innych prac Zakładu Krajów Afryki można wymienić przygotowaną przez Danutę Eitner do użytku wewnętrznego Bibliografię Ghany, Gwinei i Nigerii.

Polski Instytut Spraw Międzynarodowych posiada także jeden z największych księgozbiorów afrykanistycznych w Polsce, jak również duży zestaw tytułów (ok. 100) czasopism afrykańskich.

Dr Prokopczuk kieruje również badaniami afrykanistycznymi przy Katedrze Historii Powszechnej i Stosunków Międzynarodowych w Wyższej Szkole Nauk Społecznych przy KC PZPR. W roku akad. 1963/1964 prowadzony był tam wykład monograficzny na temat problemów rozwoju społecznego i politycznego współczesnej Afryki.

Na Uniwersytecie Warszawskim ogniwem koordynującym badania afrykanistyczne jest Studium Afrykanistyczne istniejące od 31 maja 1962 roku pod kierownictwem prof. Stefana Strelcyna¹¹. Posiada ono własną Radę Naukową, której przewodniczy prof. Marian Małowist. Studium prowadzi 2-letnie kursy mające na celu przekazanie podstaw współczesnej wiedzy o problemach afrykańskich osobom, posiadającym już dyplomy ukończenia studiów, które chciałyby zdobyć dodatkowe wiadomości, pozwalające im poświęcić się pracy naukowej w zakresie

¹¹ S. Strelcyn, *Uwagi na temat studiów afrykanistycznych w Polsce*, „Etnografia Polska”, t. VII, 1963, s. 459. Prof. Strelcyn w latach 1957/1958 i 1964 prowadził badania naukowe w Etiopii w zakresie medycyny ludowej i nazewnictwa roślin, odkrywając tam pierwsze etiopskie traktaty medyczne (okres prawdopodobnie XVI—XVII w.).

afrykanistyki bądź też lepiej wypełnić ewentualne zadania ekspertów w krajach afrykańskich.

W celu ułatwienia szkolenia w Studium zostały opracowane specjalne podręczniki w postaci skryptów uniwersyteckich¹².

W Studium Afrykanistycznym prowadzi się prace dokumentacyjne, dotyczące instytucji (w skali światowej) zajmujących się problematyką afrykanistyczną. Sporządza się centralny katalog africanów, rozsianych po wszystkich bibliotekach w Polsce, jak również opracowuje się materiał z ankiety, przeprowadzonej we wszystkich ośrodkach naukowych w Polsce, na temat badań w zakresie problematyki afrykanistycznej.

Studium współpracuje także z afrykanistami z różnych ośrodków naukowych, angażując ich do współpracy bądź też zapraszając na seminaria międzydyscyplinarne, utworzone jeszcze w 1960 roku przez

¹² Skrypty niżej cytowane dają pojęcie o zakresie zagadnień wykładanych na Studium Afrykanistycznym. J. Halpern, *Wybrane zagadnienia z historii gospodarczej Afryki*, z. I i II; Materiały do Geografii Afryki — z. I: B. Winid, M. Jakubowski, *Opracowanie kartograficzne Afryki*; z. II: J. Kaczyńska, *Historia odkryć i badań kontynentu*; z. III: Dyjas, *Geologia i surowce mineralne Afryki*; z. IV: C. Radłowska, *Rzeźba Afryki*; z. V: W. Okołowicz, *Klimat Afryki*; z. VI: J. Kaczyńska, *Stosunki wodne i ich znaczenie dla gospodarki*; z. VII: S. Gołąbek, *Gleby Afryki*; z. VIII: I. Stańczak, *Szata roślinna Afryki*; z. IX: M. Jakubowski, *Sahara*; z. X: B. Winid, J. Grysiński, *Świat zwierzęcy Afryki*; z. XI: S. Gołąbek, *Północno-wschodnia Afryka — środowiska geograficzne*; z. XII: B. Winid, *Przegląd literatury*; z. XIII: J. Kaczyńska, *Środowiska geograficzne Wyżyny Abisyińskiej*; z. XIV: M. Jakub, *Krainy Atlasu i środowiska geograficzne*; I. Sachs, *Drogi i manowce świata B*; z. 1, *Wstęp — Delikatność uczuć*; z. II, *Karta choroby*; z. III, *Od kiedy*; z. IV i V, *Nadzieje, pozory, modele, bariery wzrostu*; z. VI, *Ciężar przeszłości*; z. VII, *Progi sytości*; z. VIII, *Pułapka jednostronnej specjalności*; z. IX, *Wielka stawka*; z. X, *Cena człowieka*; z. XI i XII, *Perskie koło i reaktor atomowy. Strategia rozwoju*. A. Zajączkowski, *Elementy socjologii ogólnej* (1963); A. Zajączkowski, *Wybrane zagadnienia z socjologii Afryki*; z. I, *Nacjonalizm w Czarnej Afryce*; z. II, *Plemię Aszanti*; z. III, *Struktury społeczne Czarnej Afryki pierwotnej*; z. IV, *Wierzenia i filozofia Czarnej Afryki pierwotnej*. T. Lewicki, *Dzieje Afryki od czasów najdawniejszych do XIV w. Wybrane zagadnienia*; Sz. Chodak, J. Markiewicz-Małczyńska, *Szczepowe systemy Czarnej Afryki. Wypisy* (1963); R. Ohly, *Język suahili. 1. zarys gramatyki; 2. wybór tekstów* (1964); J. Ryszard, *Higiena tropikalna Afryki* (1964); Z. Szyfelbejn-Sokolewicz, *Tradycyjne zajęcia gospodarcze ludów Afryki* (1963). Ponadto Studium ma w przygotowaniu jeszcze następujące skrypty: Dobrska, *Ekonomia Afryki*; Pilszczykowa, *Wstęp do językoznawstwa Afryki*; Prokopczuk i Szymański, *Historia Afryki od XVII w. do czasów współczesnych*; Tubielewicz, *Kurs języka arabskiego*; A. Waligórski, *Elementy wiedzy o społeczeństwie afrykańskim*; B. Winid, *Materiały dla geografii Afryki*, cz. II.

prof. Strelcyna w Zakładzie Orientalistyki PAN¹³. Grupują one specjalistów różnych dziedzin wiedzy, jak geografów, etnografów, ekonomistów, socjologów, lingwistów, pracowników itd., co pomaga lepszemu poznaniu się nawzajem, nawiązaniu osobistych kontaktów i współpracy.

Wyniki badań naukowych publikowane są w angielsko-francuskim „Africana Bulletin”, wydawanym przez Studium Afrykanistyczne. Natomiast w innym kwartalnym biuletynie podawane są nabytki własnej, specjalistycznej biblioteki afrykanistycznej. Został również wydany drukiem wybór materiałów pt. *Problemy afrykanistyki z Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Afrykanistów w Akrze w grudniu 1962 roku*, w którym uczestniczył kierownik Studium prof. Strelcyn.

Odnotować jeszcze należy, że w 1964 roku, w dniach 16—17 stycznia, Studium Afrykanistyczne wspólnie z Radą Społeczno-Naukową Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Afrykańskiej zorganizowało seminarium naukowe poświęcone zagadnieniom państwa i prawa współczesnej Afryki, na którym prowadzono dyskusje wokół referatów — prof. Kazimierza Biskupskiego: *Szef państwa w koncepcjach ustrojowych krajów Afryki Zachodniej*; doc. Marka Sobolewskiego: *System przedstawicielski w krajach dawnej Francuskiej Afryki Zachodniej*; dra Andrzeja Gwiżdża: *Geneza i rozwój parlamentaryzmu w Republice Ghana*; prof. Igora Andrejewa: *Niektóre zagadnienia prawa karnego państw afrykańskich*; a także doc. Lecha Antonowicza: *Dekolonizacja Afryki w świetle prawa międzynarodowego*, oraz prof. Juliana Katz-Suchego: *Rola ugrupowań afrykańskich w rozwoju Organizacji Narodów Zjednoczonych*¹⁴.

Specjalistyczne natomiast badania naukowe w zakresie problematyki afrykanistycznej na Uniwersytecie Warszawskim rozwijają się w różnych dyscyplinach. Wieloletnie doświadczenie i niemałe osiągnięcia ma tu filologia, a zwłaszcza językoznawstwo afrykańskie, które rozwija się w Instytucie Orientalistycznym. Powstała tam w 1950 roku Katedra Semitystyki ześrodkowuje swoje badania nad językami i kulturą Etiopii. Ośrodek ten kierowany przez prof. Stefana Strelcyna opublikował dziesiątki poważnych prac z tego zakresu¹⁵.

Prof. Strelcyn swoje zainteresowania etiopistyczne dzieli od lat pomiędzy językoznawstwo i etnografię, zajmując się głównie mało dotąd opracowanymi lub w ogóle nie tkniętymi działami piśmiennictwa

¹³ Seminaria odbywają się w poniedziałki dwa razy w miesiącu. Na pierwszym omawiane są nowości bibliograficzne, a na drugim przedstawiane są referaty problemowe.

¹⁴ Materiały z seminarium wydano drukiem w 1964 roku.

¹⁵ Np. *Prières magiques éthiopiennes pour délier les charmes*, „Rocznik Orientalistyczny”, t. XVIII, 1955; *La magie éthiopienne*, „Atti del Convegno di Studii Etiopici, Roma 2—4 aprile 1959”, Roma 1960.

abisyńskiego — literaturą magiczną i medyczną¹⁶. Obecnie w druku jest jego tom I serii *Médecine et Plantes d'Ethiopie*, pt. *Les traités médicaux éthiopiens*. W przygotowaniu zaś znajduje się tom II, który obejmować będzie wyniki ankiety przeprowadzonej przez prof. Strelicyna w Etiopii na temat nazewnictwa i użycia w medycynie tamtejszych roślin.

Przy Katedrze Semistyki rozwija się od roku 1954 językoznawczy kierunek afrykanistyczny, obejmujący języki czarnej Afryki. Nauczaniem tutaj objęte są języki hausa (dr Nina Pilszczykowa) i suahili (mgr Rajmund Ohly). W zakresie badań językoznawczych dr Pilszczykowa przygotowuje np. większą pracę dotyczącą tematów pochodnych czasownika w języku hausa zajmując się równocześnie językiem ewe i awutu; mgr Ohly natomiast poza językiem suahili, który jest jego głównym przedmiotem zainteresowań, przygotowuje rozprawę na temat abstraktów w języku suahili, kierując swoją uwagę na całą grupę języków bantu.

W zakresie praktycznej znajomości języków afrykańskich w Katedrze Semistyki prowadzone są lektoraty: języka amharskiego (Getachew Paulos); języka suahili (Saul Ndosa), języka hausa (Odia Adebayo Omege) oraz języka bambara (Ousmane Diallo). Z innych zaś języków, interesujących afrykanistykę, uprawia się w Instytucie Orientalistycznym UW także badania nad językiem arabskim w Katedrze Arabistyki (kier. doc. Józef Bielawski) oraz językiem egipskim i koptyjskim w Zakładzie Egypciologii Katedry Filologii Wschodu Starożytnego.

W zakresie archeologii afrykańskiej poważnymi sukcesami naukowymi, i to na skalę światową, poszczycić się może Katedra Archeologii Śródziemnomorskiej Uniwersytetu Warszawskiego kierowana przez prof. Kazimierza Michałowskiego. Posiada ona w Kairze własną Stację Archeologii Śródziemnomorskiej UW.

W pracach naukowo-badawczych Katedry związanych z wykopaliskami bierze również udział Zakład Archeologii Śródziemnomorskiej PAN oraz Dział Sztuki Starożytnej Muzeum Narodowego w Warszawie.

Rozpatrując powojenny dorobek prac wykopaliskowych placówek prof. Michałowskiego na terenie Egiptu i Sudanu, należy zwrócić uwagę na odkrycie w Tell Atrib, przy odsłanianiu kolejnych warstw „komu” (pagórka nad osiedlem), interesującego zespołu zabytków kultury materialnej, jak pieców do wypalania wapna oraz instalacji wodociągowych. W warstwie zaś staroegipskiej odnalezienie substrukcji budowli z depozytem fundacyjnym faraona Amasisa.

¹⁶ Por. przyp. 10.

Z innych osiągnięć zespołu prof. Michałowskiego na kontynencie afrykańskim odnotować należy kampanię wykopaliskową w Aleksandrii, która uwieńczona została odkryciem rozległego kompleksu budowli rzymskich (termy, teatr i in.) i nekropoli arabskich z okresu średniowiecza, a w Deir el-Bahari powierzenie mu przez służbę konserwatorską Zjednoczonej Republiki Arabskiej na wiosnę 1961 roku rekonstrukcji świątyni królowej Hatszepsut. Wysoka ranga polskiej archeologii i tym razem przyniosła sukces w postaci odkrycia, w czasie prac nad świątynią Hatszepsut nowej, nie znanej dotąd świątyni, zbudowanej w ciągu panowania faraona Totmesa III (ok. 1504—1450 p.n.e.), co w konsekwencji doprowadziło egiptologów do rewizji dotychczasowych poglądów na kanon świątyni egipskiej Nowego Państwa.

Z ostatnich odkryć archeologicznych na terenie Afryki, związanych z ratowaniem bezcennych skarbów kultury starożytnej na terenach mających ulec zatopieniu w związku z budową tamy Assuańskiej, na czoło wybija się katedra wczesnochrześcijańska (VIII—XI w.) w Farras z serią jedynych w swoim rodzaju fresków o niepowtarzalnej wartości artystycznej i historycznej. Szczególny zaś rozgłos międzynarodowy zyskała prospekcja naukowa demontażu świątyni starożytnej Nubii oraz polski projekt zabezpieczenia świątyni w Abu Simbel.

Wyniki prac naukowych prof. Michałowskiego publikowane są w czasopismach w Polsce i za granicą (np. „Biuletyn Muzeum Narodowego w Warszawie”, „Z otchłani wieków”, „Annale du Service des Antiquités de l’Egypte”, „Kush” itp.), a także jako książkowe raporty z wykopalisk¹⁷.

Studia nad Czarnym Łądem w zakresie geografii prowadzone są w Instytucie Geograficznym Uniwersytetu Warszawskiego w Pracowni Afrykańskiej (p. o. kier. mgr Maksymilian Skotnicki) Katedry Geografii Regionalnej Świata, kierowanej przez doc. Bogodara Winida¹⁸.

Pracownia Afrykańska posiada bogaty zestaw materiałów dokumentacyjno-bibliograficznych, składających się ze 100 000 pozycji, oraz pokaźny zbiór materiałów diapozytowych (ok. 4000 klatek).

Nawiązała ona liczne kontakty naukowe z zagranicznymi ośrodkami badań geografii Afryki (w tym i w samej Afryce), w kraju zaś utrzymuje współpracę naukową z Polskim Instytutem Spraw Międzynarodowych, z Międzyuczelnianym Zakładem Krajów Słabo Rozwiniętych (p. niżej), ze Studium Afrykanistycznym, z Towarzystwem Przyjaźni

¹⁷ Z wykopalisk afrykańskich ukazały się raporty omawiające prace archeologiczne w Farras pióra prof. K. Michałowskiego.

¹⁸ Doc. Winid przebywa obecnie w Etiopii, gdzie na uniwersytecie w Addis-Abebie objął kierownictwo katedry geografii.

Polsko-Afrykańskiej itp. oraz kontynuuje działalność popularyzacyjną i informacyjną (wykłady i kursy doszkalające dla nauczycieli, odczyty w szkołach, domach kultury, oddziałach PTG). Pracownia Afrykańska udziela także informacji osobom udającym się na teren Afryki oraz instytucjom posiadającym kontakty z Afryką (centrale handlu zagranicznego) itd.

Z prac wykonanych w katedrze i pracowni (zespół pracowni liczy 5 osób) wymienić należy *Atlas Administracyjny Afryki*, a z prowadzonych — na uwagę zasługują badania doc. Bogodara Winida wraz z zespołem nad rolą nauk geograficznych w rozwoju gospodarczym Afryki oraz podjęte prace doktorskie, np. *Atlas Afryki okresu podboju i eksploatacji kolonialnej* — od połowy XIX w. do 1960 r. (S. Gołąbek).

W innych katedrach Uniwersytetu Warszawskiego na uwagę zasługują badania z zakresu socjologii politycznej Afryki, prowadzone w Katedrze Socjologii II przez dra Szymona Chodaka¹⁹.

W 1963 roku przebywał on w Afryce, gdzie miał wykłady z socjologii na Wydziale Politycznym Uniwersytetu w Akrze, prowadząc równocześnie, wraz z miejscowym zespołem ludzi, badania terenowe nad funkcją społeczną i polityczną świątyń w Ghanie. Wyniki tych badań poza opublikowaniem ich w formie książkowej posłużą także za temat cyklu wykładów na Uniwersytecie Warszawskim. W ramach problematyki Katedry Socjologii II prowadzone będą również badania nad socjalizmem w Afryce.

Na podkreślenie zasługuje jeszcze fakt, że na seminarium systemów politycznych w zagadnieniach afrykanistycznych specjalizuje się grupa 6—7 studentów.

W Katedrze Etnografii (kier. prof. Witold Dynowski) w ramach programu etnografii powszechnej etnografią Afryki zajmuje się dr Zofia Sokolewicz.

W dziedzinie historii żywotny ośrodek badań nad początkiem kolonizacji europejskiej w Afryce rozwija się w Katedrze Historii Powszechnej pod kierunkiem prof. Mariana Małowista (w roku 1964 ukazała się jego monografia o wielkich państwach Sudanu Zachodniego). Z historii zaś najnowszej kontynentu afrykańskiego pewne zainteresowania

¹⁹ Wyniki badań afrykańskich dra Chodaka nad zagadnieniami politycznymi Czarnego Łądu zostały opracowane m. in. w jego książkach: *Systemy polityczne czarnej Afryki*, Warszawa 1963 (s. 514); *U progu wolności*, Warszawa 1961, jak również przedstawione na konferencjach międzynarodowych: w sierpniu 1963 roku w Tampere w Finlandii (konferencja UNESCO poświęcona systemom partyjnym, referat dra Chodaka o systemach partyjnych w czarnej Afryce) oraz w Rzymie w styczniu 1964 roku na ten sam temat na konferencji zorganizowanej przez Social Science Research Council.

przejawia Katedra Historii Najnowszej i Powszechnej na seminarium prof. Rafała Gerbera.

W Instytucie Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego etnografią muzyki Czarnego Łądu interesuje się dr Anna Czekanowska.

Na Wydziale Prawa Uniwersytetu Warszawskiego szereg katedr przejawia także w ostatnich latach żywe zainteresowania zagadnieniami państwa i prawa w Afryce. Na uwagę zasługuje Zakład Prawa Karnego Porównawczego, kierowany przez prof. Igora Andrejewa, w którego programie badawczym zostały wyodrębnione zagadnienia prawa karnego państw czarnej Afryki (*Wprowadzenie do prawa karnego Afryki czarnej*). Z bardziej szczegółowych tematów należy wymienić prowadzone tam badania nad zagadnieniem wymiaru sprawiedliwości w Ghanie (mgr Andrzej Asłanowicz), rozszerzane także i na inne kraje Afryki zachodniej — angielskojęzycznej.

Problematyką ekonomiczną na Uniwersytecie Warszawskim w Katedrze Historii Gospodarczej zajmuje się dr Jan Halpern. Na podkreślenie zasługuje zainicjowanie współpracy naukowej ze Szkołą Główną Planowania i Statystyki²⁰. W roku 1962 powstał Międzyuczelniany Zakład Problemowy Krajów Słabo Rozwiniętych, kierowany przez doc. Ignacego Sachsa. Zakład ten posiada własną radę naukową pod przewodnictwem prof. Michała Kaleckiego i wydaje biuletyn kwartalny pt. „Prace i Materiały” oraz rocznik w języku angielskim pt. „Essays on Planning and Economic Development”.

Zakład współpracuje także ze specjalistycznym seminarium prof. Michała Kaleckiego, poświęconym badaniom ekonomicznym krajów słabo rozwiniętych, skupiającym specjalistów z tej dziedziny, oraz z Wyższym Kursem Planowania dla Obcokrajowców, prowadzonym w języku angielskim. Przy zakładzie funkcjonuje seminarium magisterskie i doktoranckie, na którym m. in. podjęto opracowanie monografii o rozwoju gospodarczym Maroka. Wśród prac międzyuczelnianego Zakładu Krajów Słabo Rozwiniętych wymienić można monografię wydaną w 1964 roku pod red. dra Jana Halperna: *Plany rozwojowe krajów Afryki*.

Nadmienić jeszcze należy, że Zakład współpracuje z korespondencyjnym sympozjum naukowców z krajów rozwijających się, w tym i z Afryki, na czele którego stoi komitet redakcyjny pod przewodni-

²⁰ W Szkole Głównej Planowania i Statystyki zagadnienia ekonomiczne Afryki studiowane są m. in. w Katedrze Planowania i Polityki Ekonomicznej (kier. prof. Kazimierz Secomski), w Katedrze Ekonomiki Handlu Zagranicznego (kier. prof. J. Krzywicki) i w Katedrze Międzynarodowych Stosunków Gospodarczych (kier. prof. W. Trąmpczyński).

ctwem prof. Oskara Langego; prace swe publikuje w wydawnictwie ciągłym: „Studies on Developing Countries”.

Poza uczelniami w ośrodku warszawskim również Muzeum Kultury i Sztuki Ludowej (dyr. prof. K. Piwocki) przejawia zainteresowania zagadnieniami afrykanistycznymi, gdzie obok prac uzupełniających dokumentację zbiorów afrykańskich mgr Anna Damrosz opracowuje zagadnienie ornamentu w sztuce ludów afrykańskich.

Afryka weszła również w zakres badań Polskiej Akademii Nauk. W Instytucie Geografii, w Pracowni Krajów Gospodarczo Słabo Rozwiniętych (kier. prof. dr Tadeusz Żebrowski), opracowuje się takie zagadnienia państw Afryki północnej, jak urbanizacja, problemy ludnościowe itp.

W Zakładzie Orientalistyki PAN, którym kieruje prof. Ananiasz Zajączkowski, czołowe miejsce zajmuje problematyka z zakresu historii nowożytnej państw magrebu (sprawy religijne i językowe), a z krajów czarnej Afryki — Kongo (dr Edward Szymański).

Zagadnienia afrykanistyczne zajęły też mocną pozycję w Instytucie Historii Kultury Materialnej PAN. Zorganizowano tam dwie wyprawy archeologiczne do Sudanu pod kierownictwem dra Waldemara Chmielewskiego (1962 i 1963/64) przeprowadzając, wspólnie z uniwersytetem amerykańskim z New Mexico, badania nad stanowiskami paleolitycznymi na terenach, które zostaną zatopione po zbudowaniu tamy assuańskiej. Wyprawy te uwieńczone zostały odkryciem szeregu ważnych stanowisk paleolitycznych typu osadniczego. Uzyskano również bardzo ciekawy materiał do historii zmian koryta Nilu. Prace te będą również kontynuowane w czasie nowej wyprawy, w okresie zimowo-wiosennym 1965 roku.

Natomiast w roku 1964 z ramienia Muzeum Pomorza Zachodniego w Szczecinie, przy współpracy Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN, przeprowadzono wyprawę rekonesansową etnograficzno-archeologiczną do Gwinei, pod kierownictwem dra Władysława Filipowiaka, dyrektora tegoż muzeum, w celu zbadania stanowisk archeologicznych osad typu miejskiego z okresu XII—XIV w. Problematyka etnografii Afryki w Instytucie wchodzi także do programu badań Zakładu Etnografii (mgr Krzysztof Makulski), którym kieruje prof. dr Witold Dynowski.

Ilustracją zainteresowań afrykanistycznych Instytutu Historii Kultury Materialnej Polskiej Akademii Nauk może być jeszcze numer „Etnografii Polskiej” (t. VII, 1963), poświęcony prawie w całości sprawom Czarnego Łądu²¹.

W Polskiej Akademii Nauk jedynym ośrodkiem naukowym, który koncentruje się na sprawach kultury Afryki, jest Pracownia Zagadnień Społecznych i Kulturalnych Afryki Współczesnej, kierowana przez prof. Józefa Chałasińskiego²². Pracownia została utworzona w listopadzie 1962 roku. Posiada ona własną Radę Naukową, której przewodniczącym jest prof. dr Kazimierz Majewski. Powstała ona na gruncie prac afrykanistycznych zapoczątkowanych w Zakładzie Socjologii i Historii Kultury PAN. Aktualne prace Pracowni koncentrują się przeważnie na krajach czarnej Afryki, obejmują one jednak swoim programem całość kontynentu afrykańskiego. Tak więc spod piór autorów związanych z Pracownią²³ wyszły następujące prace na tematy afrykańskie, publikowane w czasopismach naukowych: Józef Chałasiński — *Murzyńska Ameryka, murzyńska inteligencja i problem amerykańskiej świadomości*²⁴, *Afrykańska inteligencja i narodziny idei narodowej w krajach czarnej Afryki*²⁵, *Ludzie i problemy Ghany w świetle afrykańskiej prasy i czasopism. Z piśmiennictwa i powieściowej literatury Nigerii*²⁶, *Początek i rozwój uniwersytetów a problemy kultury narodowej w krajach murzyńsko-afrykańskich*²⁷. Albert Luthuli — *wódz Zulów, plemiona Bantu i problem społeczeństwa wielorasowego w Afryce Południowej*²⁸, *Chłopsko-afrykańskich*²⁷. Albert Luthuli — *wódz Zulów, plemiona Bantu i pro-jączkowski* — *La famille, le lignage et la communauté villageoise chez les Ashanti de la période de transition*³⁰, *Le structure du pouvoir chez*

²¹ Opublikowano w nim następujące artykuły: T. Lewicki, *Pożywienie ludności Zachodniej Afryki w średniowieczu wg źródeł arabskich*; K. Makulski, *Geneza Buszmenów na podstawie badań archeologicznych i etnograficznych*, oraz A. Waliński, *Studia nad więzią terytorialną i rodzinną wschodnio-afrykańskiego plemienia Luo*.

²² „Przegląd Socjologiczny”, t. XVII/1, 1963, s. 131; Z. Komorowski, *Zagadnienia społeczne i kulturalne współczesnej Afryki*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. VIII, 1964, nr 2, s. 171—174.

²³ Obejmuje nie tylko pracowników etatowych Pracowni, ale wszystkie osoby, które w sposób stały i systematyczny współpracują z Pracownią.

²⁴ „Przegląd Sociologiczny”, t. XIV/2, 1960.

²⁵ *Ibidem*, t. XV/1, 1961.

²⁶ *Ibidem*, t. XV/2, 1961.

²⁷ *Ibidem*, t. XVI/2, 1961.

²⁸ „Przegląd Humanistyczny”, 1964, nr 3.

²⁹ „Wież Współczesna”, 1964, nr 4.

³⁰ „Cahiers d'études africaines”, nr 4.

*les Ashanti de la période de transition*³¹, *Magia i religia w czarnej Afryce*³², *Plemię Aszanti w procesie przemian*³³, *Plemię Aszanti i struktura władzy w okresie przemian*³⁴, *Problem urbanizacji Afryki czarnej*³⁵, *Historia i rasa*³⁶; Bogdan Moliński — „Człowiek organizacji”, „Człowiek techniki” i „afrykańska osobowość”³⁷, *Początki afrykanistyki amerykańskiej na tle rozwoju antropologii*³⁸; Teresa Pfabé — *Wpływ na zmiany struktury prestiżu*³⁹.

Przytoczone wyżej prace wraz z publikacjami drukowanymi w tym numerze „Przeglądu Socjologicznego” dają obraz zainteresowań badawczych Pracowni. Zagadnienia kultury, będące zasadniczym tematem, traktowane są w programie prac badawczych Pracowni Zagadnień Społecznych i Kulturalnych Afryki Współczesnej PAN w ramach procesów przejścia Afryki od struktur plemiennych do narodowych i ponadnarodowych. W tych ramach socjologicznych traktowane są również zagadnienia ekonomiczno-społeczne i społeczno-polityczne wybranych krajów Afryki, zarówno tych, które, jak Nigeria, Sierra Leone czy Wybrzeże Kości Słoniowej, weszły w zakres tematyki tego tomu „Przeglądu”, jak i innych znajdujących się w opracowaniu: Alger, Kamerun, Liberia, Madagaskar, Senegal, ZRA.

O najbliższej położonym stolicy ośrodka Uniwersytetu Łódzkiego była już mowa w związku z Zakładem Socjologii i Historii Kultury PAN oraz czasopismami: „Kultura i Społeczeństwo” i „Przegląd Socjologiczny”. Dodać jeszcze należy, że docent UŁ Jan Lutyński opublikował w „Kulturze i Społeczeństwie” artykuł *Inteligencja afrykańska*⁴⁰, a docent UŁ Antonina Kłoskowska — *Kwestia algierska*⁴¹. Doc. Kłoskowska prowadziła również badania wśród dzieci szkół łódzkich nad wyobrażeniami Murzynów w oczach polskich dzieci⁴².

Na Uniwersytecie Łódzkim poza katedrą związaną z problematyką socjologiczną w Zakładzie Archeologii Średniowiecznej pod kierownictwem prof. Andrzeja Nadolskiego prowadzone również są studia nad

³¹ *Ibidem*, nr 4.

³² „Kultura i Społeczeństwo”, t. IV, 1960, nr 4.

³³ „Przegląd Socjologiczny”, t. XV/1, 1961.

³⁴ „Studia Socjologiczne”, 1961, nr 3.

³⁵ *Ibidem*, 1964, nr 4.

³⁶ „Kwartalnik Historyczny”, 1964, nr 4.

³⁷ „Przegląd Socjologiczny”, t. XVII/1, 1963.

³⁸ *Ibidem*, t. XVIII/1, 1964.

³⁹ „Studia Socjologiczne”, 1963, nr 1.

⁴⁰ „Kultura i Społeczeństwo”, t. I, 1957, nr 1.

⁴¹ *Ibidem*, t. II, 1958, nr 1.

⁴² *Ibidem*, t. VI, 1962, nr 1.

tradycyjną wojskowością ludów zachodniego Sudanu. Na tym uniwersytecie problematyką afrykańską zajmuje się jeszcze Katedra Ekonomiki Handlu.

Na Uniwersytecie Toruńskim tematyką afrykanistyczną interesuje się Katedra Prawa Państwowego, gdzie pod kierunkiem kierownika tej katedry, prof. Kazimierza Biskupskiego, który opublikował kilka artykułów o ustrojach państwowych Afryki Zachodniej, przygotowuje się np. rozprawy doktorskie poświęcone ustrojom politycznym Ghany i Maroka.

W Wyższej Szkole Ekonomicznej w Sopocie problemy krajów Afryki są przedmiotem studiów w Katedrze Handlu Zagranicznego, kierowanej przez dra Stanisławę Waschkę, jak również w Katedrze Geografii Ekonomicznej (prof. Jan Moniak), gdzie m. in. opracowuje się monografie geograficzno-ekonomiczne niektórych portów Afryki.

Nie można pominąć ośrodka szczecińskiego, gdzie zainteresowania Czarnym Kontynentem przejawia wspomniane wyżej Muzeum Pomorza Zachodniego pod dyrekcją dra Władysława Filipowiaka. Wyrazem zaś szczecińskich powiązań z problematyką afrykańską może być także konferencja afrykanistyczna, zorganizowana 26—28 maja 1963 roku⁴³.

Na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu studia nad problemami Afryki prowadzone są w Katedrze Geografii Ekonomicznej (kier. prof. Florian Barciński), jak również w Zakładzie Antropologii, której kierownik, prof. Franciszek Wokroj, brał udział w polskiej wyprawie antropologicznej do Egiptu (1958—1959), prowadzącej tam badania naukowe od delty Nilu po Solum na granicy libijskiej.

We Wrocławiu problematykę afrykanistyczną wyklada się w Katedrze Etnografii Ogólnej i Słowian, którą kieruje prof. Józef Gajek.

W Krakowie, na Uniwersytecie Jagiellońskim, zainteresowania afrykanistyczne ogniskują się na 4 katedrach. W Katedrze Filologii Orientalnej znane są od dawna prace filologiczno-historyczne prof. Tadeusza Lewickiego, dotyczące źródeł arabskich do dziejów Afryki, oraz prof. Romana Stopy — związane z językoznawstwem afrykańskim. W Zakładzie Archeologii Śródziemnomorskiej pracami kieruje prof. Maria Bernhard, a w Katedrze Antropologii — prof. Eugenia Stołyhwo, która jako kierownik naukowy brała udział w arabsko-polskiej wyprawie antropologicznej do Egiptu w latach 1958—1959. Celem wyprawy było zgromadzenie materiałów antropologicznych dotyczących ludności nadśródziemnomorskich terenów Pustyni Libijskiej oraz oazy Siwa⁴⁴.

⁴³ „Nauka Polska” 1963, nr 5/47, s. 177.

⁴⁴ Materiały z wyprawy zostały opublikowane w I tomie wydawnictwa komisji do współpracy z Egiptem przy Komitecie Antropologicznym PAN.

W drugiej arabsko-polskiej wyprawie antropologicznej w roku 1962, gromadzącej materiały z terenów okolicy Fajum i w Delcie, brał udział prof. Bronisław Jasiński z Poznania.

W Zakładzie Etnografii i Socjologii Ludów Afryki, istniejącym przy Katedrze Etnografii Ogólnej i Socjologii, badaniami naukowymi i pracami doktorskimi (np. *Etnograficzne opisy współczesnych społeczeństw afrykańskich* — B. Olszewska-Dyoniziak) kieruje doc. Andrzej Waligórski, który swoje studia afrykanistyczne zaczynał pod kierunkiem Bronisława Malinowskiego, a sam w latach 1946—1948 prowadził terenowe badania w Afryce Wschodniej⁴⁵.

W ośrodku lubelskim, na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej, sprawy Czarnego Łądu są przedmiotem badań w Katedrze Geografii Ekonomicznej, kierowanej przez prof. F. Uhorczaka, gdzie opracowano osadnictwo w Afryce Północnej oraz koncentrację ludności w Afryce (prof. Franciszek Uhorczak), jak również rozmieszczenie osadnictwa w Afryce (mgr Krystyna Warakomska). W Katedrze Międzynarodowego Prawa Publicznego natomiast doc. Lech Antonowicz w swojej monografii *Likwidacja kolonializmu ze stanowiska prawa międzynarodowego* (wyd. 1964 rok) szeroko uwzględnił problematykę afrykańską.

AFRYKA NA POLSKIM RYNKU KSIĘGARSKIM

Dla pełnego obrazu rozwoju problematyki i instytucji naukowych, zajmujących się tematyką afrykanistyczną w Polsce, warto jeszcze zapoznać się z kształtowaniem się rynku księgarskiego w zakresie wydawnictw związanych z zagadnieniami kontynentu afrykańskiego w okresie minionego dwudziestolecia (1945—1963).

Poruszane tematy	Prace oryginalne					razem
	naukowe	popularno-naukowe	informacyjne	literatura piękna	podróże i reportaże	
Starożytny Egipt	27	3	—	—	—	30
Afryka arabska	10	7	5	4	9	35
Afryka czarna	13	11	20	5	15	64
Afryka ogólnie	18	8	2	—	13	41
Republika Południowej Afryki	1	—	—	—	—	1
Etiopia	8	—	—	—	—	8
Razem	77	29	27	9	37	179

⁴⁵ Por. A. Waligórski, *Studia nad więzią terytorialną i rodzinną wschodnioafrykańskiego plemienia Luo*, „Etnografia Polska”, t. VII, 1963, s. 299—360.

Jak wynika z załączonych tabel, wśród prac oryginalnych o charakterze naukowym⁴⁶ również zdecydowanie przeważały publikacje o problematyce starożytnego Egiptu i Afryki arabskiej. O Afryce czarnej tylko jedna książka ukazała się w 1949 roku, reszta zaś w latach 1958—1963, z tym że więcej niż połowę wydano w latach 1960—1963. Pokażna jak na ogólne proporcje liczba wydawnictw naukowych o Etiopii w większości dotyczy tematyki językoznawczej.

Poruszane tematy	Tłumaczenia					razem
	naukowe	popularno-naukowe	informacyjne	literatura piękna	podróże i reportaże	
Starożytny Egipt	4	1	—	1	—	6
Afryka arabska	2	13	—	2	2	19
Afryka czarna	—	7	2	8	3	20
Afryka ogólnie	2	15	—	4	16	37
Republika Południowej Afryki	—	—	—	—	—	—
Etiopia	1	—	—	—	—	1
Razem	9	36	2	15	21	83

Większość (7) opracowań popularnonaukowych związanych z tematami Afryki na południe od Sahary pochodzi także z tego samego okresu. Dla informacji należy wyjaśnić, że tak liczną grupę książek informacyjnych (27) stanowią wydawnictwa Polskiej Izby Handlu Zagranicznego, noszące w podtytule nazwę: Informacje o kraju i praktyczne wskazówki handlowe; ukazały się one wyłącznie w latach 1957—1963⁴⁷.

W zakresie przekładów natomiast zdecydowanie przeważała tema-

⁴⁶ Przy przeprowadzaniu klasyfikacji na wydawnictwa naukowe czy też popularnonaukowe kierowano się m. in. charakterem firmy wydawniczej oraz nazwiskiem autora czy też nazwą instytucji firmującej książkę. Nie ulega wątpliwości, że kryteria oddzielenia książki popularnonaukowej od naukowej nie zawsze są dostatecznie precyzyjne; stąd też mogą wynikać pewne niedokładności, niemniej jednak proporcje te w jakiś sposób charakteryzują pewną rzeczywistość.

⁴⁷ W podziale na wydawnictwa sytuacja przedstawia się następująco: PWN ogółem 33 książki, Afryka arabska 24, Afryka czarna 4 (2 — 1957 i 2 — 1963), Afryka ogólnie 3; Etiopia 2; Ossolineum 5, w tym ani jednej o Afryce czarnej; Muzeum Narodowe, Warszawa 7 (Afryka śródziemnomorska); wśród pozostałych: PZWS — 2 (Afryka arabska); Nasza Księgarnia — 2; Książka i Wiedza — 12; Polski Instytut Spraw Międzynarodowych — 9; MON — 3, Państwowy Instytut Wydawniczy — 3.

tyka Afryki czarnej. Większość z nich (21) ukazała się w latach 1957—1963: to samo można powiedzieć i o pozostałych grupach⁴⁸.

Powyższe dane wyraźnie wskazują, że w zakresie książek afrykańskich największa ilość przypada na ostatnie lata (1959—1963).

*

* *

W toku druku tego numeru „Przeglądu Socjologicznego” ukazały się dwie publikacje, które tutaj sygnalizuję. Jedna z nich, *Bliżej Afryki*, kierownika Pracowni Zagadnień Społecznych i Kulturalnych Afryki Współczesnej PAN, Józefa Chałasińskiego i Krystyny Chałasińskiej; oraz druga — *Plemię, rasa, socjalizm* Andrzeja Zajączkowskiego, pracownika tejże Pracowni. Podaję spis treści tych publikacji:

Józef Chałasiński i Krystyna Chałasińska, *Bliżej Afryki*, Warszawa 1965 PAX, ss. 543. Tytuły rozdziałów: Afryka współczesna i kryzys świadomości europejskiej. Afrykańscy intelektualiści o afrykańskiej kulturze. Ruchy polityczne, struktury państwowe i formowanie się narodu w Ghanie, Togo, Nigerii i Kamerunie. „Afrykańska osobowość”, „człowiek plemienny” i narodziny kultury narodowej. Jomo Kenyatta, społeczności plemienne i ruch narodowy Kenii. Uganda i Tanganika na drodze do federacji Afryki Wschodniej. Chłopski nacjonalizm Niasy. Nacjonalizm i ruchy społeczne w Północnej Rodezji i „państwo białych” w Rodezji Południowej. Kongo. Albert Luthuli — wódz Zulów i problem społeczeństwa wielorasowego w Afryce Południowej. Organizacja Jedności Afryki, kryzys kongijski i zagadnienie struktur narodowych.

Andrzej Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm*, Warszawa 1965 Wiedza Powszechna, ss. 230. Tytuły rozdziałów: Wstęp. Kolonializm. Plemię i państwo. W poszukiwaniu samych siebie. Historia i rasa. Panafryzm. „Socjalizm”. Konfrontacje. Perspektywy. Podstawowa literatura przedmiotu.

⁴⁸ PWN — 5; MON — 4; Nasza Księgarnia — 4; PIW — 8; Czytelnik — 5; „Iskry” — 11; KiW — 27.

JÓZEF CHAŁASIŃSKI

ORGANIZACJA JEDNOŚCI AFRYKI I KRYZYS KONGIJSKI

Treść: OJA po roku. Od konferencji w Addis Abebie (1963) do konferencji w Kairze (1964). — OJA ośrodkiem opinii ogólnoafrykańskiej. Spory graniczne i sprawa rządu ogólnoafrykańskiego na konferencji w Kairze. Diallo Telli sekretarzem generalnym. — OJA wobec kryzysu kongijskiego. — OJA i socjalizm. Ben Bella i „socjalizm arabsko-muzułmański”. Chiny Ludowe i Afryka. Przeciw zaangażowaniu w konflikty pozaafrykańskie. — Ingerencja zbrojna Belgii. Czombe i Soumialot przed ONZ.

OJA PO ROKU. OD KONFERENCJI W ADDIS ABEBIE (1963) DO KONFERENCJI W KAIRZE (1964)

Drugą konferencję Organizacji Jedności Afryki, która odbyła się w Kairze w dniach 17—21 lipca 1964 r., poprzedził okres przygotowawczy wypełniony refleksją nad minionym pierwszym rokiem istnienia OJA oraz nad aktualnymi jej zadaniami.

Atmosfera nie sprzyjała optymizmowi. „Bunty wojsk, zamachy stanu, wojny graniczne, masakry międzyplemienne — to poważne wstrząsy na kontynencie afrykańskim”. Od takiego obrazu zaczynał się artykuł „Jeune Afrique” (9 III 1964) poświęcony regularnemu spotkaniu ministrów spraw zagranicznych OJA w Lagos.

Wiele miejsca sprawom OJA poświęcił wychodzący w Ghanie tygodnik „The Spark”. „The Spark” służy idei socjalistycznej rewolucji afrykańskiej, co ma zaznaczone w podtytule: „A Socialist Weekly of the African Revolution”. Boddżem do refleksji stała się pierwsza rocznica OJA. „The Spark” (22 V 1964 r.) uczcił ją artykułem, który zaczynał się od słów: „Właśnie rok temu, dokładnie o godz. 1 min. 26 w nocy, w niedzielę 26 maja 1963 r., 31 szefów państw afrykańskich niezależnych, którzy zebrali się na konferencji w Addis Abebie, doszli do porozumienia co do traktatu stwarzającego wiążącą ich Organizację Jedności Afryki (Organization of African Unity). To osiągnięcie przyjęte zostało wówczas z olbrzymim entuzjazmem w wielu kołach afrykańskich”.

W dalszym ciągu artykuł cytuje ówczesną opinię „Sparka”, który z powodu uformowania OJA w następujących słowach dał wyraz rewolucyjnemu patriotyzmowi Ghany: „Ten nowy głos Afryki jest echem najlepszych tradycji Afrykańskiej Rewolucji od czasu historycznej Konferencji Niezależnych Krajów Afrykańskich w Akrze w 1958 r.”. Artykuł ilustrowało duże zdjęcie gospodarza konferencji w Addis Abebie „Jego Cesarskiego Majestatu Haile Selassie I, Cesarza Etiopii”. Obok mniejsze zdjęcia wybitnych uczestników konferencji: Ahmeda Ben Belli (Algieria), Milтона Obote (Uganda), Modibo Keity (Mali) i Leopolda Senghora (Senegal).

Przypominając entuzjazm, jaki towarzyszył powstaniu OJA, i podkreślając doniosłość tego wydarzenia, artykuł przeprowadza krytyczną analizę struktury OJA, która jest ciałem deliberującym, nie posiadającym organów skutecznego działania. W świetle tej analizy żaden z organów OJA, przewidzianych przez statut tej organizacji — Zgromadzenie Ogólne Szefów Państw Członkowskich, Rada Ministrów Spraw Zagranicznych, komisje specjalne oraz sekretariat ogólny o charakterze administracyjnym — nie odpowiada potrzebie szybkiego podejmowania decyzji i sprawnego wcielania ich w życie. W artykule cytuje się opinię dra Kwame Nkrumaha, prezydenta Ghany, który w pół roku po powstaniu OJA (w listopadzie 1963 r.) ocenił ją krytycznie jako nie nadającą za szybko toczącymi się wydarzeniami życia politycznego Afryki.

W tym samym numerze „The Spark” osobny artykuł poświęcił Komisji Wyzwolenia (Liberation Committee) OJA, zwanej Komisją Dziewięciu (Committee of Nine), powołanej na konferencji w Addis Abebie. Komisja miała być jednym z narzędzi przyspieszenia całkowitego wyzwolenia Afryki i usuwania wszelkich form kolonializmu. Krytyczna ocena działalności lub raczej bezczynności Komisji idzie w tym artykule tak daleko, że podaje w wątpliwość sam sens istnienia takiej Komisji. Wątpliwość ta zawiera się już w samym tytule artykułu: *Czy powinniśmy polegać na Komisji Wyzwolenia?* (Should we rely on the Liberation Committee?). Z innych źródeł wiadomo, że niemałą rolę w niechęci Ghany do tej Komisji odgrywał fakt, że jej siedzibą było Dar es Salaam (Tanganika).

Sprawy OJA występują również w następnych numerach „The Spark”. W numerze z 29 maja 1964 r. w komentarzu redakcyjnym przypomina się, że wynikające ze statutu OJA zobowiązanie do nawiązania się z różnymi blokami militarnymi nie zostało spełnione przez większość państw członkowskich.

Zbliżając się konferencji w Kairze „The Spark” (19 VII 1964) poświęcił duży naczelny artykuł *Towards Cairo*, omawiający zadania, wo-

bec których stoi OJA po rocznym istnieniu. *Jasny wybór drogi* — takie zadania stawia „The Spark” przed konferencją w Kairze. Ma to być rewolucyjna droga Ghany lub Algierii, a nie różne maskowane formy neokolonializmu. Wystąpienie prezydenta Tanganiki Nyerere, który w styczniu 1964 r. zwrócił się do Anglii o pomoc wojskową w stłumieniu zaburzeń (przedstawiając równocześnie sprawę pod obrady OJA), przytoczone zostało w artykule jako przykład nadużywania OJA dla maskowania działań umacniających, a nie osłabiających pozycję państw imperialistycznych w Afryce. Był to pogląd przeciwny stanowisku OJA, która uznała, że pomoc zbrojna brytyjska nie miała w tym przypadku charakteru interwencji kolonialnej.

Kontynuując rozważania na temat OJA w numerach następnych, „The Spark” wyrażał przekonanie, że organizacja ta powinna stać się narzędziem realizacji idei federacji państw całej Afryki ze wspólnym rządem ogólnoafrykańskim.

Organizacja Jedności Afryki była dużym osiągnięciem jako zjednoczenie wszystkich krajów afrykańskich. W ramach jednej organizacji znalazły się dawne posiadłości brytyjskie i dawne posiadłości francuskie. Powstanie OJA przyczyniło się do rozwiązania Unii Krajów Afryki i Madagaskaru (UAM). Organizacja ta, skupiająca kilkanaście krajów¹ z kręgu dawnego władztwa francuskiego, rozwiązała się po trzech latach istnienia na zebraniu w Dakarze w marcu 1964 r. Dawną UAM zastąpiło przez powołaną na tym samym zebraniu Unię Współpracy Gospodarczej (UAMCE).

UAM miała na celu koordynację dyplomacji, polityki ekonomicznej, obrony narodowej, wszystkiego, co wykracza poza ramy spraw jednego państwa. UAMCE ogranicza się do spraw gospodarczych. Komentarze prasowe zwracają jednak uwagę na to, że bardzo wiele zależy od przewodniczącego tej organizacji, którym został Mokhtar Ould Daddah, z rodziny marabutów, urodzony w 1924 r., młody, energiczny, wykształcony prawnik, ambitny i żonaty z Francuzką prezydent Mauretanii („Jeune Afrique” 16 III 1964).

Według komentatora tygodnika „West Africa” (11 VII 1964) dopiero przyszłość pokaże, czym się ta organizacja będzie różniła od dawnego UAM, ale „tarcia pomiędzy Senegalem i Wybrzeżem Kości Słoniowej nie wróżą jej sukcesu”.

Dotykamy w tym miejscu zarówno kwestii formowania się bloków regionalnych, jak i roli rywalizacji pomiędzy wybitnymi osobistościami

¹ W skład UAM wchodziły: Mauretania, Senegal, Wybrzeże Kości Słoniowej, Górna Wolta, Dahomey, Niger, Kamerun, Republika Środkowoafrykańska, Czad, Gabon, Kongo-Brazzaville, Madagaskar, Ruanda i Togo.

politycznymi, które pod niejednym względem należą do tej samej społeczno-kulturowej sfery kontaktów, wartości i dążeń. Dobrą tego ilustracją są właśnie szefowie Senegalu i Wybrzeża Kości Słoniowej — prezydent L. S. Senghor i prezydent F. Houphouët-Boigny. Obydwaj są głęboko zasymilowani do kultury francuskiej, Senghor — pierwszy Afrykanin z francuskim *agregé*, Boigny — pierwszy Afrykanin studiujący medycynę w Dakarze. Boigny na uroczystym otwarciu uniwersytetu w Abidżanie w listopadzie 1964 r. w przemówieniu tam wygłoszonym sławił De Gaulle'a jako „jednego z największych dobroczyńców Afryki” („Le Monde”, 21 XI 1964).

Obydwaj są wierni polityce łączności z Francją, a rywalizowali ze sobą już w parlamencie francuskim, gdzie reprezentowali różne ugrupowania afrykańskie — Independents d'Outre Mer i Rassemblement Démocratique Africain. Boigny raczej ekonomista, Senghor filozof i poeta. Senghor od lat rozwija ideę uniwersalnych wartości kultury murzyńsko-afrykańskiej, czemu ostatnio dał wyraz w listopadzie 1964 r. na uroczystości wręczania mu doktoratu honorowego na Uniwersytecie w Strasburgu („Le Monde”, 22—23 XI 1964). Ale prezydent-filozof musi się zajmować nie tylko niebosięznymi zagadnieniami filozofii. Zaraz po wzmiankowanej uroczystości uniwersyteckiej w Strasburgu udał się do Paryża dla omówienia z rządem francuskim środków zaradczych przeciwko zwiększeniu bezrobocia, które nastąpi po wycofaniu wojsk francuskich, przy których znajdowała zatrudnienie ludność miejscowa („Le Monde”, 21 XI 1964). Ta sama sprawa równocześnie sprowadziła do Paryża Tsi-ranane, prezydenta Madagaskaru.

Obok lub w ramach wielkich wizji przyszłości całego kontynentu jest polityka regionalna, sąsiedzka. Tygodnik „Afrique Nouvelle” (17—23 VII 1964) informował, że bezpośrednio przed konferencją kairską OJA Boigny w swojej stolicy Abidżanie odbył konferencję poufną z sąsiadami, Mauricem Yaméogo, prezydentem republiki Górnej Wolty, i Hamani Diori, prezydentem Republiki Nigeru. Tematem konferencji był spór graniczny Górnej Wolty z Ghaną. Po konferencji prezydent Yaméogo wysłał (9 lipca 1964 r.) depeşe do wszystkich szefów państw wchodzących w skład OJA, oskarżając w niej Ghanę o zagrożenie terytorialnej integralności Górnej Wolty. Przedtem (8 lipca 1964 r.) w wywiadzie telewizyjnym prezydent Yaméogo wyjaśniał, że dla ułatwienia rozpatrzenia tego sporu przez OJA w konferencji w Kairze nie weźmie udziału osobiście, lecz wyśle na nią swojego ministra spraw zagranicznych. Komentarz redakcyjny „Afrique Nouvelle” (17—23 VII 1964) mówił, że zajmując przy pomocy wojska wioskę należącą do Górnej Wolty,

„Ghana chciała po prostu zmanifestować swój podejrzany nacjonalizm”.

Z powodu zbliżającej się konferencji kairskiej OJA weszła na łamy prasy i periodyków nie tylko w Ghanie, lecz również w innych krajach afrykańskich. *Do czego służy OJA? (A quoi sert l'OUA?)*. W artykule „pod takim tytułem wychodzący w Tunisie tygodnik „Jeune Afrique” (3 VII 1964) zamyka roczny bilans OJA stwierdzeniem, że mimo poważnych niedomagań i wbrew sceptykom, którzy ją nazywają „Klubem szefów państw afrykańskich”, organizacja ta „stała się rzeczywistością polityczną”, instytucją pożyteczną w stosunkach pomiędzy krajami afrykańskimi, przyczyniającą się do podniesienia prestiżu Afryki w świecie współczesnym. Jednocześnie artykuł przytacza przykłady nieskuteczności uchwał OJA w niejednym przypadku. Jaskrawą ilustracją są rezolucje zobowiązujące państwa członkowskie do bojkotu dyplomatycznego i ekonomicznego Republiki Afryki Południowej i Portugalii. Wbrew tym rezolucjom różne kraje afrykańskie — Ghana, Senegal, Kongo-Leopoldville i inne — utrzymują nadal stosunki handlowe z Republiką Afryki Południowej.

Wychodzący w Dakarze tygodnik „Afrique Nouvelle” (17—23 VII 1964) na otwarcie konferencji opublikował wielki artykuł redaktora naczelnego Simona Kiby pt. *Gdzie jest ta jedność afrykańska? (Où en est cette unité africaine?)*. Według autora droga do jedności prowadzi przez konsolidację różnych regionów Afryki. Pod tym zaś względem proces nie jest zaawansowany. Przeciwnie. Afryka Zachodnia świadczy, zdaniem autora, o tym, że rok ostatni pogłębił raczej procesy bałkanizacji niż unifikacji. „Wewnątrz sytuacja — czytamy w tym artykule — wskazuje na to, że nasze państwa idą coraz bardziej w kierunku zróżnicowania człowieka afrykańskiego. To nas oddala od perspektywy jedności. Idziemy w kierunku człowieka woltajskiego, nigeryjskiego, togolańskiego, malijskiego, gwinejskiego itp.”. Autor przypomina, że na konferencji w Addis Abebie nie miano złudzeń co do tego, że wytwarzanie się jedności Afryki będzie procesem długim i powolnym. W głosach, które przytacza autor z tej konferencji, na czoło wysuwa się problem stosunku jedności narodowej mniejszych regionów do jedności ogólnofrykańskiej. „To, co możemy zalecać — cytuje autor słowa Modibo Keity — to aby jedność afrykańska przeszła najpierw przez jedność narodową”. Autor cytuje również wypowiedź F. Houphouët-Boigny’ego, który ostrzegał przed złudzeniami, zwracając uwagę na to, że problem ten, aktualny w całym świecie współczesnym, nie potrafi przeskoczyć historycznej fazy nacjonalizmu.

Jest interesujące, że w tym samym czasie, kiedy na łamach prasy

afrykańskiej debatowano nad zagadnieniami stopu jedności ogólnofrykańskiej z mniejszych struktur państwowych i regionalno-narodowych, podobne zagadnienia roztrząsano w stosunku do Europy we francuskim dzienniku „Le Monde” (25—27 VIII 1964), należącym do intelektualnej czołówki prasy światowej. W artykule pt. *Od Europy państw do Europy regionów (De l'Europe des états à l'Europe des régions)* Hervé Lavenir pisał, że idąca unifikacja Europy nie ma niszczyć jej zróżnicowania, lecz przeciwnie, w interesie humanizmu zachować różnorodność zwyczajów i języków, popierać rozwój kultur (narodowych), które stanowią bogactwo dziedzictwa europejskiego”. Cytując zdanie Huxleya, że „Francja jest syntezą Europy”, autor uważa Francję za „najbardziej europejski z narodów”.

Współczesne procesy wewnątrz europejskie nie niweczą oddziaływania Europy na Afrykę. Przeciwnie, różne formy nowej organizacji Europy wciągają również Afrykę. Konferencję OJA w Kairze poprzedziło pierwsze zebranie Conseil d'Association Euro-africain, które odbyło się 8 lipca 1964 r. w Brukseli. Asocjacja ta powstała 20 lipca 1963 r. w Yaoundé (Kamerun) jako zrzeszenie obejmujące sześć krajów wspólnego rynku europejskiego i osiemnaście krajów czarnej Afryki.

W tym samym czasie co to brukselskie posiedzenie Conseil d'Association Euro-africain, w Londynie odbyła się konferencja siedemnastu premierów brytyjskiej wspólnoty British Commonwealth, w skład której wchodziły niepodległe kraje z kręgu dawnych afrykańskich posiadłości brytyjskich: Ghana, Nigeria, Malawi, Rodezja Północna i inne.

Wyrazem innego kierunku powiązań części krajów afrykańskich była konferencja „na szczycie” arabskich krajów Afryki i Azji, która odbyła się w Aleksandrii w początkach września 1964 r.

OJA OSRODKIEM OPINII OGÓLNOAFRYKANSKIEJ. SPORY GRANICZNE
I SPRAWA RZĄDU OGÓLNOAFRYKAŃSKIEGO NA KONFERENCJI
W KAIRZE. DIALLO TELLI SEKRETARZEM GENERALNYM

Już 13 lipca 1964 r. ministrowie spraw zagranicznych państw członkowskich OJA rozpoczęli w Kairze prace przygotowawcze do konferencji, której obrady trwały od 17 do 21 lipca. Najbardziej kłopotliwą sprawą, jaką ministrowie załatwili w porozumieniu ze swoimi rządami, była depecha do Josepha Kasawubu, prezydenta Konga-Leopoldville, żądająca od niego, aby w składzie delegacji kongijskiej nie było premiera Moise Czombego. Czombe od miesiąca piastował ten urząd po rezygnacji poprzednika, premiera Cyrila Adouli. Ostatecznie na konferencji nie było w ogóle przedstawicielstwa Konga-Leopoldville.

Niedopuszczenie Czombego do udziału w konferencji nie miało za sobą jednomyślnego poparcia wszystkich rządów afrykańskich. Król Maroka Hassan II oświadczył, że nie weźmie w konferencji udziału, gdy będzie w niej uczestniczył „morderca” Czombe. Zdecydowanie negatywne stanowisko zajął Ben Bella. Natomiast prezydent Madagaskaru Philibert Tsiranana uważał, że niedopuszczenie Czombego stwarza precedens wtrącania się OJA do wewnętrznych spraw poszczególnych państw członkowskich („Le Monde”, 16 VII 1964), co jest sprzeczne ze statutem OJA i może przynieść wielką szkodę dalszemu rozwojowi tej organizacji („Afrique Nouvelle”, 24—30 VII 1964).

W związku z tą sprawą prasa („Afrique Nouvelle”, 17—23 VII 1964) przypominała, że właśnie w Kairze, który w okresie odbywającej się konferencji OJA będzie stolicą całej Afryki, mieszka wdowa po Lumumbie.

Zasadniczej wagi jest tutaj inna strona tej sprawy. Moralna dyskwalifikacja Czombego jako szefa rządu Konga — a taki sens miało niewątpliwie niedopuszczenie Czombego do udziału w konferencji OJA w Kairze — zawierała w sobie uznanie słuszności moralnego stanowiska powstańczego ruchu Lumumbistów. W tym sensie cała prawie niepodległa Afryka wypowiedziała się po stronie powstańczego ruchu Lumumbistów przeciwko Czombemu.

Z wyjątkiem Kongo-Leopoldville reprezentowane były na konferencji wszystkie 33 państwa członkowskie. W większości wzięli w niej udział szefowie państw z wyjątkiem Houphouet-Boigny (Wybrzeże Kości Słoniowej), Dawida Dacko (Republika Środkowoafrykańska), Leona Mba (Gabon) i Maurice Yaméogo (Górna Wolta), którzy nie uczestniczyli osobiście, ale wysłali przedstawicieli.

W sprawie utworzenia wspólnego ogólnofrykańskiego rządu, postawionej na konferencji przez prezydenta Nkrumaha, wystąpiły jaskrawe przeciwieństwa. Toteż pozytywnym wynikiem konferencji było to, że nie odrzuciła ona samej idei ogólnofrykańskiej organizacji politycznej, lecz uznała jej realizację za przedwczesną. Wielu uczestników konferencji wypowiadając się na ten temat przewidywało taki właśnie kierunek politycznej ewolucji Afryki w dalszej przyszłości.

„Powinniśmy — mówił Modibo Keita — kierować prace OJA ku bardziej zwartej organizacji jedności [...]. Celem, jakkolwiek odległym, powinno być uformowanie jedności politycznej kontynentu afrykańskiego” („Afrique Nouvelle”, 31 VII—6 VIII 1964).

Według Senghora prezydent Abdel Nasser, który jako gospodarz otwierał i zamykał tę konferencję, był wyrazicielem dużej większości szefów państw afrykańskich, gdy mówił, że realizacja idei panafrykań-

skiego rządu musi być poprzedzona przez uformowanie się regionalnych ugrupowań państw afrykańskich oraz przez organizację współdziałania krajów Afryki w dziedzinie ekonomicznej, technicznej i społecznej. Również Sékou Touré oraz inni uczestnicy konferencji, doceniając wagę działania w ramach całej Afryki, podkreślali rolę ugrupowań regionalnych.

„Afrique Nouvelle” (31 VII—6 VIII 1964), zdając sprawę z debaty nad propozycją Nkrumaha, pisał: „Pomiędzy tezą Nkrumaha o utworzeniu jednego rządu a całkowitym odrzuceniem tej tezy przez Tombalbaye’a (Tchad) wybrano drogę pośrednią [...] Konferencja wzięła pod uwagę możliwość jej realizacji oraz « pewne kroki wstępne » [...] Wszystkim komisjom specjalnym OJA polecono przestudiowanie tej propozycji Ghany”.

W sprawie granic na konferencji uchwalono rezolucję, że „państwa członkowskie zobowiązują się do respektowania tych granic, które były w momencie uzyskiwania niepodległości”.

Do naczelných kwestii, stanowiących temat rezolucji uchwalonych na konferencji, należy sytuacja ludności murzyńskiej w Republice Afryki Południowej oraz w koloniach portugalskich. Rezolucja wzywa wszystkie kraje afrykańskie do bojkotu Republiki Afryki Południowej; osobno wzywa kraje wydobywające naftę do zaprzestania eksportu tego produktu do Afryki Południowej. Rezolucja domaga się uwolnienia z więzienia Nelsona Mandeli, Waltera Sisulu, Mongalisso Sobukwo i innych działaczy murzyńskich Afryki Południowej. Na konferencji postanowiono w ramach sekretariatu OJA utworzyć osobne biuro mające na celu koordynowanie akcji bojkotu.

Potępiając Portugalię za to, że w swoich koloniach odmawia ludności afrykańskiej prawa do samostanowienia, konferencja powzięła uchwałę o utworzeniu w ramach sekretariatu OJA osobnego biura dla koordynacji bojkotu Portugalii. Utrzymano również dziewięcioosobową komisję wyzwolenia, która została powołana na poprzedniej konferencji OJA. Osobną komisję postanowiono powołać dla spraw uchodźców.

„Afrique Nouvelle” (31 VII—6 VIII 1964) podaje, że komunikat z konferencji nie mówił nic o tym, co trzeba by przedsięwziąć dla zjednoczenia ruchów wyzwoleniczych działających w portugalskiej Gwinei. W stosunku do dwóch ruchów wyzwoleniczych działających w Gwinei portugalskiej sympatie były podzielone. Pod tym względem nie było zgody, zwłaszcza pomiędzy Senegalem a Gwineą („West Afryca”, 25 VII 1964).

Rezolucję powzięto również w sprawie Rodezji Południowej. Przeciwwstawiając się zamiarowi jednostronnego ogłoszenia niepodległości przez rząd Rodezji Południowej, rezolucja apeluje do rządu brytyjskie-

go o zwołanie odpowiedniej konferencji, która by opracowała nową konstytucję, opartą na zasadzie powszechnego głosowania. Konferencja wystąpiła również z apelem o natychmiastowe uwolnienie uwięzionych działaczy murzyńskich: Joshua Nkomo, duchownego Ndabringe Sithole i innych.

Konferencja przeciwstawiła się wszelkim próbom wciągnięcia kontynentu afrykańskiego w wyścig zbrojeń atomowych, wyrażając jednocześnie dążenie do usunięcia z Afryki wszelkich obcych baz militarnych.

Ustalając termin i miejsce następnej konferencji we wrześniu 1965 r. w Akrze, wyrażono jednocześnie postulat zmniejszenia „gadatliwości” obrad przez zredukowanie ogólnych przemówień do dwóch: szefa państwa goszczącego konferencję oraz jednego z przedstawicieli pozostałych państw biorących udział w konferencji.

Konkretne osiągnięcia konferencji nie były wielkie. Przyniosła ona jednak umocnienie świadomości wspólnego kierunku historycznej drogi, na jaką weszła cała Afryka — zjednoczenie, unia wszystkich państw. *Rząd Unii to jest jedyna odpowiedź — Union Govt is the only answer* — te słowa Nkrumaha figurowały w wielkim nagłówku na frontowej stronie nigeryjskiego dziennika „West African Pilot” (20 VII 1964). *Rząd ogólnofrykański albo neokolonializm. Innego wyboru nie ma.* Te tezy Nkrumaha wysunięto na czoło w streszczeniu jego referatu. Oświetlając je krytycznie jako ideę nie do zrealizowania od razu i stojąc pod tym względem na stanowisku rządu Nigerii, komentarz redakcji „West African Pilot” (21 VII 1964) nawoływał do umiarkowania w sporze, który wynika nie z odrzucenia samej idei, wskazującej właściwy kierunek ewolucji, lecz z rozbieżności poglądów na tempo jej realizacji. Uwaga całej Afryki skierowana była na OJA, której niewątpliwym sukcesem było stworzenie instytucji o charakterze forum ogólnofrykańskiej opinii politycznej.

Bezpośrednio po powrocie do kraju z konferencji premier Nigerii Balewa mówił do przedstawicieli prasy: „Kairski szczyt był olbrzymim sukcesem” („West African Pilot”, 23 VII 1964).

Na konferencji dokonano wyboru generalnego sekretarza — Diallo Telli z Gwinei. Diallo Telli jest znaną osobistością na terenie międzynarodowym. Od 1958 r. był ambasadorem Gwinei przy Organizacji Narodów Zjednoczonych. Urodzony w 1925 r. w muzułmańskiej rodzinie rolniczej, po szkole elementarnej w swojej wiosce rodzinnej, kształcił się w Dakarze, w szkole Williama Ponty, znanej jako ośrodek kształcenia afrykańskiej inteligencji w koloniach francuskich. Wstępując w 1948 r. do szkoły administracji kolonialnej w Paryżu, był pierwszym Afrykaninem w tej szkole. Sześć lat studiów w Paryżu uwieńczył doktoratem

prawa uzyskanym w 1954 r. W Paryżu ożenił się z rodaczką z Gwinei, działaczką społeczną. Zaprzyjaźnił się z prezydentem Gwinei Sékou Touré, jakkolwiek pochodzi z plemienia Peulh, będącego w opozycji wobec Sékou Touré.

Po studiach w Paryżu, trzymając się z dala od polityki, do uzyskania niepodległości przez Gwineę w 1958 r. zajmował wysokie stanowisko w administracji kolonialnej. Podróżował wtedy wiele po krajach francuskiej Afryki Zachodniej i trochę poza tym kręgiem; Akrę odwiedził po raz pierwszy w 1956 r.

Po uzyskaniu niepodległości przez Gwineę przeszedł do służby państwowej nowego państwa i został pierwszym jego ambasadorem i osobistym przedstawicielem prezydenta Sékou Touré. Na tym stanowisku przypadła mu rola utrzymywania łączności zarówno z krajami afrykańskimi, jak i pozaafrykańskimi. Było to w okresie, w którym Gwinea znalazła się w izolacji od kontaktów z szerszym światem, po wycofaniu przez Francję całego fachowego personelu francuskiego (w odpowiedzi na referendum 1958 r., które odrzuciło związek z Francją i wybrało niepodległość). W grudniu 1958 r. Telli reprezentował Gwineę na 13 Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ, na którym Gwinea została przyjęta do ONZ. W 1962 r. został wybrany na jednego z wiceprzewodniczących Zgromadzenia Ogólnego ONZ; od kwietnia 1963 r. był przewodniczącym Komisji ONZ dla spraw ludności afrykańskiej w Republice Afryki Południowej². Diallo Telli brał czynny udział w przygotowaniach do pierwszej konferencji OJA w Addis Abebie w 1963 r. („Le Monde”, 21 V 1963).

Tygodnik „Jeune Afrique” (27 VII 1964), umieszczając na okładce podobiznę dra Telli, witał go na nowym stanowisku jako człowieka szczególnie dobrze wybranego do zadań, które stoją przed OJA, jako patriotę całej Afryki; jego „nacjonalizm gwinejski jest znamieniem powołania w większej skali, na miarę całego wolnego kontynentu”.

OJA WOBEC KRYZYSU KONGIJSKIEGO

Konferencja OJA obradowała w Kairze (17 — 21 VII 1964) niedługo po głębokich zmianach politycznych w Kongo-Leopoldville. Po wycofaniu wojsk ONZ 30 czerwca 1964 r. i po ustąpieniu premiera C. Adouli nowy rząd formował Moise Czombe. Wbrew zapowiedziom Czombego o dążeniu do pojednania narodowego udziału w jego rządzie odmówił Komitet Wyzwolenia Narodowego (Comité National de Libération), kie-

² Sylwetka D. Telli według „West Africa”, 25 VII 1964.

rujący akcją powstańczą w Kongo. W rządzie znaleźli się natomiast Godefroy Munongo jako minister spraw wewnętrznych, oskarżony o osobisty udział w zamordowaniu Lumumby, oraz Albert Kalondji jako minister rolnictwa, dawny „król” prowincji Sud-Kasai, odpowiedzialny za stracenie szeregu Lumumbistów. Udział tych ludzi w rządzie nadawał mu, według „Le Monde” (11 VII 1964), charakter nie pojednawczy, ale prowokacyjny. Nie zapowiadało się na przerwanie wojny domowej. W odpowiedzi na sukcesy powstańców Czombe w oparciu o pomoc amerykańską zorganizował bojowe oddziały białych najemników rekrutowanych w Republice Południowej Afryki i w Rodezji Południowej.

Po plenarnej sesji OJA kryzys kongijski wszedł pod obrady zwołanej do Addis Abeby rady ministrów spraw zagranicznych OJA. Żądanie zwołania tej nadzwyczajnej sesji rady ministrów przyszło do sekretariatu OJA z dwóch stron. Wystąpili o to prezydent Kongo-Leopoldville Kasavubu wraz z Czombem, premierem rządu kongijskiego, oraz niezależnie od nich — rządy Algierii i Mali. Niejednakowa była sprawa, dla której w tych wystąpieniach domagano się ingerencji OJA. Kasavubu i Czombe oskarżali Kongo-Brazzaville i Burundi o to, że udzielają poparcia antyrządowej rebelii w Kongo-Leopoldville, przyczyniając się w ten sposób do pogrążenia tego kraju w tragiczną wojnę domową. „Odwołujemy się do sumienia afrykańskiego — mówił na ten temat Czombe — ażeby ono nam pomogło w usunięciu z naszego kraju wyrotowej działalności dwóch państw bratnich zbłąkanych”³. Inaczej było sformułowane żądanie Algierii i Mali. Te państwa domagały się, aby OJA rozpatrzyła całość wewnętrznej sytuacji Kongo-Leopoldville i zajęła odpowiednie stanowisko wobec niej.

Pewne kraje, a przede wszystkim Senegal, zakwestionowały prawo OJA do mieszania się w wewnętrzne sprawy państw członkowskich. Zwolennicy takiej ingerencji powołali się na precedens. Był nim fakt, że tegoż roku (1964) na kilka miesięcy przedtem rada ministrów na wniosek prezydenta Tanganiki, Nyerere, zebrała się dla rozpatrzenia sytuacji, jaka w tym kraju powstała na skutek buntu wojska, opanowanego przez rząd Tanganiki przy pomocy wojsk brytyjskich („Jeune Afrique”, 3—9 II 1964).

Dla rozpatrzenia kryzysu kongijskiego rada ministrów OJA obradowała w dniach 5—9 września 1964 r. w Addis Abebie. Głównym osiągnięciem obrad było utworzenie komisji, która, udawszy się do Konga, miałaby usunąć zadrażnienia pomiędzy rządem Kongo-Leopoldville a rządami krajów sąsiednich Kongo-Brazzaville i Burundi oraz

³ Cyt. wg „Le Monde”, 6—7 IX 1964.

pośredniczyć w porozumieniu pomiędzy rządem centralnym a kierownictwem sił powstańczych. Dodajmy, że w czasie trwania konferencji w opanowanym przez powstańców Stanleyville powstańcy powołali rząd utworzonej przez siebie Ludowej Republiki Kongijskiej. Na czele rządu stanął Christophe Gbenye, dawny minister w rządzie Lumumby, głowa Komitetu Narodowego Wyzwolenia (Comité National de Libération), mającego siedzibę w Brazzaville.

W skład komisji do sprawy Konga weszli przedstawiciele 10 następujących państw afrykańskich: Etiopii, Nigerii, Gwinei, Zjednoczonej Republiki Arabskiej, Somali, Ghany, Górnej Wolty, Tunisu, Kenii i Kamerunu. Na przewodniczącego powołano prezydenta Kenii Yomo Kenyattę.

Rezolucja uchwalona przez radę zawierała apel wzywający obydwie strony do zaprzestania walki oraz apel do wszystkich państw ingerujących w sprawę Konga, aby zaniechały dalszej ingerencji; ponadto do rządu Czombego rezolucja zwracała się z wezwaniem, aby zaprzestał korzystania z cudzoziemskich sił zbrojnych⁴.

Starania Czombego o to, aby OJA udzieliła jego rządowi afrykańskiej pomocy wojskowej, nie osiągnęły celu. Sprawa była przez radę dwukrotnie głosowana, nie uzyskała jednak potrzebnej większości. Według „Le Monde” (11 IX 1964) wielu delegatów uważało, że byłoby to niezgodne z duchem OJA.

Nieuzyskanie pomocy wojskowej od OJA było porażką Czombego. Wyraził on również swój sprzeciw przeciwko temu, że w rezolucji jego rząd i rząd powstańczy w Stanleyville potraktowane zostały równorzędnie. Za osobistą satysfakcję uznał jednak dopuszczenie go do udziału w obradach. Uważał to za dowód przyjęcia jego rządu do OJA. Dał temu wyraz, mówiąc na zakończenie konferencji, że „nieporozumienia zrodzone w Kairze należą teraz do przeszłości” („Le Monde”, 11 IX 1964). Prasa podawała, że Czombe publicznie uściskał bardzo niechętnego mu sąsiada, prezydenta Konga-Brazzaville Massambę Debat („West Africa”, 12 IX 1964).

Inaczej przyjął uchwały rady rząd powstańczy w Stanleyville. Rząd ten odrzucił apel o zaprzestanie walki, oświadczając, że może ono nastąpić dopiero wtedy, gdy z Kongo wycofane zostaną walczące z powstańcami cudzoziemskie siły najemne oraz gdy Czombe wraz z Kasavubu zejść ze sceny politycznej Kongo („Le Monde”, 12 IX 1964). Żądanie odejścia Czombego i Kasavubu Narodowy Komitet Wyzwolenia

⁴ Rezolucja przeszła potrzebną większością głosów. Oprócz delegata Kongo-Leopoldville wstrzymali się od głosowania delegaci Liberii, Togo, Sierra Leone, Senegalu i Nigerii. „Le Monde”, 11 IX 1964.

podał do prasy w Addis Abebie, gdy jeszcze obradowała tam rada ministrów spraw zagranicznych („Le Monde”, 10 IX 1964).

Taki stan rzeczy z pierwszych dni września 1964 r. szybko obrócił się na niekorzyść Czombego, gdy komisja pod przewodnictwem Kenyatty zaczęła działać. Pierwszym jej krokiem było wysłanie delegacji do Waszyngtonu dla nakłonienia rządu amerykańskiego, aby zaprzestał udzielania Czombemu pomocy militarnej.

W tym miejscu potrzebne jest wyjaśnienie okoliczności powzięcia takiej decyzji przez komisję. Według „Jeune Afrique” (4 X 1964) komisja w toku swojej pracy zmieniła zasadniczo stosunek do Czombego. Tygodnik ten pisze, że rozmowy z Czombem przekonały komisję, że za właściwe przedstawicielstwo Konga należy uważać powstańców, a nie Czombego. Z tym zgodna jest informacja tygodnika „West Africa” (26 IX 1964) wychodzącego w Londynie. W naczelnym redakcyjnym artykule tygodnik ten pisał, że wysłanie delegacji do Waszyngtonu z żądaniem zaniechania pomocy militarnej dla Czombego zadecydowane było przez komisję OJA bez udziału premiera Czombego, po porozumieniu komisji z przywódcami powstańców (bez wiedzy Czombego).

Decyzja ta wywołała ostrą reakcję prezydenta Kasavubu. Kasavubu wysłał depezę do generalnego sekretarza OJA Diallo Telli z protestem przeciwko wtrącaniu się OJA w umowy pomiędzy Kongo a USA, co narusza zasady OJA zobowiązujące do respektowania suwerenności państw członkowskich. Rząd Kongo oświadczył, że odtąd uchwał OJA nie będzie uważał za obowiązujące dla siebie. „Byłoby tragiczne — brzmiał komentarz „West Africa” (26 IX 1964) — gdyby nieco pośpieszne i może nieprzemyślane działanie OJA spowodowało wystąpienie Kongo z OJA”⁵. Inna była opinia tygodnika „Jeune Afrique” (25 X 1964), według którego dla OJA groźniejszy jest udział Czombego niż wystąpienie Konga z OJA, tak zniechędzony jest Czombe w krajach afrykańskich.

Nieoczekiwany obrót przyjęła akcja delegacji w Waszyngtonie. Na czele delegacji stał Murumbi, minister rządu Kenii. W tej sprawie sekretarz generalny OJA Diallo Telli w celu sprostowania relacji podawanych przez prasę wyjaśnił („West African Pilot”, 2 X 1964), że rząd USA wyraził gotowość przyjęcia Murumbi jako przedstawiciela zaprzyjaźnionego państwa, ale uchyla się od rozpatrywania sprawy pomocy militarnej dla Kongo, o ile rząd tego państwa nie weźmie udziału w tych rozmowach.

W tym samym oświadczeniu Telli podkreślał, że wysłanie delegacji

⁵ Congo Break with OAU, „West Africa”, 26 IX 1964.

do US było podyktowane wspólnością celów pokojowych, które łączą OJA i US. „Nie wysłalibyśmy — pisał Telli — pokojowej misji do kraju, który chce wojny, i to jest dowód naszego zaufania do tego, że US chce pokoju”⁶.

Podobne wyjaśnienie złożył minister Murumbi, mówiąc, że za pośrednictwem tej delegacji OJA zwracała się o pomoc do USA w przywróceniu spokoju w Kongo, ale nie zamierzała wtrącać się w stosunki między rządem Kongo a USA. „Odpowiadając na pytanie co do militarnej pomocy USA dla Kongo, Murumbi mówił, że jego misja nie dotyczyła tej sprawy, która należy do dwustronnego porozumienia między dwoma suwerennymi państwami” („Observer”, 4 X 1964).

Interesujące komentarze prasowe uzupełniały te relacje. W ich świetle te same fakty widzimy w odbiciu różnych kręgów opinii politycznej. Bardzo krytyczny był komentarz londyńskiego tygodnika „Economist” (3 X 1964). Według tego komentarza delegacja OJA i cała OJA znalazła się w sytuacji jak w „operze komicznej”. W Waszyngtonie nie chciano najpierw rozmawiać z delegacją, a gdy doszło wreszcie do rozmowy, to nie na temat, dla którego wysłano delegację. Nie mówiono o zaniechaniu przez USA pomocy militarnej dla Konga, ale o udziale USA w przywróceniu pokoju w Kongo. Na cóż więc jest potrzebna OJA, jeżeli bez zewnętrznej pomocy nie potrafi zapobiec największemu nieszczęściu, jakim jest wyniszczająca wojna domowa w jednym z jej krajów członkowskich?

Biegunowo przeciwny jest sens komentarza afrykańskiego tygodnika, wychodzącego w Tunisie, „Jeune Afrique” (11 X 1964), nieprzychylnego Czombemu i pozbawionego debitu w Kongo-Leopoldville. Według tego komentarza najważniejsze jest to, że rząd amerykański ostatecznie uległ wpływowi, jakie ma OJA, i oficjalnie przyjął delegację, choć z wielu względów nie było mu to na rękę. „Afryka — czytamy w tym artykule — wyszła z tej próby zwycięsko [...] Zmuszając rząd amerykański do przyjęcia delegacji, OJA dowiodła swej żywotności”⁷.

Ten afrykański głos w sprawie OJA zgodny jest z ogólną afrykańską oceną dotychczasowego istnienia OJA. Spełnia ona rolę ważnego ogólnofrykańskiego forum afrykańskiej opinii politycznej oraz ważnego źródła bodźców dla ogólnofrykańskiej refleksji w różnych dziedzinach.

Do spraw, które w związku z OJA, stały się aktualne w publicystyce afrykańskiej, należy sprawa wspólnej ogólnofrykańskiej armii.

⁶ Telli says O.A.U. nad U.S. aims coincide. „West African Pilot”, 2 X 1964. Patrzyć także P. de Vos, *Leopoldville rompt pratiquement avec l'O.U.A.*, „Le Monde”, 25 IX 1964.

⁷ S. Malley, *Etats Unis et OUA*, „Jeune Afrique”, 11 X 1964.

W artykule na ten temat, nawiązującym do celów OJA, w nigeryjskim dzienniku „West African Pilot” (22 IX 1964) czytamy: „Przyszła chwila, aby pomyśleć o stworzeniu kontynentalnej armii. Jeżeli wolicie, nazwijcie to wspólnym najwyższym dowództwem”. Głównym argumentem, jaki autor przytoczył na poparcie swojej tezy, był wielki potencjał militarny Republiki Afryki Południowej. W kołach OJA sprawę tę, podnoszoną przez Ghanę, uważano za przedwczesną.

Z innej strony wyszła propozycja, aby OJA wzięła udział w realizacji pierwszej encyklopedii afrykańskiej. „West African Pilot” (3 X 1964) podawał, że na prasowej konferencji w University of Ghana profesor A. Bouhdiba z uniwersytetu w Tunisie, wiceprzewodniczący komitetu redakcyjnego encyklopedii, przedstawiając stan prac nad encyklopedią, wyraził przekonanie, że OJA jest organizacją najbardziej odpowiednią do tego, aby na niej oprzeć udział krajów afrykańskich w realizacji tego przedsięwzięcia. Pierwsze trzy tomy dziesięciotomowej encyklopedii mają być gotowe do publikacji w języku angielskim w 1970 r., a pozostałe 7 ma ukazać się w ciągu 7 lat, jeden tom rocznie. Encyklopedia jest przygotowywana w trzech językach: angielskim, francuskim i arabskim; prof. Bouhdiba propaguje jej wydanie również w języku hausa i swahili.

Redakcja „Présence Africaine”, otwierając numer tego czasopisma (2 trimestre 1964) uczczeniem pierwszej rocznicy OJA jako „wielkiej daty afrykańskiej”, pisała: „OJA jest rodzajem trybunału, przed którym czują się odpowiedzialne wszystkie narody afrykańskie”.

OJA I SOCJALIZM. BEN BELLA I „SOCJALIZM ARABSKO-MUZUŁMAŃSKI”. CHINY LUDOWE I AFRYKA. PRZECIW ZAANGAŻOWANIU W KONFLIKTY POZAAFRYKAŃSKIE

W kontrowersjach nurtujących OJA istotną rolę odgrywała sprawa socjalizmu. Zaznaczyło się to wyraźnie w przygotowawczym okresie OJA. Ben Bella zapytany w październiku 1962 r. o pogląd na zamierzone powołanie do życia OJA odpowiedział: „Zastanawiam się otwarcie nad tym, czy projekt ten spełnia warunki żywotności. Czy nie byłoby bardziej pożyteczne rozszerzenie grupy Casablanki? Co ja mam wspólnego z Fulbertem Youlu czy z Magą? Jeżeli nawet zgodzimy się na wspólny statut, to czy rewolucyjny ruch afrykański nie ucierpi przez towarzystwo z reżymami reakcyjnymi?”⁸.

⁸ Cyt. wg S. Malley, *Pas d'unité africaine à tout prix*, „Jeune Afrique”, 16 III 1964. Patrz także A. Kłoskowska, *Kwestia algierska w świetle faktów i opinii*, „Kultura i Społeczeństwo”, październik — grudzień 1958.

Rozmowa ta miała miejsce niedługo po uznaniu niepodległości Algierii przez Francję, co nastąpiło 3 lipca 1962 r. Ben Bella wchodził właśnie (od 26 września 1962 r.) w nową rolę szefa legalnego rządu Republiki Algierskiej. Przedtem, gdy konspiracyjny Front Wyzwolenia Narodowego — Front de la Liberation Nationale (FLN) — proklamował Republikę Algierską (19 IX 1958) i wyłonił rząd tymczasowy działający na emigracji, Ben Bella został wicepremierem tego rządu, którego premierem był Ferhat Abbas. Ben Bella, członek Rady Rewolucyjnej, siedział już wtedy w więzieniu francuskim, zaarrestowany 22 X 1956 r. Odzyskał wolność w 1962 r. w wyniku układów francusko-algierskich w Evian.

W okresie wojny Ben Bella (ur. 1919 r.) służył w armii francuskiej (1940—1945) i za udział w kampanii włoskiej został odznaczony i awansowany na podoficera. Potem, do uzyskania niepodległości, prawie połowę powojennego okresu przesiedział we francuskim więzieniu. Aresztowanie w 1956 r. nie było pierwsze. Uwięziony za działalność konspiracyjną w kwietniu 1950 r., uciekł z więzienia za granicę w marcu 1952 r. i z zagranicy brał udział w przygotowaniach do powstania, które wybuchło 1 listopada 1954 r.; następnie z zagranicy kierował zaopatrzeniem powstania w broń.

Ben Bella rewolucjonista widział większą rację w istnieniu radykalnie nastawionej grupy państw Casablanki, zawiązanej w 1961 r. (w skład której wchodziły: Algieria, Ghana, Gwinea, Mali, Maroko, ZRA), niż przemieszanie rewolucjonistów z ugodowcami w nowej organizacji.

Fulberta Youlou (ur. 1917 r.), księdza katolickiego, prezydenta miniaturowej republiki Kongo-Brazzaville (800 tys. mieszkańców w 1961 r.) i Huberta Magę (ur. 1916 r.) z zawodu nauczyciela, prezydenta republiki Dahomeju (2,1 mlna mieszkańców w 1961 r.), wymienił Ben Bella jako ugodowców obcych rewolucyjnemu ruchowi Afryki. Ich układność wobec patronatu francuskiego szła w parze z upodobaniem do luksusu i z korupcją ich rządów.

Obydwoj na swoich stanowiskach nie doczekali drugiego dorocznego zebrania OJA. Syndykalista Gilbert Pongault, szef ruchu zawodowego, to, według „Jeune Afrique” (3 — 9 II 1964), istotna sprężyna rewolucji ludowej w Brazzaville (13—15 VIII 1963), która obaliła Youlou. W kilka miesięcy później odszedł Maga wskutek przewrotu (28 X 1963), na którego czele stał pułkownik Christophe Soglo, będąc wyrazem połączonych sił buntu: wojska, związków zawodowych i inteligencji. Po trzymiesięcznym okresie tymczasowego rządu pułkownika Soglo rząd uformował Justin Tometin Ahomadegbé (ur. 1917 r.), lekarz, wycho-

wanek szkoły William Ponty, przywódca demokratycznej Union démocratique dahoméenne, rozwiązanej przez rząd Magi. Ahomadegbé, premier i jednocześnie minister spraw wewnętrznych, minister obrony i minister informacji, jest również wiceprezydentem republiki Dahomeju. Prezydentem republiki został Sourou Migan Apithy (ur. 1913 r.), jeden z czołowych przywódców politycznych Dahomeju po wojnie, deputowany Dahomeju do zgromadzenia narodowego Francji, z zawodu wykształcony kupiec, katolickiego wyznania.

Premier Ahomadegbé, przedstawiając zgromadzeniu narodowemu republiki Dahomeju nowy rząd i jego program, złożył jednocześnie deklarację poparcia dla Organizacji Jedności Afryki i dla ONZ („Jeune Afrique”, 3—9 II 1964).

Dla Ben Belli rewolucjonisty, który tyle lat przesiedział w więzieniu francuskim, Youlou figurujący wśród organizatorów konstytucyjnego zebrania OJA nie był zachęcającą reprezentacją idei jedności Afryki. Ben Bella bez przekonania przystępował do tej organizacji, później jej potrzebę doceniał bardziej, w miarę jak z lidera partyzanckiej walki o niepodległość stawał się szefem niepodległego państwa. Opuszczenie Algierii przez Europejczyków pozostawiło liczne dziedziny życia tego kraju bez fachowego kierownictwa, a często bez fachowej obsługi. W większej skali niż w innych krajach Afryki niezbędna była natychmiastowa pomoc pozaafrykańska; w takiej sytuacji Organizacja Jedności Afryki stawała się tym bardziej potrzebna, choćby ze względów psychologiczno-moralnych, zwłaszcza iż okazało się, że pomoc dawnego kolonialnego ciemńcy nie daje się zastąpić całkowicie przez nowych sprzymierzeńców.

Zatrzymujemy się tutaj dłużej przy Ben Belli, gdyż wśród członków OJA zajmuje on szczególne miejsce jako przywódca narodu, który wiele lat walczył o niepodległość z bronią w ręku. Algieria i Ben Bella najwyraźniej wśród krajów Afryki ucieleśniają ideę wolności zdobywanej przez walkę, a nie przez różne pertraktacje i kompromisy. Innych jednak metod potrzebował Ben Bella jako szef państwa i wyraziciel „socjalizmu arabsko-muzułmańskiego”, jak to określano na kongresie FLN w kwietniu 1964 r.

Z uzyskaniem niepodległości w łonie elity politycznej młodego państwa wystąpiły kontrowersje w tej właśnie płaszczyźnie programu społeczno-gospodarczego. Do tego dołączała się, jak zwykle, rywalizacja o władzę; rola tego czynnika jest jednak zawsze trudna do określenia. Konflikty nurtowały to średnie pokolenie niepodległościowców, pokolenie Ben Belli, któremu przyszło organizować państwo, pokolenie, któ-

rego młodość zbiegła się z udziałem w drugiej wojnie światowej, przeważnie w szeregach armii francuskiej.

Starsza generacja działaczy algierskich kończyła już swoją kartę nacjonalizmu algierskiego. Początki jego zorganizowanych przejawów dał Messali Hadj, gdy w 1925 r. organizował w Paryżu algierskich studentów i robotników. Inny działacz algierski starszego pokolenia, wspomniany już Ferhat Abbas (ur. 1899 r.), zaczynał wówczas, w 1923 r. studia farmaceutyczne na uniwersytecie w Algierze; w 1926 r. został wybrany na przewodniczącego Algierskiego Związku Studentów Muzułmanów.

Walka o program społeczno-gospodarczy toczyła się wśród najbliższych, którzy kiedyś razem walczyli o niepodległość. W październiku 1964 r. został aresztowany Ait Ahmed, „intelektualista kabylski”, jak go nazywają, który zaczął działalność rewolucyjną w ścisłej współpracy z Ben Bellą. Później przeciwstawił się dyktaturze Ben Belli i stanął na czele opozycji konspiracyjnej, która postawiła sobie za zadanie obronę socjalizmu. „Intelektualista kabylski” przeciwstawiał „socjalizm naukowy” socjalizmowi „demagogicznemu i anarchicznemu” („Le Monde”, 20 X 1964). Ben Bella określił go jako „zdrajcę” przeszkadzającego w „walce o budowę socjalizmu”.

Dziennik „Alger Republicain” (18—19 XI 1964) podawał w nagłówku: *Zdrajca Ait Ahmed schwytany*. Obok zdjęcie zdrajcy. Komentarz redakcyjny określał Ahmeda jako eksperta demagogii, który zarzuca rządowi, że „nie jest ani dość rewolucyjny, ani dość socjalistyczny”. Komentarz przedstawiał schwytanie Ahmeda, obok aresztowania pułkownika Chaabaniego, szefa kontrrewolucyjnej akcji partyzanckiej, jako drugi wielki cios zadany kontrrewolucji.

Na kongresie partii Ben Belli Front de la Libération Nationale (FLN) 16 kwietnia 1964 r. problem socjalistycznego programu zajmował miejsce naczelne. Od delegalizacji innych partii Algierii w listopadzie 1962 r. tylko FLN był partią legalną. Ait Ahmed nie był jedynym spośród dawnych szefów rewolucji, który nie uczestniczył w tym kongresie. Nieobecny był przebywający na emigracji politycznej w Szwajcarii Mohammed Khider, który przez kilka miesięcy po uzyskaniu niepodległości przez Algierię był sekretarzem generalnym FLN. Na emigracji był również inny szef rewolucji, Mohammed Boudiaf, wśród tego pokolenia partyzantów czynny militarnie i intelektualnie. Inni, jak Ben Khedda i Boussouff, pozostali w kraju odsunięci od polityki. Najmłodszy, Krim Belkacem (ur. 1922 r.), wybitny przywódca wojskowy z okresu partyzantki, wycofał się z życia politycznego, ale pozostał w kraju.

Na czym polega „arabsko-muzułmański socjalizm”, jak to określono

na tym kongresie FLN? Na tym, że w metodach działania dostosowuje się do możliwości, jakie wynikają z realnych stosunków Algierii, politycznych, społecznych, ekonomicznych. Simon Malley, publicysta „Jeune Afrique” (11 V 1964), pisząc o kwietniowym kongresie FLN, podawał, że Ben Bella gorąco oklaskiwał mówcę, który głosił: „Jesteśmy narodem arabskim, afrykańskim, muzułmańskim, który chce być socjalistyczny, ponieważ socjalizm, którego bronimy, jest socjalizmem pragmatycznym, odrzucającym obce doktryny”.

Algierczycy przejęli metodę marksistowską, a zachowują ideologię arabsko-muzułmańską — mówił tytuł artykułu Aziz Maroufa w „Jeune Afrique” (13 IV 1964). Taki kierunek ewolucji ideologicznej ma źródło w tym, że arabsko-muzułmańska jest wieś algierska, jak również w znacznej mierze armia Algierii. Jednocześnie dokonuje się ewolucja w kierunku programu socjalistycznego. FLN, który w okresie walk wyzwoleniczych skupiał różne orientacje współdziałające w walce o niepodległość, przyjął program socjalistyczny.

Dla układu sił i autorytetów w obrębie OJA interesujące jest to, że Algier, jak pisze Malley, stał się czymś w rodzaju stolicy dla afrykańskich ruchów rewolucyjnych, spełniając pod tym względem funkcję, jakie dawniej spełniał Kair, Konakry, Akra. Malley wiąże to z tym, że mimo monopartyjnego ustroju Algieria ma klimat liberalizmu; jednocześnie Ben Bella dla szerokich mas afrykańskich, nie tylko arabskich, jest symbolem wielkiego rewolucyjnego zrywu. Według tego publicysty Ben Bella ma duże wzięcie również wśród tej części politycznej elity afrykańskiej, która nie ma sympatii socjalistycznych. Reprezentuje on bowiem socjalizm wolny od ekspansywnych tendencji w stosunku do innych krajów; ma za sobą niewątpliwą tradycję walki o wolność narodową i jest wyrazicielem nacjonalizmu bez megalomanii narodowej. „W przeciwstawieniu do prezydenta Abdel Nassera i prezydenta Nkrumaha — pisze Malley — Ahmed Ben Bella prowadzi politykę, która nie wywołuje poważnych niepokojów w opinii publicznej krajów sąsiednich”.

Ben Bella docenia wartość, jaką dla Algierii może mieć pomoc ekonomiczna Francji, jednocześnie ceni wysoko przyjazne stosunki ze Związkiem Radzieckim. We wspomnianym numerze tygodnika „Jeune Afrique” (11 V 1964) zdjęcie z uroczystości 1 maja 1964 r. w Moskwie pokazuje Ben Bellę na trybunie jako jednego z dwóch przedstawicieli Afryki. Drugim Afrykaninem na trybunie był Oginga Odinga z Kenii.

Sprawozdanie z defilady na dziesięciolecie rewolucji algierskiej, drukowane w „Le Monde” (3 XI 1964), podkreślało wysoki poziom techniczny uzbrojenia armii algierskiej — broń pancerną pochodzenia ra-

dzieckiego, środki transportu z Niemiec Zachodnich. Przemówienie Ben Bella wygłoszone po arabsku trwało półtorej godziny. Ben Bella przedstawił w nim całość problemów narodu algierskiego. Była w nim również mowa o tym, aby „reakcja” uprawiająca szkodnictwo nie liczyła na łagodność rządu.

W wywiadzie dla „Le Monde” (6 XI 1964) Ben Bella zapowiadał reformy w rolnictwie w kierunku spółdzielczości, a w przemyśle — rozwój przedsiębiorstw mieszanego typu opartego na powiązaniu udziału państwa z kapitałem prywatnym. Program rządu przeciwstawia się likwidacji własności prywatnej w przemyśle, uważając taki zabieg w obecnych stosunkach Algierii za szkodliwy.

Określając stosunek reprezentowanego przez siebie ruchu do komunizmu, Ben Bella powiedział, że ruch ten odrzuca filozofię materialistyczną i nie uważa się za marksistowski, ale wiele korzysta z marksistowskiej analizy ekonomicznej. Ruch ten pragnie przyjaźni z krajami komunistycznymi i nie będzie tolerował antykomunizmu w Algierii.

Jean de Broglie, minister w rządzie francuskim zajmujący się sprawami Algierii, podkreślając wielką wagę przyjaznych stosunków z Algierią ze względu na cały „świat trzeci”, mówił: „Algier obejmuje przywództwo zrzeszenia krajów biednych przeciwko krajom bogatym” („Le Monde”, 7 XI 1964).

Zarówno w przemówieniu na dziesięciolecie rewolucji algierskiej, jak i w wywiadzie dla prasy Ben Bella podkreślał dążenie do utrzymania bliskich stosunków z Francją, ceniąc jej pomoc w rozwoju gospodarczym Algierii. Rząd francuski stara się unikać zadrażnień politycznych, które utrudniałyby zbliżenie. Dlatego odmówił gościny Mohammedowi Khiderowi, który, eksmitowany ze Szwajcarii, chciał się osiedlić we Francji („Le Monde”, 20 XI 1964).

W tymże przemówieniu na dziesięciolecie rewolucji Ben Bella wyraził solidarność z innymi krajami arabskimi w potępieniu polityki Izraela oraz solidarność z ruchem wyzwolenia w Kongo-Leopoldville. „Jeżeli to będzie konieczne — mówił Ben Bella — to nasza armia będzie walczyła przy boku naszych braci afrykańskich przeciwko Czombemu, a przy boku naszych braci arabskich przeciwko Izraelowi” („Le Monde”, 3 XI 1964).

W przeobrażeniach Afryki współczesnej istotną rolę odegrało poparcie i pomoc Związku Radzieckiego i innych krajów socjalistycznych zarówno w okresie walk o wyzwolenie, jak i po wyzwoleniu, w usamodzielnianiu się młodych państw afrykańskich. Wśród nowych sprzymierzeńców Afryki Chinom Ludowym przypadła szczególnie duża rola jako wielkiemu państwu pozaeuropejskiemu, które podobnie jak Afryka

z własnej historii zna dolę pozaeuropejskich krajów w epoce hegemonii światowej mocarstw kapitalistycznych. Podróż Czou En-Lai'a po krajach afrykańskich w grudniu 1963 r. była symptomem uaktywnienia się Chin Ludowych w sprawach Afryki. Ocenę sytuacji w Afryce zamknął wówczas Czou En-Lai w lapidarnym sformułowaniu. „W Afryce — powiedział — istnieje wspaniała sytuacja rewolucyjna”⁹.

Nie należy jednak upraszczać problemu rewolucji społecznej w Afryce przez wyolbrzymianie roli wpływów pozaafrykańskich. Ostrzega przed tym kompetentny obserwator przeobrażeń współczesnej Afryki, jakim jest Colin Legum. Legum, pisząc w „Observerze” 27 IX 1964) o coraz liczniejszych kontaktach Chin Ludowych z krajami afrykańskimi, przeciwstawia się poglądom, które w dyplomatycznych placówkach chińskich widzą źródło inspiracji powstańczych ruchów Konga. W kierownictwie tych ruchów nie stwierdza się przewagi komunistów. Komunistą nie jest ani szef Komitetu Wyzwolenia (mającego siedzibę w Brazzaville) Christophe Gbenye, ani przywódca powstańców w północno-wschodniej części Konga Gaston Soumialot, dawniejszy towarzysz walk politycznych Lumumby. W Chinach uczył się partyzantki Pierre Mulele, też bliski współpracownik Lumumby. Ale Chiny popierają w Afryce nie tylko ruchy komunistyczne, lecz wszelkie ruchy antykolonialne. Dyplomatyczna akcja Chin nawiązująca stosunki nie tylko z ruchami i rządami o sympatiach komunistycznych ma na celu przełamanie izolacji Chin Ludowych z myślą o ich wprowadzeniu do Narodów Zjednoczonych. „Le Monde” (11—12 X 1964) podawał, że Chiny zaprzestały pomocy rewolucyjnym ruchom Kamerunu dla nawiązania stosunków dyplomatycznych z rządem tego kraju. Prezydent Kamerunu Ahidjo oświadczył na konferencji prasowej, że jego rząd będzie popierał przyjęcie Chin do ONZ, gdy przekona się, że Chiny przestały mieszać się w wewnętrzne życie jego kraju. Sympatii komunistycznych nie mają ani David Dacko, szef rządu Republiki Środkowoafrykańskiej, ani Leopold Senghor, prezydent Senegalu. Obydwa państwa uznały Chiny Ludowe i nawiązały z nimi stosunki. Jednocześnie Senegal zamiechał uznawania Chin nacjonalistycznych.

Nie jest przypadkowe, że profrancuscy szefowie państw afrykańskich, jak prezydent Senghor, nawiązując stosunki dyplomatyczne z Chinami Ludowymi, szli w ślady de Gaulle'a. J. T. Ahomadegbé, obejmując (25 stycznia 1964) urząd premiera Dahomeju i z tej okazji przemawiając przed zgromadzeniem narodowym republiki Dahomeju, wyrażał uznanie dla „realistycznej postawy Francji wobec Chin” („Jeune Afrique”, 3—9 II 1964).

⁹ Cyt. wg C. Legum, *China's African Gamble*, „Observer”, 27 IX 1964.

Wpływ Francji nie tłumaczy jednak całego powodzenia Chin Ludowych w Afryce. Gorące przyjęcie Czou En-Laia w Algierze nie miało źródeł we Francji. J. Nyerere, prezydent Tanzanii, który nawiązał stosunki dyplomatyczne z Chinami, nie działał ani pod wpływem sympatii komunistycznych, ani pod wpływem Francji. Nyerere zawarł umowę z Chinami Ludowymi o dostarczenie ekipy dla szkolenia armii Tanzanii. W szkoleniu armii Tanzanii wezmą udział ekipy: z Wielkiej Brytanii, z USA, z Niemiec Zachodnich i z Chin Ludowych. Udział Chin Ludowych jest tu wyrazem dążenia do nieangażowania się w konflikty pomiędzy krajami pozaafrykańskimi („New Statesman”, 4 X 1964).

Rozszerzanie się stosunków Chin Ludowych również z rządami afrykańskimi nie okazującymi sympatii dla komunizmu, jakie przybrało na sile od wspomnianej podróży Czou En-Laia po Afryce, nie oznacza obojętności dla rewolucyjnych ruchów afrykańskich. We wspólnym komunikacie wydanym w początku listopada 1964 r. na zakończenie pertraktacji pomiędzy Chinami Ludowymi a republiką Mali (uwieńczonych traktatem przyjaźni i przewidujących pomoc Chin Ludowych dla rozwoju przemysłowego Mali) Liou Chao-chi, prezydent Chin, i Modibo Keita, prezydent Mali, stwierdzając „całkowitą zgodność poglądów”, pisali: „Sytuacja jest bardzo sprzyjająca rewolucji na całym kontynencie afrykańskim” („Le Monde”, 7 XI 1964). Obydwaj sygnatariusze wyrazili poparcie dla ruchów wyzwolenia narodowego w Kongo-Leopoldville, w Republice Afryki Południowej, w Angoli, Mozambiku, w Rodezji i w Somali francuskim.

Wśród wymienionych krajów Republika Afryki Południowej zajmuje miejsce szczególne nie tylko przez panujące w niej jaskrawe stosunki dyskryminacji rasowej, lecz jednocześnie przez wysoki poziom rozwoju ekonomicznego górujący nad wszystkimi innymi krajami Afryki. Jawna rekrutacja białych najemników w tym kraju dla armii Czombego była dodatkową okolicznością wzmagającą nienawiść do tego niepopularnego polityka Afryki współczesnej.

Nie wszyscy szefowie rządów afrykańskich zebrani na drugiej konferencji OJA mogli powtórzyć za Ben Bellą, że „nie utrzymujemy żadnych, absolutnie żadnych stosunków ani z Portugalią, ani Republiką Afryki Południowej”¹⁰. Przeciwnie. Zarówno dr K. Banda (Malawi), jak i dr K. Kaunda z Północnej Rodezji („Observer”, 11 X 1964) oświadczyli, że gospodarke ich krajów tak mocno okres kolonialny związał z Republiką Afryki Południowej, że z ich strony nie może być mowy o absolutnym bojkocie Afryki Południowej.

¹⁰ S. Malley, *OUA An II*, „Jeune Afrique”, 27 VII 1964.

Nawiasem mówiąc, udział obrotów handlowych krajów afrykańskich (wynoszący w 1963 r. 6,7% importu Południowej Afryki, a 12% eksportu), nie jest tak duży, aby bojkot mógł (bez udziału krajów pozaafrykańskich) osiągnąć zamierzony cel¹¹.

Na tle skomplikowanego splotu powiązań poszczególnych rządów afrykańskich z innymi rządami afrykańskimi, jak również pozaafrykańskimi podjęcie się przez OJA roli mediatora pomiędzy stronami zaangażowanymi w konflikt kongijski jest dla tej młodej organizacji wielką próbą jej roli w dalszej ewolucji współczesnej Afryki. Minął rok od posiedzenia Rady Ministrów OJA, na którym wezwano rząd Konga-Leopoldville i kierownictwo powstańców do zaprzestania walki, a obce państwa do zaniechania pomocy militarnej stronom walczącym. We wrześniu 1965 r., gdy to piszę, walka toczy się dalej.

INGERENCJA ZBROJNA BELGII. — CZOMBE I SOUMIALOT PRZED ONZ

W początku listopada 1964 r. rozpoczęła się ofensywa wojsk Czombego przeciwko dwóm ostatnim punktom oporu powstańców, przeciwko Kindu i Stanleyville. Prasa podała („Le Monde”, 7 XI 1964), że armia Czombego zdobyła Kindu (400 km od Stanleyville),

Ten sam numer „Le Monde” (3 XI 1964), w którym podano fragmenty przemówienia Ben Belli, wyrażające gotowość zbrojnej walki wraz z innymi państwami afrykańskimi przeciwko Czombemu, informował o dramatycznym apelu, z jakim Christophe Gbenye zwrócił się telegraficznie do Nkrumaha, Ben Belli, Nassera, Sékou Touré i Modibo Keity. „Skierowuję do was — mówią słowa apelu — ostatni apel w imię Lumumby. Jeżeli w ciągu kilku dni nie będzie waszej interwencji, zacznę politykę zostawiania ziemi wypalanej. Amerykanie i Belgowie zastaną pustynię. Odpowiedzialność za utratę Afryki jest podzielona pomiędzy was i mnie. Ja zrobiłem, co mogłem zrobić dla uratowania honoru Afryki, a wy zostawiliście mnie samego pod bombami amerykańskimi i belgijskimi”.

Silną reakcję wśród krajów afrykańskich, jak również poza Afryką wywołało wylądowanie w Stanleyville spadochroniarzy belgijskich. Akcja lądowania przygotowana była na wyspach brytyjskich Wniebo-wstąpienia, a samolotów dostarczyły Stany Zjednoczone Ameryki. Według oficjalnych oświadczeń belgijskich zadaniem spadochroniarzy było zabezpieczenie białej ludności, traktowanej przez powstańców jako zakładnicy i zagrożonej utratą życia.

¹¹ „West Africa”, 1 VIII 1964.

Według szczegółowego zestawienia przebiegu akcji, podanego przez „Le Monde” (25 XI 1964), lądowanie spadochroniarzy w Stanleyville odbyło się we wtorek 24 listopada 1964 r. o godz. 5,45 rano. Tegoż dnia o godz. 7,10 rano radio Stanleyville znajdujące się we władzy powstańców podało następujący komunikat: „Samoloty amerykańskie już są. Jest ich co najmniej dwadzieścia. Naostrzcie wasze noże i topory. Jutro poćwiartujemy wszystkich białych” („Le Monde”, 25 X 1964). O godz. 9,27 rano Czombe przez radio Leopoldville podał do wiadomości, że armia kongijska weszła do Stanleyville.

Paul Henri Spaak, minister spraw zagranicznych Belgii, przemawiając przez radio tegoż dnia o godz. 9 rano, zapewniał, że całe przedsięwzięcie ma jedynie na celu zabezpieczenie życia białej ludności cywilnej różnych narodowości, która wbrew międzynarodowym konwencjom od wielu tygodni traktowana jest jako jeńcy wojenni i zakładnicy. Minister zapowiedział, że po przeprowadzeniu ewakuacji tej ludności, spadochroniarze zostaną natychmiast wycofani. Rządy USA, Belgii i Kongo-Leopoldville powtarzały oświadczenia, że akcja ma charakter humanitarny.

Minister Spaak informował o około 50 ofiarach wśród zakładników. Thomas Kanza, minister spraw zagranicznych rządu powstańczego, zapewniał Jomo Kenyattę, że wszyscy są zdrowi i cali.

W przedstawionym obrazie wydarzeń, jakie zaszły w Kongo w ciągu ostatniego tygodnia listopada, dwa elementy przemieszały się ze sobą: akcja spadochroniarzy belgijskich i akcja armii kongijskiej Czombego pod dowództwem Mobutu. Jakkolwiek oficjalne wyjaśnienia akcentowały humanitarny charakter akcji spadochroniarzy, to jednak nie była ona pozbawiona militarnego znaczenia. W parę dni po lądowaniu spadochroniarzy, 27 listopada rano przysłała wiadomość z Chartumu, że do Południowego Sudanu przybyli członkowie rządu powstańczego ze Stanleyville: Gbenye, Soumialot, Mulele i generał Olenga („Le Monde”, 29—30 XI 1964).

Pierre de Vos, korespondent specjalny „Le Monde” (28 XI 1964) w następujący sposób przedstawiał sytuację pod względem wojskowym: „Jeżeli Stanleyville padło, to dzięki spadochroniarzom belgijskim, a w mniejszym stopniu dzięki białym najemnikom, którzy stoją w obliczu panującej wśród rebeliantów anarchii. Ale taka sama anarchia panuje, jak mówią świadkowie, w szeregach armii kongijskiej Czombego, z tym że żołnierze Leopoldville nie mają tej wiary, jaką mają powstańcy [...]. Jeżeli Czombe wygrał bitwę, to powstańcy nie przegrali jeszcze wojny”.

Chiny Ludowe i ZSRR, Etiopia, Zjednoczona Republika Arabska,

Sudan, Gwinea, Algieria, Dahomey, Ghana i szereg innych krajów afrykańskich wyraziło mniej lub bardziej ostre potępienie przedstawionej akcji, widząc w niej, jak to określiło radio Gwinei, „nową agresję imperialistyczną” („Le Monde” 26 XI 1964, także 27 XI 1964). Potępiła ją również Komisja Wyzwolenia OJA („Le Monde”, 27 XI 1964). „Akcja ta jest oburzającą obelgą pod adresem Organizacji Jedności Afryki” — pisał Ghanaian Times” (wg „Le Monde”, 27 XI 1964).

Reakcja nie była jednak jednomyślna. Tsiranana, prezydent Madagaskaru, powtórzył swoje poparcie dla Czombego, uważając go za „jedynego człowieka zdolnego uratować Kongo” („Le Monde”, 27 XI 1964). Po stronie rządu Leopoldville wypowiedziała się również Nigeria. Prezydent Senegalu, Leopold G. Senghor, uważając rząd w Leopoldville za rząd legalny, był przeciwny ingerencji w sprawy, które dzieją się za wolą tego rządu („Le Monde”, 2 XII 1964). Podobne stanowisko zajęł Houphouet Boigny, prezydent Wybrzeża Kości Słoniowej. Obaj uważali jednak za niebezpieczne przedłużanie się stanu wojny w Kongo. Dlatego spotkanie ministrów spraw zagranicznych OJA uważał Senghor za pożyteczne pod warunkiem, że nie będzie to sąd nad Czombem, ale narada równych. Z myślą o uspokojeniu nastrojów nieprzyjaznych Czombemu, Senghor mówił: „Niedawno bratnie państwa odwoływały się do obcych wojsk dla pokonania rebelii wewnętrznych i nie wywoływało to takiego wzburzenia” („Le Monde”, 2 XII 1964). W duchu ostrzeżenia przed ingerencją w wewnętrzne sprawy Konga wypowiedział się prezydent Toga Grunitzky („Le Monde”, 27 XI 1964).

Ben Bella wystosował orędzie do wszystkich szefów państw afrykańskich oraz do sekretarza generalnego OJA, w którym oświadczył, że „sytuacja, jaka powstała wskutek masowej interwencji sił imperialistycznych w Kongo, zagraża bezpieczeństwu i niepodległości całego kontynentu”. Prezydent Ben Bella zażądał od sekretarza OJA, Diallo Telli, aby rozpatrzył „konkretne środki, jakie należy podjąć dla położenia kresu zbrojnej agresji” i przedstawienia sprawy na nadzwyczajnym zebraniu rady ministrów OJA. Na wielkim wiecu w Algierze zorganizowanym 25 listopada dla potępienia agresji Ben Bella zapowiedział wysłanie „broni i ochotników na pomoc braciom kongijskim” („Le Monde”, 27 XI 1964).

Komentarz redakcyjny „Le Monde” (28 XI 1964) w następujących słowach scharakteryzował rolę OJA: „Podzielona wewnętrznie, pozbawiona środków działania, sparaliżowana wskutek zasady nieingerencji OJA nie potrafiła ani usunąć Czombego, ani pojednać go z przeciwnikami, ani wpłynąć na jego politykę [...] Taką samą bezsilność okazuje od trzech dni”.

W prawie rok później prezydent Tanzanii Julius Nyerere w wywiadzie dla „Jeune Afrique” (10 X 1965) powiedział: „Organizacji Jedności Afryki nie powiodło się w Kongo. Myślę, że Afryka musi się przyznać do tego upokorzenia. Afryka jest słaba i zbałkanizowana [...]. Czombe jest cynikiem: Czombe nie jest Afrykaninem, chyba tylko przez kolor skóry. Czombe jest kryminalistą, który werbuje w Afryce Południowej najgorszych rasistów, bandytów do zabijania swoich braci. To strach pomyśleć, że przy pomocy Afryki Południowej Czombe morduje swój własny lud. A my nic nie możemy. Musimy cierpieć to upokorzenie, jedno z największych upokorzeń, jakiego kiedykolwiek doznaliśmy.

Wróćmy jednak do przerwane go toku wydarzeń. Duże poruszenie w opinii światowej wywołała wizyta, jaką premier Czombe złożył w Paryżu de Gaulle'owi w dniu 1 grudnia 1964 r.

Nie zakończył się kryzys Konga i nie zamknęła się jeszcze droga burzliwej kariery Moise Czombego. Wizyta złożona przez Czombego de Gaulle'owi kończyła jeden z aktów wielkiego dramatu historii. Czym jest Czombe na tej scenie? Nie oszczędzano jego osoby w opinii publicznej Afryki i całego świata. Na tej podstawie można by go uważać za jednego z najbardziej znienawidzonych i pogardzanych polityków współczesnej Afryki. Z tą reputacją nie harmonizował zaszczyt, jakim było przyjęcie go przez de Gaulle'a. Nie pierwszy raz zaniepokoiła się Ameryka rozległością politycznego autorytetu de Gaulle'a. Po wizycie u de Gaulle'a Czombe powiedział, że nie prosił ani o pieniądze, ani o armaty, lecz o ekspertów i techników, którzy pomogliby mu wyprowadzić kraj z chaosu, w jaki pogrążyła go wojna domowa. O de Gaulle'u wyraził się jako o „największym żyjącym mężu stanu i także największym Afrykaninie” („Le Monde”, 3 XII 1964).

W tym samym numerze „Le Monde” (3 XII 1964) publicysta Philippe Decraene, systematycznie obserwujący sprawy afrykańskie, podsumowywał pół roku historii, które zwycięski Czombe zamykał wizytą u de Gaulle'a, a rząd powstańczy szukaniem schronienia w Sudanie. Sylwetka Czombego, jaką przy tej okazji dał Decraene, była utrzymana w tonie pozbawionym obelżywości.

Według Decraene'a Czombe przeciwstawiający się decyzjom ONZ, jak również Czombe wbrew przeważającej opinii Afryki i świata udający się na konferencję niezaangażowanych do Kairu, nie oczekiwany tam przez nieprzyjaznego mu gospodarza, prezydenta Nassera, to brawurowy polityk, któremu nie można zarzucić braku odwagi. „Trzeba przy tym przyznać — pisze Decraene — że ten nowy «silny człowiek» Konga łączy odwagę fizyczną z imponującą pracowitością”. Europejczy-

kom gorszącym się jego metodami politycznymi Decraene tłumaczy, że wyrastają one z warunków tego kraju.

Pisano o Czombem, że jest alkoholikiem. I z pewnością nie ma on kwalifikacji na to, aby, podobnie jak młody prezydent Republiki Środkowoafrykańskiej, David Dacko, nauczyciel z zawodu (ur. 1930 r.), został apostołem walki z whisky, z szampanem i luksusowymi samochodami. Ale z całym swoim zamiłowaniem do luksusu, Czombe nie jest nieporadnym politykiem, jak jego przyjaciel, również lubiący luksus, Fulbert Youlu z Brazzaville. Decraene, rehabilitujący polityczną reputację Czombego, nie był pierwszym publicystą, który to czynił. Pół roku przedtem, gdy w czerwcu 1964 r. Czombe wracał na arenę polityczną, to w senegalskim miesięczniku „Bingo” (Dakar, czerwiec 1964) podobną jego charakterystykę dał publicysta szwajcarskiego pochodzenia Pierre des Siernes, który pisał o Czombem, że jest on „przede wszystkim człowiekiem interesu”.

W tym określeniu zawiera się chyba sedno tego zjawiska socjo-historycznego, jakie reprezentuje Moise Czombe — człowiek interesu, *un homme d'affaires*, businessman. Murzyńsko-afrykański businessman to zjawisko bardzo rzadkie; do rzadkości należy również wśród afrykańskiej elity politycznej. W tym sensie Czombe jest osobistością wyjątkową na politycznej arenie Afryki współczesnej. Patriota czy zdrajca? Takie pytanie postawiono we wspomnianym miesięczniku „Bingo”. Sens odpowiedzi zawartej w artykułach na ten temat był następujący: Czombe to patriota-businessman.

Patriota? Businessman niewątpliwie, gdy zaś idzie o patriotyzm ludzi Konga, to trzeba to pojęcie brać w kontekście miejscowych stosunków. Kongo jako jeden naród jeszcze nie istnieje; dopiero tworzy się. W tym też sensie patriotyzm ogólnokongijski to sprawa jednostek i ruchów pionierskich, a nie naturalna postawa powszechna. Businessman Czombe z wodzowskiego rodu plemienia Lunda w Katandze dał dowody swojego silnego związku z Katangą. Nie jest wykluczone, że w swoich ambicjach od mikronacjonalizmu katangijskiego przechodzi, w sprzyjających dla siebie okolicznościach, do nacjonalizmu ogólnokongijskiego. Czombe jako symptom rodzenia się burżuazji narodowej Konga to jednak zjawisko odmienne niż mesjanistyczny nacjonalizm Lumumby.

Nie są znane rozmowy rządu belgijskiego z Czombem, które doprowadziły do jego powrotu do władzy. Trudno byłoby znaleźć innego polityka kongijskiego odpowiedniej miary, którego własne interesy skłaniałyby do współdziałania z Belgią. Nieprzypadkowo polityk ten reprezentuje burżuazję z Katangi. Nie oznacza to jednak nieograniczo-

nej uległości Czombego wobec Belgii. Przeciwnie. Nie chce on pomocy wojskowej od Belgii, co zagrażałoby niezależności Konga. Woli najemnych żołdaków niż pomoc jakiegokolwiek armii narodowej. Z rezerwą odnosi się również do belgijskiej pomocy technicznej. Obawę Ameryki przed wzrostem wpływów Chin w Afryce wykorzystuje dla uzyskania pomocy Ameryki. Zabiega również o pomoc de Gaulle'a.

Niechętna jest mu nie tylko opinia socjalistyczna. Katolicki tygodnik „Temoignage Chretien” („Życie Warszawy”, 8 XII 1964) zakwalifikował go jako rodzaj najemnika na żołdzie amerykańskim. Collin Gonze, redaktor wychodzącego w Ameryce miesięcznika „Africa Today” (wrzesień 1964), ostrzega przed krańcowością, która by odmawiała Czombemu własnej orientacji politycznej. „Nie wolno nam zapominać — pisze Gonze — że Czombe nie jest kukłą do nabycia przez kogokolwiek”.

Na zakończenie wypowiedź prezydenta Nassera. W przemówieniu z 18 grudnia 1964 r., wygłoszonym z powodu 8 rocznicy „zwycięstwa sueskiego”, prezydent Nasser złożył następujące oświadczenie: „Nie mamy powodu ukrywać tego faktu, że nie uznajemy Czombego, który jest agentem imperializmu. Rewolucjoniści kongijscy potrzebują pomocy wszystkich sił nacjonalistycznych świata. Nasze stanowisko jest jasne i ujawniamy je bez dwuznaczności. Wysłaliśmy już i będziemy wysyłali broń dla nacjonalistów kongijskich” („Le Monde”, 25 XII 1964).

W pół roku później, w połowie 1965 r., obraz był znowu bardzo odmienny. Czombe coraz bardziej wypierał siły powstańców, a poważnym jego sukcesem politycznym było przyjęcie go do nowo utworzonej Organization Commune Africaine et Malgache (OCAM), która powstała w lutym 1965 r. ze wzmiankowanej już dawnej UAMCE. A w układzie sił OJA nie dające się przewidzieć zmiany może przynieść obalenie Ben Belli, dokonane przez wojskowy zamach stanu (19 czerwca 1965 r.).

W połowie października 1965 r. prezydent Kasavubu, nieufny wobec władczych ambicji Czombego i jego koneksji zagranicznych, przychylił się do żądań Frontu Demokratycznego Kongijskiego (FDC) i dał dymisję rządowi Czombego. A w dniu 21 października 1965 r., w którym ostatecznie zamykam ten artykuł, rozpoczęła się w Akrze trzecia kolejna konferencja OJA, w spóźnionym terminie z powodu tarć pomiędzy rządami państw członkowskich.

ANDRZEJ WALIGÓRSKI

GOSPODARKA CHŁOPSKA NA TERENACH KOLONIALNYCH
I POKOLONIALNYCH

Treść: Uwagi wstępne. — Podłoże historyczne. — Cechy strukturalne kolonialnej gospodarki chłopskiej. — Zakończenie i wnioski.

UWAGI WSTĘPNE

W literaturze zachodniej stosuje się dziś coraz częściej termin *chłop i chłopstwo* na określenie ludności rolniczej Azji, Afryki czy innych terenów pokolonialnych. Termin ten, najwyraźniej przeniesiony ze stosunków europejskich, nabiera swoistych treści na tych terenach. W Europie pasem chłopskim zwykło się określać te rejony środkowych i wschodnich partii naszego kontynentu, gdzie chłopstwo stanowiło do niedawna najliczniejszą i najbardziej reprezentatywną warstwę społeczną. Ukształtowane w swej nowoczesnej postaci w okresie, który zapoczątkowały wielkie reformy uwłaszczeniowe XIX wieku, a zamknęła druga wojna światowa, było ono historycznie i klasowo uformowanym tworem społecznym powstałym na gruncie rozpadu ustroju feudalnego i niedoprowadzonego do końca procesu uprzemysłowienia. Natomiast w większości krajów zachodniej Europy, gdzie postępy industrializacji na bazie kapitalizmu doprowadziły do rozwiązania podstawowych problemów struktury społecznej, zagadnienie chłopskie zostało rozwiązane częściowo przez migrację ludności wiejskiej do miast i przemysłu, częściowo zaś przez reorganizację produkcji rolnej (rolnik farmer). Inną drogę rozwiązania problemu wsi i chłopstwa wskazał socjalizm (rolnik kołchoźnik). Chłopstwo można najogólniej zdefiniować jako kategorię gospodarczą oraz pewien styl życia. W swych funkcjach gospodarczych system chłopski jest sposobem zdobywania środków do życia, opartym na bardzo bliskim kontakcie z zasobami naturalnymi, jakie daje ziemia i jej uprawa; ale rolnictwo chłopskie jest nie tylko zawodem, jest zarazem ukształtowanym na pewnej bazie

gospodarczej sposobem życia, rozwijającym charakterystyczną dla siebie organizację społeczną, swoisty system produkcji oraz swoisty pogląd na świat¹.

Studium niniejsze nie ma na celu przebadania form rolnictwa chłopskiego, znanego nam z terenu Polski czy Europy, aczkolwiek niejedno z tutaj podanych sformułowań teoretycznych mogłoby okazać się użyteczne dla analizy form rolnictwa chłopskiego, zwłaszcza minionej epoki, także i na tych terenach. Naszym zadaniem jest wprowadzenie czytelnika w ogólne problemy rolnictwa na terenach kolonialnych i pokolonialnych Afryki i Azji. To ostatnie zagadnienie, szerzej rozwinięte i podbudowane własnym materiałem autora, zebranych we wschodnioafrykańskim plemieniu Luo, jest właściwym tematem niniejszego studium.

Natomiast tak rozumiana teoria gospodarki chłopskiej na terenach kolonialnych nie byłaby, rzecz prosta, stosowalna do dzisiejszej sytuacji wsi polskiej, aczkolwiek termin chłop i chłopstwo jest nadal u nas w użyciu. Jest bowiem rzeczą zrozumiałą, że system drobnych właścicieli chłopskich, ukształtowany w długim procesie rozwoju historycznego, a obecnie ulegający licznym przeobrażeniom pod wpływem gospodarki socjalistycznej, ma zgoła inny charakter. Rolnictwo w Polsce, mające dziś swe zaplecze w potężnych już przemysłach metalurgicznych i narzędziowych, w przemysłach chemicznych, rozbudowujące swą organizację produkcyjną w oparciu o kolektywnie użytkową maszynę oraz posługujące się już na dużą skalę źródłami energii, jakie daje elektryfikacja wsi, korzystające w coraz większym stopniu z fachowego inżynierstwa rolniczego — żeby wymienić tylko kilka najważniejszych —

¹ Zagadnieniem tym zajmował się w szczególności prof. R. Firth z londyńskiej School of Economics. Por. jego prace: Firth Raymond, *Malay Fishermen: their Peasant Economy*, London 1946; rec. A. Waligórski, „Lud”, t. 39, s. 435—438; tenże, *Elements of Social Organization*, London 1951, zwłaszcza rozdz. III: „Social Change in Peasant Communities”, oraz rozdz. IV: „The Social Framework of Economic Organization”; tenże, *The Peasantry of Southeast Asia*, skrócony przedruk artykułu z „International Affairs”, 1950, October, w „The Colonial Review”, vol. VI, 1950, December, nr 8; Modele struktury społeczeństwa chłopskiego oraz jego form gospodarczych konstruował prof. R. Redfield z Uniwersytetu w Chicago. Por. tego autora *Folk Culture of Yucatan*, 1941; *Peasant Society and Culture*, Chicago 1956; p. także L. A. Fallers, *Are African Cultivators to be called «Peasants»*, „Current Anthropology”, vol. 2, 1961, April, nr 2; tamże bibliografia. S. N. Eisenstadt, *Anthropological Studies of Complex Societies*, „Current Anthropology”, vol. 2, 1961, nr 3. Stronę społeczną omawiają C. M. Arensberg i S. T. Kimball, *Family and Community in Ireland*, Cambridge Mass. 1940. Pomijam tu chwilowo cenne, lecz dobrze znane prace polskie, jak np. B. Gałęskiego, D. Gałaja i innych.

nie może być zaliczone do tej samej kategorii gospodarczej, co kolonialna gospodarka chłopska, nie posługująca się na ogół żadną siłą mechaniczną, a rzadko kiedy także i zwierzęcą. O ile w naszych warunkach chłop jest kategorią szybko zanikającą na rzecz zawodowego rolnika (nazwa chłop utrzymuje się jedynie siłą inercji), porządkującego strukturę swych gospodarstw oraz normującego typy produkcji, dla Afrykanina gospodarka chłopska jest tendencją rozwojową, spojrzeniem w przyszłość, jest wielkim awansem społecznym.

PODŁOŻE HISTORYCZNE

Strukturalne cechy kolonialnego rolnictwa chłopskiego omawiamy w następnym rozdziale. Na wstępie podkreślmy jednakże, że chłopstwo kolonialne jest przede wszystkim kategorią historyczną, produktem określonych warunków rozwojowych. O chłopie afrykańskim czy azjatyckim mówimy dopiero wówczas, gdy następuje rozpad tradycyjnego systemu plemiennego, a w ślad za tym formy rodzimej gospodarki w jakiś sposób powiązane zostaną ze światem zewnętrznym. Czyli że z tą chwilą, gdy kopieniacz afrykański zostaje wyrwany z kręgu izolowanej gospodarki lokalnej, przestaje być samowystarczalny, a zaczyna być powiązany z gospodarką światową, z chwilą gdy sam zaczyna sprzedawać czy to swą pracę, czy artykuły rolne, czy wytwory swego rękodzieła, nie będziemy go nazywali kopieniaczem, lecz chłopem afrykańskim². Zmiany te, w znacznej większości wypadków, spowodowane były ingerencją czynnika zewnętrznego — administratora kolonialnego, przedsiębiorcy kapitalistycznego oraz misjonarza, działających, jeśli nie w ścisłej harmonii, to w każdym razie w ogólnej wspólności celów. Reprezentowali oni z reguły potencjał techniczny, organizacyjny i finansowy, który był zgoła niewspółmierny do aktualnie istniejącego rezerwuaru rodzimych sił oraz zasobu wiedzy. W ten sposób przerwana zostaje wiekowa izolacja afrykańskiej społeczności plemiennej, a jej system produkcyjny, pierwotnie nastawiony niemal w całości na zaspokajanie własnych potrzeb, powiązany zostaje z szerszymi układami gospodarki regionalnej, ogólnokrajowej czy nawet i światowej. Moment ten rodzi chłopą afrykańskiego, którego powiązania ze światem zewnętrznym mogą być rozmaite — może on sprzedawać swą pracę czy

² Dlatego też niektórzy autorzy, jak np. Raymond Firth, rozszerzają pojęcie gospodarki chłopskiej na pozarolne dziedziny działalności gospodarczej, jak rzemiosło, rybołówstwo, handel, co m. in. znalazło odbicie w tytule jego znanej monografii rybołówstwa malajskiego (*Malay Fishermen...*).

wytworzone przez siebie produkty, ale który może także być odbiorcą, rynkiem zbytu dla towarów pochodzących z metropolii.

Proces wciągania plemięńca afrykańskiego w orbitę gospodarki światowej przebiegał rozmaicie w różnych częściach Afryki. Na niektórych terenach był to proces powolny i stopniowy, który jedynie w nieznacznym stopniu ogarniał instytucje i formy życia rodzimego. Ale proces ten przybierał również i formę gwałtownych zmian, gruntownie przekształcając warunki życia afrykańskiego i często powodując znaczny stopień dezorganizacji społecznej, co miało miejsce zwłaszcza w okręgach wydobywczo-przemysłowych czy miejskich. Wówczas z reguły pociągał on za sobą znaczne ofiary społeczne. Na ogół przebiegał on łagodniej w osiadłych społecznościach rolniczych niż u na wpół koczowniczych szczepów pasterskich. Szczepy te, opierające zazwyczaj podstawy swego życia gospodarczego na rozboju raczej niż na rytmicznym wysiłku produkcyjnym, gardzące wszelką pracą, a pracą na roli szczególnie — poza jednym być może handlem — nie potrafiły na ogół podporządkować swego arystokratycznego stylu życia i przystosować się do nowych warunków życia, narzuconych przez europejskiego kolonizatora.

Niloccy Luo z chwilą przybycia Europejczyków byli już rolniczo-osiadłym plemieniem, zachowującym jednakże pewne nawyki koczownicze, przy czym hodowla zwierząt stanowiła ważne uzupełnienie ich gospodarki rolnej. Zamieszkiwali oni żyzne i dobrze nawodnione tereny prowincji Nyanza, której klimat, gorący i malaryczny, nie stwarzał dogodnych warunków dla osadnictwa białych. Ponadto zajęte przez białych osadników centralne partie wyżu kenijskiego i intensywnie przez nich rozwijane rolnictwo typu plantacyjnego wraz z urządzeniami infrastruktury stwarzały zapotrzebowanie na rodzimą pracę, której Luo zaczęli dostarczać. Chronieni przez klimat, unikając szczęśliwie losu Kikuyu, którym zabrano ziemię, Luo umieli wyciągnąć dla siebie wszelkie korzyści z faktu istnienia pobliskiego rynku pracy. Zatrudnieni byli przy budowie dróg, portów, kolei, na nowo powstałych europejskich *shamba* jako służba domowa, tragarze, *askari* (policjanci) i w wielu innych zawodach. Luo stali się głównymi dostarczycielami siły roboczej dla kolonii. W miarę rozwoju kraju zawody te stawały się coraz bardziej różnicowane i wymagające coraz większych kwalifikacji.

Proces przystosowania postępuje u Luo dość szybko, choć początki były niezwykle trudne. Należy bowiem pamiętać, że ówczesny Afrykanin, który nigdy poprzednio nie pracował poza obrębem swej lokalnej społeczności, nie miał w ogóle rozwiniętych nawyków pracy. Nie znał jej regularności i rytmiczności, jego bodźce ukształtowane w małej grupie rodzinnej czy sąsiedzkiej działały zupełnie w innym kierunku. Po-

czątkowo nie rozumiał on sensu pracy za wynagrodzeniem, nie znał wartości ani użycia pieniądza, z którym nie wiedział co począć, albo który wręcz marnotrawił wobec prawie jeszcze podówczas nie wyrobionych potrzeb. Płace były zresztą niezwykle niskie. Miesięczne wynagrodzenie niewykwalifikowanego robotnika afrykańskiego wynosiło wówczas 3—5 rupii, o ile pracował na własnym terenie, a 4—6 rupii oraz tzw. posho (mąka kukurydziana), o ile zatrudniony był w innych częściach kraju³. Toteż pierwsze pojawienie się Luo na rynku pracy, pomimo niewątpliwych korzyści stąd wynikających, zwłaszcza dla młodych mężczyzn, okupione było szeregiem ofiar. Choroby i epidemie, wynikłe ze złego odżywiania i niehigienicznego trybu życia poza społecznością lokalną, powodowały znaczny wzrost śmiertelności i kalectwa, trwałej niezdolności do pracy, jak to wyczytać można z różnych wzmianek w ówczesnych sprawozdaniach służby kolonialnej. Sytuację pogarsza wyzysk ze strony nierzetelnych pracodawców oraz pośredników (głównie hinduskich), którzy często byli zwykłymi oszustami. Stopniowo jednak trudności te zostają przezwyciężone i Luo, otrząsnąwszy się po pierwszych ofiarach i niepowodzeniach, coraz lepiej przystosowują się do nowej sytuacji. Nie marnują oni swej szansy, lecz potrafią stąd wyciągnąć wiele korzyści dla swego i plemiennego stanu posiadania, co wyraża się wielkim wzrostem potencjału demograficznego oraz rozszerzaniem terytorium plemiennego.

Przykład Luo zdaje się wskazywać na prawidłowość, którą — sądzę — można odnieść do znacznie szerszych obszarów kolonialnych, a w pierwszym rzędzie obszarów, które rozwijały się w brytyjskim kręgu kolonialnym. Prawidłowość ta polega na tym, że chronologicznie pierwszym etapem wiązania izolowanej gospodarki rodzimej z szerszym układem światowym jest sprzedaż własnej pracy. Dopiero później, w drugim etapie, z chwilą gdy rozwinięte zostają formy tubylczego rolnictwa, a także rozbudowana organizacja rynkowa i rozwinięte urządzenia transportowe, następuje dalsze powiązanie gospodarki lokalnej z szerszymi układami za pośrednictwem sprzedaży nadwyżek rolniczych. Ta kolejność rozwojowa zdawała się mieć również ważne konsekwencje dla rozwoju zainteresowań naukowych formami życia gospodarczego w Afryce. W przekroju czasowym znacznie wcześniejsze są badania nad rynkiem pracy, prowadzone zarówno przez antropologów społecznych, jak też ekonomistów (choć ci ostatni zjawiają się dość późno na terenach kolonialnych, właściwie dopiero po drugiej wojnie światowej),

³ Dane wedle Archiwum Komisarza Dystryktu Centralne Kavirondo (obecnie Nyanza), 1912 r.

natomiast studia nad chłopem kolonialnym, jego formami adaptacji do środowiska naturalnego i ludzkiego, jego metodami produkcji, zarówno w jej aspektach gospodarczych, jak i społecznych są o wiele świeższej daty.

CECHY STRUKTURALNE KOLONIALNEJ GOSPODARKI CHŁOPSKIEJ

Jak już wiemy z poprzedniego rozdziału, określenie chłop w odniesieniu do terenów kolonialnych jest przede wszystkim kategorią gospodarczą i zostało przejęte ze stosunków europejskich. Oznacza ono system produkcji oparty na drobnych wytwórcach, którzy rozwinęli już jakąś organizację rynkową oraz posiadają pewne powiązania z szerszym układem gospodarki światowej. Czyli że przełomowe znaczenie ma tu przerwanie odwiecznego kręgu izolowanej gospodarki samowystarczalnej, nastawionej na własne przeżycie i niemal całkowite zaspokojenie swych potrzeb w obrębie pewnego zamkniętego systemu.

Jakież ogólniejsze cechy strukturalne gospodarki chłopskiej dadzą się wyodrębnić? Spróbujmy je podać w pierwszym rzędzie dla systemu chłopstwa kolonialnego, aczkolwiek — rzecz prosta — wiele z nich, wypracowanych uprzednio na materiale europejskim, obowiązywać będzie dla dawniejszych systemów gospodarki chłopskiej w Europie.

Drobnych wytwórców chłopskich cechuje mała wielkość warsztatu produkcyjnego, z którym powiązani są fizycznym stosunkiem pracy. W warunkach kolonialnych, podobnie jak w dawnej Europie, system produkcji chłopskiej cechowało stosunkowo proste wyposażenie techniczne — narzędzie, sprzęt czy urządzenie transportowe — o bardzo małej zdolności produkcyjnej, oparte na pracy ręcznej bez pomocy maszyny czy nawet napędowej siły zwierzęcej. Prostem narzędziu towarzyszył odpowiednio szczupły zasób wiedzy związanej z jego stosowaniem. W tych warunkach nakład energii⁴ oraz związana z tym zdolność produkcyjna są bardzo niewielkie, co pozwala na rozwinięcie produkcji jedynie na małą skalę. Oznacza to w praktyce, że chłop afrykański czy azjatycki produkuje parę czy co najwyżej kilkanaście artykułów, i to w bardzo małych ilościach.

Stąd też efekty pracy, liczone na jednego mieszkańca, są w gospodarce chłopskiej niewielkie. Wydajność pracy i wolum produkcji są małe, ponadto koszty własne tej produkcji są wysokie. W warunkach rynkowych produkcja ta może być opłacalna jedynie przy bardzo niskiej

⁴ Oblicza się, że dorosły i przeciętnie silny osobnik ludzki, nie posługujący się maszyną, zdolny jest do wydania z siebie energii równającej się jednej dziesiątej konia mechanicznego.

stopie życiowej producenta. Kolonialną gospodarkę chłopską charakteryzuje również brak rytmiczności pracy i umiejętności utrzymania jej w nateżeniu przez dłuższy czas. Te częste przestoje, mniej lub bardziej długotrwałe (dienne, okresowe, sezonowe itp.), są często również spowodowane koniecznością uzupełnienia czy naprawy sprzętu czy narzędzi.

Konsekwencje tego stanu rzeczy nie sprzyjają postępowi gospodarczemu. Mała wydajność pociąga za sobą małą towarowość gospodarki chłopskiej, a co za tym idzie niską dochodowość, a w rezultacie niską stopę życiową producenta chłopskiego. Rejony kolonialnej gospodarki chłopskiej to najbardziej ubogie, upośledzone tereny w skali światowej.

Pomimo tych niewielkich nadwyżek produkcyjnych afrykańskiej gospodarki chłopskiej nie należy uważać za gospodarkę czysto naturalną. Jest rzeczą bardziej niż prawdopodobną, że charakteru takiego nie miała ona nigdy, nawet w czasach przed europejskich. Natomiast dzisiejszy chłop kolonialny zmuszony był niemal od pierwszej chwili obok swej pracy sprzedawać także pewną ilość wytworzonego przez siebie produktu, a to celem opłacenia podatku i opędzenia swych stale wzrastających potrzeb konsumpcyjnych (np. ubranie, artykuły pierwszej potrzeby, jak sól, nafta, zapalki, herbata, cukier, a także podstawowe narzędzia: kopaczki stalowe, noże, siekiery, gwoździe i tym podobne).

W gospodarce tego typu zatem przeważna część, lecz nie całość wytworzonego produktu przeznaczona zostaje na własne spożycie. Nadwyżki sprzedażne zaś są bardzo niewielkie. Wobec braku odpowiednich badań, które w warunkach afrykańskich są bardzo utrudnione, niepodobna podać z pełną dokładnością, ile z wyprodukowanych przez siebie towarów chłop afrykański przeznacza na własną i rodzinną konsumpcję, ile rozdziela pomiędzy swych bliższych i dalszych krewnych, ile wreszcie przeprowadza przez rynek. Ponadto ilość ta będzie się oczywiście różnić zależnie od struktur uprawy, od udziału w niej roślin przemysłowych i eksportowych. Wedle przybliżonych szacunków jednakże wschodnio-afrykański chłop przeznacza na własne spożycie 90—95% wytworzonych przez siebie artykułów, podczas gdy zorientowany rynkowo farmer duński spożywa nie więcej niż 20—25% własnych produktów. Innymi słowami, kolonialna gospodarka chłopska jest jeszcze w dużej mierze samowystarczalna, to znaczy pokrywa własne potrzeby z własnej produkcji, aczkolwiek nie w stopniu całkowitym.

Chłop kolonialny jest zatem drobnotowarowym producentem, którego główny wysiłek skierowany jest na zdobycie środków żywności. Im bardziej pierwotna jest gospodarka chłopska, tym więcej czasu,

energii i naturalnych zainteresowań wkłada chłop w proces produkcyjny związany ze zdobywaniem pożywienia. Należy również pamiętać o tym, że w wielu wypadkach działa tu bodziec głodu, rzeczywistego czy potencjalnego, co — rzecz prosta — wpływa na wzmożenie tych naturalnych zainteresowań. We wschodniej Afryce na przykład gospodarka tego typu posiada bardzo niewielkie rezerwy, stąd też wszelki wstrząs czy zakłócenie normalnego toku produkcji powoduje natychmiastowe braki oraz niedobory, a często także i klęski głodu. Sytuacja ta rodzi potrzebę wymiany, która jest jedną z głównych form rozdziału.

System gospodarki chłopskiej posiada charakterystyczne dla siebie formy organizacji produkcji, polegające na ścisłym powiązaniu momentów gospodarczych z szerszym tłem społecznym. To ogólne określenie pokrywa wielkie bogactwo form konkretnych, które etnograf w toku badań terenowych odkrywa i interpretuje w układach i powiązaniach właściwych dla poszczególnych społeczeństw. I tak często spotykaną formą jest wspólna praca członków rodziny, w innych wypadkach praca zorganizowana bywa w zespoły tworzące się na zasadzie zagrody, klanu czy sąsiedztwa. Często są wypadki występowania tych form obok siebie. Na przykład u kenijskich Luo występuje zespół rodziny poligynicznej, obejmujący wszystkich mieszkańców zagrody i działający pod przywództwem *wuon dala*, obok podstawowego zespołu pracowniczego, tworzącego się w oparciu o dom kobiety oraz powoływanych *ad hoc* zespołów krewniaczych i sąsiedzkich, np. dla budowy domu. Formy pracy najemnej są rzadkie i dochodzą do głosu w szczególnych wypadkach, jak np. przy wynajmie pługa europejskiego — narzędzia, wymagającego zespołowej obsługi. Natomiast w wypadkach wymagających większej specjalizacji, jak np. przy obróbce żelaza, występują monopolistyczne zespoły, zorganizowane na genealogicznej zasadzie klanowej, przekazujące swe tajemne umiejętności z ojca na syna.

Z organizacją produkcji łączy się problem psychologii i ideologii pracy, który przybiera tu zgoła odmienną postać niż w społeczeństwach wysoko uprzemysłowionych. Materialne bodźce pieniężne albo w ogóle tu nie działają, albo działają jedynie w ograniczonym zakresie, co jest uwarunkowane istnieniem odrębnych norm, ocen i wartości. Stąd też sposoby premiowania pracy ludzkiej przybierają postać właściwą dla poszczególnych społeczeństw i mogą być jedynie interpretowane w kategoriach konkretnych kultur. Ogólnie można jednak powiedzieć, że praca posiadająca tu charakter zespołowy polega na wspólnym dzieleniu jej trudów jak też i owoców, przy czym zbiorowość daje tu dodatkowe poczucie pewności i zabezpieczenia, a także w pewnym stopniu łągodzi

trud i monotonię ludzkiego wysiłku. Praca w zbiorowości nie wyklucza jednakże równoczesnego stosowania bodźców i podnieć indywidualnych, nagradzających pracowitość i zapobiegliwość, a piętnujących opieszałość i lenistwo. Co więcej, bodźce te — jak wskazuje przykład Luo — posiadały nie tylko charakter indywidualno-psychologiczny, lecz zawarte były w szerszych ramach instytucjonalnych. I tak żony, pracujące w obrębie swych indywidualnych domów i gospodarstw, nie dzieliły ani pracy, ani jej owoców z domami pozostałych współżon, lecz pracowały dla swej własnej jednostki rodzinnej i gospodarczej i w jej obrębie żywiły, wychowywały i wyposażały na przyszłość swe dzieci. W tym kierunku ustawione były bodźce indywidualnej emulacji i rywalizacji pomiędzy poszczególnymi żonami, skłaniając je w kierunku wydania z siebie maksymalnego wysiłku, co przynosiło kobiecie wiele zaszczytu, wyrażonego uznaniem męża i stanowiskiem społecznym w obrębie grupy agnatów, a co w efekcie przyczyniało się do zwiększenia wspólnego dobra, ujmowanego w kategoriach lineażu.

Wspomniana wyżej, charakterystyczna dla całego systemu gospodarki chłopskiej zasada powiązania momentów społecznych z gospodarczymi przejawia się również w systemie władania ziemią. W wypadku chłopa kolonialnego ziemia nie jest — jak to ma miejsce w Europie — prywatną własnością rolnika uprawiającego ją, lecz najczęściej pozostaje w kolektywnym władaniu większych grup. Grupy te mogą różnić się swymi rozmiarami oraz swym charakterem: mogą to być grupy plemienne, geneologiczne czy lokalne, tworzące się w oparciu o wielką rodzinę czy społeczność wioskową. W ich obrębie jednostka posiada zazwyczaj z tytułu urodzenia, przynależności klanowej czy lineażowej lub innego dziedzicznego przywileju tytuł i prawo do indywidualnego okupowania i użytkowania kawałka ziemi, co zazwyczaj trwa tak długo, jak długo ziemia jest uprawiana przez użytkownika. Z chwilą zaprzestania uprawy ziemia wraca do puli rodowej, przy czym jednostka nie traci prawa do okupowania innego kawałka w obrębie terytoriów przynależnych do lineażu czy rodu. Na tym tle obserwować można w miarę zagęszczania ludności tendencję do indywidualizacji własności ziemskiej, która jednakże występuje w różnych nasileniach na poszczególnych terytoriach. Obok wspomnianego już czynnika demograficznego dużą rolę odgrywa tu struktura upraw, ich intensyfikacja, a zwłaszcza uprawa roślin przemysłowych i eksportowych (kopra, guma, kawa, kakao, herbata itp.).

Należy jednak zaznaczyć, że na ogół jednostka nie ma prawa dysponowania ziemią w sposób dowolny. W dawniejszych czasach starszyzna lineażowa stała na straży wspólnego użytkowania ziemi, czuwając

zwłaszcza nad tym, by tereny uprawne nie rozrastały się kosztem wspólnie użytkowanych rejonów pastwiskowych. Ale jeszcze w latach 1946 — 1948 ziemia u Luo nie była wartością sprzedażną, nie można jej było ani sprzedać, ani kupić, lecz jedynie odziedziczyć, wypożyczyć czy otrzymać w darze. Niemniej widoczne były pewne tendencje w kierunku koncentracji ziemi i wyrabiania się początków wielkiej własności ziemskiej. Natomiast tak silnie rozwinięta u chłopca europejskiego prywatna własność ziemi, często powiązana ze stosunkiem emocjonalnym do ziemi — jak stwierdza Firth — wydaje się być raczej produktem określonych warunków historycznych i społecznych aniżeli strukturalną cechą systemu gospodarki chłopskiej.

To ogólne spostrzeżenie prof. Firtha potwierdza analiza sytuacji, w jakiej wzrastał chłop jako warstwa społeczna we wschodniej i środkowej Europie, oraz rodzących się na tym tle form świadomości chłopskiej. Posługując się wielkimi uproszczeniami, jakie nieuniknienie zawierają muszą tego rodzaju generalizacje historyczne, sądzę, że z pewną dozą słuszności powiedzieć można, że na fakt ukształtowania się chłopskiej świadomości oraz na jego niemal uczuciowy stosunek do ziemi wpłynął całokształt sytuacji społecznej i gospodarczej chłopca pańszczyźnianego, a potem, w okresie bezpośrednio po zniesieniu ciężarów pańszczyźnianych, chłopca co prawda już wolnego, lecz nie mającego jeszcze miejsca w społeczeństwie oraz wypływającego stąd poczucia pewności. Co więcej, stosunek warstw elitarnych do chłopca wyrażał się daleko idącą izolacją społeczną i kulturalną chłopca, która jednak nie miała nigdy charakteru gospodarczego. Warstwy te bowiem, wobec słabego wzrostu gospodarczego tych rejonów, żyły i prosperowały kosztem chłopca, eksploatując jego pracę i budując na niej swój względnie wysoki poziom warunków bytowych. W tych warunkach wszystko to, co przedostawało się do chłopca z zewnątrz, co przychodziło spoza społeczności wioskowej, odczuwane było w świadomości chłopskiej jako siły wrogie, jemu niechętne, a co gorsza pasożytnicze, do których chłop ustosunkowywał się z wielką nieufnością. I tak chłop zachował w pamięci, że niedawno jeszcze dwór żądał od niego pracy i często wyciągał rękę po jego najlepsze ziemie, państwo zaborcze domagało się podatków i rekruta, prawie nic chłopcu nie dając w zamian, a co gorsza wielokrotnie chcąc go pozbawić najdroższych dla niego wartości związanych z religią i mową ojców. Klasowo obcy ksiądz domagał się dziesięciny i wielu innych świadczeń w naturze i pieniądzu, kupiec i miasto produktów żywnościowych, usług oraz innych świadczeń, za które gotowe było płacić najniższe, wyciśnięte do ostatka ceny. Temu wszystkiemu chłop, podówczas jeszcze nie zorganizowany politycznie oraz w zwią-

kach zawodowo-spółdzielczych, przeciwstawić mógł jedynie swój indywidualny kawałek ziemi. Dawał mu on utrzymanie, względną niezależność, zabezpieczenie na starość oraz pozycję społeczną w obrębie wspólnoty wioskowej. Pewnym potwierdzeniem słuszności tego spostrzeżenia jest fakt, że gdy obecnie państwo ludowe, dążąc do maksymalizacji produkcji rolnej decyduje się na przejęcie źle zagospodarowanych czy pozabawionych rąk do pracy gospodarstw starszych ludzi, dając im w zamian zabezpieczenie emerytalne, nie spotyka się bynajmniej z oporem, a często nawet z wcale chętnym przyjęciem ze strony sporej liczby rolników. „Głęboki indywidualizm” chłopa oraz jego „żywiolowe” przywiązanie do ziemi zdają się tu być pochodnymi kategoriami świadomościowymi, ukształtowanymi na określonym podłożu historycznym oraz bazie społeczno-gospodarczej, aczkolwiek w grę wchodzić tu mogą także i inne czynniki.

Po tej dygresji wracamy do naszej charakterystyki gospodarki chłopskiej, w związku z czym należy wspomnieć jeszcze o jednej ważnej jej cesze, mającej charakter strukturalny. Jest nią powolna akumulacja, sprawiająca, że rolnictwo chłopskie wykazywało bardzo małą dynamikę zmian, aczkolwiek nigdy nie było ono w pełni społeczeństwem statycznym. Tradycyjne społeczności afrykańskie czy azjatyckie, widziane w perspektywie diachronicznej, ulegały jedynie w znikomym stopniu procesowi zmiany, który wielokrotnie był tu prawie niedostrzegalny, dopóki w grę nie weszły zewnętrzne siły kontaktu kulturowego, powodujące znaczną dynamizację systemu.

Dalszym rezultatem małej akumulacji jest chroniczny brak kapitału, zarówno kapitału inwestycyjnego, jak też i bieżąco-obrotowego, powodując jego drożyznę. Toteż na tym tle rodziły się w systemach chłopskich niezdrowe tendencje do lichwy, wyrażającej się m. in. w bardzo wysokim oprocentowaniu, spekulacji i wyzysku, których ofiarą padał drobny wytwórca chłopski. W skali masowej zjawisko to znane jest powszechnie jako nieomal stałe zadłużenie gospodarstw chłopskich. Warto dodać, że zjawisko to występuje ze szczególną ostrością na terenach kolonialnych i pokolonialnych, co niewątpliwie pozostaje w związku z pauperyzacją tych terenów oraz ze swej strony pauperyzację tę pogłębia. Za te niezdrowe stosunki winę też ponosi kolonizator. W obawie przed niepożądanymi konsekwencjami politycznymi systematycznie hamował on rozwój organizacji zapobiegawczych, które swego czasu w Europie odegrały tak wielką rolę w rehabilitacji gospodarczej i kulturalnej drobnych właścicieli chłopskich. Mam tu na myśli różnorakie organizacje wiejskie czy pracujące dla wsi, jak organizacje spółdzielczości rolniczej, wiejskie kasy pożyczkowe, rolnicze organizacje zawodowe, mło-

dzieżowe związki społeczno-oświatowe itp. Organizacje te, jak wiadomo, w wielu krajach Europy walnie przyczyniły się do podniesienia ogólnego poziomu rolnictwa chłopskiego i zwiększenia jego wydajności i towarowości. Równocześnie dały one oręż obronny drobnym i rozproszonym na wielkich przestrzeniach producentom chłopskim, organizując ich w związki polityczne i organizacje zawodowe, mogące w pewnym przynajmniej stopniu przeciwstawić się naciskom mniej lub bardziej jawnie działających monopolii. Dobrodziejstw tych, jak dotychczas, nie zaznała afrykańska ludność chłopska ⁵.

W niniejszym rozdziale daliśmy krótkie omówienie ważniejszych cech gospodarczych, charakteryzujących strukturę rolnictwa chłopskiego. Były nimi takie wskaźniki jak proste wyposażenie techniczne, niska wydajność, produkcja na małą skalę i niewielka towarowość, wysoki stopień samowystarczalności, brak czy niepełne występowanie pieniądza, powolna akumulacja. Wiele z powyższych wskaźników da się wyrazić cyfrowo, co, rzecz prosta, ogromnie uściśla analizę ekonomiczną, choć niektóre, tak istotne dla systemu chłopskiego, jak powiązanie momentów gospodarczych ze społecznymi, muszą pozostać korelacjami czysto jakościowymi. Wypracowanie tego ogólnego modelu kolonialnej gospodarki chłopskiej jest wielkim wkładem Raymonda Firtha do antropologii ekonomicznej. Zyskujemy w ten sposób ważne narzędzie analityczne, które pozwala nam zarówno na przedstawienie ogólnego modelu gospodarki chłopskiej, jak też i wypracowanie ram klasyfikacyjnych dla różnych typów gospodarek chłopskich, z którymi spotyka się etnograf w terenie. Wartość tego modelu i jego przydatność dla badacza terenowego jest bardzo wielka. Wystarczy porównać go z dawnymi schematami ewolucyjnymi, które dał nauce Karl Bücher, czy nawet z po dziś dzień stosowanym w etnografii, zwłaszcza przez tzw. szkołę historyczną, schematem kopieniactwo — rolnictwo, pochodzącym od Edwarda Hahna ⁶. Schemat ten, jak wiadomo, oparty na dwóch tylko wskaźnikach (typ narzędzia i występowanie lub niewystępowanie udomowionego zwierzęcia) ogranicza się jedynie do czynnika technologicznego i w ogóle nie otwiera przed nami perspektyw analizy etnograficzno-ekonomicznej. Nastawiony jest on na tradycyjne, dziś już *de facto* nie istniejące, być może, poza nielicznymi i pozbawionymi większego znaczenia rezerwatami, społeczeństwo pierwotne, a w niczym nie przybliżyła nas, wręcz prze-

⁵ Jedyna znana autorowi „spółdzielnia” na terenie Luo skupiała kilku lokalnych potentatów, czerpiących swe zyski z handlu lub pozostających na służbie rządowej. Wkłady do tej „spółdzielni” wynosiły ogromną jak na tamtejsze stosunki sumę 500 szylingów.

⁶ E. Hahn, *Von der Hacke zum Pflug*, Leipzig 1919.

ciwnie, oddala od dzisiejszych, tętniących życiem, prężnych i ważnych procesów społeczno-gospodarczych, które łączą się z tymi rozwiniętymi formami kolonialnej gospodarki chłopskiej.

ZAKOŃCZENIE I WNIOSKI

Jest rzeczą powszechnie znaną i często podkreślaną, że rejony pokolonialnej gospodarki chłopskiej z małymi wyjątkami to rejony najbardziej pod względem gospodarczym upośledzone, posiadające najmniejszy dochód narodowy na jednego mieszkańca przy równoczesnym bardzo wysokim, zaliczanym do najwyższych na całej kuli ziemskiej, przyroście naturalnym⁷. Często również podkreśla się, że rejony te wymagają rehabilitacji w skali światowej, oraz wskazuje się sposoby aktywizacji gospodarczej tych terenów i podniesienie stopy życiowej ludności. Istnieje obszerna literatura na ten temat. Oczywiście, słuszny jest pogląd, że pełne rozwiązanie dla tych rejonów przynieść może jedynie industrializacja, i z pełnym uznaniem należy powitać wszystko to, co robi się w tym zakresie. Z drugiej strony należy pamiętać o tym, że uprzemysłowienie czy to w wersji kapitalistycznej, czy socjalistycznej, czy jako połączenie obu metod, będzie z konieczności procesem stopniowym i powolnym, jeśli się uwzględni punkt startu i skalę istniejących potrzeb i aktualnych możliwości. W tych warunkach system chłopski ze swą względną stabilnością, zdolnością przetrwania okresu słabych koniunktur czy nawet ostrzejszych kryzysów, ze swą niemal nieograniczoną możliwością dociskania pasa i wchłaniania nadwyżek rąk roboczych, nie mogących chwilowo znaleźć zatrudnienia gdzie indziej, ma też i swe dobre strony — i to nie tylko dla kapitalizmu światowego. W sposób naturalny odpowiada on aspiracjom szerokich mas w Afryce i Azji, szukających swych własnych dróg do polepszenia warunków bytowych, często na drodze socjalizmu, przynajmniej w jego tamtejszej edycji. Ponadto w systemie chłopskim upatrują oni z konieczności, jeśli nie z wyboru, właściwy dla siebie sposób życia i zdobywania utrzymania na długie jeszcze lata, szukając jedynie dróg podniesienia poziomu by-

⁷ Wedle szacunków lokalnych czynników rządowych gotówkowy (oczywiście niejednoznaczny z dochodem narodowym) dochód roczny na jednego mieszkańca prowincji Nyanza wynosił w 1946 r. 20 szylingów na głowę, czyli przeciętnie 100 szylingów na rodzinę. Należy dodać, że był to okres bardzo dobrej koniunktury, gdy do rodzimych społeczności napływały pieniądze pochodzące z wypłacanych wówczas oszczędności wojennych (dane wedle *Report of the Senior Medical Officer, Kisumu 1946*). Jednocześnie przyrost ludności dochodzący do 40% nie jest bynajmniej rzadkością na tych terenach.

towego oraz szybko wzrastających potrzeb kulturalnych. Ogólna dynamika tych, budzących się dziś, społeczeństw chłopskich na terenach pokolonialnych jest bardzo wielka. Wydaje się, że socjalistyczna myśl społeczna, nie rezygnując w niczym ze swej jak najbardziej słusznej zasady prymatu uprzemysłowienia, winna znaleźć więcej zrozumienia i zainteresowania dla tych swoistych dążeń chłopskich w Afryce i gdzie indziej.

HELENA KOZŁOWSKA

ELITA KREOLSKA W SIERRA LEONE

Treść: Tworzenie się i charakter społeczności kreolskiej. — Rozkwit elity kreolskiej. — Socjalno-polityczne i ekonomiczne przyczyny upadku dominacji elity kreolskiej.

Jednym z problemów, wywołujących szereg komentarzy i kontrowersji, jest proces formowania się i roli elity w burzliwie przekształcającym się społeczeństwie afrykańskim. Naturalne są chyba tendencje do uogólnień, generalizacji zjawisk społecznych, tendencji rozwojowych. Niemniej w konglomeracie różnorodnych zjawisk, sprzecznych tendencji i ostrych konfliktów warto chyba spróbować analizy konkretnych procesów w określonym kraju, które posiadają swój własny, najczęściej niepowtarzalny koloryt, chociaż odbijają lub znamionują ogólniejsze zjawiska.

Zainteresowanie nasze dotyczy elity kreolskiej, która wyrosła i rozkwitła w XIX w. w szczególnych warunkach jednej z najstarszych brytyjskich kolonii — Sierra Leone. Prześledzenie warunków i procesu jej rozwoju oraz zanalizowanie przyczyn upadku jej dominacji w pierwszych dziesięcioleciach XX w. stanowić może przyczynek dla wysnucia wniosków, które — wydaje się — posiadają nie tylko historyczne znaczenie.

Sierra Leone — jak i innym krajom położonym na zachodnim wybrzeżu Afryki — złowieszcza złoć klimatu, której towarzyszyła żółta febra, czarnowodna febra i malaria, przyswoiła miano „grobu białego człowieka”. Jeszcze w 1785 r., kiedy rząd brytyjski przedłożył parlamentowi wniosek wysłania części więźniów do Sierra Leone celem rozładowania zatłoczonych więzień, Edward Burke oskarżył rząd o nieludzkie okrucieństwo, gdyż równało się to wysłaniu ich na pewną śmierć¹. Klimat Sierra Leone ograniczał więc do minimum osadnictwo

¹ Ch. Fyfe, *A History of Sierra Leone*, London 1962, s. 15.

białych. Europejczycy przybywali tutaj tylko po to, aby administrować i eksploatować. Mieszkać dłużej nie byli w stanie.

Rolę osadników spełnili w Sierra Leone — podobnie zresztą jak w Liberii — wyzwoleni Murzyni sprowadzeni do tego kraju. Przybywali oni z samej Anglii, z Nowej Szkocji i z wyspy Jamajka. Pierwsza grupa osadników — wysłana z inicjatywy angielskich abolicjonistów, tworzących grupę tzw. Claphan Set, przybyła do Sierra Leone w 1878 r. i osiedliła się podobnie jak następne sprowadzone z Nowej Szkocji przez angielską spółkę akcyjną Sierra Leone Company na „zakupionej” od władcy miejscowego plemienia Temme ziemi na półwyspie Freetown. Byli to też pierwsi budowniczości tego miasta. Następną grupę osadników stanowili tzw. Marronowie, również byli niewolnicy afrykańscy, którzy na wyspie Jamajka zbuntowali się przeciwko ich hiszpańskim i brytyjskim właścicielom. Deportowani do Halifaxu, zatrudnieni przy robotach fortyfikacyjnych, niezdolni przystosować się do chłodnego klimatu wysłali petycję do abolicjonistów z prośbą o wysłanie ich do Afryki². Trzecią grupę stanowiła ludność nazwana później AKU (od pierwszej sylaby ich pozdrowienia w języku yoruba), składająca się z wyzwolonych niewolników ze statków handlarzy niewolnikami lub korsarskich, które znalazły się w zasięgu działania admiralicji brytyjskiej na zachodnim wybrzeżu Afryki.

Od 1807 r. bowiem półwysep Sierra Leone, administrowany przez Siera Leone Company, stał się kolonią brytyjską, przynależną do Korony. Freetown — najlepszy w owym czasie naturalny port na zachodnim wybrzeżu Afryki — obrała wiceadmiralicja za swą siedzibę i bazę operacyjną w walce z handlem niewolnikami. Szacuje się, że w okresie 1819—1828 krążowniki brytyjskie uwolniły 13 000, a w latach 1828—1878 — 50 000 niewolników afrykańskich³. Pochodzili oni z różnych krajów: od Senegalu do Angoli, uprowadzani i sprzedawani przez wodzów plemion nadbrzeżnych europejskim handlarzom niewolników. Niewolników tych wyzwalało i osiedlano w obrębie kolonii.

Potomków tych 3 grup osadniczych (których w początkach nazywano od miejsca ich pochodzenia) określa się wspólnym mianem „Kreolów”, choć w oficjalnych dokumentach figurują jako ludność niemiejskowa (*non natives*). Zewnętrzną cechą odróżniającą Kreolów od miejscowej ludności jest ich język zwany krio — swoista wersja angielskiego. Język ten w następujący sposób scharakteryzował dr Blyden, liberyjski dyplomata:

² G. Padmore, *Pan-Africanism or Communism*, London 1956.

³ *Ibidem*, s. 32.

„Język ulic Sierra Leone nie może być nazwany *patois* angielskiego. Jest to — by tak określić — zespolenie wielu afrykańskich idiomów i słów. Słowa języków temne, eboe, aku, mandingo, fula, susu i arabskiego zespolone są w sposób nierozzerwalny z językiem angielskim [...] Jest on łatwo przyswajalny przez tubylców z wnętrza kraju i stanowi doskonały pomost między ich dialektami a językiem angielskim”⁴.

TWORZENIE SIĘ I CHARAKTER SPOŁECZNOŚCI KREOLSKIEJ

Ludność kreolska, nie związana wspólnymi więzami plemiennie-rodowymi, ani wspólnymi wierzeniami czy też tradycjami i obyczajami, tworzyła nie spotykaną w innych krajach społeczność łatwo podatną na wpływy i oddziaływanie tzw. wzorców europejskich. Zawdzięczała przy tym swe wyzwolenie z niewolnictwa Anglikom, była współuczestnikiem dziesięciolecia trwającej walki o zniesienie handlu niewolnikami i niewolnictwa. Należy pamiętać, że Sierra Leone była wówczas małą wysepką wolnych Afrykanów w otaczającym ją morzu niewolnictwa. Píše o tym okresie wspomniany dr Blyden:

„Samotnie — pośród ciemności owych dni — stała Sierra Leone, jedyna ostoją, w której nie można było jawnie uprawiać handlu niewolnikami — odosobnione schronisko osaczonych niewolników”⁵.

Humanistyczne ideały brytyjskich abolicjonistów przyblakły wprawdzie w zetknięciu się z realiami władzy kolonialnej i biznesmenów angielskich, przytłumiła je ciężka rzeczywistość pionierskiego trudu przy karczowaniu buszu dla zdobycia ziemi pod zasiew, pod budynek — w warunkach stałych wojen plemiennych, które niejednokrotnie niszczyły dorobek osadnika, w warunkach trwającej długie dziesięciolecia wojny między Anglią a Francją o posiadłości kolonialne, które obracały w perzynę wsie i miasteczka. Niedotrzymanie zobowiązań przez Sierra Leone Company, eksploatacja ludności przez kupców i handlarzy angielskich, grabież dokonywana nierzadko przez europejskich awanturników i korsarzy — wszystko to wytwarzało raczej nieufność do Europejczyków. Niemniej jedyną znaną Kreolom drogą do wybicia się, do społecznego awansu było zdobywanie majątku, posuwanie się coraz wyżej po szczeblach biurokratycznej drabiny brytyjskiej administracji kolonialnej, przyjęcie jej stylu życia.

Usytuowanie Freetown czyniło z niego niezwykle dogodny szlak komunikacji morskiej, a jego naturalne warunki przystani — port o największej wadze na zachodnim wybrzeżu Afryki. Stąd też wynika

⁴ E. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, s. 224 (cyt. wg G. Padmore, *op. cit.*, s. 36). Tłumaczenie autora artykułu.

⁵ *Ibidem*, s. 223. Tłumaczenie autora artykułu.

ogromne zainteresowanie się tą niewielką kolonią przez rodzący się nowoczesny, kapitalistyczny przemysł angielski. Bujnie rozwijającemu się przemysłowi na przełomie XVIII i XIX w. w Anglii nie byli już więcej potrzebni niewolnicy, wzrastała natomiast gwałtownie potrzeba nowych rynków zbytu i źródeł surowców. Warto wspomnieć, że jeśli w początkach XVIII w. wartość brytyjskiego eksportu tkanin bawełnianych i przędzy nie przekraczała 23 000 funtów szterlingów, to przy jego końcu sięgała 5 i pół miliona ⁶.

Zagospodarowanie półwyspu Sierra Leone, wybudowanie portu zdolnego do przyjmowania statków handlowych, budowa stoczni, budowa miasta, rozwój handlu z plemionami zamieszkującymi Sierra Leone i sąsiednie kraje, zarządzanie kolonią — wszystko to w warunkach zabójczego (w owe czasy) klimatu Sierra Leone nie mogło być zorganizowane i dokonane tylko siłami „białych”, nielicznej grupy Europejczyków. Instrumentem, za pomocą którego można było dokonać dzieła kolonizacji, mogła się stać tylko ludność afrykańska i w dodatku ludność, która nie tylko nie była uprzedzona do wzorców europejskich, ale wręcz w nie zapatrzona.

Podstawowym problemem dla administracji kolonialnej było przygotowanie ludności do pełnienia różnych zajęć w kolonii, w pierwszym rzędzie przyuczenie ich do pracy urzędników i księgowych w administracji kolonialnej i w brytyjskich przedsiębiorstwach handlowych ⁷. Tym chyba tłumaczyć można stosunkowo duży wysiłek w dziedzinie rozwoju oświaty, któremu w pierwszych dziesięcioleciach XIX w. towarzyszył proces chrystianizacji Kreolów. Oświata bowiem prawie przez cały wiek XIX znajdowała się głównie w rękach angielskich misjonarzy, zwłaszcza Church Missionary Society. Notabene interesujący jest fakt, że początkowo nie można było znaleźć misjonarzy Anglików, gotowych do wyjazdu do Sierra Leone. Pierwszymi misjonarzami z ramienia CMS byli dwaj Niemcy, pastory luteranscy, których sprowadzono do Anglii na naukę języka angielskiego oraz jednego z języków miejscowych ⁸. W późniejszym okresie przybywali misjonarze angielscy, którzy rozpoczęli budownictwo kaplic i kościołów, zajmowali się intensywnie nawracaniem Afrykanów na wiarę chrześcijańską i rozpoczęli nauczanie, głównie nauczanie zasad wiary i tekstu *Biblii*.

W życiu Kreolów kościoły, kaplice i stowarzyszenia religijne, do których garnęli się jako do drogi awansu życiowego na „europejski wzór”, stały się też środkiem ich społecznego przywództwa. Większość

⁶ B. Davidson, *Czarna Matka*, Warszawa 1963, s. 67—68.

⁷ *The Educated African*, pod redakcją H. Kitchen, London 1962, s. 327.

⁸ Fyfe, *op. cit.*, s. 94.

kościół z czasem posiadała księży Kreolów, kreolski ksiądz został nawet biskupem. Wielu też Kreolów zostało misjonarzami i działało wśród plemion miejscowych, a także poza granicami kraju⁹. Istniała nawet swoista hierarchia kościołów odpowiadająca stratyfikacji ludności. W połowie XIX w. wiele rodzin — w miarę wzrostu ich dochodów i pozycji społecznej — zmieniało swą przynależność, odchodząc np. od małej kaplicy Wesleyanów do katedry¹⁰.

Zgodnie z intencją angielskich misjonarzy szkoły zmonopolizowali Kreolowie, których dominacja w tej dziedzinie trwała aż do pierwszych dziesięcioleci XX w. W 1792 r. na 300 uczniów, którzy pobierali naukę w szkołach misyjnych, wszyscy byli Kreolami¹¹. Znacznie wcześniej niż w innych koloniach angielskich rozbudowano szkolnictwo średnie. Pierwszą Grammar School utworzono w 1845 r. dla chłopców, a w 1849 r. dla dziewcząt. Szkoły te utrzymywały się częściowo z opłat samych uczniów, częściowo z subsydiów misji. Dopiero ustawa z 1911 r. ustala po raz pierwszy system państwowych subsydiów dla szkół średnich.

W 1868 r. w kolonii było w sumie 78 szkół z 7830 uczniami. Podczas gdy w Anglii w tym samym mniej więcej czasie (1865 r.) stosunek uczniów w szkołach do ludności wynosił 1 : 7, w kolonii przedstawiał się on prawie 1 : 6¹².

Nauka w szkołach misyjnych nosiła charakter oderwany od życia. Wielokrotnie zarówno władza kolonialna, jak i sami Afrykanie zwracali na to uwagę, że młodzież nie wynosi ze szkoły żadnego praktycznego przygotowania. Świadectwo szkolne stawało się w tych warunkach najczęściej głównie paszportem do przejścia na wyższy szczebel biurokratycznej drabiny administracyjnej i faktycznie uwalniało od pracy fizycznej w mieście lub pracy na roli. Takie traktowanie nauki w szkołach średnich znalazło nawet swój wyraz w zawołaniu *to pass my Cantab* (przejsć przez komisję egzaminacyjną w Cambridge dla otrzymania świadectwa dojrzałości), co otwierało drogę do intratnych posad w przedsiębiorstwach handlowych lub na wyższe stanowiska w administracji kolonialnej¹³.

W Sierra Leone powstała też najstarsza wyższa uczelnia afrykańska. Utworzona w 1827 r. otrzymała nazwę Fourah Bay College. W początkowym okresie była to uczelnia teologiczna, z czasem nabrała

⁹ Padmore, *op. cit.*, s. 40.

¹⁰ A. T. Porter, *Religious Affiliation in Freetown*, s. 10 (cyt. wg Padmore, *op. cit.*).

¹¹ *The Educated African*, s. 389.

¹² Fyfe, *op. cit.*, s. 359.

¹³ *The Educated African*, s. 369.

laickiego charakteru. Od 1875 r. była ona afiliowana przy uniwersytecie w Durham (dopiero od 1960 r. posiada pełny statut wyższej uczelni). Wyższą uczelnią od pierwszych lat jej istnienia intensywnie wykorzystywali Kreolowie. W 1854 r. pierwszy absolwent tej uczelni, Kreol, otrzymał prawo występowania jako adwokat przed sądem brytyjskim, a dalszych 7 w ciągu następných 15 lat.

Fourah Bay College odegrał poważną rolę w wykształceniu elity intelektualnej nie tylko w Sierra Leone, lecz w ogóle w Afryce Zachodniej (głównie brytyjskiej). Studenci z Nigerii i Złotego Wybrzeża, a więc z krajów większych i bogatszych, stanowili długi czas nawet większość. Stan ten, z małymi odchyleniami, utrzymał się prawie do ostatniego okresu¹⁴.

O roli szkół misyjnych dają wyobrażenie następujące dane: w połowie lat dwudziestych XX w. ze szkół misyjnych wszelkiego typu wyszło w Sierra Leone: 30 wyższych urzędników służby cywilnej, poważna liczba duchownych, szereg dziennikarzy, 504 nauczycieli, 700 urzędników prywatnych firm, 12 lekarzy (w tym samym czasie na Złotym Wybrzeżu wyniki te kształtowały się następująco: 60 prawników, 14 lekarzy, 5 dziennikarzy, 66 duchownych, 458 nauczycieli)¹⁵.

Jak wspomniano, ze stosunkowo rozwiniętego szkolnictwa korzystała w pierwszym rzędzie ludność kreolska, zwłaszcza jej bogatsza warstwa. Stanowiła ona też do pierwszych dziesięcioleci XX w. najbardziej oświeconą i wykwalifikowaną społeczność afrykańską na zachodnim wybrzeżu, przed którą stały otworem szerokie możliwości nie tylko w Sierra Leone, lecz na całym wybrzeżu od Gambii do Konga.

Kreolowie od samego początku rozwinęli dużą aktywność handlową. Już w 1784 r. otwarto — za zezwoleniem Company — 6 sklepów należących do Kreolów, z czego trzej właściciele to kobiety. Po dwóch latach jedna z tych kobiet (Sophia Small) wybudowała pierwszy dwupiętrowy dom w Freetown. W 1795 r. istniało już kilka kreolskich tawern, a w 1811 r. 27 sklepów ze sprzedażą alkoholu¹⁶. Kapitał potrzebny do tego celu uzyskiwali Kreolowie głównie przez zakupywanie na aukcjach towarów z niewolniczych statków, rekwirowanych przez admiralicję brytyjską. Następnie rozpoczynali drobną sprzedaż uliczną czy domokrężną — w czym poważny był udział kobiet — aż uciulany pieniądz pozwolił na zakup sklepiku czy też tawerny. Najczęściej uprawiali sprzedaż komisową, otrzymując towar od kupców angielskich,

¹⁴ *Ibidem*, s. 396.

¹⁵ *Ibidem*, s. 388.

¹⁶ Fyfe, *op. cit.*, s. 102.

którzy w zamian za manufakturę zakupywali produkty rolne, jak kawę, imbir, orzechy „cola” lub palmowe.

Najczęstszą inwestycją bogatszych i bardziej przedsiębiorczych Kreolów było budownictwo domów mieszkalnych. Domy Kreolów w zasadniczy sposób różniły się od domów ludności miejscowej. Budowane były na wysokich kamiennych fundamentach, podpiwniczone, piętrowe. Werandy umieszczone wysoko, na filarach, tworzyły rodzaj galerii z drzewa i odgradzały właściciela od bezpośredniego styku z przechodniami — w odróżnieniu od niskich, otwartych werand afrykańskich domów, ułatwiających kontakt z przechodniem¹⁷. Lokatorami tych domów — poza właścicielami — byli najczęściej Europejczycy, wysocy urzędnicy administracji kolonialnej i przedsiębiorstw angielskich, których stać było na opłacanie wysokich czynszów za komfortowe mieszkania. Inwestycja ta była więc bardzo rentowna. Już w latach dwudziestych ubiegłego wieku Freetown miał wygląd zamożnego miasta, z domami towarowymi, przyzwoitymi budynkami mieszkalnymi, kościołami, hotelami. Wyrosłe, bogate mieszczaństwo wprowadziło styl życia, które odzwierciedla wychodząca w tych latach „Sierra Leone Royal Gazette”. Szpalty tej gazety przepełnione były informacjami o wielkich przyjęciach i balach kreolskiej elity. Istniejący ekskluzywny klub „Sierra Leone Turf Club” organizował wyścigi konne, na które panowie przybywali na koniach a panie w karocach. O arystokratycznych gestach kreolskich notabli świadczą huczne i wykwintne wesela, w których uczestniczyli również Europejczycy. Znane też było upodobanie kreolskiej elity do eleganckich strojów. Damy nosiły krynoliny i buciki: na wysokich obcasach, a panowie zamawiali garnitury u londyńskich krawców¹⁸.

Spółeczność Freetown w tym okresie składała się z trzech grup osadników: z Anglii, Nowej Szkocji i Maroonów, niewielkiej grupy ludności miejscowej, która przybyła do miasta w poszukiwaniu pracy, oraz nielicznej grupy urzędników brytyjskich. Była to więc społeczność liczebnie niewielka, o zdecydowanej przewadze Afrykanów, lecz wyraźnie odseparowana od tubylców. Poczucie odrębności wynikało u Kreolów ze sposobu ich bycia, jedzenia i ubioru według angielskich wzorów. Wynikało z tego, że nie oni byli przedmiotem kolonizacji, a przeciwnie byli siłą aktywnie uczestniczącą w realizacji planów władzy kolonialnej. Dodatkowym elementem odróżniającym Kreolów od tubylców była ich przynależność do różnych kościołów i sekt chrześcijańskich

¹⁷ *Ibidem*, s. 144.

¹⁸ *Ibidem*, s. 379.

oraz ich wykształcenie. Lecz podstawowa różnica między społecznością kreolską a ludnością tubylczą polegała na tym, że podczas gdy wśród tubylców panowała niepodzielnie gospodarka naturalna, zamknięta, w Freetown tworzył się model gospodarki pieniężnej, towarowej. Ponadto w całym kraju panowało niewolnictwo i kwitł jeszcze handel niewolnikami, społeczność zaś Freetown była społecznością ludzi wolnych, uczestniczących w zwalczaniu handlu niewolnikami. Wszystkie te elementy złożyły się więc na społeczność ekskluzywną, zamkniętą w sobie, posiadającą znamiona prawie że społeczeństwa kastowego.

Do tak ukształtowanej społeczności zaczęły w latach 1850—1860 napływać wyzwalani ze statków handlarzy niewolnikami — Afrykanie z prawie całego kontynentu. Ludność ta szybko zdobyła liczebną przewagę nad dotychczasową ludnością Freetown, niemniej proces jej adaptacji do statusu kulturalnego tego miasta był długotrwały, nie pozbawiony konfliktów, trudności, a zwłaszcza oporów wcześniejszych osadników, którzy z pogardą i niepokojem spoglądali na zalew „dzikusów”.

Metody adaptacji przybyszów do nowych warunków zmieniały się wraz ze zmianą gubernatorów (a w Sierra Leone było to częstym zjawiskiem) i ich osobistymi poglądami na sprawę. Można wydzielić zasadnicze trzy kierunki tej polityki w ramach jednej zasadniczej linii, którą było nawracanie Arykanów na wiarę chrześcijańską i szerzenie wśród nich stopniowo w coraz szerszym zasięgu oświaty: 1) oddawanie poszczególnych ludzi w „terminatory” (*apprenticing individuals*) dla zdobycia ogłady w domach kreolskich, co w późniejszych latach stało się szczególną cechą charakteryzującą Freetown, gdy tubylcy oddawali im swe dzieci dla tego celu, 2) zaciąganie do wojska, 3) osiedlanie się we wsiach wokół Freetown¹⁹. Kontrolę nad napływającą ludnością powierzono specjalnie utworzonemu Wydziałowi Wyzwolonych Afrykanów (*Liberated African Department*).

Również i „wyzwoleni Afrykanie” nie przekształcili się w swej masie w rolników. Bliskość centrum handlowego dość szybko nauczyła ich korzystać z łatwiejszej i szybszej formy dorobku niż produkcja rolna. Nauka w szkołach misyjnych nastawiała ich także raczej w tym kierunku. Już w latach trzydziestych ubiegłego wieku można było zauważyć ich duży ruch ze wsi do miasta, gdzie rozpoczynali swą działalność jako drobni handlarze czy też rzemieślnicy. Spośród nich wyrastali późniejsi potentaci Freetown. Początkowa pełna izolacja od wcześniejszych osadników zaczęła się załamywać pod wpływem ich sukcesów w handlu i osiągnięcia majątków, co w ostatecznej instancji

¹⁹ A. T. Porter, *Creoldom — A Study of the Development of Freetown Society*, London 1963, s. 37.

określało przecież pozycję w kreolskiej społeczności. Zdobyta ich własnym wysiłkiem pozycja została w 1853 r. zaakceptowana oficjalnie przez parlament brytyjski, który im nadał równe z Kreolami prawa²⁰.

ROZKWIT ELITY KREOLSKIEJ

Początek drugiej połowy XIX w. charakteryzuje już poważne przemieszanie dawnych osadników z wyzwolonymi Afrykanami, wśród których wielu zdobyło również wykształcenie w Anglii lub w Sierra Leone. Wykrystalizowała się nowa warstwa bogatego mieszczaństwa, które (dawni i nowi osadnicy) zaczęło określać ekonomiczną, społeczną i polityczną pozycję Kreolów, którą to nazwą od drugiej połowy XIX w. obejmowano łącznie: pierwszych osadników, wyzwolonych Afrykanów (zwanych AKU), ich potomków oraz dzieci urodzone w Sierra Leone (w kolonii).

O wzrastającym bogactwie mieszczaństwa kreolskiego i jego miejscu w układzie majątkowym Freetown w drugiej połowie XIX w. świadczy lista podatkowa z 1853 r.: spośród 19 największych potentatów tylko 5 było Europejczykami, a spośród dalszych 175 wielkich posiadaczy 100 było Kreolami²¹.

W drugiej też połowie wieku nasilił się handel kreolski z prowincją. Brak linii kolejowej i szos powodował długie, pieszne wędrówki mężczyzn i kobiet, objuczonych manufakturą i świecidełkami, do odległych wiosek. Kupcy kreolscy dopingowali ludność miejscową do bardziej intensywnego zbierania dziko rosnących orzechów palmowych i „cola”, ręcznego wytlączania palmy oleistej, uprawy imbiru, kawy, ryżu. Dążąc do wyeliminowania pośredników, którymi najczęściej byli wodzowie szczepowi, zakupywali wiele z tych produktów na pniu lub też otwierali składy na miejscu. Pośrednictwo wodzów, różnorakie opłaty i myta, a także napady na wędrujących kupców utrudniały ten handel. Kupcy kreolscy zwracali się też wielokroć do administracji kolonialnej o spowodowanie objęcia jurysdykcją brytyjską również terenu prowincji, gdzie nie obowiązywało prawo angielskie.

Napływ kupców i handlarzy kreolskich na daleką prowincję rozszerzał ich wpływy na nowe rejony. Na terenach odległych od Freetown, zwłaszcza zamieszkałych przez najliczniejsze w Sierra Leone plemię Mende, kreolscy majstrowie budowali i meblowali domy arystokracji rodowej w „stylu kreolskim”.

²⁰ *Ibidem*, s. 46.

²¹ Fyfe, *op. cit.*, s. 257.

Kupcy kreolscy prowadzili również handel w Gambii, wzdłuż wybrzeży Liberii, sięgali do Złotego Wybrzeża, Nigerii, a nawet do Kamerunu. Wykształceni, posiadający kwalifikacje, a przy tym owiani nimbem miasta, które nazywano „Atenami Zachodniej Afryki”, Kreolowie zdobywali w sąsiednich krajach poważne pozycje i gromadzili bogactwo. Wielu z nich było nawet zatrudnionych w administracji kolonialnej w Lagos (byli tam pierwszymi nieoficjalnymi członkami Rady Ustawodawczej), w Akrze, w służbie cywilnej na kierowniczych stanowiskach w Liberii, a nawet Gambii. Wielu z nich wzbogaciwszy się zakupywało tam ziemię, budowało domy. Niemało też wracało po wielu latach do Freetown i zakładało przedsiębiorstwa na większą skalę.

Dla zobrazowania drogi życiowej niektórych znanych postaci kreolskich warto zacytować przynajmniej dwa przykłady. Jednym z wielkich magnatów Freetown w owym czasie był Wiliam Lewis. Wyzwolony ze statku handlarza niewolników jako 16-letni chłopiec po ukończeniu szkoły wiejskiej porzucił swą pracę jako rybak, aby zająć się handlem z tubylcami. Chociaż w oficjalnych dokumentach ciągle jeszcze figurował jako domokrażca, po kilkunastu latach był już właścicielem sklepu, a po 30 latach od chwili, gdy go ze statku uwolniono, mieszkał w eleganckim domu na pryncypalnej ulicy Freetown. Kilka lat później stał się właścicielem dwóch statków i należał do najpoważniejszych kupców i znanych postaci w mieście. Był porucznikiem milicji, wiceprzewodniczącym Stowarzyszenia Kupców (do którego należeli również Europejczycy), występował jako kaznodzieja i był członkiem wielu jeszcze innych komitetów i stowarzyszeń. Syn jego Samuel — wykształcony w Anglii i praktykujący tam jako prawnik — otrzymał w r. 1896 od królowej Wiktorii tytuł szlachecki „sir” jako pierwszy Afrykanin²².

Drugi to J. H. Thomas. Syn wyzwolonych niewolników, wbrew przewidywaniom rodziców, że pozostanie na roli, po ukończeniu szkoły wiejskiej rozpoczął pracę jako subiekt. Po 12 latach — przy pomocy pewnej sumy otrzymanej na kredyt — otworzył na prowincji własną faktorię (Malamah Factory). Kiedy kilka lat później osiadł w Freetown, znany już był jako Malamah Thomas i posiadał piękny dom. Specjalizując się w wyrobach bawełnianych wynalazł własny rodzaj tkaniny, opatentowany w Anglii, do której często zresztą jeździł. „Wysoki, elegancki, rozkoszował się swym cygarem lub grą w bilard i wspianiałomyślnie wspomagał biednych [...] Gdy wydawał swą córkę, powraca-

²² Porter, *op. cit.*, s. 47.

jąca ze studiów w Anglii, za mąż, wynajął pół domu dla zaproszonych gości”²³.

Rosnące w siły i dostatek kreolskie mieszczaństwo (*Upper ten* — jak ich nazywał „West African Reporter”) ustaliło w ostatnich dziesięciokach XIX w. nowe społeczne standardy. W 1882 r. nowo zbudowany West African Hotel sprowadził kierownika Francuza dla nadania nowego tonu przyjęciom. Jeden z kreolskich potentatów, dr Smith, wydał bal wraz z obiadem na 60 osób w specjalnie do tego celu wybudowanym eleganckim namiocie w ogrodzie tegoż hotelu, oświetlonym chińskimi latarniami, a rozdany program tańców miał tłoczone ze złota litery.

Utworzono Sierra Leone Club wzorowany na klubach arystokracji londyńskiej. Członkami klubu byli Europejczycy i Kreolowie — najwyżsi urzędnicy, najbogatsi kupcy i specjaliści. W tym też roku powstała loża masońska, wspólna dla Europejczyków i Kreolów. Młodzi Kreolowie, wracający ze studiów w Anglii, organizowali mecze krokietowe, koncerty, zabawy w szkołach, podczas których uczniowie recytowali Shakespeare’a. Bogate warstwy kupców kreolskich i europejskich wchodziły ze sobą w związki małżeńskie.

W latach 1880—1890 rozwinęła się szeroko prasa, która miała już pewne tradycje. Same tytuły wskazują na szeroki zakres zagadnień w niej poruszanych, np. „West African Reporter”, „Sierra Leone Weekly News”, „The Sierra Leone Church Times”, „Sierra Leone Farm And Trade Report”, „The Artisan” i in. Wszystkie one wychodziły na doskonałym papierze, posiadały wyrazisty druk, były dobrze i zwarcie redagowane. Rozwinęły się też najrozmaitsze kluby i stowarzyszenia jak: „The Young Gentlements Club”, „The Eccentric Club”, „The Amateur Choral Society”, „The Phoenix Music And Dramatic Society”, etc. Istniało też szereg stowarzyszeń filantropijnych ludzi jednej branży, pochodzących z tego samego plemienia lub mieszkańców jednej dzielnicy²⁴.

Wykształcenie i bogactwo Kreolów wysunęły ich też na poważniejsze pozycje w administracji kolonialnej. Monopolizowali oni w zasadzie podporządkowane Europejczykom urzędy cywilne, znaczna ich liczba pracowała w służbie zdrowia, w sądownictwie, w szkolnictwie i w służbie kapłańskiej. Na 40 istniejących w kolonii wyższych stanowisk (*senior posts*) 18 zajmowali Kreolowie. Możliwości urzędzenia się w różnego rodzaju służbach były w Sierra Leone szersze w tym czasie

²³ F y f e, *op. cit.*, s. 535—536. Tłumaczenie autora artykułu.

²⁴ *Ibidem*, s. 437—438 oraz 464—465.

niż w innych posiadłościach angielskich, ponieważ kraj ten był siedzibą wspólnej administracji (w różnych okresach do 1888 r.) również dla Złotego Wybrzeża, Gambii i Lagos. Jak wielką wagę przywiązywali Anglicy do tej małej kolonii, świadczy między innymi następujący fakt: Kiedy w latach 1860—1870 przedstawiciele Francji opracowali plan zajęcia wszystkich terenów na zachód od jeziora Czad, a brytyjskie władze kolonialne upadały, specjalna komisja parlamentarna zaleciła opuszczenie wszystkich posiadłości brytyjskich na zachodzie Afryki z wyjątkiem Sierra Leone²⁵.

Dzięki szczególnej pozycji Sierra Leone, a zwłaszcza pozycji Kreolów, już w 1811 r. naznaczono nieoficjalnego członka Rady Doradczej przy gubernatorze. Rozrost kolonii drogą aneksji i „zakupów” ziemi od wodzów szczepowych oraz znaczny wzrost ludności powodowały niezadowolenie z form zarządzania. W r. 1850 ukazała się publikacja E. T. Poole'a, kapelana kolonialnego, w której wyrażał on protest przeciwko temu, że kolonią rządzi mała, tajna rada, w której brak reprezentacji ludności. W 1853 r. utworzył się komitet, który postawił przed sobą zadanie wywierania nacisku na władze kolonialne, by nadały one ludności kreolskiej prawa konstytucyjne. Stowarzyszenie Kupców zwróciło się nawet w 1858 r. do Sekretarza Stanu z petycją powołania Zgromadzenia Wyborczego w Sierra Leone²⁶.

Zmiany w kolonialnych metodach zarządzania nastąpiły dopiero w 1863 r., kiedy to powstała Rada Ustawodawcza i jej Komitet Wykonawczy. Jednym z nieoficjalnych członków Rady został jeden z potentatów kreolskich. W ciągu wielu lat zawsze jeden z nieoficjalnych członków Rady Ustawodawczej był mianowany spośród notabli kreolskich. W rezultacie społeczno-politycznej aktywności Kreolów w r. 1893 powstała w Freetown Rada Miejska z wyboru wraz z majorem miasta, w której większość posiadali Kreolowie²⁷.

Tak więc pod koniec XIX w. Sierra Leone posiadała sformowaną warstwę bogatego mieszczaństwa afrykańskiego, wykształconego i kulturalnego, z dużą siłą ekspansji i odpowiednimi ambicjami przywództwa. Narosły przesłanki, które zdawały się wskazywać, że warstwa ta umocni swą pozycję, rozszerzy zasięg swych wpływów na ludność miejscową zamieszkałą w kolonii oraz na prowincję, która od 1895 r. została formalnie objęta jurysdykcją angielską w formie Protektoratu. Mogło się wydawać, że Kreolowie posiadają wszelkie dane po temu, aby

²⁵ W. Fitzgerald, *Africa — A Social, Economic and Political Geography of its major regions*, New York 1942, s. 155 (wyd. rosyjskie 1947).

²⁶ Porter, *Creoldom...*, s. 56.

²⁷ L. Hailey, *An African Survey. Revised 1956*, London 1957, s. 533.

stać się czynnikiem przyspieszającym proces detrybalizacji i stanowić siłę integrującą społeczeństwo Sierra Leone. Rozwój jednak nie poszedł w tym kierunku. Na przełomie XIX i XX w., a zwłaszcza w początkach XX w., zaczęła narastać nowa sytuacja, na gruncie której zaczęła słabnąć zarówno ekonomiczna, jak i społeczno-polityczna pozycja Kreolów. Zaczęły wyrastać nowe siły społeczne, które wykształciły i sformowały z czasem nową elitę miejscową, która znalazła sprzymierzeńca we władzach kolonialnych i — z czasem — likwidując dominację kreolską, przejęła przywództwo. Warto więc zanalizować przyczyny utraty przywództwa Kreolów oraz warunki, które utorowały drogę do władzy nowej elicie. Wydaje się, że można by z grubsza wyodrębnić cztery grupy przyczyn.

SOCJALNO-POLITYCZNE I EKONOMICZNE PRZYCZYNY UPADKU DOMINACJI ELITY KREOLSKIEJ

1. Mieszczaństwo kreolskie było warstwą nieprodukcyjną, która dochody swe czerpała z handlu i z posiadanych nieruchomości. Podstawą handlu z Anglią był wywóz produktów rolnych. Wśród ludności kreolskiej było mało rolników. Wielu Kreolów posiadało wprawdzie ziemię i próbowało nawet szczęścia w rolnictwie. Sukcesy ich jednak w tej dziedzinie były nikłe, głównie na skutek niskiego poziomu kultury agrarnej, a stąd i małej opłacalności produkcji rolnej, a zwłaszcza stałej groźby erozji gleby. W swych posiadłościach ziemskich, które otrzymali osadnicy w pierwszych latach istnienia kolonii, często pracowali tubylcy, a właściciele — zdobywając wykształcenie lub kwalifikacje — zajmowali eksponowane stanowiska w mieście²⁸. Miasto z jego możliwościami szybkiego dorabiania się majątku, zdobycia wykształcenia i pozycji w administracji kolonialnej przyciągało ich do Freetown.

Górna warstwa Kreolów była wysoce indywidualistyczna, ekskluzywna, a jej poczucie solidarności z Afrykanami-tubylcami wpływało raczej z opozycyjnego stosunku do pewnych zarządzeń władzy kolonialnej (które uderzały również w nią) niż z poczucia przynależności do społeczności afrykańskiej. Miejscową ludność przybywającą do Freetown w poszukiwaniu pracy lub młodzież napływającą do szkół traktowała oligarchia kreolska z pogardą, jako ludzi dzikich, nieoświeconych. Tubylcy pracujący najczęściej jako niewykwalifikowana siła robocza byli nierzadko zatrudniani w domach bogatych Kreolów jako służba domowa. Młodzież — którą ludzie ze wsi oddawali im w opie-

²⁸ M. Banton, *West African City — A Study of Tribal Life in Freetown*, wyd. 2, London 1960, s. 103.

kę (*as ward*), aby mogła się kształcić i nabywać dobrych manier — pełniła zazwyczaj funkcję boyów, przy czym zdarzały się wypadki znęcania się nad nimi.

Młodzi tubylcy, którym z trudem udało się ukończyć szkołę i dostać jakąś posesję, nie napotykali życzliwości i pomocy ze strony bardziej wykształconych i lepiej usytuowanych kolegów — Kreolów. Chociaż było wiele wypadków — najprawdopodobniej ze względów oportunistycznych i snobistycznych — że tubylcy „przystawali do Kreolów”, niemniej nierzadkie bywało zjawisko, że poczucie osamotnienia i niezyczliwości skłaniało do przyjmowania imienia lub nazwiska kreolskiego (brzmienie angielskie) i oderwania się od swych współplemieńców. Tylko wtedy bowiem można było liczyć na adaptację do środowiska kreolskiego, do ich stowarzyszeń.

Elita kreolska zawsze podkreślała, że różni się od miejscowych Afrykanów wiarą, językiem, obyczajami, ubiorem. Traktując ich jako niższych od siebie pod względem socjalnym i kulturalnym separowała się od nich. Znajdowało to m. in. wyraz w powstawaniu odrębnych dzielnic miasta. Do dziś istnieją w Freetown dzielnice „Settler Town” czy „Maroon Town” zamieszkałe przez potomków Kreolów. Różnice wierzeń między Kreolami a tubylcami pogłębiały separację. Tubylcy często identyfikowali chrześcijaństwo z władzą kolonialną, a nieunikniona sprzeczność między Afrykanami a kolonializmem skłaniała ich raczej do islamu. Kultura muzułmańska w poczuciu tubylców była przeciwstawna nie tylko kulturze „białych”, ale i Kreolów²⁹.

Lecz główną sprzecznością, która nie tylko odrywała górne warstwy Kreolów od ludności miejscowej, ale ich sobie przeciwstawiała, była nierówność społeczna, podział ekonomiczno-społeczny między wielką rzeszą nędznie vegetujących ludzi z buszu a bogactwem i komfortem mieszczaństwa kreolskiego, sprzymierzonego z administracją kolonialną. Oczywiście, że i wśród samych Kreolów zarysowywały się i z czasem pogłębiły sprzeczności interesów poszczególnych warstw, lecz przesłaniał je swoisty solidaryzm grupowej przynależności.

Istniejące sprzeczności między Kreolami a ludnością miejscową ujawniły się w czasie wypadków 1898 r., nazwanych „wojną o podymne”. Wraz z ustaleniem Protektoratu angielskiego nad prowincją Sierra Leone ustalony został podatek podymny (10 szylingów rocznie), którego egzekwowanie powierzono wodzom plemiennym. Po 3 latach ociągania się, władza kolonizatorska z całą bezwzględnością przystąpiła do egzekwowania tych podatków. Kupcy kreolscy ostrzegali administrację

²⁹ *Ibidem*, s. 215.

przed przymusowym ściąganiem podatków, sygnalizowali rosnące nastroje oporu. Władza kolonialna nie zamierzała ustępować. Podatek ten stanowił bowiem środek mobilizacji miejscowych funduszy na wybudowanie linii kolejowej, która miała umożliwić na wielką skalę eksploatację gajów palmy oleistej, rozsianych po różnych terenach Protektoratu, do których szerszy dostęp utrudniał brak komunikacji³⁰.

Nakaz przymusowego zbierania podatków, brutalne traktowanie opornych przez brytyjskich komisarzy w nowo zorganizowanych dystryktach Protektoratu, terroryzowanie wodzów i ludności przez oddziały policji granicznej wzburzały ludność i powodowały częste ucieczki do buszu. Podatek podymny potraktowała ludność miejscowa jako zamach na swe prawo własności, nie chciała też uznać prawa władzy kolonialnej do opodatkowania i w ogóle kierowania nimi. Obwieszczenie o ustaleniu Protektoratu nie było nigdy podane do publicznej wiadomości. Wodzowie plemienni poczuli się zdegradowani, mając dzielić władzę z komisarzami brytyjskimi, którzy w dodatku posiadali prawo karania ich za niepodporządkowanie się.

Do Freetown napływały petycje i delegacje, które usiłowały wpłynąć na zmianę decyzji. Bezskuteczność petycji i interwencji spowodowała, że od protestów i bojkotu opłat ludność przeszła do walki wręcz, która objęła prawie cały kraj. Atakowano zbrojnie Europejczyków, a także Kreolów, jako ich popleczników (nazywano ich „czarnymi Europejczykami”), atakowano wszystkich, którzy nosili się po europejsku („każdą kobietę w sukni, każdego mężczyznę w spodniach”). Walki trwały przeszło 2 miesiące i wg danych ówczesnego korespondenta Reutersa pochłonęły około tysiąca ofiar³¹. Walki zostały krwawo stłumione przez przybyłe posiłki brytyjskich jednostek kolonialnych, nastąpiły masowe egzekucje i areszty. Ministerstwo kolonii potępiło oficjalnie kolonię Sierra Leone za nielojalność wobec korony brytyjskiej.

Wojna o podymne stanowiła wstrząs w wewnętrznych stosunkach i spowodowała istotne zmiany w polityce władzy kolonialnej zarówno wobec Kreolów, jak i ludności miejscowej. Zasięg walki i determinacja ludności uświadomiły Anglikom, że metody wojny domowej nie mogą sprzyjać usadowieniu się ich w Protektoracie. Dążność do ustalenia systemu „rządów pośrednich” wymagała znalezienia porozumienia z „naturalnymi” przywódcami tej ludności — z wodzami plemiennymi. Władza kolonialna zdawała sobie sprawę jeszcze przed powstaniem, że elita kreolska tej roli spełnić nie będzie w stanie. Kiedy bowiem

³⁰ Hailey, *op. cit.*, s. 647.

³¹ Fyfe, *op. cit.*, s. 589.

w 1893 r. przedstawiono w resorcie kolonii wnioszek o włączenie do administracji przyszłego Protektoratu Kreolów, wniosek ten został odrzucony z motywacją, że trudno będzie znaleźć wystarczającą ilość dostatecznie wykwalifikowanych Kreolów³². Ta dyskwalifikacja Kreolów, którzy przecież zasilali aparat administracyjny w wielu posiadłościach brytyjskich w zachodniej Afryce, była jednym z pierwszych sygnałów zmiany stosunku do nich.

Ujawnienie przepaści, jaka istniała między elitą kreolską a tubylcami w czasie wojny o podymne, zostało skwapliwie wykorzystane przez ówczesnego gubernatora Cardew dla wytworzenia niekorzystnej atmosfery wokół Kreolów zarówno w Anglii, jak i na miejscu. Gubernator prawdopodobnie obawiał się również, że szereg krytycznych artykułów w prasie kreolskiej, wymierzonych przeciwko jego brutalnym metodom przemocy wobec ludności Protektoratu, może chwilowe wybuchy nienawiści do Kreolów zneutralizować i uspokoić. Stąd też ataki na Kreolów szły w dwóch kierunkach: głosy oburzenia na ich lekceważący stosunek do tubylców, ich obyczajów i zwyczajów, szyderstwo z ich arystokratycznych upodobań i gestów oraz kampania przeciwko Afrykanom udającym Europejczyków i wyśmiewanie ich „cudacznego” języka naśladującego niezdarne język angielski. Oficjalne potępienie kolonii i Kreolów za nielojalność otworzyło drogę do popisu różnym pamfletystom, ludziom szukającym sensacji oraz tym, którzy byli gotowi objąć schedę po „nielojalnych Kreolach”. Do tego chóru przyłączył się również niedawny apologeta Kreolów — dr E. Blyden (sam zeuropeizowany Afrykanin). W serii artykułów w tygodniku „Weekly News” w 1907 r. dr Blyden określał Kreolów jako ludzi niżej stojących od tubylców, a istnienie wśród nich wybitnych jednostek wyjaśniał jako zjawisko wyjątkowe, w obliczu nieubłaganej degeneracji, na którą są skazani³³.

Uwidoczniła się też w całej rozciągłości hipokryzja kolonialistów angielskich, którzy w gruncie rzeczy nie przestali uważać Kreolów wraz z ich wykształceniem zachodnim, chrześcijaństwem i bogactwem za ludzi niższej rasy.

Kreolowie zostali więc w tym okresie wyobcowani od swoich i odepchnięci od tych, których obraz i wzór przyświecał im przez cały wiek, którym służyli wiernie i lojalnie. Lecz dopiero uderzenia ekonomiczne, związane z rozwojem kapitału monopolowego, z kryzysem i pierwszą wojną światową uświadomiły Kreolom namacalnie zmianę ich roli i pozycji w społeczeństwie.

³² Porter, *op. cit.*, s. 61.

³³ *Ibidem*, s. 65.

2. Warto więc zanalizować ekonomiczne przyczyny zmiany polityki kolonializmu brytyjskiego, które chyba głównie zadecydowały o tej zmianie. W 12 lat po ustaleniu Protektoratu w 1908 r. ukończono budowę rozgałęzionej sieci linii komunikacyjnych. Od czasu ułatwionego dostępu do stref palmy oleistej ziarno i oliwa palmowa stały się podstawą eksportu Sierra Leone, która zajęła drugie miejsce po Nigerii Południowej w zbiorach tych produktów w Afryce Zachodniej³⁴. Olej palmowy był doskonałym surowcem do wytwarzania gliceryny, mydła i świec, a ziarna palmowe do produkcji margaryny, na które to towary wzrastał popyt na rynkach światowych w początkach XX w.

Niewykwalifikowanych robotników do zbierania owoców palmy i do ręcznego wytlaczania oliwy rekrutowano spośród ludności miejscowej, która była wówczas najtańszą siłą roboczą w Afryce Zachodniej. Zaś kontraktację robotników powierzono wodzom plemienia Mende, najliczniejszej wśród grup ludnościowych w Protektoracie, ocenianej przez Europejczyków jako najbardziej inteligentna i zdolna grupa plemienna. Wodzowie Mende zmonopolizowali kontraktację i nie dopuszczali żadnych pośredników ani nawet agentów firm europejskich, gdyż było to poważne źródło ich dochodów (każdy zakontraktowany płacił 1 szylinga).

Wzrastające wciąż zapotrzebowanie na olej i ziarna palmowe stało się czynnikiem pobudzającym zmiany w systemie produkcyjnym całej Afryki Zachodniej, w tym również i Sierra Leone. Produkcję oleju palmowego podejmowała coraz większa ilość drobnych gospodarzy. Produkcja na eksport w warunkach istnienia linii kolejowych i budowy szos wciągała w orbitę handlu zamorskiego coraz dalsze rejony Protektoratu. Powstawało nowe zjawisko przenikania gospodarki pieniężnej do zamkniętej naturalnej gospodarki. Następowало również bezpośrednio powiązanie drobnego wytwórcy z wielkimi firmami europejskimi, głównie brytyjskimi, które koncentrowały w swym ręku skup artykułów rolnych eliminując pośredników, którymi w głównej mierze byli dotąd Kreolowie. Monopolizowanie skupu było tym łatwiejsze, że firmy te koncentrowały zarazem w swym ręku import towarów z metropolii. Ta centralizacja wzmacniała siłę konkurującą wielkich firm, które posiadały przy tym możliwość udzielania wysokich kredytów, czego pozbawieni byli Kreolowie³⁵.

Systematyczna penetracja terenu ujawniła wiele zasobów mineralnych: złoto, rudę żelazną, rudę chromową, a wreszcie największe

³⁴ Fitzgerald, *op. cit.*, s. 501.

³⁵ Por. J. Halpern, *Nigeria i Ghana*, Warszawa 1964, s. 115.

bogactwo Sierra Leone — diamenty (2 miejsce na świecie w wydoby-
ciu). Od lat trzydziestych bieżącego stulecia rozpoczyna się rozwój
kopalnictwa diamentów i rudy żelaznej. Odkrycie złóż mineralnych
przyciągnęło kapitał europejski, zwłaszcza angielski, który z czasem te
gałęzie produkcji zmonopolizował. Firmy zagraniczne i angielskie ko-
rzystały z koncesji udzielonej im przez władzę kolonialną lub też od-
kupywały prawo eksploatacji terenu od miejscowych wodzów. W pierw-
szych dziesięcioleciach XX w. (właściwie do połowy wieku) istniała
jeszcze możliwość dzikiej eksploatacji, lecz ustawy o ich zmonopolizo-
waniu kładły temu kres, jeśli nie wspomnieć o kradzieży i szmuglu
szlachetnych kruszców i kamieni, które prawie do ostatnich lat były
plagą Sierra Leone. Eksploatacja bogactw Protektoratu z czasem zwięk-
szała kierunek eksportu, produkty mineralne zdystansowały eksport
rolniczy³⁶.

Rozwój monopolów odczuli bardzo silnie kupcy kreolscy. Wielkie
firmy — korzystając z nowych, dogodnych połączeń komunikacyjnych
zawładnęły handlem ze wsią, eliminując kupców kreolskich, którzy po
wypadkach 1898 r. w znacznej mierze osiedli wzdłuż linii kolejowych.
Ceny monopolowe, a zwłaszcza ceny dumpingowe ustalone na produk-
ty, którymi handlowali ci kupcy, powodowały często bankructwa. Na-
wet handel detaliczny został zmonopolizowany przez wielkie firmy,
które otwierały w Freetown wielkie, nowoczesne domy towarowe, sku-
tecznie konkurujące ze sklepami kreolskimi i pozbawiały ich klientów.

Na przełomie XIX i XX w. zjawili się nowi, przyszli konkurenci
kupców kreolskich. Do Sierra Leone przybyły niewielkie wprawdzie,
ale ruchliwe grupy Syryjczyków i Libańczyków. Wykorzystali oni do-
godną dla siebie koniunkturę, a zwłaszcza niechęć wodzów miejsco-
wych do Kreolów, jak też tendencje do ich eliminacji ze strony firm
europejskich. Rozwinęli oni działalność handlową, rozpoczynając — jak
niegdyś Kreolowie — od handlu drobnego, ulicznego, domokrążnego
i komisowego. Właściciele przedsiębiorstw chętnie korzystali z usług,
angażując ich jako agentów swoich firm, czynili im wiele udogodnień
udzielając np. pożyczek, koniecznych przy sprzedaży komisowej.

Załały się też tak zdawałoby się trwałe wartości jak własność
domów mieszkalnych. W początkach XX w. wybudowano nową, odse-
parowaną dzielnicę europejską na wzgórzach obok Freetown, tzw. Hill-
-Station. Poprzednio Europejczycy mieszkali w domach wynajętych
u właścicieli Kreolów. Lokatorów do eleganckich, komfortowych miesz-
kań trudno było oczywiście znaleźć wśród Afrykanów czy Lewantyj-
czyków.

³⁶ „Afrique Nouvelle”, 3 V 1961, N. 717.

Jako na dodatkowy element ekonomicznego upadku Kreolów wskazują niektórzy badacze (Ch. Fyfe, A. T. Porter) również na dość masowe odchodzenie potomków bogatych Kreolów od typowych zajęć ich rodziców. Tendencje do zdobywania wykształcenia i pracy w wolnych zawodach, charakterystyczne dla młodych Kreolów w ubiegłych latach, nasiliły się wraz z wypieraniem handlu kreolskiego przez monopolowe firmy, a szczególnie wobec narastania niechęci i szykan ze strony administracji kolonialnej w stosunku do przedtem faworyzowanych Kreolów.

Tak więc brytyjski kapitał monopolowy podciął bazę rozwoju mieszczaństwa kreolskiego, potencjalnego pretendenta do udziału w eksploatacji bogactw naturalnych kraju, a w perspektywie potencjalnego pretendenta do zastąpienia władzy kolonialnej.

3. Obejmując w posiadanie całą Sierra Leone władza kolonialna musiała zmienić swą dotychczasową politykę wobec ludności miejscowej. Teren Protektoratu, a nie kolonii stanowił główną bazę surowcową i ludnościową. Po spacyfikowaniu ludności i wprowadzeniu „ładu” Anglicy zgodnie ze swoją zasadą „dać i utrzymać” uznali w praktyce tradycyjną władzę wodzów plemiennych i potraktowali ich jako ogniwo pośrednie wiążące ludność z administracją kolonialną. W 1905 r. uznano oficjalnie władze plemienne w oddzielnej ustawie, która została uzupełniona przez 3 ustawy z lat 1932—1936 określające jej charakter. Władza plemienna (*Tribal Authorities*) była odpowiedzialna za przestrzeganie prawa, porządku, posiadała władzę lokalną, lecz nie była upoważniona ani do podnoszenia podatku lokalnego, ani egzekwowania podatku podymnego — co było obowiązkiem szefów miejscowych i naczelników wspólnot plemiennych w dzielnicach Freetown (*headman*). Finanse wspólnoty gminnej (*chiefdom*) tworzone były z wpływów z *chiefdomtax* oraz dotacji władzy kolonialnej w zmieniającej się proporcji wobec wysokości podatku³⁷. Indywidualną władzę poszczególnych wodzów ograniczono przez obowiązkowe powoływanie ciała doradczego, składającego się z najbardziej autorytatywnych członków wspólnoty. Decyzje ich zaś nabierały mocy prawnej dopiero po ich zatwierdzeniu przez gubernatora. Po drugiej wojnie światowej istniał już cały system tej władzy od góry do dołu. Istniało Zgromadzenie Protektoratu, które tworzyli przedstawiciele Rad Dystryktów kierowanych przez brytyjskich komisarzy. W składzie zaś Rad Dystryktu znajdowali się *paramount chiefs* wraz z rekomendowanymi przez nich członkami arystokracji rodowej. Były to ciała doradcze, posiadające jednak pewien głos przy rozstrzyganiu spraw swego terenu.

³⁷ Hailey, *op. cit.*, s. 532—533.

Na rolę wodzów wspólnot plemiennych rzuca światło raport z 1940 r., w którym czytamy:

„Są oni [wodzowie] pożyteczni jako rzecznicy rządu w przekazywaniu nakazów do ludności. Stanowią największą pomoc w wykrywaniu niezgodnych z obowiązującym prawem czynów i powiadamianiu o nich policji [...] w poszukiwaniu ukrywających się przed sądami, w śledzeniu przestępców”³⁸.

Powołanie władzy plemiennnej szczególnie w tubylczych dzielnicach miasta spotkało się z protestem ze strony Kreolów, którzy dopatrywali się w tym uderzenia w dotychczasową ich pozycję. Ale władzy kolonialnej potrzebny był autorytatywny pośrednik między nią a ludnością i zakładała nie bez racji, że uświęcona tradycją hierarchia plemienna stanie się filarem tej władzy. Tej roli nie mogła spełniać elita kreolska nie tyle i nie tylko dlatego, że ciążyło na niej „piętno” niemiejscowego pochodzenia, ale głównie dlatego, że wyobcowała się i oderwała od środowiska tubylczego. Władza kolonialna umiejętnie podsyciała niechęć do Kreolów, dążyła do pogłębienia sprzeczności między arystokracją plemienną a oligarchią kreolską.

Równocześnie rozpoczął się proces systematycznego usuwania Kreolów z kierowniczych stanowisk. Jeśli w 1892 r. na 40 takich stanowisk Kreolowie zajmowali 18, to w 1912 r. na 90 tzw. *senior posts* zajmowali tylko 15, a w ciągu kilku najbliższych lat i ta liczba zmalała³⁹. Urzędy sędziów, kierowników różnych *departments*, które dotąd swobodnie mogli zajmować Kreolowie, stały się dostępne tylko dla Europejczyków. Lekarze kreolscy, podobnie jak w ogóle lekarze Afrykanie, mogli zgodnie z ustawą z 1902 r. zajmować tylko funkcje podporządkowane Europejczykom.

Napływ Europejczyków do aparatu administracji kolonialnej oraz zwiększenie ich liczby w Sierra Leone spowodowały zamykanie się ich we własnym gronie, odseparowanie od Kreolów, z którymi dotąd byli w stosunkach towarzyskich. Argumentując formalnie względami zdrowotnymi, przenieśli się do nowo zbudowanej dzielnicy Hill-Station, do której (poza służbą) nie mieli dostępu Afrykanie. „Ten indyjski model segregacji rasowej — pisze Ch. Fyfe w swym cytowanym już dziele — został wprowadzony do Sierra Leone nie wstydliwie jako wyraz przesądów, lecz jawnie jako podyktowany nakazami nauki medycznej”⁴⁰.

Zmienił się także układ sił w powołanej w 1924 r. Radzie Ustawodawczej, która w odróżnieniu od innych podwójnych zależności brytyj-

³⁸ Banton, *op. cit.*, s. 16. Tłumaczenie autora artykułu.

³⁹ Fyfe, *op. cit.*, s. 615.

⁴⁰ Tłumaczenie autora artykułu.

skich była wspólna dla kolonii i Protektoratu. W Radzie na 10 nieoficjalnych członków było 3 Kreolów, chociaż i ta proporcja stanowiła preferencję na rzecz kolonii, w której od 1924 r. wprowadzono wybory, oparte o cenzus wykształcenia, podczas gdy przedstawiciele Protektoratu mianowano.

Oстрыm uderzeniem w Kreolów było rozwiązanie Rady Miejskiej Freetown w 1926 r. Specjalna komisja, która badała gospodarkę miasta, stwierdziła, że administracja jest zła, w wyniku czego ustalono zarząd komisaryczny z majorem miasta — urzędnikiem angielskim. Wprawdzie w 1948 r. Kreolowie ponownie zdobyli większość w Radzie Miejskiej, jednak funkcje jej zostały znacznie ograniczone, gdyż problemy oświaty, zdrowia i komunikacji, które kiedyś należały do jej kompetencji, przejęła władza centralna.

Notable kreolscy nie mogli się pogodzić i nie chcieli uznać realnego faktu, że wraz z rozwojem oświaty w Protektoracie i dopuszczeniem tubylców na wyższą uczelnię wyrastała nowa warstwa wykształconych Afrykanów, pretendujących do zajęcia należnej im pozycji w społeczeństwie. Charakterystyczna jest z tego względu postawa tej grupy Kreolów wobec projektu zmian ustawy konstytucyjnej z 1947 r. Zakładał on zwiększoną liczbę reprezentantów Protektoratu — spośród członków Rad Dystryktu w Radzie Ustawodawczej. Oznaczało to praktycznie przewagę liczebną tubylców wśród nieoficjalnych członków Rady. Leaderzy kreolscy protestowali przeciwko tej zmianie i w piśmie przesłanym do króla angielskiego powoływali się na prawa europejskich osadników w Kenii. Opinię o tej postawie znajdujemy w wydanej w tym okresie broszurze przez Towarzystwo Fabian, w której czytamy:

„Artykuły wstępne w gazetach Sierra Leone przypominają dokładnie wybuch wściekłości białych osadników w Kenii, którzy przeciwstawiają się wybranej reprezentacji Afrykanów w Kenii”⁴¹.

Mieszczanstwo kreolskie zapatrzone w swą przemijającą świetność nie było zdolne dostrzec i wyciągnąć wniosków ze zmian, które zachodziły wśród ludności na skutek procesów industrializacji i urbanizacji, narastających elementów unifikacji kolonii i Protektoratu jako jednolitego organizmu gospodarczego, a co za tym idzie i społeczno-politycznego

4. Z powodu stałego wzrostu zatrudnienia narastał w pierwszym dziesięcioleciu XX w., a jeszcze bardziej po pierwszej wojnie światowej, ruch ludnościowy ze wsi do miasta. Posiada on jednak nie tylko sezonowy charakter, lecz jest to migracja zwiększająca ludność miast,

⁴¹ Banton, *op. cit.*, s. 105. Tłumaczenie autora artykułu.

a w pierwszym rzędzie stolicy. Już w okresie 1914 r. tubylcy stanowią większość mieszkańców Freetown, a ich przewaga liczebnie stale wzrosła w okresie między dwoma wojnami światowymi. Zapotrzebowanie na siłę roboczą nasiliło się szczególnie w czasie drugiej wojny światowej. W 1942 r. admiralicja brytyjska zatrudniała miesięcznie przeszło 8000 robotników, a Departament Wojny przeszło 15 000⁴². Do czasu bowiem zdobycia przez Anglię i USA północnej Afryki port Freetown był głównym portem wojennym Anglii na wybrzeżu afrykańskim (w pewnych okresach w porcie było zakotwiczonych do 200 okrętów wojennych).

Rosła liczba zatrudnionych w kopalniach. Małe osady znajdujące się w pobliżu kopalń rudy żelaznej i diamentów zaludniały się i tworzyły miasta. W Sierra Leone przed uzyskaniem niepodległości było 12 centrów, które można nazwać miastami.

Duży ruch ludnościowy powodował rozkład tradycyjnej więzi gospodarczej i bezpośredniej zależności plemiennej i równoczesne rozluźnianie się więzów tradycyjnej struktury społecznej. W nowym układzie miejskim tworzyły się miejskie grupy wspólnot plemiennych, nie były one jednak w stanie utrzymać swego tradycyjnego charakteru. W warunkach, kiedy różne grupy szczepowe żyły obok siebie, osłabły więzy pokrewieństwa. Na gruncie kontaktów przy wspólnej pracy tworzyła się świadomość wspólnych interesów, które nierzadko były sprzeczne z interesami wspólnoty szczepowej. Zmieniał się także charakter władzy, wódz miejscowy (*headman*) nie był już wybierany mocą tradycyjnego przywództwa. Władzę i autorytet zaczęto zdobywać poprzez bogactwo i oświatę.

W ramach utrzymującego się formalnie do 1951 r. systemu władzy plemiennej zachodziły procesy rozsadzające go od wewnątrz. Ludzie zatrudnieni w administracji kolonialnej czy firmach brytyjskich, posiadający wykształcenie i dobre zarobki zaczęli wydzielać się od swoich współplemieńców o niższym statusie wykształcenia i zarobków. Wyłoniły się nowe formy więzi społecznej, bardziej przystosowane do nowych warunków życia i pracy. Są to najróżnorodniejsze stowarzyszenia począwszy od religijnych i filantropijnych do oświatowych, branżowych, związków zawodowych. Rozrost tych stowarzyszeń można prześledzić dzięki rejestracji, która obowiązywała przy otwieraniu konta bankowego danej organizacji. W latach 1919—1953 zarejestrowano 482 stowarzyszenia; największe nasilenie przypada na lata 1934—1936⁴³. Te nowe formy

⁴² *Ibidem*, s. 32.

⁴³ *Ibidem*, s. 184.

więzi tak się przyjęły, że wracający na wieś robotnicy sezonowi tworzyli podobne stowarzyszenia, które w ostatnich latach przed uzyskaniem niepodległości zaczęły poważnie oddziaływać na wybór wodzów miejscowych w oparciu o nowe, a nie dziedziczne kryteria.

Nie oznacza to jednak, że proces ten odbywa się bez trudności i konfliktów. Działa tu wiele sprzecznych i krzyżujących się tendencji. Życie społeczne i polityczne Sierra Leone przeniknięte jest przez tradycyjne tajne związki („Porro” i inne); zwłaszcza na prowincji posiadają one głębokie korzenie i stanowią polityczną siłę, która obserwatorowi z zewnątrz utrudnia analizę życia społecznego. Mordy rytualne, z których słynęły prowincje Kailahun i Bonthe, były prawdopodobnie nie tylko dziełem czynników lokalnych, lecz związków obejmujących wymienione i sąsiednie dystrykty południa⁴⁴. Niemniej waga czynnika szczepowego zmniejszyła się, gdyż żaden ze szczepów nie tworzył jakiegś politycznej całości. Wiele *chiefdoms* ulegało też w różnych okresach zmianom na skutek reorganizacji i tendencji władzy kolonialnej do zmniejszenia ich ilości. Trzeba również zwrócić uwagę na to, że stanowiły one niewielkie jednostki terytorialne w przeciwieństwie do Ghany czy Nigerii. Nazwę *paramount chief* przejmuje nawet wódz małej jednostki. W Sierra Leone poszczególne szczepy nie posiadają też scentralizowanej struktury, nie istnieje ani rada plemienna, ani też najwyższy wódz. Ułatwia to niewątpliwie proces detrybalizacji.

Wraz z rosnącą we Freetown przewagą ludności tubylczej stolica zaczęła się bardziej upodabniać do innych miast afrykańskich, zwłaszcza co do zewnętrznego wyglądu mieszkańców, zaczęły przeważać stroje narodowe. Ludność tubylcza — w przeważnej mierze muzułmańska — oddziaływała na powstawanie meczetów. Chrześcijański charakter XIX-wiecznej społeczności Freetown zamienił się z czasem w synkretyczną mieszaninę chrześcijaństwa i islamu. Święta muzułmańskie zaczęto obchodzić publicznie i powszechnie podobnie jak Boże Narodzenie czy Wielkanoc.

Mimo wysiłków władzy kolonialnej utrzymania w izolacji tubylców i pogłębienia przepaści między nimi a Kreolami życie zwyciężyło. Wspólny udział mieszkańców w rozwoju swego miasta musiał stworzyć warunki dla jednoczenia się jej ludności. Małżeństwa między ludnością kreolską a tubylcami stały się normalnym zjawiskiem. Obie społeczności zaczęły na siebie oddziaływać i nawzajem się kształtować. Zaczęły się też zacierać różnice w wykształceniu, a tym samym wytworzyła się jed-

⁴⁴ *Five Elections in Africa*, pod redakcją W. J. M. Mackenzie, K. E. Robinson, London 1960, s. 173.

nakowa płaszczyzna startu dla elity, bez względu na jej etniczne pochodzenie. Wspólne interesy łączyły również robotników z kolonii i Protektoratu, którzy spotykali się we wspólnych związkach zawodowych.

Niemniej stara elita kreolska, która czuła się zawiedziona, że nie jej przypadnie przywództwo w nowych warunkach, odsunęła się od życia publicznego. Ci zaś, którzy teoretycznie uznawali konieczność równego startu Kreolów i tubylców, w praktyce nie zawsze byli w stanie przewycięzać swe zastarzałe uprzedzenia. Znaleźli się również i tacy, którzy „afrykanizowali się”, zmieniali swe europejskie imiona i nazwiska, zakładali narodowe stroje, a nawet usprawiedliwiali poligamię⁴⁵. Ale wśród młodej generacji Kreolów, o której chyba już trudno mówić jako o odrębnej grupie etnicznej — na skutek oddziaływania ruchów nacjonalistycznych i panafrykanistycznych w innych krajach Afryki — znajdowało się coraz więcej zwolenników jedności Protektoratu i kolonii, dążności do współdziałania z młodą generacją tubylczą w ujęciu przez Afrykanów zarządzania swoim krajem.

Próby utworzenia wspólnej politycznej organizacji Kreolów i tubylców podjął działacz kreolski, duchowny Jones, który przyjął afrykańskie nazwisko Laminah Sankoh i utworzył Partię Ludową (People's Party) w 1949 r. Nie osiągnęła ona jednak większych sukcesów. Znacznie bardziej rozwinęła się utworzona w 1946 r. przez grupę wykształconych na Zachodzie ludzi z Protektoratu tzw. Sierra Leone Organization Society, której jednym z inicjatorów był pierwszy premier niepodległej Sierra Leone niedawno zmarły Milton Margai. Organizacja ta powołana dla rozwoju kooperacji rolniczej przekształciła się w organizację polityczną, reprezentującą interesy ludności miejscowej, która była dotąd upośledzona pod względem rozwoju oświaty i kultury. Organizacja ta występowała przeciwko jakiegokolwiek supremacji kolonii i Kreolów, ale równocześnie przeciwko wyłączości tradycyjnej elity szczepowej, której reprezentanci zasiadali w Radzie Ustawodawczej jako jedyni przedstawiciele ludności Protektoratu.

W r. 1950 Sierra Leone Organization Society i People's Party zjednoczyły się i utworzyły obecnie rządzącą partię Sierra Leone Peoples Party pod przewodnictwem dra Milтона Margai⁴⁶.

Dr Milton Margai z rodziny wodzowskiej plemienia Mende — choć sam nie wódz — ur. w 1895 r., był pierwszym z Protektoratu tubylcem, który zdobył wyższe wykształcenie w Fourah Bay College oraz w Anglii. Szereg lat prowadził prywatną praktykę lekarską, a następnie

⁴⁵ Porter, *op. cit.*, s. 72.

⁴⁶ Por. *Five Elections in Africa...*, s. 173.

wstąpił na służbę w administracji kolonialnej. Kiedy w 1950 r. rozpoczął swą karierę polityczną, był już na kierowniczym stanowisku w służbie zdrowia w stolicy Protektoratu BO i reprezentował ten dystrykt w Zgromadzeniu Protektoratu, w którego utworzeniu odegrał inicjującą rolę⁴⁷.

Przywódcy SLPP (wywodzący się głównie z plemienia Mende) widzieli w rozszerzaniu oświaty i zdobyciu wykształcenia przez ludność Protektoratu rękojmię dla stworzenia przeciwwagi wobec górującej w tym względzie pozycji kolonii i utrzymującej się wśród Kreolów tendencji do monopolizowania przywództwa. Przywódcy SLPP dobrze rozumieli, że właśnie kwalifikacje i wykształcenie umożliwiały Kreolom utrzymanie pozycji niewspółmiernej do ich liczebności w kolonii.

Kiedy w 1951 r. nowa konstytucja zagwarantowała po raz pierwszy prawa wyborcze dla ludności Protektoratu (pośrednio, podczas gdy w kolonii — bezpośrednio, ograniczone cenzusem wykształcenia), SLPP jako główny atut wyborczy wysuwała hasło równości dla ludności Protektoratu i kolonii oraz zjednoczenie ich w jednolitą całość. W kampanii wyborczej określano starą arystokrację kreolską jako politycznie konserwatywną, zbyt anglofilską i nietolerancyjną pod względem religijnym, nie posiadającą szacunku dla mas, odrzucającą własne, narodowe zwyczaje i stroje na rzecz europejskich itd. SLPP zdobyła w tych wyborach większość. Poparli ją wodzowie szczepowi i arystokracja rodowa, z której też wywodzi się szereg osobistości tej partii.

W Radzie Ustawodawczej w 1951 r. Afrykanie posiadali większość (7 członków *ex officio* i 27 Afrykanów), politycznie większość posiadała SLPP. W 1953 r., kiedy ustalono eksperymentalną odpowiedzialność członków Komitetu Wykonawczego jako *quasi* ministerialną i wszyscy członkowie otrzymali portfele ministerialne, dr Milton Margai został wyznaczony jako pierwszy premier⁴⁸. O stosunku starej elity kreolskiej do tych wydarzeń pisał Kreol w „Sierra Leone Daily Mail” z 23 X 1953 r.:

„Dla większości z nich [Kreolów] trudne, jeśli nie niemożliwe jest uświadomienie sobie faktu, że ludzie, którzy jeszcze wczoraj byli ich boyami, sługami, uprawiającymi ich glebę etc., mogą żądać równości. Kiedy mówią o Protektoracie mają ciągle jeszcze przed sobą obraz ludności sprzed pięćdziesięciu lub więcej lat, którzy spoglądali w górę [*look up*] do ich praocjów w każdej sprawie, a nie widzą dzisiejszego dynamicznego ludu, który dostał się do cytadeli i stoi przed jej zdobyciem. Gdy napotykają wykształconych i wykwalifikowanych ludzi z Protektoratu, których postęp nie ulega wątpliwości, ciągle jeszcze

⁴⁷ „West Africa”, 2 V 1964. N. 2448.

⁴⁸ „Keesings Contemporary Archives”, IV—V, 1962, s. 18072.

czują, że posiadają coś, czego tamci nie mają — kulturę, a co czyni ich wyższymi ponad nich”⁴⁹.

Trudno chyba nazwać „szturmem na cytadelę” kunktatorstwo, pertraktacje z władzą kolonialną o uzyskanie niepodległości. W 1956 r. Ministerstwo Kolonii zaaprobowało propozycję stworzenia nowej Rady Ustawodawczej, obdarzenie jej większym zakresem praw, niż posiadała poprzednia, i przekształcenie jej w Izbę Reprezentantów. Prawa wyborcze przyznano tym razem wszystkim mężczyznom w Protektoracie, którzy płacili podatek pogłówny, oraz tym kobietom, które płaciły podatki lub posiadały posesję czy inne nieruchomości. Wodzom szczepowym dano pewne preferencje⁵⁰.

W 1960 r. na konferencji w Londynie, w której udział brały wszystkie partie Sierra Leone (a było ich 4 czy nawet 5), przyjęto decyzje dotyczące przygotowania do ogłoszenia niepodległości Sierra Leone. 27 kwietnia 1961 r. proklamowano niepodległą Sierra Leone w ramach Commonwealthu, a premierem w wyborach 1962 r. został Milton Margai.

Jest sprawą interesującą, że ostatni mohikanie arystokracji kreolskiej, zrzeszeni w „Wolnej Społeczności Osadniczej”, zaskarżyli w sądzie londyńskim zasadność niepodległości Sierra Leone, uznając połączenie kolonii i Protektoratu za bezprawne.

Zdobyciu niepodległości i utworzeniu rządu SLPP towarzyszyło zarządzenie o stanie wyjątkowym i zastosowanie ostrych represji wobec jedynej opozycyjnej partii All People's Congress, której przywódców uwięziono. Niemniej wpływy tej opozycji muszą być niemałe, jeżeli partia ta działa do dziś, zdobywa głosy w wyborach do władz centralnych i lokalnych, posiada swój własny organ prasowy, publicznie krytykuje posunięcia rządu etc. Nie jest to częstym zjawiskiem w krajach Afryki i wydaje się, że ten stan rzeczy posiada chyba jakiś związek z historią Sierra Leone, który na pewno wart odrębnego zbadania.

Nowa elita władzy w Sierra Leone w swej kilkuletniej działalności potwierdza opinię o tym, że Sierra Leone to jeden z najbardziej lojalnych krajów Commonwealthu. I chyba rację miał jeden z urzędników brytyjskich, który w odpowiedzi na pytanie Johna Gunera — w czasie jego pobytu w tym kraju jeszcze przed uzyskaniem niepodległości — o nacjonalistów powiedział: „Nasi nacjonaści mają o wiele lepsze maniere niż ci ze Złotego Wybrzeża czy Nigerii”⁵¹.

Przywódcy i kadra SLPP wygrała swą społeczną i polityczną walkę

⁴⁹ Banton, *op. cit.*, s. 108—109. Tłumaczenie autora artykułu.

⁵⁰ *Five Elections...*, s. 181.

⁵¹ J. Guenter, *Afryka od wewnątrz*, Warszawa, 1958, s. 876.

przeciwko elicie kreolskiej, której zarzucano anglofilie, konserwatyzm polityczny i niechęć do mas. Jednak — jak stwierdzają ludzie opozycji — postawa zarówno starszej generacji przywódców partyjnych, jak i powojennej generacji w gruncie rzeczy niewiele, a właściwie wcale nie odbiega od postawy kreolskiej arystokracji⁵².

Słusznie przewidywał jeden z bohaterów rewolucji algierskiej, Antylczyk, pisarz i intelektualista Franz Fanon, że walka z moralnymi pozostałościami kolonializmu może się okazać dużo trudniejsza od walki z jego pozostałościami materialnymi.

⁵² „Africa Report”, Vol. VIII, listopad 1963, nr 10, s. 39.

ANDRZEJ ZAJĄCZKOWSKI

Z ZAGADNIENIŃ IDEOLOGII WSPÓŁCZESNEJ AFRYKI ZACHODNIEJ

Treść: Rozwój ideologii w Afryce francuskojęzycznej. — Rozwój ideologii w Afryce angielskojęzycznej. — Konfrontacja.

Artykuł, którego zadaniem jest przedstawienie studiów prowadzonych przez czas dłuższy, z konieczności w wielu fragmentach operować musi skrótowo bardzo daleko posuniętym. Istnieje nawet obawa, by skróty te nie stały się tak „syntetyczne”, że aż banalne. Przykładem takiego niebezpiecznie skróconego ujęcia jest wstępne stwierdzenie, że współczesna Afryka zachodnia (jak cała Afryka niemal) ulega olbrzymim procesom modernizującym, a zmiany występują na wszystkich płaszczyznach życia społecznego, występują również na płaszczyźnie ideologicznej.

Procesy modernizujące nie prowadzą jednak do zjawiska całkowitej okcydentalizacji Afryki. Jeśli na płaszczyźnie technicznej nie ma różnic między rozwojem krajów Afryki a innych krajów świata, jeśli na płaszczyźnie ekonomiczno-społecznej rozwój Afryki w niektórych wypadkach nie odbiega wiele od rozwoju Europy i może być uznany za przejaw *tout court* okcydentalizacji, to na płaszczyźnie ideologicznej Afryka zderza się z Europą i tworzy amalgamat sobie tylko właściwy, w którym elementy rodzime przesadzają o swoistości tworów.

By móc przystąpić do przedstawienia głównych rysów ideologii panujących w Afryce zachodniej, znów wyjść należy od truizmów. Otóż kolonializm posiadał wiele nurtów i aspektów. Nurt zasadniczy przebiegał na płaszczyźnie ekonomicznej, był nurtem eksploatacji gospodarczej krajów kolonialnych. Głównym skutkiem eksploatacji było powstanie w tych krajach nowych stosunków wytwórczych, zbliżonych do kapitalistycznych, bądź nawet już kapitalistycznych, co oznaczało rozkład dawnej struktury społecznej tradycyjnej i wystąpienie procesu powstawania struktury nowej, w której jedynie interesującą dla poruszanego tutaj tematu warstwą jest nowa elita. Warstwa to nader złożona, należą

do niej bowiem przedstawiciele elity tradycyjnej, część afrykańskiej burżuazji i wolne zawody, elita polityczna, związkowa i intelektualisci. Wspólnym mianownikiem dla całej tej niejednorodnej warstwy jest posiadane wykształcenie. Polityka, której wynikiem było powstanie tej elity, była inna w kolonializmie francuskim i inna w kolonializmie angielskim, ale skutki były podobne. Powstała nowa warstwa, wykształcona w kręgu kultury europejskiej, warstwa mimo wszystko afrykańska, która inspirowana ideologiami „białymi” zaczęła adaptować je do warunków lokalnych, na które składała się nie tylko społeczno-gospodarcza rzeczywistość kolonializmu, lecz także wartości tradycyjnej kultury.

ROZWÓJ IDEOLOGII W AFRYCE FRANCUSKOJĘZYCZNEJ

Istotną cechą francuskiej koncepcji kolonialnej były jej tendencje asymilatorskie. Chociaż w całości systemu kolonialnego trudno dopatrzeć się konsekwencji, przyporządkowania całej polityki kolonialnej jednej, naczelnej zasadzie, to jednak w dziedzinie oświaty, w stosunku do tej niewielkiej zbiorowości, której wykształcenie zostało udostępnione, naczelną zasadą działania była zasada wychowania „czarnych Francuzów”. W warunkach dokonanego przez kolonializm rozkładu pierwotnych struktur społecznych i dawnej kultury powstająca nowa elita szukając wartości moralno-społecznych nie powinna ich znajdować w zniszczonej — lub niszczonej — tradycji, winna ich natomiast szukać w świecie kultury francuskiej. Okazało się jednak, że schemat ten skomplikowany został czynnikiem nieoczekiwanym, mianowicie czynnikiem rasy. Obiektywnie istniejąca bariera czarnej skóry rzutowała na świadomość osobników maksymalnie nawet zasymilowanych do kultury francuskiej, wywołała poczucie alienacji i skłoniła do szukania własnego systemu wartości, wyzwajającego z neurozy rasy.

Pierwsze próby tego wyzwolenia wystąpiły poza kontynentem, w środowisku czarnych studentów uczących się w latach trzydziestych w Paryżu, z których większość to nie Afrykanie, lecz potomkowie czarnych niewolników z francuskich Antyli. Aimé Césaire z Martyniki, Leon Damas z Gujany i Leopold Sedar Senghor z Senegalu to główne nazwiska inicjatorów ruchu, zwanego *négritude* (murzyńskość). Dwa pisma: „*Légitime Défense*” i „*Étudiant Noir*”, oraz salon literacki panny Nardal — oto środowisko, w którym poprzez dyskusje i inspirowaną przez nie twórczość torowała sobie drogę nowa świadomość społeczna i kulturowa. Rzecz charakterystyczna, że wszyscy wybitniejsi inicjatorzy *négritude* byli poetami. Nie jest to przypadek. Istotnym elementem kultury Afryki dawnej był rytm i przeświadczenie o ontologicznie kreacyjnej

wartości słowa, kto więc pragnął do źródeł dawnej kultury sięgnąć poprzez słowo — nie drogą przez choreografię lub plastykę — ten musiał sięgnąć po formę poetycką.

Odnalezienie w sobie własnej murzyńskości nie było tak trudne: wystarczyło jedno spojrzenie w lustro, by ją dostrzec, a poprzez alienację w świecie białym także i odczuć. Dostrzeżenie takie i odczucie może być klęską; może być także i zdobyczą, jeśli towarzyszy im akceptacja.

„Przyjmuję [...] przyjmuję [...] całkowicie, bez
zastrzeżeń [...]
mą rasę, której żadne obmycie hyzopem
zmieszonym z lilią nie może oczyścić”,

czytamy u Aimé Césaire'a¹.

Akceptacja jest tylko pierwszym aktem, następnym jest rewindykacja:

„Oddajcie mi me lalki czarne, bym bawił się nimi
w naiwne gry mojego instynktu”

pisał Damas, by postawą rewindykacji objąć później inne dziedziny². W poemacie zwróconym ku żołnierzom znanej, francuskiej formacji strzelców senegalskich poeta wołał:

„Ja od nich żądam,
by zaczęli od podboju Senegalu”³.

Najwybitniejszy przedstawiciel ruchu poszukiwania utraconej — lub umacniania nadwątlonej — murzyńskości Leopold Sedar Senghor nie rzuca tak upolitycznionych haseł, jak Damas. Twórczość jego w pierwszym okresie jest zacieśnianiem uczuciowych więzi z tradycyjną kulturą afrykańską. Zwracając się do swego wuja, w systemie pokrewieństwa jego plemienia ważniejszego niż ojciec, składa wyznanie poetyckiej wiary w to wszystko, co jest istotą kultury afrykańskiej:

„Toko Waly. Ty słyszysz to, co niesłyszalne,
I tłumaczysz mi znaki dawane przez przodków w morskiej
przejrzystości gwiazdozbiorów;
Byk, Skorpion, Leopard, Słoń, Ryby powszednie gwiazdy
I mleczny przypływ Duchów przez nieskończony „tann”.
To mądrość boga księżycy, to spadają zasłony ciemności”⁴.

To wyznanie wiary składa syn kupca z plemienia Serere, katolik,

¹ *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris 1937; tłum. własne.

² *Pigments*, Paris, 1937; tłum. własne.

³ Cyt. wg L. Kasteloot, *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, Bruxelles 1963; tłum. własne.

⁴ *Chants d'ombres*, Paris 1949; tłum. własne.

agrégé de grammaire Sorbony, wykładowca francuskiego w najlepszych liceach Paryża, żonaty z Francuzką, człowiek poszukujący w sobie utraconej Afryki. Szuka w sobie Afryki człowiek zasymilowany, ale na tyle tylko, że o swej asymilacji wie; nie wykorzeniony całkowicie z gleby afrykańskiej i nie zakorzeniony całkowicie w glebę francuską człowiek do obcej kultury doskonale dostosowany i tylko dostosowany — w głębi jeszcze jej obcy.

Pierwszy okres ruchu *négritude* to okres poetycki, okres emocjonalnych poszukiwań i subiektywnych potwierdzeń. Okres następny, już po drugiej wojnie światowej, obok twórczości poetyckiej charakteryzuje się próbami intelektualnego zrationalizowania urobionych postaw emocjonalnych. Taki rozwój *négritude* mieści się, oczywiście, w ramach procesów dobrze znanych psychologii, ale zwrócić należy uwagę na inny czynnik sprzyjający intelektualizacji. Czynnikiem tym był proces uzyskiwania przez czarną Afrykę — i uzyskania — niepodległości. Społeczeństwo, które ruchem tym zostało objęte, odczuwa potrzebę ideologii bardziej precyzyjnej niż ta, którą da się wyrazić językiem poezji. Intelektualizacja własnej postawy, uformowanej przez *négritude* przebiegała w Afryce francuskojęzycznej na dwu głównych płaszczyznach: historycznej i filozoficznej.

Rola historii w staraniach o uzyskanie racjonalizacji dla emocjonalnej postawy jest oczywista. Przeszłość dostarcza osobnikom najważniejszych wartości odniesienia dla ich zachowania się, orientowanego na wspólnotę społeczną, której są członkami. W życiu społecznym kolektywizm zbiorowości i indywidualizm osobniczy często się ze sobą ścierają. Osobnik szuka uzasadnień, łączących go ze wspólnotą mimo wszystkich tego związku niedogodności, mimo tych starć właśnie i znajduje je w paraboli — lub micie nawet — pokrewieństwa. „Jesteśmy jednej krwi” to subiektywna racja osobnika, przed którą wszystkie antywspólnotowe, obiektywne i racjonalne względy ustępują. Z drugiej strony przeszłość rzeczywiście dostarcza osobnikom należącym do wspólnoty wartości wspólnych, wywabionych już w perspektywie czasu z cech antagonistycznych. Każda wspólnota jest aktualnie w stanie napięć wewnętrznych, na co dzień nie pozwalających na dostrzeżenie wartości ją wiążących.

Dyscyplina historii stała się więc tą dziedziną, w której powojenne pokolenie wyznawców *négritude* znalazło obfite pole poszukiwań. Działalność ta była o tyle ułatwiona, iż Afryka zachodnia ze wszystkich części Afryki czarnej jest najbogatsza w przeszłość państwową. Ghana, Mali, Benin, państwa zachodniego Sudanu itd. — dzieje państw ówczesnie potężnych — dostatecznie silnie, intelektualnie podbudowywały

emocjonalną rewaloryzację murzyńskości, niweczyły kompleks niższości nabyte w czasie kolonialnej okupacji. Obok licznych popularyzatorów, publicystów, autorów podręczników szkolnych i pierwszych badaczy pojawili się w Afryce interesujący intelektualiści, jak Cheikh Anta Diop, którzy z afrykańskiej przeszłości potrafili uczynić przysłowiowy dynamit, choć z formalnego punktu widzenia działalność ich niewiele miała wspólnego z nauką.

Naukowe badanie własnej przeszłości, a zwłaszcza humanistyczna nad nią refleksja, wprowadziły problem głównej społecznej kategorii odniesienia dla postaw i rewaloryzowanej wartości murzyńskości. W twórczości Senghora i Mamadou Dia — najwybitniejszych tego problemu przedstawicieli — tą kategorią odniesienia stała się kategoria narodu. Nie jest to bynajmniej oczywiste. Naród jako kategoria społeczna jest kategorią historyczną: dziewiętnastowieczną i europejską. Rodzące się obecnie wielkie, państwowe wspólnoty afrykańskie kategorią narodu tylko przypominają i po pełnym uformowaniu się prawdopodobnie ściśle odpowiadać jej nie będą.

W koncepcji Senghora i Mamadou Dia jeden moment zasługuje na uwagę. Obydwaj formułując ideologię narodu nie stwierdzają, czym naród jest, ale czym będzie dopiero. Naród jest dla nich kategorią przeszłości, a społeczności państwowe teraźniejszości to zbiorowość etnicznych „ojczyzn”, przednarodowych wspólnot plemiennych. Nadbudową wszystkich „ojczyzn” będzie według Senghora francuskojęzyczny naród Afryki Zachodniej. W koncepcji jego naród jest przede wszystkim postulatem moralnym. „Na płaszczyźnie człowieczeństwa [...] naród jest wyższy od ojczyzny. Selekcjonuje on jej wartości, sublimuje i przekracza. W tym właśnie naród jest pełnią ucłowieczenia, ponieważ człowiekowi właściwe jest odrywanie się od ziemi, wzniesienie ponad swe ziemskie zakorzenienie, rozwinięcie skrzydeł w słońcu, umknięcie — w akcie wolności — swym naturalnym determinacjom. Jest to wolność, przez którą człowiek poskramiając naturę rekonstruuje ją na szczeblu uniwersalnym, przez którą człowiek urzeczywistni się w Bogu, który jest wolnością”⁵. W koncepcji Mamadou Dia naród jest postulatem politycznym. „Narody XX wieku nie definiują się już kontekstem historycznym, fundamentem materialnym, jednorodnością środowiska, kultury, ale raczej swą potencjalnością, możliwościami dokonania syntezy elementów jednorodnych. Związek Radziecki, India, przyszła konfederacja niepodległych państw wspólnoty francusko-afrykańskiej, każde z tych państw na swój sposób dostarcza pouczających obrazów”⁶. Ale naród jako po-

⁵ L. S. Senghor, *Nation et voie africaines du socialisme*, Paris, 1961, s. 24.

⁶ M. Dia, *Nations africaines et solidarité mondiale*, Paris, 1963, s. 9.

stulat polityczny posiada wszelako odniesienia kulturowe, chodzi mianowicie o dokonanie „syntezy elementów jednorodnych”; powstanie narodu jest tej syntezy polityczną szansą.

Drugą kategorią odniesienia, występującą w humanistycznej refleksji nad przeszłością i w działaniu socjotechnicznym na przeszłość się powołującym, jest rasa. W publicystyce, bezpośrednio kontynuującej linię rozwoju *négritude*, w szkolnych podręcznikach historii własna murzyńskość, wspólna podstawa dla zróżnicowanych kultur plemiennych jest główną, społeczną kategorią odniesienia. O cytaty jest jednak trudno, kategoria ta bowiem występuje najczęściej *implicite*. Tak np. jest rzeczą charakterystyczną, że najnowocześniejszy podręcznik historii dla szkół średnich Assoi Adiko zatytułowany jest *Historia ludów czarnych* i obok dziejów ludów Afryki czarnej obejmuje także dzieje czarnej ludności obydwu Ameryk, pomija natomiast Afrykę arabską i dawny Egipt. Wybór rasy jako społecznej kategorii odniesienia wydaje się zrozumiałe. Narodów jeszcze nie ma, państwa są tworem świeżym i nie obrosłym żadną tradycją, plemię jest kategorią zbyt partykularną. Rasa natomiast jako kategoria odniesienia nie musiała być „wymyślona” przez afrykańskich intelektualistów, tak jak Senghor „wymyślił” sobie francuskojęzyczny naród Afryki Zachodniej. Rasa leżała u podstaw ruchu *négritude*, rasa również pełniła funkcję integracyjną i politycznie antykolonialną w masach ludowych, a mianowicie jako istotny składnik antybiałych ruchów synkretyczno-religijnych.

Rasa jako społeczna kategoria odniesienia w poszukiwaniu intelektualnej racjonalizacji emocjonalnych postaw jest kategorią swoistą. Zacząć wypada od pokreślenia faktu, że pojęcie rasy nigdzie nie występuje zdefiniowane w języku antropologii. Z punktu widzenia tej dyscypliny używany termin „rasa” nie oznacza nic. Nie znaczy to, by jego użycie było zupełnie pozbawione sensu, tylko sens nadaje mu rozumienie kulturologiczne — nie antropologiczne. Oczywiście: rasa w rozumieniu kulturologicznym — skoro kultura jest właściwa ludziom o czarnej skórze — implikuje stanowisko rasowo-antropologiczne, ale tak głęboko, jak dotąd przynajmniej, myśl afrykańska nie sięga, z jednym tylko wyjątkiem Senghora. I w tym kulturologicznym rozumieniu słowa kategoria rasy nie wyklucza kategorii plemienia,

Plemię jako społeczna kategoria odniesienia — jak powiedziano — jest kategorią zbyt partykularną. Na płaszczyźnie tradycji politycznych historie plemion są sobie wrogie, w najlepszym razie obce i nie mogą stać się czynnikiem integracji szerszej, ponadplemiennej. Obcość jest nie tylko obcością polityczną, ale i kulturową. Każde plemię przedstawiało się w świadomości plemieńców jako wartość absolutna i totalna. Re-

zygnacja z własnej wspólnoty plemiennej na rzecz innej była niemożliwa; nawet eschatologia i kosmologia temu się przeciwstawiały. Ale z pozycji zewnętrznych można dostrzec, że ten partykularny i absolutny totalizm pokrywa wiele treści w istocie identycznych — z pozycji zewnętrznych, to znaczy z pozycji bądź białych, nie zaangażowanych subiektywnie w wewnętrznym życiu plemion, bądź z pozycji Afrykanów, ale dopiero w sytuacji historycznej, w której mogli się oni na pozycjach zewnętrznych znaleźć, to znaczy w wyniku działania kolonializmu, który rozłożył — lub przynajmniej poważnie nadwreżył — dawne zamknięte struktury plemienne i dał oświatę. To kolonializm właśnie umożliwił Afrykanom ujęcie jednym spojrzeniem całej czarnej Afryki i umożliwił dojrzenie cech powtarzalnych w układach tradycyjnie odrębnych. Dopiero w tych warunkach możliwe stało się odwołanie do rasy jako do kategorii kulturowej, co jest zastosowaniem socjotechniki nie antytrybalnej lecz supertrybalnej.

„Afryka odnajduje się w całym świecie dzięki trwałości swych tradycji. Narodowy zew (*vocation nationale*) państw Afryki był przygotowany, był zapisany — że tak powiemy — w solidarności rodzinnej i plemiennej, w zbiorowej kulturze grup. Tradycje religijne, wiara w jedność świata i natury, żywotne tradycje artystyczne, wyrażone w kamieniu, muzyce i poezji, to wszystko tłumaczy, dlaczego czarny z Nowego Jorku czuje się bliski czarnemu z Bamako lub Porto Novo. Odkrycie wskroś kontynentu tej wspólnoty czarnych jest jednym z najważniejszych odkryć doby obecnej” — mętnie, ale zrozumiale, gdy chodzi o główne stanowisko, pisze Assoi Adiko⁷.

Kategoria rasy, będąc kategorią kulturową, nie jest alternatywą plemienia; jest ona kategorią trybalizm uogólniającą.

Druga obok historycznej płaszczyzna intelektualizacji nabytych postaw we francuskiej Afryce Zachodniej to płaszczyzna filozoficzna. Najwybitniejszym na niej twórcą jest Senghor, który posiada wprawdzie licznych przeciwników politycznych, ale myśl którego jest najwyższym osiągnięciem tego, co w tej dziedzinie jest symptomatyczne.

Filozofia Senghora zasługuje na wyczerpujące omówienie, które jednak opublikowane zostanie na innym miejscu. W krótkim, sprawozdawczym artykule przedstawić głębiej jej się nie da, wymagałoby to bowiem nie tylko analizy tekstów Senghora — trudnych i zawyłych bardzo — ale także wdania się w etnofilozofię pierwotnej Afryki. Pokróćce rzecz ujmując Senghor jest filozofem kultury. Z fizjologii Murzyna (a więc z założeń rasowych) wyprowadza jego metafizykę, z metafizyki

⁷ A. Adiko, *Histoire des peuples noirs*, Abidjan, b. d., s. 179.

życie społeczne, a więc i kulturę. Tych założeń rasowych nie można jednak traktować jako rasistowskich, nie towarzyszy im bowiem wartościowanie. Przeciwnie. „Myślę [...] że wszystkie wielkie cywilizacje były cywilizacjami wynikłymi z *métissage* [...] *Métissage* ten jest koniecznością. Wynika z kontaktu między cywilizacjami”⁸. W tym stanowisku właśnie kryją się korzenie koncepcji francuskojęzycznego narodu Afryki Zachodniej. Determinizm rasowy Senghora ma charakter formalno genetyczny, ma on wyjaśnić, skąd pierwotnie się wzięła specyfika czarnej kultury, amalgamującej się z kulturą białą. Główną cechą specyficzną tej kultury to zdolność poznania, polegająca na współczuciu z poznawanym przedmiotem. Czarny poznaje rzeczy nie zewnątrznie — jak biały — ale intuicyjnie „w ich głębokiej rzeczywistości”, czego wyrazem surrealizm. Poznaje przede wszystkim nie znak, ale znaczenie mistyczne, komunikowane symbolem. Ten rodzaj poznawania stoi w zasadniczym związku z religijnością czarnego, cechą również kulturową. Formułując najprościej: najbardziej istotnymi cechami religijnej kultury czarnej jest swoisty związek znaku i znaczenia, związek wyrażony symbolem i swoisty styl: związek obrazu i rytmu.

Ważniejszą od ogólnej teorii kultury jest senghorowska teoria socjalizmu. I znów tylko pokrótce o niej powiedzieć można.

Konsekwentnie w stosunku do stanowiska powyżej przedstawionego Senghor przyznaje europejską inspirację socjalizmu afrykańskiego. Ale zastrzec przede wszystkim się należy, że socjalizm senghorowski ma z socjalizmem marksowskim jedynie nazwę wspólną. Jeśli Senghor uważa, że przyjmuje od Marksa filozofię humanizmu, teorię ekonomiczną i metodę dialektyczną, to wyrzeka się jednak materializmu. Dialektyka Senghora zatrzymuje się na Heglu. Zrozumiałe to jest przy przyjęciu nie referowanej tutaj etnofilozofii pierwotnej, w której nawet podział na rzeczywistość materialną i na rzeczywistość duchową nie mieści się jako tendencja zbyt już „materialistyczna” i w której to etnofilozofii wszystko jest substratem jedynej siły, a granice między widzialnym a niewidzialnym są płynne. Teoria ekonomiczna mniej nas tutaj interesuje, rewelacyjnie natomiast przedstawia się problem humanizmu. Senghor — niesłusznie zresztą — zarzuca Marksowi, że jego program przewyciężenia alienacji obejmuje tylko sferę ekonomiki, i pragnąc rozszerzyć pod tym względem marksizm sięga do pojęciowych kategorii chrześcijaństwa. Celem i środkiem socjalizmu jest miłość. „Jeśli jest prawda, że celem ostatecznym przyrodzonej działalności człowieka jest dopełnienie się w Bogu przez miłość, musimy przedtem

⁸ „Présence Africaine”, 1956, nr 8—10, s. 216.

odnaleźć tę miłość, *hic et nunc*, jako realizację celów politycznych, społecznych i kulturalnych [...] Socjalizm nasz jest niczym innym, jak tylko organizacją techniczną i duchową społeczeństwa ludzkiego, dokonaną sercem i rozumem”⁹. Ze stanowiskiem tym logicznie łączy się odrzucenie walki klas. I jeden ważny szczegół jeszcze: kategorią społeczną będącą produktem, sercem i rozumem dokonanej organizacji społeczeństwa nie będzie — zdaniem Senghora — bezklasowa i bezpaństwowa ludzkość, lecz naród.

ROZWÓJ IDEOLOGII W AFRYCE ANGIELSKOJEZYCZNEJ

Między rozwojem ideologicznym Afryki francuskojęzycznej a angielskojęzycznej niejedna zachodzi różnica. Różnicą rzucającą się na pierwszy rzut oka jest brak u Afrykanów angielskojęzycznych silniejszego wyrazu świadomości rasowej alienacji (mowa jest oczywiście, jak w całym artykule, o Afryce Zachodniej tylko). Niewątpliwie ważnym powodem niewystępowania neurozy rasy była odmienna od francuskiej brytyjska polityka kolonialna. Całkowity brak założeń asymilacyjnych i system rządów pośrednich, podtrzymujących w dużej mierze tradycyjne instytucje kultury afrykańskiej, pozostawiły Afrykanów w kręgu oddziaływania ich rodzimych wspólnot, uchroniły przed alienacją. Niemniej jednak procesy narastania nowej świadomości i tutaj wystąpiły, inne wszelako.

Istnieje pewne zewnętrzne podobieństwo między dwoma tymi procesami, a mianowicie, że pierwsze ich przejawy wystąpiły poza terytorium kontynentu afrykańskiego; w wypadku czarnych francuskojęzycznych źródła nowej świadomości trysnęły w Paryżu, w wypadku czarnych angielskojęzycznych w Stanach Zjednoczonych. Jeszcze przed pojawieniem się ruchu *négritude* istniał wśród Murzynów amerykańskich ruch literacki i umysłowy, który zresztą przyczynił się do pojawienia się *négritude*. Ale mimo tych intelektualnych i literackich początków proces powstawania nowej świadomości w skali masowej potoczył się innymi koleinami, mianowicie politycznymi. Marcus Garvey, czarny prorok z Jamajki, poruszył murzyńskie masy ludowe Stanów Zjednoczonych mesjanistycznym hasłem „wyprowadzenie z domu niewoli” czarnego ludu do matki Afryki. Mimo całej mesjanistycznej ideologii ruch ten był ruchem *par excellence* politycznym, działającym za pomocą środków także politycznych. Garveizm zbankrutował w latach dwudziestych (a prorok znalazł się w więzieniu za przestępstwa natury finan-

⁹ L. S. Senghor, *Théorie et pratique du socialisme senegalais*, Dakar 1962, s. 87.

sowej), wszedł jednak do współczesnej historii „czarnego ludu”, jako że w nim właśnie tkwiły korzenie panafrykanizmu.

Właściwym ojcem panafrykanizmu stał się amerykański Metys, William Burghard du Bois. Głęboko wykształcony historyk i socjolog, student Heidelbergu, doktor Harvardu, do pierwszej wojny światowej najwybitniejszy działacz polityczny na polu równouprawnienia Murzynów amerykańskich stał się potem promotorem ruchu panafrykanistycznego, ruchu wyzwolenia i zjednoczenia całej Afryki. Według Padmore'a, kontynuatora du Bois, panafrykanizm jest to „integralna część afrykańskiego nacjonalizmu [...] warunek regionalnych federacji autonomicznych społeczności afrykańskich, które pewnego dnia mogą się stać federacyjnymi stanami zjednoczonymi całej Afryki”¹⁰. Zatrzymując się nad tą definicją, zastrzec przede wszystkim należy, że występujący w niej termin „nacjonalizm” ma inne znaczenie niż to, do którego w Europie jesteśmy przyzwyczajeni. Użyty on został przez Padmore'a — i przyjęty przez wszystkich pisarzy afrykańskich i nieafrykańskich o Afryce piszących — ze względu na zewnętrzne podobieństwo ruchów wyzwoleniczych afrykańskich i nacjonalizmów europejskich, bez względu na to, że społeczne kategorie odniesienia w obydwu wypadkach są inne.

W okresie Garveya ideologiczne założenia ruchu Murzynów amerykańskich miały charakter negryzmu, mobilizującego ludowe masy czarnej Ameryki do walki o zdobycie ziemi Kanaan — kontynentu afrykańskiego. Du Bois przekształcił tę ideologię na humanistyczny pannegryzm, a nawet na coś więcej: na ideologię przekraczającą zakresem granice rasy czarnej. „Na całym świecie wzrasta powoli braterstwo ludzi o czarnej krwi, ale także znajduje swój wyraz wspólna sprawa ras kolorowych, przeciwna niedopuszczalnemu (moralnie) rozumieniu rzeczy przez Europejczyków [...] Większość ludzi na ziemi to kolorowi. Wiara w ludzkość oznacza wiarę w kolorowych. Świat jutra będzie takim światem, jakim w granicach rozsądku i możliwości uczynią go kolorowi”¹¹. Ale nie koncepcje ideologiczne, mało rozbudowane i mało precyzyjne jednak, przesadzają o wybitności du Bois, lecz jego działalność polityczna, najpierw w środowiskach murzyńskich amerykańskich, później panafrykanistyczna i międzynarodowa.

Ten aktywny i polityczny charakter panafrykanizmu wystąpił z całą siłą po drugiej wojnie światowej w związku z uzyskiwaniem przez byłe kolonie brytyjskie niepodległości. Ale mimo to w cytowanej de-

¹⁰ G. Padmore, *Pan africanism; the coming Struggle for Africa*, London 1951, s. 118.

¹¹ *Ibidem*, s. 22.

finicji Padmore'a w panafrykanizmie zmierzającym do utworzenia stanów zjednoczonych Afryki przesłanką podstawową jest przesłanka psychiczna, jest problem stworzenia odpowiedniego stanu świadomości jako warunku przyszłej federacji. Toteż Padmore zdaje sobie sprawę z konieczności stworzenia intelektualnej koncepcji, racjonalizującej emocjonalną świadomość panafrykańskiej wspólnoty. „Przywódcy afrykańscy [...] muszą wynaleźć nowe środki polityczne i techniki organizacyjne, dostosowane do afrykańskich tradycji i warunków; muszą także wypracować filozofię społeczną, która zintegruje ludy będące w okresie przemian i wzniesie je od plemiennych form społecznych do poziomu współczesnych państw uprzemysłowionych”¹².

Padmore uchodzi za głównego teoretyka panafrykanizmu. Jest to nieporozumienie: można go uznać tylko za zaangażowanego jego historyka. Przedstawiając dzieje panafrykanizmu kontynuuje go formułując pewną doktrynę polityczną, wynikłą z własnej postawy emocjonalnej, nie podbudowaną intelektualnie. Najważniejsze, iż nie spełnia własnego postulatu, nie „wypracowuje filozofii społecznej”, pozostaje przede wszystkim politykiem i propagatorem.

W kręgu Afrykanów angielskojęzycznych, w ciągu rozwojowym ideologii panafrykanizmu, pewien wyłom stanowi twórczość filozoficzna współczesnego młodego intelektualisty ghańskiego W. E. Abrahama, profesora filozofii na uniwersytecie w Legon, który próbuje rozwinąć filozofię kultury. Wychowanek Oxfordu, dobrze przygotowany filozoficznie i socjologicznie, nie wykazuje mimo to większej oryginalności we własnej twórczości naukowej. W swym jedynie większym dziele *African Mind* przeprowadziwszy analizę funkcji kultury charakteryzuje zasadniczą różnicę zachodzącą między kulturą białą a kulturą czarną.

„Widzenie człowieka, które zakorzeniło się dzisiaj na Zachodzie, jest widzeniem naukowym, jest poglądem, iż [...] wszystko, co człowiek może zrobić, nie dziwi, że wszystko może być przewidziane [...] Kultury, jak zaznaczyłem, mają nachylenie ku esencjonalnemu lub naukowemu widzeniu człowieka. Nasza kultura, uważam, ma nachylenie esencjonalne. Posunąłem się do stwierdzenia, że wydarzenia posiadają duże znaczenie tylko w obrębie terenu kulturowego, a znaczenia te pobierają od kultury, w której same występują. Aspekt wartości kultury wydaje się aspektem dominującym, gdyż postęp kulturowy implikuje wybór i odrzucenie, a to implikuje subiektywizm wartości [...] Z naciskiem podkreślałem integracyjną funkcję kultury. Ten jej aspekt, jak sądzę, jest wystarczający do zainteresowania Afrykanów ich własną

¹² *Ibidem*, s. 19.

kulturą. Należy jednak podkreślić, że zainteresowanie to jest w rzeczywistości skierowane w przyszłość, gdyż pomaga ono w rozwiązywaniu zagadnienia, nie czym byliśmy przed wiekami, ale jak najlepiej wykorzystać nasze obecne, ludzkie możliwości. To podkreślenie czyni rozwój kulturalny Afrykanina zadowalający, nie tylko teoretycznie, lecz także pragmatycznie”¹³.

Podobnym, w kierunku polityki tym razem, wyłomem w rozwoju ideologii Afrykanów francuskojęzycznych było cytowane już stanowisko Mamadou Dia. Ale nie przeceniajmy kulturologicznych zainteresowań Abrahama; mają one według niego charakter pragmatyczny, a więc ostatecznie służyć mają polityce.

Najwybitniejszym przedstawicielem panaafrykanizmu był i jest Kwame Nkrumah, prezydent Ghany. Z panaafrykanizmem zetknął się wcześniej, jeszcze jako nie znany nikomu współpracownik du Bois, w trakcie organizowania w roku 1945 V kongresu panaafrykanistycznego w Manchester i wcześniej, w czasie przedwojennego pobytu w Stanach Zjednoczonych. Uzyskanie pod jego przywództwem niepodległości przez Złote Wybrzeże i powstanie Ghany stworzyło szansę dla panaafrykanizmu wyjścia z pozycji doktryny postulatywnej i stania się doktryną realizowaną. Ghana miała warunki po temu, by panaafrykanizm uczynić elementem polityki światowej, miała dostatecznie duży potencjał gospodarczy, względnie liczną, nową elitę, ambitnych przywódców — głównie Nkrumaha. Nie interesują nas jednak na tym miejscu przebiegi polityczne, lecz ideologia, i z tego punktu widzenia jeden moment zasługuje na uwagę.

W książce swej *Africa must unite* poświęconej właśnie politycznemu programowi panaafrykanizmu Nkrumah, przypominając najpierw kulturowe, językowe i rasowe czynniki rozbitcia Afryki, stwierdza: „wszystko są to rzeczy nieuniknione, wynikłe z podłoża naszej historii. Jednak wbrew temu jestem przekonany, że siły działające na rzecz jedności przeważają nad tymi, które nas dzielą. Zbierając się z braćmi Afrykanami ze wszystkich części kontynentu, stale jestem pod wrażeniem, jak wiele mamy wspólnego. Chodzi tu nie tylko o naszą kolonialną przeszłość, ani o to, że mamy wspólne cele, chodzi tu o coś znacznie głębszego. Mógłbym to określić jako poczucie szczególności (*one-ness*) w tym, że jesteśmy Afrykanami”¹⁴. Czytelnik tego tekstu, znający problematykę *négritude*, doznaje tutaj rozczarowania. Ale ta zdawkowość sformułowania zdaje się być zrozumiała w związku z czym innym.

¹³ W. E. Abraham, *The African Mind*, Chicago 1962, s. 43.

¹⁴ K. Nkrumah, *Africa must unite*, London 1961, s. 132.

Zjednoczenie Afryki to dla Nkrumaha zjednoczenie nie tylko Afryki czarnej, ale szersze — łącznie z państwami arabskimi i Etiopią. Tutaj Nkrumah poszedł dalej w kierunku panafrykanizmu, który już nie jest dla niego wyrazem negryzmu, lecz koncepcją kontynentalną. Píše o tym *expressis verbis*. „Dla nas Afryka ze swymi wyspami jest jedną Afryką. Odrzucamy myśl o jakimkolwiek jej podziale. Od Tangeru i Kairu na północy do Kapsztatu na południu, od przylądka Guardafui na wschodzie po Przylądek Zielony na zachodzie Afryka jest jedna i niepodzielna”¹⁵. Ten kontynentalizm jest osobistym wkładem Nkrumaha do panafrykanizmu.

I to właśnie ten kontynentalny punkt widzenia, rezygnacja z kulturologicznego ograniczenia własną murzyńskością skłania Nkrumaha do sformułowań tak ubogich w treść teoretyczną, skłania do subiektywnego i wręcz impresyjnego uzasadniania afrykańskiej tożsamości. Jednak wybitny polityk — a takim Nkrumah jest na pewno — nie może zrezygnować z intelektualnej racjonalizacji doktryny politycznej, wyznawanej przez niego i innych emocjonalnie. Toteż następne jego dzieło, *Consciencism*, w całości poświęcone jest tej problematyce. „Bez refleksji każda praktyka okazuje się ślepa — bez praktyki każda refleksja okazuje się bezpłodna” rozpoczyna autor drugi rozdział swej książki¹⁶.

Czym jest — lub raczej czym ma być w zamiarach Nkrumaha — konsjensyzm? Otóż jest on teorią „pozwalającą społeczności afrykańskiej asymilować elementy zachodnie: muzułmańskie i europejsko-chrześcijańskie, i przystosowywać je do osobowości afrykańskiej”. Na tle innych ideologii jest rzeczą rewelacyjną, iż przystosowanie to Nkrumah deklaruje w oparciu o przyjęcie założeń materialistycznych. Ale materializm to swoisty. „Wstępne twierdzenia doktryny, którą określiłem jako konsjensyzm filozoficzny, posiadają podwójny aspekt. Zakładają one przede wszystkim istnienie materii absolutne i niezależne, a następnie zakładają spontaniczną jej dynamikę. Przynajmniej w zakresie tych dwu wstępnych zasad konsjensyzm filozoficzny jest głęboko materialistyczny”. Twierdzenie o spontanicznej dynamice uzasadnione jest zdobyczami współczesnej fizyki. „Ale teraz konieczne jest odróżnienie materializmu, który zawiera się w konsjensyzmie, od materializmu implikującego wyłączne istnienie materii [...] Filozofia, która akceptuje pierwotną rzeczywistość materii, musi albo wyrzec się innych kategorii bytu, albo też zakładać, że są one wszystkie, bez wyjątku, całościowo sprowadzalne do materii [...] Ściśle mówiąc, przyjęcie pierwot-

¹⁵ *Ibidem*, s. 217.

¹⁶ Wszystkie cytaty: K. Nkrumah, *Consciencisme*, „Présence Africaine”, 1964, nr 2.

nej rzeczywistości materii jest ateizmem [...] a konsjensyzm filozoficzny, mimo że silnie w materializmie zakorzeniony, nie jest koniecznie ateistyczny”.

Krytyczna analiza filozoficznych teorii Nkrumaha wymaga kompetencji filozofa przyrody, dobrze zorientowanego we współczesnej fizyce i matematyce. Na tym miejscu nie chodzi jednak o taką krytykę, tylko o funkcję, jaką teoria ta ma pełnić i pełni. Pierwszy element tej funkcji został już ujawniony: odzeganie się od ateizmu jest wstępnym warunkiem odpowiedniości teorii do kultury afrykańskiej. W tradycyjnej — i dzisiejszej — kulturze afrykańskiej, tak głęboko przepojonej elementem religijnym, teoria konsekwentnie materialistyczna skazana jest z góry na dezaprobatę społeczną. A w wypadku konsjensyzmu autorowi zdecydowanie chodzi o szeroką jej akceptację.

Konsjensyzm jest bowiem całościową teorią, której zadaniem jest danie intelektualnych przesłanek ruchowi politycznemu. Pełny tytuł książki Nkrumaha brzmi: *„Konsjensyzm. Filozofia i ideologia dekolonizacji i rozwoju, ze szczególnym odniesieniem do rewolucji afrykańskiej*. Toteż niezależnie od immanentnych wartości koncepcji prezydenta Ghany i głównego promotora współczesnego panafrycanizmu interesuje nas szczególnie ta ich funkcja. Cała teoria stworzona została po to, by zracjonalizować emocjonalne — i zrozumiałe skądinąd — dążenie Afrykanów do pełnej emancypacji. Charakterystyczna jest wewnętrzna struktura konsjensyzmu. Twierdzenia ontologiczne i gnoseologiczne służą zbudowaniu twierdzeń etycznych, te zaś przekładane są na dyrektywy polityczne. „Konsjensyzm filozoficzny określa więc reguły teoretyczne, polityczne i reguły społeczno-polityczne, praktyczne, które razem mają zapewnić stosowanie podstawowych zasad etyki” — pisze Nkrumah. Do jednej z podstawowych zasad należy zasada egalitaryzmu, której przeciwstawny jest kolonializm i neokolonializm, teoria więc ma za zadanie obiektywnie i naukowo uzasadnić antykolonialną i antyneokolonialną politykę jej twórcy, Kwame Nkrumaha, wodza Ludowej Partii Konwencji.

Uderza w konsjensyzmie jedna charakterystyczna cecha: względnie mały stopień afrykanizacji teorii filozoficznej. Elementy kulturowe afrykańskie nie odgrywają w niej większej roli, wręcz przeciwnie niż w teorii Senghora. Arystoteles, Kartezjusz, Hume, Einstein i inni myśliciele i uczeni dostarczają mu szczegółowych elementów konstrukcyjnych. W szeregu miejsc Nkrumah stwierdza tylko odpowiedniość jego teorii do tradycyjnej filozofii afrykańskiej, podkreśla wzajemną niesprzeczność. Jest to logiczne wobec cytowanego już zadania przystosowania elementów zachodnich do osobowości afrykańskiej i logiczne wo-

bec kontynentalnego charakteru panafrorykanizmu Nkrumah'a, nie pozwalającego na nadmierne eksponowanie kulturowych elementów murzyńskich.

I wreszcie ostatni moment, ważny dla ideologii Afryki Zachodniej języka angielskiego, moment, dla którego Nkrumah jest również postacią najpoważniejszą, mianowicie problem socjalizmu.

Socjalizm ghański — socjalizm bardzo swoisty — jest faktem. Ghana jest w całej Afryce czarnej — nie tylko Zachodniej — jedynym państwem konsekwentnie przekształcającym swój ustrój społeczny, gospodarczy i polityczny, w kierunku zwanym przez Ghańczyków socjalizmem, którą to nazwę możemy przyjąć, jako że niewątpliwie pokrywa ona treści ustrojowe bliższe naszym niż kapitalistycznym. Ale ten społeczny, gospodarczy i polityczny fakt nie stoi w żadnym poważniejszym związku z doktrynalnym jego uzasadnieniem. W żadnej z książek Nkrumah'a nie znajdujemy poważniejszej, teoretycznej refleksji istotnie socjalistycznej lub socjalizmu — w naszym rozumieniu tego słowa — dotyczącej. Problemy socjalizmu w Ghanie na płaszczyźnie intelektualnej to problemy doraźnej praktyki politycznej. Nkrumah jest tego doskonale świadom i mimo swych teoretycznych i filozoficznych zainteresowań dyskusji nad doktryną socjalizmu unika. „Jednak dzisiaj w Afryce socjalizm zmierza do zgubienia swej treści obiektywnej na rzecz nie uporządkowanego gadulstwa i ogólnego pomieszania pojęć. Dyskusja bardziej się koncentruje na różnych, możliwych do pomyślenia formach socjalizmu niż na konieczności socjalistycznego rozwoju”. Faktycznie rozwijając nowe formy ustrojowe i przyjmując dla nich nazwę socjalizmu, z doktryną załatwia się krótko. „Socjalizm akceptuje dialektykę, możliwość rozwoju wywodzącego się z działania sprzeczności, przyjmuje twórczą moc walki i — oczywiście — konieczność gry sił, wstępną wobec wszelkiej zmiany. Dołącza także do tego materializm, który na płaszczyźnie społecznej przekłada na równość. To samo czyni konsjensyzm filozoficzny”.

KONFRONTACJA

Rozwój ideologiczny Afryki Zachodniej francuskojęzycznej i angielskojęzycznej wykazuje zasadnicze różnice i pewne podobieństwa. Na płaszczyźnie funkcjonalnej podobieństwo niewątpliwie jest jedno: dwa różne prądy ideologiczne działały na rzecz niepodległości Afryki i działają na rzecz dalszej jej pełnej emancypacji. Przedmiotowo jednak biorąc, różnice występujące między nimi mają charakter jakościowy.

W artykule tym o wykazanie jednej tylko różnicy chodzi. Otóż obserwując rozwój ideologii Afryki francuskojęzycznej stwierdzić jest łatwo jej humanistyczny charakter. Wszystko zaczęło się od kompleksu niższości, od alienacji rasowej powstałej w warunkach polityki asymilacji, uprawianej przez Francję w jej koloniach. *Négritude* jest emocjonalnym odruchem protestu przeciw asymilacji, jest szukaniem psychicznego równoważnika we frustracyjnej sytuacji faktycznego wyobcowania. Miłość i tęsknota do czarnej Afryki leżała u podstaw czarnej poezji i literatury *négritude*. Po pierwszym tym samoobronnym odruchu przyszedł moment racjonalnej refleksji, emocje bowiem wymagają intelektualnych uzasadnień, jeśli mają ambicje pozostawienia trwałego śladu i wywarcia dziejowego wpływu; przyszedł moment na historię i filozofię. Jednocześnie jednak uległa zasadniczej zmianie sytuacja polityczna: Afryka francuska otrzymała niepodległość. Wyraźnie należy podkreślić: w większej mierze otrzymała, niż wywalczyła; de Gaulle śmiało wybiegł myślą w przyszłość i dał to, czego w tej chwili jeszcze dawać nie był zmuszony. Emocjonalni poeci i refleksyjni filozofowie stanęli twarzą w twarz wobec sytuacji politycznej. Nie interesuje nas tutaj, jak sobie w niej poradzili praktycznie, ale interesuje nas ich intelektualna wobec niej postawa. Otóż głównym elementem tej postawy stała się koncepcja socjalizmu, koncepcja bezpośrednio wyrastająca z afrykańskiej historii i filozofii, wyprzedzająca praktykę społeczną. Można by zaryzykować nawet twierdzenie, że tam, gdzie istnieje koncepcja socjalizmu w ideologii (Senegal), tam nie ma socjalizmu w życiu społecznym, tam natomiast, gdzie istnieją elementy socjalizmu w życiu społecznym (Gwinea), tam z kolei koncepcje ideologiczne są ubogie.

Hipoteza ta obejmuje nie tylko Afrykę pofrancuską, ale i poangielską również. Różnica jakościowa bowiem między rozwojem dwu ideologii wynika z tego, że w przeciwieństwie do „francuskiej” ideologia „angielska” nie jest ideologią humanistyczną, ściślej: nie jest ideologią kultury. System rządów pośrednich, stosowanych przez Brytyjczyków w ich koloniach, oraz brak polityki asymilacyjnej miały ten skutek, że procesy alienacyjne wśród Afrykanów angielskojęzycznych wystąpiły znacznie słabiej. Jedynie czarny mesjanizm, ruch Garveya, wynikał z neurozy rasy, ale Afrykanie na własnym kontynencie przejęli z niego tylko politykę, z której zrodził się panafrykanizm. Zrodził się on wprawdzie — dzięki du Bois — poza terenem Afryki, ale przez Afrykę angielskojęzyczną przejęty został bez zastrzeżeń, przejęty tym łatwiej, iż czynniej angażowała się ona w walce z kolonializmem niż Afryka francuskojęzyczna. Afrykanie „angielscy”, nie skompleksowani, nie wyobcowani kulturowo, mogli się w tę walkę wdać od razu, nie czekając

na dokonanie rozrachunków wewnętrznych, psychicznych i kulturowych, sami z sobą, co było losem Afrykanów „francuskich”. A panafricanizm z kolei był strategiczną konsekwencją poszczególnych ruchów wyzwoleniczych. Podobną konsekwencją, w warunkach wygranej walki o niepodległość, był socjalizm. Nie było w przeszłości — niedawnej zresztą — Afryki poangielskiej warunków na spekulowanie na temat socjalizmu, brak było bowiem odpowiedniego zaplecza intelektualnego i filozoficznego jak w Afryce pofrancuskiej, były natomiast warunki — i konieczność nawet — budowania tego socjalizmu.

Podsumowując jednym zdaniem: ideologia Afryki Zachodniej pofrancuskiej jest ideologią kultury, wiodącą do polityki; ideologia Afryki Zachodniej i poangielskiej jest ideologią polityki, na pewnym etapie szukającą uzasadnień kulturowych i filozoficznych.

ZYGMUNT GROSS

Z ZAGADNIENÍ MUZYKI AFRYKAŃSKIEJ

Treść: Początki i przedmiot badań etnomuzykologicznych. — Etnomuzykologiczna monografia ludów pierwotnych Afryki Środkowej. — Rola języka. — Afrykańskie tradycje kulturowe i ich wpływ na rozwój nowych form w muzyce. — Prehistoria muzycznego instrumentarium. — Turniej śpiewaczy u ludów Bantu: meistersängerzy z plemion Ila i Tonga. — Pieśń myśliwska o aligatorze szamana z plemienia Kikuyu. — U źródeł polirytmii.

POCZĄTKI I PRZEDMIOT BADAŃ ETNOMUZYKOLOGICZNYCH

Muzyka i pieśni ludów archaicznych były od dawna przedmiotem zainteresowania i rozmaite dyscypliny zajmowały się ich interpretacją i analizą. Każda z tych umiejętności zajmowała się określonym zasięgiem i zarazem ściśle rozgraniczonym polem badań, a więc historia muzyki miała za przedmiot inwentaryzację doświadczeń i systemów, istniał zespół nauk o charakterze normatywnym, jak harmonia, kontrapunkt, nauka o formach muzycznych i instrumentacja; poza tym obok nauk normatywnych było szereg dyscyplin czysto opisowych, jak psychologia, akustyka, estetyka. Każda z tych nauk prowadziła oddzielne badania, nie pozostając ze sobą częstokroć w żadnych wzajemnych kontaktach i stąd wypadały w końcowym wyniku błędne zupełnie wnioski i fałszywe konkluzje. Analiza formalna prowadzona przy pomocy doświadczeń w dziedzinie harmonii i polifonii rozpatrywała utwór muzyczny od strony struktury, próbowała wyselekcjonować najprostsze elementy, by następnie dojść do ogólniejszych sformułowań, estetyka rejestrowała proces kształtowania się upodobań i gustów, psychologia dawała przegląd doświadczeń i opis ludzkich przeżyć związanych z muzyką. Jednakże żadna z tych umiejętności nie uwzględniała faktu, iż doświadczenia muzyczne były potężnym wkładem w formowanie się ludzkich społeczności, spoiwem wiążącym klany i ludy we wspólnoty o koncepcjach uniwersalistycznych, że zjawiska kulturowe w dziedzinie tradycji muzycznych prócz dawania czysto estetycznych doznań speł-

niały i inne, nie mniej istotne zadania. Należało prześledzić wzajemne oddziaływanie społeczności pierwotnych i tradycji muzycznych.

W tym kierunku poszła etnomuzykologia. Oparła ona badania o opisową analizę społeczności pierwotnych łącząc zarazem wszystkie dotychczas uprawiane działy nauki o muzyce w jedną, zresztą dosyć luźno powiązaną całość. Zasługi stworzenia nowego systemu należy przyznać grupie antropologów i historyków kultury, którzy niekiedy marginesowo zajmowali się zagadnieniami muzyki¹.

Trzon tych badaczy stanowiła grupa kolekcjonerów starych instrumentów muzycznych. Kolekcjonerstwo przeistoczyło się w systematyczne badania nad rozwojem instrumentów i muzyką ludów, które na nich ongiś grywały, nad historią udoskonalania ich mechanizmu i techniki gry. Mam na myśli założycieli i dyrektorów muzeów instrumentów muzycznych w Niemczech, Curta Sachsa i E. M. Hornbostla. Curt Sachs² w wielu monograficznych opracowaniach daje wiele cennych spostrzeżeń i wzbogaca nasze wiadomości w dziedzinie instrumentoznawstwa, stylów w muzyce i rodzajów rytmu w najodleglejszych epokach u najrozmaitszych narodów na wszystkich stopniach kultur, aż po czasy najnowsze. Wykazał on, że pozornie nie zorganizowany świat muzyki ludów pierwotnych ma swoją wewnętrzną strukturę i zdecydowaną dyscyplinę. Ten na pozór chaotyczny, nie powiązany ruch rytmu, melodii, najrozmaitszych warstw zdanych na samodzielną, nie liczącą się z kształtem całości gwałtowną erupcję ma za so-

¹ Etnomuzykologia była w pewnym sensie uprawiana od czasów najdawniejszych i za jej pierwszych przedstawicieli można by uważać, obok Pitagorasa, przede wszystkim Platona z jego doktryną etosu. Platon zwrócił szczególną uwagę na muzykę z odległych czasów u plemion archaicznych i podchodził do sprawy systemów muzycznych od strony szeroko ujętego etosu. Platon, zwolennik dawnego „folkloru” kultury kretańskiej, z niechęcią odnosił się do nowych pomysłów, zwalczał instrumenty noszące w sobie zapowiedź nowych prądów, fujarkę pasterską przenosił nad flet, gitarę i lutnię nad harfę, gdy zaś chodzi o skalę i systemy muzyczne, właściwe harmonie odnajdował w tradycjach dawnych, zwalczał miksolidyjską, a opowiadał się za jońską i dorycką. Postawę tę zapożyczył częściowo od Pitagorasa, wiadomo bowiem, że nauki Pitagorasa o liczbie i roli abstrakcji wpłynęły na poglądy Platona nie tylko w dziedzinie idei, ale i upodobań estetycznych. Również od Pitagorasa przejął Platon uprzedzenie do fletu jako instrumentu orgiastycznego i do melodii jako wyrażającej czynnik kobiecy, przenosząc nad nią rytmikę jako wyraz cech męskich, Platon, *Prawa*, II, 654, 659, *Prawa*, III, 700, *Prawa*, VII, 799; Jamblich, *De vita Pythagorica*, 1884; J. Schumacher, *Musik als Heilfaktor bei den Pythagoreen im Licht Ihrer naturphilosophischen Anschauungen*, Stuttgart 1858, s. 2.

² C. Sachs, *Musik des Altertums*, Breslau 1924; *The History of Musical Instruments*, New York 1941; *Rythm and Tempo*, New York 1953, i wiele innych.

bą od wieków zakorzenione prawa asocjacji i dokonuje się na kilku płaszczyznach.

Równie wielkie zasługi położył E. M. Hornbostel, choć jego zainteresowania szły w innym kierunku. Był fizykiem, zajmował się akustyką i psychologią, oddał nieocenione usługi w nowym opracowaniu techniki zapisu i w odtworzeniu stroju dawnych instrumentów. Podobnie jak Curt Sachs w r. 1933 uszedł z Niemiec, by uniknąć prześladowań nazistów, i osiadł w Nowym Jorku. Zajmował się monografią instrumentów ludów mieszkających na Dalekim Wschodzie i w cywilizacji świata antycznego, był jednym z pierwszych uczestników wyprawy terenowej w poszukiwaniu autentycznego folkloru wśród ludów pierwotnych zamieszkujących wyspy Salomona i archipelag Bismarcka. Owocem tych poszukiwań jest obszerna monografia, wydana wspólnie z Thurnwaldem³. Badania terenowe Hornbostla stanowiły przełom w dotychczasowych studiach nad pieśniami ludów pierwotnych; niebawem ekipy etnomuzykologów, gdyż takie miano przyjęła nowo uformowana szkoła (by podkreślić swoje związki z naukami humanistycznymi), poszerzyły się o anglosaskich uczonych tej miary, co J. Ellis, A. M. Jones i inni. Przedmiotem badań była muzyka traktowana łącznie ze światem wierzeń, mitów i obrzędów, ażeby zaś w sposób właściwy podejść do wizji, jaka towarzyszy wykonawcom odtwarzającym w muzyce i tańcu cały ten bajeczny zaczarowany świat duchów i sił nadprzyrodzonych, etnomuzykologia uwzględniła również i warunki terenowe, przyrodnicze, to wszystko, co podpada pod geografie, biologię, antropologię, językoznawstwo. Można by się tu posłużyć porównaniem z dziedziny tak na pozór odległej, jak botanika: jeśliby botanik zajął się tylko systematyką roślin z pominięciem ekologii, fizjologii, funkcji, jaką rośliny spełniają w lesie, w całej przyrodzie — nie spełniłby postulatów nauki współczesnej. Także i etnomuzykologia wyszła z podstawowego założenia, że — jeśli pieśni ludów pierwotnych mają być ukazane w całej swojej szacie i pięknie — trzeba uwzględnić i towarzyszące im kompleksy zjawisk. Należy zbliżyć się możliwie wszechstronnie do świadomości i wyobraźni pierwotnego człowieka, żeby zrozumieć jego sztukę należycie.

Badania etnomuzykologów poszły jeszcze dalej. Przedmiotem ich zainteresowań stała się nie tylko problematyka struktur muzycznego tworzywa. Obok aspektu socjologicznego, mianowicie procesu odbioru dzieła sztuki w świadomości zbiorowej, wyrażającej się także i we współdziałaniu, w pracy kolektywnej nad modyfikacją i przetworzeniem

³ E. M. Hornbostel, Thurnwald, *Lieder und Sagen aus Buin nebs: einen Anhang: Die Musik auf den Salomon-Inseln*, Berlin 1912.

konkretnej pieśni etnomuzykologia zajęła się zagadnieniem, w jakim stopniu człowieka pierwotnego, członka społeczności dzikich, można uznać za poetę, artystę, rzemieślnika, pieśniarza, czy i o ile można stwierdzić istnienie indywidualnego wkładu, własnej postawy twórczej w dorobku kulturowym klanu, plemienia.

Oceniając ogólnie wyniki nauki dotychczas uprawiającej badania nad historią i muzyką ludów pierwotnych, czyli muzykologii posługującej się swymi tradycyjnymi metodami, uznać należy, że muzykologia uniwersytecka zbyt jednostronnie podchodziła do problemu pieśni ludów pierwotnych, widziała w nich przejaw sztuki synkretycznej, towarzyszącej obrzędom wraz z tańcami; badania jej ograniczały się zazwyczaj do bardzo zawężonego pola czysto formalnej analizy. Nie dziw więc, że wnioski końcowe najczęściej wyrażały się w ujęciach lapidarnych, obejmujących stereotypowe wzory, jak na przykład najczęściej cytowane „glissandowe zsuwania się głosów, linia melodyjna opadająca, brak tonu centralnego”, albo też uwaga skupiała się na zagadnieniu komórki interwałowej. Niewątpliwie, badania te miały dużą użyteczność jako pomocnicze, usługowe i wprowadzające. Miały niezaprzeczalną wartość dla podstaw estetyki. Ale były zbyt jednostronne, w niektórych wypadkach uderzająco nieporadne, wymykały się im cechy najbardziej uderzające i charakterystyczne składające się na koloryt i specyfikę folkloru. Problem piękna w ogóle nie był brany pod uwagę, skoro w myśl klasyfikacji była to muzyka „dzikich pierwotnych ludów”, nie wzbudzająca większego szacunku.

Całkowity przewrót nastąpił w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Antoni Dworak, podróżując po Stanach Zjednoczonych, zetknął się z autentycznym folklorem murzyńskim i urzeczony pięknem ludowych pieśni Afrykanów pracujących na plantacjach bawełny odkrył w tradycjach utrzymywanych jeszcze z czasów niewolnictwa, w *Negro Spirituals* niewyczerpane bogactwo inwencji. „W murzyńskich pieśniach ludowych odnalazłem elementy, które są nieodzowne do utworzenia nowego stylu w muzyce” — pisał⁴. Zużytkował też w swojej symfonii *Z Nowego Świata*, w temacie drugim allegra ten folklor, lirykę *Swing law* i *Sweet Chariot* i zapoczątkował nowy kierunek w muzyce. Dworak wychodził z założenia, że kompozytor jest tylko organizatorem piękna, zaś właściwa osnowa muzycznego tworzywa znajduje się w ludowych tradycjach muzycznych. „Uprawiajcie własny ogródek”, zwykł był mawiać do Amerykanów, mając na myśli właśnie te afrykańskie tradycje. Dworak zapoczątkował zainteresowanie muzyką

⁴ G. Chase, *America's Music*, New York 1955, s. 388.

ludów pierwotnych i od tych lat rozpoczyna się ciągły wzrost roli tradycji afrykańskiej w muzyce europejskiej.

ETNOMUZYKOLOGICZNA MONOGRAFIA LUDÓW PIERWOTNYCH AFRYKI ŚRODKOWEJ

Na dalekich terenach Afryki Środkowej, gdzie ścierały się cywilizacje dawnego Egiptu, Meroe, Beninu, Etiopii, arabskiego islamu i najeźdźców portugalskich, występują znaczne trudności w usystematyzowaniu tradycji muzycznych. Wśród skrzyżowanych ze sobą wzajemnie kultur przy bliższym wejrzeniu dają się zauważyć elementy przynależne do najrozmaitszych kręgów; wsłuchując się w pieśni plemion afrykańskich nabieramy przekonania, że w tej muzyce współdziałają różne, mechanicznie ze sobą połączone pierwiastki, z których każdy wywodzi się z innego obszaru geograficznego.

W licznych światowych ośrodkach muzycznych na zachodzie prowadzona była od lat akcja kolekcjonowania afrykańskiego folkloru. R. Brandel⁵ wykorzystywała taśmoteki złożone w archiwach African Music Society, Reeves Sound Studio; sięgała do nagrań zebranych kiedyś przez wytrawnych muzykologów, jak L. A. Verwilghen, A. Didier, H. Tracey, i spośród bogatego materiału taśmowego dokonała starannego doboru 52 utworów. Jakiego rodzaju muzyki wchodzi w skład tekstów zestawionych w publikacji Brandel? Cały materiał należałoby podzielić na dwie grupy: na czystą perkusję i muzykę podpadającą według nomenklatury zachodniej pod rodzaj muzyki kameralnej. W pierwszej grupie znajdują się przykłady „telegrafu dzikich”, tj. perkusji spełniającej funkcje czysto semantyczne, jako środka komunikacji międzyosobniczej; oddzielną kategorię stanowi muzyka bębnowa; w drugiej grupie — pieśni i tańce na flet, rogi, „organki” z łuku (*musical Bow*), ksylofon, poza tym utwory na flet i perkusję, pieśni z towarzyszeniem harfy bądź też chóru *a capella*; rodzajów pieśni jest wiele, są tu pieśni miłosne, liryczne, obrzędowe, pieśni pracy, myśliwskie i in. Uderza nas inwencja w dziedzinie kolorytu i składu instrumentów, pomysłowość ta świadczy o subtelnym poczuciu barwy i smaku estetycznym rozwiniętym w stopniu, jakiego by się nie powstydzili niejeden ze współczesnych europejskich kompozytorów.

Trzymając się systemu opracowanego przez Melville J. Herskovitsa, R. Brandel cały ten obszar podzieliła na dwa kręgi kulturowe: wschodni, w którym dominuje gospodarka pastersko-hodowlana, i zachodni,

⁵ R. Brandel, *The Music of Central Africa. An Ethnomusicological Study*, The Hague 1961, s. 107 i n.

z przewagą rolnictwa. Oddzielnie natomiast traktowane są ludy Pigmejów jako stanowiące kategorię zbliżoną do kultury paleolitu⁶. Zdaniem R. Brandel te kręgi kulturowe mają swoje odbicie także i w tradycjach muzycznych, jednakże w tej pierwszej z dziedziny etnomuzykologii monografii zajmującej się muzyką ludów pierwotnych współczesnej Afryki brak jest rozróżnienia, w jakim stopniu odrębności wynikające z osadzenia w poszczególnych kulturowych kręgach odbiły się na stylu i kierunku twórczości muzycznej, czy sprzyjały one wchłanianiu nowych form, czy je neutralizowały, czy też sprzyjały powstaniu określonych w swej odrębności tradycji muzycznych.

Czy ogrom zjawisk składających się na atmosferę dźwiękową muzyki ludów pierwotnych da się przełożyć na język muzyczny Zachodu? Oto pytanie narzucające się już na samym wstępie rozważań. Nie od rzeczy byłoby przypomnieć, że współczesna symbolika muzyczna w wielu wypadkach nie rozporządza w dostatecznej ilości znakami, które by wiernie oddały nowo odkryte światy dźwięków. W historii muzyki podobne wypadki, kiedy to notacja muzyczna nie rozporządzała środkami odpowiednimi do utrwalenia pełnego dorobku kulturowego, miały miejsce niejednokrotnie. Aby nie być gołosłownym, powołam się na tak przełomowe dla muzyki zachodniej wydarzenie, jak dokonana w końcu X wieku kodyfikacja chorału gregoriańskiego. Technika pisarska tych czasów nie знаła sposobów zapisu całego bogactwa zjawisk zawartych w folklorze ludów wschodnich. Współczesny Grzegorzowi I biskup Izidor z Sewilli w trakcie *Sententiae de Musica* wyrażał obawę, że dla braku właściwych symboli bezpowrotnie przepadnie piękno melodii iberyjsko-arabsko-bizantyjskich pieśni ludowych.

Analogiczne zagadnienie występuje przy próbach zapisu muzyki plemion pierwotnych Afryki współczesnej. Pośrednim świadectwem mogą być trudności wyłaniające się przy próbach rejestrowania nieograniczonych w swej różnorodności kombinacji rytmicznych muzyki wywodzącej się ze zmodyfikowanego i spreparowanego na terenie Stanów Zjednoczonych afrykańskiego folkloru. Mam na myśli muzykę jazzową, do której w ciągu tej pracy jeszcze powrócę. Muzyka ta budzi zarówno wśród kompozytorów, jak i historyków zainteresowanie ogrom-

⁶ R. Brandel, opierając się na pracy M. J. Herskovitsa, *A Preliminary Consideration of the Culture of Africa*, „Amer. Anthropologist”, XXVI, 1924. s. 50, przypisuje obszarowi pastersko-hodowlanemu właściwości takie, jak patrylineat, poligamia, hodowla bydła, chaty okrągłe, zaś obszarowi zachodniemu, tj. rolniczemu, matrylineat, poligamię, kult przodków, mnogość sekt religijnych, obrzędy z maskami, chaty prostokątne. Pigmejom przypisuje nomadyzm, brak spójnej organizacji plemiennej, monoteizm, monogamię, ubóstwo plastyki.

ne. Rozporządzamy bogatą literaturą przedmiotu, w której muzykologowie starają się w jakiś uporządkowany sposób, według systemów znanych w estetyce uszeregować zasady, którymi kierują się instrumentalści w zespołach murzyńskich, kiedy improwizują swobodnie na tematy pozornie proste. Tymczasem zawodzą próby analizy systemu ocen i wartości przy pomocy aparatury pojęć stosowanej w polifonii zachodniej, bez względu na to, czy sięgamy do wczesnego średniowiecza i systemów modalnych, praktykowanych w muzyce kościelnej, czy też odwołujemy się do najnowszych polifonicznych konstrukcji powebernowskich. Powołam się na interesujący przykład zaczerpnięty z eseju wybitnego znawcy jazzu, A. Sławińskiego. Odnalazł on pewne podobieństwa we wczesnej muzyce kościelnej, cofnąwszy się aż do początków wielogłosowości. Sięgnął po przykłady z *Ars Antiqua*, na przełomie XII wieku, kiedy panowała jeszcze pewna dowolność na odcinku metrum. Zajrzał do najgłośniejszego dzieła francuskiej muzyki kościelnej, do Perotina *Organum Quadruplum*, i zestawił metrorytmikę jazzu ze schematami metrorytmicznymi *Organum Quadruplum*. Wyciągnął stąd wnioski następujące: „wszelkie próby przystosowania pisma nutowego do rejestrowania nieuchwytnych elementów w rytmice jazzu wydają się z góry skazane na niepowodzenia, a jedynym niezawodnym środkiem okazuje się zapis mechaniczny”⁷. Trudności zapisu w muzyce jazzowej dają nam pojęcie o kłopotach muzykologa, który by miał ambicję przeniesienia pieśni ludów pierwotnych Afryki współczesnej na pięciolinie. Nic dziwnego więc, że w opublikowanych materiałach istnieją luki, schematyczne kody odbiegają od tych tak charakterystycznych w klimacie i nastroju pieśni, przepadają najbardziej typowe, często niedostępne dla przeciętnego europejskiego słuchacza elementy zawarte w ciepłe i barwie instrumentów solowych, a gdy chodzi o wokalistykę wprost nieuchwytnie odchylenia artykulacyjne w sposobach intonacji głosek, spółgłosek, w ich powtarzalności na rozmaitych rejestrach przy zmiennych, płynnych modulacjach⁸.

⁷ A. Sławiński, *System rytmiczny w jazzie*, „Ruch Muzyczny”, 1957, nr 5, s. 2 i n. Cechą typową dla rytmiki modalnej w kościelnej muzyce średniowiecznej były obok płynnych i dowolnych warstwy ściśle wymierzone, dające się łatwo rozpoznać swą określoną artykulacją. Trudna do uchwycenia w swej rytmice i układzie płynność wywołuje wrażenie masy zdezorganizowanej wewnątrznie w sposób chaotyczny i asymetryczny.

⁸ Warto równocześnie wspomnieć o udoskonaleniach w dziedzinie techniki i metody zapisu pieśni ludów archaicznych. Przykłady opublikowane zawierają materiały faktograficzne, oparte na precyzyjnej aparaturze akustycznej i za jej pomocą muzykolodzy kontrolują wysokość i nasilenie tonu i głosów. W użyciu są zwłaszcza instrumenty akustyczne Jaapa, Webeora, Hornbostla, Ellisa i in.

ROLA JĘZYKA

Analizując tradycje muzyczne ludów pierwotnych musimy skierować uwagę na zagadnienie językoznawcze o dużej złożoności, gdyż właśnie mowa ludzka jest dla uczulonego ucha niewyczerpanym źródłem przeżyć muzycznych. W sposobach wymawiania spółgłosek, samogłosek, sonantów, całych zdań jest wielkie bogactwo kolorystyki. Rytm i akcentuacja języka greckiego sprzyjały asymetrii, natomiast melodia i struktura łaciny wprost narzucały układ symetryczny, proporcje równomierne. Vincenzo Galilei, ojciec fizyka, który brał żywy udział w życiu muzycznym Florencji, pisał w 1561 roku: „muzyk powinien śledzić, w jaki sposób zwykł przemawiać książe do swych poddanych, jakim tonem awanturuje się rozsierdzony chuligan, jak zmienia głos żona, gdy przymila się do męża, albo znowuż, jak wysławia się tchórzem podszyty nicpoń”⁹. W piśmiennictwie wieku Odrodzenia położony był nacisk na pełne zrozumienie wagi akcentu, metrum, rytmu zawartego w słowie. Cesare Monteverdi, brat kompozytora, twierdził, że „mowa, język, deklamacja powinny być panem, a nie sługą muzyki”. Racine nutami nakreślał intonacje głosowe, Giovanni Bardi w *Discorso sopra la musica* postulował całkowite podporządkowanie śpiewu poezji słowa: „ma służyć poetyce jak pachołek panu”¹⁰. Gdy zaś rzucimy okiem na wcześniejsze epoki historyczne, w których kształcenie mówcy miało swoje obwarowane kanonami rygory, przekonamy się, że nie wolno mu było swobodnie poruszać się po rejestrach, melodia głosu była określona ściśle, gdyż dobry mówca nie powinien obrażać uczuć muzycznych słuchaczy przez nieprzyjemne dla ucha, zbyt krzykliwe w odbiorze falsety i dyszkanty¹¹.

Wszelkie badania nad pieśniami i tradycją muzyczną ludów pierwotnych wymagają jednoczesnego uwzględnienia analiz melodii i struktury języka, gwary, dialektu, jakim posługują się ludy na poziomie niższego myślistwa. W języku, w dialekcie, w fonetyce, w składni zawarty jest najistotniejszy urok muzycznej melodii, jej typowy, tak

⁹ H. Szabolcsi, *Bausteine zu einer Geschichte der Melodie*, Budapest 1959, s. 217.

¹⁰ *Ibidem*, s. 83.

¹¹ U Plutarcha czytamy, że gdy Gajus Grakchus w przeciwieństwie do spokojnego Tyberiusza Grakchusa zbyt łatwo się unosił i głos jego zbyt wysoko zalaływał, albo też wpadał w niemiłe dla ucha zbyt szorstkie brzmienie, niewolnik Licyniusz, który zwykł był towarzyszyć swemu panu na zgromadzenia i zajmował miejsce na trybunie tuż obok mówcy, na „instrumencie służącym do strojenia dźwięków” — jak pisze Plutarch — poddawał mu ton głosu. Najprawdopodobniej instrumentem tym była tibia, rodzaj aulosu. Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, Wrocław 1953, s. 412: *Grakchowie*.

charakterystyczny dla rytmu i harmonii substrat. Zaś każda społeczność grupuje, szereguje i ustawia ów materiał dźwiękowy starannie wyselekcjonowany w „melodii” języka według własnego upodobania¹².

AFRYKAŃSKIE TRADYCJE KULTUROWE I ICH WPŁYW NA ROZWÓJ NOWYCH FORM W MUZYCE

Przechodząc do wpływu afrykańskich tradycji na rozwój nowych form w muzyce, na wstępie należy wyjaśnić, co rozumiemy przez formy w muzyce.

Utwór muzyczny składa się z rozmaitych cząstkowych elementów, a forma muzyczna nadaje tym fragmentarycznym częściom wyraz jednolity, całościowy. Ona to właśnie służy celowi zespolenia tego, co „szczegółowe, lokalne, jednostkowe [...] forma tkwi głęboko w dynamice przemian, ale zarazem jest cząstką wiekuistości”¹³. Forma jest jak gdyby kodyfikatorem muzycznych praw i zasad¹⁴. „Naczelnym zadaniem dla wszystkich form w sztuce, a zatem i w muzyce, jest nadanie charakteru jednolitego — pisze znakomity teoretyk i muzykolog Hugo Riemann — ale owa jedność występuje dopiero na skutek rozwinięcia estetycznych środków zasadzających się na konflikcie i kontrastach. Jedność w rozumieniu muzycznym wyraża się w konsonansowym akordzie, w uwydatnieniu ściśle określonej tonacji, w utrzymaniu metrum, rytmu, w powtarzaniu melodyjno-rytmicznych motywów, w kształtowaniu i powtarzaniu tematów. Kontrast i konflikt wypowiadają się w muzycznym dziele w zmianach harmonicznym, w dysonansach, w modulacjach, w zmienności rytmu i motywów, w przeciwsta-

¹² R. Brandel, zbierając pieśni ludów pierwotnych Afryki Środkowej, ograniczyła się, jeśli idzie o wybrane przykłady przeniesione na pięciolinie, do plemion posługujących się dialektami przynależnymi do grupy bantu. Tymi dialektami posługują się również Pigmejowie na terenach Afryki Środkowej, bowiem już dawno zapomnieli swój własny język i przyjęli dialekty sąsiadujących z nimi plemion. Warto przypomnieć, że języki bantu rozpadają się na blisko 150 dialektów, mają wiele wspólnych elementów, jak polisylabizm, wspólny etymologiczny korzeń, posługują się bogatym systemem modulacji, cieniowania, przechodzenia w rozległą skalę tonów, dochodzącą u niektórych plemion do dziewięciu rejestrów, a więc o aplikaturze wyjątkowo bogatej.

¹³ H. Focillon, *Vie de formes*, Paris 1947, s. 7.

¹⁴ Twórców pierwszych systemów muzycznych zwano nie bez powodu w antycznym świecie greckim nomotetami, czyli prawodawcami, gdyż podobnie jak istotą zbioru ustaw jest ogarnięcie wszystkich zjawisk życia i podporządkowanie ich ogólnym zasadom i normom, tak i w muzyce formy ujmują zjawiska z dziedziny dźwięku, metrum, rytmu, harmonii, następstwa tonów w ściśle przepisy.

wianiu poszczególnych tematów, z których każdy posiada inną treść, o różnej mocy i sile oddziaływania”¹⁵.

Hugo Reimann odróżnia formy o jednym motywie i temacie (etiudy, pieśni, preludia, utwory taneczne, które mogą składać się z dwóch i trzech części) obok formy o powtarzających się refrenach, ritornellach (rondo) i formy operującej dwoma przeciwstawnymi tematami (allegro sonatowe, symfonia). Każda epoka historyczna wnosi w dziedzinę formy muzycznej nowe wartości, na które składa się dorobek wielu narodów i pokoleń. Za przykład może posłużyć ewolucja tak istotnej w historii muzyki polifonicznej imitacji, jaką jest fuga. Jej początki sięgają *Ars Antiqua*, uprawianej w Paryżu w XII wieku, techniki wielogłosowego *Organum* w Anglii z początków XV wieku i mistrzów polifonii niderlandzkiej z wczesnego Odrodzenia.

W jakich postaciach mogą występować we współczesnej muzyce pierwiastki tradycji rdzennie afrykańskich? Spotykamy muzyczne tradycje afrykańskie w dwojakiej formie, autentycznej i zmodyfikowanej. W pierwszym wypadku jest to włączenie całych, niezmiennych i nie naruszonych struktur w dzieło muzyczne, w drugim elementy rdzennie afrykańskie poddaje się szczegółowej kompozytorskiej przeróbce¹⁶.

Jakie elementy wiążące zawierają pierwiastki afrykańskich muzycznych tradycji wbudowane w utwory kompozytorów współczesnych? Możemy tylko przykładowo wymienić niektóre ich składniki, jak „gęste masy dźwiękowe”, które następnie przechodzą w prymat barwy, szmerów, dźwięków, hałasów nad melodią. W strukturze metroritmicznej przebiega równolegle kilka warstw, każda z nich porusza się samodzielnie, ma inne wartości rytmiczne, nie posiadające żadnej łączności z resztą. Na dalszym planie znajdują się już takie elementy, jak harmonia, linia melodyjna, rodzaje kadencji, technika imitacyjna. W partyturach kompozytorów reprezentujących niekiedy odmienny punkt widzenia odnośnie do szczegółów odnajdujemy rdzennie afrykańskie konfiguracje o zmiennych synkopach i przesuwających się płynnych, mglistych agodynamicznych formacjach. Mam na myśli Luigi Nona, Xenaksisa, Bouleza, Stockhausena, Cage'a. W muzyce ludów pierwotnych odnajdują oni niekiedy nowe walory, które zasilają muzykę zachodnią nowymi, wyselekcjonowanymi elementami. Ale po co sięgać po aż tak złożone z samego założenia partytury awangardowych kompozytorów,

¹⁵ H. Reimann, *Musik Lexikon*, Berlin 1919.

¹⁶ B. Malinowski kładzie nacisk na fakty dostosowania się reliktyw kulturowych, dawnych przeżytków, do ich nowych funkcji. Powołuje się na wynik opublikowane przez A. Goldenweisera w *Early Civilisation*. B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 22.

wystarczy spojrzeć na tak dziś rozpowszechniony gatunek muzyki rozrywkowej, jak jazz, muzyka, która narodziła się w Nowym Orleanie, w wielkim środowisku miejskim, skupiającym kilkanaście rozmaitych narodowości. Muzyka jazzowa, tak charakterystyczna dla epoki współczesnej, dla społeczności zindustrializowanej, powstała w mieście o bardzo zróżnicowanym składzie etnicznym¹⁷. Co do pierwiastków afrykańskich, właściwych muzyce jazzowej, nadających jej ów specyficzny, podbijający cały świat urok swym lekkim i sugestywnym brzmieniem i rytmem, warto zwrócić uwagę nad skład etniczny ludności murzyńskiej Nowego Orleanu. G. Chase w monografii *America's Music* utrzymuje, że większość Afrykańczyków w Nowym Orleanie pochodzi ze szczepów Aszantów, Kongijczyków, Dahomejczyków, Yoruba, Bini, żyjących kiedyś w Nigerii, Dahomeju, Kongu, na Złotym Wybrzeżu. Zachowały się wzmianki o uprzybyciu do stanów południowych pierwszej partii niewolników przywiezionych z głębi afrykańskiego kontynentu. Kiedy ci Afrykanie znaleźli się w nowym otoczeniu, w warunkach wrogich i dla członków plemion żyjących dotąd we względnej wolności niezwykłych, pierwszym zbiorowym odruchem było szukanie pomocy i opieki u opiekuńczych bóstw klanu, plemienia przez obrzędowe tańce i pieśni. „Kobiety i mężczyźni utworzyli zwarte koło, muzyka zaczęła grać i koło zaczęło krążyć — oto relacja z tamtych dni — zrazu wolno, potem coraz szybciej. Pieśń, gdy się zaczyna, jest być może spirituałem, lecz wkrótce przechodzi w dzikie, monotonne zawrodożenie. Ta sama fraza powtarza się przez jedną, dwie, trzy, cztery, a nawet pięć godzin. Monotonia dźwięku i ruchu wywołuje stan ekstazy. Kobiety jęcząc padają na ziemię, lecz krąg wiruje nadal”. Oto fragment opisu wydarzenia z roku 1612, kiedy na statku duńskim przywieziono do południowych stanów pierwszy transport niewolników. Interesujące są szczegóły oddające tło, na którym wyrastała z czasem rytmika murzyńskiego folkloru: „Wszyscy mężczyźni śpiewają, kiedy podnoszą młoty, swoimi mięśniami wykonują ruchy w rytmie, który trudno jest ustalić. Gdy młoty opadają, fraza urywa się i słychać tylko stuk”¹⁸.

PREHISTORIA MUZYCZNEGO INSTRUMENTARIUM

Sztuki piękne pojawiły się wcześniej, u samego zarania kultury. Utorowały one w ciągu całych stuleci ukształtowane wzory zachowań;

¹⁷ G. Chase, *America's Music*, New York 1955, s. 69.

¹⁸ J. Weldon, J. R. Johnson, *The Books of African Negro Spirituals*, New York 1936 (cytuje za A. Sławińskim, „Ruch Muzyczny”, 1958, nr 7, s. 23).

spełniały funkcje o charakterze wychowawczym; w nich zawarta była mądrość od wieków przekazywana poprzez tradycje ustne i formy artystyczne. Były one więc środkiem mnemotechnicznym, spełniały rolę, jaką w społecznościach o kulturze pisanej odgrywają podręczniki, biblioteki, encyklopedie, przy ich pomocy ludy prymitywne poszerzały widnokreśli doświadczeń, a z drugiej strony docierały do wewnętrznych postaw, wysubtelniały wrażliwość. Ale nie tylko świat wewnętrzny człowieka pierwotnego, jego wzruszenia i wrażenia osobiste były objęte ową funkcją wychowawczą. Sztuki piękne miały daleko szersze założenia, wkraczały w sferę poznawczą, kiedy poprzez kontrolę prawidłowości zjawisk życia codziennego w systematycznej obserwacji ruchów, spostrzeżeń i reakcji na odbiór zewnętrznych podnieć podnosiły rangę empirii, elementu racjonalistycznego.

Jaka jest geneza muzyki i kiedy się pojawiła? Istnieje szereg hipotez (Darwina, Spencera, Maxa Webera, Stumpfa i in.), głoszących niekiedy najsprzeczniejsze teorie co do genezy i początków muzyki. Nie będziemy roztrząsać zagadnienia genezy, gdyż problematyka nas interesująca dotyczy chronologii, czasu jej pojawienia się w stosunku do innych, pokrewnych tradycji kulturowych. Istnieją poglądy, usiłujące dowieść, że muzyka pojawiła się dopiero w końcowym etapie rozwoju kulturowego ludów na niższym poziomie myślistwa (Bowra). W tych wszystkich spornych z punktu widzenia kultury przypadkach pewną pomoc oddaje nam archeologia, jej wykopaliska i ustalenia. Dzięki archeologicznym odkryciom i pracom badawczym mamy dostęp do czasów najodleglejszych i będziemy chyba bliżsi prawdy ryzykując twierdzenie, że sztuki plastyczne, pieśń, taniec i muzyka pojawiły się jednocześnie. Przychodzą nam z pomocą niedawno odkryte malowidła ściennie z epoki paleolitu odnalezione na zachodzie i południu Europy, we Francji i w Hiszpanii. Dzięki tym doskonale zachowanym malowidłom dowiadujemy się o rozmiarach rozwoju kultury ludów żyjących w zamierzchłych, prehistorycznych czasach. Budzące zachwyt całego kulturalnego świata freski w wąwozie Valltoria, Alpera i Albacete i we Francji południowej wskazują nie tylko na uprawianie w epoce paleolitu kilku odmian sztuk, ale dają nam też świadectwo, że już wówczas, podobnie jak i współcześnie, przeżywano dramaty ścierania się rozmaitych stylów i kierunków, że już wówczas istniały spory o linię, ruch, barwę, funkcję rysunku i plamy. Według księdza Breuila i Obermayera w tych odległych czasach styl abstrakcyjny, ekspresjonizm i kubizm wypierały inne kierunki¹⁹.

¹⁹ H. Wendt, *Szukałem Adama*, t. 2, Warszawa 1961, s. 145.

W tych przepięknych malowidłach ściennych znajdują się również fragmenty budzące zainteresowania muzykologów interesujących się genezą instrumentów muzycznych: w południowej Francji został odnaleziony wizerunek flecisty²⁰, zaś w Dordogne, w jaskiniach i pieczarach, wykopano instrumenty pochodzące z paleolitu, flety i piszczałki z kości. Byłyby to, zdaniem V. Gordona Childa, niezbity dowód, iż już Magdaleńczycy uprawiali muzykę²¹. Wydobywanie okruczków instrumentów spod warstw geologicznych rozszerza naszą wiedzę o muzyce na okres prehistorii. Oczywiście nasuwa się od razu zagadnienie zależności rozwoju muzyki od muzycznych instrumentów, mianowicie, w jakim stopniu kultura muzyczna jest wynikiem procesu powstawania i doskonalenia się instrumentarium. Istotne znaczenie dla rozwoju muzyki miał proces przemian w dziedzinie budowy poszczególnych instrumentów, sposobu gry na nich, ważne były szczegóły tego rodzaju, jak problem aplikatury i zasięgu rejestrów, ilości strun i rozmiary skali, jakie instrument obejmował. Kiedy Terpander w VII wieku przybył z Lesbos do Sparty, wprowadził lirę siedmiostrunną w miejsce dawnej, mającej pięć strun. W konsekwencji wyparta została skala dawnej pięciostrukowej gitary i aulosu, a w ich miejsce wprowadzona skala siedmionowa, miksolidyjska²². Z każdym nowym wynalazkiem w dziedzinie instrumentów muzycznych, z ich wędrówką po kontynentach następowały zmiany i przesunięcia w muzycznej tradycji. Problemy recepcji instrumentów muzycznych i ich wdęrowek, zmian w konstrukcji i w użyciu, daty i miejsca ich powstania mają bardzo ważne znaczenie dla antropologii kulturalnej. Nie wchodząc bliżej w fakty tego rodzaju, że instrumenty muzyczne będące w użyciu u ludów pierwotnych na południe od Sahary spotykamy w historii dawnego Egiptu z epoki brązu, w kulturze narodów semickich, u ludów sumeryjskich, u Żydów, w Etiopii — możemy z nich wyciągnąć daleko idące konsekwencje teoretyczne odnośnie do rodzaju muzycznych tradycji po dzień dzisiejszy utrzymywanych u tych ludów, u których istnieją zachowane w postaci nie zmienionej dawne staroegipskie czy semickie instrumenty. Jest to układ warunków rozwojowych, który musimy uwzględnić przy dalszych pracach analitycznych, istnieją bowiem związki, od których badacz kulturowych tradycji nie może się odgradzić. Ostatnio jesteśmy świadkami niebywałej kariery instrumentarium perkusyjnego ludów pierwotnych

²⁰ C. M. Bowra, *Primitive Song*, London 1962, s. 2.

²¹ V. Gordon Child, *O rozwoju w historii*, Warszawa 1963, s. 42 i n.

²² J. M. Chomiński, Z. Lissa, *Historia muzyki powszechnej*, t. 1. Warszawa 1957, s. 92.

z obszaru Afryki i Azji. Włodzimierz Kotoński²³ pisze, że przybyło kilka nowych instrumentów, jak drewniane bębny murzyńskie, koreańskie tempelboki, japońskie bambusy. Zdaniem Kotońskiego, instrumentarium perkusyjne rozrosło się po drugiej wojnie światowej do liczby kilkudziesięciu instrumentów, zaadaptowano prawie całą perkusję Ameryki Łacińskiej, z muzyki jazzowej zaś to-tomy, talerze pedałowate hit-hai i inne. To poszerzenie składu instrumentów perkusyjnych stanowi zarazem i zapowiedź przewrotu w dotychczasowym sposobie pojmowania piękna, gdyż każdy nowy instrument wnosi załazek nowych przemian w dziedzinie poczucia barwy i tonu.

TURNIEJ ŚPIEWACZY U LUDÓW BANTU:
MEISTERSÄNGERZY Z PLEMENIA ILA I TONGA

Ktokolwiek zetknął się bliżej z zagadnieniem procesu twórczego, zdaje sobie dostatecznie sprawę ze znaczenia natchnienia w powstawaniu muzycznego utworu. Dzieła sztuki wymagają oprócz społecznego zbiorowego współdziałania również i samotności, nie do pomyślenia jest zamiysł poetycki, projekt kompozytorski czy też wizja plastyczna bez osobistego, indywidualnego zaangażowania się artysty. Doświadczenia, jakie zebrać możemy, badając współczesną twórczość artystyczną, pozwalają w pewnym sensie głębiej wnikać w genezę i historię folkloru. Nie zaprzeczając charakteru społecznego, zbiorowego współdziałania w powstawaniu i formowaniu się tradycji muzycznych, musimy jednocześnie zwrócić uwagę i na rolę, i funkcję indywidualnych poczynań, osobistego wkładu człowieka żyjącego obrzędami o charakterze publicznym, ceremoniałami plemiennymi, w społecznościach archaicznych plemion, w których udział klanu i plemienia w życiu osobistym jest daleko szerszy aniżeli w społecznościach cywilizowanych. Nie można zlekceważyć znaczenia osobistego wkładu, aktu twórczego poety czy pieśniarza obdarzonego większą inteligencją, bogatszą wyobraźnią, chyba żebyśmy wyszli z błędnego i fałszywego założenia zupełnie wyrównanych uzdolnień, braku jakichkolwiek indywidualności wyróżniających się w społecznościach ludów pierwotnych. W takim razie niezrozumiałymi byłyby i fakt formowania się instytucji wodzów, czarowników, wróżbitów, szamanów. Nawet u plemion mających najniższe formy rozwojowe, zbliżone do ludów z okresu paleolitu, Pigmejów, stwierdzamy wyłanianie się tych wyselekcjonowanych, uprzywilejowanych jednostek. Należy zatem przyjąć, iż u plemion pierwotnych akt twórczy wpływa również i z po-

²³ W. Kotoński, *Instrumenty perkusyjne we współczesnej orkiestrze*, Warszawa 1963.

staw indywidualnych, a swój charakter społeczny przyjmują pieśni archaiczne z upływem czasu. Z wiekami pieśni te wzbogacone zostają o nowe elementy, pokrywają je warstwy będące modyfikacją i korekturą pierwiastkowych, załączkowych form. Owe przemiany następują z wolna, modyfikacje te są wynikiem działania całych tysiącleci i przy wnikliwej analizie można dojść do odsłonięcia obcych, postronnych naleciałości, świadczących o infiltracjach najrozmaitszych kultur.

Bela Bartok, analizując linię melodyjną wschodnioeuropejskiego folkloru, pieśni ludowe ukraińskie, polskie, rumuńskie, węgierskie, stwierdził, że „w pieśniach tych można oddzielić wpływy odległych kultur wschodu (jak interwał sekundy wielkiej, melodykę obracającą się w obrębie pentatoniki, zróżnicowaną rytmikę, w której wydzielić można i *parlando-rubato*)²⁴. Jeszcze bardziej zaskakujące fakty stwierdził, prowadząc badania nad systemami, w jakich są te pieśni utrzymywane, odkrył mianowicie w tych pieśniach ślady tonacji eolskich, miksolidyjskich, frygijskich, doryckich. Podobne wyniki osiągamy wnika- jąc w strukturę meliki i metrorytmiki pieśni afrykańskich plemion archaicznych. Ażeby ustalić zasięg wpływów i oddziaływań postronnych, nieodzowne byłoby przeprowadzenie szczegółowych analiz. Poprzez dokładny rozbiór najprostszych elementów dojść możemy do zaskakujących niekiedy co do genezy i rozmiaru wpływów, historii i trwałości tradycji rezultatów. Ale o tym poniżej.

Na razie zajmujemy się zagadnieniem fascynującym, jakim jest problem autorstwa pieśni. Na plan pierwszy wysuwa się pytanie, w jakim stopniu można określić wkład indywidualny poety i pieśniarza, jego wizji, w tradycje muzyczne plemion pierwotnych, a więc problem autorstwa pieśni i tańców, ich genezy i historycznej drogi rozwojowej, problem funkcji, jaką spełniał człowiek, członek pierwotnej społeczności plemiennej, jako autor pewnych pomysłów; w jakim stopniu mamy do czynienia w twórczości ludów pierwotnych ze zjawiskiem ponadindywidualnym, z faktem społecznym, z kolektywnym wysiłkiem. Ostatnio prowadzone były badania, które, jak dotąd, nie zwróciły jeszcze należytej uwagi na ten problem i nie dały szerszych wyników, niemniej pozwalają już dziś na ogólne hipotezy o chwiejnych wprawdzie jeszcze podstawach, ale dające powód do rozważań na tematy nas interesujące. Mam na myśli publikacje angielskiego etnomuzykologa A. M. Jonesa. Stwierdził on, że muzyka ludów pierwotnych nie zawsze jest wynikiem kolektywnej twórczości, że u plemion przynależnych do grupy językowej bantu, mianowicie u ludów Ila i Tonga, żyjących na poziomie niż-

²⁴ B. Bartok, *Weg und Werk, Schriften und Briefe*, Budapest 1957, s. 153 i n.

szego myślistwa, w uroczystościach weselnych chłopcy i dziewczęta muszą składać dowody inwencji w układaniu pieśni²⁵. Byłby to swoisty turniej śpiewaczy, analogiczny do zwyczajów istniejących w późniejszych epokach, u ludów na wyższym szczeblu rozwoju, w średniowieczu wśród minstrelów, minnensängerów, truwerów, trubadurów i meistersängerów, zaś u ludów archaicznych w świecie klasycznym podobnym zjawiskiem kulturowym były występy rapsodów i bardów w okresie poprzedzającym Homera czy kodyfikatorów greckiej liryki, Archilosa, Simonidesa i innych. U afrykańskich ludów Ila i Tonga młody uczestnik turnieju, który złoży świadectwo swojej twórczej sprawności, a pieśń jego znajdzie uznanie wśród członków klanu i plemienia, zapewnia sobie dostęp do pełnoprawnego uczestnictwa w życiu gospodarczym plemienia. A więc te konkursy śpiewacze mają charakter nie tylko kulturowy, artystyczny, ale zarazem i socjologiczny, są jednym ze sposobów włączenia się w społeczność, wchodzą w skład obrzędów mających umocnić tradycje i spójność klanu, więź plemienia, włączają całą społeczność w sprawy osobiste. Plemię osądza przydatność pieśni dla celów związanych z weselnym obrzędem. Twórczość pieśniarska wchodziłaby zatem w skład elementów tradycji kulturowych nieodzownych w utrzymaniu się ustroju organizacji plemiennej, byłaby więc elementem życia społecznego, jedną z instytucji wchodzących w skład środków wychowawczych. Dopiero gdy młody oblubieniec nie jest w stanie uporać się z pieśniarskim tworzywem, cały klan wspomaga go w tej twórczej pracy. Pieśni te w publikacjach Jonesa mają swoje nazwy podzielone według gatunków, nazwy Impango, Zigabilo, Ingimbo, odpowiadające nomenklaturze spotykanej w przekazach Ezopa, Hezjoda, Homera, Plutarcha.

Relacje o turnieju śpiewaczym są bardzo cenne dla dalszych badań nad początkami i rozwojem kultury muzycznej; świadczyłyby one bowiem, że tradycje uprawiane w okresie feudalnym przez trubadurów, a po miastach przez członków cechów rzemieślniczych mają swoje głębokie uzasadnienie w zwyczajach od wieków spotykanych wśród społeczności na poziomie kultury nie znającej pisma. Z drugiej jednak strony mylny byłby sąd, że kiedykolwiek istniała całkowita dowolność w sposobie układania pieśni. W świecie antycznym przedplatońskim zasady kompozycji były obwarowane ścisłymi przepisami, pieśniarzowi nie wolno było naruszyć melodii i przerzucać formy jednego gatunku na inny (nom lutniowych, peanów — pieśni poświęconych Dionizjuszo-

²⁵ H. Hickman, *Die Musik im Geschichte und Gegenwart*, t. 1, Kassel 1949, s. 125 i n.

wi — na hymny czy treny)²⁶. Podobne obwarowania mogą istnieć i wśród plemion pierwotnych, u których tradycja odgrywa rolę dominującą, determinuje sferę wolności i inicjatywy jednostki. Fakt odnajdowania pewnych komórek fragmentów motywicznych odnośnie do metrorytmiki i meliki w pieśniach powstałych u tych samych plemion świadczyłby o istnieniu tradycji wiążącej, a więc określonych zwyczajem i rytuałem podstawach twórczych, muzycznych systemach.

PIEŚŃ MYŚLIWSKA O ALIGATORZE
SZAMANA Z PLEMENIA KIKUYU

Wiara w czary jest zawsze objawem lęku i bezradności. Toteż w chwilach przełomowych wstrząsów, gdy członek pierwotnej społeczności czuje się zagrożony w swoich podstawowych możliwościach bytowych, przy pomocy zaklęć i magii odwołuje się do sił nadprzyrodzonych. Celowi temu służyć może zarówno czarnoksiężstwo, jak i tradycyjne obrzędy połączone z pieśniami i tańcami. Ażeby uchwycić uroki pieśni szamana z plemienia Kikuyu, powinniśmy wyobrazić sobie czar, jaki roztacza taniec o zmroku wśród gęstego lasu, ruchy uczestników tego nocnego ceremoniału: Szaman posiada tajemną moc i po odśpiewaniu pieśni z towarzyszeniem obrzędowych tańców groźny aligator przemienić się ma w opiekuna dzikich, będzie pomagać wszystkim członkom plemienia w ich kłopotach i trudach. Oto tło, na którym rozwija się linia melodyjna pieśni przy akompaniamencie chóru, rogu z antylopy i perkusji, muzyki odtwarzającej duchy i siły napawające lękiem i trwogą dzikich, póki szaman nie ubłaga groźnego aligatora.

W tym religijnym ceremoniale: obrzędowych tańcach i muzyce, mamy przed sobą, gdy chodzi o stronę muzyczną pieśni — dwie warstwy kulturowe, przynależne każda do innej epoki i okresu, rzec by można, że dwa odrębne światy. Z jednej strony kwestia wpływów rozmaitych stylów i kultur z wielkiego obszaru, mianowicie doliny Nilu, Jordanu i wybrzeży Morza Czerwonego. Przeciwny obraz odnajdujemy w zestawie zjawisk wchodzących w skład instrumentarium. Cofamy się tu w epoki bardzo zamierzchłe. Instrumentarium w pieśni o aligatorze wskazywałoby na utrzymywanie się wśród plemienia Kikuyu w stanie nie zmienionym, nieomal statycznym od tysięcy lat, dawnych obyczajów, jakby ludy te żyły w całkowitej izolacji, niedostępne jakimkolwiek zewnętrznemu oddziaływaniu. Na koloryt tej pieśni składają się: klaskanie w dłonie, róg z antylopy, odgłos kija uderzającego o drewno i bębny, instrumentarium jakby żywcem wzięte z płasko-

²⁶ Platon, *Prawa*, III, 700.

rzeźb i malowideł ściennych z epoki brązu, kiedy to w dawnym Egipcie przez śpiew (w piśmie hieroglifów) rozumiano muzykę produkowaną przy pomocy rąk, a instrumentem towarzyszącym śpiewom było klaskanie w dłonie, rogi z antylopy lub bawołu i perkusja ograniczająca się do najprostszych przyrządów — kija, drewna, membrafonów.

Ale przejdźmy do analizy muzycznej linii melodyjnej. Solista, czyli szaman, porusza się w partii wokalne w obu kierunkach, w jego śpiewie przejawia się ruch zarówno wznoszący się, jak i opadający. Byłby to dowód oddziaływań kultur na wyższym szczeblu rozwojowym, gdyż u ludów na poziomie niższego myślistwa spotykamy w linii melodyjnej niemal wyłącznie ruch opadający. Podobne uwagi nasuwają się przy analizie komórek interwałowych, obok tercji dają się zaobserwować w interwale kwarty czystej, rzadko notowane odległości sekundy wielkiej obok sekundy małej, poza tym niezwykle uderzające są rozmiary skali, w jakiej porusza się wokalista, sięga ona pełnej oktawy.

W przebiegu linii melodyjnej w bogatej ornamentyce widoczne są wpływy arabskie. W ukształtowaniu komórek harmonicznym uderza nas rozwlekły akord (terckwartowy), gdy wokalista śpiewa w dis, trębacz wygrywa a, perkusja zaś najprawdopodobniej schodzi na f. W pieśni występują również chóry mieszane (męski i żeński). Mają one oryginalną linię przebiegu melodyjnego, niemal samodzielna, chwilami głosy poruszają się w obrębie oktawy, miejscami schodzą do odległości kwarty, a poza tym komórki interwałowe, którymi operują chóry, niczym nie odbiegają od interwali zarejestrowanych u solisty. Klaskanie dłońmi w pieśniach szamana, używane w charakterze tonu burdowego, przypada na mocną część taktu. Równocześnie owo klaskanie nadaje brzmieniu całości zespołu właściwe zróżnicowanie, stanowi ono jeden z głównych elementów muzycznego tworzywa i jest rodzajem muzyki kontrastującej, gdyż akcent solisty przypada na słabą część taktu i utrzymany jest w rodzaju synkopy²⁷.

U ŹRÓDEŁ POLIRYTMII

Analizując płynność i pulsację, w jakiej utrzymana jest pieśń szamana, musimy dać krótki zarys podłoża tego zjawiska, tak typowego dla afrykańskich tradycji muzycznych, po prostu naszkicować socjolo-

²⁷ Z kilkudziesięciu przykładów przedstawionych przez R. Brandel wybrałem pieśń szamana o aligatorze kierując się następującymi względami: notacja tej pieśni nie przedstawiała zbyt wielkich trudności, poza zagadnieniem związanym z zapisem perkusji, operującej polirytmią zawiłą i nie dającą się zwykłymi środkami zarejestrować. Ale wszystkie zapisy R. Brandel odnoszące się do warstwy metrycznej są błędne.

giczną podstawę metrum i rytmu, podporządkowanych religijnym obrzędowym nakazom. Należałoby zająć się opisem struktury organizacyjnej wielkiej rodziny i klanów, wchodzących w skład plemienia Kikuyu. Wówczas zapewne odnaleźlibyśmy szereg zwierząt, gadów, płazów, roślin składających się na kult. Wierzenia te zakładają pochodzenie od wspólnego totemicznego praźródła; równolegle z tymi kultami odsłoniłobyśmy poświęcone tym totemicznym zwierzętom tańce i śpiewy. Wśród gatunków totemicznych jest również i aligator, a tradycja czci aligatora miałaby swe heterogeniczne pochodzenie sięgające częściowo cywilizacji dawnego Egiptu. Wiadomo przecież, że jeszcze w epoce brązu w dawnym Egipcie aligatorowi oddawano cześć boską. Na tej zasadzie można by snuć i dalsze przypuszczenia, choć nie bez pewnego ryzyka. A więc, że plemię Kikuyu, na przestrzeni dziejów, przywędrowało kiedyś w czasach zamierzchłych z doliny Nilu na obszary Konga. Można przyjąć i inne hipotezy, prowadzące do tych samych konkluzji końcowych, choć wychodzące z całkiem innego już punktu wyjściowego. Ogniwem pośrednim będą wydarzenia ogólniejszej natury, mianowicie epizody z historii politycznej, gospodarczej i kulturowej Egiptu. Powołam się tedy na świadectwa archeologów przytaczane przez niemal wszystkich badaczy Czarnego Kontynentu interesujących się odtwarzaniem dawnych dziejów. Przytoczę świadectwo B. Davidsona, niestrudzonego i zapalonego badacza afrykańskich tradycji, który, choć korzystał z materiałów z drugiej ręki, sprawdzał ich wiarygodność. Davidson utrzymuje, że przez całe dzieje Egiptu faraonowie prowadzili zbrojne wyprawy, posuwając się w wojnach zaczepnych daleko w głąb Afryki Środkowej, na południe od Sahary, a kupcy egipscy w tych dawnych epokach docierali nie tylko do Kuzu — tj. do Sudanu i Etiopii — ale i dalej; karawany ich nawiązywały kontakty z ludami w głębi Konga i Ugandy²⁸. Tyle Davidson.

Ale prócz tych ogólnohistorycznych opisów znajdujemy jeszcze inne materiały z dziedziny sztuki, potwierdzające relacje o wdzieraniu się cywilizacji egipskiej daleko poza obszary dzisiejszego Konga. Materiałów tych jest wprawdzie niewiele, ale w archeologii opieramy się niejednokrotnie na materiale cząstkowym, fragmentarycznie odsłaniającym rąbek dawnych cywilizacji głęboko ukrytych w pokładach ziemi. Historyk i antropolog musi sięgać do wszystkich dostępnych mu źródeł w poszukiwaniu faktografii, odwoływać się do doświadczeń dyscyplin podpadających pod wspólne miano nauk pomocniczych historii. Nie wolno mu zrażać się lukami, brakiem ogniw doprowadzających do sfor-

²⁸ B. Davidson, *Stara Afryka na nowo odkryta*, Warszawa, s. 38.

mułowań ostatecznych, jeżeli fakty zasygnalizowane przez innych uczonych dają podstawę do dalszych poszukiwań. Powołam się więc na ustalenia lat ostatnich, drobne na pozór, które w sumie, powiązane w jedną całość, pozwalają już na śmielsze uzasadnianie hipotezy o wpływie kultury dawnego Egiptu w Afryce Środkowej. Do takich zdobywcy lat ostatnich należy wykopalisko małej rzeźby, statuetki Ozyrysa, na terenie Katangi, cudu kunsztu snycerskiego z czasów Dawnego Cesarstwa²⁹. Można też powołać się na wyniki Akademii zajmującej się odczytywaniem zatartych inskrypcji, wyrytych na nagrobkach w ruinach dawnych zabytków. Napis na nagrobku jednego z potężniejszych faraonów Dawnego Cesarstwa głosi o przywiezieniu mu w darze ze szczęśliwej wyprawy Pigmeja z lasów Ugandy. Napis ten świadczy o zachwycie wywołanym sztuką taneczną, którą się Pigmej popisował. „Nasza królewska mość pragnie ujrzeć tego Pigmeja bardziej niż dary Synaju i Puntu” czytamy w zachowanej inskrypcji³⁰.

Są to świadectwa rzucające jakieś światło na te zamierchłe stulecia, fakty te pozwalają nam budować teorie logicznie przekonywające. Ale nim przejdziemy do uogólnień końcowych, podam jeszcze kilka zbieżnych szczegółów, które jako materiał dyskusyjny pozwolą nam oświetlić szerzej problematykę tak złożoną, jak sprawa genezy tradycji muzycznych plemienia Kikuyu. Mam na myśli instrumentarium, które spotykamy wśród ludów na obszarach Afryki Środkowej. U niektórych plemion bywa w użyciu harfa enanga; odpowiada ona konstrukcją i aplikaturą harfie, jakiej używali Egipcjanie za pierwszych faraonów³¹. Harfa, na której grywają swoje epickie pieśni bardowie z plemienia Baganda, ma kształt łukowaty, a nie ostrokątny, osadzona jest na giętkim drzewie, na którym umocowane są struny. Harfa ta w niczym się nie różni od pochodzącej z czasów IV dynastii sprzed czterech tysięcy lat p. n. e. harfy tebuni, którą możemy oglądać na malowidłach ściennych³². Grywanie na starych instrumentach egipskich, po dziś dzień utrzymanych w niezmiennej postaci zarówno w budowie, konstrukcji, jak i w ściśle określonych następstwach interwali, byłoby dowodem przemawiającym w sposób dosyć istotny do wyobraźni antropologa i historyka próbującego możliwie wiernie odtworzyć tra-

²⁹ „The Belgian Kongo Today”, XIV, 1955, str. 69; cyt. za R. Brandel, *op. cit.*, s. 6.

³⁰ Davidson, *op. cit.*, s. 39 i n.

³¹ M. Trowell, K. P. Wachsmann, *Tribal Crafts of Uganda*, London 1953, s. 394; Brandel, *op. cit.*, s. 38; Sachs, *Musik des Altertums*, s. 7.

³² Sachs, *The History of Musical Instruments*, s. 92 i n.

dycje ludów archaicznych Afryki współczesnej, posiadające odporność na rozkładowe działanie czasu i próby przemian.

Relacje odnoszące się do wierzeń i obrzędów plemienia Kikuyu są dosyć skąpe, jednakże na podstawie posiadanych wiadomości można już dziś dojść do zrozumienia społecznej funkcji polirytmii jako symetrii wiążącej mniejsze grupy w plemienną jednolitą organizację. Kult totemiczny u plemienia Kikuyu ma za przedmiot rozmaite gatunki zwierząt. Jesteśmy w posiadaniu ciekawego opisu obrzędu inicjacji tego plemienia, w którym kluczową rolę odgrywa kult pantery jako substancji bóstwa; wokół „likumy” koncentrują się wszystkie uroczystości i ceremonie połączone z tańcami i muzyką. Ten epizod świadczy najwymowniej, że aligator nie byłby jedynym kultowym bóstwem, od ubłagania którego uzależniona byłaby zdolność plemienia do osiągnięcia upragnionych zamierzeń.

Zjawiska o tendencjach monoteistycznych znajdujemy wśród Pigmejów żyjących w lasach Ituri, dla których bóstwem jest słoń jako święte zwierzę personifikujące wszystkie tajemne siły i całą potęgę, od której zawisły ludzkie istnienia³³. Ale też ludy pigmejskie mają słabo rozwinięty zmysł artystyczny; zarówno w dziedzinie sztuk plastycznych, jak i muzyki i pieśni wyróżniają się zdecydowanie na niekorzyść od sąsiadujących z nimi, obdarzonych wyjątkowo czułą wyobraźnią artystyczną murzyńskich plemion. Przyjrzyjmy się uroczystości inicjacji u plemienia Kikuyu, tradycji utrzymanej w postaci nie zmienionej od tysiącleci. Ceremonia ta rzuca światło na pochodzenie rytmu, złożonego i zróżnicowanego w swej strukturze, pulsacji i płynności w akcentuacji metrum. Jest związana nie tylko z przyjęciem młodych do społeczności plemiennej, ale równocześnie obejmuje całe życie społeczne plemienia. Ceremonia ta, której powagę wyraża muzyka bębnowa, ma za cel zjednanie wszystkich ziemskich i duchowych mocy. „Likuma” symbolizuje władczą drapieżność, której zazdrości bezbronny w swych wysiłkach opanowania przyrody człowiek. Podczas uroczystej procesji siedmiu perkusistów kroczy powoli na czele orszaku, główny bęben nosi nazwę „likumy” i ma naśladować głos pantery. Bębny wygrywają kolejno każdą swoją solową partię, przy czym muzyka jest bogato zróżnicowana, świetnie brzmi tutti w pełnym zespołowym wykonaniu; aby zaś zróżnicowanie było modulowane w sposób należyty, każdy bęben ma odmienną konstrukcję, różnią się między sobą kształtem i przede wszystkim średnicą. W tych warunkach głos każdego

³³ R. P. Trilles, *Les Pygmees de la Foret Equatoriale*, Paris 1932, s. 332 i n.; C. M. Bowra, *Primitive Song*, London 1962, s. 129 i n.

bębna ma własny koloryt i siłę odgłosu. Każdy instrumentalista wykonuje partię własną, nie znaczoną wprawdzie w partyturze, ale ściśle ustaloną przez wieloletnią tradycję przekazywaną w plemienu z pokolenia na pokolenie. Całość ta oddaje niepowtarzalny w swym pięknie i potędze wyrazu koloryt afrykańskiej polirytmii, urzekającej siłą swojej ekspresji, przemawiającej głosem, jakiego nikt, poza członkami plemienu Kikuyu, nie jest w stanie powtórzyć. „Choć instrumenty te są innego rodzaju niż w biblijnym Jeryho — pisze w swoim eseju Poupon — ta scena nasuwa wspomnienie *Biblii*, siedmiu kapłanów grających na rogach i kroczących w pochodzie przez ulice biblijnego Jeryha”³⁴.

Muzyka bębnów, która ma swoje semantyczne funkcje w życiu dzikich, równocześnie naśladuje w akcentuacji i ruchach poruszenia zwierzęcia totemicznego, z którym klan jest związany węzłami dalekiego pokrewieństwa. Ponieważ na całość plemienu składa się szereg klanów, a każdy z nich ma swoją odrębność, zachowaną przez własny język, odrębne totemiczne zwyczajowe wierzenia i sygnały nazewnicze — w zbiorowych uroczystościach plemiennych muzyka bębnów oparta na swoistym wyrazie modulacji i cieniowania w orkiestralnej palecie składa się na prawdziwe *Misterium Cosmographicum*. Ta symfonia przemawia głosem całego plemienu, przekazywanym za pomocą muzyki bębnów, wywołując w świadomości zbiorowej wyobrażenie wszystkich praw, poznawalnych w głosie tradycji. Ta muzyka bębnów, ta polirytmia nie znalazła, jak dotąd, doskonałych sposobów zapisu, istnieją liczne wzory, których wierność jest jednak daleka od autentycznego modelunku³⁵.

³⁴ M. A. Poupon, *Etude ethnographique de la tribu Kouyou*, „Anthropologie”, XXIX, 1918—1919, s. 62; cyt. za R. Brandel, *op. cit.*, s. 29.

³⁵ Curt Sachs w *Rythm and Tempo* podaje w graficznym schemacie taniec plemienia Bemba z Rodezji w Afryce Południowej przy akompaniamencie pieśni i muzyki bębnów. Rozróżnia on w tych pozornie nie związanych wspólnym wątkiem odgłosach bębnów pięć odrębnych, samodzielnych grup instrumentów perkusyjnych; każdy z nich prowadzi głos w innych zmiennych wartościach rytmicznych, nie oglądając się na instrument solowy, czyli bęben główny. „Perkusiści nie stosują się — pisze Sachs — do tempa i rytmu głównego bębna, zmieniają układ w ramach $\frac{2}{8}$ i $\frac{3}{8}$ ” (s. 41 i n.).

BOGDAN MOLIŃSKI

SZTUKA, RYTUAŁ, MIT W AFRYKANISTYCE AMERYKAŃSKIEJ

Treść: Integracyjne znaczenie problematyki sztuki dla antropologii i socjologii. — Teorie sztuki i geneza amerykańskich zainteresowań sztuką społeczeństw plemiennych. — Mechanistyczny technologizm F. Boasa, funkcjonalizm J. E. Harrison, antropologizm M. J. Herskovitsa. — Sztuka plemion afrykańskich w zainteresowaniach amerykańskich. — Muzyka, taniec, pieśń i ich mitologiczne aspekty. — Praca i rytuał: język i mit; mit, rytuał, sztuka jako osie krystalizacji kultury plemiennej.

INTEGRACYJNE ZNACZENIE PROBLEMATYKI SZTUKI DLA ANTROPOLOGII I SOCJOLOGII

W amerykańsko-angielskim sporze dotyczącym założeń i metod badań antropologicznych oraz ich narodowych odmian, który jesienią 1951 r. przewinął się przez łamy kwartalnika „*American Anthropologist*”, jednym z wielu zarzutów, jakimi amerykańscy antropologowie kultury obciążyli brytyjskich antropologów społecznych, było całkowite pomijanie w pracach Brytyjczyków problematyki sztuki¹. Zarzut nie najważniejszy w tej polemice w ciągu ostatnich kilku lat zdezaktualizował się prawie zupełnie. Brytyjskie prace z dziedziny antropologii oraz z pogranicza antropologii i historii sztuki zajmujące się plastyką, muzyką, tańcem czy mitologią plemienną dorównują liczebnością podobnym pracom amerykańskim.

Antropologiczne badania nad sztuką społeczeństw plemiennych² powołane są do spełnienia szczególnie doniosłej roli w procesach inte-

¹ G. P. Murdock, *British Social Anthropology*, „*American Anthropologist*”, Vol. 53, 1951, no 4, part 1; R. Firth, *Contemporary British Social Anthropology*, *ibidem*. Szerzej pisałem na ten temat w artykule *Geneza afrykanistyki amerykańskiej na tle rozwoju antropologii*, „*Przegląd Socjologiczny*”, T. XVIII, 1964.

² Kultura społeczeństw pierwotnych czy, jak je krótko nazywa R. Benedict, społeczeństw prostszych, jest kulturą niedoskonałą z punktu widzenia naszej ma-

gracji nauk społecznych i humanistycznych. Największa szansa integracji socjologii i antropologii, szansa jednoczesnego ujęcia kulturowych i społecznych aspektów życia człowieka³, leży w tej sferze jego działalności, która stosunkowo mało zbadana, chociaż może najbardziej interesująca, prowadzi do powstania dzieła sztuki. Szansa ta istnieje niezależnie od rozbieżności metodologicznych dzielących różne grupy badaczy, niezależnie od ich stanowisk wobec głównych nurtów współczesnej myśli naukowej.

Antropologia kultury podejmuje problematykę sztuki w jej obszernym społeczno-genetycznym kontekście. Ma ona ustalić związek wytworów sztuki z innymi elementami kultury, wzajemny stosunek różnych dziedzin sztuki, takich jak taniec, muzyka, plastyka, literatura w strukturze zjawisk społecznych danego kręgu kulturowego, wykorzystując cały osiągalny materiał porównawczy dla zweryfikowania ich rysów partykularnych i uniwersalnych, ma ponadto nakreślić szlaki wędrówek różnych elementów poszczególnych dziedzin sztuki, a także zbadać mechanizmy jej autonomizacji. Ten cały kompleks zagadnień w ich najczystszej postaci, tzn. bez skażenia go czynnikami komercyjnymi, znajduje antropologia wśród ludów spoza kręgu współczesnej cywilizacji euro-amerykańskiej. Sztuka tych ludów, tak jak i cały sy-

sowej, wysoko utechnicznionej cywilizacji. Dla człowieka spoza tego kręgu cywilizacyjnego jego własna kultura jest kulturą pełną i bogatą, a nie pierwotną czy prymitywną. Funkcjonuje on w niej całą osobą, związany jest ściśle z wszystkimi członkami własnej grupy plemiennej, totemicznej czy klanowej. Odnajduje swoją wartość i tożsamość nie w sferze stosunków bezosobowych i anonimowych charakterystycznych dla społeczeństw masowych, lecz w sferze osobistych kontaktów w małej grupie poprzez czynne zaangażowanie się w jej powodzenie i przetrwanie. W tej grupie każdy zna każdego, wszyscy na ogół uzależnieni są od siebie ekonomicznie, co stwarza trwałą podstawę dla ich wzajemnych postaw. Stosunki bezosobowe praktycznie nie istnieją. Pierwotność lub prymitywizm tej społeczności mogą być rozumiane najlepiej w sensie Cooleyowskiej grupy pierwotnej, grupy stosunków „twarzą w twarz”, grupy rodzinnej. Jeżeli z dwóch możliwych przekładów angielskiego *primitive* na polskie *prymitywność* lub *pierwotność* odrzucimy pierwsze jako zbyt wartościujące, drugie uzyskuje wysoki walor naukowy przez wymianę go na *plemienność*. Ten termin właściwie określa podstawowy typ stosunków społecznych danego ludu, jak i stan kultury zbudowanej w czasie ich trwania, i wyłącznie ten termin stosujemy w tym artykule. R. Benedict, *Patterns of Culture*. A Mentor Book, New York 1959, s. 29, 31, 60 i inne (*simpler peoples, simples cultures*). Szersze omówienie tego problemu znajduje się w przygotowywanej przez PWN do druku mojej pracy pt. *Historia, osobowość, sztuka*.

³ Por. A. Gella, *Alfred Luis Kroeber (1876—1960)*, „Przegląd Socjologiczny”, T. XV/1, 1961.

stem kulturowo-społeczny, będący oprawą ich życia, posiada charakterystyczne rysy nazywane na ogół przez badaczy pierwotnością lub prymitywizmem.

TEORIE SZTUKI I GENEZA AMERYKAŃSKICH ZAINTERESOWAŃ SZTUKĄ
SPOŁECZEŃSTW PLEMIENNYCH. MECHANISTYCZNY TECHNOLOGIZM
F. BOASA, FUNKCJONALIZM J. E. HARRISON,
ANTROPOLOGIZM M. J. HERSKOVITSA

Uczeni interesujący się początkami sztuki w ogóle przedstawili wiele teorii jej genezy i pochodzenia. Do najbardziej znanych należą idealistyczne teorie K. von Steinena upatrującego początki sztuki w zadowoleniu płynącym z umiejętności naśladownictwa form natury i z konieczności komunikatywności na terenach łowieckich, K. Th. Preussa i H. Breuila utrzymujących, że przypadkowa zabawa zrodziła pierwsze naśladownicze wytwory artystyczne, A. Consea widzącego we wczesnych dziełach sztuki realizację wytworów pamięci artysty, G. Sempera postulującego mechanistyczne naśladowanie wzorów technicznych i ich elementów geometrycznych, z czego drogą powolnej ewolucji zrodziła się sztuka naturalistyczna, A. Riegla rozważającego teleologiczną wolę twórczą drzemiącą w człowieku potrzebę wyrażania piękna i pogardy dla brzydoty. Na gruncie polskim interesującą koncepcję sztuki plemienną przedstawia Włodzimierz Antoniewicz. We wstępie do swego dzieła *Historia sztuki najdawniejszych społeczeństw pierwotnych* uczony pisze: „Wszystkie [...] rodzaje sztuki plastycznej są formami świadomości społecznej, są formami poznania i obrazami odzwierciedlającymi rzeczywistość obiektywnie, realnie istniejącą poprzez subiektywną świadomość i wyobrażenie artystów. Sztuka tedy jest zjawiskiem społecznym, wynika z potrzeb społeczeństwa, służy społeczeństwu i działa na wyobrażenie i uczucia odbiorców, przemienia je, przeobraża, wpływa na rozwój i postęp świadomości ludzkiej [...] Istotnym przedmiotem sztuki jest człowiek i jego życie”⁴.

W gronie badaczy polskich interesujących się problematyką sztuki w ogóle i sztuki plemienną w szczególności znajdujemy także nazwiska tej miary, co Michał Walicki, Stanisław Gąsiorowski, August Zamoyski, Witold Hensel, Władysław Witwicki, Kazimierz Michałowski.

Amerykańskie zainteresowania sztuką społeczeństw plemiennych są refleksem bogatych tradycji myśli estetycznej w filozofii europejskiej, a jednocześnie wynikiem żywiołowego rozwoju terenowych badań antro-

⁴ W. Antoniewicz, *Historia sztuki najdawniejszych społeczeństw pierwotnych*, Warszawa 1954.

pologicznych na kontynencie amerykańskim, których punkt szczytowy przypada na przełom w. XIX i XX⁵. Wiele prywatnych muzeów i amatorskich kolekcji zapełniło się wtedy nie uporządkowanymi zbiorami dzieł sztuki plemion indiańskich. Pierwszymi badaczami, którzy rozpoczęli pracę nad uporządkowaniem i klasyfikacją tych różnorodnych znalezisk, posługując się przy tym mniej wiedzą akademicką, a bardziej osobistym doświadczeniem i znajomością środowisk, z których te wytwory pochodziły, byli antropologowie.

Pierwszym, dzisiaj już klasycznym dziełem dotyczącym sztuki społeczeństw plemiennych, nie tylko zresztą na gruncie amerykańskim, była książka F. Boasa *Primitive Art* (1927), która według słów jej autora jest „próbą analitycznego opisu fundamentalnych rysów sztuki pierwotnej”, wychodzącą z przesłanki o zasadniczej tożsamości procesów umysłowych członków wszystkich ras, uczestników wszystkich kultur oraz z przesłanki o znaczeniu źródeł historycznych dla oświetlenia i prawidłowego zrozumienia każdego zjawiska kultury⁶. W tym dziele poświęconym zasadniczo plastyce — literatura, muzyka, taniec omawiane są łącznie w ostatnim rozdziale — Boas przedstawił teorię sztuki społeczeństw plemiennych akcentując przede wszystkim rolę materiału dostępnego twórcy, używanych przez niego narzędzi i technologii twórczości oraz fakt wędrowek pewnych elementów formalnych plastyki wśród różnych społeczeństw, które wypełniały je własną treścią, nadając im częstokroć znaczenie odwrotne do posiadanego przez nie uprzednio w innym plemieniu.

Pierwszą część tej teorii — jej stronę technologiczną, Boas sformułował niewątpliwie pod wpływem prac niemieckiego technologa zajmującego się podobną problematyką, Gustawa Sempersa, druga część powstała w wyniku wieloletnich badań i obserwacji uczonego nad sztuką i życiem wielu społeczeństw plemiennych, a zwłaszcza nad Indianami z północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej. Sztuce mieszkańców tej części kontynentu poświęcił Boas zasadniczą część swojej książki⁷.

Problematykę sztuki społeczeństw plemiennych ujmuje Boas bardziej od strony estetycznej wartości jej wytworów niż od strony jej funkcji społecznych. Bardziej interesują go formalne elementy sztuki wyrażone w takich terminach, jak styl, symetria, rytm, dekoracyjność,

⁵ Por. *The Golden Age of American Anthropology*, Selected and Edited with Introduction and Notes by M. Mead and R. L. Bunzel, New York 1960.

⁶ F. Boas, *Primitive Art*, New York 1926. Przedmowa autora.

⁷ Zwłaszcza rozdział VI: *The Art of the Northwest coast of North America*, s. 183—299.

symbolizm, realizm, konwencjonalizm, geometryzm oraz technologiczne determinanty związane z ich występowaniem, niż treści społeczne, które są w nie wcielone. Wiele uwagi poświęca Boas także występującemu w sztuce społeczeństw plemiennych charakterystycznemu zjawisku zapożyczenia jej pewnych elementów formalnych. Jedna społeczność lokalna mechanicznie — jak twierdzi Boas — przejmuje od innej społeczności lokalnej dany motyw rysunku, układ ornamentu, kompozycję barw czy wręcz całą formę figuratywną lub abstrakcyjną. Adaptacja takiego zapożyczonego elementu plastycznego do całości istniejących w danym plemienu środków ekspresji estetycznej posiada charakter czysto zewnętrzny. W części lub w całości odrzucony jest jego oryginalny walor magiczny, hieratyczny czy rytualny. Nowi posiadacze uewnętrzniają w nim wartość zaczerpniętą z własnego zasobu dążeń i pragnień domagających się wizualnej egzemplifikacji. W takim przypadku mechanicznego przejścia elementu kultury obcej mamy do czynienia z zaspokojeniem potrzeby ujawnienia i zmaterializowania wierzenia lub poglądu, dla którego dana społeczność nie dysponowała dotąd odpowiednią formą lub środkiem wyrazu.

Całkowicie poświęcona kwestiom marginesowo potraktowanym przez Boasa jest natomiast książka Jean E. Harrison *Sztuka starożytna a rytuał (Ancient Art and Ritual)*⁸. Książka wyrosła z gruntu antropologii brytyjskiej wywarła głęboki wpływ w wielu środowiskach naukowych. Dzieło to ukazało się po raz pierwszy w 1913 r., jego siódme wydanie wyszło w Londynie w 1951 r. Zawarte w nim stanowisko dotyczące społecznej genezy sztuki, pierwotnej jedności sztuki z rytuałem — obrzędem religijnym, mającym podstawowe integrujące znaczenie dla grupy społecznej, która go dokonuje — stało się jedną z głównych tez antropologii. Harrison większą część swojej analizy poświęca zjawiskom sztuki jako aspektowi kultu i obrzędu, opierając się głównie na przykładach zaczerpniętych z kręgu antycznej kultury śródziemnomorskiej. Cofa się ona jednak dość daleko w przeszłość. W populacjach zasiedlających wtedy te tereny występowały zupełnie wyraźnie cechy plemiennosci — ograniczona liczebność, wspólnota języka i obyczajów, poczucie łączności i wzajemnej odpowiedzialności za losy grupy. Harrison analizuje wielką ateńską uroczystość wiosenną — festiwal Dionizosa i porównując go z uroczystościami związanymi z kultem Ozyrysa w starożytnym Egipcie i Tammuza w Babilonie stwierdza, że wszystkie te mity o bogu umierającym i odradzającym się, symbolizujące wieczną przemianę natury, pór roku, dnia, życia, śmierć i narodzi-

⁸ J. E. Harrison, *Ancient Art and Ritual*, London 1951.

ny przyrody zawierają wspólny czynnik emocjonalny. Jest on pniem, z którego wyrastają zespolone rytuał i sztuka.

W oparciu o rozważania lingwistyczne i na przykładzie Grecji VII—IV w. p.n.e. Harrison dowodzi, że sztuka oddzieliła się od rytuału, wyodrębniła się z niego, stała się celem samym w sobie w momencie wzrostu zbiorowości do tej liczebności, która spowodowała oddzielenie się w uroczystościach kultowych grupy widzów od grupy wykonawców. „Początkowo nie było podziału na aktorów i widzów — pisze Harrison — ceremonie gromadziły całe plemię, jedynymi widzami byli wtedy niewtajemniczeni, kobiety i dzieci [...] Uroczystość była wspólnym aktem, zespołową, kolektywną emocją [...] widzowie są nowym jej elementem, taniec jest nie tylko wykonywany, lecz także oglądany z dystansu, staje się spektaklem. Podczas gdy dawniej wszyscy lub prawie wszyscy byli aktywnymi uczestnikami obrzędu, jego twórcami, teraz wielu, przeważnie większość staje się widzami oglądającymi, czującymi, myślącymi, lecz nie działającymi”⁹. „Rytuał — czytamy dalej — był reprezentacją (*re-presentation*) lub „preprezentacją” (*pre-presentation*), odtworzeniem (*re-doing*) lub „przedtworzeniem” (*pre-doing*), kopią lub imitacją życia, lecz — i to jest najważniejsze — jego cel był zawsze praktyczny [...] Celem sztuki jest ona sama”¹⁰.

Organicznej łączności sztuki z rytuałem, ich wzajemnych zależności dowodzi także obserwacja współczesnych społeczeństw plemiennych. J. E. Harrison przytacza opis pozostawiony przez głośnego podróżnika C. H. Lumholta, autora rozprawy o symbolizmie Indian Huicholów (1900 r.). Opis dotyczy sposobu, w jaki Indianie pragną zapewnić sobie i swoim zbiorom przychylność ojca-Słońca. Wdzięczność za pożądaną i spodziewaną opiekę wyrażają Indianie z góry, składając na ołtarzu świątyni ozdobny dysk wyobrażający tarczę słoneczną. Obydwie strony dysku pokryte są rysunkami promieni społecznych, faz na widnokręgu, które słońce przechodzi od wschodu do zachodu, i innymi znakami mającymi rytualne znaczenie. Czy mamy tu do czynienia ze sztuką czy z rytuałem? „Zarówno z jednym, jak i z drugim — odpowiada Harrison — to my rozróżniamy formę wdzięczności i dzieło sztuki [...] lecz sam Indianin [...] maluje dziękczyniąc”¹¹. To podejście do sztuki społeczeństw plemiennych posiada wyraźne cechy funkcjonalizmu, słabo akcentowane przez Boasa, lecz w poważnym stopniu rozwijane przez jego ucznia Melvilla J. Herskovitsa. Podręcznik antropologii kultury napisany przez tego autora w 1954 r. zawiera najnowszy wykład inte-

⁹ *Ibidem*, s. 126—127.

¹⁰ *Ibidem*, s. 135.

¹¹ *Ibidem*, s. 24—25.

resujących nas zagadnień. W ujęciu Herskovitsa najbardziej kontrowersyjny aspekt problematyki sztuki — następstwo stylów, kolejność rozwoju takich jej rysów jak realizm i konwencjonalizm, symbolizm i reprezentacja — traktowany jest jako zagadnienie drugorzędne i posiadające wszelkie cechy względności.

Ogólne, uniwersalne prawa rozwoju sztuki od realizmu do konwencjonalizacji lub do realizmu od abstrakcji w świetle najnowszych analiz porównawczych nie są do ustalenia. Badania wykazują fakt jednoczesnego występowania różnych elementów tych stylów w plastyce danego kręgu kulturowego czy danego plemienia. Rozwój sztuki w społecznościach plemiennych nie jest procesem ciągłym, którego kierunek dałby się ustalić w formie uogólnienia obowiązującego dla poświęconych im rozważań. Przeciwnie, w procesie tym ujawniają się tendencje do zmian. Widoczne są nagle zagadkowe odstępstwa od jednego kierunku i nowatorski rozkwit innego — antropolog nie jest w stanie wskazać, który z nich jest wcześniejszy, początkowy, nierozzerwalnie związany z pierwocinami kultury¹². Charakterystyczne dla antropologicznego podejścia Herskovitsa do sztuki społeczeństw plemiennych jest rozumienie względności terminów i definicji kulturowych. Zastanawia się on np.: Co to jest realizm? Na jakiej podstawie obdarzamy tym mianem konkretne dzieło sztuki? Czy jest to pojęcie uniwersalne, ponadkulturowe? Czy ze stanowiska jednej kultury można stosować je wobec wytworów drugiej, bez wniknięcia we właściwe jej społeczne i psychologiczne mechanizmy twórczości artystycznej? Antropologia dostarcza obfitego materiału dla rozważenia tych problemów. Okazuje się, że rozumienie pewnych terminów zależne jest tylko od kultury. U Herskovitsa znajdujemy kapitalny przykład ilustrujący tę tezę. Oto jedna z masek tanecznych używana w plemieniu Yoruba z Zachodniej Nigerii określana była przez europejskich i amerykańskich specjalistów i opisywana w katalogach jako konwencjonalnie ujęta twarz ludzka, której zręczny artysta nadał interesujący wyraz przez ekspresyjne odwrócenie naturalnych proporcji — uwypuklenie i nienaturalne powiększenie dolnych części policzków i podbródka, skrótowe potraktowanie długości twarzy na korzyść jej szerokości, a także zwięźenie czoła i wierzchołka czaszki. Cała maska przedstawia głowę o silnie gruszkowatym kształcie. Nie jest to jednak, jak sądzą zachodni interpretatorzy, świadoma stylizacja dokonana przez twórcę. Przeciwnie, jest to świadomie realistyczne odtworzenie głowy ludzkiej, tak jak ona jest widziana przez uczestników obrzędu, w trakcie którego ta maska bywa stosowana. Jest to realistyczne odtworzenie twarzy ludzkiej, widzianej z dołu, ogląda-

¹² M. J. Herskovits, *Cultural Anthropology*, New York 1955.

nej z pozycji leżącej, a nie stylizacja tej twarzy widzianej na wprost¹³. Podobnych błędnych interpretacji wytworów sztuki społeczeństw plemiennych, przez osoby nie orientujące się dokładnie w całym społecznym kontekście tej sztuki, obejmującym zarówno jej funkcje obrzędowe, jak i odpowiadające im zamierzenia artystyczne, spotkać można — zdaniem Herskovitsa — jeszcze bardzo wiele, nawet w literaturze fachowej. Uniknięcie ich jest możliwe tylko poprzez wzmożenie badań terenowych, poprzez coraz lepsze poznawanie całości kultury społeczeństw plemiennych. Jak przedstawia się sprawa sztuki plemion afrykańskich w najnowszych zainteresowaniach amerykańskich?

SZTUKA PLEMION AFRYKAŃSKICH W ZAINTERESOWANIACH AMERYKAŃSKICH

Angielski badacz kultur i wytworów sztuki w Afryce na południe od Sahary, William Fagg, w swojej ostatniej książce *Nigerian Images* stwierdził, że powszechnie stosowany termin „sztuka afrykańska” jest nieporozumieniem. Nie ma niczego takiego jak sztuka afrykańska, jest natomiast sztuka licznych afrykańskich plemion, częstokroć odrębna w formie, technologii i przeznaczeniu¹⁴. Pogląd Fagga reprezentuje stanowisko współczesnej antropologii i afrykanistyki w tej sprawie. Początki afrykanistyki amerykańskiej sięgają — jak pamiętamy — pierwszych dziesięcioleci XX wieku. Inspirowały ją osiągnięcia afrykanistyki europejskiej. W latach trzydziestych dzięki inicjatywie M. J. Herskovitsa afrykanistyka amerykańska notuje pierwsze osiągnięcia, by w ciągu następnego ćwierćwiecza zdominować zupełnie naukowe zainteresowania Afryką w świecie. Jednakże ów wielki rozwój afrykanistyki w Ameryce po II wojnie światowej jeszcze nie jest proporcjonalny do możliwości badawczych istniejących w Afryce. Badania dotąd prowadzone koncentrowały się raczej na problematyce instytucjonalno-społecznej, pozostawiając stosunkowo nietkniętą dziedzinę sztuki i zjawisk społecznych ściśle z nią związanych.

Pierwsze, większe opracowania zagadnień sztuki w Afryce w języku angielskim pojawiły się w Ameryce na przełomie lat 40—50. Przeważnie były to dzieła wydawane i w Anglii, i w Ameryce jednocześnie. Najczęściej były to tłumaczenia opracowań autorów niemieckich. Badacze niemieccy, być może kontynuując tradycje lat 20—30, kiedy to ukazało się w Niemczech szereg dzieł interpretujących zjawisko sztuki, w tym także sztuki plemiennej, ze stanowiska freudyzmu, byli szczególnie aktywni w tej dziedzinie.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ W. Fagg, *Nigerian Images*, London 1964, wg *Trustee of Africas Art*, „West Africa”, No 2436, February, 1964.

W 1954 w Nowym Jorku wydano angielski przekład książki Wernera Schmalenbacha *African Art*. Jest to dzieło, które w swej pierwszej części omawia sztukę charakterystyczną dla różnego rodzaju kultur wyodrębnionych na zasadzie ich podłoża ekonomicznego — sposobu zdobywania pożywienia, rodzaju osiadłości i uprawy ziemi. Autor wyróżnia kultury myśliwskie, pasterskie i rolnicze. Każdej z nich przypisuje sztukę o specyficznym charakterze. Żyjące dziś plemiona myśliwskie w Afryce to Pigmeje i Buszmeni. Pochodzenie tych plemion nie jest pewne. Schmalenbach wysuwa interesującą hipotezę, że stopień rozwoju wytworów sztuki spotykanej u Pigmejów wskazuje na prawdopodobne istnienie w Afryce przed wiekiem kamienia (*Stone Age*) bardziej prymitywnego wieku drewna (*Wood Age*). Pigmeje nie posiadają nawet malowideł skalnych, które zwykło się traktować jako chronologicznie najwcześniejsze wytwory artystycznej działalności człowieka. Próby ozdabiania broni i niektórych przedmiotów codziennego użytku, o których trudno powiedzieć, czy stanowią zamiar estetyczny, czy są wynikiem przypadku lub funkcją praktycznego przeznaczenia narzędzia, to jedyna wskazówka co do istnienia sztuki u Pigmejów. Sporo pięknych przykładów malowideł i rysunków skalnych znajdujemy w kulturze Buszmenów. Wykazują one zadziwiające podobieństwo do malarstwa skalnego, odkrytego w południowo-wschodniej Europie. Malarstwo skalne to jedyny przejaw plastycznej sztuki tego plemienia.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na interesujący szczegół przytaczany w związku z kulturą Buszmenów. Julius E. Lipps w książce *Początki rzeczy. Kulturowa historia człowieka (The Origin of Things. A Cultural History of Man)* opisuje związek wierzeń tego ludu z pewnymi formami wyrazu plastycznego, związek posiadający dla grupy ściśle praktyczny sens. Przed wyruszeniem na polowanie Buszmeni rysują na ziemi podobiznę zwierzęcia i po odbyciu pewnej ceremonii, z zachowaniem wielu form rytualnych, rzucają w tę podobiznę swoje włócznie. Wierzą oni, że bez tej procedury nie mają szans na udane polowanie. W ich wyobraźni nie ma różnicy między rzeczą a jej przedstawieniem graficznym — zwierzę i jego rysunek są tożsame. „Zgodnie z tym przekonaniem — pisze Lipps — upolowanie zwierzęcia już raz trafionego i zabitego włóczniami na rysunku będzie następnego dnia tylko czczą formalnością”¹⁵. Ten zwyczaj obok potwierdzenia tezy

¹⁵ J. E. Lipps, *The Origin of Things. A Cultural History of Man*, London 1949, s. 84. Lipps, Niemiec z pochodzenia, w 1934 r. zrezygnował z katedry antropologii przy Uniwersytecie w Kolonii i po krótkim okresie czasu, kiedy wykładał na Sorbonie, przyjął zaproszenie Boasa do Columbia University. Lipps był twórcą katedry antropologii na murzyńskim Howard University (Washington).

o nierozzerwalnym związku sztuki z rytuałem zdaje się wskazywać, że w kulturze Buszmenów mamy do czynienia z występowaniem większej ilości elementów artystycznych, niż przyznaje Schmalenbach. Niektóre z tych elementów, jak wspomniany rysunek na piasku, są jednak bardzo nietrwałe — wyrażają one umiejętności plastyczne Buszmenów niedostrzegalne dla badacza nie posiadającego z ich codziennym życiem bezpośredniego osobistego kontaktu. Odkrycie tych umiejętności możliwe jest tylko przez terenowca.

Do następnej grupy kultur rolniczych zalicza Schmalenbach ludy Bantu i Murzynów Sudanu. Charakterystyczne dla sztuki tych ludów są niezliczone i różnorodne rzeźby w drzewie. Trzecią grupę — kultur pasterskich — tworzą liczne plemiona rozrzucone po całej Afryce. Sztuka, ich jest wysoce zróżnicowana z przewagą rzeźb i wyrobów metalowych¹⁶. Druga część książki Schmalenbacha posiada większą wartość informacyjną. Składa się na nią encyklopedyczny opis wytworów sztuki poszczególnych plemion afrykańskich.

Amerykańską literaturę dotyczącą sztuki zasila także wiele innych przekładów z języka niemieckiego. Do najbardziej znanych należy międzynarodowa publikacja wydawana równocześnie w wielu krajach Europy. Jej wydanie amerykańskie z 1958 r. nosi tytuł *The Praeger Picture Encyclopedia of Art*.

Spśród nielicznych wydawnictw całkowicie amerykańskich, poświęconych sztuce społeczeństw plemiennych, na czoło wybija się praca historyka sztuki i archeologa z Columbia University Douglasa Fräsera *Primitive Art*. Trzy główne części książki poświęcone są Afryce, Azji i Oceanii oraz Ameryce. Znajdujemy w niej jednak nie tylko wyliczenie plemion występujących na tych obszarach i opis głównych rysów posiadanej przez nie sztuki plastycznej, lecz także ambitną próbę skonstruowania pewnej teorii sztuki plemiennej w oparciu o najnowsze zdobycze archeologii i antropologii kultury. Fraśer roboczo definiuje sztukę społeczeństw plemiennych jako wysoko rozwiniętą sztukę nisko rozwiniętych kultur (*the high art of low cultures*). Definicja ta jest użyteczna głównie dla wyodrębniania jej podmiotu spośród rzemiosł, sztuki ludowej i sztuki masowej¹⁷. Celem sztuki społeczeństw plemiennych nie jest wypełnienie potrzeb estetycznych — dowodzi Fraśer. Artysta plemienny twórczością swoją odpowiada wyłącznie na praktyczne zapotrzebowania społeczne. Wytwarza on taką liczbę przedmiotów — nie mniej i nie więcej — na jaką posiada społeczne zamówienie, jaka

¹⁶ W. Schmalenbach, *African Art*, New York 1954, s. 8—28.

¹⁷ D. Fraser, *Primitive Art*, London 1962.

potrzebna jest do wypełnienia nimi społeczno-kulturowych ram obrzędu czy rytuału. Ta materialna treść — plastyczne elementy rzeźby, maski czy rysunku — wyznaczona jest przez tradycję, artysta posiada niewielki margines swobody w nadaniu im własnego indywidualnego wyrazu. Niemniej jednak — jak wskazują inni badacze — artysta zawsze rozpozna pracę swych rąk, choćby dla obserwatora z zewnątrz ta grupa przedmiotów, w której członek plemienia tak dobrze się orientuje, była zupełnie nie do odróżnienia od masy innych. Niezależnie bowiem od wymagań tradycji i norm, którym musi odpowiadać dzieło sztuki, aby uzyskało swoje uzasadnienie i zostało zaakceptowane przez społeczność jako nadające się do użycia w konkretnej uroczystości, każdy twórca w ramach społecznie dopuszczalnego schematu potraktowania materiału posiada własny, osobisty znak. Tym znakiem może być czasem kombinacja pewnych elementów formalnych dzieła, ich układ, wykończenie, skala i natężenie kolorów itp. Pewne zindywidualizowanie form odpowiedzi na zamówienie społeczne jest więc możliwe w sztuce społeczeństw plemiennych. Nie zostało to dostatecznie podkreślone przez Fräsera.

Wagi sił społecznych i nacisku opinii plemiennej na artystę nie można oczywiście przecenić — sztuka jest dla plemienia formą aktywnego stosunku do świata, ingerencją w prawa natury, manipulacją siłami irracjonalnymi, jest ona formą magii, mającą zbyt duże znaczenie dla całej grupy, by można ją było pozostawić w całkowitej swobodzie działania jednej osoby. Sztuka ta służy celom instytucjonalnym, a nie personalnym — kontrolowana surowo przez siły społeczne jest ona wyrazem publicznej wiary w siłę i wartość plemiennych, zinstytucjonalizowanych sposobów osiągania powodzenia w życiu. W tym miejscu mała dygresja. Angielski krytyk Herbert Read w książce poświęconej analizie społecznych aspektów sztuki w epoce industrializacji wyodrębnił dwa źródła żywotności (*vitality*) sztuki. Pierwsze źródło to całość wzorów kultury przekazywanych w obrębie danego społeczeństwa, drugie to sama osobowość i indywidualność artysty¹⁸.

W pierwszym przypadku dzieło sztuki zależy przede wszystkim od czynników społeczno-kulturowych, od specyficznego programu społecznego dotyczącego twórczości artystycznej, inaczej, od zapotrzebowania społecznego na określony rodzaj tej twórczości, w drugim przypadku natomiast dzieło sztuki jest przede wszystkim rezultatem psychicznego wyposażenia i temperamentu artysty. Sztuka plemienna należy niewątpliwie do tego pierwszego źródła inspiracji — jest ona integralną czę-

¹⁸ H. Read, *The Grass Roots of Art*, Cleveland — New York 1961, s. 20.

ścią tradycji kulturowej danej zbiorowości, czynniki psychologiczne odgrywają stosunkowo niewielką rolę w procesach jej powstawania. Te czynniki psychologiczne grają natomiast rolę pierwszorzędną w procesach twórczych przebiegających na terenie środowisk euro-amerykańskich, gdzie jedną z głównych cech elit artystycznych bywał zwykle nonkonformizm społeczny czy kulturowy. Ten nonkonformizm w różnych okresach czasu i w różnych środowiskach, różny zarówno w stopniu, jak i w rodzaju, był najczęściej głównym motorem ruchów intelektualnych i artystycznych — wyrażał on z jednej strony nieprzystosowanie artysty do jego najszerszej pojętego otoczenia kulturowo-społecznego, a z drugiej strony jego indywidualny protest przeciwko dotychczasowym formom i szablonom transmitowanym i obowiązującym w tym otoczeniu. Hasłem wyróżniającym artystę z jego środowiska w społeczeństwach masowych jest, jak się wydaje, nonkonformizm i nieprzystosowanie, podczas gdy w społecznościach plemiennych odwrotnie, naczelnym hasłem dla artysty jest jego konformizm i przystosowanie do społeczeństwa i kultury. Wróćmy jednak do pracy Douglasa Fräsera.

Rozważając elementy sztuki plemion afrykańskich Fraser wnosi swój oryginalny wkład w naukę, polegający na znalezieniu obiektywnego kryterium pozwalającego na ustalenie względnej chronologii sztuki, charakterystycznej dla różnych kręgów kulturowych w Afryce. Kryterium tym jest tzw. motyw twarzy sercokształtnej (*heart-shaped face*) występujący w rzeźbach i maskach afrykańskich. Motyw ten rozprzestrzeniony jest szeroko na całym kontynencie. Jedynym terenem, na którym nie występuje, jest zachodnionigeryjskie centrum rozwoju sztuki nie mającej sobie równej w pozostałych częściach Afryki, okręg Ife, Benin, Yoruba. Występowanie motywu twarzy sercokształtnej w jego najczystszej postaci wskazuje na starszeństwo kultury — jej początki mogą sięgać nawet mezolitu. W miarę jak ten motyw w rzeźbie lub w masce staje się mniej czytelny, w miarę przechodzenia trójkątnego rysunku twarzy w rysunek owalny lub okrągły, zbliżamy się w czasie do neolitu i kultur późniejszych. W ujęciu Fräsera występowanie motywu twarzy sercokształtnej staje się naczelnym kryterium klasyfikacji kultur plemion afrykańskich. Ta hipoteza nie jest jednak dostatecznie zbadana. Wprawdzie twarze sercokształtne rzeczywiście występują u plemion stosunkowo mało rozwiniętych społecznie, jak np. w sztuce Ibibio, Ijaw, Kwele, Baga, Mende, Pende, Makonda, Ogowe, Pangwe, Bobo, Baoula i innych, a nie występują zupełnie w arystokratycznej i najdojrzałej (*mostsophisticated*) sztuce Beninu i Yoruba¹⁹, to jednak

¹⁹ Fraser, *op. cit.*

dokładne rozpatrzenie tego zjawiska i jego możliwych uwarunkowań czeka jeszcze na swego badacza. Douglas Fraser poczynił tu dopiero pierwszy krok.

Dalsze interesujące rozważania dotyczące problematyki sztuki afrykańskiej znajdujemy w studium Justine M. Cordwell. „Od przeszło pięćdziesięciu lat artyści, studenci i kolekcjonerzy zachwycali się estetyczną doskonałością form wytworów sztuki afrykańskiej zebranych w muzeach i prywatnych kolekcjach w Europie i Ameryce. Informacje o twórcach tej sztuki i o tle kulturowym, poprzez które mogłaby ona być lepiej zrozumiana, były jednak i są nadal niesłychanie trudne do uzyskania”²⁰ — pisze w swym artykule J. M. Cordwell. Dla celów naświetlenia kolejnych faz rozwoju spotykanych w sztuce plemion afrykańskich autorka dzieli jej chronologię według okresów przedhistorycznego, przedkolonialnego i wreszcie współczesnego.

Z wytworów afrykańskiej sztuki tego pierwszego okresu najbardziej znane są malowidła skalne znalezione w Afryce Północnej, Południowej oraz w Rodezji. Oprócz tych znalezisk malarskich sztukę plemion afrykańskich okresu przedhistorycznego reprezentują liczne prace w kamieniu i metalu znalezione w zachodniej Afryce przez francuskich i angielskich archeologów. Wiedza o kulturze produkującej te dzieła sztuki jest bardzo fragmentaryczna. Zwłaszcza niewiele wiadomo o prymitywnie, grubo rzeźbionych w kamieniu głowach ludzkich znalezionych w Dakarze, w pobliżu Jeziora Czad i między Sudanem a Gwineą, i o tajemniczych kamiennych figurach z południowo-zachodniej Nigerii. Być może, istnieje między nimi jakiś związek, lecz badacze nie są w stanie powiedzieć na ten temat coś konkretnego.

Z przedhistorycznego okresu sztuki afrykańskiej pochodzą także znaleziska nigeryjskie. Są to naturalistycznie wymodelowane terakotowe głowy i półpostacie. Wiek ich określa się w przybliżeniu na 2800 lat, jeżeli chodzi o znaleziska w Jos, i na 3800 lat, jeżeli chodzi o bliźniaczo podobne wyroby znalezione w Ife.

Naturalizm tych wyrobów demonstruje stopniowo wzrastającą perfekcję artystyczną ich twórców, być może wyspecjalizowanych grup artystów. Głowy pochodzące z wcześniejszego okresu są prostsze i gorzej obrobione, natomiast te, które pochodzą z okresu późniejszego, są bardziej szczegółowe i mistrzowsko dopracowane.

W sztuce plemion afrykańskich dość wcześnie pojawiają się także wyroby metalowe, żelazne, złote, srebrne. Niektóre z nich miały zna-

²⁰ J. M. Cordwell, *African Art* [w:] *Continuity and Change in Africa Cultures*, Ed. M. J. Herskovits, W. R. Boscom, Chicago 1958.

czenie przede wszystkim użytkowe, jak np. noże, motyki czy włócznie, inne zaś ceremonialne lub ozdobne, jak wszelkiego rodzaju figurki kultowe, instrumenty muzyczne, naszyjniki czy bransolety.

Złoto i srebro używane były zwłaszcza przez artystów starożytnego Królestwa Ghany, gdzie wyrabiane z nich przedmioty były symbolem autorytetu osób będących w ich posiadaniu, oraz przez ludy Aszanti, gdzie złote wyroby i biżuteria stanowiły tradycyjne ozdoby rodów królewskich.

W różnych miejscach Afryki używany był także brąz. Najbardziej znane wyroby z brązu pochodzą od ludów Aszanti, Yoruba, Benin i Nupé. Znane są realistyczne półludzkie głowy wykonane przez artystów Yoruba oraz bogato rzeźbione naczynia ludu Benin, również służące świetności rodów królewskich.

Podkreślamy na tym miejscu niezmiernie ważne dla dalszej części naszych uwag dotyczących problematyki sztuki plemiennej spostrzeżenie J. A. Cordwell. Otóż w społecznościach plemiennych nie ma żadnego specyficznego systemu idei związanych z estetyką ani żadnej grupy specjalistów, która by, tak jak krytycy w społeczeństwach kręgu cywilizacji euro-amerykańskiej, pełniła funkcję interpretacyjną wytwórców sztuki, zbliżając ją w ten sposób do społeczeństwa lub oddalając od społeczeństwa. Abstrakcyjne terminy służące do określania sztuki, piękna lub koncepcji twórczej, tak ważne w euro-amerykańskim słownictwie dotyczącym sztuki i kultury, w społecznościach plemiennych są ograniczone. Czynniki estetyczne są tak splecione z religijnymi, ekonomicznymi i społecznymi aspektami kultury, że nazewnictwo określające to, co jest piękne, wyłącznie przyjemne lub tylko atrakcyjne, odnosi się zasadniczo do jakości takich, jak bogactwo czy prestiż, religijna czy polityczna symbolika²¹.

MUZYKA, TANIEC, PIEŚŃ I ICH MITOLOGICZNE ASPEKTY

Mówiąc o problematyce sztuki plemiennej, w tym także afrykańskiej, koncentrowaliśmy się dotąd na niektórych elementach plastyki. Twórczości plastycznej społeczności plemiennych nie można jednak rozważać w oderwaniu od innych dziedzin sztuki plemiennej. Tradycyjny styl rozważań historyków sztuki użyteczny dla formalnych analiz poszczególnych kierunków sztuki europejskiej czy amerykańskiej nie zdaje egzaminu w zastosowaniu do wytwórców sztuki społeczności plemiennych. Tę sztukę trzeba rozważać w związku z całością struktury społeczno-kulturowej, która określa jej charakter. Pozostaniemy przy egzem-

²¹ *Ibidem.*

plifikacji afrykańskiej i spójrzmy na tę problematykę od strony całości jej tła społeczno-kulturowego.

Zewnętrznie różni Afrykanina od Europejczyka czy Amerykanina nie tylko kolor skóry, różni ich także dynamika zachowania — swoisty rytm ruchów i kroków. Tak wydawałoby się prozaiczny i niewart głębszej uwagi element tego zachowania, jak chód, staje się interesującym zjawiskiem kulturowym. Chód Afrykanina nie jest do naśladowania przez mieszkańców innych obszarów. Rolę odgrywa przy tym nie tylko nieco odrębny układ somatyczny, różnice w poszczególnych proporcjach ciała, lecz także, a może nawet przede wszystkim, specyficzna rytmika, którą przesiąknięte jest życie Afrykanina. Spośród wszystkich dziedzin sztuki tę rytmikę codziennego życia plemion afrykańskich reprezentuje najpełniej muzyka i taniec. Muzyka oparta głównie na bogatym zestawie instrumentów perkusyjnych na kontynencie afrykańskim związana jest nierozłącznie z tańcem. Muzyka i taniec w sztuce Afryki to dwa aspekty jednego zjawiska — rytuału sakralizującego człowieka. Trzecim aspektem tego zjawiska jest specyficzny rys plastyki społeczności plemiennych — maski. Trzy nierozdzielne elementy każdego rytuału, obrzędu czy ceremonii to maska, muzyka bębnowa i taniec. Razem złożone stanowią one główną charakterystyczną cechę każdej kultury plemiennych. Istotą tej kultury stanowi z jednej strony przekonanie człowieka o organicznej łączności jednostki ludzkiej, rozumianej jako jednostka społeczna, z naturą, a z drugiej strony, jego wiara w możliwość wyodrębnienia siebie oraz swojej grupy ludzkiej z podłoża naturalnego poprzez sztukę będącą wyrazem uczłowieczenia natury.

Techniczna cywilizacja społeczeństw masowych jest materialnie, choć nie duchowo czy emocjonalnie, wyższym stopniem tego uczłowieczenia. Technika jest tu próbą uniezależnienia człowieka od żywiołów przyrody i środowiska naturalnego, która to próba w społecznościach plemiennych przybiera formę magiczną. Społeczeństwa masowe usiłują przekształcić swoje otoczenie naturalne przy pomocy wytworów techniki i nauki, społeczności plemienne podejmują to samo przedsięwzięcie przy pomocy środków magicznych i wytworów sztuki. Zarówno technika, jak i magia są tu narzędziami służącymi do osiągnięcia tego samego celu — nadania ponadczasowej i ponadmaterialnej wartości ludzkiemu zjawisku w przyrodzie. W obydwu przypadkach służą one samookreśleniu człowieka w stosunku do świata.

W społeczeństwach masowych nauka i technika są swoistymi rodzajami magii — rozwój sztuki odbywa się tu na innych zasadach i służy, pozornie, innym celom. Pozornie, bo w istocie swej i tu sztuka jest także wyrazem człowieczeństwa. W społeczeństwach plemiennych zasób

środków materialnych jest nieporównanie mniejszy niż w społeczeństwach masowych, mniejsza jest także możliwość rozwoju i kumulacji wiedzy naukowej — procesom sakralizacji służy wyłącznie rytuał i związane z nim formy sztuki. Genialne pomysły Leonarda da Vinci — od maszyny latającej po statek podwodny — tak długo pozostały w sferze teoretycznej, dopóki nie nastąpił ogólny wzrost wiedzy technicznej, a cząstkowe zdobycze techniki nie pozwoliły na dokonanie ich syntezy zakrojonej na większą skalę. Ich realizacja praktyczna dokonała się po czterech wiekach nieustannych badań, chybionych doświadczeń, wymiany informacji i po odpowiednim wzroście materialnych zasobów ludzkości, na co złożyły się wysiłki olbrzymich mas ludzkich i wielu pokoleń. Ograniczone środki materialne i izolacja społeczności plemiennych stosunkowo niewielkich liczebnie i zmagających się na co dzień ze swym lokalnym otoczeniem naturalnym, bez możliwości wykorzystania doświadczeń innych grup ludzkich, które choć w części uporały się z podobnymi problemami swojej egzystencji, nie pozwoliły na utworzenie odpowiedniej bazy naukowo-technicznej mogącej stać się punktem wyjścia racjonalnych prób przekształcenia świata. Za myślą Leonarda nie nadążały warunki ekonomiczne i społeczne — dysproporcja między jego zamierzeniami a realnymi perspektywami ich urzeczywistnienia była zbyt wielka. Nie można jej było pokonać jednym skokiem.

W społecznościach plemiennych istnieje podobne rozproszenie środków materialnych, a wiedza naukowa rozwinięta jest w minimalnym stopniu. Zdobycze techniczne służą tu bezpośredniemu, natychmiastowemu, doraźnemu zabezpieczeniu podstawowych potrzeb człowieka — produkcji żywności, odzieży, domostw, broni — a nie masowemu wytwarzaniu nowych środków produkcji. W tym, jak się wydaje, tkwi jedna z zasadniczych różnic między obydwoma społecznościami ludzkimi. W społeczeństwie masowym produkcja nastawiona jest na masowe wytwarzanie nowych środków produkcji, w społecznościach plemiennych jest ona nastawiona przede wszystkim na wytwarzanie dóbr konsumpcyjnych. Stąd technika, która gra tak wielką rolę w samowiedzy członka społeczeństwa masowego²², nie posiada żadnego znaczenia w procesach samookreślenia się uczestników społeczności plemiennych. Wynikają stąd określone konsekwencje kulturowe, przede wszystkim konsekwencja dotycząca znaczenia sztuki w życiu plemiennym jako trwałego czynnika wewnętrznej integracji grupy oraz integracji tej grupy z przeszłością. Sztuka plemienna jest formą i jednocześnie wy-

²² B. Moliński, *Człowiek organizacji, człowiek techniki i afrykańska osobowość*, „Przegląd Socjologiczny”, T. XVII/1, 1963.

razem kulturowej tradycji plemienia. Technika w społeczeństwach masowych nie może być ani formą, ani wyrazem tradycji. W pojęciu techniki nie mieści się w ogóle ten element. Technika i tradycja to dwa pojęcia sprzeczne. W technice obiektywizuje się stały pęd ku nowemu, ku nowym środkom, nowym osiągnięciom, nowym sformułowaniom warunków ludzkiej egzystencji. Jednocześnie technika dla ludzi kręgu cywilizacji zachodniej to coś najbardziej powszechnego, zrozumiałego, naturalnego; sztuka natomiast — rzeźba, malarstwo, muzyka poważna, balet klasyczny, a nawet niektóre dziedziny literatury — pozostaje w wąskim stosunkowo kręgu zainteresowań specjalistów i amatorów. W społeczeństwach masowych sztuka pozostaje elitarna, egalitarna jest technika i tzw. kultura masowa²³. W społeczeństwach plemiennych technika w naszym rozumieniu nie istnieje, egalitarna jest sama sztuka. W tym miejscu istota kultury plemiennych ukazuje swe pełne oblicze: masowe, na skalę plemienia, uczestniczenie jego członków w całym systemie rytuałów właściwych dla danej społeczności jest jednocześnie ich masowym obcowaniem ze sztuką.

PRACA I RYTUAŁ; JEZYK I MIT; MIT, RYTUAŁ, SZTUKA JAKO OSIE KRYSTALIZACJI KULTURY PLEMIENNEJ

Praca wszystkich członków plemienia zapewnia egzystencję całej grupie, podział tej pracy wśród współplemieńców jest najważniejszą podstawą struktury społecznej tej grupy. Rytuały odnoszące się do całego plemienia jak i rytuały uprawiane w jego obrębie przez poszczególne podgrupy wieku, płci, i współdziałania zapewniają z kolei powodzenie wszystkich prac i przedsięwzięć plemiennych. Sztuka materializuje zarówno uwidocznioną rytualnie wspólną wolę plemienia dotyczącą osiągnięcia pożądanego przez nie celów, jak i symbole sił nadnaturalnych, do których te rytuały tradycyjnie się odwołują. Praca, rytuał, sztuka — to ciąg logiczny codziennego życia plemienia i sens kultury plemiennych. Pod nieobecność techniki wydajność pracy, która w przeciwieństwie do pracy w społeczeństwach masowych nie jest ani atomizowana, ani wyalienowana²⁴, zapewniona jest koordynacją, zespoleniem wysiłków i szybkością rąk ludzkich. Przy tej koordynacji, zespoleniu i szybkości pracy odnajdujemy zagadnienie rytmu ży-

²³ A. Kłóskowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1964, oraz inne publikacje tej autorki.

²⁴ Atomizacja i alienacja pracy to ulubione pojęcie wielu socjologów i filozofów, niezależnie od nurtu teoretyczno-metodologicznego, który reprezentują oni w uprawianych przez siebie dziedzinach nauki. Literaturę przedmiotu zna dobrze każdy student tych nauk.

cia plemiennego. Rytm pracy jest rytmem sztuki. Ogniwu pośrednie wspomnianego ciągu logicznego codziennego życia plemienia — rytuał — odsuńmy na chwilę na plan dalszy. Powróci ono później w tok tych rozważań. Zajmijmy się bezpośrednim stosunkiem pracy i sztuki.

Badacze plemion afrykańskich zawsze podkreślają, że każdej pracy wykonywanej przez Afrykanów towarzyszy odpowiednia pieśń. Zróżnicowaniu pracy towarzyszy zróżnicowanie muzyki i pieśni. Tak np. Hutu w Ruandzie rozróżniają przynajmniej 24 typy pieśni stosowanych w różnych sytuacjach społecznych. Istnieją pieśni religijne, rozrywkowe, wojenne, hołdownicze, myśliwskie, urodzinowe, żałobne i wiele innych. W każdym z tych typów można rozróżnić podkategorie pieśni wykonywanych przy konkretnych pracach i zajęciach: przy spuszczeniu na wodę nowego czółna, przy wiosłowaniu z prądem, przy wiosłowaniu pod silny prąd²⁵. Tutsi także w Ruandzie mają w użyciu obok typów podobnych do typów wyżej wspomnianych również specjalny rodzaj pieśni związanych z sytuacjami, w których przedmiotem uwagi ludzkiej jest bydło²⁶. Interesują nas w tej chwili mniej pieśni funkcjonujące w dziedzinie życia społecznego — urodzinowe, ślubne, żałobne, a bardziej pieśni funkcjonujące w sferze ekonomii — wiosłarskie, rybołówcze, zbierackie, polne. Ciężka praca mężczyzn z rolniczego plemienia Wolof z Gambii i z części Senegalu ułatwana jest w znacznej mierze dzięki pieśniom wykonywanym w czasie jej trwania, a także dzięki muzyce bębnowi przynoszonych na pole przez niektórych członków owych grup współpracy plemiennych²⁷. Podobnie rzecz przedstawia się wśród Mossi z Górnej Volty²⁸, wśród Afikopo-Ibo z Nigerii²⁹ czy wśród Fanti z Ghany³⁰. Afrykanie pracujący jako niewolnicy na plantacjach południowych stanów Ameryki przenieśli tam i kultywowali plemienne tradycje swych przodków — ich pracy towarzyszyła pieśń i muzyka. Stąd wziął początek wielki wzrost charakterystycznej dla panoramy muzycznej Ameryki ludowej pieśni afro-amerykańskiej (*Negro-American Folksong*) oraz słynnych już dzisiaj *Negro Spirituals*³¹.

Żadna praca na terenie społeczności plemiennych nie jest wykony-

²⁵ A. P. Merriam, *African Music*, [w:] *Continuity and Change*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ D. W. Ames, *Wolof Cooperative Work Groups*, *ibidem*.

²⁸ P. B. Hammond, *Economic Change and Mossi Acculturation*, *ibidem*.

²⁹ P. V. Ottenberg, *The Changing Economic Position of Woman among the Afikopo-Ibo*, *ibidem*.

³⁰ J. B. Christensen, *The Adoptive Function of Fanti Priesthood*, *ibidem*.

³¹ G. Chase, *Americas Music, From the Pilgrim to the Present*, New York — Toronto — London 1955, s. 67.

wana milcząco. Zawsze towarzyszy jej rytmiczna muzyka lub rytmiczna pieśń. Rytm muzyki lub pieśni ułatwia pracę, przeciwdziała jej monotonii, odrywa uwagę ludzką od niejednokrotnie ciężkich warunków jej wykonania i od własnego znużenia. Co więcej, ten rytm — nie kończące się powtarzanie pewnej frazy melodii lub określonego natężenia kolejnych dźwięków — podejmowany przez całą wykonującą pewne zajęcia grupę mającą świadomość wspólnoty recepcji tego rytmu, a także świadomość zbiorowego przeżywania jego skutków prowadzi tę grupę częstokroć do stanu euforii czy nawet ekstazy skierowanej na cel aktualnie wykonywanej pracy. Pieśń wykonywana jest zwykle przez solistę i chór. Solista prowadzi pieśń, chór odpowiada mu lub powtarza za nim poszczególne frazy tej pieśni. Rola solisty (*the singing leader*) przy wykonywaniu pieśni związanych z pracą jest równa roli solisty w chórach kościelnych lub kaznodziei w nabożeństwach obrządku rzymskiego³². Od umiejętności solisty zależy rytm pieśni i sprawny przebieg pracy.

Harold Courlander przygotowując swą książkę o ludowej muzyce murzyńskiej w USA pytał Murzynów o znaczenie pieśni w ich pracy. Zulus z Durbanu odpowiedział mu, że nie może wykonywać swej pracy bez pieśni: „kiedy my nie śpiewamy, my nie możemy oddychać. Bez śpiewu my nie mamy siły”. Na uwagę Courlandera, że w Ameryce podobne prace wykonuje się bez śpiewu, Afrykanin dodał: „Może w Ameryce wy macie tak wielu ludzi, że człowiek nie potrzebuje być tak silny jak tutaj”. W Nigerii wypowiedź Afrykanina dotycząca tej samej kwestii brzmiała: „Jeżeli drzewa mają być ścięte, musisz śpiewać. Bez pieśni siekiera jest tępą”. Murzyński robotnik z Alabamy wyjaśnił to samo: „Ludzie śpiewając naturalnie ułatwiają swoją pracę. Jeżeli ty sam nigdy nie śpiewałeś, z trudem zrozumiesz cokolwiek o tych ludziach”³³.

Jakie są cechy charakterystyczne rytmu nadającego muzyce plemienną tak wielkie psychologiczne i społeczne znaczenie?

Badania nad muzyką społeczności plemiennych uważane jeszcze do niedawna za część muzykologii ogólnej, a dziś związane ściśle z etnologią i antropologią i akceptowane powszechnie jako etnomuzykologia³⁴, wykazały, że koncepcja rytmu w muzyce plemienną jest bardziej zróżnicowana niż w muzyce europejskiej. W muzyce europejskiej różne rytmy następują kolejno po sobie, jak gdyby wynikają z siebie, nigdy szereg rytmów nie występuje jednocześnie. Jednoczesne występowanie

³² H. Courlander, *Negro Folk Music*, New York — London 1963, s. 90.

³³ *Ibidem*, s. 91.

³⁴ G. W. Woodworth, *The World of Music*, Cambridge, Massachusetts, 1964, s. 143.

wielu rytmów — dwóch, trzech, niekiedy nawet czterech czy pięciu — jest natomiast podstawową cechą muzyki plemiennej, a zwłaszcza afrykańskiej³⁵. Ograniczenie ilości tonów do trzech lub czterech, na których zbudowana jest cała melodia, występuje razem z wielką różnorodnością rytmów stanowiących jej tło. Z trzech podstawowych elementów struktury każdego utworu muzycznego lub pieśni — melodii, harmonii i rytmu — ten ostatni dominuje w charakterze muzyki plemiennej³⁶.

Rytm związany jest ściśle z aktywnością mięśniową i ruchową człowieka. Tęm każdej pieśni jest zawsze odpowiednia motoryka ciała jej wykonawców. Poszczególne rytmy akcentowane są przez odpowiednie ruchy ciała — głowy, rąk, nóg, całego tułowia. Częstokroć po zakończeniu każdej frazy pieśni jej rytmika kontynuowana jest w milczeniu jeszcze przez moment wyłącznie w formie ruchowej mniej lub bardziej zbliżonej do tańca³⁷. Intuicja wykonawców, ich doświadczenie rytmiczne i nieograniczone wprost możliwości ruchowe składają się na emocjonalny wyraz przeżywanej przez nich melodii, przygotowują początek jej następnej frazy. Aktywność ruchowa związana z wykonywaniem konkretnego zajęcia staje się tu naturalnym źródłem rytmu melodii czy pieśni. Prawdopodobnie geneza rytmu, geneza polirytmii muzyki plemiennej związana jest ze społecznym zjawiskiem pracy i z warunkami jej wykonania. Ta specyficzna rytmika narodziła się w sytuacjach, w których wszystkie czynności ludzkie, wszystkie ruchy poszczególnych członków ciała ludzkiego musiały być maksymalnie skoordynowane synchronicznie i diachronicznie dla zapewnienia największej efektywności wysiłków ludzkich zmierzających do osiągnięcia pożądanego celu. Tym celem mogło być powalenie drzewa, wyrąbywanie ścieżki w buszu, osaczenie ściganego zwierzęcia, stawianie ściany domu, wyciągnięcie sieci z połowem, wodowanie ciężkiego czółna, przebycie w łodzi odcinka wartkiego nurtu czy wysokiej fali, a także prace melioracyjne, zbierackie czy polne.

Rytmika muzyki i pieśni narodzona w procesie pracy emanowała na całość muzyczno-wokalnych dążeń człowieka, na całość jego sztuki i w ogóle na całość jego życia. Życie uczestnika zbiorowości plemiennej nastawione jest wyłącznie na pracę. Pracuje całe plemię z wyjątkiem jednostek spełniających funkcje wodzowskie czy kapłańskie absorbujące wszystkie siły człowieka w sferze ważnych decyzji i poczynań politycznych, organizacyjnych i magicznych. Jeżeli posłużymy się tu-

³⁵ Chase, *op. cit.*, s. 73.

³⁶ *Ibidem*, s. 406; zob. także artykuł Z. Grossa w tym numerze „Przeglądu Socjologicznego”.

³⁷ Courlander, *op. cit.*, s. 90.

taj znaną typologią F. Znanieckiego³⁸, to musimy stwierdzić, że w ple-mieniu nie ma ludzi zabawy czy ludzi dobrze wychowanych, są tylko ludzie pracy. Ci ludzie pracy stają się ludźmi zabawy wszyscy razem po zakończeniu prac dziennych lub w sezonach, które z racji określo-nych warunków geograficznych i klimatycznych nie sprzyjają pracy ludzkiej i czasowo zwalniają plemię z ciężkich obowiązków troski o swo-ją egzystencję.

Rytm sztuki plemiennej narodził się w procesie pracy. Procesy socjalizacji, czyli wdrażania w system społeczno-kulturowy młodych pokoleń, polegają głównie na przygotowywaniu nowych jednostek ludzkich do podjęcia przez nie ról pełnoprawnych i obarczonych odpo-wiedzialnością za losy i byt grupy, członków plemienia, a więc na przygotowywaniu młodzieży plemiennej do pracy. Te procesy obwa-rowane sankcjami społecznymi mającymi głębokie mitologicznie i ry-tualnie znaczenie przesiąknięte są rytmem pracy i sztuki plemienia — rytmem życia plemienia. W społecznościach plemiennych dziecko ucząc się języka uczy się jednocześnie rytmu. Rytm sam jest tu swoistym językiem i formą poznania świata. Jest on tym elementem kultury, wokół którego ogniskują się wszystkie stany emocjonalne członka ple-mienia — jest on elementem integrującym pracę i sztukę, kulturę i osobowość w jeden złożony kompleks zjawisk składający się na życie społeczności plemiennej i indywidualne życie jej wszystkich uczest-ników.

Pracy w społecznościach plemiennych nieodłącznie towarzyszy mu-zyka i pieśń, lecz towarzyszy jej także rytuał. Rytm muzyki i pieśni bezpośrednio wyznacza motorykę ciała ludzkiego i dynamikę zachowa-nia człowieka; rytuał nadaje zarówno temu rytmowi, jak i temu za-chowaniu swoisty charyzmat. Rytm zapewnia efektywność pracy po-przez konkretnie działającego człowieka, rytuał zapewnia tę samą efektywność poprzez magiczne odwołanie się człowieka do bóstw opie-kuńczych i sił nadnaturalnych, w których gestii leży owo konkretne działanie. W toku plemiennej racjonalizacji muzyka i pieśń stają się aspektami rytuału. Granice pracy, rytuału i sztuki zacierają się, ich elementy zazębiają się wzajemnie, przenikają, zakładają na siebie two-rząc złożoną, a jednocześnie jednolitą całość społeczno-kulturową. U podłoża tej całości pojawia się problem mitu. Mitu dotyczącego za-równo jednostki ludzkiej, jak i jej grupy społecznej.

Mit uzasadnia istnienie człowieka, wyjaśnia jego pochodzenie

³⁸ F. Znaniecki, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Poznań 1934.

wskazuje jego miejsce w przyrodzie i wiąże go z kulturą i tradycją plemienia.

Mit to przekaz ustny, jedna z form tradycji ustnej plemienia. Istotną cechą jest tu sam język przekazu. Zatrzymajmy się na chwilę przy tym zagadnieniu. Co to jest język? Istnieją dwie tendencje definiowania języka. Pierwsza obejmująca jego szerokie rozumienie traktuje język jako każdy przekaz znaczeniowy, druga, etymologiczna definicja ujmuje to zjawisko w sposób węższy. Mówi ona mianowicie, że język (*language*) jest produktem organów głosowych człowieka, przeznaczonym do odbioru przez ludzki aparat słuchowy³⁹.

M. J. Herskovits widzi w języku nosiciela kultury⁴⁰. Ten uczony wychodząc z etymologiczno-socjologicznej koncepcji języka wyrażonej przez E. H. Sturtevant'a słowami, że „język to system wybranych symboli głosowych, poprzez który członkowie grup społecznych porozumiewają się i nawiązują ze sobą współpracę”, uzupełnił definicję języka dodatkowym sformułowaniem socjologicznym. Brzmi ono: „i którego rozumienie umożliwia procesy nauczania oraz kontynuację i zmienność sposobów ludzkiego zachowania”⁴¹. Język społeczności plemiennych nie posiada tak rozbudowanej aparatury pojęciowej, jak język technicznych społeczeństw masowych. Przyczyny tego są jasne i leżą tak jak i inne aspekty kultur obydwu typów zbiorowości ludzkich w różnicy czynników społecznych, w ich najszerszym rozumieniu, oraz geograficznych i środowiskowych wyznaczających historyczne procesy rozwoju tych zbiorowości. Wystarczy jednak do stworzenia systemu porozumiewania się ludzi abstrakcyjnych jest ograniczona. W słownikach plemiennych zarysowuje się wyraźna przewaga oznaczeń dotyczących konkretnych przedmiotów z otoczenia materialnego człowieka i realiów odgrywających istotną rolę w jego codziennym życiu nad pojęciami odnoszącymi się do zjawisk niemierzalnych, nieobserwowalnych czy nad pojęciami dotyczącymi związków, stosunków i zależności terminów o wyższym stopniu abstrakcji. Nazwy rzeczy i uczuć dominują w słownictwie plemiennym. Ich kombinacja wystarcza jednak do stworzenia systemu porozumiewania się ludzi i systemu przekazu informacji o różnym stopniu ich złożoności i o różnym ich przeznaczeniu. Formami tego systemu są w społecznościach plemiennych przede wszystkim mity, opowieści, przysłowia i pieśni.

Wszegobecność pieśni w życiu plemiennym doprowadziła nawet jednego z wybitnych językoznawców, Otto Jespersena, do postawienia

³⁹ M. Pei, *The Story of Language*, London 1957, s. 10.

⁴⁰ M. J. Herskovits, *Man and His Works*, New York 1956; tytuł 26 rozdziału tej książki brzmi: *Language, the Vehicle of Culture*, s. 440.

⁴¹ *Ibidem*.

interesującej i nie pozbawionej podstaw hipotezy, że geneza języka związana jest z potrzebą uzewnętrzniania przez człowieka jego stanów uniesienia, euforii czy ekstazy. W swym znanym szeroko dziele *Language* (1 wydanie — 1922 r., 11 wydanie — 1959 r.) O. Jespersen pisze na ten temat: „Genezy języka nie należy szukać w prozaicznych, lecz w poetycznych sferach życia; źródłem mowy nie jest mroczna powaga [*gloomy seriousness*], lecz zabawa i młodzieńcza wesołość [*play and youthful hilarity*] [...] wśród wielu uczuć znajdujących wyraz w muzyce i pieśni uczucie miłości postawione być musi na pierwszym miejscu [...] także każda silna, a szczególnie przyjemna emocja ma w niej swoje uzewnętrznienie”⁴². Podstaw tej hipotezie dostarcza fakt, że rzeczywiście wiele pieśni plemiennych zawiera słowa nie używane raczej w potocznym języku plemienia, a nawet po prostu wiele sylab oderwanych i bezznaczeniowych powtarzanych rytmicznie po jednej, dwu lub trzech występujących w pieśni frazach podstawowych posiadających konkretne i zrozumiałe znaczenie⁴³.

Franz Boas w swych badaniach nad problematyką sztuki plemion indiańskich także zwrócił uwagę na znamieny fakt, który w pewnym stopniu koincyduje z hipotezą Jespersena. Zauważył on mianowicie, że jeżeli nawet w twórczości artystycznej pewnych plemion brak jest przykładów epickich form literackich, to jednak zawsze znajdujemy tam przykłady narracji, poezji czy pieśni lirycznej. Niektóre z tych form lirycznych nie posiadają w ogóle żadnej wartości intelektualnej — przy pomocy oderwanych, rytmicznie akcentowanych sylab wyrażają one wyłącznie różnorodne stany emocjonalne człowieka związane z jego doświadczeniami wojennymi, religijnymi, rodzinnymi czy estetycznymi⁴⁴.

Powróćmy jednak do słownictwa używanego w mitach i opowieściach plemiennych. Mity plemienne traktuje się zwykle jako wyrazy sakralizacyjnych tendencji danych zbiorowości, opowieści — jako wyrazy tendencji sekularyzacyjnych⁴⁵. Mity, jak już podkreślaliśmy, zawierają w sobie racjonalizacje dotyczące istnienia człowieka i jego kultury oraz egzegezę jego powiązań ontologicznych i kosmologicznych, opowieści zawierają w sobie elementy historii plemiennej czy też, jak by to powiedział F. Boas, elementy biografii plemiennej⁴⁶.

⁴² O. Jespersen, *Language, Its Nature, Development and Origin*, London 1959, s. 432—435.

⁴³ Chase, *op. cit.*, s. 412—413.

⁴⁴ Cyt. za Jespersenem, *op. cit.*, s. 435.

⁴⁵ Herskovits, *op. cit.*, s. 414 i dalsze.

⁴⁶ F. Boas, *Tsimshian Mythology*, Bureau of American Ethnology, Annual Report 31, Washington 1909, s. 27—30.

Ta z konieczności uproszczona klasyfikacja ustnych przekazów plemiennych nie wyczerpuje jednak całości złożonej problematyki zawartości i znaczenia poszczególnych form tych przekazów. Ich zakresy w większości przypadków zachodzą na siebie, wiele z nich zawiera zarówno elementy właściwe dla mitów, jak i dla opowieści czy pieśni. Klasyfikacja zależy wtedy od badacza, który po wnikliwej analizie musi arbitralnie zdecydować, z którym przykładem plemiennych formy literackiej ma do czynienia. W podjęciu tej decyzji pomóc może mu jedynie dokładna znajomość wszystkich aspektów kultury i struktury społecznej plemienia, które tę literaturę stworzyło, oraz znajomość zasad jej klasyfikacji wewnątrzplemiennej. W sukurs filologii i krytyce literackiej przybywa tu antropologia. W tym względzie zgodne są największe autorytety w tej dziedzinie, zarówno Franz Boas⁴⁷ i Ruth Benedict⁴⁸, jak i Melville J. Herskovits⁴⁹ i Bronisław Malinowski⁵⁰.

Pomijamy tu zagadnienie podejścia nauki do całości problematyki mitu w społecznościach plemiennych, zagadnienia psychologicznej, psychoanalitycznej, socjologicznej, rytualistycznej czy funkcjonalnej interpretacji tego ważnego zjawiska kulturowego, gdyż dzieje tych podejść i interpretacji, teorii grupowych i postaw indywidualnych uczonych były zbyt urozmaicone i zbyt bogate w drobiazgową egzemplifikację, by mogły one zostać wyczerpane, a waga ich nie zasługuje na powierzchowne tylko potraktowanie w krótkim szkicu zajmującym się zasadniczo nieco odrębnymi zagadnieniami sztuki plemiennych. Zwracamy tu uwagę głównie na język mitu, gdyż ten jest narzędziem, przy pomocy którego mit przekazywany jest w czasie z pokolenia w pokolenie. Język jest także narzędziem, którym dawny artysta plemienny pracował nad mitem nadając materiałowi uczuć, dążeń, pragnień i poszukiwań ludzkich kształt pomnika ku czci własnej grupy społecznej. Mit stworzony przez artystę w odpowiedzi na społeczne zamówienie plemienia spełnia te same funkcje, które spełnia maska czarownika lub kapłana plemiennego, symbolizująca przymierze człowieka z siłami nadnaturalnymi. Język podobnie jak maska jest tu wytworem sztuki. Sztuka plemienna służy dominacji człowieka nad jego środowiskiem naturalnym. Język służy nie tylko porozumiewaniu się ludzi między sobą — służy on także

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ R. Benedict, *Zuni Mythology*, „Columbia Contributions to Anthropology”, T. XXI, New York, 1935, s. XXVII—XXXI.

⁴⁹ M. J. i Frances Herskovits, *Dahomeyan Narrative, A Cross-Cultural Analysis*, Evanstone 1958, s. 8, 13—16 i inne.

⁵⁰ B. Malinowski, *The Life of Myth*, [w:] B. Malinowski, *Sex Culture and Myth*, London 1963, s. 289—300.

nazwaniu. Nazwanie jest jednym z najstarszych i najpowszechniejszych mechanizmów psychologicznych zapewniających człowiekowi wrażenie panowania. Na mocy tego mechanizmu nazwanie rzeczy oznacza dla człowieka opanowanie tej rzeczy, panowanie nad nią, a przynajmniej przyporządkowanie sobie czy zneutralizowanie jej lub też odwrotnie, poddanie się tej rzeczy, oddanie się w jej opiekę czy władztwo, jednak zawsze dla realizacji tych samych celów — dominacji nad środowiskiem naturalnym i przekształcenia tego środowiska — w oparciu o władanie lub przymierze z rzeczą. W mitach plemiennych Rzeczą najczęściej nazywaną bywa Bóg, Twórca, Bóstwo, Moc, Siła, Potęga, Władca, Duch, Śmierć, Ojciec, Matka, Przodek, Człowiek, Kapłan, Wódz, Król, Myśliwy, Nauczyciel, Ziemia, Słońce, Niebo, Księżyc, Gwiazda, Ogień, Deszcz, Piorun, Zwierzę, Ptak, Kobieta, Mężczyzna⁵¹.

Podobne postaci występują w mitologiach plemion rozrzuconych po całym kontynencie Afryki — od Lele z południowo-zachodniego Kongo, po Abaluyia z Kenii, od Nilotów Shilluk po Bantów Lovedu z Transvaalu⁵². Tym postaciom z panteonu plemiennego towarzyszą plemiennie imiona rzek, gór, skał, dżungli, morza, miejsc sakralnych. Nazywanie ich daje plemieniu poczucie bezpieczeństwa, mocy i własnej wartości. Fabuła każdego mitu, o różnym stopniu jej złożoności, łączy człowieka z naturą, a jednocześnie wyodrębnia go z tej natury. W jednym micie występuje zarówno Twórca (*Creator*) świata i jego najbliżsi, jak i przodek-założyciel plemienia oglądającego w tym micie powstanie świata i powstanie własnej grupy społecznej. Twórcę świata i przodka plemienia mit wiąże zwykle więzami, jeśli nie braterstwa, silnej przyjaźni, to choćby wzajemnej sympatii i zrozumienia. Opanowanie sił natury przy współpracy przyjaznych bóstw lub oddanie się tym bóstwom w opiekę jest stałą formą plemiennych prób przekształcania swego śro-

⁵¹ Zob. M. J. i F. Herskovits, *op. cit.*, s. 124—214. Są to główne postaci występujące w mitach zawartych w częściach: I — *Exploits of the gods*, oraz II — *Divination*. Zob. również *African Worlds, Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Edited with an Introduction by D. Forde, Publication of the International African Institute by the Oxford University Press, 4 wyd., London — New York — Toronto 1963, a w tym tomie zwłaszcza studia M. Douglas, *The Lele of Kasai*, G. Wagnera, *The Abaluyia of Kavironda*, J. D. i E. J. Krigów, *The Lovedou of the Transvaal*, G. Lienhardta, *The Shilluk of the Upper Nile*. Zob. także, *The Heroic Recitations of the Bahima of Ankole*, Edited by H. F. Morris, Oxford 1964, oraz B. Stefaniszyn, *Social and Ritual Life of the Ambo of Northern Rhodesia*, Ed. with a Foreward by R. Apthorpe, London — New York — Toronto 1964, zwłaszcza s. 134 i n.

⁵² *African Worlds...*

dowiska naturalnego oraz własnej sakralizacji. Akt tworzenia jest aktem sakralnym. Tworzyć można tylko wtedy, jeśli posiada się moc sakralną. Bóg posiadając tę moc stworzył świat. Plemię przetwarzając swoje otoczenie lub odtwarzając warunki naturalne umożliwiające jego egzystencję — przygotowując ziemię pod przyszłą uprawę, wykonując potrzebne narzędzia pracy, w ogóle pracując — każdorazowo dokonuje sakralnego aktu kreacji. Musi więc ono posiadać moc sakralną. Tę moc zapożycza ono od swych bóstw opiekuńczych nazywając je znanymi sobie imionami. W micie plemię znajduje historyczny precedens tej sytuacji⁵³. Z powagi i nienaruszalności tradycji plemiennych zawartej w micie biorą się ostre sankcje społeczne, obwarowujące aktualnie funkcjonujące w plemienu normy postępowania ludzi.

Mit autoryzuje system społecznych i moralnych wartości plemiennych. Nadaje on precedens i autoryzuje również rytuał i sztukę plemienną. Nie jest przy tym specjalnie ważne, co było pierwsze — mit, rytuał czy sztuka⁵⁴. Istotnie ważny jest natomiast fakt, że mit, rytuał i sztuka nierozłącznie występują w kulturach plemiennych, że przy ich pomocy przejawia się ciągłość tych kultur, że towarzyszą one nieprzerwanie człowiekowi w jego marszu poprzez wieki i kontynenty. Nie jest specjalnie ważne, którą nogą człowiek rozpoczął ten marsz. Dyskusja usiłująca zgłębić ten problem wymagałaby cofnięcia się do świadectw z tak odległych epok, że jej strony musiałyby zauważyć, że istocie tam wędrującej służyły w marszu jeszcze cztery kończyny.

Język mitu, jak wspomnieliśmy, jest językiem prostym, lecz nazywa on rzeczy zasadnicze. Podobnie, w prostej, zgeometryzowanej i rytymizowanej formie realizuje się uosabiająca i symbolizująca te same rzeczy — wartości zasadnicze, sztuka plemienna. Związek mitu ze sztuką wyraża się często w artystycznej formie jego przekazu. Franz Boas pisze, że wśród Eskimosów, Indian Kwakiutłów i Foxów poszczególne fragmenty mitu poprzez dodanie do nich nic nie znaczących rytmicznie i melodyjnie skandowanych sylab zamieniają się w pieśni. Powołując się na badania A. L. Kroebera i L. Spiera nad Indianami z Południowej

⁵³ Malinowski, *The Life of Myth*, s. 291; tenże, *The Foundations of Faith and Moral [w:] Sex, Culture and Myth*, s. 302—304; tenże, *Myth as a Dramatic Development of Dogma*, *ibidem*, s. 247—250.

⁵⁴ Referując szeroką dyskusję na temat genezy mitu i zagadnienia pierwszeństwa w układzie mit—rytuał, M. J. i F. Herskovitsowie opowiadają się za tezą najwybitniejszej, obok Sir Jamesa Frazera, przedstawicielki tzw. Cambridge School, Jane E. Harrison, która odstąpiła od lansowanej przez tę szkołę teorii „mit z rytuału” (*myth from ritual*) przechodząc na pozycję przeciwną. „Na początku — piszą autorzy — [...] było słowo nie akt”; zob. M. J. i F. Herskovits, *op. cit.*, s. 107 oraz s. 81—122.

Kalifornii, Boas podkreśla, że wiele mitów plemiennych na tych terenach także wykonuje się w formie pieśni z towarzyszeniem rytmicznej muzyki⁵⁵. Mit śpiewany lub melorecytowany nie traci nic ze swej wielkości i powagi. Zachowuje on wartość sakralną, zbliżając się jednocześnie wyraźniej do rytuału i sztuki. W micie śpiewanym może najlepiej uzewnętrznić się spoistość i nierozłączność tych trzech podstawowych elementów kultury plemiennej — mitu, rytuału i sztuki. Mit, rytuał, sztuka to trzy sposoby odwołania się człowieka do własnej wyobraźni, trzy sposoby autosakralizacji, trzy emocjonalne odpowiedzi na trzy intelektualne pytania — czym jest świat? czym jest człowiek? czym jest śmierć? Zarówno mit, jak i rytuał, jak i sztuka, które same są trzema ogólnymi odpowiedziami optymistycznymi, zawierają w sobie wiele szczegółowych odpowiedzi optymistycznych na inne szczegółowe pytania człowieka dotyczące jego samego. Człowiek sam zadaje sobie pytania i sam na nie odpowiada. Odpowiada mitem, rytuałem, sztuką czyniąc je dogmatami ludzkiego optymizmu. Świat jest miejscem zamieszkałym przez ludzi, człowiek jest istotą nadrzędną w stosunku do świata i choć od sił, które świat stworzyły, uzależnioną, to jednakże wchodzącą z nimi w dobrosąsiedzkie stosunki i umiejącą wykorzystać je przy pomocy prośby lub groźby dla własnych, ludzkich celów; śmierć dotyczy człowieka tylko pozornie, gdyż rzeczywistość przenosi go w rejony niedostępne dla cielesnej formy jego istnienia, w towarzystwo owych sił twórczych i przodków jego, którzy dawno zeszli ze świata żywych, pozostawiając żywym pamięć o sobie i autorytetem swym wyznaczając im nienaruszalne wzory i normy postępowania. Tak przemawia mit, rytuał i sztuka. Te odpowiedzi to jądro kultury plemiennej. Stąd bierze początek religia, normy prawne i moralne, zasady struktury społecznej i stosunków społecznych, system wartości dotyczących wszystkich sfer życia człowieka, zasady własności i ekonomii, pracy i magii wreszcie. Wszystkie drobiazgowo, szczegółowo rozwiązania problemów wynikających ze stosunków międzyludzkich na różnych szczeblach doświadczeń życiowych jednostek i w różnych dziedzinach życia znajdują swoją przyczynę i uzasadnienie w mitologii plemiennej. Kultura plemienna to system mitów w ich najczystszej, niekiedy wzruszającej, naiwnej postaci. W przeciwieństwie do tego mitologia, na której oparte są kultury współczesnych masowych społeczeństw technicznych, rzadko bywa przyczyną szlachetnych wzruszeń, częściej — grozy i lęku przed jej praktycznymi skutkami.

Rozpoczęliśmy te uwagi dotyczące problematyki sztuki społeczności

⁵⁵ Boas, *Primitive Art*, s. 313—315.

plemiennej w antropologii kultury od nieco akademickiego i nie wyczerpującego tematu przedstawiania genezy amerykańskich zainteresowań antropologicznych sztuką — głównie zaś plastyką plemienną. Teraz, po zasygnalizowaniu kilku najbardziej istotnych dla ogólnego przedmiotu tej pracy współzależności typu: muzyka — pieśń — taniec — mit, mit — język — rytm, mit — rytuał — sztuka, powróćmy na zakończenie raz jeszcze do pewnych rysów plastyki plemiennnej, a zwłaszcza do rysów plastyki afrykańskiej.

Tak jak muzyka plemion afrykańskich jest przede wszystkim muzyką bębnową i pieśni, tak plastyka tych plemion to przede wszystkim plastyka masek i w mniejszym nieco stopniu rzeźb. Maski to nieodłączny atrybut każdego ważnego zdarzenia w życiu plemienia. Ich ogromne zróżnicowanie i bogactwo⁵⁶ wiąże się z ilością i skalą obrzędów wypełnianych w danym plemieniu. Ten fakt także wskazuje na zasadniczą jednorodność rytuału i sztuki — na wspólne źródło ich genezy. Inne maski używane są podczas radosnych, inne podczas smutnych ceremonii. Każde zdarzenie i każde zachowanie plemienne — narodziny i śmierć, leczenie choroby i zabiegi magiczne, różne fazy procesów inicjacyjnych, obrzędy religijne dziękczynienia i oddawania się w opiekę, wojna, praca, zabawa i uroczystości godowe, każde odwołanie się do przeszłości, tradycji i historii plemienia posiada własną oprawę muzyczno-wokalną, taneczną i plastyczną. Głównym elementem tej oprawy plastycznej jest maska. Maska będąca zmaterializowaną, artystyczną syntezą mitu, jego plastycznym skrótem, jego formą wizualną. Maski biorące udział w każdej uroczystości plemiennnej są swoistym wyrazem integracji rytuału z mitem. Ta integracja dokonuje się poprzez sztukę.

Podobną rolę integrującą mit i rytuał spełnia sztuka rzeźb. Prostota i siła są najważniejszymi jakościami rzeźby afrykańskiej⁵⁷. Ilość i powszechność masek i rzeźb w plastyce plemiennnej jest może wynikiem nieposiadania przez te kultury pisma. Tradycja w kulturach plemiennych żyje przede wszystkim w żywej świadomości ludzkiej i w ustnym przekazie. Potrzebuje ona jednak pełniejszego oparcia w materialnych wytworach człowieka — potrzebuje obiektywnych dowodów swego istnienia i swojej ciągłości. Jest pamiętana, lecz nie jest zapisana. Jest pamiętana, lecz pamięć zarówno jednostki, jak i pamięć zbiorowa bywa zawodna. Dla ciągłego istnienia w świadomości ludzkiej tradycja po-

⁵⁶ Interesujące reprodukcje wielu masek plemion afrykańskich głównie z zachodnich wybrzeży kontynentu znajdujemy w 62 i 63 numerze wydawnictwa *Art et Style*, Paris 14 Rue Marignan, *L'art sculptural nègre*, wstęp pióra Denis Paulme (w jęz. fr. i ang.).

⁵⁷ Zob. *African Sculpture*, Eliot Elisofon, „The Atlantic”, Avril, 1959, s. 48.

trzeba przede wszystkim ciąglego uzewnętrzniania się materialnego, ciąglego unaoczniania i narzucania się wszystkim zmysłom człowieka. Brak pisma, które mogłoby ująć tradycję i historię plemienia, rekompensowany jest sztuką — głównie sztuką plastyczną — maską i rzeźbą plemienną. Maski i rzeźby są w kulturach plemiennych funkcją pamięci zbiorowej, są one funkcją i symbolem mitologii plemienia. Są one materialną egzemplifikacją sformułowań mitologicznych towarzyszących człowiekowi w każdym jego indywidualnym i zbiorowym działaniu. Na tym polega ich psychologiczna i społeczna wartość.

W wielkich masowych społeczeństwach technicznych łączność człowieka z tradycją i historią narodu zapewnia głównie literatura pisana tak naukowa, jak i piękna. Historyczna świadomość społeczeństw masowych oparta na piśmie wspomagana jest także, podobnie jak świadomość zbiorowości plemiennych, dziełami sztuki plastycznej. Te dzieła — wielkie obrazy historyczne i inne materialne wytwory sztuki i rzemiosła reprezentujące tradycję kręgu kulturowego, z którym identyfikuje się naród — zebrane są w muzeach oraz innych ważnych miejscach użyteczności publicznej. Muzea oraz pomniki kultury narodowej — pomniki bohaterów oręża, pracy, nauki i sztuki — ustawione na honorowych miejscach w ośrodkach skupiających wielkie zbiorowości ludzkie, unaocniają tym zbiorowości najważniejsze momenty ich własnych tradycji, są alegorycznymi formami milowych słupów ich historycznego, kulturalno-społecznego rozwoju. Maski i rzeźby pełnią te same role w zbiorowościach plemiennych. Krystalizują one opinię społeczną i świadomość historyczną plemienia. Realizuje się w nich wiara, mitologia i optymizm plemienia jako grupy trwałej i mającej trwać. Przeszłość otwiera tu przyszłość. Sukces człowieka, który istnieje, który wyszedł zwycięsko ze zmagania z siłami natury będącymi bardziej przeciwko temu istnieniu niż za nim, jest jego dumą i nadzieją. Sukces przeszły stwarza precedens sukcesu przyszłego. Ten precedens uzewnętrzniony w micie, rytuale i sztuce sakryfikuje człowieka w jego własnych oczach. W micie, rytuale i sztuce przegląda się człowiek jak w lustrze nieskończenie powracając do tego samego, jedyne pytanie o własne znaczenie, o własną wartość⁵⁸. Motorem kultury jest to dominujące pytanie, kul-

⁵⁸ Zob. M. Wallis, *Dzieje zwierciadła i jego rola w różnych dziedzinach kultury*, Łódź 1956. „Niekiedy [...] ktoś zwraca się do lustra po to, by dzięki niemu poznać lepiej samego siebie [...] po to, by uświadomić sobie, jak go widzą inni [...] po to, by poprzez swoją powierzchowność wniknąć głębiej we własną duszę. Istnieje okres w życiu każdego z nas, kiedy [...] i w zwierciadle usiłujemy znaleźć odpowiedź na nękające nas dniem i nocą pytanie: kim jesteśmy? Tym okresem jest okres pokwitania”, s. 66.

tura to wynik nieustannego pokwitania ludzkości rozumianej jako jedna, wielka, nadrzędna całość — to wyraz wiecznej młodości człowieka. Maski i rzeźby w kulturze plemiennej to wyraz wiecznej, gwarantowanej przez mitologię młodości plemienia. Jeżeli dominującym przykładem maski i rzeźby w sztuce plastycznej sudańskiego plemienia Bambara jest upersonalizowana, półludzka głowa antylopy, tzw. *chij-wara*, to dzieje się tak dlatego, że antylopa jest dla tego plemienia symbolem rozrodczości, symbolem siły vitalnej. W mitologii Bambara antylopa jest nauczycielem plemienia. W myśl tej mitologii, w zamierzchłych czasach antylopa nauczyła przodków Bambarów uprawy ziemi, kultywacji zboża, zbierania plonów⁵⁹. Antylopa nauczyła ich życia, wskazała im środki utrzymania. Maski i rzeźba antylopy integrują historyczno-plemienną świadomość Bambarów w ramach konkretnej struktury mitu, rytuału i sztuki, w której widzą oni swoją przeszłość i gwarancję przyszłości. Wyrazem optymizmu plemienia Bambara jest antylopa. Wyrazem optymizmu innych plemion Afryki są inne stworzenia występujące na tym kontynencie. Czcząc je, ogniskując wokół nich wszystkie swoje siły emocjonalne i intelektualne, sakralizując je, Afrykanie sakralizują samych siebie. Narzędzie tej sakralizacji jest zawsze to samo, wspólne dla całej Afryki, dla wszystkich, nie tylko afrykańskich, społeczności plemiennych. Jest nim zintegrowany mit, rytuał i sztuka.

Styl życia większości spośród żyjących dziś plemion afrykańskich zbliżony jest w różnym stopniu do stylu życia społeczności zamieszkujących te tereny przed wieloma tysiącami lat. Przekonują nas o tym kopalne pozostałości dawnych kultur, aktualna produkcja przemysłowa i twórczość artystyczna mieszkańców izolowanej wioski afrykańskiej. Wspólne elementy uwidaczniane w kulturach prehistorycznych i współczesnych plemiennych dowodzą istotnej łączności człowieka z jego tradycją, dowodzą istotnej ciągłości tych kultur opartych o mit, rytuał i sztukę.

Amerykańskie zainteresowania sztuką plemion afrykańskich włączone są w zakres ogólnych zainteresowań antropologii kultury, archeologii, historii sztuki i psychologii sztuki, a szczególnie sztuki społeczeństw plemiennych. Brak jest na ogół specjalistów interesujących się wyłącznie sztuką afrykańską. W każdym podręczniku antropologii w rozdziałach poświęconych sztuce można znaleźć egzemplifikację afrykańską, lecz jest ona organicznie związana z egzemplifikacją azjatycką, oceaniczną i amerykańską. Wszystkie one służą sobie wzajemnie jako źródło

⁵⁹ Zob. E. Elisofon, *op. cit.*, s. 50; także, *Art and Style*, numery cytowane, Fraser, *op. cit.*, i inne.

interpretacji i narzędzie kontroli szerszych rozważań. To stanowisko znajdujemy np. w nowszym podręczniku E. Adamsona Hoebela *Człowiek w świecie pierwotnym*. „Sztuka — czytamy — jest produktem głęboko zakorzenionych w człowieku skłonności do wyrażania stanów emocjonalnych poprzez rytm linii, rzeźby, tańca, muzyki i literatury. Sztuce pierwotnej brakuje tylko mistrzostwa perspektywy [...] Sztuka i religia związane są ściśle przez wyrażanie emocji i skłonności ideacyjnych człowieka [...] Sztuka reprezentująca nie zawsze poprzedzona jest sztuką symboliczną”⁶⁰. Powyższy zbiór twierdzeń jest charakterystyczny dla aktualnego stanu wiedzy antropologów kultury, nie tylko zresztą amerykańskich, na temat sztuki pierwotnej, prymitywnej czy, jak ją tu określiliśmy, sztuki społeczeństw plemiennych.

Jakie są perspektywy rozszerzenia tej wiedzy? To zagadnienie wiąże się przede wszystkim z kontynuacją badań terenowych na terenach jeszcze autentycznie świeżych i nie skażonych wpływami cywilizacji euro-amerykańskiej oraz z upowszechnieniem w ramach tej cywilizacji kierunków studiów nad tą tematyką. Jeden z najpoważniejszych uniwersytetów amerykańskich, Columbia University, oferuje swoim słuchaczom bogaty zestaw kursów z zakresu antropologii i sztuki. Zapoznajmy się z nim choć w części. Są to wykłady i seminaria: Język a kultura, Porównawcze badania religii, Sztuka pierwotna, Gospodarka pierwotna, Ludy Afryki, Problemy akulturacji i antropologii stosowanej, Seminarium kultur afrykańskich, Sztuka prehistoryczna i pierwotna, Problemy sztuki pierwotnej, Sztuka starożytnego Bliskiego Wschodu, Wstęp do archeologii Egiptu, Sztuka i archeologia Islamu, Archeologia koptyjska i bizantyjska, Seminarium sztuki pierwotnej itp.

W studiowaniu tych wszystkich problemów zawarte są szanse rozszerzenia amerykańskiej i nie tylko amerykańskiej wiedzy o kulturze — sztuce, micie, rytuale — społeczeństw plemiennych. Te studia otwierają także szerszą perspektywę na podobną problematykę w nowoczesnych masowych społeczeństwach — cywilizacjach technicznych.

Szczególnie interesujące zarówno z uwagi na swoją rolę we wszystkich kulturach, jak i z uwagi na swoją praktyczną doniosłość w życiu pojedynczego człowieka i w życiu wielkich mas ludzkich jest — co wyżej mocno podkreślaliśmy — zjawisko mitu.

Mitologiczne myślenie i jego struktura wspólna jest dla wszystkich ludzi⁶¹ niezależnie od miejsca i czasu, w którym oni żyją — od staro-

⁶⁰ E. Adamson Hoebel, *Man in the Primitive World*, Mc Graw-Hill Book Company, Inc., 1958.

⁶¹ E. Cassirer, *The Myth of the State*, New York 1955, zwłaszcza s. 1—44.

żytności po dzień dzisiejszy, od australijskich, oceanicznych, afrykańskich terytoriów plemiennych po amerykańskie i euro-azjatyckie metropolie.

„[...] mit zmienia się wraz z historycznymi etapami myśli społecznej, lecz procesy powstawania mitów nie zmarły naturalną śmiercią w miarę natężania się krytycznego, naukowego myślenia. Każda epoka ma swój własny typ mitu i wiek nauki stworzył swój własny świecki mit racjonalizacji”⁶².

Przepleciona z mitami historia jest, jeszcze raz wracając do słów Franza Boasa⁶³, autobiografią plemienia. Autobiografię współczesnych masowych cywilizacji technicznych pisze także historia, której immanentną częścią są mity. Mity indywidualnej istoty ludzkiej i mity środowiskowych warunków jej funkcjonowania⁶⁴.

⁶² D. Bidney, *The Concept of Myth and the Problem of Psychocultural Evolution*, „American Anthropologist”, Vol. LII, 1950, nr 1, s. 26.

⁶³ Boas, *Tsimshian Mythology...*

⁶⁴ J. Chałasiński, *Antropologia społeczna i problem mitu w kulturze współczesnej Ameryki*, „Przegląd Socjologiczny”, T. XV/2, 1961.

ZYGMUNT KOMOROWSKI

UNIWERSYTET W ABIDŻANIE

Treść: Oświata na Wybrzeżu Kości Słoniowej. — Oczekiwania i „funkcje założone”. — Porównanie z uniwersytetem w Dakarze. — Wnioski końcowe.

OŚWIATA NA WYBRZEŻU KOŚCI SŁONIOWEJ

Szybkiemu — w pierwszym rzędzie dzięki plantacjom kawy i kakao¹ — rozwojowi gospodarczemu Wybrzeża Kości Słoniowej towarzyszy rozwój miejscowej oświaty, spotęgowany od momentu uzyskania przez ten kraj (w r. 1960) niepodległości. Niezależnie od wysyłania znacznej ilości młodych obywateli na naukę za granicę — zwłaszcza do Francji, gdzie w r. 1961, jak podaje J. P. N'Diaye, stanowili oni aż 25% wszystkich pochodzących z czarnej Afryki studentów² — rozbudowuje się teraz własne szkolnictwo różnych rodzajów i wszystkich szczebli, od nauki czytania i pisania po studia uniwersyteckie. Zjawiskiem charakterystycznym jest tutaj — podobnie jak i w niemal całej Afryce pokolonialnej — szczególnie wysoki wskaźnik wzrostu szkolnictwa wyższego, w liczbach względnych, obecnie dystansującego szkolnictwa elementarne i średnie. Wynika to z gwałtownego zapotrzebowania na kadry kierownicze, organizatorskie i instruktorsko-nauczycielskie, jakie zgłasza z jed-

¹ Gwałtowny rozwój plantacji kawy i kakao na tym terytorium datuje się od lat dwudziestych bieżącego stulecia. W światowej produkcji kawy Wybrzeże Kości Słoniowej zajmuje aktualnie III miejsce, ustępując jedynie Brazylii i Kolumbii, a wyprzedzając Meksyk, Ugandę, Angolę i Gwatemalę. W światowej produkcji kakao roczniki statystyczne wymieniają je na IV pozycji, zaraz za Ghaną, Brazylią i Nigerią.

² Na 4919 studentów afrykańskich objętych ewidencją l'Office des Etudiants d'Outre-Mer było wówczas 1231 przybysów z Wybrzeża Kości Słoniowej. Drugą większą grupę stanowili Kameruńczycy (935 — tj. 19%) — trzecią Senegalczyki (506 — 10%). J. Diaye, *Enquête sur les étudiants noirs en France*, Paris 1962.

nej strony usamodzielniająca się i rozrastająca administracja państwowa w sensie najszerszym — od korpusu dyplomatycznego (nie istniejącego dawniej nawet w załączku) po przedsiębiorczość fiskalną — z drugiej całokształt rewolucjonizującego się życia społecznego, z wszystkimi nowymi wymogami kulturalnymi, gospodarczymi, zdrowotnymi itp.

Wydatki na oświatę pochłaniają aktualnie ok. 17% sum budżetowych Wybrzeża Kości Słoniowej i ponad 2% miejscowego dochodu narodowego³. W przeliczeniu na dolary wynosiły one w r. 1958 — 4650 tys. dolarów, w r. 1959 — 6600 tys. dolarów, w r. 1960 — 8580 tys. dolarów, a w r. 1961 wzrosły do 15 720 tys. dolarów, ulegając przeszło trzykrotnemu zwiększeniu w przeciągu lat czterech⁴. Ponadto Wybrzeże Kości Słoniowej rozbudowując oświatę korzysta ze znacznych kredytów zagranicznych, m. in. udzielanych krajom afrykańskim w ramach FAC (Fonds d'Aide et de Cooperation) przez francuskie ministerstwo współpracy (Le Ministère de la Cooperation)⁵. Z kredytów tych w r. 1963 ok. 1,5 miliarda franków CFA (tj. ok. 370 tys. dolarów) przeznaczono na uniwersytet w Abidżanie⁶, resztę rozdzielono następująco: 39% — szkolnictwo średnie, 23% — szkolnictwo techniczne i kształcenie zawodowe, 14% — szkolnictwo podstawowe i 13% inne działy oświaty⁷.

W latach 1960—1963 liczba młodzieży uczącej się na Wybrzeżu Kości Słoniowej potroiła się. W roku 1961/1962 kształciło się tutaj 266 tys. uczniów szkół podstawowych, 16 tys. uczniów szkół średnich (w tym 14,3 tys. uczniów szkół ogólnokształcących i 1,7 tys. uczniów szkół zawodowych) oraz 769 studentów szkół wyższych⁸. Plany państwowe zgłoszone na konferencji oświatowej krajów afrykańskich w Addis Abebie przewidywały dalszy postęp. Do roku 1964 liczba uczniów w szkolnictwie podstawowym miała osiągnąć 298,0 tys. (obejmując blisko 60% młodzieży w wieku szkolnym), a uczniów szkół średnich 18,8 tys. (ok.

³ Dane UNESCO: *Rapport final* z konferencji afrykańskich ministrów oświaty 26—30 III 1962, s. 9 oraz tabl. IV aneksu.

⁴ Wg *The Educated African*, red. H. Kitchen, London 1962, s. 463.

⁵ Jak wynika z cytowanego *Rapport final* z 1962 r., s. 98, w r. 1960 kredyty na inwestycje w szkolnictwie Wybrzeża Kości Słoniowej pochodzące ze źródeł zagranicznych (w tym dwie piąte z FAC) dwukrotnie przewyższyły kredyt stworzony w ramach budżetu krajowego.

⁶ Wg *L'Afrique d'expression française* (specjalny zeszyt „Europe — France — Outremer”, Mai 1963).

⁷ *Rapport final*, 1962, s. 98.

⁸ Dane wg *L'Afrique d'expression française*, s. 98. Inne źródła podają inne liczby. M. in. wg cytowanego *Rapport final*, s. 164, w roku 1961/62 miało być tylko 258 tys. uczniów szkół podstawowych i 12 tys. uczniów szkół średnich. Dane UNESCO *L'Avenir de l'enseignement supérieur en Afrique* — raport z konferencji w Tananariwie 3—12 IX 1962, s. 263, wymieniają tylko 644 studentów.

4⁰/o⁹. Wskaźnik wzrostu rocznego w ciągu tych dwóch lat wyniesie więc dla szkolnictwa podstawowego ok. 7⁰/o, a dla szkolnictwa średniego ok. 8⁰/o¹⁰. Natomiast przyrost studentów w szkołach wyższych ma równolegle wynosić ok. 50⁰/o, następnie powoli malejąc, lecz utrzymując się jednak powyżej poziomu „przeciętnej” afrykańskiej przewidującej do r. 1975 siedmiokrotnienie grona wszystkich studiujących¹¹. W r. 1965 na uniwersytecie w Abidżanie będzie studiować 1600 osób, w r. 1969 — 3100, a w r. 1975 — 8500¹². Wobec tej ostatniej liczby grono obywateli kształcących się na obczyźnie — nawet przy utrzymaniu dotychczasowego bardzo wysokiego limitu stypendiów zagranicznych — w ogólnej masie studentów spadnie do roli kompletnej mniejszości. Zamiast 61⁰/o — jak w r. 1961 — będzie odtąd stanowić zaledwie około jednej szóstej lub w najlepszym razie jednej piątej¹³.

Uczelnia w Abidżanie będąc szczytowym osiągnięciem aspiracji oświatowych liczącego 3,5 miliona mieszkańców, choć terytorialnie równego Polsce, Wybrzeża Kości Słoniowej, jest drugą obok Dakaru instytucją tego typu w całej zachodniej Afryce „języka francuskiego”. Trzecia szkoła tej rangi — uniwersytet gwinejsko-malijski — pozostaje wciąż jeszcze w stadium zamierzeń i wstępnych dyskusji.

Oficjalne, uroczyste otwarcie l'Université d'Abidjan nastąpiło w końcu stycznia 1964 r., z tym że faktyczne jego istnienie liczy się już od r. 1963¹⁴. Rozwinał się on z istniejącego tutaj od r. 1959 Ośrodka

⁹ Dane wg *Rapport final*, 1962, s. 164. Odsetki zaokrąglono.

¹⁰ Są to wskaźniki „minimum”, gdyż w wyżej cytowanych liczbach pominięto szkolnictwo techniczne i zawodowe.

¹¹ Dane wg *L'Avenir de l'enseignement supérieur en Afrique*, s. 251. W r. 1961/62 w całej Afryce było 16 tys. studentów szkół wyższych. W r. 1975/76 ma ich być 99,5 tys. (wg innych mniej ostrożnych szacunków nawet 115 tys. — *ibidem*, s. 23).

¹² Zgłoszony w Addis Abebie plan przewidywał pierwotnie jeszcze szybszy wzrost. W r. 1965 miało być 2000 studentów, w r. 1969 — 4000, w r. 1975 — 15 000. Następnie jednak, po zapoznaniu się z realną sytuacją, plan obniżono. W r. 1963 w opublikowanym w „Le Monde” (23/24 VI 1963) artykule prof. A. Lemaire sygnalizując planowane zamierzenia uczelni wymienił: r. 1965 — 1500 studentów, r. 1975 — 8000. W niniejszej pracy przyjęto jako najmiarodajniejsze dane z *L'Afrique d'expression française*.

¹³ W r. 1960/61, jak już wspomniano, co najmniej 1231 studentów z Wybrzeża Kości Słoniowej kształciło się we Francji, w czym 789 stanowili stypendyści otrzymujący rocznie 1000 dolarów, a co 2 lata przejazdy na wakacje do kraju. Ponadto ok. 300 osób z Wybrzeża Kości Słoniowej kształciło się w tym czasie na uniwersytecie w Dakarze. Por. *The Educated African*, s. 469.

¹⁴ Uroczystość położenia kamienia węgielnego miała miejsce 7 lutego 1963 r. Wówczas też powołano do życia wydział medyczny. Patrz *L'Afrique d'expression française*, s. 98.

Studiów Wyższych (Centre d'Enseignement Supérieur), w oparciu o specjalną umowę zawartą pomiędzy Francją a Republiką Wybrzeża Kości Słoniowej 24 IV 1961 r. Na mocy tej umowy Francja zobowiązywała się do pomocy finansowej i technicznej oraz dostarczenia niezbędnego dla szkolnictwa wyższego personelu.

Uniwersytet posiada cztery wydziały — wydział prawa (faculté de droit), wydział nauk ścisłych i przyrodniczych (faculté des sciences), wydział humanistyczny (faculté des lettres) oraz wydział medyczny. Priorytet rozwoju ma być dany temu ostatniemu, najmłodszemu, dla którego trzech sekcji — medycznej, farmaceutycznej i stomatologicznej — rozbudowuje się obecnie kliniki i laboratoria¹⁵. Ponadto z uniwersytetem — pełniącym, wzorem francuskim, pieczę nad całą dziedziną miejscowego szkolnictwa wyższego i badań naukowych — sprzęgnięte zostały: École Nationale d'Administration, École Supérieur des Travaux Publics, École Nationale d'Agriculture, École des Beaux-arts oraz École Nationale des Postes et des Télécommunications¹⁶. Współdziała z nim także kształcąca elitę nauczycielską École Normale Supérieure d'Abidjan. Uniwersytet posiada prawo przyznawania stopni naukowych: *certificats de capacité en droit, baccalauréat en droit, licence en droit, licence ès sciences économiques, doctorat, ingénieur-docteur, certificats d'études supérieures, licence ès sciences* oraz *licence ès lettres*. Studia medyczne mają prowadzić do *doctorat d'État*¹⁷. Wszystkie stopnie są wzorowane na francuskich i uznawane przez Francję oraz szereg innych krajów, m. in. przez kraje należące do Wspólnej Organizacji Afrykańskiej i Malgaskiej (OCAN).

Duże znaczenie dla rozwoju uczelni miały niewątpliwie pozostawione przez Francuzów placówki IFAN (Institut Français de l'Afrique Noire)¹⁸ i Conseil Supérieur de la Recherche Sociologique Outre-Mer, laboratoria Instytutu Pasteura oraz Instytutu Higieny (Institut d'Hygiène Appliquée), nade wszystko zaś zakłady badawcze ORSTOM (Office

¹⁵ W r. 1960/61, przed uruchomieniem wydziału medycznego, na ogólną liczbę 307 studentów, 70% było zapisanych na prawo, 16% na nauki humanistyczne, a 14% na nauki ścisłe i przyrodnicze. Szpital uniwersytecki początkowo ma liczyć 470 łóżek, a następnie po włączeniu oddziału przeciwrakowego — 650. Sekcja farmaceutyczna ma w przyszłości dawać rocznie 12 absolwentów; sekcja stomatologiczna — 15. Por. A. Lemaire, *La faculté de médecine d'Abidjan*, „La Monde”, 23/24 VI 1963. *L'Afrique d'expression française*, s. 98, oraz *L'Avenir de l'enseignement supérieur en Afrique*, s. 244 i 294.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Założony w 1944 (Centrala w Dakarze). Po r. 1958 rozpadł się na oddzielne ośrodki krajowe.

de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer). W zakładach tych po drugiej wojnie światowej pracował personel naukowy kształcony we Francji. Specjalizacja ich służyła zaś głównie potrzebom miejscowej gospodarki plantacyjnej¹⁹.

Za granicą szczególnie bliskie kontakty uczelnia utrzymuje z akademiami w Paryżu i Rennes oraz innymi szkołami i instytutami we Francji. Liczne zbliżenia i współpracę ułatwia jej przy tym założona w r. 1960 z inicjatywy kanadyjskiej, a obejmująca swym zasięgiem około dwudziestu krajów na obu półkulach międzynarodowa organizacja AUPLF (l'Association des Universités Partiellement ou Entièrement de Langue Française)²⁰.

Na czele zorganizowanego ściśle na wzór francuski uniwersytetu w Abidżanie stoi rektor mianowany przez prezydenta Wybrzeża Kości Słoniowej. Profesorów oraz tzw. radę administracyjną uczelni powołuje rząd państwa. Ogólny nadzór nad uniwersytetem pełni przy tym Ministerstwo Oświaty (Ministère de l'Éducation)²¹, zatwierdzające m. in. programy nauczania, aktualnie w całej rozciągłości wzorowane na francuskich.

W roku 1961/1962 na ogólną liczbę 27 wykładowców zaangażowanych w abidżański ośrodek studiów wyższych aż 22 było obywatelami francuskimi. Kadra pochodzenia afrykańskiego (5 Afrykanów, w tym 2 miejscowych) stanowiła więc niewiele ponad jedną szóstą zespołu²². Należy się jednak spodziewać, że w ramach ogólnoafrykańskiej akcji unarodawiania kadr, która na przestrzeni dwudziestolecia 1960—1980 zapowiada obniżenie „średniego” odsetka obcokrajowców wykładających w czarnej Afryce z 80 do 10²³, już za dziesięć, a najwyżej kilkanaście lat Afrykanie będą tutaj większością.

Obecnie na zasadzie cytowanego porozumienia Wybrzeża Kości Słoniowej z Francją profesorowie francuscy angażujący się do Abidżanu nie tracą swoich stanowisk w ojczyźnie, które są dla nich rezerwowane, aż do ewentualnego powrotu. Zajmują więc jak gdyby dwie równoległe posady, z których tylko jedną wykonują faktycznie. Z tym że

¹⁹ Por. V. Thompson, R. Adloff, *French West Africa*, Stanford Cal. 1957, s. 363—364, 514.

²⁰ W r. 1963 AUPLF zrzeszała 43 uniwersytety z 17 krajów. Centrala organizacji mieści się w Montrealu, zebrania jej organów wykonawczych odbywają się jednak w różnych miastach i krajach, ostatnio także w Afryce. Por. „Le Monde”, 30 IV 1963.

²¹ Por. *L'avenir de l'enseignement supérieur en Afrique*, s. 142 oraz cyt. artykuł A. Lemaire.

²² *L'avenir de l'enseignement supérieur en Afrique*, s. 159.

²³ *Ibidem*, s. 31.

na ziemi afrykańskiej — inaczej niż to ma miejsce z kadrami uczącą w Dakarze, o czym będzie mowa dalej — podlegają oni jurysdykcji i instrukcjom wyłącznie miejscowym. Z prawnego punktu widzenia władze francuskie nie mają bowiem żadnego wpływu na ich tutejszą działalność²⁴.

Kierowana przez suwerenne władze młodej republiki uczelnia, akcentująca swój charakter narodowy, nie zamierza jednak ograniczać się do reprezentowania interesów tylko jednego państwa. Jak wynika z szeregu oficjalnych enuncjacji, usługi jej programowo udostępnione mają być całemu rozległemu regionowi i potrzebom wielu społeczeństw²⁵. Przewiduje się napływ studentów nawet z posiadającego własny uniwersytet Senegal, a nawet — zwłaszcza na studia medyczne — z krajów tzw. Afryki „języka angielskiego”: Liberii, Ghany i Nigerii, przede wszystkim zaś z obszaru Unii Benin — Sahel (kraje Ententy), do której poza Wybrzeżem Kości Słoniowej należą Dahomej, Górna Wolta i Niger²⁶. Ponadto studiuje tutaj pokaźna grupa Europejczyków, rekrutująca się z kilkunastotysięcznej miejscowej kolonii Francuzów²⁷.

Swoiste umiędzynarodowienie uniwersytetu w Abidżanie ma służyć m. in. głoszonemu przez rządzącą Partie Démocratique de la Côte d'Ivoire (PDCI — RDA), wyłonionej z dawnego Rassemblement Démocratique Africain (RDA) z prezydentem Feliksem Houphouët-Boigny na czele, programowi tzw. „stopniowego panafrykanizmu”. W myśl tego programu, czy jak kto woli idei — solidarność krajów afrykańskich przejawiać się winna przede wszystkim w regionalnych kręgach sąsiedzkich — w zacieśnianiu współpracy inspirowanej konkretną sytuacją, tj. istniejącymi już szlakami komunikacyjnymi, stanem i narosłymi potrzebami gospodarki, związkami kulturalnymi itp. Unia Benin — Sahel — z całym swoim decentralizmem, działająca właściwie tylko poprzez Radę Konsultatywną²⁸ — jest imprezą odpowiadającą tym właś-

²⁴ *Ibidem*, s. 141—142 oraz artykuł A. Lemaire.

²⁵ Por. A. Lemaire, artykuł cytowany, a także *L'Afrique d'expression française*, s. 233 i in.

²⁶ Unia powstała 29 maja 1959 r. — w przeddzień uzyskania niepodległości. Okresowe narady ministrów państw członkowskich poświęca się głównie sprawom ekonomicznym, zdrowotnym, oświatowym i technicznym — zagadnieniom transportu, telekomunikacji, informacji itp. — a ostatnio także bezpieczeństwa.

²⁷ W roku 1960/1961 studiowało tutaj 144 Europejczyków (*L'Avenir de l'enseignement supérieur en Afrique*, s. 294). Ogólną liczbę Europejczyków na Wybrzeżu Kości Słoniowej różne źródła szacują na 12 do 25 tys.

²⁸ Por. *L'Afrique d'expression française*, s. 233, a także J. Giedwidź, *Afryka — z wędrówek ekonomisty*, Warszawa 1962, s. 77.

nie założeniom. Należy do niej grupa geograficznie zbliżonych krajów poprzednio dłuższy czas podlegających wspólnemu zarządowi, w ramach b. Francuskiej Afryki Zachodniej. Spuścizną tej przeszłości jest tutaj nieomal identyczny porządek prawny i w istocie swej niczym nie różniący się model nowoczesnej administracji. Kraje te zostały też od lat sprzęgnięte założonym przez kolonizatorów systemem komunikacji, m. in. koleją Abidżan — Bobo i Diulasso — Wagadugu (z planowanym przedłużeniem do Niamej nad Nigrem) oraz szosą Nguigmi — Dosso — Cotonou czy Agades — Dosso — Niamej — Dori — Wagadugu — Buake — Adidżan. Istnieje tutaj też wspólnota języka urzędowego, którym jest francuski, oraz wspólnota tradycji niepodległościowych. Miejscowe partie rządzące wyrosły z jednego pnia RDA. Od dziesiątków lat rozwija się międzynarodowa sezonowa migracja zarobkowa²⁹. Rozszerzenie współpracy na dziedzinę oświaty i stworzenie nowych, sezonowych wędrówek grup ludności pomiędzy tymi krajami, w celu zdobywania wykształcenia, wydaje się tutaj więc czymś zgoła naturalnym.

Usługi oferowane przez uniwersytet w Abidżanie krajom sąsiednim mają koronować współdziałanie systemów szkolnych regionu. Niekiedy jednak pomawia się Wybrzeże Kości Słoniowej o dążenie do akcentowania lokalnej hegemonii. Na tym polu bowiem, jak dotąd, nie może być stosowana — obowiązująca w innych dziedzinach życia federalnego, m. in. także i w szkolnictwie niższych szczebli — zasada wzajemności. Ani Dahomej, ani Górna Wolta czy Niger nie mają jeszcze do zaoferowania miejsc we własnych szkołach wyższych — gdyż szkoły takie nie istnieją. Uwzględniając znaną dbałość młodych afrykańskich republik o prestiż, wolno w związku z tym przypuszczać, że niezadługo w kręgu pionierskiego uniwersytetu pojawiać się zaczną inne, odrębnie zlokalizowane wyższe uczelnie — politechniki, szkoły ekonomiczne itp. stanowiące swoiste dopełnienie pierwszego ośrodka. W tym więc przypadku akademia abidżańska odegrać może doniosłą rolę inicjatora. Że nie jest to pozbawione znacznego prawdopodobieństwa dowodzi przykład Państwowej Szkoły Administracyjnej (l'École Nationale d'Administration), jaką w ramach kooperacji, na wzór wcześniejszej placówki tego typu w Abidżanie, stworzono w r. 1962 w Wagadugu (Górna Wol-

²⁹ Szczególne nasilenie tej migracji istnieje pomiędzy Górną Woltą a Wybrzeżem Kości Słoniowej. Por. J. Woddis, *Afryka — korzenie buntu*, Warszawa 1931, s. 118, oraz J. L. Boutillier, *Bongouanou-Côte d'Ivoire*, Paris 1960, s. 145 i D. Paulme, *Une société de Côte d'Ivoire hier et aujourd'hui Les Bété*, Paris 1962, s. 16—17 oraz 104, a także R. Dumont, *Afrique noire. Développement agricole*, Paris 1961, s. 104, 116 i in.

ta)³⁰ oraz powołanej do życia przez rząd Dahomeju Rady Szkolnictwa Wyższego (Conseil National de l'Enseignement Supérieur), która ma się zająć organizowaniem propedeutycznych studiów z zakresu humanistyki³¹.

OCZEKIWANIA I „FUNKCJE ZAŁOŻONE”

Uniwersytet w Abidżanie jest uczelnią zbyt młodą, by dało się już teraz — na podstawie opublikowanych dokumentów — w pełni wyważyć i ocenić jej faktyczny wpływ na bieżące procesy społeczne. Będzie to możliwe dopiero po dłuższym okresie czasu, pozwalającym na nawarstwienie się doświadczeń oraz sklasyfikowanie pierwszych, wrywkowych obserwacji. Można natomiast już obecnie określić skalę oczekiwań, jakie oświecona opinia publiczna Afryki Zachodniej wiąże z tą instytucją, oraz ustalić kontury tzw. „funkcji założonej”, czyli zadań stawianych zakładowi³².

Oczekiwania są ogromne i zobowiązujące „[...] człowiek afrykański w r. 1980 będzie ściśle taki, jakim go ukształtują programy opracowane w r. 1961” — stwierdził na konferencji oświatowej krajów afrykańskich w Addis Abebie J. Ki-Zerbo, nauczyciel i działacz społeczny z Górnej Wolty, kraju najwzszechstronniej kooperującego z Wybrzeżem Kości Słoniowej i należącego niewątpliwie do bliskiego zaplecza akademii abidżańskiej³³. „Kształcenie [...] to jedna z podstawowych dźwigni przyspieszających postęp na wszystkich płaszczyznach:

— na płaszczyźnie politycznej przez dostarczenie tego minimum wiedzy, bez którego demokracja jest pustym słowem,

— na płaszczyźnie społecznej i ludzkiej, gdyż rozwija w człowieku świadomość własnej godności, możliwość wysłowienia się, tworzenia i wyzwolenia (np. kobiet afrykańskich),

— na płaszczyźnie ekonomicznej, gdyż kształcenie stanowi inwestycję na długą metę najkorzystniejszą,

³⁰ Por. F. Gazier, *Les écoles et instituts de formation de fonctionnaires dans les pays en voie de développement*, Paris 1963, s. 105—109

³¹ Por. *L'avenir de l'enseignement supérieur en Afrique*, s. 194—195.

³² Por. J. Szczepański, *Socjologiczne zagadnienia wyższego wykształcenia*, Warszawa 1963, s. 14 i n. Autor pod pojęciem funkcji założonej wyższego wykształcenia rozumie zespół zadań, „które mają usuwać odczuwane braki i zaspokajać istniejące potrzeby”. Składają się na to m. in. cele kształcenia, wychowawcze oddziaływanie na środowisko, cele prac badawczych i popularyzatorskich.

³³ Górna Wolta jest jedynym krajem Unii Benin—Sahel bezpośrednio graniczącym z Wybrzeżem Kości Słoniowej. Ponadto w latach 1932—1947 część tego kraju pozostawała w administracyjnej zależności od władz kolonialnych w Abidżanie.

— na płaszczyźnie międzynarodowej, ponieważ pozwala lepiej poznać, a przez to i ocenić inne ludy”³⁴.

Równie dosadnie choć nieco inaczej myśl tę wyraził prezydent Wybrzeża Kości Słoniowej F. Houphouët-Boigny. W wypowiedzi prezydenta podkreślono przy tym „wiodącą” rolę szkolnictwa wyższego oraz szczególnie związek osiągnięć rozwoju społeczno-kulturalnego, w tym również oświaty, z osiągnięciami gospodarki³⁵. „Postęp społeczny — powiedział on — znajduje się w pierwszym rzędzie aspiracji narodu Wybrzeża Kości Słoniowej. Dlatego rozwijamy system szkół publicznych, tworzymy liczne zakłady szkolnictwa wyższego, stworzyliśmy uniwersytet, rozbudowujemy i modernizujemy służbę zdrowia, rozwijamy budownictwo mieszkaniowe [...] ale nie mamy wątpliwości, że wszystkie te osiągnięcia i rozwój pełnej suwerenności są uwarunkowane rozwojem gospodarczym [...] Rozwój i uwszechstronnienie (*la diversification*)³⁶ oraz stałe dźwiganie jakości produkcji... świadczą o mocy naszego gospodarstwa, któremu planowanie oraz usługi instytucji badawczych przysparzają perspektywy i naukowości wymaganych przez świat współczesny (*donnent les aspects prospectifs et scientifiques qu'exige le monde actuel*)”³⁷.

Zapotrzebowanie gospodarki Wybrzeża Kości Słoniowej na naukę i usługi wysoko wyspecjalizowanego szkolnictwa jako sprawę pilną sygnalizują również inni, m. in. R. Dumont³⁸ oraz profesor uniwersytetu w Abidżanie A. Lemaire. Ten ostatni, pisząc o uniwersytecie jako atrybucie suwerenności państwowej, widzi w nim instrument tworzenia — przede wszystkim — miejscowych kadr naukowych, pedagogicznych, technicznych i administracyjnych³⁹.

Natomiast na Wybrzeżu Kości Słoniowej w wypowiedziach na temat szkolnictwa wyższego mało — dużo mniej niż to ma miejsce wśród „elity” senegalskiej w Dakarze — mówi się na temat tego, co uniwersytet ma reprezentować wobec cywilizacji, kultury, Człowieka (przez duże C), rasy czy „niezawisłości ideologicznej”⁴⁰. Nie słychać też, by

³⁴ *Rapport Final. Conférence d'états africains sur le développement de l'éducation en Afrique — Addis Abéba 15—25 mai 1961*, s. 59.

³⁵ Zob. M. Houphouët-Boigny *et la voie libérale*, „Le Monde”, 19—20 I 1964.

³⁶ Chodzi tutaj o zerwanie z gospodarką monokulturową — pozostałością systemu kolonialnego.

³⁷ Cytowany artykuł w „Le Monde”, 19—20 I 1964.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Lemaire, *op. cit.*

⁴⁰ Por. I. Potiechin, *Panafrkanizm i walka dwóch ideologii*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne”, 1964, nr 3, s. 122, oraz Alioune Diop, *L'Afrique noire au travail*, „Présence Africaine”, 1952, nr 13.

tutaj ktokolwiek roztrząsał np. wzorem afrykańsko-paryskiego publicysty Basille-Juléat Fouda zagadnienie realizowanej przez uniwersytet i szkoły w ogólności okcydentalizacji kraju, pod kątem wpływu tego procesu na „humanizm negro-afrykański” (*l’humanisme négro-africain*)⁴¹. To się po prostu nie mieści w stylu tutejszych intelektualistów, którzy w wypowiedziach publicznych akceptują i demonstrowają lansowany przez miejscowe kierownictwo polityczne pragmatyzm⁴². Wpływa na to zapewne również i doświadczenie. Kilkudziesięcioletnia rywalizacja tutejszego regionu z Senegalem nauczyła stawiać przede wszystkim na argumenty ekonomiczne, które z reguły samoczynnie „procentują” w najprzeróżniejszych innych dziedzinach, aż po nieledwie „narzuconą” niepodległość — daną przez de Gaulle’a wcześniej, niż tego domagali się miejscowi przywódcy⁴³. O ile atutem Senegal, długi czas absolutnie dominującego w całej Francuskiej Afryce Zachodniej, było poparcie administracji francuskiej werbującej tutaj żołnierzy, urzędników niższych szczebli oraz nauczycieli, a także kulturalna atrakcyjność wielkomiejskiego i bardzo „europejskiego” ze swoją mieszaną ludnością Dakaru — o tyle prestiż Wybrzeża Kości Słoniowej rósł zawsze wprost proporcjonalnie do bogactwa jego plantacji. Dakar powstał i zabłysnął dzięki swemu „strategicznemu” położeniu — Abidżan wyłącznie dzięki okolicznej uprawie kawy, kakao i bananów oraz wybudowanym przez ludzi szlakom komunikacyjnym. Czynnikiem mniej istotnym, ale wartym wspomnienia, jest ponadto tradycja zamieszkujących znaczną część Wybrzeża Kości Słoniowej plemion Akan, do których tutaj należą liczni oraz aktualnie cieszący się największymi wpływami w rządzie Baule⁴⁴, jak i najbogatsi plantatorzy Anji, krewniacy znanych z historii i współczesności Aszantów, a w stopniu dalszym nigeryjskich Joruba. U ludów tych od pokoleń wielką wagę przywiązuje się do bogactwa i występuje — jak zaznacza J. L. Boutillier — dosyć rzadka w Afryce skłonność do oszczędzania. Złoto — „sika” od dawna było tutaj symbolem siły i źródłem prestiżu. Tezauryzowano nagminnie i prześcigano się w zakupach klejnotów. Obecnie wynika stąd wyraźna niechęć do zadłużania się. Na kredyt kupuje się w tym kraju

⁴¹ B. J. Fouda, *L’aide technique, péril pour la civilisation négro-africaine?*, „Tam-Tam”, 1964, nr 1/2, s. 11.

⁴² *L’Afrique d’expression française*, s. 235.

⁴³ Por. artykuł pt. *Ivory Coast President*, „West Africa”, 2 I 1964, s. 593.

⁴⁴ Z tradycyjnych wodzów Baule wywodzi się obecny prezydent Republiki W opinii Francuzów ludy Akan były najbardziej *evolué* (por. m. in. Boutillier, *op. cit.*, s. 189 i in.). Ludy Akan stanowią ok. jednej trzeciej ludności Wybrzeża Kości Słoniowej.

mniej niż gdzie indziej. Wysokość dochodów, obliczanych już we frankach, wyznacza za to na równi z urodzeniem rzadko kwestionowaną pozycję społeczną⁴⁵.

Tradycyjny kult bogactwa przejmują teraz również i inne, szybko wzbogacone dzięki plantacjom, sąsiadujące z Akan kręgi etniczne — zwłaszcza w nadbrzeżnej części kraju⁴⁶. Łatwo zauważono przy tym związek sukcesów gospodarczych z wykształceniem. Z ogólnej masy plantatorów poczyna wyłaniać się „coś w rodzaju elity”, mającej najlepszą znajomość techniki, spraw agronomicznych oraz mechanizmów rynku⁴⁷.

W tym układzie oświata i studia są tutaj najczęściej pojmowane jako specyficzna forma inwestycji gospodarczych. W wioskach, gdzie przed laty pod naciskiem administracji wyznaczającej limit naboru szkolnego do szkół posyłało się jedynie dzieci niewolników i służby — patrycjat uchylał się bowiem od niepotrzebnego, jego zdaniem, kłopotu — obecnie rodzice sami fundują budynki szkolne, a dzieci chcą kształcić choćby na własny koszt⁴⁸. Do rządu napływają telegramy: „Mamy szkołę — przyślijcie nauczyciela”⁴⁹, oraz petycję o wykształconych inżynierach, których chętnie przyjmuje się do „rad notabli”⁵⁰.

W wyniku swoistego praktycyzmu — jakkolwiek kobiety przeważnie cieszą się tutaj tradycyjnym poważaniem — do szkół i na studia posyła się przede wszystkim młodzież męską. Odsetek kształcących się dziewcząt jest niższy nawet niż w mahometańskich rejonach Senegalu, Gwiney czy Mali. Wykształceni mężczyźni wg utartego sądu są bowiem potrzebniejsi rozwojowi kraju i jego ekonomice od wykształconych kobiet, które po wyjściu za mąż najczęściej prowadzą dom. Kształcić je, dopóki w szkołach brak miejsca dla wszystkich, byłoby — zdaniem powszechnej opinii — „marnotrawstwem”⁵¹. W rezultacie w r.

⁴⁵ Por. Boutillier, *op. cit.*, s. 99—104.

⁴⁶ Tzw. strefa leśna, o większej wilgotności sprzyjającej uprawom plantacyjnym. Por. Paulne, *op. cit.*, s. 18 i 16, oraz B. Holas, *Changements sociaux en Côte d'Ivoire*, Paris 1961, s. 43—48 i 112.

⁴⁷ Boutillier, *op. cit.*, s. 103.

⁴⁸ Por. Boutillier, *op. cit.*, s. 93, oraz Holas, *op. cit.*, s. 15.

⁴⁹ *The Educated African*, s. 462.

⁵⁰ Holas, *op. cit.*, s. 37.

⁵¹ *The Educated African*, s. 464. Współcześnie jednak niewykształcone żony wykształconych mężów stanowią na Wybrzeżu Kości Słoniowej poważny problem obyczajowo-kulturalny. Coraz więcej mówi się też o potrzebie rozwoju szkolnictwa żeńskiego.

1960/1961 na 789 stypendystów państwowych odbywających wyższe studia dziewcząt liczone tutaj zaledwie 221, czyli mniej niż jedną trzecią⁵².

Szkoła w ogóle, a uniwersytet w szczególności zostały na Wybrzeżu Kości Słoniowej włączone do naczelnego arsenału rozwijającego się kapitalizmu. Kapitalizm jest tutaj młodszy niż w wielu innych krajach kontynentu, i nieprzeciętnie — dzięki powodzeniu upraw kawy i kakao — „ekspansywny”. Działa przy tym jeszcze bez ideologicznych dobudówek, wymagających z reguły pewnego minimum „inteligentkich”, kulturalnych tradycji, w Afryce Zachodniej języka francuskiego do drugiej wojny światowej zgarnianych bez reszty przez Senegal i Dohomę, faworytów administracji kolonialnej. Zarazem jednak szkolnictwo z uniwersytetem na czele stało się także głównym instrumentem ekspansji tego, co R. Dumont nazwał gospodarką „przedsocjalistyczną” (*économie „présocialiste”*)⁵³, czyli sektora publicznego — państwowego, samorządowego i spółdzielczego. „Dla wielu chłopów z miast i wsi — powiada ten znawca Afryki — szkoła stanowi środek dołączania do klasy uprzywilejowanych urzędników”, gdyż „w buszu nawet najbardziej oddalonym każdy zrozumiał, że urzędnik o białych rękach zarabia dużo, bez dużej pracy”⁵⁴.

Reasumując można ustalić szereg eksponowanych potrzeb, których zaspokojenia oczekuje od uniwersytetu w Abidżanie miejscowe środowisko — „mocodawcy i klienci”.

1° Społeczeństwo widzi w uczelni przede wszystkim znamię swojej siły i prestiżu międzynarodowego, zawdzięczanych pomysłowości ekonomicznego rozwoju; spodziewa się też swoistego poręczenia dalszych sukcesów na tym polu. Uniwersytet ma być dostarczycielem fachowców, którzy:

a) usprawnią życie gospodarcze kraju — udoskonalając i rozwijając najzyskowniejszą produkcję, zapobiegając klęskom żywiołowym, rozszyfrowując tajniki rynków międzynarodowych, od których m. in. zależą ceny eksportowanych płodów plantacyjnych itp.,

b) umożliwią lepsze wykorzystanie zdobywanych bogactw, a to w pierwszym rzędzie poprzez rozwój usług „elementarnych” — lekarskich, komunikacyjnych i handlowo-zaopatrzeniowych.

2° Państwo, mając na uwadze pomnażanie władzy, czeka przede wszystkim na:

⁵² *Ibidem*, s. 469.

⁵³ R. Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris 1962, s. 87.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 72. Por. także Z. Komorowski, *Rozwój szkolnictwa wyższego w Afryce a problem kształcenia młodych Amerykanów za granicą*, Warszawa 1964.

a) lekarzy, którzy m. in. zmniejszając śmiertelność zwiększają przyrost naturalny, czyniąc przez to kraj ludniejszym, a więc w lokalnym układzie stosunków potężniejszym⁵⁵,

b) urzędników, którzy usprawniają administrację,

c) pracowników aparatu fiskalnego, przysparzających w miarę rozwoju przedsiębiorczości państwowej coraz pokaźniejszy odsetek dochodów skarbowych.

Ponadto państwu potrzebni są dysponujący i wiedzą i prestiżem wykształcenia, wypróbowani w okresie studiów działacze polityczni — liderzy partii (PDCI — RDA), organizacji młodzieżowych, zawodowych itp.

3° Studenci i kandydaci na studia dążą natomiast najczęściej do dźwignięcia lub umocnienia swojej pozycji społecznej. W związku z tym oczekują od uniwersytetu pomocy:

a) w osiągnięciu wiedzy praktycznej umożliwiającej pomyślnie rozwijanie własnej przedsiębiorczości gospodarczej,

b) w zdobywaniu zawodów „dochodowych”, takich jak np. lekarski,

c) w wejściu do uprzywilejowanej, gdyż posiadającej szczególne uprawnienia społeczne i stosunkowo dobrze płatnej warstwy urzędniczej; atrakcyjność tej warstwy potęguje przy tym zarówno tradycja kolonialna⁵⁶, jak i często podkreślany przez obserwatorów, afrykański „zmysł kolektywizmu” (*l'esprit collectiviste*)⁵⁷; urzędnik działa w gromadzie i kieruje gromadą, jest czymś w rodzaju nowoczesnego, potężniejszego od dawnych wodza, tak jak lekarz — rodzajem czarownika.

Natomiast głód studiów dla samej wiedzy jako takiej nie daje się tutaj nigdzie zaobserwować. Na studiach humanistycznych nie ma specjalnego natłoku. Uznanie w społeczeństwie stosunkowo zamożnym, ale do ostatniego pokolenia pozbawionym całkowicie własnej „elity wykształcenia”, zdobywa tylko taka wiedza, której efekty dają się praktycznie odczuć i ocenić przez kręgi niewykształconych „elit” tradycyjnego typu, wspartych o majątek, „urodzenie lub obyczaj”⁵⁸.

⁵⁵ W r. 1960 Wybrzeże Kości Słoniowej liczyło ok. 3,2 mil. mieszkańców, natomiast jego sąsiedzi: Liberia — 1,3 mil., Gwinea — 3,0 mil., Mali — 4,1 mil., Górna Wolta — 4,3 mil., Ghana — 6,9 mil.

⁵⁶ Por. Z. Komorowski, omówienie wydawnictwa UNESCO, *Aspects Sociaux de l'industrialisation et de l'urbanisation en Afrique au sud du Sahara*, „Przegląd Socjologiczny”, t. XV/1, 1963.

⁵⁷ J. Ki-Zerbo, *Pour clore la parenthèse de la colonisation — la personnalité négro-africaine*, „Afrique Nouvelle”, 14 III 1962.

⁵⁸ Autorzy francuscy, m. in. B. Holas, rozróżniają na ogół „elitę tradycyjną” (lub „dawną”) i „elitę nową”. Pojęcie „elita wykształcona” wprowadzono tutaj na zasadzie sprecyzowania „podstawy wyróżnienia”. (Zob. Cz. Znamierowski, *Elita i demokracja*, Poznań 1946, s. 5 i 13).

PORÓWNANIE Z UNIWERSYTETEM W DAKARZE

Specyfikę uniwersytetu abidżańskiego najlepiej unaocznia porównanie z inną starszą o kilka lat uczelnią podobnego typu istniejącą w Dakarze (tj. również na terenie Afryki Zachodniej języka francuskiego). Obie akademie, mimo pokrewieństw, posiadają bowiem zarówno w swych założeniach organizacyjnych, jak i w charakterze wynikającym z wpływów pozaformalnych cały szereg cech odrębnych.

Wspólne są: język wykładów i dominujące wpływy kultury francuskiej — organizacja wewnętrzna i programy wzorowane na francuskich, liczebna przewaga wykładowców sprowadzonych z Francji (ponad 80%), finansowa pomoc rządu francuskiego — stosunkowo liczne grono studentów rekrutujących się z miejscowej kolonii europejskiej⁵⁹ oraz ambicja miejscowych czynników, by uczelnie były sztandarowo „afrykańskie”, tj. związane z terenem i odpowiadające miejscowym potrzebom⁶⁰. Afrykańskość obu uczelni podkreślają przy tym obecnie przy niemal każdej sposobności zarówno swoi, jak i obcy⁶¹.

Poza tym obie uczelnie są młode. Uniwersytet w Dakarze powstał jednak jeszcze w r. 1957, a więc na parę lat przed uzyskaniem przez Senegal niepodległości, jako dzieło nie Afrykanów, ale jeszcze rządzących tutaj Francuzów. Uczelnia ta zachowała też po dziś dzień — na mocy porozumienia z sierpnia 1961 r. — swoistą zależność organizacyjną od Francji. Mianowicie rektora jej powołują wspólnie prezydenci Francji i Senegalu, a profesorów mianuje rząd francuski⁶². Natomiast uniwersytet w Abidżanie — jakkolwiek działa również na zasadzie specjalnego porozumienia z Francuzami (umowa z 24 IV 1961) jest od początku zamierzeniem, dziełem i wyłączną własnością suwerennej republiki Wybrzeża Kości Słoniowej.

Ponadto na bieżący rozwój obu uczelni, ich „klimat” intelektualno-ideowy oraz profil specjalizacyjny, rzutuje cały szereg różnicowanych czynników. Są to w pierwszym rzędzie: 1) odrębności ekonomiczne, 2) odrębne tradycje miejscowych „elit” oraz 3) osobowości prezy-

⁵⁹ W r. 1960/61 na 254 studentów ośrodka w Abidżanie było 144 Europejczyków, w r. 1962/63 na 2060 studentów uniwersytetu w Dakarze — ok. 650 Europejczyków.

⁶⁰ Por. Ki-Zerbo, *Rapport final...*, s. 50 i 62.

⁶¹ Por. Lemaire, *op. cit.*, oraz przemówienie rektora P. Huart z 31 I 1964. „*Afrique Nouvelle*”, 7—13 II 1964.

⁶² Por. *L'Afrique d'expression française*, s. 201; *L'Avenir de l'enseignement supérieur en Afrique*, s. 141; „*Afrique Contemporaine. Documents d'Afrique et de Madagascar*”, 1964, nr 11, s. 17—18.

dentów — F. Houphouët-Boigny i S. Senghora, wywierające przemożny wpływ zarówno na politykę, jak i na opinię publiczną swoich krajów.

Odrębności ekonomiczne wynikają z różniącego się (jak dotąd bardziej zróżnicowanego w Senegalu, co jednak zaczyna zanikać) „profilu” miejscowej produkcji⁶³, ponadto, i to przede wszystkim, z położenia geograficznego i stopnia unarodowienia gospodarki.

Wybrzeże Kości Słoniowej jest bardziej oddalone (różnica ok. 2 tysięcy km) od rozwiniętych uczelnianych ośrodków Europy czy Afryki Północnej niż Senegal. Koszt kształcenia za granicą jest więc tutaj wyższy. Stąd wzmożona w Abidżanie potrzeba stałego rozszerzenia profilu studiów, podczas gdy Dakar może sobie pozwolić na dowolną specjalizację, akcentując badania afrykanistyczne⁶⁴, a wiele dziedzin pozostawiając lepiej przygotowanym obcym szkołom. W dodatku łączy się z tym fakt istnienia w Senegalu pięciokrotnie liczniejszej aniżeli na Wybrzeżu Kości Słoniowej kolonii Francuzów⁶⁵, którzy kształcąc się na własny koszt we Francji dostarczają potem krajowej gospodarce, w znacznej części stanowiącej ich własność, odpowiednio wykwalifikowanych specjalistów.

Tradycja miejscowej „elity” na Wybrzeżu Kości Słoniowej — jak już wspomnieliśmy — jest na ogół dużo świeższej daty i nawiązuje do sukcesu ekonomicznego. Zdecydowanie też dominują w niej pierwiastki „nowobogackie”. „Elita” tutaj rekrutuje się najczęściej spośród zamożnych plantatorów (do których często należą rodziny tradycyjnych notabli), przedsiębiorców i kupców, a rozszerza się na urzędników i wolne zawody⁶⁶. Senegal natomiast o jedno albo dwa pokolenia wcześniej posiadał znacznie liczniejszą warstwę swoich *évolués*, którzy w przemożnym odsetku wywodzili się spośród nauczycieli (szkoła W. Ponty), urzędników oraz wojskowych⁶⁷.

⁶³ W ostatnich latach na Wybrzeżu Kości Słoniowej obok wielkich monokultur kawy i kakao pomyślnie rozwija się uprawa ryżu, palmy oleistej, bananów, bawełny i in. roślin. Na północy przystąpiono do rozwoju hodowli (patrz R. Dumont). Przemysł Abidżanu, gdzie buduje się m. in. fabrykę samochodów, zaczyna doganiać przemysł do niedawna bezkonkurencyjnego ośrodka dakarskiego (*L'Afrique d'expression française*, s. 95).

⁶⁴ Tutaj m. in. powstał i miał swoją centralę Institut Français d'Afrique Noire.

⁶⁵ Por. *L'Afrique d'expression française*, s. 89, 187.

⁶⁶ Por. Boutillier, *op. cit.*, s. 205; Holas, *op. cit.*, s. 15; *The Educated African*, s. 456.

⁶⁷ Por. Thompson, Adlof, *op. cit.*, s. 108—112, 524—525 i in. oraz G. Balandier, *Afrique ambiguë*, Paris 1957, s. 44.

Wypadkową i bardzo charakterystycznym dopełnieniem tych tradycyjnych różnic są prezydenci obu krajów, nadający ton miejscowej polityce, ideologii i „modzie intelektualnej”, tzn. formom wypowiedziania się publicznego — publicystyki, przemówień itp. Obaj — Feliks Houphouet-Boigny na Wybrzeżu Kości Słoniowej i Leopold Sedar Senghor w Senegal — mają wyższe wykształcenie, piastowali swego czasu wysokie godności we Francji i przynajmniej *de nomine* są chrześcijanami. Senghor rozpoczął jednak karierę jako nauczyciel — studiował filologię, osiągając stopień *agrégé de grammaire*, był deputowanym francuskim oraz członkiem Francuskiej Partii Socjalistycznej, w Paryżu wydawał „Présence Africaine”, ożenił się z Francuzką, jest humanistą — poetą i filozofem oraz niewątpliwie szczerym entuzjastą Francji i jej kultury. Natomiast Houphouet-Boigny — wódz dziedziczny Baule i wielki posiadacz ziemski⁶⁸ — ukończył studia lekarskie, we Francji swego czasu (r. 1959) pełnił godność deputowanego i ministra, ożenił się jednak z Afrykanką, a w polityce sojusz z Francją równoważy flirtem gospodarczym ze Stanami Zjednoczonymi AP, NRF i Szwajcarią⁶⁹.

Senghora pasjonują przede wszystkim wielkie problemy cywilizacyjne. Przy całej swej „romanizacji” należy on też do filarów ruchu *négritude*, o którym Senegalczyk Alioune Diop powiedział, że narodziła go „świadomość czarnych intelektualistów, że zachodni humanizm nie zaspokaja wszystkich wymiarów ich osobowości (*toutes les dimensions de leur personnalité*)” i który ma być „dążeniem do wykazania światu [...] godności człowieka należącego do czarnej rasy”⁷⁰.

Pisząc po francusku, w języku francuskim Senghor widzi przede wszystkim język powszechnego porozumienia, tj. „łączności” (*langue de communication*)⁷¹ międzynarodowej. „W tym Dakarze, gdzie wieją wiatry z czterech stron świata — powiada — na tym skrzyżowaniu otwartym na morze i na ziemię, chodzi ostatecznie o zbudowanie Cywilizacji Powszechnej (*Civilisation de l'Universel*). Lecz kto mówi budować — mówi o surowcach [...], to dotyczy Człowieka. A dotycząc Człowieka, Powszechność (*l'Universel*) nie będzie powszechną, jeśli nie zabarwi się ludzkością zakorzenioną w [...] człowieku konkretnym [...] swego kontynentu, rasy, jeżeli nie narodu, ściśle umieszczonym w czasie i przestrzeni”⁷².

⁶⁸ Por. Thompson, Adlof, *op. cit.*, s. 87.

⁶⁹ Por. „Nations Nouvelles” — organ sekretariatu UAM w Cotonou, 1963, nr 2, oraz *Ivory Coast President*, „West Africa”, nr 2348 z 2 I 1962, s. 593.

⁷⁰ Por. Fouda, *op. cit.*, s. 12, oraz Potiechin, *op. cit.*, s. 120.

⁷¹ L. S. Senghor, *Négritude et civilisation de l'Universel*, s. 9.

⁷² *Ibidem*, s. 8.

Senghor uważa się też za socjalistę. Znana jest jego teoria „so-cjalizmu afrykańskiego”⁷³.

Tych dalekich perspektyw nie dojrzymy u Feliksa Houphouet-Boigny. Nie głosi on żadnej specjalnej doktryny, żadnej wielkiej idei ani teorii. Chętnie natomiast szczydzi się osiągnięciami ekonomicznymi swoich rządów i prezentuje konkretne plany rozwoju, również z akcentem na sprawy gospodarcze⁷⁴.

W okresie II wojny światowej Houphouet-Boigny jako wódz plemienny współpracował z władzami Vichy. W r. 1946 stanął na czele radykalnego w założeniach stronnictwa RDA (Rassemblement Démocratique Africain) obejmującego swym zasięgiem całą b. Francuską Afrykę Zachodnią od Senegalu po Dahomej. W początkach swej kariery politycznej na terenie Francji, współpracował z komunistami, którzy mu udzielali poparcia w parlamencie. Później jednak przeszedł na pozycje „zachowawcze”, stając się jednym z liderów profrancuskiej Unii Afrykańsko-Malgaskiej (obecnie OCAM) i „prozachodniej” grupy Monrovia. W znacznej mierze jego dziełem jest Unia Benin — Sahel. W r. 1960, działając wyraźnie wbrew de Gaulle’owi i Senghorowi, żądał opóźnienia proklamowania pełnej niepodległości swego regionu⁷⁵ — zapewne z obawy przed atomizacją pokolonialnej spuścizny. Żądania te jednak nie odniosły skutku. Znany jest z częstych podróży zagranicznych, z tym że jak twierdzi pewien dziennikarz — ostatnio unika latania samolotem, gdyż tego zakazali mu czarownicy⁷⁶. W r. 1962 odwiedzając USA otrzymał tytuł doktora praw *honoris causa* na uniwersytecie Pensylwanii.

Houphouet-Boigny mało mówi o socjalizmie. W praktyce jednak popiera rozwój społecznego sektora gospodarki nie mniej energicznie od Senghora. Jest praktycznym zwolennikiem gospodarki planowej.

W rezultacie — na uniwersytecie w Dakarze dominują przede wszystkim nauki humanistyczne, które w roku szkolnym 1962/1963 studiowało, licząc w tym prawo i nauki ekonomiczne, 65% studentów⁷⁷, a w Abidżanie pod okiem prezydenta rozwija się głównie medycyna i prawo.

⁷³ Zob. L. S. Senghor, *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1961, oraz Idris Cox, *Socjalistyczne idee w Afryce*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne”, 1964, nr 3.

⁷⁴ Por. *The Educated African*, s. 473, oraz *Ivory Coast President*.

⁷⁵ *Ibidem* oraz Thompson, Adlof, *op. cit.*, s. 84—87.

⁷⁶ E. R. Braundi, *Afrique: lutte de classe ou bataille de génération*, „France Observateur”, z 19 IX 1963.

⁷⁷ „*Afrique Contemporaine*”, str. 17 (natomiast wg *L’Avenir de l’enseignement supérieur en Afrique*, str. 244 w r. 1961/62 — 70%).

Dakar werbuje studentów bez specjalnego wyboru z całej Afryki języka francuskiego, a także i z innych rejonów świata. W r. 1962/1963 na ogólną liczbę 2060 studentów było tam — 729 (36%) Senegalczyków, 619 Francuzów (w tym 267 kobiet — stanowiących trzy czwarte ogółu studentek) i 232 Dahomejczyków, poza tym kilkudziesięciosobowe grupy przybyszów z Gwinei, Togo, Kamerunu, Mauretanii, Górnej Wolty i Nigerii, mniejsze zaś z Mali, Nigru, Gabonu, Wybrzeża Kości Słoniowej, Czadu, Ghany, Maroka, Brazylii i in. krajów, w tym również ze Szwajcarii (5), Anglii (2), USA (2) i Niemiec⁷⁸. Uniwersytet w Abidżanie nastawia się natomiast, jak już wspomniano, głównie na „rozsądne” obsługiwanie węższego kręgu — w pierwszym rzędzie sąsiadów i czterech krajów sfederowanych.

Charakterystyczna jest również polityka finansowa obu uniwersytetów. Bieżące, roczne wydatki w przeliczeniu na jednego studenta były w r. 1961 dwukrotnie wyższe w Dakarze (3,5 tys. dolarów) aniżeli w Abidżanie (1,7 tys. dol.). Równocześnie jednak i nakierowanie ich było zgoła inne. Uniwersytet w Dakarze 77% kwot przeznaczał bezpośrednio na samo uczenie (*dépenses directement afférentes à l'enseignement*). Natomiast uniwersytet abidżański tylko 50% na uczenie, 34% (Dakar 12%) na wydatki pośrednie, tj. utrzymanie i wyposażenie lokali, konferencje i administrację itp., oraz aż 16% (Dakar 11%) na opiekę nad studentami⁷⁹.

Wreszcie sprawa mecenatu w dziedzinie nauki pozaszkolnej i piśmiennictwa. Na polu badań i publikacji naukowych — z zakresu kultury materialnej, ekonomii politycznej (stosowanej), agrotechniki, a nawet socjologii — Wybrzeże Kości Słoniowej posiada tak samo jak i Senegal znaczny, jak na tę część globu, dorobek. Przebywają tutaj liczne ekipy uczonych i ekspertów zagranicznych — pojawiają się coraz liczniejsi miejscowi twórcy. Natomiast środowisko literackie z całą pewnością nie dorównuje środowisku, które wyrosło i zabłysło w Dakarze⁸⁰. A jeśli i tutaj jest paru poetów znanych — takich jak młody Joseph Miezian Bognini oraz, piszący również sztuki dla miejscowego teatru, Bernard Dadie — to nie towarzyszy im jednak opinia wieszczów”. W strofach ich można się za to doszukać, obok leczenia pokolonialnych kompleksów, pewnych charakterystycznych dla miejscowej „elity” motywów — zwłaszcza pozytywistycznej aprobaty realiów, zadowolenia z tego, co jest, z tego co się ma.

Mieszkańcy Wybrzeża Kości Słoniowej są dziś niewątpliwie więcej

⁷⁸ *Ibidem*, s. 18.

⁷⁹ *L'Avenir de l'enseignement supérieur en Afrique*, s. 181 i 187.

⁸⁰ L. S. Senghor, David Diop, Birago Diop, Lamine Sy, Alioune Diop i in.

od Senegalczyków zadowoleni z przywilejów miejscowej natury, która umożliwiając rozwój plantacji kawy i kakao dała im szansę szybkiego wzbogacenia się — tym samym zaś i wszechstronnego awansu w gronie innych afrykańskich narodów. Mniej za to odczuwają filozoficznego i artystycznego niepokoju.

WNIOSKI KOŃCOWE

Fakty przedstawione w toku niniejszego artykułu prowadzą do następujących wniosków.

1. Uniwersytet w Abidżanie nastawiony został przede wszystkim na kształcenie specjalistów potrzebnych do zaspokajania „materialnych” potrzeb miejscowego społeczeństwa i dla rozwoju systematycznie potężniejącego aparatu państwowego.

2. Uniwersytet ten przynajmniej na razie, w pierwszym okresie swej działalności — tj. pod patronatem bieżącego pokolenia miejscowej „elity” (*évolués*) — nie przejawia większych ambicji oddziaływania na „kulturę duchową” (humanistykę) regionu. Hasła *négritude* i wszelkie koncepcje ideowe czy historiozoficzne w jego orbicie znajdują znacznie słabsze echo aniżeli w Dakarze.

3. Dzięki działalności uniwersytetu, w najbliższych latach na Wybrzeżu Kości Słoniowej rozrastać się będą i nabierać coraz większego znaczenia przede wszystkim trzy warstwy społeczne: stan urzędniczy, „elita” gospodarcza typu zarówno fiskalnego, uspołecznionego jak i kapitalistycznego oraz wolne zawody (zwłaszcza medyczne i prawnicze).

4. Istnienie uniwersytetu w Abidżanie przyczynia się do zbliżeń międzynarodowych — w pierwszym rzędzie jednak do zacieśnienia więzów intelektualnych oraz zawodowej współpracy z Francją, a także pomiędzy sąsiednimi krajami Afryki Zachodniej języka francuskiego, zwłaszcza należącymi do lokalnej Unii Benin — Sahel.

5. Kult własnego sukcesu gospodarczego z wyraźnym akcentem na „własny”, w połączeniu z pewnym odizolowaniem od nurtów humanistyki światowej może tutaj w przyszłości w większym stopniu niż np. w Senegalu sprzyjać rozwojowi nastrojów nacjonalistycznych.

Zaryzykuję przy tym — ze świadomością nieprecyzyjności i tylko częściowej adekwatności stosowanych, europejskich i właściwie XIX-wiecznych terminów — twierdzenie, że w przeciwieństwie do owianego romantyką *négritude* Dakaru nastawienie uczelni abidżańskiej jest pozytywistyczne. Ta dialektyczna przeciwstawność już w niedługim czasie może stać się bodźcem dla wielu interesujących procesów społecznych fermentujących w tej części Czarnego Łądu.

HALINA BOBROWSKA-SKRODZKA

AIMÉ CÉSAIRE — POETA WIELKOŚCI AFRYKI

Treść: Środowisko. Dzieciństwo. Fort-de-France. — W Paryżu. *Négritude*. Przyjaźnie i źródła inspiracji. — *Cahier d'un retour au pays natal* — manifest afrykanizmu. — *La tragédie du Roi Christophe*.

Motto: „Préparons le sentier pour le bel homme plein de force”. Aimé Césaire.
Et les chiens se taisaient.

ŚRODOWISKO. DZIECIŃSTWO. FORT-DE-FRANCE

Aimé Césaire, czarny poeta, pisarz i działacz postępowy pochodzący z Antyl, był w Polsce w 1948 roku podczas Światowego Kongresu Intelktualistów we Wrocławiu. Ci, z którymi się wówczas zetknął, zachowali o nim przyjazne wspomnienie: prostota, komunikatywność, żywość myśli, siła słowa. Twarz spoglądająca z fotografii pociąga siłą i każe wierzyć w spełnienie misji, która od lat młodości stała się wielką sprawą życia.

Na wrocławskim Kongresie Intelktualistów głos czarnego poety nadawał debatom dotyczącym kolonializmu specjalnej doniosłości i autentyzmu. Końcowe słowa przemówienia Aimé Césaire'a brzmiały: „Jeżeli my intelektualiści naprawdę walczyć chcemy za sprawę pokoju i przeciwko wojnie, to walczyć musimy ze wszystkich sił naszych przeciwko hierarchizacji ludzkości na rasy szlachetne i na rasy pariasów. To, o co prosimy dziś was, intelektualistów Europy, to abyście sami przekonani byli i przekonać umieli waszych rodaków, że sprawa ludzka jest jedna, że sprawa wolności jest wspólna i że za każdym razem, kiedy ginie Wietnamczyk, kiedy torturuje się Madagaskarczyka, kiedy znieważa się Żyda, kiedy linczuje się Murzyna, za każdym razem niweczy się część cywilizacji powszechnej, a na twarzy całej ludzkości występuje piętno hańby. Chcecie zabić wojnę. Zabijcie więc to, co ludzi dzieli.

a przede wszystkim obudźcie sumienia na niesprawiedliwość, uderzcie na alarm sumień!"¹.

Aimé Césaire znalazł wyraz dla swego talentu w sprawie, której kształt podjął się nadać przeszło 30 lat temu i która uczyniła go wielkim heroldem Afryki. Dziś uważany jest za najwybitniejszego wśród poetów czarnych, jest ponadto znanym publicystą, jest deputowanym Martyniki do Parlamentu Francuskiego i burmistrzem miasta Fort-de-France.

Jego rozprawa *Discours sur le colonialisme*, opublikowana w Paryżu w 1950 r., zyskała duży rozgłos. Przetłumaczona została również na język polski². Napisana w formie dyskusji z niewidzialnym przeciwnikiem atakuje wielu myślicieli i pisarzy za ich teorie podziału ludzkości na rasy kolorowe, niższe, niewolnicze i na rasy szlachejne, białe, władców i żołnierzy, przy czym cytaty z ich dzieł służą jako akty oskarżenia. „Rasa czarna nie wydała i nie wyda nigdy swego Einsteina, Strawińskiego czy Gershwinia”. W odpowiedzi na to twierdzenie Jules Romaina, członka Akademii Francuskiej, Césaire mówi z ironią: „Raz jeszcze występuję stanowczo w obronie naszych starych cywilizacji murzyńskich, były to cywilizacje o wysokim poczuciu taktu”.

W przedmowie do książki Aimé Césaire'a *Toussaint Louverture*, wydanej w 1960 r., pisze Charles-André Julien profesor Sorbony: „Zawsze odczuwałem wielki szacunek i ogromną sympatię dla Césaire'a [...] jest to człowiek wysokiej klasy, nigdy nie było w nim małości, ponieważ szuka prawdy i szanuje człowieka”.

Dzieciństwo i wczesna młodość to najtrudniejsze lata w życiu Aimé Césaire'a. Pochodzi z Archipelagu Małych Antyl. Urodził się na wyspie Martynice w Fort-de-France w 1913 roku. *Larousse* pod hasłem Martynika podaje: „Departament Francji na Małych Antylach 1100 km², 260 tysięcy mieszkańców. Cukier i rum. Stolica Fort-de-France”. Podróżnicy opisują Martynikę jako wyspę pięknych kobiet (Józefina de Beauharnais, pierwsza żona Napoleona, pochodziła z Martyniki), wyspę słynącą z gwarne go życia kolorowej ludności, beztroskiej, rozmiłowanej w śpiewie i tańcach.

Ale Aimé Césaire daje zupełnie inny obraz Martyniki, ponuro zapadający w pamięć. I od takiego obrazu gnębiony buntem od dziecka

¹ Congrès Mondial des Intellectuels pour la Paix, Wrocław, Pologne 25—28 Août 1944, Compte rendu. Wszystkie fragmenty i cytaty przytaczane z utworów Césaire'a i innych autorów są w przekładzie autorki tej pracy, wyjątkiem jest cytat z *Rozprawy z kolonializmem*.

² A. Césaire, *Rozprawa z kolonializmem*, tłum. Zofia Jareńko-Zytyńska, Warszawa: 1950.

nigdy już nie mógł się oderwać. Musiał to być obraz znieawidzony i obsesyjny, który powraca w rozmaitych okresach twórczości to crescendo to adagio, kiedy poeta mówi o martwym mieście, gdzie czarny krzykliwy tłum przechodzi jak niemy obok swego krzyku prawdziwego: nędzy i poniżenia.

Dom, w którym się urodził, w nędznej, hałaśliwej dzielnicy Fort-de-France, wrosnięty jest we wspomnienia jego dzieciństwa — „mały domeczek cuchnący [...], który w swym wnętrzu z próchniejącego drzewa chroni dziesiątki szczurów i hałaśliwy niepokój moich sześciu braci i siostr [...] i mój ojciec fantasta, zżerany jedyną męką, choć nigdy nie wiedziałem jaką, którą nieodgadnione czary przemieniają to w melancholijną tkliwość, to w skłębione płomienie wściekłości, i moja matka, której nogi dla naszego bezustannego głodu poruszają od rana do nocy i od nocy do rana pedałami maszyny, i wśród nocy budzi mnie pedałowanie niestrudzonych nóg i ostre wgrzyzanie się w miękkie ciało nocy maszyny Singer, której pedały ugina i dniem, i nocą matka, dla naszego głodu”³.

Oto fragment lirycznej autobiografii, bo tak nazwać można niektóre stronicze poematu Aimé Césaire'a pt. *Cahier d'un retour au pays natal*, wydanego po raz pierwszy w Paryżu w 1939 r. Dalszy ciąg życiorysu: szkoła średnia w Fort-de-France i marzenia o wyjeździe do Francji. Dobre wyniki w nauce ułatwiają stypendium. Wyjazd w 1931 r. do Paryża. Lycée Louis le Grand. Następnie Ecole Normale Supérieure. Wywiezione z rodzinnych Antyl uczucie stałych upokorzeń, uczucie duszności i duchowej nędzy tego kraju wydobyło z Césaire'a wolę przeciwstawienia się — dla sprawy godności ludzkiej i czarnej i białej — temu stanowi uspienia i rezygnacji i zrodziło pragnienie ukazania odrębnych wartości nie dostrzeganych wśród czarnego ludu niewolników.

Takie było od początku podłoże działalności Césaire'a, kiedy uzbrojony już w wiedzę z dzieła znanego etnografa i afrykanisty niemieckiego Leo Frobeniusa o cywilizacji Afryki stawiał pierwsze kroki w środowisku kolorowych studentów Paryża.

W PARYŻU. NÉGRITUDE. PRZYJAŻNIE I ŹRÓDŁA INSPIRACJI

Lata studenckie Césaire'a zbiegają się z okresem budzącego się we Francji zainteresowania Afryką. Przedstawicielami osi Paryż — Afryka są Blaise Cendrars i Paul Morand. Ci dwaj pisarze francuscy ukazali

³ A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, „Présence Africaine”, 1956, s. 38.

Afrykę po raz pierwszy jako świat nie dostrzeżonych przez Europę wartości ducha. Blaise Cendrars, włóczęga całego świata, którego życie było jednym pasmem przygód i zmian zawodów, wydał po pobycie w Afryce *Antologię murzyńską* (rok 1921, wyd. „Sirène”, Paris). Książka ta bardziej niż badania socjologów odkrywa mentalność czarnego człowieka. We wstępie do niej Cendrars napisał: „Badanie języków i literatury ludów prymitywnych stanowi jedną z niezbędnych dziedzin wiedzy dla poznania historii ducha ludzkiego”. Cendrarsa przez całe życie pasjonowała tajemnica duszy czarnej Afryki. W roku 1923 wystawił w Paryżu balet murzyński pt. „Stworzenie świata”. Był to spektakl, który przez długie miesiące ściągał tłumy widzów i który przewyższał wykonaniem i czarem wszystkie widowiska tego typu w Europie. Blaise Cendrars zmarł w 1961 r., mając 74 lata.

Paul Morand, dyplomata-podróżnik, ma chłodniejsze spojrzenie, nie mniej jako bardzo poczytny po pierwszej wojnie światowej pisarz przyczynił się do rozbudzenia zainteresowań Afryką przede wszystkim dzięki swej książce *Paris — Tombouctou* (rok 1928). Tak więc atmosfera dla emancypacji czarnej kultury była sprzyjająca. Czy wiązało się to bezpośrednio z prądem, który pchnął czarnych pisarzy do poszukiwania duszy kraju tam, gdzie śpią ich przodkowie? Niełatwo na to odpowiedzieć, ponieważ szukanie „nowego” w literaturze francuskiej wychodziło samo naprzeciw egzotyce w dążeniu do całkowitej wolności form i treści literackich, a zwracało się przeciw kultowi rozsądku.

Narodziny nowego prądu literackiego — *négritude* — datują się mniej więcej od roku 1932. Na temat *négritude*, murzyńskości, są już dziś opracowania naukowe, są liczne artykuły analizujące program, są komentarze i są nawet obozy, oceniające *négritude* jako swoistego typu rasizm. Taką np. wypowiedź kongijskiego poety Feliksa Tchikaya przytacza Lilyan Kesteloot na podstawie ankiety, którą przeprowadziła dla uzupełnienia swojej pracy doktorskiej *Les écrivains noirs de langue française*. Niektórzy uważają, że dyskusje na temat *négritude* już się przeżyły, zwłaszcza teraz w świetle osiągnięć wolnościowych całego omal kontynentu afrykańskiego. Przeżyły? Chyba tylko w politycznej części swego programu, ale nie w założeniach pierwotnych, bazujących na rewindykacji duchowych i artystycznych wartości Czarnej Afryki i na wkładzie Afryki do cywilizacji nie tylko europejskiej, lecz całego świata.

Wśród wielu charakterystyk *négritude* — wyrażonych przez jej współtwórców — na pierwszym miejscu bardzo mocno przemawia duma z samego faktu należenia do tradycji afrykańskiej kultury, z posiadania wartości, które odróżniają ją tak zasadniczo od świata białych.

Négritude — uwalnia od wpływu europejskich wzorów, jest wyznaniem wiary w przeznaczenie Afryki, stanowi jakby świadomy akt narodzin neoafrykańskiej literatury. Poeta i obecny prezydent Senegalu Leopold Senghor mówi: „Sztuka murzyńska, a zwłaszcza murzyńska poezja, stawia za cel ukazanie duchowego świata, bardziej realnego niż świat widzialny [...] *Négritude* jest spuścizną kulturalną, jest zbiorem wartości, a przede wszystkim jest wyrazem ducha negro-afrykańskiej cywilizacji”⁴. Za twórców *négritude* uważa się grupę trzech poetów: Aimé Césaire’a, Leopolda Senghora, Senegalczyka, oraz Leona Damas, podobnie jak Césaire, Antylczyka.

Na różnych podłożach osobistego życia, ale z tych samych pobudek poczucia upokorzonej godności ludzkiej narodził się program *négritude*. 1 czerwca 1932 r. ukazał się w Paryżu manifest pt. *Légitime Défense* — *Samoobrona*. Autorami byli studenci kolorowi pochodzący z Martyniki. Wyznawali oni ideologię marksistowską, w systemie Freuda znajdowali argumenty dla swoich tez, w poetach takich, jak Rimbaud i André Breton, widzieli swoich mistrzów. Przedmiotem ich ataku stała się burżuazja kolorowa z Małych Antyl, którą dobrze znali, bo wywodzili się z niej sami.

Légitime Défense wypowiadała wojnę asymilacji — zapożyczonej osobowości, w którą stroją się mulaci, naśladownictwu i ucieczce od własnego obyczaju. Wywołało to falę oburzenia ze strony zamożnych kolorowych obywateli Martyniki i *Légitime Défense* poza jednym jedynym numerem nie ukazała się więcej, a na niektórych studentów z tej grupy spadł surowy odwet, jak przerwanie studiów, cofnięcie środków utrzymania itp.

Jakie były dalsze losy *Légitime Défense*? Za jej autorów uważa się trzech pisarzy: Jules Monnerot, Etienne Lero i René Menil. Nie stworzyli oni żadnego dzieła literackiego. Dwaj spośród nich (Menil i Monnerot) zajęli się głównie krytyką literacką; Monnerot zresztą odstąpił w latach późniejszych od zasad głoszonych w młodości. Etienne Lero umarł w kilka lat później, a jedynie René Menil już po powrocie na Martynikę, gdzie w liceum Fort-de-France prowadził wykłady z filozofii, stał się aktywnym współpracownikiem pisma z lat wojennych Aimé Césaire’a „*Tropiques*”. Tak więc treść *Légitime Défense* stała się fermentem, który poruszył zainteresowanie grup od dawna gotowych zająć stanowisko wobec problemu czarnej kultury, czarnej filozofii, czarnej sztuki i czarnej krzywdy.

⁴ Wg L. Kesteloot, *Les écrivains noirs de langue française*, Bruxelles 1963, s. 95 i 110.

Najszerzy odzew znalazł manifest wśród czarnych studentów Paryża, pochodzących z rozmaitych krajów Afryki. *Légitime Défense* rzuciła pierwsza te właśnie myśli, z których zakiełkować miało odrodzenie kulturalne czarnego człowieka. Leon Damas, Leopold Senghor i Aimé Césaire nadali później (r. 1934) temu ruchowi treść, wyraz artystyczny i życie na łamach pisma „L'Étudiant Noir”⁵.

„Przewartościować imię, osobowość i wartości Murzyna”. Taki program postawiła sobie grupa trzech poetów, z których każdy przedstawiał zupełnie inny świat i inne środowisko. Łączył ich tylko kolor skóry.

Senghor pochodzi z Senegalu, z bogatej kupieckiej rodziny, nie znając kłopotów pieniężnych, był hojny wobec przyjaciół, nie obciążony poczuciem krzywdy. Nie miał potrzeby szukania „siebie” w zapomnianych tradycjach Afryki, bo w tych tradycjach wzrastał⁶. We wspomnieniach dzieciństwa Senghora powraca często motyw wielkiego domu rodzinnego z niezliczoną ilością krewnych i powiązanych z życiem tego domu osób: starej piastunki Nga — poetki o zmroku, kobiet zajętych przy gospodarstwie, mężczyzn młodszych i starych, wprzęgniętych w rytm jego rodzinnego życia, gdzie króluje ojciec, wielki, silny i piękny, wieczorami wyciągnięty spokojnie na matach, a rządzi matka, zajęta sprawami domu i dzieci, gniewna, kiedy synowie wymykają się poza teren dostępny jej dalekiemu wzrokowi. Matka! Taki obraz spokojnego dzieciństwa odczytujemy w wierszu *Apel do rasy Saby* z tomiku pt. *Czarne hostie*⁷. Wiersz zaczyna się i kończy słowami: „Bądź błogosławiona Matko”.

Przyjaźń Senghora z Aimé Césairem jest od wielu lat wzajemnym dopełnianiem się ich twórczych osobowości. Armand Guibert, autor monografii poświęconej Senghorowi, cytuje zdanie, wypowiedziane przez jednego z przyjaciół: „Uznałem go raz na zawsze, tak jak on uznał mnie — raz na zawsze. Z nim nigdy nie mam pewności, czy mam rację”. I dziś, kiedy w wydany w roku 1961 tomie wierszy *Nocturnes* Senghora, już jako prezydenta Senegalu, znajdujemy refleksję „La splendeur des hommes est comme un Sahara — un vide immense” (Wielkość ludzi jest jak Sahara — olbrzymią pustką), to jego poetycki list do przyjaciela Aimé Césaire brzmi jak prośba i jak wyznanie bardzo ludzkiej tęsknoty, nieuniknionej potrzeby afirmowania siebie przez uczucie drugiego człowieka:

⁵ Wg Kesteloot, op. cit 4 na podst. rozdz. IX i X.

⁶ Wg A. Guibert, *Leopold Sedar Senghor*, „Presence Africaine”, 1962.

⁷ L. S. Senghor, *Hosties Noires (poemes)*, Paris 1948.

„Przyjacielowi ukochanemu i Bratu — pokłon mój szorstki i braterski!
 W głębokiej studni mojej pamięci
 Dotykam
 Twojej twarzy, skąd czerpię wodę,
 Która orzeźwia długą moją tęsknotę”.

Trzecim z grupy twórców *négritude* jest Leon Damas, który pochodzi z Guyany Francuskiej, z rodziny mieszczańskiej, zasymilowanej, z domu, gdzie dobre maniere i naśladownictwo świata białych było nakazem absolutnym. Ojciec Damasa był kompozytorem muzyki poważnej, ze strony matki łączyły go bliskie związki rodzinne z białymi. Jednakże po zetknięciu się podczas studiów w Paryżu z Senghorem i z Césairem Damas przechodzi do obozu Afryki czarnej. Deklaruje się w swoich wystąpieniach przeciw asymilacji. Rodzice przestają przysyłać mu pieniądze. Chwyta się przeto rozmaitych prac fizycznych, jest pomywaczem w restauracjach, jest tragarzem w halach i wreszcie otrzymuje stypendium dzięki zabiegom czarnych studentów. Tomik jego poezji pt. *Pigmenty* ukazał się w Paryżu w 1937 roku⁸. Jest to zbiór gorzkich oskarżeń pseudocywilizacji, którą biali obdarzyli czarnych. Jego poezja jest często ironiczna, złożona ze słów najprostszych, nieraz lapidarnych, lecz delikatna i zamyślona. Tak samo jak u Senghora i Césaire'a duch języka i treść są afrykańskie. W poemacie *Limbe* Damas zali się:

„Oddajcie mi moje czarne lalki, abym mógł bawić się w zwyczajne zabawy mego instynktu
 i poczuć się sobą
 nowym sobą — z dnia wczorajszego
 bez kompleksów
 z wczoraj, zanim nadeszła godzina wyrwania naszych korzeni!”⁹.

Pigmenty Damasa stały się ważnym wydarzeniem w środowisku czarnych studentów, aczkolwiek bardzo szybko wyszedł zakaz ich rozpowszechniania. Było to niecałe dwa lata przed wojną. *Pigmenty* zapowiadały ukazanie się *Cahier d'un retour au pays natal* Césaire'a.

Ruch *négritude* nie był pozostawiony sam sobie, znajdował od początku wielkich protektorów, takich jak André Breton i Jean Paul Sartre. Sartre w pierwszym numerze „*Présence Africaine*” (rok 1947) w artykule pt. *Présence Noire* wskazywał na istotny rys poetów *négritude*; piszą oni po francusku i wychowani są na wielkich wzorach francuskiej literatury, jednak twórczość ich nie może być uważana ani za

⁸ L. G. Damas, *Pigments (poemes)*, Paris 1937.

⁹ L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poesie negre et malgache*, Paris 1948

wytwór francuskiej kultury, ani francuskiego ducha, a język jest sprawą przypadku i służy tylko jako narzędzie poetyckiego warsztatu¹⁰.

Istotnie, w zetknięciu z czarną poezją nie można oprzeć się wrażeniu, że język francuski staje się tu pokornym i giętkim narzędziem, jest tylko zbroją ochronną czarodziejów wszechobecnej Afryki, przecierających poprzez dżunglę nowe drogi mocą swojego „nommo”, słowa, które ma siłę twórczą, które ożywia rzeczy i sprawy, i ludzi.

Nie jest zamierzeniem tego artykułu analiza twórczości Aimé Césaire'a, którego aktywność jest bardzo różnorodna i nie ogranicza się do poezji, a obejmuje publicystykę, monografie historyczne, sztuki sceniczne (*vide* bibliografia na końcu). Chodzi nam raczej o punkty zwrotne w życiu Césaire'a i o spotkania z ludźmi, którzy zaważyli na kształcie jego twórczości artystycznej. Do tych należał André Breton, człowiek, który wyznaczył kierunek twórczy całego pokolenia; teoretyk nadrealizmu francuskiego, porównywany za swą bezkompromisowość z St. Justem, o manierach dyktatora, o głowie jakby wystylizowanej na czołową postać epoki, z włosami opadającymi, z zastygłą ciężką twarzą jak Oskar Wilde.

Breton daje następującą definicję nadrealizmu: „Automatyzm psychiczny zmierzający do wyrażenia rzeczywistego działania myśli, działania wyjętego spod wszelkiej kontroli rozsądku i wolnego od troski o normy estetyczne i moralne”¹¹.

Nadrealizm przede wszystkim jest filozofią i manierą życia, która znajduje wyraz w muzyce, w filmie, w fotografii, w zasadzie wszystkie sztuki uległy jego wpływowi. Dziś już historia literatury międzywojennej przyznaje mu pierwsze miejsce¹².

Bezpośrednie spotkanie Césaire'a z André Bretonem nastąpiło w czasie wojny. W 1941 r. André Breton znalazł się na Martynice jako uciekinier z Francji i przypadkiem wpadło mu w ręce pismo „Tropiques” wydawane w Fort-de-France przez Césaire'a i jego żonę Suzanne. Martynika jako departament Francji była podczas wojny posłusznym echem tego, co się działo w Francji. Ani wolności prasy, ani wolności słowa. Aimé Césaire potrafił mimo to przemycić swój program. Był to program dalekowzroczny, który miał rozbudzić cienie i cieniem kazać mówić do żywych. W oczach cenzury „Tropiques” miały uchodzić za przegląd artystyczny z podkreśleniem folkloru Antyl. W rzeczywistości pismo rozbudzało konsekwentnie wartości oparte na zapomnia-

¹⁰ Wg Kesteloot, *op. cit.* s. 127.

¹¹ Wg Marcel Girard, *Guide de la littérature française moderne*. Paris 1949, s. 105.

¹² Wg Girard, *op. cit.*, s. 106.

nych tradycjach Afryki, nie dostrzeganych, pokrytych milczeniem, przy czym Césaire werbował młodych pisarzy, niejednokrotnie debiutantów pióra. Partnerem w tej pracy była Suzanne, partner życia, partner myśli, której oczy Aimé Césaire porównuje do biedronek. Wiara Suzanne w posłannictwie męża stanowiła, być może, źródło jego siły?

CAHIER D'UN RETOUR AU PAYS NATAL — MANIFEST AFRYKANIZMU

Cahier d'un retour au pays natal, wydany w 1939 r. w Paryżu, przeszedł niepostrzeżony, sam Césaire oceniał go jako etap na drodze swego rozwoju literackiego. Jest to zbyt skromne stwierdzenie przytoczone na obwolucie tomiku wydanego w r. 1956, biorąc pod uwagę olbrzymi rozgłos, jaki ten utwór zdobył sobie wśród czytelników czarnej Afryki, rozgłos, który mieści w sobie podziw i wdzięczność. *Cahier d'un retour au pays natal* jest wiernym notatnikiem przemian wewnętrznych autora od rozpaczliwej rewolty przeciw pozostałościom niewolnictwa do decyzji czynu i programu przebudowy świadomości:

„Poprzez niespodziewaną i dobroczynną rewolucję wewnętrzną teraz cześć oddaję moim ułomnościom ohydny”¹⁸.

.
 O przyjazne światło
 O świeże źródło światłości
 Ci — co nie wymyślili ani prochu,
 ani busoli,
 Ci — co ujarzmić nie umieli
 pary i elektryczności,
 Ci — co nie badali ani mórz
 ani niebios,
 ale ci, bez których ziemia nie byłaby ziemią

 Moja murzyńskość nie jest bielmem na martwym oku ziemi,
 nie jest wieżą i nie jest katedrą
 zanurza się w czerwony miąższ gleby,
 zanurza się w palące ciało nieba
 i przebija ciemny smutek swojej cierpliwości

 „Litości, litości dla naszych zwycięzców
 wszechwiedzących, a ciemnych!”

I końcowe akcenty poematu:

„I oto nagle siła i życie nacierają na
 mnie z gwałtownością byka

¹⁸ A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, s. 61.

I stoimy obok siebie, ja i mój
 kraj, stoimy z rozwianymi włosami,
 moja ręka znikoma w olbrzymiej jego pięści,
 a siła nie w nas, nie w nas jest,
 lecz ponad nami
 w głosie, który przeciera się przez noc
 i żąda posłuchania
 jak brzęczenie apokaliptycznej osy.
 I głos ten mówi, że
 Europa przez wieki syciła nas kłamstwami,
 i pompowała powietrzem zarazy,
 bo nie jest prawdą, że dzieło człowieka skończone,
 że nic już nie mamy do zrobienia — my,
 że pasożytujemy na świecie.
 Wystarczy, abyśmy tylko dołączyli do kroku świata,
 bowiem dzieło człowieka dopiero co się zaczęło
 i jeszcze pozostaje mu pokonać wielkie zakazy
 nietknięte w czeluściach jego żarliwości
 i żadna rasa nie ma monopolu na piękno,
 na mądrość i na siłę
 i jest dla wszystkich miejsce
 w spotkaniu ze zwycięstwem”¹⁴.

André Breton wyznawca prawa do wolności w każdej dziedzinie twórczości ludzkiej, wróg wszelkich tabu, wchodzi od razu w klimat *négritude*, a Aimé Césaire’a ocenia jako wielkiego poetę. Dla Césaire’a nadrealizm stał się w pewnym okresie jego twórczości najbardziej właściwą formą wypowiedzenia własnej osobowości, stał się jego siłą i bronią zarazem. Zacytowane poniżej zdanie Sartra na temat Aimé Césaire’a (na podstawie *Czarnego Orfeusza* — wstępu do *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*) utwierdza poetę w słuszności wybranej drogi: „Europejski ruch poetycki, nadrealizm, skradziony Europejczykom przez czarnego poetę, który kieruje go przeciwko nim i wyznacza mu funkcję ściśle określoną”¹⁵.

LA TRAGÉDIE DU ROI CHRISTOPHE

La tragédie du Roi Christophe jest wylomem w dotychczasowej twórczości Césaire’a. Jest to utwór sceniczny, który łączy w sobie rozmaite elementy sztuki teatralnej: tragedię szekspirowską z patosem greckiej tragedii, dydaktykę teatru ludowego z filozoficzną refleksją, poezję z efektami scenariusza filmowego. Treść sztuki pozostaje wierna

¹⁴ *Ibidem*, s. 72 i dalsze, oraz 85.

¹⁵ J. P. Sartre *Orphee Noir*, przedmowa do *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, s. XXVIII.

misji Césaire'a. Teatr staje się tu doskonałą formą trafienia bezpośrednio do odbiorcy, a słowo poetyckie jest dla czarnego widza bardziej zrozumiałe, bardziej komunikatywne niż jakakolwiek agitacja publicystyczna. Jakie zadania mógłby spełniać teatr w kształtowaniu mentalności społeczeństw afrykańskich, na ten temat wypowiada się Aimé Césaire w rozmowie o tragedii króla Krzysztofa opublikowanej przez pismo „La vie Africaine” we wrześniu 1964 roku¹⁶.

Zdaniem Césaire'a czarny widz odczuwa głód teatru. Obrazy, postacie i wydarzenia na scenie mogą być symbolami, które wskazują zadania bardzo trudne, stojące przed młodymi państwami Afryki. Oto teraz kiedy już wolność zdobyta, rodzą się nowe problemy. Ślepe imitowanie Europy może być tylko karykaturą życia. Walka z mentalnością niewolniczą wszczepioną przez stulecia, zachowanie własnych tradycji obyczajowych i kulturowych w zetknięciu z obcymi, utrzymanie niezależności kraju, to wszystko zadania przywódców — wskrzeszonych królów Krzysztofów, którzy tak jak i on skazani są najczęściej na brak zrozumienia ze strony własnych ludów i na samotność, tragiczną samotność bohaterów!

Akcja sztuki rozgrywa się na Haiti, w pierwszym 10-leciu XIX wieku. Bohaterem jest czarny generał Christophe — jeden spośród adiutantów pierwszego bojownika o wolność i równość kolorowej ludności wyspy za czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej i Napoleona — Toussaint Louverture'a. Po samotnej śmierci Toussaint Louverture'a w więzieniu we Francji wyspa przeżywa okres walk z francuskimi wojskami i zamieszek wewnątrznych, aby wreszcie w 1803 r. otrzymać wolność. Niewolnictwo zostaje zniesione ostatecznie, ale następuje czas niezgody i walk pomiędzy czarnymi wodzami, awansowanymi teraz na dygnitarzy. I na małej wyspie powstają dwa państwa: część południowa ze stolicą Port-au-Prince, gdzie rządzi Petion otoczony przez mulatów, i część północna, gdzie rządzi gen. Christophe — w mieście Le Cap Haïtien. Generał Christophe zanim został dzielnym generałem był dzielnym kucharzem w obozie Pod Koroną w Cap Haïtien. Kiedy St. Domingo, obecnie Haiti, otrzymało wolność, a czarni przestali być niewolnikami białych, Christophe otrzymał godność prezydenta. Ale to go nie zadowoliło — wycofał się do części północnej wyspy i obwołał królem — po czym stworzył własny dwór i otoczył się mianowaną przez siebie arystokracją, której nadał godności i obowiązki. Opowiada o tym wszystkim komentator w tonie lekko ironizującym i w formie żartobliwej, wprowadzając nas w ramy historyczne sztuki.

¹⁶ „La vie Africaine”, Paris 1964, nr 50 Août-Septembre.

Król Christophe marzy o stworzeniu programu, który by postawił przed krajem wielki cel i wciągnął naród w trud pracy i w chęć myśli. Jakże jednak ciężko porozumieć się mu nawet z bliskimi. Otrzymali wolność, otrzymali godności, więc teraz pragnęliby urządzić sobie życie według wzoru dotychczas niedostępnego dla nich: dostatku, próżniactwa, pychy, i nie wiedzą, co innego można by z tą wolnością zrobić!?

„Królu, trzeba temu ludowi ustanowić jego własną spuściznę” — brzmi rada przyjaciela-architekta. Król chwyta tę myśl. Pada rozkaz budowy wielkiej cytadeli:

„niech szczyt jej dotyka chmur,
a fundament niech sięgnie otchłani
i niech z okien jej bucha ogień
aż do morza pełnego [...] —
bo lud rzucony na kolana
potrzebuje pomnikowego dzieła,
które go znów postawi na nogi”¹⁷.

Ale lud, któremu wola króla narzuciła ciężką pracę, buntuje się, nie rozumie sensu wolności, która zamiast zabawy przyniosła pracę. Wśród najbliższego otoczenia król jest samotny. Wydaje rozkazy, wymaga coraz większych ofiar, nie oszczędza nikogo, a sam własnymi rękami pomaga wznosić cytadelę. Cytadela rośnie, ale rośnie i niechęć wśród poddanych, po co tyle wysiłku? nikt nie chce takiej wolności, wolą odpoczynek i rozrywki. Król nakłada kary za lenistwo. Król nakłada kary za zabawę. Nawet damy dworu na równi z innymi muszą poddać się dyktaturze króla Christoph'a. A Cytadela rośnie, rośnie, rośnie. Idzie z niej siła, choć tylko nieliczni umieją tę siłę dostrzec. Aż pewnego dnia nieszczęście. Piorun zapala prochnię, od której zajmuje się skarbiec. Król nie załamuje się. Każe ratować gmach i od nowa wznosić mury.

„To nic — to tylko walka taka, jak każda inna.
O Święty Piotrze, czy i ty z nieba chcesz nam wydać wojnę?”

— wola do niebios. Coraz więcej głosów krytyki, coraz mniej przyjaciół. Arcybiskup, przedstawiciel władzy kościelnej na dworze, Francuz, podtrzymuje złe nastroje, chętnie zbiera skargi na króla. Król wie o tym i... nie waha się przed wydaniem rozkazu skrytobójczego zgładzenia arcybiskupa. A życie toczy się dalej. Przyjazd na dwór nowego arcybiskupa. Uroczystości, modły. Ceremonie dworskie. I nagle, nagle król porażony zostaje atakiem paraliżu. Nie umiera, pozbawiony wła-

¹⁷ „Présence Africaine”, Paris 1961, nr 39. Akt I *La tragédie du Roi Christophe*.

dzy nóg zachowuje jasność myśli. Wydaje nadal instrukcje. W głębi duszy jednak wie, że siłę — a siła to życie według pojęć jego afrykańskiej duszy — odbiera mu bóstwo złowrogie Bakulu Baka, które poruszył cień zgłodzonego arcybiskupa. Złowrogą siłę Christophe chce przewyciężyć.

„Złamane kolana! ślepy los mnie uderzył.
Ale moja dusza — O! wieście o tym, jest wyprostowana,
nietknięta i mocna, tak jak nasza cytadela”¹⁸.

Poddani zaczynają jednak opuszczać króla. Zamieszki w mieście. Zdrada. Król Christophe zostaje sam, bezsilny. Cytadela widoczna z daleka, ale roboty porzucone. Nie ma ucieczki przed sprawiedliwością!

„Kongo! oto przysłowie twoje, a więc i moje:

Przeciw każdej strzale, o której wiesz, że cię nie minie, nadstaw pierś, tak aby cię przynajmniej uderzyła w sam środek. — Słyszysz? — w sam środek”. To ostatnie słowa króla. Strzał, detonacja. Dalekie głosy. Echo powtarza słowa: król nie żyje. Zgasł ogień w domu. Tragarze wynoszą ciało króla Christophe’a. Ale nikt nie może go udźwignąć, robi się tak wielki, tak ciężki. Musi być pochowany w pozycji stojącej.

„Niech go ustawią zanurzonego w wapnie
i z twarzą zwróconą na południe.
Tak! niech go nie kładą, niech stoi.
I niech sam sobie toruje drogę
przez trud kamienisty,
a własną zaradnością niech pokonuje rafa ustawione ręką człowieka.
Królu, na naszych ramionach prowadziliśmy cię
przez góry aż tu na najwyższe wzniesienie.
Bo droga twoja nosi nazwę «Pragnienie Góry».
I oto królu znów stoisz
zawieszając ponad przepaścią własną tablicę pamiątkową”.

Tak kończy się tragedia króla Christophe’a.

Sztuka ma trzy akty. Pismo „Présence Africaine” drukowało ją stopniowo, w 1961 r. pierwszy akt, w 1962 drugi akt, a w 1963 ukazał się akt trzeci i ostatni. W 1964 r. Wydawnictwo „Présence Africaine” wydało ją oddzielnie jako książkę.

Sztuka wzbudziła również zainteresowanie w Europie, podczas Festiwalu Muzycznego w sierpniu 1964 r. w Salzburgu weszła po raz pierwszy do repertuaru spektakli teatralnych. We wrześniu *La tragédie du Roi Christophe* powtarzana była w Berlinie podczas Festiwalu Kulturalnego, a następnie podczas Biennale w Wenecji.

Tragedia króla Krzysztofa daje okazję do konfrontacji postaw filo-

¹⁸ „Présence Africaine”, 1962, nr 46, s. 170.

zoficznych autora z ontologicznym systemem wierzeń większości ludów Afryki. Wiara w ścieranie się sił, w samoistne działanie sprawiedliwości, która musi nadejść, jeżeli zostanie zakłócona harmonia przyjętego kręgu pojęć, oto jedna z potęg magicznych, która uderza w los króla Krzysztofa.

Na ten temat pisze P. Tempels w książce o filozofii Bantu: „Pojęcie istnienia ładu we wszechświecie, rozrachunków sił, hierarchii witalnej jest bardzo wśród ludów Bantu wyraźne [...] Są oni świadomi tego, że stosownie do boskich dekretów musi być respektowany ład sił i pewna mechanika w czynnościach istot ludzkich [...] Mają rozeznanie tego, co my nazywamy sprawiedliwością immanentną, a co oni tłumaczą mówiąc, że pogwałcenie natury prowokuje jej zemstę i samo przez się rodzi nieszczęście. Wiedzą też, że ten, kto nie szanuje praw natury, staje się «wa malwa», co w języku baluba oznacza człowieka o nadwyrężonej sile i którego wpływ na drugiego człowieka jest już znikomy. To poczucie etyczne ma u nich podkład jednocześnie filozoficzny, moralny i prawny”¹⁹.

Los króla Christophe'a w interpretacji Aimé Césaire'a potwierdza wywody Tempelsa: jednostka jest otaczana czcią w zależności nie od swojej rangi socjalnej, a od siły żywotnej. Cóż z tego, że król Christophe jest monarchą, skoro powalony chorobą utracił siłę, i utracić musi i władzę. Utrata siły z kolei wynika z wymiaru sprawiedliwości, która musiała osiągnąć króla za skrytobójczą śmierć arcybiskupa. W końcowej jednak scenie zwycięża przekonanie, że „życie silniejsze jest od śmierci [...], a witalność silnej woli potężniejsza jest niż siły niszczące”²⁰. W świetle tej filozofii postać króla Krzysztofa symbolizuje moc i zadania, które poeta Aimé Césaire widzi w słowie twórczym.

Cofając się do *Rozprawy z kolonializmem* (1950 rok), w której Césaire atakuje Tempelsa, trudno nie spostrzec przemian i sprzeczności (świadomych czy nieświadomych) w postawie poety wobec odwiecznych wierzeń Afryki. Césaire potępia wówczas książkę Tempelsa z pozycji antyreligijnych, a w wyłożonym systemie filozoficznym widzi jedynie ucieczkę przed problemami najbardziej palącymi: kolonializmem i zacofaniem ekonomicznym. Tempels był misjonarzem w Kongo, a jego książka zatytułowana *La Philosophie Bantoue* i wydana po raz pierwszy w Elisabethville w 1947 r. została wycofana właśnie przez władze duchowne i dopiero w dwa lata później przypadkiem odkryta przez naczelnego redaktora „*Présence Africaine*” Alioune Diopa, ponownie wy-

¹⁹ Pl. Tempels, *La philosophie Bantoue*, Paris 1949, s. 90.

²⁰ Tempels, *op. cit.*

dana przez wydawnictwa Présence Africaine. Minęło od tej pory kilkanaście lat i oto Aimé Césaire poprzez króla Krzysztofa wprowadza nas w czarodziejski krąg działania sił witalnych. W odradzaniu się energii widzi działanie tajemnych mocy ducha, które nawet po śmierci wiodą do przewyciężenia porażki poniesionej w życiu.

W grudniu 1963 r. tygodnik „Jeune Afrique” (nr 161) opublikował rozmowę z Aimé Césairem na temat zakończonej właśnie *Tragedii króla Krzysztofa*: „Pogląd, że świat psychiki stanowi siłę i jest sam w sobie energią, nabiera coraz to większej wagi i spotyka się z prastarymi wierzeniami. I on to właśnie zarysowuje możliwość znalezienia punktów styecznych pomiędzy nowoczesnymi filozofami zachodnimi a filozofami nowoczesnymi afrykańskimi” — powiedział Césaire.

W 1946 roku ukazał się w tomie poezji Césaire’a *Les Armes Miraculeuses* utwór sceniczny zatytułowany *Et les chiens se taisaient*. Te dwa utwory, pierwszy pisany w latach wojennych, drugi (*Król Christophe*) w 17 lat później, posiadają wspólny akcent: samotność człowieka, który pragnie być Prometeuszem swego pokolenia, i pewność, że nie ma innej drogi do zbudowania gmachu własnego jak tylko w duchu własnej, wyrosłej z kręgu Afryki ideologii.

W 50 numerze „Présence Africaine”, w dziale „Palabres”²¹ w związku z wciąż żywo dyskutowaną rolą *négritude* czytamy: „Użyta w sposób właściwy może posłużyć sprawie odrodzenia rasy ludzkiej. Ona właśnie może uczynić z wczorajszych niewolników, a dzisiejszych pariasów nadludzi jutra. Długo jeszcze na tym świecie, w którym żyjemy, czasami aż nazbyt rozwiniętym, ale wciąż jeszcze niedocywilizowanym, dla większości ludzi mity odgrywać będą większą rolę, niż prawdy choćby nawet dowiedzione naukowo. *Négritude* powinna stać się naszym mitem aż do chwili, kiedy wybije jej godzina i kiedy będziemy musieli zawinąć ją w całun z purpury i złożyć tam, gdzie śpią nasi zmarli bogowie”.

²¹ „Présence Africaine”, Paris 1964, nr 50, „Palabres”.

BIBLIOGRAFIA UTWORÓW AIMÉ CÉSAIRE'A

- Cahier d'un retour au pays natal*, Paris 1939, Revue Volonté.
- Bordas*, avec une préface d'André Breton, Paris 1947. Présence Africaine, Paris 1956, avec une préface de P. Guberina.
- Les Armes miraculeuses (poèmes)*, Paris 1946, N. R. F. Gallimard.
- Soleil cou coupé (poèmes)*, Paris 1948, K. (édit.).
- Corps perdu (poèmes)*. Paris 1950, Fragrance.
- Discours sur le colonialisme*, Paris 1950, Réclame (édit.).
- Réponse à Depestre poète haïtien — poème, „Présence Africaine”, Paris 1955, n° Avril-Juillet.
- Sur la poésie nationale*, „Présence Africaine”, Paris 1955, n° Octobre—Novembre.
- Et les chiens se taisaient (tragédie)*, Paris 1956, Présence Africaine.
- Lettre à Maurice Thorez*, Paris 1956, Présence Africaine.
- Culture et colonisation*, „Présence Africaine”, Paris 1956, n° Juin — Novembre.
- L'homme de culture et ses responsabilités*, „Présence Africaine”, Paris 1959, n° Février — Mars.
- La pensée politique de Sekou Toure*, „Présence Africaine”, Paris 1959, n° Décembre; 1960, n° Janvier.
- Ferrements (poèmes)*, Paris 1960, Seuil.
- Toussaint L'ouverture*, Paris 1960, Le Club français du Livre.
- Cadastre (poèmes)*, Paris 1961 Seuil.
- La tragédie du Roi Christophe (tragédie)*, Paris 1964, Présence Africaine.

WANDA LEOPOLD

CHINUA ACHEBE I NARODZINY POWIEŚCI NIGERYJSKIEJ

Treść: Pierwsze pokolenie powieściopisarzy Nigerii. Chinua Achebe, historia jego rodziny i plemię Ibo. — Cykl powieściowy Achebe. Początki przenikania cywilizacji białych — temat pierwszej powieści *Things Fall Apart*. Aspekt autobiograficzny, historyczny i etnograficzny powieści. Problemy religijno-moralne. Kult przodków i mądrość ludowa. Obrachunek z kulturą białych. — Nigeria 1957 w drugiej powieści Achebe *No Longer at Ease*. Kariera nigeryjskiego urzędnika państwowego. Rozpad dawnych więzi, brak nowych. Perypetie osobowościowe inteligenta nigeryjskiego w środowisku krzyżowania się kultur Afryki i Europy. Angielskie wpływy literackie. — Najnowsza powieść Achebe *Arrow of God*. Samotność i alienacja jednostki. Problem mitu i integracji osobowości. Uwagi o warsztacie pisarskim autora — zagadnienia stylistyczne. Recenzenci o powieściopisarstwie Achebe. Narodziny powieści afrykańskiej i historyczna świadomość.

PIERWSZE POKOLENIE POWIEŚCIOPISARZY NIGERII. CHINUA ACHEBE, HISTORIA JEGO RODZINY I PLEMIEŃ IBO

Wśród krajów afrykańskich kręgu języka angielskiego pod względem rozwoju literatury pięknej Nigeria wysunęła się na czoło obok Unii Południowoafrykańskiej, obecnej Republiki Afryki Południowej. I w Nigerii jednak jest to zjawisko zupełnie świeżej daty, ostatnich lat kilkunastu. Brytyjski historyk współczesnej literatury afrykańskiej, Gerald Moore, wśród siedmiu najwybitniejszych pisarzy afrykańskich, których uczynił tematem swej książki¹, umieścił dwóch Nigeryjczyków: Amosa Tutuolę i Chinua Achebe.

Chinua Achebe urodził się 15 listopada 1930 r. w Ogidi, sporym osiedlu o kilka mil na wschód od Nigru, w kraju Ibo, we wschodniej Nigerii. Ukończył Government Secondary School w Umuahia, a potem uniwersytet w Ibadanie. Był w jednej z pierwszych grup absolwentów tego uniwersytetu, którzy przeszli wszystkie stopnie. Następnie odbył praktykę w B.B.C. w Londynie i od r. 1954 pracuje w radio nigeryj-

¹ G. Moore, *Seven African Writers*, London 1962, s. 108.

skim. Obecnie mieszka w Lagos i jest dyrektorem działu audycji zagranicznych w radio. Jest również stałym doradcą w sprawach literatury czarnej Afryki wydawcy londyńskiego Heinemanna, publikującego *African Writes Series*.

Ojciec Achebe był katechetą w szkole misyjnej. Należał do pierwszego pokolenia miejscowych nauczycieli Ibo, przejętych nową wiarą, niedawno przyniesioną przez białych misjonarzy, którzy dotarli w głąb lądu na wschód od Nigru dopiero koło r. 1890. Zaczął pracować w szkole misyjnej w r. 1904. Dziadek zaś Achebe, w pełni sił człowiek w momencie, gdy misjonarze zawitali do Ogidi, był jednym z pierwszych, którzy zaprosili ich do swego domu. Posłyszawszy jednak ich ponure, jego zdaniem, śpiewy, czym prędzej ich wyprosił, gdyż bał się, że sąsiedzi pomyślą, iż umarł. Nie chciał też później mieć z nimi nic wspólnego.

Te informacje rodzinne i anegdoty są o tyle ważne, że łączą się bardzo wyraźnie z problematyką powieści Achebe. Trzy jego powieści² bowiem tworzą cykl historyczny, doprowadzony niemal do ostatnich lat, a rozpoczynający się momentem dotarcia misjonarzy w głąb kraju Ibo. Niektóre wątki fabularne wydają się niewielkim przetworzeniem dziejów rodzinnych i autobiografii autora. W problematyce zaś utworów doniosłe miejsce zajmują sprawy religii, które niewątpliwie w dziejach rodziny Achebe odegrały większą rolę niż w wielu innych, na skutek wczesnego i czynnego zaangażowania ojca. Poza szczegółami czysto biograficznymi trzeba uwzględnić jeszcze przynajmniej dwa czynniki istotne w genezie pisarstwa Achebe, a mianowicie pochodzenie z plemienia Ibo i przynależność pokoleniową do roczników 1920—1930.

Usytuowane w lasach na wschodnim brzegu Nigru w jego dolnym biegu plemię Ibo, stanowiące obecnie trzon ludnościowy Wschodniej Nigerii, miało odmienną strukturę i dzieje niż najbliżsi główni sąsiedzi, a obecnie współobywatele w Federacji Nigerii — plemiona Joruba i Hausa-Fulani. Być może, na skutek specjalnych warunków geograficznych — gęstego zalesienia, a co za tym idzie trudności poruszania się po większych obszarach, plemię to żyło w rozdrobnionych szczeplach, nie wytworzyło żadnego ośrodka bardziej centralnej władzy, a w konsekwencji wspólnej, szerszej tradycji kulturalnej i jednego je-

² Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, London 1958, s. 185. Chinua Achebe, *No Longer at Ease*, London 1960, s. 169. Chinua Achebe, *Arrow of God*, London 1964, s. 287.

zyka. Forde i Jones³ uważają, że rozmaitych szczepów było 218, Talbot⁴ — 39, zaś spis z roku 1921 wymienia ich 30⁵.

Niemożliwemu do ścisłego wyliczenia, ale na pewno bardzo dużemu zróżnicowaniu Ibo odpowiadało równoczesne zróżnicowanie językowe. Przy czym dialekty tak bardzo różniły się między sobą, że nie były zrozumiałe dla członków innych szczepów. Nie pozbawioną elementów humorystycznych ilustracją tego stanu rzeczy jest jedna ze scen w pierwszej książce Achebe (*Things Fall Apart*), w której misjonarze przyprowadzają ze sobą do Mbanta tłumacza z plemienia Ibo, ale mówiącego innym dialektem, z czego wynika szereg zabawnych chwilami nieporozumień znaczeniowych. Dodać przy tym trzeba, że wszystkie dialekty Ibo są tonalne, co tym bardziej utrudnia unifikację. Ta sytuacja była oczywiście dużą przeszkodą dla misjonarzy w ich działalności. Toteż oni właśnie pierwsi pokusili się w początkach XX w. o stworzenie jednolitego języka dla Ibo. Skonstruowali go na podstawie pięciu głównych dialektów (Onitsza, Aroczone, Bonni, Owerri, Ngwana) i przetłumaczyli nań biblię. Ten sztuczny twór, znany pod nazwą „united ibo”, okazał się w praktyce zupełnie nieprzydatny (głównie ze względu na zestaw słownikowy) i pozostał jedynie na papierze. Nawet misjonarze w swojej pracy powrócili do angielskiego tekstu biblii. Jednocześnie jednak wraz z rozwojem szlaków komunikacyjnych oraz centrów administracyjnych i handlowych, a co za tym idzie wzmożonych ruchów migracyjnych, zaczął się wykształcać w sposób naturalny, przez stykanie się i ścieranie dialektów, wspólny język ibo, którego głównym trzonem stał się dialekt Onitsza (i częściowo Owerri), tradycyjnego centrum handlowego nad brzegiem Nigru. Język ten, nazywany obecnie „centralny ibo” i wprowadzony do szkół, nie jest po dziś dzień w pełni skryształizowany. Utrudnia ten proces dodatkowo brak jednolitej alfabetyzacji. Dotychczas przy nauce w szkole nauczyciele posługują się dowolnie tą alfabetyzacją i ortografią, którą sami znają, a jest ich trzy: tzw. stara alfabetyzacja i ortografia obejmująca 35 liter i zestawów głoskowych, alfabetyzacja i ortografia Adamsa z r. 1934, obejmująca 34 litery i zestawy głoskowe, oraz najnowsza, dokonana przez specjalną komisję w r. 1953, obejmująca 36 liter i zestawów⁶. Między tymi trzema próbami unifikacji języka ibo są poważne różnice, przede wszystkim w wyborze zestawów głoskowych.

³ C. D. Forde, G. J. Jones, *The Ibo and Ibibio Speaking People of South-Eastern Nigeria, Ethnographic Survey of Africa, Western Africa*, London 1950.

⁴ P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, vol. IV, London 1926.

⁵ Cyt. za R. N. Ismagiłową, *Narody Nigerii. Etnicznej zestaw i kratka etnograficzna charakteristika*, Moskwa 1963, s. 273.

⁶ Cyt. za Ismagiłową, *op. cit.*

Proces unifikacji językowej u Ibo, chronologicznie późny i dotychczas nie zakończony, następował równolegle niemal z nabywaniem umiejętności posługiwania się najprostszym zasobem słów języka angielskiego, rozprzestrzenianym przez szkoły, kontakty handlowe i administracyjne. Toteż dla Ibo, poza własnym szczepem, język angielski stał się w większym i powszechniejszym stopniu środkiem wzajemnego porozumiewania niż u innych plemion, skupionych w Federacji Nigerii.

W tych warunkach piśmiennictwo w języku rodzimym nie zdążyło, jeśli tak można powiedzieć, rozwinąć się u Ibo. „Centralny ibo” jest częściowo używany w prasie i radio, próby jednak wykorzystania go w szerszym zakresie, kreowania na język literacki, dotychczas zawiodły. Wychodzący nieregularnie w latach 1950—1954 w Umuahia magazyn „Amamiho: Central Igbo News Magazine” ostatecznie upadł, zaś jego następcy, wydawanego w Onitsza w r. 1956 miesięcznika „Onurah: First Ibo National Monthly Magazine”, wyszło tylko cztery numery⁷. Iślnieje wprawdzie przy uniwersytecie w Ibadanie specjalna komisja zajmująca się publikacjami w języku ibo, która w latach 1953—1960 wydała 39 pozycji, są to jednak bądź przekłady, bądź zbiory pieśni i legend, bądź rozprawki etnograficzne, a nie współczesna twórczość literacka.

Rozkwitła ona u Ibo wyjątkowo bujnie, ale właśnie w języku angielskim. Większość znanych dziś pisarzy w Nigerii i poza jej granicami jest z pochodzenia Ibo (prozaicy: Cyprian Ekwensi, Onuora Nzekwu, Nkem Nwankwo, Chinua Achebe, poeci: Christopher Okigbo, Mabel Imoukhuede i in.). Wyjątek stanowi popularny pisarz samouk Joruba, Amos Tutuola. Poza tymi pisarzami, przeważnie posiadającymi wyższe wykształcenie (Ibadan lub Londyn), kwitnie obficie współczesna literatura jarmarczna lub, jeśli kto woli, brukowa. Termin „jarmarczna” będzie tu jednak odpowiedniejszy i ze względu na to, że miejscem jej sprzedaży jest „największy targ świata”, targ w Onitsza, i ze względu na specyficzne połączenie pewnych elementów ludowych z przeważającą tematyką *highlife*⁸. Te produkty literackie, niewielkie, do 48 stron liczące broszurki, pisane są, drukowane i sprzedawane wyłącznie we Wschodniej Nigerii, przede wszystkim w Onitsza i okolicy. Ukazało się ich ok. 100 tytułów, takich jak np. *Rozczarowanie sobotnią nocą* (*Saturday Night Disappointments*), Ro-

⁷ Cyt. za Ismagiłowa, *op. cit.*

⁸ Wyczerpujący artykuł na ten temat patrz: Ulli Beier, *Public Opinion on Lovers. Popular Nigerian Literature Sold in Onitsha Market*, „Black Orpheus”, 1964, nr 14.

semary i szofer (Rosemary and the Taxi-Driver), Romans w łupince (Romance in a Nutshell), Katastrofa w królestwie miłości (Disaster in the Realms of Love), Publiczna opinia o kochankach (Public Opinion on Lovers) itp.

Cała ta produkcja, będąca we współczesnej Nigerii wyłączną specyfiką Wschodniego Regionu, pisana jest w języku angielskim; oczywiście, jak nietrudno się domyślić, przeważnie w kiepskim języku angielskim, autorami bowiem są często ludzie zaledwie po szkole podstawowej. Ale też wskutek tego język ten często jest ożywiony czy to przez dosłowne tłumaczenie rodzimych idiomów, czy przez spontaniczne słowotwórstwo, i twórczość ta może nieść zadatki literackiej indywidualizacji, a w każdym razie odkonwencjonalizowania języka angielskiego w duchu bardziej „afrykańskich” przekształceń. Bywa też targ w Onitsza pepinierą dla późniejszych twórców poważnej literatury, czego dowodem jest choćby Cyprian Ekwensi, który tam debiutował utworem *Gdy miłość szeptce (When Love Whispers)*.

Wyraźna ekspansja literacka Ibo, widoczna zarówno we współczesnej twórczości samorodnej, jak i w realizacjach pisarzy wykształconych (trudno nazwać ich „zawodowymi” ze względu na to, że żaden z nich nie zajmuje się wyłącznie pisarstwem), łączy się też, być może, z pewnymi cechami charakteru tego plemienia. Ibo charakteryzowani są przez etnografów, a także w powieściach swoich własnych pisarzy jako gaduły, ceniący sztukę rozmowy, opowiadania i oratorstwa i w nich celujący. Literatura może więc dla nich być naturalną kontynuacją tych zamięłowań i dyspozycji za pomocą zdobytych środków przekazu pisemnego.

W każdym razie wydaje się, że Ibo stanowią najbardziej naturalny i dynamiczny ośrodek tworzenia się literatury nigeryjskiej w języku angielskim i można mieć uzasadnione nadzieje na dalszą ich aktywność w tej dziedzinie.

Drugim ważnym czynnikiem ogólniejszej natury jest pokoleniowa i środowiskowa (lecz już w znaczeniu pozaplemiennym) przynależność Achebe. Gerald Moore, pracujący obecnie w Makerere College w Ugandzie, a w latach 1953—1956 na uniwersytecie w Ibadanie, tak charakteryzuje tę sprawę: „Ta grupa kobiet i mężczyzn [pierwszych absolwentów uniwersytetu w Ibadanie, przyp. mój] już w poważnym stopniu zaznaczyła się w życiu Nigerii. Na ogół wyszli oni poza ciasną pobożność i antyafrykańskie uprzedzenia, które ich rodzice przejęli od wczesnych misjonarzy, nie popadając przy tym jednak w szowinizm. Uniknęli także drugiej krańcowości: filisterstwa i lekkiej moralności właściwej wczesnym (a głównie amerykańskim) «bywalcom» [been-tos].

Posiadają rzetelność, obiektywizm, troskę o zasady, na czym można opierać wielkie nadzieje dla Nigerii na nadchodzące lata”⁹.

Trudno powiedzieć, o ile ta charakterystyka pasuje do ludzi z innych zawodów. Faktem jest natomiast, że najwybitniejsi i najbardziej znani pisarze nigeryjscy to przeważnie roczniki 1920—1930 i z kolei większość z nich ma za sobą studia na uniwersytecie w Ibadanie (czasami uzupełnione później w Londynie). Do tej grupy charakterystyka Moore’a całkowicie przystaje, z wyjątkiem może zbyt pochopnych nadziei na wywieranie wpływu na nigeryjskie życie.

Dodać jednak trzeba, że np. Hugh H. Smythe i Mabel M. Smythe, którzy przeprowadzili w r. 1958 badania nad nową elitą nigeryjską¹⁰, nie wysuwają absolwentów Ibadanu z żadnego okresu jako odrębnego społecznie zjawiska. Umieszczają ten uniwersytet i jego słuchaczy w ogólnym nurcie westernizacji z pewnym odchyleniem angielskim (organizacja uniwersytetu w Ibadanie oparta jest o wzory brytyjskie i afiliowany jest on do uniwersytetu londyńskiego). Owego angielskiego odchylenia zaś nie traktują pozytywnie. Twierdzą, że wynikiem jego są takie zjawiska, jak snobizm, oderwanie od mas, życie ponad stan. Ale u pp. Smythe mimo wszelkich ich starań o obiektywizm wyraźne jest nastawienie proamerykańskie, jak u Geralda Moore’a odwrotnie — antyamerykańskie i proangielskie.

Ostateczne więc wypośrodkowanie właściwych proporcji i znaczenia spraw pokoleniowo-środowiskowych jest z tej odległości i na podstawie dostępnych materiałów prawie niemożliwe. W odniesieniu do pisarzy rekrutujących się z wyodrębnionej przez Moore’a grupy jego charakterystyka ogólnej postawy jest trafna. U Achebe widać jednak i „angielskie odchylenie”.

CYKL POWIĘŚCIOWY ACHEBE. POCZĄTKI PRZENIKANIA CYWILIZACJI BIAŁYCH — TEMAT PIERWSZEJ POWIĘŚCI *THINGS FALL APART*. ASPEKT AUTOBIOGRAFICZNY, HISTORYCZNY I ETNOGRAFICZNY POWIĘŚCI. PROBLEMY RELIGIJNO-MORALNE, KULT PRZODKÓW I MĄDROŚĆ LUDOWA. OBRACHUNEK Z KULTURĄ BIAŁYCH

Zarysowana tu z grubsza wspólna dla Achebe i większości najwybitniejszych współczesnych pisarzy nigeryjskich genealogia nie stanowi oczywiście o unifikacji ich twórczości, nie niweluje, w ramach pewnej widocznej ogólniejszej wspólnoty, dużych różnic indywidual-

⁹ Moore, *op. cit.*, s. 71, przekład własny.

¹⁰ Hugh H. Smythe, Mabel M. Smythe, *The New Nigerian Elite*, Stanford University Press 1960, s. 196.

nych, które zapewne będą się z czasem jeszcze wyraźniej zarysowywały. Pisarze ci bowiem są, przeciętnie rzecz biorąc, zaledwie w kilka lat po debiucie, są autorami 2—3 książek i proces krystalizowania się ich osobowości twórczych jest u początku lub w każdym razie w toku.

Achebe wyróżnia się między nimi konsekwencją zamierzeń twórczych i świadomym poszukiwaniem samookreślenia.

Podjął on cykl, w którym ukazuje dzieje swego szczepu od momentu znanego mu jeszcze z żywej powieści najstarszych ludzi, a jednocześnie momentu przełomowego, tzn. początku kolonizacji — aż do czasów prawie zupełnie współczesnych, do r. 1957. Chronologia powstawania tych powieści nie koresponduje z kolejnością opisywanych wydarzeń. Najpierw wprawdzie powstała książka opisująca najwcześniejsze dzieje (*Rzeczy się rozpadają* — *Things Fall Apart*, 1958), następna jednak była powieść współczesna (*Lecz teraz nam już niełatwo* — *No longer at Ease*, 1960), a dopiero w r. 1964 ukazała się część obejmująca lata dwudzieste (*Strzała Boga* — *Arrow of God*). *Things Fall Apart* i *No longer at Ease* stanowią przy tym coś w rodzaju sagi rodzinnej: bohaterem *No longer at Ease* jest wnuk bohatera z *Things Fall Apart*. Pewne wypadki z pierwszej książki mają bezpośrednie kontynuacje w następnej. *Arrow of God* nie jest już tak ściśle związana fabularnie. Akcja toczy się jednak w pobliżu i nawiązuje do niektórych sytuacji znanych z *Things Fall Apart*.

We wszystkich tych książkach Achebe interesuje przede wszystkim konfrontacja dwóch kultur: „czarnej” i „białej” oraz konsekwencje wynikające z ich styku i ścierania się. Najistotniejszym zaś problemem w owych przemianach jest dla niego zagadnienie światopoglądu, jaki współczesny człowiek może sobie w tej sytuacji wytworzyć. Służy temu celowi również powieść historyczna, nawet jeśli nie leży to w bezpośrednich intencjach autora. Traktowana choćby jak najbardziej kronikarsko, unikająca wszelkiej tendencyjności — tak właśnie, jak stara się to czynić Achebe — zawiera przecie nieuchronnie elementy światopoglądu autora, jest odbiciem jego aktualnej świadomości. Przejawia się to w samym doborze zdarzeń, ich hierarchizacji, typie wybranych postaci. Konstrukcja historycznej wizji określa jej autora.

Zdając sobie sprawę z nierozdzielności tych elementów w utworze trzeba jednak chwilami, dla przejrzystości wywodu wyodrębnić je i oddzielnie charakteryzować.

Akcja *Things Fall Apart* rozpoczyna się na 10 mniej więcej lat przed wtargnięciem białych do osady Umuahia w lasach na wschód od Nigru, kończy zaś utwierdzeniem dominacji kolonialistów — śmiercią głównego bohatera, Okonkwo. Okonkwo, zorientowawszy się, że

nikt z klanu nie poprze go w walce zbrojnej przeciwko białym, którą rozpoczął zabijając pośłańca Komisarza i liczył na jej rozpętanie — popełnia samobójstwo.

Większą część książki stanowi opis życia w osadzie, dający sumienny przegląd obyczajów, wierzeń i zajęć. Inaczej niż u Nzekwu, u którego opisy różnych aspektów życia plemiennego, a szczególnie obrzędów urastają niemal do oddzielnych studiów etnograficznych, Achebe stara się dać nie tak szczegółowy w poszczególnych elementach, ale za to całościowy obraz tej kultury i związać go z zasadniczymi postaciami utworu. Dążenie do ukazania całości obrazu nie zawsze jednak udaje mu się zharmonizować z zamierzoną akcją i jej bohaterami. Spora ilość scen (jak np. opowiadane w bezkسیężycowe noce bajki, zaręczyny, rozmowy starych ludzi o świecie) jest zbędna z punktu widzenia fabuły czy rysunku psychologicznego głównych postaci, pełni jedynie funkcję w ogólnej charakterystyce społeczeństwa i jego mentalności. Ten systematyzujący opis sprawia, że książki Achebe, podobnie jak i Nzekwu mają dodatkowy walor pozaliteracki, a mianowicie źródłowo-etnograficzny. A że mogą być traktowane jako źródło solidne dowodzi zestawienie opisów z tych książek z odpowiednimi opisami europejskich badaczy-etnografów, jeśli w danym zakresie istnieją. Tak więc w *Things Fall Apart* zasadniczy obraz wierzeń i kultu zgodny jest z odpowiednimi charakterystykami u Parrindera¹¹, Talbota¹² czy Westermanna¹³, aczkolwiek oczywiście znacznie szerszy i zabarwiony lokalnymi szczegółami.

Wydaje się zresztą, że w dokładności opisu owego dawnego bytowania zawarta jest podwójna intencja samego autora ze względu na dwojakiego adresata książki. Z jednej strony bowiem opis ten ma utrwalić w pamięci współziomków ich rodowód, ukazać podwaliny własnej tradycji w przekształcającym się szybko społeczeństwie. Z drugiej jednak (a świadczy o tym pewien zasób wyjaśnień z pewnością zbędnych dla czytelników z rodzimego kręgu) ma jak najpełniej zapoznać czytelnika europejskiego z tą kulturą, ma być źródłem informacji.

Zarysowawszy ten obraz Achebe dokonuje pierwszej i zasadniczej konfrontacji z kulturą „białych”. Jej znaczenie wypływa z wyboru

¹¹ G. Parrinder, *La religion en Afrique Occidentale, illustrée par les croyances et pratiques des Yoruba, des Ewe, des Akan et peuples apparentés*, Paris 1950, s. 229.

¹² Talbot, *op. cit.*

¹³ D. Westermann, *Africa and Christianity* — na podstawie przytoczeń u Parrindera, *op. cit.*

sytuacji, Achebe ukazuje krótki moment, w którym porządek „białych” nie prezentuje jeszcze sankcji siły administracyjnej i przewagi cywilizacji technicznej. Jego oddziaływanie uwarunkowane jest przede wszystkim odmiennością systemu religijno-moralnego. Przybyła grupa misjonarzy chrześcijańskich jest daleko wysuniętą forpocztą i jednocześnie prezentuje ludzi ideowych o wysokich kwalifikacjach charakteru i umysłu. Stopniowo pisarz wprowadzi oczywiście inne elementy procesu kolonizacji, cały zespół metod aparatu cywilizacji białego człowieka i zróżnicowane postacie. Ale pierwsze zetknięcie odbywa się jakby w pewnej izolacji, prawdopodobnej historycznie w lokalnych warunkach, a jednocześnie (biorąc pod uwagę jeszcze nieskazitelność owych misjonarzy) dającej autorowi szansę do konfrontacji dwóch systemów religijno-społecznych w ich możliwie nieskażonych formach. Jest to na chwilę jakby stworzony stan równego partnerstwa, w którym oddziaływanie uwarunkowane jest przede wszystkim immanentnymi cechami światopoglądu.

W tak stworzonej perspektywie ukazuje Achebe pierwsze wpływy chrześcijaństwa, pierwsze szczyrby i wyłomy w społeczeństwie klanowym. Są one przedstawione w duchu nawróceń wczesnego chrześcijaństwa, religii-azyłu dla wszystkich uciśnionych i upośledzonych. Cały ten zakres autor zdaje się w pełni aprobować. Dokładnie też ilustruje przebieg procesu. A więc najpierw Igną do chrześcijaństwa indywidualnie skrzywdzeni: kobieta, która za każdym porodem wydaje na świat bliźnięta, a według wierzeń Ibo nie mają one prawa do ludzkiego życia i są wyrzucane do „złego lasu” na śmierć. Potem młody, wrażliwy chłopiec, Nwoye, syn głównego bohatera książki, Okonkwo, nie mogący zapomnieć, iż ojciec zabił własnoręcznie jego najbliższego przyjaciela, wychowywanego u nich w rodzinie chłopca z innego klanu; Nwoye nie może też poza tym słuchać kwilenia porzucanych w lesie bliźnięt. Są to dla niego rzeczy nie do pojęcia i nie do zapomnienia. „To nie wariacka logika Trójcy Św. zjednała go. Nie rozumiał jej. To była poezja nowej religii, coś odczuwanego w szpiku kości. Hymn o braciach, którzy siedzieli w ciemności i strachu, wydawał się odpowiedzią na nieokreślone, a uporczywe pytanie, które prześladowało jego młodą duszę — pytanie o płaczące niemowlęta w buszu i o zabitego Ikemefunę” (s. 132)¹⁴. Gremialnie zaś przystępują do nowej religii *osu*. *Osu* to potomkowie ludzi przeznaczonych dawniej na ofiarę bogom, na wieki wyrzuceni ze społeczności klanowej. Zajmują w osadzie oddzielne miejsce, wolno im zawierać małżeństwa tylko między sobą, nie wolno brać

¹⁴ Przekład własny.

udziału w zebraniach, ubiegać się o stanowiska w klanie, nie wolno się golić i strzyc.

W tym pierwszym okresie nikt z możnych klanu nie zgłasza akcesu, przeciwnie, mówią pogardliwie, iż poszli sami *efulefu* (co by się dało przetłumaczyć jako „hołota”).

Następne deklaracje odbyły się już jednak na nieco innej zasadzie. Zostały bowiem spowodowane uznaniem dla siły bóstwa reprezentowanego przez białych. Okazało się, że mimo podstępnego osiedlenia misjonarzy w „złym lesie”, gdy minął ostateczny, 28-dniowy termin, w którym bóstwa „złego lasu” powinny były misjonarzy uśmiercić — żaden z nich nie umarł. Ten fakt stał się powodem wielu wahań w klanie.

To pierwsze zetknięcie poszerza jeszcze Achebe o styk światopoglądowy na „wyższym szczeblu”, zarówno myślenia, jak i hierarchii społecznej. Główny z misjonarzy mianowicie, niejaki Mr. Brown, odwiedza domostwa możniejszych i starszych członków klanu i prowadzi z nimi przez tłumaczy długie rozmowy na rozmaite tematy, głównie jednak religijne. Oto jego rozmowa z Akunną, w której dochodzi do najpełniejszego wypowiedzenia przesłanek wiary ze strony obu przedstawicieli:

„Mówisz, że jest jeden najwyższy Bóg, który stworzył niebo i ziemię — powiedział Akunna podczas jednej z wizyt Mr. Browna. — My także wierzymy w niego i nazywamy go Czukwu. On stworzył cały świat i innych bogów.

— Nie ma innych bogów — powiedział Mr. Brown. — Czukwu jest jedynym bogiem, a wszyscy inni są fałszywi. Wycinasz kawałek drewna, jak ten (wskazał na zwisającą *ikenga*¹⁵ Akunny) i nazywasz to bogiem. A to jest wciąż tylko kawałek drewna.

— Tak — rzekł Akunna. — To jest rzeczywiście kawałek drewna. Drzewo, z którego pochodzi, zostało stworzone przez Czukwu, jak zresztą wszystkie mniejsze bogi. Ale on stworzył ich jako swoich wysłanników, żebyśmy łatwiej poprzez nich mogli zbliżyć się do Niego. To tak jak z tobą. Jesteś głową twojego kościoła.

— Nie — zaprotestował Mr. Brown. — Głową mego kościoła jest sam Bóg.

— Wiem — rzekł Akunna — ale musi być głowa na tym świecie pomiędzy ludźmi. Ktoś taki jak ty musi być głową tutaj.

— W tym sensie głowa mojego kościoła jest w Anglii.

— To właśnie chciałem powiedzieć. Głowa twojego kościoła jest w twoim kraju. Przysłała cię tu jako wysłannika. A ty także wyznaczyłeś swoich własnych wysłanników i służących. Albo weźmy inny przykład: Komisarz Okręgu. Jest przysłany przez twojego króla.

— Oni mają królową — powiedział tłumacz na swój własny rachunek.

— Wasza królowa przysłała wysłannika, Komisarza Okręgu. On uznał, że nie może sam wykonać pracy i powołał sobie *kotma* do pomocy. Taka sama sprawa jest z Czukwu czy Bogiem. On powołuje mniejszych bogów do pomocy, ponieważ jego praca jest za duża na jedną osobę.

¹⁵ *Ikenga* — domowy ołtarz; wg Fagga bóstwa prawej ręki.

— Nie trzeba myśleć o nim jako o osobie — rzekł Mr. Brown. — To dlatego, że tak go sobie wyobrażacie, wydaje się wam, że on potrzebuje pomocników. A najgorszą rzeczą z tego wszystkiego jest, że całą cześć oddajecie fałszywym bogom, których sobie stworzyliście.

— To nie jest tak. Składamy ofiary małym bogom, ale gdy oni zawodzą i nie pozostaje nikt inny, zwracamy się do Czukwu. I to jest słuszne. Przystępujemy do wielkiego człowieka poprzez jego służących. Ale kiedy ci służący nie mogą nam pomóc, wtedy idziemy wprost do ostatniego źródła nadziei. Wydaje się, że większą uwagą obdarzamy małych bogów, ale tak nie jest. Fatygujemy ich częściej, ponieważ boimy się trapić ich Pana. Nasi ojcowie wiedzieli, że Czukwu jest Panem nad wszystkim i dlatego wielu z nich nadawało dzieciom imię Czukwuka — «Czukwu jest najwyższy».

— Powiedziałeś jedną ciekawą rzecz — rzekł Mr. Brown. — Że boicie się Czukwu. W mojej religii Czukwu jest miłującym ojcem i ci, którzy czynią jego wolę, nie potrzebują go się bać.

— Ale musimy go się bać, kiedy nie czynimy jego woli — rzekł Akunna. — A któż powie, jaka jest jego wola? To jest zbyt wielkie, by mogło być znane" (s. 160—162)¹⁶.

Jest to jedna z kluczowych scen w książce i z kilku względów bardzo reprezentatywna. Po pierwsze została w niej ukazana religia Ibo w jej najdalszych przesłankach i elitarnym w pewnym sensie charakterze. Swoisty monoteizm nie jest rozpowszechniony wśród całej ludności. Achebe styka tu specjalnie dwie wybitne postacie z dwóch światów. Jak trafnie zostały wybrane elementy charakterystyki świadczyć może zestawienie z wnioskami Westermanna: „Bóg Afrykanów to *deus incertus* i *deus remotus*, zawsze istnieje wokół niego otoczka nieokreśloności. Jeżeli stawiane przez Europejczyka na jego temat pytania są bardziej szczegółowe, odpowiedzią jest: «nie wiemy...». Jest to bóg ludzi zastanawiających się i rozważających, a nie bóg mas, bóg tych, których pogłębiona obserwacja, osobiste doświadczenie i prymitywna filozofia doprowadziły do wniosku o istnieniu potęgi centralnej i ostatecznej, stwórcy wszystkiego, co istnieje, utrzymującego w swoich rękach wszechświat. To w stwierdzeniach takich ludzi twarz boga przybiera niekiedy rysy istoty najwyższej, prawdziwie osobowej i czysto boskiej”¹⁷.

Drugą ważną sprawą w tej scenie jest akcent położony na ostatnich słowach Akunny o niemożliwości określenia woli Czukwu. Wyznacza on podstawową różnicę w systemach obu wiar, a także sygnalizuje istotny dla filozofii samego Achebe punkt, rozwinięte w następnej książce przeświadczenie o niemożności pełnego poznania świata i człowieka.

¹⁶ Przekład własny.

¹⁷ Westermann, *op. cit.* — na podstawie przytoczeń u Parrindera, *op. cit.*, s. 44.

Nieokreśloność woli Czukwu prowadzi do tego, iż nie można wyznaczyć, jakie postępowanie jest z nią zgodne lub niezgodne. Innymi słowy, wola Czukwu, inaczej niż domniemana wola Boga judajskiego czy chrześcijańskiego, nie została skodyfikowana w system etyczny, nie uformował się żaden dekalog, regulujący najwyższą władzę i sankcjami zasady postępowania. Parrinder¹⁸ czyni na ten temat taką refleksję: „Biorąc wszystko pod uwagę, można powiedzieć, że perspektywa Zachodniego Afrykanina jest bardziej szeroko religijna, a mniej etyczna niż Europejczyka. Pierwszy podziwia typ człowieka nieostrożnego, awanturniczego, niezwykłego — bardziej niż dobroczynnego i «dobrego» w europejskim sensie czynienia dobrze”.

Refleksja ta budzi pewne zastrzeżenia przez zmieszanie kategorii filozoficznych i charakterologicznych i brak precyzji („europejski sens czynienia dobrze”). Niemniej jednak Parrinder dostrzega tu istotną różnicę, na ogół przez badaczy nie docenianą. A odgrywa ona dużą rolę w charakterze przemian społecznych zachodzących we współczesnej Afryce. Konsekwencje tego widoczne też będą w następnej książce Achebe. Brak w tradycji szerszych niż obyczaje indywidualno-klanowe obowiązujących podstaw etycznych nie sprzyja poczuciu odpowiedzialności i szybkiemu krystalizowaniu się norm w społeczności szerszej i innego typu.

Trzecią ważną w tej scenie sprawą jest powołanie się na mądrość przodków, na przekazane przez nich doświadczenie. Powoływanie się na tradycję, bądź żywe jej wcielenie w postaciach najstarszych ludzi występuje w *Things Fall Apart* we wszystkich ważniejszych sytuacjach. I choć wysuwanie ważności tego zagadnienia w kulturach afrykańskich brzmi jak truizm, nie sposób je pominąć, tym bardziej że w tym konkretnym wypadku ważna jest jego funkcja u współczesnego pisarza.

Achebe pokazuje sakralną, zinstytucjonalizowaną stronę tego zagadnienia w postaci rozmaitych form kultu przodków, ale o wiele większą wagę przywiązuje do żywej, obiegowej mądrości, uosobionej w postaciach najstarszych ludzi. Łączą oni z nią swoje własne doświadczenie i znajdują się najbliżej świata poprzedników. Poprzez tych starców przemawia kwintesencja nagromadzonej ludowej mądrości, wciąż przy tym chłonnej. „Nigdy nie zabijaj człowieka, który nic nie mówi. Ci ludzie z Abame byli głupcami. Cóż mogli wiedzieć o tym człowieku” — mówi stary Uchendu na wiadomość o zabiciu białego człowieka w Abame (s. 124). „Świat nie ma końca i co wyduje się dobre wśród jednych

¹⁸ Parrinder, *op. cit.*, s. 213.

ludów, jest odpychające dla innych” — mówi przy innej okazji (s. 125). W wypowiedziach tych przeważa typ lapidarnej refleksji, ale bywa to i dłuższy wywód, analizujący sytuację. W bilansie wynikającym z konfrontacji kultur, który czyni Achebe, będzie to główny punkt dodatni po stronie afrykańskiej. Żywa siła twórcza, będąca syntezą ludowej mądrości, przeciwstawiona jest sztywnym schematom, formułkom, pozornej wszechwiedzy jako reprezentatywnemu typowi myślenia białych.

Czytelnika europejskiego, a polskiego szczególnie, uderza analogia do stanowiska poetów romantycznych. I tu, i tam ludowa mądrość jako żywe źródło wartości. I tu, i tam przeciwstawienie się ciasnemu racjonalizmowi, w jednym wypadku pojmowanemu jako cecha epoki, w drugim — kultury. A już sceny *Dziadów*, cz. II, z ich obrzędową scenerią i aforystyką refrenów chóru nasuwają się nieodparcie. To nieoczekiwane zbliżenie wpływa na emocjonalny odbiór i kusi do dalszych, perspektywicznych analogii. Niestety, zdając sobie sprawę z jałowości poznawczej takich rozważań, ograniczyć trzeba pokusę do sygnału zagadnienia, które mogłoby być interesującym problemem w studium o europejskiej recepcji literatury afrykańskiej.

Wracając do bilansu, dokonywanego przez Achebe, trzeba w nim wymienić jeszcze kilka punktów. Jednym z najważniejszych jest stosunek do postaci „czarnych” i „białych”. Chodzi zarówno o stosunek samego autora, jak i ukazany przez niego rodzaj charakterystycznych postaw. Achebe nie ma żadnej tendencji do idealizowania czy, odwrotnie, negatywnego traktowania przedstawicieli którejś ze stron. Żadnych uogólnień charakterologicznych — z jednej i z drugiej strony postacie są równie zróżnicowane i rozmaite. I wśród jednych, i drugich są chciwi, okrutni, tępi, a także łagodni, przyjaźni, myślący. Przy czym ich obecność w książce jest równie żywa, z równą plastyką wyeksponowana. Staranne wyważenie tych proporcji, aczkolwiek nigdy nie sprawiające wrażenia sztuczności, wydaje się zabiegiem świadomym i przemyślanym. Tak np. dwóm głównym misjonarzom nadaje Achebe nazwiska Mr. Brown i Mr. Smith, dwa najbanalniejsze, najbardziej popularne z angielskich nazwisk, jakby chcąc w jednym i w drugim wypadku podkreślić przeciętność i powszechność tych ludzi. Przy tym jeden z nich jest typem światłego apostoła, chcącego nieść samo dobro i to w sposób mimochodem nawet nie urażający poczucia godności mieszkańców, drugi zaś to tępy i brutalny fanatyk, traktujący tubylców jak istoty niższego gatunku.

Przyjętą przez siebie zasadę indywidualizacji, oddzielnej oceny każdego człowieka, wystrzegania się uogólnień, przedstawia równocześnie Achebe jako cechę swoich przodków — współplemieńców. „Czarni”

bohaterowie z *Things Fall Apart* podobnie bowiem myślą i postępują. Chcą np. wypędzić od siebie nie białych w ogóle, lecz nieznośnego Mr. Smitha. A postanawiają w końcu jedynie zburzyć mu kościół z powodów, które tak wykładają tłumaczowi: „Powiedz mu, by wracał do domu i zostawił nas samych. Lubiliśmy jego brata, który był z nami przedtem. Był szalony, ale lubiliśmy go i z jego powodu nie zrobimy krzywdy jego bratu. Ale ta świątynia musi być zburzona” (s. 169)¹⁹.

Wybrane przez Achebe z różnych zakresów elementy komponują się w dość spójną całość. Zestawienie to tak mniej więcej wygląda: żywą wartością jest mądrość przodków, najdobitniej przejawiająca się w przekazanej świadomości o ograniczoności własnej wiedzy. A może nawet w ogóle ludzkiej wiedzy, zarówno o świecie, jak i o innym człowieku. Stąd płynie ostrożność w formułowaniu sądów, obawa uogólnień, indywidualne i bez apriorycznych uprzedzeń traktowanie każdego zjawiska i osobnika, gdyż każdy może okazać się inny.

Taka koncepcja jest oczywiście właśnie uogólnieniem. Ale jest to uogólnienie wydedukowane z bogatego i różnorodnego materiału: sytuacji, postaci, całych wątków nie pomijających złożoności poszczególnych spraw i reakcji często sprzecznych ze scharakteryzowanym typem postawy. Czyli, od innej strony rzecz ujmując — koncepcja ta jest uwierzytelniona w książce na zasadach realistycznego prawdopodobieństwa i w sposób artystycznie przekonujący.

Koncepcja ta brzmi bardzo zresztą w duchu pewnego nurtu współczesnej literatury europejskiej. A książka została napisana przez Achebe po studiach, po pobycie w Londynie, po nacytaniu się sporej ilości literatury angielskiej, co w następnym jego utworze będzie już zupełnie wyraźne. Ale ważny jest fakt, że autor ten typ postawy przypisuje właśnie swoim przodkom. Wyróżniki kultury białych zostają ostatecznie też sprowadzone do wyboru kilku zasadniczych elementów ich mentalności. Jeszcze raz przy tym podkreślić trzeba, że Achebe i po tej stronie ukazuje cały kompleks zjawisk, dających w sumie wszechstronny obraz kolonizacyjnej działalności i różnicujący ją starannie (np. oświata i leczenie, ale kary więzienia i śmierci za drobne wykroczenia przeciw narzuconym przepisom, metoda odpowiedzialności zbiorowej itp.). Rysuje też rozmaite postacie. Ale nie w tym wszystkim, gdzie równo z obu stron są rozłożone blaski i cienie, tkwi zasadnicza różnica. Nie tkwi ona nawet ostatecznie w wykształconych formach religijnych, choć chrześcijaństwo stanowi dla Achebe pierwszy i główny symbol kultury białych. I tu jednak dopatruje się pewnych stycz-

¹⁹ Przekład własny.

ności i różnicuje wartości poszczególnych elementów w obu systemach religijnych. Zasadniczo przeciwstawny będzie typ mentalności białego człowieka. Nie potrafi on rozumować poza stworzonymi przez siebie schematami i pojęciami. Operuje apriorycznymi uogólnieniami. Wydaje mu się, że posiadał całą wiedzę i wszystko potrafi wytłumaczyć. Jest niezachwiany w przekonaniu o swej słuszności i wyższości.

Oczywiście ta postawa występuje u różnych osobników, w różnym natężeniu. Jest ogromna różnica między zadufanym Komisarzem Okręgu, uważającym się za znawcę i badacza „plemion prymitywnych”, a np. Mr. Brownem. Ale występują te cechy nawet wśród najlepszych, takich właśnie jak Mr. Brown. W przytoczonej jego rozmowie z Akuną Mr. Brown pełen jest dobrej woli dla zrozumienia stanowiska rozmówcy, ale jednocześnie niezłomnie jest przekonany o słuszności i wyższości własnego.

Wagę i znaczenie tych spraw dla autora podkreśla najsilniej zakończenie książki. Ma ona bowiem podwójny jakby finał: fabularny i waloryzująco-refleksyjny. Przebiega to następująco: główny bohater książki widzi w klanie rozpad wszystkiego, co uważał za ważne i cenne i w czym lokował też wszystkie osobiste ambicje. Jego osamotnienie wśród swoich pogłębia odejście najstarszego syna. Z drugiej strony grozi mu więzienie i śmierć za zabicie gońca Komisarza. Okonkwo spełnia samobójstwo, wieszając się.

Okonkwo nie jest bynajmniej pokazany w książce jako postać jednolita i sympatyczna. Przeciwnie jest to sylwetka złożona, często odstręczająca, ale w tej złożoności bujna, nie pozbawiona godności, nieprzeciętna. Jego współziomkowie, aczkolwiek z nim się nie solidaryzują, mają poczucie jego wybitności i skomplikowania historyczno-osobistych przyczyn jego klęski. I to właściwie mogłoby być zakończeniem książki, gdyby chodziło tylko o dramatyczne zamknięcie obrazu pewnej fazy historycznego procesu.

Ale oto zjawia się zaalarmowany Komisarz Okręgu wraz ze strażnikami i tłumaczem. Jego dialog z ludźmi z klanu ujawnia w pełni jego myślowe prostactwo i wewnętrzną butę. Komisarz ma z góry powzięte mniemanie o prymitywności tych ludzi i wobec tego nie stara się ich nawet zrozumieć. Gdy jeden z przyjaciół zmarłego powiada: „Możemy pana zaprowadzić, tam gdzie on jest, i może pana ludzie nam pomogą” — reakcja jego jest następująca: „Komisarz nie rozumiał co oznaczały słowa Obieriki «może pańscy ludzie nam pomogą». Jeden z najbardziej irytujących zwyczajów tych ludzi, pomyślał, to było ich zamieszanie do zbytecznych słów” (s. 183)²⁰. Tymczasem w istocie słowa

²⁰ Cytat w tłumaczeniu W. Szczerbica, „Kontynenty”, 1964, nr 1.

Obieriki są lapidarne i precyzyjne: ludzie z klanu nie mają prawa dotknąć samobójcy, który przez ten rodzaj śmierci obraził boginię Ziemi: mogą go pochować tylko obcy. Ale Komisarzowi, skoro nie rozumie tej wypowiedzi, nie przychodzi do głowy, że może ona posiadać jakiś sens, tylko jemu nieznanym. Opatruje ją od razu pogardliwym komentarzem, płynącym z fałszywego uogólnienia. Ostatecznym zaś akcentem naiwnej pychy jest projekt napisania przez Komisarza książki na podstawie swojego pobytu i obserwacji w Afryce. W tym punkcie, jedyny raz w beznamiętnym, spokojnym toku narracji książki pojawia się zmiana, zaznaczająca wyraźnie emocjonalny stosunek autora. Jest to ironia, wynikająca już z samego dystansu między pomysłem Komisarza a orientacją czytelnika co do jego rzeczywistej wiedzy i możliwości, podkreślona jeszcze przez stylizację rozważań Komisarza, stanowiących ostateczne zakończenie książki: „Każdy dzień przynosił mu nowy materiał. Historia tego człowieka, który zabił strażnika, a potem się powiesił, to będzie interesująca lektura. Można by o nim napisać cały rozdział. No, może nie cały rozdział, ale w każdym razie jakiś większy fragment. I poza tym było przecież tak wiele materiału. Trzeba będzie zwrócić pilną uwagę na precyzyjne wypracowanie szczegółów. Po dłuższym namyśle wybrał już tytuł dla swej książki: „Pacyfikacja prymitywnych plemion nad dolnym Nigrem” (s. 185)²¹.

NIGERIA 1957 W DRUGIEJ POWIEŚCI ACHEBE *NO LONGER AT EASE*. KARIERA NIGERYJSKIGO URZĘDNIKA PAŃSTWOWEGO. ROZPAD DAWNYCH WIĘZI, BRAK NOWYCH. PERYPETIE OSOBOWOSCIOWE INTELIGENTA NIGERYJSKIEGO W ŚRODOWISKU KRZYŻOWANIA SIĘ KULTUR AFRYKI I EUROPY. ANGIELSKIE WPŁYWY LITERACKIE

Następna książka Achebe *No Longer at Ease*, wydana w r. 1960, to skok o przeszło pół wieku i o całą epokę zmian, to Nigeria w r. 1957. A więc Nigeria już po konstytucji 1954, z bardzo szeroką autonomią, z systemem federacyjnym i stolicą w Lagos, Nigeria w pełni przygotowań do całkowitej niepodległości, która jest już właściwie sprawą przesądzoną, a niebawem (w r. 1958) ustalony zostanie termin jej proklamowania. Nigeria już z hasłem „nigerianizacji kadr” i zarysowujących się na tym tle międzyplemiennych rywalizacji, Nigeria szczególnie w południowej swojej części pełna dynamiki, ale i sprzeczności, i kontrastów.

W tym to właśnie czasie powraca z Anglii do Lagos główny bohater książki, Obi. Jest to wnuk Okonkwo z *Things Fall Apart*, syn zaś

²¹ *Ibidem*.

wyklętego przez Okonkwo Nwoye, który jeden z pierwszych przeszedł na chrześcijaństwo. Nwoye nazywa się teraz Izaak i jest na emeryturze po 25 latach pracy w szkole misyjnej. W tej to właśnie najpierw szkole zabłysnął z kolei zdolnościami jego syn, a gdy dorósł, Umuofia Progressive Union (Lagos Branch)²² wytypowała go na ufundowane przez to stowarzyszenie stypendium w celu odbycia wyższych studiów w Anglii. Zalecano mu studia prawnicze, by po powrocie mógł się zająć sprawami gruntowymi ziomków, ale przede wszystkim chciano mieć wreszcie „swojaka” w Senior Civil Service. Obi nie całkiem spełnia pokładane w nim nadzieje. Kończy studia literackie i wraca z głową nabitą różnymi nowoczesnymi poglądami, kolidującymi z zaleceniami stowarzyszenia, którego jest dłużnikiem. Główny konflikt powstaje jednak na innym tle. Obi jeszcze w Anglii zakochał się w młodej dziewczynie z Nigerii, również Ibo, która kształciła się tam na pielęgniarkę. Jednocześnie wracają do kraju, oboje dostają pracę w Lagos, uczucie rozwija się i Obi postanawia się żenić. Tymczasem okazuje się, że dziewczyna pochodzi z *osu*, a trwanie dawnych barier jest tak silne, że matka Obi kategorycznie nie zgadza się na to małżeństwo i grozi mu popełnieniem samobójstwa, gdyby się wbrew jej woli na ten krok odważył. Obi stara się jeszcze przeciągnąć sprawę decyzji, ale dziewczyna jest w ciąży, a po usunięciu płodu, które odchorowuje bardzo ciężko, wyjeżdża bezpowrotnie z Lagos. Przed Obi zaś piętrzą się kłopoty finansowe. Choroba matki, potem dziewczyny, konieczność szybszej niż przypuszczał spłaty stypendium na skutek nacisku stowarzyszenia, zgorzonego jego brakiem subordynacji — wszystko to powoduje wzmożone trudności, przy stopie życia i tak ponad stan, a rzekomo koniecznej na poziomie urzędnika Senior Civil Service. Obi staje wobec perspektywy katastrofy, w której znikąd nie widzi ratunku. I wtedy zaczyna ulegać pokusom korupcji, którym dotąd opierał się skutecznie, mimo powszechnych jej przejawów naokoło i braku jakiegokolwiek potępienia tych spraw ze strony szerokiej opinii publicznej. Korzysta z jednej z nieustannie mu podsuwanych okazji (jest sekretarzem Komisji Stypendialnej). Jedna z pierwszych łapówek okazuje się jednak prowokacją. Banknoty są znaczone, osobnik zaś, który je wręczył, przyprawdza natychmiast policję. Obi zostaje aresztowany i prawdopodobnie grozi mu kara więzienia.

Taka jest w ogólnym zarysie fabuła książki. Nie daje ona jednak

²² Jest to jedno z popularnych na terenie całej Afryki Zachodniej stowarzyszeń, które grupują w miastach ludzi z jednej miejscowości czy klanu, służą im opieką i pomocą. Związki te są przedłużeniem dawnych więzi w nowych warunkach migracji i urbanizacji.

pojęcia o istotnych treściach utworu, które w znacznej mierze znajdują się poza jej ramami. Podobnie, jak w *Things Fall Apart* acz w wyrażniejszym stopniu, istotna tu będzie rozbudowana poza fabularne powiązania warstwa kronikarsko-historyczna i sprawa filozofii autora.

A więc książka jest gęsta od zanotowanych różnego rodzaju faktów i sytuacji, dających żywy, a często i dramatyczny obraz stosunków w Lagos i odległej Umuofii. Można by na jej podstawie napisać dość drobiazgowo studium o obyczajowości, warunkach ekonomicznych obywateli, rodzaju opinii publicznej we Wschodnim Regionie Nigerii i Lagos w latach 1956—1957. Jeden tylko typ spraw zdaje się nie interesować autora zupełnie, a mianowicie sprawy bezpośrednio polityczne, rozgrywki partyjne, programy, układ sił w tym zakresie.

Prawdziwość obserwacji Achebe, którą w poprzedniej książce można było skonfrontować z etnografami, tu daje się zestawzić z rodzajem wiadomości dostarczanych przez nigeryjską prasę. Potwierdzają one kronikarską sumienność autora, zaznaczoną dodatkowo wymienianiem co jakiś czas dat z dokładnością do miesiący. O typie przedstawionych spraw niech świadczy parę choćby przykładów: dokładne wyliczenie budżetu bohatera, a częściowo i innych osób (z podaniem wysokości różnych zarobków, cen, czynszów, wysokości stypendium itp.). Scenki z Lagos ukazujące kontrasty dzielnicy slumsów i administracji. Ilustracje optymistycznego i naiwnego pędu do awansu, ukazane choćby w kapitalnej migawce młodziutkiego rowerzysty, który nikomu nie chce ustępować z drogi, a na bagażniku ma przyczepioną wielką tabliczkę z napisem: „przyszły minister”. Ale ponad wszystkim przeważają obrazy korupcji i, jakbyśmy powiedzieli, wszelkiej niepraworządności, przenikającej, zdawałoby się, wszystkie środowiska i instancje.

Zgęszczenie reporterskich scenek, drobiazgowo, arytmetyczne często przedstawianie sytuacji ekonomicznej bohaterów — nie jest wyłączną właściwością Achebe. Podobnie jest w książkach o tematyce współczesnej jego najbliższych pobratymców — Nzekwu i Ekwensiego. Przy lekturze ich książek czytelnik polski ma chwilami wrażenie, że obraca się w nurcie osławionych „produkcyjniaków”, tyle że traktowanych na odwrót. W utworach tamtego gatunku mieliśmy również arytmetycznie ściśle dane, dotyczące wyników pracy bohatera, liczby ton stali, buraków itp., szczegółowy przebieg procesu produkcji, przerost obrazków, ilustrujących różne aspekty pracy, nie związanych z akcją. Brak natomiast było tzw. życia prywatnego postaci, całego kręgu spraw społeczno-psychologicznych, rozgrywających się poza nurtem pracy. U tych trzech pisarzy nigeryjskich natomiast mamy równie przesadną jak na utwór literacki ścisłość i drobiazgowość, ale nakierowaną wy-

łącznie na sprawy niezwiązane z pracą osobnika. Praca w ogóle nie jest oglądana w żadnej nawet migawce w książkach tych autorów, a rzadko bodaj wspomniana (najczęściej z okazji wysokości zarobków). Jest traktowana jak mało znaczący i nie interesujący sam w sobie dodatek do życia. Sumienna rejestracyjność Achebe dotyka zresztą w pewnym momencie w książce tego zjawiska. Szefem Obi jest niejaki Mr. Green, Anglik. Nie lubi on Nigerii, a już wprost nie znosi wykształconych Nigeryjczyków. Twierdzi, że absolutnie wszyscy są skorumpowani. Ale ten właśnie człowiek co dzień pierwszy przychodzi do biura i często zostaje jeszcze po godzinach. Pracuje naprawdę ciężko dla kształcenia ludzi (jest to dział nauczania) w obcym i nielubianym kraju. „Obi nie mógł tego zrozumieć. Oto był człowiek, który nie wierzył w ten kraj, a jednak tak ciężko dla niego pracował. Czyżby po prostu wierzył, że obowiązek jest logiczną koniecznością?” (s. 105)²³.

Zanim przejdziemy do rozważenia dalszej ewolucji filozofii Achebe konieczne jest jeszcze bliższe przyjrzenie się postaci głównego bohatera. Obi bowiem jest do pewnego stopnia medium samego autora, a jednocześnie dokumentarnym przykładem tragicznych skutków całkowitego wyobcowania, przed którymi Achebe broni się wewnątrznie swoistą konstrukcją filozoficzną.

Obi więc od dzieciństwa wyróżniał się zdolnościami i wrażliwością. Trudno znów w tym momencie oprzeć się pokusie dygresyjnego przytoczenia jednego z przykładów jego dziecięcej wrażliwości, tak jest przekorny wobec Europejczyków i tak dosadnie malujący odległość historycznych doświadczeń. Otóż kiedy Obi był w wieku szkolnym, toczyła się II wojna światowa. W zapadłej Umuofii refleksem polityki angielskiej w tym czasie było pójście kilku młodych ludzi do wojska oraz nakaz nauczyciela w szkole, by dzieci zbierały oleiste orzechy w buszu na potrzeby przemysłu angielskiego i przynosiły je do szkoły. „Każda garść orzechów to jeden gwóźdź do trumny Adolfa Hitlera” — mawiał nauczyciel. Obiemu wcale nie chciało się zbierać orzechów, a do tego w charakterze gwoździ do czyjejs trumny. W jakimś momencie zrobiło mu się żal Adolfa Hitlera, którego nauczyciel tak bardzo chciał uśmiercić, i napisał do niego list. Nauczyciel zszalał z gniewu i wymyślał Obiemu od niewdzięczników. Tylko nieskazitelna do tego czasu opinia chłopca sprawiła, że skończyło się na wlepieniu sześciu kijów wobec klasy.

Obi był w Anglii cztery lata i dopiero tam „Nigeria stała się dla niego czymś więcej niż tylko nazwą. To była pierwsza wielka rzecz,

²³ Przekład własny.

którą Anglia zrobiła dla niego” (s. 13). Z tamtejszych związków studenckich wyniósł też przekonanie, że jeżeli młoda, wykształcona kadra nigeryjska zastąpi starych działaczy i plemiennych dostojników — wszystko w jego kraju automatycznie zmieni się na lepsze. W Anglii też zaczął pisać wiersze pełne patriotycznej retoryki — za jednością, braterstwem, wspólnym budowaniem. Rozczytał się i rozkochał w literaturze. W niej szukał odpowiedzi na dręczące pytania; zastąpiła mu ona religię.

Powrót do kraju był jednym wielkim pasmem rozczarowań. W Umuofii przez te lata nic się właściwie nie zmieniło. Tyle, że Obi traktowany jest jak miejscowy bohater, wspólna duma, ale i... wspólna własność. Obi natomiast czuje, że poza więzami z najbliższą rodziną nic go już z Umuofią nie łączy. Różnią się zresztą wzajemnie: odmiennym słownictwem, ubiorem, typem zachowania, poglądami. Nie ma już pod żadnym względem wspólnego języka i Obi z ulgą jedzie objąć posadę do Lagos. Tam jednak następują dalsze rozczarowania. Obi też nie znajduje z nikim wspólnoty. Okazuje się, że rówieśnicy, nawet ci wykształceni za granicą, nie są wcale lepsi niż „starzy”, niż w ogóle wszyscy naokoło. W postępowaniu i sądach Obiego nie mogą zrozumieć wielu rzeczy: jego zasadniczych skrupułów w metodach dążenia do materialnej kariery; jego uwagi na ogólnonigeryjskie dobro; jego pożycia wreszcie z jedną tylko dziewczyną i, jak byśmy po europejsku powiedzieli, dochowywania jej wierności oraz upartej dążności do małżeństwa z tą właśnie wybraną. Sprawy te są szeroko wycieniowane — od dyskusji na temat, w jakich wypadkach łapówki czy inny rodzaj przekupstwa dobrze służy interesowi państwa, do sądów o wartości posiadania jednej kobiety. Niedopasowany pod tytuł względami Obi dzieli jednak z otoczeniem jedno przeświadczenie; wydaje mu się, że mając *European post* (posadę o znaczeniu i uposażeniu jak dla Europejczyków) obowiązkiem i koniecznością jest posiadanie nowoczesnego mieszkania, lodówki, służącego, samochodu z szoferem, wykwintnych ubrań — jednym słowem identycznego standardu przy zupełnie innych zobowiązaniach i miejscowych warunkach.

W obrazie rozpadu wartości dawnych i świeżo przyswojonych dużą rolę odgrywa sprawa religii. Młode pokolenie jest areligijne, ale nie ma też żadnego innego pełnego światopoglądu. Związany z klanowo-plemienną strukturą system religijny przestał działać i wystarczać, chrześcijaństwo zaś wskutek różnych przyczyn jest bardzo powierzchowne, najczęściej czysto formalne. Obi jest także takim nominalnym tylko chrześcijaninem. W przeciwieństwie jednak do ogromnej większości swoich rówieśników odczuwa niepokój pchający go do poszukiwań

uniwersalnych rozwiązań. Tym poszukiwaniom służy przede wszystkim literatura.

W *Things Fall Apart* istotną sceną światopoglądową była dyskusja o Bogu między Akunną a Mr. Brownem. W *No Longer at Ease*, zgodnie z czasem historycznym, funkcję tę pełni rozmowa o literaturze odbywająca się tak samo na zasadzie konfrontacji kogoś z rzeczywistej elity „czarnych” i świata „białych”, a mianowicie Obiego i przewodniczącego Komisji Zatrudnienia. Oto główny fragment tej sceny:

„Rozmowa Przewodniczącego z Obi sięgała od Grahama Greene’a do Tutuoli i zajęła prawie pół godziny. Obi mówił potem, że powiedział mnóstwo nonsensów, ale były one uczone i sugestywne. Zdziwił się sam sobie, gdy zaczęły mu płynąć.

— Mówi pan, że jest pan wielkim wielbicielem Grahama Greene’a. Co sądzi pan o *Sednie sprawy*?

— To jedyna powieść napisana z wrażliwością przez Europejczyka o Zachodniej Afryce i jedna z najlepszych powieści, jakie w ogóle czytałem. — Obi przerwał i dodał po namyśle: — Tylko jest prawie zniszczona przez szczęśliwe zakończenie. — Przewodniczący wyprostował się na krześle.

— Szczęśliwe zakończenie? Czy pan jest pewien, że myśli pan o *Sednie sprawy*? Europejski oficer policji popełnia samobójstwo.

— Może szczęśliwe zakończenie jest za silnym wyrażeniem, ale nie mogę ująć tego w inny sposób. Oficer policji szarpie się między miłością do kobiety a miłością do Boga i popełnia samobójstwo. To zbyt proste. Tragedia tak nie wygląda. Pamiętam pewnego starego człowieka w mojej wiosce, nawróconego na chrześcijaństwo, na którego spadały nieszczęścia jedno po drugim. Mówił, że życie jest jak garnek z piołunem, z którego łyka się po trochu w czasie niekończącego się trwania świata. On rozumiał istotę tragedii.

— Ma pan na myśli, że samobójstwo niszczy tragedię? — powiedział Przewodniczący.

— Tak. Prawdziwa tragedia nie ma nigdy rozwiązania. Jest czymś beznadziejnym na zawsze. Konwencjonalna tragedia jest zbyt łatwa. Bohater umiera, a my czujemy oczyszczenie uczuć. Prawdziwa tragedia ma miejsce na boku, w jakimś ciemnym zakamarku, by zacytować W. H. Audena. Reszta świata jest jej nieświadoma. Jak ten człowiek w *Garstce prochu*, który czyta Dickensa mr. Teddowi. Nie ma dla niego tutaj żadnej ulgi. Gdy opowiadanie się kończy, on wciąż czyta. A my nie doznajemy oczyszczenia uczuć, ponieważ tam nie jesteśmy.

— To bardzo interesujące — powiedział Przewodniczący. Potem spojrzął wokół stołu i spytał, czy inni członkowie mają jakieś pytania do pana Okonkwo. Wszyscy odpowiedzieli, że nie, z wyjątkiem jednego, który spał” (s. 38—40)²⁴.

W rozmowie tej znów mamy przeciwstawienie obiegowemu schematowi myślowemu Europejczyka kryteriów starego człowieka nigeryjskiej wioski jako cenniejszych i trafniejszych. Jest w niej jednak i punkt dalszy, nie mający już analogii z *Things Fall Apart*. Po chwili bowiem młody Nigeryjczyk odnajduje motywy podobne do filozofii

²⁴ Przekład własny.

starego człowieka u pewnych pisarzy europejskich i chętnie się na nich też powołuje.

Ten sojusz i próbę paraleli można uznać za przesłankę samego Achebe, ma ona bowiem w książce i znacznie głębsze podstawy. Tytuł utworu (*No Longer at Ease*) to pół linijki z wiersza Elliota *The Journey of the Magi* (*Podróż Trzech Króli*). Ostatnie zaś cztery linijki tego wiersza służą książce za motto. W nieudanym, niestety, przekładzie polskim brzmią one następująco:

„I oto nastąpił powrót do naszych dawnych Królestw,
Lecz teraz nam tu niełatwo — pośród starego ładu,
Wśród obcych ludzi, którzy cześć zmierzchłym oddają bogom.
Jakże byłbym szczęśliwy tę inną śmierć biorąc w darze!”²⁵.

Tytuł zaś pierwszej książki (*Things Fall Apart*) to też cytat z wiersza *The Second Coming* (*Powtórne przyjście*) W. B. Yeatsa. Motto tej książki stanowi pierwsza zwrotka tego wiersza również niestety niezręcznie na polski przełożonego:

„Krażąc, kołując w coraz szerszym locie
Sokół nie słyszy głosu sokolnika;
Rzeczy przyskają; ciężar środka słabnie;
Nad światem huczy anarchia...”²⁶.

Wymienieni zaś w rozmowie przez Obiego pisarze świadczą przecie o lekturach samego autora. A więc Greene, Auden, Waugh (wymieniona *Garstka prochu* to książka Evelyn Waugh *A Handful of Dust*. Jej tytuł, nota bene, by krąg się zamknął, jest cytatem z *Ziemi jałowej* Elliota). W innym miejscu *No Longer at Ease* wspomniane będzie upodobanie Obiego do lektury Elliota. Wpływ zaś *Sedna sprawy* Greene'a sięga bardzo głębokich warstw książki.

Zbierając jednak na razie ślady lektur autora, otrzymujemy wybór nazwisk znaczący i jednolity mimo indywidualnych różnic: Yeats,

²⁵ Tłum. A. Piotrowski, *Thomas Stearn Elliot, Poezje wybrane*, Warszawa 1960, s. 270. W oryginale tekst ten brzmi następująco:

„We returned to our places, these Kingdoms,
But no longer at ease here, in the old dispensation,
With an alien people clutching their gods.
I should be glad of another death”.

²⁶ Tłum. P. Mayewski. *Czas niepokoju, antologia współczesnej poezji brytyjskiej i amerykańskiej*, wybr. i oprac. P. Mayewski, New York 1958 The East Europa Institute, s. 382. Tekst w oryginale:

„Turning and turning in the widening gyre
The falcon cannot hear the falconer;
Things fall apart; the centre cannot hold;
Mere anarchy is loosed upon the world”.

Elliot, Auden, Greene, Waugh. Wszyscy ci pisarze to pisarze o światopoglądzie religijnym, ale pisarze poszukujący, nie zamknięci ortodoksyjnie w kręgu jednego wyznania. Jednocześnie to pisarze skłócenii ze swoją cywilizacją lub przerażeni jej moralnym upadkiem i chaosem, szukający i konfrontujący wartości w wędrówkach przez inne kultury — u jednych tylko myślowe, u drugich (jak u Greene'a i Waugh) także i dosłowne w ich bujnych biografiach. Greene i Waugh stykają się w nich parokrotnie również z Afryką Zachodnią. Jedni z tych pisarzy zwróceni są bardziej ku magii i misticzności, drudzy ku psychologii i moralistyce. Jednym obojętna była sprawa konkretnego wyznania, inni zmieniali je formalnie. Ale wszystkich łączy to, co niegdyś trafną metaforą określił Wacław Borowy w tytule swojego artykułu o Ellicie: *Wędrówka nowego Parsifala*²⁷.

Młody współczesny intelektualista afrykański, z racji historycznych uwarunkowań człowiek dwóch kultur, szuka oparcia i potwierdzenia u tych, którzy z własnego wyboru szukają wartości i możliwości samookreślenia w płaszczyźnie konfrontacji wielu kultur. Są to przy tym pisarze, których dążenia pełne niepokoju, a często sprzeczności i pętania się sięgają uniwersalnych aspiracji i kulminują w filozofii o charakterze religijnym. Piękny wiersz Elliota, którego kilka linijek stanowi motto do *No Longer at Ease*, a który niestety jest zbyt długi do cytowania w całości, kojarzy afrykańskie cechy scenerii, dramatyzm i trud drogi poszukiwania, rozpacz po chwilowym błysku odnalezienia, po którym nic się zasadniczo nie zmienia, ale i wiarę w wartość samej postawy poszukującej.

Ten wiersz wydaje się doskonale dobraną metaforą dla Achebe — młodego Afrykanina Ibo, syna gorliwego konwertyty chrześcijańskiego, wychowanka na wzór angielski prowadzonego uniwersytetu w Ibadanie, pisarza nurtowanego potrzebą samookreślenia i znalezienia wspólnoty.

Achebe bowiem, jak wynika to z dokonywanych przez niego konfrontacji, nie znajduje dla siebie pełnego miejsca w żadnej z dwóch kultur, i to ani w strukturach ich stosunków społecznych, ani w najpowszechniej reprezentowanych systemach światopoglądowych. Próbuje odnaleźć wspólnotę pewnych postaw niezależną od etnicznej przynależności i konkretnych kulturowych tradycji i w tej płaszczyźnie możliwość zintegrowania własnej osobowości. Będzie to wspólnota nie liczących wprowadzić jednostek, niemniej istniejąca: wspólnota otwartości postawy, poszukiwania żywych i twórczych współcześnie treści re-

²⁷ W. Borowy, *Wędrówka nowego Parsifala. Poezja T. S. Elliota*, „Przełom Współczesny”, 1936, nr 6.

ligijno-moralnych. W odnalezione na tej zasadzie pokrewieństwo własne z pewnym kręgiem pisarzy brytyjskich antycypuje też Achebe niektóre cechy — rzeczywiste czy domniemane — dawnych przodków Ibo.

W *No Longer at Ease* zarysowują się jeszcze i dalsze przesłanki stanowiska Achebe. Mają one już zupełnie bezpośredni związek z ową „jedyną napisaną z wrażliwością przez Europejczyka książką o Zachodniej Afryce”, a mianowicie z *Sednem sprawy* Grahama Greene'a. Ramy kompozycyjne książki Achebe wyglądają następująco: otwiera ją opis zebranych w sali sądu, oczekujących na rozprawę Obi. Są wśród nich biali i czarni, koledzy i gapie, przełożeni i współplemieńcy. Powstają dociekania, dlaczego ten młody, bardzo dobrze uposażony, z obiecującą karierą człowiek popełnił nadużycie. Biali przeważnie wzruszają ramionami. Przeważa apodyktyczny sąd Mr. Greena, zamykający odpowiedź w schemacie, że wszyscy Afrykanie są do cna skorumpowani. Wypowiedzi czarnych mogłyby być potwierdzeniem tego sądu. Koledzy Obi nie starają się analizować bowiem przyczyn, a winę jego widzą nie w fakcie, ale w nieumiejętności postępowania, w braku doświadczenia nowicjusza. Współziomkowie zaś z Umuofii rozumują pod kątem taktyki i własnego interesu: Obi jest jednym z nich, za ich pieniądze wykształconym — ta sprawa nie powinna przekreślić jego kariery. Opłaca adwokata, by spróbował przeprowadzić obronę. Nikt z tych ludzi nie wie, jak naprawdę wyglądały fakty i przyczyny załamania się Obi. Wie tylko on jeden, ale nie zamierza mówić. Sądzić go więc będą ludzie znający w najlepszym razie tylko część prawdy.

Od tego miejsca następuje w książce wielka retrospekcja, która ukazuje czytelnikom całą złożoną prawdę o Obi i jego czynie. Kończy się zaś utwór ponownym obrazem sali rozpraw i ironicznym podsumowaniem: „Wszyscy dziwili się, dlaczego. Uczony sędzia, jak widzieliśmy, nie mógł zrozumieć, jak wykształcony młody człowiek i tak dalej i tak w kółko. Urzędnik z British Council, nawet ludzie z Umuofii nie wiedzieli. I musimy przypuszczać, że mimo swej pewności Mr. Green również nie wiedział” (s. 170)²⁸.

Zasadnicza koncepcja kompozycyjna *Sedna sprawy* jest analogiczna. Tylko autor i czytelnik wiedzą, jaki był rzeczywisty przebieg dramatu Scobie'ego. Żadna z postaci książki nie zna faktów w pełni. To jest główną przyczyną okrucieństwa i małości ich sądów²⁹. Najważ-

²⁸ Przekład własny.

²⁹ Wyjątkiem jest ksiądz katolicki i jego bardzo nieortodoksyjne stanowisko. Ale ta sprawa wykracza już poza interesujące nas tu analogie i wpływy.

niejsza pod tym względem jest jednak programowa dla książki wypowiedź samego Scobie'ego: „Światła wewnątrz domu dawałyby niezwykle uczucie spokoju — gdyby się nic nie wiedziało; tak samo jak gwiazdy w tej jasnej nocy dawały uczucie oddalenia, bezpieczeństwa, wolności. „Jeśliby znać fakty — dumał Scobie — czy trzeba by mieć litość nawet dla planet? Gdyby dojść do serca rzeczy, osiągnąć tego, o czym mówi się zwyczajnie: sedno sprawy?”³⁰. W książce Achebe, pod każdym względem znacznie prostszej niż *Sedno sprawy*, i ten problem jest mniej skomplikowany i nie sięga też do tak generalnego uogólnienia. Analogiczne stanowisko wyrażone jest jednak zarówno poprzez ironię w stosunku do sądzących, jak i stosunek autora do bohatera. Wszystkowiedzący bowiem o komplikacjach bohatera autor nie potępia go ani nie usprawiedliwia. Jest przeniknięty uczuciem litości i tę jedynie postawę zdaje się sugerować czytelnikom.

Można by i w tym stanowisku doszukiwać się pewnych antycypacji „mądrości przodków”. To przecie Akunna w *Things Fall Apart* cofał się przed wyrokowaniem o dobrym i złym ze względu na niemożność dowiedzenia się, jaka jest wola Czukwu. W *No Longer at Ease* przesłanką jest fakt, że ludzie nie znają, a może nie są w stanie znać całej prawdy o drugim człowieku. Przesłanka jest więc laicka, podczas gdy tam była religijna, ale konsekwencje etycznie-moralne są podobne.

Zafascynowanie *Sednem sprawy* jest niewątpliwe. Ujawnia się ono bowiem również w wielu szczegółowych partiach książki. Tak np. jedyna szerzej rozbudowana pod względem introspekcji psychologicznej scena, rozmyślania i reakcje Obi po śmierci matki, są żywym echem rozważań Scobie'ego o tym, jak cudza śmierć uwalnia często najbliższych od rozterek i głębszych cierpień. Podobnie ma się sprawa z problemem nieuniknionego zadawania cierpień dwóm ukochanym osobom, jeśli się chce postępować uczciwie: u Greene'a dotyczy to żony i kochanki, u Achebe kochanki i matki. Wiele zależności jest także w ukazaniu procesu odstępowania bohatera od dotychczasowych zasad.

Tak więc mimo całej odmienności tła: realiów i typu przedstawianych stosunków, *No Longer at Ease* jest w dużym stopniu książką w duchu pewnego kręgu współczesnych angielskich pisarzy. Nie jest to jednak bezwiedne uleganie wpływom, lecz świadomy wybór określonego nurtu. Wybór dający godność i perspektywę sytuacji kulturowego mieszańca.

³⁰ G. Greene, *Sedno sprawy*, przeł. Jacek Woźniakowski, Warszawa 1958, s. 328. Cyt. s. 141.

NAJNOWSZA POWIEŚĆ ACHEBE *ARROW OF GOD*. SAMOTNOŚĆ I ALIENACJA JEDNOSTKI. PROBLEM MITU I INTEGRACJI OSOBOWOŚCI. UWAGI O WARSZTACIE PISARSKIM AUTORA — ZAGADNIENIA STYLISTYCZNE. RECENZENCI O POWIEŚCIOPISARSTWIE ACHEBE. NARODZINY POWIĘSCI AFRYKAŃSKIEJ I HISTORYCZNA ŚWIADOMOŚĆ

Trzecia książka Achebe, *Arrow of God* (*Strzała boga*, 1964), ukazała się dopiero po czteroletniej przerwie i w pewnych istotnych sprawach znacznie odbiega od poprzednich. Z punktu widzenia cyklu historycznego jest ona ogniłem pośrednim między *Things Fall Apart* a *No Longer at Ease*, akcja jej bowiem toczy się w r. 1921. Obraz tej fazy dziejów, podobnie jak w tamtych powieściach jest rzetelny i przenikliwy. Achebe eksponuje przede wszystkim tym razem ekonomiczne oddziaływanie białych i pierwsze próby wprowadzania metody „pośredniego zarządzania”. Galerie postaci z obu stron są jeszcze liczniejsze i znów szeroko zróżnicowane. Wśród białych — starzy pionierzy wierzący w misję cywilizacyjną; młodszy — lojalni urzędnicy, pragnący jedynie zbić majątek; ludzie przygody, u których pewną rolę odgrywa też zainteresowanie seksualne. Dyskusje toczą się wokół nowych zarządzeń administracyjnych dotyczących „pośredniego zarządzania”. Rozpatruje się wyższość lub niższość francuskich i angielskich metod kolonizatorskich. Żywe są też jeszcze echa walki z Niemcami w Kamerunie w 1916 roku. U młodszych urzędników z rzadka budzi się zainteresowanie krajem, w którym przebywają. Zaspokojeniu tej ciekawości służy znana nam z *Things Fall Apart* książka Komisarza o pacyfikacji plemion nad dolnym Nigrem. Bezpośrednie nawiązania fabularne do *Things Fall Apart* są jednak nieliczne. Nie mamy już do czynienia z dziejami rodziny Okonkwo ani z Umuofią. Rzecz dzieje się jednak niedaleko, w Umuaro, i żywe są wspomnienia ważnych wypadków znanych z *Things Fall Apart*, jak np. rzezi w Abame.

Spółeczność mieszkańców Umuaro i sąsiednich klanów ukazana jest w stadium całkowitej dezintegracji. Pierwsze drogi i płaca za służbę u białych powodują migrację, ruch handlowy i możliwości bogacenia się w sposób dotychczas niespotykany. Przesunięcia w dotychczasowej hierarchii sprawiają też administracyjne nominacje na „wodzów” i nadawane im uprawnienia. Jednocześnie toczą się jeszcze zardawnione właśnie międzyklanowe o ziemię, rozstrzygane ostatecznie w mechaniczny sposób przez białych. Nie hamuje to oczywiście dalszego wrzenia. Trwają nawet spory międzykulturowe o wyższość poszczególnych regionalnych bóstw.

W tym wielkim chaosie pojęć i stosunków, przy osłabieniu powagi i sankcji tradycyjnych instytucji religijno-społecznych dochodzą do gło-

su o wiele silniej, już bez hamulców, indywidualne namiętności i skłonności. Ambicja pozornej władzy, zawiść, chciwość, przewrotność — okazują się głównymi motorami postępowania, choć obok nich rodzi się i chęć zdobywania nowej wiedzy lub trwa godny upór co do nienaruszalności starego układu. W każdym razie w społeczności tubylczej Achebe o wiele silniej niż w poprzednich książkach eksponuje grę indywidualnych charakterów i wyzwolonych emocji. Są one nie tylko zaznaczone w tle, na zasadzie niejako równowagi statystycznej, jak to było w *Things Fall Apart*, ale stają się często czynnikiem decydującym w akcji, przesądzającym o kierunku losów bohaterów. Jest to z jednej strony dobrze zaobserwowany rys nowej fazy historycznej, z drugiej — świadectwo wzrastających umiejętności kompozycyjnych autora.

Na tle zgrabnie tym razem splecionych różnych drobnych wątków, postać głównego bohatera, starego kapłana Ezeulu, prezentuje znowu jednostkę całkowicie samotną i wyalienowaną. Wprowadzenie już w trzeciej książce tego typu bohatera można uznać na pewno za symptomatyczne dla pisarza. Wybór ten świadczy o wciąż aktualnym dla Achebe nurtującym problemie i jest jedną z form transpozycji dalszych dążeń do samookreślenia.

Ezeulu jest kapłanem boga Ulu, najwyższego lokalnego bóstwa na terenie Umuaro. Jednocześnie jednak jest pierwszym, który jednego ze swoich synów posyła do szkoły misyjnej. Posunięcie to tłumaczy współziomkom w sposób wallenrodyczny, iż trzeba poznać mądrość wroga; nie zyskuje jednak zrozumienia. Syn bowiem popełnia świętokradztwo zamykając świętego pytona, sam zaś Ezeulu w groźącym wojną sporze o grunt z sąsiednimi Okperi wypowiada się w imię prawdy jeden jedyny z całego Umuaro za racją Okperi. Sprawa nie byłaby tak drażliwa, gdyby nie to, że świadectwo to dane jest wobec białego Komisarza, który przyjechał zażegnać walkę i rozstrzygnąć spór. Świadectwo Ezeulu idzie po jego myśli i staje się decydującym momentem. Wszystkie te okoliczności wzbudzają nieufność i niechęć do Ezeulu wśród mieszkańców. Gdy jednak w jakiś czas potem przychodzi do ustanawiania wodzów przez administrację i Komisarz przypomniawszy sobie prawdomównego kapłana proponuje mu to stanowisko — Ezeulu kategorycznie odmawia. Może służyć tylko swemu bogu, nikomu więcej. Zirytowany tą krnąbrnością Komisarz nakazuje aresztować kapłana. Kilka tygodni Ezeulu przebywa w więzieniu. Wśród mieszkańców zaś akcje jego idą w górę, tym bardziej że Komisarz zapada na ciężką chorobę i jest odwieziony do szpitala, co przypisywane jest ukaraniu go przez boga Ulu za uwięzienie kapłana. Po kilku tygodniach zdezoriontowani, co dalej mają począć, urzędnicy, zwalniają po prostu Ezeulu

do domu. Powrót jest triumfalny, ludność oczekuje, że prześladowany Ezeulu zmieni stanowisko i rzuci jakieś słowa organizujące i podtrzymujące jedność, tym bardziej że w tym czasie młodzi mężczyźni z Umuaro zostali wykorzystani do przymusowej i bezpłatnej pracy przy budowie drogi, podczas gdy gdzie indziej praca ta była odpłatna (kierownik budowy przepił po prostu część budżetu i tak to sobie nadrabiał). Jednakże Ezeulu uparcie milczy. Gdy zaś nadchodzi okres zbiorów jamu, postanawia ukarać ludność za brak pomocy, gdy znajdował się w więzieniu, i wypróbować siłę autorytetu boga Ulu.

Jednym z głównych obowiązków kapłańskich było odmierzanie kalendarza. Rok rocznie po zbiorach jamu odkładano w ręce kapłana 12 dorodnych jamów, które były przechowywane w specjalnym miejscu w świątyni. Kapłan śledził fazy księżyca i wraz z każdą nową zjadał jeden jam i specjalnym dźwiękiem bębnów ogłaszał ludności początek nowego miesiąca. Gdy zjadł dwunasty, ogłaszał wielkie święto zbiorów, po którego odbyciu ludzie szli dopiero z błogosławieństwem boga na pola po nowy jam.

Tymczasem, ponieważ Ezeulu przebywał w więzieniu, dwa kolejne jamy zostały nie zjedzone. Gdy nadeszła pora zbiorów, mimo próśb, tłumaczeń i prób okupu dla boga Ulu — Ezeulu nie ogłosił święta zbiorów. W Umuaro zapanował głód. Zamożniejsi kupowali nowy jam na okolicznych targach, w miejscach, gdzie już rozpoczęto zbiory. Ich jam niszczał na polach. Narastające wzburzenie wykorzystali misjonarze. Ogłosili, iż ktokolwiek przyniesie ofiarę ich bogu, otrzyma pozwolenie i błogosławieństwo na podjęcie zbiorów. Zapowiedzieli też bliską datę wyznaczonego przez siebie święta zbiorów. Zaczęły napływać indywidualne na razie datki. Na kilka dni jednak przed ogłoszonym przez chrześcijan terminem święta zginął najstarszy syn Ezeulu. Czując się już chory podjął się mimo to uczestniczenia jako biegacz w uroczystościach pogrzebowych ojca jednego ze swych przyjaciół. Liczył, że w ten sposób przełamie choć częściowo wyobcowanie własnego ojca i całej rodziny, które nastąpiło w ostatnich tygodniach. Nie wytrzymał jednak wysiłku i padł martwy po ostatnich metrach biegu. Dla ludności było to widomym znakiem, że i bóg Ulu odwrócił się od swojego kapłana i zesłał na niego karę, a słuszość przyznał klanowi. Ludzie gromadnie podążyli na chrześcijańskie święto. Ezeulu umarł w pomieszczeniu zmysłów. „Tak więc w końcu tylko Umuaro i jego przywódcy widzieli ostateczny rezultat. Im rozwiązanie wydawało się proste. Ich bóg stanął po ich stronie przeciwko upartemu i ambitnemu kapłanowi i to podtrzymało wiarę w mądrość ich przodków, mówiących, iż żaden

człowiek jakkolwiek wielki nie jest większy od swego ludu; że żaden człowiek nigdy nie wygrał sprawy przeciwko swemu klanowi.

Jeśli tak było rzeczywiście, to Ulu wybrał niebezpieczny czas dla podtrzymania tej mądrości. Niszcząc swego kapłana, ściągnął także klęskę na siebie, jak jaszczurka z bajki własnymi rękoma niszcząca pogrzeb swojej matki. Ponieważ bóstwo, które wybiera taki czas, aby zniszczyć swego kapłana lub wydać go na pastwę nieprzyjaciół, tym samym podnieca ludzi do sięgania po swobody; a Umuaro właśnie do tego dojrzało. Chrześcijańskie święto zbiorów, które odbyło się w kilka dni po śmierci Obiki, zgromadziło więcej ludzi niż nawet Goodcountry mógł marzyć. W swojej krańcowości wielu z Umuaro wysłało swoich synów z jamem czy dwoma dla ofiarowania nowej religii i przyniesienia w zamian obiecane, zabezpieczającego błogosławieństwa. Toteż skutkiem tego każdy jam, który był później zbierany na polach tych ludzi, był zbierany w imię syna” (s. 287)³¹.

Przytoczony cytat jest zakończeniem książki. Podobnie jak w poprzednich utworach ironiczny dystans końcowych zdań określa ostatecznie stanowisko autora. Jednakże to podobieństwo kompozycyjne, jak i analogia w wyborze typu głównego bohatera nie niosą tym razem podobnych treści. Nie ma w *Arrow of God* charakterystycznych dla tamtych książek poważnych konfrontacji, prób wartościowania postaw i światopoglądów, bilansowania moralnego i poszukiwania jakiegoś systemu wartości moralno-etycznych. Ezeulu to przede wszystkim przykład bezradności jednostki wobec mechanizmu procesów ekonomiczno-społecznych. Sylwetka jego zarysowana jest tak, że nie wiadomo, jakie są istotne motywy jego postępowania. Czy rzeczywiście wierzy w swojego boga i jego potęgę i zamierza bronić starego porządku innymi jedynie metodami niż otwarta walka z białymi? Czy sprawa bóstwa jest raczej doczepioną taktyką dla własnych, ambicjonalnych celów? Czy wreszcie są to próby podjęcia jakiejś polityki w stosunku do białych w imię dobra współziomków, lecz i ze świadomością nieuchronnych zmian, z których Umuaro nie zdaje sobie sprawy? W rozmaitych wypowiedziach bohatera przewijają się raz po raz różne motywy. Podobnie i szczegóły jego postępowania (również w sprawach rodzinnych i stosunkach z przyjaciółmi) nie tworzą bardziej wyklarowanego zarysu charakteru. Punkt ciężkości położony jest na sam mechanizm klęski jednostki, jeśli nie ma ona oparcia w żadnej społeczności, niezależnie od pobudek, które kierują jej postępowaniem. Jest to zgodne z ogólnymi założeniami utworu, w którym przedstawione fakty służą przede

³¹ Przekład własny.

wszystkim dedukcji praw psychologiczno-społecznych. Najważniejszym z nich jest wykazanie na świetnie przeprowadzonym przykładzie stadnego przechodzenia do nowej religii, iż choćby postępowanie człowieka było ostatecznie jak najbardziej zdeterminowane ekonomicznymi przesłankami, równie konieczna do działania jest mu świadomość nadrzędnej sankcji, uprawomocnień i bodźców, płynących z kreowanych tą potrzebą rozmaitych ideologii, przeważnie typu religijnego.

Arrow of God to książka o szerszych ambicjach intelektualnych i historiozoficznych niż *Things Fall Apart*. Jednocześnie też na przykładzie historycznie i kulturowo odległym eksponuje zagadnienie aktualne we współczesnej nauce i literaturze europejskiej: zagadnienie społecznego funkcjonowania mitu, jego formowania się i roli. Zetknięcie się czy uświadomienie sobie tej problematyki nastąpiło zapewne u Achebe, jak to już było powiedziane, poprzez lekturę tych pisarzy anglosaskich, z których reminiscencje i bezpośrednio wskazówki powinowactwa znajdują się w poprzednich jego książkach, głównie w *No Longer at Ease*. *Arrow of God* takich bezpośrednich odniesień nie zawiera. Nie posiada nawet motto. Dedykowana jest jedynie: „Pamięci mego ojca, Izaaka Okafora Achebe”. Przetworzenie artystycznie tych zagadnień jest na pewno w *Arrow of God* bardziej integralne niż np. w *No Longer at Ease*. Myślowy jednak kierunek ewolucji sprawił, że w utworze zabrakło tak ważnej dla poprzednich książek — i w ogóle dla całej literatury — próby „wymierzania sprawiedliwości” światu. Zabrakło nurtu zaangażowania się w sprawy moralne, stwarzającego wewnętrzny wątek dramatyczny, którego obecność mimo (a czasem i poprzez) usterki formalne stanowi o żywości utworu.

Widoczne w tej książce kolejne myślowe punkty dojścia Achebe są dalszą eliminacją w stosunku do poprzednich jego światopoglądowych konstrukcji. Światopoglądy religijne zostają zrównane i sprowadzone do kategorii mitologii. Tradycyjna wiara w Ulu i oparty na niej porządek religijno-społeczny potraktowana jest z wielkim acz łagodnym dystansem, jaki miewa człowiek dojrzały dla spraw dzieciństwa. Podobny jest jednak stosunek i do chrześcijaństwa. Wydobyta zostaje jedynie analogiczność funkcji, zaś pewne elementy chrześcijańskiej dogmatyki traktowane są jak postacie z bajki, a nie symbole własnej wiary. Objawia się to choćby w używaniu małych liter w słowach bóg, syn itd. Nie ma też zupełnie prób interpretacji jakichkolwiek zagadnień treściowych, filozoficznych, jak to miało miejsce w poprzednich utworach. Stwierdza się jedynie obiektywne prawo: potrzeby mitu dla działania człowieka. Wprawdzie zakończenie książki symptomatycznie tę sprawę komplikuje. Ironia Achebe mianowicie jest niewąt-

pliwie skierowana na tych, którym wszystko wydaje się proste i którzy zawiódłszy się na jednym micie natychmiast znajdują utwierdzenie w innym. Znamienne jest, że cechy te tym razem nie są przypisane białym. Jest to jednocześnie pośrednie potwierdzenie aprobaty dla postawy niezależnej, poszukującej, nie ulegającej obiegowym schematom myślenia. A więc stanowisko znane dobrze z poprzednich utworów. W tym zakresie zawarta jest też solidarność autorska z postacią Ezeulu.

Można przypuścić, że przesunięcie w kierunku coraz bardziej ogólnych założeń łączy się z charakterem podejmowanych prób własnej integracji psychicznej w sytuacji współczesnego kulturowego mieszkańca. Rozdarcia i trudności wyboru prowadziły Achebe do coraz dalszych eliminacji kontrowersyjnych konkretów, doprowadzając już w *No Longer at Ease* do samookreślenia na zasadzie uczestnictwa w elicie intelektualnej świata, złączonej poszukiwaniem żywotnych współcześnie treści o typie religijnym. Po czterech latach, niewiadomych nam w życiu Achebe wydarzeń, stwierdzić tylko można na podstawie tekstu, że w *Arrow of God* następuje jeszcze dalsze ograniczenie. Punkty odniesienia (stwierdzenie zasadniczej tożsamości pewnych cech psychiki ludzkiej, widocznych w masowych procesach społecznych i uznanie dla postawy niezależnej, krytycznej, poszukującej) — są tu już tak ogólne, tak bardzo wyabstrahowane, że z jednej strony, jak już wspomniałam, stwarzają w samej książce płaszczyznę jedynie do konfliktu nie do dramatu, z drugiej zaś świadczą, że próby własnej integracji odprowadziły autora bardzo daleko od konkretniejszych więzi kulturowych. Wrażenie osłabienia więzi, zwiększonego outsiderstwa, szczególnie w stosunku do własnego społeczeństwa i jego tradycji — mimo dalszego podjęcia tematyki ściśle z nią związanej — potęguje jeszcze stylistyka książki.

Zagadnienie specyficznych cech stylistyki Achebe i innych pisarzy nigeryjskich, a czasem nawet szerzej — zachodnioafrykańskich, zwracało uwagę niemal wszystkich krytyków. Ezekiel Mphahlele, krytyk, publicysta, nowelista i działacz pochodzący z Południowej Afryki, powołując się na nazwiska Soyinki, Achebe, Okary, Ekwensiego, a w innym miejscu także i Nicola, podaje taką charakterystykę³²: „Nie ma w Zachodniej Afryce gniewu, niecierpliwości, niepokoju, tonowania, gwałtowności języka i samoutwierdzającego śmiechu, które uderzają na różnych planach jako środki ekspresji w Południowej Afryce. W piśarstwie zachodnioafrykańskim jest obejmujący wszystko i trwający

³² Ezekiel Mphahlele, *The African Image*, London 1962, s. 240. Cyt. s. 193.

spokój oraz zrównoważony ton [...] Indywidualizm w prozie zachodnio-afrykańskiej nigdy nie osiąga takiego stopnia, jak, dajmy na to, u Alfreda Hutchinsona, którego proza pełna jest pulsującego rytmu, raz rwącego do przodu, to znów zatrzymującego się lub obracającego wokół jednego punktu”.

Niewątpliwie Achebe łączy wspólne cechy stylistyczne z najbliższym pisarzem Ibo: Onuora Nzekwu. Natomiast część krytyków rozciąga to podobieństwo na całą literaturę nigeryjską, pisaną w języku angielskim. Jednakże np. najpopularniejszy bodaj w Europie z pisarzy nigeryjskich, Amos Tutuola, Joruba, pisarz samouk o minimalnym wykształceniu, jest pod każdym względem zjawiskiem tak specyficznym, że wymyka się i porównaniom stylistyki. Wreszcie wspomniany Ezekiel Mphahlele dopatruje się wspólnych cech stylistycznych w literaturze całej Afryki Zachodniej.

Jak widać, różne są opinie co do zasięgu tego zjawiska, a podobnie jest z jego genezą. Brak zaś potrzebnych materiałów porównawczych w Polsce uniemożliwia w tej chwili bardziej dokładne ujęcie tego problemu. Pozostaje więc stwierdzić, że charakterystyczne dla Achebe cechy stylistyki nie są jego wyłączną właściwością, lecz mieszczą się w ramach szerszych.

Oto niektóre przykłady, dotyczące tych zagadnień, z recenzji o książkach Achebe: „opowiadane jest żywo, ze spokojną oszczędnością i w ciekawym zrównoważonym tonie, jakby Mr. Achebe zdecydował nie atakować w wyraźny sposób uczuć swoich czytelników”³³. „[...] traktuje rzeczy makabryczne z wymowną powściągliwością”³⁴. „Co wyróżnia to proste opowiadanie, to bezpośredni, pozbawiony historii sposób narracji, ton głosu tak faktograficzny, że musi się być poruszonym przez rozpaczliwą szczerłość poza nim”³⁵.

Jak widać z przytoczonych urywków, zwracające uwagę krytyków właściwości narracyjne tej prozy, mimo różnic w ich komentowaniu dają się sprowadzić do wspólnego mianownika. Obserwacje te można jeszcze poszerzyć. A więc jest to istotnie tok prozy tak równy i spokojny, że sprawia wrażenie monotonii. Jest tożsamy, podobnie niezachwiany, czy to będzie opis budynku, popełnionej zbrodni czy ciężkich przejść bohatera. Zdania są krótkie i oznajmujące, nie ma prób bardziej skomplikowanej składni, ani też doszukiwania się odcieni słów. Nie ma żadnych środków, które by służyły zmianie nastroju, jego na-

³³ M. R. Riddle, „B.B.C. General Overseas Service”, Recenzja *Things Fall Apart*.

³⁴ A. Wilson, „Observer”, Recenzja *Things Fall Apart*.

³⁵ J. Brooks, „Guardian”, Recenzja *No Longer at Ease*.

tężenia, przyspieszenia tempa itp. Jest to tok tak beznamiętny, że sprawia wrażenie jedynie intencji dokładnego zapisu zjawisk, z którymi autor się zetknął, ich rejestracji ze stanowiska obojętnego obserwatora. Ten tok właśnie obok wyboru elementów kompozycyjnych narzuca wrażenie dokumentarności utworów, ich kronikarskiego głównie zamierzenia. Stylistyka ta współbrzmi harmonijnie z innymi elementami utworu w *Things Fall Apart*, gdzie ogólny dystans autora jest sprawą naturalną i zastosowanie takich środków może być traktowane nawet jako jego konsekwencja. Inaczej jest natomiast w *No Longer at Ease*. W tym utworze, na europejskie „ucho” powstają wyraźne rozdźwięki między dającym się wydedukować z innych warstw książki stosunkiem autora a typem narracji. Stąd wrażenie pewnego chaosu, braku proporcji i hierarchii. Jednocześnie jednak Achebe w obu książkach przełamuje ten tok, dając akcenty ironiczne, i to w sposób bardzo wyważony, co dowodziłoby świadomości w posługiwaniu się środkami stylistycznymi. Te same cechy podkreśla recenzent z „West Africa” w stosunku do *Arrow of God*³⁶, pisząc, że „język jego jest tak spokojny jak u Nzekwu”. Jednakże w zewnętrznej warstwie nastąpiło wyraźne przesunięcie w stronę dekoracyjności stylu.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że z dwóch dawniejszych książek Achebe znacznie większy zasięg i uznanie zdobyła *Things Fall Apart*. Miała trzy wydania, wprowadzona została jako jeden z przykładów do literackiej analizy w *Sixth Form English* E. M. Milne. Tylko tym utworem Achebe zajmuje się Mphahlele, wymienia go Jahn, a analizujący oba Gerald Moore przyznaje mu zdecydowaną wyższość nad *No Longer at Ease*³⁷. Moore zwraca przy tym uwagę na harmonijne zestrojenie języka z tematyką, na urok i rolę wprowadzanych przysłów i porzekadeł (których n. b. w *Things Fall Apart* nie ma wiele). Większość europejskich krytyków zaś pociągnięta była przede wszystkim etnograficzno-folklorystyczną stroną książki i, być może, suma tych wszystkich ocen nie pozostała bez wpływu na to, że w *Arrow of God* Achebe właśnie te folklorystyczne momenty silnie wyeksponował. O ile jednak w *Things Fall Apart* związane są one z ukazaniem całej struktury społecznej i zasadniczych czynności ludzkich w tym układzie, to w *Arrow of God* sprowadzają się do opisów warstwy zjawisk znacznie bardziej powierzchownej i często przypadkowej. Tak np. liczne i dokładne są opisy rozmaitych strojów, niektórych tańców, form leczenia itp. W opisach uroczystości kultowych nacisk położony jest

³⁶ Nr z 28 III 1964, recenzja sygnowana D. W.

³⁷ Moore, *op. cit.*, s. 68—70.

też, nie jak dawniej na sekwencję pewnych znaczących rytualnie czynności, lecz na stronę dekoracyjno-widowiskową. Obfitsze też znacznie są dialogi, wykorzystujące szeroko przysłowia, porównania, cały metaforyczny sposób wyrażania sądów i pojęć. Są to niekiedy zwroty fascynujące nas swoją poetycką świeżością, odmienną zupełnie konwencją zestawień i można je z tej książki czerpać pełnymi garściami: „Stara kobieta nie jest nigdy stara, gdy posłyszysz taniec, który zna” (s. 86). „Kiedy pechowy człowiek pije wodę, to przylepia mu się ona do zębów” (to sformułowanie jest powtarzane kilkakrotnie, s. 282). „Mądrość jest jak torba z kozłowej skóry, każdy człowiek nosi swoją własną” (s. 19). „Kiedy dorosły jest w domu, nie zostawia kozy uwiązanej na postrońku w czasie bólów porodowych” (s. 21). „Świat jest jak tańcząca Maski. Jeśli chcesz dobrze go obejrzeć, nie możesz stać w jednym miejscu” (s. 55). „Jeżeli widzimy, jak ptaszek tańczy pośrodku ścieżki, to wiemy, że jego bębniasta jest w pobliskim buszu” (s. 48). Można by te przykłady wielokrotnie mnożyć. Istnieją one jednak w książce jakby same dla siebie. Nie są związane ani z główną fabułą, nie ewokują, jak to było w *Things Fall Apart* mądrości przodków, ani nie zawierają znaczeń istotnych dla wygłaszających je osób. Są ładne i obfite, ale ich funkcja w utworze ogranicza się do zdobnictwa, do ukazania jeszcze jednego atrakcyjnego, egzotycznego zjawiska.

Odautorska narracja też się rozszerzyła. Rozszerzyła się przede wszystkim o porównania. Zdania już nie są tylko oznajmujące czy rejestrujące, są opisowe. Na przykład: „Skoczył na równe nogi, jak ktoś ukąszony w pośladek przez czarną mrówkę” (s. 21). „Księżyc, który ujrzał tego dnia, był tak chudziutki jak sierota niechętnie żywiona przez okrutną macochę” (s. 2). „Najbardziej jątrzący był strumyczek, który zawsze spływał w dół za uchem, jakby spacerowała mucha” (s. 35). Wszystkie te porównania jednak, jak widać choćby z przytoczonych przykładów, dotyczą zjawisk czysto zewnętrznych. Nie sięgają już ani w dziedzinę charakterystyki psychologicznej, ani refleksji odautorskiej, nie stają się elementem poszerzającym zasadnicze środki artystycznego wyrazu autora. Nie jest to próba integralnego wprowadzenia typu kojarzeń i ekspresji ludowego Ibo w obręb własnego widzenia świata, lecz powierzchowne zabiegi stylizacyjne, imitacja mająca współbrzmieć z językiem dialogów. Można się więc zgodzić z recenzentem z „West Africa” co do nadal istniejących zasadniczych podobieństw narracyjnych w stosunku do poprzednich książek i innych autorów. Jednakże istniejące różnice nie są też bez znaczenia. Z jednej strony świadczą one o większej elastyczności językowej autora niż to można było mniemać na podstawie dwóch pierwszych utworów. Po-

zwalają tym samym mieć nadzieję na dalsze możliwości w tym zakresie. Z drugiej jednak strony dawniejszy suchy, kronikarski, surowy chwilami aż do wrażenia nieporadności tok narracji podkreślał ważność relacjonowanych zdarzeń i sytuacji. Odstępstwo w kierunku stylizacji przy jednoczesnym eksponowaniu wielu realiów od ich strony dekoracyjnej powoduje przesunięcie akcentów ze sfery historyczno-problemowej na rzecz egzotycznej efektowności, by nie powiedzieć epatowania egzotyką.

W sumie jest to więc książka efektowniejsza od poprzednich, bardziej świadoma spraw rzemiosła artystycznego i pozornie bardziej „afrykańska”. W istocie będąca świadectwem momentu słabszego wewnętrznego zaabsorbowania autora sprawami tradycji i kultury swego kraju.

Pozostaje jeszcze pokrótce omówić dwa wiążące się z twórczością Achebe problemy, należące do najczęściej stawianych przez europejskich czytelników literatury afrykańskiej w ogóle. Jedno zagadnienie dotyczy sprawy formy. Otóż szczególnie w stosunku do powieści pojawia się zarzut, że przejęcie tej formy świadczy o mechanicznym naśladownictwie wzorów europejskich, nie ma ona bowiem odpowiednika w tradycyjnej literaturze afrykańskiej. Istotnie w literaturze tej nie znajdujemy prawie epiki. Ale epika wszędzie rodziła się dopiero wraz ze świadomością historii. Jest więc rzeczą naturalną, wynikającą z autentycznie zachodzących procesów, iż dopiero dziś może się zrodzić na gruncie „Czarnej Afryki”. Tyle że przejmuje współczesne i wykształcone tej epiki narzędzie, dokonując i w tej dziedzinie skoku ponad epokami rozwoju kultury „białych”. Nie jest więc współcześnie powieść „Czarnej Afryki” produktem sztucznym czy wynikłym z bezmyślnego imitatorstwa, lecz sprawą, gdzie dla autentycznych współczesnych procesów wybiera się współcześnie istniejące narzędzie.

Drugie zagadnienie to „osobowość afrykańska” i jej cechy. Ten rozległy problem ma w literaturze wiele wariantów, z których najpopularniejsze są koncepcje z kręgu *négritude*. W ekspresyjnych sformułowaniach Senghora tak brzmią główne tezy: „Murzyn jest zmysłowcem, istotą o otwartych zmysłach; jest nasamprzód zmysłami, woniami, rytmemi, formami, barwami; mówię dotyk — zanim będę okiem, jak Biały Europejczyk”³⁸. I jeszcze: „Murzyn nie twierdzi, że myśli. On czuje, że czuje”. Z tych cech fizjologiczno-psychicznych wyprowadzona jest cała filozofia kultury aż do tendencji negro-mesjanistycznych,

³⁸ Cyt. wg książki J a h n a, s. 272, przekład własny. J. J a h n, *Muntu. L'homme africain et la culture néoafricaine*, traduit de l'allemand par Brian de Martinoir, Paris 1961, s. 293.

w których skostniała, zmateralizowana i przeżarta technicyzmem Europa ma być zbawiona przez zastrzyk spirytualistycznych rzekomo wartości afrykańskich. Łączy się też z tym zazwyczaj idealizacja plemiennej przeszłości.

Nie tu miejsce na rozważania szerokiego problemu *négritude*, jego skomplikowanych źródeł historycznych i wariantów koncepcji. Ważne jest, że poparta książkami niektórych badaczy europejskich (jak np. Tempelsa i Jahna), kto wie zresztą czy nie szukających mimowolnie odtrutki na swoje rozczarowania własną cywilizacją, jak i rangą artystyczną reprezentujących ją utworów literackich, koncepcja ta, w swoim zasadniczym zrębie utrwaliła się również w świadomości Europejczyków po II wojnie światowej i funkcjonuje do dziś w charakterze jednego z mitów wyrażających humanistyczne i „postępowe” myślenie.

Na kontynencie afrykańskim koncepcje te, przeważające też wciąż jeszcze wśród intelektualistów i pisarzy na obszarze pokolonialnym francuskim, nie znalazły oddźwięku na terenie poangielskim. Świadczą o tym i programowo dyskusyjne wypowiedzi publicystów i pisarzy, np. Ezekieła Mphahlele czy Wole Soyinka, jak i utwory literackie.

Achebe, jak widać to było z charakterystyki jego książek, podobnie jak jego koledzy po piórze z kręgu pobrytyjskiego, reprezentuje zupełnie odmienny typ percepcji świata i filozoficznej koncepcji. Co więcej, nawet spośród najbliższych sobie pisarzy jest bodaj najbardziej krańcowo przeciwnym i konsekwentnym tej odmienności przykładem. Tak więc elementy sensualistyczne nie występują w jego prozie prawie zupełnie. Zarówno występujące w utworach postacie nie są charakteryzowane przez reakcje tego typu, jak i w odautorskim opisie nie ma śladów uwrażliwienia na ten rodzaj odbioru zjawisk. Nawet u Nzekwu i Ekwensiego wrażliwość np. na gest i woń stanowi istotny element konstytuujący sylwetki i opisy. Proza zaś Achebe jest wyjątkowo wyabstrahowana z tych elementów. Ale też gdy w momentach swoich konfrontacji dwóch kultur doszukuje się on różnic między nimi — znajdzie je nie w emocjonalności czy jej braku i nie w odmienności odczuwania świata, lecz w innym rodzaju myślenia. Tę różnicę traktuje też zresztą jako zjawisko nawykowo-kulturowe, a nie wynikające z odmiennych cech biopsychicznej struktury. W ostatniej książce podkreśli dobitnie zasadniczą tożsamość natury ludzkiej. Jednocześnie znajduje wszędzie wyjątki o odmiennych niż powszechne postawach. W ich wspólnocie zaś chciałby widzieć bazę wszechświatowej elity i własne w niej uczestnictwo. Jest to więc zupełnie odmienna próba samookreślenia. A przecież również niewątpliwie „osobowość afrykańska”.

ELŻBIETA REKŁAJTIS

NARÓD I REWOLUCJA W PISARSTWIE FRANTZA FANONA

Treść: Frantz Fanon i jego *Damnés de la Terre*. — Idea rewolucji antykolonialnej. Problem przemocy, zbrojna rewolucja — dekolonizacja. — Rewolucja narodowa jako czynnik przeobrażeń społecznych. Przeobrażenia rodziny i kobiety. Zmiana stosunku do radia. — Chłopi i inteligencja. Ewolucja intelektualisty. — Kultura narodowa i walka wyzwolenicza. — Problem narodowego języka.

FRANTZ FANON I JEGO DAMNÉS DE LA TERRE

Postać Frantza Fanona i jego dorobek jako teoretyka rewolucji antykolonialnej to jeden z bardziej ważkich i oryginalnych fenomenów dwudziestego wieku — wieku żywiołowego zdobywania sobie niepodległości i należnego miejsca w świecie przez narody tak zwanego „trzeciego świata”.

Kim był ten człowiek, który w ciągu swojego krótkiego życia — umarł w 1961 r. mając lat 37 — stał się szeroko znany jako wyraziciel wyzwoleniczych dążeń Afryki i wszystkich krajów pozostających w zależności od obcych, kolonialnych potęg? Był on, przede wszystkim, sam przedstawicielem „trzeciego świata”. Urodzony na Martynice i wyrosły w sferze oddziaływania kultury francuskiej (studia medyczne w Lyon, małżeństwo z Francuzką) obrał za swoją ojczyznę Algierię, gdzie wyczuwał atmosferę bardziej sprzyjającą dla ruszenia naprzód sprawy wyzwolenia — wspólnej dla wszystkich kolonizowanych narodów. Decyzja porzucenia rodzinnych wysp i trwałego związania się z nową ojczyzną nie należała do łatwych; w późniejszych latach, w rozmowach z przyjaciółmi, Fanon wielokrotnie powracał do tej nurtującej go zawsze sprawy. Pisze o tym w swych pamiętnikach Simone de Beauvoir¹, szkicując skomplikowaną i mroczną, pełną wewnętrznych konfliktów i blizn sylwetkę duchową Fanona.

¹ Simone de Beauvoir, *La Force des Choses*, Paris 1963, s. 619 i n.

Z chwilą wybuchu powstania algierskiego w 1954 r. Fanon zdecydowanie stanął po jego stronie. Początkowo pomagał walczącym, nie opuszczając zajmowanego stanowiska lekarza naczelnego we francuskim szpitalu psychiatrycznym w Blidzie (notabene jedynej wówczas placówki tego rodzaju w Algierii). Wkrótce jednak oficjalnie zerwał z Francją. Wysłany przez władze powstania do Tunisu prowadził tam dział polityczny w dzienniku „El-Mudjahid” (Bojownik). Jak każdy z powstańców nieustannie narażony był na śmierć. W roku 1959 na granicy algiersko-marokańskiej samochód wiozący go najechał na minę. Z wypadku tego Fanon wyszedł z poważnymi uszkodzeniami kręgosłupa. Znany również po stronie francuskiej jako jeden z najwybitniejszych ludzi rewolucji algierskiej stał się obiektem uparcie ponawianych przez grupy terrorystyczne zamachów. Tylko przez przypadek, a także dzięki własnej intuicji (która w rzymskim szpitalu kazała mu opuścić zajmowany początkowo pokój, wkrótce potem ostrzelany z karabinu maszynowego przez zamachowców) udało mu się w tym okresie ocalić życie. Mianowany w r. 1960 ambasadorem Rządu Tymczasowego (Gouvernement Provisoire de la République Algérienne, GPRA) w Ghanie, Fanon objeżdżał szereg krajów Afryki występując wszędzie jako rzecznik krajów walczących o wyzwolenie. Jedno z podstawowych — w jego przekonaniu — założeń walki z kolonializmem na kontynencie afrykańskim, a mianowicie konieczność współdziałania wszystkich walczących krajów, znalazło wyraz w jego osobistej działalności. Jego inicjatywą było zorganizowanie szkolenia powstańców angolańskich w partyzanckich oddziałach algierskich.

Choroba trawiąca Fanona przez ostatnie dwa lata życia i świadomość zbliżającej się nieubłaganie śmierci pogłębiły właściwą mu nerwowość i niepokoje; zarazem jednak świadomość ta sprawiała, że, pisząc swoje ostatnie dzieło — obszerną analizę struktury i funkcjonowania systemu kolonialnego — umiał się zdobyć na większy dystans wobec poruszanych spraw, przeżywając je przy tym intensywniej niż ktokolwiek inny w podobnej roli. Książkę tę — *Les Damnés de la Terre* (*Wyklęci na ziemi*), wydaną w 1961 r. — pisał Fanon w gorączkowym napięciu, w obawie, że nie zdąży powiedzieć wszystkiego, co powinno zostać wyraźnie powiedziane i, nade wszystko, usłyszane, zarówno przez kolonizatorów jak kolonizowanych². Dzieło to wywołało silny oddźwięk. W prasie francuskiej jesienią 1961 roku w związku ze śmiercią Frantza

² W dwu poprzednich książkach: *Peau Noir, Masques Blancs*, Ed. du Seuil, Paris 1952, oraz *L'An V de la Révolution Algérienne*, Ed. Maspéro, Paris 1959, Fanon zajmuje się problemami rasizmu i kolonializmu, zawsze bazując na własnych obserwacjach.

Fanona pisano: „Dzieło *Damnés de la Terre* przepowiedzieć można przyszłość wielkich stronic Lenina o Państwie i Rewolucji”³.

Porównanie bynajmniej nieprzypadkowe. Fanon, teoretyk rewolucji antykolonialnej, walczący o całkowitą likwidację panowania kolonialnego, zaangażowany bez reszty w sprawę wyzwolenia nie tylko jednego kraju, lecz całej Afryki i wszystkich krajów „trzeciego świata” stał się w tych krajach symbolem ich własnych dążeń do suwerenności narodowej i państwowej.

Niemniej jednak konieczne jest tu podkreślenie, że wywodów zawartych w książkach Fanona, szczególnie w ostatniej, nie należy traktować jako całościowego systemu filozoficznego. Dzieło to posiada wyraźny charakter autobiograficzny.

IDEA REWOLUCJI ANTYKOLONIALNEJ.

PROBLEM PRZEMOCY, ZBROJNA REWOLUCJA — DEKOLONIZACJA

Rewolucja antykolonialna w rozumieniu Fanona to rewolucja o charakterze politycznym i społecznym zarazem. Jest to walka, w której masy ludowe wraz z inteligencją przejmują władzę i inicjatywę w celu zdobycia niezależności politycznej dla całego narodu oraz w celu zorganizowania państwa opartego na zasadzie sprawiedliwego podziału dóbr i dochodów w skali narodowej. Akcentując mocno niebezpieczeństwo grożące rewolucji ze strony rodzimej burżuazji pragnącej wykorzystać w swoim interesie fakt opuszczenia przez Europejczyków szeregu intratnych placówek w administracji i gospodarce i wzdragającej się przed radykalną zmianą polityki wewnętrznej kraju, Fanon torował drogę zasadzie tzw. „socjalizmu afrykańskiego”, do której skłania się coraz więcej państw Afryki.

W koncepcji rewolucji Fanona obserwujemy pewien rys, charakterystyczny także dla wielu innych działaczy afrykańskich ruchów nacjonalistycznych; przywiązuje on stosunkowo małą wagę do roli proletariatu miejskiego. Wskazuje on, że wskutek specyficznych warunków ekonomicznych w krajach kolonizowanych klasą dynamiczną, zdolną do podjęcia i poprowadzenia walki rewolucyjnej są masy chłopskie. To stanowisko Fanona, będące w oczach wielu jego polemistów i późniejszych krytyków wyrazem nierealności jego społeczno-politycznych koncepcji, jego „mistyki chłopstwa” czy rzekomego „idealizowania najbardziej zacofanej części społeczeństwa”, wydaje się jednak zasługiwać na ocenę nieco bardziej wnikliwą. Podstawową, a lekceważoną zwykle przez jego krytyków przesłanką był tu dla Fanona fakt, że owa istotnie

³ J. Daniel, „L'Express”, 14 décembre 1961.

najbardziej zacofana część społeczeństwa była jednocześnie grupą, która w najmniejszym stopniu uległa asymilacji przez obcą, narzuconą cywilizację europejską, pozostawała więc tym samym najbardziej autentyczną warstwą społeczeństwa algierskiego, jego rdzeniem.

Fanon, człowiek o formacji umysłowej z gruntu europejskiej, zadaje sobie wiele trudu, by nas przekonać, że dla zrozumienia istoty niektórych problemów krajów afrykańskich należy pozbyć się wielu „europejskich” nawyków myślowych. Uwypukla on szereg cech, które różnią zasadniczo społeczeństwa kolonizowane od społeczeństw zachodnich. Interesujące jest jego stanowisko wobec marksistowskiej koncepcji społeczeństwa: chociaż generalnie koncepcję tę uważał za słuszną, przeciwstawiał się jednak jej stosowaniu w kontekście kolonialnym. Tu bowiem, jego zdaniem, baza jest jednocześnie nadbudową, przyczyna staje się skutkiem: jest się bogatym, bo się jest białym, jest się „białym”, bo się jest bogatym⁴.

W dorobku pisarskim Fanona zagadnieniem centralnym stanowiącym oś jego rozważań wydaje się być idea przemocy. Przemocy, na której opierał się podbój i panowanie kolonialne, oraz przemocy, której użycie musi temu panowaniu położyć kres. Dzięki nieustannie realizowanej zasadzie totalnej przemocy, gwałtu, system kolonialny z człowieka kolonizowanego uczynił raczej „rzecz” kolonizowaną. Gwałt ten dokonuje się jednocześnie na dwóch płaszczyznach: w strefie oddziaływania fizycznego i materialnego oraz poprzez naciski psychologiczne. Ta druga z wymienionych form realizowania przemocy wobec ludów podbitych, nazywana przez Fanona działaniem „manichejskim”, stanowi punkt wyjścia i dominantę wszystkich prac Fanona-intelektualisty tworzącego sobie obraz rzeczywistości świata kolonizowanego głównie drogą analizy faktów psychosocjologicznych.

W kontekście rzeczywistej sytuacji krajów podlegających wyzyskowi kolonialnemu wydaje się uzasadnione twierdzenie Fanona, że gwałt dokonywany na psychice społeczeństwa pociąga za sobą następstwa groźniejsze niż łatwo dostrzegalna, jawna przemoc w innych dziedzinach. Kolonializmowi przy tym nie wystarcza podporządkowanie swym prawom teraźniejszości i przyszłości podbitego kraju. Uderza on również w przeszłość uciskanego kraju — przeinaczając i przekraczając jego historię.

Destrukcyjna rola rodzimych form życia społecznego, zniszczenie utrwalonego tradycją ekonomicznego systemu odniesień, sposobu zachowania się i nawet wyglądu zewnętrznego ludności, zwłaszcza zaś wypaczenie

⁴ F. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, éd. Maspèro, Paris 1961, s. 32.

psychiki człowieka kolonizowanego, jego „dehumanizacja” — stają się po pewnym czasie o wiele pewniejszą gwarancją trwałości panowania kolonów niż czuwające siły wojska i policji. Jakby na potwierdzenie totalnego charakteru eksploatacji kolonialnej kolonista czyni z „tubylcy” wcielenie wszelkiego zła. Społeczeństwo autochtonów określa się jako pozbawione wszelkich wartości i całkowicie nieczułe na walory etyczne.

W tym stanie rzeczy powszechne stają się zjawiska dla Europejczyka nie zawsze zrozumiałe, niekiedy rzeczywiście „przeczące zdrowemu rozsądkowi”: reakcją tubylca na zniewagi ze strony „europejskiego” cywila lub policjanta bywa często sięganie po nóż przeciwko „swoim” przy najmniejszej zaczepce z ich strony. Bowiem psychikę człowieka kolonizowanego (gdy nie dopuszcza ona jeszcze możliwości zwrócenia się przeciw kolonizatorom) cechuje wzmożona drażliwość wobec współbraci, płynąca — zdaniem Fanona — z potrzeby zadokumentowania własnej osobowości, deptanej tak brutalnie przez białych. Na tym podłożu dochodzi do konfliktów i walk bratobójczych, ogarniających całe grupy plemienne. Bardzo złożone i ważne zagadnienie walk wewnątrz kontynentu afrykańskiego Fanon pozostawia niestety bez głębszej, całościowej interpretacji.

Do problemu walk bratobójczych powraca Fanon, analizując trudności stojące na drodze umacniania się świadomości narodowej w krajach już wyzwolonych. Tym razem rozpatruje ten problem na gruncie ekonomiczno-politycznym. Obwinia on przede wszystkim rodzimą burżuazję, która, głosząc afrykanizację wszystkich dziedzin życia państwowego, zmierza wyłącznie do zajęcia uprzywilejowanych stanowisk Europejczyków. O ile burżuazja uderza w swego konkurenta europejskiego, to rzesze miejskiego proletariatu, a więc bezrobotnych, drobnych rzemieślników, grupy określanej mianem *petits métiers* itp., naśladują z kolei ten wzór w walce z konkurencją Afrykanów innej narodowości. Od nacjonalizmu — zarówno jedni, jak i drudzy — przechodzą do ultranacjonalizmu, szowinizmu i rasizmu.

Fanon stawia siebie w rzędzie zdecydowanych wrogów tych wszystkich środków, jakie wchodzi w zakres pojęcia tzw. „legalnej walki politycznej”. Na przekonaniu o ich szkodliwości opiera się zresztą cała jego koncepcja rewolucji jako jedynej drogi do rzeczywistego wyzwolenia i zarazem do zdobycia pełnej autonomii wewnętrznej poszczególnych jednostek, a za tym — do uformowania się narodu. Według Fanona akt gwałtu, jakim jest kolonizacja, dzieli i dehumanizuje podbite społeczeństwo: rekonstrukcja zaś i zjednoczenie tego społeczeństwa dokonać się może tylko poprzez dekolonizację rozumianą także jako akt gwałtu — zwrócony w przeciwnym kierunku. Za jeden z głównych

czynników opóźniających dojrzenie rewolucji antykolonialnej uważa Fanon działalność istniejących w kolonizowanych krajach tych partii narodowych, które idąc w kierunku reform walczą w rzeczywistości o „zwiększenie liczby wyzwolonych niewolników”⁵. Jednak właśnie tutaj — mówi Fanon — w wystąpieniach przywódców partii politycznych pada słowo „naród”; roszczenia kolonizowanej ludności otrzymują więc formę. Jest ona dość mglista, bez treści i bez programu, jest jednakże formą narodową, pewnym koniecznym minimum. Następnym momentem, w którym Fanon dopatruje się już bezpośredniej przyczyny powstania (w przypadku Algierii), będzie znowu — jak zobaczymy dalej — zetknięcie się tychże działaczy partii narodowych z ludnością wiejską, co wpłynęło na radykalną zmianę ich linii działania.

Dekolonizacja jest programem całkowitego odwrócenia porządku, jest prawdziwym narodzeniem nowych ludzi: „rzecz” kolonizowana, dzięki temu samemu procesowi, przez który się wyzwala — staje się człowiekiem. Jeśli „ostatni” mają rzeczywiście stać się „pierwszymi”, to dokonać się to może jedynie w rozstrzygającym spotkaniu dwu antagonistów, w którym zostaną użyte wszystkie środki, w tym oczywiście i przemoc. Użycie przemocy, walka zbrojna — kiedy linia frontu wyraźnie określa, kto jest przeciwnikiem — jest dla Fanona warunkiem dekolonizacji. Tylko bowiem w walce człowiek kolonizowany odkrywa, że „skóra kolona nie jest więcej warta od skóry tubylca”. To jego odkrycie stanowi zasadniczy wstrząs; stąd właśnie bierze się jego nowa pewność siebie, krytycyzm spojrzenia, rozbudzona świadomość.

Jako gorący zwolennik walki Fanon polemizuje z szeregiem utartych opinii, które w dużym stopniu zaciążyły na psychice ludów kolonizowanych. Dowodzi na przykład, że wskazywanie na wyższy potencjał ekonomiczny, a więc i militarny, kolonizatorów, który pozornie przesądza o zwycięstwie, dziś już nie może stanowić argumentu przeciw decyzji zbrojnego powstania antykolonialnego. W zmienionym obrazie ekonomiki światowej, gdy liczą się przede wszystkim rynki zbytu, żadne akcje militarne nie są pożądane. Krótkowzroczna władza typu niewolniczego okazała się dla metropolii ekonomicznie nierentowna; dziesiątkowanie ludności powstających do walki krajów sprzeciwia się interesom przemysłowców i finansistów metropolii. Nie pomniejszając wagi takiego czynnika jak pomoc polityczna i dyplomatyczna narodów i państw postępowych, przede wszystkim trzeba sobie jednak zdawać sprawę z bezlitosnej konkurencji pomiędzy wielkimi grupami finanso-

⁵ *Ibidem*, s. 46.

wymi oraz z ich wysiłków zmierzających do zachowania swoich stref ekonomicznych w nienaruszonym stanie.

Rosnąca niecierpliwość kolonizowanej ludności, jej gotowość (choć często jeszcze nieświadoma) do wystąpienia zbrojnego, jest w oczach Fanona bezcennym dobrem, które należy chronić przed wpływami rodzimej burżuazji, przed tym, by, stanąwszy na czele ruchu, nie zastąpiła ona walki jakąś jej namiastką.

REWOLUCJA NARODOWA JAKO CZYNNIK PRZEOBRAZEŃ SPOŁECZNYCH. PRZEOBRAŻENIA RODZINY I KOBIETY. ZMIANA STOSUNKU DO RADIA

Te podskórne wrzenia, ta gwałtowność ludu, choć bliska wybuchu, w ciągu całego okresu kolonialnego ulegały rozpraszaniu. Wyładowuje się ona w emocjach tańców i orgii ekstacyznych, wyczerpuje się w bratobójczych walkach. Istotne jest teraz pytanie, kiedy następuje zwrot, kiedy cała ta energia skierowana zostaje ku walce? Otóż, niezależnie od całego zespołu czynników zewnętrznych i wewnętrznych, których presja nieuchronnie prowadziła do takiego, a nie innego rozwiązania (że wymienię tu choćby mobilizujący przykład innych walczących i wyzwalających się krajów trzeciego świata), rolę bezpośredniego ogniw doprowadzającego do wybuchu powstania spełnili, w Algierii przynajmniej, ukrywający się na wsi działacze partyjni. Dopiero teraz odkrywają oni wielkie rezerwy siły, jakie przedstawiają mieszkańcy wiosek, buszu i gór. Zaczyna się przełamywać zadawniona nieufność tych ostatnich wobec „ludzi z miasta”, między jednymi a drugimi wytwarza się więź. O istnieniu narodu — stwierdza Fanon — można mówić już z chwilą podjęcia walki. „Każdy kolonizowany z bronią w rękę jest częścią żywego odtąd narodu”⁶.

Przykład Algierii zdaje się potwierdzać słuszność tego zdania. Lata wojny wyzwolenczej stanowiły tam rzeczywiście okres, który ujawnił istnienie narodu algierskiego, umocnił jego jedność i zapoczątkował niezależny jego byt i rozwój. Dla wielu przekonywającym dowodem istnienia narodu algierskiego musiała się stać powszechna, wyraźnie manifestowana solidarność ludności Algierii z Frontem Wyzwolenia Narodowego. Inni niemal do końca nie dostrzegali lub nie chcieli uznać tego faktu⁷.

⁶ *Ibidem*, s. 99.

⁷ 16 września 1959 r. w związku z mającym się odbyć referendum de Gaulle mówił, że pytanie o samookreślenie zostanie Algierczykom postawione indywidualnie, ponieważ odkąd świat światem nigdy nie było jedności, ani tym bardziej suwerenności Algierii — podają za J. Gerhardem, *Czas generała*, Warszawa 1964, s. 147.

Tak więc w procesie dekolonizacji widzianym oczyma Fanona element użycia siły, element zbrojnej walki wyzwolenczej nabiera szczególnego znaczenia. Walka zbrojna to nie tylko droga do odzyskania niezależności, jest to zarazem jedyny radykalny sposób „oczyszczenia” psychiki, odrodzenia kolonialnego społeczeństwa — jedyna droga narodzin narodu.

To spojrzenie na społeczne funkcje przemocy użytej przeciw kolonistom dało Fanonowi sposobność do ciekawej interpretacji szeregu zjawisk występujących w krajach „trzeciego świata”.

Jak wiadomo, zmiany postaw i zachowań ludności (które Fanon obserwował na przykładzie różnych środowisk algierskich) towarzyszące podjęciu walki wprawiły w stan zaskoczenia zarówno francuskie władze, jak i badacze. Zwłaszcza socjologowie, autorzy licznych prac poświęconych rodzinie algierskiej, sytuacji kobiety muzułmańskiej itp. — prac opartych na gruntownych badaniach w terenie — stanęli nagle wobec rzeczywistości przeczącej ich podstawowym tezom.

Przykładem może najbardziej jaskrawym jest właśnie metamorfoza kobiety algierskiej. Do chwili wybuchu powstania rzadko opuszczała ona swój dom, a jeszcze rzadziej, przy wyjątkowych okazjach — swoją dzielnicę czy wioskę. To zamknięcie i tradycyjna zasłona kryjąca twarz arabskiej kobiety oddziały ją skutecznie od wpływów obcego świata kolonistów, czyniąc z niej strażniczkę i przekazicielkę muzułmańskiej tradycji i całego systemu wartości obowiązującego w patriarchalnej rodzinie algierskiej. Za cenę zahamowania rozwoju osobowego kobiety (abstrahując od tego, w jakim stopniu uświadamiano sobie ten fakt) ocalono pewien zespół tradycji, w którym wyczuwano wielki potencjał energii i sił regenerujących. Stąd ogromne znaczenie przywiązywane powszechnie do tradycyjnego stroju kobiet, stąd również zaciekły opór wobec wszystkich akcji głoszących modernizację życia i emancypację kobiet muzułmańskich.

Wrogość rodziców wobec nauczycielki, która na wszystkie sposoby stara się ich skłonić do dalszego kształcenia wybitnie zdolnej córki, jest według Fanona — w warunkach kolonialnych — reakcją zdrową i uzasadnioną.

Z chwilą podjęcia walki sytuacja kobiety uległa zupełnej zmianie. Potrzeby tej walki narzuciły algierskiej kobiecie nową rolę. By jej sprostać, rezygnuje ona bez wahania z dotychczasowego trybu życia, zachowania, stroju i szybko dostosowuje się do nowych warunków: uczy się, działa, walczy. Na wsi, w miarę odchodzenia coraz większej ilości mężczyzn wzrasta coraz bardziej zaangażowanie kobiet w wojnę. W wielu wypadkach spada na nie szereg odpowiedzialności tradycyjnie

męskich. Kobiety muszą teraz często same utrzymywać rodzinę, nawet bez pomocy brata, szwagra czy wuja. Bardzo ograniczona przestrzeń życiowa, w jakiej się obracały, nagle się rozszerza. Jeżdżą samodzielnie do odległych miast, wchodzą do wielkich magazynów, odbywają długie podróże koleją, by zobaczyć się z mężem lub bratem, załatwiają formalności urzędowe. Uczestniczą w działalności politycznej, która w tradycyjnym społeczeństwie była wyłączną domeną mężczyzn. Zaangażowana w wojnę, przejmująca zupełnie nowe role kobieta algierska uzyskała dla siebie większą autonomię przy jednoczesnym pogłębieniu poczucia odpowiedzialności i dumy z wykonywanych zadań. Te nowe postawy kobiet wynikłe z warunków walki zyskały sobie również w większości wypadków aprobatę mężczyzn. Tutaj dochodzimy do istotnych przeobrażeń rodziny algierskiej, jakie przyniosła ze sobą rewolucja antykolonialna.

Warto zwrócić uwagę na charakterystyczne dla Fanona przywiązanie do konkretności i szacunek wobec najbardziej nawet błahych „przypadków” życia społecznego, w których często znajduje materiał dokumentacyjny dla swoich szerszych koncepcji. Wykładnikiem zmian w obrazie rodziny algierskiej, a mianowicie szybkiego wykruszania się dawno przeżytych, lecz dotąd ściśle przestrzeganych form rygorystycznego poszanowania i sztywnej hierarchii, jest — jak wykazuje Fanon — stosunek przeciętnego Algierczyka, muzułmanina do... radia. Ta sprawa, na pozór tylko drugorzędna, a przy tym stosunkowo łatwo poddająca się obserwacji, stanowiła istotnie doskonały trop wprowadzający w sedno omawianego procesu.

Niechęć ludności tubylczej do zdobyczy nowoczesnej techniki, a szczególnie do radia, miała być potwierdzeniem chętnie przez Europejczyków roztrząsanej „arabskiej bierności” i ospałości umysłowej. Jedną z rzeczywistych przyczyn tej niechęci ujawnił jednak fakt masowego pojawienia się radioodbiorników w domach algierskich (nieeuropejskich) dokładnie w czasie uruchomienia narodowych stacji nadawczych w Syrii, Egipcie i Libanie. Prawdziwy przełom w tej dziedzinie wywołało — według Fanona — powstanie radiostacji „Głos Walczącej Algierii”.

Obok zrozumiałej nieufności autochtonów do „europejskich” środków masowej informacji działał — w przypadku radia — jeszcze inny ważny czynnik. Radio jako techniczne narzędzie informacji z trudem w ogóle nadawało się dla społeczności algierskiej, gdyż podważało tradycyjne formy życia społecznego. Wzorowany na modelu zachodnim program nie odpowiadał patriarchalnej, surowej hierarchizacji rodziny algierskiej i obowiązującym w niej licznym zakazom moralnym. Rodzi-

na zebrana razem przy głośniku narażona była zawsze na usłyszenie jakiejś frywolnej aluzji czy wyznań miłosnych, istniała też możliwość roześmiania się w obecności ojca lub starszego brata — co było rzeczą niedopuszczalną — tak że wspólne słuchanie radia stawało się dla wszystkich nad wyraz kłopotliwe, wręcz niemożliwe. Trzeba było dopiero podjęcia zbrojnej walki, by przemożna chęć uczestniczenia w niej, choćby tylko poprzez śledzenie jej postępów, przełamała stare, sztywne zasady rządzące życiem rodzinnym.

To, co zostało powiedziane na temat zmian zachodzących w sytuacji kobiety algierskiej oraz w dotychczasowym modelu algierskiej rodziny z chwilą podjęcia walki, dotyka bezpośrednio zagadnienia tradycji. Przytoczone przykłady są ilustracją ożywczego procesu oczyszczania tradycji — strzeżonej z takim wysiłkiem w okresie okupacji — z elementów przeżytych, hamujących postęp i rozwój społeczny. Proces ten nie ograniczał się przy tym w swoim zasięgu do drugorzędnych elementów tradycji, takich np. jak szczegóły ubioru. W warunkach walki zbrojnej, kiedy raz na zawsze przeprowadzona została wyraźna linia demarkacyjna pomiędzy kolonizowanymi a kolonizatorami, zaistniały warunki pozwalające na przewartościowanie wielu tradycyjnych założeń, nawet najbardziej podstawowych. Tak więc szereg tradycyjnych wzorów postaw i zachowań uległ zanikowi, ustępując miejsca wzorom nowym. Proces ten, mimo że przebiegał błyskawicznie, nie stanowił już teraz zagrożenia dla tradycji w samej jej istocie. Nie zagrażał bowiem utrwalonej przez wieki więzi ludu Algierii z ziemią przezeń zamieszkałą, ani też licznym więziom spajającym ten lud i stanowiącym dla poszczególnych jednostek podstawę do identyfikowania się ze społeczeństwem — jeśli nie narodem — algierskim. Do tej pory lud kolonizowany odnajdował swoje potwierdzenie w tradycji. W warunkach rewolucji antykolonialnej odnajduje się on w walce (jak zobaczymy dalej, gdy mowa będzie o postawach intelektualistów krajów kolonizowanych, Fanon dochodzi do wniosków bardzo bliskich powyższym uwagom).

CHŁOPI I INTELIGENCJA. EWOLUCJA INTELEKTUALISTY

Walka wyzwolenicza Algierii, narodziny algierskiego narodu to w głównej mierze dzieło mas chłopskich oraz inteligencji. Trzon Armii Wyzwolenia Narodowego (Armée de la Libération Nationale — ALN) stanowiła ludność wiejska. Wspomniano już o decydującym momencie zetknięcia się pewnej liczby ukrywających się działaczy partyjnych z tą nie docenianą przez nich dotąd siłą, jak też i o przełamywaniu

się starej niechęci chłopów do „ludzi z miasta”. Jak już powiedziano, mieszkańcy wsi — czy raczej prowincji, „interioru” algierskiego — stanowili tę warstwę społeczną, która w najmniejszym stopniu ulegała asymilacji europejskiej. Ci, którzy nie przeszli do oddziałów partyzanczkich lub nie zostali internowani w obozach odosobnienia, służyli powstaniu dostarczając informacji, pomocy materialnej, ukrywając rannych żołnierzy i składy broni, wykonując rozmaite polecenia władz powstańczych.

W świetle tych przeobrażeń gołosłowne były wywody autora artykułu zamieszczonego w piśmie „Fédération” w czerwcu 1954 r. na temat wiejskiej ludności Algierii. „Nigdzie lepiej niż w środowisku rolniczym — czytamy w tym artykule — nie wytwarza się podobna atmosfera, nie przejawia się w tylu uczuciach zbliżenia. Przyroda jednoczy ludzi. Wiedzą to rolnicy wszystkich krajów”⁸. Tej rzekomej sielance zaprzeczył kilka miesięcy później wybuch powstania, którego główną siłą były od początku właśnie masy chłopskie (jak wiadomo, masowy zryw powstańczy proletariatu miejskiego w Algierze, potem w Oranie, Bône, Constantine, Tlemcen, Mostaganem i w innych miastach Algierii, miał miejsce — w tej ogólnonarodowej skali — dopiero w grudniu 1960 roku; wynikało to w dużej mierze z linii, jaką obrała część dowódców powstania, przede wszystkim Ferhat Abbas, który był wręcz zaskoczony tą spontaniczną akcją proletariatu miejskiego).

Umocniona w walce świadomość narodowa mas wiejskich pogłębiała się m. in. dzięki szkoleniu politycznemu, które — obok nauki czytania i pisania — przechodzili żołnierze powstańczej armii. W tej szeroko zakrojonej akcji wyrażała się dalekowzroczność władz powstania i ich poczucie odpowiedzialności za profil przyszłego społeczeństwa algierskiego: aby przygotować masy ludowe do pełnego udziału w życiu narodowym po rewolucji, należało im wszczepić podstawową wiedzę z dziedziny politycznej, społecznej i gospodarczej. Psychologicznym skutkiem zbrojnej walki wyzwolenczej jest nie tylko rozładowanie starego kompleksu niższości i niemocy. Naturalnym i trwałym rezultatem walki staje się też świadomość, że wyzwolenie jest dziełem wszystkich — stąd aktywizacja i integracja całego społeczeństwa.

Jak powiedziano, o wybuchu powstania niepodległościowego w Algierii i o jego przebiegu zdecydowało w sposób najbardziej bezpośredni współdziałanie dwu warstw społecznych: chłopów i inteligencji. Zrozumiałe jest — pisze Fanon — że zetknięcie się działaczy ściganych przez policję z masami rwącymi się do walki, buntującymi się, dało

⁸ J. Lamy, *L'agriculture algérienne*, „Fédération”, 1954, nr 113, juin.

w efekcie mieszankę wybuchową o niezwyklej sile. „Ludzie ci [ukrywający się na wsi działacze polityczni — E. R.] nabierają zwyczaju zwracania się do chłopów. Odkrywają, że masy wiejskie nie przestały nigdy stawiać problemu swego oswobodzenia w kategoriach przemocy, odebrania ziemi obcym, *walki narodowej*, zbrojnego powstania [...] Ludzie przybywający z miast zaczynają uczyć się od ludu, organizując dlań jednocześnie kursy przysposobienia politycznego i wojskowe. Lud wydobywa swą broń [...] Walka zbrojna jest rozpoczęta”⁹.

Wspomnieliśmy o roli, jaką odegrał — i odgrywa nadal — pierwszy z wymienionych czynników, tzn. ludność wiejska. Z kolei należy się zająć stosunkiem rodzimej inteligencji algierskiej do walki wyzwolenczej, przyrzeć się jej udziałowi w tej walce i specjalnym zadaniom, jakie ta walka przed nią stawiała. Wstrzymamy się tutaj jednak od omawiania całości tego zagadnienia. Liczne bowiem jego aspekty, jak np. obraz działalności politycznych partii Algierii, zwłaszcza bezpośrednio przed i po II wojnie światowej, lub też ogólniejsze założenia polityki asymilacji stosowanej przez władze francuskie w koloniach wobec miejscowej inteligencji są na tyle znane, iż sędzę, że nie ma potrzeby się nad nimi rozwodzić.

Dlatego zamiast mówić o inteligencji algierskiej w ogólności (w sensie grupy obejmującej całą elitę wykształcenia) ograniczę się tutaj do zreferowania pewnych przemyśleń Fanona dotyczących postaw intelektualistów w wyzwolających się krajach kolonialnych. Rozważania te są dla nas tym bardziej interesujące, że autor najwyraźniej oparł się w nich — obok przesłańek zawartych w utworach literackich licznych pisarzy i poetów, a także innych obserwacji — na swych osobistych przeżyciach intelektualisty o czarnej skórze, intelektualisty o umyśle uformowanym przez kulturę europejską, człowieka nie posiadającego właściwie ojczyzny, lecz silnie odczuwającego swą przynależność do „trzeciego świata”, dla którego problem walki z kolonializmem łączył się z najbardziej osobistym poszukiwaniem właściwego miejsca, właściwej drogi.

W procesie przeobrażeń, jakim ulega postawa intelektualisty w kraju kolonizowanym, Fanon wyróżnia trzy kolejne etapy. W pierwszej fazie twórczość intelektualisty w kraju kolonizowanym dowodzi głębokiej asymilacji do kultury okupanta, jaka się w nim dokonała. W fazie drugiej, przypadającej na okres mobilizowania mas w imię walki wyzwolenczej, intelektualista decyduje się odciąć od kultury zachodniej, chce odnaleźć swój lud, swój kraj, odnaleźć rodzime źródła kultury.

⁹ Fanon, *Les Damnés de la Terre*, s. 96.

Nie umiejąc doszukać się innych treści, ucieka się do obyczaju, co przypomina do złudzenia banalną pogoń za egzotyką. Pisarz nie może uwolnić się od części swojej jaźni; nawet odgrzebane z dna pamięci epizody z dzieciństwa i stare legendy stają się w jego interpretacji funkcją obcej estetyki, wizji świata zrodzonej pod obcym niebem. Dopiero w trzecim okresie — w okresie walki — intelektualista odnajduje właściwą rolę. Zamiast zanurzać się w zewnętrznej „ludowości”, zaczyna pobudzać lud do czynu. Powstaje literatura walki, rewolucji, literatura narodowa.

Wróćmy jeszcze do momentu, gdy intelektualista uświadamia sobie konieczność otrząśnięcia się z kultury zachodniej, którą dotąd oddychał, i zwraca się do swego ludu, chcąc doszukać się równoważnych wartości rodzimych. Tu zdarza się nader często, że zamiast dotrzeć do istoty tej kultury, ulega on hipnozie jej zewnętrznego „wystroju” — zwyczajów, tradycji. Kultura bowiem — jak słusznie mówi Fanon ostrzegając rodaków przed zbytnim zafascynowaniem przeszłością — jest zjawiskiem o szerszym zakresie, a także bardziej złożonym niż sam tylko obyczaj. Wymyka się ona wszelkim uproszczeniom. Fanon posuwa się tu nawet do stwierdzenia, że kultura, w swej dynamicznej istocie, stanowi przeciwieństwo obyczaju rozumianego jako rodzaj mumifikacji kultury. Toteż zbyt silne związanie się z tradycją lub wskrzeszanie tradycji obumarłych to nie tylko przeciwstawianie się historii, ale także w pewnym sensie przeciwstawianie się swojemu ludowi. Kiedy lud przystępuje do walki zbrojnej lub nawet politycznej z kolonializmem — tradycja zmienia znaczenie. To co było techniką biernego oporu, w okresie walki może być całkowicie potępione (przypomnijmy sobie tu ograniczenie swobody kobiet, niechęć do szkół, medycyny, radia, prasy — a więc do instytucji intuicyjnie traktowanych jako solidarne z systemem kolonialnym). W tej właśnie niestałości znaczenia tradycji w krajach ekskolonialnych kryje się dla intelektualistów szukających więzi z narodem niebezpieczeństwo „pozostawania w tyle”. O tym, w jaki sposób udaje się twórcom przebrnąć zwycięsko przez ten trudny etap, była już mowa. Zwróćmy jednak uwagę na fakt, że i tutaj kluczem dla odnalezienia się intelektualistów w nowej roli pozostaje, podobnie jak w przypadkach innych grup społecznych, aktywne włączenie się do walki narodu.

KULTURA NARODOWA I WALKA WYZWOLEŃCZA

Istnieje ścisły związek między kulturą narodową a walką wyzwolenczą. W warunkach kolonialnych dynamizm kultury zostaje zastąpiony podtrzymywaniem dotychczasowych postaw. Jest to najbardziej

elementarny mechanizm obrony, mający wiele wspólnego z instynktem samozachowawczym. W tym okresie człowiek kolonizowany sam łatwo ulega głoszonej wszędzie opinii o niższości jego kultury. Zresztą reakcja kolonizowanych nie jest jednolita. Podczas gdy masy starają się zachować cały zespół tradycji w stanie nie naruszonym, gdy styl rzemiosła zastyga w coraz bardziej stereotypowym formalizmie — intelektualista albo włącza się całkowicie w nurt kulturalnego życia okupanta przyjmując zarazem postawę negacji wobec kultury rodzimej, albo zamyka się w obrębie kultury własnej, tubylczej, sporządzając niejako jej inwentarz, co szybko staje się jałowym dreptaniem w miejscu. Sytuacja kolonialna jest zahamowaniem kultury narodowej. „Nie ma kultury narodowej, narodowego życia kulturalnego, twórczości kulturalnej i kulturowych przeobrażeń w ramach panowania kolonialnego”¹⁰. Podejmowane tu i ówdzie próby obudzenia dynamizmu kulturalnego, zmiany tematyki, form, tonacji nie osiągają bezpośrednich rezultatów (inna rzecz, że dzięki tym właśnie wysiłkom zostaje powoli przygotowany grunt dla formowania się poczucia odrębności narodowej, do poddania w wątpliwość trwałości przemocy kolonialnej, otwiera się droga do walki wyzwolenczej).

Po jednym lub dwu wiekach eksploatacji, stwierdza Fanon, całość kształt kultury narodowej ulega krańcowemu wycieńczeniu, redukuje się do zespołu zwyczajów, martwych tradycji, resztek instytucji. Nędza ludu, ucisk narodu i zahamowanie rozwoju kultury — to jedna i ta sama rzecz. Unicestwienie bytu narodowego i agonía narodowej kultury pozostają do siebie w stosunku wzajemnej zależności.

Okres przejściowy w dziedzinie kultury zaznacza się kolejno głosami skargi, oskarżenia i apelu. Krystalizacja świadomości narodowej jednocześnie odmienia rodzaje i tematy literackie oraz tworzy całkowicie nowe audytorium. Podczas gdy w pierwszym okresie intelektualista tworzył dla kolonisty — by go zachwycać lub też aby go demaskować — stopniowo nabrał on zwyczaju zwracania się do swego ludu¹¹. Jest to moment, od którego poczynając można mówić o literaturze narodowej. Jest to literatura walki. Zmiana jest wyraźna nie tylko w dziedzinie twórczości literackiej; również literatura ludowa, ustna — bajki, epepeje, pieśni, ballady — zaczyna się ożywiać. Zaznacza się tendencja do aktualizowania opiewanych konfliktów i walk, imion bohaterów, rodzajów broni. W Algierii, podaje Fanon, można było obserwować ten proces mniej więcej od lat 1952—1953. Zaś od roku 1955

¹⁰ *Ibidem*, s. 178.

¹¹ „Ta książka nie jest adresowana do nas, choć o nas właśnie traktuje” — mówi Sartre w swej przedmowie do *Les Damnés de la Terre* F. Fanona.

zaczęły się systematyczne aresztowania opowiadaczy — znak, że i władze okupacyjne zrozumiały wagę tych przeobrażeń.

Również i to ożywienie w dziedzinie literatury ludowej świadczy, że terażniejszość przestała być obwodem zamkniętym. Ludowi opowiadacze powracają do posługiwania się swobodną wyobraźnią, wprowadzają innowacje, tworzą. Byłoby rzeczą niezmiernie ciekawą prześledzić krok za krokiem rozwój wyobraźni twórczej widoczny w ludowej twórczości pieśniarskiej i epickiej krajów kolonizowanych i wyzwalających się.

Ten sam ożywczy prąd, ściśle związany ze schyłkiem panowania kolonialnego, można zaobserwować we wszystkich dziedzinach kultury, w rzemiośle i sztuce, w rzeźbie, rysunku, kolorystyce. To ożywienie na odcinku życia kulturalnego, które często bywa niedostrzegane, ma także, zdaniem Fanona, znaczenie dla walki narodowej. Według niego ożywienie twarzy i ciał tworzonych postaci, charakterystyczne dla tego okresu, i wprowadzenie do sztuki całych grup ludzkich jako tematu, jest już zachętą do zorganizowanego działania.

Nie zatrzymując się dłużej przy poszczególnych zjawiskach mówiących o związkach rodzimej kultury danego społeczeństwa z kolejnymi etapami jego wyzwalań, zwróćmy jeszcze tylko uwagę na jedno interesujące spostrzeżenie Fanona. Mówiąc o kolonizatorach jako o gorliwych obrońcach takiego stylu, jaki przychodząc zastali w tubylczej sztuce, powołuje się on, mianowicie, na przykład amerykańskiego jazzu — tej, jak mówi, „zwichniętej i rozpaczliwej nostalgii starego Murzyna po pięciu whisky”, wyrazu wiszącego nad nim przekleństwa i nienawiści jego do białych. Reakcja białych speców od jazzu na wykrystalizowane po II wojnie światowej nowe style jak np. be-bop, była bardzo charakterystyczna; nie rozumieli, że odkąd czarny zaczął pojmować siebie i świat w nowy sposób, obudzone nadzieje kazały jego trąbce zabrzmieć nowym, pełnym dźwiękiem, a głosowi wyzbyć się stłumionej i chrypliwej intonacji. Według Fanona można by zaryzykować twierdzenie, że za lat pięćdziesiąt jedynymi obrońcami jazzu utrzymanego w stylu „krzyku i czkawki biednego, przekłętą negrą” będą już tylko biali — wierni pewnemu dawniejszemu układowi stonków, jednej formie *négritude*.

Powyższe uwagi dotyczyły okresu poprzedzającego podjęcie walki. Doszedłszy do stwierdzenia, że w sytuacji kolonialnej kultura, pozbawiona podwójnego wsparcia: narodu i państwa, niszczyje i zamiera, a zatem, że warunkiem jej egzystencji staje się wyzwolenie narodowe i odrodzenie państwowości, Fanon stawia sobie pytanie, jakie zachodzą stosunki między kulturą a samą walką? Otóż walkę skolonizowanego

ludu o przywrócenie suwerenności narodowej, walkę świadomą i zorganizowaną, uważa on za zjawisko *par excellence* kulturowe. Problem ten nie sprowadza się przy tym do skutków, jakie ma dla kultury wygrana walka wyzwolenicza. „W czasie walki kultura nie pozostaje w zawieszeniu. Sama walka w swoim przebiegu, w swoim wewnętrznym procesie rozwija różne kierunki kultury i zarysowuje nowe. Walka wyzwolenicza nie restytuuje dawnego znaczenia i dawnych ram kultury. Walka ta zmierzająca do zasadniczego przeobrażenia stosunków międzyludzkich nie może pozostawić bez zmian ani form, ani treści kulturowych danego społeczeństwa”¹².

Walka, która mobilizuje wszystkie warstwy ludności, która wyraża dążenia ludu, która nie waha się oprzeć niemal wyłącznie na masach ludowych, posiada tę cechę, że realizuje maksimum warunków dla rozwoju inwencji kulturalnej.

Widzimy, że Fanon wiąże przyszłość kultury nie tyle z momentem wyzwolenia, co z samą wyzwolenczą walką — ludową w swej treści i metodach. Ta idea była nutą przewodnią jego odczytu wygłoszonego w 1959 r. w Rzymie na II Kongresie Czarnych Pisarzy i Artystów. (Na I Kongresie, który odbył się w 1956 r. w Paryżu, Fanon omówił zjawiska zanikania dynamizmu kulturalnego ludów kolonizowanych).

PROBLEM NARODOWEGO JĘZYKA

Pozostaje zagadnienie kapitałnej wagi, które zwykle się wysuwać na pierwszy plan, gdy mowa o formowaniu się narodu, jego dziedzictwie kulturalnym i dążeniach wyzwoleniczych. Myślę oczywiście o języku, konkretnie o języku arabskim, gdyż bezpośrednio obserwacje Fanona na temat zmieniającego się pod wpływem rewolucji stosunku Algierczyków do obu języków: arabskiego i francuskiego, są bardzo interesujące, tym więcej, że wydają się stać w pewnej sprzeczności z opiniami innych intelektualistów algierskich.

W kraju kolonialnym, jakim była Algieria, język arabski łączył się w świadomości ludzi — nawet Kabylów — z całym zespołem wartości podkreślających ich odrębność etniczną i kulturową i, jako taki, przeciwstawiany był francuskiemu — językowi najeźdźcy i okupanta. Tak wyglądałby z grubsza schemat sytuacji w tej dziedzinie. To, co poprzednio mówiliśmy o stosunku poszczególnych grup społecznych do tradycji, można by teraz odnieść również do języka arabskiego jako istotnego jej elementu. „Mówić po arabsku — pisze Fanon — odrzucać francuski jako

¹² Fanon, *Les Damnés de la Terre*, s. 183.

język i wyraz przemocy kulturalnej, było przed 1954 rokiem codziennym sposobem wyróżniania się, formą narodowego bytowania”¹³. Do 1954 r. większość obrad na zjazdach narodowych partii algierskich toczyła się po arabsku; działacze z Kabylii lub z gór Aurès chcąc uczestniczyć w narodowej działalności uczyli się tego języka. Zdawało się, że francuski — język okupacji, przemocy — pozostanie na zawsze zniehawidzony przez ludność algierską.

Na radykalną zmianę tej sytuacji wpłynęło nadawanie po francusku audycji „Głos Walczącej Algierii”; uwolniło to język francuski od piętna, jakim w odczuciu Algierczyków naznaczył go okres kolonialny. Nadawanie wiadomości w trzech językach sprawiło, że francuski przestał być językiem przeklętym, okazało się bowiem, że nadaje się on do zwiastowania narodowi oczekiwanej przezeń prawdy. Jakby nie wydawało się to paradoksalne — mówi dalej Fanon — właśnie rewolucja, właśnie walka narodu algierskiego ułatwiła rozpowszechnienie się języka francuskiego w Algierii. Mówić po francusku, rozumieć ten język, przestało być równoznaczne ze zdradą, z poniżającym identyfikowaniem się z okupantem.

Obrady kongresu w dolinie Summam, w sierpniu 1956 r., na którym opracowany został ideowy program walki wyzwolenczej i utworzona Narodowa Rada Rewolucji Algierskiej, toczyły się po francusku. Ten fakt poucza, że w warunkach walki o niepodległość zniknąć może powszechna w warunkach kolonialnych powściągliwość wobec języka najeźdźcy.

Fanon nie wnika w to, jakie motywy zdecydowały o przyjęciu przez władze powstania języka francuskiego jako środka komunikacji. Stwierdza natomiast, że dla zwolenników „integracji” stworzyło to nową okazję do głoszenia teorii „Algierii francuskiej” i wykazywania, że język okupanta jest jedynym środkiem porozumiewania się, którym rozporządzają Kabylowie, Arabowie, Szaujowie i inni. Jest to teza wynikająca bezpośrednio z podstawowego założenia kolonializmu, które głosi, że dla wyprowadzenia kraju znajdującego się na niskim szczeblu rozwoju z pierwotnej anarchii w nim panującej niezbędna jest interwencja obcego narodu.

Z tej dość fragmentarycznej analizy sytuacji językowej Algierii w okresie walki Fanon, jak widzieliśmy, nie wyciąga żadnych wniosków o charakterze postulatycznym. Uwagę swoją skupia na wyjaśnieniu, na usprawiedliwieniu niejako powszechnej obecności języka fran-

¹³ F. Fanon, *Algieria zrzuca zastonę*, Warszawa 1962, s. 68. Tytuł oryginału: *L'an V de la Révolution Algérienne*.

cuskiego w życiu algierskim, usankcjonowanej przez praktykę rewolucji. Nie odnosi się wrażenia, by sam miał jakieś zastrzeżenia co do tego stanu rzeczy. Podobnie nie tylko nie zajmuje się sprawą przyszłości języka arabskiego w wolnej Algierii, lecz nie mówi nawet o tym, jakie tendencje można było zaobserwować, jeśli chodzi o jego użytek, po tym, gdy odjęty mu został — jak mówi — jego uświęcony charakter. W sumie wiele kwestii ważnych dla życia narodowego pozostawia on bez bliższego wyjaśnienia. Co więcej, z przeprowadzonej przez Fanona analizy wzrostu znaczenia języka francuskiego w okresie rewolucji algierskiej można by przecież wysnuć wnioski bardzo zbliżone do przytoczonej — i potępionej przez niego — interpretacji tegoż zjawiska przez władze kolonialne.

Nie będziemy polemizować ze stanowiskiem Fanona w sprawie języka, tym bardziej że on sam bliżej go nie precyzuje. Trzeba jednak stwierdzić, że w tym szeroko dyskutowanym w Algierii zagadnieniu duża część twórczej elity algierskiej zdecydowanie stoi na stanowisku ograniczenia w skali państwowej funkcji języka francuskiego na rzecz arabskiego¹⁴. Malek Haddad, algierski poeta piszący w języku francuskim, będąc w czasie wojny we Francji, czyni następujące wyznaczenie: „Morze Śródziemne nie odgradza mnie od ojczyzny tak, jak język francuski”¹⁵. Przypominając, jak do niedawna język arabski był poniewierany i zastępowany francuskim zarówno w szkole, jak i w radiu, prasie, filmie, plakatach, drukach pocztowych, metrykach urodzenia, a nawet w napisach „Nie deptać trawy” i na tabliczkach z nazwami ulic, stwierdza: „Nasz ojczysty język był na wygnaniu w swoim własnym kraju”. A dalej: „Wolność oznacza prawo do własnej egzystencji, a język arabski jest jednym z aspektów tej autonomicznej egzystencji”¹⁶. Są to słowa pisane w 1962 r., a więc w rok po śmierci Frantza Fanona. Nie ma w nich nic z sygnalizowanej przez tego autora nowej postawy akceptacji wobec języka kolonistów, nie widać zmiany spowodowanej wykorzystaniem francuskiego dla potrzeb walki narodowej.

Wbrew pozorom nie wydaje się, by konfrontacja głosów tych dwu pisarzy i patriotów algierskich mogła pomóc w rozjaśnieniu sytuacji

¹⁴ Oczywiście proces ten dokonywać się musi powoli, na przestrzeni wielu lat, głównie ze względu na specyficzną sytuację językową Algierii: powszechnie znany dialekt nie ma opracowanej transkrypcji fonetycznej, zaś nauka czytania i pisania w nie znanym na ogół języku klasycznym opóźniłaby znacznie proces upowszechniania oświaty.

¹⁵ Malek Haddad, *The Zeros go Round and Round*, „New Outlook”, October, 1962.

¹⁶ *Ibidem*.

językowej w Algierii oraz zaznaczających się w niej tendencji. Wprawdzie obydwoj oni piszą w języku francuskim i reprezentują zbliżony typ kultury, jednak w grę tutaj wchodzi, być może, sprawa pochodzenia Fanona, dla którego język arabski w żadnym razie nie był językiem dzieciństwa, nie kojarzył mu się w pamięci z najdawniejszymi osobistymi wspomnieniami. W tym miejscu można by postawić zarzut, że Fanon jednakże opierał się na swoich własnych obserwacjach czynionych na miejscu, w Algierii, gdy tymczasem Haddad pozostawał we Francji rozporządzając jako materiałem jedynie swoimi wspomnieniami oraz pośrednio uzyskiwanymi informacjami. Że poza tym założeniem Fanona nie było w tym wypadku roztrząsanie plusów i minusów obu języków, arabskiego i francuskiego, ani też sugerowanie praktycznych rozwiązań w tej sprawie, lecz wyłącznie opis sytuacji faktycznej. Jest to prawda; zdawałoby się jednak, że opis przestaje być obiektywny wtedy, gdy pewne istotne elementy opisywanego fragmentu rzeczywistości zostają w nim pominięte. Co do problemu języka francuskiego odnosi się wrażenie, że Fanon w ogóle nie dostrzegł odwrotnej strony tego zagadnienia, to jest stosunku ludności algierskiej do języka arabskiego (kabylskiego?) i ewentualnych zmian zachodzących tu w okresie walki.

Można by powiedzieć, że przemyślenia Fanona obejmują całość kształt narodowego życia Algierii w pierwszej fazie jego istnienia, gdyby nie fakt, dosyć niezrozumiały, zupełnego pominięcia tak doniosłego zagadnienia, jak sprawa powszechnie wyznawanej w tym kraju religii muzułmańskiej. Wiadomo, że islam jest czymś więcej niż religią formalną; jako integralna droga życiowa przenika on wszystkie dziedziny życia i nadaje swoje piętno każdej niemal czynności i postawie wyznawcy. Ze swą podstawową, zawartą już w samej nazwie, zasadą „poddania się Bogu” i programową niejako postawą bierności wobec zrzędzeń losu, islam, zwłaszcza islam dzisiejszy, modernizujący się i oddalający od — nie tak dawnej zresztą — epoki „świętych wojen”, odrzuca, zdawałoby się, i potępia ideę walki wyzwolenczej.

Islam jako instytucja oparł się na tradycji, uczynił ją jednym z najważniejszych swoich elementów. Skądinąd wiemy, że państwa muzułmańskie, jak Algieria, lub o muzułmańskiej większości, silnie akcentowały w okresie rewolucji swą przynależność do religii islamu, jak również i to, że stopniowo religia ta zaczęła zmieniać swoje znaczenie i funkcje po to, by móc poprzeć dążenia rewolucyjne, by stać się ideologią zdolną porwać masy do walki z kolonializmem.

Koncepcje Fanona, teoretyka rewolucji antykolonialnej, wywodzą się z jego głęboko humanistycznego stosunku do człowieka. Wielko-

dusznosc jego i rozleglosc horyzontow myslowych znajduja swój pełny wyraz w tym, że wzywajac narody „trzeciego swiata” do odciecia sie w kazdej dziedzinie od wzorow, jakie narzuca „zmierzajaca ku katastrofie” Europa, do samodzielnego tworzenia nowych idealow i nowej kultury — mowi o wytwarzaniu tych nowych wartosci nie dla „trzeciego”, lecz dla calego swiata: „Dla Europy, dla nas samych i dla calaj ludzkosci, towarzysze, trzeba sporzadzic nowa skore, rozwinac nowa mysl, stworzyc nowego czlowieka”¹⁷.

Gdy obcuje sie z mysla Frantza Fanona, uderza nas niezwyklosc i nieprzecietnosc jego osobowosci. Podziwiamy jego ostry jak miecz intelekt, jego odwage swiadomego samoprzeobrazenia sie, a takze ogromna sila i zapal, wyczuwalne pod beznamietna forma zewnetrzną jego prac, zwlaszcza ostatniej — dzieła czlowieka walczacego o czas ze smiercia. Kreślac obrazy przemian w spoleczenstwie algierskim, związanych z jego wyzwolenia walka, Fanon czesto wychodzi w przyszlosc. Obserwujac kierunek pewnych procesow spolecznych i ich charakter, z drugiej za strony dochodzac w teoretycznych rozważaniach do przekonania o nieuchronnosci takiego, a nie innego dalszego rozwoju tych procesow, daje w rezultacie wizje, oparte wprawdzie na zaobserwowanych faktach, lecz wyrastajace poza wspolczesna mu terazniejszosc algierskiej rewolucji.

¹⁷ Fanon, *Les Damnés de la Terre*, s. 242.

MOKPOPO DRAVI

REWOLUCJA ANTYKOLONIALNA*

Treść: Źródła powstań. — Siły wyzwolenicze.

ŹRÓDŁA POWSTAŃ

Nowe stosunki kolonialne odebrały Afrykańczykom wszelkie możliwości i prawa samodzielnego decydowania o swoich sprawach zarówno na polu politycznym, jak i gospodarczym. W życiu gospodarczym ziemia przestała być własnością społeczną w swoim pierwotnym ujęciu; na wschodzie przeszła ona w ręce białych misjonarzy i kolonistów. Nastąpiły wielkie exodusy ze wsi do miast. Tu problem bezrobocia rósł z dnia na dzień. Po skonfiskowaniu ziemi zakładano rezerwy dla czarnych i ściągano ich tam do pracy przymusowej. Afrykanie stracili wszystko. Obcy kapitał zakładał firmy handlowe będące w posiadaniu białych, a pracownikami najemnymi byli Afrykanie. Wielcy i bogaci kapitaliści europejscy nie chcieli udostępnić rynku biednym przedsiębiorcom afrykańskim. Głowy rodziny zaczęły sprzedawać „świętą” ziemię, aby móc opłacić podatki. Ludzie emigrowali następnie do miast w poszukiwaniu chleba. Liczba bezrobotnych w miastach nieustannie wzrasta. Tworzy się warstwa *verandah boys* — afrykański lumpenproletariat, kategoria ludzi bardzo podatnych do buntu. W biurach firm monopolistycznych, w sklepach, w administracji, w instytucjach oświa-

* Mokpokpo Dravi, Togolańczyk z plemienia Ewe. W roku 1963 uzyskał tytuł magistra socjologii na Uniwersytecie Warszawskim, na podstawie pracy *Społeczne aspekty przemian politycznych w Afryce tropikalnej*, pisanej pod kierownictwem doc. dra L. Baumana. Obecnie pracownik redakcyjny *Encyklopedia Africana* w Akrze (Ghana). Z języków europejskich zna angielski, francuski, polski. Znany w Polsce jako jeden z aktorów filmu „Café pod Minogą”. Zamieszczony artykuł stanowi III rozdział jego pracy magisterskiej. Artykuł napisany był po polsku przez autora. Poprawki redakcyjne ograniczyły się tylko do większych niezręczności językowych (Red.).

towych i sanitarnych rośnie inna warstwa ludzi: *les choyés du régime*. W kopalniach i fabrykach mamy jeszcze inną warstwę, która razem z innymi pracownikami najemnymi tworzy proletariat afrykański. Ale jest i trzecia warstwa, najważniejsza, bo najliczniejsza i najbardziej upośledzona — chłopi.

Dla większego ich wyzysku trzymani są w stanie feudalnym. Sami bronią tego stanu rzeczy, bo widzą w nim swoją własną kulturę, swoje wartości i samych siebie. Bronią go nie z pobudek wstecznych, ale ze względu na swoją przyszłość i swoje potomstwo. Walczą tą drogą przeciwko obcym najeźdźcom, nie chcąc pracować dla białych niszczycieli. Jeśli zdamy sobie sprawę z tego, iż kraje te są wybitnie rolnicze i że 99 — 100% ich eksportu stanowią produkty rolnicze, stanie się jasne, iż to właśnie oni ponoszą cały ciężar ustroju. Żywią oni nie tylko białych kolonizatorów, swój proletariat i swoją burżuazję, ale oni to uruchamiają europejskie fabryki i karmią europejski proletariat. Palenie domów, obcinanie rąk chłopom za dostarczenie niedostatecznej ilości kauczuku, bestialskie bicie nie tylko chłopów, ale i wodzów (w czasie II wojny) za dostarczenie „zbyt małej” ilości bawełny, orzechów, oleju palmowego itd. — to czynniki obiektywnoekonomiczne kształtujące postawę chłopów afrykańskich.

W sferze politycznej mamy do czynienia z podporządkowaniem politycznym. Pomagał w tym rozpad dawnych stosunków gospodarczo-społecznych. Ucieczki do miast w poszukiwaniu pracy spowodowały nie tylko rozkład stosunków rodzinnych i rozluźnienie władzy patriarchalnej, ale i tradycyjnej władzy politycznej. Tracąc kontrolę nad maszyną administracyjną wódz tracił także środki dochodu. Istotną władzę sprawowali kolonizatorzy. Oni zmieniali dowolnie kodeksy prawne obowiązujące w społeczeństwie. Ukonstytuowano więc dwa różne kodeksy prawne: jeden dla białych, a drugi dla czarnych. Ten drugi kodeks ma z kolei dwa szczeble: a) dla spraw podlegających sądownictwu centralnemu, gdzie biali sądzą czarnych, b) dla spraw podlegających sądownictwu tradycyjnemu, ale nadzorowanemu przez białych. Tu zasiadają jedynie czarni. Wodzowie stali się najemnymi pracownikami władzy kolonialnej i mogą w każdej chwili być usunięci ze stanowiska. System tradycyjny przestał być suwerenny. Utrata suwerenności pociągała za sobą utratę autorytetu wodzów. Biali kolonizatorzy lub ich policja dowolnie i niejednemu raz bili lub wypędzali prawowitych wodzów i narzucali na ich miejsce inne osoby. Jeśli „lojalność wymagana jest od jednostki jedynie w stosunku do ludzi pochodzących od tego samego przodka”¹, tzn. z rodziny pierwszych wo-

¹ F. Mansur, *The Process of Independence*, London 1962, s. 24.

dzów, to dopóki instytucja chieftaincy zostanie, dopóty ludzie będą dążyć do nadania jej właściwej treści. Wodzowie stali się narzędziami w rękach kolonizatorów. Dla zachowania swojego stanowiska społecznego, dla uniknięcia bicia stali się gorliwymi wykonawcami zleceń władz kolonialnych. Tym samym „zachowywali się pogardliwie w stosunku do woli ludu i lekceważyli ją. Skłonni byli być bardziej autokratyczni”². Tego stanu rzeczy lud nie mógł jednak znosić wiecznie.

Jednym z najważniejszych problemów kolonializmu jest zagadnienie rasowe. Rasowa homogeniczność przedkolonialnych społeczeństw afrykańskich wytworzyła sytuację łagodzącą konflikty wewnętrzne. Konformistyczne zachowanie się ludzi wpływało m. in. z faktu, iż wszyscy mają poczucie wspólnego pochodzenia; człowiek urodzony w swoim statusie był obowiązany grać dzielnie rolę, która mu przypadała w zachowaniu trwałości społeczeństwa. Wszelkie cierpienia i niesprawiedliwości społeczne stawały się znośne, bo uważał, że „lojalność wobec instytucji i koncepcji odnosiła się — jak pisze R. Lystad — do swojego *flesh and blood*”³. Ale z pojawieniem się białego kolonizatora powstały we wszystkich dziedzinach życia zbiorowego dwa przeciwstawne ośrodki rasowe. Biali zajmowali górne strefy układu społecznego, spychając czarnych na najniższe jego szczeble. W ten właśnie sposób zaostrzyli konflikt między białą a czarną rasą. Zarówno w szkolnictwie, jak i w życiu ekonomicznym górowała rasa biała.

W dziedzinie ekonomicznej płace dla Afrykańczyków są na poziomie *peonage* i kształtują się bardzo nisko w porównaniu z płacą białych. Oto na przykład w Rodezji Północnej średni zarobek białego górnik w roku 1956 wynosił 2295 funtów, podczas gdy górnik afrykański zarabiał 160 rocznie. Na utrzymanie mechanika europejskiego i jego rodziny w 1953 r. w Leopoldville wydawano 50 000 franków belgijskich, najniższa miesięczna płaca białego, rekrutowanego spoza Kongo, wynosiła 10 000, a rekrutowany Europejczyk w Kongo zarabiał 8100. Tymczasem Afrykanin po 10 latach pracy zarabiał tylko 7000⁴.

W dziedzinie politycznej żaden biały nie podlegał władzy tradycyjnej; nie tylko byli oni poza jej zasięgiem, ale podporządkowywali sobie wodzów. Z racji swojej uprzywilejowanej pozycji ekonomiczno-politycznej biali zajęli główne szczeble w hierarchii społecznej. Z tej pozycji „Europa ze swoją rasą przez wieki obrzucała [Afrykańczyków — przyp. M. D.] oszczerstwami i zaszczepiała im zarazę, sprytnie wpajając w nich strach, kompleks niższości, bezradność, barbarzyń-

² K. Busia, *G. C. and Nigeria on the way to S. G.*, „Africa Today”, s. 293.

³ R. Lystad, *Basic African Values*.

⁴ M. Herskovits, *The Human Factor in Changing Africa*, London, s. 102.

stwo do tego stopnia, iż Murzyn odczuwa kolor swojej skóry jako przekleństwo zapisane w *Księdze Genesis*"⁵. Jak słusznie zauważa Fanon *C'est le Blanc qui crée le Nègre*⁶. Wszystko co czarne jest absolutnym złem, a co białe — dobrem. Ten 'kastowy stan rzeczy Afrykanie będą chcieli przewrócić, a manicheizmu użyją na swoją korzyść.

Cała nadbudowa systemu kolonialnego nastawiona jest na ogłupianie Afrykanów dla ułatwienia ich wyzysku. W szkołach i kościołach oraz w codziennych doświadczeniach Afrykanin przyjmuje koncepcje poniżające jego istotę lub też stanowiące negację Afrykanina jako istoty *comme les autres*. Wyższy etap rozwoju społecznego (kapitalistycznego), na którym znajdowała się Europa, umożliwił jej większą wiedzę techniczną i militarną. Z pobudek imperialistycznych biali uruchamiali mechanizmy swej wiedzy dla politycznego, gospodarczego i kulturowego ujarzmiania innych ludzi. Fakt, że kapitalistyczna Europa stała się ośrodkiem wielkich odkryć (współczesności), rodził u białych głęboki kompleks wyższości. Wymyślano w związku z tym różne teorie o innych rasach, np. „mentalność prymitywna” i „prelogiczna” Lévy Brühla, rasistowskie teorie J. Gobineau, Rosenberga itd. Jeszcze w 1962 r. J. Garai pisał: „wśród czarnych liczba młodych, zdolnych do zdobycia sukcesu w karierze naukowej nie przekracza dwa czy trzy procent. Wydaje się zapewne, iż idzie tu o cechy odziedziczone, związane niewątpliwie z kształtem mózgu, a nie z cechami historycznymi. Nawet za pełne stulecie nie ma prawie żadnych szans, aby ujrzał świat jakiś czarny Einstein”⁷.

Ten kompleks u białego kolonizatora kształtował jego stosunek do Afrykanów. Dla niego Afrykanie to barbarzyńcy, to dzicy. Twierdząc tak, zapominał o tym, że w stosunku do Afrykanina on sam też jest dziki. Zapominał też o tym, że ten, co nie mówi naszym językiem, to barbarzyńca i że „jest się zawsze barbarzyńcą dla innych”⁸. Ponieważ sam kolonista został kiedyś skolonizowany, każde jego rozumowanie, motywy i konkretna działalność zamyka się w kategoriach kolonizacji. Afrykanie zaczęli stopniowo uświadamiać sobie swoje położenie. Rzeczywistość zaczęła wywierać silny wpływ na ich świadomość. Ta świadomość, że wszystkie instytucje społeczne w systemie kolonialnym są w służbie kolonizatora, że administracja kolonialna jest tylko narzędziem pod kontrolą kapitału i że oni są jedynie „środkami mówiący-

⁵ A. Césaire, *Chiens*, s. 178.

⁶ F. Fanon, *L'An V de la Révolution Algérienne*.

⁷ Jean Garai, artykuł w „Candide”, 1962, nr 4.

⁸ V. Montreil, *Le problème linguistique en Afrique Noire*, „Esprit”, 1962, Novembre.

mi”, realizującymi interesy wielkich kapitałów, ta świadomość swego stanu, stanu wyzyskiwanych współczesnych niewolników stała się siłą napędową, która miała kierować ich polityczną działalnością.

Rewolucja antykolonialna jako konkretna forma walki przeciw obcemu panowaniu przybrała trzy zasadnicze postacie: kulturową, ekonomiczną i polityczną.

Jak wskazywaliśmy powyżej, kolonializm dotarł do Afryki pod płaszczykiem cywilizacji europejskiej. Był on dziełem białej rasy wymierzonym przeciwko czarnym. Początkowo Afrykanie widzieli zło kolonialne nie w samym systemie, ale w ludziach, którzy go przynieśli.

„Biały Żyd wśród białych ludzi — jak pisze J. P. Sartre — może zaprzeczać, że jest Żydem, może twierdzić, że jest człowiekiem wśród ludzi. Ale Murzyn ani nie może zaprzeczyć temu, iż jest Murzynem, ani domagać się dla siebie tej abstrakcyjnej bezbarwnej ludzkości; po prostu jest czarny. Musi więc pozostać autentyczny; zelżony, ujarzmiony wyprostowuje się, podnosi wyraz „Murzyn” rzucony w niego jako kamień i domaga się swoich praw w swojej godności jako Czarny człowiek wobec Białego człowieka”⁹.

Ponieważ biała rasa uciska jego rasę, ponieważ biali „odczłowieczają” go w jego rasie, Afrykanin szuka środków wyzwolenia w odrodzeniu swojej rasy. Sięga więc do historii, do kultury, wydobywa i odświeża wielkie czyny bohaterów ludowych — Samory, Gbehanzin i in. — aby stać się równy białemu.

Będąc inni od białych, Murzyni chcą pozostać sobą, przeciwstawiając swoją rasę rasie białych i odrzucając los narzucony im przez białych. Odrzucają koncepcję człowieka jako narzędzia i jako towaru. „My młodzi twórcy, artyści Murzyńscy — pisze L. Hughes — postanawiamy od dziś wyrażać bez wstydu to, co czujemy w naszej czarnej skórze. Jeśli się to białym podoba, tym lepiej. Jeśli nie, to bardzo źle”¹⁰. Murzyni postanowili „przywrócić swoim ludziom zamilowanie do życia, otworzyć im oczy na to, co jest ich własnością, na to, co o mało nie zginęło w falach imitowania. Chcą, aby się dłużej nie wstydzili, że są Afrykanami, że są Murzynami, chcą przywrócić słowu «Murzyn» jego rzeczywiste wartości”¹¹. „Jestem czarny i jestem z te-

⁹ J. P. Sartre, *Orphée Noir*, s. XIII—XIV.

¹⁰ L. Hughes, 11 dokument I Międzynarodowej Konferencji Afrykanistów w Akrze.

¹¹ B. Dadié, 21 dokument I Międzynarodowej Konferencji Afrykanistów w Akrze.

go dumny” — powiada Laming. Damas domaga się swojej murzyńskości w takiej oto piosence:

„Oddaj mi czarne lalki moje
 Żebym się nimi bawił w moje zabawy,
 Które mi dyktuje mój instynkt.
 Wszystko we mnie dąży jedynie do tego,
 Aby zostać Czarnym,
 Jak ta moja Afryka, którą rabowali”.

Murzyni nie będą prosić o łaskę, jak to pisze Césaire:

„Oh, nie chcę, aby liłowano się nade mną,
 Ani miłosierdzia nie chcę;
 Kiedyś nienawistna, ta piosenka, jaka ona piękna,
 Oh! tak dobrze i pięknie być Murzynem”.

Na różnych kongresach artyści murzyńscy żarliwie bronili swojej kultury, swojej historii i swojej rasy. Zaczęto idealizować rasę czarną w formie niejako reakcji na zło kolonialne jako defensywę na ofensywę białego rasizmu. Ten defensywny rasizm określić trzeba jako „rasizm antyrasistowski”, jako rasizm sprawiedliwy.

Obrona swojej rasy jest jeszcze bardziej widoczna w sprawach wyznaniowych. Do wszystkich możliwych dziedzin i rytuałów kościelnych dotarł rasizm białego. Dla Daniela F. Malana, b. premiera Republiki Afryki Południowej, „aby być wiernym swojemu pierwotnemu powołaniu w życiu, tj. dostarczania poganom świętego słowa, trzeba wpierw zachować swoją tożsamość rasową”¹². Tak więc w kościołach biali mieli swoje miejsca, a czarni swoje. Obrazy Boga przedstawiają brodatego Europejczyka. Wszyscy święci to biali. Do komunii wpuszczano wpierw białych, a dopiero po nich szli czarni. Całokształt stosunków rasowych, panujących w kościele i poza nim, wpływał na postawę religijną Afrykanów, którzy z kolei zaczęli tworzyć obraz swojego Boga i swoich świętych. Oto co pisze R. G. Armattoe:

„Nasz Bóg jest czarny,
 Czarny wieczną czernią,
 Z szerokimi, namiętymi wargami,
 Z kręconymi włosami i czarnymi wilgotnymi oczami

 Na jego obraz my zostaliśmy stworzeni”¹³.

¹² R. G. D. Simons, *The Colour of the Skin in Human Relations*, Amsterdam 1961, s. 62.

¹³ „Our God is black
 Black of eternal blackness
 With large voluptuous lips
 Matter hair and brown liquid eyes

 For in his image are we made...”

Murzyni malowali i rzeźbili czarnego Boga i czarnych świętych i stąd mamy np. czarną Madonnę Bantu itp. Niektórzy chrześcijanie poszli jeszcze dalej. Stworzyli własne sekty mesjaniczne w Niasie, Kenii itd. W Kongo Mesjasz Kimbagu, Gonnya, Wszechmocny Sztandar porywał cały lud, a Matswa był uważany za pierwszego po Bogu. Jego wpływ na masy był tak silny, że nawet po jego śmierci w 1952 r. wyborcy jeszcze nie przestali głosować na niego w wyborach powszechnych w 1956 r. Dzięki głosom jego wyznawców Youlou doszedł do władzy, podając się za duchowego dziedzica Matswy. W Nigerii powstało wiele dobrze zorganizowanych kościołów afrykańskich o charakterze politycznym.

Głównym wyrazem buntu ekonomicznego przeciwko reżymowi kolonialnemu jest powstanie związków zawodowych. Ze względu na swoją nikłą liczebność i na względnie mniej tragiczną sytuację materialną, która opóźniała znacznie obudzenie świadomości politycznej, związki zawodowe jako ruch ekonomiczny nie mogą się pochlubić wielkimi zdobyczami. Organizowały one strajki i demonstracje, domagając się podwyżek płac i polepszenia warunków pracy. Będąc tą uświadomioną warstwą społeczeństwa, proletariát afrykański nie chciał bez radykalnych przywódców angażować się i ograniczał się jedynie do prób reformistycznych rozwiązań swoich klasowych problemów; próby te polegały głównie na domaganiu się podwyżki płac za pomocą beznadziejnych akcji strajkowych. Charakterystyczny obraz takiej beznadziejnej sytuacji oddaje Dei Anang, kiedy pisze:

„Here we stand
Poised between two civilisations
Backward? To days of drum
And fested dances in the shade
Of sin — kist palm
Or forward!
Toward?
The slums, where man is dumper upon man
The factory
To grind hard hours
In an inhuman mill
In one long ceaseless spell?”¹⁴

Dopiero w okresie 1956—1958 związki zawodowe uwzględniły w swoim programie walkę polityczną. Pierwszy zdecydowany krok w kierunku upolitycznienia związków zawodowych, dla zerwania z reformizmem na rzecz stosowania środków rewolucyjnych dokonano na

¹⁴ Africa, Ed. Colin Legun, London 1961, s. 450.

konferencji w Kotonou¹⁵, a w sierpniu 1958 r. Konstytucyjny Kongres Związków Zawodowych Nigru zatwierdził to oficjalnie. Nikła warstwa Afrykanów *educated* koncentruje się w miastach. Przez ich pogardliwy stosunek do mieszkańców wsi chłopcy są odizolowani od życia politycznego i pozostawieni własnym siłom. Ze względu na niezwykle surowe represje kolonialne na wsi chłopcy mogą ujawnić swój bunt jedynie w dziedzinie religii i obrony kultury tradycyjnej.

Walka antykolonialna w postaci kulturowej i ekonomicznej jest zasadniczo tylko błędną strategią polityczną, jeśli nie jest podporządkowana walce politycznej. „Wielkie systemy polityczne dawnej Afryki, konstrukcje prawne, doktryny filozoficzne, długo niedostępne dla mieszkańców Zachodu, sztuki plastyczne i muzyka, wykorzystujące metodycznie wszelkie możliwości, jakie dają różne środki wyrazu, świadczą o nadzwyczaj bogatej przeszłości”¹⁶ Afryki. Tego kolonizatorom nie trzeba powtarzać. Historia wielkich cywilizacji Songhai, Mali itd. nie zmienia nic w tym, iż ludy te dzisiaj liczą najwięcej analfabetów, cierpią głód i są najbiedniejsze.

„Kolonializmu — jak pisze Fanon — nie można zawstydzać, rozwijając przed nim skarby kulturowe przez niego nie uznawane”¹⁷. Dlatego K. Nkrumah zawsze głosił, iż „Seek yee first the political kingdom and all other things shall be added unto you”. Widział w walce politycznej warunek *sine qua non* powodzenia ruchu wyzwolenczego. Afrykańskie związki zawodowe zrozumiały to i zaczęły się politycznie angażować. Na kongresie UGTAN w Kotonou postanowiono, iż podstawowym celem tej organizacji „będzie w obecnej sytuacji likwidacja reżymu kolonialnego; jej działalność stanowić będzie integralną część powszechnej walki ludów Afryki o zniesienie kolonializmu, o wolność i suwerenność narodową”. Dalej S. Touré pisze: „Właśnie zwycięstwa ruchów wyzwolenczych wytwarzają lepsze warunki i nowe możliwości dla stopniowego zaspokajania potrzeb materialnych i kulturalnych robotników i ludów afrykańskich. Właśnie zwycięski wynik ruchu wolnościowego otworzy drogę do właściwego rozwiązania ekonomicznych i społecznych problemów”¹⁸. Dla Afrykanów stało się jasne, że żadne odwoływanie się do wartości kulturowych nie przekona kolonialisty, że kolonialista rozumie jedynie język walki politycznej, walki zbrojnej lub jej groźby, język gwałtu.

¹⁵ Będzie o tym mowa w końcu rozdziału.

¹⁶ C. L. Straus, *Rasa i nauka*, UNESCO, s. 154.

¹⁷ F. Fanon, *Les damnés*, s. 157.

¹⁸ S. Touré, *L'action politique du P.D.G. pour l'émancipation africaine*, t. 3, s. 36—37.

Oprócz wyżej wymienionych czynników wewnętrznych stanowiących źródła powstania wyzwolenczego, istnieje jeszcze szereg czynników zewnętrznych.

1. India i kraje arabskie (Syria, Liban itd.) odzyskując niezależny byt polityczny zwróciły na siebie uwagę krajów jeszcze kolonialnych. Te ostatnie będą nawet próbowały stosować te same metody i środki walki wyzwolenczej, co np. w Indii (*non-violence*).

2. Druga wojna światowa, umożliwiając afrykańskim żołnierzom kontakty z szerokim światem, dostarczyła im skali porównawczej. Po powrocie do siebie nie zgodzą się więcej z panującym stanem rzeczy.

3. Fakt, że afrykańska inteligencja wracająca do swoich krajów z wyższych uczelni zagranicznych nie mogła znaleźć odpowiedniego zatrudnienia (administracja kolonialna ciągle stawiała na prymat rasy białej), zmusił ją do szukania środków obalenia reżymu kolonialnego. Wskutek swoich doświadczeń zdobytych za granicą zaczęła ona żądać zmiany stosunków społecznych.

4. Powstanie krajów o ustroju socjalistycznym w Europie i w Azji, ich kompromisowa polityka antykolonialna i antyimperialistyczna odbiły się szerokim echem w krajach kolonialnych. Afrykanie znaleźli w tych krajach towarzyszy broni i zaczęli liczyć na ich pomoc.

5. Wzrost antykapitalistycznych sił postępowych w krajach kapitalistycznych oraz utrata władzy przez kapitalistów w Europie Wschodniej osłabiły światowy ustrój kapitalistyczny, co dla krajów uciskanych było zachętą do powstania i wielkim poparciem moralnym.

6. Konferencję w Bandungu należy uważać za jedną z głównych sił mobilizujących wszystkich ludzi „trzeciego świata” do walki z kolonializmem.

7. Poważnym ostrzeżeniem politycznym dla mocarstw kolonialnych było uzyskanie niepodległości przez Ghanę. Właśnie dlatego, że było to pobudką dla wszystkich uciskanych krajów afrykańskich.

Wszystkie te czynniki pośrednie lub bezpośrednie nadały pęd walce wyzwolenczej ludów Afryki. Ze względu jednak na swoją historyczną i terytorialną specyficzność każdy z krajów miał swoje bezpośrednie źródła powstań. Tak np. w Ghanie na pierwszy plan wysuwał się problem ochrony interesów Afrykanów, w Kamerunie było to zjednoczenie Kamerunu, w Kenii — problem ziemi, w Kongo (Brazza) — dyskryminacja, w Togo — zjednoczenie Ewe.

II. SIŁY WYZWOLENCZE

Bunt przeciwko ustrojowi kolonialnemu przybierał rozmaite formy, w zależności od środowiska, w którym występował, od bezpo-

nich źródeł i celów, na które był nastawiony, oraz od stopnia uświadczenia ludzi, wśród których występował. Tak więc mieliśmy organizacje o charakterze religijnym (Matswaizm, Kakizm, Kimbanguizm) czy socjalnym (Club des Evolués, Ibo Union, Egbe Omo Oduduwa etc.) itp. Wbrew pozorom nie były one apolityczne, przeciwnie, były wyrazem buntu antykolonialnego i nosicielami idei wolności i zjednoczenia Afryki. Były więc one jak najbardziej polityczne.

Prawie wszędzie pierwsze organizacje antykolonialne miały charakter partykularny, tzn. rekrutowały swoich członków z jednej społeczności lingwistyczno-kulturowej. Wynika to z szeregu czynników, m. in. z faktu, iż 1) kolonialny twór terytorialny jako sztuczny nie mógł szybko zasymilować swoich mieszkańców; 2) kolonializm kulturowy (akulturacja i dekulturacja) nie zdał egzaminu; 3) kolonializm zatruwając stosunki przez budzenie nieufności między grupami etnicznymi zdołał jedynie zachować antagonizm między nimi.

Biorąc jednak pod uwagę obiektywny interes całej populacji terytorialnej, każda organizacja polityczna o charakterze etnicznym może jedynie być oceniona negatywnie. Z tego względu wszelkie organizacje etniczne dążące do podkreślenia swojej odrębności budzą niechęć lub znajdują wręcz potępienie u wszystkich zdających sobie sprawę z właściwego interesu społeczeństwa. Negatywny stosunek do takich organizacji rodzi się z przekonania, iż mogą one mieć jedynie dysfunkcjonalną rolę w kształtowaniu współczesnego państwa. Organizacje te, niemniej, mają i swoją funkcjonalną rolę w ruchu wyzwoleniczym.

Jeśli ucisk kolonialny przejawiał się w unicestwianiu wartości kulturowych, jeśli reżym kolonialny stawiał sobie za cel zniszczenie wszystkiego, co w autochtonicznym układzie nie jest instrumentem dla realizacji interesów kolonizatorów, jeśli nowy ład kolonialny znaczył zniszczenie tradycyjnego systemu, w którym osobnik czuł się bezpieczny, a kolonialiści sprytnie i skutecznie podsycali nienawiść do innych grup etnicznych, nie dziwi nas fakt, że grupy te, w dążeniu do wyswobodzenia się, odrzucają wszystko, co jest tworem kolonializmu. Ten manicheizm stosowany przez białych na swoją korzyść będzie teraz narzędziem w rękach czarnych. Grupy te będą więc dążyć do samodzielnego bytu, do restauracji tego, co zburzył reżym kolonialny, a to z kolei dostarczy kolonializmowi argumentu, jakoby plemiona czy szczepy afrykańskie zabijały się nawzajem, gdybyśmy opuścili te kraje; są to barbarzyńcy, którzy nie potrafią sami sobą rządzić. Oto krótka charakterystyka pozytywnej roli, jaką odgrywają organizacje grup etnicznych.

W społecznościach lingwistyczno-kulturowych funkcjonują pewne

mechanizmy nie kwestionowanego posłuszeństwa jednostek wobec wyższych instancji, całkowitego poświęcenia i żelaznej wytrwałości. W razie potrzeby uruchamia się te mechanizmy. W Kenii Kikuju nie zawahali się przed uczynieniem tego kroku. Ruch Mau Mau zmobilizował i zaangażował wszystkich osobników tej grupy przeciwko wspólnemu wrogowi. W Togo polityczną pobudką był ruch zjednoczenia Ewe, w Kongo podobną rolę odegrali Bakongo. W swoich początkach organizacje czy ruchy te nie walczą o niepodległość w ramach stworzonych przez kolonializm państw, walczą o zjednoczenie (Bakongo, Ewe) lub o bezwarunkową niezależność (Kikuju). Walki takie raz rozpoczęte pozabawiają ludzi lęku i przygotowują wszystkich psychicznie do zaangażowania się w nie. Rodzą wirusa wolności. Nawet „krwawe represje [...] nie mogą [...] powstrzymać [tego — M. D.] wirusa wolności. Przenika on przez wszelkie granice, rodzi się w sercach i umysłach uciskanych narodów kolonialnych”¹⁹.

Te społeczności lingwistyczno-kulturowe nie tylko zawierają w sobie elementy pobudzania, mobilizowania mas i prowadzenia ich w walce o wyzwolenie, posiadają także potencjalne możliwości narodowo-twórcze. Podczas walki antykolonialnej prowadzonej przez organizacje choćby jednej grupy etnicznej, idea narodu powoli przenika całe społeczeństwo, stąd (wbrew temu, co się przyjęło) konsekwentna walka antykolonialna jest pożytecznym narzędziem narodowo-twórczym. Społeczność przesiąknięta ideą narodową, przez transfer psychologiczny zaczyna łatwo przyjmować koncepcję większego narodu, zawierającego różne grupy etniczne o wspólnych interesach. Aby mógł mieć miejsce ten transfer (ze społeczności lingwistyczno-kulturowych w naród), powinno nieodzownie nastąpić przeobrażenie strukturalne, uwzględniające nowe okoliczności i nowe warunki.

James Holman w pracy pt. *Czy istnieje afrykańska droga do socjalizmu?* zastanawia się nad zagadnieniem, czy socjalizm będący produktem historii europejskiej może znaleźć zastosowanie w Afryce. Zadaje ponadto pytanie, czy doświadczenia historyczne różniące się od europejskich i specyficzne dla Afryki mogą wywołać zjawisko, które można by nazwać socjalizmem? Nie wdając się w meritum zagadnienia, dostrzegam w tym rozumowaniu szereg zagadnień o doniosłości naukowej (szczególnie społeczno-politycznej). Przywykło się do analizowania zjawisk powstałych na gruncie jednej kultury narzędziami ukutymi w od-

¹⁹ S. Chodak, *Portugalski system kolonialny*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1962, nr 2, s. 209.

miennej kulturze²⁰. Tak więc afrykańskie organizacje polityczne określono mianem „partii politycznych”. Nieporozumienie to jest funkcją tej sytuacji, iż wskutek braku opracowania adekwatnych metod i terminologii sami liderzy tych organizacji, będący pod wpływem kultury euro-amerykańskiej, nazywają je tak za przykładem naukowców euro-amerykańskich. Ze względu na heterogeniczność składu społecznego tych organizacji i na formę ich działalności, wolę je nazywać ugrupowaniami politycznymi i za D. Apterem i C. Rosenbergiem dzielę je na trzy grupy.

Do pierwszej grupy ugrupowań masowych zalicza się CPP w Ghanie, Juvento w Togo, US w Mali, PDG w Gwinei, UNIP w Rodezji Północnej, Congress w Niasie, UPC w Kamerunie, TANU i KANU w Tanganice i w Kenii. Obejmują one wszystkie kręgi społeczeństwa, a w skład ich władzy kierowniczej wchodzi zarówno ludzie z inteligencji, jak i *verandah boys*. Siła ich leży w bezpośrednich więzach, jakie łączą je z masami, a ich radykalne programy i metody polityczne zapewniają im szerokie poparcie ze strony mas.

Do drugiej grupy zliczamy AG w Nigerii, UP w Ghanie, UPS w Senegal, PDCI — po zerwaniu z lewicą — Wybrzeża Kości Słoniowej. Rekrutują one swoich członków z warstw wielkich handlowców i intelektualistów. Ich aktywiści pochodzą przeważnie z *middle class*, urzędników administracji i „białych kołnierzyków”.

W grupie trzeciej wymienić można dwa przykłady ugrupowań politycznych z grupy autokracji modernizującej — NPC w Nigerii i ugrupowanie polityczne w Ugandzie. Są to ugrupowania wodzów i emirów, czerpiące poparcie mas poprzez system tradycyjny. W Nigerii siła NPC tkwi nie w programie ani nie w metodzie jego realizacji, lecz w systemie mobilizującym, w wierności zwolenników NPC dla islamu i emirów. Ten sam stosunek do tradycji tłumaczy wrogie nastawienie patriotów Toro, Ankole i Bunyoro do intelektualistów w Ugandzie. A oto kilka wspólnych cech tych ugrupowań:

1. Wpływ czynników społeczności tradycyjnej na ich życie partyjne. Nawet niektóre aparaty władzy tradycyjnej dostarczają tym ugrupowaniom wykwalifikowanych urzędników i aktywistów — Górna Wolta, Zachodnia Nigeria.
2. Tendencja do kultu jednostki i do reżymu prezydenckiego.
3. Są one tworamiami ośrodków miejskich.
4. Ich celem jest zdobycie władzy. W tym wypadku należy pod-

²⁰ Schematyczne przestrzeganie tej reguły może doprowadzić do sztywnego paralelizmu.

kreślić, że ich dążenie do uchwycenia aparatu władzy nie znaczy bynajmniej, że są one antykolonialne (jak powszechnie przyjęto). PTP w Togo, PDCI na Wybrzeżu Kości Słoniowej, czy UPS w Senegalu i wiele innych ugrupowań w pofrancuskich koloniach po prostu wyrzekło się niepodległości i suwerenności na rzecz *collaboration franco-africaine*. Chodzi im jedynie o udział w aparacie władzy politycznej niezależnie od tego, gdzie się znajduje tron tej władzy. Poważnym nieporozumieniem byłoby przypuszczenie, że wszelkie te ugrupowania są w istocie swej antykolonialne.

Ugrupowania polityczne w interesującej nas części Afryki mają to do siebie, że nie reprezentują żadnej wyodrębnionej klasy społeczeństwa kolonialnego. Są to ugrupowania masowe, w skład których wchodzi ludźmi wszelkich warstw społecznych od wodzów poprzez intelektualistów, wielkich właścicieli, aż do kierowców i zamiataczy ulic. „Partia jest partią wszystkich klas; jest ona ponad wszelkimi instytucjami istniejącymi w kraju, szczególnie w sensie filozofii politycznej. Nie jest ona partią elit, awangardy, intelektualistów, ale całego społeczeństwa”²¹. Ta właśnie masowość skłania wielu ludzi do zaprzeczania klasowości tych ugrupowań. Sądzę jednak, że stanowią one klasowe agregaty i to a) zewnątrznie, tzn. w stosunku do klasy białych mocodawców, i b) wewnątrznie, tzn. ze względu na układ sił wewnątrzpartyjnych.

Z e w n ę t r z n i e. W stosunku do kasty białych kolonów te ugrupowania polityczne są nie tylko „partiami”, ale i partiami *par excellence* klasowymi. Mamy tu dwie przeciwstawne sobie biegunowo społeczności. Ów antagonizm jest zjawiskiem obiektywnym; między kolonialistami a Afrykanami „jest to obiektywna przeciwstawność pozycji społecznych pod konkretnymi, doniosłymi historycznie względami, a stąd też potencjalna konfliktowość interesów grup, których kształtowanie się zostało podyktowane [...] ową obiektywną przeciwstawnością pozycji”²². Na gruncie owego obiektywnego antagonizmu, także w sensie subiektywnym „formują się rzeczywiste, historyczne [...] warunki bytowania i mechanizmy rozwoju społeczeństw klasowych”²³.

Narzucając więc system kolonialny Afryce i stając się jej władcami europejcy kolonialiści stworzyli sytuację, w której wszelka organizacja polityczna przeciwko reżymowi przybiera postać klasową, tworzą w ten sposób kategorie ludzi: *have alls* (posiadających kapitał i wła-

²¹ G. Hunter, *The new Societies of Tropical Africa*, London 1962, s. 291.

²² J. Hochfeld, *Studia o marksistowskiej teorii społeczeństwa*, Warszawa 1963, s. 166

²³ *Ibidem*.

dzę przemocy), obok *have nots* (posiadających jedynie siłę roboczą); kolonialistów (sprawujących władzę polityczną) nad kolonizowanymi (cierpiącymi pod jarzmem kolonialnym) oraz grupy *supermen* (na kluczowych i kierowniczych pozycjach) i grupy *underdogs* czy nietykalnych w pańskiej służbie białych.

Wewnątrz, tzn. różnice klasowe w łonie tych ugrupowań. Globalny wyzysk, który kolonializm stosuje wobec Afrykanów, zmusza organizacje polityczne do obejmowania wszystkich grup, kast i klas społecznych społeczeństwa tradycyjnego. Tak więc ugrupowania te stały się miniaturami społeczeństwa tradycyjnego, zawierającymi oba jego krańce. Jak już widzieliśmy, kierownicze koła systemu burżuazyjnego i autokratycznego reprezentują tu swoje klasy społeczne. Władzę partyjną dzierżą tu wielcy właściciele, wodzowie, emirowie i cała burżuazja, która pozycję swą zawdzięcza pozycji zajmowanej w tradycyjnym systemie społeczno-gospodarczym. Przywłaszczając sobie partyjną władzę polityczną, pozostawiają szerokie masy swoich zwolenników w ich dotychczasowej pozycji klasowej, gdy tymczasem sami mają nad nimi zwierzchnictwo i w pewien sposób kwalifikowaną kontrolę nad ich pracą i wszystkim, co z tego wynika. Przez walkę wyzwolenczą przywódcy tych dwóch systemów ugrupowań politycznych rozumieją walkę o możliwość utworzenia dogodnych warunków dla realizacji swoich klasowych interesów. Niepodległość — jak to zauważył W. H. Lewis²⁴ — oznacza dla współczesnego handlowca sekularyzację kulturową klas średnich lub jej zasadniczo zachodnią orientację z liberalistycznymi akcentami; dla wodza czy starca rodowego niepodległość nosi w sobie groźbę dezintegracji społecznej pod naciskiem autorytatywnych reżymów modernizujących. Dla miejskiej klasy pracującej znaczy to wyzwolenie polityczne, piękniejsze życie, wolne od ograniczeń rządowych. Dla urzędnika — to szybkie uznanie i awans, a rolnik rozumie przez niepodległość ochronę przed sekwestracją.

Tę mozaikę grup interesu dzielić możemy na 3 tradycyjne klasy społeczne: burżuazja, proletariat, chłopstwo. Burżuazja.

W krajach kolonialnych w ogóle klasa *des bourgeois* jest klasą obcą, ponieważ jest ona tworem obcego kapitału, nietwórcza, bo nie może stać o własnych siłach w braku inicjatywy, i podwójnie pasożytnicza, bo wyzyskuje masy dla obcego kapitału i dla siebie. Skoro wreszcie *l'argent fait le bourgeois*, jest ona w dodatku biedna, bo pieniędzy tych nie posiada. Kluczowa siła tej rodzimej burżuazji jest więc wynikiem

²⁴ W. H. Lewis, *Functional Elites*. „New Forces in Africa”, s. 115.

kluczowej pozycji²⁵, którą ona zdobywa albo może zdobyć wskutek kolonializmu. Klasa ta nie wyróżnia się ostro wśród innych, ponieważ: 1. nie góruje wyraźnie ani nad innymi klasami (obcych kapitalistów, wielkich właścicieli ziemskich, wodzów czy hierarchią kościelną) ani też pod nimi, 2. rasowość wyzysku kolonialnego dzieli społeczeństwo na dwie klasy rasowe. Jeżeli polityka jest zjawiskiem klasowym, a jej ostatecznym celem jest zdobycie, utrzymanie i wykorzystywanie władzy dla realizacji swoich interesów klasowych, to ponadklasowa maska ugrupowań politycznych systemów — burżuazyjnego i autokracji reformistycznej — spada. W walce wyzwolenczej władze kierownicze tych systemów, składające się wyłącznie z przedstawicieli określonej klasy, dążą do realizacji swoich klasowych interesów, sprzecznych z interesami ogółu. Stąd wytwarza się przepaść między nimi a masami. Sytuacja polega na tym, iż masy będące najbardziej upośledzoną częścią społeczności są zwolennikami niezwłocznego użycia najradykałniejszych środków dla obalenia istniejącego reżymu. Z drugiej strony jednak władze partyjne, po pierwsze, z powodu uporczywości i bezkompromisowego stanowiska władzy kolonialnej „odrewolucjonizowują” swój program i idą na ugodę, aby w ogóle coś uzyskać dla zaspokojenia mas i dla ugruntowania w nich swojego prestiżu oraz dla pozyskania ich zaufania; po drugie, mając swoje materialne interesy klasowe ściśle związane i podporządkowane metropolii, nie chcą wywalczyć siłą niepodległości, jak tego żądają masy, z obawy przed utraceniem stosunków z metropolią. Z tych głównie powodów ich programy są reformistyczne i dlatego każdorazowo proszą kolonialistów o trochę więcej władzy albo udziału w niej. Jeśli zaś prasa zachodnia donosi o jakichś „barbarzyńskich” czynach „nacionalistów”²⁶, oni szybko dementują te wiadomości albo też deklarują uroczyście swoje potępienie i dezaprobatę dla „takich czynów”. Burżuazja czyni to ze swoistego poczucia wartości uniwersalnych, co jest z kolei wyrazem jej asymilowania wartości europejskich jako wartości uniwersalnych opartych na koncepcji człowieka abstrakcyjnego. W przeciwieństwie do tego, co czynią systemy modernistyczne, przywódcy burżuazyjni nie mobilizują mas do walki wyzwolenczej, ale „proszą” kolonialistów w imię tzw. wartości uniwersalnych. „Zamiast wzywać i mobilizować lud, ci *esclaves affranchis* [burżuazja afrykańska — *M. D.*] korzystają ze stanu niewolniczego

²⁵ W. Markow, *Sur quelques traits de la bourgeoisie nationale*, „Recherches Internationales”, t. XI—XII, 1960, nr 22.

²⁶ Nacjonalizm ten nie ma nic wspólnego z treścią nacjonalizmu, np. faszyistowskiego. Zob. pracę J. Wiatr, *Naród i rasa w świadomości społecznej*, Warszawa 1962. Broń ideologiczna nacjonalizmu.

swoich braci dla zawstydzania ciemieńców lub dla dostarczania ideologicznej treści niepoczesnego humanitaryzmu grupom finansistów konkurujących ze swoimi ciemieżcami”²⁷. Usprawiedliwiają swoje stanowisko pojednawcze z kolonializmem „obiektywnością”. W myśl ich subiektywnej i klasowej „obiektywności” wszystko, co zdecydowanie potępia burżuazja europejska, jest złe, a dobry jest każdy objaw ustępliwości ludu, mogącej im ułatwić realizację reformistycznych dążeń. Ich obiektywność ma ich stawiać w oczach kolonialistów jak gdyby poza ramami walki wyzwolenczej, ale jednocześnie w oczach mas chcą odgrywać rolę wyrazicieli woli ludu. Korzystają z tej właśnie roli dla prowadzenia negocjacji z władzą kolonialną o przekazanie im władzy zdobytej aktywną walką mas. Ponieważ interesy mas są sprzeczne z interesami władców reżymu, ponieważ całkowita likwidacja kolonializmu jest warunkiem *sine qua non* tworzenia warunków realizacji interesów mas, więc wszelkie „dogadywanie się” z kolonializmem jest zdradą sprawy ludu. To czyn antyludowy; dlatego też burżuazja ta po proklamacji niepodległości będzie zawierać umowy o pomocy militarnej z wczorajszym władcą kolonialnym.

Proletariat afrykański powstał także wskutek kolonialnego wyzysku gospodarczego. Jak powiedziałem uprzednio, nowy ład kolonialnej gospodarki zmuszał wielu ludzi do opuszczania swoich społeczności tradycyjnych. Do ostatecznych ekonomicznych przyczyn tej imigracji dodać należy przyczyny społeczne, polityczne i psychologiczne. Badania przeprowadzone przez Schapery²⁸ wśród robotników emigrantów z Bezuany do Republiki Południowoafrykańskiej wykazują, iż z 297 osobników pytanym o to, dlaczego wyemigrowali, aż 291 osób podało przyczyny ekonomiczne: chcą zarobić na podatki, na odzież, na kupno bydła czy też na utrzymanie rodziców i rodzeństwa. Do proletariatu zaliczają się nie tylko robotnicy fizyczni, ale i pracownicy biurowi, kierowcy, drobni kupcy itp., jednym słowem wszyscy pracujący w mieście. Badania przeprowadzone w Brazzaville²⁹ dały następujące wyniki: 1) 25% badanych podało przyczyny czysto ekonomiczne; 2) 25—30% podjęło pracę w przemyśle ze względu na obowiązki rodzinne, konieczność posyłania dzieci do szkoły, pomoc kuzynowi czy innemu członkowi rodziny w nauce jakiegoś zawodu itd.; 3) 10% chce osiągnąć wyższy status społeczny; chcą sami uczęszczać do szkoły, aby więcej zarabiać;

²⁷ Fanon, *op. cit.*, s. 51.

²⁸ Herskowitz, *op. cit.*, s. 267.

²⁹ *Ibidem*.

4) inni uciekają od tradycji, a jeszcze inni uległszy pokusom życia miejskiego szukają przygód.

Po przyjeździe do miast dokładają wszelkich starań, aby osiągnąć swój bezpośredni cel, który w końcu staje się dla nich celem ostatecznym. Opornie wprawdzie, ale nieuchronnie są oni dekulturyzowani i wchodzą w ciągły proces akulturacji. Stale dążą do czegoś nowego w ramach panującego reżymu. Ich moda — to modernizm. Naśladują Europejczyków we wszelkich możliwych dziedzinach. Gdy na wsiach chłopci marzą o szkołach, szaletach, studniach itp., oni pragną mieć ultranowoczesne udogodnienia, takie jak burżuazja. Zachodzi tu jakaś „logiczna” ironia historii: gdy w krajach kapitalistycznych proletariats jest najbardziej zdyscyplinowaną, postępową i bojową klasą, która nie ma nic do stracenia, w krajach afrykańskich proletariats jest egoistyczny, niezdiscyplinowany, łakomy i indywidualistyczny. Boi się utracić to, co już zdobył, jest więc reakcyjny. Dlatego jeden z wielkich błędów organizacyjnych i strategicznych ugrupowań politycznych polega na tym, że w trosce o zwrócenie się do najbardziej świadomych elementów społeczeństwa (za klasycznym przykładem doświadczeń europejskich) większość z nich — nawet z mobilizujących — apeluje *à priori* do członków tej właśnie klasy, która już dawno jest w zgodzie z wyzyskiwaczami z systemu kolonialnego.

Chłopci stanowią nie mniej niż 95% całej populacji na interesującym nas terenie Afryki; w niektórych krajach stosunek ten dochodzi do 99%, np. Czad, Górna Wolta. Prosty stąd wniosek, że los Afryki to los chłopstwa afrykańskiego. Ucisk kolonialny jest przez chłopów najbardziej odczuwany, i to w swojej nagiej postaci. Nie widzą oni w systemie kolonialnym nic oprócz zła i dlatego gotowi są iść wspólnym frontem ze swoimi rodzimymi ciemniezcami (panami feudalnymi, arystokracją) w walce przeciwko kolonom zza mórz. Biali kolonialisci nie potrafią lub też nie chcą z nimi rozmawiać nie dlatego, że są analfabetami, ale dlatego, że uważają ich za coś trochę tylko lepszego od zwierząt. Biali przemawiają do nich jedynie czynem, więc oni też wybrali drogę czynu. Ów czyn to aktywna walka o ziemię, to walka w obronie swoich wartości prowadzona z całą stanowczością i uporem. Gdy masy chłopskie krajów kapitalistycznych są najmniej świadome, nie zorganizowane, bardzo indywidualistyczne i reakcyjne, w Afryce na odwrót, to właśnie chłopstwo w przeciwieństwie do proletariatu działa kolektywnie, jest dzielne, najmniej rozleniwione, najbardziej zdyscyplinowane i altruistyczne. Stykając się najmniej z kulturą europejską, najmniej ulegają mitowi tamtejszych wartości uniwersalnych, trudno im więc zrozumieć teorię człowieka abstrakcyjnego. Wiedzą natomiast,

że człowiek istnieje jedynie w postaci konkretnej, że żeby być człowiekiem, trzeba samemu tworzyć, a nie być tylko tworem swoich warunków. O to właśnie prawo będą walczyć nie przebijając w środkach. Ponieważ kolonizatorzy przemawiają do nich jedynie brutalnym czynem, są przekonani, iż jedynie czynem można się z nimi dogadać. Ten czyn, ta *praxis*, ten środek do samookreślenia to gwałt na kolonistach i jego instytucjach. Działalność chłopów wskazuje na to, iż nie wierzą we współistnienie interesów dwóch wrogich stron. Stawiają sprawę walki wyzwolenczej w kategoriach ontologicznych, o absolutnie wyłączających się możliwościach — albo oni, kolonizatorzy, albo my, właściciele tej ziemi. Na tej płaszczyźnie prowadzą swoją akcję — palenie domów kolonizatorów, uszkodzenie linii kolejowych, napaści na całe osady kolonizatorów, morderstwa dokonywane na białych i czarnych zdrajcach itd. Na gwałt odpowiadają gwałtem. Ten gwałt mas chłopskich daje burżuazyjnym przywódcom okazję do nawiązywania kontaktu z kolonistami, zmusza on władzę kolonialną do zajęcia bardziej elastycznego stanowiska i do pójścia na kompromis z tą burżuazją. W zdecydowanej walce o wyzwolenie chłopstwo ma swojego sojusznika — lumpenproletariat, istniejący jak gdyby na marginesie życia społecznego. Jest on produktem rozpadu społeczności tradycyjnej i powstania w Afryce wielkich miast i wielkiego przemysłu. Członkowie tej klasy nie należą jednak do żadnego z tych światów. Są to „bandy mężczyzn, kobiet, dzieci i starców prawie kompletnie nagich, pchniętych do miast przez nędzę i lęk przed śmiercią, tych co każdego ranka przeszukują kosze na śmieci, spierając się z psami i kotami o resztę jedzenia, o gałgany i o puste puszki”³⁰. Wyalienowani i wyrzuceni z racy swojego stanu *underdogs* skłonni są stosować wszelkie środki mogące im przywrócić człowieczeństwo. Jak to słusznie pisze Keith Buchanan: „Zlekceważona i pominięta przez ruch narodowyzwolenczy ta masa głodujących i nieuprawnionych istot może się zwrócić o zbawienie do różnych partii wyznaniowych, jak to nazywa Hodgkin, i do różnych mesjanicznych ruchów albo może stać się bronią w rękach sił reakcji”³¹. Oto kilka ilustracji tego stanu rzeczy: władze francuskie wykorzystały członków tej klasy z różnych krajów Afryki tropikalnej w swojej walce przeciwko patriotom algierskim. Obecnie w Angoli walczą oni razem z żołnierzami portugalskimi przeciw swoim braciom. W Kongo — prowadzili i organizowali manifestacje regionalne w Kasai i Katandze, oni także demonstrowali przeciw Lumumbistom. Antykolonialny ruch Mau-Mau w Kenii został zdławiony przy pomocy

³⁰ K. Buchanan, *The Third World*, „New Left Review”, 1963, nr 18.

³¹ *Ibidem*.

ich współpracy z siłami kolonialnymi Wielkiej Brytanii. W Kamerunie kolaborowali z władzami w prześladowaniu członków UPC i w tłumieniu rewolucji ludów tego kraju.

Afrykańskie związki zawodowe powstały stosunkowo późno. Ich powstanie było nie tylko wyrazem buntu przeciwko ustrojowi gospodarczemu, ale i poważnym wkładem do rozwoju świadomości politycznej proletariatu afrykańskiego. W błędnej ocenie sytuacji i warunków swojego wyzwolenia proletariat ten ograniczał się początkowo do walki o poprawę swej sytuacji ekonomicznej. Wobec swojej małej liczebności oraz będąc pod presją skutków zimnej wojny proletariat szukał poparcia w innych ośrodkach związkowych poza Afryką. Ta przynależność do pozaafrykańskich central związkowych doprowadziła do sytuacji, o której pisze S. Touré: „Zamiast walczyć o konkretne i ścisłe cele, zamiast połączyć swoją walkę z całokształtem działalności ludu afrykańskiego przeciwko kolonializmowi, afrykańscy związkowcy przez pewien czas zostali wciągnięci do walk ideologicznych nie mających innych skutków niż osłabienie swojej siły, zachowanie sprzeczności wewnątrz swojej klasy i paraliżowanie swojej działalności”³². Ta sytuacja została sprytnie wykorzystana przez władze kolonialne dla odwrócenia uwagi proletariatu od spraw politycznych. Lewica tego ruchu akcentowała mocno swój wrogi stosunek do reżymu kolonialnego jako całości i zaczęła się upolityczniać, natomiast prawica, należąca do ICFTU (International Confederation of Free Trade Unions) i do Chrześcijańskich Związków Zawodowych, coraz to bardziej potępiała postawę lewicy. „Trade-unionistyczna” postawa tej prawicy była często potępiana przez samych jej członków, którzy zaczęli dostrzegać jałowość tej ideologii. Zaczęto rozumieć, iż w systemie kolonialnym „wolność polityczna i prawa ludzi pracy wiążą się ze sobą nierozzerwalnie”³³. Zaczął się żywiołowy kurs na upolitycznianie związków zawodowych, ale dopiero Konferencja Afrykańskich Związków Zawodowych w Kotonou w 1957 r., stanowiąca przełomowy moment tego ruchu, wyraźnie sformułowała jego strategię i program polityczny. Chodziło o to, aby 1) stworzyć jedną centralę dla wszystkich związków afrykańskich, czego koniecznym warunkiem było odłączenie się od pozaafrykańskich ośrodków związkowych, do których należały one do tej pory; 2) prowadzić intensywną działalność polityczną. Jednym z podstawowych celów nowo utworzonej centrali UGTAN jest „walka przeciwko reżymowi

³² Touré, *op. cit.*, s. 27.

³³ K. Nkrumah, *A Call to African Workers*, „The Voice of Africa”, t. 2, 1962, nr 4.

kolonialnemu i wszelkim siłom ucisku i wyzysku człowieka przez człowieka [...] Ta działalność [polityczna — M. D.] jest częścią składową walki ludzi pracujących krajów słabo rozwiniętych o swoje wyzwolenie, o postęp ekonomiczny i społeczny swoich ludzi i o prawdziwą demokrację”³⁴.

W tym właśnie duchu pisał S. Touré, że „Fundamentalny cel UGTAN to walka o całkowitą likwidację kolonializmu, o wolność i suwerenność narodową [...] Jedynie zwycięstwa ruchu wyzwolenczego stwarzają najlepsze warunki dla stopniowego zaspokajania potrzeb materialnych i kulturalnych ludzi pracujących Afryki”³⁵. „Odtąd związki zawodowe stały się *labour front* ruchu wyzwolenczego w Afryce”³⁶.

W tym kontekście staje się jasne, dlaczego wielu obecnych przywódców państw afrykańskich rekrutuje się z ruchu związkowego.

Afrykański ruch studencki stanowił element najbardziej oświecony w buncie antykolonialnym. Spełniał on dominującą rolę nie tylko w uświadamianiu mas, ale i w ich mobilizacji. W niejednym kraju studenci nadawali ton polityce ugrupowań politycznych. Bezpośrednim czynnikiem, leżącym u źródeł jego powstania, była reakcja przeciwko niemożności asymilacji w społeczeństwie europejskim. Będąc na obczyźnie (w Europie Zachodniej), afrykańscy studenci nawiązywali kontakty z kolegami swojej rasy, czego powodem były przejawy dyskryminacji rasowej, z jakimi się spotykali ze strony białych, oraz *un complexe du dépaysé*, będący skutkiem tej dyskryminacji.

Po wielu nieudanych próbach „wybielenia się kulturowo” następnym krokiem było odizolowanie się od społeczeństwa białych — społeczeństwa, w którym żyli, skoro ono nie chciała ich zasymilować. Trzecim ważnym etapem tego ruchu było przyjęcie dynamicznej postawy i walka o swoje prawa studenckie. Była to jedyna droga samoafirmacji. We Francji, gdzie powstał ten dynamiczny ruch, wydawano czasopismo „L'Etudian Noir”, które redagowali Leopold S. Senghor, Aimé Césaire i inni. Zamiast „robić się na białych”, ci afrykańscy studenci zdecydowali pozostać czarni i być z tego dumni. Dr R. E. G. Armottee w wierszu pt. *Tell them* pisze:

„Wróćę do swoich
Do mego glinianego bóstwa i do LEGBA
Do SE i do BOKONON”³⁷.

³⁴ Artykuł 3, paragraf 2 statutu UGTAN.

³⁵ Touré, *op. cit.*, s. 27.

³⁶ J. Riddell, *Trade Unionism in Africa*, „Civilisations”, t. XII, 1962.

³⁷ Ras Hhan, *The Poetry of Dr R. Armottee*, „Présence Africaine”, 1957, luty—marzec.

A. L. Senghor tak przeciwstawia się asymilacji kulturowej:

„Nie! nie zetrę śladów mego ojca czy ojców moich ojców
 Z mej głowy otwartej na rabujące północne wiatry.
 Wdychaj Mamo w tym pokoju pełny łaciny i greki
 Zapach wieczornych ofiar mego serca.
 Niech mi ześlą duchy zabezpieczające, aby krew moja
 Nie zwodniała jak u *assimilé* czy cywilizowanego człowieka”³⁸.

Prekursorami tego ruchu odrodzenia kulturalnego Afryki byli Kwedjor Aggrey, Ocansey, Azikiwe i inni, którzy zaczęli swoją działalność jeszcze podczas pobytu w Ameryce. W Europie ruch ten również się rozpowszechniał; FEAN (Fédération des Etudiants de l'Afrique Noire) we Francji stanowiła najbardziej radykalne jego skrzydło, a WASU (West African Students' Union) w Anglii była raczej umiarkowana. Wraz z powstaniem ugrupowań politycznych w Afryce ruch studencki znalazł się pod sztandarem hasel najbardziej rewolucyjnych, FEAN ze swoim dynamizmem stanowiła awangardę polityczną. Dynamizm ten nie osłabł z chwilą uzyskania niepodległości. Jeszcze w okresie niepodległościowym FEAN krytykowała swych byłych kolegów, którzy będąc obecnie u steru władz państwowych zrezygnowali z polityki rewolucyjnej na rzecz reformizmu i oportunistów. Byli rzecznicy tej organizacji stali się jej wrogami szukającymi motywów do jej rozwiązania. Studenci ze swojej strony, wracając do swoich krajów z zasobami nie wypróbowanych teoretycznych wiadomości naukowych, nie mając koniecznego czy wystarczającego rozeznania sytuacji w kraju i będąc obcy masom, dążyć będą do przedwczesnych lub niepotrzebnych prób obalenia rządów.

Kolonializm obezwładnił tylko efemerycznie afrykańskie wodzostwo, narzucając mu swoje jarzmo, a po wyzwoleniu wodzostwo to znalazło z powrotem swoje dawne miejsce w hierarchii społecznej; ale poprzez swoje instytucje kolonializm wychował nowe elementy, które będą jego dziedzicami. Jest to ta nowa elita krajów kolonialnych, która będąc potomstwem rozpadu dwóch systemów sprzecznych między sobą dziedziczy cechy tych dwóch rodziców.

Elita ta rekrutuje się najczęściej z warstw zajmujących kluczowe stanowiska lub też relatywnie uprzywilejowanych jeszcze w ustroju kolonialnym. Należy podkreślić fakt, iż klasowe zarodki tej nowej elity tkwią jeszcze w jej warunkach prenatalnych, gdyż pod reżymem kolonialnym za naukę w szkole podstawowej trzeba było płacić, co oczywiście leżało jedynie w możliwościach członków klas uprzywilejo-

³⁸ Z pracy B. Dadié.

wanych. Elita ta jest więc rezultatem rozwoju oświaty, przemysłu, życia politycznego wzorowanego lub podporządkowanego polityce metropolii. Wykształciła się w związkach zawodowych, w administracji, w ruchach spółdzielczych i ugrupowaniach politycznych. Ze względu na sytuację, w której powstała i dojrzewała, jedynie ona poznała słabe strony ustroju kolonialnego.

„Jest to paradoks — pisze Beier — że ci, co są dzisiaj najbardziej żarliwymi nacjonalistami w Afryce Zachodniej, stanowią grupę najbardziej zeuropeizowaną. Tylko ci, którzy opanowali język, wykształcenie i sposób bycia kolonialnych panów, potrafili ukuć broń, którą kolonializm może być pokonany”³⁹.

Sądzę jednak, że paradoks ten da się wytłumaczyć, jeśli weźmiemy pod uwagę następujące przesłanki: 1) społeczne pochodzenie tej elity; 2) jej aspiracje będące wynikiem przejęcia innych wartości na uniwersytetach euro-amerykańskich; 3) niemożność realizacji zgodnych z przejętymi wartościami (ze względu na sytuację kolonialną, której jest ona produktem). Należy też zaznaczyć iż elita ta „jest ujarzmiona, a nie oswojona, ona jest zepchnięta, ale nie jest przekonana o swojej niższości”⁴⁰. Nie jest więc paradoksem, że właśnie ona, zapoznawszy się z mechanizmem rządzącym nowoczesnym państwem, stanie się groźnym konkurentem zarówno władzy kolonialnej, jak i władzy tradycyjnej. Ta nowa czarna elita nie mogąc mieć osiągnięć zgodnych z nabytymi wartościami ze względu na kolor swojej skóry, będzie prowadzić walkę przeciw tym, którzy jej to utrudniają. Zdając sobie jednak sprawę z tego, iż stanowi bardzo nikły procent ogółu Afrykanów, będzie pretendować do reprezentowania interesów całego społeczeństwa czarnych i pod płaszczykiem demokratyzmu ukrywać będzie swoje interesy klasowe. Ponieważ elita ta wszędzie dążyła początkowo do zajęcia miejsc odpowiadających jej kwalifikacjom, walczyła konsekwentnie nie o władzę polityczną, ale najpierw o poprawę swojej sytuacji bytowej. Bardzo wymownym pod tym względem jest słynny *Manifeste de la Conscience Africaine* z roku 1956, wydany w Kongo. Brzmi on m. in. tak: „Europejczycy muszą zrozumieć, że nasze prawowite żądanie nie jest skierowane przeciwko nim. Nasz ruch narodowy nie tchnie nienawiścią, ale braterstwem i sprawiedliwością. Wiemy, że od nas samych zależy realizacja naszych dążeń [...] Apelujemy do Europejczyków o wyrzeczenie się pogardliwej postawy i segregacji rasowej, o wyzbycie się upokarzającego stosunku do nas. Wzywamy ich, by zaprze-

³⁹ J. Chałasiński, *Afrykańska inteligencja*, „Przegląd Socjologiczny”, t. XV/1, 1961.

⁴⁰ Fanon, *op. cit.*, s. 41.

stali nas poniżać, gdyż razi to naszą miłość własną. Nie zniesiemy dłużej, aby nas traktowano jak dzieci. Zrozumcie, że jesteśmy od Was inni, a wchłaniając wartości Waszej cywilizacji chcemy jednak zostać sobą”⁴¹.

Przeważnie chodzi tu o los elity, a nie o los mas ludowych. Chodzi o los tych, którzy w myśl paretońskiej definicji elity stanowią klasę ludzi posiadających najwyższe wskaźniki w zakresie swojej działalności. Gdy masom chodziło przede wszystkim o obalenie systemu, elita dążyła najpierw do uzyskania należytego statusu dochodu i prestiżu. Masy zaślepione ksenofobią w pasji walki przeciwko panowaniu białych szły za swoimi wrogami klasowymi z wiarą w ich możliwości ocalenia całego narodu.

⁴¹ St. C. Easton, *The Twilight of European Colonialism*, London 1961, s. 462.

S U M M A R I E S

JOZEF CHAŁASINSKI

TRANSITION FROM TRIBE TO NATIONALITY IN PRESENT DAY AFRICA A NOTE CONCERNING THIS SPECIAL ISSUE

This special issue of the Polish Sociological Review, devoted to emerging new Africa, contains papers prepared by research workers of the Research Centre for African Studies, Polish Academy of Sciences. Besides that a paper by Mr. Dravi has been included. Mr. Dravi from Togoland studied at the University of Warsaw and his contribution to this collection is a part of his M. A. thesis in sociology.

Editing this volume I have considered it a contribution to the understanding of the formation of nationalities in present day Africa in the meaning of Znaniecki's *Modern Nationalities* (1952) in which he defines nationality as national culture society. Close to this nation-making process another problem has been in the forefront, namely that of relations between various systems of culture values and antagonistic systems of political power. Our research aims at finding out forces working for harmonious cooperation as against forces working for disruption.

In his study on patriotism and nationalism Dutch historian Johan Huizinga wrote that "every cultured and right minded person has a particular affection for a few other nations alongside his own, nations whose land he knows and whose spirit he loves." We have engaged ourselves in African studies to free ourselves from Europocentred narrow-mindedness and to extend the affection Huizinga writes of to African countries and African continent.

This special issue of the Polish Sociological Review is intended to sponsor discussion of the place of the African countries and African cultures in the curriculum of Polish universities.

ANTONI GRZYBOWSKI

POLISH RESEARCH CENTRES FOR AFRICAN STUDIES

"Study of the transformations occurring within African societies is not only of practical importance. The rapid changes experienced by these societies and their traditional cultures — changes effected by the operation of known factors —

make Africa highly interesting from the viewpoint of the observation of the general processes which, elsewhere, appear in less distinct form" said Docent Jan Lutyński in 1957. His article, published in "Kultura i Społeczeństwo" (Culture and Society) referred to the issue of the International Social Science Bulletin (UNESCO) devoted to the problems of elite in African countries.

Some years earlier, another Polish sociologist — Józef Obrębski, disciple of Bronisław Malinowski, tackled the problem of the formation of new non-European nations in his paper *The Sociology of Rising Nations*, presented at the International Congress of Sociologists held in 1950. Emphasizing the social and cultural aspects of the phenomenon, Obrębski pointed to the fact that "the great revolution of our times consists [...] in the rise of new national cultures and new groups with national culture." His opinions is substantiated not only by Malinowski's studies in ethnology and culture but also by the views of Florian Znaniecki defining the nation as a community of culture.

Thus, modern sociology started to discover "contemporaneity" among the "primitive societies" in Africa. Simultaneously, those sociological interests were penetrating increasingly deeper into the Black Continent.

It is worth mentioning here, the Polish scientists and travellers have to their credit a marked contribution paid to the exploration of that continent. Without reaching as far into the past as the expeditions of Stefan Szolc-Rogoziński *et al.*, at the end of the 19th century, we wish to enumerate those who started their researches before the outbreak of the Second World War, fruitfully continuing them until the present. This group of scientists includes the following: Professor Jan Czekanowski, who conducted his anthropological, ethnographical and sociological research work in Central Africa as early as 1907—1909, within the frames of the German scientific expedition led by Adolphus Frederic, Prince of Mecklenburg. Professor Włodzimierz Antoniewicz participated in the International Geographical Congress held in Cairo, 1924 and, also, in a journey through Egypt, penetrating as far as Nubia in search of the relics of rock paintings. The following year, he was to be found in Sahara and in Libya at the El Cargeh, oasis, where he worked on a method of determining chronology on the basis of the drying up of lakes (lake zones method). The year 1927, saw another journey of his — this time to Algeria, and 1928, to Morocco. The purpose of the latter venture was investigation of desert archeological posts throughout the area up to the river of Niger. South Africa was also covered by the interest of the Polish scientists. In 1935, Professor Roman Stopa studied the ethnographic and linguistics problems among the Hottentots and the Bushmen. Professor Kazimierz Michałowski, participated, within the frames of the French-Polish archaeological expedition, in three excavation campaigns at Edfu, Egypt, in the years 1936—1947, 1938 and 1939.

The years following the conclusion of the Second World War and, in particular, the recent decade, marked by political transformations in Africa, brought that vast continent still more distinctly into the orbit of scientific interest. In 1956, the Polish Ethnological Society organized the first post-war seminar on African problem, Wrocław, May 9th—11th.

It was, however, the quarterly "Kultura i Społeczeństwo," published since 1957 by the Research Centre for Sociology and History of Culture of the Polish Academy of Sciences, that has actually brought Africa into the wider sphere of research on contemporary culture. The said periodical originated from the

milieu of sociologists connected with the University of Łódź. It was by no means accidental, the latter milieu was the first to put forward African problems grasped not only from the viewpoint of ethnography but, also, that of contemporary cultures. This resulted from linking, in the Łódź university centre, of the ethnological traditions with the sociological ones, of Malinowski's school with that of Znaniecki and, also, that of Krzywicki with Czarnowski's. A telling expression of the blend of those different traditions was, and continues to be, the "Sociological Review" published in Łódź.

When the said Research Centre for Sociology and History of Culture initiated the publishing of the quarterly "Culture and Society" (1957) it was the African problems that, from the very start, took a place of prominence in the non-European interests of the said periodical. The orientation of the "Culture and Society" is characterized not only by the article mentioned at the outset of the present paper and discussing the new African elites against the background of the general processes of contemporary world, but also by the approach to African problems in the second issue of the quarterly and, namely, in the article "Is Western Civilization Threatened?" In that editorial, the said problems are discussed in the light of the decline of concentration of the civilized world's interest on Europe.

The birth of interest in Africa as a contemporary problem was accompanied by an expansion of humanistic and, above all, sociological research into the "Black" Africa. Until mid-fifties of this century, the interests of the Polish scientists principally did not reach beyond Arabic Africa or, to be more precise, of Egypt, the oriental studies also covering Ethiopia. The problem of the "Black" Africa first won for themselves a prominent place in periodicals to become, somewhat later, the subject of systematic scientific research. These periodicals, beginning from the scientific ones and ending with newspapers, paved the way for the new interests.

In the middle fifties, the still scarce articles devoted to the "Black" Africa were dispersed in various periodicals dealing with social sciences. The following years saw a significant change in this respect. An analysis of the Polish periodicals shows that the peak of all kinds of interest in African problems was recorded in 1961. Thus, it is also this period that has found a reflection in the organizational structure of the relevant branches of Polish science.

As early as 1960, within the Polish Institute for International Affairs, there was established the Department for African and Asian countries. Two years later, a special division was singled out therefrom and, in the spring of 1964, reorganized as the Department of African Countries. The staff of the latter Department, headed by Dr. Jerzy Prokopczuk, deal with the political, economic and social problems of Africa, concentrating their attention, above all, on the analysis of the phenomena and the most interesting processes which decide about the political visage of the Black Continent and its place in the conflicts of the world of today.

At the University of Warsaw, the role of a link co-ordinating research in African problems is played by the Centre for African Studies founded on May 31st, 1962 and headed by Professor Stefan Strelcyn. It has a Scientific Council of its own, presided over by Professor Marian Małowist. The Centre runs two years' post-graduate courses for persons willing to acquire on additional stock of contemporary knowledge of African problems with a view to undertaking

research in the field or to working more effectively, as experts, in African countries. The Centre for African Studies also deals with the documentation on institutions (throughout the world) dealing with Africa. It also elaborates the main catalogue of books and other publications on African problems, dispersed in libraries throughout the country. Moreover, the Centre also works on the materials collected by way of an enquiry which has embraced all universities in Poland in order to find out about the present state of research on the said problems.

Another line of the Centre's activity is co-operation with specialists dealing with African problems at other scientific centres, inviting them for "inter-discipline" seminars organized for the purpose by Professor Strelcyn, at the Research Centre for Oriental Studies, of the Polish Academy of Sciences, since 1960. The seminars group experts in various branches of science e. g., geographers, ethnographers, economists, sociologists, linguists and other what is conducive both to establishing personal contacts between those scientists and to the development of their co-operation.

The results of scientific research are published in the Bulletin "Africana," published by the Centre for African Studies, in English and French. Another, bulletin, issued quarterly informs of the acquisitions of the Centre's specialist library.

As far as specialist research in African problems, conducted at the University of Warsaw is concerned, special mention should be made of philology, and, especially, African linguistics, having no mean attainments to its credit and developing within the Institute for Oriental Studies. The Chair of Semitic Philology formed therein in 1950 and directed by Professor Strelcyn, focusses its research on languages and culture of Ethiopia. There, also, research is conducted on the languages of the "Black" Africa, the curriculum including instruction in the Hausa and Suahili languages.

In order to provide possibilities of mastering practical knowledge of African languages the readership in Amharic, Suahili, Hausa and Bambara has been organized at the Chair of Semitic Philology. Apart from these, research in Arabic is also conducted at the relevant Chair within the Institute for Oriental Studies at the University of Warsaw and, also, in the Egyptian and Coptic languages at the Chair of the Philology of Ancient East.

It is, however, the University's Chair in Mediterranean Archeology, with its holder — Professor Kazimierz Michałowski, that has scored successes of world-wide importance in its work on African archeology. The latter Chair runs, in Cairo, its own station engaged in research on Mediterranean archeology. The Research Centre for Mediterranean Archeology incorporated with the Polish Academy of Sciences and the Ancient Art Department of the National Museum in Warsaw, both participate in the researches connected with the excavation work conducted by the said Chair.

Among the post-war attainments of Professor Michałowski's excavation posts in Egypt and Sudan special mention should be made of the discovery at Tell Atrib. When removing the successive layers of the *kom* (a hill over a settlement), a highly interesting grouping of the monuments of material culture has been found e. g., lime baking ovens, water supply installations etc. The old-Egyptian layer proved to contain a sub-structure of an edifice with the foundation deposit of Pharach Amasis. The achievements of Professor Michałowski's

team working in Africa also includes the excavations in Alexandria, crowned with the discovery of a vast grouping of Roman buildings (baths, amphitheatre, etc.) and of Arabic necropolises dating from Mediaeval times. Moreover, in 1961, the team was entrusted by the conservator service of the United Arab Republic with the task of the reconstruction of Queen Hatshepsut's temple at Deir el-Bahari. The Polish scientists' team also this time passed the test with flying colours, adding another item to the long list of its successes. In the course of the said work, another temple, until then unknown, was discovered. It has been ascertained, the latter was built under the reign of Pharaoh Totmes III (about 1504—1450 B. C.), what has eventually led the Egyptologists to a revision of the generally adopted views.

The recent archeological findings in Africa, connected with the work aimed at saving the priceless treasures of ancient culture on the areas to be flooded upon the construction of the Assuan Dam, include, above all, the early Christian cathedral at Farras (8th—11th centuries) with its unique collection of frescoes of unmatched artistic and historical value. The Polish scientists' project for the dismantling of the ancient temples in Nubia as well as that for securing the Abu Simbel temple have both won for themselves world-wide recognition.

The geographical studies on the Black Continent have been focussed in the Geographical Institute of the University of Warsaw where the Research Centre for Africa has been organized and works under the direction of Maksymilian Skotnicki, at the Chair of the Regional Geography of the World, directed by Docent Bogodar Winid (at present staying in Ethiopia, as Professor in the Chair of Geography at the University of Addis Abebe).

Besides didactic work, with the students of geography who specialize in African problems, the said Research Centre aims at mastering the technique of photo-interpretation of the countries delayed in their economic development. It also furnishes necessary information for persons intending to go to Africa, or for institutions maintaining contacts with the African countries (foreign trade enterprises etc.).

From among other Chairs of the University of Warsaw, also dealing with the African problems, mention should be made about the Second Chair of Sociology, held by Dr. Szymon Chodak and engaged in the research on the political sociology of Africa.

In 1963, Dr. Chodak stayed in Ghana as a lecturer in sociology at the political Science Department at the Kwame Nkrumah University in Accra, simultaneously carrying on, together with a local team, field work aimed at investigation the socio-political function of the temples in Ghana. The results of that research, to be published in the form of a book, shall be also the subject of a cycle of lectures at the University of Warsaw. The programme of work of the Second Chair of Sociology also provides for research on socialism in Africa.

In the field of history, intensive research is being conducted on the beginnings of European colonization in Africa. The subject is included in the programme of the work of the Chair of Universal History, directed by Professor Marian Małowist (author of the monography on the *Great States of West Sudan*, published in 1964).

In the Institute of Musicology, Warsaw University, Dr Anna Czekanowska works on the ethnography of African music.

The Faculty of Law, of the said University, incorporates several Chairs engaged in the study of the problems of the state and law in Africa.

In this connection special mention should be made of the Department of Comparative Penal Law, directed by Professor Igor Andrejev. Its programme provides for special study of the problem of penal law in the states of "Black" Africa.

Another fact worth emphasizing is the scientific co-operation of Warsaw University and the Chief College of Planning and Statistics. In 1962, a Joint Department for the Developing Countries has been established and works under the direction of Docent Ignacy Sachs. The latter Department has a scientific council of its own with Professor Michal Kalecki in Chair. It issues a quarterly "Transactions and Materials" as well as a year-book in English — "Essays on Planning and Economic Development."

Moreover, the Institute also co-operates, by correspondence, with the symposium of scientists from the developing countries, inclusive of those from Africa. The said symposium, working under the direction of an Editorial Committee presided over by Professor Oskar Lange, publishes its organ — "Studies on Developing Countries."

Irrespective of Warsaw scientific institutions, research on African problems is also conducted by the Museum of Folk Culture and Art (Director — Professor K. Piwocki). One of the branches of its activity is the work aimed at supplementing the African collection as well as that on the problem of ornament in the art of African peoples.

Africa has been also included into the scope of research conducted by the Polish Academy of Sciences. At the Institute of Geography, the Research Centre for Developing Countries (directed by Professor Tadeusz Żebrowski) tackles such problems of the North African countries as urbanization, demography etc.

The Academy's Research Centre for Oriental Science, headed by Professor Ananiasz Zajączkowski, deals primarily with the modern history of Maghreb states (religious and linguistic questions) and, from among the countries of "Black" Africa — with the Congo.

African problems also form an important item in the research programme of the Institute of the History of Material Culture (Polish Academy of Sciences). Two expeditions to Sudan have been organized under the leadership of Dr. Waldemar Chmielewski (1962 and 1963/64). There, the workers of the Institute, in co-operation with those of the New Mexico University investigated the paleolithic sites on the areas to be flooded upon completion of the construction of the Assuan Dam. The said expeditions resulted in a number of important findings of the Paleolithic Age. Moreover, interesting material was collected pertaining to the history of the changes in the bed of the Nile. The said work shall be continued by the third expedition to be organized in the winter-spring season, 1965.

It was also in co-operation with the Institute of the History of Material Culture that the Western Pomerania Museum in Szczecin organized an ethnographic-archaeological, reconnaissance expedition to Guinea. The latter expedition, led by Dr. Władysław Filipowiak, Director of the Museum, was to carry out archaeological research on the urban-type sites dating from the 12th—14th centuries.

The ethnographic problems of Africa are tackled at the Institute by the Department of Ethnography, headed by Professor Witold Dynowski.

In the Polish Academy of Sciences, the only unit concentrating its work on the problems of contemporary African culture is the Research Centre for African Studies, headed by Professor Józef Chałasiński. The said Centre was established in November 1962, on the basis of the research on Africa initiated within the framework of the Institute of Sociology and History of Culture of the Polish Academy of Sciences and that of the Łódź sociological centre. The supervising body of the Centre is a learned Council presided by professor Kazimierz Majewski (classical antiquity). The programme of the Centre's current research, however, concentrated mainly on the "Black" Africa countries, covers the whole African continent. The list of works on African problems, published in various scientific papers by the authors connected with the said Research Centre includes the following:

Józef Chałasiński — *Murzyńska Ameryka, murzyńska inteligencja i problem murzyńskiej świadomości* (Negro America, Negro Intelligentsia and the Problems of Negro Consciousness); *Afrykańska inteligencja i narodziny idei narodowej w krajach czarnej Afryki* (African Intelligentsia and Birth of National Concept in "Black" Africa Countries); *Ludzie i problemy Ghany w świetle afrykańskiej prasy i czasopism* (The People and Problems of Ghana in the Light of African Press and Periodicals); *Z piśmiennictwa i powieściowej literatury Nigerii* (From Nigerian Literature and Fiction); *Początek i rozwój uniwersytetów a problemy kultury narodowej w krajach murzyńsko-afrykańskich* (The Origins and Development of Universities and the Problems of National Culture in African Negro Countries); Albert Luthuli — *wódz Zulów, plemiona Bantu i problem społeczeństwa wielorasowego w Afryce Południowej* (Albert Luthuli — Chief of the Zulus, the Bantu Tribes and the problem of Multi-race Society in South Africa); *Chłopsko-afrykański ruch narodowy — chłopski nacjonalizm Niasy* (National Peasant Movement in Africa — Peasant Nationalism of Nyasaland);

Andrzej Zajączkowski — *La famille, le lignage et la communauté villageoise chez les Ashanti de la période de transition; La structure du pouvoir chez les Ashanti de la période de transition; Magia i religia w czarnej Afryce* (Magic and Religion in "Black" Africa); *Plemię Aszanti w procesie przemian* (The Ashanti Tribe in the Process of Transformations); *Plemię Aszanti i struktura władzy w okresie przemian* (The Ashanti Tribe and Structure of Power in the Period of Transformations); *Problem Urbanizacji Afryki Czarnej* (The Problem of Urbanization of "Black" Africa); *Historia i rasa* (History and the Race); Bogdan Moliński — *"Człowiek organizacji", "człowiek techniki", i "afrykańska osobowość"* ("Man of Organization", "Man of Technology" and "the African Personality"); *Początki afrykanistyki amerykańskiej na tle rozwoju antropologii* (The Rise of American Research on African Problems against the Background of the Development of Anthropology); Teresa Pfabé — *Wpływ islamu na zmiany struktury prestiżu* (The Influence of Islam on the Changes in the Structure of Prestige).

The dissertations mentioned above, combined with those published in the present issue of the Sociological Review depict the interests of the Research Centre. The problems of culture, focussing those interests, are tackled from the viewpoint of the Africa's transition from tribal structures to the national and supranational ones. It is within these sociological frames that the socio-economic and socio-political problems are investigated of the respective African countries. This applies both to such as Nigeria, Sierra Leone or Ivory Coast which are

discussed in the present issue of the "Review" and to those constituting the object of the research work now under way e. g. Algeria, Camerouns, Liberia, Madagascar, Senegal or the United Arab Republic.

The University of Łódź, situated close to the capital, has already been mentioned in connection with the Research Centre for Sociology and History of Culture of the Polish Academy of Sciences and the periodicals "Kultura i Społeczeństwo" and "Przegląd Socjologiczny".

It is worth adding that Docent Jan Lutyński of the University of Łódź, published in „Kultura i Społeczeństwo” a dissertation on African intelligentsia and Docent Antonina Kłoskowska, also of the said University, that on the Algerian problem. Docent Kłoskowska also conducted among school children in Łódź researches concerning the Polish children's notion of the Negroes.

At the University of Łódź, apart from the Chair of Sociology, African problems are also studied by the Research Centre for Mediaeval Archaeology (headed by Professor Andrzej Nadolski) — research in traditional military system of the peoples of West Sudan and, also, by the Chair of the Economics of Trade.

At the University of Toruń, the study of African problems is carried on at the Chair of State Law, under the direction of Professor Kazimierz Biskupski, author of several papers on the state systems in West Africa.

At the High School of Economics, Sopot, the said problems are a special province of the Chair of Foreign Trade (holder of the Chair — Dr. Stanisław Waschka) and also, that of Geography (Professor Jan Moniak) where, irrespective of other work, the geographical and economic monographs on certain African ports are being prepared.

To complete the picture of research on African problems carried on in this country, mention should be also made of several other scientific centres and universities and namely: the Scientific Centre of Szczecin where the place of prominence in African research is held by the already indicated Museum of Western Pomerania with its director — Dr. Władysław Filipowiak.

The University of Poznań — Chair of Economic Geography (Professor Florian Barciński) and the Chair of Anthropology. Its holder — Professor Franciszek Wokroi, took part in the Polish anthropological expedition to Egypt (1958—1959) carrying on research over an area beginning with the estuary of the Nile river and reaching as far as Solum at the frontier of Nubia.

At the University of Wrocław, African problems are covered by the work of the Chair of Universal and Slavonic Ethnography (Professor Józef Gajek).

In Cracow, research on the said problems is concentrated in four Chairs of the Jagiellonian University. The Chair of Oriental Philology has to its credit Professor Tadeusz Lewicki's well-known philological and historical works on the Arabic sources on the history of Africa as well as those of Professor Roman Stopa, dealing with African linguistics. The Research Centre for Mediterranean Archaeology, works under the direction of Professor Maria Bernhard and the Chair of Anthropology under that of Professor Eugenia Stołyhwo who participated, as scientific leader, in the Arab-Polish anthropological expedition to Egypt in 1958/1959. The purpose of the expedition was to collect anthropological data among the population of the areas of the Lybian desert, which are situated at the Mediterranean zone and of those of the Siwa oasis.

At the Research Centre for Ethnography and Sociology of African Peoples

(which is attached to the Chair of Universal Ethnography and Sociology) research is directed by Docent Andrzej Waligórski who started his studies on African problems under the guidance of Bronisław Malinowski. In the years 1946—1948, Docent Waligórski conducted field work in East Africa.

And, finally, at the Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, the problems of the "Black" Continent are studied at the Chair of Economic Geography, held by Professor F. Uhorczuk.

Last but not least, mention should be made of the large number of books on Africa, issued in our country. In the years 1945—1963, one hundred and seventy nine items were published (of which 69 scientific and 29 popular-scientific ones). This fact is another telling illustration of Poland's growing interest in African problems.

JÓZEF CHAŁASIŃSKI

THE ORGANIZATION OF AFRICAN UNITY, THE CONGO CRISIS AND THE IDEA OF THE NATION

"We meet here today not as Ghanaians, Guineans, Egyptians, Algerians, Moroccans, Malians, Liberians, Congolese or Nigerians, but as Africans" ("Time" A. E., May 31, 1963) President Nkrumah said at the conference of 31 African states held in Addis Abebe in 1963, demanding a Panafrikan government for Africa with a bicameral congress and a strong presidency, an idea considered premature by the majority. Nkrumah likened the Addis Ababa conference to the 1787 Constitutional Congress in Philadelphia. The outcome of the conference was a compromise, a loose "Organization of African Unity" (O.A.U.).

At the second conference of the O.A.U. in Cairo (July 17—21, 1964) Nkrumah again presented his proposal of continental government. It is his claim that unspeakable disaster faces Africa unless it unites. This time also the majority was for a slower approach. But unity as an end was accepted. Why does Africa have to be united if no other continent is united? Answering this question "Jeune Afrique" a-weekly published in Tunis (July 27, 1964) wrote: "Peut-être précisément, l'Afrique, par ce que les frontières y sont arbitraires, les États a peine constitués et souvent si minuscules qu'ils sont non viables, ne reposant, au Sud du Sahara surtout, sur aucune base nationale."

The time between the Addis Ababa and that of Cairo conferences has not brought O.A.U. nearer toward a United States of Africa. Simon Kiba, the editor in chief of the weekly "Afrique Nouvelle" (Dakar, July 17—23, 1964) wrote in the article *Où en est cette Unité Africaine?* — „Nos États vont de plus en plus vers une diversification de l'homme africain. Ce qui éloigne encore plus les perspectives d'unité. Nous allons vers un voltaïque, un nigérien, un togolais, un malien, un guinéen, etc... qui seront moulés d'une certaine façon bien précise. Les mentalités se rapprocheront difficilement plus tard."

Second O.A.U. conference in Cairo had achieved a measure success by mediating the Algerian-Moroccan border conflict and that between Etiopia and Somalia. At the conference in Cairo Addis Ababa was named a permanent headquarters for the O.A.U. and Diallo Telli Guinea's U. N. ambassador elected its first secretary general.

Abubakar Tafawa Balewa, prime minister of Nigeria, said of the conference: "The Cairo Summit was a huge success" („West African Pilot", July 23, 1964.)

Is O.A.U. a sort of miniature United Nations or rather a mechanism for adjusting the relations between governments? An answer is not simple. Most African states have not yet become nations, if the concept of the nation implies a certain stability of the political system based on culture groups. However, at least some leaders of O.A.U. are not content with a limited idea of this organization. Nkrumah as well as Nyerere go much further, although they clashed over matters of procedure. Nyerere stressed the difference between O.A.U. and U.N. He said: „The united Nations was never intended by its founders to lead to world unity. Our Organization is specifically intended for African Unity" ("West Africa", August 1, 1964.)

In December 1964 the O.A.U. was 20 months old. That is an advanced age for a produce of years of turbulent politics on the African continent. The most critical time for the O.A.U. began after the U.N. forces were withdrawn from the Congo and when in July 1964, Moise Tshombe came back to power as prime minister of the central government in Leopoldville. The O.A.U.'s failure to deal with the Congo crisis does not justify optimism as to its ability of safeguarding Africa against political instability.

The O.A.U. principle of non-interference in the internal affairs of member states combined — as in the Tshombe's case — with the O.A.U. public moral disapproval of a head of a member state did not work for political stability. President Tsiranana of Madagascar said: "We all regret Patrice Lumumba's death, but who amongst us has not executed opponents? Have you never signed and order to execute one of your rivals" ("Time", July 31, 1964). Most of his colleagues were not convinced and did not wish to sit at the conference together with the murderer Tshombe as it was expressed by Hassan II, King of Morocco. The absence of Tshombe did not strengthen the authority of the O.A.U., but the moral condemnation of Tshombe by the O.A.U. favoured the Lumumbist uprising led by the National Committee of Liberation located in Congo-Brazzaville. Later, when in September 1964 the O.A.U. Council of Ministers got together in Addis Ababa especially for Congo crisis, Tshombe was invited as Congo prime minister. This late approval of Tshombe as a Congo state chief did not make O.A.U. mediatory business easier. Lumumbists were in harmony with the previous disqualification of Tshombe by the O.A.U. when they did not want to negotiate with Tshombe. So when the O.A.U. Council of Ministers appealed for a cease fire, their appeal could not be heard. Lumumbists did not want to stop fighting unless Tshombe disappeared from Congo's political life.

By the beginning of September 1964 Lumumbists formed the first government of People's Congo Republic in Stanleyville with Christophe Gbenye, former minister in Lumumba's government, as prime minister.

Stanleyville was taken by the rebels in July 1964 and in December 1964 recaptured by Tshombe's army led by white mercenaries, Tshombe's offensive against Stanleyville coincided with the landing of Belgian paratroops. According to the official statements of Belgium and that of U.S.A. government, which assisted the operation by giving American planes, it was an humanitarian rescue operation to save the white population held by Gbenye's government as

hostages. According to the "New York Herald Tribune" (Nov. 23, 1964, E. E.) Gbenye said of them that: "their lives would be spared if Belgium and the United States agreed to halt all military aid to the central government."

Some members of the O.A.U., like Ben Bella, President of Algeria, considered the landing of paratroops in Stanleyville a joint military aggression of Belgium and U.S.A. Here we touch upon the left wing orientation in the O.A.U. It found its expression before the emergence of the O.A.U. in the Casablanca group which was in opposition to the prowestern Monrovia group. Saimon Malley in his article *Pas d'unité africaine à tout prix* ("Jeune Afrique", 16 III 1964) quotes what Ben Bella said to him in October 1962 of the project of O.A.U. It reads: "Je me demande en toute franchise, si ce projet est viable. N'aurait il pas été plus utile d'élargir le groupe de Casablanca? Qu'ai je donc de commun avec Fulbert Youlou, avec Maga? Même si nous tombons d'accord sur une charte commune, mouvement révolutionnaire africain ne risque t'il pas d'être ralenti par la presence de certains régimes retrogrades?"

Youlou of Brazzaville was unseated by the uprising in August 1963, Maga of Dahomey — in October 1963. Tshombe is for Ben Bella and many other one of the worst. Why not to oust him? In his speech of November 1, 1964 on the occasion of the tenth anniversary of the Algerian revolution Ben Bella pledged to fight against Tshombe if necessary. A month after Stanleyville had been taken by Tshombe's army, military aid to Gbenye's government was started by Algeria, the U.A.R. and other countries. The "New York Times" (9 XII 1964) commented on this: "The regime of Premier Tshombe enjoys general recognition and is represented in the United Nations. Its most militant foreign opponents are now attempting to set the precedent that a revolt against the recognized government may be supported, armed and supplied from abroad not only with impunity but even with moral approbation. But if the Tshombe Government is thus overturned what newly independent state in Africa can be safe?"

The author of this paper presents Congo as a nationlike state with no national basis, without sociopolitical force on a national scale; a former unit of colonial administration changed into an independent state is exposed to the impact of disruptive influences from former colonial powers and to the subversive actions of new political movements and their rivalries. Colin Gonze in his article *Tshombe in Wonderland* ("Africa Today", September, 1964) writes: "Most indigenous inhabitants thought of themselves as Lunda, Ngala or what-have-first, as Africans remotely, and as Congolese not at all [...] The Congo as a unit was a fiction of colonial rule."

Prof. B. Verhaegen ("Etudes Congolaises", Avril, 1963) to the various levels of social development applies the following concepts (taken from J. Coleman's *Nigeria: Background to Nationalism*): tribe, nationality, and nation. According to this distinction most nationlike in Congo are Bakongo, Baluba, Azande and perhaps Mongo.

Elsewhere ("Przegląd Humanistyczny", Warszawa, Spring, 1965) the author of this paper took into consideration some aspects of emerging Congolese nationalism connected with Lumumba as its evangelist. In spite of some degree of urban migration his gospel of nationalism did not correspond to the prenational reality of Congo as a whole. However, it mobilized politically those migrants who found themselves unhappy in a new urban environment. The army of the People's Congo Republic led by idealists has more nationalist belief than

Tshombe's army led by the mercenaries. However, the former is closer to traditional tribalism than to Lumumba's romantic and messianistic idea of a Congolese nation.

With Lumumba begins the martyrdom of African nationalism. His death was a great shock not only to the people of his native country but also to the people of other African countries. Dr. Banda of Nyasaland said: „When I heard of Patrice Lumumba's murder, I wept." Lumumba, the martyr, has become the symbol of African unity. Jean Paul Sartre in his Preface to the posthumously published *La Pensée politique de Patrice Lumumba* (Bruxelles, 1963) wrote: "Mort, Lumumba cesse d'être une personne pour devenir l'Afrique tout entière."

Here we touch the process of the making of a nation from an aspect other than that of a state organization. The posthumous cult of Lumumba created a community of common belief in a national hero. This cult transcends various tribes and creates a new "tribe" — that of Lumumba. The cult of Lumumba created the tribe-nation, to use a term coined by Bronisław Malinowski in his *Freedom and Civilization* (London, 1947). It means the beginning of nation with its spiritual ancestor and founder. Thus, after his death Lumumba won his fight against tribalism.

This process of nation making has also Panafrikan and universal aspect as well. Lumumba, the martyr, has sublimated the role of a particular nation in the fight for the freedom of the whole of Africa, he has sublimated at the same time the role of Africa in shaping the world for human happiness.

This explains the spread of the Lumumba's cult outside of Congo. The Nigerian government was for Tshombe's participation at the O.A.U. conference in Cairo, but the Nigerian Youth Congress was against. We read in "West African Pilot" (July 25, 1964) that the Nigerian Youth Congress has congratulated heads of delegations to the O.A.U. conference for refusing Moise Tshombé's admission to the conference. In a release issued the Congress described Tshombe and other Congolese leaders — Kasavubu and Mobutu — as "traitors to the cause of Congo," adding that they murdered "our ever-living compatriot, Patrice Lumumba, the hero of Congo freedom." The all-African meaning of Lumumba's cult must be recognized if we are to understand why the Cairo conference could not pass over Tshombe's responsibility for Lumumba's assassination.

The story of the O.A.U. with its problems has made the author call the reader's attention to some aspects of the making of states and nations in Africa today. Two aspects of the process must be distinguished: the political and cultural. The latter involves nationality in the making in the sense of a national culture society as it is understood by Znaniecki, in his *Modern Nationalities* (1952). In present day Africa this nationality making process evolves along the same general lines as presented by Znaniecki in his book which was based on European not African history. "It originates with independent individual leaders in various realms of cultural activity, who gradually create a national culture in which a plurality of traditional regional cultures becomes partly synthesized. We call them leaders because and insofar as they attract circles of voluntary followers"¹ Intellectual leaders, "intelligentsia," "évolués" play an essential role in this process.

¹ F. Znaniecki, *Modern Nationalities*, University of Illinois 1952, p. 24.

The O.A.U. is significant as an association of intellectual leaders in their role of heads of states. Therefore the O.A.U. is not only a chapter in the political history of Africa, it also a chapter in history of African culture.

There are interesting personality aspects of the process. The intellectual leaders such as Nkrumah, Ben Bella or Senghor, define themselves not in relation to their native tribes but in relation to the growing intellectual community of minds, activated by the ideal of national unity and African unity as well. The O.A.U. is expected to be such a supraterritorial community of that ideal. Its participants combine nationalism with universalism and are against tribalism. In the forefront emerges a personality pattern of a nationalist who considers himself spiritually autonomous of the native tribes and who molds his self-image as member of a supratribal structure. The term nationalist means here a national culture leader and at the same time a political leader, a head of state, a ruler.

The process starts with the individualization but it develops new personal allegiance and social cohesion on a higher level of supratribal ideas. The sense of belonging to a national community is individual and voluntary. A nation in the sense of Znaniecki's nationality stands above tribal and local groups and is composed of individual persons who follow their chosen leader. The idea of the O.A.U. has emerged out of the same process. The O.A.U. is expected to be a community of African national leaders working together for African unity, its social welfare and progress. The high spirited idea of the O.A.U. is undermined not only by the conflict between business minded politicians like Tshombe and national idealists but also by that between revolutionary socialism, sometimes openly pro-Chinese like in Mali, and Senghor's "spiritual communalism." Most of the leaders, however, are more or less pragmatic; they face a common danger caused by the isolation of new political elite from masses.

Bronisław Malinowski, British anthropologist of Polish origin, and with a Polish cultural background, made a distinction which is worth quoting here. "Throughout the development of humanity there have always existed two principles of integration or unification: the principle of unification by national culture, embodied in the tribe-nation or nation; and that of unification by political force, embodied in the tribe-state or state [...] They are two different mechanisms, each of which has its own system of instrumentalities, social organization, ideas, sentiments and values."²

Tsirana spoke as a man of politics when justified the use of violence. Other O.A.U. participants condemned Tshombe — the politician with the language of culture. Lumumba wanted to build a nation with the language of a culture — belief in human beings, liberty, unity of feeling — and condemnation of violence. At the same time he understood the necessity of a strong central government over tribal separatisms. Lumumba the maker of national culture was in conflict with Lumumba, the man of political power.

Lumumba's friend Frantz Fanon saw things differently. To Fanon's way of thinking the colonized people make of themselves a nation by violence. There is no other way to overcome the slavery in the soul of the black man dehumanized by white man's violence of colonialism. For Fanon the national culture originates in a political fight. This intellectual dialogue between the African friends — Lumumba and Fanon — was going on at the time of an acute crisis in Congo.

² B. Malinowski, *Freedom and Civilization*, London 1947, p. 257—258.

The friendly dialogue between the African friends — Lumumba and Fanon — on the principles of how to form a new Africa was interrupted by the Lumumba's death. Lumumba, standing alone between tribalism and imperialism, felt that the tragedy of his life was not a local affair. In his last letter to his wife he wrote: "L'histoire dira un jour son mot, mais ce ne sera pas l'histoire qu'on enseignera aux Nations Unies, Washington, Paris ou Bruxelles, mais celle qu'on enseignera dans les pays affranchies de colonialisme et de ses fantoches. L'Afrique écrira sa propre histoire et elle sera au Nord et au Sud du Sahara une histoire de gloire et de dignité. Ne me pleure pas ma campagne, moi je sais que mon pays qui souffre tant, saura défendre son indépendance et sa liberté. Vive le Congo! Vive l'Afrique!"

Lumumba lives after his death as a symbol of freedom, and of the belief in human dignity, which gave rise to the Congolese national culture and which contributes to the other national cultures of Africa as a part of universal culture.

ANDRZEJ WALIGORSKI

THE NEW PEASANTRY OF THE COLONIAL AND POST-COLONIAL TERRITORIES

The term peasant, peasantry, used in an extended and a new theoretical sense to denote the economic and social system of the agricultural population of Asia, Africa and other post colonial territories, is gaining momentum. Introduced originally by Professor Raymond Firth of London University and fully substantiated by his Maly material (1946) as well as subsequent theoretical analysis (*Elements of Social Organization*, 1951) it has become a useful heuristic device to study and describe this intricate system of economic and social behaviour. The world itself is, obviously, of European origin. It refers in particular to those parts of Eastern Europe, often called the "peasant belt" of Europe, where the peasantry was the largest and the most representative section of population. It is clear, however, that such a preliminary geographical delimitation would be incomplete without fuller historical perspective. It would leave out, for example, the whole section of the Mediterranean peasantry, nowadays the only true surviving peasantry of Europe. The historical perspective therefore, as far as the East European peasants are concerned, consists of such important landmarks as the great Emancipatory Reforms of the XIXth century and the Second World War; the first marked the origin of modern peasantry as a by-product of the disintegrating, but not quite dead Feudal system as well as noncompleted process of industrialization of those territories then situated, as they were, on the peripheries of Capitalist development; the second, the War (1939—1945) and its aftermath — the Socialist Industrialization began to introduce far-reaching changes in the peasant economic organization and mentality which in fact soon practically disposed of the peasantry. And though the name still persists, it has lost all its traditional meaning and importance. On the other hand the new Asian, African, etc. peasantry are on the ascent. Like their former European counterpart, they are small-scale tillers who usually own the land they farm (though the tenure may not be fully individualised as yet) and whose production methods are often organised on a non-Capitalist

basis. Their economic system is not merely a means of gaining livelihood but also an involved system of social relationship, a way of life, where purely economic motives and incentives are merged with social realities and systems of value. But they are the bulk of population on these territories, far more numerous and important than the peasants were in the XIX c. Europe.

Historically, the colonial peasantry originated during the period of foreign rule. Their emergence is due to the impact of Western economic organization and technology upon the tribal system, the breaking of its traditional isolation and introducing it within the orbit of the world economic system. And though the process was gradual and on a very modest scale at first, it brought tremendous changes in the life of those tribal societies. The mechanism of drawing of those tribal masses into the wider economic system is exemplified by the writer by his own material collected in the former British East African Colony of Kenya. It consisted of a set of economic and social policies introduced by the Colonial Administration of which the following were the most important: the early taxation and the introduction of Western money; labour recruitment, involving certain amount of economic and administrative compulsion; the opening of local markets and the organization of regional trade, gradually leading up to international exports in local agricultural produce including the new crops introduced by the Administration; and lastly the concomitant social policies consisting of various educational measures aiming at first at the development of manual skill and proficiency and later, under the pressure of circumstances, expanding into a wider system of general education, secondary and even high schooling, for the native population. Such was the setting under which the African peasant was born and with him a new social system came into being of certain social stability and limited power of selfperpetuation, sufficient enough perhaps to last until more effective technical measures and planned industrialization were to be adopted by the governments of independent African nations.

Next, the writer discusses in some detail the economic and social features of the peasant system. It can be described in terms of certain indices such as technology, output, marketable surplus, capital mobilization, rate of accumulation etc. Most of those indices can be quantitatively expressed, though the most intrinsic characteristic of the peasant system, the mixture of purely economic and social factors, can only be qualitatively described. Various advantages and disadvantages of the peasant system are stressed and several examples are adduced by the writer from his African material as well as those which were collected in the Polish villages.

It seems certain that the peasant system, despite its disadvantages, meets the modern needs and aspirations of the rural masses in Africa. It is likely to to persist for sometime, though ultimately the only real solution can be afforded by industrialization.

HELENA KOZŁOWSKA

THE CREOLE ÉLITE OF SIERRA LEONE

Freetown, the best natural sea-port on the western coast of Africa, was situated on a very important trade route. At the turn of the 19th century the flourishing industries of England required no slaves, but showed growing interest

in new markets and raw materials. Freetown had a chance of becoming the main operating base of the British Navy in running slave traders. However, no white settlers could possibly endure the hard climate of Sierra Leone. That was where, at the suggestion of the British abolitionists, the repatriated Negroes and the Africans released from slave traders' ships were transported and settled. The Creole community in Sierra Leone is a mixture of the two groups of settlers.

The Creole community rose throughly the hard toil of pioneers, who cleared the bush for cultivation and the construction of houses. They lived under the constant threat of tribal attacks which often destroyed the settlers' whole property. The Creole population bound by no common ties of blood, tradition, creed or habit, presented a unique case (besides Liberia) of an African community particularly susceptible to the so-called Western influence.

Alienation of the Creoles from the natives was mainly the consequence of the fact, that they constituted a community of free men while serfdom still prevailed among the aborigines. Further differences were found in their way of life, food, habits, English manner of dress, adherence to different Christian churches and sects and European education. The basic difference was, however, of an economic nature: the native population still lived in a "closed" subsistence economy, while the new pattern of market economy emerged in Freetown.

Quick expansion of trade and the fairly widespread system of education, contributed to the formation of new social group at about the 1850's. The educated and rich bourgeoisie became representative of the economic, social and political status of the Creoles. Their trade contacts extended far beyond Sierra Leone. Profits obtained from trade were reinvested in new shops, department stores and other business enterprises and above all, in the very remunerative construction of residential quarters for Europeans.

Education and wealth were the main assets of the Creoles. It enabled them to advance their position and occupy important posts in the colonial administration of several British-owned territories. In Sierra Leone the majority of civil offices supervised by the whites, were practically monopolized by the Creoles; a large number of Creoles worked as doctors, lawyers, teachers and clergymen. In acknowledgement of their social and political activities they were even granted the right to vote for the Freetown Municipality Council and the Lord Mayor of the city.

When the British Protectorate was established over the interior of Sierra Leone, by the end of the 19th century, an educated and wealthy Creole élite had already come into existence, they were eager for expansion and leadership. The élite failed however to act as an integrating force within the society of Sierra Leone. On the contrary, at the close of the 19th century even more so in early of the 20th century their position deteriorated and they lost their predominance. The causes of their decline can be formulated as follow:

1. The Creole Bourgeoisie was a non productive class. Agricultural products constituted the main item in the trade with England, and there were but few farms among the Creoles. Agricultural production was essentially in the hands of the natives.

Creoles from the upper classes were famous for their unco-operative "high-hat" attitudes. Their solidarity with Negro natives was product of their spirit of opposition to some decrees promulgated by the colonial authorities

rather than a real sense of belonging to the African society. In fact, they kept aloof from the natives and regarded them their social and cultural inferiors.

At the basis of the conflict lay social inequality, disparity between the miserable lot of people in the bush and the luxuries of the Creole notables. It is true that a similar division could be drawn within the Creole group, but it was obscured by a feeling of group-solidarity and the European superiority complex.

The conflict grew sharp during so-called "hut-tax" campaign. The colonial administration took this opportunity to reconcile with the tribal aristocracy and local chiefs at the cost of Creoles. The Creoles were attacked from both sides — ostracized for their high pretensions and disregard of the natives, and ridiculed for their inept imitation of the whites. Thus, the Creoles found themselves alienated from their African background and repelled by their British masters whom for over a century they had served in best faith, trying to imitate them in every detail.

2. Construction of railways and highways in the interior facilitated an increased export of agricultural products and drew wider areas of the Protectorate into the orbit of foreign trade establishing a direct link between the small producer and the British firms which took a monopoly on purchase of export goods and controlled the entire import from England. This meant total elimination of the Creole middleman.

Further, discovery of mineral resources in Sierra Leone and a monopoly of the mining industry established by the British shifted the main emphasis in foreign trade from agricultural products to minerals. European firms took over the retail trade as well, driving many Creole merchants into bankruptcy. Company agents and peddlers from Syria and Lebanon encouraged by British agencies, came in as winning competitors. Finally, construction of the white residential area on Hill Station deprived the Creole tenement owners of their permanent source of income. Growing restrictions and hostility towards the Creoles produced a tendency among the younger generation to escape from the traditional occupations of their fathers and to enter the free professions.

British monopolies laid an ax to the root of the Creole bourgeoisie.

3. With establishment and consolidation of the system of "tribal authorities" there set in the process of systematic removal of the Creoles from the chief posts in the colonial administration and of replacing them by Europeans. Creoles did not enjoy any power in the new Legislative Council which functioned both under the Protectorate and the Colony of Sierra Leone. Another severe blow to the Creoles was the dissolution (in 1926) of Freetown Municipality Council.

4. Proud of its passing glory the Creole bourgeoisie failed to see and properly evaluate the importance of the changes that occur among the native population and brought on the progress in education, industrialization and urbanization, and the trend towards the integration of the colony and the Protectorate.

Growth of mining industries, the new urban centres attracted increasing migration of people from the villages to the cities. This was a sign and at the same time a cause of the gradual dissolution of traditional economic bounds and tribal hierarchy, of the disintegration of the traditional social structure. In its place new patterns of social integration, better suited to the changed condi-

tions of life and work started to emerge. There were mainly of various kinds of association.

As the native population kept on flowing into Freetown the city changed its character. Despite the frantic efforts of the colonial administration, it was no longer possible to isolate both African communities from each other. Although the conservative old Creole élite had ceased to participate in political life, the new generation came to understand the necessity of economic and political integration of Sierra Leone.

This idea could be implemented only by a new élite. An attempt in this direction was made by the first Prime Minister of independent Sierra Leone, Dr. Milton Margai who founded the Sierra Leone People's Party. The leaders and rank members of SLPP have won their social and political campaign against the old Creole élite, although it is known from practical experience, that many characteristics of the old élite linger on in the new organization.

ANDRZEJ ZAJĄCZKOWSKI

CURRENT IDEOLOGICAL PROBLEMS OF WEST AFRICA

The article presents the results of an analysis of the ideology of contemporary West-Africa, both its French-speaking zone and the English-speaking one. The problem is discussed, above all, on the example of Senegal and Ghana. The author's final conclusions are as follows: the ideology of the post-French Africa is that of culture leading to politics (*négritude*) whereas the ideology of the post-British Africa may be defined as an ideology of politics seeking for cultural and philosophical justifications (panafricanism, consciencism).

ZYGMUNT GROSS

FROM THE PROBLEMS OF AFRICAN MUSIC

The music and songs of primitive peoples have of old been the object of scholarly interest, tackled by various branches of science. Nevertheless, none of them gave sufficient consideration to the fact that musical attainments constituted an important contribution towards the formation of human communities, a binder cementing clans and peoples into communities with universalistic tendencies. It was necessary then, to investigate at the very outset, the interaction between the primitive communities and the musical tradition. This trend originated in the ethnomusicological milieu, the principal group of the research workers being composed of the collectors of the old musical instruments. Ethnomusicology has also tended to establish, to what degree a primitive man, member of a savage community, may be recognized a poet, artist, craftsman or singer.

The archaeological findings have thrown light even on the most distant times and it seems, we shall be nearer to the truth expounding the view that the visual arts, song, dance and music appeared simultaneously. Every new invention in musical instruments and the latter's "migrations" over the continents

inevitably resulted in changes and shifts in the musical tradition. Works of art demand, apart from collective social operation, also solitude. Unthinkable, then, is a poetic musical or painting vision without a personal engagement of the artist concerned.

At wedding ceremonies of the Bantu-speaking tribes, boys and girls have to display their abilities in the composing of songs. This habit may be considered a specific singing tournament resembling the traditions of the mediaeval masters, minsterls, *trouvères*, *troubadours* and *meistersingers*. Thus, composing of songs is an element of communal life, one of the institutions of education. The instrumentation of the song about the alligator, sung by the shamans of the Kuyu tribe, would indicate to the preservation within that tribe — in an almost static condition for thousands of years past — of ancient rites as if those people lived in complete isolation. However, a thorough analysis of the song, of its harmonized music, testifies to the influence exercised upon it by various cultures of the valleys of the Nile and the Jordan rivers as well as those of the Mediterranean region. The Kuyu tribe assumed as their totem various kinds of animals. The alligator is not the only idolized animal on whose grace would depend the tribe's ability of attaining their objectives. There is also the likuma, a panther, likewise an object of ceremonies and rites involving music and dance.

Sounding of the drums — which also exercises semantic functions in the life of the primitive peoples — resembles, in its accentuation, the movements of the totem animal with which the clan is connected by ties of distant relationship. Since the tribe incorporates several clans, each of the latter retaining its distinctness due to its own language, totem beliefs and denotations, at the tribal collective ceremonies, the music of the drums — based on a specific modulation and swelling — produces a true *Misterium Cosmographicum*. For that music of the drums, that polyrhythmia, no perfect inscribing method has been found so far.

BOGDAN MOLINSKI

ART, RITUAL AND MYTHOLOGY AS SEEN BY AFRICAN ANTHROPOLOGY IN THE U.S.

The subject of the article is art, ritual and mythology in Africa, their relationships as seen by American anthropologists from Boas to Herskovits. Boas view that the mythology and tales are "the autobiography of the tribe" is considered by the author as a key to the understanding of the relationships between myth and art.

ZYGMUNT KOMOROWSKI

UNIVERSITY OF ABIDJAN

The rapid economic development of the Ivory Coast is accompanied by a striking progress in the field of education noted especially since the country's independence in 1960. A considerable number of young people study abroad

(most often in France). However, the state takes advantage of the recent prosperity (big profits from the coffee and cocoa plantations) and is setting up its own system of institutions of education. The growing demand for managers, organizers and educators accounts for the emphasis laid upon the under- and post-graduate levels of education. According to the official plans presented before the All-African Conference on Education, held in Addis Abebe, the number of children in primary schools was expected to increase by 70% in 1962—1964, the number of secondary school students — almost by 50% in that same period.

The University of Abidjan, founded on the basis of a Higher Education Centre established in 1959, stands out as the top achievement of the educational ambitions of the Ivory Coast. The university was established by a special agreement with the French government signed on April 24, 1961, under the terms of which France should give the necessary financial and technical aid, provide the teachers and other staff.

The University of Abidjan is the second of two such institutions in the "French-speaking" (francophone) Africa. The other is the University of Dakar, established in 1957. The University of Abidjan has four faculties — Law, Science, Arts and the most carefully designed Medical Faculty (with the Departments of Medicine, Pharmacology and Stomatology). Moreover, several vocational and training colleges and a few research institutes are affiliated with it. The university, which at first had only a few hundred students will train more than eight thousand in 1975.

The organizational structure of the University of Abidjan closely resembles the French pattern; out of the 27 professors who lectured there during the academic year of 1961/62, 22 were French nationals. In the coming years, however, gradual "africanization" of the staff is expected. At the same time the university proposes to extend its services to several neighbouring countries. Primarily to the member countries of so-called Benin Sahel Union (which includes the Ivory Coast, Dahomey, the Upper Volta and Niger), with the view of promoting the cause of "Pan-africanism in progress." On the other hand, it is quite likely that in the free competition between the different capital cities of the region the very existence of the University in Abidjan will act as an incentive toward creation of independent centres of higher learning in the neighbour states.

It is too early to estimate and fully evaluate the influence that the new institution in Abidjan exercises upon social processes of West Africa. At present we may consult published materials in order to define the range of expectations that the educated public opinion of the Ivory Coast attaches to the university and to delineate the "assumed functions" of the university — that is, its declared objectives. Many interesting references to this subject can be found in enunciations by the President F. Houphouët-Boigny, J. Ki-Zerbo, R. Dumont, A. Lemaire and others.

On the whole, it can be said that the people of Ivory Coast already regard their university as a symbol and a guarantee of the international prestige and importance achieved by the country. Further, the public opinion is that the university must supply the nation with much-needed specialists who will improve the organization of the national economy and utilization of the produced wealth. Eager to strengthen its power, the state expects the university to produce enough medical men (who will by their work lower the death rate and make

possible a faster growth of population) and a trained staff for the administration of fiscal apparatus; also the university may help many responsible political workers to improve their qualifications. Students and would-be students whose aim is to improve or maintain their respective social status, hope simply that the university will help them acquire qualifications which would enable them enter lucrative professions or join the privileged (because of some special rights and good salaries) ranks of the state bureaucracy.

Thirst for learning for learning's sake seems to be unknown. Among the *nouveaux riches* where until recently no "élite of education" existed, only knowledge that brings visible and tangible results is sought by the uneducated élite who hold traditionally the heritage of wealth, birth or custom prestige.

These features of the University of Abidjan become more apparent when contrasted with a similar institution in Dakar. Due to various factors, each of the two centres bears a different character. Abidjan has been basically orientated towards fulfilling the "material" requirements. Its activity does not indicate, at least at the early stage, any serious ambitions of influencing the "intellectual atmosphere" of the region. Consequently, slogans of *négritude* and any kind of ideological or historiographic speculations find much weaker response here than in Dakar. The rising trend is one of self-assurance and respect for prosperity; in the context of growing power of the local bureaucracy and partial isolation from the main stream of the contemporary humanistic thought, it may lead — more easily than in Senegal — to a rapid rise of nationalistic attitudes.

HALINA BOBROWSKA-SKRODZKA

AIMÉ CÉSAIRE — THE POET OF AFRICA'S GREATNESS

Aimé Césaire devoted his talent to a cause which he took up more than thirty years ago and which made him a great herald of Africa. Today, he is reckoned the most distinguished among the black poets. Césaire is also Martinique's deputy to the French National Assembly and mayor of Fort-de-France.

On the basis of the poem *Cahier d'un retour au pays natal*, published for the first time in Paris in 1939, the authoress, of the article, outlines the biography of the poet whose artistic credo results from his profound conviction of the great tasks set our epoch in the sphere of racial problems, colonialism and emancipation of the rising African nations.

Aimé Césaire was born in Martinique, Lesser Antilles, in 1913. Since childhood he was impressed by the environment in which he grew up, by the beauty of nature and the abhorring misery of the poor districts of his native town — Fort-de-France, where the noisy crowd was passing — as if deaf dumb — by its crying poverty and humiliation. Since 1931, i. e., from the moment he found himself studying in Paris as a scholarship holder, Aimé Césaire put pen to paper to become champion of the cause of human dignity of the black man. Césaire set himself the task to reveal the specific values of the black man's soul which were still dormant and, thus, unperceived among the people of slaves. Together with two friends, both of them poets from the milieu of coloured students living in Paris and, namely, Léon Damas and Leopold Senghor, today President of Se-

negal, Aimé Césaire has defined the artistic content and animated the literary trend known as *négritude*.

"Revaloriser le nom, la personne et les valeurs du Nègre" this was the programme of the said group of three poets who gave a literary expression to their *négritude* in the columns of the paper *L'Étudiant Noir* grounded by them in 1934. The said *négritude* was meant to be a credo of the faith in Africa's destiny and an instrument of freeing the latter from European models. Leopold Senghor formulated its role as follows: "L'art nègre et singulièrement la poésie, vise à exprimer un monde moral, plus réel que le monde visible [...] animé par les forces invisibles qui regissent l'Univers. La négritude est le patrimoine culturel, les valeurs et surtout l'esprit de la civilisation négro-africaine."

The article aims not at an analysis of Aimé Césaire's poetic work but rather at depicting the mission and role his poetry and his outstanding personality both played in the revaluation of the notions concerning Black Africa. The following fragment of *Cahier d'un retour au pays natal* has become a Manifesto of Africanism: "et la force n'est pas en nous, mais au-dessus de nous, dans une voix qui vrille la nuit et l'audience comme la pénétrance d'une guêpe apocalyptique. Et la voix prononce que l'Europe nous a pendant des siècles gavés de mensonges et gonflés de pestilences, car il n'est point vrai que l'oeuvre de l'homme est finie que nous n'avons rien à faire au monde que nous parasitons le monde qu'il suffit que nous nous mettions au pas du monde [...] mais l'oeuvre de l'homme vient seulement de commencer [...] et il reste à l'homme à conquérir toute interdiction immobilisée aux coins de sa ferveur et aucune race ne possède le monopole de la beauté, de l'intelligence, de la force et il est place pour tous au rendez-vous de la conquête."

André Breton, the French poet and theoretician of surrealism has defined Aimé Césaire as a great black poet, while the latter, considered Breton as his master. Surrealism offered the most inviting frames for Césaire's poetic expression.

J. P. Sartre, in his article *Orphée Noir* written as an introduction to the *Anthologie de la poésie nègre et malgache* by Leopold Senghor (1948), thus characterized the role of surrealism in the creative work Césaire: "le surréalisme, mouvement poétique européen est dérobé aux Européens par un Noir qui le tourne contre eux et lui assigne une fonction rigoureusement définie."

The third part of the article deals with the poet's play published in the review "Présence Africaine"; N° 39, 44 and 46 and entitled *La tragédie du Roi Christophe*. The contents of the play is in accord with Césaire's mission.

The journal "La vie africaine" (N° 50, Paris, September 1964), published an interview with the poet, in which the latter, explained the artistic premises of his work: Today, when majority of African countries have already won their independence, they are faced with new problems and their leaders with new, extremely difficult tasks. A blind imitation of Europe may be nothing but a caricature of life. The struggle against slave mentality imbed throughout centuries, maintenance of the respective people's own traditions and culture despite contacts with the alien ones and, last but not least, preservation of independence these are all the tasks of each of those leaders — a revived King Christopher. Like the latter, they are also misunderstood by their own people and condemned to loneliness, the tragic loneliness of heroes.

The tragedy of King Christopher provides ample opportunity for a confron-

tation of the philosophical attitude of the author with the ontological system of the beliefs of most African peoples. Belief in the friction of forces, in the automatic operation of justice which must prevail some day provided that the harmony of the adopted system is disturbed, this is one of the magic powers which strikes the fate of King Christopher. The symbolism of his tragedy has in its philosophical expression many points in common with the system of views expounded by Pl. Tempels in his *Philosophie Bantoue* (Ed. "Présence Africaine." 1949). According to him, the individual is respected depending not on his social rank but vital power. True, Aimé Césaire condemned Temple's work in his *Discours sur le colonialisme* (1950), seeing in his interpretation of the philosophical system of the Bantu peoples a desire to evade a critique of colonialism. Since that time, however, more than a dozen years have passed and here Césaire himself — by the fates of King Christopher and his symbolic death — leads us into the magic sphere of the operation of vital forces. Regeneration of energy is to Césaire a matter of the action of the secret powers of the spirit which, even after death, make it possible to triumph over the defeat suffered in this life, "l'idée que le psychisme est une force, une énergie, fait son chemin et retrouve des croyances anciennes. Ce qui trace une possibilité de points de rencontre entre philosophes occidentaux modernes et philosophes, africains modernes". This is what Aimé Césaire said of his play *La tragédie du Roi Christophe*, in an interview published by the weekly "Jeune Afrique" in December 1963.

WANDA LEOPOLD

CHINUA ACHEBE AND THE RISE OF THE NIGERIAN NOVEL

Fiction in Nigeria emerged less than twenty years ago. Today, however, of all the African countries of the "English language zone", Nigeria, together with the South African Union, holds top position in this department. A particularly abundant and vigorous growth is taking place in the novel, and a few writers like Amos Tutuola, Cyprian Ekwensi, Onuora Nzekwu and Chinua Achebe have now challenged the established prestige of French-writing African authors. Several English novels from Nigeria have already been translated into a couple of European languages.

So far the development of the Nigerian literature has been limited to the southern regions of the country, namely the Eastern and Western Republics. Ethnically the Yoruba tribe forms the core of the Western Republic, the Ibo tribe of the Eastern Republic. As regards the amount of fiction written in English, the Ibo have taken the lead. The tribe has not yet brought any of its local dialects into literary usage; intertribal disintegration and division into a number of dialects always has been distinctive feature of the Ibo, and the process of their linguistic unification is yet far from finished. In such a situation, the English language, diffused through educational and administrative media, has been adopted by the Ibo to a greater extent than by any other of the Nigerian groups as a means of communication within their own tribe: this may explain why they wrote in English from the earliest period of their literature.

Since then, the upsurge of Nigerian literature has been evidenced not only in contributions of the educated writers but also by the large output of native,

market-place literature (e. g. market-literature of Onitsha) that flourishes especially in the Eastern part of the country. Travellers and anthropologists, as well as the Ibo themselves, usually emphasize the oratory talents of the tribe. Its members have a real gift of conversation and narrative talent and show a great liking for the traditional forms of oratory performances.

Like Cyprian Ekwensi and Onuora Nzekwu, Chinua Achebe is an Ibo. This is not a mere biographical reference, but has to be recognized as a significant factor in the entire background of his writing. He was born on November 15, 1930 in Ogidi. His father, a catechist in a missionary school, belonged to the first generation of the native Ibo teachers. Achebe's concern in the function of religion and his preoccupation with spiritual philosophies, one of the main issues appearing throughout his work, may be traced to the atmosphere of his parental home. Another important factor affecting the future writer's personality structure is to be found in his studies at the University of Ibadan which he attended after graduating from the Government Secondary School at Umuahia. The University of Ibadan, organized along the English pattern, was established in 1948 as the first University in Nigeria. Chinua Achebe was among the first groups of its graduates, to attend the University from the first to last year. According to Gerald Moore, the British historian of African literature, those first groups of Ibadan graduates have played an important part in their country's life, owing to their spirit of active participation, realism and sense of responsibility. In any case, the majority of the present Nigerian writers belong to the same generation (born between 1920 and 1930), and have received their university degrees from Ibadan. During his college days Achebe must also have started an extensive study of English literature. Some of it has clearly influenced his writing. After completing his studies, Achebe went through a period of apprenticeship at the London BBC, and subsequently in 1954 was employed by the Nigeria Radio. At present he lives in Lagos and holds the post of the First Director of External Broadcasting.

Of the several Nigerian writers, it is Chinua Achebe who deserves our specific attention owing to his consistency of creative effort and for his deliberate search of self-expression and self-interpretation. He has published three novels: *Things Fall Apart* (1958), *No Longer at Ease* (1960) and *Arrow of God* (1964) — forming together a consecutive series of narratives concerned with the history of an Ibo tribe, from the very dawn of the colonial era until a very recent stage, 1957.

The three novels did not come out in the chronological sequence of the events described in them: the first book, *Things Fall Apart*, deals with the earliest times, but the second, *No Longer at Ease*, has a contemporary setting. The third one, *Arrow of God*, published after a longer interval, goes back to the Twenties. It does not follow the same narrative line as the first two books, which have a common link in the story of Okonkwo family.

The issues presented in Achebe's novels may be formulated as follows:

1. His books answer the urge to reveal and evaluate the course of national history by picturing one of the tribes in the different phases of its development and by comparing its traditional culture with that imported from the west.
2. The respective heroes illustrate the predicament of an individual, who lonely and alienated stands on the cross-roads of two cultural systems.
3. They reflect the changing and developing views of the author himself

who being, a modern product of both cultures, strives hard to achieve an integration of his own personality.

The first novel, *Things Fall Apart*, presents a complete picture of the social and cultural life in one of Ibo tribes prior to white infiltration. It is nothing less than a detailed and elaborate document, containing a good deal of factual information. Its authenticity can be proved from evidences found in scientific anthropological works. At the same time Achebe's book has an interesting local flavour. The story of the first contacts with Europeans is subordinated to the authors' design to compare both the religious and social aspects of Christianity, the alleged basis of western culture, and the traditional tribal pattern.

Achebe does not idealize the traditional pattern: he accuses it of sanctioning dical help brought in by missionaries. He is equally impartial and careful in Christianity its egalitarian principle and the benefits of school education and medical help brought in by missionaries. He is equally impartial and careful in painting his characters. He shows in the both camps good and bad personal qualities of different human types.

However, as he carries his comparisons to larger cultural aspects, he finds that the traditional popular wisdom harded down by ancestors is superior to the western way of thinking. It is an essential fact about the African tradition, Achebe believes, that it promotes an unprejudiced, open-minded attitude, never rash in conclusions and generalizations — while the "white" mentality is arbitrary, obstinately adhering to its stereotype thinking habits, unable to see beyond them and proudly asserting their infallibility.

The hero of the book, a person of rank in his clan, is an individual deeply involved in the traditional system of values. Failing to find support within his own, fastly disintegrating community for the proposed struggle against colonialists, he ends by committing suicide.

No Longer at Ease, represents the situation in Lagos and East Nigeria on the eve of independence. Here too, we have a many-sided and elaborate picture, drawn with the same amazing accurateness of a chronicler, as in *Things Fall Apart*. The main character of this novel is the grandson of Achebe's first tragic hero. He returns to his country after a few years of study in England with the intention of serving the cause of his nation's progress, and of establishing his personal happiness through marriage with a girl of the same tribe whom he loves. Soon he finds himself a stranger in the local environment. Old prejudices still keep firm hold of the minds of people in his native village and his marriage plans are upset. In Lagos, where he gets a job, he can find no moral support amidst the prevailing corruption and lack of valid principles of social ethics. Completely isolated and alienated, he breaks down. The first bribe he decides to accept happens to be trap set for him. He is arrested and sent to the court.

The disastrous effects of individual alienation, as presented in Achebe's book, are caused by the crumbling of the old moral and social standards and a failure to establish new values in their place. Christianity being only nominal, the author and his hero seek the ground for their own thought in the world of literature. In both novels, and more particularly in *No Longer at Ease*, we come across passages reminiscent of such writers as Elliot, Yeats, Greene, Waugh. Influence of Greene's *Heart of the Matter* is conspicuous in *No Longer at Ease*.

The choice of masters is no matter of accident. In this case it points to Achebe's essential affinity with the religious-minded authors who, estranged

from their own civilization and, tried to discover the spiritual and moral values still alive in various cultural systems. Achebe attempts to reintegrate his personality through the same critical examination of values which unites intellectuals throughout the world. At the same time, he comprises in this attitude some qualities which he feels express the popular, ancestral wisdom.

In his latest novel, *Arrow of God*, Achebe in giving the historical background concentrated his main attention upon the economic influence effected by the colonialists and their first experiments with so-called indirect rule. Here again the hero is a lonely and alienated individual. He is an old priest who dies in misery having found no place for himself in his disintegrated community but who refuses to become a "paramount chief" under the white rulers.

The book, though abounding in picturesque descriptions and details of folklore, fails to evoke an overall cultural climate comparable to *Things Fall Apart*. The very narrative style of this novel has deviated from what the critics used to regard as a stylistic quality inherent in Achebe's work: his very sober, composed, matter-of-fact tone. A similar tone has been found in other Nigerian authors as well. In fact, it has been even considered by some critics a common feature of all West African novelists. It is an interesting problem inviting further study. Essentially, the same tone is carried over the *Arrow of God*; but the descriptive line of the book is much more expanded while at the same time it seems less organically connected with the matter of the book. One has the feeling that details of tribal custom were introduced more or less for ornamentation's sake.

In *Arrow of God*, further "secularization" of the author's views takes place. Religion — in its tribal and Christian form alike — comes to be treated as a myth only. The working of a myth in the psychological and social processes, is what interests the author. The processes are shown by a few forceful examples where the basic unity of human nature, the demand for some myth sanctioning human activity is accentuated. By posing this general problem, Achebe comes close to the recent explorations of European scientists.

On the other hand, here unlike in the previous books, no direct commitment to moral issues can be seen, no attempt at confrontation and choice between different values. In opposition to the mass surrender to a myth, an independent, critical, searching attitude is recognized as the only possible level of self-integration, although there are but few individuals who can attempt it.

Achebe and his heroes present interesting personality-cases, significantly different from the widespread stereotype of "Negro mentality" (the concept of *négritude*).

Viewed in the context of Black Africa's novelistic contribution, which though it has but a short history yet progresses fast as the historical awareness of its people's grows, — Achebe's work is certainly outstanding and very promising.

ELŻBIETA REKLAJTIS

THE NATION AND REVOLUTION IN THE WORKS OF FRANTZ FANON

Frantz Fanon is considered one of the leading theoreticians of anti-colonial revolution. His activity as politician and writer has played a considerable role in the process of the liberation of African countries, above all, of Algeria. Born

in Martinique, in 1924, Fanon chose Algeria as his country, participating in the struggle for its independence, the struggle against the colonial system.

A psychiatrist by profession, editor of an insurgent daily during the Algerian war and, later on, Ambassador of the Provisional Government of the Algerian Republic to Ghana, Frantz Fanon met his problems of racism and colonialism, written on the basis of his personal observations.

The central question focussing Fanon's attention seems to be that of the concept of violence. The colonialist conquest and domination are an act of violence, both physical and psychical which dehumanizes the society. Hence Fanon's concept of de-colonization also effected by violence, by way of an armed struggle in which the colonial man discovers his own value and the society integrates as a result of the common activity involved. Thus, the said struggle is the only way leading to the birth of the nation. This was precisely the position in Algeria where the war revealed the existence of the Algerian nation.

Dealing with the social functions of the liberation struggle Fanon emphasises that, under the conditions of an armed conflict, where a distinct demarcation line divides the colonisers from the colonized ones, many traditional ideas undergo a revaluation. This fact is no threat to the native tradition as such since it is no threat to the bonds between the Algerian people and the land inhabited by them. Neither does it endanger the mutual bonds linking this people and giving ground for the respective individuals to identify themselves with the society. Whatever was involved in the technique of passive resistance in the colonial period may be discarded at the time of open struggle. Wearing of veils by women is no more a matter of great importance. A hostile attitude to schools, medicine, radio and press — i. e., institutions intuitively treated as those acting in solidarity with the colonial system, is now disappearing altogether. In Fanon's opinion, the peasant masses are the principal driving power of anti-colonial revolution. It was them that constituted the backbone of the insurgent army in Algeria.

Fanon emphasises that the peasants, being the least assimilated and, at the same time, the healthiest stratum of the Algerian society, have never reconciled themselves with the colonial status nor given up the idea of freeing their soil from the invader, by way of an armed struggle.

In his recent book *Les Damnés de la Terre* Fanon discusses in greater detail the transformations in the attitudes of intellectuals in the liberating countries. His analysis is based on the premises contained in the works of the African poets and writers, on other observations and also, on his own experience as that of a Negro intellectual to whom the cause of the struggle against colonialism has always been connected with the most personal pursuit of the proper road to the goal.

Tackling the problem of the relationship between the liberation struggle and national culture, Fanon points to the animation observed in the realm of culture, in all its branches, upon the commencement of that struggle. It was also that very reason that has decided about the change of attitude of the Algerian population towards the French language which the insurgent authorities started widely to use in the press, radio and at various congresses. It is to be regretted, Fanon has not discussed the problem of the influence of anti-colonial revolution upon the functions of the national languages in Algeria, above all, on the Arabic. The enunciations of another Algerian writer, Malek Haddad,

reflect the lively discussions on the subject, going on in the intellectual circles of Algeria.

It is interesting to note, none of Fanon's works tackles the problem of Moslem religion, although the latter has started to reveal changes in its role and functions, so as to become an ideology capable of rousing to the struggle the broad masses of the population.

However, several of Fanon's formulations may be objected, they are nevertheless a telling illustration of both, his uncompromising attitude and far-sighted and deeply humanistic approach to man. Calling upon the peoples of the "third world" to disassociate themselves from the models imposed by "Europe tending towards disaster" and to form new ideals and a new culture, Fanon means here creation of those new values not only for the good of the rising peoples but also for that of all mankind.

MOKPOPO DRAVI

ANTI-COLONIAL REVOLUTION IN AFRICA *

The author outlines the process of ousting Africans from land, of the formation of urban proletariat and paupers, his attention being, however, focussed on the stratum of peasants. The latter, maintained at a feudal status for the sake of their enhanced exploitation, nonetheless defend that state of affairs. This attitude does not result from any retrograde motifs but from the peasants' conviction that that status safeguards their native culture. The said defence, being a specific form of the struggle against the foreign invader, is accompanied by the demonstrations against the pro-colonial policy of the chiefs. One of the most important issues of the colonial Africa is the racial problem, aggravated by the class and vocational division similar to ours. A white worker earns even as much as fifteen times more than a black one. The white workers and the Negro ones are subjected to different legal codes. Moreover, the white ones, condemn the Africans who have thus developed an inferiority complex. The conviction of the superiority of the white man was substantiated by the European pseudo-science. The theories of its representatives: Gobineau, Rosenberg, Lévy-Brühl and other have not extinguished even to this day.

The anti-colonial revolution is taking place in three spheres: a) cultural, b) economic and c) political.

ad a. Initially, the Africans were ascribing the evil of colonialism not to the essence of the socio-economic system brought to them but to the failures of the individual people. They have become aware of the essence of the conflict but in terms of the racial problem. "Since the white people dehumanize the African within his own race, latter looks for the means of liberation in a renaissance of that race. Hence the trend towards native history, culture and the revival of popular heroes [...] so as to equal the white man." The natural consequence is idealization of one's own race, better than the white one. The phe-

* Owing the absence of Mr Mokpopo Dravi Dr Zajaczkowski was kind enough to make summary given below.

nomenon has taken the most acute form in the sphere of religion — a black god has been opposed to the white one. The "black" Messianism spread over the continent.

ad b. The principal expression of the economic struggle is the formation and activity of the trade unions. At the initial period, the reformist tendencies took the upper hand. It was but the years 1957 and 1958 that saw a revolution in that activity.

ad c. The said revolution in trade union work consisted in the resignation from an activity limited but to economic problems and in an engagement in the struggle for independence. The turning point was the Trade Union Congress in Kotonou, August 1957. Sekou Touré theoretically combined the struggle for economic liberation with that for the political freedom. Kwame Nkrumah gave priority to political struggle: „seek ye first the political kingdom and all other thing shall be added with you.”

There were many external factors, which proved conducive to the African anti-colonial revolutions and namely:

- 1) the example of India and the Arab countries which have regained independence;
- 2) the Second World War which brought the African soldiers in contact with the outer world and, thus, enriched their experience;
- 3) difficult situation of persons of African intelligentsia upon the return to their native countries after studies abroad;
- 4) the rise of the socialist countries in Europe and their uncompromising struggle against colonialism and imperialism;
- 5) continued growth of the progressive forces in the capitalist countries.

It was, however, the Conference in Bandung and winning of independence by Ghana that were of principal importance to the expansion of the anti-colonial revolution throughout the Black Africa.

Revolt against colonialism has been acquiring various organizational forms, initially being, however, mainly based on the principle of tribal division. Colonialism has not entirely wiped out the old structures and the tribal movements were an expression of the tendency towards reconstruction of what has been destroyed. The tribal communities not only contain elements inciting towards the struggle for liberation but also those leading to the rise of the nation. In the course of anti-colonial struggle, the concept of the nation penetrates into the society should this even be a struggle carried on by one tribe only. This penetration is facilitated by contemporary organizations and political grouping classified by D. Apter and C. Rosenberg. The common feature of all that groupings is: the influence of traditional communities, tendencies towards presidential regime, uprisings in towns and a drive towards seizure of power. The latter tendency is, in some cases, linked with the collaboration with colonialism.

From the viewpoint of class division, the character of the political groupings is complex. Their internal structure is, however, not based on any class division since the members of those groupings come from all social strata. Nonetheless, externally, considered in comparison to the white colonists, they bear a class character. The point is that, the colonial racial system is at the same time a class system, based on the division into classes, that of the "have alls" i. e., the white people and of "have nots" or the black. Internally, the political groupings are divided into the classes of the bourgeoisie, the proletariat and the peasants. The

conflicts between those classes, complicating the struggle against colonialism, simultaneously alleviate its severity. Such an alleviation is in the interest, above all, of the bourgeoisie which, having come into power after the winning of the independence by its country, supports neo-colonialism which protects the bourgeois class against social revolution. The proletariat, however, which grew out of the traditional conditions of life, is exposed to the process of cultural regression and thus becomes easily demoralized. As a result of its fear of losing the economic gains attained, the proletariat becomes reactionary. Thus, the most progressive stratum are the peasants. The leading cadre of the political groupings consists, to a large degree, of trade union activists and students. It is a paradox that the said cadre, being marked by a most revolutionary attitude towards colonialism is, at the same time, most Europeanized one. The anti-colonial, revolutionary attitudes of those people result from their lack of possibility to make use of the values which they have acquired in their contacts with the world of the white people.

NEWS BOOKS

Józef Chałasiński and Krystyna Chałasińska, *Blżej Afryki [Closer to Africa]*, Warszawa 1965, pp. 543.

Contents: Africa to day and the crisis of European consciousness. African intellectuals about African culture. Political movements, state structures and the rise of the nations of Ghana, Nigeria, Togoland and Cameroon. African personality, tribal man and the birth of national culture. Jomo Kenyatta, tribal community of Kikuyu and national movement of Kenya. Uganda and Tanganyika on the road to a federation of Eastern Africa. Peasant nationalism of Nyasaland. Nationalism and social movements of Northern Rhodesia and "White state" of Southern Rhodesia. Albert Luthuli Zulu chief and multiracial society of South Africa. The Organization of African Unity, Congo and the problem of national structures.

Andrzej Zajczkowski, *Plemię, rasa, socjalizm [Tribe, race, socialism]*, Warszawa 1965, pp. 230.

Contents: Colonialism. Race and state. Self-discovery. History and race. Panafricanism. Socialism. Confrontations. Prospects.