Ryszard Vorbrich

„AFRYKA", nr 50, 2019
https://doi.org/10.32690/AFR50.1

W POSZUKIWANIU „AUTENTYCZNEGO" AFRYKANINA

Streszczenie
Koncepcja „prawdziwego", autentycznego Afrykanina, jako osoby z gruntu odmiennej od ludzi Zachodu, od dawna obecna była w europejskim dyskursie naukowym (zwłaszcza antropologicznym), jak i kulturze popularnej. Jego antytezą stał się koncept Afrykanina zdetrybalizowanego, wyzbytego w znacznej mierze cech autentycznej kultury afrykańskiej i przyjmującego europejskie wzory kulturowe.
Koncept „autentycznego" Afrykanina, jako statycznego „okazu" zaczerpniętego z dawnej Afryki, odpornego na zmianę kulturową, spotykał się z odrzuceniem przez rodzące się nowe, wykształcone elity afrykańskie. W pokolonialnej Afryce ich odpowiedzią była m.in. idea afrocentryzmu.
Niniejszy artykuł ma charakter eseju, niestawiającego sobie za cel wyczerpującej analizy zagadnienia. Celem jest raczej wskazanie na wybrane pola dyskursu, przedstawienie, jak koncept „autentycznego" Afrykanina, funkcjonował w debacie naukowej, a także jak zmieniało się w zależności od kontekstu i doktryn kolonialnych zjawisko przenikania się kultur oraz upodmiotowienia samych Afrykanów.

Słowa kluczowe: Afryka, kultura, asymilacja, évolués, detrybalizacja, rządy pośrednie, afrocentryzm

Egzotyzacja Afrykanina

Problem oryginalności kulturowej od dawna był przedmiotem analiz z zakresu filozofii i antropologii kulturowej, jest także obecny w dyskursie potocznym, w europejskiej kulturze popularnej. Kategoria „autentyczności" używana jest przy opisywaniu zjawisk kulturowych oraz analizowaniu odmienności różnych typów kultury.

Egzotyzacja obcej rzeczywistości kulturowej pojawia się wypadku istnienia dużego dystansu przestrzennego i kulturowego pomiędzy obserwatorem (badaczem) a społecznością (kulturą) będącą przedmiotem obserwacji (badań). Objawia

się ona w koncentrowaniu na różnicach (często wyjaskrawionych), na wyróżnikach kulturowych, czasami kosztem analizy innych elementów, istotnych (niekiedy kluczowych) dla całości obrazu badanej rzeczywistości. W konsekwencji ma miejsce kreowanie „Obcego" jako antytezy tych cech, które stanowią o odrębności grupy pochodzenia zewnętrznego obserwatora, figury narracyjnej mającej uzupełnić paletę kultur świata. Aby ochronić czystość tych barw, uwypukla się elementy uznane za „autentyczne". Unika się z reguły uwzględniania tych detali, które uznaje się za zapożyczone, „zanieczyszczające" obraz egzotycznej rzeczywistości. Zabieg ten był stosowany już w pierwszych relacjach europejskich podróżników odwiedzających Afrykę Subsaharyjską.

Początkowo relacje europejskich (portugalskich) żeglarzy, cechował umiar w formułowaniu opisów o cechach egzotyzacji. Pisali głównie o tym co było ważne z punktu widzenia żeglugi, interesów handlowych, ewentualnie celów misyjnych[2]. Z czasem, zwłaszcza w kontekście rozwijającego się handlu niewolnikami, opisy te nabierały charakteru deprecjonującego Afrykanów[3].

Afrykanin miał w sposób zasadniczy różnić się od ludzi, którym przypisywano autorstwo wielkich cywilizacji. Afrykanin jawił się zwykle Europejczykom (zwłaszcza od epoki filozofii Oświecenia) jako postać z gruntu odmienna od nich samych. Niżej lokowana w sekwencji dziejów ludzkości[4]. Dla Georga Wilhelma Friedlicha Hegla Afryka miała być krajem „w okresie dziecięcym spowitym w ciemny mrok nocy /…/ Murzyn, jak utrzymywał Hegel, miał być „w całej swej dzikości i niepohamowaniu człowiekiem natury /…/ w charakterze jego nie można znaleźć niczego, co można by nazwać ludzkością"[5]. Carl von Linné, (łac. Carolus Linnaeus) – twórca pierwszej naukowej próby systematyki gatunków (*Systema*

[2] Zwracano uwagę na przydatność (lub nie) Afrykanów jako partnerów handlowych lub na podatność (lub nie) na ewangelizację. Przedstawicielom afrykańskich elit przypisywano takie przymioty, jak „przyjemny sposób mówienia z naturalną znajomością rzeczy"; M. Tymowski, *Podróże i poselstwa władców zachodnioafrykańskich do Portugalii w XV w.* „Afryka", t. 40, 2014, s. 17–42.

[3] Przykładem takiej narracji może być opis pierwszych afrykańskich niewolników przywiezionych do portu Lagos w roku 1444: „żyli jak bestie, nie postępując jak ludzie rozumni, nie znali ani chleba, ani wina, nie umieli odkrywać ciała tkaninami ani mieszkać w domach, a największa była ich ignorancja uniemożliwiająca im jakiekolwiek poznanie dobra i zmuszająca ich do życia w bestialskiej bezczynności" Zuzara Gomes Eanes de – Soares Torquato de Sousa, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandato do Infante D. Henrique*, vol. 2, versão actualizada do texto pelo Torquato de Sousa Soares, Lisboa 1981, s. 150–151, cyt. za: M. Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*, Toruń 2017, s. 310.

[4] David Hume, XVIII-wieczny filozof szkocki, w znanym eseju (*Of the Populousness of Ancien Nations*, 1752) stwierdzał, iż „Negrzy (Negroes) są w naturalny sposób niżej (rozwinięci) [dop. RV] niż biali"; E.C. Eze, *Race and the Enlightement*, Oxford 1997, s. 29.

[5] G.W.F. Hegel *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. A. Landman, J. Grabowski, Warszawa 1958, s. 137, 140. Aby uzasadnić ten wywód, Hegel wyłączył z przestrzeni afrykańskiej kultury Egipt.

Fot. 1. Karl (Chares) Atangana (1880-1943) – przykład *évolué* (w środku). Wykształcony w szkole misyjnej, pierwszy ochrzczony Ewondo. Zaufany współpracownik niemieckiej, a później francuskiej administracji. Zagorzały zwolennik westernizacji (lata 20. XX wieku).
Źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6e/Charles_Antangana_seated.jpg (dostęp: domena publiczna 15.12.2019)

naturae – 1758)[6], Afrykanina („Człowieka Afrykańskiego”) scharakteryzował jako „flegmatyka, rozluźnionego /…/ przebiegłego, gnuśnego, niedbałego”, człowieka, którym „rządzą kaprysy”. W ten sposób skonstruował on antytezę Europejczyka („Człowieka Europejskiego”), którego miała według niego cechować „jasna karnacja”, miał on być, „sangwinikiem /…/ szlachetnym, przenikliwym, twórczym”[7].

W przytoczonych opiniach znać konsekwencje egzotyzacji mieszkańca Afryki – „Czarnej Afryki”. Afrykanin był egzotyzowany na różne sposoby, od podkreśla-

[6] A zarazem twórca terminu *homo sapiens.*

[7] C. Linneaus, *Systema naturae,* Halae Magdeburgicae, 1758, s. 20–23. O ile nie podano inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autora.

Fot. 2. Nai Toudou (1910 ? – 2004) (vai madai – „wielki, szanowany ojciec") przywódca segmentu rodowego, strażnik wiedzy „sekretnej". Po jego śmierci nie wznowiono już tradycyjnego „święta duchów" – Dara Musruf. Ostatnie odbyło się w 2003 roku. (fot. R. Vorbrich, Daba, wieś Nivé, Kamerun 1999 r.)

nia cech somatycznych (brawa skóry), po uwypuklanie, także idealizowanie, cech kultury, w taki sposób, aby kontrastowały ze swojską kulturą Europejczyka. Wówczas mógł być traktowany jako „prawdziwy", „autentyczny". W ten sposób obraz egzotycznego człowieka, półnagiego w *bubu* „pasował" do stereotypu. Afrykanin w garniturze (w cylindrze, „pod krawatem" lub przy lekturze gazety) psuł ten obraz, stawał się nieautentyczny".

Taka wizja Afrykanina, od dawna obecna była w europejskiej kulturze popularnej. Od XIX w. była rozpowszechniana zwłaszcza w ramach tzw. „ludzkiego zoo" (*zoos humains*). Termin ten odnosi się do przypadków (sposobów) prezentowania publiczności krajów zachodnich (głównie metropolii kolonialnych, ale też w USA) mieszkańców krajów skolonizowanych, umieszczonych w ich odtworzonym środowisku kulturowym i przyrodniczym. Często tak zwani „tubylcy"

znajdowali się w sytuacjach przymusowych, wystawieni na widok publiczności na swoistych wybiegach, razem z fauną typową dla ich krajów. Najbardziej drastycznym przykładem jest kongijski Pigmej (Ota Benga) pokazywany w 1906 r. w Ogrodzie Zoologicznym w Nowym Yorku w towarzystwie szympansa[8].

Była to drastyczna forma egzotyzacji. Publiczność żądała egzotyki, chciała zobaczyć autentycznych „dzikich". Zdarzały się zatem i oszustwa, w pokazach uczestniczyli „nieautentyczni" sfałszowani „dzicy"[9]. Kontynuacją instytucji „ludzkiego zoo" były w latach 20 i 30 XX w. tzw. „wystawy kolonialne", w ramach których odtwarzano w Paryżu, Brukseli i innych miastach europejskich całe wioski afrykańskie, z budynkami i ich mieszkańcami w odpowiednio dobranych strojach.

Nie oznacza to, że kultura afrykańska zawsze była deprecjonowana. Raczej przeciwnie. Egzotyka budziła zaciekawienie, a nawet sympatię. Lekceważona wręcz, uważana za niewartą pochwały, była raczej, spotykana u niektórych Afrykanów, tendencja do imitowania kultury Zachodu. Postawę taką dosadnie ujął polski XIX-wieczny podróżnik, badacz Afryki (sam uważający się za etnografa) Stefan Szolc-Rogoziński:

> (…) muszę twierdzić (…) wbrew wszystkim pięknym frazesom, jakiemi przepełnione są zwykle raporta angielskich misyonarzy, że daleko więcej jest wartą i bezwarunkowo więcej nadziei wzbudza własna cywilizacya państw centralnego Sudanu, jak np. Sokoto, Bornu, Bagirmi i inne, niż ta, którą dano owym społeczeństwom czarnym, paradującym w europejskich tużurkach i krawatach. Tamte podnoszą stopniowo to co swoje, dążąc do rozwoju – te naśladują tylko formy cudzych instytucyi i zwyczajów; tamte zadziwiają przybysza do pewnego stopnia swym samoistnym postępem cywilizacyi – mającym prawo żądać pobłażliwości – te mimo woli pobudzają go do śmiechu i pewnego lekceważenia[10].

Afrykanin Tubylcem

Problem „autentycznego" Afrykanina znalazł także swe poczesne miejsce w dyskursie antropologicznym. Pytanie o cel i przedmiot antropologicznych badań w Afryce, kwestia, jak przedstawiać kulturę Afryki, zwłaszcza tę „oryginalną", „nie zafałszowaną" obcymi wpływami, legła o podstaw metodologii (i metodyki) antropologicznych (etnologicznych) badań afrykanistycznych.

---

[8] Zob. B. Mullan, G. Marvin, *Zoo culture: The book about watching people watch animals*, Illinois, 1998.

[9] Gdy w 1931 hamburski ogród zoologiczny sprowadził Kanaków (z Nowej Kaledonii), odzianych w europejskie garnitury, poniósł fiasko finansowe. Musiano uszyć im w pośpiechu „oryginalne kostiumy" według wzoru z muzeum etnograficznego. W dzień tańczyli oni na wybiegu *hula,* a wieczorami, prywatnie fokstrota. Zob. J. Pawlik SVD, *Egzotyzm – wątpliwy zachwyt odmiennością,* [w:] *Misje w XIX wieku. Wybrane zagadnienia,* red. P.A. Sokołowski, Pieniężno 2008, s. 35–52.

[10] S. Szolc-Rogoziński, *Wyprawa S.S. Rogozińskiego. Żegluga wzdłuż brzegów Zachodniej Afryki na lugrze „Łucya-Małgorzata" 1882–1883,* Warszawa 1886, s. 164–165.

Klasyk antropologii, znany bardziej jako badacz ludów „pierwotnych" Oceanii – „dzikich" wyspiarzy triobrandzkich, w latach 30. XX wieku zwrócił są uwagę na Afrykę. Zastanawiał się, jak opisywać i analizować efekty kontaktu kulturowego, zmieniającego życie Afrykanina. Pytał, czy można, a jeśli tak, to jak, oddzielić (uchwycić) komponenty („prototypy") rodzimej afrykańskiej kultury od europejskich „zapożyczeń"[11]. Analizując procesy zmiany kulturowej zachodzące w zaszczepionych („zapożyczonych") w Afryce (Afryce Południowej) instytucjach pochodzenia europejskiego (np. w ramach przedsiębiorstwa, w ramach szkoły) zwracał uwagę na ułomność koncepcji zakładającej mechaniczne łączenie elementów europejskich i afrykańskich. Jego ocena opierała się na spostrzeżeniu, że takie „zapożyczone" instytucje funkcjonują w Afryce w odmiennych niż w Europie uwarunkowaniach politycznych („imperializmu politycznego"), społecznych („uprzedzeń rasowych") i kulturowych (inwencji dostosowawczej „genialnych Afrykanów") [12]. W kontekście systemu edukacyjnego europejskiego pochodzenia w Afryce[13] doszedł do wniosku, że „wykształcony Afrykanin jest nowym typem człowieka, w którego życiu dostrzegamy zdolności i energię, korzyści i przeszkody, problemy i wizje, jakich nie dziedziczą ani jego sąsiedzi Europejczycy, ani jego 'półdzicy' bracia"[14]. A zatem, można powiedzieć, że Bronisław Malinowski optował za tezą, iż traktowany jako efekt zmiany kulturowej „wykształcony Afrykanin" nie stanie się kopią Europejczyka, nie będzie już jednak także tym samym człowiekiem, co jego „półdziki" rodak – czytaj: żyjący według wzorów tradycyjnych, „plemiennych". W ten sposób B. Malinowski, wyraził swą wątpliwość w efektywność (a nawet celowość) procesu asymilacji Afrykanów z kulturą zachodnią. Świadomie – lub nie – poparł doktrynę rządów pośrednich (którą nieco szerzej omawiam poniżej).

W kontekście tych rozważań, należy podkreślić, że B. Malinowski uważał, że „badacz powinien pamiętać o tym, że w procesie przemiany kulturowej biorą udział ludzkie dążenia i uczucia /…/. (…) musimy stawiać pytania: Czy przemiany wśród społeczności tubylczych (*Native Societies – R.V.*) prowadzą do współistnienia i harmonijnej kooperacji, czy też do okresowo tłumionych, lecz potężnych sił narastającego rozdźwięku, przewrotu i katastrofy historycznej /…/. Każdy zawód

[11] B. Malinowski, *Dynamika przemian kulturowych. Studium stosunków rasowych w Afryce,* [w:] *Kultura i jej przemiany*, *Dzieła*, t. 9, tłum. A. Bydłoń, A. Mach, Warszawa 2000, s. 212–213.

[12] Jako symboliczny przykład owej kulturowej inwencji Afrykanów, podaje B. Malinowski spożywany w slumsach koktajl *skokian* (produkt szkodliwy dla zdrowia, powstały na bazie karbidu, spirytusu, melasy, itp.), łatwy do produkcji i ukrycia, powodujący szybkie upojenie, a zastępujący mniej szkodliwe tubylcze piwo, które było zwalczane przez policyjną akcję kontrolną, motywowaną purytańska kampanią antyalkoholową. *Ibidem*, s. 214–215.

[13] Który jak zauważył, uczy Afrykanów zawodów związanych z rzeczywistością kulturową, do których, w warunkach segregacji rasowej, prawo ich nie dopuszcza.

[14] B. Malinowski, *op. cit.*, s. 216.

nakłada na wykonującego go pewne zobowiązania moralne, podobnie zawód pracownika naukowego. Obowiązkiem antropologa jest rzetelna i prawdziwa interpretacja społeczeństw pierwotnych (*Native – R.V.*)"[15].

Gdzie jednak znaleźć owego przysłowiowego "tubylca", lub raczej Afrykanina nie poddanego enkulturacji (*tribe-people*). Przez wiele lat, jeśli nie pokoleń, sądzono, że raczej z dala od kopalni miedzi, od terenu aktywności misji chrześcijańskiej, z dala od heterogenicznego z natury miasta, od budynku wiejskiej szkoły. Stąd wzięło się takie przywiązanie antropologów-afrykanistów do obszarów będących poza bezpośrednim, a nawet pośrednim wpływem cywilizacji europejskiej. Stąd typowy dla antropologii XX-wiecznej (zwłaszcza z połowy wieku) nacisk na tworzenie tak zwanych „monografii etnograficznych" – opisów i analiz społeczności, jednostek etnicznych – kultur – wyodrębnionych arbitralnie przez badaczy, niekiedy wypreparowanych wręcz z szerszego kontekstu etnicznego i kulturowego. Takie monografie miały prezentować wybrane przykłady czegoś, co można by nazwać „prawdziwą" Afryką i zarazem dostarczać materiału porównawczego do syntetycznych (niekiedy nawet drobiazgowych) typologizacji kultur i ludów Afryki.

Dynamika zmian kulturowych nasilająca się w drugiej połowie XX w. sprawiła, iż regiony definiowane jako „prawdziwa", „dzika" Afryka znikały z mapy

[15] B. Malinowski, *Dynamika przemian kulturowych. Studium stosunków rasowych w Afryce: Szkice z teorii kultury*, tłum. H. Stasiak, Warszawa 1958, s. 118. W polskojęzycznych edycjach dzieł B. Malinowskiego stosowany przez Autora termin *Native (Natives societies*) (B. Malinowski, *The Dynamics of Culture Change, An Inquiry into race relations in Africa,* 1945, s. 3) jest tłumaczony jako „społeczeństwo pierwotne" (1958) lub „krajowiec" (2000). Nie oddaje to niuansów semantycznych oryginalnego terminu. W praktyce (w ujęciu społecznym i prawnym) termin *Native* funkcjonował w kontekście relacji z społeczeństwem, które można by określić mianem autochtonicznego (tego statusu nie mieli tu np. Indusi zamieszkujący „brytyjską" Afrykę). Odnosił się w brytyjskiej Afryce Subsaharyjskiej do Afrykanów, jednostek (lub grup), które znalazły się w orbicie systemu kolonialnego i podlegały enkulturacji (np. afrykańskich pracowników przemysłu lub farm prowadzonych przez Europejczyków). W stosunku do polskiego terminu „społeczeństwo pierwotne" bardziej adekwatny wydaje się jego angielski odpowiednik *Primitive society* lub stosowany wymiennie z nim *Tribal society (tribe-peoples).* Ludzie określani mianem *Natives* żyli z reguły na obszarach zurbanizowanych lub wiejskich obszarach zdetrybalizowanych (np. na plantacjach). Afrykanie zaliczani do kategorii *tribe-peoples*, żyli nadal w strukturach plemiennych, często poza istotnym wpływem (i kontrolą) władz kolonialnych, m.in. nie korzystali z systemów edukacyjnych zachodniego pochodzenia (zob. M. Mamdani, *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, New Jersey 1996.

Co prawda B. Malinowski twierdził w latach 30 XX wieku, że „nie ma już kultury prymitywnej żyjącej w izolacji" (B. Malinowski, *Dynamika przemian…*, s. 121), ale można sądzić, że odnosił się on głównie do swego doświadczenia wyniesionego z Afryki Południowej – jednego z najsilniej doświadczonych zmianami kulturowymi regionu Afryki. W czasach B. Malinowskiego, a nawet niemal do końca XX wieku, można było spotkać w Afryce obszary i społeczności (tzw. „plemienne") żyjące we względnej izolacji. Gdyby traktować opinię B. Malinowskiego jako bezalternatywną, można by równie stanowczo powiedzieć, że już od setek lat nie było już w Afryce społeczności (kultur) pozostających w całkowitej izolacji.

kontynentu, obejmując coraz to mniejsze przestrzenie, zwane w terminologii antropologicznej obszarami (ludami) refugialnymi[16]. Były one traktowane przez badaczy jako swoiste rezerwaty, laboratoria terenowe, w których, z racji cech topograficznych (masywy górskie, mokradła, ostępy dżungli) chroniły się ludy w małym stopniu dotknięte obcymi wpływami. Tam jeszcze w latach 70. XX w. można było znaleźć względnie „dziewicze"[17] tereny badań. Co wykorzystywali zwłaszcza początkujący badacze (o ambicjach odkrywcy), pragnący zgromadzić oryginalny materiał naukowy oraz doświadczyć zetknięcia z autentyczną, nieskażoną obcymi wpływami kulturą afrykańską[18].

Warto zaznaczyć, iż afrykanistyka antropologiczna, co najmniej już od lat 30. i 40. XX wieku pracowała nad przeformułowaniem przedmiotu swoich badań[19], przechodząc powoli od poszukiwań początków („dzieciństwa") cywilizacji ludzkiej[20], typologizacji kultur afrykańskich[21] oraz analiz istoty afrykańskiego sposobu życia (np. afrykańskich systemów pokrewieństwa lub systemów politycznych)[22],

[16] Tzw. ludy refugialne, to (często niejednorodne genealogicznie) grupy lub konglomeraty grup, nie tylko żyjące we względnej izolacji, ale świadomie i czynnie przeciwstawiające się enkulturacji, odrzucające wpływy cywilizacji o charakterze uniwersalnym. Przez co cechują się kulturą o specyficznych właściwościach morfologicznych, funkcjonalnych i strukturalnych, występującą w różnych regionach Afryki Subsaharyjskiej) (zob. R. Vorbrich, *Ludy refugialne strefy Sudanu*, [w:] *Bilad as-Sudan. Kultury i migracje*, red. Waldemar Cisło, Jarosław Różański, Maciej Ząbek, Warszawa, 2013, s. 29–46).

[17] W rozumieniu: nie będące dotychczas przedmiotem obserwacji etnograficznej.

[18] Taką postawę ilustrują dobrze założenia programu badawczego pierwszej polskiej ekspedycji etnograficznej do Afryki (Studenckiej Ekspedycji Etnograficznej "Afryka'76"). Wyłożył je Jacek Łapott (opiekun naukowy wyprawy), opisując w punktach cechy społeczności wytypowanych jako przedmiot badań:

„1. wybrany lud winien zamieszkiwać wyodrębnione środowisko geograficzne, (…);
2. winien to być lud o stosunkowo małym stopniu skażenia wpływami zarówno tzw. „wielkich cywilizacji" Afryki Zachodniej i islamu, jak i nowszymi kontaktami z cywilizacją europejską;
3. kultura materialna tego ludu winna być na tyle prosta, aby jej wybrane zagadnienia można było poznać w czasie niezbyt długich badań stacjonarnych;
4. problemy badawcze opracowane przez uczestników wyprawy winny dotyczyć tematów i kultur stosunkowo słabo znanych, aby ich wkład do etnologii polskiej miał jak największe znaczenie". (J. Łapott, *Studencka ekspedycja etnograficzna „Afryka 76–77" – sprawozdanie z przebiegu i wyników działalności etnologicznej do Afryki*, „Materiały Zachodniopomorskie", t. 24, 1978, s. 283–319.

[19] Jak ujął to już pod koniec lat 30. XX wieku B. Malinowski: „nieskażony tubylec stał się fikcją". Zob. B. Malinowski, *Współczesna antropologia a rządy Europejczyków w Afryce* (1938), [w:] *Kultura…,* s. 578.

[20] P.J. Schebesta, *Among Congo Pygmies*, London, 1933.

[21] H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique* suivi de *Les langues et l'education,* Paris 1948.

[22] *African System of Kinship and Marriage*, red. A.R. Radcliff-Brown, D. Forde, London 1950; *African Political Systems*, red. M. Fortes, E.E. Evans-Pritchard, London 1940.

do problematyki zmiany kulturowej (zwłaszcza w wydaniu brytyjskim)[23], zagadnień związanych z polityką kolonialną („zarządzaniem" Afrykanami)[24], do zupełnie nowych ujęć tematycznych i metodologicznych (takich jak studia etniczne lub krytyczny postkolonializm)[25]. Z takiej perspektywy poznawczej figura „autentycznego" Afrykanina stopniowo traciła na znaczeniu.

Dychotomia: autentyczny – zdetrybalizowany Afrykanin

Brytyjska antropologia jeszcze w okresie międzywojennym stanęła przed dylematem, jak traktować, definiować mieszkańców afrykańskich miast (slumsów), robotników kopalni i zagłębi miedziowych, pracowników najemnych europejskich plantacji, Afrykanów, który przeszli przez europejski system edukacyjny. Inaczej mówiąc: jednostki i zbiorowości, które nie reprezentowały już (w każdym razie nie w pełni), oryginalnej, „tradycyjnej", „plemiennej" kultury afrykańskiej. Tak narodziła się koncepcja „zdetrybalizowanego" Afrykanina jako osoby, która w znacznym stopniu straciła związki ze swoją „tradycyjną" wspólnotą, przyjęła zapożyczone (europejskie) wzory kulturowe i standardy zachowania – w dużym stopniu antytezy Afrykanina „autentycznego", mieszczącego się w modelowej kategorii „społeczeństwa plemiennego" (*tribal society*). Społeczeństwo to cechowało się małą skalą powiązań przestrzennych, prawnych i politycznych. Afrykanie zaliczani do tej ostatniej kategorii mieli żyć w społeczeństwach charakteryzujących się dominacją stosunków pokrewieństwa w strukturach społecznych oraz etnocentryzmem i brakiem znajomości pisma[26].

Jak ujęła to Ellen Hellman, jedna z pionierek badań nad zjawiskiem detrybalizacji (czyli odplemiennienia) w Afryce, zdetrybalizowanego Afrykanina definiowały następujące cechy:

1) stały pobyt w miejscu innym niż to, w którym rezyduje wódz, któremu dany człowiek jest normalnie winny posłuszeństwo,
2) kompletne zerwanie relacji z wodzem,
3) powstanie sytuacji uniezależnienia się od wiejskich krewnych zarówno w kontekście wsparcia w okresie braku pracy, jak i złego stanu zdrowia, a także w sferze ceremonii związanych z kluczowymi momentami (kryzysami) życia[27].

[23] B. Malinowski, *The Dynamics of Culture Change…,*

[24] M. Perham, *A Re-Statement of Indirect Rule*, „Africa: Journal of the International African Institute", t. 7, 1934, z. 3, s. 321–334.

[25] M. Mamdani, *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, New Jersey 1996.

[26] Por. G. Wilson, M. Wilson, *The Analysis of Social Change: Based on Observations in Central Africa*, Cambridge 1945.

[27] Zob. Ellen Hellman, *Rooiyard: A Sociological Study of an Urban Native Slum Yard*, Rhodes-Livingstone Papers, t. 13, Cape Town, 1948, s. 110.

Odwracając tok rozumowania E. Hellman można pokusić się o wyprowadzenie cech „autentycznego", „prawdziwego" (niezdetrybalizowanego) Afrykanina. Byłaby to zatem osoba pozostająca emocjonalnie i mentalnie związana z kulturą grupy pochodzenia (co wyraża m.in. stan uzależnienia od wiejskich krewnych, zwłaszcza w kontekście obrzędowym), żyjąca w „plemiennym" środowisku (co wyraża m.in. uznawaniem autorytetu „plemiennego" wodza), uznająca za własne normy kultury tradycyjnej.

Pozostaje oczywiście otwarte pytanie o zgodność tak skontrastowanych, wręcz przeciwstawianych sobie kategorii („autentycznego" i "nieautentycznego" Afrykanina), z rzeczywistością dostępną empirycznie. Zwłaszcza, że przeciwstawienie to dotyczy cech trudno wymiernych, przymiotów jakościowych, a nie ilościowych. Jaki stopień formalnej edukacji (typu zachodniego) musi osiągnąć Afrykanin, jakich wymiarów musi nabrać jego wyalienowanie z „plemienia" (tradycyjnego systemu pokrewieństwa) i, będący tego rewersem, zakres jego partycypacji w strukturach (instytucjach) społeczeństwa typu narodowego, aby wyzbył się on cech „autentycznego" Afrykanina?

Doświadczenie z górą 40 lat badań terenowych w Afryce nasuwa mi szereg obrazów wskazujących na nieostre ujęcie obu kategorii analitycznych. W jakim stopniu przystaje do idealnego obrazu „autentycznego" Afrykanina mieszkaniec wsi ukrytej wśród lasów Wybrzeża Kości Słoniowej, który zaprasza (w 1987 r.) antropologa (przybyłego tam w nadziei poznania tradycyjnej kultury Baule) do własnej niepozornej, bambusowej, krytej strzechą chaty, „bo właśnie rozpoczął się dziennik telewizyjny"? Czy autentycznym Afrykaninem jest niepiśmienny wieśniak kameruński (z izolowanego masywu Mandara), który jednego dnia składa żywą ofiarę (z koguta), dla przebłagania „złych duchów", po czym idzie na spotkanie wyborcze lokalnej komórki rządzącej partii politycznej? Czy za autentycznego Afrykanina uznać można studenta filologii rosyjskiej na dakarskim uniwersytecie, recytującego Puszkina i ze znawstwem porównującego przymioty Lewandowskiego i Moussy Konaté. Czy autentycznym Afrykaninem jest ksiądz katolicki (bądź biskup), który na co dzień zmuszony jest przekonywać swych parafian do porzucenia praktyk wywodzących się z rodzimej religii (kultury) afrykańskiej? Czy autentyczną Afrykanką jest Dogonka, mieszkająca w mieście (poza obszarem etnicznym swej grupy), która stworzyła organizację pozarządową opiekującą się nieletnimi dziewczynami z dogońskich wsi (dokarmia je i uczy pierwszych liter), zmuszonymi do niskopłatnej pracy w mieście. Czy wreszcie autentycznymi Afrykankami są wspomniane (12–14 letnie) dziewczęta, wyrwane ze środowiska rodzinnego („plemiennego"), rzucone do odległego i obcego im miasta, doświadczające nadużyć, w tym przemocy seksualnej, ze strony pracodawców? I, kończąc ten wykaz empirycznych przykładów, czy za autentycznego Afrykanina można uważać, wykształconego na francuskich uniwersytetach prawnika, prezydenta re-

publiki (Kamerunu), nominalnego katolika, nie kryjącego się z tym, że ma prywatnego „czarownika" (oficjalnie: opiekuna duchowego") ?

Asymilacja – *évolué*

Konceptualizacja i ocena figury „autentycznego" Afrykanina z perspektywy teoretycznej i praktycznej przebiegała odmiennie w koloniach francuskich i brytyjskich. We francuskiej (i do pewnego stopnia w luzytańskiej) Afryce, gdzie dominowała doktryna asymilacji, gdzie kładziono większy nacisk na upowszechnienie kultury francuskiej (portugalskiej) i języka francuskiego (portugalskiego). Asymilacja oznaczała w tym przypadku przyjęcie kultury europejskiej (francuskiej, portugalskiej) i stworzenie „czarnych Francuzów" (Portugalczyków), zamieszkujących (mające powstać w przyszłości) zamorskie departamenty Francji (przestrzeń wspólnoty luzoafrykańskiej)[28].

Efektem procesu asymilacji było powstanie (powołanie do życia) we francuskiej Afryce specyficznej kategorii społecznej – *évolué.* Termin ten dosłownie znaczył „podległy postępowi". W kontekście afrykańskim oznaczał osobę (Afrykanina), która „ewoluowała" poprzez edukację i przyswojenie europejskich wartości i form zachowań – inaczej mówiąc – poprzez europeizację. Osiągnięcie statusu *évolué* otwierało drogę do politycznego upodmiotowienia (dawało prawa wyborcze) i obejmowania stanowisk w szkolnictwie i administracji[29]. Teoretycznie, we francuskich posiadłościach w Afryce każdy Afrykanin mógł ubiegać się o status *évolué* (o przymiotach obywatela) po spełnieniu wygórowanych wymogów natury mentalnej i majątkowej[30]. Dawało to takiemu Afrykaninowi wyższy status

[28] Dla A. Giraulta twórcy doktryny asymilacji, sięgającej do republikańskich idei Rewolucji Francuskiej „asymilacja" „jest najbardziej intymnym związkiem między terytorium kolonialnym a terytorium metropolitalnym". Zob. A. Girault, *Principes de colonisation et de législation coloniale",* Paris 1894, s. 54.

[29] D.N. Gibbs, *The Political Economy of Third World Intervention: Mines, Money, and U.S. Policy in the Congo Crisis*, Chicago, 1991. Warto w tym kontekście zaznaczyć, że *évolués* – wyedukowani na wzór europejski Afrykanie – przyjmowali różne postawy wobec systemu kolonialnego. Byli wśród nich tacy, którzy, dla wzmocnienia swej pozycji osobistej, poszli na pełną kooperację (żeby nie powiedzieć kolaborację) z kolonizatorami (jak np. Kameruńczyk Karl (Charles) Antangana, wiernie służący Niemcom – pod imieniem Karl, a następnie Francuzom – pod imieniem Charles). Byli też tacy, którzy używali wiedzy pozyskanej w ramach europejskiej edukacji dla przeformułowania i wzmocnienia idei „afrykańskości" lub działali w politycznym i gospodarczym interesie swych krajów, jak Léopold Sédar Senghor – pierwszy prezydent Senegalu i współtwórca idei *négritude* lub Félix Houphouët-Boigny – minister w kilku ekipach rządowych okresu końca IV i początku V Republiki a następnie pierwszy prezydent Wybrzeża Kości Słoniowej.

[30] Musiał zdać egzamin obywatelski obejmujący znajomość języka francuskiego i podstawowej wiedzy z zakresu prawa Republiki. Musiał także być posesjonatem, czyli płatnikiem podatku od nieruchomości (taki podatek płacono od budynków o wiele solidniejszych niż tradycyjne chaty z gliny). W praktyce jednak tylko niewielu, nawet wykształconych, Afrykanów decydowało się poddać tej upokarzającej procedurze. Była jednak kategoria Afrykanów, którzy nabywali obywatel-

niż pozostałym Afrykanom, niezasymilowanym, posiadającym status „tubylca" (tzw. *indigènes*) – członka kategorii społecznej, którą w tym kontekście można określić mianem „autentycznych" Afrykanów. Ci ostatni byli we Francuskiej Afryce pozbawieni w zasadzie praw obywatelskich (prawa podróżowania, prawa wyborczego itp.), formalnie posiadali status „poddanych"[31].

W zasadzie we francuskiej Afryce problem „autentycznego" czy „nieautentycznego" Afrykanina nie stał się znaczącym przedmiotem antropologicznych analiz. Wyjątkiem była tzw. „szkoła Marcela Griaule'a" – *griaulienne*. Ten wybitny antropolog-afrykanista, który sam dostąpił najwyższych stopni wtajemniczenia w społeczności Dogonów i uważał siebie za lepszego znawcę kultury dogońskiej niż większość „zwykłych" członków tego ludu, wysoko sobie cenił oryginalność cywilizacji afrykańskiej. Uważał, że Afrykanie asymilowani (*évolués*) nie zasługują na miano „prawdziwych Afrykanów". Swym uczniom zwykł mawiać: „Nie pracuję w mieście. W mieście są tylko strzępki Afryki (*des bribes d'Afrique*)"[32].

W tym kontekście znamienna była wymiana argumentów między M. Griaulem a wyedukowanym we Francji Afrykaninem o nazwisku Traoré[33]. Rzecz miała miejsce podczas wykładu M. Griaule w Genewie w 1951 r.[34]. Francuski antropolog, przedstawiając siebie jako etnologa – depozytariusza „wiedzy o czarnym człowieku", przy prezentacji kosmologii Dogonów starał się wykazać, że „cywilizacja afrykańska jest tak szlachetna jak cywilizacja grecka i ma swoje miejsce w gronie wielkich cywilizacji ludzkości". W tym kontekście M. Griaule porównał koloni-

stwo francuskie (i związane z nim prawa) z urodzenia. Były to osoby (niezależnie od koloru skóry) urodzone w tzw. „starych koloniach", w których proces asymilacji sięgał XVII–XVIII w. (czasów kolonizacji portugalskiej). Były to tzw. „cztery gminy" (*commune de plein exercice*) w Senegalu: Saint-Louis, Rufisque, Gorée i Dakar (R. Vorbrich, *Signares z Senegalu – rasa i płeć a kontakt kulturowy,* [w:] *Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii. W darze Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu z okazji 70. urodzin i 40-lecia pracy zawodowej,* red. R. Vorbrich, A. Szymoszyn, Poznań 2013, s. 267–288).

[31] W koloniach portugalskich odpowiednikiem kategorii *évolués* był status *assimilados*. Uzyskanie statusu *assimilados* nie było łatwe. Starający się o ten cenzus, równoważny ze statusem obywatela Portugalii, musiał spełnić wiele wymagań: mieć więcej niż 18 lat (nie mógł być wcześniej uznany za niezdolnego do służby wojskowej), poprawnie mówić po portugalsku, wykonywać zawód pozwalający na utrzymanie jego i członków jego rodziny (lub mieć dobra wystarczające na ten cel), mieć „dobre maniery i zwyczaje oraz wykształcenie i obyczaje, bez których nie można całkowicie stosować publicznego i prywatnego prawa obywateli portugalskich" (P. de Carvalho, *Struktura społeczna społeczeństwa kolonialnego Angoli*, Warszawa 1989, s. 45).

[32] Zob. L. Kuczynski, Ė. Razy, *Anthropololgie et migrations africaines en France: une généalogie et migrations africaines en France: une généalogie des recherches,* „Revue Européenne des Migrations Internationales" t. 25, 2009, z. 3, s. 79.

[33] Źródła przedstawiają adwersarza M. Griaule jako „intelektualistę" i nie podają więcej szczegółów biograficznych (L'Estoile, *op. cit.*).

[34] Wykład miał miejsce w ramach audycji radiowej, z cyklu „Wiedza o człowieku" (*Connaissance de l'homme*).

zację „dążącą do całkowitego wymazania rodzimej mentalności, aby zastąpić ją inną" do „ludobójstwa kulturowego" (*génocide culturel*)"[35]. W odpowiedzi Traoré zakwestionował podejście M. Griaule'a: „mówienie o Czarnych bez odniesienia do ich rzeczywistości (wywodzącej się) z ich historii, ich codziennej egzystencji, prowadzi do bycia znanym (Afrykanom) jako znawca ich przeszłości, kochania ich miłością ich przeszłości". Traoré poddał krytyce fikcyjny obraz Afryki zawarty w wizji M. Griaule'a. Rzucił poważne oskarżenie: „To, o co obwiniamy w szczególności etnologów, polega na powiedzeniu, że 'istnieje jedna czarna kultura'. Nie, nie ma jednej czarnej kultury". M. Griaule odparował: „Tak, jest jedna czarna kultura". Na to Traoré: „Nie – była jedna".

Traoré zakwestionował w ten sposób uzurpację etnologów do dysponowania „wiedzą" o Afryce (*l'africanisme*). Po czym określił odmienne priorytety dla afrykańskich intelektualistów: „Bardziej pilne jest dla nas żądanie chleba i wolności dla Afrykanów, niż informowanie Afrykanów (…) o kulturze afrykańskiej". W odpowiedzi M. Griaule potępił „wyedukowanych Czarnych (*Noirs évolués*), którzy dużo mówią, by nic nie powiedzieć i którzy nie uczą nas niczego o sobie, oprócz pokazania nam swoich pragnień".

Przytoczona wymiana zdań pomiędzy (Białym) antropologiem z Czarnym intelektualistą (*évolué*), pokazuje, jak problem „autentyczności" sprzężony jest z kwestią legitymizacji reprezentacji politycznej, prawem definiowania czym jest Afryka, afrykańska kultura.

W swych argumentach Traoré kwestionował polityczną legitymację M. Griaule'a do wypowiadania się w imieniu Czarnych, oskarżając go o wymyślenie „jednej czarnej kultury", która już nie istnieje. Podczas gdy M. Griaule kwestionował prawo adwersarza do wypowiadania się w imieniu Afrykanów, ponieważ nie jest tak naprawdę Czarny (podkr. RV).

W pewnym momencie gorącej dyskusji M. Griaule powiedział: „Spójrzcie na Pana Taoré[36] (…) on nie jest Czarnym, jest Białym. Zna francuski, dorastał w ławkach naszych szkół. Nie poszedł do Świętego Lasu. Nie jest już Czarnym". W ten sposób europejski afrykanista starał się podważyć „autentyczność" swojego adwersarza. Jak twierdził: „Czarny wykształcony (na wzór europejski) (*le Noir évolué*) nie jest już tym Czarnym, którego ja badam w jego własnym kraju. Czarny, którego badam, nie zna francuskiego, on nie jest dla nieznanej mu kultury, jest dla

[35] Relację z wykładu i połączonej z nim dyskusji M. Griaule opublikował w 1952 r., w: *Connaissance de l'homme noir,* [w:] *La connaissance de l'homme au xxe siècle*, "Rencontres Internationales de Genève", Neuchâtel. Cytaty odnoszące się do tej dyskusji pochodzą z L'Estoile, *op. cit*.

[36] W tym miejscu w artykule źródłowym podana jest pisownia nazwiska Taoré. Można przyjąć, że jest to błąd w pisowni – nazwisko takie nie jest znane w Afryce Zachodniej. Natomiast niezwykle rozpowszechnione jest nazwisko Traoré. Pochodzi ono od tradycyjnego nazwiska Mandingo (język bambara): Tarawele. Obecnie nazwisko to jest najpopularniejszym w całej Afryce Zachodniej. Szerzej o historii nazwiska, np. http://www.camaral.com/?p=289 (przyp. red.).

swojej własnej i nie chce słyszeć o żadnej innej edukacji niż jego własna. Spośród szesnastu milionów Czarnych mieszkających we Francuskiej Afryce Zachodniej bardzo niewiele osób, takich jak Pan, może uczęszczać do szkoły, szkoły średniej, a następnie instytucji szkolnictwa wyższego". W dalszym ciągu dyskusji padły równie dosadne słowa: „To nie Pan nauczył mnie czarnej metafizyki – argumentował M. Griaule i dodał – nie byłby Pan w stanie wyjaśnić ostatniego rytuału, który widział Pan w swoim kraju".

W ten sposób M. Griaule odmówił wykształconemu, asymilowanemu Afrykaninowi prawa do wypowiadania się, „w imieniu prawdziwych Afrykanów" (*au nom des vrais Africains*). Przypisując sobie to prawo, które – jak uważał – zdobył dzięki swoim badaniom naukowym, a konkretnie dzięki elitarnemu dostępowi do tradycji (wiedzy) Dogonów[37].

„Rządy pośrednie" – rozwój miejscowych instytucji

Zasygnalizowany tu problem opinii samych Afrykanów, na czym polega istota „afrykańskości" i kto jest powołany do rozsądzania o tym, kto jest, a kto nie jest „autentycznym" Afrykaninem, jeszcze dobitniej ujawnił się w Afryce brytyjskiej. Związane to było z dominującą w epoce kolonialnej w części kontynentu podległej władzy brytyjskiej tak zwanej doktrynie „rządów pośrednich". Doktryna ta zakładała petryfikacje rodzimych struktur społeczno-politycznych, a następnie manipulację nimi jako lokalnymi ogniwami administracji, co sprzyjało decentralizacji struktur zarządzania, ale i budowaniu dystansu pomiędzy kulturą kolonizatorów i kolonizowanych[38]. Doktryna „rządów pośrednich" przedstawiona została w pełnym kształcie przez lorda Fredricka J.D. Lugarda (pierwszego kolonialnego gubernatora generalnego Nigerii) w wydanej w 1922 r. książce *Dual Mandate in British Tropical Africa*[39]. Według F.J.D. Lugarda podwójny mandat (tutaj w rozumieniu: powinności) Imperium Brytyjskiego polegać miał

[37] Podczas wspomnianej audycji radiowej, M. Griaule opowiadał o swoim wtajemniczeniu, dokonanym podczas kilkudziesięciu rozmów (seansów) ze starcem o imieniu Ogotemmeli: „Ten człowiek otworzył mnie na Afrykę, pokazał mi Czarnego zupełnie innego niż ten, o którym myślałem. [...] Wprowadził mnie do zupełnie innego świata, który był światem głębokiej wiedzy, to nazwa, którą on nadawał tej wiedzy. [*Il m'a fait entrer dans un monde tout à fait différent qui était le monde de la connaissance profonde, c'est le nom qu'il donne à cette connaissance*]. Uświadomiłem sobie, że ten człowiek czekał, aż zrozumiem, co do mnie mówi. Powiedział mi: gdybym mówił wcześniej (RV: to była kolejna wizyta M. Griaule'a w kraju Dogonów), nie zrozumiałbyś niczego. [...] Czekał piętnaście lat, aż uzyskałem informacje na temat większości rytuałów i zwyczajów jego ludu, aby nie tracić czasu ze mną na przekazywanie mi całej tej wiedzy". https://www.franceculture.fr/emissions/les-nuits-de-france-culture/des-idees-et-des-hommes-entretien-avec-marcel-griaule-23-1ere-diffusion-12011952-chaine-nationale (11.09.2019).

[38] R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2013.

[39] F.J.D. Lugard, *Dual Mandate in British Tropical Africa*, London 1922.

na otwarciu Afryki na cywilizowany świat i jednocześnie otwarciu afrykańskiego umysłu na cywilizację europejską. Lord Lugard na nowo zdefiniował cele brytyjskiej polityki kolonialnej, zakładał bowiem rozwijanie społeczeństw afrykańskich z miejscowych instytucji.

W tym kontekście kluczowego znaczenia nabrała antropologia, która miała dostarczyć wiedzy o „miejscowych (afrykańskich) instytucjach". Jak ujął to sam lord Lugard: „(dobry) administrator (…), zwraca się ku naukowym badaniom antropologicznym, aby zgłębić [...] myślenie tubylców i dostosować Afrykanina do cywilizowanych norm (lub dostosowując te normy do jego zrozumienia i potrzeb) zamiast próbować narzucać mu instytucje spoza jego mentalności i nieprzystosowane do jego warunków życia"[40].

Taka postawa była zgodna z filozofią „rządów pośrednich", niepostulującej przecież asymilacji Afrykanów z obcą kulturą[41], a wręcz przeciwnie, zakładającej utrzymywanie pewnego dystansu społecznego i kulturowego między kolonizatorami i kolonizowanymi. Jak to ujął sam autor tej koncepcji – lord Lugard, celem systemu edukacyjnego w koloniach brytyjskich było „nie eliminowanie różnic rasowych, ale uznanie ich za prawdziwą podstawę edukacji afrykańskiej, zachęcanie Afrykanów do dumy ze swojej rasy, (tworzenie) uczucia, że ma swój wkład w rozwój świata, a kontakt z cywilizacją zachodnią nie powinien oznaczać niewolniczej imitacji, ale szansę na wybór tego, co może pomóc w najlepszym rozwoju we własnych instytucjach i kulturze"[42].

W ramach doktryny „rządów pośrednich" tradycyjni wodzowie, przywódcy tradycyjnych struktur politycznych (włączonych w obręb do Imperium Brytyjskiego) przyjmowali (nadaną im przez Brytyjczyków) pozycję ogniw administracji kolonialnej, stając się uprzywilejowanymi pośrednikami w kontaktach między administracją kolonialną (nowoczesnymi instytucjami władzy państwowej) a tradycyjnym wspólnotami lokalnymi (lub etnicznymi)[43].

---

[40] F.J.D. Lugard, *Studying our primitive races. How the administrator gains from anthropology's new insight into tribal life*, "Daily Telegraph", 30.07.1934; cyt. za: L'Estone, *op. cit.*

[41] Twórca koncepcji „rządów pośrednich", lord Lugard, szydził z francuskiej polityki asymilacji, przytaczając słowa wysokich urzędników francuskich: „(Afrykanie) muszą nauczyć się francuskiego i zostaną Francuzami. Wierzymy we francuską ewolucję, a nie w ewolucję Afryki". Twierdził on, że asymilacja „ma na celu przekształcenie Afrykanina w nowoczesnego Europejczyka, różniącego się tylko kolorem (skóry)". (…) „Taki Afrykanin musi nie tylko naśladować Europejczyków w strojach i mowie, ale także – o ile to możliwe – być Europejczykiem. Zostanie wówczas zaakceptowany". To, co budziło szczególny niepokój Lorda Lugarda, to mieszanie ras: „Tam gdzie polityka ta zostanie w pełni wdrożona, misceginacja (mieszanie się różnych grup rasowych przez małżeństwo, stosunki seksualne i prokreację) może być nie tylko tolerowana, ale zachęcana" (F.J.D. Lugard, *Education and race relations*, "Journal of the African Society", t. 32., 1933, s. 5–6.

[42] *Ibid.* s. 5.

[43] W antropologii taką grupę społeczną określa się mianem „tubylczej klasy pośredników" (R. Vorbrich, *Agent kontaktu – agent rozwoju. Od społeczeństwa kolonialnego do społeczeństwa*

Z kolei Afrykanie, wykształceni według zachodniego modelu edukacji[44], zarzucali doktrynie „rządów pośrednich", że prowadzi do dzielenia („segregowania") Afrykanów, hamowania, („przerywania") rozwoju, poprzez petryfikowanie tradycyjnych modeli życia społecznego[45]. Takie opinie Afrykanów zostały odnotowane nawet w renomowanym czasopiśmie „Nature" z 1939 r. W artykule wstępnym, w komentarzu dotyczącym organizowanego przez International Institute of African Languages and Cultures sympozjum na temat afrykańskich systemów politycznych[46], pojawiła się znamienna uwaga: „Oczywiste jest, że dyskusja na temat organizacji politycznych rodzi szereg pytań dotyczących przyszłości Afrykanów. Od pewnego czasu pojawiają się oznaki pewnej nieufności ludności tubylczej – z pewnością ograniczonej do (jednostek) najbardziej zaawansowanych i wyrafinowanych – zarówno w odniesieniu do badań naukowych, jak i relacji między rządami pośrednimi i jej badaczami. Argumentowano z wielką pewnością, że celem białego człowieka było „utrzymanie tubylca na swoim miejscu"[47]. Ponadto, jak równolegle zauważyli brytyjscy badacze i praktycy, „wykształcony Afrykanin ma tendencję do kwestionowania antropologicznej interpretacji rodzimego społeczeństwa"[48].

Nowi Afrykanie

Stopniowo, wśród antropologów pojawiły się opinie, że należy zerwać z tradycyjnym paradygmatem antropologii, jako nauki o pochodzeniu człowieka i przenieść uwagę na współczesne zjawiska i procesy kulturowe. Brak miejsca nie pozwala na szersze omówienie zagadnienia, uwzględniającego rozwój refleksji antropologicznej od myśli socjologicznej E. Durkheima, po uformowanie się założeń antropologii społecznej. Z punktu widzenia przedmiotu niniejszej analizy ważnym impulsem do przeorientowania perspektywy badawczej brytyjskich antropologów stała się dyskusja jaka miała miejsce w Londynie na forum Royal Society of Arts Dominions and Colonies Section (27 marca 1934 r.). Warto przytoczyć tu kilka kluczowych tez tej dyskusji[49].

---

globalnego, [w:] *Rozwój a kultura. Perspektywy poznawcze i praktyczne*, red. R. Vorbrich, t. 26, Wrocław 2012, s. 131–147; R. Vorbrich, *Plemienna*…, s. 225–230.

[44] Takich Afrykanów, tworzących rodzaj klasy średniej (*intellectual proletariat*), określano w Brytyjskiej Afryce (zwłaszcza w Sudanie i Kenii) terminem *effendija,* wywodzącym się z języka arabskiego – *afandi* – i tureckiego – *efendi* – „pan", „mistrz" (por. J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, London–New York–Toronto 1949, s. 258). Można powiedzieć, że byli oni wschodnioafrykańskim odpowiednikiem *évolué.*

[45] L'Estoile *op. cit*.

[46] Efektem tego sympozjum była, opublikowana rok później, rozprawa M. Fortesa i E.E. Evansa-Pricharda "African Political Systems".

[47] L'Estoile, *op. cit.*

[48] M. Perham, *A restatement of Indirect Rule*, "Africa", t. 7, 1934, s. 324.

[49] Cytaty wypowiedzi dyskutantów, za: M. Perham, *Some problems of Indirect Rule in Africa*, "Journal of the Royal Society of Arts", t. 82, 1934, z. 4252, s. 702, 703.

Uczestnicząca w dyskusji S.J. Thomas stwierdziła, że „wodzowie nie reprezentują już Afrykanów, a Afrykanie nie chcą, aby ich przywódcy sprzedawali ich Brytyjczykom [...]. **Prawdziwi Afrykanie** (*real Africans* – podkreślenie RV) (...) chcą być reprezentowani i szkoleni w zakresie wyrażania siebie. (…) Afrykanie nie są zainteresowani badaniami, służącymi do tego, aby mogli dowiedzieć się, skąd pochodzą". Przy próbach odkrywania afrykańskich instytucji, „pojawia się tendencja do unikania wykształconych klas jako **nieprawdziwych Afrykanów (***not real Africans* – podkreślenie RV**)**. Istotne jest raczej dogadanie się z myślącymi Afrykanami, którzy są Afrykanami przyszłości". W końcu S.J. Thomas zaznaczyła że Afrykanie „nie chcą niepiśmiennych przywódców, ponieważ z powodu swojej ignorancji łatwo wpadają w ręce brytyjskich administratorów".

Argumentom S.J. Thomas wtórował student St Peter's Hall w Oxfordzie –Dowuon, który stwierdził, że „wykorzystanie umiejętności 'wykształconych Afrykanów' jest niezbędne, ponieważ tylko oni potrafią interpretować angielskie metody administracyjne"[50].

W obliczu takich argumentów wysiłek badawczy brytyjskich antropologów powoli zaczął kierować się ku kategoriom Afrykanów, których wedle dawniejszych kryteriów, nie uznano by za „autentycznych". Za przełomową w tym kontekście należy uznać pracę Margery Perham, która zebrała obszerny materiał biograficzny dotyczący Afrykanów poddanych presji zmiany kulturowej w koloniach brytyjskich. Wydany pod jej redakcją (i z jej przedmową) w 1936 r. tom pod tytułem *Dziesięciu Afrykanów* ukazywał Afrykanów nie jako „okazy" użyteczne w budowaniu obrazu „prawdziwej", inaczej mówiąc tradycyjnej, Afryki, ale jako żywe przykłady efektów zmiany kulturowej, jaka dokonała się w Afryce w pierwszych dekadach XX w.[51] Tom składał się z dziesięciu autobiograficznych opowiadań, z których każde było szkicem życia konkretnego Afrykanina[52]. Biogramy dotyczyły Afrykanów pochodzących z różnych regionów brytyjskiej Afryki (od Nigerii do dzisiejszej RPA). Prezentowały one sylwetki Afrykanów o różnym stopniu enkulturacji, od takich, którzy stosunkowo niedawno wyszli „z buszu", poprzez osoby mające doświadczenie angielskiej szkoły, po absolwentkę żeńskiego college w Oxfordzie. Wszyscy oni odbiegali zatem od idealnego wzorca „prawdziwego Afrykanina". Byli raczej „Afrykanami przyszłości" – jak to ujęła przytoczona wyżej S.J. Thomson. Istotnym walorem prezentowanych biografii jest zawarta w nich

[50] Warto zwrócić uwagę na zbieżność argumentów cytowanych Afrykanów, poddanych Korony Brytyjskiej, z tezami przywołanego wcześniej francuskojęzycznego *évolué* – nie znanego z imienia – Traoré, spierającego się 20 lat później z M. Griaulem.

[51] M. Perham, *Ten Africans*, London 1936.

[52] Każda z 10 osób opowiadała swoje losy, cztery z nich w języku angielskim, pozostałe w językach rodzimych, później przetłumaczonych na język angielski. Sprawiło to, że książka była nasycona idiomami.

subiektywna ocena tego, co ich autorzy gotowi są uznać za dobro, a co uznają za zło europejskiej dominacji w Afryce.

Gotowość Afrykanów do oceny efektów enkulturacji, jakiej byli poddawani w XX w., była świadectwem, pojawiających się u nich w coraz większym zakresie tendencji do upodmiotowienia, samodzielnego decydowania o tym, jakie cechy powinny charakteryzować Afrykanina. Problem ten zauważył już Bronisław Malinowski, w swoim studium poświęconym edukacji „tubylców" i konsekwencjom kontaktu kulturowego w Afryce[53].

Modelowy przypadek formowania się postaw na nowy sposób „autentycznych" Afrykanów opisała Helen Kuper w studium poświęconym organizacji społecznej ludu Swazi. Przytoczyła w nim wypowiedź Sobhuza II, władcy państwa (wówczas brytyjskiego protektoratu) Swazi, który wedle kryteriów lorda Ludgarda można byłoby uznać za modelowy „okaz" autentycznego Afrykanina. A który stał się najlepszym przykładem „nowego" Afrykanina, władcy, który odwołując się tradycyjnych („plemiennych") wzorów kulturowych, przeprowadził swój lud do pomyślnej przyszłości[54].

W 1934 r. Sobhuza II, który znany był z zainteresowania antropologią[55], uczestnicząc w dużej konferencji w Johanesburgu, poświęconej „edukacji tubylczej"[56], tak podsumował dyskusję dotyczącą relacji między kulturą europejską a afrykańską: „Antropologia umożliwia porównanie i wybór kierunków przyszłego rozwoju. Kultura europejska nie jest całkiem dobra, nasza jest często lepsza. Musimy być w stanie wybrać sposób życia, i dlatego musimy zobaczyć, jak żyją inni, nie chcę, aby mój lud był imitacją Europejczyków, ale był szanowany za własne prawa i zwyczaje"[57].

[53] B. Malinowski, *Native education and culture contact*, "International Review of Missions", t. 25, 1936, s. 480–517.

[54] Sobhuza II urodził się w 1899 r., a zmarł w roku 1982. Był najważniejszym wodzem, a później królem Swazi przez 82 lata i 254 dni. Jego ojciec zmarł, gdy młody Sobhuza miał 4 miesiące. Przez pierwsze 20 lat jego życia, władzę sprawowała jego babka, jako regentka. Mimo to, uważa się, że było to najdłuższe możliwe do zweryfikowania panowanie dowolnego monarchy w historii. Uczył się początkowo w Swazi National School, a następnie w Lovedale Institution w Eastern Cape (obecne RPA). Jako władca, Sobhuza II umiejętnie łączył odwołania do zwyczajów plemiennych ze zdolnością do zarządzania zmianami gospodarczymi i społecznymi w swoim królestwie. Doprowadził do uzyskania przez jego kraj niepodległości (1968). Jednak 5 lat później uchylił konstytucję, rozwiązał parlament i sprawował władzę jako władca absolutny. Po kolejnych 5 latach doprowadził do przywrócenia plemiennych elementów ustroju państwa (m.in. kolegium wyborczego złożonego członków struktur plemiennych). Za jego panowania gospodarka Swazi prosperowała, m.in. dzięki przywróceniu kontroli państwa nad bogactwami naturalnymi (ziemią), które w epoce kolonialnej zostały przejęte przez podmioty zewnętrzne (H. Kuper, *Sobhuza II, Ngwenyama and King of Swaziland: the story of an hereditary ruler and his country*, New York 1978).

[55] Sam przeczytał wiele książek na ten temat, subskrybował czasopisma antropologiczne (L'Estoile, *op. cit.*).

[56] W konferencji tej uczestniczyło też grono brytyjskich antropologów z B. Malinowskim na czele.

[57] H. Kuper, *An African aristocracy: Rank among the Swazi*, 1947; cyt. za: L'Estoile, *op. cit.*

„Afrykańska przyszłość" – dniem dzisiejszym

Od tamtej wypowiedzi minęło już kilka pokoleń. Podczas których „przyszłość" Afryki stała się już powszechną współczesnością. Na naszych oczach zniknęły już ostatnie wioski pozbawione szkół, wprowadzających zachodni model edukacji. Wyrosło nowe pokolenie „wyedukowanych Afrykanów", należących zarówno do warstwy społecznej „tradycyjnych" władców, jak i ich poddanych. Zarówno jedni, jak i drudzy tworzą we współczesnej Afryce nowy typ społeczeństwa, który można określić mianem „społeczeństwa postplemiennego"[58].

Takim współczesnym, znanym mi z autopsji, przykładem funkcjonalnego łączenia w jednej osobie „starego" i „nowego", swoistej hybrydyzacji modelu, postplemiennego, współczesnego Afrykanina, może być Bouba Adamou (inaczej: Bouba Abdulaye Ahmadou) – władca (mieniący się „sułtanem"), położonego w Kamerunie wodzostwa Rey Bouba. Ten wykształcony Afrykanin (przed objęciem tronu był nauczycielem) panował w latach 1975–2004[59] nad 180 tysiącami poddanych: taką władzę dawał mu dekret prezydencki[60]. Wódz prowadził zręczną grę z władzami centralnymi Kamerunu, co dawało mu dużą dozę niezależności i nietykalności. Trzymał poddanych silną ręką, czerpiąc wzory ze zwyczajów swoich przodków, w sposób dalece odbiegający od zachodnich standardów[61]. Okoliczni mieszkańcy w tajemnicy opowiadali, że raz w miesiącu sułtan wysyła w darze do stolicy, do pałacu prezydenta republiki, samochód chłodnię ze świeżymi tuszami bydła, wśród których miały ponoć znajdować się ludzkie ciała, używane podczas ceremonii czarnej magii (badania własne). Z punktu widzenia oceny znaczenia tego rodzaju „opowieści" na drugi plan schodzi ich wiarygodność. Z perspektywy antropologicznej nie jest to anegdota, ale fakt społeczny. Istotne jest, że w ocenie osób je przekazujących (w ocenie opowiadających; w pełni wiarygodnych)

[58] Przez to pojęcie rozumiem społeczeństwo, w którym elementy kultury i struktury typowe dla społeczeństwa plemiennego, takie jak: tradycyjne źródła prestiżu (wynikające z relacji starszeństwa), kolektywizm, przewaga związków krwi nad związkami dowolnymi, dominacja postaw etnocentrycznych, koncentracja ról społecznych u tych samych osób lub instytucji itp., dość przypadkowo mieszają się z instytucjami i zasadami importowanymi z zachodniego kręgu kulturowego: koncepcją narodu, organizacją społeczną opartą na dominacji związków dowolnych, parlamentaryzmem i wzorami sukcesu osobistego opartymi na wykształceniu lub pozycji w strukturach państwowych oraz postawami indywidualistycznymi wyrażającymi się w konsumpcjonizmie.

[59] Obecnie na tronie Rey Bouba zasiada jego syn – Aboubakari Abdoulaye, który przed intronizacją pełnił funkcję sekretarza stanu w kameruńskim Ministerstwie Rolnictwa i Rozwoju Obszarów Wiejskich.

[60] Zob. R. Vorbrich, *Wódz jako funkcjonariusz. Despotyzm zdecentralizowany w społeczeństwie postplemiennym Kamerunu*, „Lud" t. 88, 2004, s. 219–236.

[61] Z 300 jego żon, część była zabrana przemocą jako trybut. Gwardziści sułtana dokonywali bezkarnie w terenie licznych nadużyć, ściągając haracz, niszcząc zagrody opornych. Mogłem obserwować, jak poddani władcy mężczyźni musieli wchodzić do pałacu w głębokim pokłonie, boso, a kobiety obnażać piersi.

domniemane praktyki kanibalistyczne sułtana Rey Bouba (a w ujęciu szerszym, także prezydenta republiki)[62], znamionują „tradycyjnego" (autentycznego) afrykańskiego władcę, czy to tradycyjnego, czy też „nowoczesnego".

W tym samym czasie wyczekiwana przez wspomnianą wyżej J. S. Thomas „afrykańska przyszłość" stała się dniem dzisiejszym, afrykańscy antropolodzy (najczęściej wykształceni w Europie i USA) bez kompleksów „wyrażają siebie" (jak chciała Thomas), sięgając po tematy równe tym, jakimi zajmują się ich koledzy na innych kontynentach. Nie sposób wymienić nawet najważniejszych z nich. Są wśród nich problemy z zakresu etniczności, edukacji, sztuki i rzemiosła, rozwoju, miłości, migracji lub organizacji przestrzeni miejskiej. To, co może znamionować badaczy afrykańskich, to tendencja do rozliczania się, w różnych kontekstach, z epoką i doktryną kolonialną[63].

Istotny z punktu widzenia tematyki niniejszego opracowania jest fakt, że wyrosło także nowe pokolenie afrykańskich intelektualistów (historyków, antropologów), którzy potrafili zbudować własną narrację odpowiadającą na pytanie o istotę afrykańskiej kultury – problem „autentycznego" Afrykanina. Wśród koncepcji pojawiających się w tej narracji jako prekursorskie wymienić należy panafrykanizm i *négritude,* a jako ideę bardziej współczesną – afrocentryzm (*Afrocentricity*). Omówienie nawet tylko ważniejszych głosów Afrykanów, sięgających do tych idei, wymagałoby odrębnego i znacznie obszerniejszego studium[64]. W tym miejscu omówię zwięźle jedynie ideologię afrocentryzmu, która w najbliższym stopniu nawiązuje do tematyki niniejszego studium.

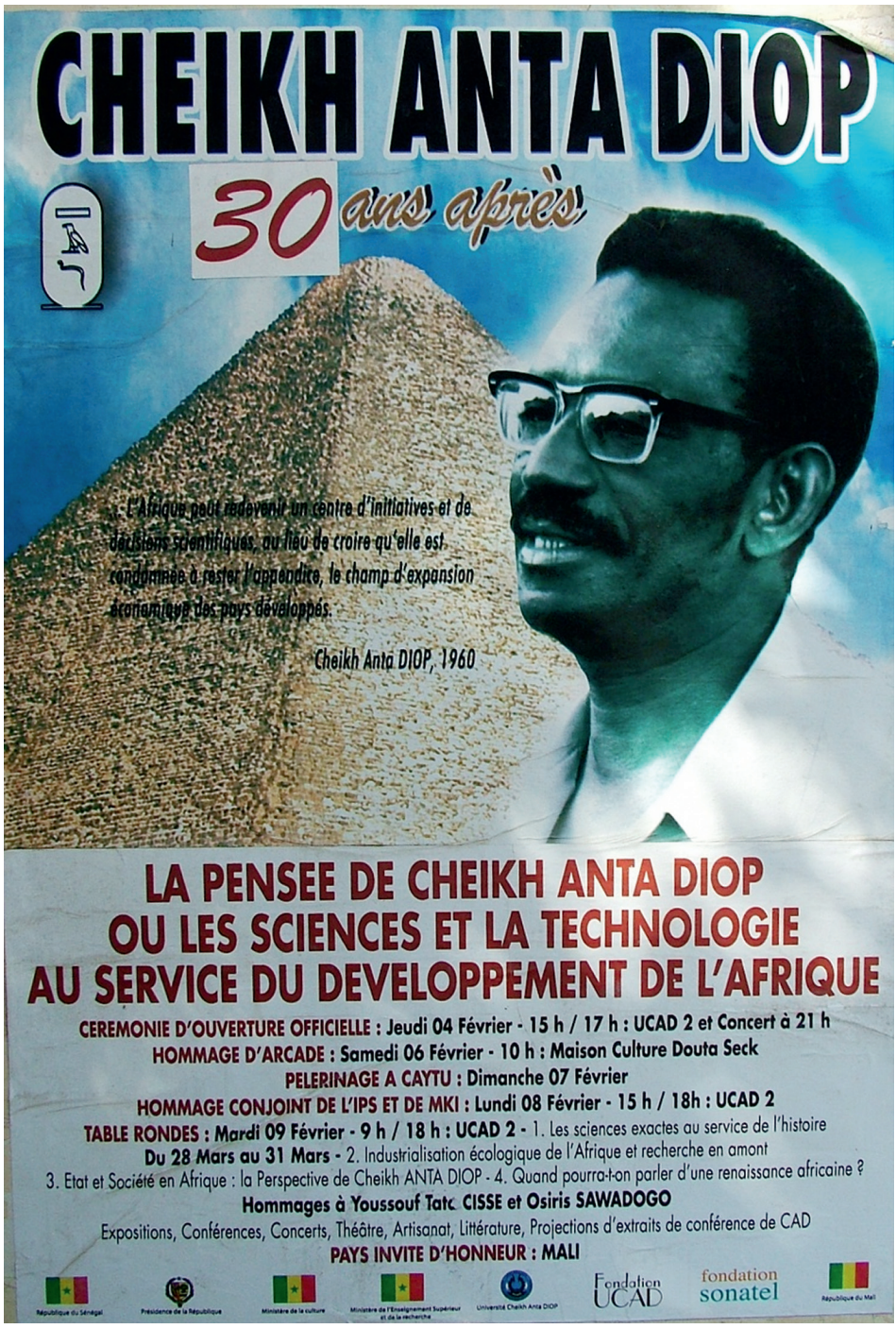
Za prekursora idei afrocentrycznych uznać można Marcusa Garveya i Cheikha Anta Diopa. Marcus Garvey twierdził jeszcze na początku XX wieku, że to starożytny Egipt dał światu cywilizację. Nie mniej, to Cheikh Anta Diop rozwinął tę ideę do postaci koncepcji naukowej. Odrzucając europocentryczną perspektywę (będącą następstwem kolonizacji), której zarzucał wypaczenie, kradzież i wręcz złośliwość oraz fabrykację faktów historycznych, poddał rewizji spojrzenie na historię Afryki. Wychodząc od koncepcji afrykańskiego pochodzenia ludzkości, osią swej narracji budującej tożsamość Afrykanów uczynił starożytny Egipt, który, jak podkreślał, był „czarnym społeczeństwem"[65]. Tezę tę rozwinął w kluczowej

[62] Podobne „opowieści" dotyczące zawartości wspomnianych ciężarówek chłodni, można było usłyszeć także w Jaunde (stolicy Kamerunu).

[63] Zob. U. Bello, *Colonial Essentialism in Lord Lugard's "The Dual Mandate", a Critical Textual Analysis,* "Advances in Social Sciences Research Journal", t. 4, 2007, z. 6, 2017, s. 73–90.

[64] Zwięzłe omówienie różnych odmian narracji odnoszących się do problemu autentyczności – istoty – afrykańskiej kultury (takich jak, panafrykanizm, *négritude* lub *Afrocentricity*) przedstawiam w książce *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań, 2012, s. 265–271.

[65] Cheikh Anta Diop postawił tę tezę już przy pierwszej niesfinalizowanej pracy doktorskiej z 1951 roku, napisanej pod kierunkiem Marcela Griaule'a.



Fot. 3. Plakat informujący o serii paneli poświęconych myśli Cheikha Anta Diopa, rok 2016.

dla tematu niniejszego studium książce pt. *Civilisation ou Barbarie*. Stwierdził wówczas, że „W naszej opinii powrót do Egiptu we wszystkich obszarach jest niezbędnym warunkiem pogodzenia cywilizacji afrykańskich z historią, tak aby doprowadzić do powstania nowoczesnych nauk humanistycznych, aby odnowić kulturę afrykańską. Będąc dalekimi od uwielbienia przeszłości uważamy, że odwołanie do starożytnego Egiptu jest najlepszym sposobem dla stworzenia projektu i zbudowania naszej przyszłości kulturowej. Egipt odegra dla kultury afrykańskiej, na nowo przemyślanej i odnowionej, taką sama rolę, jaką odgrywa tradycja grecko-łacińska dla kultury zachodniej"[66]. Teza ta, obok twierdzenia o afrykańskim pochodzenia ludzkości, stała się fundamentem narracji afrocentryzmu afirmującej kulturę afrykańską.

Pojęcie afrocentryzmu bywało różnie zdefiniowane. Melefi Kete Asante[67] zdefiniował „afrocentryczność" jako sposób myślenia i działania, w którym dominują wartości i perspektywy afrykańskie[68]. Definicja afrocentryzmu zakłada, że jest to swoista transformacja postaw, przekonań, wartości, i wyników postępowania, sugerująca, że jest to pierwsza i jedyna rzeczywistość dla mieszkańców Afryki [69]. Według Midasa Chawane'a, afrocentryczność można także uznać za rodzaj ideologii, reprezentującej „trwałą wśród Afrykanów tęsknotę za jakimś zestawem idei, które połączyłyby ich jako wspólnotę i stanowiłyby alternatywę dla asymilacji, która jest albo wykluczona przez Europejczyków, albo postrzegana przez Afrykanów jako przyznanie się do niższości i porażki"[70]. W ten sposób, metodologicznie, afrocentryzm stanowi odpowiedź na intelektualny kolonializm, instrument służący dekolonizacji afrykańskiego umysłu. Idea, ideologia afrocentryzmu, bardzo żywa w USA, jest znakiem przebudzenia się nowej autentycznej kultury afrykańskiej (w jej transatlantyckim wymiarze), obecnej na wielu polach przestrzeni społecznej tego kraju, a także w Afryce, w teatrach, uniwersytetach, związkach, organizacjach politycznych, szkołach i korporacjach[71].

---

[66] Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou Barbarie. anthropologie sans complaisance,* Paris 1981, s. 12

[67] Asante urodził się w USA, jako Arthur Lee Smith, w wieku 34 lat zmienił nazwisko na afrykańskie, uznając poprzednie za dziedzictwo niewolnictwa.

[68] Dla M. K. Asante, afrocentryzm „jest świadomością, jakością myśli, sposobem analizy, wpływową perspektywą, w ramach której Afrykanie szukają zapewnienia sobie miejsca podmiotu w obrębie afrykańskiej historii"; M.K.Asante, *An Afrocentric Manifesto: Toward an African Renaissance*, New York 2007, s. 16.

[69] Midas Chawane, *The development of Afrocentricity: A historical survey,* "Yesterday&Today", t. 16, 2016; https://www.researchgate.net/publication/312477184_The_development_of_Afrocentricity_a_historical_survey (15.09.2019)

[70] Midas Chawane, *op. cit*, s. 77–78.

[71] M. K. Asante, *Afrocentricity: The theory of social change*, Chicago 2001.

Z kolei w nauce zachodniej, wraz z postępującym od stuleci procesem przełamywania barier (tak naturalnych, jak i społecznych), dzielących różne grupy ludzkie oraz towarzyszącemu temu zjawisku przenikania kultur (hybrydyzacji kulturowej) koncept „autentycznego" Afrykanina stracił na ostrości, choć jest nadal obecny w niektórych ujęciach teoretycznych i opisach empirycznych.

We współczesnej debacie naukowej lub publicystycznej, problem autentyczności wyróżników kultury afrykańskiej, cech społeczeństwa afrykańskiego, jeśli się pojawia, to zwykle w analizach z zakresu teorii literatury, historii sztuki bądź w idealizujących koncepcjach historiozoficznych. W tym pierwszym wypadku ciągle żywy pozostaje dyskurs dotyczący istoty i definicji (cech dystynktywnych) literatury i sztuki afrykańskiej, problem jej ewolucji lub imitacji[72]. W tym drugim, Afrykanin pojawia się zazwyczaj jako antyteza żyjącego w dostatku człowieka Zachodu[73] lub wyidealizowana egzemplifikacja wartości przez tenże Zachód odrzuconych[74].

Spojrzenie „młodego" Afrykanina

Warto zakończyć przegląd dyskursu dotyczącego koncepcji „autentycznego" Afrykanina spojrzeniem „potomków" *évolués* – współczesnych wykształconych Afrykanów. Przytoczone poniżej wypowiedzi miały miejsce w ramach prowadzonego przeze mnie seminarium doktoranckiego dla studentów Uniwersytetu Dakarskiego, którego patronem jest Cheikh Anta Diop[75].

Warto zwrócić uwagę na obecne w niektórych wypowiedziach, dystansowanie się w stosunku do samego układu „prawdziwego – nieprawdziwego" Afrykanina, sprzężone z kryterium genealogicznym: „Nie ma prawdziwego ani fałszywego Afrykanina. Innymi słowy, Afrykanin pozostaje Afrykaninem, nikt nie może zmienić tego kim jest, ponieważ nie staje się Afrykaninem, rodzi się Afrykaninem". Jako wyróżnik Afrykanina podawano przede wszystkim cechy somatyczne: „kolor skóry (czarny), kształt nosa (płaski), kędzierzawe włosy".

[72] Zob. J. Łapott, *Oryginał, kopia… fałszerstwo. Rozważania na temat współczesnej sztuki afrykańskiej,* [w:] *Poznać aby zrozumieć – misyjny wymiar kościoła,* red. B. Rozen, R. Kordonski, Olsztyn 2017, s. 155–168.

[73] Przykładem takiego obrazu Afryki jest książka Andrzeja Zwolińskiego, *Biedy Afryki*, Kraków 2009.

[74] Tutaj dobrym przykładem takiej idealizującej wizji jest adhortacja apostolska św. Jana Pawła II *Ecclesia in Africa* (z 1995 r.), która m.in. wywodzi „umiłowanie życia" Afrykanów z ich tradycji kulturowej. „Synowie i córki Afryki miłują życie. To właśnie miłość życia każe im tak wielką wagę przywiązywać do kultu przodków. (…) Ludy Afryki szanują życie, które się poczyna i rodzi. Cieszą się tym życiem. Nie dopuszczają myśli o tym, że można by je unicestwić, nawet wówczas, kiedy ta myśl jest im narzucana ze strony tak zwanych „cywilizacji postępowych". https://religie.wiara.pl/doc/824625.Jan-Pawel-II-o-kulturach-Afryki (22.08.2019).

[75] Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

Jednak w pogłębionych analizach wypowiedzi moich senegalskich seminarzystów problem „prawdziwego" Afrykanina najczęściej postrzegany był w wymiarze kulturowym, tożsamościowym. Czynnikiem rozstrzygającym, znajdującym się w tych wypowiedziach stawał się „ten specyficzny sposób manifestowania cech swojej kultury, który sprawia, że Afrykanin jest prawdziwym Afrykaninem. /…/ Prawdziwy Afrykanin musi najpierw mieć tożsamość kulturową. Innymi słowy, ten, kto nazywa siebie Afrykaninem, musi mieć korzenie, musi siebie rozpoznać".

„Autentyczny" Afrykanin ujawniać się ma przede wszystkim w poddających się oglądowi elementach kultury, np. w stroju („…oprócz koloru skóry, Afrykanina można odróżnić po tym, jak się ubiera") lub w postawach („w duchu dzielenia się /…/ (w tym) jak żyje się z ludźmi /…/, (w sposobie) otwierania się na świat, (ujawniania) pragnienia goszczenia (obcych), chęci pomocy, hojności"[76].

Jako istotne kryterium określające Afrykanina przywoływany był zespół cech, określanych, jako „tradycja": „Nie wspominając już o przywiązaniu do tradycji i przekonań, które są fundamentalne dla Afrykanów. Dotyczą one zarówno życia żywych, jak i przodków". Ten duch „afrykańskości" objawiać się ma zwłaszcza w sytuacjach krytycznych, i to niezależnie od stopnia enkulturacji „nowych Afrykanów" i ich asymilacji z kulturą europejską; „… afrykański chrześcijanin, wierząc, że jest z nowej wiary, w obliczu sytuacji krytycznych, nie odwoła się do wiary chrześcijańskiej, ale raczej do wiary i tradycji afrykańskiej, odwołując się do boskości lub przodków, aby być chronionym lub rozwiązać swój problem".

W zestawieniu z tradycyjnymi wzorami kulturowymi oceniane są także efekty enkulturacji, w tym doniosła rola społeczna „wykształconych" Afrykanów. „Edukacja w stylu europejskim stanowi korzyść dla Afrykanów, nie tylko wzbogaca ich kulturowo, ale także pomaga im zintegrować świat zewnętrzny"[77]. W tym kontekście studenci uniwersytetu imienia Cheikha Anta Diopa podkreślali rolę afrykańskich humanistów, stojących na straży tożsamości i samooceny Afrykanów. „Afrykańscy antropolodzy lub historycy" /…/, którzy studiowali historię ludzkości, demistyfikowali afrykańską kulturę i jej pochodzenie". Owi afrykańscy humaniści „widzą więc siebie jako rzeczników tubylców, nawet jako tarczę przeciwstawiające się nowoczesności", /…/ …starają się (oni) przywrócić złożoność

[76] Moi studenci mówili: „Jeśli widzisz Afrykanina, to jest to osoba otwarta, która zaprosi innych, aby pracować razem. My nie mamy koncepcji indywidualizmu, my żyjemy razem. Np. jeśli mamy lunch, każdy może przyjść i jest mile widziany. Jeśli będziesz akurat przechodził, oni wezwą cię abyś przyszedł i jadł. My nie robimy tak jak Europejczycy,… nie mamy konceptu indywidualizmu. Tutaj jest wspólnota życia. To jest prawdziwa charakterystyka Afrykanów".

[77] Głos dakarskiej „ulicy" bywa nieco inny: „Jeśli przejmiesz kulturę innych, będziesz wyalienowaną osobą. To co możesz znaleźć w afrykańskiej kulturze nie znajdziesz w kulturze zachodniej" (wypowiedź członka Bractwa Muridów, zanotowana w przez Elżbietę Stańczyk, której dziękuję za pomoc).

kultury afrykańskiej, aby docenić kulturę afrykańską. Ale także, aby pomóc Afrykanom rozpoznać ich prawdziwą tożsamość i zintegrować się ze światem zewnętrznym"[78].

W kontekście koncepcji „autentycznego" Afrykanina przywołano też senegalski lud Bassari. Bassari, jak to sformułowano, „są całkowicie odsunięci od świata zewnętrznego /…/ nie mają wystarczającej otwartości i żyją w górach. Są zamkniętymi ludźmi, którzy wciąż zachowują swoją tożsamość, nie wiedzą, czym jest globalizacja. Ich wioski bardzo różnią się od naszych miast, zazwyczaj zachowują swoje tradycje, ponieważ pozostawiliśmy naszych przodków przez tysiąclecia bez żadnej mieszanki innych kultur. Podczas tradycyjnych ceremonii noszą maski".

Sądzę, że to ostatnie zdanie dobrze puentuje całą analizę. Pokazuje, że czarny człowiek z maską pozostaje nadal, także dla samych Afrykanów, symbolem „autentycznego" Afrykanina.

Prof. dr hab. Ryszard Vorbrich jest antropologiem-afrykanistą, Kierownikiem Zakładu Studiów Pozaeuropejskich w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. Od ponad 40 lat prowadzi badania terenowe w Afryce. Od początku zajmował się tradycyjnymi kulturami w Afryce. Od kilkunastu lat koncentruje się na dynamice zmian kulturowych (w ramach studiów etnicznych i antropologii rozwoju) i tworzeniu się nowych typów społeczności afrykańskich, w tym tzw. społeczności postplemiennych.

Bibliografia

Asante, Melefi K., *An Afrocentric Manifesto: Toward an African Renaissance*, New York 2007.

Baumann, Hermann, Westermann Diedrich, *Les peuples et les civilisations de l'A frique suivi de Les langues et l'education*, Paris 1948.

Bello, Umar, *Colonial Essentialism in Lord Lugard's "The Dual Mandate", a Critical Textual Analysis,* "Advances in Social Sciences Research Journal", t. 4, 2017, z.6, s. 73–90.

Carvalho, Paulo de, *Struktura społeczna społeczeństwa kolonialnego Angoli*, Warszawa 1989.

Chawane, Midas, *The development of Afrocentricity: A historical survey,* "Yesterday&Today", t. 16, 2016, s. 78–99.

Diop, Cheikh A., *Civilisation ou Barbarie. anthropologie sans complaisance,* Paris 1981.

Eze, Emmanuel Ch., *Race and the Enlightement*, Oxford 1997.

[78] W kontekście tej wypowiedzi jedna z dyskutantek sparafrazowała słowa Léopolda Sédara Senghora: „Ta otwartość nie jest bramą do wykorzenienia, ale raczej akceptacją kultur innych dla dobrego zrozumienia i społecznej spójności świata".

Fortes, Meyer, Evans-Pritchard, Edward E. red., *African Political Systems*, London, 1940.
Gibbs David N., *The Political Economy of Third World Intervention: Mines, Money, and U.S. Policy in the Congo Crisis*, Chicago, 1991.
Girault, Arthur, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, Paris 1894.
Griaule, Marcel, *Connaissance de l'homme noir,* [w:] *La connaissance de l'homme au xxe siècle*, "Rencontres Internationales de Genève", Neuchâtel 1952.
Hegel, Georg W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. A. Landman, J. Grabowski, Warszawa 1958.
Hellman, Ellen, *Rooiyard: A Sociological Study of an Urban Native Slum Yard*, Rhodes-Livingstone Papers t. 13, Capetown 1948.
Kuper, Hellen, *An African Aristocracy: Rank Among the Swazi*, Oxford 1947.
Kuper, Hellen, *Sobhuza II, Ngwenyama and King of Swaziland: the Story of an Hereditary Ruler and his Country*, New York 1978.
Kuczynski, Liliane, Razy, Élodie, *Antropololgie et migrations africaines en France: une généalogie et migrations africaines en France: une généalogie des recherches,* "Revue Européenne des Migrations Internationales", t. 2, 2009, z. 3, s. 79–100.
L'Estoile, Benoît de, *Au nom des „vrais Africains". Les élites scolarisées de l'Afrique coloniale face à l'anthropologie (1930–1950),* "Terrain. Anthropologie & sciences humaines", t. 67/68, 1997, s. 87–102.
Lugard, Frederick John Dealtry, *Dual Mandate in British Tropical Africa*, London 1922.
Lugard, Frederick John Dealtry, *Studying our primitive races. How the administrator gains from anthropology's new insight into tribal life*, "Daily Telegraph", 30.07.1934.
Lugard, Frederick J. D., *Education and Race Relations*, "Journal of the African Society", t. 32, 1933, s. 1–11.
Łapott, Jacek, *Studencka ekspedycja etnograficzna „Afryka 76–77" – sprawozdanie z przebiegu i wyników działalności etnologicznej do Afryki*, „Materiały Zachodniopomorskie", t. 24, 1978, s. 283–319.
Łapott, Jacek, *Oryginał, kopia ... fałszerstwo. Rozważania na temat współczesnej sztuki afrykańskiej,* [w:] *Poznać aby zrozumieć – misyjny wymiar kościoła,* red. B. Rozen, R. Kordonski, Olsztyn 2017, s. 155–168.
Malinowski, Bronisław, *The Dynamics of Culture Change : an Inquiry into Race Relations in Africa* (édition posthume de P. Kaberry), Yale 1945.
Malinowski, Bronisław, *Kultura i jej przemiany, Dzieła,* t. 9, Warszawa 2000.
Malinowski, Bronisław, *Szkice z teorii kultury*, tłum. H. Stasiak, Warszawa 1958.
Malinowski**,** Bronisław, *Native Education and Culture Contact*, "International Review of Missions", t. 25, 1936, s. 480–517.
Mamdani, Mahmood, *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, New Jersey 1996.
Mullan, Robert, Marvin Garry, *Zoo Culture: The Book about Watching People Watch Animals*, Illinois 1998.
Pawlik, Jacek SVD, *Egzotyzm – wątpliwy zachwyt odmiennością,* [w:] *Misje w XIX wieku. Wybrane zagadnienia,* red. P. A. Sokołowski, Pieniężno, 2008, s. 35–52.
Perham, Margery, *A Re-statement of Indirect Rule*. "Africa", t. 7, 1934, z. 3, s. 321–334.
Perham, Margery, *Some problems of Indirect Rule in Africa*, "Journal of the Royal Society of Arts", t. 82, 1934, z. 4252, s. 689–710.

Perham, Margery, *Ten Africans*, London 1936.
Radcliff-Brown, Alfred R. & Forde, Cyril D., red., *African System of Kinship and Marriage*, London 1950.
Schebesta, Paul SVD, *Among Congo Pygmies*, New York 1977.
Szolc-Rogoziński, Stefan, *Wyprawa S.S. Rogozińskiego. Żegluga wzdłuż brzegów Zachodniej Afryki na lugrze „Łucya-Małgorzata” 1882–1883,* Warszawa 1886.
Szumańska-Grosowa, Hanna*, Podróże S.S. Rogozińskiego*, Warszawa 1967.
Trimingham, J. Spencer*, Islam in the Sudan*, London–New York–Toronto 1949.
Tymowski, Michał, *Podróże i poselstwa władców zachodnioafrykańskich do Portugalii w XV w.* „Afryka”, t. 40, 2014, s. 17–42.
Tymowski, Michał, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*, Toruń 2017.
Vorbrich, Ryszard, *Ludy refugialne strefy Sudanu*, [w:] *Bilad as-Sudan. Kultury i migracje*, red. Waldemar Cisło, Jarosław Różański, Maciej Ząbek, Warszawa 2013, s. 29–46.
Vorbrich, Ryszard, *Signares z Senegalu – rasa i płeć a kontakt kulturowy,* w: *Ethnos et potentia. Interdyscyplinarność w polskiej etnologii. W darze Profesorowi Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu z okazji 70. urodzin i 40-lecia pracy zawodowej,* red. R. Vorbrich, A. Szymoszyn, Poznań 2013, s. 267–288.
Vorbrich, Ryszard, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce,* Poznań 2013.
Vorbrich, Ryszard, *Agent kontaktu – agent rozwoju. Od społeczeństwa kolonialnego do społeczeństwa globalnego*, w: *Rozwój a kultura. Perspektywy poznawcze i praktyczne*, red. R. Vorbrich, Prace Etnologiczne t. 26, Wrocław 2012.
Vorbrich, Ryszard, *Wódz jako funkcjonariusz. Despotyzm zdecentralizowany w społeczeństwie postplemiennym Kamerunu*, „Lud”, t. 88, 2004, s. 219–236.
Zuzara, Gomes Eanes de, – Soares, Torquato de Sousa, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandato do Infante D. Henrique*, vol. 2, *versão actualizada do texto pelo Torquato de Sousa Soares*, Lisboa 1981.
Zwoliński, Andrzej, *Biedy Afryki*, Kraków 2009.