

ZYGMUNT KOMOROWSKI

ROZWÓJ NOWOCZESNEGO SZKOLNICTWA I PRZEMIANY
KULTUROWE W AFRYCE ZACHODNIEJ
ZARYS PROBLEMATYKI

Treść: Początki nowoczesnego szkolnictwa — epoka kolonialna. — Rozwój szkolnictwa po uzyskaniu niepodległości. — Węzłowe problemy współczesnego szkolnictwa. — Wychowanie szkolne a powstawanie kultur narodowych i budzenie się nowej świadomości społecznej. — Studenci oraz tworzenie się „nowych elit”. — Poszukiwanie „syntezy”. — Poszukiwanie wzorów i „własnej” osobowości.

POCZĄTKI NOWOCZESNEGO SZKOLNICTWA — EPOKA KOLONIALNA

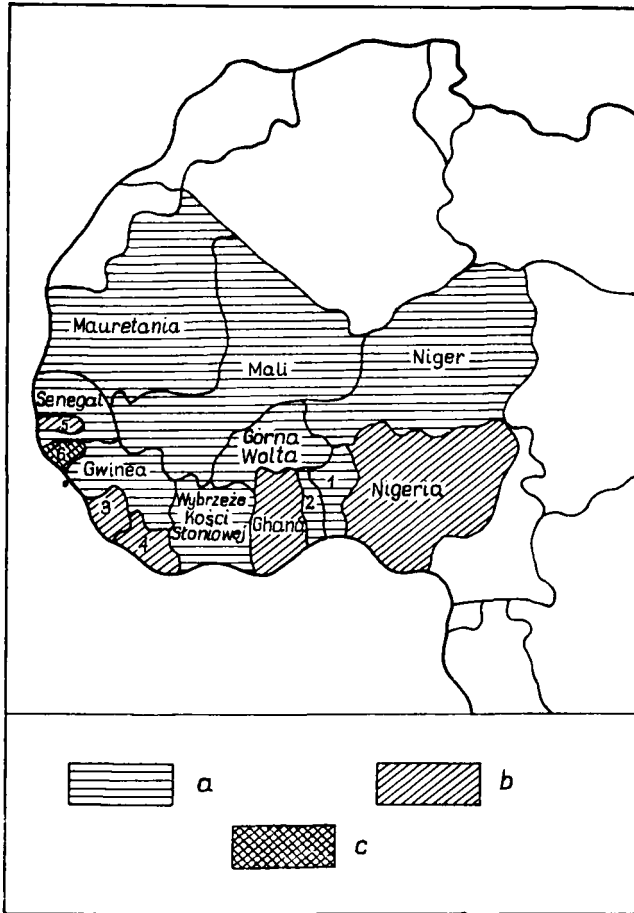
Pierwsze szkoły wzorowane na europejskich¹ w Afryce Zachodniej pojawiły się w wieku XVI. Zaczęli je zakładać misjonarze portugalscy. Ich śladem poszły później misje hiszpańskie, holenderskie, angielskie, francuskie, niemieckie, amerykańskie i in. Właściwy — choć też bardzo ograniczony — rozwój tego szkolnictwa nastąpił jednak dopiero w epoce kolonialnej, której spuścizną są m.in. obecne języki nauczania. Przy tym wyraźnie inny przebieg miało to w rozległym zespole posiadłości Wielkiej Brytanii, a inny pod panowaniem Francji.

W koloniach brytyjskich — Gambii, Sierra Leone, Złotym Wybrzeżu (ob. Ghanie) i Nigerii — rozwój szkolnictwa wiązał się z ogólną koncepcją zarządzania pośredniego. Nie było tu silniejszych dążeń asymilacyjnych ze strony kolonizatorów. Nauka, zwłaszcza w niższych klasach, zaczynała się często w językach miejscowych. Angielski na użytek tubylców nie musiał być poprawny. Z Afrykanów nie usiłowano czynić Anglików. Cel

¹ Na temat wychowania tradycyjnego i szkolnictwa koranicznego pisałem szerzej w artykule pt. *Wychowanie w tradycjach Afryki Zachodniej i Maghebu*, „Przeгляд Socjologiczny”, t. 25, 1972.

kształcenia stanowiło przede wszystkim przygotowywanie kadr potrzebnych lokalnej gospodarce, administracji oraz duszpasterstwu.

Brytyjczycy popierali rozwój różnorodnych szkół prywatnych. Prowadziły je misje, koncerty, spółki handlowe itp. Poziom ich był przy tym bardzo rozmaity. Państwo nie ingerowało zbyt w ich programy.



Państwa Afryki Zachodniej wg języka urzędowego i szkolnego

a — kraje francuskojęzyczne; b — kraje angielskojęzyczne; c — kraje portugalskojęzyczne
1 — Dahomej; 2 — Togo; 3 — Sierra Leone; 4 — Liberia; 5 — Gambia; 6 — Gwinea Bissau

Już w 1827 r. na terenie Sierra Leone powstała pierwsza w całym tym regionie nowoczesna szkoła typu półwyzszego. Była nią początkowo przeznaczona dla duchownych Fourah Bay College. W 1876 r. uczelnia ta otrzymała szereg uprawnień akademickich, choć dopiero w 1960 r. przekształcono ją w uniwersytet. Ośrodek uniwersytecki w Lagos (najstarszy w Nigerii) utworzono w 1948 r., a w Ibadanie w 1949 r. — tzn. wkrótce po dru-

giej wojnie światowej, przeszło dziesięć lat przed ustąpieniem reżimu kolonialnego.

W koloniach francuskich natomiast szkolnictwo nowoczesne rozwijać się zaczęło później i od początku całkowicie podporządkowane było centralnej władzy państwa. Nawet szkoły misyjne poddano tu kontroli kierowanych z Paryża urzędów gubernatorskich. Od 1829 r. nauka we wszystkich szkołach odbywać się musiała wyłącznie w języku państwowym, francuskim, według ujednoczonych programów. Na terenie całej AOF (Afrique Occidentale Française) dążono bowiem do wykształcenia „nowej elity” Afrykanów o kulturze ściśle wzorowanej na metropolii. Celem była bądź „asymilacja”, bądź przynajmniej — jak po roku 1945 — „adaptacja”, czyli stopniowe asymilowanie tubylców awansowanych na *evolués*.

Poziom szkół był dość wyrównany, ale wskutek ich niedostatku odsetek analfabetów był na tym terenie wyższy niż w sąsiednich koloniach brytyjskich. Pod koniec epoki kolonialnej szacowano, że czytać i pisać umiało tu zaledwie ok. 5% ludności, podczas gdy np. w Nigerii odsetek ten był trzykrotnie wyższy.

Pierwsze francuskie szkoły misyjne dla dziewcząt i chłopców powstały na początku XIX w. na terenie fortu i faktorii w St. Louis, u ujścia Senegalu². Nieco później Faidherbe stworzył tam szkołę dla synów wodzów. Natomiast rozbudowa sieci systemu oświatowego rozpoczęła się dopiero w ostatnim ćwierćwieczu minionego stulecia. Za narodziny nowoczesnej oświaty w strefie leśnej, na Wybrzeżu Kości Słoniowej, przyjmuje się założenie w 1886 r. szkoły w Elima, przeznaczonej do kształcenia tłumaczy oraz pomocniczego personelu administracyjnego. Szczególnie doniosłym wydarzeniem o szerokim zasięgu było później, w roku 1903, uruchomienie pierwszej szkoły średniej, kształcącej nauczycieli dla całej kolonialnej Federacji (AOF), która stała się z czasem wylęgarnią miejscowych intelektualistów — pisarzy, działaczy i organizatorów niepodległości nowych państw. Szkołę tę (*école normale*) umiejscowiono najpierw w St. Louis, następnie przeniesiono na wysepkę Gorée i nazwano (w 1916 r.) imieniem zasłużonego dla oświaty gubernatora, Wiliama Ponty, w 1938 r. zlokalizowano zaś ostatecznie w Sebikotane, pod Dakarem. W 1918 r. stolica Federacji otrzymała też Szkołę Medyczną, kształcąca najpierw felczerów, a później (od 1948 r.) tzw. lekarzy kolonialnych. Był to załążek przyszłego szkolnictwa wyższego. Pierwszy i jedyny za czasów kolonialnych uniwersytet powstał dopiero parę lat przed wyzwoleniem się tych terytoriów, w 1957 r., w Dakarze.

² Pionierkami były misjonarki ze zgromadzenia Św. Józefa z Cluny, które przybyły na ten teren w roku 1819.

W roku 1949 Francuzi wprowadzili w swych koloniach ustawy obo-
wiązek nauki szkolnej wszystkich dzieci odpowiednich roczników, było
to jednak zarządzenie wyłącznie na papierze. W związku z brakiem szkół
i nauczycieli nigdzie, nawet w dużych miastach, nie dało się go w pełni
zrealizować. Faktycznie kształceniem szkolnym nie objęto tu nawet jednej
czwartej młodzieży. Upowszechniono co najwyżej kształcenie synów woj-
skowych i funkcjonariuszy administracji państwowej.

Sytuacja w należącej do Portugalii Gwinei Bissau oraz niepodległej,
lecz skorumpowanej i praktykującej „wewnętrzną kolonizację” (bez-
względny wyzysk tubylców przez oligarchię — przybyłych z Ameryki eks-
niewolników) Liberii, była również zła.

Przeszło trzy czwarte szkolnictwa liberyjskiego znajdowało się do
ostatnich lat w rękach misjonarzy, mimo że wśród ludności zdecydowanie
przeważają animiści. Niewielki uniwersytet w Monrowii powstał dopiero
w 1951 r. Na blisko sześćset tysięcy ludności Gwinei Bissau w 1957 r.
istniały 173 szkoły, w których kształciło się niecałe 12 tys. dzieci — w tym
zaledwie 239 uczniów jedynej szkoły średniej.

ROZWÓJ SZKOLNICTWA PO UZYSKANIU NIEPODLEGŁOŚCI

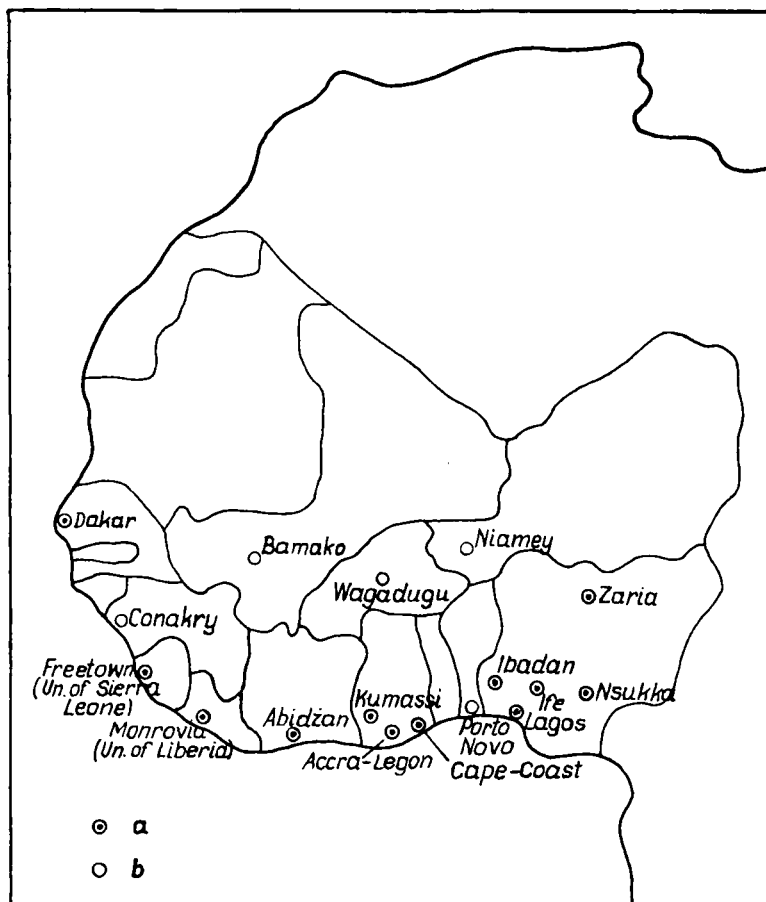
Niepodległość otrzymana w latach 1957—1965³ przez wszystkie kolo-
nie tego regionu, z wyjątkiem niewielkiego zakątka pozostającego prowinc-
ją portugalską, przyczyniła się niewątpliwie do przyspieszenia rozwoju
oświaty. Młode państwa bez wyjątku uznały walkę z analfabetyzmem
i kształcenie własnych kadr kierowniczych i zawodowych za zadanie
pierwszoplanowe. Na szkolnictwo przeznaczono średnio około jednej szó-
stej lub więcej wydatków budżetowych. Znaczne wsparcie uzyskano też
z zagranicy, od organizacji międzynarodowych oraz poszczególnych ry-
walizujących o wpływy państw zamorskich. W szczególności ze zwielo-
krotnioną pomocą pospieszyły dawne metropolie — Francja i Wielka Bry-
tania.

W pierwszym pięcioleciu niepodległości liczba młodzieży uczęszczającej
do szkół podstawowych wzrosła tu wszędzie od 50 do 160%, liczba uczniów
szkół średnich przeważnie zaś potroiła się⁴. Około 1970 r. istniało na tym
obszarze już 12 narodowych uniwersytetów oraz szereg ośrodków nieuni-
wersyteckiego szkolnictwa wyższego. Dziesięć uniwersytetów było angiel-

³ Ostatnia otrzymała ją Gambia — 18 II 1965 r.

⁴ Z wyjątkiem Mali, gdzie w związku z reformą szkolną liczba ta zmniejszyła
się. Od 1962 r. przestano tam bowiem do szkolnictwa średniego zaliczać szkoły nie
przygotowujące do matury (*bac.*).

skojęzycznych — pięć w Nigerii (Ibadan, Ife, Lagos, Nsukka i Zaria), trzy w Ghanie (Accra-Legon, Kumasi i Cape Coast), a po jednym w Sierra Leone i Liberii. Dwa francuskojęzyczne, większe w Dakarze (Senegal) i Abidżanie (Wybrzeże Kości Słoniowej). W stadium organizowania się są zaś wydziały uniwersyteckie w Dahomeju, Gwinei, Mali, Nigrze i Górnej Wolcie.



Rozmieszczenie uniwersytetów w Afryce Zachodniej

a — uniwersytety już istniejące; b — ośrodki uniwersyteckie w stadium organizowania

Te osiągnięcia nie są jednak wystarczające. Przy aktualnym wzroście liczby uczniów daleko wciąż do ostatecznego uporania się z powszechną plagą analfabetyzmu. Rozwój skolaryzacji w znacznym stopniu równoważony jest tutaj bowiem przez wysoki przyrost naturalny — wynoszący średnio 3—4% rocznie. Ponadto wielką część, ponad jedną trzecią, nowych

miejsc w szkołach zajmują zazwyczaj repetenci, których jest w klasach średnio 20—40%. Wtórny analfabetyzm stał się zjawiskiem nieledwie powszechnym. Pełny kurs nauki podstawowej kończy mniejszość podejmujących naukę, większość odpada nie opanowawszy nawet dobrze czytania.

Początkowo niepodległe kraje Afryki Zachodniej, podobnie jak i inne państwa afrykańskie, ogłosiwszy analfabetyzm za najbardziej hańbiącą spuściznę kolonializmu, planowały zlikwidować go do roku 1980. Niestety, wkrótce plan ten okazał się nierealny — przekraczający możliwości tego regionu, nawet przy bardzo intensywnej pomocy międzynarodowej. Po konferencji afrykańskich ministrów oświaty w Nairobi w 1968 r., która podsumowała dotychczasowe postępy w realizacji tzw. Planu Addis Abeby, pierwotny termin realizacji szczytnego zamierzenia zarzucono. Mówi się teraz o roku 2000, ale nie wiadomo, czy i ta data nie okaże się nierealna.

Odsetek faktycznie uczącej się młodzieży w wieku szkolnym, ustalonym rozmaicie, od 5 do 15 lat ⁵, kształtuje się w różnych państwach bardzo nierównomiernie. Daje się przy tym obecnie wyodrębnić trzy kategorie państw: te, w których do szkół uczęszcza już ponad 50% odnośnych roczników, które umownie nazwiemy „przodującymi”; te, w których przekroczone 30%, czyli względnie „zaawansowane” albo przeciętne, oraz najbardziej zacofane, o odsetku niższym od 30%.

W oparciu o szacunek z roku 1970 do grupy pierwszej „przodującej” — zaliczymy: Ghanę (ponad 90%), Togo, Wybrzeże Kości Słoniowej i Liberię. Do grupy drugiej: Dahomej, Gambię, Gwineę, Nigerię, Gwineę Bissau, Senegal i Sierra Leone. Do trzeciej — szczególnie „zacofanej” — Górną Wolbę, Mali, Mauretanię i Niger.

Niedostateczne postępy skolaryzacji tłumaczą się szeregiem przyczyn — niedostatkiem kadr i niepopularnością zawodu nauczycielskiego, trudnościami komunikacyjnymi i brakiem tzw. infrastruktury, nade wszystko zaś ubóstwem. Natomiast chęć kształcenia się, pęd do nauki — nie istniejące często w czasach kolonialnych — stały się teraz wszędzie tu powszechne.

Państwa tego regionu — jak już wspomniałem — przeznaczają na oświatę znaczną część swoich wydatków budżetowych i całego dochodu narodowego ⁶. Trzeba pamiętać jednak, że zarówno ich budżety, jak i dochody

⁵ Najczęściej 6—11 lat, jak w Dahomeju, Gambii, Ghanie, Górnej Wolcie, Liberii, Mauretanii, Gwinei Bissau, Senegal, Togo i na Wybrzeżu Kości Słoniowej. Tylko w Mali przyjęto wiek 7—15, w Sierra Leone 5—11, w Nigerii 5—10, a w Gwinei 7—12 lat.

⁶ Proporcje te w poszczególnych latach zmieniają się. W pewnym okresie jednak np. Wybrzeże Kości Słoniowej przeznaczało na oświatę aż 6,3% swego dochodu narodowego, a Górna Wolta aż 23% wydatków budżetowych.

narodowe w przeliczeniu na głowę mieszkańca są przeważnie mizerne, kilkadziesiąt razy niższe aniżeli w krajach rozwiniętych. Na przykład w Górnej Wolcie szacowano, że dochód narodowy *per capita* w pierwszych latach niepodległości nie przekraczał 11 tysięcy franków CFA (tj. 210 franków francuskich), będąc 60 razy niższym aniżeli w Stanach Zjednoczonych AP. Jakkolwiek przy tym państwa Afryki Zachodniej, z nielicznymi wyjątkami, stosunkowo mało wydają na zbrojenia oraz własne badania naukowe (korzystając w tym względzie z pomocy zagranicznej różnych mocarstw i organizacji międzynarodowych), to jednak równocześnie zmuszone są stosunkowo więcej przeznaczać na komunikację i łączność. Drogi, mosty, radiostacje i lotniska są tu bowiem teraz wszędzie — doraźnie — bardziej potrzebne od upowszechniania nauki czytania i pisania.

Niezależnie od różnic w stanie upowszechnienia oświaty występujących pomiędzy poszczególnymi państwami regionu istnieje przy tym również olbrzymia nierównomierność zaawansowania w tej dziedzinie w skali lokalnej, wewnątrz tychże państw. Większość szkół skupiona jest tutaj bowiem z reguły w dużych miastach i okolicach podmiejskich lub w pobliżu dogodnych szlaków komunikacyjnych. Nie ma ich natomiast niemal zupełnie na prowincji, w buszu.

Gdy na przykład w stołecznym Bamako nauką objęto już 75% młodocianej populacji, to w okolicach wiejskich Mali zaledwie 3%⁷, przy średniej krajowej 14%. Nasycenie oświatą dwóch środowisk wyrażało się tam więc stosunkiem 25 do 1. Na Wybrzeżu Kości Słoniowej natomiast w początkach niepodległości naukę pobierało w Abidżanie 91% dzieci, w pobliżu stolicy 77%, w centrum państwa 24%, na północy zaś zaledwie 10%. Różnica była więc też znaczna, jak 9 do 1.

Te lokalne dysproporcje rozwoju oświaty — uprzywilejowanie jednych oraz domniemana dyskryminacja innych okolic — wywołują konflikty i sprzyjają budzeniu się rozmaitych tendencji separatystycznych. Okolice i ludy pozbawione możliwości intensywnego kształcenia się czują się pokrzywdzone i buntują przeciwko supremacji „obcych z wykształceniem”. Aby temu zapobiec, w niektórych państwach, między innymi na Wybrzeżu Kości Słoniowej, utworzono specjalne fundusze dla popierania oświaty w najbardziej zaniedbanych okolicach kraju⁸. Chodzi przy tym nie tylko o budowę nieistniejących dotąd szkół, ale również o premie dla nauczycieli decydujących się na wyjazd w busz oraz o tworzenie lokalnej sieci bibliotek, czytelni i klubów, subsydiowanie wycieczek, udzielanie stypendiów itp. Akcja ta na razie nie odniosła decydujących skutków, przeciwdziała jednak powiększaniu się dysproporcji.

⁷ Por. R. Dumont, *L'Afrique Noire est mal partie*, Paris 1962, s. 76.

⁸ Pisze o tym m.in. G. Gougerie w *La Côte d'Ivoire*, Paris 1964, s. 115 i 121.

Przy całkowicie równym traktowaniu, bez dodatkowej pomocy, afrykańska „prowincja” nie miałaby szans dogonienia kiedykolwiek szczęśliwszych regionów. Zachodzi tu bowiem to samo zjawisko, które w skali międzynarodowej dyskryminuje kraje słabsze całego tzw. Trzeciego Świata i któremu przeciwstawiamy się organizując pomoc bogatszych dla biedniejszych.

Nierównomierność lokalnego rozwoju oświaty ma swoje odbicie oczywiście nie tylko we wskaźnikach ilościowych. Jakość nauki — faktyczny, a nie formalny poziom szkół — na wsi, w mieście i w rozmaitych zakątkach każdego kraju wykazuje tu różnice znacznie większe od tych, które obserwujemy w Europie. Wystarczy wspomnieć, że w tym regionie na prowincji część nauczycieli⁹ wciąż jeszcze nie ma nawet pełnego podstawowego wykształcenia, podczas gdy niektóre stołeczne szkoły reprezentują już poziom prawdziwie wysoki.

Nierówność jakościową trudno ustalać i wymierzać. Wymyka się ona powierzchownym obserwacjom i może być celowo pomijana w raportach czynników odpowiedzialnych, którym wyda się zjawiskiem kompromitującym lub z jakichkolwiek względów niewygodnym. W istocie jednak — dla diagnoz społecznych — bywa ona nawet istotniejsza od nierówności wyrażonej wskaźnikami liczbowymi. Jej następstwem jest bowiem dezorientacja w kwestii, czym jest i czym powinno być świadectwo szkolne. Powoduje ona obniżenie prestiżu nauki i swoistą „dewaluację świadectw”¹⁰.

Dzieło krzewienia i wyrównywania poziomu oświaty znalazło dziś na szczęście sprzymierzeńca w technice — w środkach masowego przekazu, które docierają już do najbardziej zapadłych zakątków. Zwłaszcza radio, a miejscami także i telewizja — wspomagają zagubionych w buszu, nieporadnych i niedokształconych nauczycieli i w pewnym stopniu zastępują nawet szkoły dawnego typu. Ucząc języka szkolnego i pomagając w przyswajaniu nie znanych dawniej pojęć — kształcą i ułatwiają proces kształcenia.

Programy radiowe nadawane są tutaj nie tylko w językach urzędowych, tzn. angielskim, francuskim czy arabskim (Mauretania) i portugalskim (Gwinea Bissau), lecz również w kilku dziesiątkach języków miejscowych, nie mających jeszcze własnego piśmiennictwa. Odbierać je mogą więc wszyscy, bez względu na wiek i posiadane wykształcenie szkolne — również i analfabeci. Nadaje się je w ciągu całego dnia, dla nie ograniczonego

⁹ W krajach francuskojęzycznych są to zwykle tzw. monitorzy (*moniteurs*).

¹⁰ Ważne jest to m.in. przy wyjazdach dla dalszej nauki za granicę. Dotyczy w szczególności wzorowanych na francuskich CEPE (*Certificat d'Études Primaires Élémentaires*) i *baccalauréat* (świadectwo dojrzałości) oraz wzorowanych na brytyjskich *General Certificate of Education*.

kręgu odbiorców, pobudzając do dalszych dyskusji w kręgach rodzinnych i sąsiedzkich. Ich wielkim walorem jest zaś to, że uczą i bawią równocześnie.

Audycje ściśle oświatowe — na które składają się lekcje języka urzędowego, państwowego oraz pogadanki i porady dla samouków — zajmują przeciętnie od jednej dziesiątej do jednej czwartej całego czasu emisji. Szczególnie rozpowszechnione są przy tym cykle popularnych wykładów z zakresu gospodarki rolnej i hodowli — dla gospodarzy wiejskich, oraz higieny, gospodarstwa domowego i opieki nad dziećmi — dla kobiet. Powszechne są też programy popularyzujące wiedzę geograficzną i historyczną — zaznajamiające z tradycjami ludów zamieszkujących wspólnie poszczególne państwa — służące procesom integracji narodowej i budzące dumę z własnego dziedzictwa kulturalnego, zarazem zaś zwalczające rozmaite społecznie szkodliwe obyczaje i przesady.

W Nigrze i na Wybrzeżu Kości Słoniowej zapoczątkowano też, pod patronatem UNESCO, eksperymentalne nauczanie przy pomocy sieci telewizyjnej. Mimo szeregu związanych z tym problemów technicznych — kosztów aparatury i niezbędnej elektryfikacji — eksperyment ten wypadł nadspodziewanie pomyślnie. Okazało się m.in., że telewizja dzięki tzw. „automatycznej promocji” pozwala znacznie ograniczyć drugoroczność uczniów, szybko podnosi kwalifikacje obsługujących ją nauczycieli, a zarazem w przeliczeniu na głowę jednego słuchacza i absolwenta znacznie obniża koszt kształcenia ¹¹.

Ilość radioodbiorników, a zwłaszcza telewizorów, w Afryce Zachodniej jest bez porównania mniejsza aniżeli w rozwiniętych krajach Europy. Tutaj jednak należy przyjmować inną miarę liczb, gdyż tradycyjny nawyk przeżywania wszystkiego w kolektywie wielokrotnie oddziaływanie każdego odbioru. Wystarczy, że jakaś wioska afrykańska posiada choćby jeden tylko odbiornik, a już korzystają z niego dziesiątki osób, setki zaś dopuszczone są do omawiania wrażeń i czerpania informacji.

Obecnie szczególną popularnością na tym terenie, zwłaszcza w okolicach nie zelektryfikowanych, cieszą się radia tranzystorowe. Oczekuje się przy tym, że właśnie one okażą się najbardziej pomocne w rozwiązywaniu problemu oświaty koczowników.

Ponieważ koczowanie odbywa się przeważnie małymi grupami, więc tworzenie specjalnych szkół wędrujących razem z dziećmi, jak próbowano to czynić w Mauretanii, jest niesłychanie kosztowne. Większość koczowników zaś niechętnie oddaje swoją młodzież do internatów. Natomiast radio tranzystorowe — ze względnie niedrogimi i nie psującymi się w suchym

¹¹ Por. m.in. dane opublikowane w artykule J. C. P a u v e r t, „Jeune Afrique”, 1970, nr 506.

stepowym klimacie bateriami — stwarza możliwość przerabiania znacznej części kursu szkoły podstawowej w rodzinnym namiocie czy na pastwisku, bez nauczyciela. Wystarcza potem tylko krótkie szkolne „repetitorium” w okresie sezonowego zaprzestania wędrówek, gdy koczownicy gromadzą się na parę miesięcy w pobliżu oaz i innych stałych osiedli.

Funkcje wychowawcze środków masowego przekazu w omawianym regionie podobnie jak gdzie indziej nie ograniczają się oczywiście do oddziaływania wyłącznie poprzez specjalny serwis oświatowy. W rzeczy samej cały ich przekaz w jakiś sposób służy wychowaniu, kształtując nowy sposób myślenia, rozbudzając potrzeby i podsuwając wzory zachowań o jakich dawniej nie miano wyobrażenia. Radio, telewizja, tak samo jak kino, praca i książka nie narzucają jednak zazwyczaj — wbrew pozorom — żadnej gwałtownej rewolucji zwyczajów i obyczajów. Pod ich wpływem jedynie niektóre postawy wyznaczone dawnymi wzorami środowiskowymi ulegają wzmocnieniu i przeważają, formy zachowań ewoluują zaś stopniowo i umiarkowanie. W procesie selekcji postaw i ról osobowość społeczna modyfikuje się na ogół bowiem tylko tam, gdzie istnieje zbieżność norm i wzorów lansowanych z normami i wzorami już wcześniej przyjętymi — ale modyfikuje się w sposób zdecydowanie przyspieszony. Ważne jest też uświadomienie odbiorcom, że w określonych warunkach naturalnych zachowanie kogoś innego mogłoby się różnić od przyjętego w danej społeczności. Świadomość taka toruje bowiem drogę kontaktom i porozumieniom z kręgami obcych kultur, czyniąc kulturę odbiorców relatywnie bardziej „otwartą”.

WEZŁOWE PROBLEMY WSPÓŁCZESNEGO SZKOLNICTWA

Współczesne systemy szkolne i oświatowe wszystkich krajów Afryki Zachodniej — podobnie zresztą jak i niemal całego kontynentu — stanęły w obliczu kilku węzłowych problemów. Są to w pierwszej kolejności:

- 1) dostosowanie działalności szkolnictwa do potrzeb rozwoju gospodarczego, w tym problem rażącego niedostatku szkolnictwa zawodowego;
- 2) niedostatek nauczycieli — werbunek i kształcenie kadr pedagogicznych;
- 3) język szkolny oraz współpraca na polu oświatowym z zagranicą;
- 4) stosunek wychowania szkolnego do tradycji i tradycyjnej obyczajowości — związek „nowych elit” z resztą społeczeństwa, a także postawy życiowe i ideologia młodzieży uczącej się;
- 5) unaradawianie programów nauczania szkolnego;
- 6) „infrastruktura” — zaplecze kulturalne szkół.

Koordinowanie planów szkolnictwa z planami gospodarczymi utrudnia w tym regionie wielka niestałość tych ostatnich. Zmieniają się one w

zależności od stosunkowo częstych w wielu krajach zmian ekip rządzących, a także od wyników dopiero inicjowanych badań z zakresu bogactw naturalnych i nowych technik produkcyjnych. Ponadto z uwagi na ubóstwo własnych kapitałów oraz rozpowszechnione uprawy monokulturowe (zwłaszcza kawy, kakao i orzeszków ziemnych) większe niż gdzie indziej znaczenie mają tutaj kaprysy rynku światowego, możliwość uzyskiwania obcych kredytów oraz ich lokalizacja dyktowana koniunkturą światową. Nie bez znaczenia jest też swoisty brak wytrwałości i to, co można by nazwać poszukiwaniem „cudu gospodarczego” — mirażem Kuwejtu, który dzięki „odkryciu” wzbogacił się nagle, szybciej niż by to mogła zapewnić systematyczna praca.

Wygórowane nadzieje związane z „nowościami” nie tylko mogą odciągać od poczynań wytrwale planowych, ale pod znakiem zapytania stawiają celowość jakiegokolwiek specjalizacji zawodowej. Po co się specjalizować, skoro o sukcesie decyduje gra — wyciąganie „losów”, czyli zmieniających się pomysłów. Co gorsza, niemal regułą stało się, że nowym rodzajom produkcji towarzyszy tutaj pomoc z zewnątrz, że nowatorstwo zwalniać może miejscowych obywateli od wysiłku opanowywania nowych umiejętności, a nawet od wielu najprostszych robót. W rezultacie zdarza się na przykład, że wieś po zadeklarowaniu chęci uprawiania bawełny cały sezon próżnuje, biernie oczekując na instruktora, który ma dokonać siewu¹². Instruktor (element wymienny) jest najemnikiem, przeważnie opłacanym przez kogoś innego, z zewnątrz, odpowiedzialnym za całe „ustawienie” robót. Gospodarze (element stały) są od wyboru i plonów.

Można mówić o pewnego rodzaju błędnym kole. Z jednej strony nieśmiałość koncepcji gospodarczych i pogoń za „nowościami” zniechęca do specjalizowania się, z drugiej — brak przygotowania zawodowego i pogłębionej specjalizacji utrudnia ukierunkowanie gospodarki. Faktem jest zaś, że w regionie tym — zwłaszcza zaś w byłych posiadłościach francuskich, czerpiących wzory znad Sekwany — zdecydowane pierwszeństwo daje się wciąż wykształceniu ogólnemu, które, zwłaszcza poniżej studiów wyższych, nie zapewnia żadnego konkretnego zawodu¹³. Przyczynia się do tego chęć ślepego naśladowania krajów rozwiniętych oraz brak zorientowania — młodzieży i jej opiekunów — w perspektywach życiowych, związanych z wykonywaniem dawniej tu nie znanych zawodów na użytek nowej importowanej cywilizacji. Nie jest bez znaczenia jednak również i to, że szkolnictwo ogólnokształcące jest tańsze i łatwiejsze do zorganizowania. Koszt wykształcenia jednego absolwenta liceum ogólnokształcącego jest o prze-

¹² Por. J. Binet, *Afrique en question*, Dakar 1965, s. 53.

¹³ Jedynie Mali rozwinęło na szerszą skalę zawodowe kształcenie rolników. Jest to jednak kraj o jednym z najniższych wskaźników skolaryzacji.

szło jedną trzecią niższy od kosztu związanego z wykształceniem absolwenta szkoły zawodowej¹⁴. Na ogół łatwiej jest też znaleźć nauczycieli do tzw. przedmiotów ogólnych niż instruktorów specjalności zawodowych.

W ogóle jest tutaj dotkliwy brak nauczycieli i wykładowców. Szkoły średnie wciąż nie mogą obejść się bez obcokrajowców, a w szkołach podstawowych uczą ludzie nie posiadający wykształcenia średniego. Niemal wszędzie klasy w szkołach są przepełnione i na jednego uczącego przypada często ponad 60 słuchaczy. Zdarza się też, że nowe szkoły wznoszone w czynnie społecznym przez ludność nie mogą być uruchamiane z braku pedagogów gotowych do wyjechania w busz.

O ile w czasach kolonialnych „bycie nauczycielem” wyróżniało i stanowiło nawet swego rodzaju szczyt kariery dostępnej dla tubylca, to dziś uchodzi za ostateczność. Młodzi nie chcą iść do tego zawodu, a nawet co zdolniejsi i bardziej przedsiębiorczy starzy nauczyciele starają się przekwalifikowywać i przenosić do administracji. Po uzyskaniu niepodległości narodził się bowiem swoisty mit zawrotnych karier urzędniczych. Możliwości szybkiego awansu w szkolnictwie wydają się znacznie mniejsze, władza znikoma, a wymagania zawodowe stosunkowo duże. Nauczyciele z reguły mniej zarabiają, grozi im za to utknięcie na prowincji, gdzie możliwość zaspokajania potrzeb kulturalnych jest bardziej ograniczona. Wynagrodzenie pedagogów bywa niekiedy o połowę niższe od wynagrodzenia innych pracowników państwowych o tych samych kwalifikacjach, a perspektywy awansu prawie żadne.

Brakowi popularności zawodu nauczyciela towarzyszy niestety również niedostatek i niski poziom miejscowych szkół pedagogicznych. W rezultacie wyżej wykwalifikowanych nauczycieli i wykładowców dostarczają wciąż obce uczelnie zamorskie.

W wieloetnicznych społeczeństwach Afryki Zachodniej szczególne znaczenie ma zagadnienie języka szkolnego, z czym łączy się upowszechnianie poprzez naukę w szkole języka urzędowego konsolidującego narody. Ludność każdego z państw tego regionu należy bowiem do co najmniej kilku, zwykle zaś kilkunastu lub kilkadziesiątu odrębnych grup językowych. W Nigerii jest tych grup nawet około 250, zaś na Wybrzeżu Kości Słoniowej prawie 100.

Językami szkolnymi (z kilku wyjątkami, jeżeli chodzi o niższe klasy szkół podstawowych)¹⁵ i urzędowymi są tu aktualnie angielski lub francuski (w Mauretanii francuski i arabski, w Gwinei Bissau zaś portugalski).

¹⁴ Por. J. Hallak, R. Poignant, *Les aspects financiers de l'enseignement dans les pays africains d'expression française*. UNESCO 1966.

¹⁵ Na nieco szerszą skalę podejmowano naukę w językach tubylczych w Ghanie, Sierra Leone, Nigerii, Mali i Gwinei.

Tego stanu rzeczy przy tym nie krytykują nawet ugrupowania skrajnie nacjonalistyczne. Ze względu na różnorodność etniczną i rywalizację plemion trudno bowiem byłoby wybierać wśród języków miejscowych, bez wzmagania waśni i antagonizmów, języki importowane zaś przez byłych kolonizatorów spełniają ważną funkcję jednoczącą, będąc jednakowo „neutralnymi”, a zarazem od pokoleń „znajomymi” dla wszystkich obywateli. Co więcej, są to języki rozwinięte, rozpowszechnione w świecie, w których za granicą drukuje się liczne, łatwe do nabycia, a brakujące Afryce książki, podręczniki i czasopisma. Należy też pamiętać, że w przeciwieństwie do ubóstwa piśmiennictwa „plemiennego” w mowie przodków rozwinięta się tu i święci już znaczne sukcesy autentyczna afrykańska literatura angielsko- lub francuskojęzyczna, stanowiąca niewątpliwy dorobek młodych narodów. Piewcami „murzyńskości” (*négritude*) oraz rzecznikami narodowego odrodzenia kulturalnego wypowiadającymi się po francusku są m.in. pisarze, uczeni i publicyści tej miary co L. S. Senghor, Cheikh Anta Diop, B. Dadié, Alioune Diop, Ousmane Sembéne, O. Socé, J. Ki Zerbo, S. M. Cissoko, A. S. Touré, Boubou Hama, A. Hampaté Ba, Fodeba Keita i wielu innych. Wśród piszących po angielsku rozgłos zdobyli zaś Kwame Nkrumah, K. A. Busia, Chinua Achebe, Onuora Nzekwu, R. E. G. Armattoe, Wole Soyinka oraz B. N. Azikiwe i wielu innych.

Językami afrykańskimi, które ewentualnie w przyszłości mogłyby pretendować do stania się w szerszym sensie szkolnym i państwowym, są na tym terenie: wolof, pulaar, joruba, hausa, ibo, ewe, oraz malinke i bambara. Ich wprowadzenie jednak napotyka na sprzeciwy mniejszych grup językowych i rzekomo grozi „bałkanizacją”. Nieprzypadkowo też ich propagatorami bywają często obcokrajowcy, podczas gdy tubylcy i zwolennicy jednoczenia Afryki tworzą opozycję.

Był dyrektor IFAN (Institut Fundamental d’Afrique Noire) w Dakarze, prof. V. Monteil, problem języka szkolnego w Afryce rozpatruje w paru oddzielnych aspektach problemowych¹⁶. Problem psychologiczny wynika — według niego — stąd, że w każdym języku istnieją pewne charakterystyczne, niepowtarzalne skróty myślowe, których przyswojenie pozostawia ślad w psychice. Problemy społeczny i kulturalny wiążą się z niebezpieczeństwem alienacji kulturalnej osób wykształconych, posługujących się językiem innym niż otoczenie. Natomiast problemem pedagogicznym są trudności przyswajania obcego słownika pojęć, co wymaga dodatkowych wysiłków ze strony i uczących się, i nauczycieli. Rodzącym się stąd konfliktom towarzyszą nieodłączne frustracje i nerwice, a nawet schizofrenia. Zdaniem tego uczonego języki afrykańskie, ojczyste dla więk-

¹⁶ V. Monteil, *La langue de l’enseignement dans l’université africaine*, „Les cahiers de l’AUPELF”, 1965, nr 1.

szości tutejszej młodzieży, mogą i powinny być wprowadzane nie tylko do szkół podstawowych, ale nawet do wykładów uniwersyteckich, jednak bez pośpiechu. Sposób wprowadzenia wymaga bowiem przemyśleń i badań szczegółowych. Akcją poprzedzić powinno też przygotowanie kadr znających odpowiednie języki oraz opracowanie zasad fonetyki, pisowni i gramatyki na użytek nowych podręczników. W chwili obecnej zaś bezspornie sprawą pilniejszą od reform językowych jest wzrost ilościowy kadr nauczających, co wciąż łatwiej osiągać na bazie dawnej nieskomplikowanej jednojęzyczności systemów pokolonialnych.

Natomiast Senegalczyk, profesor uniwersytetu w Dakarze, Alassane N'Daw, uważa — co wyraźnie zaznaczył w rozmowie ze mną — że językiem nauki i literatury oraz językiem warstw wykształconych w jego ojczyźnie powinien pozostać zawsze francuski. Języki afrykańskie będą językami ludowymi (folkloru), tak jak we Francji bretoński lub baskijski. Ponadto wykształceni muzułmanie — dowodził — powinni tutaj znać język arabski, aby w interpretacji *Koranu* uniezależnić się od pośrednictwa konserwatywnych marabutów.

Kwestia językowa wiąże się z rozleglejszym zagadnieniem stosunku do kultur innych regionów świata. Język angielski i francuski niezmiernie ułatwiają rozległe kontakty kulturowe. Równocześnie jednak wyraźnie ukierunkowują one strumień tych kontaktów, tworząc też nowe, odizolowane bloki. Separacja kulturalna sąsiadujących ze sobą krajów, takich np. jak Senegal i Gambia, wynikająca z przynależenia do odrębnych kręgów językowych, jest uderzająca i pogłębia się, zamiast ustępować, wraz z rozwojem oświaty. Język w znacznej mierze przesądza bowiem o źródłach informacji, zainteresowaniach, doborze sprowadzanych z zagranicy nauczycieli i wykładowców, współpracy naukowej oraz kierowaniu się na studia w obcych uczelniach.

Studia zagraniczne, tak jak i obecność cudzoziemskich kadr nauczających szczególnie umacniają określone wpływy kulturowe. Studia te — niezbędne dla szybkiego wydobycia się z pokolonialnego zacofania — mają przy tym tę poważną wadę, że odrywają od środowiska ojczystego. Wracającym absolwentom często trudno odnajdywać wspólny język z rodakami i konstruktywnie włączyć się do kolektywnej pracy w ojczyźnie. Oni właśnie najdotkliwiej odczuwają potem rozmaite niedostatki życia w odaleniu od centrów rozwiniętej cywilizacji przemysłowej, do której przyzwyczaili się w Europie czy Ameryce, i najłatwiej ulegają frustracjom. Z tego powodu państwa Afryki Zachodniej, nawet wbrew rachunkowi ekonomicznemu — bo kształcenie za morzem kalkuluje się często taniej od zakładania nowych uniwersytetów — dążą do nieustannego wzrostu odsetka młodzieży pobierającej naukę na miejscu. Zamiast całych studiów za gra-

nicą preferuje się i popiera raczej krótsze wyjazdy dla specjalizacji poddyplomowej i odbywania stażów.

Wielką wagę przywiązuje się też tutaj wszędzie do porządkowania stosunku do własnych tradycji i własnej obyczajowości. Organa oświatowe powszechnie dążą do selekcjonowania tradycji plemiennych i czynienia z nich spuścizny ogólnonarodowej. Poprzez unarodowienie tradycje te mają przy tym stawać się częścią tradycji całego kontynentu lub rasy i całej ludzkości.

„Unaradawianiu” tradycji służą przede wszystkim nauka i słowo pisane. Instrumentem tego procesu w szkołach podstawowych i średnich są lekcje historii oraz wprowadzonego wszędzie tzw. obywatelskiego wychowania. W szkołach wyższych organizuje się specjalne wykłady oraz postuluje poświęcanie tematyce lokalnej prac dyplomowych i badawczych.

Dla załagodzenia konfliktów wybuchających pomiędzy tradycyjną władzą starych a młodzieżą posiadającą nowoczesne wykształcenie rozwija się m.in. oświatę dorosłych. Nauczyciele zachęcają też nawet niepiśmiennych rodziców do udziału w rozmaitych komitetach i organizowanych przez szkoły obchodach; młodzieży zalecają zaś zwykle, mimo laickości szkół publicznych, zbiorowy udział w tradycyjnych uroczystościach i obrzędach. Formy dawnej obyczajowości kolidujące z wymaganiami nowej cywilizacji przemysłowej i nowym rozumieniem spraw moralnych modyfikuje się z reguły ostrożnie i bez pośpiechu. Dotyczy to m.in. tzw. „emancypacji kobiet”, do której pierwszym krokiem jest niewątpliwie kształcenie dziewcząt.

Dziewczęta w szkołach tutejszych stanowią z reguły mniejszość — niekiedy nawet (w strefie sawannowej) nie sięgającą 10⁰%. Wynika to zarówno z lokalnych tradycji nakazujących kobietom, aż do zamążpójścia, pozostawanie w domu, z obarczenia zajęciami domowymi w większym stopniu dziewcząt niż chłopców, jak też z uzasadnionego skądinąd mniemania, że gdy brak miejsc dla wszystkich, to pierwszeństwo należy się tym, którzy lepiej gwarantują wykorzystanie nabytej wiedzy w pracy zawodowej, produkcyjnej. Kobiety bowiem, jak wiadomo, w tym regionie rzadko pracują najemnie, poza obrębem tradycyjnej gospodarki. Obecnie jednak coraz częściej słyszy się głosy mężczyzn, którzy domagają się „wykształconych żon”, a zachodnioafrykańska publicystyka podnosi znaczenie edukacji kobiet dla dobra potomstwa i konsolidacji narodów.

Wykształcenie przyszłych rodziców, ich zorientowanie w sprawach nowoczesnego świata oraz opanowanie przez nich języka szkolnego potężnie rzutuje na los pokoleń. M. Sacoum z Wybrzeża Kości Słoniowej, mówiąc o tym, przypomina znane powiedzenie, że „kształcenie chłopca to kształcenie jednostki, zaś kształcenie dziewczynki to kształcenie całej ro-

dziny”¹⁷. Matki z wykształceniem szkolnym lepiej przygotowują swe dzieci do startu w nauce, m.in. pomagając im w opanowywaniu nowych pojęć oraz dopilnowując odrabiania lekcji. One też, będąc tradycyjnymi strażniczkami kultury domu, mogą najlepiej wpływać na modyfikację obyczajów i nawyki młodego pokolenia — na jego kodeks moralny i towarzyski, higienę, upodobania, wybór zawodu itp.

Od kobiet wykształconych oczekuje się również, że będą łączniczkami pomiędzy rodziną a szkołą. Ich zadaniem ma być zespalanie w organiczną całość systemów wychowania tradycyjnego z nowoczesną oświatą i zapobieganie rozdzwiękom międzypokoleniowym.

Reforma obyczajów połączona z tworzeniem odrębnej, nowej warstwy rodzin „wykształconych” (*évolués*) kryje w sobie niebezpieczeństwo wyobcowania obyczajowej awangardy. Związki rodzinne, a zwłaszcza kobiety matki, są jednak czynnikiem łagodzącym tę groźbę, dzięki nim bowiem utrzymywana jest — według słów C. Tarditsa¹⁸ — „koegzystencja elementów niepiśmiennych, półpiśmiennych i piśmiennych w łonie tych samych grup”. Na nich głównie wspiera się — podnoszony przez ideologów i uczonych — afrykański „zmysł kolektywizmu”.

Odnosnie do reformy programów nauczania — ich afrykanizacji, tzn. dostosowywania do miejscowych potrzeb — plany we wszystkich państwach regionu są teraz dosyć daleko idące. Zwłaszcza w zakresie historii, geografii, pogadank przyrodniczych, nauki języków, propedeutyki filozofii i wychowania obywatelskiego postuluje się i zaczyna wdrażać istotne zmiany. Zasadniczą trudność stanowi wszelako techniczna strona realizacji. Zaopatrzenie w podręczniki, których przeważającą część opracowuje się i drukuje wciąż za morzem, oraz rutyna kadr nauczających, częściowo wciąż sprowadzanych z zagranicy ograniczają wprowadzenie planów w życie. Nie bez znaczenia jest ponadto ubóstwo miejscowego „zaplecza kulturalnego szkół” — zaopatrzenia w lekturę pomocniczą, w czasopisma popularnonaukowe, filmy oświatowe itp. oraz wyposażenie bibliotek i muzeów. Ilustracją sytuacji na tym odcinku może być znamieny fakt, że biblioteka nowego uniwersytetu w Abidżanie w początkowym stadium działalności tej sztandarowej instytucji liczyła zaledwie 5 tys. tomów. Dakar, jeden z największych i najaktywniejszych ośrodków kulturalnych regionu, w 1967 r. posiadał stosunkowo bogate, ofiarowane przez Francję, księgozbiory naukowe, ale tylko kilkanaście tysięcy książek beletrystycznych w pozauniwersyteckich bibliotekach publicznych.

¹⁷ *Tradition et modernisme en Afrique noire*, Azrou 1962, s. 70—71.

¹⁸ C. Tardits, *Porto-Novo*, Paris — La Haye 1958, s. 12.

WYCHOWANIE SZKOLNE A POWSTAWANIE KULTUR NARODOWYCH
I BUDZENIE SIĘ NOWEJ ŚWIADOMOŚCI SPOŁECZNEJ

Mimo wyżej sygnalizowanych trudności szkoły stały się tu wszędzie najpopularniejszymi, najbardziej widocznymi instytucjami użyteczności publicznej, przyczyniającymi się do powstawania kultur nowego typu. Nawet te dzieci, które jeszcze ze szkół bezpośrednio nie korzystają, rosną już w zasięgu ich pośredniego oddziaływania. Szkołom z reguły towarzyszy bowiem aktywność nowych placówek wychowania pozaszkolnego — klubów, drużyn sportowych, amatorskich zespołów tanecznych, harcerstwa, kółek rolniczych, świetlic itp. Dzięki nim ugruntowuje się nowa skala wartości, a dyplom uzyskanego wykształcenia staje się nowym wyznacznikiem prestiżu. Można powiedzieć nawet, że dyplomy szkolne są tu teraz najpopularniejszymi aktami państwowymi, symbolizującymi nowy typ poczynañ kolektywnych.

Rzówój szkolnictwa wszędzie tutaj poddany został rygorom centralnej administracji i podporządkowany wieloletnim planom suwerennych państw. Plany te zaś — co należy podkreślić — programowo uwzględniają uchwały oświatowych konferencji Organizacji Jedności Afrykańskiej¹⁹. Dotyczy to również stosunkowo jeszcze licznych szkół prywatnych, głównie misyjnych.

Wędrówki do szkół, tak samo jak korzystanie z nauczycieli rozmaitego pochodzenia przyczyniają się do integracji grup etnicznych. Trzeba jednak stale czuwać, by z kontaktów tych nie rodziły się „kompleksy nierówności”, które niekiedy mogą też powodować nieufność, pogardę i niechęć między młodzieżą wywodzącą się z odrębnych plemion i z różnych okolic. Jak bowiem zwracają uwagę liczni autorzy (B. Holas, D. Paulme, L. V. Thomas, V. i A. Zolberg) procesy zespalające plemiona i narody bardzo łatwo odwracają się i potęgują separatyzmy. Wystarczy, by jedna strona poczuła się zagrożona, a od tzw. „detrybalizacji” jest zawsze tylko krok do „supertrybalizacji”, to znaczy eksplozji lokalnych szowinizmów. Faktem też jest, że — jak już wspomniałem — w wyniku odrębnego ukierunkowania językowego szkół spotęgowała się kulturalna izolacja pomiędzy francuskojęzycznymi i angielskojęzycznymi krajami tego regionu. Ważne jest wszelako, że wszystkie tutejsze szkoły głoszą hasła zjednoczenia i symbolizują tu swoisty program uniwersalizmu wiedzy związanej z nową, światową cywilizacją oraz kulturą typu ponadplemiennego.

W wielu krajach Afryki Zachodniej młodzież szkolna co rano asystuje teraz w ceremonii podnoszenia narodowego sztandaru. Dzieci z różnych

¹⁹ Por. m.in. *Conférence sur l'éducation et la formation avec le développement en Afrique, Nairobi 16—27 juillet 1968.*

plemion zapoznają się potem w pogadankach historycznych z dziejami „wspólnych bohaterów”, jakby „przodków” narodów i ludzkości. Wielki askia Mali przestaje być w ten sposób herosem Malinke, lecz urasta na chorążego ideałów i przedmiot dumy całej strefy od Nigru po Senegal, stając obok Ramzesa II, Kopernika i Gutenberga w rzędzie „pierwszych świat”. W szkole też fermentować zaczynają wielkie współczesne ideologie murzyńskości (*négritude*), panafrkanizmu i inne.

W ten sposób — w znacznej mierze dzięki szkołom, lecz także pod wpływem środków masowego przekazu i innych czynników — wszędzie tu budzą się i intensyfikują nowa świadomość społeczna i nowa kultura. Nazwemy je umownie, choć skojarzenia z Europą mogą mylić, narodowymi. Naród bowiem — jak go określa J. Chałasiński — jest „tą historyczną formą nowoczesnej epoki, która różnym rodzajom aktywności ludzkiej, różnym przejawom walki, życiu ludzkiemu w ogóle nadawała sens moralny i moralną sankcję”²⁰, podczas gdy plemiona stanowią z zasady związki rodów praktykujących zbliżone obyczaje i poczuwających się do wspólnego pochodzenia, do których przynależenie uwarunkowane jest urodzeniem, tzn. więzią krwi. Kultury narodowe zaczynają się tam, gdzie jednostki solidaryzują się niezależnie od swych osobistych powiązań, w imię celów historycznie uformowanej i historycznie trwałej wielkiej grupy, rozwijającej wszechstronną działalność kulturową²¹.

Właśnie do zagadnienia integracji narodowej, niezbędnej dla równoprawnego włączania się do międzynarodowych dialogów kulturowych, wszyscy myśliciele i mężowie stanu oraz naczelni wychowawcy Afryki zachodniej przywiązują dziś wielką wagę. M.in. A. Sékou Touré w pismach swoich powiada, że prawdziwe wyzwolenie i prawdziwy rozwój kultury dokonywać się może tylko w ramach wspólnoty narodowej, służącej i państwu, i Afryce, i ewolucji całej ludzkości²². Polityk z Nigru Hamani Diori akcentuje, że „dążenie do jedności narodowej wcale nie zawiera w sobie szowinizmu”, bowiem „nie może być współdziałania ponadnarodowego, jeżeli nie ma narodu”. Natomiast wybitny poeta, intelektualista i prezydent Senegalu Leopold Sedar Senghor zjawiska kulturowe klasyfikuje według znanej teorii o czterech wznoszących się jedna nad drugą, lecz dopełniających się, a nie wykluczających wzajemnie strukturach społecznych. Pierwszą od dołu jest plemienna „partia”, drugą — ponadplemienną, podejmującą historyczne misje „naród”. Poniekąd równolegle występuje jednocząca nieokrzepłe jeszcze osobowości narodowe „rasa”. Dziełem narodów i ras

²⁰ J. Chałasiński, *Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 127.

²¹ Por. też Z. Komorowski, *Od plemienia do narodu*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 24, 1971.

²² A. Sékou Touré, *Pisma*, t. 16, Conakry 1966, s. 9—10, t. 17, s. 55.

jest zaś ogólnoludzka „powszechna cywilizacja”²³. Cele tej cywilizacji zaczyna się teraz kojarzyć, choć często jeszcze mgliście i nieprecyzyjnie, z socjalizmem.

Przedstawiciele młodych narodów Afryki Zachodniej zazwyczaj nie umieją jednoznacznie określać siebie ani klasyfikować swych dążeń. Powszechnie jednak wśród ludzi wykształconych odczuwana tu jest potrzeba wieloszczeblowego integrowania się, przy poszanowaniu lokalnych, ojczy- stych spuścizn i reform maksymalnie dalekosiężnych, ale nie naruszają- cych zrębów osobowości uformowanej przez ciąg pokoleń, w toku historii. Były prezes Zgromadzenia Narodowego Nigru Boubou Hama²⁴ nazy- wa to, słusznie chyba, zamówieniem na „rewolucję”, ale nie „rewoltę”, i zauważa, że „rzeczywistym problemem w Afryce jest to, że ona [Afry- ka — Z.K.] realizuje się, że tworzy swoją prawdziwą treść, że się nad tym zastanawia i że na bazie syntezy [...] stanowczo godzi się angażować w sprawę nowoczesnego, przyspieszonego postępu naszych czasów”²⁵.

STUDENCI ORAZ TWORZENIE SIĘ „NOWYCH ELIT”

Zjawisk społecznych i kulturowych zachodzących współcześnie na tym kontynencie nie powinno się ujmować statycznie ani podciągać pod poję- cia utarte w Europie. Wszystko co nowe jest tutaj dopiero w trakcie kry- stalizowania się, ale niewątpliwe są ruch, „zmiana”. Ponadplemienna świa- domość budząca się pod wpływem oświaty szkolnej jest też jednym z waż- kich komponentów ogólnego procesu przemian.

Nosicielami tej świadomości są przeważnie ludzie młodzi, w jakimś za- kresie uformowani już przez szkoły — zwłaszcza studenci i absolwenci wyższych uczelni — posiadacze dyplomów. Oni przede wszystkim zaczy- nają tworzyć nieznane dawniej w tym regionie ugrupowania — klasy, war- stwy itp. Nie przypadkowo też nazywa się ich czasem „nową elitą” — bio- rąc pod uwagę prestiż oraz funkcje władzy²⁶. Od nich — od ich postaw, umiejętności i sposobu myślenia — będzie też niewątpliwie w ogromnym stopniu zależała przyszłość całej tej części świata.

Liczby bezwzględne młodzieży studiującej nie są tu wielkie. W latach 1965—1966 na uniwersytetach całej Nigerii systematyczną naukę pobie- rało zaledwie 9,4 tys. osób, w Ghanie 4,3 tys., w Senegal 2,8 tys., na Wy-

²³ Por. L. S. S e n g h o r, *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1961, s. 22—23, 87, 119 i in.

²⁴ B o u b o u H a m a, *Essai d'éducation africaine*, Paris 1968. s. 388.

²⁵ *Ibidem*, s. 390.

²⁶ Pisałem na ten temat szerzej m.in. w artykule *Nowa elita afrykańska*, „Kultu- ra i Społeczeństwo”, 1965, nr 3.

brzeżu Kości Słoniowej 2,2 tys., w Sierra Leone 0,9 tys., w Liberii 0,8 tys. — łącznie ok. 20,4 tys.²⁷ na około 100 mln ludności. Doliczając do tego kilkanaście tysięcy osób studiujących za morzem, w Europie, Ameryce i Afryce Północnej, nie osiągnięto wskaźnika nawet 4 studentów na 10 tys. mieszkańców, i to przy nagminnie niskiej sprawności kształcenia.

Rola studentów w życiu społecznym jest tu jednak niewspółmierna do ich liczby. Nieomal każdy tutejszy student jest potencjalnie przyszłym wielkorządzą o rozległym zasięgu władzy i wynagrodzeniu wielokrotnie przekraczającym przeciętną zarobków pozostałych współobywateli.

Według utartej miejscowej opinii — choćby nawet nie zawsze pokrywała się ona z faktami — studenci są w tym regionie czymś więcej niż tylko kandydatami na dobrze wyspecjalizowanych fachowców. Ich ambicje też mierzą wysoko, do poziomu pozycji, które w krajach pozbawionych kadr przysługiwały dotąd — tak w czasach kolonialnych jak i po uzyskaniu niepodległości — zarówno nielicznym wykształconym Afrykanom, jak i względnie nielicznym obcym „ekspertom”. Uważają się oni przy tym często — rozumując jeszcze w kategoriach tradycji plemiennych — za rodzaj zespołu inicjowanych do najwyższego szczebla hierarchii społecznej. Za takich sami się uważają i tak ich też z reguły traktuje otoczenie, nie wyłączając nawet wielu pedagogów i wykładowców pochodzenia cudzoziemskiego.

Znany intelektualista z Górnej Wolty J. Ki Zerbo tworzenie się nowych „elit” ściśle kojarzy z nauką szkolną. Ludzie wykształceni — według niego — dysponując wiedzą, mają ułatwiony dostęp do władzy, która słusznie im się należy. Podobnych zapatrywań jest też P. de Salverte, socjolog z Wybrzeża Kości Słoniowej, który przypomina ponadto, że u ludów Akan „znaczenie” oznaczało zawsze „móc dowodzić”. Natomiast S. Camara, dziennikarz z zespołu dakarskiej „*Afrique Nouvelle*”, powiada, że „elita”, dzięki pobytowi w szkole „jest otwarta na świat” i pojmuje takie nowe pojęcia, jak naród lub państwo, co ją predysponuje do rządów nadplemiennych²⁸.

Oryginalną teorię na ten temat stworzył także F. J. Amon d’Aby — poeta i działacz kulturalny z Wybrzeża Kości Słoniowej. Według niego²⁹ powstała na polu społecznym i kulturalnym „elita” afrykańską utworzyli dawni uczniowie i studenci początkowo — przed rozwojem kształcenia na szczeblu uniwersyteckim — uczęszczający do szkół federalnych i nowo-

²⁷ Dane szacunkowe, według publikacji UNESCO.

²⁸ Por. S. Camara, *Tradition et modernisme en Afrique Noire*, Azrou 1962, s. 105, 112, 124 i 178.

²⁹ Por. F. J. Amon d’Aby, *La Côte d’Ivoire dans la cité africaine*, Paris 1951, s. 168.

czesnych kolegów (*collèges*). Są to „piśmienni” (*lettrés*), zaangażowani ideologicznie w ruch reformatorski o trzech tendencjach: zdobycia mocy (*puissance*) i sukcesu politycznego, osiągnięcia sukcesu kulturalnego i osiągnięcia sukcesu gospodarczego. Cechuje ich posiadanie wykształcenia oraz oswojenie z urządzeniami nowej cywilizacji. Wielu z nich wyjeżdżało do krajów zamorskich, rozwiniętych. Mają oni przy tym wyrobione poglądy polityczne, nacechowane duchem reformatorskim, przy równoczesnym przywiązaniu do przeszłości, zwyczajów i tradycji, aspirują zaś przeważnie do „ewolucji mającej swój własny charakter”. Przejęci nową wiedzą pragną, by kraj ich stawał się „mieszkanką tego, co jest najlepsze”, tzn. spuścizny przeszłości i innowacji sprowadzanych z innych kontynentów.

Z kolei W. i M. Smythe, którzy realizowali swoje badania w Nigerii⁸⁰, twierdzą, że „nowa elita”, której liczba nie przekracza ułamka procentu ogółu ludności, tworzy tutaj „płynną sferę ludzi, którzy z jakichś względów posiadają pozycję najwyższego prestiżu oraz wpływ na zbiorowość, której są częścią”. Status jej utożsamiany jest zazwyczaj ze „stopniem westernizacji życia” i dwujęzycznością⁸¹. Przy tym wyodrębnić można: ludzi z wyższym wykształceniem, ale względnie małą wiedzą, ludzi z władzą, ale niskim formalnym wykształceniem, a także rozmaite pośrednie elementy, zarówno silnie zaangażowane w życie społeczne, jak też i stroniące od wszelkich spraw publicznych, tworzące wiele zafascynowanych grup elitarnych, takich jak „elita artystyczna”, „elita wojskowa” itp. Warstwę tę cechuje chęć stałego umacniania swojego statusu, co m.in. znajduje wyraz w zakładaniu organizacji elitarnych (klubów na wzór brytyjski itp.), oraz potrzeba utrzymania dzieci w swoim kręgu, co zabezpiecza staranne wykształcenie.

„Nowe elity” tej części świata, zwłaszcza zaś ich odłamy młodzieżowe, studenckie — mimo szybkiego przyswajania przez nie wielu cech zachodniej kultury mieszczańskiej i występujących w nich postaw konsumpcyjnych — stanowią zazwyczaj środowiska rewolucyjne i zaangażowane w sprawę „postępu”. Wynika to z wielu przyczyn, m.in. z niestabilności ich sytuacji materialnej, rozbudzonych aspiracji, przewyższających możliwość ich aktualnego zaspokojenia, zafascynowania nowymi ideologiami i zapatrzenia we wzory przyjęte przez środowiska młodych w wielkich zamorskich metropoliach, a także z niewygasłych zmagających z wpływami starych, „tradycyjnych elit”. Jest to afrykańska „inteligencja”.

Nieledwie od pierwszych oddziałów szkoły podstawowej młodzież kształcąca się przeciwstawiana jest tu tradycyjnym strukturom, które do-

⁸⁰ Por. H. i M. Smythe, *The New Nigerian Elite*, Stanford Cal. 1960.

⁸¹ *Ibidem*, s. 58, 87—92, 112, 154—156, 168.

minują wśród starszej generacji. Programowo uczy się ją, że struktury te są zacofane, „antyeconomiczne” i skazane na zagładę oraz że wykształcenie (przedtem także urzędnicy kolonialni byli wykształceni) automatycznie predystynuje do rządzenia i „modernizowania” w popularnym, mało precyzyjnym rozumieniu tego słowa. Stąd swoista zarozumiałość i idące z nią w parze, pobudzające do agresji, poczucie osamotnienia, stąd brak skrepowania w przyjmowaniu nawet skrajnie radykalnych programów.

Mówiąc o radykalizmie młodych, wykształconych Afrykanów należy jednak pamiętać, że znaczna jego część rozładowuje się w tym, co najbardziej „nowe” — w teorii lub w centralizmie państwowym. Wbrew pozorom bowiem nie wyklucza on wcale trwałych i głębokich związków z plemiennymi kulturami przodków i wielkich rodzin, z którymi tutaj, na miejscu, właściwie nikt nie jest w stanie zerwać⁸². Ponadto jego ostrze tępi się samoczynnie pod naciskiem osobistych interesów materialnych — w warunkach, gdy nie tylko pracujący absolwent, ale nawet najzwyczajniejszy student korzystający ze stypendium, stołówki i jednoosobowego pokoju w akademiku należą do grupy uprzywilejowanej, żyjącej niepomiernie dostatniej i wygodniej od całego otoczenia.

Afrykanie — również wykształceni — łatwo ulegają modom. Wynika to zapewne z ich „zmysłu kolektywnego” i zdolności adaptacyjnych. Duża pobudliwość i zamiłowanie do zbiorowych manifestacji łatwo też są tutaj wykorzystywane przez demagogów. Sympatie i antypatie szybko przy tym ulegają krańcowym zmianom, czego dowodziłaby m.in. smutna historia Nkrumaha. Dlatego trudno przewidywać długofalowe trendy zmian, którym ulegać będą w poszczególnych krajach tutejsze społeczności, z „nowymi elitami” na czele. Tworzące się, a związane z wykształceniem i oświatą nowe typy świadomości mogą zgotować niejedną niespodziankę zwłaszcza tym, którzy oczekują od Afrykanów, że będą wyłącznie naśladować.

POSZUKIWANIE „SYNTEZY”

W Afryce — zwłaszcza zaś w Afryce Zachodniej — ludzie wykształceni używają dziś często i z upodobaniem słowa „synteza”. Jest to niewątpliwie moda, ale nie tylko. Sądzę, że podobnie jak w przypadku swoście rozumianego honoru (*djom, hedare*) — z którego wynika potrzeba stałego

⁸² Por. *Les conflits de génération*, Paris 1963, s. 29; Tardits, *op. cit.* s. 12—15, a także mój artykuł *Między zwyczajami przodków a szkołą*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1968, nr 4.

odgrywania „pięknych ról”³³ — mamy tu do czynienia z pewnym, ugruntowanym przez stulecia kanonem filozofii życiowej, czymś graniczącym z atawizmem.

Na zachodzie Czarnego Kontynentu, zarówno w strefie leśnej jak i na sawannie, spotykamy niezmiernie złożoną mozaikę kilkuset grup etnicznych. Nie brak wśród nich antagonizmów i rywalizacji. Charakterystyczne jednak, że niemal żadna większa grupa, poza Jorubami i arystokracją Tuaregów może, nie pretenduje tutaj w swych mitach i legendach, do jednorodnej „czystości” pochodzenia i, mimo wszelkich partykularyzmów wychowania plemiennego, „z zasady”, nie izoluje się od otoczenia³⁴.

Od niepamiętnych czasów buntowano się tutaj nie przeciwko obecności jakichkolwiek „obcych”, ale głównie przeciwko tym, którzy — jak kolonizatorzy — chcieli się izolować. Separatyzm był obrazą i obelgą, a wielcy zdobywcy, założyciele miejscowych imperiów z reguły poprzez poślubianie obcych kobiet zmierzali do „syntezy”.

Wielki wódz Songhajów w XV w., Sonni Ali Ber, długo i uparcie oblegał Dienne. Gdy miasto padło zmorzone głodem, nie urządził jednak rzezi i nie próbował zasiedlić go swoimi ludźmi, lecz... miejscową królową uczynił swoją żoną³⁵. Zapewniło to Songhajom na kilka pokoleń wiernego, bo „spokrewnionego” sojusznika. Podobnie czynili Mandingowie i Wolofowie, Hausa, Mosi, Sererowie, a także dumni Fulanie. Legendy o uwiedzionych lub porwanych księżniczkach i obcych przybyszach, prorokach, rycearzach lub myśliwych przyjętych do gromady powtarzane są w tym regionie w dziesiątkach odmian, zapoczątkowując genealogię miejscowych władców. Szczycą się nimi dynaści z Uagadugu, „burowie” i „madowie” znad Sin i Salum, potomkowie senegalskiego Ndiadian Ndiaja, niezliczone wsie i plemiona.

W podręczniku historii, opracowanym przez M. Guilhelma i H. Ndiaye³⁶ dla dzieci ze szkół podstawowych w Senegal, wśród kilkunastu pogadań poświęconych dziejom Afryki aż trzy traktują z uznaniem o mieszanych związkach, a co za tym idzie i o syntezie kulturowej. Pierwsza opowiada, jak Osei Tutu, założyciel federacji Aszantów, spłodził syna z córką nieprzychylnego mu króla Denkiry³⁷. Druga przypomina perypetie Jenegi, księżniczki Dagomba, która na łowach spotkała zuchwałego Riale, co zna-

³³ Por. B. Ly, *L'honneur dans les sociétés Ouolof et Toucouleur du Sénégal*, „Présence Africaine”, 1967, nr 61; pisałem na ten temat szerzej również w książce *Szkolnictwo w kulturach Afryki*, Warszawa 1973, m.in. s. 44—47.

³⁴ Skądinąd izolowanie się powstawało tutaj automatycznie, w wyniku nieufności do cudzych doświadczeń i konserwatyzmu obyczajowego — nie stanowiło jednak programu, jak np. w kastach hinduskich czy u rasistów z Południowej Afryki.

³⁵ Por. m.in. S. M. Cissoko, *Histoire de l'Afrique Occidentale*, Paris 1966, s. 98.

³⁶ M. Guilhelm, H. Ndiaye, *Sénégal, Récits historiques*, Paris 1964.

³⁷ *Ibidem*, s. 45—47.

czy „jedz wszystko, co napotkasz”, Mandinga tropiącego słońce. Z ich związku narodził się założyciel państwa Mosich Uedraogo. W trzeciej czytamy o zadomowieniu się wojowniczych Mandingów na ziemiach Sererów, nad Sin i Salum, gdzie — według słów autorów — „dwie rasy wkrótce stały się jedną”. Przy tym barwna ilustracja ukazuje matkę z dzieckiem krwi mieszanej, przyszłym wielkim wodzu Uagana⁸⁸.

Ten akcent na łączenie w całość różnych elementów skłonny byłbym uznać za charakterystyczny i znamieny zarówno dla miejscowej pedagogiki szkolnej, jak też i dla zakorzenionych dawnych tradycji — dla oddziaływań w wychowaniu pozaszkolnym. W tym przypadku oba faktory w Afryce Zachodniej mają ten sam kierunek — i to pozwala rzeczywiście wierzyć w ciągłość „syntezy”, którą po raz pierwszy można tu realizować w oparciu o pełny arsenał światowej wiedzy oraz środki ofiarowane przez technikę i przemysłową cywilizację drugiej połowy XX wieku.

Wyniku afrykańskiej syntezy, tego co ona przyniesie za lat dziesięć lub w końcu stulecia, nie da się ściśle przewidzieć. Będzie to jednak na pewno synteza — nie samo awansowanie przetartą już przez innych drogą i naśladowanie Europy, Ameryki czy Azji.

Wśród wykształconych Afrykanów powszechne — dla niektórych obserwatorem zaskakująco powszechne — jest przekonanie o swoistym „powołaniu” spuścizny kulturalnej Afryki. Jakkolwiek ubodzy materialnie i zacofani technicznie są oni pewni, że w dziedzinie stosunków międzyludzkich i poglądów na życie mają reszcie świata, co najmniej tyle samo do zaoferowania, co i do brania. Przekonanie takie nie musi przy tym być koniecznie tylko antidotum na pokolonialne kompleksy lub wynikiem braku wiadomości o świecie. Opiera się raczej na empirii — na czynionych potocznie obserwacjach i konfrontacji własnej „radości życia” z europejską czy amerykańską nerwowością, ponuractwem, walką egoizmów itp., gdy niepomniernie bogaci biali nie potrafią cieszyć się, wspierać wzajemnie i czuć się szczęśliwymi.

Boubou Hama, polityk i intelektualista z Republiki Niger, pisząc o zderzeniu „afrykańskiego humanizmu” z „materialistyczną nauką zachodu”, twierdzi, że powstało dzięki temu ułatwiające wymianę i rozwój świata „pole równości”. „Głównym problemem świata dzisiaj — powiada przy tym — jest problem ekonomiczny. Nierówność między ludami i kontynentami wynika przede wszystkim z nierówności gospodarczej, która sroży się na naszym globie. Zbiegiem okoliczności [...] Afryka, zorganizowana mocą swego ubóstwa, może dać światu nową lekcję człowieczeństwa, by zachować i człowieka, i jego przeżycie. To czyniąc, my się ściśle trzymamy

⁸⁸ *Ibidem*, s. 73—75, 103—105.

ewolucyjnych tendencji naszego gatunku, ku zjednoczeniu [...] Służąc właśnie tej roli historycznej nasz kontynent powinien zreorganizować swe metody pedagogiczne w celu oddziaływania na własną gospodarkę oraz tworzyć między ludami i kontynentami w wolności i tolerancji nowe warunki rozwoju, jedynie zdolne podźwignąć ludzkość ku jej przeznaczeniu, w duchu [...] solidarności wszystkich ludów świata”³⁹. Po czym dalej — w tym samym charakterystycznie kwiecistym i nieco teatralnym stylu: „To uzupełnianie się Europy i Czarnej Afryki przełamuje dwoistość ducha i materii na rzecz człowieczej syntezy, która wyznacza rolę człowiekowi [...] w przyspieszeniu historii”⁴⁰.

„Wyznaczać rolę” (*mettre en scène*) — jakże to afrykańskie w wyrazie i w swym podtekście filozoficznym, nade wszystko zaś w upodobaniu do odegrania „pięknej roli”, publicznie, tj. w obliczu możliwie najliczniejszego grona widzów, którzy tu tradycyjnie byli i są „uczestnikami”. Ktoś powiedział, że każdy Afrykanin z urodzenia jest aktorem. Ale w dawnej Czarnej Afryce nie znano europejskiego ścisłego rozgraniczenia aktor — widz ani scena — widownia, jak również, co warto podkreślić, nauczyciel — uczeń.

Skuteczność dawnego wychowania plemiennego, które potrafiło niemal idealnie realizować swoje funkcje założone, wynikała tutaj przede wszystkim stąd, że wychowawcą, nauczycielem było całe społeczeństwo. Każdy członek społeczeństwa, od dzieciństwa do starości, awansując w klasach wieku i zmieniając funkcje społeczne, musiał zawsze i uczyć się, i nauczać. Od uczenia się nie zwalniano nawet starców, terminujących w najrozmaitszych radach oraz tajnych i jawnych stowarzyszeniach. Wychowawcami stawały się zaś już paroletnie maluchy, których opiece powierzano młodsze rodzeństwo i które tworzyły autodydaktyczne grupy rówieśników⁴¹.

Wyraźne wyodrębnienie nauczyciela jako mistrza, który nie potrzebuje już dalszej nauki i znajduje się poza grupą wychowanków, pojawiło się w tym regionie jako importowane nowum, atrybut nowoczesnego szkolnictwa, wzorowanego na europejskim. Dawniej go nie było. Nawet w szkołach koranicznych — także w słynnej przed wiekami medersie przy meczecie Sankore w Timbuktu — nauczyciele zasiadali tutaj z reguły w gronie uczniów, a wielu szaików i adżaga, specjalistów w jakiejś dziedzinie, doksztalało się wciąż uczestnicząc jako słuchacze w wykładach i ćwiczeniach z innych dziedzin.

Tradycyjną organizację społeczną w Afryce Zachodniej cechowała nad-

³⁹ Boubou Hama, *op. cit.*, s. 388.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 390.

⁴¹ Szerzej na ten temat pisałem m.in. w książce *Szkolnictwo...*, s. 33—44 i 47—52.

zwyczajna spoistość. Rodzina, wioska, plemię nikogo nie pozostawiały własnemu losowi, nie dopuszczając zarazem bierności w sprawach dotyczących każdej z tych grup. Jeżeli powiodło się jednemu z krewnych — wszyscy inni mogli z tego korzystać. Jeżeli zabito członka plemienia — pozostali winni byli go mścić lub wspólnie dochodzić sprawiedliwości. Pojawienie się więc przysłanych z miast nauczycieli, którzy mieli być i byli „tylko nauczycielami”, a nikim więcej — stało się ewenementem niemniej szokującym niż przybycie wojsk i administracji kolonialnej. Wojska i gubernatorzy jednak odeszli, a nauczyciele zostali. Oni są też chyba najoczywistszym wytworem syntezy, ku której teraz żarliwie skłaniają swoich uczniów.

POSZUKIWANIE WZORÓW I „WŁASNEJ” OSOBOWOŚCI

Procesy syntezy i wszelkie przemiany zachodzące w kręgu kultur Afryki Zachodniej znajdują oczywiście swoje odzwierciedlenie we wzorach osobowych. Stanowią one temat godny osobnego, głębszego opracowania i studiów, które obecnie są dopiero w załączku. Słusznie też jeden ze znawców tego regionu podkreśla, że zwłaszcza tutaj: „Typy idealne, takie, jakie podziwia grupa społeczna, były bez wątpienia wyznacznikami dogłębnych tendencji”. Jako przykład podaje przy tym związek pomiędzy zafascynowaniem kulturą europejską czy amerykańską a uznaniem dla nowych wzorów „profesora”, „króla stali” itp.⁴²

Najogólniej można stwierdzić, że dawne tradycyjne wzory patriarchy, ojca rodziny, duszpasterza (marabuta), wojownika lub poety uzupełniane zostają teraz wzorami kategorii wyróżnionych powodzeniem w warunkach pokolonialnego przewrotu i promieniującej z miast cywilizacji przemysłowej. Młodych fascynują zwłaszcza zawrotne kariery polityków oraz dostatni żywot i przywileje stanu urzędniczego. Należy jednak pamiętać, że zarówno politycy, jak i urzędnicy mogą, w wyobrażeniach tutejszych, pokrywać się z postaciami „patriarchów” — tak jak lekarze zajmują miejsca znachorów i czarowników. Zupełnie nowymi postaciami — wymagającymi nieznanymi wzorów — są tutaj inżynierowie i mechanicy, uczeni badacze i organizatorzy pracy w przemyśle, ale chęć naśladowania ich, jak dotąd, zdaje się być najmniej rozpowszechniona.

Interesującego materiału w tym względzie dostarczają badania przeprowadzone przez F. Flis-Zonabend wśród licealistów Dakaru⁴³. Wśród 314 młodych Afrykanów, których — zgodnie z programem szkoły⁴⁴ — kie-

⁴² Binet, *op. cit.*, s. 81 i 82.

⁴³ F. Flis-Zonabend, *Lycéens de Dakar*, Paris 1968.

⁴⁴ Lycée Technique M. Delafoisse. Wśród badanych uczniów było tylko 11 dziewcząt.

rowano do rozmaitych zawodów od pielęgniarzy i nauczycieli po techników i agronomów, tylko znikomym odsetkiem miał wyobrażenie o swym przyszłym zawodzie i chciał się upodabniać do wzoru dobrego fachowca. Na pytanie, „Do kogo chciałbyś być podobny”, 40% uczniów wymieniło polityków, 32% — reprezentantów własnej rodziny, 10% — aktorów filmowych, po 5% — pisarzy i sportowców, 4% — duszpasterzy, 3% — bohaterów historycznych i zaledwie 1% uczonych, ludzi nauki⁴⁵. Jakkolwiek więc nieznacznie przeważały wzory „nowe”, to jednak głównie „tradycyjne” (członkowie własnej rodziny, duszpasterze) zdawały się posiadać walor realnego zastosowania w życiu. „Nowe” służyły raczej fantazji, świadcząc co najwyższej o wysokich aspiracjach młodego pokolenia. Znamienny jest przy tym zupełny brak wzorca „twórcy” oraz krańcowo znikome upowszechnienie wzorca pracownika naukowego.

Równocześnie kwestią w najwyższym stopniu sporną jest tutaj dobór wzorców zalecanych do lansowania przez szkoły. Politycy i działacze, pisarze i publicyści afrykańscy mają na ten temat zdania krańcowo podzielone — prawdopodobnie (bo trudno to ściśle wymierzyć) wykazujące skłonność do większej przeciwstawności niż to ma miejsce w krajach o starej tradycji wychowania szkolnego i współpracy szkoły z innymi instytucjami społecznymi i gospodarczymi.

Zjawiskiem charakterystycznym jest w tym regionie ścieranie się dwóch przeciwstawnych koncepcji wychowania szkolnego i funkcji oświaty. Pierwsza — posiadająca oczywiście wiele wariantów — kładzie zasadniczy nacisk na wykształcenie ogólne, kulturę i sprawność myślenia. Druga — daje pierwszeństwo umiejętnościom praktycznym, wykonawczym, produkcyjnym, niezbędnym zwłaszcza dla polityki i rozwoju gospodarki. Z pierwszą wiąże się wzór świadomego obywatela — znawcy duchowego bogactwa rodzimych kultur, zaangażowanego w tworzenie i przekształcanie afrykańskiej rzeczywistości, zgodnie z nakazami moralności i własnych przemysłów. Druga lansuje „człowieka skutecznego”, który opanowawszy technikę zdolny będzie przeciwstawić się rządowi medytujących starców i humanistów wykształconych za morzem⁴⁶. Między tymi koncepcjami niepokojnie oscyluje, ulegając częstym gwałtownym zwrotom, nurt szkolnej „praktyki” poszczególnych państw, gabinetów, a nawet nauczycieli.

Przeciwstawność koncepcji wychowawczych nie wyklucza jednak — co zasługuje na podkreślenie — pewnych wspólnych elementów. Mianowicie, mówiąc zarówno o kulturze, jak i o technicznej skuteczności, wy-

⁴⁵ Por. Flis - Zonabend, *op. cit.*, s. 108.

⁴⁶ Na ten temat również nieco szerzej pisałem w książce *Szkolnictwo...*, s. 175—178.

kształceni Afrykanie poszukują dziś z reguły zespołu swoich wspólnych cech i sposobów życia, które nazywają „afrykańską osobowością”. Ma ona służyć zarówno na użytek wewnętrzny, tj. rozwojowi własnych kultur narodowych i wspartej na tych kulturach konsolidacji społecznej, jak też i dla potrzeb polityki międzynarodowej. Ciesząc się swoją młodą niepodległością Afrykanie pragną bowiem demonstrować wobec świata własną odrębność.

Idea „afrykańskiej osobowości” — jak twierdzą autorzy poświęconego Afryce numeru „Prospective” — nie postuluje nic więcej ponad zachowanie pewnych podstawowych, tradycyjnych, jeszcze żywych wartości⁴⁷. Wartości te przy tym mają być jednak dobrane i uzupełnione, a więc przerobione z dostosowaniem do aktualnych potrzeb życia społeczno-kulturalnego i polityki oraz przeciwstawiane światu pogrążonemu w „kulturalnej anarchii”⁴⁸. Wynika stąd więc szereg daleko sięgających postulatów, dotyczących najrozmaitszych dziedzin, a zwłaszcza oświaty.

Związana z poszukiwaniem „afrykańskiej osobowości” definicja kultury jako „stanu równowagi między człowiekiem a jego społecznym i kulturalnym środowiskiem”⁴⁹ wyraźnie eksponuje podmiot, tj. człowieka — w konkretnym przypadku człowieka afrykańskiego. L. S. Senghor podążając tym tokiem rozumowania powiada też, że celem nauczania jest przede wszystkim przygotowywanie do Kultury (pisanej z wielkiej litery), w tym — rozwijanie gustów, dostarczanie wiadomości, rozwijanie uczuć (*faire aimer*) oraz angażowanie w sprawy życia codziennego⁵⁰. Ma to szczególne znaczenie dla „duszy murzyńskiej”, jego zdaniem, szczególnie wrażliwej i podatnej na emocje. Uczuciowość bowiem — jak twierdzi ten myśliciel i ideolog — jest cechą murzyńską, tak jak argumentacja rozumowa — helleńską⁵¹, jednocześnie zaś przeciwstawia się egocentrycznemu indywidualizmowi zachodnich racjonalistów. Natomiast J. Ki Zerbo, podkreślając zmysł kolektywny Afrykanów, którzy od dzieciństwa przyzwyczajani są do ścisłej integracji z grupami rodzinnymi, rówieśniczymi i sąsiedzkimi, postuluje jako najpilniejsze „dekolonizację i afrykanizację wykształcenia”. Nauczanie — powiada — powinno się liczyć z sytuacją krajów dopiero rozwijających się (*sous-développés*), być demokratyczne, postępowe i służyć przyszłości gospodarczej. Jednak człowiek nie jest stworzony do jakiegoś abstrakcyjnego kształcenia. Przeciwnie „kształcenie jest stworzone dla czło-

⁴⁷ *L’Afrique en devenir. Essai sur l’avenir de l’Afrique Noire*; „Prospective” Paris, 1966, nr 13, s. 49.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 47—49.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 48.

⁵⁰ Por. L. S. Senghor, *Négritude et humanisme*, Paris 1964, s. 94—95.

⁵¹ *Ibidem*, s. 24.

wieka. Przeto nasza afrykańska edukacja powinna się modelować w zależności od człowieka afrykańskiego”⁵². Po czym wywody swoje uzupełnia następującym zdaniem: „Nie chcemy twierdzić, że jesteśmy inni, przeciwnie, chcielibyśmy zmierzać własnymi drogami do powszechności (*à l'universel*) i w wielkim ludzkim domu dawać i brać [...] nie będziemy więcej tylko małpami ani też prostackimi meblami, lecz będziemy współmieszkańcami, jak inni”⁵³. A dalej, na zakończenie: „Sądzę, że jako dewizę moglibyśmy przyjąć sławne zdanie filozofa: Stań się tym, czym jesteś”⁵⁴.

Afrykanie kochają się w dyskusjach. Publiczne narady i krasomówstwo stanowią jedną z naczelných cech ich dawnej kultury. Młode, pokolonialne państwa szukają własnych dróg i swoicie rywalizują na polu rozwiązań oświatowych. Koncepcje wychowawcze przyjęte dziś w Senegalu czy Górnej Wolcie różnią się bardzo od koncepcji malijskich, gwinejskich czy z Republiki Nigru. Pomiedzy systemami szkolnymi krajów angielsko- i francuskojęzycznych występuje zaś — jak wspomniałem — przegroda niemal całkowitej izolacji. Sądzę jednak, że J. Ki Zerbo trafnie uchwycił powszechnie odczuwane w całej Afryce Zachodniej niedopasowanie importowanych systemów do miejscowych warunków społecznych — rażąca „obcość” nowoczesnej edukacji, wzorowanej niemal wyłącznie na doświadczeniach zamorskich — a zarazem potrzebę „odnalezienia się” wyobcowanych we własnym społeczeństwie elit wykształcenia. Te elity rzeczywiście, za wszelką cenę chcą być sobą — to znaczy „stawać się tym, czym są w swej własnej istocie” — czując, że od tego bardzo nieprecyzyjnie zarysowanego wyobrażenia zależy ich przymierze z większością macierzystych grup. W Afryce — na długą metę — trzeba być bowiem w sposób widoczny, demonstracyjny „afrykańskim”.

Poszukiwanie „własnej” osobowości — zwłaszcza jeżeli znajduje to odbicie w przegadanej publicystyce — zatraća romantycznym pięknodusostwem. W rzeczy samej „praca organiczna” jest tu dopiero w powijakach. Może to być też metoda odwracania uwagi od spraw codziennej rzeczywistości — nędzy, analfabetyzmu, korupcji. Fakt jednak, że to poszukiwanie istnieje i że ma przemożny wpływ na przemiany kulturowe, które — czy się to komu podoba, czy nie — podążają tutaj „własną” drogą.

⁵² J. Ki Zerbo, *La crise actuelle de la civilisation africaine* [w:] *Tradition et modernisme en Afrique Noire*, Azrou 1962, s. 113 oraz 104—107.

⁵³ *Ibidem*, s. 114.

⁵⁴ *Ibidem*, również s. 114.

ANDRZEJ ZAJĄCZKOWSKI

MAKERERE UNIVERSITY COLLEGE I PROBLEMY
AFRYKAŃSKIEGO UNIWERSYTETU

Treść: Makerere University College. — Uniwersytet biały czy czarny? — O nową koncepcję uniwersytetu. — Młodzież Makerere College a jej uniwersytet.

Gwałtowny proces zmian, któremu ulega dzisiejsza Afryka na południe od Sahary, charakteryzuje się także ogromnym rozwojem oświaty, w tym również szkolnictwa wyższego. Uniwersytety powstają na czarnym lądzie w tempie w historii oświaty nigdzie bodaj niespotykanym. W początkach lat pięćdziesiątych, u progu okresu uzyskiwania niepodległości przez dotychczasowe kolonie, Afrykanie mieli ograniczone możliwości studiowania w paru college'ach afrykańskich oraz dysponowali jednym uniwersytetem w zasadzie czarnym — w Sierra Leone, który jednak nie wyrastał ponad poziom przeciętnej europejskiej szkoły średniej. W końcu lat sześćdziesiątych mamy już w Afryce po jednym uniwersytecie w Kenii, Tanzanii, Ugandzie i Zambii, dwa uniwersytety w ówczesnym Kongo-Kinshasa (dziś Zair), trzy uniwersytety w Ghanie, sześć uniwersytetów w Nigerii i dwa w Afryce pofrancuskiej. Poza tym w bardzo wielu państwach afrykańskich (nawet tak małych, jak np. Ruanda) istnieją instytucje oświatowe o ambicjach rozwoju w rzeczywisty ośrodek uniwersytecki. Afryka czarna zdecydowanie weszła w fazę gruntownego kształcenia swych elit społecznych. Jest to konieczność nie do uniknięcia. W krajach bardziej rozwiniętych (np. Ghana, Uganda) nie ma już miejsca dla osób o wykształceniu średnim w rodzaju polskiego lub rosyjskiego inteligenta z przełomu XIX i XX w.; popyt na ogólne wykształcenie średnie już ustał.

Każdy z tych uniwersytetów ma właściwe sobie problemy, ale wszystkie łączy problem główny i dla ich należytego funkcjonowania podstawowy. Instytucja uniwersytetu jest instytucją o określonej ideologii, z której wynika koncepcja uniwersytetu, dotycząca zadań, jakie ma pełnić. Ideologia uniwersytetu jest dość złożona, ale nas interesuje tu głównie jeden jej

syndrom najbardziej charakterystyczny: związek wartości uniwersalnych z wartościami narodowymi. Taką ideologię uniwersytetu ukształtowała ostatecznie wielowiekowa historia kontynentalnej Europy, uniwersytet bowiem jest instytucją europejską. Uniwersytety w Afryce czarnej zostały założone przez Europejczyków, którzy wyposażyli je nie tylko w kadre, biblioteki i laboratoria, ale także w ideologię wyraźnie sformułowaną i określającą koncepcję o znaczeniu praktycznym. Jak owe instytucje o europejskich założeniach ideologicznych mają funkcjonować w świecie o własnym tradycyjnym (ale w pewien sposób ciągle aktualnym) *universum*, w świecie, w którym drugi element tego syndromu — naród — bądź znaczy co innego niż w naszych językach, bądź jest wręcz pustym słowem — oto główny problem wspólny wszystkim uniwersytetom czarnej Afryki. Europa w Afryce pod wielu względami zbankrutowała. Kapitalistyczne państwa naszej cywilizacji stać na neokolonializm, ale żadnego państwa — bez względu na ustrój — nie stać na pełny i skuteczny impakt akulturacyjny; odchodząc od socjologicznego żargonu — nie stać na natarcie w dziedzinie kultury, uwieńczone pełnym zwycięstwem. Afryka bierze od nas narzędzia, ale chce przydać im inne znaczenie „duchowe”; bierze formy, ale dąży do wypełnienia ich własną treścią. Jaka? Jedno da się o niej tymczasem powiedzieć: nie ma to być treść europejska, ma być współczesna, ale afrykańska, zmodernizowana, lecz tradycyjna. Instrumentem takim o swoistym znaczeniu duchowym, europejskiej formie, ale o afrykańskiej treści ma być również uniwersytet.

Problem tu zasygnalizowany przedstawiony zostanie szczegółowo na przykładzie Makerere College w Ugandzie i dyskusji, która wokół niego się toczyła. O wyborze tego przykładu zdecydował m.in. fakt, iż autor tej pracy był w latach 1967—1970 w Makerere College etatowym pracownikiem departamentu socjologii i dane literatury przedmiotu jest w stanie uzupełnić własnymi obserwacjami.

MAKERERE UNIVERSITY COLLEGE

Początki Makerere College sięgają roku 1921, kiedy ówczesny kolonialny rząd Ugandy na wzgórzu Makerere, na skraju stolicy kraju Kampali, ulokował szkołę techniczną (Technical College). Już w 1922 r. nastąpiła reorganizacja, połączona ze zmianą nazwy. Nowa placówka Makerere College powstała z połączenia kursów dla średniego personelu medycznego, prowadzonych dotąd przy szpitalu Mengo, z nowo zorganizowanymi kursami — również średniego szczebla — rolniczymi, weterynaryjnymi, budownictwa lądowego i nauczycielskimi. Już w tym czasie realizatorom college'u przyświecała myśl rozbudowy placówki do poziomu uczelni wyższej.

Pierwszym krokiem w tym kierunku było wydzielenie w 1928 r. z Makerere College szkoły technicznej, faktycznie kształcącej rzemieślników.

W 1937 r. specjalna komisja do zbadania perspektyw rozwoju oświaty w Afryce Wschodniej pod przewodnictwem hr. de la Warra uchwaliła wniosek o przekształceniu Makerere College w ośrodek uniwersytecki Afryki Wschodniej.

Druga wojna światowa opóźniła realizację zaleceń komisji, ale jej nie przekreśliła. W czasie wojny Makerere College, pozostając jeszcze na dawnym statusie, rozwijał się tak, iż nowa komisja do zbadania problemu szkół wyższych w koloniach, powołana w 1944 r. pod przewodnictwem Asquitha, w raporcie swym zaleciła jak najszybsze przekształcenie Makerere College w szkołę wyższą. W 1949 r. Makerere College oficjalnie zostało uniwersyteckim collegem Afryki Wschodniej, afiliowanym przy Uniwersytecie Londyńskim z prawami — od r. 1950 — nadawania tytułów naukowych w naukach ścisłych i humanistycznych. Pierwszych 13 bakałarzy (*bachelors*) promowanych zostało przez nowego rektora (*principal*) Bernarda de Bunsena w grudniu 1953 r.

W latach następnych rozwój Makerere University College postępuje dynamicznie. W 1953 r. lekarskie dyplomy Makerere College zostają uznane w całej Afryce Wschodniej, a w 1957 r. w Wielkiej Brytanii. W 1958 r. prawo udzielania tytułów naukowych uzyskał wydział rolnictwa, za nim pozostałe wydziały. W 1963 r. powstał odrębny wydział nauk społecznych z departamentem socjologii i antropologii społecznej, od początku postawionym na wysokim poziomie dzięki oparciu o istniejący od 1947 r. Wschodnioafrykański Instytut Badań Społecznych (*East African Institute of Social Research*), placówkę afrykanistyczną, jedną z lepszych w świecie. Rozwijał się także program budowlany Makerere College. Dzięki subwencjom rządowym i fundacjom oraz darom prywatnym powstało w ciągu paru lat sześć wielkich domów akademickich (*hall of residence*), w tym jeden żeński, i gmachy zaspokajające potrzeby wszystkich wydziałów, w tym także wielki szpital kliniczny dla wydziału medycyny. Prócz tego kontynuowano budownictwo mieszkalne dla pracowników.

Zmiana organizacyjna nastąpiła 29 czerwca 1963 r., gdy powstał niezależny od Londynu Uniwersytet Wschodniej Afryki. Jego wicekanclerzem (w systemie brytyjskim faktycznym rektorem) został sir Bernard de Bunsen, dotychczasowy *principal* Makerere College. Makerere University College stał się jednym z trzech college'y Uniwersytetu Wschodniej Afryki; pozostałe dwa to świeżo założone college'e w Dar es-Salaam (Tanzania) i w Nairobi (Kenia)¹. Uniwersytet Wschodniej Afryki istniał do 1970 r.,

¹ „Makerere University College — Calendar 1969/1970”.

w którym każdy z college'y stał się niezależnym uniwersytetem państwowym. Począwszy od tego roku dawny Makerere University College istnieje jako ugandyjski University of Makerere — Kampala.

W latach 1967—1970, w okresie, do którego artykuł ten jest ograniczony, Makerere College składał się z następujących jednostek: wydział humanistyczny z departamentami (instytutami) języków angielskiego, francuskiego i niemieckiego, geografii, historii, matematyki oraz filozofii i religioznawstwa łącznie z teologią chrześcijańską; wydział nauk społecznych z departamentami: ekonomii, prawa, nauk politycznych i administracji, socjologii i antropologii społecznej, służby społecznej (*social work*) i z Makereriańskim Instytutem Badań Społecznych; wydział nauk ścisłych i przyrodniczych (*sciences*) z departamentami: anatomii, biochemii, botaniki, chemii, geografii, geologii, matematyki, fizyki, fizjologii i zoologii; wydział medycyny z departamentami: anatomii, biochemii, mikrobiologii, medycyny, medycyny zapobiegawczej, oftamologii, pediatrii, patologii, fizjologii, psychiatrii, położnictwa i ginekologii oraz chirurgii; wydział rolnictwa z departamentami: chemii rolniczej i gleboznawstwa, budownictwa wiejskiego i geodezji, hodowli zwierząt, hodowli roślin i ekonomii rolnej; wydział pedagogiki z departamentami: pedagogiki, metodyki nauczania języków i psychologii wychowawczej. Poza tym w skład Makerere College wchodził: Narodowy Instytut Oświatowy, Narodowa Szkoła Nauczycielska, Szkoła Sztuk Pięknych, Centrum Kształcenia Ciągłego i Wschodnioafrykańska Szkoła Bibliotekoznawstwa. Liczba departamentów w rzeczywistości była mniejsza, niż to podano, w związku bowiem z programem studiów niektóre z nich należały do dwu wydziałów jednocześnie².

Według zgodnej *opinio communis doctorum* Makerere College był najlepszym uniwersytetem afrykańskim. Nie ulega wątpliwości, że studia humanistyczne i społeczne, uprawiane z afrykanistycznym nachyleniem, w Makerere College były na poziomie czołówki światowej. Świadczy o tym przede wszystkim liczba studentów obcych, którzy przybyli do uniwersytetu w celu uzyskania wyższych stopni naukowych: magistra (MA) i doktora (PhD) lub odpowiednich. Tylko na dwa te wydziały w latach 1963—1969 zapisało się 113 bakałarzy, w tym 61 spoza Afryki, a mianowicie: 30 z Wielkiej Brytanii, 20 z USA, 3 z Holandii, 2 z Kanady, 2 z Izraela, 1 z Czechosłowacji, 1 z RFN, 1 z Włoch i 1 z Japonii. Dane te rozłożone na poszczególne lata wykazują stałą tendencję wzrostu, nie obejmują one przy tym stypendystów uniwersytetów europejskich, przybyłych do Makerere College w związku z pracami, które miały być przedstawione w ich

² *Ibidem*.

uczelniah macierzystych³. O znaczeniu wydziału humanistycznego i nauk społecznych, łącznie z Instytutem Badań Społecznych, świadczy również fakt, że w roku akademickim 1967/1968 ich pracownicy naukowci ogłosili 148 prac naukowych, książek i artykułów⁴.

UNIwersytet BIAŁY CZY CZARNY?

Makerere College powstał w okresie kolonialnego panowania w Ugandzie Wielkiej Brytanii i długo — choćby z racji afiliacji z Londynem — był po prostu uniwersytetem brytyjskim. Niepodległość Ugandy, uzyskana w 1962 r., o tyle zmieniła sytuację, że obok Brytyjczyków i obywateli Wspólnoty Brytyjskiej pojawiali się też inni biali pracownicy nauki. Nie wiele jest materiałów ilustrujących proces dekolonizacji, ale obserwacja uniwersytetu od wewnątrz przekonuje, iż towarzyszyła jej neokolonizacja, tzn. zjawisko wejścia do Makerere College — w miarę rozwoju uczelni — nowych Brytyjczyków i przedstawicieli innych krajów kapitalistycznych. Tak np. w departamencie socjologii w roku akademickim 1969/1970 byli następujący biali pracownicy: profesor — Afrykaner starający się o obywatelstwo Ugandy, starszy wykładowca (*senior lecturer*) — Polak, wykładowcy (*lecturer*): Afrykaner starający się o obywatelstwo brytyjskie, Brytyjczyk, 4 Amerykanów, 1 Niemiec. W departamencie nauk politycznych wykładowcą było 4 Brytyjczyków i 4 Amerykanów; profesorami wizytującymi: 1 Brytyjczyk i 1 Kanadyjczyk. W całym Makerere College obok Brytyjczyków dużo było Kanadyjczyków, Amerykanów, sporo Niemców, Australijczyków i obywateli państw skandynawskich. Oprócz Polaka z państw socjalistycznych był 1 Jugosłowianin i 1 Czech.

Obecność w uniwersytecie białych z różnych państw świata, niemal wyłącznie kapitalistycznych, jeśli nie miała bezpośrednich skutków politycznych, to w każdym razie była istotnym czynnikiem fermentu ideologicznego. Dawało to nie tylko okazję do formowania afrykańskich stereotypów na temat różnych białych kultur narodowych, ale budziło też niepokój o charakter uczelni. Makerere College jest amerykański, brytyjski, europejski — takie zarzuty napotykało się stale w rozmowach z wielu Afrykanami i w ogromnej ilości wystąpień publicystycznych.

Jaki w istocie był Makerere College jako uniwersytet biały — to pytanie na tym miejscu nas nie interesuje. Interesuje nas co innego: w jakiej mierze był lub stawał się on uniwersytetem czarnym, afrykańskim i ugandyjskim. Charakter uniwersytetu to jego pracownicy. Wstępne dane sta-

³ Draft report on graduate studies in the faculties of social sciences and arts at Makerere University College, October, 1969.

⁴ Makerere University College — Report for the Year 1967/1968.

tystyczne z afrykańskiego punktu widzenia przedstawiają obraz na pierwszy rzut oka optymistyczny.

Etatowy personel naukowy

Rok szkolny	Pracownicy		z Afryki Wschodniej	
	ogółem	obcy łącznie	liczba	%
1958/1959	112	102	10	8,9
1959/1960	124	112	12	9,7
1960/1961	132	117	15	11,3
1961/1962	157	138	19	13,8
1962/1963	160	137	23	14,4
1963/1964	192	160	32	16,7
1964/1965	217	172	45	20,5
1965/1966	247	185	62	25,0
1966/1967	252	190	62	24,6
Czerwiec 1968	293	205	88	30,1

Tabela jednak daje obraz skrzywiony. Niewątpliwe są tylko dane dotyczące ogółu pracowników naukowych, natomiast już rubryka następna, obejmująca pracowników obcych, zawiera nie tylko liczbę białych, ale także Afrykanów przybyłych z Afryki Zachodniej, Środkowej i Południowej⁵. Liczba ich nie jest znaczna w stosunku do wszystkich obcych, ale jest bardzo znaczna w stosunku do całej zbiorowości czarnych. Jest rzeczą charakterystyczną, że uniwersytecka elita afrykańska, jeśli nie ma szansy na pracę w Europie lub Stanach Zjednoczonych, chętnie emigruje z własnego kraju do innych krajów afrykańskich. Jest to zjawisko występujące we wszystkich uniwersytetach w Afryce. Przeprowadzone rozmowy ujawniły motywację decyzji migracyjnych. Jest nią pragnienie uwolnienia się od zaangażowań politycznych. Osoba z wyższym wykształceniem, zwłaszcza pracownik uniwersytecki, w niepodległym państwie afrykańskim nie ma żadnych szans na apolityczność. Ci, którzy nie chcą się angażować, wybierają emigrację. Tak np. w departamencie socjologii pracowało tylko 2 Afrykanów, ale jeden był z Ghany, drugi z Nigerii. W departamencie nauk politycznych na 7 Afrykanów 4 było spoza Ugandy. Podobnie było we wszystkich departamentach. Natomiast wielu Ugandczyków wykształconych w Makerere College pracowało na innych uniwersytetach.

Komentarzy wymaga także rubryka ostatnia, dotycząca zatrudnionych w Makerere College obywateli Afryki Wschodniej. Faktycznie w kategorii

⁵ Według danych zebranych przez C. H. F. Rowella i J. P. Thurstona z departamentu zoologii w Makerere College.

tej mieszczą się obywatele wielkiego, byłego terytorium kolonialnego Brytyjskiej Afryki Wschodniej, a więc obywatele Ugandy, Kenii i Tanzanii, różni jednak rasowo, to znaczy — w konkretnych warunkach afrykańskich różni kulturowo. Oczywiście najliczniejszą zbiorowość w Afryce Wschodniej stanowią sami Afrykanie; następna co do wielkości zbiorowość to tak zwani Azjaci (Hindusi, Pakistańczycy i katoliccy emigranci z Goa) oraz bardzo mała zbiorowość białych, których pewna część przyjęła miejscowe obywatelstwo, zwłaszcza w Kenii. W przedstawionej tabeli wszyscy oni wrzuceni zostali do jednego worka, a obawiać się można, że w worku tym mieszczą się także i ci Azjaci, którzy urodzili się w Afryce Wschodniej, ale optowali na rzecz poddaństwa brytyjskiego. Warto podkreślić, że materiał tu przedstawiony zebrany został przez Brytyjczyków, a jego kategoryzacja ściśle odpowiadała mijającej — ale politycznie przez Wielką Brytanię podtrzymywanej — koncepcji bloku trzech niepodległych państw. Z afrykańskiego punktu zainteresowania dekolonizacją uniwersytetu kategoria „pracownicy z Afryki Wschodniej” nic nie znaczy. W latach omawianych, w epoce rządów prezydenta Obote, hasłem dekolonizacji było hasło ugandyzacji lub afrykanizacji Makerere College. Nie są to terminy jednoznaczne. Hasło ugandyzacji (akceptowane także przez tych białych, którzy z Afryką zżyli się bez reszty) mogło znaczyć zastąpienie obywateli państw innych przez obywateli Ugandy, także Azjatów i białych, a mogło być tylko kamuflażem afrykanizacji, czyli programu zastąpienia obcych przez czarnych Afrykanów. Czy ci czarni Afrykanie mają być Ugandczykami? W klimacie politycznym właściwym Ugandzie i innym państwom czarnej Afryki problem to drugorzędny; problem pierwszorzędny mieści się na płaszczyźnie zjawisk zwanych przez nas trybalizmem.

Wracając więc do przedstawionej tabeli powiedzieć należy, iż nie informuje ona rzetelnie o kierunku, w jakim rozwijało się Makerere College. Dane tabeli wymagają uzupełnienia z obserwacji. Autor pracy przy okazji trzech oglądanych w Makerere College ceremonii nadawania stopni naukowych zauważył, że około 50% promowanych lekarzy to Azjaci, podczas gdy około 90% promowanych rolników to Afrykanie; stąd hipoteza, że wydziałem zugandyzowanym w największym stopniu przez Azjatów jest wydział lekarski, a przez Afrykanów — wydział rolny. Przeprowadzony w 1970 r. sondaż nie potwierdził w pełni tej hipotezy. Okazało się, że na 146 pracowników nauki na wydziale medycyny wypadało tylko 19 Azjatów i 37 Afrykanów (oraz 90 białych), a na 52 pracowników nauki na wydziale rolnym było 4 Azjatów i 10 Afrykanów (oraz 38 białych). Na wydziale nauk społecznych, najbardziej zafrykanizowanym, na 60 pracowników nauki było 20 Afrykanów i 3 Azjatów (oraz 37 białych); do Afrykanów zaliczyliśmy także 2 przedstawicieli grupy etnicznej Suahili, będącej mieszanką murzyńsko-arabską. By nie obciążać tekstu, nie zamieszczamy tu danych

z innych wydziałów; wystarczy powiedzieć, że wszędzie sytuacja była podobna. Na każdym wydziale większość kadry naukowej stanowili biali: po białych zbiorowość liczbowo najsilniejszą stanowili czarni Afrykanie, ci jednak w ogromnym procencie (szacunkowo około 60) nie byli Ugandczykami, najmniejszą zbiorowość stanowili Azjaci. Przeprowadzony sondaż wśród Azjatów ujawnił, że znaczny ich procent (szacunkowo 20—30) pochodził z Afryki Wschodniej, ale nie z Ugandy.

Zważywszy te skąpe dane, nasuwa się dość ogólny wniosek: program dekolonizacji uniwersytetu był realizowany zarówno w drodze jego afrykanizacji, jak i ugandyzacji. Ten drugi nurt wprowadzał do Makerere College nie najsilniejszy ilościowo, ale mocny intelektualnie element azjatycki. Wniosek ten dotyczy tylko kadry naukowej, inaczej bowiem przedstawia się kadra zarządzająca. Otóż w 1969 r. z trzech najwyższych stanowisk uczelni dwa: *principal* i *registrar* (prorektor do spraw „konstytucyjnych” i personalnych), były obsadzone Afrykanami — Ugandczykami, a stanowisko prorektora (*vice-principal*) wakowało. W skład Komitetu Wykonawczego Rady College’u wchodziło 5 Afrykanów — Ugandczyków i 1 Brytyjczyk (2 wakaty). Wśród dziekanów wydziału było 3 Brytyjczyków i 2 Afrykanów — Ugandczyków (1 wakaty). Na 60 członków senatu (Academie Board) było 18 Afrykanów (w tym, najprawdopodobniej, tylko 1 spoza Ugandy) i 39 białych różnej narodowości (3 wakaty). Właściwa administracja: rektorat, prorektorat, kwestura, zarząd nieruchomości, była z wyjątkiem stanowiska kwestora zugandyzowana i zafrykanizowana zarazem na 2 biegunach: decydentów i niższych funkcjonariuszy. Natomiast personel średni, zwłaszcza sekretariat, obsadzony był niemal w 100% przez Brytyjczyków i Azjatów. Panowała w tym swoista gradacja. *Principal* i *registrar* mieli sekretarki Angielki, niżsi urzędnicy, dziekani i kierownicy departamentów — Hinduski lub Goanki. Ogólnie powiedzieć można, że w dziedzinie zarządzania i niższej administracji program dekolonizacji Makerere College był znacznie dalej posunięty niż w dziedzinie nauczania, przy czym afrykanizacja kadry w pełni pokryła się z jej ugandyzacją.

Wreszcie studenci. W roku akademickim 1967/1968 było w Makerere College około 2000 *undergraduate*, czyli studentów zwykłych, mających uzyskać pierwszy stopień akademicki⁶. Dane niestety nie są ściśle. Dokładna dokumentacja obejmuje tylko 1410 studentów (w tym wszystkie studentki w liczbie 307), wśród których było 835 studentów z Ugandy, 469 z Kenii i Tanzanii, 19 z innych krajów Afryki i 87 — z innych kontynentów. Tak więc mniej więcej dwie trzecie studentów było miejscowych. Wszyscy studenci wschodnioafrykańscy byli stypendystami swych rządów; sam fakt posiadania obywatelstwa Ugandy upoważnia do pobierania sty-

⁶ Makerere University College — Report ...

pendium bez względu na stan zamożności rodziców. Stypendium jest najwyższe na pierwszym roku studiów, stypendodawca bowiem wyszedł ze słusznego w warunkach afrykańskich założenia, iż nowy student ma większe potrzeby inwestycyjne niż student starszy. Studenci obciążeni rodziną, skierowani na studia przez rządowe instytucje ich zatrudniające, nie dostają stypendium, lecz zatrzymują swe uposażenie.

Statystyka zawiera tylko dane dotyczące obywatelstwa, nic natomiast nie mówi o przynależności rasowej studentów, znów więc odwołać się należy do obserwacji. W latach 1967—1970 Afrykanów było prawdopodobnie przeszło 90⁰/₀, białych — kilkunastu, bodaj wszyscy byli dziećmi ugandyjskich rezydentów. Reszta to Azjaci rozrzućeni bardzo nierównomiernie po wszystkich wydziałach. Na wydziale nauk społecznych było ich parę procent, głównie na studiach ekonomicznych. Na innych wydziałach było ich po kilku, natomiast na wydziale medycznym — około 50⁰/₀.

Danych informujących o liczbie studentów na poszczególnych kierunkach studiów, ze względu na swoisty ich tok i braki w doborze kryteriów przy ich zestawianiu przez uczelnie, przedstawić się nie da. Ogólną orientację o tym problemie daje statystyka uzyskanych stopni bakałarza. Otóż w roku akademickim 1967/1968 stopień ten w zakresie nauk humanistycznych i społecznych uzyskało: z ekonomii 29 studentów (w tym 2 kobiety), z literatury i języka angielskiego 9 studentów (w tym 2 kobiety), z geografii 5 studentów mężczyzn, z historii 21 studentów (w tym 4 kobiety), z nauk politycznych 7 studentów mężczyzn, z religioznawstwa 1 student mężczyzna, z socjologii i antropologii społecznej 10 studentów (w tym 6 kobiet), z dwu przedmiotów dowolnie dobranych spośród wymienionych wyżej 56 studentów (w tym 13 kobiet); w zakresie nauk ścisłych i przyrodniczych: z botaniki 3 studentów (w tym 1 kobieta), z chemii 11 studentów (w tym 1 kobieta), z geografii 1 student mężczyzna, z matematyki 3 studentów mężczyzn, z zoologii 3 studentów mężczyzn, z fizyki 2 studentów mężczyzn, z dwu przedmiotów dowolnie dobranych spośród wyżej wymienionych 28 studentów (w tym 2 kobiety). Stopień bakałarza nauk rolniczych uzyskało 34 studentów mężczyzn. Stopień bakałarza nauk pedagogicznych uzyskało 38 studentów (w tym 8 kobiet). Stopień bakałarza medycyny i chirurgii uzyskało 38 studentów (w tym 2 kobiety). Łącznie stopień bakałarza w tym roku uzyskało 299 studentów.

Poza tym uniwersytet wydał dyplomy ukończenia studiów (bez stopnia akademickiego) 77 studentom rolnictwa (w tym 1 kobiecie), 5 studentom teologii (w tym 1 kobiecie), 9 studentom sztuk pięknych, 7 studentom bibliotekoznawstwa, 32 studentom służby społecznej (w tym 1 kobiecie), 12 studentom studium dramatycznego (w tym 3 kobietom), 101 studentom pedagogiki (w tym 7 kobietom), 25 studentom Centrum Kształcenia Ciągłego (w tym 1 kobiecie). Na specjalnych kursach dla osób już posiadają-

cych stopień akademicki wydano dyplomy: z zakresu medycyny społecznej 6 lekarzom mężczyznom i z zakresu pedagogiki 89 bakałarzom różnych specjalności (w tym 18 kobietom).

Można zasadnie przyjąć, że liczba kończących dany kierunek studiów świadczy o liczbie na nim studiujących. Z uporządkowania powyższych danych wynika, iż w zbiorowości studentów regularnie studiujących w celu uzyskania najniższego stopnia akademickiego najwięcej studiowało humanistykę i nauki społeczne; następny co do liczebności zbiór to studenci wydziałów nauk ścisłych i przyrodniczych, a na trzecim miejscu figurują wydziały pedagogiki i medycyny. Jeśli jednak do liczby studentów ubiegających się o stopień bakałarza dodamy studentów kursów nie wieńczonych żadnym stopniem, to okaże się, że liczba kandydatów do zawodu nauczycielskiego była największa. Fakt ten odpowiada najpilniejszym potrzebom Ugandy.

Ostatnie zagadnienie tu poruszane jest dygresją w stosunku do sygnalizowanego tytułem głównego problemu rozdziału. Wróćmy do niego. Uniwersytet jest afrykański, gdy chodzi o jego słuchaczy; Azjaci nie tworzą w nim zbiorowości liczbowo silnej, z wyjątkiem wydziału rokującego po ukończeniu studiów pewny *business*, mianowicie medycyny. Biali jako studenci nie liczą się zupełnie.

O NOWĄ KONCEPCJĘ UNIWERSYTETU

„Uczony czy pracuje w Leeds, czy w Leningradzie, czy w Los Angeles musi odczuwać ciężar spoczywającego na nim zadania, być świadom swych obowiązków i musi chcieć wyczerpać [wszystkie źródła] wiedzy. Należy on do społeczności, uprawiającej wiele kierunków badań, ale zjednoczonej dla tego [ostatniego] celu. W uniwersytecie jednak oddawanie się własnym badaniom nie może pochłaniać całego wysiłku: Uniwersytet bowiem musi być także ośrodkiem nauczania (*training*); nauczanie w uniwersytecie ma na celu nie tylko wykształcenie nowego pokolenia akademickiego, ma ono także przygotować do życia mężczyzn i kobiety. Dopiero połączenie wielu dyscyplin naukowych z instruktązem praktycznym czyni z uczelni uniwersytet. W rezultacie tego występuje u pracowników każdego uniwersytetu podwójne zainteresowanie i podwójne zaangażowanie”⁷. Cytat zaczerpnięto z dokumentu brytyjskiego, dotyczącego znanego uniwersytetu w Oxfordzie; dokument ten wydano kilkanaście lat wcześniej niż Makerere

⁷ University of Oxford, Report of Commission of Enquiry, § 207, Oxford University Press 1966.

College został przekształcony w ośrodek uniwersytecki. Ale to sprawa bez znaczenia; w latach pięćdziesiątych, czterdziestych i jeszcze kilkadziesiąt lat wcześniej uniwersytety europejskie miały już podwójne zadanie do pełnienia: rozwijanie nauki i przygotowanie praktyków dla życia społecznego.

W wypadku uniwersytetu brytyjskiego w Afryce kolonialnej jego funkcje pragmatyczne były w dużej mierze wyznaczone perspektywami przekształcenia systemu rządów pośrednich w wersji klasycznej na system przedstawicielski, mający prowadzić terytoria brytyjskie do niezawisłości w rodzaju dominalnym. Założyciele Makerere College niewiele uwagi poświęcili funkcji naukowej uczelni, ale jej z oczu nie stracili, co wyraziło się przyjęciem zasady dążenia do uzyskania przez uczelnię pełnej ekwiwalencji z uniwersytetami metropolii, a co było niemożliwe bez uwzględnienia zadań badawczych⁸.

Pierwsze zadanie uniwersytetu: dostarczenie krajom Afryki kwalifikowanej kadry, nie uległo istotnej zmianie w sytuacji niepodległości, doczekało się tylko innej otoczki werbalnej, by nie powiedzieć — innej ornamentacji sloganami. „Naszą pierwszą troską winien być rozwój. Znaczy to, iż studia nad problematyką rozwoju winny być obowiązkowe we wszystkich naszych uniwersytetach; jakże inaczej możemy oczekiwać, by te uniwersytety rzeczowo przyczyniły się do rozwoju, jeśli by nie miały podstawowej filozofii społecznej, odpowiedniej do potrzeb narodowych, i nie były zaznajamiane z problemami rozwoju” — pisze Chandro Machyo, jeden z najbardziej teoretycznie usposobionych krytyków Makerere College, sam jego pracownik naukowy⁹.

Więc jednak filozofia społeczna, a nie zasada wąskiego pragmatyzmu, może dostarczyć podstaw do sformułowania właściwej koncepcji uniwersytetu afrykańskiego. Jakaż jest filozofia cytowanego autora? Czytamy w tymże artykule: „W świecie kapitalistycznym założeniem podstawowym jest kapitalizm. W świecie socjalistycznym jest socjalizm [...] W krajach rozwijających się ideologia nasza jest produktem naszych warunków kolonialnych. Dlatego jesteśmy zasadniczo przeciw imperializmowi. A ponieważ imperializm jest najwyższym stadium kapitalizmu, powinniśmy być przeciw kapitalizmowi. Nie można nienawidzić malarii, nie nienawidząc moskitów”¹⁰.

Tak więc Chango Machyo, niewątpliwie jeden z najbardziej radykalnych członków ugandyjskiego establishmentu, przez niektórych uważany wręcz

⁸ Por. T. R. B a t t e n, *Problems of African Development*, London 1947, i E. A s h b y, *African Universities and Western Tradition*, London 1964.

⁹ Ch. M a c h y o, *The University and its Role in Africa*, „East Africa”, february 1969.

¹⁰ *Ibidem*.

za komunistę, głosi konieczność przyjęcia przez uniwersytety afrykańskie antykapitalistycznej orientacji ideologicznej. Konsekwencją tego stanowiska nie jest jednak postulat przyjęcia ideologii marksistowskiej, ale opowiedzenie się za „socjalizmem” afrykańskim. „Socjalizmów” afrykańskich jest wiele. Machyo opowiada się za nyereryzmem, doktryną panującą w sąsiedniej Tanzanii. „Najlepszym dokumentem społecznym, jaki mamy w Afryce Wschodniej, jest Deklaracja z Aruszy, ponieważ wychodzi ona na przeciw ekonomicznym i społecznym realiom Tanzanii, jej ludowi i jej potrzebom [...] Rolą uniwersytetu w Afryce winno być kształcenie budowniczych Afryki, a nie jej wyzyskiwaczy i niszczycieli. Afryka nie potrzebuje imitatorów i kontynuatorów kolonialnych urzędników [...] potrzebuje Afrykanów, którzy pójdą w lud żyć z nim i uczyć się od niego”¹¹. Pomijając nieistotny tu ostatni slogan przejęty od Mao Ce-tunga, koło doktrynalnego myślenia zostało zamknięte. Uniwersytety mają szkolić kadrę kwalifikowaną, podstaw tej działalności ma dostarczyć doktryna afrykańskiego „socjalizmu” Neyrerego, a nyereryzm jest niczym innym (co twierdzi nie Machyo, ale autor tej pracy) jak tylko „doktryną” zdrowego rozsądku, ograniczoną wyłącznie do problematyki rozwoju, pozbawioną znaczenia, bardziej ogólnego, o charakterze istotnie filozoficznym¹². Chandro Machyo nie proponuje uniwersytetowi afrykańskiemu takiej ideologii, z której by wynikała istotnie nowa jego koncepcja. Pomijając warstwę werbalną, powtarza on to, co sformułowane było jeszcze przez brytyjskich fundatorów uniwersytetu — chodzi o dostarczenie Afryce kwalifikowanej kadry.

Warto jeszcze podkreślić, że dotąd przedstawione poglądy ideologiczne Chandro Machyo nie należą do dziedziny właściwej ideologii uniwersytetu. Problemy antykapitalizmu, afrykańskiego „socjalizmu” są oczywiście problemami ideologicznymi, ale o wielkim wymiarze społecznym; antykapitalizm i socjalizm są dla uniwersytetu tylko jednym z warunków — aczkolwiek bardzo istotnym — jego istnienia i rozwoju. Problem ideologii uniwersytetu to przede wszystkim — w wypadku uniwersytetów europejskich — ów wspomniany syndrom wartości uniwersalnych i narodowych. Tu od razu należy powiedzieć, że w artykule Machyo nie ma odniesienia do narodu jako do psychicznej i kulturowej kategorii wspólnoty. Tak samo brak jest tego odniesienia w artykułach na te tematy, pisanych przez innych Afrykanów, z których wart jest wymienienia tylko Kenneth Kaunda¹³. W publikacjach tych termin naród odnosi się albo do narodów euro-

¹¹ *Ibidem*.

¹² Por. A. Zajączkowski, *Aspekty socjalizmu afrykańskiego* [w:] *Socjotechnika — style działania politycznego*, red. A. Podgórecki, Warszawa 1972.

¹³ K. Kaunda, *Africa's March to Unity: The Role of the University*, „Mawazo”, June, 1967.

pejskich, albo też znaczy to, co my określilibyśmy jako zbiorowość obywateli państwa. W roli wspólnoty psychicznej i kulturowej występuje tylko Afryka.

Jak natomiast rysuje się wg opinii publicystów afrykańskich drugi element podstawowego uniwersyteckiego syndromu ideologicznego, bez którego uniwersytet nie jest uniwersytetem; tego wszystkiego, co kryje się za naszym *spondeo ac polliceor* — nauka dla nauki, szukanie prawdy dla wartości jej samej. Z licznych autorów wypowiadających się na te tematy, jedynie Chango Machyo wychodzi poza banały i pustosłowie. Zasadniczo, jego zdaniem, uniwersytet w interesie zadań pragmatycznych nie może rezygnować z zadań czysto naukowych, tylko bowiem nauka — szukanie prawdy obiektywnej — i „szkolenie przyzakładowe” w warsztacie badawczym może dać specjalistę wysokiej klasy, jakiego Afryka potrzebuje. Już w tym stwierdzeniu Machyo w pewnym stopniu preferuje zadania pragmatyczne. Idzie jednak w tym dalej, nie koniecznie dla siebie świadomie. Przy okazji omawiania zagadnienia międzynarodowego statusu uniwersytetu afrykańskiego Machyo zdecydowanie występuje przeciw zasadzie ekwiwalencji przyświecającej fundatorom brytyjskim. Afryka ma własne potrzeby, charakterystyczne tylko dla siebie, a troska o zachowanie standardów międzynarodowych np. w Makerere powoduje, że jego wychowankowie nie potrafią rozwiązać wielu problemów lokalnych¹⁴. Zrezygnujmy z polemiki — nietrudnej, jako że Machyo zbyt wiele rzeczy upraszcza, a o innych nie wie. Ważne jest to, że mimo deklaracji wstępnej Machyo jest faktycznie za uniwersytetem — wyższą szkołą zawodu, a nie za Alma Mater w naszym rozumieniu tego słowa. Jeszcze mocniej stanowisko to akcentuje Kaunda. „Afryka nie może przejąć tradycyjnej roli uniwersytetu w starszych krajach. W Afryce uniwersytet musi być praktyczny i funkcjonalny. Podczas gdy starsze kraje o większym zaludnieniu [?] mogą sobie pozwolić na bardzo długi okres teoretyzowania, Afryka musi się koncentrować na tym, co jest istotne dla jej postępu”¹⁵.

W ugandyjskiej dyskusji nad koncepcją uniwersytetu afrykańskiego brali udział również liczni biali, niemal wyłącznie pracownicy Makerere College. Poglądy białych intelektualistów są dla nas tutaj o tyle ważne, iż rozwijają oni klasyczny europejski pogląd na rolę uniwersytetu i jego założenia ideowe. Peter Marris poważny swój artykuł — ogłoszony jeszcze przed artykułem Chango Machyo, zawierającym poglądy dość powszechne — poświęcił dyskusji z poglądem ograniczającym rolę uniwersytetu afrykańskiego, głównie na przykładzie Tanzanii. Artykuł ten charakteryzuje się przyjęciem bezkompromisowych założeń ideologicznych. „Moc

¹⁴ Machyo, *op. cit.*

¹⁵ Kaunda, *op. cit.*

intelektualnej tradycji zachodniej Europy leży w oddzieleniu jej od jakiegokolwiek systemu etycznego lub politycznego. Z rozdziału tego rzadko dobrowolnie rezygnowano, [nie zawsze] ubezpieczano go przed zlikwidowaniem, ale przetrwał on jednak. I to pewno dlatego człowiek taki, jak Julius Nyerere, wykształcony w uniwersytetach kapitalistycznego imperializmu, nie jest ani kapitalistą, ani imperialistą, ale oryginalnym myślicielem”¹⁶.

Na tle artykułów pisanych przez białych jedna cecha publicystyki afrykańskiej staje się jeszcze bardziej wyrazista; jest nią bardzo silny stan emocjonalnego zaangażowania pisarza. Amerykanin Robert Gardiner jest w gruncie rzeczy pragmatykiem mało różnym od Chango Machyo, ale argumentacja jego jest wyłącznie rzeczowa, racjonalna, odpowiednia do atmosfery wielu amerykańskich uczelni, w których Business School jest ważniejsza od wydziału filozofii¹⁷. Z Gardinerem można się zgadzać lub nie, ale jego koncepcja jest wyraźna, a argumenty mają niewątpliwą moc przekonującą pod warunkiem, iż przyjmie się jego założenia. Dla Afrykanina Machyo i dla innych Afrykanów ten rodzaj myślenia jest mało dostępny. Ale nie Machyo jest wyłącznie winien uprawianej przez siebie gmatwani- nie. Wskazówką ułatwiającą zrozumienie zjawiska narastającej fali afrykańskiego mętnego gadulstwa jest jedna z uwag Gardinera, usilnie zalecającego rozwój badań nad historią Afryki w uniwersytetach afrykańskich; chodzi o zrozumienie przez Afrykanów samych siebie, „by przyszłość była budowana na mocnym fundamencie”¹⁸. Można mieć wątpliwości co do ważności tradycyjnej maksymy: *historia est magistra vitae*, z której zalecenie to wynika, ale ważne jest, że mieści się w nim niedopowiedziane, a słuszne stwierdzenie, iż Afryka nie odnalazła siebie jeszcze we współczesnym świecie. Kłopoty z samookreśleniem się uniwersytetów są tylko częścią masy kłopotów tego samego rodzaju. Są to kłopoty natury ideologicznej. Koniec wieku ideologii w skali całego świata nie nastąpił na pewno, ale faktem jest, że w społeczeństwach rozwiniętych bardzo wiele instytucji uległo procesowi dezideologizacji, a w społeczeństwach rozwijających się ideologia ciągle jest główną napędową siłą rozwoju. Nic dziwnego, że Gardiner mówi precyzyjnym językiem faktów, a Machyo i inni Afrykanie emocjonalnym i semantycznie płynnym językiem wartości moralnych. Ten afrykański język może nabrać precyzji w warunkach „skanalizowania” procesu rozwoju, nadania procesowi zmian wyraźnego kształtu i kierunku. Sytuacja taka w Afryce — także i w Ugandzie — jeszcze nie nastąpiła¹⁹.

Dyskusja na temat uniwersytetu toczyła się w latach 1967—1970 na

¹⁶ P. Marris, *What are Universities for?*, „Mawazo”, June, 1967.

¹⁷ R. Gardiner, *The University in Africa*, „East Africa”, December, 1969.

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ Por. A. Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm*, Warszawa 1965.

szczeblu rozważań bardzo ogólnych, choć zarazem podstawowych. Dla pełnego jej zrozumienia przedstawić należy jeszcze kontekst polityczny, w której się toczyła. Chodzi tu o dwie sprawy: po pierwsze o tendencje rządowe do przejęcia pełnej kontroli nad uniwersytetem, po drugie o rzeczywiste dążenia do pozbycia się białych, pracujących w państwowych instytucjach Ugandy, lub przynajmniej wydatnego zmniejszenia ich liczby.

Sprawę pierwszą bardzo zasadniczo naświetlił z punktu widzenia białych cytowany już Peter Marris. „Paradoksalnie, powody, dla których rządy wydają coraz więcej swych przychodów na kształcenie wyższe, są także powodami, dla których nie powinny one dążyć do pełni władzy nad uniwersytetami [...] Przyszłość zależy od opanowania ciągłego procesu przekształceń całego kompleksu technicznego i społecznego [...] a to opanowanie z kolei zależy od wyobraźni intelektualnej bardziej upowszechnionej i bogatej niż potrzebowało jakiegokolwiek poprzednie społeczeństwo. Tak więc jeśli społeczeństwa mają być panami swych przeznaczeń, muszą one dbać o taki rodzaj wykształcenia, który jest nie do osiągnięcia w warunkach konformizmu. Znaczy to, że nauczanie w uniwersytecie nie może być zamknięte w granicach jednej politycznej lub społecznej filozofii. Może ono tylko wychodzić z najbardziej podstawowych założeń celów ludzkich, z których filozofia ta wyrasta”²⁰.

Za sformulowaniem tym kryje się stanowisko przypisujące rządowi afrykańskiemu (choć mowa głównie o Tanzanii) tendencji do narzucenia uniwersytetom sztywnej doktryny tej odmiany „socjalizmu”, która w danym państwie jest lansowana. Ci, którzy chcą uniwersytety afrykańskie doktrynie takiej podporządkować, postępują tak, „jak gdyby Deklaracja z Aruszy raz na zawsze ustaliła zasady istnienia państwa, jak gdyby we wszystkich społeczeństwach wykształcenie wynikało z *explicite* lub *implicite* formułowanych celów narodowych”. A przecież — zdaniem Marris — „prawdą jest, że wszelka wiedza i wiara są tymczasowe i że wszystkie społeczeństwa znajdują się w trakcie przemian”. W ten sposób problemu nie sformułował żaden inny biały, spośród tych, którzy brali udział w dyskusji ugandyjskiej w latach 1967—1970, a stanowisko to jest po prostu obce zabierającym głos Afrykanom, z wyjątkiem jednego profesora Makerere College — Ali Mazrui; ale on jednak — o ile wiadomo — nic na ten temat nie publikował.

Cytowany tutaj szeroko artykuł Chandro Machyo jest przykładem stanowiska dość skrajnego. Przypomnijmy: autor uchodzi niemal za komunistę. Dodać trzeba, że Machyo był politycznym przeciwnikiem reżimu prezydenta Obote; uważał bowiem, że jest on niedostatecznie zorientowany lewicowo. Z punktu widzenia Machyo artykuł był pisany niejako na wyrost,

²⁰ Marris, *op. cit.*

w oczekiwaniu na moment, gdy władza dostanie się w ręce jego frakcji. Inni Afrykanie — pracownicy Makerere College — zajmowali z reguły stanowisko bardziej umiarkowane, często zawoalowane w tym stopniu, że aż nieczytelne. Złożyło się na to parę czynników. Niewątpliwie znaczna część uniwersyteckich intelektualistów Ugandy została przez Europejczyków skutecznie indoktrynowana (jak np. cytowany Ali Mazrui), ale faktem jest także, że wielu z nich jawnie lub ukrycie należało do opozycji, przede wszystkim politycznej, wtórnie dopiero racjonalizowanej ideologią, i to nie spod znaku lewicy. Ci nie chcieli popierać tendencji zmierzających do zwiększenia wpływu rządzącej partii w Makerere College. Istnienie w Makerere College tej opozycji było tajemnicą poliszynela, wreszcie jawnie stwierdzoną przez Azjatę Tandong z departamentu nauk politycznych²¹. Jego wystąpienia nie warto tu przytaczać — jest to przykład dość naiwnej próby siedzenia na dwu stołkach. Warto natomiast powiedzieć, że obywatel Kenii, na pozór zamerykanizowany Mazrui (w gruncie rzeczy wiktoriański jeszcze typ liberała), przy tej samej okazji co Tandon potrafił — konsekwentnie w stosunku do swoich pryncypiów — upomnieć się o intelektualistów z europejskiego bloku państw socjalistycznych, dyskryminowanych przez rząd jego kraju²².

Drugi wspomniany czynnik kontekstu politycznego, mianowicie problem pełnej dekolonizacji Makerere College poprzez jego afrykanizację, inaczej wpływał na rozsiew stanowisk, zajmowanych w sprawie podstawowej koncepcji uniwersytetu. Zacznijmy od szokującego stwierdzenia, że jeśli Makerere College miało być rzeczywiście uniwersytetem w klasycznym rozumieniu tego słowa, a nie wyższą szkołą zawodową, to jest on dla Ugandy niepotrzebny, a nawet szkodliwy. Z przeprowadzonych w Makerere College badań nad opłacalnością oświaty wynika, że „Uganda z tak małym przeciętnym dochodem na głowę więcej wydaje na wykształcenie jednego studenta, a mniej na naukę ucznia szkoły podstawowej czy średniej niż taki kraj jak Anglia [...] Gdyby studenci Ugandy byli wysyłani na studia za granicę, byłoby to ogromną oszczędnością”²³.

Rozsądne to rozwiązanie jest oczywiście nie do przyjęcia dla wielu powodów przytoczonych przez autora cytowanego artykułu. Nas interesuje tu przede wszystkim powód w artykule nie wymieniony, który w Europie zwalibyśmy dumą narodową. To duma z osiągnięcia statusu wolnego człowieka, równego ludziom — z afrykańskiego punktu widzenia — zawsze wolnym, statusu człowieka białego, każe im nie tylko posiadać uniwersytet,

²¹ *Social Sciences Conference of the University of East Africa*, „Makerere”, january, 1969 (materiały powielane).

²² *Students' Role — a Makerere Conference*, „Reporter”, january 10, 1969.

²³ N. Bennett, *White Washing the Towers*, „Transition”, 1968, nr 7.

ale także jak najszybciej uczynić ten uniwersytet własnym, czarnym. Program afrykanizacji kadry nie budzi wątpliwości żadnego Afrykanina. Różnice zachodzące między nimi mają charakter nie zasadniczy, ale realizacyjny. Realizacja tej zasady jest skomplikowana, ulega wpływom wielu czynników, jest także zależna od ideologicznie uwarunkowanej koncepcji uniwersytetu. Do roku 1970 władza w Makerere College sprawowana była przez Afrykanów przeciwnych obniżaniu jego poziomu do poziomu wyższej szkoły zawodowej, dlatego też afrykanizacja przeprowadzana była powoli i ostrożnie. Czarna skóra i stopień uniwersytecki nie były wystarczającą rekomendacją do przyjęcia kandydata do ciała akademickiego uczelni; trzeba było reprezentować kwalifikacje rzeczywiste. *Principal* Makerere College, Lule, i jego *registrar*, Wandira, znajdowali się też pod ostrym ostrzałem ludzi bądź opowiadających się za rezygnacją z utrzymania międzynarodowego standardu, bądź też atakujących kierownictwo uczelni z racji politycznych, pozaakademickich. Najbardziej charakterystycznym przykładem takiego ataku był artykuł Picho Ali, doradcy prezydenta, reprezentującego skrajne skrzydło w kierownictwie politycznym. W artykule tym Picho Ali poruszył niewątpliwie występujące zjawisko politycznego interweniowania niektórych białych intelektualistów w sprawy uniwersytetu (nawet państwa), ale posunął się też do insynuacji, iż nieposłuszni swym profesorom studenci „stają się ich polityczną ofiarą, przepadając przy egzaminach”²⁴. System egzaminowania w Makerere College wyklucza możliwość jakiegokolwiek dyskryminacji; argument był nieuczciwy. Podobnych ataków było wiele.

Podsumowując: klasycznej ideologii uniwersytetu, znajdującej zwolenników wśród większości białych pracowników Makerere College i niektórych Afrykanów, odpowiadała koncepcja autonomicznej Alma Mater, wolnej od interwencji zewnętrznych, rozwijającej naukę dla wartości samej nauki i uprawiającej nauczanie, będące prostą konsekwencją działalności naukowej; przeciwstawną ideologią uniwersytetu była ideologia afrykańskiego „socjalizmu”, w ramach którego jego protagoniści nie wypracowali specyficznej ideologii uniwersyteckiej, ale z którego bezpośrednio wyprowadzili pragmatystyczną koncepcję wyższej szkoły zawodowej. Ścieranie się tych dwu kierunków (wewnętrznie zresztą złożonych) przebiegało w skomplikowanych warunkach krajowej sytuacji politycznej. Dokonując tego podsumowania, należy uwzględnić jeden jeszcze — dotąd nie wspomniany — element, sygnalizowany artykułem Okello Oculi, Afrykanina i młodego pracownika Makerere College. Artykuł ten zatytułowany *Ignorancja elit niebezpieczeństwem dla Afryki*, aczkolwiek utrzymany na

²⁴ „The People”, october 26, 1968.

plaszczyźnie rozważań teoretycznych, mocno tkwi w afrykańskiej rzeczywistości.

„Pierwszy rodzaj ignorancji to po prostu brak wykształcenia wyższego, brak informacji z poszczególnych dziedzin wiedzy, jak historia, geografia lub ekonomia [...] Drugi rodzaj ignorancji wyrasta z pierwszego. Może ona być określona jako brak zdolności przewidywania [...] Ostatni rodzaj ignorancji to niezdolność nauczenia się czegokolwiek z uprzednich porażek innych [...] ciasne myślenie [...] Łatwo jest dostrzec niebezpieczeństwo wynikające z faktu posiadania elity, która niefrasobliwie twierdzi o sobie, że nie jest elitą ignorancją”²⁵.

Nie omawiamy dokładnie tego artykułu, w zasadzie nie traktuje on bowiem o zagadnieniach tutaj omawianych. Ale wymienienie problemu poruszonego przez Okello Oculi wydaje się uzasadnione przy okazji przedstawienia silnych tendencji do przekształcenia uniwersytetu afrykańskiego w szkołę kształcąca po prostu agrotechników, księgowych itp.

MŁODZIEŻ MAKERERE COLLEGE A JEJ UNIWERSYTET

Mówiąc o młodzieży Makerere College, mówimy tutaj tylko o Afrykanach i to nie jedynie ze względu na ich przygniatającą ilościowo przewagę. Idea dekolonizacji uniwersytetu to faktycznie idea jego afrykanizacji. Ideą tą młodzież biała bawiąca przelotem w uniwersytecie nie jest wcale zainteresowana, a studenci Azjaci zainteresowani są negatywnie. Program ugandyzacji uniwersytetu byłby dla znacznej części studentów Azjatów własnym programem, gdyby to rzeczywiście chodziło o ugandyzację, a nie o rzadko zresztą stosowany kamuflaż afrykanizacji.

Już bardzo powierzchowna, uzyskana tylko na podstawie literatury znajomość Makerere College przekonuje, że jego młodzież była inna niż w college'ach w Nairobi i w Dar es-Salaam. Podobnie jak w wielu innych krajach świata uczelnie Afryki są ośrodkami kontestacji. Różne są jej lokalne przedmioty i uwarunkowania, ale wszędzie łatwo jest o wyraz gwałtownego protestu. W Dar es-Salaam i w Nairobi władze państwowe były zmuszone do okresowego zamknięcia college'u, a nawet do wprowadzenia do nich wojska, w Kampalii wydarzenia takiego nie było. Młodzież, jeśli protestowała — to kameralnie, bardziej w czasie zamkniętych dyskusji niż w manifestacjach masowych. W latach 1967—1970 było tylko parę wiecy i pochodów na terenie kampusu, ale trudno je zaliczyć do ruchów kontestacyjnych, wiązały się one z wydarzeniami politycznymi w skali panafrykańskiej. Największa manifestacja, która z bram Makerere Colle-

²⁵ O. Oculi, *Ignorant Elites Africa's Threat*, „East Africa”, october 1968.

ge wylała się do śródmieścia Kampali, była po cichu przez rząd aprobowana; była ona protestem przeciw jednostronnej deklaracji niepodległości, ogłoszonej przez biały, mniejszościowy rząd Rodezji Południowej. Mało dynamiczna młodzież Makerere College była przedmiotem krytyki ze strony niektórych lewacko usposobionych, amerykańskich głównie, młodszych pracowników uniwersytetu, przekonanych o swej misji „cywilizowania” Afryki na swój sposób, oraz przedmiotem ataków niektórych wystąpień prasowych. Motywacje krytyki były różne, ale zarzuty na ogół te same: karierowiczostwo, brak zaangażowania w sprawę przekształcenia Afryki, pragnienie małej stabilizacji itp.

Pomijając wartościujący punkt widzenia, krytyka młodzieży Makerere College opierała się w części na jej prawdziwym obrazie, o czym świadczy porównanie zarzutów z wynikami badań socjologicznych. Nie da się utrzymać zarzutu karierowiczostwa, ale w pełni potwierdza się przypisywanie młodzieży pragnienia stabilizacji osobistej. Ankiety wykazały, iż studenci Makerere College za główny atrybut sukcesu życiowego uważają indywidualne poczucie bezpieczeństwa (*security*), a główną drogę, wiodącą do jego uzyskania, widzą w wykształceniu. Inne, rzadziej wskazywane drogi dojścia do sukcesu to kolejno: usilna praca, posiadanie wpływów w sferach rządowych, oportunizm, bogata rodzina, przynależność plemienna. Z dwu najbardziej cenionych atrybutów wyższego wykształcenia na pierwszym miejscu studenci plasowali poczucie bezpieczeństwa i wysoki poziom życiowy, a następnie kolejno: wiedzę i zdolność do krytycznego myślenia, wysoki status i szacunek, bogactwo i pieniądze, możliwość przyczynienia się do rozwoju kraju i służenie własnej społeczności itd. Władza i sprawowanie kierownictwa zostało przez uczestników ankiety uplasowane na ostatnim miejscu tabeli. Gdy chodzi o wybór zawodu, nauczanie interesuje 30% pytanym, państwowa posada w administracji — 21%, badania naukowe — 10%, medycyna — 9%, polityka i wojsko — tylko 1%. Ankieta była przeprowadzona i zinterpretowana rzetelnie. Z pytań kontrolnych, weryfikujących prawdziwość deklaracji na temat pożądanego zawodu, warto przytoczyć ten wynik, który dotyczył stereotypów pewnych stanowisk. Otóż stereotyp ministra składa się z cech: oportunizm, marnotrawstwo, duma — tylko 1% studentów marzy o karierze polityczno-wojskowej; natomiast stereotyp permanentnego sekretarza ministerstwa (najwyższego w resorcie urzędnika, a nie polityka) ma cechy: inteligencja, rzetelność, wydajność — 21% marzy o karierze urzędniczej²⁸.

Doświadczenia wyniesione z praktyki dydaktycznej potwierdzają niektóre wyniki ankiety. Studenci Makerere College rzeczywiście są przeko-

²⁸ J. D. Barkan, *What makes the East African student run?*, „Transition”, 1968, nr 37.

nani o tym, że wykształcenie jest głównym warunkiem sukcesu życiowego. Wykładając na uniwersytecie w Polsce, mając znaczny zasób obserwacji z uniwersytetów francuskich i włoskich, autor tego artykułu nigdzie nie spotkał się z tak pracowitymi studentami, jak w Makerere College. Jeśli wyniki według wysokich brytyjskich standardów nie są imponujące, to jednak odsiew jest minimalny, a wysiłek studentów przeogromny, jeśli zważyć całe ich zaplecze kulturowe i społeczne. Przeprowadzone sondaże wykazały, że najprawdopodobniej około 5⁰/₀ studentów afrykańskich było wnukami ludzi elementarnie wprowadzonych w krąg cywilizacji współczesnej, znających nieco angielski, potrafiących się podpisać, umiejących obchodzić się z prostymi wytworami Europy; w pokoleniu dziadów elitę „intelektualną” stanowili misyjni katecheci. Około 40⁰/₀ studentów afrykańskich to drugie pokolenie potrafiące czytać i pisać, dzieci funkcjonariuszy kolonialnych, niektórych już o wykształceniu średnim, zwłaszcza nauczycieli. Cała reszta, około 55⁰/₀, to młodzież z buszu, która w krótkim swym życiu dokonała skoku dla naszego studenta nie do wyobrażenia — od pierwotności do współczesności, od magii do teorii względności i freudyzmu. Nic więc dziwnego, że nawet zdolni studenci przed egzaminami zaopatrywali się w fetysze, i nic dziwnego, że co roku na każdym wydziale zdarzały się wypadki ciężkich schorzeń psychiatrycznych. Ale student Makerere College wiedział, o co walczy. Autor tego artykułu zatrudniał boya z nie ukończonym wykształceniem średnim, zarabiającego 150 szylingów miesięcznie. Ukończenie uniwersytetu dawało możliwość startu od 1200—1500 szylingów miesięcznie, właśnie w szkolnictwie i administracji państwowej.

Dla wyjaśnienia fenomenu tak powszechnych dążeń do stabilizacji, której głównym elementem jest poczucie bezpieczeństwa, należy odwołać się do podstawowych cech procesu przemian. Poczucie bezpieczeństwa — wbrew pogładowi szeroko rozpowszechnionemu — towarzyszyło egzystencji Afrykanina pierwotnego w okresie przedkolonialnym. Świat otaczający był trudny, ale zrozumiale wyjaśniony w mitach i szarmonizowany, a wszelkie w nim zakłócenia zagrażające egzystencji osobniczej były skutecznie likwidowane zabiegiem magicznym. Poczucie to uległo zniszczeniu w warunkach zainicjowanego przez kolonializm rozwoju. Nowa wiara i nowa technika zburzyły obraz dawnego świata, a nie dały przekonującego obrazu świata, który ze sobą przyniosły. Afrykanin poczuł się niepewnie²⁷. W koloniach brytyjskich — a więc także w Ugandzie — mógł być pewien tylko jednego: reakcji białej władzy na własne zachowanie. Brytyjska administracja kolonialna, w ramach trwale stanowionych przez siebie samą, była praworządna i konserwatywna. I właśnie tę ostatnią dziedzinę, w któ-

²⁷ Por. A. Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, Warszawa 1971.

rej można było mieć poczucie bezpieczeństwa, Afrykanin utracił w okresie niepodległości. Z pewnego punktu widzenia niepodległość oznaczała niemal co miesiąc istotną poprawkę kursu politycznego i co parę lat zamach stanu i zasadniczą zmianę tego kursu.

Aczkolwiek niepodległa Uganda do roku 1970 przeżyła tylko jeden zamach stanu, w którym doszedł do władzy prezydent Obote, to jednak owe poprawki do kursu politycznego w latach jego władzy były dostatecznie nieoczekiwane przez ludność, by nie miały niszczącego wpływu na poczucie bezpieczeństwa. Poprawki te miały praktyczne następstwa w postaci stanu wyjątkowego, usuwania ludzi opozycji od działalności politycznej i ograniczania ich działalności życiowej, osadzania przeciwników systemu w obozach, o których krążyły przerażające wieści. Makerere College też nie było wolne od akcji policyjnych i od nocnych aresztowań. Studenckie pragnienie stabilizacji życiowej w poczuciu pełnego bezpieczeństwa jest w tych warunkach zrozumiałe, a kariera niezaangażowanego politycznie specjalisty stwarza rzeczywiście pewną szansę tej stabilizacji. Jeszcze jeden czynnik jest ważny. Zamach Obotego był skierowany przeciw dominacji w Ugandzie królestwa Buganda i ludu Baganda, dyskryminowanego w nowym reżimie politycznym. Kampala i Makerere leżą w sercu Bugandy, która jest przy tym najbardziej rozwiniętym regionem Ugandy, o najgęstszej sieci szkół średnich, a w Makerere College prawdopodobnie większość studentów była Baganda (trudno coś na ten temat powiedzieć na pewno — rząd Obotego zwalczający trybalizm nie chciał liczyć przeciwników i żadna statystyka nie uwzględnia plemiennego podziału ludności). Nastroje studentów Bagandą, zagrożonych w prawie do równoprawnej egzystencji, wyraźny stan demobilizującego ich przygnębienia mogły pacyfikująco wpłynąć na atmosferę całego uniwersytetu. Tym można tłumaczyć postawę makereriańczyków tak różną od postawy studentów Kenii i Tanzanii, mimo że powoływane badania socjologiczne (które objęły wszystkie trzy college'e) nie wykryły istotnych różnic dla Dar es-Salaam i Nairobi w porównaniu z Makerere College.

Życie organizacyjne studentów Makerere College mieściło się na dwu płaszczyznach. Płaszczyzna pierwsza to ta, na której organizacje studenckie są elementem formalnej struktury uniwersytetu. Do organizacji tych zaliczyć należy wszystkie stowarzyszenia naukowe oraz gildię studentów Makerere College, organizację samorządową, uznawaną przez władze uczelni w pewnych sytuacjach za partnera. Struktura gildii w pewnym stopniu odpowiadała strukturze college'u — jej jednostką podstawową był hall, czyli dom akademicki. Na drugiej płaszczyźnie mieściły się różne organizacje wyznaniowe i stowarzyszenia plemienne (występujące pod maską kół regionalnych), o tyle uniwersyteckie, o ile jednoczyły one jedynie studentów uniwersyteckich, ale nie będące elementem struktury uczelni (nawia-

sem: stowarzyszenia plemienne zostały w r. 1969 rozwiązane z inicjatywy rządowej). Organizacji politycznych jako odrębnych jednostek uniwersyteckich w Makerere College nie było, aczkolwiek niektórzy studenci byli zorganizowani politycznie. Z punktu widzenia problemu tej pracy najbardziej interesuje nas gildia studencka, która instytucjonalnie upoważniona była do wyrażania opinii młodzieży na temat Makerere College i wydawała własne czasopismo „Makererean”.

Lektura tego czasopisma nie jest fascynująca. Oto treść numeru z 28 stycznia 1969, wybranego do analizy w drodze losowania. Artykuł *What a Nightmare* informuje o kryzysie, jaki pismo przeżyło (faktycznie wywołany tarciami personalnymi), i zapowiada dalsze jego ukazywanie się. Sprawozdanie z konferencji Stowarzyszenia Studentów Afryki Wschodniej akcentuje w tytule uchwalony apel o uznanie Biafry. Felieton *This Makererean* jest polemiką z partyjnym dziennikiem „The People”. Drugi felieton *Manchatk at large* ma charakter satyryczny; autor złośliwie — choć mało dowcipnie — traktuje amerykańskie i radzieckie wyprawy kosmiczne. *Campus Whispers* to jakby towarzyska kronika Makerere College, redagowana z intencjami humorystycznymi. Właściwe problemy uniwersyteckie poruszają publikacje *Ntiru probes Lwanga* — wywiad z nowym dyrektorem biblioteki, i *Kabanyolo — a new Syllabus* — artykuł omawiający zmiany programu nauczania na wydziale rolnym. *Men for Woman* jest typową wprawką kandydata do zawodu dziennikarskiego, felietonem z zamierzenia humorystycznym w wykonaniu sprośnie nudnym. Dział krytycznoliteracki przedstawia recenzja powieści Lindsaya Barrettsa *Song for Mumu. Black or African* omówimy za chwilę dokładniej. *Not errand — boys* jest artykułem dyskutującym rolę studenckiego przewodniczącego hallu. *Mini — skirt war* będzie również omówione dalej. Krótka notatka informuje o strajku studentów w Nairobi. Prócz tego w numerze jest jeden poemat, listy od czytelników, rubryka sportowa i pozbawione komentarzy memorandum, złożone władzom Makerere College przez stowarzyszenie studentów-bakalarzy. Lektura trzech roczników bardzo nieregularnie ukazującego się pisma pozwala uznać numer wylosowany za przeciętny. Pozostańmy więc przy tym numerze.

W numerze tu przedstawionym jedynie artykuł *Mini — skirt war* ma walory ideologiczne. Organizacja młodzieży tanzanijskiej TYL podjęła tzw. Operację Vijana, będącą — oficjalnie zapowiadany — początkiem rewolucji kulturalnej. Jednym z aktów tej rewolucji było tępienie minispódniczek u Tanzanijek, połączone nawet ze zdzieraniem ich siłą z dziewcząt na ulicach Dar es-Salaam. Autor pisze: „osobiście uważam, że wojna o mini musi objąć całą Afrykę. Nie dlatego, bym nienawidził damskiego stroju zwanego mini — nie! ale dlatego, że w pełni popieram i podpisuję się pod ideami podstawowymi dla tej wojny. Kraje Afryki walczą o swą indywi-

dualność. Chcemy budować społeczeństwa [*nations*], które by [...] miały w sobie obraz Afryki. Nie możemy tego zrobić, jeśli otwieramy nasze granice infiltracji zachodniego stylu życia, brzemiennego obrazem białego człowieka [...] Peruki i *Ambii Mwammba* [środki wybielające cerę] i wszystkie te rzeczy, które upodobniają córki naszej ziemi do duchów, muszą zniknąć. Zniknąć muszą także te śmieszne spodnie, na powierzchni których między udami synów naszej ziemi odciskają się ich życiodajne ampułki [...] Chcemy Afryki uprawnionej do zaszczytnej identyfikacji. Chcemy być dumni z własnej drogi życiowej”.

W analizowanym numerze nie ma dyskusji zasadniczej, referowanej w poprzednim rozdziale. Jest natomiast materiał dotyczący problemu afrykanizacji Makerere College. Kierownictwo gildii podjęło uchwałę zmiany europejskich nazw halli uniwersyteckich na nazwy afrykańskie, która to uchwała — zgodnie ze statutem — winna być zrealizowana przez ich mieszkańców. Uchwałę podjęto w roku 1966, jeszcze w roku 1970 nie została ona wykonana. „The People”, dziennik rządzącej partii UPC, wystąpił z oskarżeniem, iż studenci nie kwapią się z wprowadzeniem nowych nazw z obawy, że poczuje się tym dotknięta fundacja Rockefellera, subsydiująca Makerere College i jego absolwentów. Felieton *This Makererean* jest odpowiedzią na apel dziennika, utrzymaną na niewiele wyższym poziomie. A jak sprawa wyglądała naprawdę, o tym dowiadujemy się z wywiadów zamieszczonych w artykule *Black or African*. Przewodnicząca żeńskiego Mary Stuart Hall informuje, że studentki, aprobując samą ideę zmiany, nie potrafiły zgodnie wybrać nowej nazwy dla swego domu. Przewodniczący Livingstone Hall oświadcza, iż nie wszystko co białe jest złe i antyafrykańskie; pamięć Livingstona zasługuje na zachowanie, a afrykańskie nazwy można dawać hallom w budowie. Studenci Northcote Hall — podobnie jak studentki — nie potrafili wybrać jednej z dwóch propozycji: nazwania hallu imieniem Lumumby lub Biafry (jest to najbardziej charakterystyczny wypadek; chodzi o wybór między dwoma symbolami: jedności Afryki i plemiennej secesji). Przewodniczący New Hall wyraźnie się wykręca od odpowiedzialności za niewykonanie uchwały gildii, ale ujawnia przy tym, że w jego hallu za zmianą jest mniejszość. Przewodniczący Mitchell Hall wręcz oświadcza, że gildia winna wziąć się za rzeczy ważniejsze niż zmiana nazw. University Hall nie musi zmieniać nazwy, ale jeden z jego mieszkańców zajął w tej sprawie interesujące stanowisko: czy chodzi tylko o afrykanizację, czy może o zmiany w duchu pannegryzmu; on sam chciałby mieszkać w hallu imienia „Amerykanów”: Martina Luthera Kinga lub Marcusa Gerveya.

Sięgając do innych numerów pisma, z rzadka odnajdujemy w nich ślady zainteresowań studentów Makerere College afrykanizacją uniwersytetu. Jednego razi uroczysty obiad przy wysokim stole — tradycja, istot-

nie, czysto brytyjska; inny uważa, iż duch uniwersytetu jest niedostatecznie demokratyczny, a z kontekstu można się domyślić, że ma nadzieję, że afrykanizacja tu coś zmieni itp. Powołując się na doświadczenie osobiste autora tej pracy, przypuścić można, że studenci są umiarkowanie zainteresowani afrykanizacją kadry, choć w zasadzie ją popierają. Stosunki studentów z kadrą białą były bardzo dobre; konflikty zdarzały się tylko z dyrektorami hallów na tle regulaminowym (hałas, kobiety itp.). Nie da się tego powiedzieć o stosunkach z czarną kadrą: z nią studenci afrykańscy łatwiej popadają w konflikt, zapewne dlatego, iż czarni wykładowcy cieszyli się znacznie mniejszym prestiżem niż biali. Niektóre pozostałości okresu kolonialnego są w Afryce do dziś żywe.

„Makererean” zawiera jeszcze mniej śladów zainteresowania dyskusją na temat założeń i koncepcji uniwersytetu afrykańskiego. Z trzech roczników 1967—1970 tylko jeden artykuł wart jest cytowania; świadczy on wyraźnie o uleganiu przez jego autora europejskiej indoktrynacji.

Autor pisze: „uniwersytet ma znacznie ważniejsze zadania niż nadawanie stopni. Ma on uczynić studentów bardziej ludźmi. Nie waham się napisać, iż na uniwersytecie rozwijanie cech ludzkich jest o wiele bardziej ważne niż nabywanie samej wiedzy. [Chodzi o] danie studentom wykształcenia uniwersalnego i liberalnego. Słowo «liberalne» użyte jest w znaczeniu «myślowo otwarte», szeroko współczulne i jest przeciwstawne: «myślowo wąskiemu». [Student] ma być humanistą, a humanista to intelektualista zainteresowany człowiekiem i jego naturą [...] pozbawiony przesądów i oporów. [Humanista] to człowiek międzynarodowy [...] Bardziej rozwinięte studia humanizmu przedstawiają [dla studenta] jedno z najwyższych zainteresowań i nigdy nie poażuje [on] czasu spędzonego nad przemyśleniem prawdziwego celu uniwersytetu w świecie”²⁸. Nie wiadomo, co studiuje autor tego listu, przy nazwisku bowiem figuruje tylko nazwa jego hallu, ale jeśli rzeczywiście jest studentem wydziału nauk ścisłych i przyrodniczych — jak o tym z tekstu można wnioskować — wystąpienie jego jest tym bardziej charakterystyczne, a nawet wyjątkowe.

Jeśli sięgniemy do pism pozauniwersyteckich, znajdziemy w nich trochę wypowiedzi studentów — listów, artykułów — na tematy tu nas interesujące, wypowiedzi zdecydowanych, niekiedy wręcz agresywnych, takich jakich brak zupełnie w organie gildii. Zgodnie z obyczajami prasy brytyjskiej przy każdej wypowiedzi osoby nie będącej członkiem zespołu redakcyjnego, figuruje jej adres. Otóż wszystkie te listy i artykuły pisane są przez studentów Afrykanów studiujących na uniwersytetach europejskich i amerykańskich. Odwaga na odległość — taka kwalifikacja nie byłaby

²⁸ F. X. Masunzu, *The True Aim of a University*, „Makererean”, november 16, 1966.

słuszna. Władze Makerere College są doskonale tolerancyjne w stosunku do swych studentów. Zjawisko da się chyba wytłumaczyć inną perspektywą społeczną i polityczną, innym klimatem środowiska (wolnym od czynnika zastraszenia), w którym zamorscy autorzy formułowali swe sądy na temat Makerere College i uniwersytetu w ogólności. Wypowiedzi tych nie przytaczamy; nie należą one do tematu rozdziału.

* * *

Zważywszy przeważające pragmatyczne tendencje intelektualistów afrykańskich oraz brak ideowej dynamiki środowiska studenckiego, liczyć się można — w miarę afrykanizacji uniwersytetu — z przekształceniem Makerere College na wyższą szkołę zawodową, będącą jednym z instrumentów planistycznej polityki rządu Ugandy. Te skąpe wiadomości, które napływają z dzisiejszej Ugandy generała Amina, prognozie tej nie przeczą, w części ją potwierdzają nawet. Ale rezygnując z prognozowania, jedno da się powiedzieć o rzeczywistości aktualnej. W Afryce niepodległej — jak powiedziano — głównym motorem procesu przemian jest ideologia; dodać należy — jest jeszcze ideologia, wzrasta bowiem i wchodzi w życie nowe pokolenie ideologicznie w znacznym stopniu rozbrojone, a w każdym razie mniej żarliwe niż pokolenie tych, którzy doszli do niepodległości. Nowe pokolenie to w dużej części generacja małych realistów, ale już specjalistów, jeszcze dalekich od ambicji i kwalifikacji technokratycznych. Jest to wniosek wyprowadzony ze studium nad Makerere College i ugandyjskich doświadczeń autora. Czy wniosek ten można uogólnić dla całej Afryki? Bądźmi ostrożni. W każdym razie w wypadku Ugandy wolno przypuszczać, że obecny reżim generała Amina stanowi apogeum pierwszego, kolonialnego okresu wyłącznej dominacji czynnika ideologicznego i że w niedalekiej przyszłości czynnik kwalifikacji pocznie odgrywać coraz większą rolę. Będzie to z pożytkiem dla Ugandy, pod warunkiem zachowania odpowiednich proporcji między kwalifikacją a ideologią. Warunkiem sprawdzenia się tego przewidywania — koniecznym, choć nie wystarczającym — jest przetrwanie Makerere College (nawet tylko w roli wyższej szkoły zawodowej) i przetrwanie cienkiej warstwy tych specjalistów, których Uganda już się doczekała.

GRZEGORZ JERZY KACZYŃSKI

RUCHY RELIGIJNE W KONGU BELGIJSKIM

Treść: Kimbangizm. — Khakizm. — Kitawala. — Mwungizm. — Tonsi. — Dieudonné — Uwagi o pozostałych ruchach: Epikilipikili; Serpent parlant; Mpeve. — Ruchy powstałe po roku 1960. — Uwarunkowania ruchów: czynniki polityczne; czynniki ekonomiczne; czynniki społeczne; czynniki kulturowe; czynniki warunkujące charakter ruchów. — Funkcje ruchów: funkcje religijne; funkcje społeczne; funkcje polityczne. — Uwagi końcowe.

Fenomen religijny, tak bardzo typowy dla tradycyjnej kultury afrykańskiej pojmowanej totalnie, odegrał również niezmiernie istotną rolę w przeobrażeniach kulturowych społeczeństw afrykańskich spowodowanych ich kontaktem z kulturą europejską. Społecznym jego przejawem stały się ruchy religijne. Zrodzone w sytuacji kolonialnej i traktowane przez wielu badaczy kultury afrykańskiej jako ewenement procesu zmiany społecznej i kulturowej okresu kolonialnego, ruchy te, mimo zmienionych warunków społeczno-politycznych, nadal są zjawiskiem o ważnym znaczeniu. Potwierdzeniem tego są dane liczbowe dotyczące wszystkich afrykańskich ruchów religijnych pochodzące z okresu bezpośrednio pokolonialnego. Według statystyk z roku 1967 w Afryce istniało około 6 tysięcy ruchów religijnych w 34 państwach, obejmujących w sumie 7 milionów członków z 290 społeczności plemiennych¹. Powszechność i liczebność współczesnych ruchów tego typu jest ponadto kolejnym świadectwem faktu, że kolonializm, mimo swej historycznej już właściwie roli, kształtuje nadal współczesność Afryki.

Wśród wszystkich afrykańskich ruchów religijnych ruchy kongijskie zajmują ważną pozycję zarówno ze względu na swe znaczenie społeczno-polityczne, jak i historyczną ich tradycję sięgającą czasów pierwszej chrystianizacji terenów Konga prowadzonej przez Portugalczyków od końca

¹ D. B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi — Addis Abeba — Lusaka 1968, s. 3.

XV wieku do początku wieku XVIII². W okresie tym na obszarze Dolnego Konga istniało wiele synkretycznych ruchów, spośród których najbardziej znany jest antonianizm powstały pod wpływem działalności dony Beatriz, Mukongijki zwanej Kimpa Vita³. Według danych liczbowych z 1967 r. na terenie Konga było 400—500 ruchów religijnych. Liczbę członków tych ruchów szacowano na blisko milion z około 42 społeczności plemiennych⁴.

Przedmiotem naszych rozważań nie będzie jednak ani odległa historia religijnych ruchów kongijskich, ani też bezpośrednia ich współczesność, lecz ruchy okresu kolonialnego, których kontynuacją w przeważającej części są obecne ruchy dostosowujące się zarówno organizacyjnie, jak i doktrynalnie do zmienionych radykalnie warunków społeczno-politycznych. Główną uwagę skoncentrujemy na analizie historii i doktryn kilku z nich, wybranych jako reprezentatywne dla wszystkich religijnych ruchów kongijskich tego okresu, w połączeniu z prześledzeniem ich wspólnych uwarunkowań i funkcji. Informacje dotyczące charakteru ruchów okresu pokolonialnego będą wyłącznie marginesowe, co wynika nie tylko z uzasadnionego przekonania, iż w ruchach religijnych zrodzonych w sytuacji kolonialnej tkwi złożona istota treści ruchów aktualnie obserwowanych, lecz również z faktu, że dokładna analiza wymagałaby prześledzenia przeobrażeń społeczeństwa kongijskiego⁵, które nastąpiły po uzyskaniu niepodległości w 1960 r. — co możliwe jest wyłącznie w odrębnym lub obszerniejszym studium. Marginesowe informacje o ruchach pokolonialnych będą tu wyłącznie uzupełnieniem obrazu ruchów okresu kolonialnego w sensie rozszerzenia perspektywy czasowej i teoretycznej w ich postrzeganiu.

Historia oraz analiza doktryn wybranych przez nas ruchów religijnych okresu kolonialnego jest przedmiotem pierwszej części studium. Obejmuje ona wszystkie najważniejsze ruchy tego okresu oraz te, o mniejszym znaczeniu, które są reprezentatywne dla tego obszaru. Końcowy fragment tej części studium jest próbą ogólnej charakterystyki wszystkich religijnych

² Por. R. Cornevin, *Histoire du Congo (Léopoldville — Kinshassa)*, Paris 1966, s. 65—78; G. Balandier, *Życie codzienne w państwie Kongo (XVI—XVIII w.)*, Warszawa 1970, s. 13—63; L. Ratajski, E. Szymański, *Kongo-Kinszasa*, Warszawa 1967, s. 88—89; S. Axelson, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, Gummessons, Falköping 1970, s. 85, 171.

³ Por. Balandier, *Życie codzienne...*, s. 200—208; L. Jadin, *Les sectes religieuses secrètes des antoniens au Congo (1703—1709)*, „Cahiers des Religions Africaines”, 1968, nr 3; Axelson, *op. cit.*, s. 136—146.

⁴ Barrett, *op. cit.*, s. 231; G. Bernard, *Diversité des nouvelles Églises congolaises*, „Cahiers d'Études Africaines”, 1970, nr 38 (2).

⁵ W 1971 r. Kongo (Kinshasa) zmieniło nazwę na Zair. W pracy posługiwać się będziemy nazwą poprzednią, gdyż przedmiotem naszych rozważań będą głównie zjawiska okresu kolonialnego. Nazwę obecną uwzględnimy w tych miejscach, gdzie mowa będzie o faktach współczesnych.

ruchów okresu kolonialnego w Kongu, uzupełnionej uwagami o ruchu tego typu po roku 1960.

Po części opisowej przedmiotem naszej analizy są uwarunkowania reprezentowanych ruchów religijnych oraz ich funkcje. Analiza ta nie pretenduje do miana analizy wyczerpującej. Jej celem jest bowiem przede wszystkim prześledzenie wyłącznie najważniejszych i wspólnych uwarunkowań wszystkich ruchów religijnych okresu kolonialnego oraz wskazanie najistotniejszych funkcji tych ruchów.

KIMBANGIZM

Największym kongijskim ruchem religijnym — zarówno w okresie kolonialnym, jak i obecnie — jest kimbangizm. Ruch ten powstał pod wpływem działalności Szymona Kimbangu w roku 1921⁶.

Szymon Kimbangu był członkiem plemienia Kongo. Urodził się we wsi Nkamba (okolice Thysville, Dolne Kongo) prawdopodobnie w roku 1889. Z nielicznych informacji o jego dzieciństwie wiadomo, że po wczesnej śmierci rodziców opiekę nad nim sprawowała babka Kinzembo i że wychowywany był w protestanckiej misji Baptist Missionary Society (w Ngombe-Lutele) przez pastora Philipa, wynosząc z tego okresu umiejętność pisania i czytania. W tejże misji Kimbangu po dojściu do pełnoletności był katechetą. Ważnym okresem w życiu Kimbangu był następnie jego pobyt w Kinshasie (Léopoldville). Pracując głównie jako służący w domu pewnej rodziny europejskiej miał okazję poznać bliżej i dokładniej środowisko miejskie oraz stosunek Belgów do Afrykanów. Tam właśnie Kimbangu doznał wizji i przeżyć mistycznych, które utwierdziły go w przekonaniu, że otrzymał od Boga posłannictwo głoszenia słowa Bożego wśród czarnych. Kierowany „głosem wewnętrznym” wrócił w marcu 1921 r. do rodzinnej wioski Nkamba, gdzie rozpoczął działalność religijną przejawiającą się głównie w głoszeniu i swoistym interpretowaniu Biblii oraz uzdrawianiu chorych. W czasie kaznodziejskiej i cudotwórczej działalności Kimbangu zdobył sobie popularność przede wszystkim w okolicy Thysville i stał się

⁶ Główne źródła: E. Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Uppsala 1958, s. 48—96; J. Chomé, *La passion de Simon Kimbangu*, Bruxelles 1959; Ch. A. Gilis, *Kimbangu, fondateur d'église*, Bruxelles 1960; J. van Wing, *Le kimbanguisme vu par un témoin*, „Zaire”, 1958, nr 6, E. Bazola, *Le kimbanguisme*, „Cahiers des Religions Africaines”, 1968, nr 3, 4; G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris 1963; V. Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris 1962, s. 20—40.

znany jako *ngunza* (prorok)⁷. Jego działalność trwała jednak krótko. Władze kolonialne zaniepokojone wyraźnie wrogimi wobec białych zamieszkami organizowanymi przez zwolenników Kimbangu oraz na skutek energicznych interwencji miejscowych misjonarzy, głównie katolickich, wydały nakaz jego aresztowania. Szymon Kimbangu został aresztowany w połowie września 1921 r.⁸ i za swą działalność skazany 3 października tego roku na karę śmierci. Król Belgii Albert, korzystając z prawa łaski, zamienił karę śmierci na dożywotnie więzienie. Więziony w Elizabethville (obecnie Lubumbashi) zmarł w 1951 r. prawdopodobnie na krótko przed śmiercią nawrócony na katolicyzm. W 1960 r. ciało jego na skutek usilnych starań najmłodszego z jego synów Józefa Diangiendy zostało sprowadzone do Nkamby⁹, która obecnie jest celem licznych pielgrzymek kimbangistów.

Ożywiona działalność publiczna Szymona Kimbangu stała się bezpośrednią przyczyną powstania ruchu religijnego, który w późniejszym okresie przejawiał aspiracje społeczne i polityczne. Pierwszy okres jego rozwoju był ściśle związany z cechami osobowości założyciela i charakterem jego wystąpień. W wiosce Nkamba koncentrowały się wszelkie obrzędy ruchu, a podstawy jego organizacji i doktryny stworzył wyłącznie sam Kimbangu. Centralnym miejscem zebrań była specjalnie dla niego zbudowana zagroda zwana *lumpangu* lub *lumbu*¹⁰. Najbliższymi współpracownikami Kimbangu byli wybrani przez niego apostołowie w liczbie dwunastu, którzy tworzyli w ten sposób początek hierarchii ruchu. W obrzędach stale towarzyszył mu chór wykonujący pierwsze pieśni liturgiczne kimbangizmu. Według opinii ówczesnej prasy liczba uczestników obrzędów kształtowała się codziennie w granicach od 2 do 5 tysięcy.

Aresztowanie i uwięzienie w 1921 r. Szymona Kimbangu, a także wielu jego zwolenników nie osłabiło ani nie zahamowało rozwoju kimbangizmu. Ruch rozszerzył swą działalność na terenie Dolnego Konga, szczególnie w okolicach Thysville, Matadi i Kinshasy. Antybiałe nastroje przejawiane już w początkowej jego fazie przerodziły się w jawnie deklarowany przez kimbangistów antykolonializm akcentowany w różnego typu demonstracjach. Okres względnie nietajonej aktywności kimbangistów trwał do roku 1925, kiedy władze kolonialne dostrzegając w ruchu groźne dla siebie

⁷ *Ngunza* w języku kikongo ma mniej więcej ten sam sens, co biblijna nazwa prorok. *Ngunza* oznacza człowieka, który mówi w imieniu Boga. Bazola, *op. cit.* Od tytułu *ngunza*, jakim obdarzono Szymona Kimbangu, kimbangizm znany jest również jako *ngunzizm*.

⁸ W czerwcu miało miejsce nieudane aresztowanie Kimbangu. Zdołał on zbiec w nocy strzegącym go żołnierzom. Wydarzenie to zwiększyło popularność Kimbangu i wyrobiło mu opinię niezwykłego.

⁹ Bazola, *op. cit.*

¹⁰ Andersson, *op. cit.*, s. 53, podaje dokładny plan zagrody Kimbangu.

społeczne i polityczne niebezpieczeństwo wydały kategoryczny zakaz jego istnienia. Kimbangizm w następstwie tego faktu oraz zdecydowanie zaostrożonych represji zachowując nadal antykolonialne oblicze zszedł w podziemie ujawniając aż do lat pięćdziesiątych swą utajoną siłę społeczną w demonstracjach organizowanych przez jego wyznawców i w różnych innych religijnych ruchach kongijskich.

Wielkie odrodzenie kimbangu miało miejsce w Kingoyi w latach 1934—1935¹¹. Wydarzenia tego okresu wskazują, że ruch zdołał objąć swoim zasięgiem obszar nie tylko Dolnego Konga, ale również Środkowego Konga (ówcześnie należące do Francuskiej Afryki Równikowej), zyskując zwolenników w środowisku wiejskim i miejskim. Po ostrych prześladowaniach ze strony władz kolonialnych kimbangu znowu zszedł w podziemie, ujawniając swą aktywność dopiero w latach czterdziestych. W okresie tym, charakteryzującym się zaostrożonymi stosunkami między Belgami a Kongijszczykami, których podłożem stała się trudna sytuacja ekonomiczna kolonii spowodowana niemiecką okupacją Belgii, wybuchały liczne antybelgijskie demonstracje i zamieszki, za którymi kryli się kimbangiści. Szczególnie groźny charakter miały zamieszki w Matadi w 1945 r. krwawo stłumione przez władze¹². Ruch w tym czasie w różnego rodzaju dokumentach urzędowych nazywany jest różnorodnie. Obok powszechnie stosowanych nazw: kimbangu i ngunzizm, spotyka się nazwy — profetyzm, mesjanizm, Bantu ba Simon, Bana ba Simon, Makamba ma Simon, Nzambi Malembe¹³.

Decydującym okresem dla rozwoju ruchu był przełom lat czterdziestych i pięćdziesiątych, w którym rozpoczynają działać publicznie czołowe postacie kimbangu — Emmanuel Bamba i Józef Diangienda. E. Bamba, były urzędnik Credit Foncier w Kinshasie, a później senator, aktywność swą na rzecz odnowienia idei religijnych Szymona Kimbangu i utworzenia formalnej organizacji eklezjastycznej rozpoczął w 1947 r. inicjując wspólne zebrania we wsi Nkamba, szeroko znanej jako „Nowe Jeruzalem”¹⁴. Aresztowany w 1951 r. w Kinshasie i internowany do Elizabethville (Lubumbashi) miał okazję widzieć Szymona Kimbangu na kilka miesięcy przed jego śmiercią. E. Bamba zwolniony z więzienia nawiązał ścisły kontakt z najmłodszym synem Kimbangu — Józefem Diangiendą, który wprowadzie

¹¹ Andersson, *op. cit.*, s. 97—117.

¹² D. Denuit, *Le Congo d'aujourd'hui*, Bruxelles 1948, s. 18—19.

¹³ Van Wing, *op. cit.*

¹⁴ Bazola, *op. cit.* Emmanuel Bamba oskarżony o udział w spisku antyrządowym został stracony w publicznej egzekucji 3 czerwca 1966 r. w Kinshasie. „Jeune Afrique”, nr 285, 12 Juin 1966.

w 1948 r. widział się ze swym ojcem w Elizabethville¹⁵, a w 1949 r. odbył nawet pielgrzymkę do Nkamby, jednakże nie przejawiał tendencji do żywego uczestnictwa w kimbangizmie. Ze spotkania tych dwóch postaci i ich współpracy powstały fundamenty do dziś istniejącego ruchu¹⁶. J. Diangienda od 1951 r. począł systematycznie nawiązywać kontakty z dawnymi uczniami swego ojca, a w 1954 r. powróciwszy do Kinshasy stanął na czele tworzącej się organizacji ruchu, wykorzystując w tym również swe dobre stosunki z Peigeux, administratorem Kasai. Istotną rolę w organizowaniu się kimbangizmu w tym czasie odegrało stowarzyszenie Kintwadi, powstałe w 1953 r. w Bangu (*ntwadi* w jęz. kikongo: współpraca, wspólnota), które skupiało wielu zwolenników różnych środowisk. Stowarzyszenie to w pewnym sensie było szkołą kadrową dla przyszłych, aktywnie działających członków ruchu¹⁷.

Żywa działalność przywódców kimbangizmu z E. Bambą i J. Diangiendą na czele w latach 1955—1957 zapoczątkowała okres wielkiej popularności ruchu wśród Kongijczyków zamieszkujących Dolne Kongo. Ruch ten występując publicznie pod nazwą Kościół Jezusa Chrystusa na Ziemi za pośrednictwem Proroka Szymona Kimbangu (L'Église de Jésus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu — skrót EJCSK) publikuje szereg oficjalnych dokumentów adresowanych do władz belgijskich i staje się znany na arenie politycznej. Wśród dokumentów publikowanych przez kimbangistów na szczególną uwagę zasługuje list skierowany do premiera rządu belgijskiego van Ackera oraz memorandum wysłane do ONZ, które obszernie komentowane były przez ówczesną prasę¹⁸. Główna ich treść to rozwinięcie żądania o uznanie kościoła jako wyłącznie religijnej legalnie działającej organizacji. W swych uzasadnieniach kimbangiści powołali się na Kartę Praw Człowieka i Obywatela oraz na Kartę Kolonialną zapewniającą prawo swobody przekonań religijnych¹⁹. Charakter tych żądań wskazuje, że kimbangizm zatracą orientację polityczną, przekształcając się wyłącznie w ruch religijny, co zresztą zauważone przez władze kolonialne już nieco wcześniej skłoniło je do wstrzymania represji w roku 1956. Dokument w tej sprawie oficjalnie jednak ogłoszono dopiero 24 grudnia 1959 r.²⁰.

Sukcesom kimbangizmu na arenie politycznej i społecznej towarzyszył

¹⁵ M. L. Martin, *Le kimbanguisme*, „Cahiers des Religions Africaines”, 1968, nr 4.

¹⁶ Gilis, *op. cit.*, podaje wiele interesujących wiadomości na ten temat.

¹⁷ Van Wing, *op. cit.*; Bazola, *op. cit.*

¹⁸ Np. „Congo”, 17 i 24 VIII 1957.

¹⁹ Van Wing, *op. cit.*

²⁰ Bazola, *op. cit.*

wzrost liczby jego członków — również wykorzystywany przez przywódców kościoła jako argument na rzecz oficjalnego jego uznania. Nagły wzrost zainteresowania Kongijczyków ideami kimbangizmu, który zanotowano w roku 1954, postępował w szybkim tempie, co potwierdzają zarówno dokumenty ruchu, jak i relacje jego obserwatorów. Różnorodne dane ogłoszone przez ruch w latach 1957—1958 dotyczące liczby jego członków są z reguły zawyżone i wahają się w granicach od kilkuset tysięcy do kilku milionów²¹. Szacunki postronnych obserwatorów — bardziej wiarygodne — wskazują jednakże, iż liczba ta kształtowała się w granicach 60 tysięcy. W roku następnym, 1959, masowe opuszczanie przez Kongijczyków misji katolickich i protestanckich na tym obszarze i ich wstępowanie w szeregi kimbangizmu spowodowało wzrost jego liczby do około 100 tysięcy członków²². Dane statystyczne dotyczące również społecznego składu kościoła wskazują na fakt, że kimbangizm zdołał w tym okresie przeniknąć do różnorodnych środowisk społeczno-zawodowych i pozyskać wielu wyznawców. W szeregach ruchu, obok najliczniejszej grupy reprezentującej warstwę plebejską wsi i miast, znaleźli się urzędnicy, nauczyciele oraz wielu pastorów i katechetów z misji protestanckich. Stopień skolaryzacji kimbangistów już wtedy był stosunkowo wysoki. Liczba analfabetów stanowiła w sumie tylko około jednej trzeciej wszystkich członków²³.

Jedną z ważnych społecznych cech kimbangizmu jest także fakt, że objął on swym zasięgiem prawie wyłącznie ludność plemienia Kongo. Dlatego ruch ten zazwyczaj przedstawiany jest jako religijny ruch tej społeczności etnicznej. Względnie jednorodny etnicznie charakter kimbangizmu w tym okresie stał się nawet przedmiotem spekulacji politycznych niektórych polityków kongijskich. Ksiądz katolicki F. Youlou — późniejszy pierwszy prezydent Konga Brazzaville, próbował fakt ten wykorzystać w swej nieudanej koncepcji przyłączenia Kongijczyków z terenu Dolnego Konga do Konga Brazzaville, dostrzegając w kimbangizmie współczesny element integracji wszystkich Bakongo²⁴. Nie wszyscy jednak spośród politycznie dojrzałych Kongijczyków dostrzegali realną siłę społeczną tego ruchu na krótko przed niepodległością i nie wszyscy traktowali go jako przejaw wzrostu świadomości politycznej mas kongijskich. Przykładem tego stanowiska może być wypowiedź jednego z politycznie aktywnych Kongij-

²¹ Van Wing, *op. cit.*

²² Barrett, *op. cit.*, s. 292; van Wing, *op. cit.*; Bazola, *op. cit.*

²³ Bazola, *op. cit.*, podaje bardzo dokładne dane na ten temat.

²⁴ P. R a y m a e k e r s, *L'Église de Jésus Christ sur la Terre parole prophète Simon Kimbangu, Contribution à l'étude de mouvements messianiques dans le Bas-Congo, „Zaire”, 1959, nr 7.*

czyków z Dolnego Konga, z której wynika, że w kimbangizmie dopatrywał się on jedynie afery finansowej²⁵.

Realne wyobrażenie o społecznej i politycznej wartości kimbangizmu, które mobilizowało ludowe siły kongijskie do czynnej postawy wobec rzeczywistości kolonialnej, daje przede wszystkim analiza jego doktryny. Nie stanowiła ona zwartego i niezmiennego zespołu treści ideologicznych, lecz kształtowała się i zmieniała w ciągu całej historii kimbangizmu. Analogicznie do trzech głównych okresów w dziejach tego ruchu, to znaczy — okresu powstawania ruchu bezpośrednio związanego z działalnością Szymona Kimbangu, okresu konspiracji oraz okresu datującego się od pierwszych wystąpień E. Bamby i J. Diangiendy, w ewolucji doktryny kimbangizmu wyróżniły się trzy podobne fazy. Każda z nich ściśle związana jest z okresem historii, który reprezentuje.

Podstawowe treści kimbangizmu powstały na gruncie idei religijnych Szymona Kimbangu. Zespół tych idei nie tworzy spójnej całości i w zasadzie ma charakter niejasnej koncepcji nowej religii zawierającej elementy z chrześcijaństwa i tradycyjnych wierzeń afrykańskich. W ten sposób ukształtowana doktryna Kimbangu charakteryzuje się jednak dominacją elementów pochodzenia chrześcijańskiego (a szczególnie protestantyzmu), dlatego bardziej przypomina chrześcijaństwo niż afrykańskie wierzenia. Spośród treści religijnych pochodzenia chrześcijańskiego naczelne miejsce zajmują: monoteizm²⁶, monogamia, chrzest przyjęty w formie kulturowanej w protestantyzmie oraz *Biblia*, której autorytet Kimbangu uznawał w całej pełni, interpretując jej treść na swój sposób²⁷. Jedynym, ale bardzo istotnym nie tylko z punktu religijnego, a także społecznego, elementem rdzennie afrykańskim w tej doktrynie jest zachowany przez Kimbangu w czystej postaci kult przodków. Wobec pozostałych elementów wierzeń afrykańskich, takich jak kult fetyszy czy praktyki magiczne, Kimbangu

²⁵ Podstawą tego bardzo skrzywionego poglądu na kimbangizm stała się podjęta przez przywódców ruchu akcja pobierania regularnych składek od jego członków, dzięki czemu ruch dysponował znacznymi środkami finansowymi. Van Wing, *op. cit.*

²⁶ Zasadne jest twierdzenie, że Kimbangu przyjmując monoteizm dokonał identyfikacji Boga „chrześcijańskiego” z Nzambi — Istotą Najwyższą występującą w wierzeniach Bakongo.

²⁷ Liczne źródła podają, że Kimbangu znał dobrze *Biblię* (szczególnie *Stary Testament*) i zwykł nosić z sobą *Psalmy* Dawida, których treść najbardziej sobie upodobał. Por. np. Anderson, *op. cit.*, s. 49, z powołaniem się na L. Philippart, *Le Bas-Congo. État religieux et social*, Louvain 1947, s. 114.

przyjął postawę zdecydowanie negatywną, odrzucając je całkowicie²⁸. Prócz treści czysto ideologicznych w działalności Kimbangu odgrywały również ważną rolę wprowadzone przez niego obrzędy — w większości pochodzenia afrykańskiego nacechowane dużą emocjonalnością. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje trans praktykowany przez Kimbangu i uznany przez niego jako kryterium (obserwując zachowanie się opanowanego transem) wyboru kandydatów na swoich najbliższych współpracowników (apostołów i „małych” proroków).

Doktryna Kimbangu nie wyczerpuje treści kimbangizmu w pierwszym okresie ruchu. Obok idei właściwych wyłącznie tej doktrynie występują odmienne poglądy jego bliskich zwolenników, które zadecydowały o ogólnym charakterze kimbangizmu. Główną ich cechą są treści polityczne, których wyraźnie pozbawiona jest doktryna Kimbangu²⁹. Ideą przewodnią stała się rewindykacja polityczna przejawiona w wielu hasłach antykolonialnych. Treści te, składając się w sumie na doktrynę kimbangizmu łącznie z ideami religijnymi Szymona Kimbangu, nie stanowią jednak odrębnej sztucznie dodanej warstwy ideologicznej ruchu. W połączeniu z ideami religijnymi tworzą one spójną całość w ten sposób, że są polityczną ich interpretacją i politycznym rozwinięciem posłannictwa Kimbangu w bezpośrednim związku z rzeczywistością kolonialną. Kimbangu przedstawiony jest jako zbawiciel (*mvuluzi*), mesjasz Kongijczyków, a jego doktryna religijna jako nowa religia wyłącznie afrykańska, przeciwstawiona chrześcijaństwu pojmowanemu jako religia Belgów (ogólnie białych). Tęsknota za wolnością zawarta w tych ideach politycznych ma się zrealizować za sprawą Kimbangu, który przez Boga wyposażony jest w nadzwyczajną moc. Rola tej postaci porównywana jest do roli Chrystusa, lecz nie na zasadzie ekwiwalencji, lecz komplementarności.

Treść doktryny kimbangizmu — jak wspomniano — nie była przedstawiona w formie pełnej i wyczerpującej. Jej zawartość ideową można jedynie odczytać z tekstów rozlicznych pieśni (hymnów) śpiewanych na wspól-

²⁸ Wroga postawa Kimbangu wobec kultu fetyszy (*nkisi*) wywarła wielki wpływ na zachowanie się jego pierwszych zwolenników wobec tego kultu. W wielu miejscach dochodziło do masowych niszczeń fetyszów, w tym również katolickich szkaplerzy itp., które również do nich zaliczano. Wywołało to przeciwstawne opinie wśród misjonarzy — jedni bowiem dopatrywali się w tym pozytywnych efektów kimbangizmu, inni natomiast ubolewali, iż niszczenie fetyszów było niszczeniem materialnych przedmiotów sztuki afrykańskiej. Por. Chomé, *op. cit.*, s. 17.

²⁹ Na temat apolitycznych treści doktryny Kimbangu piszą przekonywująco między innymi — Andersson, *op. cit.*, s. 60—61; Chomé, *op. cit.*, s. 17; autorzy krótkich charakterystyk kimbangizmu często imputują doktrynie Kimbangu treści polityczne, które są właściwe jego kontynuatorom. Nie odgraniczają oni treści religijnej doktryny Kimbangu od jej funkcji politycznej, które niewątpliwie pełniła.

nych obrzędach oraz listów i pism jego przywódców, które publikowane i kopiowane krążyły wśród kimbangistów. Przykładem ich mogą być fragmenty trzech pieśni bardzo popularnych w ramach ruchu.

„Kraj, tak kraj się zmienia. Naprawdę.
Apostołowie tej idei powstaną
W dniu wyznaczonym przez Zbawiciela.
Niech każdy porzuci barwę żałoby
I przyjmie białą barwę radości!
W nadziei, że Biali się wyniosą!
To ostatni podatek, który płacimy!”⁸⁰

„Bóg stworzył świat.
Nie można wywyższać się ponad Niego
Ten, kto słucha jego posłannictwa, otrzyma życie wieczne.
On zostawił łaskę⁸¹ dla swoich proroków [...]
Panie nasz, nie opuszczaj nas.
Jezusie Chrystusie, który cierpiałeś jako pierwszy,
Nie opuszczaj nas [...]
Łaska Jezusa, biali są zmęczeni, by ją wyrwać.
Z rąk Zbawiciela Kimbangu.
Chciano go zabić, ale nie można go zabić”⁸²

„O Jezusie, Zbawicielu świata spoczniemy w Tobie.
Tobie ufamy, nie będziemy straceni na wieki [...]
Ach! Żołnierze Jezusa, nie traćcie nadziei. Bądźcie odważni [...]
Królestwo jest nasze. Mamy je!
Oni, Biali, nie mają go już [...]
My wszyscy nie tracimy nadziei
Chwalmy Boga, naszego Ojca, który przyjdzie na obłokach”⁸³.

Podstawowe idee doktryny kimbangizmu oraz jej charakter nie zmieniły się w istotny sposób w okresie tajnej działalności ruchu po roku 1925. Przyjęta i bardziej lub mniej rozwijana przez lokalnych przywódców kimbangizmu, zarówno na terenie Dolnego, jak i Środkowego Konga, była nadal wyrazem antykolonialnych postaw ludowych środowisk kongijskich, jednocząc je aż do lat pięćdziesiątych do wspomnianych wrogich wystąpień przeciwko Belgom. W latach tych bowiem kimbangizm — jak zaznaczyliśmy wcześniej — schodzi stopniowo na pozycje ruchu o charakterze wy-

⁸⁰ J. Maquet - Tombu, *Le siècle marche*, Bruxelles 1936, s. 196.

⁸¹ Łaska (specjalnie rzeźbiona) jest u Bakongo jednym z insygniów władzy używanych przez wodzów do tej pory. Jest to zresztą element dosyć uniwersalny na terenie Afryki Czarnej.

⁸² Balandier, *Sociologie...*, s. 136.

⁸³ *Ibidem*, s. 137.

łącznie religijnym, czego najlepszym potwierdzeniem jest jego manifest ogłoszony w 1957 r. pod tytułem: „Chryścianizm profetyczny — Kimbangizm-Statut”, a szczególnie pierwsze dwa jego artykuły.

„Artykuł 1. Kimbangizm zwany „ngunizmem” jest religią pochodzenia protestanckiego, nie mającą żadnego charakteru politycznego. Inicjatorem tej religii jest Szymon Kimbangu.

Cel

Artykuł 2. Jego doktryna wyznacza następujący cel: 1. Jego wyznawcy, bez względu na rasę i kolor muszą Wszchemogącego postawić na pierwszym miejscu, uwielbiać go i podporządkować się jego boskiemu prawu. 2. Wypełniać 10 przykazań Mojżesza, poza tym szanować władzę, miłować się nawzajem, nie pić alkoholu, nie palić tytoniu, szczególnie konopi, nie tańczyć, a nawet nie asystować przy tańcach, nie kąpać się, nie spać nago, płacić podatek”³⁴.

Obecnie, po uzyskaniu przez Kongo (Zair) niepodległości w roku 1960, kimbangizm pod nazwą: Kościół Jezusa Chrystusa na Ziemi za pośrednictwem Proroka Szymona Kimbangu, ze swą główną siedzibą w Kinshasie jest jedną z wielu uznanych przez władze państwowe legalnie działających organizacji religijnych³⁵. Według ostatnich szacunków z roku 1966 kimbangizm liczył około 200 tys. członków, przy czym ogólną liczbę nominalnych jego wyznawców obliczano na około pół miliona³⁶. Kościół Jezusa Chrystusa na Ziemi za pośrednictwem Proroka Szymona Kimbangu ma wiele świątyń, w których koncentruje się jego życie religijne, oraz wiele szkół, w których kształcą swych wyznawców. Uznawany współcześnie za największy autonomiczny kościół afrykański wyrosły z separatyzmu religijnego okresu kolonialnego odgrywa we współczesnym społeczeństwie zairskim ważną rolę społeczną już nie jako organizacja polityczna, lecz wyłącznie religijna. Pośredni wpływ polityczny, jaki kimbangizm obecnie niewątpliwie wywiera, wynika z jego treści religijnych, które nie ograniczone kategoriami etnicznymi stają się podłożem więzi ponadplemiennych, istotnie kształtujących świadomość narodową Zairczyków. Postać Szymona Kimbangu urasta do rangi bohatera narodowego tej miary, co Patrice Lumumba. Życie jego i działalność znalazły miejsce we współczesnej twórczości literackiej pisarzy Zairu³⁷.

³⁴ Van Wing, *op. cit.*

³⁵ Barrett, *op. cit.*, s. 317—318.

³⁶ *Ibidem*, s. 72; Cornevin, *op. cit.*, s. 225, podaje, iż szacunki wahają się w granicach od 300 tys. do 1 miliona. Natomiast J. J. Putman, *Yesterday's Congo, Today's Zaire*, „National Geographic”, vol. 143, nr 3, March 1973, pisze, iż kościół ten liczy obecnie 3 miliony wiernych.

³⁷ Ph. Elébé, *Simon Kimbangu ou le Messie Noir et le Sang de Noirs pour un sou*. Tardy — Quercy — Auvergne 1972.

KHAKIZM

Nowym religijnym ruchem kongijskim, którego pojawienie się ściśle związane jest z dziejami kimbangizmu, był khakizm³⁸. Ruch ten powstał we wrześniu 1939 r.³⁹ z chwilą utworzenia przez Szymona Piotra Mpadi kongijskiej organizacji religijnej pod nazwą *L'Église des Noirs* (zwanej również *Mission des Noirs*) w Kisangi, wiosce wodzostwa Kinkani (okolice Kinshasy). Tereny te, a w szczególności to właśnie wodzostwo, objęte były największą aktywnością kimbangistów w 1921 r.⁴⁰

Szymon Piotr Mpadi⁴¹, założyciel i główny przywódca khakizmu, urodził się w 1906 r. i wychował w rodzinie kimbangistów we wsi Mingela, w okręgu Madimba. Członek plemienia Kongo. W latach dziecięcych Mpadi przyjęty został do misji baptystów amerykańskich w Nsona-Mbeta, gdzie po ukończeniu szkoły pełnił funkcję katechety. Prawdopodobnie w 1937 r. pod zarzutem cudzołóstwa Mpadi zwolniony został z misji. Następnie przebywał w Léopoldville i po krótkim okresie poszukiwania pracy wstąpił do Armii Zbawienia⁴². Pełnił w niej funkcję sierżanta, działając najaktywniej w okręgu Kasangułu i Madimba. Wyróżniwszy się nieprzeciętnym prozelityzmem i zdolnościami w prowadzeniu ewangelizacji, po kilku miesiącach awansował na porucznika w Armii Zbawienia⁴³. W tym właśnie czasie wystąpił z inicjatywą utworzenia *L'Église des Noirs*.

W pierwszym okresie głównym ośrodkiem działalności Szymona Piotra Mpadi była wioska Kisangi (miejsce założenia ruchu), która stała się swego

³⁸ Andersson, *op. cit.*, s. 138—201; Lanternari, *op. cit.*, s. 25 i n.; Balandier, *Sociologie...*, s. 442—480; van Wing, *op. cit.*; Bernard, *op. cit.* O istotnej roli, jaką odegrał kimbangizm w powstaniu khakizmu, może świadczyć fakt, że w wielu pracach ruch ten traktowany jest najczęściej jako kontynuacja kimbangizmu lub jego odgałęzienie. Taka ocena tego ważnego ruchu religijnego jest uproszczeniem.

³⁹ Balandier podaje dokładnie datę 5 września 1939 r. (*Sociologie...*, s. 448).

⁴⁰ Van Wing, *op. cit.*

⁴¹ Por. van Wing, *op. cit.*; Andersson, *op. cit.* s. 138—140; Balandier, *Sociologie...*, s. 448—450; Lanternari, *op. cit.*, s. 29—30.

⁴² Od chwili jego pojawienia się w 1935 r. na terenie Dolnego Konga Armia Zbawienia prowadziła bardzo ożywioną działalność. W pierwszym okresie największą popularność zdobyła Armia Zbawienia wśród kimbangistów, którzy jej przedstawicieli uznali na wysłanników Kimbangu, błędnie odczytując literę „S” na kołnierzach ich mundurów (*salut* — zbawienie) jako symbol imienia proroka.

⁴³ Według relacji niektórych miejscowych informatorów Mpadi był jedynym Kongijczykiem pełniącym tak ważną funkcję w Armii Zbawienia. Andersson, *op. cit.*, s. 138.

rodzaju stolicą *L'Église des Noirs*. Tam odbywały się zebrania pod jego przewodnictwem⁴⁴, na których przystąpił on do tworzenia stałej organizacji ruchu, wykorzystując w tym głównie swe uprzednie doświadczenia wyniesione z Armii Zbawienia i z kontaktów z kimbangizmem. Model zwartej organizacji, jaki prezentowała sobą Armia Zbawienia, pragnął Mpadi powiązać integralnie z ideą apostołskiego kościoła zaczerpniętą z kimbangizmu. Czysto zewnętrznym tego przejawem stał się mundur (a raczej ubranie) w kolorze khaki, który, obok białego ubioru, został wprowadzony przez Mpadięgo jako obowiązkowy strój członków *L'Église des Noirs* — szczególnie w czasie wspólnych zebrań. Od tego koloru wywodzi się najbardziej znana nazwa ruchu — khakizm. Mundury khakistów przypominały ponadto zarówno, kolorem, jak i krojem mundury Armii Zbawienia oraz mundury kimbangistów w Kingoyi z lat 1934—1935⁴⁵. Powiązanie *L'Église des Noirs* z kimbangizmem i Armią Zbawienia manifestowane jawnie w różny sposób sprawiło, że ruch ten zdobył największą popularność w pierwszym okresie wśród kimbangistów i członków Armii Zbawienia. Ruch objął swą działalnością tereny Madimba, Kibambi, Kasangulu i Thysville.

Publiczne wystąpienie Szymona Piotra Mpadi oraz działalność jego zwolenników rychło zwróciły uwagę belgijskiej administracji kolonialnej. Władze przekonane o antybelgijskim ich charakterze (na podstawie donosów i własnych wizji lokalnych)⁴⁶ odrzuciły petycję przywódców khakizmu o oficjalne uznanie ruchu⁴⁷ i wszczęły represje wobec jego członków. W trakcie kilkuletnich prześladowań Mpadi czterokrotnie był więziony i tylekroć ratowany przez swoich zwolenników. Był to jednak okres najaktywniejszej działalności Mpadięgo. Przebywając na różnym terenie zor-

⁴⁴ Balandier, *Sociologie...*, s. 448, podaje, że daty pierwszych zebrań (10 i 12 września) oraz data powołania przez Mpadięgo Rady Apostolskiej (13 września) celowo nawiązują do dat aresztowania i uprowadzenia *ngunzy* — Szymona Kimbangu we wrześniu 1921 r.

⁴⁵ Andersson, *op. cit.*, s. 139, z powołaniem się na K. Aldena, *Några ord om Profetrörelsen sådan den framträdde på Kingoyi 1934—35*, s. 12.

⁴⁶ Między innymi sam administrator okręgu Madimba przybył do wioski Kisangi, by przekonać się o charakterze ruchu. Mpadi już wtedy obawiając się zapewne aresztowania, ukrył się. Van Wing, *op. cit.*

⁴⁷ W 1939 r. khakiści wystosowali petycję do władz o legalizację organizacji *l'Église des Noirs*. Był to ośmiostronicowy list zawierający prośbę 9 tysięcy członków tego ruchu, mieszkańców 151 wiosek terenów Madimba, Kibambi, Kassangulu i Thysville. List kończył się zdaniem: „Wasi ludzie z dwóch terytoriów: Madimba i Kibambi”. Van Wing, *op. cit.* Nie jest pewne, czy petycja redagowana była z wiedzą Mpadięgo. Nazwiska jego bowiem nie umieszczono w niej. Por. Andersson, *op. cit.*, s. 138; Balandier, *Sociologie...*, s. 448.

ganizował wiele antykolonialnych demonstracji⁴⁸, zdołał założyć wiele lokalnych ośrodków khakizmu⁴⁹, pozyskać dla swych idei także mieszkańców z terenów Środkowego Konga (była część Francuskiej Afryki Równikowej) i Angoli. Wtedy bowiem Mpadi konspiracyjną swą działalnością objął te obszary. Kilku czołowych przedstawicieli kimbangizmu z terenu Środkowego Konga, z którymi Mpadi nawiązał wtedy kontakt, włączyło się do khakizmu. Stali się oni następnie głównymi przywódcami tego ruchu po definitywnym uwięzieniu jego założyciela. Szymon Piotr Mpadi aresztowany był 27 marca 1946 r.⁵⁰ przez wodza sektora Ngemba (Środkowe Kongo), a następnie po przekazaniu władzom belgijskim deportowany do Elizabethville, gdzie więziony był do 1960 r.

Uwięzienie przywódcy oraz zastrzone represje wobec jego zwolenników przyczyniły się do szybkiego zaniku khakizmu w Dolnym Kongu⁵¹. Na obszarze tym tylko kilkakrotnie w późniejszych latach pojawili się lokalni prorocy, których idee zbliżone były bardzo do idei khakizmu. Najważniejszym z nich był Szymon Toko Gonzalves, który w latach 1947—1949⁵² głosił naukę zawierającą ideowe treści khakizmu w połączeniu z ideami Kitawala⁵³ (prawdopodobnie był katechetą w misji Baptist Missionary Society w San Salvador, a później ukończył kurs dla misjonarzy w sekcji Watch Tower Bible and Tract Society). Szymon Toko pochodził z Angoli, gdzie prowadził głównie działalność religijną (po raz pierwszy publicznie wystąpił jako prorok w miejscowości Marela do Zombo), na której podłożu powstał ruch zwany Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo (inaczej zwany Kult Czerwonej Gwiazdy). Aresztowanie Szymona Toko przez władze belgijskie na terenie Dolnego Konga i deportowanie go do Angoli, gdzie więziony był przez dłuższy okres, nie spowodowało zaniku ruchu. Ruch

⁴⁸ Mpadi jedną z największych demonstracji zainspirował w 1941 r. w Thysville; planowana w Léopoldville nie doszła do skutku.

⁴⁹ Mpadi zmieniając ciągle miejsce pobytu zawsze próbował zorganizować lokalny kościół i zostawić trwały ślad swej bytności. W czasie swej nieobecności kontaktował się z wiernymi listownie.

⁵⁰ Balandier w odróżnieniu od van Winga podaje, że ostatnie aresztowanie Mpadiego było w 1949 r. (*Sociologie...*, s. 449). Andersson natomiast wspominając, iż nie zgadza się z G. Balandierem, podaje rok 1944 (*op. cit.*, s. 140).

⁵¹ Por. Andersson, *op. cit.*, s. 140. W pracach, w których znajdujemy jakiegokolwiek informacje o khakizmie, nie ma danych określających liczebność ruchu w okresie działalności Mpadiego. Ogólne dane, opisy niektórych wydarzeń oraz sugestie niektórych autorów pozwalają szacować jednak wyznawców khakizmu w granicach od kilku do kilkunastu tysięcy. Por. np. van Wing, *op. cit.*; D. Denuit, *Le Congo d'aujourd'hui*, Bruxelles 1948, s. 22.

⁵² Andersson, *op. cit.*, s. 140; Bazola, *op. cit.*; Barrett, *op. cit.*, s. 27, 72, 292—293.

⁵³ Ruch Kitawala omówiony będzie w tej pracy nieco później.

Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo, (niekiedy zwany tokoizmem), który rozwinął uprzednio swą działalność na terenach środkowej i północnej Angoli, mimo represji ze strony władz portugalskich przetrwał jednak do lat sześćdziesiątych w lokalnych formach. W 1965 r. liczbę jego członków szacowano na 10 tysięcy.

W okresie wygasania khakizmu w Dolnym Kongu głównym terenem działalności i dalszego rozwoju ruchu stał się obszar Środkowego Konga i graniczące z nim tereny Gabonu. Najbardziej żywotne ośrodki rozwinęły się w Boko, Kinkala, Madingo, Brazzaville, Dolisie i Pointe Noire. Również pierwotnie oficjalna nazwa khakizmu — L'Église des Noirs związana z postacią Szymona Piotra Mpadi zastąpiona została całkowicie nowymi nazwami: Nzambi ya Khaki (Bóg Khaki), Ngunza-Khaki (Prorok-Khaki) i Dibundu dia Khaki (Kongregacja Khaki)⁵⁴.

Złożone dzieje khakizmu wpłynęły istotnie na ukształtowanie się jego ideologii. Kontakty tego ruchu z organizacjami bądź ruchami religijnymi⁵⁵, które wcześniej rozwinęły działalność na obszarze jego aktywności sprawiła, że zawarł on w swej doktrynie wiele elementów ideowych im tylko właściwych. Pierwotną jednak i decydującą rolę w uformowaniu się doktryny khakizmu odegrał kimbangizm. Z ruchu tego Szymon Piotr Mpadi zaczerpnął podstawowe idee khakizmu, dzięki czemu jego doktrynę cechuje podobieństwo do doktryny kimbangizmu. Jest ona także koncepcją religii czarnych, w której decydujące znaczenie spełniają — idea Boga, idea mesjańska oraz zachowany z wierzeń tradycyjnych kult przodków. O ile jednak w kimbangizmie idee te nie były określone całkowicie jasno i otwar-

⁵⁴ Trzeba zaznaczyć, że niekiedy zamiast nazwy khakizm spotyka się nazwę mpa-dyzm, mającą określać ten sam zakres zjawisk. Słuszniej byłoby jednak stosować ją tylko do określenia tych treści khakizmu, które związane są wyłącznie z postacią Mpadiego.

⁵⁵ Obok kimbangizmu i Armii Zbawienia khakizm zetknął się również z matswanizmem — ruchem religijnym powstałym na terenie Środkowego Konga. Podłożem matswanizmu była organizacja Société Amicale des Originaires de l'Afrique Équatoriale Française, założona przez André Matswę (Kongijczyk z plemienia Balali) w celu obrony interesów Afrykanów tego rejonu Afryki. Organizacja ta bowiem stopniowo obejmując swą działalnością tereny Środkowego Konga (w 1928 r.), kierowana nadal z Paryża przez A. Matswę przerodziła się w społeczny ruch o religijnym charakterze. Zdobywszy najpierw dużą popularność wśród plemienia Balali, a następnie rozszerzywszy swą działalność na teren Dolnego Konga obejmując plemię Kongo, ruch ten stał się bardziej znany pod nazwami: Amicale Balali, amikalizm i najczęściej stosowanej — matswanizm. Religijno-polityczna doktryna matswanizmu, podobnie jak i kimbangizmu, wyrażała antykolonialne i wolnościowe żądania Kongijczyków. Po gwałtownych represjach ze strony władz francuskich, w czasie których aresztowano w 1929 r. A. Matswę przebywającego już w tym okresie w Kongu Francuskim, ruch ten stracił popularność, lecz nie zniknął z areny społeczno-politycznej bezpowrotnie. André Matswa zmarł 14 stycznia 1942 r.

cie, to w khakizmie uległy one większemu sprecyzowaniu i rozwinięciu w kategoriach zarówno czysto religijnych, jak i społeczno-politycznych z wyraźnym odniesieniem do rzeczywistości kolonialnej. W tym sensie khakizm stał się kontynuacją kimbangizmu w sferze idei i praktyki.

Naczelną ideą khakizmu jest idea mesjańska. Idea ta zaczerpnięta przez Mpadiego z kimbangizmu i wzbogacona oryginalną treścią nadała zdecydowanie większą ostrość pozostałym elementom doktrynalnym i wyraźnie scaliła koncepcję religii czarnych. Mesjańska rola Szymona Kimbangu wyrażona bowiem w kimbangizmie w formie początkowej została skonkretyzowana i rozwinięta przez Mpadiego do tej samej rangi co mesjańska rola Chrystusa. Dokonał on ekwiwalencji między Chrystusem a Kimbangu, przydając tej postaci wszelkie atrybuty, jakie z tej racji jej przysługiwały. Szymon Kimbangu uznany został za Mesjasza i zbawiciela czarnych oraz założyciela nowej religii pojmowanej w tych kategoriach co chrześcijaństwo czy islam. Myśl tę wyraził Mpadi między innymi w następujących dwóch tekstach⁵⁶:

„Bóg obiecał zesłać Ducha Świętego na nasz kraj. Błagaliśmy go i zesłał nam zbawiciela rasy czarnej — Szymona Kimbangu. Jest on kierownikiem i zbawicielem wszystkich czarnych tak jak zbawiciele innych ras: Mojżesz, Jezus Chrystus, Mahomet i Budda”.

„Bóg nie chciał abyśmy słyszeli jego słowa bez otrzymania potwierdzenia [...] dał nam Szymona Kimbangu, który dla nas jest Mojżeszem Żydów, Chrystusem cudzoziemców, Mahometem Arabów”.

Ranga, jaką Mpadi przyznał posłannictwu Kimbangu w kategoriach czysto religijnych (twórca nowej religii i Mesjasz czarnych), stała się w doktrynie khakizmu fundamentalnym uzasadnieniem ideowych jej treści *par excellence* politycznych. Odrzucając Chrystusa Mpadi równocześnie odrzucił świat kultury białych⁵⁷, z którym postać tę identyfikował, oraz zanegował belgijską dominację w Kongu. W oparciu o te przekonania stworzył on rozbudowany w szczegóły program zmiany rzeczywistości, w którym centralne miejsce wyznaczył Szymonowi Kimbangu. Kimbangu przedstawiony jest jako przyszły król wolnego państwa (królestwa) czarnych w Kongu, które ustanowione będzie za jego sprawą. Przyszłe królestwo, w którym czarni zajmą miejsce białych wypędzonych z Konga, Kim-

⁵⁶ Cyt. za Balandierem, *Sociologie...*, s. 431.

⁵⁷ Negacja chrześcijaństwa i zdecydowane odcięcie się od niego było przedmiotem wielu publicznych wystąpień Mpadiego. Najlepiej jednak swą postawę wobec chrześcijaństwa wyraził on w zdaniu — „Porzucamy krzyż, ponieważ Bóg oddzielił nas od Jezusa Chrystusa”. Balandier, *Sociologie...*, s. 451.

bangu wywalczy nie tylko dzięki własnej mocy danej mu od Boga⁵⁸, lecz również (co jest bardzo znamienne dla khakizmu i innych ruchów powstałych w tym okresie) w oparciu o pomoc Niemców⁵⁹, a także Amerykanów⁶⁰. Niemcy bowiem okupujący w tym czasie Belgię uznani zostali przez Mpadięgo za zwiastunów dobra i wolności.

Wizję przyszłości wyraził on między innymi w następującym fragmencie swego listu do wiernych:

„Wojnę wygrają Niemcy. Ich król zawładnie Kongiem. Założy fabryki i sklepy, gdzie czarni będą mogli nauczyć się wszystkich sztuk (umiejętności) i posiadać całą wiedzę, jak również nauczyć się praktykowania pewnej sztuki magicznej, będzie to ciężka próba dla nich. Sprawi przybycie białych kobiet, które czarni będą mogli poślubić lub odwiedzać w domach publicznych. Wielu czarnych porzuci swoje kobiety, by poślubić białe kobiety. Ja to wam teraz oznajmiam, abyście, kiedy to nadejdzie, pamiętali, że szef apostołów [= Mpadi] to wam przepowiedział. Wreszcie, po 20 lub 30 latach, kiedy czarni nauczą się techniki i posiadą wiedzę, król niemiecki sprawi przyjście czarnych Amerykanów. On wypędzi wszystkich misjonarzy obcych i pozwoli czarnym zaprosić do siebie Boga. My więc w ten sposób będziemy uwolnieni od tych, którzy nas prześladują”⁶¹.

Negacja świata białych nie ma jednak w khakizmie — co już zresztą widać — charakteru totalnego⁶². Dotyczy ona bowiem religii i władzy białych oraz innych elementów ich kultury duchowej, lecz nie odnosi się do przedmiotów kultury materialnej. Selektywna negacja białych i ich kultury występuje w khakizmie w połączeniu (na zasadzie opozycji) z selektywną rewaloryzacją pewnych elementów kultury tradycyjnej, a szcze-

⁵⁸ Moc Kimbangu w różnych tekstach (pochodzących nie tylko od Mpadięgo) przedstawiona jest w postaci materialnej potęgi. W jednym Kimbangu ukazany jest jako powracający w „lokomotywie nowego króla”, w innych — jako posiadacz ciężarówki, którą otrzymał od Boga, by móc lepiej wypełnić swą misję. *Ibidem*, s. 434.

⁵⁹ Popularność Niemców w tym okresie w Kongu była dość powszechna. Nie w każdym jednak ruchu religijnym znalazła ona swój ślad ideologii w takim stopniu, jak w khakizmie. O wyjątkowym autorytecie, jaki zdobyli sobie Niemcy wśród khakistów, świadczyć może między innymi fakt, że jeden z przywódców ruchu, Filip Kufinu (znany najbardziej jako Navanda Ntangu), nadał sobie tytuł „Hitler”, co miało oznaczać, że Filip Kufinu, by zwyciężyć, nie lęka się żadnej walki. *Anderson, op. cit.*, s. 144.

⁶⁰ Sympatie do Amerykanów ujawniły się po raz pierwszy w matswanizmie. *Anderson, op. cit.*, s. 200, z powołaniem się na relacje bezpośrednich świadków khakizmu.

⁶¹ *Van Wing, op. cit.*

⁶² W niektórych wypowiedziach poglądy Mpadięgo zbliżone są do przekonań rasistowskich. Wyrastają one z niejasnej koncepcji rasy czarnych jako narodu wybranego. W tym sensie mesjanizm khakizmu ma cechy rasizmu.

gólnie tych, które spotkały się z jawną dezaprobatą misjonarzy. Spośród praktyk i obrzędów typowo afrykańskich największe uznanie znalazły — kult przodków oraz poligamia⁶³, która w zasadniczy sposób różniła khakizm od kimbangizmu.

Obok obrzędów i praktyk stosowanych w khakizmie różniących go od kimbangizmu istotniejszą rolę odegrały w nim wartości ideowe pochodzące z matswanizmu. Wpływ tego ruchu na khakizm szczególnie mocno zaznaczył się na terenie Środkowego Konga. Doktrynalne elementy tego ruchu oraz popularność samej postaci A. Matswy wyraźnie zmodyfikowały doktrynę khakizmu na tym terenie, której pierwotny kształt nadał Mpadi. Główna penetracja ideowa matswanizmu zaznaczyła się w rozumieniu idei mesjańskiej, której personifikację rozszerzono również na postać A. Matswy. Nigdy jednak postać ta nie zyskała wyłącznego autorytetu wśród khakistów w kręgu wpływów matswanizmu, a jej posłannictwo zawsze pojmowano jako komplementarne w stosunku do posłannictwa Szymona Kimbangu⁶⁴.

Istotnym elementem khakizmu, który nie wszedł wprawdzie w ścisłe ramy jego doktryny, lecz wpłynął jednak na jej rozumienie, stał się sens posłannictwa Szymona Piotra Mpadi. Akceptacja Szymona Kimbangu jako Mesjasza w ramach tego ruchu wymagała od jego przywódcy jasnego określenia swej roli oraz pozycji innych czołowych przedstawicieli khakizmu wobec tej postaci. Mpadi dokonał tego w wielu swych publicznych wystąpieniach i listach, z których najbardziej znamiennym jest następujący fragment:

„Pozdrawiam was wszystkich, którzy mieszkacie w rejonie Madimba, Kibambi, Kisangulu, Thysville, w Kinshasie i na brzegu w Brazzaville. Niech pomyślność, błogosławieństwo i pokój Boga zastępów i naszego Zbawiciela będzie razem z wami. Pozdrawia was ten, od tego, który został wybrany i wyświęcony nie przez człowieka, ale przez Ducha św. naszego Boga i naszego Zbawiciela [...]”⁶⁵.

Stosunek swego dzieła do dzieła Kimbangu Mpadi wyraził także symbolicznie (a zarazem może najtrafniej) doborem imion — Szymon znaczyło podjęcie i rozwinięcie idei niezależnej religii czarnych, którą zawarł w swej nauce Szymon Kimbangu; Piotr natomiast — nawiązując do roli ewangelicznego Piotra — zapowiadało budowę kościoła, który miał być realizacją

⁶³ Mpadi, w przeciwieństwie do Kimbangu, wprowadził nakaz przestrzegania poligamii. W późniejszym okresie jednak przywiązywał mniejszą wagę do tego nakazu, szczególnie wobec młodych. Bernard, *op. cit.*

⁶⁴ Andersson, *op. cit.*, s. 193—198.

⁶⁵ Van Wing, *op. cit.*

przyjętej idei⁶⁶. Rolę czołowych swych współpracowników wobec swego posłannictwa Mpadiego określił z kolei treścią swego tytułu — Szef Apostołów. Oznaczał on niższą ich pozycję w hierarchii ruchu oraz organizacyjne ich podporządkowanie autorytetowi jego założyciela.

Pozycja Mpadiego w ramach khakizmu, którą określili oficjalnym tytułem Szefa Apostołów, była — jak się okazało — istotną funkcją w tym ruchu. Rozwój khakizmu w Środkowym Kongu, który nastąpił po uwięzieniu Mpadiego i zaniku tego ruchu w Dolnym Kongu, był bowiem krótkotrwały. W zmienionych warunkach społeczno-politycznych lat pięćdziesiątych na tym obszarze ruch pozbawiony przywódcy i kierowany przez byłych współpracowników jego założyciela, z których żaden nie zdobył sobie autorytetu wyłącznego przywódcy, przekształcił się w końcu w mało znane lokalne ośrodki kultów synkretycznych.

Dzieje khakizmu nie obejmują jednak całej działalności religijnej Szymona Piotra Mpadiego. Zwolniony z więzienia w 1960 r. ponownie przystąpił do zorganizowania kościoła pod identyczną nazwą — *L'Église des Noirs*, działając legalnie w wiosce Tendeza na zachód od Kinshasy. Według szacunków z roku 1966 liczbę jego członków oceniano na około 15 tysięcy⁶⁷. Bardzo skąpe informacje o *L'Église des Noirs* wskazują, że jest on raczej realizacją pasji religijnego działania Mpadiego, niż kolejnym okresem historii khakizmu.

KITAWALA

Do największych kongijskich ruchów religijnych okresu kolonialnego należy Kitawala⁶⁸, który działalnością swą objął rozległe tereny wschodniego Konga. Ruch ten powstał pod wpływem działalności członków sekty Watch Tower Bible and Tract Society⁶⁹. Ten istotny fakt w genezie Kita-

⁶⁶ Lanternari, *op. cit.*, s. 29.

⁶⁷ Barrett, *op. cit.*, s. 26.

⁶⁸ G. E. Daubechies, *Le Kitawala*, „Tendances du temps”, Elizabethville, 1961, nr 19 (58); J. Labrique, *Kitawala*, „Belcopresse”, Léopoldville, 1956, 6 mai; P. Lebeer, *De l'importance du Kitawala*, *ibidem*; J. P. Paulus, *Le Kitawala au Congo Belge*, „Revue de l'Institut de Solvay”, Bruxelles 1956, nr 2 (3); D. Biebuyck, *La société Kumu face au Kitawala*, „Zaire”, 1957, janvier; Lanternari, *op. cit.*, s. 38—40.

⁶⁹ Sekta Watch Tower Bible and Tract Society powstała w Stanach Zjednoczonych Ameryki Płn. w roku 1874 założona przez K. T. Russela. Po wewnętrznych sporach i reformach wyodrębniły się z niej później takie ugrupowania religijne, jak epifaniści, badacze Pisma Świętego, a głównie w 1935 r. znana również w Polsce sekta Świadków Jehowy (Jehovah's Witnesses). Tendencje rozłamowe w małym stopniu dotknęły Watch Tower w Afryce, gdzie sekta ta zachowuje pierwotną nazwę, nie znana już na innych terenach. Mimo pewnych różnic doktrynalnych Watch Tower utrzymuje nadal ścisły kontakt z centralą Świadków Jehowy w Brooklynie (USA).

wala stał się podstawą nie najlepiej uzasadnionych przekonań, że jego nazwa jest w języku suahili zniekształconą nazwą Watch Tower lub „angielskim słowem, któremu starano się nadać charakter bantu”⁷⁰. Bardzo możliwe, że Kitawala jest słowem z języka suahili, które w przybliżeniu znaczy „panuje”, „dzierży władzę”⁷¹.

Sekta Watch Tower Bible and Tract Society nim rozwinęła swą działalność na terenie Konga, szczególnie w Katandze, w latach dwudziestych⁷², znana była już na rozległym obszarze Afryki Południowej i Wschodniej. Pierwsi bowiem jej członkowie w Afryce pojawili się w początkach bieżącego stulecia w Capetown, Johannesburgu i Pretorii. Sekta dała się poznać jako organizacja religijna, w której zdobywały popularność tendencje antykolonialne i której działalność w wielu miejscach stawała się podłożem lokalnych ruchów antyeuropejskich. Jednym z większych i bardziej znanych ruchów tego typu był ruch religijny zwany Providence Industrial Mission, założony przez Johna Chilembwe⁷³. Pod koniec lat czterdziestych antykolonialna orientacja Watch Tower uległa jednakże zmianie w wyłącznie religijną pod wpływem polityki brytyjskich władz kolonialnych. W latach pięćdziesiątych liczbę członków sekty szacowano między innymi w Niasie (Malawi) na 12 tys., w Rodezji Południowej na 5 tys. i w Rodezji Północnej (Zambia) na 26 tys.⁷⁴.

Pierwsze informacje o istnieniu ruchu Kitawala pochodzą z początku lat czterdziestych, to znaczy po około dwudziestoletniej działalności Watch Tower w Kongu. Wskazują one nie tylko na fakt istnienia nowego ruchu religijnego, lecz również świadczą, iż ma on charakter antykolonialny i że zdobył już wielu zwolenników. Śladem jego aktywności były demonstracje organizowane przez członków ruchu i jego wielu zwolenników. Z najbardziej znanych były demonstracje w Léopoldville, rewolta w Manono, które

⁷⁰ Lebeer, *op. cit.*; Lanternari, *op. cit.*, s. 38; S. E. Daubechies, *Kitawala*, „Tendances du temps”, Elizabethville, 1961, nr 58.

⁷¹ N. Q. King, recenzja z książki H. J. Greschata: *Kitawala-Unsprung, Ausbreitung und Religion der Watch-Tower-Bewegung in Zentralafrika*, w „Religion en Afrique”, Leiden, vol. III (2), 1970.

⁷² Por. D. Denuit, *Le Congo d'aujourd'hui*, Bruxelles 1948, s. 24; T. M. Pasiębiński, *Kongo — nie tylko tam-tamy*, Warszawa 1970, s. 213; Cornevin, *op. cit.*, s. 66; Lanternari, *op. cit.*, s. 38; Kaufmann, *op. cit.*, s. 95.

⁷³ Por. G. Shepperson, *Th. Price, Independent Africa, John Chilembwe and Nyassaland Rising of 1915*, Edinburgh 1958; Lanternari, *op. cit.*, s. 53—54. S. E. Daubechies, *op. cit.*, wspomina również o J. Chilembwe stosując pisownię — Kilembwe. W przeciwieństwie do wymienionych autorów uważa on J. Chilembwe za członka sekty Watch Tower.

⁷⁴ P. Lebeer, *Watch Tower et syndicalisme*, „Belcpresse”, 1956, 6 mai.

wybuchły w 1941 r., oraz bunt wojskowy w Luluabourgu w 1944 r.⁷⁵. Najgroźniejsze zamieszki w tym okresie wywołał ruch Kitawala w rejonie Masisi-Lubutu (1944 r.). Było to jawne powstanie zorganizowane przez jednego z wodzów plemienia Luba, kitawalistę imieniem Bushiri (lub Buskiri), tytułującego siebie Jezusem II⁷⁶. W trakcie burzliwych wydarzeń śmierć poniosło z rąk powstańców wielu Kongijczyków i zraniono kilku białych. Belgijskie władze kolonialne krwawo rozprawiły się z przywódcami i uczestnikami rozruchów. Wydano wtedy 74 wyroki śmierci⁷⁷.

Obecność ruchu Kitawala w odległych od siebie miejscowościach nie była w tym okresie tylko efektem popularności jego antykolonialnych idei oraz jego dynamiki. Do rozpowszechnienia kitawalistycznych idei pośrednio (tak jak w przypadku innych ruchów) przyczyniła się także administracja kolonialna, relegując dla szybkiego stłumienia ruchu wielu aktywnych kitawalistów z Katangi (terenu najbardziej w pierwszym okresie opanowanego przez ruch) do innych prowincji. Dane oficjalne z 31 grudnia 1944 r. podające ogólną liczbę relegowanych wymieniają 1902 osoby skazane za udział w kitawalistycznych demonstracjach⁷⁸. Stosując ostre represje wobec członków Kitawala belgijskie władze kolonialne kierowały się także obawą, by ruch ten nie zjednoczył się z innymi również wrogimi ruchami, jak kimbangizm, khakizm czy Tonsi z zachodnich terenów Konga. W tych warunkach Kitawala otoczył większą ezoterycznością akcje propagowania swych idei.

Liczne aresztowania w latach pięćdziesiątych wykazały, że ruch Kitawala, mimo represji ze strony władz kolonialnych, w ciągu kilku lat zdołał opanować swoją działalnością przede wszystkim cztery prowincje kongijskie: Katangę, Kivu, Prowincję Równikową i Prowincję Wschodnią. Najwięcej komórek ruchu zdekonspirowano w Katandze w latach 1951—1953. Potwierdziły one fakt, że prowincja ta najbardziej opanowana była przez ruch. W Katandze zdarzały się wioski całkowicie kitawalistyczne, a ogólnie rzecz biorąc mało wodzostw oparło się infiltracji Kitawala⁷⁹. Sytuację tę potwierdziły pośrednio także dane pochodzące również z dokumentów opublikowanych przez ruch. Według szacunków dokonanych na Kongresie Kitawala — Watch Tower w Chingola (miasto leżące w Zambii na granicy

⁷⁵ Por. Denuit, *op. cit.* s. 22—23; Daubechies, *op. cit.*, R. Lemarchand, *Political Awakening in the Congo*, Los Angeles 1962, s. 171—172.

⁷⁶ Lemarchand, *op. cit.*, s. 172, podaje, że Bushiri miał również tytuł — Mulumozi wa Jesu (Reprezentant Jezusa).

⁷⁷ *Ibidem*, s. 172.

⁷⁸ Denuit, *op. cit.*, s. 23.

⁷⁹ Paulus, *op. cit.*, bardzo drobiazgowo wylicza miejscowości objęte działalnością Kitawala, liczbę zdekonspirowanych komórek ruchu oraz liczbę aresztowanych kitawalistów w poszczególnych miejscowościach.

z Kongiem) w 1951 r., w którym uczestniczyło 400 Kongijczyków, liczbę zwolenników Kitawala obliczano w Katandze na kilka tysięcy⁸⁰.

Ekspansję swą na obszarze Kivu i Prowincji Wschodniej Kitawala rozpoczął z terenów Lubutu-Masisi, znanych już ze wspomnianej rewolty wznieconej przez wodza Bushiri. Największą popularność i poparcie ruch zdobył wśród plemion Kumu i Walengala (obszar Kivu i okolice Kisangani w Prowincji Wschodniej). Liczba kitawalistów w tych plemionach (Kumu — 11 tys., Walengala — 9 tys.)⁸¹ oraz w innych w połowie lat pięćdziesiątych uprawniała do szacowania ogólnej liczby członków ruchu w tej prowincji na co najmniej kilkadziesiąt tysięcy osób. Potwierdzają to także dane dotyczące terytorium Walikale, w którym w 1955 r. aresztowano aż 7 tys. członków Kitawala.⁸² W Prowincji Wschodniej oprócz miejsc wymienionych (tereny Kisangani i Lubutu) ruch objął swą działalnością głównie miasta Ponthierville i Yangambi oraz ich okolice.

Wyjątkowo podatna na idee Kitawala okazała się ludność Prowincji Równikowej. Głównymi ośrodkami ruchu stały się miasta Yakoma i Befale, po relegowaniu tam wielu kitawalistów z odległej Katangi, a szczególnie z Elizabethville (obecnie Lubumbashi). W samym tylko dystrykcie Tshuapa w roku 1947 władze kolonialne aresztowały około 300 członków tego ruchu⁸³. W latach sześćdziesiątych, a więc już po uzyskaniu niepodległości przez Kongo, liczbę członków Kitawala w tej prowincji oceniano bardzo różnie — od zaledwie 4 tys. do 80 tys.⁸⁴

Mimo bezpośredniego sąsiedztwa Katangi oraz rozwiniętej komunikacji na tych terenach prowincja Kasai nie została objęta działalnością Kitawala. Należy bowiem odrzucić przypuszczenie, że ruch działał tam w tak doskonałej konspiracji, iż nie zwrócił uwagi władz kolonialnych. Możliwe, że ten wyjątkowy brak popularności Kitawala był konsekwencją istnienia bardzo licznych i aktywnych tajnych stowarzyszeń tradycyjnego typu w tej prowincji. Tym bardziej więc ciekawe są informacje, że liczne areszto-

⁸⁰ Mimo wyraźnej odrębności Kitawala od sekty Watch Tower organizacje te nadal utrzymywały kontakt, jak się zdaje, według formalnie określonych zasad. Pewne dokumenty, jak np. listy wyznawców Kitawala w poszczególnych ośrodkach, były z Konga przesyłane w regularnych komunikatach do Central Watch Tower w Lusace (Zambia) i Capetown (RPA), skąd w końcu przekazywano je do Brookline (USA). Lebeer, *Watch Tower et syndicalisme*.

⁸¹ Paulus, *op. cit.*; Lemarchand, *op. cit.*, s. 172, oprócz Kumu i Walengala wśród plemion, w których ruch Kitawala zdobył dużą popularność, wymienia również Wanianga, Bakongo-Bakondji oraz Bakusu. Interesujące zagadnienie niezwyklej popularności Kitawala wśród plemienia Kumu poruszają: Biebuyck, *op. cit.*, oraz R. Kaufmann, *Le millénarisme [w:] Religions du salut*, Bruxelles 1962, s. 95—97.

⁸² Lemarchand, *op. cit.*, s. 172.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Por. Pasierbiński, *op. cit.*, s. 214.

wania w Elizabethville i Luluabourgu (a nawet na terenie Zambii) wykazały, iż szefowie wielu komórek pochodzili właśnie z Kasai⁸⁵.

Niewielka natomiast aktywność kitawalistów w prowincji Léopoldville była natomiast całkowicie zrozumiała. Większa czujność władz, znaczna odległość od centrali ruchu, a przede wszystkim ożywiona działalność innych ruchów na tym terenie osłabiły z pewnością zainteresowanie ruchem Kitawala.

Przestrzenna odrębność ruchu Kitawala od kimbangizmu i khakizmu oraz zdecydowanie inna forma chrześcijaństwa, na którego gruncie wyrósł, określiły odmienną jego treść ideowych. Podobieństwo między tymi ruchami dotyczy jedynie ich antykolonialnej orientacji, która w przypadku Kitawala przejawiała się najostreż. Dowodem tego są fakty z działalności tego ruchu oraz treści jego haseł politycznych.

Doktryna Kitawala jest koncepcją nowej religii czarnych, na którą składają się elementy ideowe w czystej formie przejęte z sekty Watch Tower oraz treści, które powstały i zostały rozwinięte w ramach tego ruchu. Kitawaliści podobnie jak członkowie Watch Tower zachowali wiarę w jedyne Boga (odrzucając Trójcę Św.), zaakceptowali Chrystusa, nie jako Boga, lecz jedynie jako mesjasza, przyjęli *Biblię* jako wyłączne źródło wiary oraz chrzest jako jedyny obrzęd sakralny. Pozostałe natomiast treści ideowe Kitawala — zarówno te, które powstały w nim na podłożu przyjętych idei z doktryny Watch Tower, jak i te, które zrodzone zostały wyłącznie w jego ramach streszczają się w następujących ideach:

- teokratyzm rozumiany w kategoriach afrykańskich,
- mesjanizm skonkretyzowany w realiach afrykańskich,
- identyfikacja białych z demonem (szatanem),
- całkowite odrzucenie wierzeń afrykańskich.

Idee te nie mają wyłącznie charakteru religijnego, lecz także, a może przede wszystkim, zawierają treści polityczne, które zdeterminowały pozycję ruchu w sytuacji kolonialnej. W ten sposób tworząc koncepcję nowej religii czarnych, jaką jest Kitawala, składają się również na doktrynę polityczną dotyczącą aktualnej rzeczywistości kolonialnej i zawierającą program jej zmiany. Idee religijne Kitawala bowiem (podobnie jak w innych ruchach religijnych w Kongu) stały się racjonalizacją politycznej postawy jego członków.

Podstawową cechą doktryny ruchu Kitawala jest jej negacja świata, w dotychczasowym jego kształcie — zarówno w sferze religijnej, jak i politycznej. Negacja ta wynika z przyjętej z doktryny Watch Tower wiary

⁸⁵ Labrique, *Kitawala*.

w wyłącznie teokratyczny charakter wszelkiej władzy i religii oraz z kitawalistycznej identyfikacji białych z demonem. Wychodząc z tych przekonań kitawaliści przyjęli obecną władzę ziemską i porządek świata jako wytwór demonicznej działalności białych. Kitawalistyczną negacją świata cechuje podobnie jak khakizm swoista selektywność. Wynika ona ze specyfiki kitawalistycznej identyfikacji białych z demonem. Specyfika ta streszcza się w przekonaniu, iż demoniczność białych dotyczy jedynie ich natury (istoty) przejawiającej się w działalności religijnej i politycznej, nie dotyczy zaś białego koloru skóry (pojmowanej równocześnie jako zewnętrzny atrybut władzy) i przedmiotów kultury materialnej białych. Te wartości bowiem, w świetle idei Kitawala, genetycznie i prawnie przysługują czarnym — wyższym istotowo od białych. Kitawalistyczna interpretacja biblijnej historii o stworzeniu świata i człowieka oraz o dziejach ludzkości stała się uzasadnieniem tego przekonania⁸⁶. Według niej biały kolor (a zatem i władza) przysługiwał pierwotnemu synowi Boga — praojcu czarnych, który nie został nim jednak obdarowany za sprawą chytrego i przebiegłego brata — praojca białych. Materialne natomiast wytwory białych (produkty rozwiniętej techniki) przedstawione są jako efekt pracy czarnych (szczególnie Murzynów amerykańskich), których biali, dzięki nieprawnie posiadanej władzy, zmusili do niewolnictwa. W sumie więc kitawalistyczna koncepcja świata ma wyraźnie charakter religijnie uzasadnionego rasizmu⁸⁷.

Selektywnie negatywny stosunek treści ideowych ruchu Kitawala do świata występuje w połączeniu z programem jego radykalnej zmiany, w którym decydująca rola przydzielona jest czarnym. Wyrażony jest on ideą mesjańską również pierwotnie zaczerpniętą z doktryny Watch Tower⁸⁸. Gruntowne przeobrażenie świata w świetle doktryny Kitawala nastąpi pod wpływem działalności Chrystusa, który już jest obecny w postaci

⁸⁶ Pełny tekst podał Labriquet, *Kitawala*, Por. także Gilis, *op. cit.*, s. 68—69; G. J. Kaczyński, *Ruch Kitawala*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1973, nr 2.

⁸⁷ Kitawalistyczny rasizm różni się jednak od typowego rasizmu czarnego, z którym jest niekiedy utożsamiany. Typowy rasizm czarny, zwany inaczej rasizmem odwróconym, jest prostym i negatywnym odwzorowaniem rasizmu białego, który bazuje na kryteriach biologiczno-kulturowych. Kitawalistyczny rasizm natomiast podział na „niższe” i „wyższe” opiera na selektywnych kryteriach natury religijno-emocjonalnej. Nie jest to zresztą wyłącznie kitawalistyczna cecha. Można ją odnaleźć w doktrynach innych afrykańskich ruchów religijnych.

⁸⁸ Według K. T. Russela, założyciela Watch Tower Bible and Tract Society, Chrystus przyszedł na ziemię w postaci niewidzialnej w 1874 r., co jest również początkiem siódmego tysiąclecia ludzkości. Świadkowie Jehowy wyraźnie odeszli od chronologii russelowskiej, twierdząc, że Chrystus przyszedł na ziemię w 1914 r. Por. A. Tokarczyk, *Trzydzieści wyznań*, Warszawa 1971, s. 227—254; tudzież Kaufmann, *op. cit.*, s. 84.

niewidzialnej, a ostatecznym jego rezultatem będzie ustanowienie teokratycznego państwa i szczęście czarnych.

Doktryna Kitawala zawarła również koncepcję życia pozagrobowego. Chrześcijańskie pojęcie raju zastąpione w niej jest wprawdzie wędrówką dusz, ale zachowane jest pojęcie nagrody i kary. Wyobrażenie o życiu pozagrobowym występuje także w powiązaniu z przekonaniem o wysokiej wartości białej skóry. Nagrodą, która oczekuje dusze, jest bowiem przywdzianie białej skóry (wybielenie) i nowe życie w Europie pojmowanej przez kitawalistów jako kraina szczęśliwości. Karą zaś jest upokarzające życie wśród zwierząt. Dotyczy ona wszystkich, którzy nie przyjęli idei Kitawala.

Widoczne implikacje doktryny Kitawala, takie jak rasizm i ksenofobia, stały się podstawą programowego antykolonializmu ruchu, wyrażonego w wielu jego hasłach. Odnoszą się one bezpośrednio do rzeczywistości kolonialnej. Belgowie — przedstawiciele zanegowanych białych — przedstawieni są jako wrogowie czarnych, których należy zniszczyć przy pomocy siły. Przepowiada się bliski dzień ich klęski. Wśród haseł znajdują się apele do wzięcia udziału w akcjach oporu przeciwko władzy kolonialnej i apele do bojkotowania jej zarządzeń (np. do niepłacenia podatków). Król belgijski (zwany przez Kongijczyków Bula-Matari) określony jest nazwą Kap-rochie, co znaczy — ten, który przysparza zmartwień i który odebrał wolność⁸⁹.

Nie wszędzie jednak ruch Kitawala lansował idee religijne i polityczne w identycznym sensie. W niektórych ośrodkach bezwzględna wrogość kitawalistów wobec Belgów jak i władzy oraz wierzeń tradycyjnych graniczyła z anarchizmem, w innych z kolei (np. w Katandze) działalność członków ruchu miała prawie wyłącznie charakter religijny o nie zwracającej uwagi władz opozycji w sprawach politycznych i społecznych. W lokalnych wersjach doktryny Kitawala znajdujemy także pewien wpływ kimbangizmu i echa wydarzeń politycznych, które nastąpiły po uzyskaniu niepodległości przez Kongo w 1960 r. Dotyczą one głównie pojmowania idei mesjańskiej. W komórkach ruchu, które zetknęły się z kimbangizmem (prawdopodobnie na terenie Prowincji Równikowej), Szymon Kimbangu występuje jako apostoł Jezusa i jako głosiciel idei Kitawala. W okresie bezpośrednio po uzyskaniu niepodległości przejawiały się natomiast tendencje w ruchu do uznania Kitawala za narodową religię kongijską z Patrice Lumumbą jako mesjaszem. Dowodzi tego tytuł kitawalistycznego dokumentu ze Stanleyville (obecnie Kisangani) z roku 1961 — „Kitawala — Religion congolaise — Mouvement national Lumumba”⁹⁰. Treść tego dokumentu jest niemiernie ciekawa i znamienita. Jest tam bowiem zdanie treści następującej — „Religia Kitawala nakazuje służyć i podporządkować się wielkiemu rządowi [...]

⁸⁹ Denuit, *op. cit.*, s. 25.

⁹⁰ Cyt. za Kingiem, *op. cit.*; Greschat, *op. cit.*, Apendyks.

bać się”, które wskazuje, że zmiany społeczno-polityczne, które nastąpiły w tym okresie, wywarły istotny wpływ na charakter ruchu. W niektórych jego ośrodkach wrogię stanowisko ruchu wobec wszelkiej władzy uległo wyraźnemu złagodzeniu.

Wspomniane tendencje potwierdzają fakt, iż ruch Kitawala jest ruchem kongijskim powstałym w warunkach kolonializmu belgijskiego. Mimo to ogólnie ideologiczna negacja władzy i religii (wyniesiona z doktryny sekty Watch Tower) zarówno obcej, jak i tradycyjnej afrykańskiej, właściwa doktrynie Kitawala, nadaje jej jednak w całości charakter uniwersalistyczny. Zasadnicza jej treść dotyczy bowiem problemu przebudowy świata, a nie wyłącznie Konga. Nieprzypadkowo więc w kitawalistycznych hasłach występują częściej szersze kategorie nazwowe, jak czarni, biali, Afryka, Europa, niż Kongijczycy, Belgowie itp. Uniwersalistyczny charakter tego ruchu podkreślony jest przez jego programowy autonegatywizm⁹¹ najdotkliwiej wyrażony negatywnym stosunkiem do wierzeń tradycyjnych.

Nielegalny status ruchu Kitawala nie uległ zmianie również po odzyskaniu niepodległości przez Kongo. Zachowując programową opozycję wobec wszelkiej władzy i religii, ruch prowadzi nadal swoją działalność. Bez wątplenia jednak stracił bardzo na swej atrakcyjności i popularności okresu kolonialnego. Ogólna liczba kitawalistów zmalała. Proces ten zresztą rozpoczął się już na kilka lat przed uzyskaniem niepodległości, kiedy Belgowie złagodzili metody zarządzania kolonią i dali szansę Kongijczykom na wyrażanie własnych interesów na płaszczyźnie *par excellence* politycznej. Niemniej jednak wroga działalność ruchu Kitawala w niektórych rejonach kraju jest tak silna, że niepokoi władze państwowe. Świadczy o tym wypowiedź gubernatora Prowincji Równikowej Jonasa Mukamby w 1968 r., znanego skądinąd ze swej mądrości politycznej. „Rząd kongijski — powiedział J. Mukamba — dysponuje odpowiednimi środkami, aby kitawalistów przekonać o swej racji. Jednak dotąd unikał uciekania się do stosowania siły w stosunku do swoich obywateli. Woli metodę perswazji. Jeżeli to nie pomoże, trzeba będzie podjąć inne rozwiązania w interesie naszego kraju”⁹².

MWUNGIZM

W okresie, kiedy podbój i okupacja Belgii przez hitlerowskie Niemcy stały się faktem powszechnie znanym w Kongu, wiele nowych ruchów, obok kimbangizmu, khakizmu i Kitawala, rozpoczęło swą działalność. Jed-

⁹¹ Kitawalistyczny autonegatywizm zaznacza się mocniej w warstwie ideowej niż w warstwie obrzędowej ruchu.

⁹² Pasierbiński, *op. cit.*, s. 214.

nym z bardziej znanych był mwungizm⁹³, którego źródłem stała się działalność byłych pastorów-katechetów z amerykańskiej misji baptystów w Kikongo, miejscowości leżącej na północ od Kenge w dystrykcie Kwango (prowincja Léopoldville), w roku 1940. Nazwa ruchu wywodzi się od słowa *mwungi* (znaczy w jęz. miejscowym pastor), którą obdarzono jego założycieli, a która w krótkim czasie stosowana była w równej mierze wobec wszystkich jego członków. W ciągu kilku miesięcy od chwili powstania mwungizm, niezauważony przez władze, rozprzestrzenił się w całym regionie Ndinga zdobywając wyjątkową popularność wśród Bayaka — tradycyjnie śmiertelnych wrogów Bakongo⁹⁴.

Doktryna mwungizmu przypominająca w ogólnych zarysach kimban-gizm⁹⁵ była rozwinięciem idei przyszęłego okresu szczęśliwości na ziemi związanej ściśle z wiarą w powtórne przejście przodków na świat i w zniknięcie białych z terenu Konga. Realizacja tej idei w świetle doktryny mwungizmu miała nastąpić za sprawą Yahwe, którego pośrednikami byli właśnie *mwungi*. Yahwe inspirując działalność *mwungi* oraz działając przez chrzty, dokonywane przez nich, miał dokonać zbawienia *mwungi*, uwolnić ich od grzechów i ustanowić królestwo szczęścia w momencie powrotu przodków (Masedi) w chwale i w bogactwie materialnym oraz w chwili wypędzenia białych i czarnych nie wyznających mwungizmu⁹⁶. Urzeczywistnienie się obietnic zawartych w doktrynie mwungizmu obwarowane było wypełnieniem przez członków ruchu dwóch istotnych warunków, które z tej racji w ich działalności zajmowały naczelne miejsce. Pierwszym było zniszczenie wszystkich bez wyjątku fetyszów; drugim — chrzest wszystkich członków rodziny *mwungi*.

W okresie swego istnienia, objawszy swym zasięgiem głównie plemię Bayaka, mwungizm w przemożny sposób wpłynął na zmianę zwyczajów i bogatych obrzędów tego plemienia⁹⁷. Bayaka przejęci oczekiwaną erą szczęśliwości, jaką przed ich oczyma roztoczył ten ruch, wstrzymali się od wszelkiej pracy, porzucili swe hałaśliwe i wysoce emocjonalne obrzędy

⁹³ Van Wing, *op. cit.*, Lanternari, *op. cit.*, s. 32—33.

⁹⁴ A. Zajączkowski, *Niepodległość Konga a kolonializm belgijski*, Warszawa 1968, s. 207.

⁹⁵ Postać Szymona Kimbangu nie odgrywa w niej żadnej roli. Imię jego nie występuje w mwungizmie.

⁹⁶ Wśród *mwungi* czarni, którzy nie przyjęli mwungizmu, określani byli mianem psów. Według ich przekonania mieli oni w przyszłości podzielić los znieprawionych białych.

⁹⁷ J. Vansina, *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Bruxelles 1966, s. 155, 158.

oraz masowo poddawali się chrztom *mwungi*⁹⁸. Szczególnie gorliwie wypełniali nakaz niszczenia wszelkich fetyszów (łącznie z insygniami władzy wodzowskiej) a także — doceniając rolę swych przodków po ich zamartwychwstaniu — wyjątkową troską otoczyli ich groby. W tym również czasie spopularyzowała się wśród Bayaka nowa forma pozdrowienia, mająca obowiązywać w przyszłości jako symboliczny znak zapowiedzianej zmiany rzeczywistości. Bayaka witali się gładząc dłonią głowę od czoła do potylicy wymawiając formułę: *Tufilamo ku kosi* („Tamto wszystko porzucamy”)⁹⁹. Oznaczało to całkowite zerwanie kontaktu z białymi i z tym wszystkim co przynieśli: pracą, uprawami, lekarstwami, szkołami itp.

Antybiałe treści doktryny *mwungizmu*, obok jej „antyfetyszystycznej” orientacji, znalazły ewidentny wyraz w charakterze działalności ruchu. Wyraźnie wrogie wobec Belgów akcje organizowane przez jego członków (często uzbrojonych) rychło zwróciły uwagę władz kolonialnych, które niebawem wydały nakaz likwidacji *mwungizmu*. W miejsce paruzji przodków *mwungi* — po niespełna roku działalności — doczekali się ekspedycji wojsk kolonialnych.

TONSI

W roku 1940 — podobnie jak *mwungizm* — pojawił się w Kongu inny nowy ruch religijny zwany Tonsi¹⁰⁰. Powstały na terenach północnej Angoli ruch ten przeniknął na tereny kongijskie tworząc pierwsze swe ośrodki w okolicach Popokabaka i Kwango. Obszarem najżywszej działalności Tonsi stały się jednakże niewiele później objęte przez ten ruch tereny Thysville, Madimba i Kibambi, gdzie spotkał się z wielkim poparciem ze strony nadal aktywnych kimbangistów i od niedawna działających khakistów. Szczególnie aktywną działalność Tonsi rozwinął w wioskach leżących między Lukungu, Nsela i Luidi. Tam ruch przetrwał najdłużej.

Doktryna Tonsi — bogata w różnorodne treści — w ogólnym swym charakterze odznacza się dużym podobieństwem do treści ideowych kimban-

⁹⁸ Chrztu zwykle miały miejsce na skraju wioski. Bayaka porzucili swe bogate obrzędy obawiając się, by hałas, jaki im towarzyszy, nie przeszkodził w powtórny przyjeździe ich, przodków na świat. Równocześnie pocieszali się nadzieją, że w szczęśliwej przyszłości będą mogli tańczyć i śpiewać razem z przodkami z większą radością i bez końca.

⁹⁹ Van Wing, *op. cit.*

¹⁰⁰ Van Wing, *op. cit.*; Bazola, *op. cit.*; P. J. Joset, *Quelques mouvements religieux au Bas-Congo et dans l'ex-Afrique Équatoriale Française*, „Journal of Religion in Africa” („Religion en Afrique”), vol. 1, 1967, nr 2. Informacje o pojawieniu się ruchu Tonsi nie są zgodne, np. van Wing podaje rok 1940, a Joset — sierpień 1939 r.

gizmu i khakizmu — co zresztą było podłożem jej wyjątkowej popularności wśród zwolenników wspomnianych ruchów. Idee religijne i polityczne, które składają się na nią, wyrażają negację chrześcijaństwa i wierzeń afrykańskich (z wyjątkiem kultu przodków) w połączeniu z głęboką wiarą w nadejście ery mesjańskiej. Chrześcijaństwo identyfikowane z białymi (wobec których skrajnie radykalny stosunek Tonsi przypominał khakizm) oraz zanegowane elementy wierzeń tradycyjnych (głównie praktyki czarnej magii) w świetle tej doktryny mają zniknąć z rzeczywistości społecznej z chwilą ustanowienia Królestwa Czarnych pod wodzą Tata Alamani¹⁰¹. Los zarówno białych, jak i czarnych w przyszłym królestwie jest jednoznacznie określony w tej koncepcji. Biali spłoną w ogniu lub zostaną utopieni, a czarni obejmą władzę i staną się białymi. Powodzenie i szczęście w erze mesjańskiej zapewnią przodkowie, którzy w bogactwie właściwym dotychczas Europejczykom powrócą do swoich; znikną choroby i śmierć wśród wiernych Tonsi.

Treści doktryny ruchu Tonsi znalazły jaskrawy wyraz w jego obrzędach, które otaczane były wyjątkową tajemnicą. Z reguły odbywały się nocą na cmentarzach, a każdy z obrzędów zawierał stałe dwa elementy — uroczyste wyparcie się chrześcijaństwa i praktyk magicznych oraz przysięgę dochowania wierności i tajemnicy. Spośród nich najgłówniejszą rolę spełniał obrzęd, w którym posługiwano się świętym płynem (nie znany jest jego skład) rozdzielanym wśród wiernych w postaci trzech kropli na językach i czołach wiernych. Od słowa kropla (kropla = *tonsi*) wywodzi się nazwa ruchu. Pierwsza kropla na języku symbolizowała i zastępowała chrzest; druga na czole oznaczała bierzmowanie¹⁰²; trzecia — zwana „kroplą krwi” — miała sprawiać oświecenie umysłu oraz zdolność przywoływania przodków w celu bezpośredniego obcowania z nimi. Obrzęd ten wykonywany był w trakcie wymawiania formuły — „W imię Tata Mupepe (Ojca Ducha), Tata Kimbangu i Tata Alamani”¹⁰³, która najkrócej bodajże wyrażała zasadniczą orientację ruchu.

Idee doktryny Tonsi wpłynęły także istotnie na zmianę oraz pojawienie się nowych obrzędów i zwyczajów wśród Bakongo objętych ruchem. Obok kultu przodków, który został wzbogacony nowymi formami rytualnymi, największe znaczenie spełniały nowe nakazy i zakazy dotyczące różnych

¹⁰¹ Źródło pozytywnej roli Niemców w programie przebudowy świata zawartym w doktrynie Tonsi nie jest zupełnie jasne. Jej podłożem mogła być zarówno wspomniana już niezwykła w tym czasie popularność Niemców wśród mieszkańców Dolnego Konga, jak i kontakty ruchu z khakizmem.

¹⁰² Bierzmowanie jest w katolicyzmie symbolem dojrzałości religijnej wiernego. Możliwe, iż w tym również sensie przyjmowany był ten obrzęd w Tonsi.

¹⁰³ Van Wing, *op. cit.*

dziedzin życia. Wśród nich najbardziej znamienne były: nakaz niszczenia fetyszów oraz zakaz uprawiania czarnej magii, różnorodne zakazy dotyczące spożywania potraw, nakaz wstrzymania się od wszelkiej pracy w środę, piątek i niedzielę¹⁰⁴, zakaz posyłania dzieci do szkoły i wysyłania chorych do szpitali, a także zakaz utrzymywania jakichkolwiek kontaktów z ludźmi spoza ruchu, który był rygorystycznie przestrzegany przez jego członków. Innowacje wprowadzone przez ruch w ramach społeczności, w których działał, dotyczyły również bezpośrednio funkcjonowania władzy wodzowskiej. Ruch Tonsi bowiem nie zanegował autorytetu wodzów, lecz włączył ich w ramy swojej organizacji, powierzając im funkcje kierownicze. Hierarchia stanowisk w strukturze organizacyjnej ruchu (w części oparta na wzorach kościoła katolickiego), wyglądała następująco¹⁰⁵:

- wodzowie,
- biskupi,
- ojcowie wyżsi (przełożeni), którzy opiekowali się duchownymi (kapłanami),
- ojcowie posiadający moc rozpowszechniania reguł Tonsi wśród wiernych,
- katecheci regionalni obarczeni opieką nad pracą katechetów początkujących,
- katecheci, których zadaniem było spisywanie i zliczanie wiernych,
- śpiewacy intonujący pieśni i modlitwy rytualne,
- Maseri, których zadaniem była propagacja idei Tonsi oraz kontrola nad ich przestrzeganiem w życiu; funkcję tę pełniły wyłącznie kobiety.

Po likwidacji ruchu Tonsi w Kongu w roku 1942¹⁰⁶ terenem nadal objętym jego działalnością był tylko północny obszar Angoli, gdzie znany był pod nazwą Tawa. Wśród przywódców ruchu na tym obszarze największą popularność zdobyli Malele, Kiowa oraz Nsingi zi Bioka, który zwany inaczej biskupem Nsingi znany był również na terenie Konga. Przypuszcza się, że pobyt S. P. Mpadiego w Angoli podczas jednej z jego ucieczek w roku 1943 wpłynął na rozwój ruchu Tawa. Obok powiązań z khakizmem w ruchu tym znalazły również wyraz kontakty jego członków z mieszkańcami Francuskiej Afryki Równikowej, wśród których w owym czasie

¹⁰⁴ Praktyka wstrzymania się od pracy w środę, piątek i niedzielę przyjęta została zapewne z kimbangizmu i khakizmu, gdzie dni te łączono z dniami „męki” Szymona Kimbangu. Por. Balandier, *Sociologie...*, s. 453.

¹⁰⁵ Van Wing, *op. cit.*, Joset, *op. cit.*

¹⁰⁶ Van Wing, *op. cit.*

niezwykłą popularnością cieszyła się postać Ch. de Gaulle'a, pojmowana jako symbol wolności i powodzenia¹⁰⁷. Świadczy o tym między innymi forma krzyża lotaryńskiego stosowana w Tawa w obrzędzie chrztu.

DIEUDONNÉ

Dieudonné¹⁰⁸ należy do mniejszych ruchów religijnych zarówno jeśli chodzi o okres, jak i zasięg jego oddziaływania. Ruch ten powstał w 1954 roku w okolicach Kikwit pod wpływem działalności byłego katechety imieniem Dieudonné, od którego przyjął nazwę. Nigdy nie zorganizował się w ruch zwarty, a jego doktryna była lokalnym rozwinięciem idei, które głosił inspirator ruchu¹⁰⁹.

Treść nauki Dieudonné w zasadzie była rozwinięciem podjętej przez niego z wielkim zapałem idei potępienia fetyszów (*nkisi*) i zastąpienia ich wodą święconą. Potępienie fetyszów opierał on na przekonaniu, iż są tylko produktem dziecinnej łatwowierności wykorzystywanej przez demona w celu trzymania czarnych w głupocie, nieufności i nieładzie. Uzasadniając w ten sposób ich nieskuteczność jako środków mających zapewnić powodzenie i obronę przed skutecznością złych sił, Dieudonné głosił potrzebę bezwzględnego ich niszczenia. W miejsce nieprzydatnych fetyszów realną siłą przeciwko złu i chorobom dostrzegał on w święconej wodzie nawołując równocześnie do jej zdobywania w misjach katolickich¹¹⁰.

Działalność Dieudonné w okolicach Kikwit znalazła podatny grunt społeczny i w ciągu roku ruch antyfetyszystyczny (pod tą samą nazwą) objął również swym zasięgiem sąsiednie tereny Kwilu i Kwango. Akcja niszczenia wszelkich materialnych przedmiotów magicznych¹¹¹ połączona z próbami zdobywania wody święconej u misjonarzy katolickich podjęta przez Dieudonné znalazła wielu zwolenników, którzy zorganizowani w grupy penetrowali wspomniane tereny. Wraz z rozwojem ruchu wykształciła się ogólnie przestrzegana ceremonialna forma palenia fetyszów i rozdzielania wody święconej. Pierwszą jej częścią po zgromadzeniu pewnej ilości fety-

¹⁰⁷ Na podłożu popularności postaci Ch. de Gaulle'a powstał nawet na tym terenie fetysz zwany Ngol, który miał zapewniać powodzenie i sukces w działaniu. Por. *ibidem*.

¹⁰⁸ Van Wing, *op. cit.*; Lanternari, *op. cit.*, s. 35; Bazola, *op. cit.*

¹⁰⁹ Zarówno Bazola, *op. cit.*, jak i Bernard, *op. cit.*, podają, że Dieudonné miał wiele powiązań z organizacją Ligue de Sacré-Coeur.

¹¹⁰ W pierwszym okresie ruchu, kiedy nie był on jeszcze w ogóle znany, popularność wśród pogan (niechrześcijan) wody święconej wyraźnie zdiwiła i zaskoczyła misjonarzy katolickich. Van Wing, *op. cit.*

¹¹¹ Ciekawa jest informacja van Winga, *op. cit.*, że oprócz fetyszów palono również niektóre materialne insygnia władzy wodzowskiej odziedziczone po przodkach.

szów była nauka, w której wyjaśniano zgromadzoną prawdziwą naturę święconej wody, jej cel użycia z podkreśleniem, iż jej skuteczność jest uzależniona od „skierowania serca do Boga i całkowitego uwolnienia się od wrogiego stosunku do bliźnich”¹¹². Drugą część ceremonii wypełniały wspólne modły skierowane do Chrystusa, w których błagano go o uwolnienie ich od zła i przepaszano za dotychczasowe przewinienia. Kulminacyjnym punktem ceremonii była publiczna przysięga wypełnienia obietnicy poprawy, po której przystępowano do palenia fetyszów i rozdzielania wody święconej.

Pierwszy okres działalności Dieudonné (1954—1955) był względnie spokojny i nie towarzyszyły mu wydarzenia zwracające uwagę władz kolonialnych. Dopiero po przekroczeniu rejonu Kwango i objęciu swą działalnością okolic Kenge, jak również terenów Kasangulu, Popokabaka, a nawet rejonów Madimba, Thysville i Kinshasy, Dieudonné przekształcił się w ruch religijny o większym znaczeniu społecznym. Władze kolonialne zaniepokojone wypadkami śmiertelnymi, które miały miejsce podczas obrzędów ruchu przypominających egzorcyzmy i jak żywo średniowieczne polowania na czarownice (*ndoki*), wydały dnia 21 marca 1956 r. zakaz istnienia ruchu aresztując wielu jego członków. W tym ostatnim okresie Dieudonné spotkał się z aktywnym poparciem ze strony kimbangistów i khakistów, którzy — jak wiadomo rozwinęli głównie swą propagandę w okolicach Madimba, Thysville i Kinshasy¹¹³. Po represjach ze strony władz Dieudonné zniknął z areny społecznej wywołując jednak swą działalnością trwającą przez pewien czas niesnaski i kłótnie w ramach klanów¹¹⁴.

UWAGI O POZOSTAŁYCH RUCHACH

Przedstawione dotychczas ruchy reprezentują dominujący typ religijnych ruchów kongijskich okresu kolonialnego zarówno ze względu na ich charakter (konstrukcję treściową doktryn i pochodzenie), jak i liczbę. Znakomita bowiem większość z nich to właśnie ruchy antykolonialne z tendencją do radykalnej ksenofobii, a często i rasizmu, których doktryny zbudowane z elementów ideowych pochodzenia chrześcijańskiego i tradycyjnego (afrykańskiego) mają synkretyczny charakter. Nie wyczerpują

¹¹² Van Wing, *op. cit.*

¹¹³ Może również dlatego G. Bernard twierdzi, że Dieudonné był kontynuacją kimbangizmu pod zmienioną nazwą. Autor ten podaje także ciekawą informację, że Dieudonné objął swą działalnością również inne tereny Konga, a szczególnie w prowincji Kasai. Bernard, *op. cit.*

¹¹⁴ Van Wing, *op. cit.*

one jednak w całości wszystkich typów ruchów religijnych, które odegrały ważną rolę w życiu społeczeństwa kongijskiego tego okresu. Obok nich istniały ruchy, które cechuje zasadnicza odmienność treściowa ich doktryn oraz inny stosunek do rzeczywistości kolonialnej, w tym również do Belgów. Pewien uporządkowany obraz wszystkich ruchów religijnych można uzyskać przedstawiając ich kolonialne dzieje w trzech głównych okresach, odpowiednio charakteryzujących się innym dominującym typem ruchu, wyróżnionego ze względu na charakter i pochodzenie jego treści doktrynalnych oraz stosunek do władz kolonialnych.

Pierwszy okres — koniec Wolnego Państwa Kongo i początek Belgijskiego Konga (od 1908 r.) — charakteryzuje się występowaniem ruchów fetyszystycznych, których głównym przedmiotem działania była odnowa i pomnożenie tradycyjnych środków magicznych oraz odwrócenie się od kultury białych. Były to ruchy biernego oporu wobec białych.

Drugi okres — trwający do połowy lat pięćdziesiątych — cechuje występowanie ruchów, których analizą zajmowaliśmy się dotychczas. Są to zatem ruchy jawnie antykolonialne, podejmujące akcje czynnego oporu wobec władz kolonialnych. Treści ich synkretycznych doktryn są religijną racjonalizacją negacji białych, wśród których na czoło wysuwa się mesjańska idea ujmująca program przyszłych zmian rzeczywistości społeczno-politycznej. Cechą szczególną większości tych ruchów jest wyraźna opozycja wobec praktyk magicznych i innych elementów tradycyjnych wierzeń z wyjątkiem kultu przodków. Mimo podobieństwa podstawowych cech ruchów tego okresu stopień ich występowania wyraźnie grupuje ruchy te w dwóch podokresach — pierwszy do początku II wojny światowej i drugi — po nim następujący, w którym treści ideowe ruchów cechuje większy radykalizm wobec Belgów oraz bardziej eksponowana jest w nim idea mesjańska.

Trzeci okres — począwszy od połowy lat pięćdziesiątych do chwili uzyskania niepodległości w 1960 r. — charakteryzuje pojawianie się wielu ruchów, których doktryny koncentrują się głównie (i prawie wyłącznie) na religijnej interpretacji rzeczywistości i konkretyzacji idei mesjańskiej bez wyraźnego politycznego akcentowania ich sensu. Treści polityczne odgrywają w nich rolę drugorzędą, a głównym celem ich działalności jest przygotowanie wiernych do przyszłego stanu (okresu) wolności i szczęścia. Pojawieniu się ruchów o tych cechach towarzyszą zasadnicze zmiany w charakterze ruchów z poprzedniego okresu, które tracąc orientację *par excellence* polityczną również przechodzą na pozycje ruchów o zainteresowaniach prawie czysto religijnych.

Prosty podział dziejów religijnych ruchów kongijskich okresu kolonialnego dokonany przez nas dla usystematyzowania wiedzy o nich jest jednak obrazem idealnym i nie wyczerpuje złożonej rzeczywistości. Wy-

maga on dwóch istotnych uściśleń, które określą także tok dalszych naszych rozważań. Pierwsze — dotyczy zróżnicowania ruchów w ramach każdego okresu, które wbrew pozorom jest znaczne i w zasadzie w każdym okresie znaleźć można typy ruchów właściwe okresowi poprzedniemu. Drugie — odnosi się do granic czasowych okresów, które w istocie nie są zupełnie ostre, lecz płynne (zarówno w skali ogólnokongijskiej, jak i regionalnej). Uwzględniając zatem wspomniane uwagi oraz fakt, że dotychczas analizowane przez nas ruchy charakteryzuje drugi i trzeci okres ich dziejów, kolejnym przedmiotem naszych rozważań będą ruchy, które charakteryzują pierwszy okres oraz uzupełniają analizę ruchów okresów poznanych. Spośród wielu zanalizujemy następujące jako reprezentatywne:

1. ruch Epikilipikili jest najbardziej typowym ruchem pierwszego okresu w dziejach religijnych ruchów kongijskich; na jego przykładzie widać proces kształtowania się pierwszych ruchów fetyszystycznych będących jednocześnie ruchami biernego oporu wobec kolonizatora; jest jednym z najstarszych (jeśli nie najstarszym) z religijnych ruchów okresu kolonialnego;

2. ruch Serpent parlant jest wyjątkowo dobrym przykładem ruchu, w którym cechy ruchów pierwszego okresu łączą się z cechami ruchów okresu następnego; jest on ewidentnym przykładem kształtowania się mesjanistycznych ruchów antykolonialnych z ruchów fetyszystycznych zrodzonych na podłożu tajnych stowarzyszeń tradycyjnych;

3. ruch Mpeve jest jednym z licznych ruchów, które istniały już przez pewien okres w formie początkowej, lecz najaktywniejszą swą działalność rozwinęły w okresie bezpośrednim przed niepodległością Konga (1960 r.) oraz w pierwszych latach niepodległości; proces ewolucji religijnych ruchów w tym czasie znany jest już nam na przykładzie kimbangizmu, jednakże sens przeobrażeń, który rysuje się z dziejów Mpeve, ma zupełnie odmienny charakter. Ruch ten w przeciwieństwie do większości ruchów trzeciego okresu przejawiał wyraźnie antykolonialne treści; natomiast wśród ruchów, które również odznaczały się podobnymi treściami (np. Kitawala), należy do nielicznej grupy ruchów fetyszystycznych.

Ruch Epikilipikili¹¹⁵ powstał na gruncie popularności nowego fetysza (*bwanga*), którego twórcą i głóścicielem był fetyszysta imieniem Epikilipikili, działający w 1904 r. w miejscowości Olenga (region Bena Di-bele, północne tereny prowincji Kasai). Podłożem popularności tego fetysza było przekonanie o wyjątkowej jego skuteczności w zwalczaniu wszystkich złowrogich sił tajemnych. Składał się on z niewielkiej ilości

¹¹⁵ Ed. de Jonghe, *Formations récentes de sociétés secrètes au Congo Belge, „Africa”*, London, vol. 9, 1936; Lanternari, *op. cit.*, s. 22; B. Verhaegen, *Rébellions au Congo*, Bruxelles 1966, s. 47.

sproszkowanych części zwierząt¹¹⁶ umieszczonych w skórzanych torebkach bądź w muszlach. Torebki zazwyczaj noszono przy sobie, natomiast muszle zakopywano w różnych miejscach wioski, znacząc je specjalnie dla rozpoznania.

Decydującym czynnikiem w rozwoju ruchu, który pozbawiony był jakiegokolwiek organizacji i który cechowała wyłącznie żywiołowość, stała się wiara, że *bwanga* chroni również przed białymi i że zabezpiecza przed śmiertelnymi pociskami¹¹⁷.

Ruch stał się formą biernego oporu wobec białych, a nowy fetysz pod postacią uniwersalnego lekarstwa, zwanego Tonga-Tonga, rozpowszechnił się na lewym i prawym brzegu Sankuru wśród Bakuba, Bangende i Bashiléle aż po okolice Lukenie i Kwango. Postawę biernego oporu i niechęci wobec białych najczęściej manifestowano przez odrzucanie towarów europejskich, odmowę płacenia podatków oraz odmowę służenia białym. Ruch Epikilipikili nie był zresztą — jak się później okazało — jedyną formą przejawu antybiałych tendencji środowiska kongijskiego, w którym działał. Bezpośrednio dały one znać o sobie w 1905 roku w rebelii Sankuru, która została krwawo stłumiona przez władze kolonialne — co także przyczyniło się do wygaśnięcia ruchu Epikilipikili.

Podłożem ruchu *Serpent parlant*¹¹⁸ był fetyszystyczny ruch Lukusu oraz tajne stowarzyszenie ludzi-zwierząt. Ruch Lukusu (zwany również Lukoshi lub Nkisi-Lukoi) działał wśród Bashiléle (prowincja Kasai) i podobnie jak znany nam ruch Epikilipikili popularyzował nowy fetysz (rodzaj lekarstwa przyrządzanego z kory drzew), który miał zapewnić zdrowie i ochronę przed skutecznością działania wrogich sił, a szczególnie przed czarownicami (*ndoki*). Tajne stowarzyszenie ludzi-zwierząt natomiast nie różniło się od innych tradycyjnych organizacji tego typu, a rolę kultuwanego w jego ramach zwierzęcia spełniał wąż. Ruch *Serpent parlant* powstał w wyniku fuzji tych dwóch organizacji tradycyjnych, która nastąpiła w 1933 r. Podbudową treściową jego doktryny stał się w nim mit o wężu, przyjęty ze stowarzyszenia ludzi-zwierząt i rozwinięty w powiązaniu z rzeczywistością społeczno-polityczną, a nowe praktyki magiczne przejęte z Lukusu oraz pewne wskazówki praktyczne zawarte także i w micie ukształtowały jego formy działalności.

¹¹⁶ De Jonghe, *op. cit.*, podaje, że w pierwszym okresie w skład *bwanga* wchodziły starte na proch części płuca i serca ludzkiego.

¹¹⁷ Lanternari, *op. cit.*, s. 22, podaje, że ruch Epikilipikili był również ruchem profetycznym, co zdecydowanie neguje Bernard (*op. cit.*). W świetle innych źródeł, np. de Jonghe, *op. cit.*, i Barrett, *op. cit.*, s. 52, 176, 216, prawda leży po stronie Bernarda.

¹¹⁸ De Jonghe, *op. cit.*; Lanternari, *op. cit.*, s. 23—24; Verhaegen, *op. cit.*, s. 47.

Ideą przewodnią doktryny Serpent parlant jest zapowiedź ery wolności i szczęścia czarnych oraz program jej realizacji. Wyrażona jest ona koncepcją, w której podstawową rolę — podobnie jak w całej doktrynie — spełnia mityczna postać węża mówiącego (stąd wywodzi się nazwa ruchu). Wąż mówiący (inaczej wąż-człowiek) — według tej koncepcji — ma zrodzić mesjaszy (bądź proroków), którzy dokonają radykalnej przemiany świata i zrealizują ideę ery wolności. Pojawienie się mesjaszy ma być poprzedzone wydarzeniami, które będą oznaczać bliskość wypełnienia się obietnic. Najważniejszymi spośród nich będą: zaćmienie słońca, powrót zmarłych, pojawienie się czarnego psa, który krążąc po wioskach będzie przemawiał do ludzi, a następnie przybierze postać człowieka-fetysza (*ngwar*), którego głowa, ramiona i nogi staną się białe, a reszta ciała pozostanie czarna.

Istotną nowością ruchu Serpent parlant w porównaniu z organizacjami tradycyjnymi, na których podłożu wyrósł, jest to, że program radykalnego przeobrażenia świata oraz nastanie ery wolności czarnych zawarty w jego doktrynie występuje w ścisłym powiązaniu z negacją białych i nadzieją szybkiego uwolnienia się spod ich władzy. Podstawą tego związku stała się dokonana w doktrynie tej identyfikacja białych z głównym źródłem zła. Istota funkcji pełnionej w przyszłości przez mesjaszy (tudzież przez inne elementy ideowe) polegać ma — w świetle doktryny — przede wszystkim na zwalczaniu dominacji białych, osłabieniu i likwidacji ich władzy. Praktyki przyjęte w ramach Serpent parlant miały podobny sens. Były to nowe środki magiczne stosowane w celu zapewnienia sobie przez członków ruchu niezwykłej władzy nad białymi oraz w celu zwiększenia skuteczności zawartych w doktrynie przepowiedni. Głównym środkiem stosowanym w tym celu był magiczny płyn, pity w specjalnych naczyniach.

Przekonanie o bliskim w czasie zrealizowaniu się ery wolności i szczęścia za sprawą oczekiwanych mesjaszy zrodziło wśród członków ruchu nastrój biernego oczekiwania. Spodziewając się powrotu przodków w pełnym bogactwie, przestano uprawiać ziemię ograniczając się tylko do czynienia niewielkich zapasów; czas oczekiwania wypełniano obrzędami, które urządzano na cmentarzach. Nie wszędzie jednakże działalność Serpent parlant wywoływała jedynie postawy biernego oporu wobec białych i nastrój bezczynności. Wśród Bashiléle, Pende, Bambunda i Badinga — członków plebion objętych wpływami ruchu, zanotowano bowiem liczne przypadki niesubordynacji wobec władz kolonialnych.

Dzieje ruchu Serpent parlant były równie krótkie, jak wielu innych podobnych mu ruchów w tym okresie¹¹⁹. Po roku 1934 w obliczu niezreali-

¹¹⁹ Por. Balandier, *Sociologie....*; de Jonghe, *op. cit.*

zowanych pragnień oraz pod wpływem represji ze strony władz kolonialnych ruch stracił swą popularność i praktycznie przestał istnieć.

Początki ruchu Mpeve (Duch)¹²⁰ sięgają roku 1946, kiedy pojawił się on wśród Bambala i Basongo, a także niewiele później wśród Bayanzi oraz Bambunda. W tym czasie dał się poznać jako ruch fetyszystyczny, którego głównym celem działalności było zwalczanie czarnej magii jako przejawu złowrogich sił oraz osób trudniących się nią. Obok treści czysto fetyszystycznych zawierał on również pewne tendencje antykolonialne, które zwróciły uwagę władz¹²¹. Z tego względu członkowie Mpeve dla uniknięcia prześladowań i relegowań masowo wstąpili do organizacji katolickiej *Sacré-Coeur de Jésus* (w jęz. miejscowym *Bundu Jesu*), która w ten sposób służyła jako oficjalna ochrona ich działalności. Zewnętrznym symbolem lojalności religijnej (a w szerokim sensie również politycznej) był emblemat przedstawiający serce Jezusa, który noszono na mundurach i wystawiano na ołtarzach w miejscach wspólnych ceremonii.

Odnowa ruchu oraz wzrost jego aktywności nastąpił pod koniec roku 1959. W okresie tym, kiedy wiele religijnych ruchów w Kongo straciło funkcje polityczne na korzyść organizacji *par excellence* politycznych, ruch Mpeve zmanifestował tendencje wyraźnie antykolonialne i antybiałe, podkreślając ich polityczny sens. Doktrynalnym ich podłożem stała się identyfikacja Europejczyków ze źródłem wrogich sił, z których likwidacją wiązano przyszły okres wolności. Członkowie Mpeve ogłosili się za realizatorów misji usuwania wszelkich przeciwności na drodze do niepodległości. Akcje czynnego oporu organizowane przez nich były jednak nieliczne, gdyż niepodległość i jej dobrodziejstwa w doktrynie ruchu związane z przyjściem przodków. Działalność zatem ruchu cechował raczej nastrój oczekiwania, a walka z białymi miała charakter bardziej werbalny niż faktyczny. W oczekiwaniu niepodległości członkowie Mpeve skoncentrowali się na przygotowywaniu chat i porządkowaniu cmentarzy dla powrotu przodków w pełnym bogactwie¹²². Obietnice zawarte w doktrynie ruchu Mpeve, a szczególnie te, które zapewniały jego członkom uczestnictwo w dobrodziejstwach sprowadzonych przez przodków, znalazły wyjątkową popularność na krótko przed uzyskaniem niepodległości. Mpeve największym poparciem cieszył się ze strony Badinga i Bambunda.

Rozczarowanie, jakie przeżyli członkowie ruchu z powodu niezrealizowanych przepowiedni w dniu uzyskania przez Kongo niepodległości

¹²⁰ Bernard, *op. cit.*; Verhaegen, *op. cit.*, s. 48—49.

¹²¹ Bernard, *op. cit.*, wspomina o powiązaniach Mpeve z kimbangizmem, a w późniejszym okresie także i z Dieudonné.

¹²² Archives „Rébellions Kwilu” Interviews, nr 3 i 3bis, cyt. za Verhaegen, *op. cit.*, s. 49.

(30 czerwca 1960 r.) i w okresie następnym, nie przyczyniło się jednak do zaniku Mpeve. W jego ramach opracowano ponownie koncepcję „drugiej niepodległości”, której datę przesunięto o trzy lata. W zmodyfikowanej orientacji ruch utrzymał swe wpływy wśród Bakinga, a także na początku 1962 r. zyskał wielu zwolenników wśród Lori. Obok istotnych zmian w sprawach ideowych ruch stworzył bardziej prężną organizację akcentując swą niezależność i wrogość wobec władz państwowych. Członkowie Mpeve nawoływali do bojkotowania i całkowitego ignorowania zarządzeń władz, niepłacenia podatków oraz totalnej opozycji wobec państwa. Centralnym ośrodkiem działalności ruchu stały się okolice Mangai. W wiosce Iseme członkowie ruchu zorganizowali nawet warowny obóz, w którym więziono i torturowano opozycjonistów¹²³.

Wroga działalność ruchu Mpeve spotkała się ze zdecydowaną reakcją władz państwowych. W kwietniu 1962 r. akcja podjęta przez administratora obszaru Mangai, De Mayilamene, w celu uspokojenia działalności ruchu skończyła się całkowitą pacyfikacją obozu i wioski Iseme, której ludność w większości wymordowano¹²⁴. Po tej zbrojnej akcji ruch Mpeve nadal jednak prowadził swą działalność w niezmienionej postaci. Dopiero wydarzenia z grudnia 1964 r. w Fayala (w pobliżu Fatundu) sprowokowane przez członków Mpeve, w których poniosło śmierć trzech policjantów, zadecydowały o dalszych jego losach. Po interwencji armii rządowej, w czasie której zamordowano miejscowego przywódcę ruchu André Mupépe i większość jego zwolenników oraz dokonano pacyfikacji wioski, ruch Mpeve przestał istnieć¹²⁵.

RUCHY POWSTAŁE PO ROKU 1960

Proces powstawania nowych ruchów religijnych oraz ewolucja już istniejących po roku 1960 w niepodległym Kongu (a od roku 1971 — Zairze) trwają nadal. Mimo radykalnie zmienionej sytuacji społeczno-politycznej liczba ich rośnie w tempie niezmiennym stając się również ważnym problemem w polityce niepodległych władz, jak wcześniej był nim dla władz kolonialnych. Czysto zewnętrznym (statystycznym) przejawem wagi problemu oraz trudności, jakich przysparza obecnym władzom, jest fakt, że przyniatająca większość ruchów działa z prawnego punktu nielegalnie.

¹²³ Verhaegen, *op. cit.*, s. 49. Autor nadmienia, że zanotowano wypadki śmiertelne.

¹²⁴ Archives „Rébellions Kwilu”, Interviews, nr 3bis; „Le Reveil”, nr 1, 10 novembre 1962, s. 11, cyt za Verhaegen, *op. cit.*, s. 49.

¹²⁵ Bernard, *op. cit.*

Wśród kilkuset ruchów religijnych (jak wcześniej wspomniano — w 1967 r. liczbę ich szacowano w granicach od 400 do 500) uznanie władz oraz status legalny zdobyło niewiele ruchów. W roku 1967 ich liczba obejmowała jedynie dziewięć ruchów, które oficjalnie znane są pod następującymi nazwami ¹²⁶:

1. Conseil Supérieur des Sacrificateurs pour les Églises-Unies de Jésus-Christ en Afrique (COSSEUJCA),
2. Église de Dieu de Nos Ancêtres,
3. Église de Jésus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu (EJCSK),
4. Église de la Conscience Chrétienne (Église Chrétienne en Afrique),
5. Église des Noirs,
6. Église Evangélique Branche Indigène,
7. Église Protestante Baptistes du Kivu (EPROBA),
8. Église Sainte Sara,
9. Mission des Fidèles Protestants.

Niewielka liczba legalnie działających ruchów religijnych w Zairze nie oddaje różnorodności wszystkich ruchów, która odznacza się pewnymi wspólnymi cechami. Na ich podstawie można wyłącznie w zasadniczych punktach scharakteryzować specyfikę ruchów po 1960 roku, uzupełniając w ten sposób historyczno-socjologiczny ich obraz.

Obecne ruchy religijne w Zairze ze względu na swą genezę dzielą się wyraźnie na dwie grupy. Pierwszą tworzą ruchy, które powstały w okresie kolonialnym, ruchy, które powstały na ich podłożu, oraz ruchy, które pojawiły się jako nowa forma ruchów pozornie zlikwidowanych przez władze kolonialne. Drugą natomiast grupę tworzą ruchy, które powstały po roku 1960 (znaczna ich liczba powstała właśnie w tymże roku) przez oderwanie się od misji chrześcijańskich lub rewitalizację tradycyjnych elementów ocenionych jako religijna demonstracja niepodległości. Pewne dane dotyczące ruchów oraz krótkie ich analizy wskazują, że grupa pierwsza dominuje i określa w większym stopniu specyfikę ruchów.

Proces powstawania nowych ruchów religijnych w Zairze z ruchów okresu kolonialnego i na ich podłożu przebiega w ogólnych ramach identycznie jak na pozostałym terenie Afryki. Mała spójność doktrynalna i organizacyjna ruchów istniejących rodzi tendencję do ich rozpadania się na ruchy mniejsze. Najczęściej bezpośrednią okolicznością powstania nowego ruchu z ruchu istniejącego od czasów kolonialnych jest lokalna jego forma lub niezaspokojone dążenia przywódcze niektórych z jego członków. Obok realizowanych tendencji separatystycznych występują także, chociaż w dużo mniejszym procencie, tendencje unifikacyjne. W ten

¹²⁶ Barrett, *op. cit.*, s. 317—318.

sposób powstałe ruchy religijne z reguły są efemeryczne i rozpadają się z kolei ponownie często według nowych podziałów¹²⁷. Przykładem wyjątkowo udanej fuzji ruchów jest legalny ruch występujący pod nazwą Conseil Supérieur des Sacrificateurs pour les Églises-Unies de Jésus-Christ en Afrique (COSSEUJCA). Powstał on z 28 niezależnych ruchów religijnych istniejących wokół Luluabourga (ostatnio zmienione na Kananga), które zdołały wypracować wspólną formę modłów (obrzędu) i ujednolicony system hierarchicznych dystynkcji. Ważną częścią jego działalności, która zacieśnia stworzoną wspólnotę, jest szeroko prowadzona akcja charytatywna w powiązaniu z organizacją Caisse Philanthropique Chrétienne des Sacrifices¹²⁸.

Splot różnych czynników, wśród których istotną rolę odgrywa sposób powstawania ruchów, kształt organizacyjny ruchów legalnych oraz warunki formalne stawiane im przez władze określają w sumie cechy organizacyjne i społeczne nowych ruchów. Powstając często przez oderwanie się od ruchu religijnego czy od misji chrześcijańskiej lub rodząc się na podłożu „proroctwa” publicznie działającej postaci, nowe ruchy za jeden z naczelných celów działania uważają uzyskanie oficjalnej lub milczącej zgody władz na swą działalność. Cechy organizacyjne ruchu są przedmiotem wielkiej troski jego przywódców ze względu na wielką wagę, jaką one odgrywają w argumentacji na rzecz uznania go przez władze za ruch legalny. Wzorcem do naśladowania i sukcesu stał się status kościoła ruchów legalnych. To wyjaśnia zdumiewający fakt, że nowe ruchy zairskie przed posiadaniem doktryny mają status kościoła, przed wybudowaniem świątyń mają biura — i co ważniejsze — przed posiadaniem wiernych mają rozbudowany aparat biurokratyczny¹²⁹. Czysto biurokratyczna działalność ruchów w połączeniu ze sposobem ich powstania decyduje zatem, iż ruchy te pozbawione są charakteru społecznego. Mają one często wyłącznie cechy organizacji religijnych oderwanych od autentycznych potrzeb środowiska, w którym istnieją. Dobrą ilustracją omawianej specyfiki działalności ruchów jest petycja kierownictwa Église Sainte de Jesus par le Prophète Simon Kimbangu¹³⁰ z dnia 10 maja 1967 r. skierowana do gen. Mobutu — „Już 18 miesięcy mija, jak nasi przywódcy zmuszeni byli opuścić wszystko, by czekać w Kinshasie na najwyższe orzeczenie: osobo-

¹²⁷ Bernard, *op. cit.*

¹²⁸ Barrett, *op. cit.*, s. 168, 176, 205, 295.

¹²⁹ Bernard, *op. cit.*; również A. Lanzas G. Bernard, *Les fidèles d'une „nouvelle” église au Congo*, „Genève Afrique”, 2, 1966.

¹³⁰ Église Sainte de Jésus par le Prophète Simon Kimbangu jest przykładem tendencji separatystycznych w ruchach religijnych. Kościół ten powstał przez odłączenie się części wiernych od Église de Jésus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu na skutek nieporozumień natury etnicznej.

wość prawną. Naszą jedyną prośbą, z którą zwracamy się na kolanach, jest, byście zechcieli nam przyznać osobowość prawną, która da nam spokój i która pozwoli naszym przywódcom odzyskać ich miejsce i zająć się właściwym przeznaczeniem kościoła”¹⁸¹.

Nowa rzeczywistość społeczna i polityczna po roku 1960 kształtuje przede wszystkim treści ideowe współczesnych ruchów religijnych oraz ich obrzędowość. W sytuacji braku politycznie dominujących Europejczyków, z którymi walka była główną siłą społeczną i celem ruchów w okresie kolonialnym, doktryny większości ruchów obecnych cechuje apolityczność. Koncentrują się one bardziej na religijnej interpretacji rzeczywistości, posługując się w tym celu odnową elementów wierzeń tradycyjnych, rzadziej łącząc je z treściami pochodzenia chrześcijańskiego. Przez swoje treści ideowe, obrzędowość oraz sposób działalności ruchy próbują w większym stopniu niż poprzednio spełniać rolę substytutu dawnych organizacji tradycyjnych, które w modernizującym się społeczeństwie straciły swe istotne funkcje. Ruchy (kościół) podejmują zatem funkcje opieki (czego np. klan nie może już zapewnić), starają się być ogniskiem koncentrującym życie emocjonalne środowiska, w którym stare bariery etniczne tracą swą pierwotną ostrość, oraz usiłują zastąpić tradycję w określeniu nowego, afrykańskiego porządku społecznego¹⁸². Nierzadko w doktrynach tych ruchów odzywa się i jest aktualna religijna opozycja wobec kultury białych jako próba znalezienia odrębności i własnej identyfikacji. Przykładem ruchu, który realizuje te dążenia, może być ruch Jamaa, w prowincji Shaba (dawniej Katanga), będący ostatnio przedmiotem intensywnych badań naukowych¹⁸³. Ruch Jamaa (w jęz. suahili — rodzina) powstał w roku 1945 w ramach kościoła katolickiego, ale dopiero w 1960 r. przerodził się w autonomiczny ruch religijny. Jednym z naczelnych jego celów jest tworzenie integracji Luba na podłożu kultu życia i miłości rodzinnej. Niezwykła obecnie popularność Jamaa świadczy, że realizuje on istotne potrzeby współczesnego społeczeństwa zairskiego. Nie wszystkie jednakże ruchy cechuje podobna otwartość społeczna. Specyficzne treści ideowe niektórych z nich są podstawą społecznej ich izolacji, która nie-

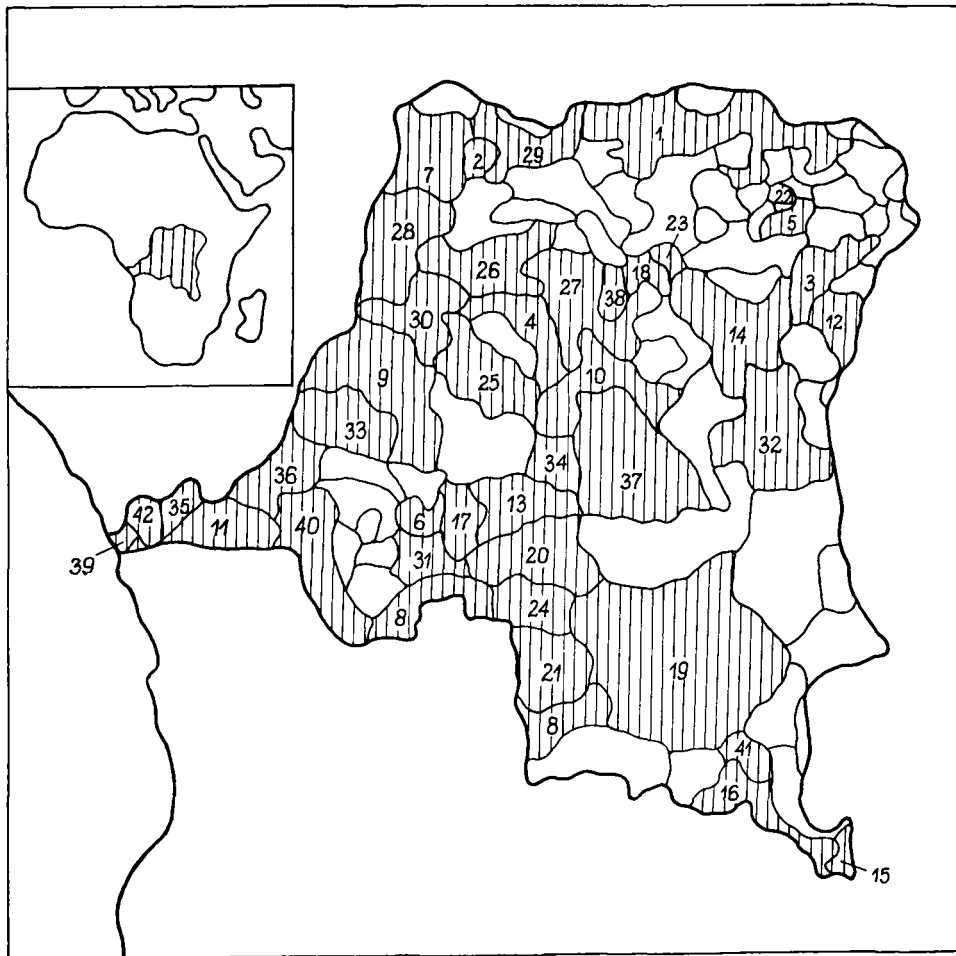
¹⁸¹ Bernard, *op. cit.*

¹⁸² Ruchy legalnie działające; a w szczególności Église de Jésus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu — jak wskazują pewne relacje bezpośrednich świadków — są elementem polityki gen. Mobutu, której celem jest totalna afrykанизacja życia społeczeństwa. Dotyczy ona nie tylko spraw ważnych, ale również mniej istotnych, jak np. zmiany imion chrześcijańskich (nieafrykańskich) na rdzennie afrykańskie.

¹⁸³ Por. np. W. de Craemer, *Analyse sociologique de la Jamaa, Centre de Recherches Sociologiques*, Kinshassa 1965; J. Fabian, *Le charisme et l'évolution culturelle: le cas du mouvement Jamaa au Katanga*, „Études Congolaises”, 1969, nr 4.

kiedy — jak w przypadku wymienionego ruchu Mpeve — występuje w powiązaniu z negacją obecnych władz. One właśnie są źródłem kłopotów i podłożem nieufności administracji państwowej w stosunku do pozostałych działających nielegalnie ruchów religijnych.

Skrótowa charakterystyka kongijskich ruchów religijnych po roku 1960, która dotyczyła wyłącznie zasadniczych cech tych ruchów, wynika z założeń określających zakres naszych zainteresowań w tym studium.



Zair. Większe grupy etniczne objęte działalnością ruchów religijnych w 1967 roku

1 — Azande; 2 — Banza; 3 — Bira; 4 — Bosaka; 5 — Budu; 6 — Bunda; 7 — Bwaka; 8 — Chokwe; 9 — Ekonda; 10 — Kela; 11 — Kongo; 12 — Konjo; 13 — Kuba; 14 — Kumu; 15 — Lala; 16 — Lamba; 17 — Lele; 18 — Lokele; 19 — Luba; 20 — Lulua; 21 — Lunda; 22 — Mayogo; 23 — Mbae; 24 — Mbagani; 25 — Mbole; 26 — Mongo; 27 — Ngandu; 28 — Ngala; 29 — Ngbandi; 30 — Nkundo; 31 — Pende; 32 — Rega; 33 — Sakata; 34 — Songo-Meno; 35 — Sundi; 36 — Teke; 37 — Tetela; 38 — Topoke; 39 — Vili; 40 — Yaka; 41 — Yeke; 42 — Yombe.

Już jednak jako uzupełnienie wskazuje ona jasno, że rola ruchów religijnych tak jak w okresie kolonialnym również obecnie w życiu społeczeństwa zairskiego jest ważna i że występowanie tego zjawiska w zmienionej sytuacji społeczno-politycznej nie odznacza się wcale inercją, lecz zwracającą uwagę dynamiką. Jest to zresztą kapitalne zagadnienie, będące obecnie przedmiotem badań terenowych i teoretycznych. Istotnym warunkiem, którego nie pomija się w podejmowaniu tego typu badań, jest analiza wspólnych uwarunkowań ruchów religijnych okresu kolonialnego oraz ich funkcji. Te zagadnienia są przedmiotem dalszego toku naszych rozważań.

UWARUNKOWANIA RUCHÓW

Aby odtworzyć ogólny obraz warunków powstania ruchów religijnych¹⁸⁴ okresu kolonialnego, należy skoncentrować się na analizie czynników natury ekonomicznej, politycznej, społecznej i kulturowej, będących podłożem ich bezpośrednich uwarunkowań, którymi są zjawiska psychiczne. Ta metoda analizy odpowiada ogólemu mechanizmowi powstawania ruchów społecznych, który zazwyczaj jest następujący: „jeżeli w pewnym społeczeństwie jakaś ilość ludzi nie może zaspokoić swoich potrzeb ekonomicznych, kulturalnych, politycznych, czy innych — obojętnie, jakie są tego przyczyny i co wywołuje ten stan rzeczy (mogą to być zmiany wywołane rozwojem technicznym, ekonomicznym czy dyfuzją kulturalną) — wtedy niezaspokojone potrzeby wywołują niezadowolenie, frustracje, pokierowanie energii psychicznej zmobilizowanej dla osiągnięcia środków zaspokojenia potrzeb przeciwko rzeczywistości czy urojonym przeszkodom, krótko — powstaje stan napięcia emocjonalnego, niepokoju psychicznego, który poprzez styczność, porozumiewanie się, uświadomienie sobie przez większą ilość ludzi wspólności położenia — zmienia się w stan niepokoju społecznego. Niepokój społeczny polega na szukaniu kontaktów, na dyskusjach i rozmowach w kręgach nieformalnych, na szukaniu rozwiązań dla sytuacji definiowalnej jako nieznośna, na wymyślaniach pod adresem rzeczywistych czy urojonych sprawców tego stanu rzeczy itd. Stan niepokoju może ogarniać większe lub mniejsze zbiorowości, może ogarniać całe klasy społeczne lub też niektóre zbiorowości terytorialne. Stan niepokoju jest punktem wyjścia dla rozwijania się ru-

¹⁸⁴ Ruch religijny jest formą ruchu społecznego, który będąc zbiorowym i zorganizowanym wysiłkiem grupy społecznej w celu zrealizowania określonych żądań, pragnień, potrzeb itd. w swych treściach doktrynalnych i formach działalności uwzględnia realną pomoc sił nadprzyrodzonych. Por. między innymi H. K a t z, *Ruchy społeczne — próba definicji*, „Historyka”, t. 1, 1967; E. N o w i c k a, *Bunt i ucieczka*, Warszawa 1972, s. 15.

chów społecznych i zależnie od tego, jakie potrzeby są niezaspokojone, jakie grupy, kręgi, warstwy czy klasy niepokój objął, rozwijają się różne ruchy społeczne”¹³⁵.

Kontekst sytuacyjny powstania interesujących nas ruchów religijnych jest łatwy do określenia. Ruchy te należą do tej grupy ruchów społecznych, które powstały pod wpływem podboju kolonialnego pierwotnych społeczeństw afrykańskich przez Europejczyków. Przymus polityczny oraz specyfika kontaktu kulturowego jako podstawowe cechy tego podboju był dla Afrykanów źródłem zaburzeń psychicznych, takich jak ogólna prostracja duchowa, zachwianie równowagi psychicznej, uczucie niepewności, niepokoju i beznadziejności, ogólna frustracja i dysforia, a także alienacja. Ruchy religijne w Afryce, w konsekwencji, stały się zorganizowaną formą społeczną zniwelowania tych przykrych stanów psychicznych i ich przyczyn. Na tej podstawie ruchy te zaliczamy do ogólnej kategorii ruchów społecznych będących efektem zderzeń ludów pierwotnych z obcą dominacją polityczną i kulturą¹³⁶.

Powstały różne koncepcje, które szczegółowo rozwijają ogólny schemat tego typu ruchów społecznych. W jednych kładzie się nacisk na kontekst sytuacyjny (podłoże gospodarcze, polityczne i kulturowe), w innych na zjawiska psychiczne jako bezpośrednie ich uwarunkowania¹³⁷. Niemniej jednak koncepcje te potwierdzają przekonanie, iż w poprawnym wyjaśnianiu warunków powstawania ruchu społecznego oba zespoły zjawisk należy rozpatrywać zawsze łącznie.

W analizie uwarunkowań ruchów religijnych okresu kolonialnego wykorzystujemy te cenne przemyślenia metodologiczne; zarówno te, w których zaznaczyły się pewne tendencje monokausalne, jak i te, w których tendencji tych nie ma. Zakres przyjętych przez nas czterech zasadniczych zespołów czynników — politycznego, ekonomicznego, społecznego i kulturowego, jako podłoża stanów psychicznych warunkujących powstanie ruchów w zasadzie obejmuje treściowo czynniki, które u niektórych autorów

¹³⁵ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1967, s. 253.

¹³⁶ Por. Nowicka, *op. cit.*, s. 13—48.

¹³⁷ Por. np. Lanternari, *op. cit.*, s. 312—330; P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, London 1957; J. S. Coleman, *Nationalism in Tropical Africa*, „The American Political Science Review”, vol. 48, nr 2; H. W. Turner, *African Prophet Movements*, „Hibbert Journal”, vol. 61, 1963, nr 242, April; G. Shepperson, *Church and Sect in Central Africa*, „Rhodes-Livingstone Journal”, vol. 33, 1963, October; J. W. Fernandez, *African Religions Movements: Types and Dynamics*, „Journal of Madera African Studies”, vol. 2, 1964, nr 4, December; B. Barber, *Acculturation and Messianic Movements*, „American Sociological Review”, vol. 6, 1941, nr 6; B. G. M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961; *Social Change, the Colonial Situation*, wyd. J. Wallerstein, New York 1966; L. J. Lutzbetak, *Kościół a kultura*, Warszawa 1972, s. 203—345.

występują pod inną nazwą, np. historyczne czy niereligijne. Wybór właściwej metody wyjaśniającej określony został również specyfiką przedmiotu wyjaśnianego. Różnorodność ruchów religijnych, mimo zasadniczego ich podobieństwa, podyktowała zwrócenie uwagi na te czynniki warunkujące ich powstanie, które wspólne są dla wszystkich ruchów¹³⁸. W tym sensie i dlatego pomijamy przyczyny czy warunki szczegółowe, które wpłynęły na powstanie każdego z ruchów¹³⁹.

Obok wspomnianych uwag ważną cechą obranej tu metody wyjaśniającej jest powiązanie czterech zespołów czynników (którym przypisujemy podstawową rolę w powstaniu ruchów) z koncepcją „sytuacji kolonialnej”¹⁴⁰ G. Balandiera, którą stworzył w oparciu o własne badania nad ruchami religijnymi w Afryce — także z terenu Konga. „Sytuację kolonialną”¹⁴¹ G. Balandier określa jako całokształt zjawisk i warunków ekonomicznych, politycznych, społecznych i kulturowych wynikających z dominacji społeczeństwa europejskiego (*société coloniale*) nad społeczeństwem pierwotnym — kongijskim (*société colonisée*) i pozycji niezaprzeczonego przekonania o wyższości kulturowej i rasowej Europejczyków. Nie jest to jak widać teoretyczna konstrukcja podana w postaci zespołu twierdzeń empirycznie sprawdzalnych metodą ilościową, lecz ogólną koncepcją metodologiczną ukierunkowującą pozostałe badania nad ruchami religijnymi w Afryce okresu kolonialnego. W tej mierze przydatna jest również do naszej analizy. Przy okazji warto wspomnieć, że G. Balandier podkreślając decydujący wpływ takich czynników, jak ekonomiczne czy polityczne, na efekt zderzenia kulturowego, które miało (i ma w obecnej sytuacji politycznej) miejsce w Afryce (ruchy społeczne są jednym z przejawów tego), pośrednio poddaje w wątpliwość teorię B. Malinowskiego o zderzeniu wyabstrahowanych instytucji kulturowych¹⁴². Biorąc zatem

¹³⁸ Np. Zestaw konkretnych i bezpośrednich czynników kauzalnych odnoszących się do ruchów religijnych z terenu Afryki Południowej podał raport urzędowy Tomlinsona z 1955 r. Zawierał on 12 pozytywnych i 32 negatywnych przyczyn powstania ruchów, wśród których wymieniono np. ignorancję, skąpstwo, tendencje przywódcze, umiłowanie obrzędów, polityczny niepokój, barierę rasową w ramach kościołów misyjnych itp. *Summary of the Report of the Commission for Socio-Economic Development of the Bantu Areas within the Union of South Africa, Government Printer, Pretoria 1955*, cyt. za Barrett, *op. cit.*, s. 92.

¹³⁹ Odpowiedniejszym miejscem do analizy przyczyn o takim stopniu szczegółowości jest studium podejmujące analizę wybranego ruchu.

¹⁴⁰ Nazwę „sytuacja kolonialna” G. Balandier przyjął od O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Paris 1950, który pojmuje ją w kategoriach psychologicznych.

¹⁴¹ Balandier, *Sociologie...*, s. 3—38.

¹⁴² Odnosi się to do studium B. Malinowskiego, *Dynamika przemian kulturowych*. Por. Nowicka, *op. cit.*, s. 35.

pod uwagę koncepcję G. Balandiera w analizie sytuacji kolonialnej w Kongu, czyli kontekstu towarzyszącemu powstaniu ruchów religijnych, skoncentrujemy się głównie na wyszczególnieniu czynników politycznych, ekonomicznych, społecznych i kulturowych, które zdaniem naszym spowodowały takie zjawiska psychiczne, jak niepokój, zachwianie wewnętrznej równowagi, stałe niepokoje, frustrację itp. — bezpośrednio uwarunkowania ruchów.

Intensywność doznawanych przykrych przeżyć psychicznych o szerokim zasięgu społecznym nie wystarcza jednakowoż do wyjaśnienia kierunku reakcji społecznej, gdyż podobne uwarunkowania leżą u podstaw spotykanych często anomii społecznych¹⁴³. Dlatego prócz wskazania wspólnych warunków powstania ruchów prześledzimy te czynniki, które wpłynęły na ich charakter i na cechy ich doktryn.

Czynniki polityczne. Metody działalności politycznej belgijskich władz kolonialnych w Kongu, wynikające z założeń przyjętego systemu rządzenia kolonią, były dla Kongijczyków podstawowym źródłem niezadowolenia, lęku, a także frustracji. Założenia bowiem systemu kolonialnego były formalną podstawą działalności Belgów na płaszczyźnie ekonomicznej i społecznej, jak też określały w ogólności stopień i charakter kontaktu kulturowego między białymi a czarnymi.

Wbrew ogólnym sugestiom, iż belgijski system panowania kolonialnego był systemem rządów pośrednich, *de facto* były to rządy bezpośrednie. Wprawdzie funkcje wodzowskie sprawowane były nadal przez tubylców, jednakże nieprzestrzeganie przez administrację praw zwyczajowych przy obsadzaniu tych stanowisk bardziej jeszcze obnażało niszczące działania systemu kolonialnego. Belgowie uzasadniając motywy swej kolonialnej polityki chętnie powoływali się na wzniosłe hasła, twierdząc, że głównym zadaniem Belgii jest prowadzenie Kongijczyków do coraz wyższej cywilizacji¹⁴⁴. Była to jednak fikcja. W rzeczywistości ten paternalistyczny system kolonialny był systemem zracjonalizowanego i unowocześnionego niewolnictwa. A. Zajączkowski w swej wyczerpującej pracy o belgijskim kolonializmie dostatecznie dobrze uzasadnił to stwierdzenie¹⁴⁵. Możliwości osiągnięcia przez Kongijczyków wyższego statusu praktycznie rzecz biorąc były nikłe, aczkolwiek istniała instytucja immatrykulacji zapewniająca prawnie wyższy status tym tubylcom, którym według kryteriów kolonialnych udało się osiągnąć wyższy stopień cywilizacyjny. Status immatrykulowanego oznaczał wprawdzie pewne wejście w obręb działania pra-

¹⁴³ Por. Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, s. 76 i n.

¹⁴⁴ Por. A. Zajączkowski, *Niepodległość Konga a kolonializm belgijski*, Warszawa 1968, s. 52; Cornevin, *op. cit.*, s. 182—197.

¹⁴⁵ Zajączkowski, *Niepodległość Konga...*, s. 54—56.

wa cywilnego obowiązującego również Belgów, ale w zasadzie w niewielkim stopniu zmieniał jego status faktyczny. Niska pozycja społeczna zatem, przypieczętowana obowiązującą legislaturą, była wystarczająco mocnym źródłem niezadowolenia Kongijczyków. Stan ten pogarszał ponadto zakaz zrzeszania się Kongijczyków w partie polityczne czy chociażby w stowarzyszenia lub związki zawodowe w celu politycznie zorganizowanej obrony własnych interesów. Wprowadzone pod koniec lat czterdziestych ustawy, stwarzające Kongijczykom nikłe możliwości w tym względzie, niewiele zmieniły stan faktyczny.

Najsilniejszym jednakowoż źródłem powszechnego niezadowolenia i oburzenia był dezintegrujący wpływ systemu kolonialnego na tradycyjne struktury polityczne, a w konsekwencji i społeczne, który najbardziej przejawiał się w desakralizacji funkcji wodzowskiej i w dewaloryzacji kolektywu.

Plemienny ustrój polityczno-społeczny jest ustrojem bardzo zintegrowanym i doskonale zrównoważonym dzięki roli, jaką odgrywają w nim elementy sakralne. Normy postępowania politycznego w ramach społeczności wynikają z norm religijnych obwarowanych odpowiednimi sankcjami. Wódz sprawuje władzę charyzmatyczną w imieniu przodków, zgodnie z prawem tradycyjnym, które uwzględnia głównie zasady pokrewieństwa rzeczywistego bądź ideacyjnego. Z tego tytułu jest on uosobieniem ciągłej łączności plemienia z przodkami, a przez nich z całym panteonem uznawanych bóstw. To źródło jego autorytetu i prestiżu daje mu prawo ingerencji w życie plemienne, a innym poczucie wysoko cenionej wspólnoty i pewność, że przestrzegane są normy i tradycyjne wartości niezmiennie uświęcone religią.

Brutalna ingerencja systemu kolonialnego w tę sferę życia Kongijczyków okazała się szczególnie dotkliwa i niszczycielska. W niedopracowanym belgijskim systemie rządów pośrednich wodzowie kongijscy popadali często w sytuację nie do rozwiązania. Władze administracyjne bowiem, zgodnie z interesami kolonialnymi, wymagały od nich sprawowania funkcji wodzowskiej w sposób, który odpowiadał legislaturze kolonialnej. Często zatem usuwano niewygodnych dla administracji kolonialnej wodzów, a na ich miejsce wprowadzano tubylców nieuprawnionych według prawa tradycyjnego do sprawowania tej funkcji. „Władza charyzmatyczna została podporządkowana fachowej biurokracji”¹⁴⁶, a normy postępowania tradycyjnego podważone w oczach członków społeczności plemiennej. Było to dla Afrykanów ewidentne świętokradztwo, prędzej czy później wymagające naprawy. Ci wodzowie, którzy nadal sprawowali władzę tradycyjnie, prawnie wypełniając prawo kolonialne, zmuszali siebie i innych

¹⁴⁶ Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, s. 59.

do zachowań niezgodnych z normami i wartościami własnej kultury. Podstawowa dezorganizacja życia politycznego plemienia rodziła w konsekwencji zaburzenia psychiczne ich członków. Była źródłem rozkojarzenia psychicznego, powodem braku poczucia pewności, osamotnienia, a w wielu przypadkach przyczyną frustracji i lęku. Wodzowie uświadamiali sobie ten stan rzeczy zapewne z większą jasnością niż pozostali plemieńcy, czego przykładem może być wypowiedź jednego z nich: „Smutny jestem, ponieważ biali zmuszają mnie do skazywania moich ludzi, tych, którzy nie wywiązali się z nakazanych upraw. Wiem dobrze, jak niemądrze oni postępują i robię wszystko, by zmienić ich sposób myślenia. Ale mi smutno, że muszę ich skazywać, ponieważ kocham ich i boję się, że skończy się to tym, iż we mnie zwątpią”¹⁴⁷. Zresztą niewielka ilość spraw cywilnych, a już tylko kilka karnych podlegała tubylczemu wymiarowi sprawiedliwości, zasadniczo całkowicie kontrolowanemu przez kolonialne władze. W efekcie wodzowie koncentrowali się na sprawowaniu funkcji religijnych, które mogli wypełniać zgodnie z prawem tradycyjnym. Była to forma ucieczki przed konfliktem psychicznym.

Desakralizacja władzy tradycyjnej oraz jej ogólna dewaloryzacja jest przyczyną i symptomem dewaloryzacji kolektywu — wartości nieodłącznie związanej z funkcjonowaniem struktur tradycyjnych. Członkowie społeczności plemiennej tracili poczucie pewności prawnej i zaufanie do istniejącego porządku prawnego, w wyniku czego więź polityczna w ramach tej społeczności ulegała osłabieniu, a tendencje indywidualistyczne dawały coraz częściej znać o sobie. Podważenie autorytetu wodza, nieprzestrzeganie norm wynikających z zasady pokrewieństwa regulującego pozycje członków plemienia, bezwzględne wprowadzanie norm prawnych, których przedmiotem jest jednostka, a nie wspólnota, prowadziły nieuchronnie do rozbicia ściśle zintegrowanych tradycyjnych struktur społeczno-politycznych. Jednostka została pozostawiona samej sobie, do czego nie była przygotowana — w świecie, w którym obowiązywały obce i często wrogie wobec niej normy i wartości. Ogólnokongijski charakter tego procesu sprawiał, że zrodzone na tym podłożu wspomniane stany psychiczne były udziałem większości Kongijczyków. Aby oddać istotę tej sytuacji duchowej, możemy posłużyć się słowami Mongo Beti, afrykańskiego pisarza, który wyraża powszechne odczucia Afrykanów z Kamerunu żyjących w lepszej jednak sytuacji politycznej niż Kongijczycy: „Tragedia, jaką przeżywa nasz naród, polega na tym, że człowiek jest pozostawiony

¹⁴⁷ J. Vennes, *De l'évolution de la coutume d'Elizabethville*, „Bulletin du Centre d'Étude des Problèmes Sociaux Indigènes”, vol. 32, 1956. Ponadto doskonałą ilustracją omawianego problemu jest książka C. T. Turnbulla, *Samotny Afrykanin*, Warszawa 1965.

samemu sobie w świecie, który nie należy do niego, którego nie tworzył i którego nie rozumie¹⁴⁸.

Czynniki ekonomiczne. Dezintegrujący wpływ systemu politycznego na struktury tradycyjne nie wynikał tylko z przyjętych metod zarządzania kolonią, lecz w podstawowej instancji uwarunkowany był charakterem kapitalistycznych stosunków gospodarczych właściwych kolonializmowi. Już w pierwszym okresie podboju kolonialnego w Kongu wielu Afrykanów pozbawiono ziemi, która zawsze była własnością wspólnoty. Zgodnie z zasadami ekonomiki kapitalistycznej ziemia stała się przedmiotem transakcji kupna-sprzedaży, co w zasadniczy sposób zburzyło tradycyjne podstawy egzystencji społeczności plemiennej. Ziemia bowiem, w myśl prawa tradycyjnego, nie jest traktowana jako wartość ekonomiczna, lecz jest wartością sakralną i należy do przodków. W ten sposób spełnia rolę gwarancji wewnętrznej równowagi społeczności plemiennej jako symbol integracji oraz ciągłości jej istnienia. Wspomniana wyżej dewaluacja kolektywu i rozwój tendencji indywidualistycznych ma właśnie swe źródło ekonomiczne.

Nowe formy własności oraz wprowadzenie myślenia kategoriami ekonomicznymi w sfery działalności, które tradycyjnie nigdy nie były pojmowane w ten sposób (np. produkcja rolna, siła robocza)¹⁴⁹, sprzyjały zachowaniom w jaskrawym stopniu niezgodnym z tradycyjnym systemem normatywnym. Były więc podłożem niepożądanych stanów psychicznych, ogólnego zwątpienia w słuszność postępowania itp. Na siłę tych stanów, jak też na sam fakt ich powstawania wpływały szeroko stosowane ustawy administracyjne normujące warunki pracy Kongijczyków. Ustawy te uprawniały do wyzysku ekonomicznego przypominającego pierwsze fazy rozwoju kapitalizmu w Europie. Wystarczy powiedzieć, że zatrudnienie małoletnich było praktyką prawnie uzasadnioną, a jeszcze w roku 1951 istniejące już związki zawodowe walczyły o zakaz zatrudniania dzieci poniżej lat 11 i ograniczenie godzin pracy dla dzieci poniżej 14 lat¹⁵⁰. Naruszenie dyscypliny było surowo karane. Do roku 1950 za tego typu przewinienia, klasyfikowane zresztą dowolnie przez Belgów, groziła kara do dwóch miesięcy więzienia.

Głębokie niezadowolenie rodziło wśród Kongijczyków porównanie

¹⁴⁸ Mongo Beti, *Mission terminée*, 1957, cyt. za G. Moore, *Seven African Writers*, London 1962, s. 86—87.

¹⁴⁹ Gospodarka pierwotna była gospodarką alimentacyjną. Nadwyżki produktów rolnych były spożywane zbiorowo w czasie uroczystości. Rzadko stawały się one towarem wymiany na wąskim rynku wewnętrznym lub z sąsiadami.

¹⁵⁰ *Chronique Sociale Congolaise*, „Zaire”, 1951, mars; cyt. za Zajączkowską, *Niepodległość Konga...*, s. 46.

własnego statusu ekonomicznego ze statusem Belgów¹⁵¹. W miarę bowiem wzrostu ekonomicznych (i innych) więzi między Afrykanami a Europejczykami status ekonomiczny drugiej grupy stawał się źródłem ocen dla grupy pierwszej. Poważny wpływ na to zjawisko miała także niska ocena pozycji Afrykanów przez Belgów. Przeciętnie wysoki poziom Belgów stał się wartością pożądaną. Stąd zapewne wzięły swój początek postawy rewindykacyjne o charakterze czysto ekonomicznym ujawnione w doktrynach ruchów. Szczególnie mocno ujawniły się one w powszechnej wierze w nadprzyrodzoną przebudowę świata za sprawą mesjasza jako drogi do osiągnięcia statusu ekonomicznego równego białym.

G. Balandier śledząc rolę czynników ekonomicznych w powstaniu ruchów religijnych, w których na czoło wysunęła się właśnie idea mesjańska, podkreśla zachodzącą dodatnią korelację między mesjanizmem a industrializacją. Mesjanizm ubogich — zdaniem G. Balandiera — kiełkuje na terenie bardziej zurbanizowanym i w sektorach Konga bardziej uprzemysłowionych¹⁵². Adekwatność tego stwierdzenia można wyrazić plastycznie. Wystarczy bowiem porównać rozmieszczenie ruchów religijnych z rozmieszczeniem ośrodków zurbanizowanych i uprzemysłowionych w Kongu¹⁵³. Nietypowa korelacja między tymi dwoma zjawiskami jest zrozumiała w realiach belgijskiego kolonializmu. Istota bowiem społecznego zainteresowania mesjanizmem w Kongu właśnie na terenach bardziej zurbanizowanych tkwi w niedojrzałej bardzo politycznej świadomości mieszkańców tych terenów, mimo wyższego stosunkowo ich statusu ekonomicznego. Procesom kształtowania się świadomości klasowej robotników zapobiegał dosyć skutecznie skrajny paternalizm stosowany w przedsiębiorstwach przemysłowych. Tkwiąc zatem subiektywnie bardziej w tradycyjnych strukturach społeczno-politycznych i ekonomicznych, wykazywali dużo mniejsze zrozumienie merkantylnych zasad gospodarki Belgów oraz większą uwagę przywiązywali do religijnych doktryn przebudowy świata i osiągnięcia pożądanego bogactwa materialnego. Ich dążeniom w celu osiągnięcia wyższego statusu ekonomicznego nie towarzyszyło przyjęcie kapitalistycznej skali wartości.

Czynniki społeczne. Kapitalistyczny typ społeczeństwa europejskiego reprezentowany przez Belgów oraz kolonialne metody politycznego i ekonomicznego zarządzania Kongiem stały się bazą powstania no-

¹⁵¹ Trzeba równocześnie pamiętać, że przeciętny poziom życia Kongijczyków, jak na warunki afrykańskie, był dość dobry. Por. J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Bliżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 376—378; Pasierbiński, *op. cit.*, s. 28—29; Zajackowski, *Niepodległość Konga...*, s. 45.

¹⁵² G. Balandier, *Messianisme et nationalisme en Afrique Noire*, „Cahiers Internationaux de Sociologie”, Paris, vol. 14, 1952.

¹⁵³ Lemarchand, *op. cit.*, 95—102.

wych stosunków społecznych. Te stosunki, tak jak w przypadku politycznych i ekonomicznych, działały dezintegrująco na tradycyjne struktury społeczne, opierały się bowiem na zupełnie obcych zasadach. Szczególnie ujemny wpływ na społeczne struktury tradycyjne miały ustawy wyraźnie ignorujące tradycyjne normy współżycia społecznego. W rezultacie nowa sytuacja społeczna była dla Kongijczyków także źródłem niezadowolenia, a w wielu przypadkach, poważniejszych zaburzeń psychicznych.

Znany wysoki stopień integracji społeczeństw pierwotnych jest efektem stosowania wspomnianej zasady pokrewieństwa w normowaniu pozycji i ról społecznych jednostek oraz zasady przestrzegania naczelnej wartości — życie w kolektywie. Pokrewieństwo biologiczne bądź ideacyjne jest ponadto podstawą identyfikacji swoich i obcych. Grupa społeczna w świadomości jej członków składa się ze wspólnoty żywych i zmarłych. Opieka przodków nad plemieniem, wypływająca z nadal faktycznie należącej do niej władzy w każdej dziedzinie życia, stanowi gwarancję spistości i przetrwania grup. Wódz, jak wspomniano, jest tylko ich przedstawicielem, a w ten sposób symbolem ciągłości grupy społecznej. Dlatego jego funkcja ma cechy sakralności. Obrzędy religijne wyrażające łączność żywych z ich przodkami są w socjologicznym sensie wyrazem jedności grupy społecznej.

Spoistość afrykańskich społeczności pierwotnych wynika także z ich egalitaryzmu. Wewnętrzna jednak hierarchia pozycji społecznych (nie liczących zresztą) oparta na pokrewieństwie i zasadzie primogenitury, nie osłabia tego egalitaryzmu. W sumie tradycyjny świat jest wewnętrznie uporządkowany i zrozumiały dla Afrykanina. Reguły postępowania są jasne, dostosowane do życia i potwierdzone autorytetem. W tak uporządkowanym świecie Kongijczycy czują się pewnie i nie odczuwają lęku przed samotnością.

Metody polityki społecznej Belgów w Kongu wynikające z zasad politycznych i ekonomicznych przenosiły Kongijczyków ze świata tradycji w świat zmodernizowany. Coraz większe ich uczestnictwo w nowym świecie nie wynikało jednakże tylko z sytuacji przymusu, lecz także uwarunkowane było fascynacją europejską cywilizacją, szczególnie jej wytworami materialnymi. W rezultacie stanęli oni na pograniczu dwóch światów, których normy współżycia społecznego nie były zgodne, a często się wykluczały. O pozycji jednostki w społeczeństwie skolonizowanym nie decyduje już pokrewieństwo (czy inne normy tradycyjne), lecz status polityczny, ekonomiczny i kulturalny oceniany według kryteriów europejskich nie pozbawionych cech rasistowskich. Indywidualizm oceniany jest wyżej niż kolektywizm, a stosunki społeczne nabierają charakteru bardziej rzeczowego. Ta konfliktowość sytuacji rodziła społeczne zagubienie Kongij-

czyków (osłabienie więzi), które na płaszczyźnie psychicznej prowadziło do rozkojarzenia, lęku przed nieznanym, alienacji i frustracji.

W miarę narastania intensywniejszych kontaktów między Belgami a Kongijczykami konfliktowość sytuacji społecznej potęgowała się. Wzrastała zatem również świadomość tego konfliktu stymulująca występowanie wspomnianych stanów psychicznych. Stany te były udziałem tych, którzy w dużym jeszcze stopniu byli związani z funkcjonowaniem tradycyjnego społeczeństwa, ale chociażby tylko z przymusu administracyjnego musieli łamać tradycyjne normy społeczne pod groźbą surowych sankcji. Zaistniała sytuacja społeczna w konsekwencjach psychicznych szczególnie dotkliwie objęła Kongijczyków, nie identyfikujących się już z kulturą tradycyjną. Osobnicy ci, chcąc przejąć europejski styl życia, nie mogli dostosować się do nowych pozycji społecznych zarówno ze względu na brak zrozumienia nowych norm społecznych wynikającego z ich niskiej wiedzy o społeczeństwie europejskim jak też ze względu na niską ocenę ich społecznej pozycji przez Belgów i wyraźne bariery rasowe nie dopuszczające czarnych do pełnego udziału w życiu przez nich pożądanym.

Charakteryzując powyższe stany psychiczne trzeba przyznać, że w obu przypadkach mamy do czynienia ze społeczną alienacją. O ile jednak w pierwszym przypadku jest to alienacja ze społeczeństwa pierwotnego, to w drugim należy ją rozumieć także jako wyobcowanie ze społeczeństwa nowego. Co więcej, brak realnych szans pokonania istniejących barier społecznych rodził bez wątpienia masowe stany frustracji.

W długim okresie zmian ekonomicznych i kulturowych proces detrybalizacji obejmował coraz szersze kręgi społeczne. Specyfika układu stratyfikacji społecznej w Kongu po II wojnie światowej jest tego rezultatem¹⁵⁴. Główną determinantą pozycji społecznej Kongijczyka nie jest status ekonomiczny, lecz stopień jego ucywilizowania, czyli w terminologii kolonialnej — stopień jego ewolucji. Nastąpił rozwój bardzo zróżnicowanych pozycji społecznych w ramach dawnej struktury egalitarnego społeczeństwa, opartej na kryteriach społeczno-kulturowych, a nie ekonomicznych. Najniższą warstwą społeczną w tym układzie pozycji była ludność w ogóle nie objęta procesem akulturacyjnym. Najwyższą natomiast stanowili ci, których uznano w pełni zasymilowanych z kulturą europejską i równych białym. Te krańcowe warstwy były najmniej liczne. Ostatnią tworzyli prawie wyłącznie księża katolicy w liczbie około 1000 osób. Znakomita większość społeczeństwa kongijskiego to osobnicy w różnym stopniu zdetrybalizowani, lecz równocześnie niedostosowani, zarówno w sensie społecznym, jak też psychicznym, do nowego systemu społecznego. Ich

¹⁵⁴ Por. Zajączkowski, *Niepodległość Konga...*, s. 177—195; Cornevin, *op. cit.*, s. 226—229.

właśnie udziałem były omawiane stany psychiczne. Wielkość tej części społeczeństwa świadczy, jak szeroki był ich zasięg.

Czynniki kulturowe. Kulturowe podłoże psycho-społecznych uwarunkowań ruchów wynika z czterech ogólnych cech znamionujących kontakt kulturowy między społeczeństwem kolonizującym a skolonizowanym. Przy czym kontakt ten należy traktować jako przenikanie treści obu kultur w różnych płaszczyznach ludzkiego działania, nie zaś jako kontakt wyabstrahowanych instytucji kulturowych. Oto cztery cechy omawianego kontaktu kulturowego:

- charakter kontaktu kulturowego (zderzenie, a nie dyfuzja),
- odrębność i obcość kultury europejskiej,
- dominacja kultury europejskiej,
- specyfika polityki kulturalnej w ramach belgijskiego systemu kolonialnego.

Zderzenie odrębnych kultur w dłuższym okresie stwarza sytuację dezorganizacji kulturowej, która prowadzić może do rozkojarzenia psychicznego, stanu niepewności, przejawiającego się w zachowaniach jednostkowych i grupowych¹⁵⁵. W głównym stopniu powodem tego typu zachowań jest zachwianie dotychczasowego systemu uznawanych wartości racjonalizujących zachowania pod wpływem interwencji innego systemu wartości drugiej kultury. O większej sile i zasięgu społecznym pojawiają się zaburzenia psychiczne w sytuacji zderzenia dwóch kultur pod wpływem podboju. Z takim zjawiskiem mamy do czynienia w Kongu.

W zderzeniu kultur pod wpływem podboju V. Lanternari upatruje zasadnicze uwarunkowanie ruchów społecznych, do których także zalicza ruchy przez nas analizowane¹⁵⁶. Sądzić należy jednak, że ich uwarunkowania wynikające ze stosunków politycznych, ekonomicznych i głównie społecznych odgrywają istotniejszą rolę, gdyż kontekst tych stosunków

¹⁵⁵ Zrozumienie tego problemu ułatwiają refleksje R. Bastide'a (*Socjologia chorób psychicznych*, Warszawa 1972, s. 262—272) nad zagadnieniem psychicznych skutków akulturacji emigrantów. Podkreśla on, że w procesie tym zawsze zdarzają się momenty krytyczne i dla niektórych kryzys ten może być trudny do przezwyciężenia. Przytacza także stwierdzenie Reuscha, iż akulturacja objawia się przez frustrację wynikającą z obalenia dawnych mechanizmów, wykształconych przez kulturę rodzimą, i stąd pochodzą lęk i wrogość (z pozycji: Reusch, Jacobsen, Loebe, *Acculturation and Illness*, „Psychol. Monog.”, vol. 62, 1948, 5). Nagłe zetknięcie się z obcą kulturą, podkreśla w innym miejscu R. Bastide, może powodować ciężkie choroby psychiczne. Tym tłumaczy zaobserwowany we Francji fakt trzykrotnie większej ilości hospitalizacji wśród Afrykanów z Afryki Zachodniej niż wśród osób przybyłych z krajów europejskich (powołuje się na H. Duchene'a, *La société vécue* „Evolut. Psychit.”, vol. 1, 1956).

¹⁵⁶ Lanternari, *op. cit.*

jest podłożem kontaktu kulturowego¹⁵⁷. Niemniej nacisk, jaki V. Lanternari położył na ten aspekt zjawiska, jest konsekwencją dużej roli czynników kulturowych w przyczynach powstawania wielu ruchów społecznych podobnych do Kitawala.

Wśród czynników kulturowych istotnym źródłem niezadowolenia i frustracji były jednak metody polityki kulturalnej Belgów w Kongu. Celem bowiem systemu oświatowego w kolonii, który w zasadzie opierał się na działalności misji głównie katolickich, było upowszechnienie podstawowego wykształcenia oraz przygotowanie pewnej tylko części Kongijczyków do wykonywania zawodów niezbędnych dla funkcjonowania gospodarki kolonii. Misje koncentrowały swą uwagę na szkolnictwie podstawowym i w niewielkim stopniu przygotowywały do zawodów rzemieślniczych. Natomiast instytucje prywatne i państwowe, jak np. towarzystwa kolejowe, żegluga rzeczna, wojsko, tworzyły szkolnictwo zawodowe w celu zapewnienia sobie odpowiedniej ilości kwalifikowanej siły roboczej lub kadry średniego szczebla. W rezultacie stopień skolaryzacji Konga był, jak na warunki afrykańskie, bardzo wysoki, o czym świadczą dane z 1955 roku. Na 10 000 Kongijczyków przypadło przeciętnie 101 uczniów, gdy natomiast w sąsiedniej Francuskiej Afryce Równikowej było ich 32¹⁵⁸. Na terenach bardziej uprzemysłowionych i zurbanizowanych, szczególnie w Katandze, gdzie najwcześniej rozwinął się ruch Kitawala, wskaźnik skolaryzacji był niewątpliwie wyższy. Na pozór pomyślny stan szkolnictwa był w gruncie rzeczy poważnym źródłem niezadowolenia Kongijczyków. Szkolnictwo podstawowe i nieliczne zawodowe podporządkowane było maksymalnej eksploatacji ekonomicznej Konga, a nie asymilacji kulturowej Kongijczyków. Nie było tam miejsca dla murzyńskiej inteligencji. Dopiero w 1954 roku w Leopoldville i w 1956 r. w Elizabethville powstały uniwersytety dostępne dla Afrykanów. Zapoczątkowana jednak w tym okresie polityka większej tolerancji w różnych płaszczyznach życia kolonii, mająca złagodzić narastające konflikty między Belgami a Kongijczykami, przyszła zbyt późno.

W sumie zaburzenia psychiczne powstałe na skutek samego tylko zderzenia kulturowego w sytuacji dominacji spotęgowane zostały skutkami polityki kulturalnej Belgów, która utrudniała akulturację Kongijczyków zamiast ją ułatwiać. Uczestnictwo Afrykanów w rozwoju wymagało od nich zrozumienia treści ideologicznych uzasadniających ten rozwój. Belgijski kolonializm natomiast celowo pozbawiał ich szans osiągnięcia tej

¹⁵⁷ Por. Nowicka, *op. cit.*, s. 32.

¹⁵⁸ Por. F. Bezy, *Problèmes structureaux de l'économie congolaise*, Louvain 1957 (cyt. za Zajączkowski, *Niepodległość Konga...*, s. 107), a także Lemarchand, *op. cit.*, s. 133—144; V eh a e g e n, *op. cit.*, s. 17—27.

wiedzy, widząc w tym zagrożenie własnej dominacji. Dalsza więc instrumentalna partycypacja Kongijczyków w nowoczesnym życiu (w coraz większym stopniu) bez przyjęcia wspomnianych treści, koniecznych w normalnym procesie akulturacji, powodowała ogólne ich rozkojarzenie psychiczne, poczucie niepewności, stany lękowe i frustracje. Celnie zanalizował to zjawisko A. Zajączkowski w swojej ostatniej książce: „Człowiek i to każdy — nie tylko Afrykanin — musi odbierać otaczający go świat jako odpowiedni do wyznawanych wartości, aby mógł cieszyć się bez zakłóceń własną egzystencją. Odpowiedniość ta nie musi koniecznie oznaczać harmonii, ale musi przynajmniej być pewną szansą jej uzyskania. Inaczej mówiąc: dwa te układy, wewnętrzny i zewnętrzny, muszą być sobie odpowiednie i dopiero przy tej istniejącej potencjalnie odpowiedniości mogą pojawić się reformatorzy dążący do skojarzenia stosunków społecznych z ideologią, dążący do ustalenia harmonii. Potrzeba zaprowadzenia takiego harmonijnego ładu występuje u człowieka powszechnie, wszędzie tam, gdzie został on zakłócony, a brak szans na to, czyli brak przywiedności tego, co wobec człowieka zewnętrzne, do tego, co w nim wewnętrzne, odbiera poczucie pewności. Osobnik staje się rozkojarzony: jednym razem niepewny zewnętrzności ujmowanej za pomocą kategorii wewnętrznych, jeszcze tradycyjnych, kiedy indziej wobec oczywistości tego, co zewnętrzne, niepewny wartości wewnętrznych — pełen lęków, chwiejny, niepewny nie tylko w doznawaniu siebie samego, ale także doznawania przez innych”¹⁵⁹.

Czynniki warunkujące charakter ruchów. Obok zespołów prześlędzonych czynników, których współwystępowanie w skali masowej określa podłoże ruchów religijnych, istotną rolę odegrały także czynniki, które wyjaśniają w zasadniczych rysach charakter tych ruchów. Określić go można w dwóch wymiarach — psychologicznym i ideologicznym.

Wymiar psychologiczny ruchów dotyczy kierunku reakcji społecznej na sytuację kolonialną, jaki sobą reprezentowały. Inaczej mówiąc — dotyczy typu postawy psychicznej w sytuacji zagrożenia i niepokoju. Z trzech ogólnie wyróżnionych postaw: buntu, ucieczki i rezygnacji¹⁶⁰, kongijskie ruchy religijne w dominującym stopniu reprezentują pierwszą postawę. Czynnikiem, który zdeterminował ten typ postawy ruchów, była szeroka świadomość plebejskich mas kongijskich rzeczywistego źródła niepokoju

¹⁵⁹ Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, s. 75—76.

¹⁶⁰ Na gruncie postawy rezygnacji, przejawiającej się w zaniechaniu jakiegokolwiek działania, nie powstają ruchy społeczne, które są zawsze formą działania. Może ona charakteryzować jednostki i grupy społeczne, lecz nie może cechować ruchów społecznych. W tym sensie odnosi się to również do ruchów religijnych w Kongu. Por. Nowicka, *op. cit.*, s. 253.

społecznego i zagrożenia tradycyjnego świata¹⁶¹. Jawna agresja wobec Belgów stała się naturalną — na płaszczyźnie psychicznej — konsekwencją obrony własnych interesów oraz poszukiwaniem rozwiązania w celu zniwelowania niepożądanych stanów psychicznych. Wiele ruchów kongijskich okresu kolonialnego, w których jawna agresja wobec administracji kolonialnej i ogólnie wobec białych ustąpiła postawie biernego oporu, jest przejawem postawy eskapistycznej (ucieczki). Decydującą rolę w ukształtowaniu się tej postawy odegrała zapewne nadal bardzo aktywna rola tradycji oraz jej bogactwo w środowisku, w którym ruch wystąpił. Najlepszym przykładem ruchów tego typu są fetyszystyczne ruchy biernego oporu wobec Belgów, z których kilka poznaliśmy.

Wymiar drugi — ideologiczny — określający charakter ruchów dotyczy treści ich doktryn i obrzędów. Analiza sytuacji kolonialnej oraz tradycyjnego podłoża wskazuje, że decydujący wpływ na ukształtowanie się ideologicznych treści ruchów miały następujące czynniki:

- sakralny charakter kultury afrykańskiej,
- niska świadomość polityczna Kongijczyków,
- brak możliwości działania politycznego,
- działalność misji chrześcijańskich.

Wielka rola elementów sakralnych w życiu afrykańskiej społeczności tradycyjnej wynika z dominacji treści religijnych w całości jej kultury. Na tej podstawie zrodziło się określenie o sakralności afrykańskiej kultury. E. Dammann problem ten sprowadza na płaszczyznę psychologiczną twierdząc, że Afrykanin z istoty swojej jest *homo religiosus*¹⁶². Wszakże nie geneza elementów sakralnych tej kultury jest w tym wypadku ważna, lecz ich rola. Religia w kulturze afrykańskiej spełnia rolę totalnego systemu myślowego interpretującego świat oraz jest formą ideologii w ostatecznej instancji racjonalizującej zachowania w ramach społeczności¹⁶³. W tym sensie Afrykanie skłonni są do religijnej racjonalizacji zachowań własnych i obcych. W tym sensie także skłonni są do przypisywania tej samej ważnej roli religii w obcych kulturach co w ich rodzimej kulturze. Misyjna oświata na terenie Konga utwierdziła ich w tych tendencjach i przekonaniach, gdyż chrystianizacja odgrywała istotną rolę w procesie ewolucji Kongijczyków. Status *evolué* wymagał przyjęcia chrześcijaństwa. Nieodłączna ekspansja kolonializmu za akcją misyjną (w pierwszym okresie)

¹⁶¹ Czynnikiem ten odegrał rolę dominującą. Obok niego na ukształtowanie się postawy buntu wśród Kongijczyków zapewne wpłynęły także świadomość niepodległej przeszłości historycznej oraz tradycje walk międzyplemiennych, w których przejawiał się wojowniczy charakter wielu plemion kongijskich.

¹⁶² E. D a m m a n n, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, s. 32.

¹⁶³ Por. T e m p e l s, *op. cit.*; Z a j ą c z k o w s k i, *Muntu dzisiaj*, s. 15—34.

stała się także bazą przekonania Afrykanów o monolocie kultury europejskiej z dominacją religii.

Mimo osłabienia wpływu religii tradycyjnej na formowanie się osobowości kongijskiej w późniejszym okresie kolonialnym jej rola była nadal istotna. Ogólna religijna orientacja tej osobowości pozostała. Dlatego kongijskie dążenia do zrozumienia zmodernizowanego świata i większego w nim uczestnictwa w połączeniu z obroną interesów własnych obciążone są treściami religijnymi. Doktryny ruchów są jednym z przejawów tej postawy.

Brak możliwości politycznego działania Kongijczyków oraz w dużym stopniu związana z tym ich niska świadomość polityczna wywarły przełożony wpływ na wyrażenie politycznych, społecznych i innych treści w języku religijnym. W Afryce Zachodniej i tam, gdzie z różnych względów (a głównie z racji większej tolerancji władz kolonialnych) Afrykanie mieli większe możliwości kształcenia się niż Kongijczycy oraz wcześniej stworzono im niewielkie możliwości działalności politycznej, na czoło walki z kolonializmem wysuwa się warstwa afrykańskich intelektualistów¹⁶⁴. W Kongu natomiast polityka oświatowa i wspomniany zakaz działalności organizacji politycznych wytworzyły sytuację braku wykształconej grupy Kongijczyków dobrze uświadomionych sobie realia polityczne oraz stworzyły barierę przed polityczną działalnością publiczną. Spośród przytłaczającej rzeszy Kongijczyków w różnym stopniu wyrwanych ze świata tradycji tylko około 50 000 osób osiągnęło status *evolué*¹⁶⁵. Jednakże bardziej istotny jest fakt, że większość z nich przyjęła kolonialny model włączenia się do kultury europejskiej nagradzany przez Belgów często większymi możliwościami zarobkowymi i większym prestiżem w odróżnieniu od reszty krajowców. Tego typu okoliczności jak i ogólnie paternalistyczne zasady rządzenia Kongiem wpłynęły na opóźnienie procesu kształtowania się kongijskiej świadomości politycznej, a głównie świadomości narodowej. Świadomość klasowa czy narodowa były kategoriami zupełnie nie trafiającymi do przekonania robotników kongijskich. Dlatego związki zawodowe w pierwszym okresie działalności, tj. pod koniec lat czterdziestych, z trudem zdobywały członków.

Religijna orientacja osobowości kongijskiej, niska świadomość polityczna, specyfika sytuacji kolonialnej oraz potrzeba obrony własnych wartości, zarówno duchowych jak i materialnych, spowodowały zwrócenie się Kon-

¹⁶⁴ Por. Sz. Chodałak, *Systemy polityczne czarnej Afryki*, Warszawa 1964, s. 421.

¹⁶⁵ Zajączkowski, *Niepodległość Konga...*, s. 182.

gijczyków do środków nadprzyrodzonych¹⁶⁶. Okolicznością niezmiernie sprzyjającą temu była działalność misji chrześcijańskich, głoszących między innymi ideał przyszłego królestwa niebieskiego i ideę mesjańską. Wysoki prestiż chrześcijaństwa w ramach systemu kolonialnego wpływał na dobór argumentacji właśnie z chrześcijaństwa przy popieraniu przez Kongijczyków ich własnych żądań. Doktryna chrześcijańska (zarówno w odmianie katolickiej, jak i protestanckiej) stała się dla wielu najodpowiedniejszym materiałem ideowym do racjonalizacji przyjętych postaw. Przebudowana i wtłoczona w realia kongijskie przyjmowała często funkcje doktryny politycznej o charakterze antykolonialnym.

Na fakt przyjęcia chrześcijańskich idei religijnych przez ruchy kongijskie duży wpływ miała także okoliczność głoszenia ich właśnie przez Afrykanów (najczęściej w ramach misji protestanckich) oraz sugerowana przez nich (jak też mimowolnie nasuwająca się) zbieżność biblijnej historii ludu Izraela i chrześcijan z kolonialną sytuacją Kongijczyków¹⁶⁷. Nastąpiła bardziej „kongijska” interpretacja *Biblii* i większa identyfikacja faktów biblijnych z faktami konkretnie kongijskimi. W interpretacji *Biblii* prześledzono te aspekty sytuacji kolonialnej, które najbardziej zajmowały Kongijczyków, a więc sprawa wolności, przyczyny niewolniczego sposobu życia, droga do polepszenia sytuacji. Szczególnie uzasadnienie losu Afrykanów stało się głównym przedmiotem mitów funkcjonujących w ramach ruchów. W etiologicznej ich warstwie daje ponadto znać o sobie popularne w czarnej Afryce zjawisko psychiczne zwane kompleksem Chama. Według biblijnej historii Cham, jeden z synów Noego, został przez ojca przeklęty za nieokazanie mu synowskiego szacunku i za drwiny w momencie, gdy ten będąc pijanym, ukazał swą pleć. Według przekonania pewnej części chrześcijan przekleństwo to dotyczy także potomstwa Chama. Afrykanie pod wpływem chrystianizacji przyjęli także tę spłyconą interpretację opowieści biblijnej i — co więcej — sami zidentyfikowali się jako potomkowie Chama¹⁶⁸. Kolonializm ma być według tego przekonania realizacją klątwy Noego.

Warto jednak zwrócić uwagę, że w mitach wielu analizowanych przez nas ruchów kolonializm nie jest uzasadniony przekonaniem o totalnej niż-

¹⁶⁶ Religijna reakcja obrony na sytuację ucisku społecznego i politycznego jest dosyć uniwersalna. Częściej z reakcją taką mamy do czynienia w społeczeństwach o niskim stopniu wiedzy naukowej i technicznej, aczkolwiek do dziś w Europie notuje się podobne zjawiska, Por. Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, s. 105; Worsley, *op. cit.*, s. 234; J. Topolski, *Świat bez historii*, Warszawa 1972, s. 126—127.

¹⁶⁷ Już sam specyficzny język biblijny (przypowieści, historie) wyjątkowo trafia do mentalności afrykańskiej i powoduje szerokie zainteresowanie tą księgą. Por. A. Hastings, *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa 1971, s. 72.

¹⁶⁸ Bliżej zajmuje się tym zagadnieniem C. Wauthier, *L'Afrique des Africains*, Paris 1973, s. 217—244.

szości czarnych, lecz złą naturą białych i przebiegłością ich przodków w „czasach” biblijnych. W wielu wypadkach wyraża się przekonanie (np. doktryna Kitawala), że obecna pozycja białych w zasadzie (zgodnie z prawem primogenitury) przysługuje czarnym i będzie im przywrócona. Konstrukcje tego typu mitów oddaje mechanizm powstawania przekonań rasistowskich. W rzeczywistości rasistowska misja cywilizacyjna Belgów uzasadniona *Biblią* i wzniosłymi hasłami stała się antywzorem rasizmu kongijskiego podobnie uzasadnionego.

W wielu doktrynach ruchów kongijskich zawierających program przebudowy świata na czoło wysunęła się idea mesjańska jako forma realizacji tego programu. Jest to znamienna cecha nie tylko ruchów kongijskich, lecz także ruchów, których uwarunkowania były podobne. R. Bastide w studium poświęconym mesjanistycznym ruchom Murzynów brazylijskich podkreśla, że „mesjanizm jest [...] filozofią ludu uciśnionego”¹⁶⁹. Ta uniwersalność idei mesjańskiej wynika z jednorodności zasadniczego jej źródła — mimo odmiennych warunków historycznych itp. Jest nim bowiem brak realnych możliwości — w sensie subiektywnym i obiektywnym — dokonania zmiany „przykrej” rzeczywistości przy jednocześnie dużym zaangażowaniu emocjonalnym w wysiłkach w tym kierunku. W sytuacji kongijskiej ten czynnik był decydujący, lecz nie wyłączny. Idea mesjańska jako wyrazicielka pragnień wolnościowych znalazła popularność i rozwinięcie dzięki funkcjonującym w obrębie wierzeń tradycyjnych mitom powrotu przodków i idei życia pozagrobowego, które wyrażały podobne pragnienia¹⁷⁰. Elementy wierzeń tradycyjnych zyskały nową i zaktualizowaną formę zarówno w doktrynach będących ich rewitalizacją, jak i w doktrynach o charakterze synkretycznym. Idea mesjańska w ten sposób stała się w obu przypadkach klamrą wiążącą pragnienia wolności i szczęścia z umiłowaniem tradycji i przywiązaniem do przeszłości, które wyraziły się niemalże w każdej doktrynie przede wszystkim restytucją kultu przodków.

FUNKCJE RUCHÓW

Analiza funkcji pełnionych przez kongijskie ruchy religijne wymaga ustalenia punktów ich odniesienia. Ruch społeczny bowiem może realizować funkcje w stosunku do jednostki ludzkiej, do społeczeństwa, w którym powstał, oraz do siebie samego. Pod pojęciem funkcji ruchu społecznego rozumiemy realizowane przez niego zadania wynikające z aktualnych po-

¹⁶⁹ R. Bastide, *Le messianisme chez les Noirs du Brésil*, „Le monde non chrétien”, Paris, 1950, nr 15, s. 304.

¹⁷⁰ Por. np. J. S. Mbiti, *African Religious and Philosophy*, London 1969, s. 25—27, 149—166; B. H. O. S. A., *Les Dieux d'Afrique Noire*, Paris 1968, s. 122—134.

trzeb społecznych (i innych) uświadamianych bądź nieuświadamianych sobie przez członków ruchu. Nas interesują głównie spełniane przez ruchy funkcje w stosunku do tej części społeczeństwa kongijskiego, która objęta została ich działalnością. Ponieważ jednak źródłem ruchów są zjawiska psychiczne, ukształtowane i wyrażane społecznie, zwrócimy także uwagę, (w stosownych momentach) na spełniane przez nie funkcje w stosunku do jednostki ludzkiej.

W najogólniejszym sensie kongijskie ruchy religijne są przejawem istotnych zmian (jakie dokonały się w świadomości szerokich mas kongijskich) pod wpływem zwiększonego ich uczestnictwa w zmodernizowanym świecie, szczególnie w okresie II wojny światowej i po jej zakończeniu. Ruchy te bowiem wyrażają bardzo popularyzujące się w tym czasie i w tym środowisku dążenia rewindykacyjne. W tym sensie spełniają one niebagatelną funkcję ekspresyjną. Rewindykacja dotyczy wszystkiego, co Kongijczycy stracili pod wpływem kolonializmu, a więc wolności, władzy, własności, spokoju, zrozumienia świata, poczucia pewności i równowagi psychicznej. Postawę tę będącą wyrazem osobników wyrwanych z tradycji, lecz równocześnie nie ewoluowanych cechuje jednak zasadnicza niedojrzałość. Niemniej fakt ten świadczy o wielkiej rewolucyjności mas plebejskich Konga oraz większej wśród nich popularności haseł niepodległościowych niż wśród warstw bardziej predestynowanych do tej postawy chociażby z racji wyższego wykształcenia. Tak zwaną elitą kongijską ukształtowaną w warunkach kolonialnych cechuje ówczasie serwilizm wobec Belgów. Dopiero w połowie lat pięćdziesiątych warstwa ta aktywnie włączyła się do walki z kolonializmem wysuwając zupełnie dojrzałe politycznie żądania rewindykacyjne.

Źródło niedojrzałości postawy rewindykacyjnej tkwi głównie w niewolniczej osobowości kongijskiej, ukształtowanej w ciągu długiego okresu ucisku kolonialnego. W postawie tej odnajdujemy bowiem elementy niewolniczego zafascynowania kulturą europejską jak też elementy niewolniczej asymilacji z nią¹⁷¹.

Postawa fascynacji typowa dla Kongijczyków w pierwszym okresie kolonialnym wyrosła z ich zachwyty nad kulturą europejską, a szczególnie nad materialnymi jej wytworami. Kongijczycy uznali wyższość białych. Sytuacja ta znalazła nawet racjonalizację w pierwotnej filozofii afrykańskiej. Zgodnie z tradycyjną interpretacją świata białym przyznano wyższy rodzaj siły, na którą nie działają środki magiczne. Magia znajduje bowiem tylko zastosowanie do sił (inaczej — bytów) równych lub niższych człowiekowi w afrykańskiej hierarchii kosmosu¹⁷². Dokonano nawet religijnej fi-

¹⁷¹ Zajączkowski, *Niepodległość Konga*, s. 81—87.

¹⁷² Por. Tempels, *op. cit.*; Mbiti, *op. cit.*, s. 194—203.

liacji między czarnymi a białymi. Białych uznano za zmartwychwstałych czarnych, którzy po śmierci zbieleli. W specyfice tej interpretacji leży zapewne przyczyna bierności Kongijczyków wobec ucisku kolonialnego i niepodjęcie przez długi czas walki o niepodległość.

W późniejszym okresie, w miarę szerszego uczestnictwa Afrykanów w kapitalistycznym społeczeństwie dążenia asymilacyjne zdominowały ich stosunek do Europejczyków i ich kultury, przepojony niewolniczą fascynacją. Przedmiotem pożądania stała się kultura europejska, lecz nie na zasadzie naśladownictwa. Tego typu postawę asymilacyjną Kongijczyków zdeterminowało ustępujące zafascynowanie kulturą europejską, którego pewne elementy mocno utkwily w kongijskiej świadomości.

W podobny sposób ukształtowała się kongijska postawa rewindykacyjna mas ludowych w sytuacji nadal trwającego ucisku kolonialnego rodzącego coraz szersze niezadowolenie. Elementy fascynacji i asymilacji tkwiące w świadomości splotły się z dążeniami rewindykacyjnymi wyrażanymi mniej lub bardziej otwarcie i zdecydowanie. Niewolniczy typ fascynacji i asymilacji wpłynął na niedojrzałość żądań rewindykacyjnych.

W doktrynach ruchów religijnych uzewnętrzniła się niedojrzałość i złożoność tej postawy rewindykacyjnej. Na pozór ambiwalentny rasizm w niektórych z nich (np. Kitawala) w istocie swojej oddaje dynamikę kształtowania się tej postawy i w ten sposób wykazuje jej życiową logikę. Wysoka ocena kultury europejskiej, jaką zawierają te doktryny, przy jednocześnie antyeuropejskiej (antybiałej) ich wymowie, jest wyrazem żywych jeszcze w świadomości kongijskiej elementów fascynacji tą kulturą. Uznanie białego koloru skóry za nieodłączny korelat pożądanej kultury europejskiej jeszcze bardziej uwypukla ten rys kongijskiej postawy rewindykacyjnej. Wizja przyszłego państwa szczęścia, formułowana w realiach kultury europejskiej, wyraża natomiast najdobitniej asymilacyjne dążenia środowiska, w którym ruchy zdobywały swoich zwolenników. Dążeniom tym nie stały na przeszkodzie na wskroś ksenofobiczne treści doktryny.

Popularność ruchów religijnych świadczy, że ich doktryny adekwatnie oddawały postawy i pragnienia kongijskich mas. Większa ich adekwatność wynikała także z ich spontanicznego i emocjonalnego charakteru, na co wpływ miało środowisko, w których powstały. Ruchy ludowe bowiem cechuje ogólnie mniejsza refleksyjność, lecz większa emocjonalność w odróżnieniu od ruchów społecznych zrodzonych w warstwach społecznych bardziej zintelektualizowanych.

Dzieje ruchów religijnych oraz ich treści ideowe oddają kierunek ogólnej orientacji ludu kongijskiego wobec sytuacji kolonialnej oraz własnej kultury. Ta ważna ekspresyjna funkcja ruchów w istocie jest jednak wtórną funkcją w stosunku do podstawowych, jakie one pełniły. Są to funkcje — religijne, społeczne i polityczne. Należy zatem prześledzić w zasad-

niczych rysach te funkcje ruchów religijnych, by poznać ich istotne walory. W trakcie analizy tychże trzeba jednak również pamiętać o ważności związków międzyfunkcjonalnych, aczkolwiek granica między funkcjami jest płynna, a nie tak ostra, jakby wynikało z naszego podziału.

Funkcje religijne kongijskich ruchów wyrażają się realizacją kongijskiego zapotrzebowania na religijną interpretację rzeczywistości i racjonalizację zachowań. Zapotrzebowanie to, jak wiadomo, wynika z religijnej orientacji kultury afrykańskiej. Funkcjonowanie bowiem społeczności etnicznej w ostatecznej instancji normowane jest religią. Religia tu jednak nie jest tylko zbiorem prawd teologicznych, lecz także formą filozofii i ogólną teorią przyrody. W oparciu o jej reguły świat jawi się Afrykaninowi jako całość logicznie zwięzła i zrozumiała. Jego postępowanie jest zrozumiałe dla innych członków społeczności plemiennej. Charakterystyczna dla społeczności pierwotnej integracja wszystkich elementów kultury, uzyskana właśnie dzięki dominacji jej religijnych elementów, na płaszczyźnie psychologicznej jest bazą równowagi psychicznej i źródłem poczucia pewności jednostki.

W momencie wejścia Kongijczyków w nowe społeczeństwo powstałe z sytuacji kolonialnej tradycyjnie religijna interpretacja rzeczywistości straciła właściwą sobie odpowiedniość. Nowe zachowania wynikające bądź to z wolnej woli, bądź z przymusu administracyjnego wymagały nowej interpretacji i uzasadnienia, gdyż w przeciwnym wypadku rodziły niepokój psychiczny i rozkojarzenia, albo nawet cięższe stany psychiczne. Nowej interpretacji wymagały mechanizmy funkcjonowania nowej i niezrozumiałej rzeczywistości. Potrzeba teorii interpretującej tę rzeczywistość rodziła się w osobowości afrykańskiej nadal nastawionej religijnie w pojmowaniu świata.

Doktryny ruchów wyszły na przeciw potrzebie nowych, bardziej adekwatnych w sensie subiektywnym teorii. W większości przyjęły one formę doktryn synkretycznych, ukształtowane bowiem zostały przez kongijską osobowość o cechach synkretycznych jako wynik egzystencji w sytuacji dwóch diametralnie różniących się kultur.

Poza realizacją potrzeb wyrosłych na gruncie tradycyjnej orientacji osobowościowej kongijskie ruchy religijne poczęły realizować zupełnie nowe dążenia środowiska kongijskiego, jakim stało się pragnienie uczestniczenia w wielkiej własnej religii¹⁷⁸. Prócz społecznego źródła tych pragnień, którym dłużej zajmiemy się przy funkcji społecznej ruchu, na ich kształt i siłę duży wpływ miały elementy fascynacji kulturą europejską wraz z chrześcijaństwem oraz przejście od Belgów pewnych tendencji do niskiej oceny wierzeń tradycyjnych. G. Balandier podkreśla, że z badań

¹⁷⁸ Balandier, *Sociologie...*, s. 476.

empirycznych prowadzonych przez niego nad ruchami religijnymi wśród plemienia Kongo wynika, iż najczęściej podawanym powodem przyłączenia się do ruchu jest właśnie chęć zrealizowania tego pragnienia. Nie bez racji będzie stwierdzenie, że pragnienie przynależenia do wielkiej religii występuje w genetycznym związku z istniejącym dążeniem części społeczeństwa kongijskiego do równouprawnienia i autoafirmacji na płaszczyźnie życia religijnego¹⁷⁴. Dążenie to bez wątpienia przejawiało się jako religijna transformacja politycznych dążeń tego typu. Synkretyzm religijny był ideologiczną formą separatyzmu politycznego, który w zależności od środowiska i okresu kolonialnego mniej lub bardziej ujawnił się w doktrynach.

Funkcje społeczne. Naczelną funkcją ruchów religijnych w płaszczyźnie społecznej jest funkcja integracyjna, przejawiająca się jako usiłowanie nawiązania nowych więzi w środowiskach pozostających na styku świata tradycji ze światem współczesnym¹⁷⁵. Funkcja ta jest jedną z podstawowych, a jej rola wiąże się ściśle z funkcją religijną i funkcją polityczną. G. Balandier znaczenie jej określa następująco¹⁷⁶; „Ruchy kongijskie pobudzają do podjęcia na nowo inicjatywy i jednocześnie pobudzają do społecznej reorganizacji. Ruchy te działają w kierunku zatrzymania procesu wywołującego rozdrobnienie wspólnot i rozluźnienie spójni: procesu — którego aspekty już wykazaliśmy: przeciwstawienie się pogan chrześcijanom, przeciwstawienie powstające wśród samych chrześcijan, wzrastający indywidualizm coraz liczniejszych elementów modernistycznych, pomnażanie się konfliktów płci żeńskiej i męskiej, rywalizacja interesów uwydatniających się w miarę ustalania się ekonomiki monetarnej, rozpraszanie się szczepów, rodów i wsi. Ruchy nowatorskie dążą w sposób mniej lub bardziej świadomy do ponownego nawiązania zerwanej uprzednio więzi i do odbudowania wspólnoty. Gromadzą, łączą, próbują odtworzyć „braterstwo” szczepowe — obecnie zdegradowane. Cała grupa etniczna odnajduje w ten sposób sens swej jedności i zdaje sobie sprawę ze swego położenia. Odbudowuje się pod względem społecznym przeciwstawiając się każdej kontroli obcej (misjonarzy, a szczególnie polityków): to, co prowadzi ją do manifestowania ksenofobii i pewnego rodzaju rasizmu”.

Integracyjna funkcja ruchów wpływa z treści ich doktryn, które stwa-

¹⁷⁴ Por. B. Szarewska, *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*, Warszawa 1971, s. 447.

¹⁷⁵ D. Paulme w oparciu o funkcję integracyjną dokonała podziału afrykańskich ruchów religijnych (*Une religion synchrétique en Côte d'Ivoire*, „Cahiers d'Etudes Africaines”, vol. III, 1962, s. 6—7).

¹⁷⁶ Balandier, *Sociologie...*, s. 478—479.

rzały podstawy zawiązywania się nowych więzi społecznych w miejsce tradycyjnych, ale nie dostosowanych do zmienionych form życia, i pobudzały do aktywności masy kongijskie do tej pory bierne wobec wydarzeń spowodowanych podbojem kolonialnym. Wiele z nich cechuje właśnie chiliizm, który odznacza się szczególną siłą w aktywizowaniu energii ludzkiej¹⁷⁷. Wizja przyszłego państwa wolności i szczęścia obejmującego wszystkich czarnych wykazuje nieistotność dotychczasowych podziałów etnicznych, opartych na tradycyjnych zasadach pokrewieństwa i sąsiedztwa. Wykazuje także wspólność interesów różnych grup etnicznych objętych kolonializmem belgijskim i możliwość nowej integracji na nowych zasadach. Przez swój uniwersalizm doktryny te rozszerzają horyzonty identyfikacji na ponadetniczne formy zbiorowości ludzkich i w ten sposób przełamują tradycyjne ramy społeczne. Dodatkowym bodźcem o charakterze wysoce emocjonalnym w kierunku integracji jest zapowiedź w nich rychłego ustanowienia państwa czarnych za sprawą mesjasza — wysłannika Boga. Okoliczność, iż przyszła władza w dalszym ciągu zachowa (lub odzyska) sakralny charakter, zwiększała oddziaływanie ruchów w kierunku mobilizacji sił społecznych w obronie własnych interesów.

Realizacja funkcji integracyjnej, oparta na samej treści doktryny czy formie działalności ruchów w wypadku braku zapotrzebowania na integrację, nie byłaby owocna w takiej mierze, na jaką wskazują dane liczbowe. Istotą powodzenia w spełnianiu tej funkcji było realne zapotrzebowanie w społeczeństwie kongijskim na tego typu doktryny. W sytuacji rozluźnienia więzi plemiennej i ogólnej detrybalizacji pod wpływem nowych stosunków społeczno-politycznych i gospodarczych wzrosło zapotrzebowanie na nowe formy współżycia społecznego określone zarówno możliwościami wynikającymi z sytuacji kolonialnej, jak i cechami kultury afrykańskiej. Zapotrzebowanie kongijskie na wielką religię, potrzeba religijnej interpretacji rzeczywistości, wspomniane w trakcie omawiania religijnych funkcji ruchów, mają zasadniczo to samo źródło i są wyrazem tych samych potrzeb społecznych i psychicznych. O tym wspomina G. Balandier w przytoczonym cytacie, to wynika z analizy uwarunkowań ruchów, a bardzo trafnie ujął to zagadnienie A. Zajączkowski. „Otóż przy niedostatecznym stopniu ogólnej ewolucji ludu — pisze A. Zajączkowski — następnie przy zróżnicowaniu etnicznym (wiele sekt i kościołów ogarniało szereg społeczności — nie tylko jedną) konieczny był pewien dobór treści wierzeniowych, optymalny, zadowolający oczekiwania przeciętne, czyli takie, do których każdy wyznawca mógł się nagiąć, jeśli mu nawet nie we wszystkim odpowiadały. Dlatego właśnie obserwujemy we wszystkich wierzeniach synkretycznych ubóstwo doktryny. Nie mówiąc już o chrześcijań-

¹⁷⁷ Por. uwagę na temat millenaryzmu. Nowicka, *op. cit.*, s. 44.

stwie: wierzenia pierwotne były od synkretyzmu znacznie bogatsze treściowo. Z chrześcijaństwa i wierzeń pogańskich przeszły do synkretyzmu dwa elementy, przede wszystkim te, które z punktu widzenia socjo-psychicznej funkcji utwierdzenia wyznawców w wewnętrznej harmonii i w poczuciu bezpieczeństwa były najważniejsze, mianowicie Chrystus (występujący w różnej roli, ale zawsze wszechmocny i wyposażony w atrybuty boskości) oraz magia. Magia ta jednak, zredukowana znacznie zarówno co do zakresu stosowalności, jak i w swej wewnętrznej treści, straciła związki z pierwotną teorią przyrody, nawiązała do bożej (*respectively* Chrystusowej) wszechmocy. To, co z Afryki tradycyjnej pozostało w synkretyzmie w postaci magii, jest raczej modelem działania niż właściwą treścią kulturową”¹⁷⁸.

Z funkcją integracyjną ściśle wiąże się psycho-społeczna funkcja ruchów. Realizacja jej sprowadza się do likwidacji stanów niepewności i przywrócenia członkom ruchów równowagi psychicznej oraz wewnętrznej zgodności między doznawaniem świata a jego rozumieniem. W tej płaszczyźnie funkcjonalność ruchów również sięga istotnych źródeł ich powstania. Stan niepokoju psychicznego, lęki, frustracje o szerokim zasięgu społecznym leżą, jak wiadomo, u podstaw powstania ruchów. Wspomniana popularność nowych środków magicznych w ich ramach tudzież zapotrzebowanie na religijną doktrynę są tylko religijną formą potrzeb ukierunkowanych kulturowo, ale zaistniałych na podłożu tychże samych potrzeb psycho-społecznych. W tym sensie realizacja funkcji religijnych wchodzi w obręb psycho-społecznej funkcji ruchów.

Szczególna rola w realizacji funkcji psycho-społecznej przypadła obrzędowości ruchów, zarówno tej, która powstała z rewitalizacji obrzędów tradycyjnych, jak i synkretycznej w swej istocie. Naczelnym jej celem było zlikwidowanie bezradności w sytuacji społecznej, w której stare środki w niezmienionej formie okazały się nieadekwatne i nieskuteczne. Odnowa starych praktyk magicznych oraz afrykanizacja obcych (z reguły chrześcijańskich), czego dokonano w ramach kongijskich ruchów religijnych, jest charakterystyczna dla całej czarnej Afryki¹⁷⁹. W okresie intensywniejszych kontaktów z Europejczykami przy niskim stosunkowo poziomie akulturacji Afrykanów wzmogła się popularność środków magicznych jako przyjęta forma obrony własnych interesów. Stopień występowania zjawisk niezrozumiałych i traumatycznych w skutkach psychicznych

¹⁷⁸ Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, s. 158—159.

¹⁷⁹ F. J. W. Fernandez (*African Religious Movements — Types and Dynamics*, „Journal of Modern African Studies”, vol. 2, 1964) ze względu na sposób stosowania przyjętego zespołu symboli (obrzędowość) przez ruchy religijne dzieli je na instrumentalne i ekspresywne. To rozróżnienie jest dla autora ważnym kryterium podziału wszystkich ruchów religijnych w czarnej Afryce.

określił stopień zapotrzebowania na środki zapobiegawcze. Ruchy religijne realizowały to zapotrzebowanie w sposób zorganizowany i niemalże instytucjonalny — analogicznie do organizacji tradycyjnych o podobnych funkcjach w świecie „czysto” afrykańskim.

Tak jak w przypadku każdego zjawiska społecznego funkcjonalność religijnych ruchów odnosi się do konkretnej warstwy społecznej, różnorodność ruchów obok ich zasadniczego podobieństwa wynika z realizacji różnorodnych zapotrzebowań, które w ramach szerokiej społeczności (w której omawiane ruchy zdobyły uznanie) nie zawsze były identyczne. W tym tkwi również tajemnica topografii ruchów na etnicznie różnorodnym terenie. Trafnym przykładem, jak popularny ruch może przejawiać wyraźne symptomy dysfunkcji, może być wypowiedź młodego Kongijczyka o działalności Kitawala. „Myślałem — mówi on — że Kitawala przywróci dawne życie i już prawie zapomniane zwyczaje, ale oni chcieli użyć przeszłości tylko po to, aby stworzyć nowy sposób życia, jeszcze gorszy od sposobu białych [...] Miałem nadzieję, że Kitawala może przywrócić stare zwyczaje, ale wszystko było tylko naśladownictwem nowych sposobów, nawet jeszcze gorsze. Teraz wiem, że stary sposób życia należy bezpowrotnie do przeszłości, przodkowie nas opuścili, bo myśmy ich opuścili. Jesteśmy otoczeni przez złych ludzi, którzy kradną nasze dusze, oszukując nas fałszywymi przodkami, i przez ludzi, którzy kradną nasze ciała i zmuszają je do przestrzegania obcych zwyczajów. W takiej sytuacji przodkowie nie mogą nawiązać z nami kontaktu ani my nie możemy nawiązać kontaktu z nimi, możemy się tylko coraz bardziej od siebie oddalać”¹⁸⁰. Zupełnie marginesową aczkolwiek w pewnych sytuacjach ważną częścią psycho-społecznych funkcji ruchów kongijskich było stworzenie przez nich szansy do realizacji indywidualnych celów i dążeń wyrastających ponad schemat przeciętności, ale nie mieszczących się we wzorach zachowań preferowanych w społeczności plemiennej. Osobnicy na przykład o silnych skłonnościach przywódczych, nie mając innego sposobu, jak tylko religijny, wykorzystywali go do urzeczywistnienia tych dążeń lub do usprawiedliwienia osiągniętej już władzy¹⁸¹. Wydaje się, że ten aspekt psycho-społecznej funkcji ruchów religijnych odgrywa istotniejszą rolę w sytuacji pokolonialnej¹⁸².

F u n k c j e p o l i t y c z n e. W ramach funkcji pełnionych przez kongijskie ruchy religijne okresu kolonialnego na czoło wysuwa się funkcja antykolonialna. Jest ona z tej racji najczęściej podkreślana w analizach tych ruchów; często nawet z pominięciem tych istotnych funkcji, które — jak wynika z dotychczasowych naszych rozważań również określały ra-

¹⁸⁰ Turnbull, *Samotny Afrykanin*, s. 228—39.

¹⁸¹ Por. Balandier, *Sociologie...*, s. 478.

¹⁸² Wystarczy porównać np. pewne fakty, które przytacza Bernard, *op. cit.*

cję ich bytu. Dominacja ruchów o wymowie antykolonialnej wśród kongijskich ruchów religijnych powoduje w niektórych pracach nieuwzględnianie ważnej roli ruchów, które swe funkcje ograniczyły do społeczno-kulturowych¹⁸³.

Realizacja funkcji antykolonialnej przez ruchy religijne (najściślej związanej z postawą buntu) określona została sytuacją prawnopolityczną Kongijczyków, która pozbawiła ich szanse wyrażania swych negatywnych postaw wobec kolonizatora na płaszczyźnie czysto politycznej. Doktryny ruchów oraz ich działalność stały się w ten sposób jedyną zorganizowaną formą wyrazu antykolonialnych postaw ludowych mas kongijskich¹⁸⁴. Dotyczy to ruchów przejawiających postawę zarówno czynnego, jak i biernego oporu.

Ewolucję religijnych elementów doktryn ruchów kongijskich w kierunku przyjęcia przez nie politycznego sensu najlepiej bodajże ilustrują dzieje kimbangizmu i jego oddziaływanie na ruchy zrodzone po nim. Zarówno w ramach kimbangizmu, jak i innych ruchach bierna i czynna postawa antykolonialna przybierała na sile w okresie zwiększonego ucisku kolonialnego. Hasła skrajnie antykolonialne oraz demonstracje o identycznej wymowie były podejmowane i inspirowane przez ich członków szczególnie w latach czterdziestych, kiedy reżim kolonialny obnażył najjaskrawiej swe negatywne oblicze w stosunku do społeczeństwa kongijskiego. Ta zależność między cechami antykolonialnych treści ruchów (często jako element w ogóle ich ideowego stosunku do kultury europejskiej) a stopniem nasilenia się ucisku kolonialnego nie jest specyfiką wyłącznie ruchów kongijskich, lecz dotyczy również innych rejonów Afryki. Ksenofobia ruchów religijnych, która niekiedy miała cechy rasizmu (w ruchach kongijskich — khakizm, Kitawala), w połączeniu z mesjanizmem jako program radykalnych zmian w przyszłości jest bardziej widoczna i odgrywa większą rolę w warunkach radykalniejszego systemu kolonialnego¹⁸⁵.

Niedojrzałość polityczna kongijskich ruchów religijnych, którą w decydującym stopniu determinowała eschatologia i mesjanizm ich doktryn, nie osłabiła — jak widać z ich dziejów — czujności władz kolonialnych.

¹⁸³ S. Świdorski (*Grands traits des civilisations africaines*, Paris 1966, s. 81) docenia właśnie istotę odróżnienia funkcji politycznych od funkcji społeczno-kulturowych i opiera na niej podział afrykańskich ruchów profetycznych na dwie grupy: ruchy o celach społeczno-kulturowych i o celach politycznych.

¹⁸⁴ J. S. Coleman, analizując problem działalności politycznej w oparciu o grupy religijne na szerszym terenie afrykańskim, stwierdza, że jest to zjawisko typowe w warunkach kolonialnych. *The Politics of Sub-Saharan Africa* [w:] W. G. Almond, J. S. Coleman (red.), *The Politics of Developing Areas*, Princeton — New Jersey 1960.

¹⁸⁵ Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, s. 154—155.

Bezwzględność Belgów w represjach przeciwko ich członkom świadczy, że dostrzegali oni w ruchach tych realną siłę polityczną, a szczególnie ich antykolonialną postawę. Co więcej — dostrzegali nawet w nich źródło zagrożenia panującego systemu w czysto integracyjnej funkcji ruchów, bojąc się wykorzystania tego waloru przez obce elementy polityczne, wrogie kolonializmowi. Dowodzi tego wypowiedź P. Lebeera — Belga, przejętego sytuacją polityczną Konga — dotycząca ruchu Kitawala. „Obecnie Kitawala — pisze P. Lebeer — przypomina wielkie ciało z mackami, z niezliczonymi rozgałęzieniami; ciało, które czeka na poruszenie przez impuls nadany przez elementy zdolne do stopienia w jedną syntezę partykularyzmów, które je dzielą. Choć jest tak potężny w dziedzinie biernego sabotażu, nie wierzy się, by mógł on wzniecić ogólne powstanie, lecz niebezpieczeństwo nadchodzi właśnie z innej strony. Pochodzi z faktu, że Kitawala jest łupem dostępnym dla wszystkich, dla wszelkiej żądzy. Co nastąpi w dniu, kiedy się spostrzeże, że notoryczni komuniści lub agenci arabscy w ukryciu pociągną za sznurek i przyniosą zwolennikom to oparcie polityczne, którego na szczęście im brakuje? Jak będzie można walczyć przeciwko ludziom specjalnie zaprawionym w walkach politycznych; ludziom, którzy w swoich bagażach terrorystów przenieśliby to, co w ciągu kilku miesięcy stałoby się lontem zapalającym proch w tym kraju? Pytanie pozostaje bez odpowiedzi”¹⁸⁶.

Obawy środowiska, które reprezentuje ta wypowiedź — jak się okazało — były mniej prorocze niż proroctwa ruchów. Od połowy lat pięćdziesiątych bowiem Kongo nie potrzebowało zewnętrznego oparcia politycznego, lecz miało już rodzime organizacje czysto polityczne, które wespół ze związkami zawodowymi właściwiej pełniącymi swe zadania niż w okresie poprzednim (powstały pod koniec lat czterdziestych) wysuwały coraz bardziej otwarcie dojrzałe żądania niepodległościowe, angażując stopniowo szersze masy w walkę czysto polityczną. Stopniowy, a nie żywiołowy akces plebejskiej warstwy najpierw do związków zawodowych, a później do organizacji parapolitycznych lub partii politycznych wykazuje, że podłożem popularności ruchów religijnych jako wyrazicieli dążeń politycznych nie były tylko takie czynniki, jak brak szans działania politycznego, niska świadomość polityczna Kongijczyków i religijna ich orientacja. Obok tych obiektywnych czynników istotną rolę odegrał czynnik subiektywny, jakim był powszechnie niechętny stosunek do organizacji typu europejskiego, postrzeganych jako obce zarówno w mieście, jak

¹⁸⁶ Lebeer, *De l'importance du Kitawala*.

i na wsi¹⁸⁷. Dopiero wzrost świadomości politycznej uwarunkowany zmianami ekonomicznymi (wzrost mimo wszystko nielicznej klasy robotniczej) i politycznymi Konga w latach pięćdziesiątych przybliżył organizacje polityczne w swych funkcjach do przeciętnego Kongijczyka. Ewidentnym tego dowodem stał się żywiołowy udział Kongijczyków w licznych partiach politycznych w przeddzień uzyskania niepodległości.

Doceniając rolę czynników ekonomicznych, politycznych czy społecznych, które w długim okresie kształtowały kongijską świadomość polityczną, nie można pominąć również istotnej roli, jaką w tym procesie odegrały niewątpliwie ruchy religijne. Odpowiadając niskiej świadomości politycznej nie hamowały jej rozwoju w rzeczywistości społecznej, jasno określonej dwoma biegunami — społeczeństwem kolonizującym i społeczeństwem skolonizowanym, pełniąc w tej sferze ważną funkcję. Religijne w swych źródłach doktryny tych ruchów, podkreślając swą autonomiczność od chrześcijaństwa identyfikowanego z dominującym systemem popularyzowały przecież ideę wolnego państwa i swoistą koncepcję emancypacji politycznej. Te rewindykacyjne koncepcje — co najważniejsze — wyrastały już ponad trybalizm, zawierając w sobie cechy nacjonalizmu kongijskiego. Nacjonalizm ten jest swoisty¹⁸⁸ — gdyż siłą jego nie jest obiektywnie istniejąca ponadplemienna struktura społeczna, lecz więź społeczna określona negatywną postawą wobec białych w sytuacji kolonialnej.

UWAGI KOŃCOWE

G. Balandier cenne rozważania na temat ruchów religijnych z terenu Dolnego i Środkowego Konga kończy zdaniem — „Dopóki naród kolonizowany albo zależny nie ma (i nie może mieć) możliwości rywalizowania z kolonizatorem na gruncie, na którym ten ostatni go przewyższa, dopóty narodowi temu pozostaje tylko rozwiązanie wykorzystania swojej specyfiki, by ukryć (pierwsza faza kolonizacji) lub żywić i usprawiedliwiać podjętą inicjatywę”¹⁸⁹. Spostrzeżenie G. Balandiera określa chyba najtrafniej sens ogólny kongijskich ruchów religijnych okresu kolonialnego. Ruchy te w sytuacji braku politycznych organizacji kongijskich wykorzystywały

¹⁸⁷ Por. Balandier, *Sociologie...*, s. 476; Turnbull (*op. cit.*, s. 225), charakteryzując popularność Kitawala, podkreśla, że ruch ten, nawet w wypadku niez zaakceptowania go, traktowany był jako rodzima organizacja na kształt dawnych stowarzyszeń sekretnych.

¹⁸⁸ B. Holas nazywa nacjonalizm o podobnych cechach, występujący na Wybrzeżu Kości Słoniowej, nacjonalizmem jednoczącym (*nationalisme unificateur*). *Le séparatisme religieux en Afrique Noire*, Paris 1965, s. 21.

¹⁸⁹ Balandier, *Sociologie...*, s. 480.

istniejące (wprawdzie niewielkie) możliwości, by mobilizować masy kongijskie do walki z kolonizatorem. Były społeczną próbą obrony własnej kultury w politycznym systemie dominacji kultury europejskiej.

Zmiana sytuacji społeczno-politycznej, która nastąpiła po roku 1960 w Zairze, wpłynęła decydująco także na charakter istniejących już ruchów religijnych oraz na charakter nowych ruchów tego typu. W warunkach niepodległego bytu państwowego ruchy te są jednym z wyrazów gruntownych przeobrażeń, jakie społeczeństwo zairskie przeżywa obecnie. Ideologie współczesnych zairskich ruchów religijnych są jedną z odpowiedzi Afrykanina na aktualną sytuację polityczną, społeczną i kulturową oraz próbą określenia swego miejsca w kulturze własnej i wyrażenia stosunku do kultur mu obcych. W kształtowaniu tej postawy wobec współczesnego świata kolonialna przeszłość odgrywa jednak nadal ważną rolę.

STANISŁAW ŚWIDERSKI

SYNKRETYZM RELIGIJNY W GABONIE*

Treść: Migracje Fangów. — Czynniki kulturowe i socjo-polityczne. — Synkretyczna forma nowych wierzeń i kultów. — Filozofia religijna sekt synkretycznych: chrześcijański język religijny a wiara tradycyjna; niebo i ziemia a słowo Boże; kobiecość i męskość a pojęcie życia. — Rytuał duchowego odrodzenia. — Feministyczny aspekt religijnej filozofii życia: kobieta w micie i tradycji; kultowe symbole kobiecości.

Do niedawna literatura etnologiczna i socjologiczna oceniała synkretyzm religijny jako reakcję człowieka czarnego na polityczno-społeczną przemoc białych, widząc w nim element samoobrony wobec obcych sił. Dzisiaj w związku z ogromnymi przemianami społeczno-politycznymi, które przyniosły wolność setkom plemion i ludów, spontaniczny w swych początkach ruch synkretyczny należy uważać za świadomy ruch społeczno-religijny i kulturowo-polityczny, dążący do emancypacji politycznej, społecznej i kulturowej. Obecnie większość ugrupowań synkretycznych w Gabonie posiada własną organizację i własny program działania. Wiele z tych sekt wykształciło zaczątki swoistej religijnej filozofii i teologii, która wyrosła ze splotu dwu odrębnych zjawisk religijnych: animizmu i chrześcijaństwa, oraz dwu różnych struktur społeczno-ekonomicznych.

Aby uchwycić istotę ruchów synkretycznych w Gabonie, należy z jednakową uwagą rozpatrywać ich strukturę wewnętrzną, analizując „prawdy”, oraz ich stronę funkcjonalną w powiązaniu z historycznym i społecznym rozwojem plemion gabońskich.

Pracę tę poświęcam ludowi gabońskiemu z wdzięczności za jego gościnność, z jaką mnie przyjął, i za jego szlachetność. Wyrażam mu wdzięcz-

* Artykuł ten jest fragmentem nie opublikowanej dotąd pracy w całości poświęconej synkretyzmowi w Gabonie. Stanowi ona wynik czterech misji naukowych, które autor przeprowadził w latach 1963, 1968, 1970 i 1972, subwencionowanych przez Centre National de la Recherche Scientifique w Paryżu, International African Institut w Londynie i Conseil des Arts du Canada oraz Uniwersytet w Ottawie.

ność zarówno tym, którzy przewodzili religijnym ceremoniom, jak i tym, z którymi siedziałem na jednej ławie pod ścianami ich skromnych świątyn, aby przeżywać z nimi misterium symbolicznej śmierci i duchowego odrodzenia się, o czym oni są tak żywo przekonani. Wdzięczny im jestem za braterskość, za dzielenie się ze mną przez wiele lat współżycia tym wszystkim, w co sami tak mocno wierzą, a szczególnie za zaufanie, jakim mnie darzyli, uważając po prostu mnie za jednego spośród nich, a więc za „wtajemniczonego”.

Historia południowego Kamerunu, Republiki Środkowoafrykańskiej, Konga i Gabonu nie jest znana na podstawie źródeł pisanych. Najstarsze dokumenty pisane, które znamy, pochodzą z XV w. i dotyczą tylko Konga. O pozostałych krajach, a więc i o Gabonie, mówi nam tylko tradycja ustna.

Pierwsze kontakty, jakie Gabon i sąsiednie kraje, zatem prawie całe zachodnie wybrzeże Oceanu Atlantyckiego, miały z człowiekiem białym, nie należą do chlubnych kart historii. Jeśli nawet początki były uczciwe i humanitarne, to ich rozwój poszedł w kierunku zupełnie przeciwnym, przerażając się w barbarzyńskie traktowanie człowieka czarnego, w handel niewolnikami.

Początki osadnictwa Europejczyków na wybrzeżu Oceanu Atlantyckiego w XV w. wiązały się z zakładaniem placówek handlowych, wymieniających kauczuk, kość słoniową i inne bogactwa kraju na płótno, wyroby z metalu itp. Byli to Portugalczycy, którzy już w XV w. osiedlili się w Kongu. Wraz z produktami przywozili z sobą ziarna i rośliny, zapoznając w ten sposób ludność tubylczą z rolnictwem. W dwa wieki później w Gabonie dzięki kontaktom z Kongiem zaczęto uprawiać kukurydzę i maniok. Ale ludność Gabonu nie garnęła się do takiej pracy. Handel odpowiadał im bardziej, o czym świadczy wielki rozwój współzawodnictwa między Anglikami, Holendrami i Francuzami. Liverpool, Rouen i Dieppe zwiększały floty handlowe. A kiedy Amerykanie zgłosili wielkie zapotrzebowanie na siłę roboczą, zaczęły się wprost napady na wsie Afryki Równikowej, które wyrzywały ze środowiska najzdrowszych ludzi. Nawet niektórzy szefowie wsi, zachęceni obiecany zyskiem, współpracowali aktywnie z chrześcijańskimi handlarzami ludzkim towarem. Zdradzając swój lud sprzedawali nawet swe własne rodziny szczerpom, które pośredniczyły w dostarczaniu niewolników. Byli to Orungu, Pongwe, którzy przybyli na wybrzeże (Estuaire) w XVII w., i w końcu także Fangowie, którzy mimo iż przybyli ostatni na teren Gabonu, zdążyli sowiec zarobić na handlu niewolnikami.

Za marynarzami francuskimi przybywali przedstawiciele rządu, zawierając umowy handlowe i umowy „przyjaźni” z królami różnych plemion. W tym czasie, gdy wojsko zaczynało zajmować teren, a pierwsi kolonizatorzy okupować ludność, pojawiają się pierwsi misjonarze protestanccy i katolicki oraz badacze naukowci. Spośród tych ostatnich wymienić należy naj-

bardziej znanych, a mianowicie Paul Belloni Chaillu — odkrywca Rio Muni (1856) i rzeki Ogwe (1857—1859), de Compiègne — odkrywca terenów Ogowe i N'Gounie, oraz Savaorgnan de Brazza, który spenetrował podczas trzech podróży większość terenu Gabonu, a szczególnie Ogowe i Lopéz (1875—1878).

Okres kolonizacji politycznej i ekonomicznej musiał z konieczności naruszyć sferę życia duchowego ludów gabońskich. Kolonizatorzy i misjonarze przekonani o rzekomej wyższości kulturowej i religijnej, przeświadczeni o posiadaniu monopolu na obiektywne normy etyczne jak i rzeczywiste „prawdy religijne”, uważali się za reprezentantów najwyższej cywilizacji i za wysłanników Bożych.

Pionierskie prace misjonarzy są dziś różnie oceniane, choć niekiedy niesłusznie zrównane z pracami tych misjonarzy, którym bardziej imponował tropikalny kapelusz i duma niesienia cywilizacji „dzikim” niż przyjsię im z braterską pomocą. Czytając kroniki Kongregacji Ducha Świętego, a zwłaszcza nekrologi, łatwo można się przekonać, że pierwszych misjonarzy cechowała wielka odwaga, wytrwałość, żywa wiara i prawdziwa humanistyczna postawa. Jeśli dzisiejsze sekty synkretyczne odzwierciadlają nam smutny czas kolonizacji, czego dowodem są pieśni i modlitwy, i jeśli są odbiciem nastrojów, jakie stwarzały misje chrześcijańskie, trzeba powiedzieć, że sekty te nie są ani bezpośrednim rezultatem złych czy nieodpowiednich metod działalności misjonarskiej ani też czymś przypadkowym, a już najmniej, jak chcą niektórzy gabońscy księża katolicy, zwyrodnieniem kultury religijnej. Wręcz przeciwnie, są one normalnym zjawiskiem społeczno-kulturowym, choć bardzo skomplikowanym. Nie jest bowiem łatwo odpowiedzieć na pytanie, jakie były pierwsze, a jakie wtórne przyczyny powstania tych sekt. W jakiej mierze misje protestanckie lub katolickie ponoszą odpowiedzialność za ten stan rzeczy, a w jakiej mierze przyczyną ich powstania było uświadomienie społeczno-polityczne; można by podjąć próbę odpowiedzi, biorąc pod uwagę całokształt ówczesnych warunków geograficznych, społeczno-politycznych i religijnych. Odpowiedź taka musiałaby uwzględniać również fakt, że ignorancja misjonarzy w zakresie kultury i wierzeń ludów Gabonu była prawie całkowita.

Misjonarze protestanccy przybyli na teren Gabonu w 1842 r. Byli to amerykańscy misjonarze, zarówno biali jak i czarni, należący do American Board. Osiedlili się oni we wsi Barak, która stanowi dziś dzielnicę stolicy Gabonu, Libreville. Praca ich nie była łatwa. Ludność osłabiona pijaństwem, przetrzebiona przez handlarzy niewolnikami i przez handlarzy kością słoniową, niezbyt chętnie garnęła się do białych, którzy zazwyczaj wiele obiecywali, a w rezultacie okazywali się wrogami. Trzeba było czekać kilkanaście lat, zanim sytuacja się poprawiła. Zmiana na lepsze nadeszła dopiero po roku 1849, gdy Libreville stało się rzeczywiście „miastem wolnych

ludzi”, uratowanych od sprzedaży. Trudności jednak trwały szereg lat. Na przykład w roku 1876 protestanci założyli stację misyjną w Mbilambila wśród ludu Bakele. Ten wojowniczy lud ograbił stację i zmusił protestantów do rezygnacji. Wówczas protestanci przenieśli się do Lambarene, by pracować pośród Galoa. W kilka lat potem spośród Galoa rekrutowała się duża liczba katechetów, wspieranych przez Fangów, którzy niedawno przybyli na te tereny. Misjonarze protestanccy zostali jednak w roku 1890 zastąpieni przez Société des Missions Evangéliques de Paris, ponieważ administracja francuska zażądała, aby nauka katechizmu nie odbywała się w języku miejscowym, ale w języku francuskim. W ten sposób zaczęło się wyobcowywanie tego ludu z macierzystego języka i kultury duchowej. Dopiero po pierwszej wojnie światowej protestanci zaczęli zakładać misje w głębi kraju. Dobre wyniki stacji misyjnej w Lambarene pozwoliły protestantom na założenie dwu innych placówek, a mianowicie w Ovan i w Oyem. Szczególnie w Oyem wyniki okazały się nadzwyczajne. Nic też dziwnego, że miasteczko to jest dzisiaj nie tylko ośrodkiem ducha protestanckiego, lecz również ośrodkiem ruchu biblijnego. Wyniki te należy zawdzięczać między innymi faktowi, że Fangowie, którzy tu mieszkali, byli mniej zniszczeni klimatem, mniej dotknięci skutkami pijaństwa i mniej zdeorganizowani niż ludy znad oceanu.

Podkreślić należy, że prace misjonarzy protestanckich miały szeroki zakres. Ich apostołstwo szło w parze z dobroczynnymi przedsięwzięciami. Zakładali plantacje, tartaki i warsztaty mechaniczne, w których praca była źródłem utrzymania dla misjonarzy, natomiast dla ludności stanowiły one miejsce nauki nowego rzemiosła. Szpital dla trędowatych w Lambarene rozwijał swą nadzwyczajną działalność dzięki poświęceniu się doktora Alberta Schweitzera. Dziś protestanckie stacje misyjne w Gabonie należą do następujących ugrupowań: Mission Évangélique du Gabon (od 1842 r.), obejmująca połowę północnego Gabonu; Christian and Missionary Alliance (amerykańskie), licząca 200 miejsc kultowych wokół siedmiu stacji misyjnych; La mission franco-suisse de Pentecôte, założona w 1938 roku w Libreville i posiadająca dwie stacje: w Owendo i w Medouneu.

Możliwości działania misjonarzy katolickich były większe od tych, którymi dysponowali protestanci. Kościół katolicki miał inną organizację, inne przygotowanie i inne źródła finansowe. Pierwsze katolickie stacje misyjne powstawały wzdłuż brzegów Oceanu Atlantyckiego i wzdłuż rzek. Na wybrzeżu były to: Sainte-Marie w Libreville, Boutika, Donguila, Fernan-Vaz, Cap Esteriaz, nad brzegami zaś rzek: Lambarene, Ndjole, Okano, Lastursville nad Ogove; Trois-Epis i Saint Martin nad N’Gounie. Ze względu na brak możliwości komunikacyjnych stacje w głębi kraju powstawały znacznie później. Podróżowanie misjonarzy do odległych wsi, jak zeznaje Jeremy Adam, arcybiskup Gabonu i pionier apostołstwa w tym kraju, były po pro-

stu wyprawami pełnymi niewygód, trudności, które prowadziły do wycieńczenia, chorób i śmierci. Wówczas nie znano jeszcze niwakiny i innych środków profilaktycznych przeciw malarii, tyfusowi czy śpiączce. Mimo to misjonarze udawali się do odległych wsi pieszo, co zabierało im całe tygodnie czasu, bądź korzystali z łodzi rzecznych. Dla ilustracji tego stanu rzeczy warto przytoczyć następujące porównanie: przed I wojną światową dla przebycia łądem drogi z Libreville do Lastoursville misjonarz potrzebował cały miesiąc, gdy po II wojnie wybudowano drogi, misjonarz potrzebował tylko 3 dni, a dziś drogą powietrzną zaledwie godzinę.

Budowa dróg miała oprócz tego inne skutki. Ludność łatwiej przenosiła się z miejsca na miejsce i dotychczasowa stabilność przerodziła się w migracje wewnątrz krajowe; stwarzało to warunki sprzyjające powstawaniu sekt synkretycznych i uświadamianiu politycznemu mas. Ludność opuszczając wsie, jak to czynili Apindji czy Mitsogo, aby osiedlić się wzdłuż nowych dróg, opuszczała również misje. W związku z tym wiele stacji misyjnych, jak na przykład Okano, Mitzik czy Saint-Martin, musiało zakończyć działalność, gdyż nie było już kogo nauczać. Ulegały zniszczeniu zarówno plantacje kawy, pieprzu, wanilii i orzechów kokosowych, jak i internaty dla chłopców i dziewcząt oraz inne urządzenia misyjne wraz z kaplicami.

Misje protestanckie i katolickie były zaczątkami chrześcijaństwa afrykańskiego i pierwszymi ogniskami cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Zakładały one wokół swych kaplic szkoły parafialne, warsztaty ciesielskie, murarskie czy stolarskie i ogrodnicze. Można więc stwierdzić, że misje uformowały inteligencję gabońską i pierwszych robotników wykwalifikowanych. Dzisiejsi dyplomaci gabońscy rozpoczynali kształcenie w misjach katolickich w Donguila i kontynuowali w Collège Bessieux lub w Seminarium Saint-Sean w Libreville. Dziś obok tych przyparafialnych placówek oświatowych istnieje wiele nowych, prowadzonych przez różne zgromadzenia zakonne lub przez władze gabońskie, jak na przykład Liceum Leon Mba i Uniwersytet Narodowy w Libreville.

MIGRACJE FANGÓW

Historia życia religijnego i kultury duchowej Fangów jest ściśle związana z wydarzeniami społeczno-politycznymi Gabonu. Jednym z kluczowych wydarzeń był fakt, że ekspansja kolonializmu rozbiła jedność polityczną, kulturową i etniczną Gabonu na grupy zamieszkujące dzisiaj południowy Kamerun, Gwineę Równikową i północno-zachodni Gabon. Rozbicie etniczne Fangów jest widoczne w coraz wyraźniejszych różnicach występujących w dialekcie, wierzeniach i gospodarce.

Bardzo mało istnieje danych historycznych, które mogłyby nam wyjaś-

nić motywy, początki i przebieg tej wielkiej migracji. Fangowie pchani przez ludy silniejsze, takie jak Fulbe i Baya, opuścili swoje mityczne miejsce „narodzin człowieka” (*Mébiale Bôr*) i udali się ku południowi, w lasy Kamerunu i Gabonu, osiedlając się w dolinie N'Tem. W pewien czas potem ruszyli oni dalej aż po brzegi rzeki Ogowe. Ci z Fangów, którzy osiedlili się w okolicach Ebolowa i Yoaunde (Kamerun), tworzą dziś szczepy znane pod ogólną nazwą Bulu i Ngola, a ci zaś, którzy zajęli basen Ogowe i Fernan Vaz (Gabon), są nazywani Make i Batsi. Dopiero w późniejszej fazie docierają Fangowie z grupy Bakage do Gór Skalistych i do Gwinei Równikowej. Od nazw szczepów Fangów pochodzą dzisiejsze nazwy takich miejscowości, jak Wolen-N'Tem, Mitzik, Bitam, Minvoul czy Minkebe.

Fangowie na wybrzeże dotarli kierując się rzekami Omwane, Mioa i Abanga oraz Bokue i Ogowe. Było to w latach 1840, a więc tuż przed wielkimi wyprawami Compiègne i Brazza. Idąc wzdłuż prawego brzegu Como, Fangowie zetknęli się z plemionami Bakele i Pongwe, których zepchnęli w kierunku wybrzeża Oceanu Atlantyckiego. W ten sposób Wybrzeże Gabońskie i Wolen-N'Tem zostało zamieszkane przez napływowy, obcy lud wnoszący z sobą nie tylko odmienną historię, tradycję plemienną i inną strukturę społeczno-gospodarczą, lecz także inną mentalność. Teren ten obecnie jest zamieszkały przez 48 grup Fangów, wśród których do najbardziej aktywnych i znanych należą: Efak, Essoke, Oyek i Yengi. Według statystyki z 1961 r. w dystrykcie Wolen N'Tem jest 53 000 (98%), a na wybrzeżu 23 200 (51%) Fangów. Ogółem jest 94 200 (30%) Fangów na około 950 000 mieszkańców Gabonu. Na terenach zaś Kamerunu, Gwinei Równikowej i Gabonu Fangów jest około 800 000.

Tradycja ustna Fangów podaje tylko niektóre wydarzenia historyczne i na dodatek są one podawane w formie mniej lub bardziej fabularnej. Z czasem wydarzenia te przybrały tylko symboliczne znaczenie, obdarzone specjalną funkcją społeczno-religijną, co łatwo dostrzega się w religijnej filozofii sekt synkretycznych. Do takich symbolicznych opowieści należy na przykład historia *ozambogha*, czyli opis przejścia Fangów przez otwór ogromnego drzewa *adzap*. Otwór ten w kształcie rombu uchodzi dziś za „drzwi narodzin” w nowym kraju. Ta mityczno-religijna symbolika „przejścia” znajduje swój wyraz w słupie sakralnym (*akun*) chaty rytualnej (*aben*).

Do ciekawych przekazów tradycji ustnej Fangów należy opowiadanie o Pigmejach, którym Fangowie, a przede wszystkim lud Apidji i Mitsogho, zawdzięczają po dziś dzień sakralny narkotyk, *iboga*. Zetknięcie się Fangów z ludami Apindji i Mitsogho, które miało miejsce w końcu XIX i na początku XX w., wywołało u Fangów zwrot w mentalności religijnej, w strukturze społeczno-kulturowej i w ich osobowości. Przejmując od Apindji i Mitsogho kult przodków, zwany *buiti*, Fangowie przejęli też ich tradycję

religijną i filozofię, nowe środki działania oraz nowe formy przeżycia religijnego. Był to początek wielkiej reformy społeczno-religijnej u Fangów, która zrodziła w nich potrzebę uduchowienia dawnych praktyk religijnych, a w szczególności kultu czaszek i relikwii, znanego pod nazwą *bieri*.

Fangowie, zwani niegdyś Pahouin, odczuwali potrzebę zmiany miejsca pobytu i potrzebę dominacji. Ruchliwość Fangów wyrażała się w częstych i długotrwałych migracjach, natomiast chęć panowania nad drugimi — w podbojach albo przynajmniej w adaptacji cudzych kultów i kultur. Współpraca ich w handlu niewolnikami była także wyrazem agresywności wobec innych. Nic dziwnego, że przez wiele lat byli oni postrachem dla sąsiednich plemion. Również i struktura społeczno-kulturowa Fangów nosi ślady tych dwu zasadniczych cech: mobilności i zaborczości, choć w konsekwencji dzięki nim właśnie mogli Fangowie zaspokajać potrzebę adaptacji nowych wartości i przystosowywać się do ciągłych zmian.

Fangowie nie czują przywiązania do ziemi i dlatego mało interesują się, jak dotąd, uprawą roli. Bardziej odpowiada im tryb życia swobodny, doraźny i nieskrępowany. Dlatego talent ich nie poszedł w kierunku gromadzenia dóbr materialnych. Rozwinął się natomiast w dziedzinie rzeźby (słynne maski i statuetki nagrobne), poezji, muzyki i filozofii religijnej. Ich kultura duchowa wyrosła z afirmacji życia oraz ze świadomego w nim uczestnictwa, stając się przez to kulturą dynamiczną. Nosi ona ślady minionego czasu, przezwycięzonych sytuacji i twórczej myśli. Afirmacja życia kazała im, chociaż w mitycznej formie, „shumanizować” chatę rytualną i instrumenty muzyczne oraz odtwarzać rytualnie proces ciągłego stawania się, od poczęcia aż do śmierci biologicznej, ale też do symbolicznego obumarcia aż po odrodzenie duchowe.

Fangów poróżnił podział polityczny i mentalność okupanta. Poróżnił ich także system ekonomiczny wprowadzony przez kolonizatorów. Podkreślić należy fakt, że szczepy zamieszkujące południowy Kamerun przejęły od Niemców protestantyzm, sztukę czytania i pisania, zamiłowanie do *Biblii*, ale również zamiłowanie do pracy na roli, uprawę kawy i kakao. Konsekwencją tego faktu było to, że wyższy poziom ekonomiczny, większa wydajność pracy i lepsze środki komunikacyjne „osiedliły” dawnego wojownika. Fangowie kameruńscy nie czują potrzeby tworzenia nowych kultów ani też nowych sekt religijnych. Pozostali wierni albo animizmowi, albo któremuś z wyznań chrześcijańskich, przyjętych przez chrzest. Większość z nich to protestanci.

Fangowie z Gwinei Równikowej, ci z reżimu frankistowskiego i nietolerancji hiszpańskich misji katolickich, kontrolowani i żyjący w ciągłej bojaźni, bo prześladowani okrutnie, wiedli podwójne życie: jedno na pokaz wobec administracji, a drugie ukryte, ciche. Fangowie w okresach natężonych prześladowań przez misjonarzy i przez policję presuwali się w kie-

runku Gabonu, aby tam połączyć się z braćmi praktykującymi ten sam kult *biery*, a potem kult *buiti*. Szczególne nasilenie prześladowań Fangów zanotowano w latach 1952—1968, które spowodowane były przede wszystkim ujawniającymi się tendencjami wyzwolenческими i emancypacyjnymi tubylców.

Kolonista francuski był bardziej tolerancyjny i dzięki temu Fangowie gabońscy wypracowali sobie własną, „narodową” kulturę religijną, w której udało się im połączyć ogólnofangowską historię z religijną tradycją lokalną innych plemion oraz włączyć niektóre elementy wiary chrześcijańskiej.

CZYNNIKI KULTUROWE I SOCJO-PSYCHICZNE

Pomijając podział polityczny jako destruktywny czynnik jedności Fangów, trzeba zauważyć, iż fakt przynależenia do jednego lub do drugiego wyznania chrześcijańskiego wpłynął na nowy ich podział. Dlatego nawet na terenie Gabonu odnajdujemy dwa typy tego ludu. Typ pierwszy zamieszkuje północne tereny Gabonu (dystrykt Wolen-N'Tem), typ drugi mieszka na południe od pierwszych. Można by nawet przeprowadzić pewną linię demarkacyjną między tymi terenami, przechodzącą przez miejscowość Oyem, którą założyli Niemcy w roku 1905. Ludność zatem z terenów miejscowości Oyem, Bitam, Minvoul i Medouneu to przeważnie protestanci, a z ekonomicznego punktu widzenia rolnicy zajmujący się uprawą i eksportem kawy i kakao. Druga grupa ludności, na południe od Oyem, to grupa gospodarczo uboższa, społecznie gorzej zorganizowana i kulturalnie mniej przedsiębiorcza. Około 1925 r. oczarował ich katolicyzm swoją hierarchiczną strukturą władzy, symboliką religijną, bogactwem uroczystości i kultem Matki Boskiej, kobiety matki. Napływ Fangów z północy kraju zmniejszył w znacznym stopniu te różnice etno-socjologiczne.

Historia kultury duchowej i historia społeczno-polityczna Fangów na terenie Gabonu jest krótka, ale przebogata w wydarzenia. Na przestrzeni zaledwie kilku pokoleń Fangowie dokonali wielkiego przełomu w historii własnej kultury jak i kultury Gabonu. Nadali oni jej swoisty charakter zarówno przez aktywny udział w życiu społeczno-politycznym, jak i przez swoją odrębność grupową.

Dynamizm Fangów miał swe źródła w świadomości rasowej i politycznej, świadomości uformowanej przez czynniki historyczne, demograficzne i psychologiczne. Kolonizacja, handel niewolnikami i działalność misjonarska budziła wśród Fangów nowe zainteresowania twórcze, a przywódców prowadziła do odkrywania nowych pojęć. Z czasem, w drodze doświadczenia zwiększał się zakres i precyzowała się treść nowych pojęć, co sta-

nowić mogło początek świadomości społeczno-politycznej Fangów. Z biegiem czasu świadomość plemienna zaczynała wychodzić poza granice klanu i plemienia. Doświadczenie płynące z procesu podporządkowywania sobie innych plemion i wypierania ich z zajmowanych stanowisk, przy jednoczesnym wrastaniu w środowisko geograficzne, umacniało ambitnych Fangów w przekonaniu o ich wyższości rasowej. Inteligencja praktyczna, realizowana w twórczości kulturowej, coraz mocniej określała osobowość Fangów, wyróżniając ich spośród innych plemion Gabonu.

Wśród czynników, które złożyły się na utrwalenie supremacji społeczno-politycznej Fangów w Gabonie, wymienić trzeba demograficzny i psychologiczny. Zarówno świadomość historyczna, wyrażana między innymi znajomością rodów i generacji oraz poczuciem przynależności grupowej, jak i przekonanie o swej sile były podstawą przysłowiowej już zarozumiałości i pychy Fangów.

Przyznać trzeba, że te cechy charakteru Fangów dały również pozytywne rezultaty. Fangowie bowiem wnieśli wiele nowych wartości społecznych, kulturowych i religijnych do Gabonu, ale robili też wszystko, by przyswoić sobie to, co było najlepsze u ludów osiadłych tutaj od dawna. Ruchliwi z natury przyczynili się do ogólnego, aczkolwiek powolnego jeszcze rozbudzenia potrzeby wymiany wartości kulturowych. Sami udawali się w głąb kraju, do ludów znanych z lecznictwa i magii, szczególnie Mitsogho i Bapunu, aby powróciwszy do siebie na wybrzeże wzbogacić swoją historię kulturową o „wiedzę tajemną”.

Aby lepiej zrozumieć charakter społeczno-religijny sekt synkretycznych w Gabonie, które uformowali Fangowie, trzeba się nieco bliżej zapoznać z religijnością i z doświadczeniem psychicznym tego ludu w dziedzinie wierzeń. Lud ten, taki jaki wychowała i wykształciła tradycja kulturowa i określone warunki społeczno-ekonomiczne, jest wybitnie religijny. Z punktu widzenia etnologii religii Fang wydaje się człowiekiem na wskroś religijnym, to znaczy skłonny do interpretacji i reinterpretacji świata według przesłanek swej wiary, swych przypuszczeń i swych duchowych potrzeb. Ludzie wierzący mogą powiedzieć o nim, że ma wyostrzony zmysł świętości, że jest uczulony na jakieś misterium, które wyczuwa w naturze, i że zdolny jest żyć według rytmu tej usakralizowanej natury. Jest to więc człowiek wierzący, animista według tradycji religijnej, przyjmujący powszechne istnienie świętego, ale także i monoteista, jak inni jego czarni bracia, gdyż przekonany jest o istnieniu jednego Stworzyciela. Jego praktyczna religijność jest logiczna i wymagająca, jest dynamiczna, a nie statyczna. Według Fangów celem religii nie jest adoracja, ale służenie człowiekowi w jego codziennym życiu. Stąd to zmarli przodkowie uchodzą za pośredników między Bogiem a żyjącymi. Mają oni zatem analogiczną rolę jak święci katolicy. Poza tą wiarą w „obcowanie

świętych” Fangowie przypisują wielkie znaczenie religijnym znakom symbolicznym, uważanym po prostu za „środki skuteczne”. Wierzą oni w automatyczne działanie tych „środków” zgodnie z tym, czego nauczał kościół katolicki, iż sakramenty działają *ex opere operato*, czyli w sposób automatyczny. Jest w tych aktach sporo z wiary religijnej, ale też niemało z przesądu i magii. Potrzeba namacalności w religii i utylityzm religijny doprowadziły chrześcijan gabońskich do wytyczenia nowych wymiarów wiary. Według nich wiara bez znaków sprawdzalności jest niczym. Stąd też, mimo głębokiej wiary w świat duchowy, adepci sekt synkretycznych czują potrzebę jej weryfikacji. Dochodzą zatem do pewnego paradoksu. Zdaniem ich sama wiara nie wystarczy, bo jest tylko „wiarą”, przypuszczeniem. Aby silnie „wierzyć”, trzeba wiedzieć, w co wierzyć, i „widzieć” to, w co się wierzy. Religia więc winna im dostarczyć takich „środków skutecznych”, które byłyby w stanie dać im te „błogosławione wizje” świata niewidzialnego. Wiemy, że środkiem tym jest sakralny narkotyk *iboga*. W tym tkwi istotna przyczyna separacji sekt synkretycznych od kościołów chrześcijańskich.

Praktyczna religijność Fangów koncentruje się wokół pojęcia życia. Pojmowanie życia przez Fangów usposabia ich do wchłaniania i do adaptacji wszystkich tych elementów religii chrześcijańskiej, które według nich zdolne są powiększyć i umocnić życie jednostkowe i klanowe. Zresztą Fangowie nie ukrywają celu, do którego zdążają. Przyjmują oni chrześcijaństwo tak, jak niegdyś przyjęli od Apindji kult *buity*, to znaczy, „aby móc stać się silniejszym”. Ale pojęcie życia nie ma u nich znaczenia tylko biologicznego. Jest ono również pojęciem filozoficzno-religijnym, będącym zarówno u podstawy afirmującej filozofii życia, jak i kryterium norm etycznych: dobre jest to, co służy życiu, złem zaś to, co je osłabia i umniejsza. Życie jest według nich wartością samą w sobie. Jest ono czymś świętym i najdroższym, bo pochodzącym od Boga. Żyć świadomie znaczy tyle, co żyć w Bogu poprzez naturę. Stąd bierze się stała potrzeba odnowy życia i potrzeba wzmożenia świadomego uczestnictwa w życiu. Ale to uczestnictwo jest o tyle tylko możliwe, o ile człowiek potrafi sobie przyswoić siły tkwiące w naturze. Wyraża się ono zarówno w biologicznej zdolności prokreacji, jak i poprzez symboliczne obumarcie i rytualne duchowe odrodzenie. Z jednej więc strony wyraźnie zaznacza się charakter pragmatyczny religii, a z drugiej zadziwiająca nas daleko wysublimowana potrzeba przeżycia duchowego, danego w wymiarach odczuć, abstrakcji i symboliki. Religia według Fangów ma służyć życiu. Rytualne uroczystości religijne mają zapewnić dostatek, odsunąć nieszczęście, uzdrowić chorych, wzmóc płodność kobiet itp. Stąd takie cnoty, jak „czystość” seksualna w formie bezżeństwa, milczenie i inne pojęcia moralności indywidualnej, oddalone od rzeczywistych potrzeb społecznych, nie mają dla nich żadnego sensu i żadnej

wartości. Jednocześnie według nich religia z tymże samym kultem i rytym wprzęga człowieka w zupełnie inną atmosferę, przekonując go o istnieniu innego życia i o istnieniu innych wartości. Atmosfera ta skłania człowieka do metafizycznego zinterpretowania życia biologicznego i wszystkich jego przejawów w naturze. Zarówno etnolog, jak i misjonarz powinni być w szczególności sposobu uczuleni na praktyczny charakter religijności, skoro chcą badać stałość i zmienność elementów, z których składa się religijna symbolika synkretyzmu Fangów. Problem ten jest ściśle związany z zagadnieniem procesu akulturacji i adaptacji, podczas którego dokonuje się selekcja „prawd”, wartości i środków ekspresyjnych. Pewne jest, że chrześcijaństwo zakorzeniło się w Gabonie i wpłynęło wyraźnie na postawę etyczną i religijną ludu, ale nie wyeliminowało moralności afrykańskiej. Stąd też rodzą się następujące dwa zagadnienia: jakie są stałe elementy afrykańskie, które uporczywie tkwią w przyjętym przez Fangów chrześcijaństwie, oraz jakie są elementy chrześcijańskie, które Fangowie dopasowali do własnych potrzeb i upodobań? Można by ponadto dorzucić trzecie zagadnienie: jakie są przyczyny, które uniemożliwiły chrześcijaństwu całkowity sukces, obejmujący zarówno moralność ewangeliczną, jak i całość dogmatyczną, proponowaną przez misjonarzy?

Fangowie zinterpretowali chrześcijaństwo zwłaszcza w sferze wartości słowa jako wyrazu ducha oraz w sferze środków oddziaływania pojętych jako przedłużenie środków magiczno-religijnych. Zachowali natomiast potrzebę wyrażania się językiem wyszukany, ale wolnym od pustego konwenansu. Nadal lubują się w ruchu i w geście, wciągających ich całkowicie w akcje, w których otrzymują oznaczone miejsce i określoną rolę do spełnienia. Dlatego nie znają oni postawy „obserwatora”, bierności i skrajnego indywidualizmu.

Potrzeba namacalności w kwestiach wiary pozwala im widzieć w medalikach i innych przedmiotach kultowych dawne fetysze i transfery mocy i sakralności. Ta sama potrzeba realizmu w wierze pcha ich do nowego chrztu i odrodzenia się przez *iboga*, która jest zdolna zapewnić im ową antycypowaną „wizję błogosławioną”, tłumaczoną zresztą jako przedsmak życia przyszłego. Duchowny katolicki jako dawca środków „skutecznych” w kulcie stał się w oczach sekt synkretycznych ideałem *ngangi*, który ma za zadanie zbliżyć świat rzeczy niewidzialnych. Dlatego szaty liturgiczne *ngangi* są wierną kopią szat księży katolickich, co zapewnia im powagę liturgiczną i wywiera symboliczną presję na przeżycie religijne wiernych. Są one ponadto znakiem stopnia hierarchicznego i środków władzy.

Wiele jest przyczyn, które zadecydowały o wyborze i o zakresie adaptacji idei jak i przedmiotów kultowych. Naśladując hierarchię kościelną synkretysty spodziewają się ułatwić proces podporządkowania i dyscypliny we wspólnocie religijnej. Jest to również okazja do wyzwolenia się i wy-

niesienia ponad drugich. Hierarchiczność to także okazja do autorytetu i prestiżu. To, czego się dziś kościół katolicki wstydzi, odrzucając jako magiczne, związane z mitem i przesądem, tchnące formalizmem i starą średniowieczną feudalną atmosferą, przechodzi w umiarkowanej formie do „nowej” tradycji religijnej Fangów, tworząc w ten sposób synkretyzm religijny. Ta forma religii musiała przyjść, będąc nie tylko wykładnikiem ścierania się sił wewnętrznych z zewnętrznymi, ale i wynikiem refleksji nad koniecznością tworzenia nowej rzeczywistości. Dla Fangów synkretyzm religijny stał się dobrym środkiem marszu naprzód, choć nie należy przemilczać faktu, iż jest przejawem kompromisu wobec człowieka białego. Zatem synkretyzm religijny ma do spełnienia ważne zadanie historyczne, choć może być pojęty jako rezultat spotkania się przeszłości z przyszłością.

Po naszkicowaniu warunków historycznych i społecznych, w jakich formowali się Fangowie gabońscy, nasuwają się dwa pytania: dlaczego Fangowie, a nie inne plemiona Gabonu, zapoczątkowały współczesne ruchy emancypacyjne? Dlaczego program społeczno-polityczny sekt synkretycznych wyrażony jest w pojęciach i języku religijnym?

Zagadnienia powyższe możemy rozważać na płaszczyźnie historycznej, oceniając ruch synkretyczny jako reakcję na sytuację społeczno-polityczną oraz jako wytwór kryzysu pierwotnego społeczeństwa Fangów. Porównując ten ruch z analogicznymi ruchami na kontynencie afrykańskim, dostrzeżemy bardzo podobne motywy i środki działania. Oprócz tego dostrzeżemy, iż nacechowane one są zarówno jednostkowymi ambicjami założycieli sekt, jak i ogólnorewolucyjnym charakterem dążeń grup i społeczeństw. Historyczny punkt widzenia pozwala nam zauważyć pewne etapy rozwojowe tych ruchów, wywołane przez zetknięcie się z cywilizacją zachodnią i kulturami obcych plemion, a wyrażone w formie postaw psychicznych. Wiemy, że z chwilą, gdy kolonizacja francuska objęła swoją kontrolą całokształt życia społeczno-ekonomicznego i kulturowego plemion Gabonu, wprowadzając przymus ekonomiczny i naruszając wartości duchowe, po pewnym czasie doprowadziła do niezadowolenia, poczucia wyobcowania, aż w końcu musiało dojść do konfliktu. Istotnym elementem takiego zachowania Fangów był także fakt osłabienia autorytetu władzy tradycyjnej, brak dyscypliny społecznej, prostytucja i dezorganizacja. W nowej bowiem strukturze społeczno-politycznej i gospodarczej, narzuconej przez cywilizację zachodnią, nie było miejsca na zaspokojenie potrzeb według dawnych wzorców kulturowych i religijnych. Stare kryteria oceny nie miały racji bytu. Tradycyjne wartości, wyrosłe z przeżyć i kontaktów międzyosobniczych, zastępować zaczęły wartości posiadania, zysku i pieniądza. Pojęcia czasu, pracy, prestiżu, stanowiska kobiety zmieniły znaczenie. Ale taka sztuczna, narzucona sytuacja, zmuszająca do koegzystencji starego, tradycyjnego społeczeństwa z rodzącym się nowym społeczeństwem o strukturze cywilizacji

zachodniochrześcijańskiej skłaniała ludność nie tylko do spontanicznej reakcji, ale również i do refleksji. Porównywano dawny sposób życia i swobodę z aktualnym stanem. Co więcej, nowe sąsiedztwo z Pongwe i innymi plemionami zmuszało ich każdego dnia do konfrontacji.

Fangowie zaczęli popadać w obojętność na sprawy plemienne, a nawet w kompleks niższości wobec człowieka białego. Stany frustracyjne przybierały na sile szczególnie tam, gdzie Fangowie stykali się z białymi, a więc w miejscach pracy, bo tam zajmowali zawsze najgorsze stanowiska. Wieś żyła wprawdzie jeszcze dość spokojnie, ale gdy środki komunikacji stawały się coraz dogodniejsze, a miasta oferowały więcej miejsc pracy, ruch przemieszczający ze wsi do miasta wzrastał. Migracje wewnętrzne powodowały nowe kontakty, a te z kolei rodziły nowe potrzeby i ambicje. Frustracja ogólna, która w pierwszych dziesiątkach naszego stulecia ledwie się zaznaczała, rozwijała się powoli, ale wszechstronnie. Jeśli pierwszy okres kolonizacji budził u Fangów oraz innych plemion Gabonu podziw dla białego człowieka, to w następnych dziesiątkach stopniowo przeradzał się w nienawiść. Z czasem Fangowie dostrzegli, że powoli tracą supremację nad innymi plemionami. Poczuli się zatem zagrożeni nie tylko przez białych, ale również przez inne plemiona Gabonu, których świadomość społeczna i polityczna wzrastała systematycznie. Płynącą stąd frustrację odczuwali oni tym silniej, że wcześniej od innych osiągnęli lepszą organizację społeczną i świadomość polityczną. Fangowie, jak wspomniano, potrafili połączyć zdolność do religijnej interpretacji życia z ambicją i inteligencją, które prowadziły ich do nowatorstwa w ulepszaniu życia. Między innymi dlatego Fangowie zdolni byli wypracować swoisty religijny światopogląd, który był kompromisem w stosunku do przeszłości i do teraźniejszości. Światopogląd ten z jednej strony opierał się na tradycyjnych pojęciach religijnych, uwikłanych w nowoczesną społeczno-polityczną wizję świata, z drugiej strony wchłaniał wartości, które mu proponowało zachodnie, zmaterializowane chrześcijaństwo. Fangowie odrzucili zasady abstrakcyjnej i indywidualnej moralności, sprzecznej z tradycyjnym pojęciem jednostki i grupy, a zatrzymali z chrześcijaństwa zasady, które odpowiadały doskonałości i „świętości” społecznej. Są to przede wszystkim: zasada braterstwa i wspólnoty, macierzyństwa i współżycia z Bogiem poprzez modlitwę, wizje, bogate ceremonie oraz pośrednictwo przodków. Jednym słowem człowiek czarny przejął z chrześcijaństwa te wartości, które uznał, że mogą mu się przydać. Inne spokojnie i bez skrępowań odrzucił. Z chrześcijaństwa przejął nadzieję zbawienia dla wszystkich i możliwość sprawiedliwości dla człowieka czarnego. Nowością w patriarchalnej strukturze społeczno-religijnej Fangów było wprowadzenie do kultu sekt synkretycznych postaci Matki Boskiej (Ningon Mebeghe). Wszystkie te i inne elementy zachodniochrześ-

cijańskie w połączeniu z religijną tradycją plemion Gabonu przyczyniają się obecnie do formowania nowej świadomości społecznej, wychodzącej daleko poza granice tradycyjnej jedności klanowej i plemienniej.

SYNKRETYCZNA FORMA NOWYCH WIERZEŃ I KULTÓW

Wiemy, że tradycyjny kult *buiti*¹ został przyniesiony do Fangów przez drwali Mitsogho i Apindji, którzy opuściwszy w poszukiwaniu pracy wioski nad rzeką N'Gounie, udawali się do Lambarene i na wybrzeże Gabonu. Fangowie przejęli ten kult. Motywy masowej „konwersji” były początkowo natury indywidualnej. Pchani ciekawością „widzenia” rzeczy zza światów, stosując sakralny narkotyk, *iboga*, Fangowie mogli z czasem rzeczywiście odkryć w kulcie *buiti* nowe wartości społeczno-religijne. Roślina ta bowiem dawała adeptom *buiti* możliwości nowych form doświadczenia religijnego, nie znanego dotychczas Fangom. Ponadto ta sakralna roślina, rodząc w adeptach uczucia braterstwa, stała się w konsekwencji doskonałym środkiem do zjednoczenia klanowego i plemiennego.

Skoro minął pierwszy entuzjazm do tych „podróży mistycznych” ku zaświatom, Fangowie zaczęli zastanawiać się głębiej i krytycznie nad wartościami „czysto” religijnymi *buiti*. Odnaleźli w tym kulcie pewne wartości społeczno-religijne, których tak bardzo potrzebowali do umocnienia więzi społeczno-kulturowej i religijnej. Ich krytyczne uwagi dotyczyły możliwości adaptacji *buiti* Dissumba do mentalności i religijności Fangów. Działo się to w latach trzydziestych naszego stulecia, w okresie, który może być uważany za początek wielkiej reformy w życiu religijnym Fangów i za początek synkretyzmu religijnego w Gabonie. Fangowie zróżnicowani i poróżnieni wewnętrznie oraz oszołomieni nowymi ideami dostrzegli w *buitizmie* jedyny środek do odrodzenia duchowego i do ewentualnej jedności społeczno-kulturowej.

Inny jeszcze rodzaj okoliczności, która sprzyjała i sprzyja rozwojowi synkretyzmu religijnego, stanowi naturalny dynamizm religii tradycyjnej, dzięki któremu religia przodków jest w stanie dostosowywać się do zmieniających się sytuacji i do nowego środowiska. Religia przodków szła z dżungli za człowiekiem (Mitsogho i Apindji), który szukając pracy trafił do tartaków, do małych sklepików z mydłem i piwem, do fabryk i do biur administracji publicznej. Wraz z wędrowną człowieka religia przybierała nowe formy ekspresyjne coraz bardziej delikatne i wysublimowane, mimo iż nie zmieniła się w swej istocie, i pozostała bez zmian w swej funkcji świeckiej,

¹ Na temat kultów *buiti*, *bieri* i *ombwiri* w synkretycznych sektach Gabonu por. Ś. Świdorski, *Refleksje na temat życia i jego afirmacji w synkretycznych kultach Fangów*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 23, 1969.

a więc humanitarna i społeczna. Można by powiedzieć, iż rozwijając się uszlachetniła uczucia religijne, uwalniając wyznawcę od wulgarnego kultu czaszek i antropofagii, obiecując mu lepszą przyszłość. Trzeba jednak podkreślić, iż „rozwinęta” religia przodków tak interpretuje życie i jego przejawy, że wydawać się może, iż deformuje rzeczywistość historyczną. Przez zastosowanie sakralnego narkotyku *iboga* wprowadza ona wiernych w świat iluzji i fantazji, gdzie w widzeniach halucynacyjnych mogą oni obcować z duchami zmarłych, ze świętymi, a nawet z Bogiem.

Dziś na podstawie wstępnych badań można uczynić próbę naszkicowania procesu ewolucyjnego elementarnych form kultowych w kierunku uduchowienia. Nietrudno jest stwierdzić, że synkretyzm religijny w Gabonie jako ruch wyzwolenia politycznego, kulturowego i religijnego usiłuje stworzyć nową religię o charakterze autonomicznego chrystianizmu afrykańskiego, niezależnego i wolnego od kontroli katolickiej hierarchii kościelnej. Usiłuje on również zachować autonomię kultury lokalnej. W tych zasadniczych aspiracjach synkretyzmu religijnego ogromna jest rola przywódców duchowych sekt synkretycznych. Założyciele nowych sekt podają zazwyczaj osobiste wizje religijnej, kulturowej i politycznej przyszłości ludu, przywódcy duchowi usiłują to zrozumieć i realizować ten program, upowszechniając w ten sposób idee, które założyciele sekt otrzymali w indywidualnych wizjach lub osiągnęli w drodze długich doświadczeń i refleksji. Dlatego o powstaniu nowego kultu synkretycznego, o jego rozwoju i popularności decyduje nie tylko nowy aspekt działalności religijnej, ale również osobowość jego założyciela. Przywódca duchowy nadaje ton ceremoniom, orientując grupę ku określonej celowi religijnemu. On też dysponuje specyficzną siłą duchową, owym charyzmatem, z którego wierni mogą czerpać w postaci rozdawanych błogosławieństw. Przywódca duchowy poucza i uświadamia wiernych o zakresie i specyfice działania, wyznaczając każdemu należne miejsce i rolę w hierarchii i ceremoniach. U bardziej postępowych i odważnych przywódców sekt zauważa się wyraźne tendencje emancypacyjne w religii i w kulturze duchowej. W ten sposób manifestują opozycję do białego i do misjonarzy. Uświadczenie i samowychowanie ma doprowadzić ostatecznie do separacji i niezależnienia się od wpływów białych. Niekiedy uroczystości religijne przybierają charakter „rasowy” i polityczny. Na przykład w kulcie Elibaganga w dzielnicy Libreville N’Kembo w czasie niektórych uroczystości religijnych używana jest flaga narodowa Gabonu.

Wobec gwałtownego rozpowszechniania się sekt synkretycznych misjonarze katolicy byli bezwzględni w przeciwdziałaniu, korzystając z pomocy administracji kolonialnej. Okrutne i niehumanitarne prześladowania miały miejsce nie tylko w Gabonie, ale szczególnie w Gwinei Równikowej, gdzie frankistowska administracja kolonialna i hiszpańscy księża katolicy nie

przebierali w wyszukiwaniu kar na krnąbrnych, heretyków i innowierców, posuwając się aż do wieszania buitystów.

Ataki misjonarzy i administracji kolonialnej, tak hiszpańskiej jak i francuskiej, nie były całkowicie pozbawione pewnych racji. Zarzucano buitystom „sprośne” dekoracje sakralne chat rytualnych i przede wszystkim antropofagię. Jeden z informatorów, gaboński ksiądz katolicki, który sam brał udział w jednej z takich kampanii, zeznał, iż buityci truli ludzi lub ekshumowali ciała świeżo pochowanych, aby w ten sposób uzyskać „materiał” do uczty rytualnej. Niekiedy suszyli oni ciała ludzkie, aby po sproszkowaniu służyły sakralnemu celowi jako komunie.

Akcja misjonarzy skierowana była przeciwko wszystkim buitystom bez względu na rodzaj sekty. Trzeba podkreślić fakt, iż ongiś jak i dziś odróżnić należało te sekty, które odzęgują się od wulgarnego kultu relikwii, opartego na antropofagii, orientując się coraz bardziej ku uduchowieniu kultu i rytuału. Sprostować również trzeba pomyłkę katechetów i misjonarzy co do sakralnego, a nie „sprośnego” wystroju świątyń. Słup sakralny, dla przykładu, znajdujący się w każdej chacie rytualnej, jest symbolem życia, tak jak krzyż w kościołach chrześcijańskich jest symbolem zbawienia. Słup sakralny w połowie swej wysokości ma wycięcie w formie rombu, symbolizujące organ rodny kobiety, co nasuwa „sprośne” myśli ludziom wychowanym w hipokryzji zachodnioeuropejskiej, ale przecież może on mieć również inny sens. Stylizowany znak wulwy jest religijnym symbolem życia, który stanowi podstawę afrykańskiej filozofii życia. Przypomnijmy w tym miejscu jedną z dewiz Fangów, która wykazuje wielki szacunek dla kobiety jako kolebki życia biologicznego i duchowego. W przeciwieństwie do pojęcia, jakie ma o kobiecie zachodnia cywilizacja chrześcijańska, dla której kobieta jest początkiem i okazją do grzechu, dewiza Fangów podkreśla jej wartość społeczno-religijną. Brzmi ona w ten sposób: „Człowiek, aby mógł się narodzić, musi przejść przez kobietę, ale też, aby mógł się odrodzić duchowo, musi również przejść przez kobietę”. Warto podkreślić inny aspekt tego samego zjawiska, mianowicie tańce wykonywane podczas nocnych ceremonii, a przypominające akt seksualny, nie odpowiadają ani etyce, ani moralności katolickiej, tak dalece nastawionej antyseksualnie. Dla wiernych kultu *buiti* tańce te były i są nadal wyrazem pragnienia prokreacji, życzeniem kontynuowania i partycypacji osobistej w twórczym dziele Boga. Podobnie też, dokładniej studiując religijną poezję buityzmu, dostrzegamy, że głównym tematem pieśni i modlitw jest życie. Stąd to, chcąc lepiej osądzić społeczno-religijny aspekt seksualności w sektach buitystycznych, trzeba się oprzeć na kryteriach moralności afrykańskiej.

Czynniki więzi i jedności, które Fangowie odnaleźli w *buiti*, nie pochodzą wyłącznie ze struktury hierarchicznej sekt, lecz przede wszystkim

z tych momentów, które w sposób intymny kojarzą się z doświadczeniami wewnętrznymi. Należą do nich inicjacja i momenty ekstatycznych przeżyć misterii *buiti* i *ombwiri*: śmierci i odrodzenia. Te nadzwyczajne przeżycia wywoływane są przez harfę skaralną (*ngombi*), korzeń rośliny *iboga* i kopie indyjskie. Uczestnicząc w nocnych ceremoniach sekt synkretycznych słyszy się bardzo często typowe wezwanie skierowane przez przewodniczącego uroczystości do zebranych: *maganga, maganga, buokaje!*, na co odpowiadają zebrani: *Heee!*. To wezwanie znaczy tyle, co „Weźmijcie moc, weźmijcie moc” i „Niech tak będzie”. W tym krótkim pozdrowieniu również tkwi siła jednocząca i zespalająca *buitystów*. Jest to wezwanie do silnego przeżycia, do odrodzenia się i zwartości. Wzmocnione ono bywa często powtarzaniem gestem układania ramion na wyciągnięte ramiona drugiego człowieka. W ten sposób następuje realna komunikacja sił, sympatii braterskiej i pokrewieństwa duchowego.

Mówiąc o harfie świętej, trzeba podkreślić jej rolę religijno-psychologiczną i znaczenie społeczne. Harfa, zwana popularnie *ngombi*, odzwierciedla poprzez symbolikę kolorów i kształt mityczno-religijną treść wierzeń koncentrując się na teologii krwi jako pierwiastku życia i ofiary. Znaczenie zaś społeczno-religijne harfy leży w tym, że jest ona poniekąd schematem i odbiciem religijnej i społecznej historii Fangów. Począwszy od najprymitywniejszej formy, której części elementarne symbolizowały w całości kobietę pigmejską, Bandzioku, zaofiarowaną za cenę tajemnic narkotyku *iboga*, aż po ostatnią jej formę współczesną, pełną symboli chrześcijańskich, wyrażających wysublimowane wartości kobiecości w osobie Matki Boskiej, harfa zachowała tę samą funkcję religijno-społeczną. Jednoczy ona tych, co przez odrodzenie duchowe, spowodowane narkotykiem, chcą żyć wspólnie jako „wtajemniczeni” (*bandzi*). Jej sposób oddziaływania tkwił zawsze w muzyce. Kto całą noc, podniecony narkotykiem *iboga*, upajał się jej głosem, ten odnosił nad ranem wrażenie, że posiadał nową wiedzę, wzbogacił się w nowe wartości duchowe i że mocniej zjednoczył się z tymi, z którymi komunikował w tańcu, śpiewie i spożyciu *iboga*. Muzyka harfy interpretuje te wartości religijne, które dane są bezpośrednio tylko w przeżyciu estetycznym. Farmakologiczny zaś środek podniecający, *iboga*, prowadzący w konsekwencji do widzeń i halucynacji, jest istotnym łącznikiem między społecznością żywych i umarłych oraz między tymi, którzy ją spożywają w formie komunii. Zastosowany w rytualnej atmosferze zespała i jednoczy duchowo wszystkich, bez różnicy płci, rasy, języka i stanowiska społecznego. Nic więc dziwnego, że nawet wyżsi urzędnicy państwowi, chcąc wyrazić swą przynależność „rasową” do Fangów, uczestniczą w tych nocnych ceremoniach (*ngoze*), ulegając na równi z najbiedniejszymi tym samym wpływom *iboga*. Były prezydent Gabonu Leon N’Ba był aktywnym członkiem i wielkim protektorem *buiti*. Na tym poziomie religijnym formuje

się świadomość przynależności kultowej i świadomość polityczna, która utrzymuje Fangów w opozycji do białych i do chrześcijaństwa zachodnio-europejskiego.

Dlatego podkreśliliśmy, że synkretyzm religijny w Gabonie w przeciwieństwie na przykład do synkretyzmu w Kongo ma raczej charakter kultowy i religijny, a nie polityczny, ponieważ kładzie on akcent przede wszystkim na życie duchowe zarówno w teoretycznych rozważaniach, jak i w czynnościach kultowych. Wyrazem tego dążenia jest przeżycie czasu jako kategorii religijnej. Cały tydzień zatem jest przeżywany na wzór Wielkiego Tygodnia. Każdy dzień zachowuje własny charakter, wyrażony w liturgii, kolorze szat liturgicznych, w znakach symbolicznych i misteriach, pochodzących od osoby, której ów dzień jest poświęcony. Z łatwością odnajdujemy tu dawną liturgię katolicką z jej świętymi i świętami.

Poniedziałek oznacza początek, bo wszystko, co Bóg stworzył na ziemi, nazywa się początek *dissumba*, geneza. Rytuał (*ngoze*) tego dnia ma odtworzyć nastrój wielkiego wydarzenia kosmicznego, w którym członek sekt synkretycznych może uczestniczyć nawet dziś, dzięki wizjom, jakie daje mu narkotyk sakralny. Poniedziałek to także dzień początku potrzeby światła duchowego, jest to więc początek poszukiwania światła nieba, aby wyjść kiedyś z nędzy ziemskiej.

Wtorek jako refleks Wielkiego Wtorku jest poświęcony kobiecie, a więc Ningon Mebeghe, Matce Boskiej. Jest to również dzień księżycy tak często łączonego z kobiecością. W dniu tym w każdej z chat rytualnych (*abeń*) kobiety ucierają z dwu kawałków drzewa czarownego, zwanego drzewem życia, czerwony proszek *tsingo*, który posłuży w dniach ceremonii do malowania twarzy. Proszek symbolizuje krew jako pierwiastek życia.

Środa jest dniem udoskonalania się, dniem podporządkowania się naturze. Czwartek zaś to dzień poświęcony Chrystusowi (Eyene Nzame), Zbawicielowi ludzkości przez jego „dobrą nowinę” miłości i braterstwa. Jest to więc także dzień, w którym zaczęło się zbawienie. Wierni starają się w tym dniu czynić akt wiary w Chrystusa, ale też ubolewają nad faktem, że człowiek biały nie wziął na serio „dobrej nowiny”, raczej posługuje się nią, aby krzywdzić innych. Rozmyślenia Wielkiego Czwartku i Wielkiego Piątku koncentrują się wokół męki i śmierci Chrystusa oraz jej sprawców, czyli ludzi, którzy mają w sobie ducha wampirycznego.

W myśl ekspiacji buityści starają się w dniu tym zwiększyć swą solidarność, uczucie braterstwa i ofiary. Piątek uwypukla się podczas uroczystości przez częste powtarzanie „Wielki Piątek”, tymi słowami kończy się każda zwrotka pieśni. Ponadto szaty liturgiczne i strój świątyni tego dnia podkreśla dodatkowo ideę cierpienia i śmierci. Twarz celebranta pomalowana jest na kolor czerwony, co symbolizuje krew Chrystusa. Na jego czo-

le znajduje się znak krzyża, znak zbawienia, namalowany czerwonym proszkiem *paduku*.

W sobotę są uroczystości podobne do piątkowych, to znaczy zachowany jest chrystocentryczny charakter. W niedzielę, w dzień zmartwychwstania, twarz celebranta jest pomalowana białą sakralną gliną *mpemba*, a biel oznacza radość i nowe życie, bo uduchowione.

FILOZOFIA RELIGIJNA SEKT SYNKRETYCZNYCH

Byłoby raczej ryzykowne mówić o filozofii sekt synkretycznych bez sprecyzowania pojęcia, celu i funkcji tradycyjnego kultu *buiti* w plemionach Apindji i Mitsogho. Z punktu widzenia etno-historycznego kult ten pełnił kilka funkcji: wychowawczą, społeczno-polityczną i kulturową. Z punktu widzenia historyczno-kulturowego trzeba podkreślić, że wieloraka tradycyjna i autentyczna funkcja *buiti* ulegała ewolucji, choć w istocie pozostała ta sama. Przede wszystkim zachował się jej społeczno-religijny charakter, ponieważ nadal *buiti* jest kultem przodków, wyrażanym przez oddawanie czci ich czaszkom i relikwiom. Uległy natomiast zmianie wymiary działalności *buiti*. Niegdyś *buiti* było przede wszystkim tajemną instytucją inicjacyjną dla mężczyzn w obrębie klanu lub plemienia. Obecnie w nowej sytuacji społeczno-politycznej i ekonomicznej *buiti* znacznie przekroczyło te ramy.

Wracając raz jeszcze do tradycyjnego, oryginalnego *buiti* Apindji i Mitsogho, podkreślamy fakt, że plemienna struktura społeczna i tradycyjne życie kulturowe w Gabonie były tak bardzo nasycone wierzeniami religijnymi, iż lud nie wyobrażał sobie świata istniejącego poza sakrum. Wszystko tłumaczone było pojęciami religijnymi i ujęte w kategorie metafizyczne. W takich warunkach powstał i rozwinął się kult przodków, *buiti*. Cel *buiti* był zatem praktyczny. Służył bezpośrednio życiu przez nawiązanie kontaktu ze zmarłymi i przez łączność rytualną z Bogiem. Funkcja ta miała cel świecki, ale jej siła tkwiła w przekonaniach magiczno-religijnych. Podstawowe źródła filozofii *buitystycznej* sprowadzić można do dwóch spraw: silnej wiary religijnej w świat nadprzyrodzony i potrzeby poznania rzeczywistości niewidzialnej. Oba te źródła wyrażały się w sposób następujący: Bóg jest stwórcą życia, ale wydaje się, że nie interesuje się więcej swym dziełem, zezwalając jednak na pośrednictwo przodków zmarłych. *Buityści* podkreślają również inny fakt, mimo iż człowiek jest śmiertelny, zdolny jest podczas życia ziemskiego widzieć i poznać świat nadprzyrodzony, jeśli tylko zastosuje nadzwyczajne środki działania.

Lud Apindji i Mitsogho znad rzeki Ngunie, rozbudowując kult przodków pigmejskim sakralnym narkotykiem *iboga*, nie stworzył jednak zło-

zonego systemu filozoficznego i teologicznego, jaki dziś obserwujemy na wybrzeżu w sektach synkretycznych Fangów. Dwa podstawowe źródła filozofii religijnej buityzmu, o których już mówiliśmy, wiara religijna i psychologiczna potrzeba poznania prawd metafizycznych, istniały już w tradycji religijnej, szczególnie praktykowane przez wtajemniczonych, którzy stanowili wspólnotę społeczno-religijną. Idee zatem mniej czy bardziej ezoteryczne, po przeszczepieniu ich na wybrzeże, gdzie warunki społeczno-ekonomiczne znacznie różniły się od warunków istniejących nad rzeką Ngunie, stają się z czasem podwaliną myśli filozoficznej i teologicznej, otwartej dla wszystkich, a więc powszechnej, międzyplemiennej.

Buiti jako plemienna instytucja inicjacyjna i klanowy kult przodków pełnił u Apindji różne zadania, odpowiadając potrzebom życia codziennego. Był w konsekwencji uwarunkowany tymi potrzebami. Apindji i Mitsogho żyjący z myślistwa i rybołówstwa uzależnieni byli od pomyślności i niepomyślności połowu i polowania. Niestalość ekonomiczna ich życia stanowiła przeszkodę w powstaniu filozofii czy teologii. Rozmyślaniami filozoficznymi mogli się zajmować tylko ludzie starzy i „nauczyciele” szkół inicjacyjnych. Mimo to ich praktyki religijne nie były pozbawione teoretycznych uzasadnień. Religijny światopogląd, wyszedłszy z tradycyjnych wierzeń, opierał się na następujących zasadach: obok świata materialnego istnieje także świat duchowy, tworząc razem jedność dialektyczną połączoną za pośrednictwem zmarłych. Wszechświat zaczął istnieć przez stworzenie, rozwija się dzięki ingerencji Boga Stworzyciela, a skończy się według eschatologii religijnej powrotem do pierwotnego stanu, do Boga. Ingerencja Boga objawia się według nich zarówno w naturze, jak i w ludziach wyjątkowych, to znaczy takich, jak znachorzy lub bliźnięta. Religia przodków dawała zadowalające odpowiedzi na filozoficzne „dlaczego” dotyczące początków i sensu życia, pomyślności w życiu codziennym. Inaczej mówiąc, próbowała odpowiadać na kwestie życiowe, tak bardzo związane ze strukturą społeczną, ekonomiczną i kulturową danego środowiska. Zatem religia przodków w tradycyjnym środowisku pełniła wiele ról. Trzeba też podkreślić, że religia, będąc jednym z elementów składowych struktury społecznej, ekonomicznej i kulturowej, sama ulegała jej wpływom. W tych ramach formował się i rozwijał nie tylko poznawczy stosunek wierzącego, ale i emocjonalny stosunek do świata i Niewidzialnego. Doświadczenie religijne powstałe w takim kontekście jako wyraz uczuciowego stosunku do świata stało się ostatecznie wyrazem świadomości społecznej zinterpretowanej w kategoriach religijnych. Istniały zasadniczo dwa względy prowadzące do religijno-uczuciowego stosunku do świata: przewaga i złowrogość natury z jednej strony i siła życiowa człowieka z drugiej strony. Człowiek z buszu czuł się wprawdzie zagrożony przez naturę, ale też zdawał sobie sprawę, że natura żywiła go codziennie. Obok magii religia była jednym z ważnych

środków ułatwiających życie. Dopiero później, a więc w nowych, bardziej sprzyjających warunkach społeczno-gospodarczych, na wybrzeżu u Fan-gów plemienna religia Apindji i Mitsogho przybrała nowe wymiary działania, próbując odpowiadać nowym potrzebom.

Chrześcijański język religijny a wiara tradycyjna. Kościół chrześcijański w Gabonie przyjmował w swe szeregi coraz więcej wiernych, nie zastanawiając się nad faktem, że ludzie ci wchodzili do chrześcijaństwa z konkretnym bagażem kulturowym, plemiennymi wartościami duchowymi i z atawistyczną potrzebą kontaktu z przodkami. Kościół nie zajął żadnego zdecydowanego stanowiska wobec przeszłości kulturowej i religijnej tubylców. A jeśli jakieś stanowisko wyraził, to raczej w sposób negatywny i wrogi, wychodząc z negacji wszystkiego, co nie było chrześcijańskie, uznając tradycje miejscowe za „wymysł diabelski”, jak to wcześniej określił św. Augustyn. Nie było miejsca na porównanie obu skal wartości, nie było możliwości dialogu między tak odrębnymi systemami kulturowymi i religijnymi: animistycznym i chrześcijańskim. Traktowano Gabończyków jako „pogan” lub jak numery zdolne powiększyć statystykę ochrzczonych. W najlepszym wypadku klasyfikowano ich jako „nawróconych”. Kościół chrzczył i „nawracał” na nowe idee, ale nigdy nie zadawał sobie dość trudu, aby zrozumieć, że wraz z nawróconymi wchłaniał, choć nieświadomie i w sposób nie zamierzony, obce wartości. Adepti wnosili z sobą odziedziczone przez wychowanie plemienne oraz inicjacje do *buiti* i *ombwiri*, stare przekonania i wierzenia religijne. Wierzenia animistyczne i magiczno-religijne praktyki różnych kultów były tak bardzo nacechowane powszechnymi zasadami religijnymi, że mogły łatwo przystosować się do jakiegokolwiek religii importowanej, ponieważ oparte były przede wszystkim na wierze religijnej. W wypadku niezgodności zasad, jak na przykład nietolerancja wielożeństwa, nowo ochrzczeni szukali kompromisowego wyjścia. Stąd zachowali oni animizm z wiarą w złe i dobre duchy na co dzień, a chrześcijaństwo z jego sakramentami i mszą na niedzielę. Taki kompromis szedł niekiedy dużo dalej, niż mogli przypuszczać misjonarze. Skutki jednak były zbyt skomplikowane, aby misjonarze mogli je przewidzieć. Były one przede wszystkim natury historyczno-kulturowej i psychologicznej. Nawróceni oscylowali więc między jednym a drugim, między animizmem a chrześcijaństwem, zachowując z każdego systemu religijnego tylko te wartości, prawdy i „środki skuteczne”, które im najbardziej odpowiadały. Taka selekcja wartości była podyktowana potrzebami życiowymi: pewności siebie oraz pomyślności i znaczenia w społeczeństwie.

Nie można zaprzeczyć, że w wierzeniach i kultach animistycznych znajdowały się takie same idee, które proponowało chrześcijaństwo, choć oba te systemy miały swoje specyficzne cechy i elementy, rozumiały tylko we właściwym kontekście społeczno-kulturowym i ekonomicznym. Zanim

jednak zrodziła się potrzeba emancypacji kulturowej i konieczność separacji kultu religijnego u Fangów, religie te współistniały praktycznie, nie wywołując u wiernych skrupułów duchowych ani trudności na tle dogmatycznym. Często tradycyjne „prawdy” religijne pokrywały się z „prawdami” chrześcijańskimi, uzupełniały się nimi albo po prostu ustawiały się obok proponowanych przez chrześcijaństwo, nie powodując żadnego wstrząsu w życiu duchowym wiernych. Wręcz przeciwnie, można stwierdzić pewną ewolucję dawnych pojęć religijnych. I tak dla przykładu Bóg Stworzyciel, Bóg oddalony, bo „mieszkający u siebie”, w niebie, staje się u nowo nawróconych Bogiem na ziemi i w sercu. Taka sublimacja Boga była dość daleka od przysłowiowego pojęcia, które znajdujemy u Fangów:

„Bóg (Nzambe) jest na górze,
Człowiek zaś na dole,
Bóg jest Bogiem,
Człowiek człowiekiem,
Každy u siebie”.

Błogosławieństwo Boże w płodności kobiet i błogosławieństwo w polowaniu przybrało wymiary łaski powszechnej i osobistej miłości do Boga obecnego w komunii. Chrześcijańska modlitwa *Ojcze nasz* zrodziła u Gabończyków nowe uczucia religijne, streszczające się w pojęciu synostwa duchowego wobec Boga Stworzyciela.

„Poganie” gabońscy przyjmowali szczerze idee chrześcijańskie, ale równocześnie nadawali im charakter kultury miejscowej oraz animistyczne wymiary religijne, pozbawiając się w ten sposób zachodnioeuropejskich form kulturowych. Tam zaś, gdzie pojęcia chrześcijańskie przekraczały te ramy, tam zaznaczał się w sposób wyraźny postęp. Chodziło tu o wchodzenie w nową fazę historii animistycznej religii Gabonu. W ten też sposób zaczęły się kształtować podstawy i fundamenty pod nową formacją religijną, pod synkretyczne chrześcijaństwo afrykańskie. Członkowie sekt synkretycznych bardzo wyraźnie podkreślają nowy charakter chrześcijaństwa. Według ich powiedzenia w chrześcijaństwie zachodnioeuropejskim wierzy się, zaś w chrześcijaństwie afrykańskim „widzi się to, w co się wierzy”. Taki bezpośredni kontakt ze świętym (sakrum) i z Niewidzialnym jest oczywiście możliwy jedynie w drodze ekstazy, wywołanej świętym narkotykiem *iboga*.

Niebo i ziemia a słowo Boże. Jedną z cech charakterystycznych filozofii sekt synkretycznych będących w opozycji do chrześcijaństwa w wydaniu średniowiecznym jest jej antropocentryzm i zainteresowanie światem. Przywiązanie do życia społecznego, konkretnego i cielesnego, umiłowanie życia, które czaruje harmonijnością i obiecuje każdego dnia nowe doświadczenie, skłaniały człowieka, mimo religijności, do szukania życia w zaświatach. Trudności zaś, które napotyka na ziemi, skłaniają go raczej

do walki i poznania ich przyczyn niż do ewazji czy iluzji i uwolnienia się. Niebo nie jest dla niego ani określonym miejscem, ani przedmiotem pragnienia jako miejsce odpoczynku i rekompensaty, tak jak to zwykli uważać wierzenia tradycyjne. A jednak mimo takiego obojętnego stanowiska „niebo” ma w oczach adepta sekt synkretycznych wielkie znaczenie, i jest często utożsamiane z nadprzyrodzonym, duchowym, a nawet z boskim. Myśl religijna przedstawia niebo jako siłę i moc o zdolnościach zapładniania ziemi życiem. Trzeba tu podkreślić, że właściwie tylko w aspekcie egzystencjalnym, przeżyтым i praktycznym religijna filozofia buitystyczna przedstawia niebo swym wiernym.

Niebo i ziemia stanowią dwa bieguny tego samego kompleksu kosmicznego, choć istotne znaczenie nie jest współmierne. Współistnienie ich nie opiera się na tożsamości działania, ale na wzajemnym uzupełnianiu się. Niebo uważane jest zawsze za życiodajny element kosmosu, któremu ziemia zawdzięcza swe istnienie i swój ciągły rozwój. Wtajemniczony jakiegokolwiek sekty synkretycznej wie, iż trzeba mu żyć na ziemi, ale wie też, że on nie jest wynikiem stosunku nieba i ziemi, a tylko owocem ziemi. Czuje się zatem jak katalizator tych dwu rzeczywistości. Stąd jest uczulony na działalność zarówno nieba, jak i ziemi. Afirmacja życia i jego wartość pchają wiernego do poszukiwania łączności z tym, co wydaje mu się stanowić istotny sens życia. Członek wspólnot buitystycznych i ombwirystycznych znalazł sens życia nie w pojęciu posiadania, lecz w pojęciu bycia i ciągłego stawania się. Dlatego uważa się za istotę dynamiczną, oscylującą między niebem a ziemią, między tym, co jest niezdeterminowane, a tym, co mieści się w określonych granicach. Taka antropocentryczna postawa wynika z religijnych przekonań, że stwórczy głos Boży stanowi pierwszy pomost między niebem a ziemią. To właśnie słowo Boże powołało do istnienia życie, wszechświat i człowieka. Adeptom sekt synkretycznych wydaje się, że jeszcze wszędzie słyszą oni twórczy głos Boży jako środek łączności między Stwórcą a stworzeniem.

Jedna z pieśni religijnej poezji buitystycznej opowiada o tym szczęśliwym momencie dla człowieka, o jego początkach na ziemi.

Pieśń o stworzeniu

„Wiatr, wiatr jest dawcą całego życia, ho,
 Ho, ho, całego życia, ho, ho!
 Słowo stwarza, bo nie jest dobrze być samemu:
 Bóg zaczyna urządzać życie,
 Ten, który jest tchnieniem, ho!
 Słowo się dzieli, jest w trzech częściach:
 Tchnieniem jest Ojciec, Ogniem Syn,
 Wodą jest Matka.
 Stworzenie dzieci, którymi jesteśmy, ho!
 Bóg stwarza pierwszego syna

Swoim tchnieniem, tchnieniem, ho ho!
 Słońce i księżyc, obydwójce, ho!
 Szefowie ziemi, już są tutaj, ho!
 Szefowie ziemi już są tutaj, ho!
 Nasi pierwsi rodzice zblądzi w początkach,
 Zginęło nasze dobre sumienie,
 Adam (*Obola*) i Ewa (*Biome*) zblądzi
 Na początku,
 Zginęło nasze dobre sumienie!
 Bóg Ojciec (*Apongo*), stwórca ludzi
 Przeklął swe dzieci,
 Narodziny i śmierć”.

W świątyniach Dissuma sekty *buiti* można spotkać obrazy przedstawiające scenę stworzenia. Ilustruje ona nie tylko podział wszechświata, ale także, choć w sposób naiwny, przejście życia z dziedziny niebiańskiej na ziemię. Odtwarzają one na nowo mityczny czas Księgi Rodzaju. Na pierwszym planie widzimy Dintsune, otoczoną gwiazdami i trzymającą w lewej ręce księżyc, symbol kobiety, w prawej zaś słońce, symbol mężczyzny. Dintsune kontynuuje dzieło Boga. Dalej dostrzegamy, że stwórcze słowo Boże (*Nzambe*) jest usymbolizowane przez dwa sakralne instrumenty muzyczne: łuk muzyczny, znak pierwiastka męskiego, i harfę świętą, symbol pierwiastka żeńskiego. Widoczna na malowidłach drabinka uzmysławia przejście zapładniającej siły życiowej nieba na ziemię, co nam żywo przypomina drabinę Jakubową ze *Starego Testamentu*, po której schodzili i wchodzili aniołowie. Skoro zatem siła ta przechodzi na ludzi poprzez muzyczne słowo Boże, siła płodności wyraża się za pomocą znaku księżyca, symbolu kobiety i jej menstruacji. Tak jak w *Starym Testamencie* i w większości wielkich religii życie Boże porównane jest do tchnienia albo do wiatru. Terminy te bardzo rozpowszechnione i szeroko znane w Afryce stanowią ośrodek przeróżnych wierzeń i praktyk religijnych. Znajdują one na przykład zastosowanie w rytuale transmisji siły życiowej umierającego ojca na syna.

Interesujące jest w tym przykładzie, że z życia Bożego powstaje drugie życie, które bierze początek nie przez stwarzanie, ale przez podział słowa. Można by tu uczynić aluzję do znaczenia słowa u św. Jana Ewangelisty i do eolów greckich. Zwróćmy również uwagę na to, że gdy pojęcie Boga jako odwiecznego życia jest pochodzenia afrykańskiego, pojęcie podziału słowa na trzy części, trzy osoby, wprowadza już język i terminologię chrześcijańską, bo chodzi o Tróję Świętą. Ale nawet i tu mimo wszystko stwierdzamy adaptację nowej terminologii do pojęć tradycyjnych, jak na przykład w wyrażeniu: „Tchnieniem jest Ojciec, ogniem jest Syn, a wodą jest Matka”. W wielu pieśniach religijnych sekt synkretycznych Trójca chrześcijańska została na nowo sprowadzona do pierwotnego znaczenia, czyli do pojęcia rodziny biologicznej, utworzonej z pierwiastka męskiego i żeńskiego

oraz w wyniku ich połączenia się. Osoba Ducha Świętego została zastąpiona osobą Matki, usymbolizowanej według tradycji afrykańskiej przez wodę, wyraz płodności i życia.

Według filozofii buitystycznej aktywna ingerencja Boga dokonuje się na dwu poziomach: ontologicznym, przez słowo stwórcze, które się dzieli, i psychologicznym, poprzez słowa muzyczne *mongongo* (łuk) i *ngombi* (harfa święta), wywołując odpowiednie przeżycie estetyczno-religijne. Słowa te słyszeć można zawsze podczas nocnych uroczystości, kiedy grają sakralne instrumenty. Temu zaś, kto ich słucha, wydaje się, że słyszy Boga mówiącego do niego. W ten sposób, jak sami adepci sekt mówią o sobie, upajają się tym głosem aż do utraty świadomości.

Ingerencja na poziomie psychologicznym różni się od ingerencji na poziomie ontologicznym tym, że dokonuje się wewnątrz człowieka i w ściślejszej zależności od jego świadomego współdziałania. Wyraża się to poprzez ciągłą dialektykę śmierci symbolicznej i odrodzenia duchowego. Jest to zatem filozofia stawania się, ciągłego rozwoju, uduchowienia i doskonalenia wewnętrznego.

Wszystkie ceremonie religijne, cała architektura sakralna i symbolika kolorów są ześrodkowane w funkcji sakralnej na człowieku i na służeniu jemu. Cały kompleks rytualny ma wartość funkcjonalną, ponieważ umieszcza adepta sekt synkretycznych w polu działania nieba i ziemi, a więc i Boga, i przodków. Zresztą jego nowe narodziny nie są możliwe inaczej jak tylko za pośrednictwem tego współdziałania i przebywania w miejscu stykania się tych dwu światów. Również i tu dzięki słowu Bożemu schodzą się dwa bieguny: niebo i ziemia. Skoro ziemia jest wyrażona w architekturze sakralnej sekt jako symboliczny grób przodków (*nzimbe*), niebo zostało usymbolizowane przez świątynię, chatę rytualną (*mbandzia*, *abeń*). Nowicjusz, aby mógł się odrodzić duchowo, musi wejść na drogę śmierci i życia, musi obumrzeć rytualnie w *nzimbe* i udać się po odzyskaniu świadomości do świątyni (*abeń*) jako swego ostatecznego celu. Formowanie się jego nowej osobowości, ów moment stawania się ma zawsze miejsce między tymi dwoma sakralnymi punktami. Tam, gdzie mają się odbyć ceremonie inicjacyjne, sadi się każdorazowo drzewko *okala* lub *otunga*. Zazwyczaj drzewko to otoczone jest lianami, co ma wyrażać pępowinę. Miejsce to, uchodzące w oczach zebranych za symbol kobiety ciężarnej, materializuje etap stawania się i wskazuje na życie płodu. Przedstawia ono zatem chwilę przejścia, czyli moment najistotniejszy, chwilę między poczęciem a narodzeniem, które dokona się u stóp słupa sakralnego (*akun*). Słup bowiem pełni tę samą rolę i tę samą funkcję symboliczną co miejsce środkowe w ilustracji „Sceny stworzenia”. Elementami charakterystycznymi tego jest obecność pępowiny, dróżki krętej lub drabinki jako środka łączności między niebem a ziemią, między świątynią a grobem symbolicznym. Symbolika „środka”

ma tutaj znaczenie podwójne: stawania się i formowania, a w aspekcie psychologicznym — uświadamiania.

Środkowy punkt tego etapu między śmiercią a życiem, to jest między grobem symbolicznym a świątynią, powtórzy się znów, poprzez sakralny słup centralny, zwłaszcza jego romb, symbol organu rozrodczego kobiety. Jest to miejsce na „drodze śmierci ku życiu duchowemu”, ku odrodzeniu wewnętrznemu, od podstaw tego słupa ku jego górze. Punkt ten znajduje się na skrzyżowaniu linii pionowej: ziemi, nieba i linii horyzontalnej, która symbolizuje czas, historię człowieka w przebiegu jego życia, począwszy od narodzenia biologicznego, a kończąc na odrodzeniu duchowym.

Wyjście poza dualizm kosmiczny dokonuje się zatem poprzez stwórcze słowo Boże, usymbolizowane głosem harfy sakralnej, jak i poprzez samego człowieka, który w swej zdolności doskonalenia się jest w ciągłym obumieraniu i odradzaniu się, znajduje się między ziemią a niebem. Gdy niebo zapładnia człowieka duchowo, ziemia daje mu możliwości do realizowania nowej osobowości. Wyjście poza dualizm kosmiczny ma charakter religijny, bo jest przeżyte wewnętrznie przez nowicjusza i jest oparte w całej swej rozciągłości metafizycznej na religijnym światopoglądzie.

Kobiecość i męskość a pojęcie życia. Analizując religijny światopogląd i myśl filozoficzną sekt synkretycznych nietrudno dostrzec inny dualizm zawarty w pojęciu męskości i kobiecości. Tak jak niebo i ziemia również i te pojęcia stanowią uzupełniające się bieguny, których wartość religijną wyraża życie. U podstaw tego dualizmu leży to samo atawistyczne pragnienie prokrecji, jak to widzieliśmy na poprzednim przykładzie. Chodzi tu o życie w sensie tradycyjnym, a więc o życie w wymiarach społecznych w formie prestiżu; w wymiarach ekonomicznych w formie posagu i w wymiarach psychologicznych jako pełny rozwój osobowości. Dualizm ten znajduje swój wyraz w symbolice terminów strony lewej i prawej oraz w symbolice odpowiednich kolorów, czerwonego i białego, używanych podczas ceremonii religijnych. Wiemy, iż wchodzi się do świątyni od strony prawej, a wychodzi z niej stroną lewą. To „wejście i wyjście” czerpie symbolizm z aktu seksualnego, podkreślając poczucie duchowe w formie wysoce wysublimowanej. Gdy kobiecość i męskość wyraża się przez sakralne instrumenty muzyczne: grzechotki (*soke*) i miotełki (*ewie*), których wspólny rytmiczny głos symbolizuje akt seksualny w ramach akcji kultowej, to wtedy stają się one symbolami i środkami liturgicznymi w świętych czynnościach, sięgając w ten sposób do czasów mitycznych i do „początków życia duchowego”.

Analiza zjawiska kobiecości i męskości sięga głębiej, kiedy interpretacja strony lewej i prawej ma charakter psychologiczny. Strona lewa, uchodząca za stronę kobiecości, oznacza życie, optymizm i pomyślność, strona zaś prawa, a więc strona męska, symbolizuje nędzę, cierpienie i śmierć. Jest to

więc, jak mówią adepci sekt synkretycznych, strona Chrystusa, który cierpiał. Przez takie porównanie ma ona charakter zasługi i odkupienia. Zastosowanie odpowiednich kolorów dodatkowo podkreśla uzupełnianie się strony prawej i lewej. Strona lewa oznaczona kolorem czerwonym ma przypominać krew menstruacyjną i płodność, strona zaś prawa, wyrażona przez kolor biały, jest symbolem spermy. W postaci wysublimowanej i w sensie religijnym kolory te przyjmują inne znaczenie. Religijny duch i cel ceremonii (*ngoze*) zmienia ich pierwotne, symboliczne znaczenie. Kolor czerwony będzie tutaj przypominał krew Chrystusa ukrzyżowanego, a kolor biały jego śmierć fizyczną, uduchowienie i bezcielesność. Gdy na przykład przywódczyni sekty ombwirystycznej Elibaganga w Libreville kładzie na początku nocnych uroczystości białą farbę na stopę nogi lewej, wówczas kieruje się myślą obudzenia w wiernych nadziei odrodzenia i uduchowienia.

Pojęcie życia wyrażone jest w sektach synkretycznych w sposób bardzo konkretny i naturalny. Przedstawione ono jest w całej złożoności naturalnej i w łączności symbolicznej z pojęciem poczęcia i narodzin. Stąd właśnie wziął się obraz kobiety uzależnionej od cyklu natury i cyklu księżyca. Przypomnijmy, że pojęcie kobiety jako źródła życia jest przedstawiane przy pomocy różnych środków, i tak strona lewa i kolor czerwony, symbole menstruacji, romb umieszczony w środku sakralnego słupa centralnego, przypominający jej organ rodny, oraz harfa święta, symbol i uosobienie kobiety cierpiącej i zaofiarowanej kobiety pigmejskiej, Bandzioku.

Rozwój myśli religijnej w tradycyjnych wierzeniach wyraża się faktem tradycyjnej gabońskiej interpretacji kobiecych postaci biblijnych: Ewy i Matki Boskiej. Postacie te zostały utożsamione niemal z legendarnymi postaciami kobiet gabońskich Biome (Ewa) i Ningon Mebeghe (Matka Boska), siostra Boga Stwórcy. Mzame Mebeghe i jego siostra Ningon Mebeghe wyszli, według legendy, z tego samego prajajka. Skoro Nzambe Mebeghe (Stwórca) wyrażony jako tchnienie jest pierwiastkiem męskim, Ningon Mebeghe pojęta jest jako pierwiastek żeński. Musimy pamiętać jednak, że sformułowania filozoficzne niektórych religijnych pojęć buitystycznych, które spotykamy w objaśnieniach przywódców duchowych sekt synkretycznych, pochodzą w dużej mierze z *Bible secrète des Noirs*, napisanej przez Prince Birinda de Boudiebny z plemienia Eshira. Ta mała książeczka z ilustracjami opartymi na wizjach autora natchnęła malarzy tubylczych do graficznego przedstawienia „Sceny stworzenia” z udziałem kobiety. Oczywiście jest, że postać ta wynika z refleksji księcia Birindi nad mitologią Mitsogho i Apindji, nad *Biblią*, historią grecką, *Talmudem* i innymi źródłami. Autor *Bible* nazywa tę kobietę Dintsuna albo Mautu Benga, co znaczy Biała Pani, uważając ją za bóstwo świetliste, syntetyzując w funk-

cji religijnej Trójcę chrześcijańską. W ten sposób według niego stanowi ona Czwartą Osobę w nowym synkretycznym credo.

Książe Birinda twierdzi, że widział Dintsune w swej ekstazie. Miała ona mu się ukazać w sposób analogiczny do wizji, jakiej doznał święty Jan na wyspie Patmos, w której przyozdobiona jest w dwanaście gwiazd. Kobieta ta „poczęta nocą z tchnienia bożego” pozostaje jednak dla większości wiernych postacią obcą i nie przystającą do kontekstu tradycyjnego Fangów. Wyjaśnienia dotyczące poczęcia jej, narodzin i atrybutów pochodzą z różnych źródeł, między innymi takich, jak mitologia Mitsogho, *Biblia* lub Amfiteatrum, według których Dintsuna jest porównana albo do „Fiat lux” albo do Wielkiej Androgyne. Podobnie też powiedzenie, iż jest ona Dziewicą Odwieczną bez płci, wydaje się ludowi wyjaśnieniem dziwnym i niezrozumiałym. Mimo abstrakcji i obcości postaci Świetlistej Pani dla religijnej myśli afrykańskiej niektórzy przywódcy duchowi ulegli wpływom i włączyli do ikonografii ilustracje Dintsuny i święcą jej kult. Jest ona przedstawiana z otwartymi ramionami w akcie kontynuowania stwarzania świata.

Podczas gdy Dintsuna pozostaje raczej nieznaną nowicjuszom i ludowi, wprowadzenie i adaptacja nowych postaci biblijnych zmieniły ogromnie treść i wymiary tradycyjnych pojęć co do życia. Fakt ten doprowadził do sublimacji tegoż życia, przesuując jego wartość z poziomu biologicznego do poziomu duchowego. Biome lub Eniepe (Ewa) dała „odwieczne narodzenie” biologiczne, kontynuowane następnie przez pierwszych rodziców, którzy z kolei według słów jednej z pieśni „powiększyli to życie”. Natomiast Ningon Mebeghe (Dziewica Święta) „daje światu Zbawiciela”, Eyene-Nzame (Syna Bożego), który ma być według gabońskich sekt synkretycznych Zbawicielem czarnego człowieka. Jest on uważany najpierw za zbawcę życia, które przywrócił przez swą śmierć i zmartwychwstanie, potem zaś za zbawcę politycznego człowieka.

RYTUAŁ DUCHOWEGO ODRODZENIA

Filozofia religijna sekt synkretycznych Fangów w Gabonie podobnie jak i inne religie jest nacechowana problemem przebiegu życia. Problem ten wynikał z dialektyki życia i śmierci wyraża się w rozważaniach religijno-filozoficznych jako zagadnienie sensu i znaczenia tych dwóch krańcowych punktów. Religijno-filozoficzna myśl Fangów widzi w procesie życia obok aspektu ontologicznego również i aspekt moralny, w którym człowiek bierze udział w sposób mniej lub więcej świadomy. To zainteresowanie sferą moralną akcentuje się przede wszystkim w religijnej interpretacji zarówno faktów niezależnych od człowieka, a więc życia i śmierci,

jak i tych, które pochodzą od niego samego. W tym wypadku chodzi o interpretację jego aspiracji, sukcesów i niepowodzeń, ujętych razem w zagadnienie ciągłej i niezaspokojonej potrzeby odnowy duchowej i religijnego postępu.

Doktryna współczesnych nam sekt synkretycznych w Gabonie, oparta na tradycyjnych elementach religijno-filozoficznych, ujmuje tę dialektykę w formę życia biologicznego i życia duchowego, w formę śmierci symbolicznej i życia odrodzonego. Dialektyka owa implikuje zasadnicze elementy tego procesu, a więc moment upadku i rzeczywistość duchowego odrodzenia. Koncepcje upadku i odnowy rozbudowuje filozofia buitystyczna mitem o kobiecie jako przyczynie zła i o kobiecie jako narzędziu odkupienia. Ujmuje ona kobietę całkowicie w terminach tradycyjnego systemu wartości życia i tradycyjnych wyobrażeń o świecie, implikujących ingerencję pierwiastka duchowego w cykliczny rozwój życia. Mitologia buitystyczna ujmuje tę odwieczną potrzebę odnowy i spiritualizacji w jednorazowe wydarzenie, będące archetypem wszystkich poszczególnych upadków i zmaganiań w życiu człowieka. Ujmuje je jednak w ramy zrozumiałe i dostępne dla każdego, bo osadzone w tradycyjnym kontekście społeczno-kulturowym. Mityczny dramat upadku, analogiczny do tego, o którym opowiada nam Księga Rodzaju, powtarza się nieustannie poprzez dramat liturgiczny ceremonii sekt synkretycznych.

W liturgii sekt buitystycznych chodzi o odegranie dwu misteriów: misterium życia i misterium człowieka. Gdy w pierwszym podkreśla się aż nadto stwórczy akt Boży, to w drugim kładzie się akcent na świadome przeżycie faktu narodzin, procesu dojrzewania i faktu śmierci. Liturgia tak dobrała środki działania i środki ekspresyjne, że człowiek, który chce przeżyć te dwie tajemnice, jest w stanie wczuć się w ich sens i w ich eschatologiczne wymiary. Jednym z środków, który ułatwia to przeżycie, jest ujęcie procesu życia w kategorii podziału na element męski i element żeński. Gdy element pierwszy wyraża się w prostym akcie pobudzenia i dania początków, elementowi drugiemu przypada rola dojrzewania, organizacji i doprowadzenia życia do pełnego rozwoju. Liturgia buitystyczna stwarza specyficzną atmosferę, która umożliwia odtworzenie mitycznych scen początków życia i stworzenia człowieka.

Obserwując ceremonie buitii (*ngoze*) zarówno wśród Apindji, Mitsogho jak i Fangów, dostrzec można, iż zaczynają się one zawsze od prostego instrumentu muzycznego, zwanego w języku liturgicznym *mongongo*. Łuk muzyczny, bo o nim jest mowa, symbolizuje stwórczy głos Boga. Głosem swoim, melodią cichą, łagodną i harmonijną wprowadza wiernych w atmosferę bezruchu, w stan statyczny. Pod koniec każdej melodii grający, a za nim wierni, naśladują chwilę „namysłu” Mebeghe (Boga), zanim zaczął stwarzać. Wyraża się to rodzajem wydłużonego milczenia przy zamknię-

tych ustach. Jednocześnie wyraża ono chwilę „wypoczynku” i „przerwy” w medytacji Stwórcy.

Według mitu twórczy dynamizm Mebeghe objawił się w powołaniu do bytu pierwotnego jajka. Skoro zatem po chwili cichej muzyki *mongongo* pierwsze uderzenia drążka rytmicznego (*obaka*) przesyje przestrzeń sakralną chaty rytualnej, wówczas manifestuje się pierwszy przejaw życia. Gwałtowne, krótkie i rytmiczne uderzenia drążka symbolizują pęknięcie jajka pierwotnego. Chaos zaczyna „pracować” i formować się. W tym również celu Bóg obdarza kobietę przywilejem dalszego stwarzania i porządkowania życia. W tej jednorazowej roli widzimy ją na malowidłach ściennych otoczoną gwiazdami, jak oddziela dzień od nocy i jak wytycza światu horyzonty. Przepaska na jej biodrach oznacza władzę i płodność. To również dzięki niej życie przechodzi ze sfery niebiańskiej do ziemskiej. Bóg wydaje się nie mieszać więcej w akcje stwarzania. Ilustracje w świątyniach sekty *buiti* Dissumba przedstawiają trzy sfery: niebiańską, pośrednią i ziemską. Ze sfery niebiańskiej ku ziemskiej prowadzi kręta dróżka albo drabinka, przypominająca drabinę Jakubową, po której schodzili i wchodzili aniołowie, albo też pępowinę, symbol nowego życia. Ziemię łączy zatem z niebem pępowina, tak jak tęcza, starotestamentalny znak przymierza. Niebo zapładnia ziemię poprzez księżyc, ten archetypiczny symbol regularności i płodności. Dwa jego końce dotykają głowy kobiety i mężczyzny. Życie niebiańskie przybrało nowe wymiary i nową funkcję. Stało się udziałem człowieka, który odtąd będzie usiłował poprzez pokolenia iść w rytm jego tętna, aby do maksimum korzystać z jego mocy. Życie zinterpretowane religijnie okaże się dla człowieka pełne sensu, znaczenia i wartości. Nie będzie mu się wydawać ślepą, bezcelową egzystencją. Wręcz przeciwnie, przez odkrycie w sobie wewnętrznej potrzeby doskonalenia się i zdolności realizacji człowiek zacznie naśladować jego cykliczny rozwój.

Część druga uroczystości nocnych (*ngoze*) odzwierciedla życie uporządkowane i doskonałe, ale i tragiczne. Gdy pierwsza część obrazuje moment przejścia od życia boskiego do życia na ziemi poprzez chaos, a więc w aspekcie czysto ontologicznym, część druga mówi nam o losie ludzkim w aspekcie moralno-religijnym. Jest to istotna część *ngoze*, gdyż jej zadaniem jest przedstawić w sposób liturgiczno-dramatyczny misterium ingerencji świata nadprzyrodzonego w rozwój życia ludzkiego. Inaczej mówiąc, ta część stanowi sakralną i estetyczną interpretację świeckiej rzeczywistości. Ma ona w sposób szczególny uczulić adepta *buiti* na dialektyczny rozwój życia religijnego, poczynając od faktu wyjścia z rąk Bożych poprzez codzienne doświadczenie sakrum w naturze aż po wiedzę mistyczną w drodze halucynacji i widzenia ekstatycznego. Ta druga część *ngoze* to część harfy świętej. Jest ona symbolem życia na dwu poziomach: bo-

skim, nadprzyrodzonym jako symbol stwórczego głosu Boga, i ziemskim jako symbol kobiecego pierwiastka twórczego. W instrumencie tym koncentruje się specyfika religijnej filozofii buityzmu, według której Bóg stworzył świat, ale nie za pomocą zwykłego codziennego słowa, lecz za pomocą głosu muzycznego. Najpierw był to głos łuku muzycznego jako symbolu odwiecznego głosu Mebeghe, a potem głos harfy jako symboliczny głos Dintsuny, porządkującej świat, głos Bandzioku, uduszonej w ofiarze za dar widzenia ekstatycznego, albo też głos Ningon Mebeghe, gabońskiej Matki Boskiej, modelu i wzorca dla współczesnej kobiety afrykańskiej.

Adepci wyraźnie podkreślają różnicę głosu tych dwóch instrumentów, które nigdy nie są używane jednocześnie. Dla nich *mongongo* to pierwszy instrument muzyczny, instrument czasu stwarzania. Mówi się o nim, że „gra na początku *ngoze* tak, jak grał niegdyś u początków świata, u początków czasu”. Jego stwórczy głos przechodzi potem w tchnienie harfy, które jest równocześnie symbolem ust Mebeghe (Boga). *Buiti* lubi porównywać czas głosu *mongongo* do czasu *Starego Testamentu*, a czas głosu harfy do czasu *Nowego Testamentu*. Przy czym pierwszy to czas możliwości i dynamizmu, czas kiedy Mebeghe był sam. Czas zaś harfy to długi okres stawania się, podziału, a więc i okres seksualności jak i dobra i zła. Stąd to Dissumba, którą adepci przeżywają podczas nocnych uroczystości, przedstawia im się zawsze w dialektyce narodzin i śmierci, lecz nie tej beznadziejnej, ponieważ filozofia *buiti* zawiera element optymizmu w możliwości „powrotu do światła”, powrotu do pierwotnej doskonałości. Bandzioku, kobieta mityczna, usymbolizowana przez harfę, obiecuje to odrodzenie przez spożywanie narkotycznej rośliny *iboga*.

Przerwę między pierwszą a drugą częścią *ngoze* cechuje oczekiwanie. Gdy minie północ, cichy głos dzwonka, migotliwe światełka świeczek i rozwiane iskry płonącej pochodni oznajmniają zbliżanie się harfy świętej. Nie sie ją celebrant, tak jak zwykło się nieść monstrancję podczas procesji w kościołach katolickich. Obok niego idą akolici, niosąc zapalone świece. W chwili nadejścia świętego instrumentu zebrani klękają. Głos harfy jest spokojny i monotony. Ci, którzy na nią patrzą, widzą w niej wizerunek dobrej kobiety, która dała życie, i kobiety, która ich odrodziła. Wiele jest znaków, które podkreślają tę niewieściami rolę w filozofii życia i w teologii odkupienia. Drzewo, z którego sporządzono harfę, nazywa się *adzem*, *anzon* lub *adzap*, uważane jest ze względu na czerwony kolor za „drzewo życia” albo za pierwsze drzewo, które wyrosło w miejscu, gdzie Ningon Mebeghe zostawiła krew swej pierwszej miesiączki. Dziś pod tym drzewem kobiety zwykły zagrzebywać pępowinę i łożysko po porodzie. Tradycja idzie nawet dalej, głosząc, iż pod nim właśnie, u brzegu rzeki, Bandzioku znalazła kości swego męża, Melonga. Ponadto harfa ma formę ciała kobiecego, w związku z czym każda część instrumentu jest nie tylko kopia części jej

ciała, ale także odzwierciedleniem mitycznej sytuacji, w której kobieta odegrała historycznie niepowtarzalną rolę. Zatem gdy szyjka harfy uważana jest za kręgosłup, struny za żyły, a skrzynka rezonansowa za tułów kobiety, to sznur uwiązany u jej szyi jest symbolem śmierci Bandzioku przez uduszenie. Poza cechami anatomicznymi, jak sutki piersiowe czy organ rodny, harfa sakralna różni się od innych harf trzema zasadniczymi kolorami: białym, czerwonym i niebieskim. Harfy rytualne są albo czerwone z białymi plamami, albo w połowie białe i w połowie czerwone. Niektóre mają ponadto plamy niebieskie. Niekiedy spotyka się harfy całkowicie pomalowane na czerwono, a tylko wokół otworu rezonansowego widać obwódkę białą, co ma symbolizować akt spółkowania i prokreację. Kolor biały to symbol spermy, a kolor czerwony to symbol menstruacji, natomiast kolor niebieski to kolor rasy czarnej. Współczesne wpływy zaznaczają się w przyozdabianiu tego instrumentu. Poza naszyjnikiem z koralami i klipsami, znakami kobiecej kokieterii, spotkać można koronę na głowie lub welon. W ostatnim wypadku mamy do czynienia ze wzorowaniem się albo na figurach Matki Boskiej albo też na stroju katolickich zakonnicek w Libreville. Kobiecie gabońskiej bardzo przypadł do gustu ten rodzaj stroju. Nic też dziwnego, że tradycyjny strój zakonnicek stał się strojem rytualnym kobiet z sekt synkretycznych.

Symbolika harfy świętej zatem to forma i kolory, głos i melodia. Jeśli instrument jest symbolem kobiety, to jego rola jest odbiciem jej roli. Głos harfy to znak jej życia i posłannictwa. Na początku drugiej części *ngoze* harfa jest symbolem życiodajnego tchnienia Bożego, a zarazem symbolem rodzącej kobiety. W końcowej części ceremonii głos harfy będzie projekcją głosu kobiety umierającej, a więc tej, która daje swe życie za dar wiedzy mistycznej. Jest więc ona znów wyrazem dialektyki życia i śmierci. Zresztą poza ceremoniami liturgicznymi harfa spełnia analogiczną rolę. Gra wtedy, gdy nowe życie się rodzi, i słyhać jej głos w podwórze, gdzie umierający czeka na spotkanie ze śmiercią. Funkcja jej zatem sprowadza się zarówno do oznajmiania życia i do wysławiania śmierci jako przejścia z życia do życia. O harfie mówi się, że jest „niewinna”, a więc, że jest po prostu *mummu*, to jest „bez charakteru”, stąd widzi się w niej obraz dobrej i cnotliwej kobiety jak również nowicjusza, który już oczyścił się ze swych win. Harfa święta jest symbolem kobiety, ale skoro jest również symbolem życia, zawiera w sobie także i element męski. Ten kto gra na niej, odróżnia cztery struny męskie i cztery struny kobiece. Palce ręki lewej, a więc strony kobiecej, spoczywają zawsze na strunach krótkich, i na odwrót, palce ręki prawej, strony męskiej, dotykają strun długich, dających głos niski. Muzyka tych dwóch głosów to jakby akt prokreacji lub twórcza praca tkacza.

W melodii harfy wierni słyszą głos kobiety mitycznej, ale też przez

nią wydaje im się, że Bóg do nich przemawia. Stąd ci, którzy słuchają jej całą noc, upajają się aż do stanów ekstazy i wizji. Muzyka harfy stanowi tu estetyczne tło medytacji i przeżycia religijnego. To ona otwiera niewymierne horyzonty doświadczenia rzeczywistości metafizycznej dla tych, którzy wierzą w taką możliwość.

Druga część *ngoze* ma przedstawiać tajemnicę życia i upadku, ale też tajemnicę odrodzenia. Osoba kobiety jest tu obrazem początku i końca. Gdy jedne z pieśni mówią o życiu w raju, a więc o Eniepe (Ewa), inne, końcowe, są już pieśniami maryjnymi. Aby podkreślić nową rolę kobiety, która stworzyła historyczno-kulturową i społeczno-religijną sytuację stosownie do współczesnych wymogów, sekty bunitystyczne chętnie posługują się formą teatralną. Podczas większych uroczystości urządza się religijne spektakle, bardzo zbliżone do misteriiów średniowiecznych, urządzanych z okazji świąt Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu lub Bożego Ciała. Do najczęściej spotykanych uroczystości należą tu „Upadek moralny i wygnanie z raju” oraz „Życie i męka Jezusa”, odgrywanych bez słów, jedynie w rytmie harfy świętej i *obaki*. Co sobotę zaś, na przykład, w sekcie Ndeya Kanga w N’Kembo (dzielnica Libreville) ostatnią pieśnią jest pieśń maryjna. Podczas śpiewania tej pieśni jedna z tańczących kobiet, ubrana na wzór zakonnicy katolickiej, która ma wyobrażać postać Matki Boskiej, stoi pośrodku chaty rytualnej, zwrócona twarzą do ołtarza (*mambobgo*) w bezruchu i ze złożonymi rękami tak, jak na figurkach Matki Boskiej z Lourdes. Wszyscy tańczący wokół niej wyrażają w ruchach rąk i skłonach tułowia akt adoracji i uwielbienia. Ta ostatnia pieśń zwana *Ngonde* (księżyc) wyraża idee nawrotu do kobiety, przedstawionej tutaj jako postać Matki Boskiej.

Jak już wyżej powiedzieliśmy, ceremonie nocne, *ngoze*, mają za zadanie odtworzyć misterium życia i śmierci oraz odrodzenia. Jednakże warunkiem rozwoju duchowego i odrodzenia się jest tu świadomość przeżycia tej „drogi życia i śmierci”. Dlatego wymaga się od kandydatów do sekt synkretycznych wewnętrznego przygotowania się na śmierć symboliczną i na spotkanie ze światem zmarłych. Odrodzić się, znaczy dla sekt synkretycznych tyle, co zacząć świadomie, od nowa swoje poczucie, narodziny i dojrzewanie, które będzie i tak trwało całe życie adepta, aby włączyć się następnie w sposób rytualny do społeczeństwa. Dostrzegamy w tym aktualną nadal wśród ludów Gabonu potrzebę sakralizacji życia codziennego. Zresztą trzeba dodać, że mimo znacznych zmian społeczno-ekonomicznych nie zanika atawistyczna potrzeba magiczno-religijnej interpretacji świata. Można raczej powiedzieć, że ze względów historyczno-kulturowych i psychologicznych potrzeba ta odradza się w sektach synkretycznych. Miejsce dawnych, niekiedy wulgarnych rytów, jak spożywanie ciała ludzkiego czy pieczonego mózgu szczególnie w ceremoniach inicjacyjnych,

zajął dziś ryty wysublimowane. Cały proces liturgii odrodzenia uległ uduchowieniu i indywidualizacji. Poprzez ryt religijny kandydat nabiera „charakteru”. Z *miuumi* staje się *bandzi* — wtajemniczonym, to znaczy kimś, kto będzie mógł zabierać głos podczas zebrań swojej wspólnoty religijnej. Stanie się on „panem swego zdania”. Zatem uspołecznienie jednostki w aktach synkretycznych jest ściśle związane z rytmem sakralnym, mimo iż jego charakter jest tylko sankcjonujący, a nie „uświęcający”. Sakrum, pojęte jako element stałości, prawdziwości, ma za zadanie poświadczyć swoją powagą dokonany akt oraz gwarantować jego następstwa. Istota przeżycia początków i rozwoju własnego życia znajduje swój wyraz przede wszystkim w zaakceptowaniu symbolicznej śmierci, osiągniętej przez utratę świadomości, w nowej wiedzy mistycznej, osiągniętej w drodze wizji i przejściu nowego statusu religijno-społecznego, danego przez zmarłych. Wiemy, że takie odrodzenie jest usymbolizowane przez nowe imię, nowe białe szaty, czerwony kolor i nową funkcję we wspólnocie religijnej, której on staje się rzeczywistym członkiem.

Podczas całego procesu ceremonii duchowego odradzania się wszędzie pełno jest reminiscencji, porównań i analogii wziętych z biologicznego procesu poczęcia i narodzin. Aby usymbolizować poczęcie, celebrant zbliża się do centralnego słupa sakralnego (*akun*), na wysokości pierwszego otworu, symbolu ogranu rozrodczego kobiety, obejmuje go i naśladuje ruchy aktu seksualnego. Moment narodzin wyrażony jest przez odzyskanie przytomności i przez spoczęcie na wielkim liściu banana bądź też na macie, tak jak się kładzie nowonarodzone dziecko. Gdy następnie nowicjusz usiądzie na stołku lub krześle, będzie to znak, iż spoczął na kolanach swej matki.

Ponieważ religijna filozofia sekt synkretycznych proponuje pewien program etyczny, formujący nową osobowość adeptów, można sobie zadać następujące pytania: jakie są podstawowe wartości, które sekty synkretyczne odziedziczyły z tradycji przodków, a jakie przejęły z przeszłości, które chrześcijaństwo kategorycznie odrzuciło. Niemniej ważne jest pytanie, jakie są wartości chrześcijańskie, które wartości sekty przejęły w drodze selekcji, a które odrzuciły. Pozostaje jeszcze kwestia motywów selekcji i adaptacji wartości. Tych kilka pytań doprowadza nas w końcu do zastanowienia się nad następującymi zagadnieniami:

— na czym polega postęp myśli filozoficzno-religijnej pierwotnego kultu *buiti*,

— gdzie tkwi zasadnicza myśl religijnej filozofii synkretycznej,

— jaka jest wartość i funkcja religijnej filozofii synkretycznej w aktualnej sytuacji społeczno-politycznej, kulturalnej i religijnej Gabonu.

Jak już zaznaczyliśmy, religijna filozofia *buitystyczna* i *ombwirystyczna* jest afirmująca i dynamiczna, gdyż wychodzi z założenia potencjalności

natury ludzkiej. Jest humanistyczna, bo głosi, że człowiek nie określa się tym, ile posiada dóbr materialnych, ale jakie posiada wartości osobiste i w jaki sposób żyje. Filozofia ta jest również religijna, gdyż widzi możliwości stałego odradzania się człowieka. Znajdujemy także wiarę religijną, według której odradzanie się i uduchawianie człowieka dokonuje się w drodze ingerencji świata niewidzialnego, wyobrażonego albo w formie Wielkiego Ducha *buiti* albo też w formie duchów *ombwiri*. Po raz pierwszy przenika do kolektywnego przeżycia religijnego pojęcie doskonałości i świętości osobistej. Obserwując nocne ceremonie (*ngoze*), te msze synkretyczne sekt, zadziwia nas fakt, że za skromnością środków ekspresyjnych kryją się daleko wysublimowane motywy religijne, pchające adeptów nawet do pragnienia widzenia i przyzywania sakrum w sposób bezpośredni.

Religijna filozofia sekt synkretycznych apeluje do rozumu i wyobraźni, ale nie pomija też serca i uczucia. Streszcza się ten apel do następującego sformułowania: poprzez wizję, osiągniętą przez narkotyczną roślinę *iboga*, móc osiągnąć wiedzę o życiu pozagrobowym, móc odsłonić zagadkę wiary i przeżyć świadomie swoje narodzenie. Ambicja takich stanów psychicznych jest głęboko uzasadniona względami społeczno-religijnymi: przeżycie ma stworzyć okazję do uformowania w sobie nowych wartości i nowych cnót, co jest warunkiem osiągnięcia nowego statusu społeczno-religijnego. Możemy określić tę filozofię jako dialektykę życia i śmierci, albo lepiej jako dialektykę lub rozwój od narodzenia poprzez śmierć aż do odrodzenia się. Proces ten obejmuje dwa poziomy wartości ludzkich. Pierwszy, który odnosi się do życia biologicznego oparty na zdolności do prokreacji i współistnienia, i drugi, który odnosi się do życia duchowego, w którym człowiek winien się wypróbować świadomie w swych zdolnościach rozumienia rzeczywistości pozamaterialnej. W ten sposób kształtuje się człowiek i precyzuje swoje samookreślenie.

Pomiędzy wieloma czynnikami działającymi w formowaniu się nowej osobowości możemy wymienić te, które pochodzą z zewnątrz, i te, które można by nazwać czynnikami psychologicznymi. Pierwsze stanowią sakralne ramy, konieczne do stworzenia świętego nastroju. Są to słowa przywódców duchowych, muzyka harfy i czynności symboliczne. Czynniki psychologiczne zaś mają tak usposobić nowicjusza ku przygodzie religijnej, aby mogła wstrząsnąć aż do głębi jego jestestwa „naiwnego” (*miumiu*), to znaczy bytu „bez charakteru”, pchając go aż po śmierć symboliczną. Strach i lęk przed wszystkim co nieznanne, które tak bezlitośnie narzuca się czarnemu Człowiekowi, bezsilnemu wobec natury, emocja i fantazja, niekontrolowana przez naukową wiedzę o świecie, oto czynniki psychologiczne, obok snów, wizji i aktywnego przeżycia ceremonii, które determinują jakość nowej społeczno-religijnej osobowości adepta sekt synkretycznych.

Streszczając główne myśli religijnej filozofii sekt synkretycznych w

Gabonie, możemy powiedzieć, że filozofia ta wyszła z dwu źródeł: z tradycyjnego światopoglądu religijnego, który był oparty na odziedziczonych wierzeniach, oraz ze światopoglądu zachodnioeuropejskiego. Aby być bardziej dokładnym, lepiej będzie powiedzieć, że za podwaliny tej filozofii posłużył kult przodków *buiti* i idee chrześcijańskie, choć zinterpretowane i przystosowane do nowego kontekstu i nowych wymagań. W *buiti* zaczątkiem myśli filozoficznej i religijnej był przede wszystkim język filozoficzny zdolny do przekazania starych tradycyjnych wartości myśli religijnej nowemu pokoleniu, które, jak wiemy, przejęło je i rozbudowało do swych aktualnych potrzeb społeczno-kulturowych i religijnych. Niewątpliwie język sprecyzował te wartości znacznie później, to znaczy wtedy, gdy okazały się ku temu dogodne warunki, wynikłe ze zmian społeczno-kulturowych, politycznych i ekonomicznych. Ten rozwinięty język był więc wyrazem nowych potrzeb, był też znakiem nowej świadomości i gotowości ku autonomii osobistej i kulturowej ludzi tak bardzo uczulonych na wartości religijne i ich rolę w życiu społecznym.

Animizm głosił, że został powołany przez Boga i że kult *buiti* ma służyć swymi ceremoniami jako środek integracji, chrześcijaństwo zaś, wyposażone w definicje, sformułowania teologiczne i symbole, przedstawiało Fangom nowe wymiary tych samych „prawd” religijnych: życia, sprawiedliwości, braterstwa i solidarności w komunii duchowej. Aby połączyć „prawdy chrześcijańskie” z tymi, które animizm wytworzył w ciągu całych stuleci, potrzebny był pomost do uformowania się wspólnego języka.

Już dziś można by pokusić się na pierwszy szkic o rozwoju myśli magiczno-religijnej w kierunku myśli filozoficznej w Gabonie, która wyłania się i precyzuje w nowych warunkach społeczno-ekonomicznych.

Animizm jako popularna i spontaniczna religia mówił o życiu i śmierci w wymiarach naturalnych, choć w rzeczywistości zinterpretowanych według eschatologii metafizycznej. *Buiti* zaś jako kult religijny, reprezentowany przez specjalnych ludzi wykwalifikowanych i wyselekcjonowanych przez społeczeństwo, poszedł dalej w rozważaniach o życiu i śmierci. Ludzie ci zdolni już byli wypracować abstrakcyjne pojęcia odnośnie do wymiarów życia, umieszczając je poza czasem i miejscem. Dla *buiti* żyć, nie znaczy tylko polować, aby jeść, płodzić, aby istnieć i spać, aby wypocząć, ale oznacza ono zaangażowanie się świadome przez inicjację do procesu bycia i stawania się. Dlatego też *buiti*, zarówno u Apindji, jak i u Mitsogho mówi nowicjuszom o śmierci symbolicznej i o narodzinach duchowych, wysublimowanych, choć poczętych w kontakcie ze zmarłymi przodkami.

Patrząc zaś na ceremonie sekt synkretycznych na wybrzeżu mających swe źródło w kulcie *buiti* lub *Ombwiri*, zauważamy, że wierni będąc urzeczonymi ideami chrześcijańskimi zrobili ogromny skok w myśli religijnej.

Objawia się to w fakcie, że rytualne spożywanie *iboga* w trakcie ceremonii inicjacyjnych nazwali oni po prostu „chrztem przez *iboga*”. Podobnie też na sposób chrześcijański przejęli inną funkcję, uważając *ibogę* za „komunię” członków tej samej wspólnoty.

Przejąwszy pojęcia i terminologię chrześcijańską, wierni sekt synkretycznych i ombwirystycznych mogli tłumaczyć daleko lepiej i adekwatniej kwestie, które narzucało im aktualne życie. Ale filozofia synkretyczna nie ograniczała się do odpowiedzi uspokajających, aby wywołać u wiernych uczucie nadziei lub by im obiecać niebiański raj i wieczność bez cierpień, tak jak to mógł głosić animizm lub chrześcijaństwo. Filozofia synkretyczna ma charakter pozytywny, usposabia człowieka raczej do przewyciężenia samego siebie orientując go ku lepszej przyszłości na ziemi, choć nie pozabawiając go przy tym wymiarów metafizycznych. W ten więc sposób, poprzez taką reinterpretację życia i przez nowe środki ekspresyjne filozofia ta niweluje zdeterminowane wymiary czasu, umieszczając życie w środku działania niewidzialnego i natury. Jak już widzieliśmy, religijna filozofia synkretyczna sekt Gabonu afirmuje życie, proponując swym wiernym odtwarzanie i kontynuowanie dzieła Bożego oraz świadome przeżycie go w ramach doznań estetycznych i religijnych.

FEMINISTYCZNY ASPEKT RELIGIJNEJ FILOZOFII ŻYCIA

Kobieta w micie i tradycji. Tak jak wiele religii, głównie zaś chrześcijaństwo, również i religia *buiti* wyraża dialektykę moralnego przebiegu życia, posługując się postaciami dwóch kobiet: tą, której ludzkość zawdzięcza życie biologiczne, i tą która przyniosła życie duchowe albo, inaczej mówiąc, tą, przez którą zło przyszło na ziemię i dzięki której ludzkość mogła wyzwolić się od niego przez odrodzenie.

Pierwsza kobieta to Ningon Mebeghe, którą tradycja plemienia Mitso-gho nazywa Eniepe. Odpowoda ona biblijnej Ewie, matce całej ludzkości. Druga zaś to Dintsuna albo Bandzioku. Jej rola jest analogiczna do roli Marii, matki Jezusa. Te dwie kobiety symbolizują dwa okresy w istnieniu ludzkości: pierwszy, w którym człowiek wyszedł z rąk Stwórcy i w którym próbował własnych sił, dochodząc aż do upadku, i drugi, w którym pierwiastek nadprzyrodzony przychodzi mu z pomocą posługując się kobietą. Ten religijno-etyczny dualizm, przypominający biblijną historię upadku i odnowy, jest jak najbardziej uwypuklony w doktrynie i w liturgii sekt synkretycznych wyszłych z męskiego kultu *buiti* i z żeńskiej instytucji znachorskiej *ombwiri*. Poprzez instrumenty muzyczne, symbolikę kolorów i przestrzeni oraz przez rytualne znaczenie ruchów religia *buiti* chce odzwierciedlić idee przejścia od życia do śmierci i od upadku do odrodzenia.

Nic więc dziwnego, że w służbę liturgii wprzęgnięto architekturę świątyń i miejsc sakralnych, sztukę zdobniczą jak i poezję. We wszystkich tych środkach ekspresyjnych przewija się motyw twórczej roli pierwiastka żeńskiego, tak jak przedstawia go mitologia. W zestawieniu jednak z rolą pierwiastka męskiego zauważa się pewną dysproporcję, polegającą na tym, że mimo zasadniczej komplementarności tych dwu pierwiastków elementowi żeńskiemu przypada w udziale nie jednorazowy bodziec, ale raczej ciągłość w procesie życia, który nazwalibyśmy filozofią stawania się. Zresztą łatwo dostrzec, że religia *buiti* nie jest niczym innym jak religijną filozofią stawania się, doskonalenia i uduchowienia. Nie jest ona ani religią użyteczną w sensie *do ut des*, ani też religią „z góry”, uświęconą łaską Bożą. Przebiega ona w zupełnie innym kierunku niż religia „objawiona”. Religia *buiti* zaczyna się od faktu życia biologicznego, a nie od dogmatu o istnieniu Boga, choć w rzeczywistości nie zaprzecza fenomenologii sakrum. W pojęciu bowiem życia w religii *buitystycznej* implikuje się również i pojęcie ingerencji Bożej.

Religijna filozofia życia sekt synkretycznych w Gabonie wyrosła na zasadach tradycyjnych kultu *buiti*, proponuje swym wiernym świadome przeżycie narodzin i śmierci, aby w ten sposób w drodze inicjacji mogli oni dojść do poziomu dojrzałości społeczno-religijnej. Przeżycie to ma objąć zarówno jego własny los, jak los całego rodu ludzkiego. Winno ono jednak tak odzwierciedlić istotne momenty historii ludzkości, aby w drodze paralelizmu i analogii również i indywidualne życie wiernego mogło korzystać z tych samych szczęśliwych chwil, z jakich korzystała niegdyś ludzkość. Liturgia religii *buiti* stworzyła więc odpowiedni rytualny kontekst, warunkujący adekwatność takiego mistycznego przeżycia. Przez sakralizację czasu, znaków, rzeczy i miejsca religia *buiti* spodziewa się „uświęcić” na nowo człowieka. Przez przeżycie jego własnej szczęśliwej mitycznej przeszłości, tragicznego upadku moralnego i odrodzenia duchowego ludzkości religia *buiti* chce ukazać adeptowi rytualne możliwości jego własnego odrodzenia. Dewiza Fangów głosi, że tam, gdzie chodzi o pojęcie życia, tam mówi się i o odrodzeniu, a więc i o płodności, i o kobiecie. Wszystkie symbole zatem, które zdolne są odzwierciedlić doniosłość tych pojęć, znajdują zastosowanie w liturgii *buitystycznej*. Są to więc przede wszystkim symbole płodności, życia i kobiecości. Aby się odrodzić, trzeba wprawdzie obumrzeć, tak jak ziarno obumiera w zasiewie. Tłem symbolicznego obumarcia i mistycznego poczęcia stała się w liturgii *buitystycznej* noc, bo zgodnie z tradycją do biologicznego poczęcia niezbędny jest księżyc — symbol płodności. W ramach rytualnej nocy ma się dokonać w skrócie liturgiczne przedstawienie historii życia ludzkiego. Dwa sakralne instrumenty muzyczne; łuk muzyczny (*mongongo*) i *harfa* (*ngombi*), odgry-

wają tu decydującą rolę. Mają one za zadanie odtworzyć swym głosem upadek moralny i agonię kobiety jako warunki odrodzenia.

Religijna filozofia życia sekt synkretycznych w Gabonie jest na wskroś feministyczna, gdyż przypisuje kobiecie nie tylko początek biologicznego życia, ale i uporządkowanie całego kosmosu. Taki sam feministyczny charakter ma i teologia tych sekt, która zbawienie również widzi w kobiecie. Gdy los zdarzył, że uznano ją winną początków grzechu, to i los zrządził, że stała się instrumentem świata nadprzyrodzonego w tajemnicy odrodzenia oraz środkiem zadośćuczynienia. Więcej nawet, kobieta stała się ofiarą i komunią pierwszych adeptów *buiti*. Zamordowano ją i zjedzono na wspólnej uczcie rytualnej. W tej funkcji jako odkupicielka ludzkości usymbolizowana przez harfę sakralną, *ngombi*, i przez czerwone drzewo *adzap* weszła do liturgii buitystycznej jako przedmiot kultu i jako wyraz cierpiącej ludzkości, a nade wszystko jako idealny wzorzec kobiety matki i współczesnej kobiety gabońskiej. W sektach synkretycznych kobieta jest traktowana na równi z mężczyzną i wobec wszystkiego, co jest uznane za święte, za sakrum.

Kultowe symbole kobiecości. Bogactwo liturgicznych środków ekspresyjnych *buiti* leży w tym, że pochodzą one z przeróżnych dziedzin. Religijno-filozoficzna potrzeba wiernych doszukuje się analogii i symbolicznego znaczenia w tym wszystkim, co ułatwić może lepsze zrozumienie jednorazowych wydarzeń mitycznych i zastosowania ich w codziennym życiu. Liturgia religii *buiti* dla uwypuklenia swych pojęć zasadniczych posługuje się kolorami, światem zwierzęcym i roślinnym, opozycją kierunków i płci, światłem i wodą, częściami ciała i planetami, a nawet stwarza postacie, aby je włączyć w zamierzoną akcję sakralną. Znajdują one zastosowanie w trzech głównych dziedzinach: w sztuce i architekturze, w sprzęcie liturgicznym i w akcji, czyli ceremoniach. Mimo iż w zasadzie podział środków ekspresyjnych i symboli oparty jest na dualizmie biologicznym: męskości i kobiecości, religijna filozofia *buiti* rozwija się raczej wokół tego drugiego pierwiastka, ponieważ pierwiastek męski uważany jest jedynie za pierwiastek stymulujący, jeśli nie negatywny, pojęty jako cierpienie, nieszczęście i niekompletność. Przeciwnie natomiast pierwiastek kobiecy, wyrażony zarówno przez stronę lewą, kolor czerwony czy księżyc, uznawany jest za pierwiastek pozytywny i afirmujący. Stąd religię *buiti* można by nazwać nawet „religią afirmacji życia”.

Analizując miejsca sakralnych uroczystości wymienić należy na pierwszym miejscu *nzimbe*, to jest miejsce, gdzie nowicjusz obumiera rytualnie, aby się potem odrodzić duchowo. *Nzimbe*, symbolizujące grób przodków, jest rodzaju żeńskiego w przeciwieństwie do świątyni, *abeń* (*mbandzia*), która jest rodzaju męskiego. Relacja *nzimbe* i *mbandzia* (*abeń*) jest jak relacja ziemi i nieba, księżycy i słońca. To tutaj właśnie, w *nzimbe*, roz-

poczyna nowicjusz drogę życia i śmierci, drogę ku światłu i ku wiedzy duchowej, malując swą twarz białą sakralną farbą na znak śmierci, ale i też na znak czystości serca. Każde *ngoze* to skrócone, rytualne powtórzenie wydarzeń mitycznych, to także liturgiczny wyraz procesu doskonalenia się. W połowie drogi, a więc między *nzimbe* i *abeń*, nowicjusz zatrzymuje się. Jest to miejsce, gdzie na czas ceremonii sadzi się *otunga*, małe drzewko, przyniesione z dziewiczego lasu, aby usymbolizować płód ludzki. Jest ono także symbolem ofiary z samego siebie i symbolem nowego życia. Niekiedy uważa się to miejsce za symbol ofiary Bandzioku. Dla przypomnienia tego mitycznego faktu stawia się przy drzewku *otunga* stół, aby wierni mogli na nim złożyć ofiary i dary: żywność, papierosy, pieniądze, które potem przeznaczają się do podziału wspólnoty religijnej. Przybywszy do chaty rytualnej (*abeń*) nowicjusz napotyka na dalsze symbole kobiece, dzięki którym uświadamia sobie cel jego wysiłków. Wchodzi więc do świątyni przez „drzwi śmierci”, to jest prawą stronę, oznaczoną symbolem męskim, słońcem. To tutaj ma nastąpić końcowa faza narodzin. Będzie ona miała miejsce przy słupie centralnym (*akun*), symbolu podwójnego życia: życia biologicznego i życia duchowego. Słup ten, zwany także „drzewem nowego życia”, ma dwa otwory. Jeden u dołu słupa w formie rombu jest symbolem kobiecego organu rodnego, drugi zaś, znajdujący się w górnej jego części, jest symbolem życia odrodzonego.

Fangowie identyfikują niekiedy słup centralny z drzewem *adzap*, o którym opowiada legenda, że znajdowało się w środku drogi, uniemożliwiając przejście. Było to około roku 1840. Według legendy ogromne to drzewo rosło właśnie w miejscu, gdzie schodziły się strome, skaliste zbocza, zamykające przejście całej migrującej grupie Fangów. Gdy Pigmeje wycięli w nim otwór, Fangowie przeszli przez nie i kontynuowali swą historyczną wędrówkę. W ten sposób udało się im wejść do Gabonu, gdzie rozpoczęli nowe, osiadłe życie. Otwór ten uchodzi w tej legendzie za „otwór narodzin” — *ozambogha*. Niekiedy, jak w sekcie Elivaganga, słup centralny jest przyrównywany do roli *motombi*, drzewa, po którym, jak opowiada tradycja Mitsogho, Dintsuna zstąpiła na ziemię. W tym też duchu przywódczyni tej sekty, Madelaine Essimyo, wyjaśnia swym adeptom, że po słupie centralnym Matka Boska (*Ningon Mebeghe*) wraz z aniołami schodzi z nieba na ziemię, przynosząc życie i błogosławieństwo.

Dość często nad dolnym otworem słupa centralnego znajduje się rodzaj fartuszka, sporządzonego z włókien rafii i zwanego *elomba*. Jest to „uwłosienie boże” albo „szata boża”, przypominająca tradycyjny ubiór kobiet, zakrywający części rodne, przed wprowadzeniem tkanin europejskich. Gdy strój z rafii ozdobi również inne części świątyni, wówczas łączy się je girlandami z liści i kwiatów. Muszą one być bardzo świeże, „dziewicze” albo, jak wyrażają się adepci *buiti*, „mają one wyjść bezpośrednio z kobiety”.

Chodzi tu głównie o czerwone kwiaty *bugenwile*, które symbolizują krew menstruacyjną.

Gdy słup centralny jest przyozdobiony wizerunkiem węża, ma przypominać płodność kobiecą i starotestamentową scenę upadku moralnego. To samo oznacza księżyc, symbol kobiety i jej płodności, lub łódź. Znak łodzi jest symbolem organu kobiecego (wody płodowe), a także wyraz przejścia z życia do życia, czyli z ziemi do społeczności zmarłych. Nierzadko w słupie wyrzeźbiona jest twarz Bandzioku lub Ningon Mebeghe albo, jak w świątyni sekty Erendzi Saint w N'kembo (Libreville), cała postać Matki Boskiej, u której stóp znajduje się również rysunek łodzi z wiosłami. Wiosło jest symbolem przewoźników i transportu oraz przypomnieniem łopaty, którymi niegdyś kopano groby.

Wszystkie świątynie sekt synkretycznych podzielone są na dwie części: prawą i lewą. Każda z nich ma swój odpowiedni znak, symbol słońca albo symbol księżyca. Do najistotniejszych cech, które różnią te dwie części, zaliczyć należy, jak to widać w wielkich świątyniach sekt Assumege-enin (początki życia), „izby”, które przeznaczone są bądź dla mężczyzn, bądź dla kobiet. Każda izba ma „sadzawkę życia” albo „studnię życia”, w której zawsze jest woda; symbolizuje ona wody płodowe. W przekonaniu wierzących woda w izbie mężczyzn zawiera spermę, a woda w izbie kobiet — krew menstruacyjną.

W religii *buiti* mówi się nowicjuszom często również o *Moboghwe*, „rzecz *Buiti*”. Chodzi tu o „brzuch kobiety matki”, o jej wnętrze, z którego wyszło wszystko, co żyje i o czym mówi *buiti*.

Wśród przedmiotów kultowych, które są symbolem kobiety i jej roli w misterium życia, wymienić ponadto możemy miotełkę (*akua*), dzwonek w kształcie części rodnej kobiety, skórkę cywety oraz znak gołębic. Miotelka, sporządzona z rafii, ma przypominać owłosienie organu rodnej kobiety. Podczas uroczystości nocnych, *ngoze*, kobiety potrząsają miotełką stale na znak zaangażowania się w odrodzenie duchowe własne i zebranych. W określonych momentach ceremonii nocnych celebrant wygłaszając kazanie lub recytując akt dziękczynny potrząsa równocześnie miotełką, którą trzyma w lewej ręce, i grzechotką trzymaną w prawej. Potrząsanie grzechotką, która przypomina członek męski, i miotełką ma symbolizować akt seksualny, czyli początek nowego życia. W niektórych świątyniach, na przykład sekty Assumege-enin we wsi Akulzok koło Minvoul, celebrant używa zamiast miotełki przedmiotu z metalu, który imituje bardzo dokładnie anatomię rozrodczego organu kobiecego.

Skórka cywety, którą używa się we wszystkich sektach *buitystycznych* i *ombwirystycznych* (poza Ndeya Kanga w N'Kembo), stanowi obraz Bandzioku i symbol jej ofiary. Bandzioku podobnie jak cyweta została zabita i ofiarowana. Ponadto przypomina pierwszą wizję Bandzioku, w której

otrzymała ona od swego męża polecenie uzdrowienia chorych za pomocą skórki zabitej cywety. „Jeśli przyjdzie do ciebie chory, ty rozciągniesz na ziemi skórkę cywety i posadzisz na niej chorego. To ona bowiem sprawi, że przodkowie ześlą na niego i na ciebie siłę zdrowia”. Jak już wspomnieliśmy, skórka cywety nie tylko przypomina historyczne wydarzenie spotkania się dwu światów i misję czynienia dobrze tym, co cierpią, ale ponadto ma podkreślić analogię między śmiercią cywety a cierpieniem i śmiercią Bandzioku. Cyweta jako kanał, przez który spływa dobroczynna siła uzdrawiania, jest obrazem Bandzioku, symbolem kobiety, która stała się pośredniczką między światem żywych a światem umarłych, między światem materialnym a światem nadprzyrodzonym. W chrześcijańskich sektach synkretycznych Bandzioku jest obrazem Chrystusa cierpiącego.

Symbol gołębiczy stanowi dobry przykład akulturacji u Fangów, których sytuacja geograficzna i społeczno-polityczna usposobiła do kontaktu z białymi. Skoro dla teologii katolickiej Duch Święty w postaci gołębiczy jest symbolem miłości, dla myśli religijno-filozoficznej sekt synkretycznych jest on pojęty jako wyraz miłości dla kobiety, która daje życie. Opierając się na zasadzie, że miłość daje życie, adepci *buiti* zrównali istotę i funkcję Ducha Świętego do istoty i do funkcji kobiety, sprowadzając w ten sposób życie Trójcy Świętej do życia biologicznego rodziny. W licznych przedstawieniach graficznych widzimy Ducha Świętego w połączeniu z głową kobiety. Jest to figura z dwiema głowami i jednym tułowiem.

Górna część figury ma głowę kobiety (Dintsuna, Maria), a dolna głowę gołębiczy.

Do symboli, które wyrażają funkcje kobiety, a więc funkcje życia i odrodzenia, zaliczyć należy również czerwoną szarfę, którą nosi *kombo*, główny celebrant. Jest nią przepasany tak, jak diakon w kościołach katolickich. to znaczy od ramienia do pasa. Oznacza ona zarówno pępowinę, „sznur życia”, krew kobiety jak i krew Jezusa Chrystusa, krew odkupienia na drodze śmierci.

HALINA HANNA BOBROWSKA

CZARNA AFRYKA W POSZUKIWANIU DROGI PRZYSZŁOŚCI

Treść: Życie, osobowość i elementy ideologii Fanona. — »Peau noire — masques blancs«, zarys myśli Fanona i jego wizja Afryki. — Stosunek Fanona do literatury. — Wyklęci na ziemi. — Sartre o Fanonie. — Fanon o przemocy. — O kulturze narodowej. — O »négritude«. — Nowa ranga literatury. — Nowa fala: studium Stanisława Spero Adoteviego. — Etnologia. — »Négritude« dzisiejsza. — Człowiek a jego przyszłość. — Sylwetka Senghora widziana oczami czarnego świata. — Zamiast wniosków.

Znamiennym rysem naszej epoki jest jej uniwersalizm. W znacznej mierze jest to konsekwencja uniwersalizmu nauki w podstawowych jej dziedzinach: matematyczno-przyrodniczych i technologicznych, czego jasnym przejawem jest uniwersalizm badań nad energią atomową i loty kosmiczne. Radio i telewizja, fundamentalne czynniki przezwyciężenia przestrzeni w kontaktach międzyludzkich, to również formy uniwersalizmu cywilizacji nowoczesnej. Nie oznacza to jednak likwidacji źródeł konfliktów dzielących ludzi na wrogie ugrupowania. Różne tereny globu ziemskiego, niedawno bardzo odległe, zbliżyły się do siebie, Europa, Ameryka, Azja i A f r y k a zbliżyły się do siebie również i poprzez swoje organizacje polityczne, które łącząc kontynenty stały się współpartnerami w wystąpieniach o światowym zasięgu politycznym, decydujących o wspólnych losach ludzkości¹.

Z kontynentem Afryki związana jest postać Kwame N'Krumaha², wy-

¹ Przykładem może być IV Konferencja Państw Niezaangażowanych (Algier, wrzesień 1973 r.), największa w historii świata narada Trzeciego Świata, która zbliżyła do siebie we wspólnych dążeniach przedstawicieli 80 krajów z różnych kontynentów: Afryki, Azji, Ameryki Łacińskiej; uczestniczyła w niej także Jugosławia.

² Kwame N'Krumah (1909—1972) rozpoczął swą działalność wśród studentów afrykańskich w USA, gdzie studiował w latach 1935—1945. W latach 1945—1947 był w Anglii jednym z organizatorów ruchu wyzwolenia Afryki. Po powrocie do kraju (1947) był N'Krumah jednym z przywódców Afryki w walce z kolonializmem i jednocześnie wyrazicielem idei panafricanizmu. Problemowi temu poświęcił studium pt. *Afryka musi się zjednoczyć* (1961, wyd. polskie 1965). W 1961 r. został laureatem Międzynarodowej Leninowskiej Nagrody Pokoju. Jest autorem głośnej pracy pt.

raziciela idei panafryzkanizmu, rzecznika dialogu cywilizacji, pierwszego szefa rządu Ghany, od 1957 roku niepodległego państwa.

Połączenie ideologii uniwersalizmu ze świadomością społeczno-kulturowej odrębności Czarnej Afryki oraz z dążeniem do udziału czarnej Afryki we wspólnocie nowoczesnej cywilizacji cechuje również Yomo Kenyattę³, jedną z czołowych obok Leopolda Senghora⁴, prezydenta Senegalu, teoretyka filozofii *négritude*, postaci Afryki współczesnej.

Co wyraża *négritude*? Senghor rozumie *négritude* jako zespół wartości cywilizacyjno-kulturowych, ekonomicznych i społecznych cechujących ludy czarne, zdolnych zarazem zapewnić udział Czarnego Świata w kulturze u n i w e r s a l n e j. Wyraz *négritude* powstał w latach trzydziestych wprowadzony do słownictwa poetyckiego przez czarnego poetę z Antyl Aimé Césaire'a. Idei *négritude* Sartre nadał rangę filozoficzną. Teoretykiem zaś koncepcji *négritude* stał się Senghor. Podczas I Kongresu Pisarzy i Artystów Czarnych w 1956 r. w Paryżu Senghor przedstawił w atmosferze ogólnego entuzjazmu i aprobaty ideologiczne podstawy *négritude*. Według Senghora *négritude* nie jest jedynie środkiem odnowy kulturowej, lecz ma wartości trwałe: wyraża najgłębszą istotę człowieka czarnego i jego powołania we współczesnym świecie. W zakresie systemu myślowego jest ontologią, w zakresie nakazów postępowania — mesjanizmem⁵.

* * *

Od dwugłosu Leopolda Senghora i nigeryjskiego dramaturga Wole Soyinki rozpoczyna się artykuł Pola Ndu⁶ na temat *négritude*, opublikowany w 86 numerze czasopisma „Présence Africaine”.

Consciencisme (1964), tłumaczonej na wiele języków. Po zamachu stanu w Ghanie (1966) utracił władzę i przez ostatnich 6 lat życia przebywał poza granicami swego kraju. Zmarł w Rumunii w kwietniu 1972 r.

³ Yomo Kenyatta (ur. 1893 r.), działacz niepodległościowy Kenii. W latach 1934—1946 przebywał w Anglii i ZSRR. W 1945 r. był współorganizatorem V Kongresu Panafrykańskiego w Manchesterze. Uwięziony w 1952 r. pod zarzutem organizowania tzw. Powstanie Mau-Mau, spędził 7 lat w więzieniu. Od 1963 r. po przyznaniu Kenii wewnętrznej autonomii, a następnie niepodległości, został premierem rządu Kenii. Napisał *Facing Mount Kenya* (1957), *My People of Kenya* (1942) — wg *Encyklopedii Powszechnej* PWN.

⁴ Leopold Sedar Senghor, ur. 1906 w Joal niedaleko Dakaru, wychowanek szkół francuskich (Lycée Louis le Grand w Paryżu i Sorbony), poeta, filozof, działacz polityczny, teoretyk doktryny *négritude*, laureat wielu nagród literackich, od 1961 r. prezydent Republiki Senegalu.

⁵ Por. G. Balandier, *Dictionnaire des Civilisations Africaines*, Paris 1968, s. 291.

⁶ Pol Ndu, *Négritude and the New Breed*, „Présence Africaine”, 1973, nr 86. Autor artykułu jest pracownikiem naukowym State University of New York w Buffalo.

Wole Soyinka⁷ wyraził się niegdyś w związku z debatą na temat *négritude*, że tygrys nie odczuwa potrzeby proklamowania swojej „tygrysowości” (*tigritude*). Na to Senghor w wykładzie na Howard University w 1966 r. odpowiedział, że myślenie człowieka na temat samego siebie i ludzkiej k u l t u r y jest przywilejem wyróżniającym go spośród innych żywych istot i że jest całkowicie naturalne, iż cywilizacyjne wartości czarnego świata stają się przedmiotem dociekań. „Duch cywilizacji negro-afrykańskiej — mówił Senghor — zakorzeniony w ziemi czarnego człowieka i w jego sercu kieruje się ku światu ludzi i rzeczy, dążąc do zrozumienia go i nadania mu wyrazu”⁸.

Tej filozoficzno-emocjonalnej postawie Senghora przeciwstawia Pol Ndu trzeźwą ocenę sytuacji Murzynów, „Czarni całego świata — pisze Pol Ndu — potrzebują ludzi o praktycznym doświadczeniu, gotowych poświęcić się pracy we własnych środowiskach. Potrzebują też definicji mniej wzniosłych poetycko, a bardziej zrozumiałych oraz argumentów przemawiających za identycznością cech Murzynów jednoczących ich kulturowo”.

Próba skonfrontowania różnych aspektów *négritude* z narastającą w czarnym świecie falą autorefleksji, zwłaszcza wśród oponentów Senghora, atakujących totalnie jego teorie, wydaje się celowa i interesująca. Wstępny rozdział w tym procesie stanowi dzieło niezującego już od kilkunastu lat czarnego pisarza Franza Fanona. Jego to głos wspiera w dużej mierze polemiki wśród czarnych intelektualistów i wraz z upływem czasu przybiera na sile jako ewangelia ideologiczna czarnego świata, inspirujące źródło argumentów. Z tego też względu dzieło Fanona należy poświęcić więcej nieco miejsca.

ZYCIE, OSOBOWOŚĆ I ELEMENTY IDEOLOGII FANONA

Franz Fanon urodził się w 1925 r. na Martynice (Antyle Francuskie) w Fort-de-France. Umarł w 1961 r. Kształcił się we Francji, skończył medycynę w Lyonie. Pierwsza jego książka, *Peau noire — mosques blancs*, wyszła w 1952 r. Sam tytuł książki jest już wyznaniem autora. Fanon był wnukiem niewolnika z archipelagu Wysp Antylskich, obywatelem francuskim, lekarzem psychiatrą. W jego osobie spotykają się dziwolągi sytuacji

⁷ Wole Soyinka (ur. 1934), dużo młodszy od N’Krumaha, Kenyatty i Senghora, jest znanym dramaturgiem, publicystą, poetą. Nigeryjczyk z urodzenia i patriotyzmu, pochodzący z plemienia Yoruba. Studia uniwersyteckie ukończył w Ibadanie. Przekroczył zaledwie 30 lat, gdy wysunął się na czoło jako autor sztuk scenicznych i organizator teatrów w Nigerii. Szczerze oddany sprawie rozwoju teatru w Nigerii, światomie korbysta ze wzorów i doświadczeń teatru europejskiego.

⁸ Pol Ndu, *op. cit.*

kolonialnej. Jaką odegrał rolę w wyzwoleniczych dążeniach Afryki? O życiu i idei Franza Fanona czytamy w artykule Elżbiety Reklajtis w „Przeglądzie Socjologicznym”⁹.

„Urodzony na Martynice i wyrosły w sferze oddziaływania kultury francuskiej (studia medyczne w Lyonie, małżeństwo z Francuską) obrał za swoją ojczyznę Algierię [...] 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 [...] Wkrótce jednak oficjalnie zerwał z Francją [...] Wysłany przez władze powstania do Tunisu prowadził tam dział polityczny w dzienniku „EL-MUD-JAHID” („Bojownik”). Mianowany w roku 1960 ambasadorem Rządu Tymczasowego Algierii w Ghanie, Fanon objeżdżał szereg krajów Afryki występując wszędzie jako rzecznik krajów walczących o wyzwolenie [...] Choroba trawiąca Fanona przez ostatnie 2 lata życia [...] pogłębiła właściwą mu nerwowość i niepokoje [...] Książkę [...] *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 usłyszane zarówno przez kolonizatorów jak kolonizowanych [...] W dorobku pisarskim Fanona zagadnieniem centralnym [...] wydaje się być idea przemocy. Przemocy, na której opierał się podbój i panowanie kolonialne, oraz przemocy, której użycie musi temu panowaniu położyć kres”.

»PEAU NOIRE — MASQUES BLANCS«, ZARYS MYŚLI FANONA I JEGO WIZJA AFRYKI

Francis Jeanson, który pierwszą książkę Fanona poprzedził wstępem, a po śmierci Fanona z okazji ponownego jej wydania w 1965 r.¹⁰ dopisał posłowie, twierdzi, że właśnie kolor skóry Fanona stanowi o treści jego książki, ponieważ jest ona wynikiem doświadczeń człowieka „zanurzonego” w świecie białym.

Tygodnik „Jeune Afrique” w artykule o Fanonie w 10 rocznicę jego śmierci¹¹ pisze, że „jego dzieło wywiera niezwykle wprost wrażenie [...] Metropolie kolonializmu w płomieniach! Leśne ludy, tłumy brązowych meteków świętują! Tańczą wokoło księżyca! Piękno jego projekcji polega na tym, że pokazał drogę wyklętym na ziemi, tym, którzy od pierwszego dnia

⁹ E. Reklajtis, *Naród i rewolucja w pisarstwie Franza Fanona*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 19, 1965, z. 1, s. 244—264.

¹⁰ F. Fanon, *Peau noire — masques blancs*, wyd. 1: 1952, wyd. 2: 1965, Seuil — Paris.

¹¹ J. P. N’Diaye, „Jeune Afrique”, 20 XI 1971.

niosą świat na swych ramionach”. Artykuł kończy się słowami: „Jego myśl jasnowidząca rozsiewa dziś swe promienie na cały świat”.

Niektórzy w pracach Fanona widzą przede wszystkim kompleks czarnego: twierdzi się, że to odmiana rasizmu. „A ja po prostu — mówi Fanon — chciałem być człowiekiem wśród innych ludzi — niczym innym jak tylko człowiekiem”. Jeanson dodaje, że czarnego nie czyni się odpowiedzialnym za jego czarność, lecz że czarny jest i będzie winien. Być może tu i tam wybacza mu się to, lecz nieszczęście właśnie w tym, że nie ustaje się w wybaczeniu!

Fanon pisze: „Kiedy mnie kochają, mówią, że to pomimo mojej ciemnej skóry. Kiedy mnie nie cierpią, dodają, że to nie z powodu mojej czarnej skóry”. „Żądałem wyjaśnień. Dlaczego? Łagodnie, tak jak się mówi do dziecka, odkrywano przede mną istnienie pewnych opinii, które przyswoili sobie pewni ludzie — ale dodawano zaraz: należy mieć nadzieję, że one niedługo znikną. Ludzie nauki po wielu przemilczeniach, niedomówieniach dopuścili — kontynuuje Fanon — że Murzyn jest istotą ludzką, Murzyn okazał się analogiczny do białego; ta sama morfologia, ta sama histologia. Rozum zapewniał więc zwycięstwo na wszystkich polach [...] Ale zwycięstwo rozumu nie rozwiązuje jeszcze problemu istnienia. Oczywiście w świetle rozumu Murzyn stał się człowiekiem jako idea. Ale rzeczywisty Murzyn pozostał razem ze swą czarną skórą — wśród rzeczywistych białych”. W wewnętrznej polemice Fanon przeciwstawia tok myśli człowieka białego: „Czyż oni [czarni] nigdy nie będą zadowoleni? Bo co by się dla nich zrobiło i co by się im mówiło, zawsze przyjmują to od złej strony! Jeżeli się ich kocha, mniemają, że to z litości, bo są czarni, jeżeli im się stawia zarzuty, wydaje im się, że to z powodu czarnej skóry [...] A już najbardziej wymagający są ci najbardziej *evolués*, ci, którzy dzielą nasze życie i uczestniczą we wszystkich naszych działalnościach, ci, którym przyznaliśmy do wszystkiego prawa. Co chwila, nawet kiedy my wcale nie pamiętamy o tym, właśnie oni przypominają nam, że są czarnymi, zupełnie jakby chcieli nas obciążyć za to winą” (s. 9—11). Fanon wie o tym i sam przyznaje, że nie potrafi być obiektywny.

W stylu Fanona, który jest odpowiednikiem jego myśli, występuje otwarte wyzwanie rzucone czytelnikowi w sposób omal poetycki, od spontanicznego krzyku, aż do świadomej próby, aby czytelnika osiągnąć w jego przeżyciach, aby na przekór wszelkim jego systemom obronnym narzucić poprzez te gniewne myśli udział w doświadczeniach, których nigdy nie doznał i nie dozna! Postawy Fanona nie oddaje określenie, że jest ona anarchistyczna czy „zbuntowana”. Postawa jego jest rewolucyjna.

„Czarny — stwierdza Fanon — nie jest po prostu człowiekiem [...] Czarny jest czarnym człowiekiem. W wielu wypadkach pozwolił się schwytać w pułapkę, przyjął *implicite* wartościowania różnic faktycznych i głęboką

ranę, jakie to wartościowanie ustala w samym sercu tego świata. Stąd przyjmuje on postawę całkowicie negatywną, bądź to kiedy wkłada całą swą ambicję, aby stać się białym, bądź też kiedy sili się rozegzaltować swoją *négritude* i wykazać poprzez odżegnanie się od białej cywilizacji przewagę wartości czarnych. Obydwie te drogi są drogami bez wyjścia”.

Rozważmy te obydwie postawy.

1. Zaprzeczyć swej czarności czy przynajmniej uczynić z niej abstrakcję, wpisać ją w nawias, jest dla czarnego przedsięwzięciem bezsensownym. On sam może zapomnieć o swej czarnej skórze jedynie pod warunkiem, że przestanie spostrzegać, iż inni ją widzą. Dla wielu czarnych oznacza ona niższość, zło i jakiś nieokreślony błąd ludzki.

2. Fanonowi nie wydaje się, aby egzaltacja *négritude* prowadzić mogła do lepszych rezultatów. Fanon jest surowym sędzią dla tych czarnych, którzy pozostając niewolnikami swej niewolniczej przeszłości nie widzą innego sposobu oswobodzenia się, jak gubienie się w badaniach nad zamierchłą, przed erą niewolnictwa, przeszłością.

W życiu Fanona — sam to przyznaje — był moment, kiedy właśnie ideologia *négritude* stała się dla niego jedynym możliwym rozwiązaniem. Toteż miał za złe Sartrowi, że w swym *Czarnym Orfeuszu* określa *négritude* jako fazę przejściową, jako środek, który pojmuje jako coś chwilowego i względnego. Fanon uważał, że takie określanie *négritude* odbierze czarnemu możliwości „zatopienia się w nią” i że przez to *négritude* stawała mu się nieosiągalna, obca i być może nawet wroga.

W późniejszej fazie u Fanona silniej dochodzi do głosu problem realnych wartości ekonomicznych i społecznych świata czarnych w stosunku do świata białych. Jednakże główny akcent kładzie Fanon na psychologiczny aspekt zagadnienia. Jego książka jest bezustannym stawianiem pytań.

Jakie są jego podstawowe postulaty? Wolność człowieka? „Murzyn — twierdzi Fanon — nie zna ceny wolności, ponieważ nie bił się za sprawę wolności”. Niestety Murzyna francuskiego — według Fanona — jest właśnie to, że został uwolniony przez swego pana, ale sam nie brał udziału w przewrocie w sprawie własnego losu. Nie ma u Fanona idealizowania gwałtu. Jednakże jedynie poprzez rewolucję i przemoc widział on oswobodzenie człowieka wzgardzonego.

Poglądy Fanona na temat gloryfikacji przeszłości Afryki i jej murzyńskiej spuścizny kulturowej stają w opozycji do fali, która w tym okresie utwierdzała w świecie nowo narodzoną ideologię *négritude*. Jego dzieło posłużyło więc Afrykanom do rewizji *négritude*, którą zaczęto już osądzać jako wyraz duchowych niepokojów, pogłębionych upokorzeniami teoretyków tej ideologii.

Podstawowe myśli zawarte w książce *Peau noire — masques blancs* podsumował Fanon w końcowej części zamiast konkluzji. Ostro i wyraźnie

występuje w nich nurt ozywającej dziś polemiki wokół specyficznych wartości negro-afrykańskich. Oto co mówi Fanon:

„Fakt, że odkrywa się dziś istnienie cywilizacji murzyńskiej w XV wieku, nie wyznacza mi jeszcze patentu ludzkości. Czy się tego pragnie, czy nie, przeszłość w żaden sposób nie może mną kierować w moim współczesnym życiu [...] W żaden sposób — czytamy dalej — nie mogę czepiać się odgrzebywania cywilizacji murzyńskiej niesłusznie zapoznanej. Nie czynię siebie człowiekiem przeszłości [...] Jeżeli w pewnym okresie zaistniał dla mnie problem rzeczywistej solidarności w stosunku do określonej przeszłości, to działa się to w miarę, jak angażowałem się, ja sam, w problemy mojej osobowości po to, aby nigdy na tej ziemi nie było już ludów uciskanych! I to wcale nie mój czarny świat dyktował mi postępowanie. Moja czarna skóra nie jest wybranym złożem specjalnych wartości [...] Nie mam prawa — ja, kolorowy człowiek — doszukiwać się, w czym moja rasa jest wyższa lub niższa w stosunku do innej rasy. Nie mam też potrzeby — ja, kolorowy człowiek — martwić się o sposoby, które by mi pozwoliły dreptać śladami pychy dawnego pana”.

Kwintesencja ideologii Fanona zawiera się w następujących słowach: „Ja, kolorowy człowiek, pragnę tylko jednego: aby nigdy narzędzie nie zapanowało nad człowiekiem. Oby na zawsze ustało ujarzmienie człowieka przez drugiego człowieka. Oby mi wolno było odkrywać człowieka tam, gdzie się on znajduje. Po co mówić o wyższości? O niższości? Dlaczego po prostu nie spróbować przybliżyć się do drugiego, odczuć drugiego, odsłonić się drugiemu?” (s. 201—205).

STOSUNEK FANONA DO LITERATURY

Fanon rozumie ładunek słów, posłannictwo literatury. Znajdujemy na s. 168 takie zdanie Fanona: „Zapytano mnie, kiedy rozmawiałem na temat obecnej mojej książki, czego od niej oczekuję? A więc moja praca pragnie być zwierciadłem infrastruktury postępowej, w której ramach Murzyn dążąc do uwolnienia się od poczucia wyobcowania mógłby odnaleźć siebie”. Fanon krytycznie odnosi się jednak do tendencji uczynienia murzyńskości tematem literatury, uważa on, że za dużo pisze się o specyfice Murzyna, o jego filozofii i ontologii (aluzja do książki Tempelsa *Filozofia Bantu*). Pragnie się tego Murzyna zhellenizować, zorfeizować. Stawia się pytanie, co może on wniesić do cywilizacji powszechnej świata. Fanon odwołuje się do Aimé Césaire'a, w nim widzi pożądane źródło inspiracji. „A nade wszystko ciało moje zarówno jak i dusza niechże się strzegą założonych ramion w jałowej pozycji widza, bo życie nie jest widowiskiem, bo morze bólu nie

jest proscenium, bo wołający człowiek nie jest niedźwiedziem, który tańczy”¹².

Rola literatury zajmuje w rozważaniach Fanona ważne miejsce. Jego wnikliwa analiza powieści czarnych pisarzy wykracza poza teren stereotypowych sądów. Fanon zatrzymuje się przy trzech z nich: *Je suis Martiniquaise* pióra Mayotte Capecia, czarnej pisarki z Martyniki, *Nini* senegalskiego pisarza Abdoulaye'a Sadjiego (ur. 1910, zm. 1961) i wreszcie *Un homme pareil aux autres* René Marana (ur. na Martynice w 1887, zm. we Francji w 1960), pisarza antylnskiego, wychowanego we Francji. W centrum jego uwagi stoi motywacja psychologiczna postaw bohaterów powieści¹³. Fanon dyskwalifikuje w nich to, co wspólne, a mianowicie fałszywe, jego zdaniem, rozumowanie czarnego człowieka, ujmujące godności ludzkiej. W powieściach tych podstawowy problem to murzyńskość jako zasadniczy współczynnik osobowości czarnego, obniżający jego poczucie wartości własnej. „Czy to będzie chodziło o Mayotte Capecia i jej *Je suis Martiniquaise* — pisze Fanon — czy o *Nini* u Senegalczyka Abdoulaye'a Sadjiego, napotykamy ten sam proces. [...] tj. próbę zyskania drogą interioryzacji wartości już z wyjściowego punktu niedostępnych. I właśnie dlatego, że Murzynka czuje się istotą niższą, aspiruje ona, aby przyjął ją świat białych”.

Książka René Marana pt. *Un homme pareil aux autres* pobudza Fanona do dalej posuniętych wniosków. Według przypuszczenia Fanona jest to upowieściowana biografia samego autora. Maran daje w niej wewnętrzny portret czarnego intelektualisty-samotnika, który mimo zapewnień o uczuciu ze strony białej kobiety, którą pokochał, nie wierzy pełen rozterki i samoudręki, że mógłby być całkowicie zaakceptowany przez białych z jej środowiska. Dopiero argumenty białego przyjaciela w swej istocie psychologicznej bardzo podobne do rozumowania rozmaitych *Nini* afrykańskich przełamują jego opór. Oto fragment przedstawionej w powieści argumentacji przyjaciela:

„Uważasz się za Murzyna, ty wychowanku szkół francuskich? Ty, który żyjesz i postępujesz tak samo, jak my! Przecież nie masz nic w sobie z Twoich pobratymców, ci zresztą, których znasz, w niczym nie przypominają

¹² Aimé Césaire, ur. 1913 r. na Martynice, poeta i działacz polityczny. Obok Senghora twórca teorii *négritude*. Jego wiersze weszły do antologii poezji francuskiej, tłumaczone na wiele języków. Por. H. H. Bobrowska-Skrodzka, *Aimé Césaire — poeta wielkości Afryki*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 19, 1965, z. 1. Zacytowany fragment pochodzi z utworu *Cahier d'un retour au Pays natal*.

¹³ Każda z tych powieści zasługuje na odmienną ocenę. Np. *Je suis Martiniquaise* M. Capecia trudno jest w ogóle zaliczyć do rzędu literatury, a raczej do sentymentalno-brukowych opowieści zawiedzionej miłości.

ciebie [...] Z Murzyna masz jedynie powierzchowność, co do spraw innych myślisz tak samo jak Europejczyk”¹⁴.

Podobny sposób myślenia tłumaczy Fanon jako przykład braku poczucia własnej wartości. Brak wiary w to, że czarny może być obiektem godnym uczucia białej kobiety, ustąpić może według autora powieści tylko wówczas, kiedy znajdzie on aprobatę w oczach białego. Bohater René Marana pragnąłby być człowiekiem jak inni. W spojrzeniu więc białego człowieka szuka spokoju i „przyzwolenia”. Według Fanona tego rodzaju „kompleks kopciuszka” występuje najczęściej u ludzi psychicznie zagubionych. Fanon widzi analogiczne sytuacje w wypadkach ułomności psychicznych wśród białych — kiedy na tle niepokoju duchowego spowodowanego porzuceniem przez bliską osobę i utratą poczucia własnej wartości występują wszelkie symptomy tego rodzaju neurozy. W ten sposób Fanon dochodzi do wniosku, że książka Marana jest fałszem, ponieważ przedstawia przypadek neurastenii, wynikły na skutek oderwania bohatera powieści od własnego świata i braku oparcia moralnego czy uczuciowego jako typowy dla każdego czarnego (w zetknięciu z cywilizacją zachodnią), a nie jako specyficzny dla określonych osobników.

Takie stanowisko Fanona przywodzi na myśl innego intelektualistę czarnego, Sundaya Anoziego, który jest autorem pierwszej systematycznej pracy naukowej poświęconej analizie powieści afrykańskiej¹⁵. Wydaje się, że dzieło Fanona wywarło znaczny wpływ na tok rozumowania młodego socjologa afrykańskiego, który, *nota bene*, nie powołuje się ani razu na Fanona! Anozie w swym studium przeprowadza typologię powieści afrykańskich, opartą na koncepcji trzech różnych *d e t e r m i n a n t ó w*, tj. czynników, które decydują o typie bohatera. Do jednego z tych trzech typów zalicza czynniki wewnętrzne wynikające z problemów osobistych. Anozie wychodzi mianowicie z założenia, że brak poczucia wartości własnej, wyobcowanie, poczucie zagrożenia, słowem stany niepokoju ukazane w powieściach afrykańskich na przykładzie niektórych bohaterów, wpływają nie z sytuacji Murzyna w zetknięciu z cywilizacją zachodnią, ale z jego osobistych cech duchowych, to znaczy z czynników wewnętrznych, ze złożoności jego psychiki. Do zbieżności wniosków Fanona i Anoziego powrócimy jeszcze w dalszej części rozważań nad dziełem Fanona.

¹⁴ R. Maran, *Un homme pareil aux autres*, Paris 1958, s. 152.

¹⁵ S. O. Anozie, *Sociologie du roman africain*, Paris 1970. Książka jest efektem pracy doktorskiej, pisanej pod kierunkiem prof. Balandiera na Sorbonie. Sunday Anozie, ur. 1942 r. na terenie Biafry, studiował we Francji jako stypendysta UNESCO. Obecnie wykłada język i literaturę angielską na uniwersytecie TEXAS (w Austin) por. H. H. Bobrowska, *Powieść afrykańska a rzeczywistość czarnej Afryki*, „Przeгляд Humanistyczny”, 10, 1974.

WYKLĘCI NA ZIEMI

Druga książka Fanona, która pobudzała do pogłębienia refleksji nad sytuacją czarnego człowieka, nosi tytuł *Les Damnés de la terre*¹⁶. Nacechowana nerwowym niepokojem jest wyrazem woli autora, ażeby zmobilizować rewolucyjną świadomość czytelnika i pchnąć do czynu tych, których określa: w y k l ę c i n a z i e m i. Dla osiągnięcia celu nadrzędnego, jakim jest wyzwolenie człowieka, widzi konieczność użycia przemocy¹⁷. Murzyn musi stać się groźny! Z teoretyka rewolucji antykolonialnej Fanon przeobraża się w tej książce w bojownika sprawy rewolucji. O ile w pierwszej książce, *Peau noire — masques blancs*, rola literatury rozważana była w kategoriach czynnika psychologicznego, to w ostatniej Fanon zaostrza ten problem, domagając się, „aby kultura negro-afrykańska nabierała siły i wyrazu nie poprzez pieśni, poematy i tradycyjny folklor, lecz poprzez walkę samego ludu” (s. 176).

Zaznajamiając czytelnika z *Les Damnés de la terre*, pójdziemy śladami tego przede wszystkim nurtu, który określa stosunek Fanona do zadań literatury narodowej i do filozofii *négritude*.

SARTRE O FANONIE

Sartre w przedmowie¹⁸ do tej książki pisze:

„Elita europejska podjęła zadanie fabrykowania elity tubylców, wyselekcjonowano ich wśród młodzieńców, na których czole wyryto rozżarzoną żelazną zasadą kultury zachodniej, a do ust wtłoczono wielkie słowa, które przyklejały im się do zębów, po krótkim pobycie w metropolii odsyłano ich do domu zupełnie ogłupiałych. Te »żyjące kłamstwa« nie miały już nic do powiedzenia swym braciom. Słowa ich brzmiały pusto. Ale [...] nadeszło nowe pokolenie, które zupełnie zmieniło zagadnienie [...] Ich poeci i pisarze z niewiarygodną cierpliwością próbowali tłumaczyć nam, że wartości nasze nie pasują do prawdy ich życia i że nie mogą ich ani całkowicie odrzucić, ani całkowicie asymilować. Oznacza to z grubsza: czynicie z nas potwory, humanizm wasz głosi na siłę, że uważa nas za należących do całej ludzkości, a wasze praktyki nas odseparowują. Aż oto w 1961 r. odzywa się nowy głos. Słuchajmy go!

„»Nie traćmy czasu na jałowe litanie czy na mdląco-ckliwe naśladownictwa. Zostawmy w spokoju tę Europę, która nie przestaje mówić o człowieku, a jednocześnie niszczy go i morduje [...] we wszystkich zakątkach

¹⁶ F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris 1966.

¹⁷ Por. Reklajtis, *op. cit.*

¹⁸ Wybrane cytaty z przedmowy Sartre'a (*op. cit.*, s. 9—23).

świata. Od wieków też [...] w imię rzekomej przygody intelektualnej dusi niemal całą ludzkość. O! to już zupełnie nowy ton — któż ośmieli się go przyjmować? Afrykanin, obywatel trzeciego Świata, dawny poddany z kolonii»”.

Trzeci Świat odkrywa więc sam siebie i przemawia głosem Fanona. „Wśród ludów reprezentowanych przez ten głos — pisze Sartre — są ludy wciąż jeszcze ujarzmione, są takie, które osiągnęły pozorną tylko niepodległość, i takie, które biją się o sprawę suwerenności. Te różnice zrodziły się z historii kolonialnej, tzn. z ucisku: tu dawna metropolia zadowolona się kupieniem sobie kilku feudałów, tam znów dzieląc, aby rządzić, wytworzyła nową burżuazję wśród tubylców [...] W ten sposób Europa pomnożyła w dawnych koloniach podziały i opozycje, wykuła klasy, a więc i rasizmy. Jedność Trzeciego Świata nie istnieje! Fanon mówi swym braciom: »Spójrzcie, Europa położyła łapy na naszym kontynencie, trzeba, aby je teraz usunęła, udziałem człowieka jest domagać się i jednocześnie zaprzeczać warunkom ludzkiego losu, bo sprzeczności są materiałem powodującym eksplozję. Gwałtowna fala zagraża już Europie«”.

„»Kiedy chłopci dotkną karabinu« — mówi Fanon — stare mity zbledną i zdeptane zostaną wszelkie zakazy jeden po drugim. Broń bojownika — to jego ludzkość. Na początku buntu trzeba zabijać, wówczas dokona się dzieła podwójnego. Zabić Europejczyka, to zniszczyć za jednym zamachem i tego co dusi, i jego ofiarę, a wówczas jeden człowiek pozostanie martwy, drugi wolny«” (s. 21).

„Nowy człowiek — pisze Sartre — powstanie z ruin tego, co sam zniszczył [...] My [Europa] sieliśmy wiatr, a on uczyni burzę. Nowy człowiek jest synem gwałtu i z niego czerpie swą ludzkość, przestaje być ujarzmionym bydlęciem. Staje się przez to innym człowiekiem w lepszym gatunku. Fanon nie zwraca się już do Europy. Fanon zatrzymuje się, wskazał bowiem drogę [...] Domagał się jedności kontynentu afrykańskiego przeciwko wszelkim niezgodom i partykularyzmem. Cel jego został osiągnięty. Gdyby chciał opisać fakt historycznej dekolonizacji, to musiałby pisać o nas [Europie], a to na pewno nie leży w jego zamiarach. Ale po zamknięciu książki proces rozpoczęty przez Fanona rozwija się sam w czytelnikach dalej, mimo woli odczuwamy potęgę ludów uniesionych falą rewolucji [...] Każdy z nas może już teraz snuć własne refleksje”.

FANON O PRZEMOCY

Nazwy określające współczesne nowo wypracowane formy polityczne, jak restytuowanie narodu, odrodzenie narodowe, *Commonwealth*, nie zmieniają faktu, że dekolonizacja jest zjawiskiem gwałtownym i w zasadzie za-

stąpieniem pewnego rodzaju ludzi innymi ludźmi bez okresu przejściowego i bez udziału mas ludowych. Analiza tego zjawiska prowadzi Fanona do wniosku, że jedynie przemoc stosowana przez lud jednoczy go. Kolonializm dzielił dotychczas lud. Kolonializm posiada z reguły tendencje separatoryczne, jeśli umacnia plemiona to po to, aby je między sobą różnicować i dzielić. „Na poziomie jednostki przemoc jest odtrutką — pisze Fanon — uwalnia skolonizowanego z kompleksu niższości, rehabilituje go we własnych oczach. Masy zaś, które dotąd się nie liczyły i były nieodpowiedzialne, przemoc podnosi i stawia na wysokości przywódców o decydującym głosie. Jeżeli masy zastosują przemoc w imię wolności narodowej, nie dopuszczają już nikogo do głosu jako niosącego wolność” (s. 70).

O KULTURZE NARODOWEJ

„Nie wystarczy napisać pieśni rewolucyjnej, aby uczestniczyć w rewolucji afrykańskiej, a trzeba tę rewolucję czynić wraz z ludem [...] Aby działanie stało się autentyczne, trzeba samemu być żywą częścią Afryki i jej myśli, być elementem tej energii powszechnej, w pełni zmobilizowanej dla sprawy wolności, postępu i szczęścia Afryki. Nie ma miejsca ani dla artysty, ani dla intelektualisty, jeżeli stoi poza tym i nie jest zaangażowany, ani całkowicie gotów wraz z ludem do wielkiej walki Afryki i całej cierpiącej ludzkości. Tymi słowami Sekou Tourego¹⁰ otwiera Fanon drogę do dalszych rozważań nad kulturą narodową. Fanon nie potępia milczącej bierności poprzednich pokoleń, przeciwnie, widzi w niej siłę oporu przeciw eksploatacji okupanta.

„Walczyli, jak mogli — tłumaczy Fanon — przy pomocy broni, jaką wówczas dysponowali, i jeśli echa ich walki nie dochodziły do aren międzynarodowych, to przyczyny tego szukać trzeba nie w braku bohaterstwa, lecz w ówczesnej całkowicie odmiennej sytuacji. Ileż to akcji zgaszonych, ileż poczynań unicestwionych i ile buntów wśród plemion złamanych” (s. 155).

Zdaniem Fanona kolonializm urabiał przekonanie wśród poddanej ludności, że jedynie biały człowiek może ją wyrwać ciemnocie i że odejście kolonialistów oznacza dla niej upadek i powrót do barbarzyństwa. W tych warunkach rewindykacja własnych wartości Afryki staje się koniecznością programową czarnego intelektualisty. „Czarny intelektualista z kolonii — pisze Fanon — który walkę swą ustawia na płaszczyźnie należnych mu praw, który chce mieć dowody, który godzi się ukazać nago, aby lepiej odsłonić historię własnego ciała, skazany jest na zanurzenie się aż po wnętr-

¹⁰ Sékou Touré, cytaty z komunikatu wygłoszonego podczas II Kongresu Pisarzy i Artystów Czarnych w Rzymie w 1959 r., wg Fanon, *op. cit.*, s. 154.

ności własnego ludu. Takie zanurzenie się nie jest odrębne narodowo, a wymaga podjęcia walki na całym kontynencie. Kolonializm nie zagłębiał się w subtelności, a jego wyrok obejmował cały kontynent [...] Murzyn, który nigdy nie był tak bardzo Murzynem, jak od czasu, kiedy biali zapanowali nad nim, jeżeli postanawia dowieść kultury w sensie uniwersalnym, tj. stworzyć dzieło kultury, spostrzega, że historia narzuciła mu określony ściśle teren, że historia wskazuje mu ściśle określoną drogę i że powinien on zmanifestować kulturę murzyńską [...] tymi zaś, co strzegą rasowego podziału myśli, a co najmniej poczynają myśli, są właśnie Europejczycy, którzy nie ustają w przeciwstawianiu tej kultury innym kulturom” (s. 158—160).

O «NÉGRITUDE»

Koncepcja *négritude* była zatem uczuciową, jeśli już nie logiczną antytezą zniewagi, jaką biali człowiek zadawał ludzkości. Zniewagę tę czarni intelektualiści odczuwali na własnej skórze, stykając się z „ostracyzmem globalnym, z pogardą synkretyczną” — jak to określa Fanon (s. 159). Reakcją ich stała się postawa podziwiania i opiewania samych siebie. Na przekór narzuconej im afirmacji kultury europejskiej następuje dobrowolna afirmacja kultury afrykańskiej. Toteż piewcy *négritude* przeciwstawiać zaczęły starą Europę młodej Afryce, sceptycyzm i chłodny rozsądek — poezji, logikę — wybuchającej swobodzie myśli. Wyodrębnianie Czarnego Świata przejmą teraz sami czarni, a Murzyni z Ameryki przyłączą się do tego nurtu, afirmując wspólne z Afryką więzy i zbieżność podstawowych cech kultury.

Mimo iż na początku wydawało się, że czarnych Ameryki i Afryki łączą te same problemy, to jednak już II Kongres Pisarzy Czarnych w Rzymie (1959 r.) wykazał, jak powierzchowne jest to mniemanie. Główną przyczyną braku porozumienia była różnorodność dziejów czarnych z Afryki i czarnych z Ameryki. Historia ludzka tak odmienna na dwóch kontynentach była pierwszym czynnikiem oznaczającym próg, na który natrafiła koncepcja *négritude*. Okazało się, że kultura nazwana negro-afrykańską rozpada się na różne człony, a ludzie mający ją wcielać zaczęli sobie zdawać sprawę z tego, że każda kultura jest przede wszystkim kulturą narodową i że problemy wysuwane przez Richarda Wrighta czy Langstone’a Huguesa są zupełnie różne od problemów Senghora i Kenyatty.

Historia Towarzystwa Kultury Afryki (SAC) może być przykładem trudności w porozumieniu się co do celów tej instytucji. Towarzystwo związane zostało w 1957 r., po I Kongresie Pisarzy i Artystów (1956, Paryż), z myślą o skupieniu czarnych intelektualistów z całego świata, wzajemnym zbliżeniu się, porównywaniu prac badawczych. Głównym celem założenia

tego Towarzystwa było afirmowanie istnienia kultury afrykańskiej, inwentaryzacja jej przejawów w ramach poszczególnych narodów, wykrycie wewnętrznego dynamizmu każdej z kultur narodowych²⁰. Nadzieja, że Towarzystwo Kultury Afryki stanie w jednym rządzie obok Towarzystwa Kultury Europejskiej — które z czasem mogłyby przekształcić się w Towarzystwo Kultury Światowej — ożywiła wyobraźnię jego członków.

„U podstaw decyzji związania SAC — pisze Fanon — leżała troska o to, aby kultura wydobyta z samych trzewi kontynentu afrykańskiego była obecna w spotkaniu uniwersalnym, uzbrojona we wszystkie swe znamiona. Tymczasem SAC bardzo szybko odkryje, że niezdolne jest podjąć się tak rozmaitych zadań i ograniczy się do zewnętrznych jedynie manifestacji, przeciwstawiających się europejskiej narcyzowości, a ukazujących Europie, że kultura afrykańska istnieje” (s. 161). Fanon uznaje, że postawa taka była normalna i że słuszność jej wiązała się z potrzebą przeczenia kłamstwom rozpowszechnianym przez ludzi kultury zachodniej, mimo to uważa, że koncepcja *négritude* przyczyniła się do zdegradowania celów SAC.

NOWA RANGA LITERATURY

Fanon rozróżnia trzy różne fazy w procesie rodzenia się literatury na terenach kolonii.

W pierwszej fazie intelektualista z kolonii manifestuje swe zasymilowanie się z kulturą okupanta. Czerpie z inspiracji europejskiej i bez trudu odnieść można jego twórczość do literatury światowej — zwłaszcza literatury metropolii.

Drugą fazą to wspomnienia z własnego życia. Opisują one okres dzieciństwa, z charakterystycznym dla Afrykanów poczuciem humoru i bez troską, nie pomijając wszakże niepokojów i doświadczeń.

Trzecią fazą łączy się z okresem walki, autor próbuje trafić do ludu, obudzić w nim świadomość narodową. Rodzi się literatura rewolucyjno-narodowa. Ci, co walczyli, sami czują potrzebę wypowiedzenia się na temat własnego narodu i stają się rzecznikami zbrojnego czynu²¹.

O wartości dzieła pisarza decyduje — według Fanona — jego zaangażowanie w walkę wyzwolenczą i jeżeli pisarz z kolonii posługuje się tradycją i przeszłością mając własny lud jako adresata, musi zarazem „otwierać przyszłość i kłaść fundamenty nadziei” (s. 174). *Négritude* jako ideologia

²⁰ Por. Fanon, *op. cit.*, s. 161 i dalsze, oraz J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Bliżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 288.

²¹ Fanon, *op. cit.*, s. 165—167.

abstrakcyjna — zdaniem Fanona — w stosunku do potrzeb ludu nie może aspirować do reprezentowania świadomości człowieka czarnego. Stojąc na stanowisku, że nie ma identyczności kultur, Fanon nie godzi się z decyzją Senghora, aby wprowadzić do programów szkolnych naukę o *négritude* jako teorii o specyficznych wartościach Murzyna. Decyzję tę uważałby za słuszną o tyle tylko, o ile *négritude* rozważana byłaby w kategoriach zjawisk historycznych, natomiast urabianie świadomości czarnego w duchu *négritude* oznacza — według Fanona — odwrócenie się od historii: w świetle historii współczesnej nie ma już odrębnych dziejów Murzyna²².

Jest rzeczą znaną, że kolonializm zahamował rozwój kultur narodowych. Jedyną oznaką oporu przeciwko narzuconemu ustrojowi było uparte trwanie przy zastygłych formach kulturowych osądanych przez kolonializm jako barbarzyńskie. Pogarda ze strony okupanta wyzwala jednakże wśród ludów ujarzmionych ducha narodowego, a sprzeczności kulturowe nasilają go i wywołują chęć walki. Literatura rodząca się w tych warunkach staje się w dużym stopniu odzwierciedlaniem nowych sytuacji. Dotychczasowa twórczość literacka tubylców szła śladami pisarzy metropolii, obca dla ludu i duchem, i treścią. Praktycznie liczyła tylko na czytelników białych. Wraz z rodzeniem się świadomości narodowej zmienia się jednak treść utworów. Po okresie początkowym: tragicznej liryki zwróconej ku przeszłości (co nawet było podsycane przez okupanta jako czynnik rozładujący atmosferę), zaczynają się powieści i opowiadania obrazujące własną rzeczywistość. Początkowy okres liryki ośmielił zatem i zachęcił pisarzy tubylców do przekroczenia progu milczenia i zdobędzie czytelników z kręgu własnego świata. Fanon widzi w tym przełomowym momencie początek literatury narodowej, którą określi „literaturą walki”, ponieważ nawołuje ona do walki o niezależność narodu²³. Ponadto literatura ustna zastygła w swych formach zaczyna odgrywać nową rolę: w bajkach i epopiejach aktualizuje się treści coraz śmielej, występuje aluzyjność. W zjawiskach tych Fanon widzi przejawy dojrzewania świadomości narodowej.

* * *

Wskazać „braciom z Trzeciego Świata” inne cele niż doganianie Europy było dla Fanona głównym bodźcem do napisania ostatniej jego książki. Wiodące myśli, które go w tej pracy ożywiały, rekapitułuje Fanon w konkluzji²⁴: „Dlaczego, bracia, nie mamy zrozumieć, że jest coś lepszego do zrobienia niż iść śladami Europy?”

Oczywistą jest prawdą — mówi dalej — że potrzebujemy wzorów i przy-

²² *Ibidem*, s. 174—176.

²³ *Ibidem*, s. 180.

²⁴ Fanon, *op. cit.*, s. 239—242: „La conclusion”.

kładów. Lecz styl europejski i technika powinny przestać pozbawiać nas równowagi ducha [...] Dola ludzka, projekt człowieka, współpraca między ludźmi dla celów podnoszących całość ludzkości oto problemy nowe, wymagające prawdziwej inwencji. Postarajmy się wymyślić całkowitego człowieka, do czego Europa nie była zdolna, i doprowadźmy do tego, aby człowiek taki zatriumfował [...] Więcej, jeśli chcemy odpowiedzieć na oczekiwania Europejczyków, to nie należy tworzyć odbitki idealnego nawet ich społeczeństwa i ich myśli [...] Trzeba dla Europy, dla nas samych i dla całej ludzkości w nową wejść skórę, rozwinąć nową myśl, spróbować postawić na nogi nowego człowieka”.

Fanon nie żyje. Ale żyją jego myśli. Odnajdujemy ich echo w powieściach czarnych pisarzy, kiedy dopełniają osobowości bohaterów, dynamizują treść. W innych formach służą jako punkt wyjścia koncepcji ideologicznych czarnego świata.

NOWA FALA: STUDIUM STANISLASA SPERO ADOTEVIEGO

W swym krytycznym studium pt. *Négritude et négrologues* Stanislas Spero Adotevi, Dahomejczyk, inspirując się, jak to wielokrotnie podkreśla, dziełem Fanona, atakuje założenia senherowskiej teorii *négritude*, próbując zarazem zaprzeczyć wartości tego wszystkiego, co nauka i kultura zachodnia wniosła do Afryki²⁵. Nie jest to pierwsze wystąpienie dahomejskiego intelektualisty. Podczas I Panafrykańskiego Festiwalu Kultury w 1969 r. w Algierze głos Adoteviego rozniósł się szerokim echem wśród uczestników sympozjum naukowego, obradującego w czasie Festiwalu. *Négritude* była tematem rozbieżnych ocen, wśród których przeważał ton sprzeciwu przeciwko obecnej jej formie, reprezentowany również przez delegatów Gwinej²⁶. Można przy okazji zaobserwować, że *négritude* stała się dla czarnych intelektualistów i afrykanistów na obu półkulach niewyczerpanym tematem książek i rozpraw, tak że określa się je niemal jako odbitki w rozmaitych tonacjach: bądź afirmujących, bądź sprzeciwiających się, bądź tonących w polemikach. Jednakże pod piórem Adoteviego *négritude* staje się przedmiotem tak daleko posuniętej i agresywnej krytyki, że należy traktować jego studium raczej jako pamflet, choć nie pozbawiony słusznych uwag. Na marginesie swych rozważań Adotevi, posługując się drwiną, wytacza procesy przeciwko badaczom kultury Afryki, przeciwko twórczości surrealistów i fałszywej roli mitów, przeciwko wartości etnologii jako nau-

²⁵ S. Spero Adotevi, *Négritude et négrologues*, Paris 1972.

²⁶ Por. H. H. Bobrowska, *O pierwszym Panafrykańskim Festiwalu Kultury*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1970, nr 2, s. 238.

ki i roli muzeów, przeciwko pochopnym wnioskom uczonych na temat wierzeń ludów Afryki i ich filozofii. Sprzeciwia się też przenoszeniu gotowych doktryn społeczno-politycznych na teren Afryki, podważa moralne zwycięzcy w dziejach rewolucji światowych, a we wszystkich ideologiach widzi ukryte ambicje i korzyści zainteresowanych grup ludzkich. Praca Adotewiego jest swego rodzaju *signum temporis*, próbując burzyć ogólnie przyjęte teorie, daje świadectwo zamętu pojęć i fali rewizjonizmu podnoszącej się wśród Afrykanów. Zapoznanie się z nią pozwala przybliżyć się do zjawisk towarzyszących przemianom kulturowo-społecznym w czarnej Afryce.

* * *

Adotewi wychodzi z założenia, że ideologia *négritude* zrodzona z mitu o specyficznych wartościach psychiki murzyńskiej jest wynikiem subiektywnych odczuć jej teoretyków. Nie odmawiając piękna poezji Senghora dowodzi, że jego twórczość wyrosła z podłoża obrażonej dumy, która zasłaniała się udziwnianiem słowa, oryginalnością formy i niejasnością myśli. Estetyka *négritude* to — zdaniem Adotewiego — przede wszystkim estetyka udziwniania, żywcem przejęta od surrealistów. Nie pomija Adotewi w swych sądach wierszy Aimé Césaire'a i Damasa jako współtwórców teorii *négritude*.

Zaliczenie *négritude* do kategorii mitów i widm służących neokolonializmowi.

Surowy sąd nad Sartrem za jego ocenę *négritude* oraz mylne rzekomo interpretowanie sengherowskiej koncepcji socjalizmu afrykańskiego.

Atak na Tempelsa, belgijskiego misjonarza, autora studium na temat wierzeń i filozofii plemion Bantu.

Krytyczna analiza twórczości Aimé Césaire'a na tle surrealizmu francuskiego.

Wyrok na twórczość surrealistów, wyrosłą — zdaniem Adotewiego — ze zgniętego klimatu intelektualnego Europy.

Oto główne punkty zapalne, na których Adotewi pragnie skupić uwagę czytelników. Klamrą spinającą rozrzucone wątki są myśli Franza Fanona, za którymi w toku rozważań podąża Adotewi. Rozważania swe wspiera ponadto skrajnymi hasłami rewolucji od podstaw.

Czymże jest *négritude*? Czego pragnie?

We wstępnych rozważaniach Adotewi wyznaje, że pojęciu *négritude* chciałby nadać inną treść, tę, która byłaby autentyczną: „Chciałbym podjąć tu język tej rzeczywistości, którą komentarze zasłoniły swymi blaskami, nadać jej inne brzmienie [...] przełamać to światło nocy, w którą owijają się niektórzy liryczni politycy [...] W rzeczywistości *négritude* jest liryczną ofiarą poety, złożoną swej własnej ciemności, zwróconej rozpaczliwie ku przeszłości”.

Négritude Senghora, czy belgijskiego misjonarza Tempelsa, czy Niemca Jahna (autora *Muntu*) i wielu innych jest — cytując słowa Adotewiego — „taranem rzuconym na przekór złudzeniom tych, którzy wierzą, że uwolnienie Murzyna od przeszłości, a zwłaszcza terażniejszości jest jednym z pierwszych warunków rozwoju Afryki i pobudzania jej dumy. *Négritude*, której nie znosimy, a którą celowo proponuje się krajom Afryki, jest po prostu nastawieniem Murzyna na zwolnione obroty i przystosowaniem go do ery neokolonializmu”.

* * *

To, co Sartre określa „istotą czarnego”, jest według Adotewiego subiektywnym stosunkiem poety do dziejów Afryki. Dzieje te każą mu zdać sobie sprawę z faktu, że „czarny nie jest biały i że wszyscy czarni mają wspólne problemy”. Doświadczenie takie poddane refleksji ukazuje pocie miarę problemów — ale nie uwalnia od samego siebie, poeta pozostaje więźniem tego, co Sartre nazywa „studnią swego serca”. Osobiste doświadczenie poety nie może jednakże dotyczyć wszystkich Murzynów. Również mit Orfeusza jest nie do utrzymania, ponieważ postuluje, „zejdźcie do piekieł” a nie „powrót do kraju rodzinnego”. Sartre mówi: „ta poezja [z kręgu *négritude* — H. B.] jest niestrudżonym schodzeniem Murzyna w głąb siebie samego i przywodzi na myśl Orfeusza poszukującego Eurydyki u Plutona”.

Nasuwa się pytanie, czy pogląd Sartre’a odpowiada rzeczywistym odczuciom Murzyna, który mieszka w swym kraju ojczystym? Czy przemawia do wszystkich Murzynów?

* * *

Nie ma słów bez społeczeństwa. „Powojenne społeczeństwo wywołało przewrót w semantyce, nową potrzebę form w słownictwie. Tak powstał surrealizm” — przypomina Adotewi. Ironizując wymowę poetyki Césaire’a, Adotewi zwraca uwagę na jej splót z surrealizmem. Cytując: „U Césaire’a poemat wybucha i zwraca się ku niemu samemu jak nabój. Poezja ta wyłoniła się z gąszczy ciemności surrealistów [...] a krzyki i strzępy krwi, wśród których w latach trzydziestych rodziła się ona w mękach porodowych, osadziły definitywnie *négritude* w swej niedokończonej teorii, która nigdy nie dobiła do brzegu”. Czymże jest dusza poety surrealisty? Maurice Nadeau, teoretyk surrealizmu, tak ją określa: „jest magmą, gdzie zawrotnie wirują odczucia, uczucia, pragnienia, aspiracje, wyrażające się w zamęcie, w bezładzie poprzez giętkość słów”. A *négritude*? „*Négritude* podobnie napęczniała od zgiełku i bezładu, przylgnęła od razu do nowego kultu. Bez zastanowienia, jakby w sposób naturalny. To, co Sartre nazywa »Królewską Drogą« to przecież u Césaire’a droga łatwizny. Szaleństwo jest zaróżliwe. Césaire sądził, że wprawi w osłupienie białego krzykiem nienawiści. W istocie jednak nie wymyślił nic nowego” — kończy Adotewi.

Czym ma być poemat? „Ma być klęską intelektu i nie może być niczym innym” — mówią teoretycy surrealizmu. Rewolucja, którą głosili surrealiści, nie była sprawą logiki, lecz społeczeństwa. Toteż rewolucja surrealistów swą prawdziwą wielkość miała czerpać nie ze słów, ale z tej atmosfery twórczej, którą wznieci jej poeci, zafascynowani wizją upadającego, dojrzałego do zburzenia świata. „Włokący się zaś w ognie surrealizmu poeci czarni, zadowalali się — jak to mówi Adotevi — odgrzewaniem niepokojów metafizycznych lub rozczarowań cywilizacją, która woli przymykać oczy na swe najbardziej decydujące problemy”. I cóż się dzieje, „powstaje — czytamy w dalszym ciągu u Adotewiego — cały szereg tez najbardziej wstecznych, skrzywionych, zwróconych przeciwko życiu przynoszącemu korzyści [...] Wyruszywszy w bój, by zwyciężyć, czarni poeci rzucili się w samą klęskę. Wbrew rzuconemu wyzwaniu oczekiwali wszystkiego od białych, a przecież to właśnie biali chcieli od nich brać”.

Adotevi uważa również, że Sartre jest w błędzie, kiedy łączy socjalizm z murzyńskością. Zgadza się z Sartrem jedynie co do tego, że brak przemysłu i stan wyposażenia technicznego Afryki kolonialnej nie pozwala Afrykanom pojąć istoty socjalizacji i że w wizji Konga czy Senegalu socjalizm zarysowuje się przede wszystkim jako marzenie, nie zgadza się natomiast z sartrowską interpretacją socjalizmu afrykańskiego w duchu koncepcji Senghora²⁷. „Sartre staje się prorokiem socjalizmu afrykańskiego wraz z Senghorem. Lepiej by było — drwi Adotevi — ażeby Sartre poprzestał na pierwszym swym wniosku, tj. że socjalizm pojawia się w Afryce jako piękne marzenie”.

* * *

W interpretacji Adotewiego „socjalizm afrykański jest wytworem sylogizmu biologicznego, zrodził się z kopulacji pierwotnych rytmów Afryki z zapładniającymi akordami Europy [...] Wypracowany przy pomocy *négritude* zatrzymuje Afrykę przy dawnych zgrzybiałych ze starości kantarach francuskich” (s. 127).

Idea Senghora pracuje nie po to, aby stworzyć nowy humanizm, lecz po to, aby przez egzaltację przeszłości i socjalizm afrykański kłaść nowe fundamenty pod neokolonializm! Po tych druzgocących zarzutach Adotevi próbuje wysunąć własne propozycje jako antidotum na *négritude*. Podniętą dla poetów widzi więc nie w refleksji filozoficznej, lecz w odgłosie maszyn, wzlotom poetyckim *négritude* przeciwstawia myśli wyrażone przez sene-

²⁷ Adotevi nie bierze pod uwagę, w jaki sposób Senghor widzi socjalizm afrykański na tle współczesnej Afryki. Odpowiedzi należy szukać w niedawnych wystąpieniach oficjalnych Senghora jako promotora idei połączenia ruchów socjalistycznych w Afryce ze światowymi organizacjami socjalistycznymi. Temat ten rozwinięty będzie w dalszej części pracy.

galskiego pisarza Amidou Kane w jego książce *L'Aventure ambiguë*²⁸ słowami starej kobiety, która poucza wnuka wyjeżdżającego do Francji: „Idź do nich uczyć się, jak można zwyciężać nie mając słuszności”. Murzyni przegrali dlatego, tłumaczy dalej Adotevi, że nie posiadali własnego doświadczenia. Ale jeśli poprzez pracę dojdą do doświadczenia, dojdą i do zwycięstwa. To, co najbardziej wznieca gniew Adoteviego, to postawa cierpiętnictwa w imię mesjanizmu i braterstwa ludzkości. „Jeżeli nie ma rady na kolor skóry, to pragnąć należy żaru murzyńskiej nienawiści” — pisze Adotevi. „Cóż kiedy w krzykach czarnych poetów nie znajdzie się nic poza krzykami” — dodaje gniewnie.

Podstawą krytyki Adoteviego jest przekonanie, że *négritude* nie oznacza nic dla mas, a przeciwnie: sprowadza pojęcie o nich samych na manowce i nie dotyczy centralnych problemów życia Murzyna. Największą groźbę dla przyszłości Afryki widzi Adotevi w rozpowszechnianiu teorii, iż wystarczy pójść śladem społecznej tradycji afrykańskiej, a dotrze się do autentycznego socjalizmu. Przekonanie takie pozwala dowolnie upiększać rzeczywistość.

Należałoby oczekiwać, że Adotevi sformułuje program, który może wytyczyć nową drogę czarnemu człowiekowi. Tymczasem wstępny program przedstawiony przez niego w formie pytań wydaje się wąty i pozbawiony konkretnych treści. Oto najważniejsze jego punkty.

Jakimi drogami modernizować Afrykę?

Jak patrzeć prawidłowo na stare struktury?

Jaką rolę przydzielić każdej warstwie społeczeństwa?

Jakie miejsce wyznaczyć kobietom i młodzieży?

W jaki sposób wykorzystać dynamizm plemienny dla sprawy jedności Afryki?

Jak pojmować tradycyjne wierzenia afrykańskie?

W jaki sposób awansować prawdziwą kulturę afrykańską?

Jak adaptować kulturę techniczną?

Adotevi nie popiera swoich pytań żadnymi wnioskami co do sposobu ich realizacji, a dalsze swe ataki kieruje na etnologię i etnologów.

ETNOLOGIA

Adotevi nie przyznaje tej gałęzi nauki wartości obiektywnych, a przeciwnie czyni ją odpowiedzialną za ponizający ludzkość podział na rasy. Etnologia — zdaniem Adoteviego — narodzić się mogła jedynie jako wy-

²⁸ Amidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris 1961.

nik interesów politycznych, łączy się bowiem z kolonizacją i uzurpowaniem sobie misji cywilizacyjnej zachodu, w sposób mechaniczny dzieli kultury na niższe i wyższe w zależności od stopnia industrializacji. Etnologia — dowodzi Adotevi — jest jakby codziennym dziennikiem spisywanym przez białego człowieka przebywającego w określonej misji na innym kontynencie i przekonanego o historycznej wyższości myśli europejskiej wraz z jej specjalną wizją człowieka. Etnologia zajmuje się rzekomo szukaniem prawdy o człowieku pierwotnym. Rozprawy zaś etnologów to wyroki bez prawa odwołania się, które stają się językiem współczesności. Jest to język, który wyznacza każdemu jego fatalistyczne miejsce. Stąd wniosek, że nauka rozwinąć się mogła jedynie w systemie dominacji białego człowieka, a kryje w sobie to niebezpieczeństwo, że na podstawie rzeczywistych faktów w dziedzinie kultury materialnej, gdzie czyni prawdziwe i słuszne obserwacje, wysnuwa dowolne wnioski i ustala fałszywe pojęcia w dziedzinie cech umysłowych i duchowych badanych ludów²⁰. Etnologia wyrosła w gruncie rzeczy z dyskwalifikacji jakiegóż innej kultury i innej rasy, jest w przekonaniu Adoteviego deformacją nauki, powstała w wyniku badań nad ludami „bez historii”, określanymi mianem dzikich, wyznaczającą tym ludom rangę i rolę w dziejach ludzkości. Rozkwit zaś etnologii w okresie kolonializmu ma wykazywać — według Adoteviego — że nauka ta była konieczną częścią wyposażenia intelektualnego wyższych urzędników służby kolonialnej, w związku z czym problem ludów poddanych analizie etnologicznej stał się problemem politycznym.

Rozprawiając się z etnologią, Adotevi ze zdwojoną siłą uderza w *négritude*. Angielską formułę *Give and take*, stosowaną przez Malinowskiego, porównywuje z sengerowską ideą „powszechnego *rendez-vous* dawania i przyjmowania”, za które to słowa okrzyczano Senghora geniuszem. Teoria Malinowskiego przetworzona przez Senghora nabiera innego znaczenia: podkreśla wartości kultury czarnej jako odmiennej, a zatem tylko „określonej” kultury, odbiegającej od pojęcia kultury uniwersalnej. Teoria, która w gruncie rzeczy wyraża *négritude*, jest po prostu odbitką teorii o prymitywnych cechach czarnego, „dających Europie poczucie czystego sumienia”. W etnologii widzi Adotevi zaakceptowaną i wyrefinowaną intelektualnie formę dominacji białego człowieka i eksploatacji Afryki,

²⁰ B. Malinowski jako entuzjastyczny teoretyk *indirect rule*, której interpretatorką okazała się etnologia, stał się — według Adoteviego — świadomym rzecznikiem najbardziej szkodliwej formy burzenia odrębności narodowych. Oburza też Adoteviego, że dotychczas jeszcze czyni się w świecie nieuczciwy użytek, z takich dzieł naukowych Lévy-Brühla, jak *Mentalité primitive* (Paris 1922), *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris 1910) i pomija się jego *Carnets* (Paris 1949, wyd. pośmiertne), w których Lévy-Brühl odwołuje poprzednie swoje teorie o niższości umysłów ludów pierwotnych, składając w ten sposób hołd nauce (por. s. 166—187).

w *négritude* kozła ofiarnego rzuconego przeciwko prawdziwej rewolucji.

Przedstawiony przez Adotewiego obraz dzisiejszej Afryki to fikcyjna lub niedoprowadzona do końca niepodległość, czcza gadanina na temat socjalizmu, udane ideologie, kłamliwe bilanse, puste frazesy. Z pozycji demaskatora szuka Adotewi odpowiedzi na pytania: dlaczego osiągniętą niepodległość pozbawia się mocy i jakiej niepodległości pragną ostatecznie Afrykanie, ponieważ poza dwoma czy trzema krajami Afryki nie istnieje prawdziwa niepodległość. Jedyne ratunek widzi Adotewi w działaniu rewolucyjnym, a konkretnie w formie wysunięcia nowych ludzi całkowicie zaangażowanych w sprawy Afryki, którzy czerpiąc z myśli marksistowsko-leninowskiej i z „innych wypróbowanych ideologii” inspirować się będą nędzą czarnego świata, aby istotnie sprostać życzeniom ludów afrykańskich. Dla ludu nie istnieje kwestia odrębności czarnego, ponieważ odrębność tę przeżywa w codziennej praktyce. Odrębność tę określa system wystąpień kolektywnych, niezbędnych dla każdego społeczeństwa, aby formować ludzi na miarę potrzeb i warunków ich egzystencji. W Afryce rytuały, mity, kultury, tańce są częścią systemu oddechowego całego organizmu.

* * *

Rozważania nad istotą odrębności murzyńskiej prowadzą Adotewiego do związanych ze stanem faktycznym, lecz jednostronnych wniosków: dla Murzyna jego odrębność oznacza, że jest i był najbardziej eksploatowanym wśród eksploatowanych. Aby tworzyć dzieje, trzeba być sobą na własny użytek. Dotychczas Murzyn we własnych dziejach był tylko przedmiotem. Jedyną dziś drogą do znalezienia siebie, uzyskania identyczności jest wytwarzanie środków własnej historii. Afryka daje mu świadomość tego, czym jest: Murzynem. Odrębność Murzyna zatem to jego afrykańskość. Ale afrykańskość nie polega na specyfice pozornej, na igraniu słowami, tańcach, stanach emocji. Murzyn musi stać się groźny!

Znamy już to stanowisko, przedstawił je wcześniej Fanon na kartach książki *Les Damnés de la terre*. Adotewi przetwarza myśli Fanona, który jest dla niego mistrzem i inspiratorem, o czym świadczą cytaty i motta zaczerpnięte z Fanona; wydaje się jednak, że drogi obu pisarzy różnią się u wyjścia. Ponad żarem i ciężarem oskarżeń Franza Fanona góruje czystość jego intencji. Głównym celem Fanona jest pobudzenie świadomości narodowej i godności ludzkiej „wyklętych na ziemi”, przy użyciu przemocy jako warunku wyzwalającego poczucie własnej wartości, podczas kiedy u Adotewiego wyższą intencją przesłaniają indywidualne ataki i insynuacje, odbieranie Afryce współczesnej wszelkiego prestiżu. Afryka rysuje się przed oczami Adotewiego jako obraz chaosu, pustki ideologicznej, jako organizm zagrożony w swym byciu. A jednak mimo zamętu, który przeżywa dziś Afryka, rasa czarna musi stworzyć swoją przyszłość opartą

na własnym olbrzymim zamierzeniu. „Należy dać nową definicję swej egzystencji — pisze Adotevi — Afryka jest bez wątpienia jeszcze materią, która oczekuje formy [...] ale na pewno w tej materii bez słów, a jednocześnie zbrojnej w negację, nastąpi eksplozja, która zniszczy złudzenia [...] *Négritude* umarła, trzeba pozwolić Murzynowi wyjść na wolność” (s. 271).

Jakie środki widzi Adotevi, które byłyby zdolne pchnąć masy do podjęcia „olbrzymiego zamierzenia”, do rewolucyjnego działania, aby czarny świat uwolnić od poczucia alienacji i uzdrowić Afrykę?

Napróżno szukać by w książce Adoteviego programu opartego na precyzyjnej myśli przeciwstawiającej się teorii *négritude*. Adotevi rozdrabnia generalne problemy i wielokrotnie te same ogólnikowe postulaty rozrzuca na różnych stronach swego studium. Na przykład na stronie 264 czytamy:

— wysunąć działalność polityczną opartą na koncepcjach radykalnie nowych,

— wyrobić sobie język odpowiadający wymaganiom mas w przeciwieństwie do dawnej polityki „oswajania”,

— dojść do organizacji politycznej, która z uwagi na nową politykę poszłaby w kierunku przekształcenia obecnej sytuacji w sytuację wprost przeciwną.

Bardziej konkretny charakter mają jego postulaty zebrane przy końcu rozważań, w których Adotevi proponuje (s. 271):

— uformowanie w Afryce jednego lub dwóch nowoczesnych państw modeli, opartych ustrojowo na masach, posiadających świadomość etniczną i społeczno-kulturową; taki kraj lub takie dwa kraje wezmą na siebie zadanie stworzenia jedności czarnego kontynentu;

— wprowadzenie gospodarki ludowej, dostosowanej do potrzeb scalonej Afryki;

— przeprowadzenie rewolucji intelektualnej i duchowej w odniesieniu do upokorzeń z minionej epoki i upokorzeń obecnego okresu;

— wykreślenie bezsensownego kultu przeszłości narodowej i wszelkich zapożyczeń od obcych; rewolucja przeciw tradycji odwoływałaby się do tego, co nowe w poczynaniach podobnych rewolucji w innych krajach świata (np. Chiny, Kuba), skupiając specjalną uwagę na przyczynach, które drażnią i wzbudzają masy (s. 271).

Wśród wywodów Adoteviego przewija się ton autentycznej troski o los Afryki i wiele w nich jest słuszych oraz śmiałych i dalekowzrocznych obserwacji, co odróżnia pracę Adoteviego od tylu innych rozpraw na temat *négritude*. Jednakże zbytnia retoryka i operowanie ogólnikami, a przy tym niezbyt smaczna drwina obniżają jej treści i dają bardzo słabe podstawy do polemiki.

Ujemnie zaciążyło na treści książki i to, że Adotevi wkomponował w nią referaty ze swych dawnych wystąpień publicznych i uzupełnił nie wią-

zającymi się z całością refleksjami nad rolą słowa drukowanego³⁰ i muzealnictwa³¹ w Afryce.

* * *

Wydaje się, że książka Adotewiego nie wywołała, wbrew oczekiwaniom autora, większego poruszenia w kołach zachodnioafrykańskiej inteligencji. Dopiero w rok po publikacji ukazała się obszerna jej recenzja napisana przez młodego afrykanistę francuskiego Marc-Vincent Howletta³².

Forma pamfletu, którą głównie posługuje się Adotevi, zawęży podstawy polemiki, niemniej — jak to na wstępie stwierdza recenzent — sam fakt, że po przeszło 40 latach od czasu sformułowania atakowanej ideologii ukazuje się tego typu książka, przeczy twierdzeniom, jakoby *négritude* była zjawiskiem przebrzmiałym. Nie ma roku, aby czy to w Afryce, czy poza czarnym kontynentem nie zwoływano kongresu, sympozjum lub kolokwium poświęconego debatom nad *négritude*. Skąd pochodzi to niewygasanie tematu? Tu przypomnieć wypada za autorem recenzji, że teoria *négritude* wyłoniła się jako jeden z najpierwszych składników afrykańskości, kiedy pole refleksji nad kulturą afrykańską było puste, bez żadnych wytycznych teoretycznych, i *négritude* samotnie przemawiająca otworzyła to pole do dyskusji. Dyskusja trwa dalej i stąd siła i trwanie *négritude*, ale też stan taki otwiera drogę dyskutantom, którzy komentują ją według własnego o niej mniemania czy to w takt apologii, czy napaści. Obydwie te formy — zdaniem Howletta — utrudniają obiektywne i teoretyczne spojrzenie na *négritude*. Recenzent nie zalicza książki Adotewiego do wciąż

³⁰ Artykuł Adotewiego na te tematy publikowany był w piśmie „Continent 2000”, Paris, Janvier 1972. Zdaniem Adotewiego książki w Afryce „stają się skandalem”, ponieważ posiadając władzę omal magiczną (słowa drukowanego) są uprzywilejowanym środkiem oddziaływania na społeczeństwo afrykańskie.

³¹ Adotevi porównując muzea do cmentarzy przekonuje, że tworzenie muzeów w Afryce jest nonsensem. Statuetki, przedmioty rytualne, akcesoria używane przy tańcach — co ma dać wizję Afryki i potwierdzić osobowość Murzyna — tego nie znajduje się w muzeach, istnieje to tylko w głębi Afryki, przeżywane w codziennej prawdzie życia w każdym indywidualnym i zbiorowym geście ludzkim. Adotevi występuje przeciwko tym, którzy chcą czynić z Afryki „witrynę szkieletów i śmiertelnie nudnych manekinów”. Snując dalej refleksje na temat martwej roli muzealnictwa, Adotevi nawołuje do reformy roli muzealnictwa w świecie: „Muzeum dzisiejsze powinno zginąć, ludzie współcześni mają już co innego do zaproponowania światu, inne modele niż te, które pozostawiła klasyczna Grecja i Renesans. Muzea powinny ustąpić miejsca ośrodkom formowania i przedstawiania orientacji historycznej [...] Przedmioty muzealne powinny znaleźć się w szkołach, przedszkolach i we wszystkich instytucjach życia publicznego”.

³² *Négritude et négrologues* w recenzji M. V. Howletta, „Présence Africaine”, 1973, nr 86, III-e trimestre. Howlett, skończył studia filozoficzne i przygotowuje obecnie pracę doktorską na temat ideologii afrykańskich. Jest synem Jacques Howletta, afrykanisty francuskiego od lat związanego z czasopiśmie „Présence Africaine”.

narastającej masy „odbitek” polemizujących z teoriami *négritude*, wskazuje jednak na brak w niej przewodniej myśli, która by wiodła przy pomocy pełnej analizy do poznania koncepcji *négritude*. Afryka, w przekonaniu recenzenta, potrzebuje w pierwszym rzędzie poznania koncepcji *négritude*, a nie jej dyskredytowania.

Główny zarzut stawiany Adoteviemu to operowanie pojęciami z dziedziny nauki, kultury, sztuki czy wreszcie socjalizmu naukowego w kategoriach naukowych Zachodu, a nie pojęciami wywodzącymi się z serca Afryki ani z ludu Afryki, co wydaje się sprzeczne z deklaracjami Adoteviego, w których on sam potępia najostrzej obcość języka, obcość definicji i celów *négritude* w stosunku do potrzeb ludu afrykańskiego i wtargnięcie do idei *négritude* zbyt wielkiego ładunku kultury zachodniej.

Howlett polemizując z poszczególnymi twierdzeniami Adoteviego długo zatrzymuje się nad zdaniem Adoteviego: „*négritude* zakłada świadomie intelektualną alienację Murzyna, który — według określenia Fanona — wchłania europejską kulturę jako środek rozstania się ze swą rasą”³³.

Recenzent przypomina tu, że *négritude* wypracowała swoje oblicze, stojąc wobec konieczności przeciwstawienia kolonizatorowi własnej filozofii. *Négritude* pragnęła znaleźć swój wyraz nie w dublowaniu zachodu, lecz w twórczym przeciwstawianiu się i uzupełnianiu chłodnego, racjonalnego i uprzemysłowionego świata białych światem ciepłym, emocjonalnym, irracjonalnym, rolniczo-wieśniaczym Afryki, widząc w tym swój wkład do powszechnej cywilizacji świata.

Na zakończenie rejestru sprzecznych argumentów, efektów retorycznych i słabości konstrukcji książki Adoteviego recenzent konkluduje: „z chwilą, kiedy wkracza się w sprawy takiej wagi, jak ideologia *négritude*, niebezpieczne jest poprzestanie na samym tylko pamflecie”.

Słowa te nie oznaczają, iż recenzent nie dostrzega słuszności wielu obserwacji autora, sam nawet dołącza swój głos, kiedy w ślad za tokiem myśli Adoteviego wyraża obawę, że *négritude* upodabnia się do ideologii oficjalnych i jest tylko iluzorycznym gwarantem przeciwko zakusom ekonomicznym neokolonializmu. Adotevi jednakże poprzestaje na drwinie i nie proponując poważnych podstaw do dyskusji traci, jak wydaje się, główne atuty swej książki.

* * *

Na tle krzyżujących się głosów i odgłosów w debatach nad *négritude* jaką rolę przypisuje jej obecnie Senghor?

Wykład wygłoszony przez Senghora w Abidżanie w grudniu 1971 r. z okazji przyznania mu przez Uniwersytet Abidżański tytułu doktora *honoris causa* można rozumieć jako sumę jego przemyśleń i odpowiedź na

³³ Adotevi, *op. cit.*, s. 101.

postawione pytanie³⁴. Senghor poświęcił go analizie treści ideologicznych *négritude* na tle dzisiejszego obrazu Afryki i jej roli w przyszłości, objaśniając w nim fazy narastania i przemiany ideologii negro-afrykańskiej i zestawiając je z innymi współczesnymi ideologiami na świecie³⁵.

Bodźce ideologiczne pierwszej fazy *négritude* można by porównać — według Senghora — ze stanem ducha dzisiejszej studiującej młodzieży afrykańskiej, która szukając celu stawia sobie pytanie, co czynić, aby być pożytecznym dla swego kraju i całej Afryki. Młodzi współcześni Senghorowi z okresu międzywojennego stawiali sobie za cel politykę asymilacji, aby na płaszczyźnie powszechnej równości ludzkiej dojść do uczestnictwa w budowie cywilizacji XX wieku — cywilizacji sprawności i wydajności.

„Nieszczęściem dla poczucia bezpieczeństwa moralnego czarnych studentów dzisiejszego i poprzedniego pokolenia — twierdzi Senghor — było obalenie przez Francję [...] teorii asymilacji. Stąd zamęt pojęć, stąd poczucie wykołajenia duchowego jeszcze większe może wśród ludzi poprzedniego pokolenia, którzy nie umieli cenić własnych negro-afrykańskich wartości narodowych, toteż nie mogą oni nauczyć tego dziś młodych. Wśród studentów z czarnej Afryki do niechęci i urazów w stosunku do starszych dochodzą ich własne niepokoje. Chwytają oni więc wszelkie mikroby ideologiczne: amerykański styl życia [...] maoizm, a nawet arabizm i sjonizm. Jasne zatem, że niektórzy zapytują, a dlaczegoż by nie negryzm?”

Senghor, rozważając wartość tych ideologii, które ogarnęły kontynent Afryki, zastanawia się, czy nie lepiej zarówno dla Afrykanów, jak i dla reszty świata wypracować ideologię opartą na realiach, wychodząc z wartości afrykańskich?

Senghor łączy nowe ideologie z postępem technicznym świata: postęp techniczny narzuca nowy styl życia, a zatem rodzą się nowoczesne systemy myślenia. W XX wieku po I i po II wojnie światowej ideologie zaczynają się mnożyć: rosyjska, amerykańska, niemiecka i włoska, chińska i jugosłowiańska, arabska i żydowska.

Senghor dzieli ideologie nie według ich treści politycznych i filozoficznych, lecz według narodowości i dając im uzasadnienie etniczne sądzi, że rzeczywistością dzisiejszego świata jest nie tyle abstrakcyjna filozofia i polityka, co związaną ze swym kontynentem; sądzi też, że młodzi pochodzący z krajów rozwijających się zbyt łatwo połykają gotowe, lecz obce katechizmy. Na zasadzie analizy różnych systemów ideologicznych, marksizmu,

³⁴ Wykład Senghora *in extenso* został opublikowany w kwartalniku „Présence Africaine”, 1972, nr 82, s. 11—39 (*Pourquoi une idéologie negro-africaine*).

³⁵ W rozumieniu Senghora ideologia jest zwartym zbiorem idei, tj. zasad intelektualnych i wartości duchowych. Wg określenia de Gaulla, do którego Senghor nawiązuje, ideologia jest „systemem myśli, woli i czynu”.

marksizmu-leninizmu i wreszcie mao-tse-tungizmu wskazuje Senghor, iż marksizm-leninizm wpaja najgłębiej szacunek dla własnych wartości narodowych, i uczy szukać źródeł kultury w tradycji ludowej, a więc na podłożu etnicznym przechowującym pierwowzory. Mao-tse-tungizm odwołując się do dzieła Lenina jako praktyka idei marksistowskiej widzi również konieczność czerpania z ducha własnego narodu, z tych wartości bowiem rodzi się poczucie godności ludzkiej. Tak więc poprzez lekcję wy prowadzoną z marksistowskiej idei postępu Senghor prowadzi do analizy *négritude*³⁶.

»NÉGRITUDE« DZISIEJSZA

Senghor rozróżnia dwie postacie *négritude*: jako broń walczącą wraz z jej rolą historyczną³⁷; jako ideologię przedstawiającą wartości obiektywne, nie związane z czasem. Senghor odwołuje się do specjalnej cechy Negro-Afrykanina: dostrzegania ukrytych sił duchowych. Energię, siłę witalną wszelkie przejawy emocji oraz poczucie łączności ze światem zmarłych stawia Negro-Afrykanin na głównym miejscu bytu ludzkiego. Z tych wartości czerpie filozofia *négritude*.

Jaki był początek świata? Jaka jest materia świata? Jaka jest rola człowieka w świecie? Te trzy szczególne pytania, które stawia problem humanizmu, są dla Negro-Afrykanina — według Senghora — wielkimi tajemnicami, do których przybliża się przy pomocy wierzeń i mitów. Najstarszy mit ludów Dogon³⁸, mówiący o powstaniu świata, jest jednym z przyczynków ideologii *négritude*. Oto jego treść powtórzona za Senghorem.

³⁶ Analizując w ramach swego wykładu doktrynę marksistowską i jej praktyczne wcielenie, Senghor odwołuje się do wagi kultury narodowej i głębokiego sensu dostosowania teorii marksistowskiej do gruntu własnego określenia tej adaptacji jako marksizmu-leninizmu, rozbudowania systemu planowania w gospodarce narodowej i wcielenia dorobku kulturalnego i artystycznego w struktury systemu (*ibidem*).

³⁷ W aspekcie historycznym idea *négritude* rodzi się z końcem XIX w., kiedy w Stanach Zjednoczonych powstają wśród Murzynów pierwsze próby sformułowania ideologii opartej na prawach i wartościach czarnego człowieka (por. Chałasińska, *op. cit.*, s. 18 i 37).

³⁸ Dogon to nazwa ludów zamieszkujących Mali wewnątrz pętli rzeki Niger, niedaleko Górnej Wolty. Dogonowie zachowują nadal swe niezwykle oryginalne budownictwo w niszach skał i na płaskowzgórzu. Pionierem badań nad kulturą ludów Dogon był francuski etnolog, prof. Sorbony, Marcel Griaule (zm. 1956). On pierwszy zajął się transkrypcją mitów Dogon opisujących stworzenie świata i objaśniających afrykańską koncepcję słowa jako czynnika twórczego i zapładniającego (wg art. *Les Dogon* revue „Atlas”, Paris, 1972, nr 70, Avril).

Przed stworzeniem świata wszystkie istoty („byty”) i rzeczy żyły w łonie Boga, w jajku świata w postaci zapisów, myśli, ideogramów, z grubsza tylko zarysowanych. Z tego właśnie jajka zapłodnionego rytmicznym słowem AMY, wielkiego Boga wszechmocnego i niestworzonego, wyszło dwoje pierwszych ludzi. Jeden z nich zbuntował się przeciwko Bogu, swemu Ojcu, sprowadził grzech i wywołał zamieszanie w świecie. Za karę został przemieniony w Lisa. Drugi zaś, Nommo, skazany na śmierć, lecz wskrzeszony, zszedł z niebios na ziemię, sprowadzając w arce ośmiu pierwszych przodków ludzi i zwierząt, roślin i minerałów, krótko mówiąc wszelkich istnień, które zaludniają świat. Jednakże „byty” nie tylko były zaledwie z grubsza uformowane, ale ponadto były nieme, zarówno ludzie, jak i zwierzęta, z wyjątkiem Nommo, któremu Bóg dał umiejętność posługiwania się słowem i zobowiązał do nauczania mowy wszelkich „bytów”, a przede wszystkim ludzi, przy jednoczesnym uczeniu ich różnych technik.

Taki jest załączek mitu, jego symboliczna treść ma oznaczać — jak objaśnia to Senghor — że rozwój umysłu zbiega się z rozwojem ciała i organów zmysłów, że u człowieka rozwój myśli zbiega się z rozwojem techniki, że postęp w teoriach zbiega się z postępowaniem w praktyce, dwie aktywności pociągają za sobą związki dialektyczne, wzajemnie pobudzając się do działania. Mit Dogonów objaśnia podstawową ideę *négritude*, ideę nowoczesnego humanizmu.

Zastanawiając się nad systemem myśli negro-afrykańskiej, Senghor przeciwstawia go europejskiemu systemowi myśli od Arystotelesa do Kanta i wskazuje na dynamikę filozofii negro-afrykańskiej w porównaniu z filozofią klasyczną, nacechowaną statyką. W filozofii negro-afrykańskiej — tłumaczy Senghor — energia jest substancją bytu, jest siłą witalną, obejmującą wszelkie istnienia, nawet minerały, jak i wszelkie zjawiska przyrody, podlegające zmniejszaniu się lub wzbogacaniu i przemianom³⁹. Ta siła witalna złożona jest z dwóch elementów: męskich i kobiecych, których powołaniem jest utrzymanie się w równowadze, żyjąc w harmonijnej symbiozie. Wszelkie „byty” mogą przyjmować różne formy, mogą z człowieka zmienić się w roślinę, minerał czy odwrotnie, mogą iść w odwrotnym ruchu tj. ku śmierci, a czasem mogą ożyć na nowo i odrodzić się. Istnienia czy też istniejący są zatem wykładnikami „bytu”, siły. Przekonanie to opiera się na tej prawdzie, że wszystko, co istnieje, składa się z wielu elementów energii, z wielu „dusz”, których całość może ulegać przemianom fizycznym i duchowym. Senghor określa to jako ontologię

³⁹ Por. S. L. Senghor, wstęp do zbioru bajek Birago Diopa *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba*, Paris 1958.

dynamiczną⁴⁰. W kategoriach mentalności i psychiki negro-afrykańskiej Senghor próbuje ukazać, jaki jest cel i jaka rola człowieka w jego afrykańskim świecie. Podobna idea człowieka formującego siebie przez formowanie świata została potwierdzona przez filozofów europejskich XIX i XX w. o tak różnych postawach, jak Hegel, Marks, Lenin, Bergson, Kierkegaard, Sartre, Teillard de Chardin. Ich to idee są podłożem humanizmu współczesnego. Toteż *négritude* z własną wizją celu człowieka wchodzi w dzisiejszym świecie do humanizmu współczesnego.

W przekonaniu Senghora Afryka nie powinna odrzucać wartości europejskich, ponieważ każda wielka cywilizacja, począwszy od greckiej, jest „metisażem”. Należy zatem asymilować z innych cywilizacji najistotniejsze wartości i te najbardziej zapładniające, jak rozum dyskursywny, eksperyment, technologię. Wartości te mają być środkami, a nie celami. Celem ostatecznym jest wypracowanie nowoczesnego humanizmu negro-afrykańskiego i wniesienie jego treści do powszechnej cywilizacji świata. Tak widzi Senghor dzisiejszą rolę *négritude*.

* * *

Négritude łączy się z ideą socjalizmu afrykańskiego, szczególnie atakowaną przez Adoteviego.

Przypomnijmy, że koncepcja socjalizmu afrykańskiego powstała już w latach pięćdziesiątych. Tymi, którzy pierwsi wśród afrykańskich mężów stanu zainspirowali ruchy w duchu idei socjalistycznych, byli S. Senghor i K. N'Krumah. Senghor wyłożył swoją koncepcję w studium pt. *Nation et voie africaine du socialisme* (1961), N'Krumah zaś w głośnej pracy *Consciencisme* (1964). Afrykanista francuski L. V. Thomas, długoletni profesor Uniwersytetu w Dakarze (obecnie mieszkający w Paryżu), pisze: „Tematem najbardziej eksploatowanym przez liderów dzisiejszej Afryki jest niewątpliwie socjalizm afrykański”⁴¹.

Chociaż koncepcje Senghora i N'Krumaha różnią się pod względem taktycznym, jednakże analogiczne są ich podstawy: obie bowiem zakładają w Afryce czarnej naturalny socjalizm wynikły z kolektywnego władania ziemią, a więc z afrykańskiej specyfiki ekonomiczno-społecznej. N'Krumah kładzie nacisk na praktyczne zbieżności pomiędzy duchem

⁴⁰ Cały ten system filozoficzny uznawany był do niedawna za „prelogiczny”, za świadectwo mentalności prymitywnej. Jednak dziś nauka wycofuje się już z tego stanowiska. Jako dowód Senghor przytacza *Les Carnets Lévy-Brühla*. Por. też Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, rozdz. „Rewizja dawnych teorii społeczeństwa pierwotnego”, s. 35 i n.

⁴¹ L. V. Thomas, *Les Idéologies négro-africaines d'aujourd'hui*, Dakar 1965, s. 25. Lista publikacji poświęconych socjalizmowi afrykańskiemu, które Thomas wymienia, sięga 34 pozycji.

wspólnoty a ideą socjalizmu naukowego, Senghor zaś wychodząc ze swej teorii *négritude* o humanistycznych wartościach czarnego świata dowodzi, że społeczne tradycje Afryki wypływają z wrodzonego Afrykanom ducha wspólnoty, wyrażającego się wspólnym władaniem ziemi.

Dziś po rozmaitych doświadczeniach znów powraca się do próby zdefiniowania socjalizmu afrykańskiego, ponieważ najbardziej radykalne formy nie przyjęły się w praktyce. Próbę tę podejmuje Senghor i to w chwili, kiedy w Afryce dewaluuje się przekonanie o skuteczności form socjalizmu afrykańskiego. W tygodniku „Jeune Afrique” znajdujemy w związku z ponownym wyborem Senghora w styczniu 1973 r. na prezydenta Republiki Senegalskiej (jest to już jego czwarty mandat od 1960.) artykuł⁴² poświęcony wznowionej przez Senghora inicjatywie tej koncepcji. Autor artykułu podkreśla, że obecna inicjatywa Senghora jako lidera postępowej organizacji senegalskiej (Union Progressiste Senegalaise) zmierza do stworzenia wraz z innymi przedstawicielami Afryki Biura Partii Socjalistycznej Krajów Afryki, które nawiązałyby dialog z Międzynarodówką Socjalistyczną. Socjalizm międzynarodowy ma za sobą 150 lat doświadczeń zdrodzonych z realiów europejskich, całkowicie innych niż realia Trzeciego Świata, podczas kiedy idea socjalizmu afrykańskiego ma niewiele lat życia. Senghor jako sekretarz generalny Union Progressiste Sénégalaise był inicjatorem pierwszego kollokwium zwołanego w 1962 r. w Dakarze na temat socjalizmu afrykańskiego. W swym oficjalnym wystąpieniu w marcu 1973 r. w Paryżu rzuca na nowo hasło zorganizowania (ewentualnie w Tunisie) II kollokwium na temat afrykańskiej drogi socjalizmu. Swój zamiar streszcza słowami: „Chcemy socjalizmu wypróbowanego przez nas samych [...] Dlatego wyznając idee socjalistyczne, próbuję wypracować socjalizm, który byłby socjalizmem afrykańskim”⁴³.

* * *

Jak powstawały i w jakim klimacie dojrzewały ideologie Afryki, o tym wiele się już pisało, że wymienię tu najbardziej znanych afrykanistów i socjologów europejskich: G. Baladier, Janheinz Jahn, Jacques Maquet, I. Potiekin, Vincent Thomas, T. Melone. W Polsce jako jeden z pierwszych poświęcił temu zagadnieniu uwagę Józef Chałasiński. Idea jedności Afryki, problem afrykańskiej osobowości, proces formowania się narodu, koncepcja socjalizmu afrykańskiego, zwłaszcza w praktycznym jej ujęciu przez

⁴² J. R o u s, *Le socialisme à l'africaine*, „Jeune Afrique”, 1973, nr 639, Avril; autor artykułu zastrzega się, że w ocenie marksistowskiej obie koncepcje: i N'Krumaha, i Senghora, uznane są za reakcyjne.

⁴³ Słowa Senghora zacytowane wg R o u s a (*op. cit.*). Z dalszych wypowiedzi Senghora wynika, że w interesie zarówno ludów Afryki, jak i Europy leży zrzeszenie się socjalistycznych ogólnoafrykańskich i europejskich.

N'Krumaha — to grupa zagadnień tworzących jeden z wątków książki *Bliżej Afryki*⁴⁴.

Ideologie współczesnej Afryki Zachodniej, na przykładzie Senegalu i Ghany, są przedmiotem refleksji Andrzeja Zajączkowskiego w jego książce pt. *Plemię, rasa, socjalizm* (1965). Temat ten kontynuuje A. Zajączkowski w jednym z artykułów „Przeglądu Socjologicznego”⁴⁵, w którym analizuje emocjonalne podłoże myśli filozoficznej Senghora i jego teorię socjalizmu i konfrontuje rozwój ideologii w Afryce francuskojęzycznej z rozwojem ideologii pobrytyjskiej. W związku z tym pisze: „Senghor przyznaje europejską inspirację socjalizmu afrykańskiego. Ale przede wszystkim zastrzec się należy, że socjalizm sengerowski ma z socjalizmem marksistowskim jedynie nazwę wspólną [...] Jeśli Senghor uważa, że przyjmuje od Marksa filozofię humanizmu, teorię ekonomiczną i metodę dialektyczną, to wyrzeka się jednak materializmu [...] Senghor — niesłusznie zresztą — zarzuca Marksowi, że jego program przewyciężenia alienacji obejmuje tylko sferę ekonomiki i, pragnąc pod tym względem rozszerzyć marksizm, sięga do pojęciowych kategorii chrześcijaństwa [...] »Socjalizm nasz nie jest niczym innym, jak tylko organizacją techniczną i duchową społeczeństwa ludzkiego, dokonaną sercem i rozumem«” — cytuje Zajączkowski słowa Senghora. Ze stanowiskiem tym logicznie łączy się odrzucenie walki klas⁴⁶.

Inaczej przedstawia zagadnienia te N'Krumah w studium *Conscience*. „Konsjensyzm jest teorią pozwalającą społeczności afrykańskiej asymilować elementy zachodnie, muzułmańskie i europejsko-chrześcijańskie i przystosować je do osobowości afrykańskiej”⁴⁷. „Na tle innych ideologii — pisze dalej Zajączkowski — jest rzeczą rewelacyjną, iż przystosowanie to N'Krumah deklaruje w oparciu o przyjęcie założeń materialistycznych [...] Problemy socjalizmu w Ghanie na płaszczyźnie intelektualnej to problemy doraźnej praktyki politycznej”. Kończąc rozważania, autor stwierdza, że „emocjonalni poeci i refleksyjni filozofowie stanęli twarzą w twarz wobec sytuacji politycznej [...] Głównym elementem tej postawy stała się koncepcja socjalizmu [...] bezpośrednio wyrastająca z afrykańskiej historii i filozofii, wyprzedzająca praktykę społeczną”⁴⁸.

⁴⁴ Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, rozdz. III i IV.

⁴⁵ A. Zajączkowski, *Z zagadnień ideologii współczesnej Afryki Zachodniej*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 19, 1965, z. 1, s. 102—118.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 109 i 110.

⁴⁷ N'Krumah wg cytatu Zajączkowskiego, *op. cit.*, s. 116.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 117.

* * *

Pomimo wstrząsów, które zmieniają bezustannie obraz kontynentu, ideologia zmierzająca do zjednoczenia Afryki nie traci na sile, a nowa jej fala po śmierci N'Krumaha (1972) zaczyna ogarniać Afrykę, podnosząc jego postać do rangi symbolu. Wyrazem tego są artykuły zamieszczone w „Presence Africaine”, w numerze 85 z 1973 r., poświęconym pamięci N'Krumaha. Najbardziej interesujące wydają się głosy francuskiego teoretyka filozofii Rogera Garaudy oraz dwóch czarnych intelektualistów: Marcien Towy⁴⁹, pochodzącego z Kamerunu, i znanego nam już St. Adoteviego z Dahomeju. We wszystkich trzech wypowiedziach autorzy podkreślają nkrumahowską ideę dialogu cywilizacji.

Roger Garaudy⁵⁰ widzi w dialogu cywilizacji i wkładzie kultury negroafrykańskiej do cywilizacji powszechnej warunek odnowy tych uniwersalnych wartości ludzkich, które zatracił świat zachodni, zafascynowany rozwojem techniki. Grożąca ludzkości katastrofa zmusza do przemyślenia sytuacji i do refleksji nad celami człowieka. Aby ludzkość dojrzała na nowo swe cele, muszą nastąpić zmiany w odniesieniach:

człowiek a natura,
człowiek a wiedza,
człowiek a społeczeństwo,
człowiek a jego przyszłość.

Zmiany te rozumie Garaudy w kategoriach wartości niezachodnich.

Garaudy wskazuje na cechy estetyki w sztuce afrykańskiej wynikające z jej celowości: sztuka afrykańska nie wyraża zastygłego w martwej formie piękna, nie dba o uchwycenie podobieństwa, lecz o nadanie widocznej formy nadprzyrodzonej obecności spraw niewidzialnych, o ukazanie nieprzemijającej prężności i mocy zmarłych przodków. Sztuka czarnej Afryki, jej tańce, muzyka, rzeźba mają za cel przekazywanie niewidzialnych sił rządzących zbiorowością ludzką i przybliżenie jej do natury. Troska o rozwój człowieka w harmonii z naturą i ze środowiskiem, w którym żyje, jest jednym z najcenniejszych elementów negroafrykańskiego dziedzictwa kulturowego. — „Ożywienie czynnika tego, od wieków ztraconego w świecie zachodnim — pisze Garaudy — staje się konieczne w oparciu o dialog cywilizacji”⁵¹.

W odniesieniu: człowiek a wiedza, dialog różnych cywilizacji, zwłaszcza przy udziale cywilizacji afrykańskiej, może w przekonaniu Rogera

⁴⁹ Marcien Towa publicysta z Kamerunu, teoretyk filozoficznej myśli afrykańskiej.

⁵⁰ R. Garaudy, *L'apport de la culture africaine à la civilisation universelle*, „Présence Africaine”, 1973, nr 85.

⁵¹ *Ibidem*, s. 121.

Garaudy dopomóc światu w uświadomieniu sobie wagi komponentu estetycznego w podejściu do wartości i godności życia i, na przekór wielkim racjonalistom od Sokratesa do Hegla, w uświadamianiu sobie wartości spraw niewidzialnych, tych, które przewyższając wiedzę praktyczną, wymagają wyższości form, jak poezja, muzyka, taniec, malarstwo, co wcale nie stoi niżej od komponentu logicznego.

Najbardziej płodną formę dialogu cywilizacji widzi Garaudy w odniesieniu: człowiek a społeczeństwo. W tradycyjnej wspólnocie afrykańskiej wszystko znajduje wyraz w kosmogonii, według której człowiek osiąga swoją pełnię jedynie poprzez udział w kolektywie. N'Krumah powiedział: „Kapitalizm byłby zdradą osobowości i świadomości Afryki” — cytuje Garaudy. Zastanawiając się nad potencjalną formą socjalizmu afrykańskiego, wyrosłego z tradycji społecznej, od wieków opartej na kolektywie ludzkim w przeciwieństwie do europejskiej samotności, Garaudy pisze: „Afrykańska koncepcja świata i życia nie jest statyczna, a dynamiczna, według niej świat jest w stanie bezustannego powstawania, a tworzenie się w stanie bezustannego czynu, i to poprzez człowieka. „Człowiek kontynuuje przez swą pracę niekończące się dzieło tworzenia”⁵².

CZŁOWIEK A JEGO PRZYSZŁOŚĆ

Rola, jaką w Afryce odgrywa mit, może stać się odpowiednikiem prospektowania — pojęcia wprowadzonego przez Gastona Bergera⁵³, ojca słynnego twórcy „Baletu XX wieku”, Bójarta, polegającego w przeciwieństwie do amerykańskiej futurologii przewidującej rozwój technologiczny świata na refleksji nad celami człowieka. Łączy się to z sensem mitów. Ponad wymową mitów widzieć należy przyszłość (nie chodzi o odgadywanie losów, lecz o tworzenie przyszłości!). Kultura afrykańska uczy, że myśl nie jest odbitką rzeczywistości, ale jej przewyższeniem i że rzeczywistość to nie to, co rzeczywiste, lecz to co możliwe.

Garaudy, mówiąc o wkładzie kultury negro-afrykańskiej do powszechnej cywilizacji, nie ogranicza się do sztuki. Kultura afrykańska wg słów Garaudy'ego „to sposób przeżywania świata, dostrzeganie tego, co niewidzialne, i włączenie niewidzialnego w orbitę konkretnego życia”. Sens tych słów odpowiada sengherowskiej interpretacji *négritude*, według której:

⁵² Autorem tej myśli zacytowanej przez Garaudy'ego jest teolog francuski, ojciec Chenu w *Teologii pracy*.

⁵³ Por. G. Berger, *Phénoménologie du temps et prospective* Paris 1964. Zbiór wykładów Bergera, wydany pośmiertnie.

„négritude jest określoną wizją świata, sposobem przeżywania świata, sposobem konkretnym”⁵⁴.

* * *

Inaczej widzi rolę afrykańskiej kultury i myśli filozoficznej intelektualista kameruński Marcien Towa, wspomniany już autor artykułu o N’Krumahu⁵⁵ w „Presence Africaine”. Zdaniem Towy *Consciencisme* N’Krumaha jest pierwszą pracą ukazującą afrykańską myśl filozoficzną. Konsjensyzm, według Towy, jest dlatego filozofią afrykańską, że jego zagadnienie teoretyczne i praktyczne zarazem wysuwa pytanie, w jaki sposób zorganizować koncepcyjnie siły, które — posługując się słowem i N’Krumaha — „pozwoła społeczności afrykańskiej asymilować elementy kultury zachodniej, muzułmańskie i chrześcijańskie, będące już w Afryce, i przekształcić je tak, aby mieściły się w osobowości afrykańskiej”. Konsjensyzm występuje zatem według Towy jako ideologiczna i filozoficzna forma świadomości, jaką Afryka w swym procesie samotwórczym zaczyna mieć o sobie.

Towa, dokonując analizy *Consciencisme* i innych prac N’Krumaha na tle europejskich systemów filozoficznych, wskazuje na przewagę elementów materialistycznych zaczerpniętych z marksizmu w N’Krumahowskiej wizji świata. „Zasada konsjensyzmu — pisze Towa — to równość, która nakazuje traktować każdego człowieka jako cel sam w sobie, a nie jako środek do celu. Z takiej postawy N’Krumaha wynika jego stosunek i zaufanie do ludu”⁵⁶. Towa cytuje dalej następujące słowa N’Krumaha: „Lud, ciało i dusza narodu, najwyższy i ostateczny sprawca decyzji politycznych, ten, który utrzymuje suwerenność, nie może być długo zwodzony i nadużywany. Lud jest pojętny i szybko porzuca pozycję podwójnej gry”⁵⁷.

Kim jest Marcien Towa⁵⁸ i jaki reprezentuje kierunek w swych rozważaniach nad problematyką filozoficzną dzisiejszej Afryki? Marcien Towa urodził się w 1936 r. we wsi Endama niedaleko stolicy Kamerunu, Jaunde. Studia filozoficzne rozpoczął w Wyższym Seminarium Otele (Kamerun). W 1957 r. wyjeżdża na dalsze studia do Francji. W 1960 r. otrzymuje na Sorbonie dyplom magisterski w zakresie filozofii. Tematem jego pracy jest rozprawa o Bergsonie i Heglu. Po roku pracy w szkolnictwie w Jaunde Towa wyjeżdża jako stypendysta UNESCO na dalsze studia z dziedziny psycho-pedagogiki do Paryża, Londynu, Genewy, Moskwy, Leningradu

⁵⁴ Z wypowiedzi Senghora, por. art. H. H. Bobrowskiej, *Rola prasy we współczesnej Afryce*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1972, nr 3, s. 169.

⁵⁵ M. T o w a, *Consciencisme*, „Présence Africaine”, 1973, nr 85, s. 148—177.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 170.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 173.

⁵⁸ Dane do życiorysu wg informacji podanych w książce M. T o w y pt. *Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle*, 1971. Ponadto T o w a wydał: *Leopold S. Senghor — négritude ou servitude*, Yaoundé 1971.

i Baku. Po powrocie do kraju, w latach 1966—1968 zajmuje stanowisko kierownika nauki w Ecole Normale Supérieure w Jaunde, a następnie kierownika katedry na Wydziale Literatury i Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Jaunde. W 1969 r. otrzymuje stopień doktorski. Obecnie Towa pracuje nad pracą habilitacyjną na temat afrykańskiej myśli filozoficznej, jest autorem licznych artykułów i rozpraw, jest członkiem-założycielem kameruńskiego czasopisma „Abbia” i jednym z jego współredaktorów.

Pogląd Towy na rolę i wkład afrykańskiej myśli filozoficznej do powszechnej cywilizacji świata wydaje się chłodny, ostrożny przywołujący do większych rygorów myślowych przy używaniu, a raczej nadużywaniu określenia „filozofia afrykańska”. Nie znaczy to, aby miał całkowicie odmawiać jej istnienia. Nie może jednak zgodzić się z sengherowską teorią etnofilozofii.

Sumę swych przemyśleń prezentuje Towa w niewielkiej książeczce zatytułowanej: *Essai sur la problematique philosophique dans L'Afrique actuelle* (1971). Myśl Towy w wielkim skrócie wydaje się następująca. Baza materialna jest decydującym czynnikiem oddziaływania kulturalnego i intelektualnego. Dominacja myśli europejskiej bazuje na sile materialnej. Stworzenie silnych podstaw ekonomicznych Afryki, aby Afryka stała się samodzielną i twórczą dla samej siebie, otworzy jej drogę do duchowego oddziaływania na myśl zachodnią. Zmiana kondycji Afryki nastąpić może nie w efekcie ekshumowania filozofii, która by zwalniała od samodzielnego myślenia, lecz na bazie gospodarczego wzrostu kontynentu. Koncepcja o specyficie duchowych wartości negro-afrykańskich i filozofii afrykańskiej zrodziła się z potrzeby rewindykacji praw ludzkich i godności czarnego człowieka. Dziś jest już ten etap zakończony. Dziś idzie o rolę Afryki jako potęgi równej potęgom światowym, co może nastąpić jedynie po dokonaniu przez Afrykanów przewrotu w samych sobie i tylko o tyle, o ile Afryka zacznie liczyć się materialnie.

Towa, przeciwnik ekstaz intelektualnych, poddaje w wątpliwość istnienie odrębnej filozofii afrykańskiej, tak samo jak jakiegokolwiek etno-filozofii, i próbując dokonać przewrotu w systemie myśli afrykańskiej, wskazuje na siłę materialną i dobrobyt jako na czynniki oddziaływania duchowego. Przy prezentacji swych poglądów opiera się zresztą na solidnych podstawach naukowych.

* * *

Powróćmy do numeru „Presence Africaine” składającego hołd pamięci N’Krumaha. Artykuł S. S. Adoteviego⁵⁹ odznacza się pewną niekonsek-

⁵⁹ S. S. Adotevi, *N’Krumah ou le rêve éveillé*, „Présence Africaine”, 1973, nr 85, s. 11—24.

wencją w stosunku do generalnej linii, którą Adotevi prezentuje⁶⁰. U Senghora potępiał izolację i oderwanie jego koncepcji od aktualnych potrzeb ludu, u N'Krumaha zaś podziwia „konceptyjną i wewnętrzną samotność”, „samotne wiosłowanie dla spraw ludu wśród zdrad otoczenia”.

W programie N'Krumaha Adotevi podziwia dążenie do rozwiązania problemów Afryki przy pomocy szukania elementów łączących kulturowo całą Afrykę i łączenie tradycji ze współczesnością po to, aby zastępować stare wzory nowymi, dokonywać zamachów na to, co niemożliwe, aby formować nowe społeczeństwo dojrzałe do dialogu cywilizacji (ta myśl N'Krumaha spotka się z myślą poety Aimé Césaire'a, który podobnie domaga się od Afryki zamachu „na niemożliwe”).

Adotewi przypomina działalność N'Krumaha, ale jednocześnie tłumaczy wszystko to, co umniejszało jego postać za życia; epitetom: mitoman, erotoman, kłamca, fałszywy prorok, przeciwstawia szlachetne określenia: bohater sprawy afrykańskiej, wielki oswobodziciel, odkupiciel. Zarzutom: o korupcję otoczenia, o wydatki przekraczające wszelkie granice, o prewencyjne więzienie ludzi z najbliższego otoczenia, przeciwstawia trwale dzieła N'Krumaha: konsolidacja kraju, organizowanie szkolnictwa i służby zdrowia, tworzenie stref przemysłowych w Ghanie, formowanie kolektywnych ekip społecznych. Swoje stanowisko wobec N'Krumaha Adotevi wypowiada słowami: „Kochać N'Krumaha, to nie tylko kochać jego prawdziwą wielkość, lecz tłumaczyć sobie jego straszliwe błędy”⁶¹.

Olbrzymie zamierzenie N'Krumaha nadaje mu miarę jako człowieka. Adotevi wywołuje z patosem obraz Afryki zmagającej się z nową przemocą, z jej pustymi niepodległościami, Afryki przekupnej, zamkniętej w terażniejszości, bez nadziei własnego jutra, bez ideologii, która by pobudzała kolektywną świadomość. Taki obraz Afryki był obsesją N'Krumaha. Zmienić go, dokonać zamachu „na niemożliwe” było wielkim zamierzeniem jego życia. Wielkość N'Krumaha i n i e n a w i ś ć, jaką zaprzysięgli mu wrogowie, widzi Adotevi w świetle niezmiennych praw rządzących losami jednostek, które marzą o dokonaniu dzieła przekraczającego sprawy współczesnego pokolenia. Ta powszechnie wiadoma prawda, powtórzona przez Adotewiego w związku z losem N'Krumaha, przywodzi na myśl, wbrew intencji autora, dzieło Senghora, które również pobudza do sądów krańcowych i nienawistnych, znanych nam choćby z pamfletu Adotewiego. Za wcześniej szukać analogii w dziełach tych dwóch niezwykłych postaci dzisiejszej Afryki. Wydaje się jednak, że sengerowska wizja przyszłej roli Afryki przekracza wyobraźnię wielu jego współczesnych, którzy osądzili ją jako czystą abstrakcję. A przecież *négritude* odegrała nie tylko rolę

⁶⁰ Por. z treścią książki Adotewiego, *Négritude et négrologues*.

⁶¹ *Ibidem*, s. 16.

historyczną, lecz wsączyła i nadal wsącza w struktury myślowe Afrykanina cały splot pojęć i pobudzając do sporów i ataków wyzwala potrzebę rewizji systemu wartości czarnego świata. Słowa Adoteviego potwierdzają więc może względność sądów wypowiedzianych współcześnie do zachodzących zjawisk.

Kto wie, wszakże, czy przyszłe pokolenia Afryki nie wzniosą na ołtarze *négritude* wolnej od koniunkturalnych zadań, oczyszczonej z zarzutów i wyroków jako wielkiego atutu w dialogu cywilizacji?

SYLWETKA SENGHORA WIDZIANA OCZAMI CZARNEGO ŚWIATA

Głosy czarnych intelektualistów, takich jak Adotevi, Pol Ndu, Towa, reprezentują falę zmagania czarnego świata ze współczesnymi mitami, które w ich mniemaniu oddalają Afrykę od samodzielnego wejścia na drogę nowoczesności i dobrobytu. Szukanie wyjścia z chaosu ideologicznego staje się potrzebą coraz silniej nurtującą myślących Afrykanów. Wydaje się jednak, że nie sposób zrozumieć istoty dzisiejszych zmagania Afryki — jeżeli zignoruje się tradycyjne ideologie afrykańskie zrosnięte z mitami, od których mentalność Negro-Afrykanina nie potrafi się oderwać. Wiadomo, że Senghorowska teoria *négritude* czerpie swe treści ideologiczne z mitologii negro-afrykańskiej.

Polemiki i ataki, do których pobudza *négritude*, nie stoją w oderwaniu od osoby Senghora i najczęściej utożsamiają się z oceną jego własnej osobowości. Istnieją liczne monografie⁶² poświęcone Senghorowi; twórczością jego jako poety i filozofa zajmowali się: Sartre, André Gide, Mauriac, a po nich niezliczona ilość krytyków i afrykanistów, zarówno apologetyków *négritude*, jak i jej oponentów. Jego dzieło stało się tematem prac doktorskich, zajmuje też specjalne miejsce w antologiach pisarzy negro-afrykańskich, jego poezja weszła do antologii poezji francuskiej. Senghor jest laureatem wielu nagród poetyckich, posiada tytuły doktora *honoris causa* uniwersytetów w Afryce (Abidżan, Kinshasa), we Francji (Strassbourg), w USA (Harvard-University). W 1970 r. został członkiem Francuskiej Akademii Nauk Politycznych i Moralnych, zajmując fotel po Adenauerze. Na decyzję wyboru pierwszego w dziejach Akademii Murzyna wpłynął prestiż Senghora jako poety i teoretyka *négritude*. Niezliczone są artykuły w pra-

⁶² Do najbardziej znanych monografii należą m.in.: A. Guibert, *Léopold Sédar Senghor*, Paris 1962; R. Mercier, M. i S. Battestini, *L. S. Senghor, poète sénégalais*, Paris 1964; G. Moore, *L'oeuvre de Léopold S. Senghor*, ed. Ibadan University.

sie afrykańskiej, w pismach francuskich, a nierzadko i innych krajów Europy, zajmujących się osobą Senghora.

Pozostawiając na boku apologetyków, powróćmy jeszcze raz do Marcien Towy. Marcien Towa w niewielkim studium włączonym do kolekcji „Point de vue” kameruńskich wydawnictw CLE przeprowadza metodyczną analizę poezji Senghora. Tytuł jest prowokujący! *Léopold Sedar Senghor: négritude ou servitude?*⁶³. Komentarze, którymi zaopatruje etapy twórczości i intencje poety, wydają się zupełnie dowolne, przesycone drwiną, wynikające bardziej z subiektywnej oceny niż z autentycznych treści utworów.

Zatrzymajmy się mimo to przy obserwacjach Towy nad poetycką autobiografią Senghora; wprawdzie wyznania wyłowione przez Towę są odczytane i skomentowane tendencyjnie, nie pozbawione są przecież wymowy i przyczyniają się również do naświetlenia sylwetki Senghora.

Jako oponent *négritude* Towa wykazuje, że jest to przede wszystkim ruch poetycki (a nie filozofia), którego treści wywodzą się z poezji opartej na abstrakcji i symbolice. Toteż Towa uważa, że dokładne przestudiowanie poezji Senghora pozwoli wykazać brak podstaw koncepcyjnych do formowania ideologii negro-afrykańskiej. W toku analizy (nie zdradzającej wrażliwości ani na symbolikę, ani na wartości estetyczne poezji w ogóle) Towa pisze: „Poezja Senghora nie bierze pod uwagę ewentualności zwycięskiej walki przeciwko obcemu panowaniu. W jej perspektywie leży nie walka, lecz układy, a nawet szantaż i »zakłęcia« moralne”. W tym sensie poezję jego rozumieć można w aspekcie moralnym i mistycznym”⁶⁴.

Wierność Afryce wyraża się u Senghora — w przekonaniu Towy — głównie przywiązaniem do wspomnień dzieciństwa i opisami patriarchalnej atmosfery domu rodzinnego⁶⁵. Z wierszy dotyczących tego okresu przebijaje duma z wysokiej rangi ojca: ostatni król jednego z miniaturowych królestw Senegalu Sine-Saloum, skąd wywodzi się ród Senghora, był wprawdzie już tylko wasalem gubernatora francuskiego, wśród swoich posiadał jednak wysoki prestiż, a wspomnienie przepychu, jakim się otaczał, zachowało się trwale w pamięci Senghora. Ojciec Senghora bowiem skuzynowany z władcą królestwa Sine-Saloum był zarazem jego bliskim przyjacielem. W ten sposób — jak to przypuszcza drwiąco Towa — Senghor wyprowadza swój poetycko-książęcy rodowód⁶⁶. Idąc dalej śladami Towy znajdujemy w zbiorze *Ethiopiques* strofę zawierającą słowa (s. 37): „Moja krew portugalska zatraciła się w morzu mej murzyńskości” („Mon sang portugais s'est perdu dans la mer de ma négritude”). Senghor w po-

⁶³ Towa, *Léopold S. Senghor...* Studium to stanowi część pracy doktorskiej Towy.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 14.

⁶⁵ Towa przywołuje tu fragmenty ze zbioru *Chants d'Ombres*.

⁶⁶ Przypuszczenie takie wysnuwa Towa z lektury studium Senghora pt. *Négritude et humanisme*, 1964; por. Towa, *op. cit.*, s. 34 i 35.

szukiwaniu swych najodleglejszych przodków istotnie zastanawia się nad brzmieniem swego nazwiska, które po portugalsku oznacza „Kropla krwi”. A więc stawia pytanie, czyżby kropla portugalskiej krwi w jego żyłach? Jaki wniosek wyciąga stąd Towa? Taki, że u Senghora wierność Afryce nie polega na opozycji i walce z kolonizatorem, ale ze względu na hipotetyczną podwójną krew na miłości do obu stron: i Afryki, i kolonizatora. Stąd teoria o „metisazu” kulturowym. Uczucie miłości idzie w parze z potrzebą wybaczenia. Będąc ambasadorem Afryki można stać się zarazem mediatorem interesów drugiej strony. Taką właśnie rolę przypisuje Towa Senghorowi. Rozprawę swą zamyka Towa wnioskiem, że Senghor w imię fatalizmu biologicznego, jakim jest czarność skóry, otwiera drogę do uznania raz na zawsze w zakresie politycznym, naukowym i religijnym wyższości europejskiej, dla Afryki pozostawiając stany emocji, intuicji i zagadkowy mistycyzm. W tym świetle tytuł *Négritude ou servitude* nie wymaga już komentarza. Argumentami Towy mającymi świadczyć o zafascynowaniu poety wyższością białego świata — a które dałoby się mnożyć bez liku — można, wydaje się, w słabym tylko stopniu posługiwać się przy rysunku sylwetki Senghora. Adotevi, jak wiadomo, posługuje się również szyderstwem, nie osiągając przez to zamierzonego efektu.

Działalność Senghora w licznych dziedzinach życia kulturalnego i politycznego Afryki daje nieustannie okazję do zajmowania się jego osobą. W artykułach i wywiadach powtarzają się utarte zdania o jego roli i zadaniach jako męża stanu i ambasadora spraw Afryki, a nie łatwo poprzez te ogólniki dojrzeć autentycznego człowieka. W poszukiwaniu prawdziwego Senghora pomocne wydaje się spojrzenie jednego z jego rodaków, publicysty senegalskiego Jean-Pierre N'Diaye. Wywiad przeprowadzony przez tygodnik „Jeune Afrique” w przeddzień wyjazdu Senghora na algierską Konferencję Niezaangażowanych (2—7 IX 1973 r.)⁶⁷ odkrywa w dużym stopniu cechy jego osobowości. Jak N'Diaye widzi Senghora? Niewielkiego wzrostu, o spokojnym głosie, pełen kurtuazji. Zdania, które wypowiada, są zwarte w budowie, poetyckie w formie i wszystkie odznaczają się tą samą logiką: własnej jego wizji. Obdarzony niezwykłą pamięcią posiada tak rozległą erudycję, że staje się nie do pobicia w otwartej dyskusji. Senghor nie zraża jednak swą wyższością, a przeciwnie, zdobywa interlokutora nieodpartym urokiem. Kiedy stawia się Senghorowi kłopotliwe pytanie co do jego kraju, potrafi z prawdziwą sztuką posługiwać się retoryką, dzięki której najpierw wyczerpie interlokutora, a potem skaptuje umiejąc bez przerwy podtrzymać jego uwagę. Ten uwodzicielski talent Senghora

⁶⁷ „Jeune Afrique”, 1973, nr 666. Wywiad, który odbył się w ambasadzie senegalskiej w Paryżu w gronie czarnych dziennikarzy, został zorganizowany przez Siradiou Diallo kierującego w „Jeune Afrique” działem publicystyki dot. spraw czarnej Afryki.

to jego główny rys i zbroja polityczna oparta na opanowaniu słowa, uprzejmości i sztuce przyjmowania. Zawsze równy i, z umiarem, zawsze baczny, upewnia swoim spokojem drugich.

Jean Pierre N'Diaye, podkreślając te cechy Senghora, wyznaje, że przy osobistym z nim kontakcie zaczyna się rozumieć życiową strategię Senghora: nigdy nie przyśpiesza on wydarzeń, nie wychodzi naprzód historii, nie ustawia się na krańcowych pozycjach i, odkąd jest u władzy, wystrzega się brać udział w sytuacjach kryzysowych, zachowując dystans, ale nie bierny dystans, a bacznie kontrolujący zamieszanie. Senghor nie łamie na siłę przeszkód, jako że z natury skłonny jest do rozwiązywania ich drogą okrężną postępując metodycznie w ślad za tokiem wydarzeń. Nie można oczekiwać od Senghora — jak to określa N'Diaye — aby „ryzykował przenoszenie gór po to, aby gwałtownie wytyczyć drogę dla swego ludu”. Dla Senghora rozwiązanie musi przyjść samo wraz z płynięciem czasu i kruшением się siły przeszkód. Jest to rozważa antyczna i doskonała, starożytni stosując ją wiedzieli, że rozważa żąda tego, aby czas był mistrzem dzieła, Senghor zaś uczynił z niej filozofię i technikę władzy. I stąd chyba czerpie tę niezwykłą umiejętność szacowania własnej energii i możliwości zarówno fizycznych, jak i umysłowych i gospodarowania nimi oszczędnie aż do chwili, kiedy zużyje je przeciwko swym wrogom. Znając swe możliwości i ich granice Senghor stara się ich nie przekraczać. Jest to klasyk i humanista, zaprzeczenie faszysty ale i... rewolucjonisty. I ta właśnie niechęć do zbyt szybkiego biegu, niechęć zamachu na statut neokolonializmu odróżnia Senghora od innych przywódców państw afrykańskich. Senghor liberał wierzy w ewolucje i przemiany, jest za sprawą postępu, ale bez gwałtownych przewrotów i przemocy. Nie miał nigdy zatargów z Francją, nic od niej nie żąda, a jedynie prosi. Ale prosi o tak niewiele, że otrzymuje wszystko. Te cechy przysparzają mu wielu wrogów, ale i wielu przyjaciół. „I tak przy użyciu całego kompleksu finezyjnych środków człowiek ten doszedł w swym kraju do zapanowania nad wszystkimi sobie równymi, tworząc próżnię polityczną obok siebie”⁶⁸. Ale ta próżnia już teraz napawa Senghora wielkim niepokojem i kiedy jest mowa o następcy, uśmiech na jego twarzy staje się wymuszony, Senghor posepnieje i robi wrażenie zrezygnowanego.

Taki mniej więcej wydaje się portret Senghora, ukazany poprzez zasłone dyplomatycznych obserwacji jego rodaka — N'Diaye. Dla uzupełnienia tych obserwacji zatrzymajmy się przy trzech kwestiach wysuniętych przez dziennikarzy „Jeune Afrique” w toku wywiadu. Na pytanie, jak łączy politykę z poezją, w jaki sposób godzi w sobie humanistę i polityka, Senghor odpowiada, że jest w tym rozdarcie, ale rozdarcie to jest

⁶⁸ J. P. N'Diaye w artykule w „Jeune Afrique”, 1973, nr 666, s. 13.

twórcze i płodne: motorem poezji jest dla Senghora podskórna rzeczywistość, motorem polityki — po prostu rzeczywistość. Aktywność polityczna pomaga mu w pracy twórczej. Tkwiąc w samym jądrze rzeczywistości wy-sublimowanej niegdyś przez marzenia, Senghor próbuje dawne marzenia zrealizować przy pomocy polityki, co oznacza dla niego rozwinąć Senegal kulturalnie i gospodarczo.

Jak pogodzić nieład poezji z ładem politycznym? Senghor rozumie ład polityczny jako czynnik służący do zorganizowania państwa tak, aby zapewniało swym obywatelom osiągnięcie pewnego poziomu kulturalnego. Pragnieniem Senghora jest stworzenie w swym kraju materialnych możliwości swobodnego rozwoju twórczości w dziedzinie literatury, sztuki, muzyki. W tym punkcie spotykają się i uzupełniają dwa aspekty osobowości Senghora.

Dlaczego Senegal stosuje tak ostre prawodawstwo w imię „odbudowy państwa”? W tej kwestii Senghor nie zaprzecza, że jest ono surowe, jego argumenty za utrzymaniem tego stanu opierają się na potrzebie obrony obywateli przed anarchią, zapewnienia im sprawiedliwości, ponieważ po zrzućeniu reżimu kolonialnego Afrykanie znaleźli się bez busoli. W tradycyjnej społeczności opinia środowiska wywierała nacisk i presja tej opinii odgrywała rolę sędziego. Była to presja wychowawcza w odniesieniu do uznanych wartości. Obecnie rolę tę przejęło prawodawstwo państwowe — tak tłumaczy Senghor sytuację w swoim kraju.

ZAMIAST WNIOSKÓW

Uniwersalizm jako współczynnik łączenia ludzkości w dziedzinie nauki, kultury i ideologii przejawia się w Afryce w formie dążeń do wspólnoty ideologicznej czarnego kontynentu. Szukanie wspólnej drogi występuje pod różnymi postaciami. Podzielić je można na dwa nurty:

— reprezentowany przez teorię *négritude* i zbliżone do niej tendencje mające jednoczyć kontynent,

— będący w opozycji do *négritude*, wychodzący z materialnych potrzeb zacofanej gospodarczo Afryki.

Ścieranie się tych dwóch kierunków wywołuje w łonie czarnego świata falę polemik w postaci książek, artykułów i innych form publikacji, niejednokrotnie bardzo agresywnych w treści.

* * *

Wraz z narastaniem fali krytyki rodzi się potrzeba rewizjonizmu w stosunku do wartości tradycyjnych, opartych na formach życia kolektywnego, kulcie sił irracjonalnych i mitach, służących rzekomo dziś neokolonizmowi, a przede wszystkim na przekonaniu wpojonym przez kolonizatora

o wyższości umysłowej białych i niezdolności do logiczno-twórczego rozumowania czarnych.

* * *

W procesie tym osobne miejsce zajmuje twórczość przedwcześnie zmarłego (1961 r.) Franza Fanona, w którym Trzeci Świat widzi dziś wizjonera swych losów. Analiza dzieła Fanona wyostrza uwagę na te zagadnienia, które w dalszej konsekwencji inspirują innych pisarzy, pobudzając potrzebę walki o równe prawa człowieczeństwa dla Trzeciego Świata. Dwie podstawowe prace Fanona: *Peau noire — masques blancs* (1952 r.) i *Les Damnés de la terre* (1961 r.), zawierają niezmierny ładunek myśli i uczuć przetwarzanych dalej przez pisarzy i teoretyków afrykańskiej myśli filozoficznej.

Pierwsza jest sumą refleksji Fanona na temat kompleksu czarnej skóry człowieka „zanurzonego” w świecie białym, a zarazem próbą (eksplodującą próbą!) wskazania właściwej drogi „braciom z Trzeciego Świata”: czarny człowiek bowiem pozwolił zadać sobie ranę, jaką jest wartościowanie go jedynie na podstawie biologicznego fatalizmu, tj. jego czarnej skóry.

Na kartkach drugiej książki (*Les Damnés de la terre*) Fanon usiłuje zmobilizować rewolucyjną świadomość czytelnika, wskazać mu konieczność użycia przemocy jako warunku rewindykacji swych praw ludzkich. „Murzyn musi stać się groźny!” Literatura zatem spełniać powinna rolę mobilizującą do walki narodowo-rewolucyjnej. Przy takiej wizji *négritude* bazująca na emocjonalnym ładunku wartości czarnego świata staje się Fanonowi obca i przeciwna jego celom.

Stanowisko Fanona wobec teorii *négritude* nie wydaje się wszakże krańcowe, Fanon uznaje, że w fazie budzenia poczucia godności i wartości własnych odegrała ona rolę historyczną i stała się ideologią integrującą czarny świat. Literaturze czarnej dzisiejszej stawia się jednak nowe wymagania. Ma być ona dokumentem prawdy, ale *l e c z y ć* musi z kompleksów czarnej skóry.

Głównym postulatem Fanona jest dokonanie przewrotu w mentalności skolonizowanego, postawienie na nogi nowego człowieka, wolnego od kopiowania społeczeństwa europejskiego.

* * *

W swej książce *Négritude et négrologues* (1972 r.) dahomejski intelektualista Stanislas Adotevi legitymuje się inspiracją Fanona. Jednakże na kanwie rozsianych tu i tam myśli Fanona nie udaje mu się skonstruować żadnego programu. Całą pasję pisarską Adotevi wyładowuje w inwektywach i drwinach adresowanych do twórców teorii *négritude*, głównie Senghora i jej apologetyków. Brak obiektywizmu obniża wartość książki Adoteviego i każe zaliczyć ją do rzędu pamfletu.

* * *

Marc-Vincent Howlett, młody afrykanista francuski, określa *Négritude et négrologues*⁶⁹ jako pracę nie pozbawioną słusznych obserwacji, jednakże ze względu na charakter pamfletu nie osiągającą poważnego znaczenia w zakresie analizy krytycznej, takiej, która mogłaby posłużyć czarnemu światu jako lekcja objaśniająca negatywną rolę *négritude*, co było zamierzeniem Adotewiego.

* * *

Wykład Senghora wygłoszony w grudniu 1971 r. na uniwersytecie w Abidżanie wydaje się próbą zdefiniowania obecnej roli *négritude* i ukazania ewolucji, jaką przeszła. W wyniku konfrontacji różnych ideologii, które ogarniają Afrykę, Senghor zastanawia się, czy nie warto w miejsce przenoszenia „obcych katechizmów” wypracować ideologię własną opartą na realiach dzisiejszych, wychodzących z wartości afrykańskich? Poprzez lekcję wyprowadzoną z marksistowskiej idei postępu Senghor prowadzi do analizy treści *négritude* i wskazuje na jej dzisiejszą rolę. W konkluzji Senghor stwierdza, że błędem byłoby dla Afryki odrzucanie wartości europejskich, natomiast korzyść przyniesie asymilowanie z innymi cywilizacji najistotniejszych ich wartości, jak rozum dyskursywny, eksperyment, technologia. Dzisiejszym powołaniem *négritude* jest wniesienie humanizmu negro-afrykańskiego do powszechnej cywilizacji świata.

Z *négritude* łączy się idea socjalizmu afrykańskiego. Skonfrontowanie dwóch koncepcji socjalizmu afrykańskiego: Senghora i N'Krumaha, prowadzi do refleksji nad potrzebą dialogu cywilizacji. Wypowiedzi francuskiego teoretyka filozofii Rogera Garaudy i dwóch czarnych intelektualistów: Adotewiego i Towy, zamieszczone w specjalnym numerze „Presence Africaine”, poświęconym pamięci N'Krumaha (1973, nr 85), przedstawiają trzy różne spojrzenia na problem dialogu cywilizacji, w czym rolę łączącą odgrywa dzieło i postać N'Krumaha jako rzecznika idei panaafrykanizmu i dialogu cywilizacji.

Wypowiedź Marciena Towy określa jego pogląd na rolę i wkład myśli afrykańskiej do powszechnej cywilizacji świata różniący się krańcowo od filozoficznej koncepcji *négritude*, zaliczonej przez Towę do etno-filozofii. Decydującym czynnikiem oddziaływania kulturalnego i intelektualnego jest według Towy baza materialna. Zmiana pozycji Afryki nastąpi zatem nie na bazie specyfiki duchowych wartości negro-afrykańskich, lecz na bazie wzrostu gospodarczego kontynentu.

Krytyczne oceny *négritude* nie stoją w oderwaniu od osoby Senghora. Portret Senghora wydaje się logicznym uzupełnieniem przy konfrontowaniu ocen *négritude*. Konfrontując zaś materiały dowodowe z książki Ado-

⁶⁹ Howlett, recenzja książki Adotewiego, *Négritude et ...*

tekiego, mające obalać założenia *négritude* z wykładów Senghora w Abidżanie, natrafia się na odniesienia do tych samych autorytetów — zarówno na kartkach *Négritude et négrologues*, jak i w tekście wykładu Senghora, i tak np. *Les Carnets Lévy-Brühla* służą za puklerz i jednemu, i drugiemu. Podobnie jest z refleksjami u Adotewiego i u Senghora nad różnorodnością importowanych do Afryki ideologii. Różnią się stanowiska każdego z nich. Stanowisko Senghora potwierdza cechy jego osobowości: broń wybrana przez Senghora nie polega na atakowaniu przeciwnika po imieniu ani na drwinach, ale na krążeniu wokół tematu i umiejętnym obracaniu argumentów przeciwnika, tak aby stały się pomocne do podtrzymania własnej teorii⁷⁰.

Podsumowując przejawy rewizji tradycyjnych wartości czarnego świata, nasuwa się spostrzeżenie, że jak dotychczas nie widać jeszcze zarysu ideologii zdolnej stać się siłą integrującą kontynent, ideologii, która odpowiadałaby zarazem dążeniom Afryki do udziału w dialogu cywilizacji. W świetle tej rzeczywistości *négritude* wciąż jeszcze nie schodzi z pola rozważań czarnego świata.

⁷⁰ Książka Adotewiego ukazała się w 1972 r., tj. po grudniowym (w 1971 r.) wykładzie Senghora w Abidżanie, jednakże jej poszczególne części znane już były z dawniejszych wystąpień (1969 r.) i artykułów publikowanych w prasie, o czym pisze M. V. Howlett w swej recenzji.

ZYGMUNT KOMOROWSKI

THE DEVELOPMENT OF MODERN EDUCATION
AND CULTURAL TRANSFORMATIONS IN WEST AFRICA

The first modern schools, modelled on the European establishments, were established by missionaries in West Africa in the 16th century. Nevertheless, their existence and albeit very limited development was recorded in the colonial period, during which the process took a different course in the British territories and in those governed by France, and in Liberia, Guinea Bissau. Gaining of independence by the West African countries led to a notable acceleration in the development of education. Without exception, these countries saw as their primary task the struggle against illiteracy and the training of their own skilled personnel. However, despite considerable financial expenditure and assistance from abroad, these countries have not yet managed to remedy the age-long neglect of education. By 1970, only five West African countries had achieved education for more than half of their population of schools-age children. The seven most advanced countries were able to provide schooling for 30—50 per cent of the age-groups concerned while four — the Upper Volta, Mali, Mauretania and the Republic of Niger had not achieved 30 per cent schooling.

The slow growth of education provision was chiefly caused by shortage of financial resources and lack of teachers, due to the unpopularity of the teaching profession. However, striving for education is a general phenomenon though not always a correctly directed one. An important role in the dissemination of culture and education has been played by the mass media and, above all, by radio and television.

Apart of the differences between the West African countries regarding the degree of dissemination of culture, there is significant variation at the local level. Access to school is much easier in town than in the country. And rural schools are not always geared to the needs of their populations.

The key problems of the modern school system in West Africa are the following: 1) adaptation of the school system to the needs of economic development (*inter alia* the need for increased vocational education); 2) enlistment and training of candidates for the teaching profession; 3) the choice of the language for instruction and cooperation with foreign countries in education; 4) the attitude of the educational system towards tradition and traditional customs; 5) nationalization of curricula; 6) insufficiency of the so-called cultural infrastructure of the school system.

However, it should be stressed that, despite the difficulties which are limiting the development of education, the West African schools have become the most popular and important public utility institutions and are contributing to the development of new cultures. The schools are responsible for an awakening and cultivation of a new social consciousness.

The new cultures of West Africa may be conventionally described as national, though their association with the national European cultures is often misleading. Striving for one's "own" national personality is a general phenomenon in this part of the world. This is often manifested by the pronouncements of both intellectuals and statesmen in the text-books and binding curricula.

The pioneers of the new social consciousness are primarily the young educated people, particularly students and graduates who are often described as "the new *élite*." It is on their attitudes, abilities and ideas, that the future of this part of the world will largely depend.

The educated people of West Africa have many attitudes in common. One of these is the tendency and eagerness to propagate a cultural "synthesis." This seeks to combine modern ideas and way of life with the old traditions and canons of the African outlook. The phenomenon of synthesis is also manifest in the sphere of education and, especially, in the role of teachers.

The process of synthesis and all the transformations occurring in the cultural orbit of the West African countries are reflected in the personality patterns. The old patterns are being complemented by new ones. However, selection of the latter is frequently accompanied by disorientation and schools are not sufficiently helpful in this respect. Nevertheless, efforts are now being made to define the "African personality," the imported patterns being adjusted to local needs and possibilities.

The pursuit of one's "own" personality is obviously liable to involve exaggerated phraseology and, thus, to divert attention from the realities of life. It may be censured as a romantic exaggerated aestheticism. Nevertheless, the fact remains that the search for a definition has started and it is exerting an overwhelming impact upon cultural transformations. And these transformations actually occur in their own "African" way.

ANDRZEJ ZAJĄCZKOWSKI

MAKERERE UNIVERSITY COLLEGE
PROBLEMS OF AN AFRICAN UNIVERSITY

The paper presents a short outline of the history of Makerere until 1970 and its main problems. The emergence of independent Uganda did not involve rapid changes in Makerere. In 60-ies the policy for decolonisation of the university resulted in Ugandanization and Africanization overlapping each other: the Ugandan academic staff comprised many members of Asian and some of European origin who opted for Ugandan citizenship, and the African staff included many non-Ugandans. However, in 1970 Makerere was still dominated by staff members expatriate from Commonwealth and other "white" countries.

The white staff imposed on Makerere the West European notion of the university consisting of universal (purely cognitive) and national (practical) elements. In this matter Ugandan (African and non-African) intellectuals did not share the opinions of their European colleagues. In general they paid more significance to training in skills whereas their philosophical framework of reference was not the value of knowledge

but that of African socialism. The problem discussed at Makerere is part of a larger one, that of the African self-identification in modern world.

The paper includes the analysis of Makerere undergraduate students. Their participation in the discussion was nil.

GRZEGORZ JERZY KACZYNSKI

RELIGIOUS MOVEMENTS IN THE BELGIAN CONGO

The religious movements which arose at the contact point of Christianity and the traditional African culture play a part of particular importance to the socio-cultural transformations in present-day Africa. This has been confirmed by all the African religious movements of recent years.

As follows from the statistical data for 1967 in Africa there were more than 6,000 of such movements embracing a total of some seven million people from 290 ethnic communities and 34 countries. It is, however, the religious movements in Zair that take a place of special prominence on account of their socio-political role and historical tradition reaching back as far as the times of Christianization of the Congo by the Portuguese in the 15th-18th centuries. The 1967 data pertaining to the contemporary religious movements in Zair show their number ranged from 400 to 500, that of their members being estimated at some one million people from 42 ethnic communities.

The subject-matter of the dissertation are the religious movements in the Congo of the colonial period. These used to play a particularly important role in shaping the Africans' socio-political attitudes under the conditions of Belgian colonial system. Hence their significance as an essential element of the research on the rise of independence and emancipation tendencies within the framework of the Congo society. What was also inherent in the religious movements of the day was the complex substance of the present movements in Zair which largely make a continuation of the former due to a doctrinal and organizational adjustment to a radically changed socio-political situation.

The first part of the dissertation discussed deals with the history and analysis of the doctrines of selected movements as characteristic of all the religious trends in the colonial Congo. It covers the most important of them (Kimbangshism, Khakism, Kitawala) and a few minor ones, of more limited social range (e.g. Tonsi, mvungism, Dieuonné and others). Their doctrines are mainly discussed in the aspect of their political and religious substance. The final fragment of those deliberations makes an attempt at a general characteristics of all the religious movements in the Belgian Congo. Their history in the colonial period is presented divided into three main stages adequately characterized by another dominant type of the movement singled out precisely on account of the character and origin of its doctrinal substance and attitude towards the colonial authorities. The division and description of the movements of that period concludes in a handful of remarks about the religious one after 1960. The marginal information about the movements of post-colonial period is but a supplement to the picture of those of the colonial period, meant to enhance the time and theoretical perspective in the approach to the problem discussed.

The second part of the dissertation is devoted to an analysis of the conditionings

of the religious movements in the Belgian Congo. The starting point of the analysis is the definition of the religious movement according to which the latter is a type of social movement taking into account — in its doctrinal substance and forms of operation — the actual assistance of supernatural forces. This statement has determined the theory of the rise of a social phenomenon of this kind. The basis of the author's deliberations is the general theory of the rise of social movements combined with G. Balandier's concept of the "colonial situation" and speculations of the scholars dealing with the social movements which arose on the basis of cultural contacts due to conquest. The analysis of the conditionings of the religious movements in the Belgian Congo pertained exclusively to the most important and most general of them in the political, economic, social and cultural plane. The final fragment of the dissertation deals with a set of diverse factors which determined the properties of the movements discussed.

The problems of conditionings of every social movement are closely interconnected with its functions exercised, as a rule, in three planes. The functions of a social movement pertain to the individual, to the social group whose interests are represented by the movement and to the society at large within which it came into being. The problem of the function of the religious movements in the Belgian Congo is the subject of the third part of the dissertation. The analysis contained therein deals with the religious, social and political functions of those movements and points to their close relationship with the rise and shaping of the socio-political attitudes of the Congo people toward colonial administration and both the native and the European culture.

STANISŁAW ŚWIDERSKI

RELIGIOUS SYNCRETISM IN GABON

Religious syncretism in Gabon is a complex problem. This is due to both the history of the tribes of Gabon, their migrations, foreign influence as a result of conquests and colonization by the White and the activities conducted by Christian missions. It is against this background that a new socio-cultural and religious context came into being and, in turn, gave rise to new intellectual needs and a new hierarchy of values.

A more detailed analysis of the origin and development of the syncretic sects in Gabon — from the view-point of their structure and ideology — shows they are not only a reaction to colonial pressure exercised by the French and the imposed new cultural and religious system but rather a spontaneous people's movement with clearly defined tasks. A characteristic trait of the said movement is that, while basing on the traditional religious philosophy of life, a product of *Buiti* — the initiation union of men created a new form of attitude towards laic reality. This new already syncretic form of religious philosophical thought makes the beginning of the so-called *buitistic* theology. It combines the old, traditional concepts of life and death with the new ones — of spiritual revival by means of hallucination induced by the sacral narcotic — *ibogi*. The traditional theology with its offerings of the blood of sacrificial animals and the popular cult of skulls (*bieri*) has gradually undergone the process of spiritualization and Christianization. The spiritual leaders of the syncretic sects speak already not only about spiritual revival by way of the contacts with the dead

but also about that by the intermediary of the woman. Such a social and religious promotion of woman within the religious sects was modelled on the characters of women appearing in the Old and New Testament and, mainly that of the Virgin Mary. The social and religious function of woman within the emancipation movement in Gabon has embraced both the traditional biological aspect of fertility of the woman, which is particularly close to Africans, as well as her growing political role. It seems worth mentioning by way of example, that the Holy Virgin, Gningone Mebeghe, has become in the sect Angome Mebeghe in Oyem, the Patroness of Fango people and Protectress of Gabon. Entering of a woman character into the liturgy of the Buitistic sects has drawn closer the traditional notion of life and revival to the catholic idea of salvation. And, likewise, adaptation of the priest garments, sacral art and symbolics of Christian objects of worship has brought nearer the traditional nocturnal ceremonies (*ngoze*) to Catholic mass.

HALINA HANNA BOBROWSKA

BLACK AFRICA IN SEARCH OF ITS ROAD INTO THE FUTURE

The aim of the author is to draw a comparison between the old and the new trends of independent African thought striving for an ideological integration of the black world. The subject taken up, the course is followed by the author of the critical reflection seizing the black intellectual *élite* and of manifestations of revisionism with regard to the ideology of the *négritude* and the concept of Negro separateness.

The tendency to universalism as a factor uniting mankind in the realm of science, culture and ideology is to be observed in Africa as well. It is manifest in combining the idea of universalism of civilization with the consciousness of socio-cultural distinctness of Black Africa and a simultaneous trend towards participation in the universal dialogue of civilizations.

The clash of various tendencies in the pursuit of the road of future development evokes a wave of polemics within the black world, of controversies not infrequently aggressive in their nature.

A place of special prominence has been taken in the process discussed by the work of Franz Fanon, the prematurely deceased (1961) black writer, extensively discussed by the author. And, indeed, an analysis of Fanon's work provides for keener perception of the problems which have not ceased to act as an inspiration to other writers and a stimulus to the struggle for equal human rights for the peoples of the Third World countries.

Fanon's two principal works: *Peau noire, masque blanc* and *Les damnés de la terre* are analyzed in the article, above all, from the view-point of the so-called literature-generating functions and the role in awakening the sense of dignity of the black man. According to Fanon, literature is to mobilize to the struggle for the sense of national dignity. It is to be a document of truth and, at the same time, a remedy for the black-skin complex. Proceeding with her deliberations, the author indicates that the ideology of *négritude*, basing mainly on the emotional values of the black world seems to Fanon incompatible with his objectives. Fanon's chief postulate is that for a transformation of the mentality of the former colonial subject and making him a new man, free from the tendency to imitate the European society.

The following part of the article is devoted to *Négritude et négrologues* (Paris 1972) by Spero Adotevi, a Dahomeyan writer. True, Adotevi declares himself for Fanon yet, the latter's thoughts appearing in Adotevi's work have not made Adotevi construct a programme of his own. Instead of this, all his passion of a writer is vented in invectives and derision aimed against the authors of the theory of *négritude*, mainly against Senghor, and his advocates. Lack of objectivism diminishes the value of Adotevi's novel and accounts for its being ranked among lampoons. The author of the article refers in this connection to the opinion of Marc-Vincent Howlett, a young French African scholar who described *Négritude et Négrologues* as a novel which, though not devoid of correct observations, bears the character of a lampoon and, as such, does not attain the critical standards of a work liable to serve to the black world as an explanation of the negative role of the *négritude*.

Senghor's lecture delivered at the University of Abidjan in December 1971, seems to be an attempt at defining the present role of *négritude* and depicting its evolution so far. Following a comparison of various ideologies which sweep over Africa today, Senghor posed the question whether importation of "foreign catechisms" should not be replaced by working out of an ideology based on realities deriving from genuine African values? Senghor concludes his article in the statement that rejecting by Africa of all European values would be a mistake. On the contrary, it should tend to assimilation of such of them as searching mind, experiment and technology. And the supreme task of *négritude* today is—in his opinion—to contribute the Negro-African humanism to the treasure-house of the world civilization.

What is also connected with *négritude* is the ideology of African socialism. A comparison of the two main concepts in this sphere of African thought—those of Senghor and Nkrumah—makes the author of the article consider the problem of the so-called dialogue of civilizations. The enunciations of Roger Garaudy, the French philosopher, and two black intellectuals—S. Adotevi and Marcien Towa, published in "Presence Africaine," No. 85 and commemorating Nkrumah, are presented as three different approaches to the problem of that dialogue. The work of Nkrumah as the spokesman of both, Pan-Africanism and dialogue of civilizations acts as a connecting factor.

Meditations on *négritude* cannot be detached from the character of Senghor and this is precisely why his portrait seems their logical supplement.

The final conclusion ensuing from the above mentioned polemics over *négritude* shows that, however extreme its assessment, *négritude* does not cease to attract the attention of the intellectual circles of the black world.

