

**POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE**

**AFRYKA**

**NR 38/2013 WARSZAWA**



Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne  
Adres do korespondencji  
(także w sprawie nabywania egzemplarzy „Afryki”):  
Katedra Języków i Kultur Afryki UW  
00-927 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28  
e-mail: peteafr@gmail.com  
www.ptafr.org.pl



Rachunek bankowy:  
PKO BP SA XIV O/Warszawa  
76 1020 1156 0000 7802 0050 6345

**Rada Naukowa**

dr hab. Jan Jakub Milewski, prof. UW  
dr hab. Bronisław Kazimierz Nowak, prof. UW  
dr hab. Jarosław Różański OMI, prof. UKSW  
prof. dr hab. Michał Tymowski  
dr hab. Ryszard Vorbrich, prof. UAM  
prof. dr hab. Henryk Zimoń  
prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski

**Redaktor naczelny**

dr hab. Ewa Siwierska

**Redaktor tematyczny**

dr hab. Marek Pawełczak

**Sekretarz redakcji**

dr Małgorzata Szupejko

**Zespół redakcyjny:**

Wiesława Bolimowska  
dr Renata Díaz-Szmidt  
mgr Kinga Turkowska

**Redaktor językowy (język polski)**

Małgorzata Kąkiel

**Redaktor językowy (język angielski)**

Dafydd Williams

© Copyright by Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

ISSN-1234-0278

Na okładce: Rzeźba figuralna (detal): dwie kobiety w trakcie zabiegów pielęgnacyjnych; drewno polichromowane, barwniki naturalne; wysokość: 23 cm; tereny nad ujściem rzeki Kongo, gr. etn.: Bakongo, przed 1885 r.; z kolekcji Stefana Szolc-Rogozińskiego; zbiory Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie (fot. Jacek Szymański).

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

**Wydawca:**

Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne  
Katedra Języków i Kultur Afryki UW  
00-927 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28  
tel. +48 22 55 20 517  
e-mail: peteafr@gmail.com

Publikacja numerów 37 i 38/2013 „AFRYKI”  
dotowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Realizacja na zlecenie Wydawcy Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR

Nakład: 200 egz.

## SPIS TREŚCI

SUMMARIES OF ARTICLES .....7

### SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

Małgorzata Szupejko

**Media i tożsamość w Afryce – studium kenijskie** .....11

### SPOŁECZEŃSTWO I POLITYKA

Agnieszka Rostkowska

**Polityka zagraniczna Turcji wobec Afryki. Ofensywa nowego gracza na kontynencie** .....37

### AFRYKAŃSKA MYŚL FEMINISTYCZNA

Renata Díaz-Szmidt

**Nurty feminizmu w Afryce** .....51

### SZTUKA AFRYKI

Aneta Pawłowska

**Artyści południowoafrykańscy wobec wyzwań nowej rzeczywistości postapartheidowej (część druga)** .....73

### Z HISTORII AFRYKI – TEKSTY ŹRÓDŁOWE

**Wyznanie wiary cesarza Etiopii Klaudiusza**

Z amharskiego przetłumaczył i komentarzem opatrzył

Marcin Krawczuk .....99

### ARTYKUŁY DYSKUSYJNE I POLEMICZNE

Robert Piętek

**Garcia II władca Konga a Kościół katolicki nie jest podręcznikiem dla współczesnych misjonarzy** .....107

## KONFERENCJE NAUKOWE

- Konferencja ogólnopolska: Konteksty bezpieczeństwa w Afryce** (relacja Wojciecha Kotowicza) ..... 111
- II Ogólnopolska Konferencja Naukowa: Współczesne literatury afrykańskie i teksty kulturowe w świetle badań postkolonialnych** (relacja Renaty Diaz-Szmidt) ..... 115
- Seminarium naukowe: Polska-Afryka: nowy kierunek współpracy – szanse dla polskiej gospodarki i rozwoju Afryki** (relacja Malwiny Bakalarskiej) ..... 116
- Kongres PolandAfrica 2013** (relacja Malwiny Bakalarskiej) ..... 118

## KRONIKA

- Dni Afryki w Olsztynie** (relacja Iwony Anny NDiaye) ..... 123
- Dni Konga Brazzaville w Polsce** (relacja Roberta Enzanza i Lateef Erinfolami) ..... 125
- Wystawa: Skrzyżowane spojrzenia / Afryka. Studium.** (relacja Jacka Kukuczki) ..... 128
- Wystawa: „Błękitni ludzie z Sahary i Sahelu. Rissa Ixa – malarstwo”**, Muzeum Regionalne w Kutnie ..... 130

## IFORMACJE REDAKCJI

- Lista recenzentów zewnętrznych** ..... 131
- Zasady przyjmowania tekstów do druku** ..... 131

## IFORMACJE PTAfr ..... 137

## CONTENTS

|                             |   |
|-----------------------------|---|
| SUMMARIES OF ARTICLES ..... | 7 |
|-----------------------------|---|

### SOCIETY AND CULTURE

|   |    |
|---|----|
| Małgorzata Szupejko<br><b>Media and Identity in Africa – Kenyan Study</b> ..... | 11 |
|---|----|

### SOCIETY AND POLICY

|   |    |
|---|----|
| Agnieszka Rostkowska<br><b>Turkish Foreign Policy towards Africa. An Offensive<br/>by a New Player on the Continent</b> ..... | 37 |
|---|----|

### AFRICAN FEMINISM

|   |    |
|---|----|
| Renata Díaz-Szmidt<br><b>Currents in African Feminism</b> ..... | 51 |
|---|----|

### ART OF AFRICA

|   |    |
|---|----|
| Aneta Pawłowska<br><b>The South African Artists and the Challenges of the New<br/>Post-Apartheid Reality (part two)</b> ..... | 73 |
|---|----|

### HISTORY OF AFRICA – SOURCE TEXTS

|  |    |
|--|----|
| <b>Translation of the source text (from Amharic to Polish)<br/>known as <i>Confessio Claudi</i> and a commentary</b><br>by Marcin Krawczuk ..... | 99 |
|--|----|

### POLEMICS AND CONTROVERSIAL ARTICLES

|   |     |
|---|-----|
| Robert Piętek<br><b>The Book <i>Garcia II and the Catholic Church Was Not Written<br/>as a Handbook for Contemporary Missionaries</i></b> ..... | 107 |
|---|-----|

## CONFERENCES

- Polish National Scientific Conference: Security Contexts in Africa  
(relation by Wojciech Kotowicz) . . . . . 111
- II Polish National Scientific Conference: Contemporary  
African Literatures and Cultural Texts in the Light  
of Postcolonial Studies (relation by Renata Diaz-Szmidt) . . . . . 115
- Seminar: Poland-Africa: the new direction of cooperation  
– chance for Polish economy and development of Africa**  
(relation by Malwina Bakalarska) . . . . . 116
- Congress PolandAfrica 2013 (relation by Malwina Bakalarska) . . . . . 118

## CHRONICLE

- Days of Africa 2013 in Olsztyn**  
(relation by Iwona Anna NDiaye) . . . . . 123
- Days of Congo Brazzaville in Poland**  
(relation by Robert Enzanza and Lateef Erinfolami) . . . . . 125
- Exhibition: **Exchanging glances / Africa. A study**  
(relation by Jacek Kukuczka) . . . . . 128
- Exhibition: **„Blue People from Sahara and Sahel.  
Rissa Ixa – Painting”** in the Regional Museum of Kutno . . . . . 130

## EDITORIAL INFORMATION. . . . . 131

## PTAfr INFORMATION. . . . . 137

## SUMMARIES OF ARTICLES

**MALGORZATA SZUPEJKO**

### **Media and Identity in Africa – Kenyan Study**

**Key words:** media, identity, Kenya

The article attempts to classify media according to their types, their impact and their availability, and also addresses the question of why media, in all their diversity, are an important research subject. It results from their omnipresence in the life of societies, not only African, and not only because of their informative and communicative function, but because media also promote ideas, lifestyle, goods and consumption patterns, thus changing people's aspirations and their goals. Through a variety of forms (press, TV, Internet, advertising, billboards and many others), media have an immense impact on creating people's self-image and their ideas about how to live. Media help spread messages that, through their influence on people's choices, also shape their identity, both on an individual and mass scale, and their vision of the world and social life.

**AGNIESZKA ROSTKOWSKA**

### **Turkish Foreign Policy towards Africa. An Offensive by a New Player on the Continent**

**Key words:** Turkey, Africa, Erdoğan, foreign policy, Justice and Development Party (AKP), Somalia, Arab Spring

Until recently Africa, with the exception of a few countries in the northern part of the continent, was perceived by Turkey as a *terra incognita*. However, the landslide victory of the Justice and Development Party (AKP, Adalet ve Kalkınma Partisi) in the 2002 elections, heralded a new era of relations with Africa. The so-called Strategic Depth doctrine formulated by the current Minister of Foreign Affairs Ahmet Davutoğlu, emphasized Turkey's potential to become a versatile and increasingly powerful player, both on a regional and global stage. Africa is an explicit example of how Turkey is broadening its geographical scope of foreign policy. The article focuses on the recent phenomenon of Turkey's engagement

in Africa and the motives behind it. It looks at its imposing diplomatic offensive - opening up a number of embassies, supported by Turkish businessmen in the private sector. It examines the issue of how the economic ties between Turkey and Africa allow Ankara to gain political benefits, some political controversies caused by Turkey's stance, and the reasons behind Turkey's surprisingly bold move to engage in Somalia. The article also touches upon the problem of the Turkish reaction to the events of the Arab Spring in Africa, which turned out to be a test of the actual abilities of an aspiring regional and global player. Finally it attempts to shed light on future perspectives of the Turkish-African cooperation.

## **RENATA DÍAZ-SZMIDT**

### **Currents in African Feminism**

**Key words:** feminism, African Womanism, STIWANISM, Motherism, Negofeminism

In this article, the main trends of feminism in Africa are presented. In the first part we focus on the reasons lying behind the refusal by African women of the main concepts of western feminism. We also try to explain why they don't identify themselves with western feminism discourse and why they even don't wish to be called 'feminists'. In the second part we explain the historical and social background of the evolution of feminist ideology on Black Continent. We search its origins in proposals presented by the African-American activists of Black Feminism though they are quite often criticized by African women. In the last part, we analyze the original trends of African Feminism such as *African Womanism*, *STIWANISM*, *Motherism* and *Negofeminism*.

## **ANETA PAWŁOWSKA**

### **The South African Artists and the Challenges of the New Post-apartheid Reality (part two)**

**Key-words:** South Africa, art, post-apartheid, black artists, community mural art, Johannesburg

The second part of this article focuses on the role of art in the process of nation-building and reconciliation. Twenty years after liberation from the apartheid rule, South African artists and art exist in a period which serves as the melting-pot in which various new forms of communication are desperately required. This has been a period of reclamation, restoration, renewal, and remembering of dismembered communities. The role of art in identity formation and in reconciliation is



much in demand, for art has a way of articulating truths in manners which are subtle, subliminal, and sometimes without obvious confrontation.

Good examples of these new types of visual art in South Africa are gender-oriented art (Zanele Muholi) or Neo-African style (e.g. Willie Bester, Kagiso Patrick Mautloa). Another important trend is the growing popularity of community mural art, which has been visible over the past few years in large cities (in Cape Town, Durban, Johannesburg) or formation and construction of new heritage sites (e.g. Hector Pieterse Memorial in Soweto).

## **MARCIN KRAWCZUK**

### **Translation of the source text known as *Cofessio Claudii* and a commentary**

**Keys words:** Ethiopia, Jesuits, theology, Judaism, oriental Christianity

The text known as *Confessio Claudii* attributed to the Ethiopian emperor Claudius (reigned 1540-1559) contains a short summary of the doctrine of the Ethiopian Orthodox Church written for the use of Catholic missionaries active in Ethiopia. The Emperor in particular addressed the so-called Judaic practices present in Ethiopia. The article contains a full translation of the text and a commentary.

## **ROBERT PIĘTEK**

### **The Book *Garcia II and the Catholic Church Was Not Written as a Handbook for Contemporary Missionaries***

**Key words:** Christianization, Capuchins, Kingdom of Kongo

My book *Garcia II and the Catholic Church* attempts to describe the relations between the Catholic Church and Garcia II (1641 – 1660/61), the King of Kongo. The book is based on 17<sup>th</sup> century European sources, many of which were written by Capuchins. In my article, I address the claims of S. Obirek, according to whom I share the attitude of Capuchins towards local cults, customs, and rituals, an opinion I strongly disagree with. A historical reconstruction of missionaries' activities does not equal my views to those of 17<sup>th</sup> century Capuchins. In my book, contrary to Obirek's statement, I did not only focus on Capuchins' activities to eliminate local cults and religions, and I did not judge the attitude of missionaries towards non-European cultures in the 17<sup>th</sup> century and in the contemporary world.



# SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

MAŁGORZATA SZUPEJKO

## MEDIA I TOŻSAMOŚĆ W AFRYCE – STUDIUM KENIJSKIE

### **Czym są media**

Kwestia definicji nie jest tak oczywista jak sugerowałoby to pierwsze skojarzenie: media to środki masowego przekazu. Media – to szeroko rozumiane sposoby komunikowania się społecznego, również te, niewykorzystujące współczesnej super techniki. Różnią się prędkością w przekazywaniu informacji, wypowiedzi i treści. Zastosowane bywają przy tym różne, zmieniające się środki techniczne w zależności od celu, któremu w danej chwili służy medialny przekaz lub komunikat: media mogą posługiwać się dźwiękiem, obrazem i tekstem lub różnymi połączeniami tych elementów, wykorzystując techniki analogowe i cyfrowe lub mieszane. Pojawienie się Internetu wraz z wszystkimi jego zastosowaniami, jak również telefonii komórkowej z krótkimi wiadomościami tekstowymi – SMS-ami oraz formami przekazu multimedialnego cechuje przełom XX i XXI wieku i ma bardzo istotne znaczenie dla szybkości komunikacji medialnej. Prasa, radio, telewizja i Internet stały się nieodłączną częścią życia społecznego, zaspokajając potrzeby informacyjne, ale jak się okazuje, nie jest to jedyna ich rola.

### **Rola mediów jako ważny problem badawczy**

Jesteśmy obecnie świadkami dwóch powszechnych procesów: globalizacji ekonomicznej i rewolucji w zakresie informacji i technologii komunikacyjnych ICT (Information and Communications Technologies). Globalizacja kulturowa oraz towarzyszące jej zjawiska, znajdujące rezonans w sferze społecznej, także wiążą się z wymienionymi na początku procesami. Nowe realia ekonomiczne, wymuszając przestawienie gospodarek w kierunku komercjalizacji produkcji na

skalę większą aniżeli potrzeby lokalnych rynków, zmieniają nie tylko strukturę zawodową społeczeństwa, ale także skutkują powstawaniem nowych potrzeb konsumpcyjnych. W tym procesie mają swój udział media. Pod ich wpływem zmieniają się bowiem wzory konsumpcji, zmieniają się aspiracje ludzi i cele ich działań. Badacz afrykański – Eric Masinde Aseka podkreśla wpływ globalizacji na kultury Afryki:

Za pośrednictwem mediów proces globalizacji generuje dynamikę transformacji, która ma negatywny wpływ na szereg pre-nowoczesnych kultur pasterskich i agrarnych w całej Afryce. To pociąga za sobą kompleks zachowań i działań społecznych, które z kolei uruchamiają nowe interakcje, czasami bezprawie [w kontekście tradycyjnego porządku społecznego – M.S.]. Cała sfera przednowoczesnego porządku społecznego na kontynencie szybko trafia w przestrzeń wpływów zachodniej globalizacji<sup>1</sup>.

Alain Mabanckou – współczesny pisarz kongijski tworzący w języku francuskim zauważa wręcz niszczący wpływ zachodniej cywilizacji w tym względzie:

Zachodnia cywilizacja korumpuje afrykańskie umysły. Ludzie oglądają „Rambo” albo „Człowieka z blizną” i chcą być jak Stallone i Pacino. To także pragnienie ucieczki, bo reguły życia społecznego w Afryce są nie do zniesienia. Kwitną dyktatury. Afryka nie jest biedna, jest okradana przez swych przywódców. I cierpi.<sup>2</sup>

Poza oczywistą funkcją informacyjną, media, dostarczając nowych wzorów najogólniej pojmowanej konsumpcji – począwszy od poziomu zaspokajania najbardziej podstawowych potrzeb, a skończywszy na formach spędzania czasu wolnego, przyczyniają się do kształtowania określonej jakości życia społecznego. Poziom i zakres konsumpcji dóbr materialnych i niematerialnych wskazuje także na stopień samodzielności jednostek potencjalnie dysponujących swobodą dokonywania wyborów spośród oferowanych dóbr. Jednakże wybory te mogą być na tyle swobodne, na ile pozwala na to poziom zamożności społeczeństwa oraz nawyki kulturowe czy przyzwolenie społeczne.

Media, zarówno globalne jak i lokalne, przedstawiając oferty dotyczące sposobów życia, dostarczają zarazem klucza do rozpoznawania statusu społecznego (wskazując co może go zapewnić, a co odebrać), wzięwszy pod uwagę fakt, że prócz statusu przypisanego, np. z racji urodzenia, pokrewieństwa, dziedziczenia, asocjacji religijnej jest także status osiągnięty, którego wyróżnikami mogą być np. wykształcenie, stopień zamożności – objawiający się poziomem konsumpcji, pozycja polityczna i wiele innych). Media mają wpływ na rozpoznawanie i rozpo-

---

<sup>1</sup> E. Masinde Aseka, *Media Consumerism and Cultural Transformation*, [w:] Kimani Njogu i John Middleton (red.) *Media and Identity in Africa*, Indiana University 2009, s. 85.

<sup>2</sup> Z wywiadu Pauliny Wilk z Alainem Mabanckou, „Rzeczpospolita”, 1 października 2009.

wszechnianie nowych idei i związanych z nimi treści kulturowych. Według A. Appadurai dzieje się tak, gdyż:

Z powodu mnogości form występowania (kino, telewizja, komputery i telefony) i niebywałego tempa, w jakim zdołały wdrzeć się w sferę codziennych rutynowych czynności, media elektroniczne dostarczają materiału do konstruowanych przez ludzi wyobrażeń o sobie, stanowiących swego rodzaju projekt społecznej powszedniości<sup>3</sup>.

Zagadnienia łączące się z problematyką tożsamości w jej relacjach z mediami absorbują coraz więcej uwagi badaczy zarówno europejskich jak i afrykańskich, których interesują procesy przemian kultury. Wynika to z faktu otwartości tego kontynentu na bardzo wyraźne wpływy szeroko rozumianej „kultury świata Zachodu”. Niemal cała Afryka jest naznaczona wyjątkową dynamiką rozwoju nie tylko nowych form komunikacji i informacji, ale również przekazu kulturowego znajdującego swój wyraz w procesach socjalizacji. Posiada ona swoje źródła zewnętrzne wobec rodzimych, afrykańskich systemów kultury i odbywa się poprzez internalizację nowych treści w efekcie przyjmowania ich za pośrednictwem mediów. Mogą to być treści związane z informowaniem, nauczaniem, doszkalaćaniem, propagowaniem idei i rzeczy, rozbudzaniem świadomości obywatelskiej itp. Presja procesów globalizacyjnych stworzyła konieczność rejestrowania, przetwarzania i reagowania na napływające informacje, a także wykorzystywania ich w codziennym życiu. W procesie rozwoju i jakościowych zmian komunikacji społecznej media odgrywają bardzo istotną rolę, której konsekwencji nie można nie doceniać w życiu społecznym. Wpływ mediów uwidacznia się także w sferze interakcji społecznych wywołanych treściami zawartymi w ich przekazach. To media także kreują świat, który nie pozostaje w związku z tym dotąd znanym, tradycyjnym i „oswojonym”, świat który wzbudza ciekawość, niejednokrotnie pożądanie, rozbudza aspiracje i wyobraźnię, budzi kontrowersje, wywołuje konflikty, a nawet szokuje – słowem implikuje cały wachlarz nowych postaw, zachowań i reakcji, a tym samym, jak zauważył A. Appadurai:

.../ media elektroniczne wyraźnie zmieniają oblicze całego układu mass mediów i innych mediów tradycyjnych. Nie chodzi tu o monokazualną fetyszyzację elektroniki. Media tego typu przekształcają obszar masowego przekazu, oferując nowe zasoby i nowe dziedziny służące konstruowaniu wyobrażonych tożsamości i wyobrażonych światów<sup>4</sup>.

Rozwój mediów oznacza również rozprzestrzenianie się kultury popularnej, np. kina i muzyki pop, a wraz z nią pewnych trendów odnoszących się do stylu życia. Jednak jest to problem znacznie szerszy, dotyczący wszelkich „towa-

---

<sup>3</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przełożył Z. Pucek, UNIVERSITAS, Kraków, 2005, s. 11.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 10.

ów kulturowych” (również samego języka), jak to określa John Fiske: „/.../ ludzie dostosowują towary kulturowe do swoich potrzeb i znajdują przyjemność w tworzeniu własnych znaczeń swoich tożsamości i stosunków społecznych”<sup>5</sup>. Analiza treści i funkcji wytworów kultury popularnej może dostarczyć wielu cennych informacji o czynnikach wpływających na kierunek przebiegu procesów tożsamościowych.

Badania nad mediami są stosunkowo nową dziedziną zainteresowań badaczy zagadnień afrykańskich, jak i samych afrykańskich badaczy. W 2004 roku odbyło się w Nairobi międzynarodowe seminarium (w większości z udziałem Afrykanów), poprowadzone przez nieżyjącego już Johna Middletona (Departament of Anthropology and Religious Studies, Yale University, USA) oraz Kimani Nyogu<sup>6</sup> z Kenyatta University w Nairobi. Obszar zainspirowanych przez nich badań jest bardzo rozległy: obejmuje tematy ogólne (teoretyczne zagadnienia kultury popularnej, konsumeryzmu, kulturowej transformacji) po bardzo szczegółowe (np. popularną muzykę taneczną, modę i nairobijską kulturę *matatu*<sup>7</sup>). Ideą, która im przyświecała, było uczynienie z Afryki centrum badań afrykanistycznych. Badania te w swoim zamyśle były i są nadal prowadzone pod kątem zredefiniowania takich procesów i zjawisk społecznych jak: trybalizm, granice terytorialne, polityczne i kulturowe, komercjalizacja życia i wszelkie aspekty tożsamości w kontekście jej związku ze wspólnotowością (tak charakterystyczną dla kultur Afryki) oraz wpływem na nią mediów lokalnych i globalnych<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> J. Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, przekład K. Sawicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 73.

<sup>6</sup> Kimani Njogu, jest językoznawcą w dziedzinie języków afrykańskich. Doktorat uzyskał na Yale University (USA) w 1993 r. Interesuje się mediami i zagadnieniem dialogu i zmiany społecznej. Jest dyrektorem Twaweza Communications - instytucji współpracującej w wielu dziedzinach z NGO-sami, szczególnie Human Rights, obejmującymi swoją działalnością zmarginalizowane społeczności w Kenii.

<sup>7</sup> *Matatu* – to określenie minibusu – miejskiej taksówki, używanej także w transporcie wewnętrznym poza miastem. W języku suahili – *tatu* oznacza „trzy”. Cena za przejazd wynosi obecnie od 10 do 30 KSh, ale zależy też od długości trasy. Lecz *matatu* to także „nośnik” pop-kultury hip-hopu. Głośna muzyka rezonuje w pudłach pojazdów przyciągając nie tylko pasażerów z wytyczonym celem podróży, lecz także młodych ludzi, wielbicieli amerykańskich gwiazd hip-hopu oraz ich rodzimych naśladowców. Ich wizerunki, lecz także popularnych polityków oraz *graffiti* jaskrawo zdobią pojazdy. Nieodłącznym elementem *matatu* są „naganiacze” wiszący u drzwi pojazdów, wykrzykujący trasę, trzymając w ręku tabliczkę z numerem. „/.../ *matatu* jest nie tylko środkiem transportu fizycznego, lecz także, co jest istotniejsze, służy ruchowi metafor kulturowych, na których kwitnie tożsamość sub-kulturowa”. [patrz: Mbugua wa Mungai, *Innovating 'Alternative' Identities: Mairobi Matatu Culture* [w:] Kimani Nyogu, John Middleton (red.), *Media and Identity ...2009*, s. 273]. Tożsamość sub-kulturowa uzewnętrznia się również w *sheng* – kodzie językowym stworzonym poprzez łączenie słów z języka angielskiego i suahili. Wydzwięk tych słów ujawnia dezaprobatę wobec społeczeństwa młodych użytkowników *matatu*.

<sup>8</sup> W efekcie tych badań powstała praca Kimani Nyogu, John Middleton (red.), *Media and Identity in Africa*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 2009.

Badania w tym zakresie prowadzone są także przez The Department of the Languages and Cultures of Africa at the School of Oriental and African Studies w Londynie<sup>9</sup>. Wskazują one wyraźnie jak bardzo zmieniają się sposoby komunikacji społecznej dzięki nowej generacji mediów. Nowe technologie mają nie tylko wpływ na kształtowanie gustów odbiorców, lecz także na rozwój nowych dziedzin aktywności zawodowej poprzez coraz większe zapotrzebowanie na rozmaite usługi. Do takich np. należy The Bacor Studio – studio fotograficzne na wyspie Lamu<sup>10</sup> w Kenii, założone w 1960 roku przez Jemeńczyka – Omara Said Bakora, ulicznego fotografa, produkującego kolaże fotograficzne. Obecnie studio prowadzi jego syn – Najid Omar Said Bacor. Jego kolaże są przykładem hybrydyzacji i lokalności nowego globalnego medium – fotografii. Oscyluje ona pomiędzy surrealizmem obrazu a odzwierciedlaniem rzeczywistości (postaci ludzkich). Zastosowana ornamentyka ze świata flory może być postrzegana, zdaniem H. Behrenda (patrz przypis 10), jako próba zminimalizowania znaczenia samego portretu, wynikająca z szacunku dla ograniczeń uwieczniania wizerunków osób w kulturze islamu. Powstają także studia kopiujące DVD i produkujące okolicznościowe filmiki z uroczystości zaślubin lub innych wydarzeń prywatnych i lokalnych, wieców politycznych, występów grup folklorystycznych czy zespołów muzycznych, festiwali i koncertów<sup>11</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że współczesne media odgrywają ważną rolę w relacjach pomiędzy jednostkami a grupami społecznymi, a także w obrębie tych grup oraz między państwem a społeczeństwem – przede wszystkim w kreowaniu wizerunku polityków (są często w ich rękach narzędziem propagandowym), a tym samym w wyznaczaniu trendów politycznych. Kodeks postępowania (etyka mediów) może zasadniczo wpływać na efekty tych relacji w zależności od celów, którymi kierują się właściciele lub dysponenti mediów: mogą okazać się destrukcyjne i niszczące lub pozytywnie oddziaływać na relacje społeczne. Mogą odgrywać ważną rolę w procesach formowania nastrojów społecznych: utrzymywania bądź zaprowadzania zgody społecznej czy też inspirowania niepokoju lub sprzeciwu społecznego. W tym zakresie szczególne znaczenie ma prasa codzienna – może zarówno atakować pewne grupy społeczne lub je promować, wspierając ich idee. Często wynika to z korupcyjnych powiązań właścicieli mediów z ludźmi mającymi władzę polityczną i ekonomiczną. Dlatego tak ważna jest rola prasy niezależnej.

Jest rzeczą niepodlegającą dyskusji, że prawo do informacji, wolność słowa, prasy i komunikowania się są obecnie uznawane za niezbędny element demo-

<sup>9</sup> Czasopismo tego ośrodka naukowego w całości zostało poświęcone tematowi mediów w Afryce: numer specjalny „Journal of African Cultural Studies”, Vol. 25, Number 1, March 2013.

<sup>10</sup> H. Behrend, ‘To Make Strange Things Possible’: *The Photomontages of the Bacor Photo Studio in Lamu, Kenya*, [w:] *Media and Identity...*, s. 187-208.

<sup>11</sup> Proces powstawania nowych grup zawodowych związanych z mediami szczegółowo opisuje Tilo Grätz w artykule *New media entrepreneurs and changing styles of public communications in Africa*, „Journal of African Cultural Studies”, Vol. 25, Number 1, March 2013, s. 1-13.

kratyżacji stosunków społeczno-politycznych. Dostęp do mediów stanowi ważny wskaźnik stopnia modernizacji i rozwoju społecznego, a także honorowania fundamentalnych praw człowieka, co uwidocznione jest w przyjętych konstytucyjnych regulacjach prawnych. Zapisy takie znajdują się również w Konstytucji Kenii<sup>12</sup>. Stąd wypływa waga tematu badawczego dotyczącego mediów w różnych kontekstach społecznych.

Z punktu widzenia badawczego i poznawczego problem jest bardzo istotny, gdyż nie sposób nie docenić mediów, jeśli chce się zrozumieć przyczyny zmieniającego się obrazu współczesnych społeczeństw afrykańskich. Świadczy o tym szerokość zakresu problemów związanych z ich rozwojem i różnorodnością. W polskiej literaturze afrykanistycznej temat ten, szczególnie w powiązaniu z refleksją teoretyczną, nie był podejmowany.

Natomiast w literaturze obcojęzycznej, jak już wspomniano, istnieje wiele opracowań dotyczących tematu mediów<sup>13</sup>. Między innymi bardzo użyteczna jest społeczna teoria mediów opublikowana już w 1995 roku przez Johna B. Thompsona<sup>14</sup>, obejmująca szeroki wachlarz zagadnień, począwszy od społecznego kontekstu komunikowania, poprzez udział mediów w rozwoju nowoczesnych społeczeństw i związanych z nim nowych typów interakcji oraz przemieszczaniem tradycji w czasie, aż po problemy związane z globalizacją komunikowania i doświadczeniem własnego „ja” w zmedializowanym świecie. W literaturze jest już zatem obecna teoretyczna refleksja nad związkami mediów z tożsamością.

W tym kontekście ważne są także prace Waltera J. Onga<sup>15</sup>. Ich autor wskazuje na transformację oralności (tradycyjnego sposobu komunikacji) oraz przekazywa-

<sup>12</sup> The Constitution of Kenya, 2010, Chapter Four, Part 2 – Rights and Fundamental freedom, point 34 – Freedom of the media, point 35 – Access to information, p. 2; Article 34 (1): „Zagwarantowana jest wolność i niezależność mediów elektronicznych, drukowanych i wszelkich innych, lecz nie obejmuje ona wypowiedzi wyszczególnionych w Artykule 33 (2)”, p. 28 – chodzi m.in. o propagandę wojenną, podżeganie do przemocy, mowę nienawiści, dyskryminację z jakiegokolwiek powodu...

<sup>13</sup> Np. J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metoda*, przekład i redakcja J. Barański, WUJ, Kraków 2003; M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przełożyła N. Szczucka-Kubisz, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004; M. Castells *Spoleczeństwo sieci*, przełożyli: Kamila Pawluś, Mirosława Marody, Janusz Stawiński, Sebastian Szymański, PWN, Warszawa 2007; M. Castells, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, przełożył T. Hornowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003; M. Castells, *Siła tożsamości*, przełożył S. Szymański PWN, Warszawa 2008; M. Hopfinger (red.), *Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002; A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przełożyła A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2002; D. Barney, *Spoleczeństwo sieci*, przełożył M. Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008; A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przełożył Z. Pucek, Universitas, Kraków, 2005.

<sup>14</sup> John B. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, przełożyła I. Mielnik, Astrum, Wrocław 2001.

<sup>15</sup> Walter J. Ong, *Osoba, świadomość, komunikacja*, przełożył J. Japola, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009; *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przełożył J. Japola, RW KUL, Lublin, 1992.



nia wiedzy społecznej i historycznej w stechnicyzowaną formę wypowiedzi medialnej. Wyraźnie zaznacza przy tym różnicę pomiędzy komunikowaniem, które wymaga obecności odbiorcy, a informacją czy też przekazywaniem wiedzy, która zarejestrowana w wypowiedzi medialnej może być odtworzona w dowolnym momencie:

*/.../ użycie słów nabiera w pewnej mierze jakości specyficznych raczej dla systemów **informacji** [podkr. MS] niż komunikacji. Oralna komunikacja nie jest technologią: nie korzysta z narzędzi, nie tworzy żadnych produktów, nie pozostawia żadnych resztek. Słowa mówione istnieją jedynie wtedy, gdy przestają istnieć. Słowa mówione nie są rzeczami: są zdarzeniami. Kiedy wymawiam *egzystencja*, *egzys* musi minąć, zanim dojdę do *tencja*, albo po prostu nikt mnie nie zrozumie<sup>16</sup>.*

Z czasem zmieniły się relacje między dźwiękiem a tekstem: oralność (komunikacja bezpośrednia) może teraz przyjąć formę zapisu (tekstu) odczytywanego w danych okolicznościach przez osobę, dla której stanowi on źródło poznania. Tekst może być też odczytany jednorazowo, lecz zarejestrowany dzięki technologii, która umożliwi jego wielokrotne odtwarzanie. W ten sposób, za jej sprawą, tekst odczytywany lub mówiony (na żywo) staje się rzeczą. Kwestia stosunku jednostki do tak odebranego tekstu staje się kwestią jej tożsamości: albo identyfikuje się z zawartymi w nim wartościami, albo je odrzuca.

Tekst odczytywany w mediach uzyskuje więc funkcję kulturotwórczą. Sam fakt emitowania może uczynić go wiarygodnym, nadać rangę ważności i trwałości. Nadanie mu takiego znaczenia jest kwestią zaufania odbiorcy do wybranych mediów, a wybór ten jest często ograniczony.

Wśród Afrykanów o różnych rodowodach kulturowych utrwalone jest przekonanie, iż słowa zapisane na papierze można zniszczyć, natomiast te wypowiedziane żyją wiecznie – stąd płynie szacunek dla słowa mówionego oraz nadal bardzo żywa rola tradycji ustnej. Cytowany wyżej frankofoński pisarz, Alain Mabanckou również potwierdził, jak i wielu innych afrykańskich pisarzy i myślicieli, ten tak charakterystyczny rys kultur afrykańskich: „Napisanych słów można się w Afryce wyprzeć, ale wszystko co się powie ma konsekwencje. Bo trwa w czyjejś pamięci. Długo przed kolonizacją opowiadaliśmy i spisywaliśmy historie własnymi słowami”<sup>17</sup>.

Wykładnią tego przekonania jest także wywód Martina Nkafu Nkemnkia:

[...] możemy powiedzieć, że ustna forma wypowiedzi jest bardziej odpowiednia aniżeli pisemna [...] Nie jest możliwe zawrzeć życie lub prawdę na kawałku papieru. Te treści lub kwestie są zazwyczaj wyrażone w formie ustnej, a następnie użyte do zapisania logicznej definicji, bez której niemożliwe byłoby ich sformułowanie. Zatem forma pisemna jest metaforą myśli, które zostały

---

<sup>16</sup> Walter J. Ong, *Osoba...*, *op.cit.*, s. 291-292;.

<sup>17</sup> Z wywiadu Pauliny Wilk z Alainem Mabanckou, *op.cit.*

zwerbalizowane, i posiada sens tylko na mocy refleksyjnego procesu. Forma pisemna uzyskuje swój sens dzięki słowu (aktowi mówienia), a słowo otrzymuje swoje znaczenie dzięki myśli (aktowi myślenia), z kolei myśl prowadzi nas do sensu istnienia. Istnienie wywodzi się z esencji życia, a życie znajduje swoją pełnię w Bogu. Oto dlaczego twierdzimy, że słowo wypowiedziane jest ważniejsze w dążeniu do prawdy niż zapisane. Jednakowoż forma pisemna posiada swą fundamentalną wartość, która jest pomocna w utrwalaniu idei i koncepcji, pomaga nam zapamiętywać je, **stwarzając w różnym czasie możliwość ich udostępnienia** [podkr. MS] innym myślicielom jako przedmiotu refleksji<sup>18</sup>.

Dając przewagę przekazowi ustnemu, autor wydobywa jednak zalety przekazu pisemnego, podkreślając, w toku dalszych rozważań, iż brak pisemnego udokumentowania myśli może prowadzić do mylnego mniemania, że takowa nie istnieje, mając szczególnie na względzie dorobek afrykańskich filozofów.

### **Dostępność mediów w Kenii**

Zwracając się ku przeszłości, nie tak bardzo jeszcze odległej, należy odnotować obecność mediów w Afryce, szczególnie prasy, która sięga okresu kolonialnego, kiedy to spełniała funkcję służebną wobec władz kolonialnych i współpracujących z nimi przybyszy spoza Afryki (np. Hindusów w Afryce Wschodniej). Natomiast obecnie, poza prasą, rolę bardzo ważnych mediów informacyjnych pełnią dziesiątki stacji radiowych – w samej Kenii jest ich ponad czterdzieści. Znaczący jest również rozwój stacji telewizyjnych, który w Kenii sięga lat 80. ubiegłego wieku.

Media jako przekazniki informacji kojarzone są z komunikowaniem masowym. Jest to jednak skojarzenie mylne, szczególnie w Afryce, gdyż w tym przypadku nie oznacza to, że przekazy informacyjne i inne treści są odbierane przez niezmierną liczbę odbiorców. Należy raczej podkreślić, że jedynie z założenia przekaz ten ukierunkowany jest na masowego odbiorcę. Jednakże w rzeczywistości napotyka on na bariery natury technologicznej i ekonomicznej. Na przykład prasa codzienna jest stosunkowo droga, podobnie jak odbiorniki telewizyjne czy komputery. Bariery stanowią także nieregularne lub niewystarczające dostawy prądu – szczególnie poza metropolią. Czasopisma i książki, poza prasą codzienną, pozostają poza zasięgiem masowego nabywcy ze względu na stosunkowo wysokie ceny, a korzystanie z nich ograniczone jest generalnie niskim poziomem wykształcenia. Filmy wyświetlane są w niewielu kinach, działających jedynie w dużych metropoliach (pierwsze nowoczesne kino w Nairobi to The Kenya Cinema – otwarte w 1960 r. (zostało zmodernizowane w 1980 r.). W Nairobi działała zaledwie sześć kin, podczas gdy populacja tej metropolii sięga prawie trzech i pół miliona.

Prasa codzienna posiada parę tytułów. Zdecydowana większość jest drukowana

---

<sup>18</sup> M. Nkafu Nkemnkia, *African Vitalogy. A step Forward in African Thinking*, Paulines Publication Africa, Nairobi 1999, s. 30-31.

w języku angielskim. Jest to przede wszystkim „Daily Nation” – uważany za niezależny dziennik, który kosztuje od 35 do 40 KES, a jego nakład dzienny wynosi ok. 205 tysięcy egzemplarzy, lecz czyta go cztery razy więcej osób, przekazując go sobie z rąk do rąk lub czytając go „z ulicy”. Egzemplarze gazet rozkładane są przez ulicznych sprzedawców wprost na chodnikach. Przechodnie zatrzymują się, aby je czytać, czy raczej obejrzeć, gdyż lektura sprowadza się raczej jedynie do przeglądu tytułów artykułów. „Daily Nation” posiada również bezpłatną wersję dostępną *on line*, którą codziennie czyta ponad 3 miliony osób. „Daily Nation” wchodzi w skład tzw. Nation Media Group, posiadającej ok. 7,5 tysiąca udziałowców. Jego głównym właścicielem jest pakistański książę Karim Aga Khan<sup>19</sup>, choć formalnie dziennik należy do agencji Aga Khan Development Network. Dzienniki podległe „Daily Nation” (tzw. siostrzane) to: „The Saturday Nation”, „The Sunday Nation”, „Business Daily”, „Taifa Leo” – jedyny dziennik w języku suahili. Pozostała prasa to: „Standard Magazines” (tygodnik), „The Star” (dziennik), „Nairobi” oraz „Kenya Forum” (poradnik turystyczny). Ciekawa jest historia gazety „Standard” założonej 1902 roku przez hinduskiego kupca Alibhai Mulla Jeevanjee (1856-1939), który przybył do Wschodniej Afryki w roku 1890<sup>20</sup>.

Radio jest jednym z najpopularniejszych mediów w Afryce. W Kenii działają 43 stacje radiowe o różnej częstotliwości.<sup>21</sup> Wśród nich 35 stacji jest dostępnych *on line* poprzez Internet<sup>22</sup>. Wszystkie one, z wyjątkiem Jesus is Lord Radio 105.3 (Nakuru), Ramogi FM (Nyanza) i Salaam FM 90.7 (Mombasa), nadają z Nairobi. Programy nadawane są zarówno w języku angielskim, suahili, jak i w językach lokalnych. Audycje lokalne są nadawane w 18 językach<sup>23</sup>.

Niektóre rozgłośnie radiowe odgrywają negatywną rolę społeczną, propagując i utrwalając negatywne opinie i stereotypy. Audycje nadawane w językach lokalnych izolują grupy etniczne od wzajemnej informacji i uniemożliwiają procesy komuni-

<sup>19</sup> Książę Karim Aga Khan ur. w 1938 r. w Szwajcarii, obecnie najbogatszy człowiek na świecie (jego majątek szacuje się na 1 miliard dolarów), przywódca światowej populacji ismailitów, liczącej ok 1,5 miliona wyznawców. Jest 49 dziedzicznym przywódcą ismailitów – imamem szyickiej gałęzi wyznawców islamu.

<sup>20</sup> Po sprzedaniu jej brytyjskim businessmanom w 1905 roku, gazeta zaczęła ukazywać się jako dziennik pod nazwą „East African Standard”, zmieniając także obszar swojego zasięgu po przeniesieniu redakcji z Mombasy do Nairobi w 1910 r. W tym okresie gazeta była pismem zdecydowanie pro-kolonialnym. Brytyjska spółka Lonrho Group odkupiła ją tuż przed uzyskaniem przez Kenię niepodległości w 1963 r. Obecnie dziennik posiada kenijskiego inwestora – The Standard Group (od 1995 roku), która nabyła także KTN Television Channel. „The Standard” zajmuje pozycję głównego rywala „Daily Nation” jako najstarszej gazety publikowanej w Kenii. Powróciła także do swojej pierwotnej nazwy „The Standard”.

<sup>21</sup> <http://infoasaid.org/guide/kenya/contact-list-radio-stations-provided-media-council-kenya> [25.02 2013].

<sup>22</sup> Patrz: <http://www.surfmusic.de/country/kenya.html> [7.11.2013].

<sup>23</sup> Por. A. Schönhof-Wilkans, *Status języka suahili w Afryce Wschodniej w dobie globalizacji języka angielskiego, na przykładzie Kenii i Tanzanii*, [w:] W. Kuligowski, A. Pomieciński (red.), *Różne kultury, różne globalizacje*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 171.

kacji społecznej, które mogłyby prowadzić do dyskusji i konfrontacji poglądów<sup>24</sup>. Korzystają na tym liderzy polityczni, „czując i zachowując się etnicznie”, aby wykorzystać swoją przynależność etniczną dla utrzymania zaplecza wyborczego, a więc dla własnych celów. W całej Afryce stacje radiowe *on line* emitują swoje programy z 14 państw<sup>25</sup>.

Własność telewizji kenijskiej jest wielopodmiotowa. Najstarsza stacja telewizyjna to Kenya Television Network działająca od 1990 roku (niegdyś London-based Maxwell Communications). Jest to pierwsza prywatna bezpłatna stacja telewizyjna przełamująca monopol rządowej Kenya Broadcasting Corporation (KBC). Jest to również stacja posiadająca brytyjski rodowód, która nadaje w języku angielskim i suahili od 1989 r., nosząca niegdyś nazwę Voice of Kenya. Parlament kenijski przywrócił jej nazwę Kenya Broadcasting Corporation, jako bardziej prestiżową. Działa również CNN International – telewizja informacyjna ukierunkowana na problemy afrykańskie.

Coraz bardziej rozpowszechnionym medium w społecznej przestrzeni informacyjnej staje się również Internet. Są to przede wszystkim kawiarenki internetowe. Korzystanie z nich jest możliwe za opłatą (1 godz. 30, 60, 80, a nawet 120 szillingów kenijskich – KES w zależności od miejsca korzystania i szybkości Internetu; dla porównania kurs dolara: 1\$ to ± 87,7 KES)<sup>26</sup>. Internet, poza instytucjami i urzędami państwowymi posiadają tylko niektóre szkoły oraz prywatni właściciele komputerów, wywodzący się z warstwy o co najmniej średnich i wysokich dochodach<sup>27</sup>. Jak wynika z badań dotyczących możliwości korzystania z Internetu przez uczniów i nauczycieli szkół średnich w Kenii, w szkołach prywatnych korzysta z niego 94.8%, a w publicznych 54.5% (z czego 41.25% to dziewczęta, a 89.2% to chłopcy). Z dostępu do Internetu w szkołach korzysta 98% nauczycieli, a z domowego Internetu tylko 23.55%. Dostęp do Internetu w szkołach na terenach wiejskich obejmuje zaledwie 8.8% nauczycieli. Dla porównania w miastach jest to 35.1%<sup>28</sup>. Jak podają autorzy cytowanego wyżej źródła, według Ministerstwa

<sup>24</sup> Koigi wa Wamwere, *Negative Ethnicity: From Bias to Genocide*, Seven Stories Press, New York, 2003, s. 23, z: [http://books.google.com/books?id=8duB0b-C1WAC&pg=PA3&hl=pl&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com/books?id=8duB0b-C1WAC&pg=PA3&hl=pl&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false) [08.09.2011], s. 42; por. także: M. Szupejko, *Negatywna etniczność. Zmiany konstytucyjne w Kenii 2010 roku*, „Afryka”, 36, 2012, s. 35-36.

<sup>25</sup> Patrz: <http://www.surfmusic.de/afrika.htm> [7.11.2013].

<sup>26</sup> Patrz: <http://www.localyte.com/info/15625--Kenya--How-much-does-it-cost-for-living-expenses-in-Nairobi-Kenya> [15.11.2013].

<sup>27</sup> Patrz: M. Szupejko, *Bogactwo i bieda w Afryce - aspekty ekonomiczne, efekty społeczne i kulturowe*; [w:] A. Żukowski (red), *Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce*, „Forum Polityczne”, T. 12, 2011, Instytut Nauk Politycznych UW-M, Olsztyn 2011, s. 53-55.

<sup>28</sup> George Kibel Kiptalam (Aga Khan University w Nairobi), Anthony J. Rodriques (School of Computing and Informatics Nairobi University), *Internet Utilization: A Case of Connected Rural and Urban Secondary Schools in Kenya*, powołują się na badania opublikowane w „International Journal of Computing and ICT Research”, Vol. 4, No 1, June 2010 pp. 49-63: [http://www.gobookee.org/get\\_book.php?u=aHR0cDovL3d3dy5pamNpci5vcmevdm9sdW1lNC1udW1lZiXl2FydGljb](http://www.gobookee.org/get_book.php?u=aHR0cDovL3d3dy5pamNpci5vcmevdm9sdW1lNC1udW1lZiXl2FydGljb)

Edukacji w Kenii, w 2006 roku na uniwersytetach jeden komputer przypadał na 45 studentów (w krajach rozwiniętych ten stosunek wynosił 1:15), a w szkołach podstawowych 1 na 250 uczniów.

W Kenii jest obecnie 15 sieci Web. Największe z nich to: Mambo Microsystems Limited Aga Khan Walk, CompMart Group, Pamoja Media East Africa Ltd, Ace Solution Africa Ltd

Rozpowszechnienie Internetu w Kenii ilustruje zamieszczone poniżej zestawienie. Powierzchnia państwa kenijskiego wynosi 580,367 km<sup>2</sup>. To duży obszar o wciąż rosnącej populacji, wśród której znajduje się coraz więcej użytkowników Internetu, aczkolwiek nadal nie jest on zbyt powszechny.

Użytkownicy Internetu a wzrost populacji<sup>29</sup>

| YEAR | Users     | Population | % Pen. | Usage Source |
|------|-----------|------------|--------|--------------|
| 2000 | 200,000   | 30,339,770 | 0.7 %  | ITU          |
| 2008 | 3,000,000 | 37,953,838 | 7.9 %  | ITU          |
| 2009 | 3,359,600 | 39,002,772 | 8.6 %  | ITU          |
| 2010 | 3,995,500 | 41,070,934 | 9.7 %  | ITU          |

Zamieszczone zestawienie wyraźnie wskazuje, iż niecałe 10% populacji miało dostęp do Internetu w 2010 r.

Analiza treści emisji radiowych, a tym bardziej telewizyjnych, przekraczałyby możliwości i ramy niniejszego artykułu. Dlatego zaprezentowane zostaną niekonwencjonalne formy przekazu medialnego, które udało mi się zaobserwować podczas pobytu w Kenii w 2010 roku. Są wśród nich także te pozyskane z Internetu, których obecność w przestrzeni społecznej trwa nieraz bardzo krótko, czasami kilkanaście godzin, ponieważ ich treści uznawane są przez elity rządzące za szkodliwe.

## **Klasyfikacja mediów i ich wpływ na postrzeganie świata i życie społeczne**

Dokonując klasyfikacji mediów (o charakterze komunikacyjno-informacyjnym), wyróżniłam „media dynamiczne” (operujące zmiennością ciągle aktualizowanej treści) i „media statyczne” (przekazujące niezmienną się przez pewien czas informacje i treści). „Media dynamiczne” w dzisiejszych realiach to: Internet, telewizja, radio i prasa (można je zaliczyć do mediów dynamicznych, ponieważ ciągle, każdego dnia dostarczają nowych informacji). Do „mediów statycznych”, których siła oddziaływania jest niemniej znacząca, zaliczam postery, reklamy

GU2LnBkZgpJbnRlcm5ldCBVdGlsaXphdGlvbjogQSBDYXNIIG9mIENvbm5lY3RIZCBSdXJhb-CBhbmQgVXJiYW4gLi4u [15.11.2013].

<sup>29</sup> <http://www.internetworldstats.com/af/ke.htm> [25.02.13], źródło: ITU – The International Telecommunication Union, pierwotnie International Telegraph Union - amerykańska agencja wyspecjalizowana w zakresie informacji i technologii komunikacyjnych na świecie.

uliczne i bilbordy, ale także graffiti i murale<sup>30</sup>. Media są nośnikami informacji o wydarzeniach, propagują idee, styl życia, towary: co, gdzie, kiedy i jak kupić, ale również upowszechniają zdobyte techniki, które z kolei ten styl rozpowszechniają i utrwala – jest to zatem zamykający się ciąg zależności.

Media charakteryzują się różnorodnością form. Są to zarówno formy ustne (przekaz radiowy), pisemne (prasa), wizualne (reklamy), audiowizualne (TV), nowe technologie (Internet, telefonia komórkowa). Rozwój technologii postępuje od zapisów analogowych w kierunku ich cyfryzacji.

Określenie roli mediów (w szczególności nowych mediów) i ich wpływ na kształtowanie tożsamości jednostkowej oraz zbiorowej (w kontekście rodziny, grupy społecznej, etnicznej czy ogólnospołecznym) są konsekwencją wynikającą z analizy treści ich przekazu, która zostanie niżej udokumentowana.

W przyjętym podziale mediów wyróżniłam również te niekonwencjonalne. Określam je jako media, chociaż, w potocznym rozumieniu słowa, nie zawsze są za takie uważane. W istocie jednak pełnią tę samą rolę, czasami (w warunkach afrykańskich) równie lub bardziej skutecznie aniżeli konwencjonalne. Są to: inscenizowane wydarzenia społeczne, plakaty, reklamy uliczne, bilbordy, postery, graffiti polityczne.

Integralną częścią inscenizowanych wydarzeń społecznych jest widowisko, pełniące rolę nośnika jakiejś idei lub problemu, któremu przyświeca cel edukacyjno-informacyjny. Jest ono zapowiedzianym wydarzeniem w skali lokalnej, a celem działania wywołanie interakcji społecznej – dialogu z uczestnikami, poprzez inscenizację określonego problemu. Typowy przykład stanowi „Teatr dla rozwoju”, który między innymi działa w Kenii pod egidą organizacji pozarządowej – Family Program Promotion Services (FPPS)<sup>31</sup> i podejmuje tematy społecznie ważne<sup>32</sup>. Zamieszczona poniżej seria plakatów, powstała także z inicjatywy FPPS pokazuje kolejno problemy, którymi zajmuje się ta organizacja, propagując je w formie czytelnego i sugestywnego obrazu.

---

<sup>30</sup> W trakcie pobytu naukowego w Kenii w 2010 roku zebrałam materiał dokumentujący obecność tych mediów w przestrzeni miejskiej. Kilka zdjęć zostało wykorzystanych jako ilustracja tematu niniejszego artykułu.

<sup>31</sup> Family Programmes Promotion Services jest organizacją afrykańską typu NGO. Rodzące się nowe problemy społeczne, są po części rozwiązywane przez rozliczne NGOs – często definiowane jako struktury społeczeństwa obywatelskiego. Ich aktywność posiada bardzo rozległe spektrum działania: dotyczy szeroko rozumianej edukacji społecznej, związanej z takimi zagadnieniami jak świadomość praw obywatelskich, dotyczy w szczególności praw kobiet, zagrożenia zdrowia, ochrony środowiska, patologii społecznych, nietolerancji na tle etnicznym, przemocy na tle politycznym, praw obywatelskich i politycznych.

<sup>32</sup> Z. Głowacka, *Kenijski teatr lalkowy i jego cele edukacyjne*, „Afryka” 34, 2011, s. 80-100.

## Promowanie pojednania społecznego



### A NEW BEGINNING MWANZO MPYA

Tuondoe chuki za kikabila  
Tudumishe Amani, Umoja na Maridhiano  
Tuhubiri Amani na Uhusiano mwema  
Viongozi wafanye juhudi ya kupatanisha  
Wakenya  
Tuarudishie watu mali yao  
Tuungane pamoja Tujenge Kenya mpya  
ya Amani na Upendo  
MUNGU AIBARIKI NCHI YETU

Let's live and work amicably as Kenyans  
Let's Preach Peace and Reconciliation  
Our leaders must make an effort to unite  
Kenyans  
Let's shun Tribal and Ethnic hatred  
Let's return other people's property  
Let's join together to build a New  
Peaceful Kenya  
GOD BLESS OUR COUNTRY AND  
NATION

**FAMILY PROGRAMMES PROMOTION SERVICES (FPPS)**

SUPPORTED BY: **Uraja**  
Kenya National Gender Programme

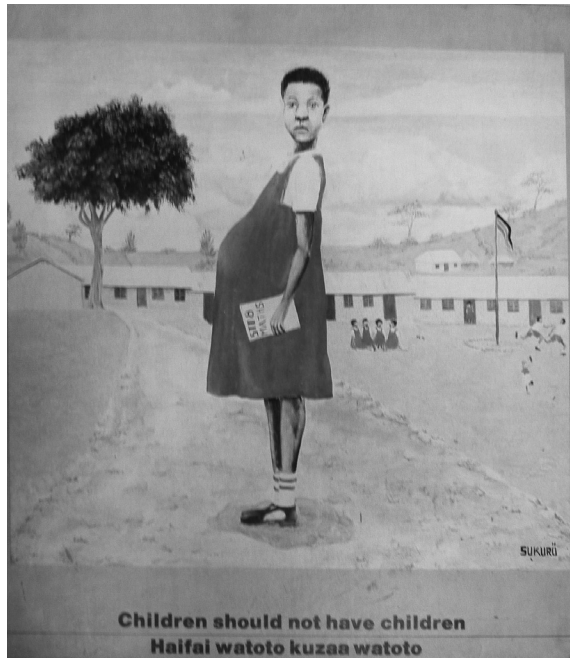
Plakat Family Programmes Promotion Services, propagujący pojednanie („Nowy początek” po dramatycznych wydarzeniach 2007/2008 roku, przedstawiający niszczenie narzędzi przemocy i morderstw, Nairobi 2010 (fot. autorki).

**Plakat przeciwko przemocy seksualnej**



Nairobi 2010 (fot. autorki)

**Plakat ostrzegający przed zbyt wczesnym macierzyństwem**



Nairobi 2010 (fot. autorki)



### Plakat promujący nowy wzorzec rodziny



Nairobi 2010 (fot. autorki)

### Reklamy uliczne

Media są zasobnikami i przekaznikami propozycji, z których czerpią „twórcy” kultury popularnej. To właśnie odróżnia kulturę popularną od masowej, która jest „produktem przemysłowym” wprowadzanym na rynek. Zgodnie z oryginalną wykładnią rozumienia kultury popularnej, cytowanego już Johna Fiske, media proponują wzorców etyczne, estetyczne i konsumpcyjne, które utrwalają przekonania o trafności określonych wyborów dokonywanych przez jednostkę. Wybory te dotyczą zarówno materialnych, jak i niematerialnych wytworów kultury. Kultura popularna nie jest narzucana – to jednostki ją tworzą zgodnie ze swoimi gustami, potrzebami i zainteresowaniami, dokonując świadomie owych wyborów – stąd bierze się jej wielowątkowość.

Zacytujmy dwa ważne stwierdzenia, które mają bezpośredni związek z tożsamością w kontekście wzorów konsumpcyjnych: Wojciecha Burszty: „kultura postrzegana jest w coraz większym stopniu przez pryzmat tego, kim należy być (styl życia, wygląd) i co trzeba mieć (przyrządy technologiczne), aby za pomocą tych środków realizować zawsze iluzoryczny cel, który zwie się tożsamością”<sup>33</sup> oraz filozofa ghańskiego, Kwame Anthony Appiaha, który stwierdził, że „specyfika afrykańskiej tożsamości jest produktem zapatrzenia się w Europejczyków”<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> W. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, PIW, Warszawa 2008, s. 132.

<sup>34</sup> Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, OUP, Oxford 1993, s. 6.

Owo „zapatrzenie” jest szczególnie widoczne w mediach masowych – w telewizji, w prasie i w reklamie: postery, plakaty, billboardy itp.

Zastanawiając się nad kulturotwórczą rolą mediów i tym, jak powszechna jest ich obecność i domena zastosowania, nie sposób podważyć słuszności tych twierdzeń, szczególnie, że to, co tworzy kulturę popularną, jest efektem wyborów dokonywanych przez jednostki, spośród pochodzących z zewnątrz, w tym przypadku spoza Afryki, wytworów konsumpcyjnych – materialnych i niematerialnych. Takiego zdania jest John Fiske<sup>35</sup>, prezentując oryginalne ujęcie teoretyczne, oparte na przekonaniu, że kultury popularnej nie narzuca się człowiekowi, lecz on sam jest jej twórcą. W cytowanej pracy prezentuje tezę o świadomych wyborach dokonywanych przez odbiorcę „medialnych towarów”, dzięki którym on sam nadaje im znaczenie i sens. Treści stworzone przez „silniejszego” (tu: właścicieli mediów i producentów treści medialnych – „medialnych towarów”, którzy posiadają ekonomiczny potencjał) zdobywają coraz więcej miejsca w przestrzeni społeczeństw kapitalistycznych (aczkolwiek współczesna Afryka nie może być jednoznacznie kojarzona z tą formą procesów ekonomicznych i zależności) na użytek „słabszego” – czyli ich odbiorcy i konsumenta zarazem (który jest pozbawiony potencjału ekonomicznego). Jednakże jego przewaga bierze się z określonych możliwości dokonywania wyborów i tworzenia własnego świata, co prawda z dostarczanych mu elementów. Tak więc powracamy tu do istoty mechanizmu powstawania kultury popularnej w całej jej różnorodności. W tym wypadku ilustrację stanowią oferty rynkowe adresowane do klientów rynku konsumenckiego.

### Reklama telefonów komórkowych



Ławka z reklamą telefonów komórkowych w Central Park – propozycje zaspokajające różne gusta. Nairobi 2010 (fot. autorki)

<sup>35</sup> J. Fiske, *op.cit.* s. 33 n.

### Reklama supermarketu



Zdjęcie billboardu na jednej z głównych ulic Nairobi, 2010 r. (fot. autorki)

### Poster z przesłaniem społecznym



Przed wejściem do Nairobi University, 2010 r. (fot. autorki).

## Graffiti polityczne

Graffiti polityczne (w tym przypadku podobne do murali, czyli malowideł ściennych) o określonej treści politycznej, wyrażonej często poprzez karykaturę polityczną, których celem jest spowodowanie reakcji społecznej, zachęcają do aktywności, refleksji i wyrażania protestu.

Autorami graffiti są kenijscy artyści, którzy wypowiedzieli wojnę „sępom politycznym”. Ich hasła ukazały się 28 lutego 2012 roku w centrum Nairobi na ścianie publicznej toalety przy Koinange Street<sup>36</sup>.

### Wojna wypowiedziana „sępom politycznym”



<http://www.guardian.co.uk/world/2012/mar/21/kenya-graffiti-artists-politicians-vultures>  
[27.04.2012]

Napis na ścianie głosi:

MP's [członkowie Parlamentu, MS] „dokręcają śrubę Kenijczykom od 1963 r.”

MP mówi:

„Jestem wodzem plemiennym...

Plądrują, gwałcą, palą i zabijają w moim imieniu.

A ja kradnę ich podatki, rzucam się na ich ziemię,

a ci idioci jeszcze będą na mnie głosować”.

Po lewej stronie widoczne są nazwiska parlamentarzystów i przypisywane im role.

Autorem tego graffiti jest Boniface Mwangi – społecznie zaangażowany kenijski artysta fotografik, zajmujący się reportażem i fotografią prasową.<sup>37</sup> Artyści

<sup>36</sup> Kenyan graffiti artists step up battle against ‘vulture’ politicians. Protesters wants voters at next election to kick out MPs accused of corruption, <http://www.guardian.co.uk/world/2012/mar/21/kenya-graffiti-artists-politicians-vultures> [27.04.2012].

<sup>37</sup> Boniface Mwangi jest artystą fotografikiem i społecznikiem, zdobywcą wielu nagród (m.in. CNN: Africa photojournalist of the year w 2008 i w 2010 roku). Wywiad z Boniface: Mwangi: <http://www.indexoncensorship.org/2013/08/a-conversation-with-boniface-mwangi/> [27.04.2013].

z nim współpracujący, Uhuru B, Swift, Smokillah, Bankslave i inni, którzy wołają pozostać anonimowi, tak określają swój cel: „Chcemy rozbudzić umysły ludzi... Obraz wart jest tysiąca słów... Jeśli nie my, nikt tego nie zrobi. Mamy środki, mamy umiejętności. Teraz jest na to czas”<sup>38</sup>. To graffiti wywołało żywe komentarze w Internecie:

„Życzę, aby zrobili to w całym mieście, w każdym okręgu wyborczym’ (23-letni student); ‘To mówi prawdę o tym, jak jesteśmy oszukiwani przez liderów’.  
(businesswoman – Esther Kiratu).

‘.../ Wspólna Kenia łączy nas w proteście przeciwko polityce plemiennej. Przestańmy być usypiani przez sępy. /.../ Kenijczycy klas średnich – wyjdźcie z Twittera i Facebooka [aluzja do aktywności wyłącznie na forum internetowym – tłum. MS] i zróbcie coś pozytywnego poza siecią. /.../

Próbujemy zachęcić mężczyzn i kobiety do uczciwych wyborów, bo jeśli oni tego nie zrobią, wybierzesz sępa w tajnym głosowaniu... Jeśli oni tego nie zrobią, zginiemy”<sup>39</sup>.

– tak tłumaczy swoją działalność Boniface Mwangi.

Protest przeciwko polityce plemiennej jest *de facto* propozycją poszukiwania nowej tożsamości, której punktem orientacyjnym jest wspólnota obywateli jednego państwa, wychodząca poza ramy etniczności. Realizacją tej idei jest także inny projekt Boniface Mwangi *Picha Mtaani* – objazdowej wystawy fotografii. Ciekawy wywód dotyczący trudności z przełożeniem na język polski tego określenia podaje Jakub Barua<sup>40</sup>:

Słowo ‘Mtaani’ znaczy, w przybliżeniu ‘w dzielnicy’. Użyłem określenia ‘w przybliżeniu’ celowo, ponieważ trudno mi odnaleźć polskie słowo, które by trafnie oddawało jego specyficzne znaczenie. ‘Mtaani’, to po suahili, zręczniejszy/elegantszy sposób powiedzenia ‘kwenye / kwa Mtaa’ (czyli ‘wewnątrz-/w’, oba poprawne). ‘Mtaa’ nie odpowiada dokładnie ‘dzielnicy’, jakbyśmy powiedzieli w Polsce. **‘Mtaa’ ma w sobie element ‘swojskości’ względem mieszkańców tegoż miejsca. Równocześnie sugeruje pewną wspólnotę cech osób tam zamieszkałych** [podkr. MS]. Ponadto, w obecnym wielkomijskim znaczeniu, które odbiega od klasycznego i poprawnego znaczenia tego słowa w języku suahili, posiada ono w kontekście tytułu wymienionej wystawy, odciętą slangu młodzieżowego. Należy nadmienić, że większość ludzi w Nairobi,

<sup>38</sup> *Ibidem*

<sup>39</sup> *Ibidem*

<sup>40</sup> Reżyser, scenarzysta, wykładowca, polsko-kenijski artysta fotografik, mieszkający w Kenii, absolwent University of Warwick w Wielkiej Brytanii. Studiował także na Wydziale Reżyserii PWS-FTVIT w Łodzi. Były dyrektor Międzynarodowego Festiwalu Filmowego na Zanzibarze (ZIFF). Jego prace oraz Boniface Mwangi, zostały zamieszczone w albumie dziewięciu kenijskich fotografów *Mwangelio Tofauti* (Inny sposób Spojrzenia) Nine Photographers from Kenya, J. Hossfeld (ed.), Design: Estúdio Chocolate, Angola, English, Monograph, Nairobi 2012. Published in conjunction with the National Museums of Kenya.

czy w innych miastach poza wybrzeżem, używa niegramatycznej formy suahili, ponieważ nie jest on językiem używanym przez nich w domu. Wracając do slangu – jest on używany przez osoby, należące lub aspirujące (jak wielu artystów), do bycia częścią tego ‘Świata’. **‘Mtaa’ nie będzie się odnosiło do jakiegokolwiek dzielnicy, w której mieszkałaby klasa średnia. Jednocześnie nie jest to ‘slum’. To odrębny ‘Świat’, jakby zawieszony pomiędzy** [podkr. MS].. Sposób w jaki ten termin tu występuje jest zatem zniuansowany. Nie jest to więc ‘Wystawa uliczna’, tylko zdjęcia (picha) zrobione w określonym terenie (Mtaa)<sup>41</sup>.

Jest to zarazem przykład pokazujący w jaki sposób użycie języka ujawnia procesy tożsamościowe wyrażające się w aspirowaniu do bycia kimś lub identyfikacji z określoną grupą umiejscowioną w innym kontekście kulturowym, wykraczającym poza granice etniczności lub lokalności, czego dowodzi J. Barua w dalszym ciągu swego wywodu:

W Kenii można obecnie zaobserwować ciekawe zjawisko: pomimo tego, że tak naprawdę wszelkie projekty, w tym artystyczne, są często i tak skierowane do **tutejszej klasy średniej używającej angielskiego, to tytuł po suahili, ma ‘podkreślać’ autentyzm i zakorzenienie** [podkr. MS]. Fakt, że osoby stosujące ten zabieg, wcale nie używają suahili na codzień, prowadzi do niezamierzonych błędów. Takim przykładem jest także tłumaczenie ‘Picha Mtaani’ jako ‘Street Exhibition’. Nie przypuszczam, aby było ono firmowane przez samego autora wystawy. Jeżeli chodzi o wystawę Boniface, to **udało mu się jako fotoreporterowi trafić ze swoimi wstrząsającymi zdjęciami, być może jako pierwszemu tutejszemu fotografowi, do obywateli ze wszystkich warstw społecznych** [podkr. MS], co samo w sobie jest jego zasługą jak i ewenementem<sup>42</sup>.

Skomplikowany obraz „stosunków językowych” suahili - angielski wyłania się ze stopnia ich znajomości wśród użytkowników:

W wypadku tej wystawy i wywieszania jej dosłownie na ulicach, tytuł powinien brzmieć ‘Picha Barabarani’, czyli ‘Zdjęcia na drodze’ (‘barabara’ znaczy ‘droga’). Poza tym, co jest istotne, ‘wystawa’ po suahili to ‘Onyesho’, a tego słowa nie ma w tytule. To tak, jakby po polsku nazwać coś ‘Zdjęcia z dzielnicy’, co nie jest równoznaczne z tym, że jest to wystawa uliczna (np. zdjęcia mogłyby być eksponowane w albumie). Brak jasności wynika z powszechnie słabej znajomości języka narodowego suahili, gdyż angielski, mający rangę oficjalnego języka urzędowego, jest jednak bardziej znany wśród miejscowych intelektualistów i artystów. Istotne jest to, że przy wielości używanych na co dzień języków tylko suahili i angielski mają uprzywilejowane miejsce w Kenii. Kryje się za tym skomplikowane zagadnienie rozbieżności pomiędzy tożsamo-

<sup>41</sup> Z listu do autorki artykułu z 17 i 18.11.2013 r.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

ścią własną - jednostkową a 'poczuciem narodowości'. Gorzkie rezultaty tego rozdźwięku zostały właśnie uwiecznione na zdjęciach Boniface<sup>43</sup>.

Picha Mtaani była pierwszą w Kenii eksponowaną na ulicach, objazdową wystawą fotografii. Pokazywano ją w dziesięciu miastach kraju (Nairobi, Naivasha, Nakuru, Eldoret, Kericho, Kisumu, Mombasa, Nyahururu, Kuresoi i Mai Mahiun). Autor wystawy swoimi zdjęciami udokumentował akty przemocy powyborczej w 2007 r., u podłoża których leżały między innymi, chociaż nie wyłącznie, konflikty etniczne<sup>44</sup>. W ich wyniku straciły życie 1,133 osoby, a setki tysięcy zostało wewnętrznie wysiedlonych (*internally displaced persons* – IDP). Boniface Mwanzi uważa, że Kenia jest krajem poszukującym swojej tożsamości – tożsamości ponadetnicznej. *Picha Mtaani* miała stworzyć platformę wspólnej refleksji i dyskusji nad tym, co się wydarzyło w 2007 roku i doprowadzić do odbudowania lokalnej zgody i pojednania. W sumie obejrzało tę wystawę 700 000 Kenijczyków, a 61 000 osób wypełniło deklaracje zobowiązania do działań na rzecz utrzymania pokoju i aktywnego promowania niestosowania przemocy<sup>45</sup>. Filmy z wystawy zostały wykorzystane jako wzór do naśladowania w dziesięciu krajach afrykańskich przez młodzieżową organizację Africa Youth Alliance of YMCA (Young Men's Christian Association – Związek Chrześcijańskiej Młodzieży Męskiej). Dodać należy, że prezentowane fotografie były tak drastyczne, iż wystawę opatrzone ostrzeżeniem, że mogą ją oglądać jedynie dorośli, a dzieci poniżej 16 roku życia wyłącznie pod ich opieką.

\*

Ścisły związek mediów z tożsamością uzewnętrznia się w rozmaity sposób. Tożsamość określa się poprzez zdolność do świadomego definiowania i redefiniowania więzi społecznych pomiędzy jednostkami i grupami społecznymi, lecz także pomiędzy światem tradycji a współczesnością. Wyróżnikami tożsamości, najogólniej rzecz ujmując, mogą być: świadomość i przywiązanie do własnej etniczności, odrębności językowej i religijnej, politycznego i ekonomicznego statusu, poziomu konsumpcji, określonych relacji płci (*gender relations*) i wiele innych. Wszelkie formy mediów obecne w przestrzeni społecznej, w tym także te najstarsze i najnowsze, mają wpływ na jednostki i grupy społeczne, podsuwając im możliwości dokonywania wyborów, które w efekcie prowadzą do samookreślenia się.

Zagadnienia tożsamości podejmowałam w moich wcześniejszych pracach<sup>46</sup>,

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Patrz: M. Szupejko, *Negatywna etniczność a zmiany konstytucyjne w Kenii 2010 roku*, „Afryka”, 36, 2012, s. 24-37.

<sup>45</sup> <http://pichamtaani.org/about/the-project/> [15.11.2013]

<sup>46</sup> M. Szupejko, *Chimamanda Ngozi Adichie – tożsamość i świat społeczny powieści*, (s. 141-159), [w:] R. Diaz-Szmidt, M. Szupejko (red.), *Kalejdoskop afrykański. Problematyka tożsamości w literaturach Afryki przełomu XX i XXI wieku*, ASPRA-JR, Warszawa 2012; M. Szupejko, *Współczesna*

więc ograniczę się tutaj do skrótowej definicji tożsamości, którą w tym przypadku traktuję jako proces zmiany przebiegającej w sferze świadomości społecznej – zbiorowej i jednostkowej. Proces ten zachodzi pod wpływem wielu czynników, zmieniających się wraz z upływem czasu. Czas odgrywa w tym procesie ważną rolę, ponieważ zdarzenia następujące po sobie modyfikują role społeczne jednostek. Zarówno te role, jak i relacje społeczne uwidaczniają się w kontekście kulturowym, specyficznym dla danego środowiska: rodzinnego, zawodowego, religijnego, politycznego, będąc swoistym identyfikatorem tożsamości. Jednakże warto podkreślić, posługując się argumentacją Manuella Castellsa, że

Chociaż tożsamości mogą /.../ wywodzić się również z dominujących instytucji, stają się one tożsamościami tylko wtedy i tylko jeśli aktorzy społeczni je internalizują i konstruują sens wokół tej internalizacji. Oczywiście, niektóre definicje siebie mogą być również zbieżne z rolami społecznymi, na przykład, gdy bycie ojcem jest z punktu widzenia aktora najważniejszym samookreśleniem. Jednak tożsamości są silniejszymi źródłami sensu niż role ze względu na to, że obejmują proces konstytuowania self i indywidualności. Krótko mówiąc, tożsamości organizują sens, podczas gdy role organizują funkcje. *Sens* definiuję jako dokonywaną przez aktora społecznego symboliczną identyfikację celów jego/jej działania<sup>47</sup>.

Owa symboliczna identyfikacja celów odbywa się także za sprawą mediów, które stwarzają i nieustannie podsuwają możliwości wyboru. Jest to przypadek wyróżniony przez Castella jako *tożsamość projektu* (prócz *tożsamości legitymizującej* i *tożsamości oporu*), pojawiająca się, gdy „aktorzy społeczni na podstawie dostępnych im materiałów kulturowych budują nową tożsamość, która redefiniuje ich pozycje w społeczeństwie, a czyniąc to dążą do transformacji całej struktury społecznej”<sup>48</sup>.

Następna ważna kwestia dotyczy tożsamości jednostkowej w kontekście przekazywania tradycji. W tym miejscu kluczowym jest stwierdzenie, iż przed pojawieniem się masowych mediów poczucie tradycji i związek z przeszłością jednostki kształtował się poprzez przekazywanie i wymianę treści symbolicznych w interak-

*anglojęzyczna poezja afrykańska – problemy egzystencji i tożsamości*, [w:] A. Nadolska-Styczyńska, J. Malinowski i W. Wojczak (red.), *Kultury Afryki. W świecie tradycji, przemian i znaczeń*, Toruńskie Studia o Sztuce Orientu, T. IV, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 33-38; M. Szupejko, *Globalizacja kulturowa a wyznaczniki tożsamości u progu XXI w. Kontekst afrykański*, [w:] Jacek J. Pawlik, M. Szupejko (red.), *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, ASPRA-JR, Warszawa 2009 s. 297-311; M. Szupejko, *Afrykańska tożsamość u progu XXI wieku. Anglojęzyczna literatura Czarnej Afryki i jej twórcy*, Wydawnictwo Naukowe Askon, Warszawa 2007, ss. 199; M. Szupejko, *Przemiany kultury w sferze tożsamości w Afryce; wpływy migracji*, [w:] J. E. Zamojski (red.): *Migracje i Kultura*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2006, s. 296-305; M. Szupejko, *Cultural Aspects of Ethnic Conflicts and Identity in Africa*, „Hemispheres”, No 18, 2003, s. 123-129.

<sup>47</sup> M. Castells, *Siła tożsamości*, przełożył S. Szymański, PWN, Warszawa 2008. s. 23.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 24.



cji bezpośredniej. Tradycja dostarczała niezbędnej więzi wspólnotowej: poczucia tożsamości i przynależności – bycia częścią społeczności. Na tym polegała rola tradycji ustnej – tworzonej i odtwarzanej. Współczesna edukacja społeczna – formalna i nieformalna dostarczana jest także poprzez media, o czym wspomniałam wyżej. Przekazywanie tradycji w „medializowanym świecie” charakteryzuje się depersonalizacją relacji, co oznacza, że tradycja staje się przedmiotem medialnego przekazu informacji, niezależonego od konieczności bezpośredniej interakcji<sup>49</sup>. Współcześnie proces jej przekazywania wiąże się z masowymi środkami komunikowania, jednak na tyle masowymi, na ile pozwalają na to realia rzeczywistości. I to one mają decydujący wpływ na zasięg przekazywanych treści. W przedstawionych przypadkach dotyczyły one:

- pojednania etnicznego zamiast nienawiści;
- protestu przeciwko niesymetrycznym stosunkom ról kobiety i mężczyzny;
- świadomego macierzyństwa;
- nowego wzorca rodziny, będącego zaprzeczeniem tradycyjnej – wielodzietnej;
- promowania nowych wzorów konsumpcyjnych;
- walki z korupcją i nepotyzmem;
- pobudzania aktywności politycznej uczestników życia społecznego.

Przenosząc idee oraz ich uzasadnienia (polegające na wyjaśnianiu co jest dobre, a co złe) media proponują nowe wzorce kulturowe, umieszczając je w kontekście życia codziennego, aby mogły żyć, przetrwać i odnieść zamierzony skutek. Temu celowi służą, poza ich rolą informacyjną, zarówno prasa, radio, telewizja jak i reklamy na billboardach i plakatach oraz wszelkie hasła i symboliczne przesłania eksponowane graficznie w przestrzeni publicznej. Dzięki nim dochodzi do upowszechnienia treści, które wpływając na dokonywane wybory mogą zmieniać również kształt tożsamości. Można zaryzykować twierdzenie, iż dochodzi do „komercjalizacji tożsamości”, która polega na tym, że w jakimś stopniu staje się ona towarem do wzięcia, pewną gotową propozycją odnoszącą się do wyboru sposobu życia, a poprzez to do określenia siebie wobec innych, do postrzegania siebie w konfrontacji z innymi. Założonym celem dysponentów mediów jest bowiem stwarzanie człowiekowi coraz to nowych potrzeb, nie tylko konsumpcyjnych. W sferze wartości odnoszących się do życia społecznego, propozycje przenoszone przez media mogą spełniać zarówno pozytywną, jak i negatywną rolę. Ocena skutków ich oddziaływania wymaga obiektywizacji w odniesieniu do założonych celów.

**Dr Małgorzata Szupejko** – socjolog Afryki, Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN. Zainteresowania naukowe: zagadnienia globalizacji kulturowej, zmiana, rozwój i tożsamość w Afryce Subsaharyjskiej.

---

<sup>49</sup> Por. Ong W.J., *op. cit.* s. 292-294.

## Bibliografia

- APPIAH KWAME A., *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, OUP, Oxford 1993, s. 6.
- APPADURAI A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przełożył Z. Pucek, UNIVERSITAS, Kraków, 2005.
- ASEKA E. MASINDE, *Media Consumerism and Cultural Transformation*, [w:] Kimani Njogu i John Middleton (red.) *Media and Identity in Africa*, Indiana University 2009.
- BEHREND H., 'To Make Strange Things Possible': *The Photomontages of the Bakor Photo Studio in Lamu, Kenya*, [w:] Kimani Njogu i John Middleton (red.) *Media and Identity in Africa*, Indiana University 2009.
- BURSZTA W., *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, PIW, Warszawa 2008, s. 132.
- FISKE J., *Zrozumieć kulturę popularną*, przełożyła K. Sawicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- CASTELLS M., *Siła tożsamości*, przełożył S. Szymański, PWN, Warszawa 2008.
- GIDDENS A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przełożyła A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2002.
- GŁOWACKA Z., *Kenijski teatr lalkowy i jego cele edukacyjne*, „Afryka” 34, 2011, s. 80-100.
- GRÄTZ T., *New media entrepreneurs and changing styles of public communications in Africa*, „Journal of African Cultural Studies”, Vol. 25, Number 1, March 2013, s. 1-13.
- „Journal of African Cultural Studies”, Vol. 25, Number 1, March 2013 (w całości poświęcony obrazowi mediów w Afryce Subsaharyjskiej).
- THE CONSTITUTION OF KENYA, 2010, *Kenya Gazette Supplement No. 55*, Nairobi, 27<sup>th</sup> August, 2010.
- KOIGI WA WAMWERE, *Negative Ethnicity: From Bias to Genocide*, Seven Stories Press, New York, 2003, z: [http://books.google.com/books?id=8duB0b-C1WAC&pg=PA3&hl=pl&source=gbs\\_selected\\_pages&cad=3#v=onepage-&q&f=false](http://books.google.com/books?id=8duB0b-C1WAC&pg=PA3&hl=pl&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage-&q&f=false) [08.09.2011].
- KULIGOWSKI W., POMIECIŃSKI A. (red.), *Różne kultury, różne globalizacje*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.
- KIMANI NYOGU, JOHN MIDDLETON (red.), *Media and Identity in Africa*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 2009.
- MBUGUA WA MUNGAI, *Innovating 'Alternative' Identities: Mairiobi Matatu Culture* [w:] Kimani Nyogu, John Middleton (red.), *Media and Identity in Africa*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 2009.

- NKEMNKIA M. NKAFU, *African Vitalogy. A step Forward in African Thinking*, Paulines Publication Africa, Nairobi 1999, s. 30-31.
- NYOGU K., MIDDLETON J. (red.), *Media and Identity in Africa*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana 2009.
- ONG WALTER J., *Osoba, świadomość, komunikacja*, przełożył J. Japola, Wydawnictwo UW, Warszawa 2009.
- ONG WALTER J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przekład Józef Japola Lublin, 1992.
- SCHÖNHOF-WILKANS A., *Status języka suahili w Afryce Wschodniej w dobie globalizacji języka angielskiego, na przykładzie Kenii i Tanzanii*, [w:] W. Kuligowski, A. Pomieciński (red.), *Różne kultury, różne globalizacje*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 171-188.
- SZUPEJKO M., *Negatywna etniczność. Zmiany konstytucyjne w Kenii 2010 roku*, „Afryka”, 36, 2012, s. 24-37.
- SZUPEJKO M., *Bogactwo i bieda w Afryce - aspekty ekonomiczne, efekty społeczne i kulturowe*; [w:] A. Żukowski (red), *Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce*, „Forum Politologiczne”, T. 12, 2011, Instytut Nauk Politycznych UW-M, Olsztyn 2011, s. 35-66.
- THOMPSON JOHN B., *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, przełożyła I. Mielnik, Astrum, Wrocław 2001.
- WILK P. wywiad z Alainem Mabanckou, „Rzeczpospolita”, 1 października 2009.

### **Źródła internetowe**

- <http://infoasaid.org/guide/kenya/contact-list-radio-stations-provided-media-council-kenya> [25.02 2013].
- Źródło: ITU – The International Telecommunication Union, <http://www.internetworldstats.com/af/ke.htm> [25.02.13].
- <http://infoasaid.org/guide/kenya/contact-list-radio-stations-provided-media-council-kenya> [25.02 2013].
- Kenyan graffiti artists step up battle against ‘vulture’ politicians. Protesters wants voters at next election to kick out MPs accused of corruption, <http://www.guardian.co.uk/world/2012/mar/21/kenya-graffiti-artists-politicians-vultures> [27.04.2012].
- Wywiad z Boniface Mwangi: <http://www.indexoncensorship.org/2013/08/a-conversation-with-boniface-mwangi/> [27.04.2013].
- <http://www.surfmusic.de/afrika.htm> [7.11.2013].
- <http://www.surfmusic.de/country/kenya.html> [7.11.2013].
- <http://www.localyte.com/info/15625--Kenya--How-much-does-it-cost-for-living-expenses-in-Nairobi-Kenya> [15.11.2013].

„International Journal of Computing and ICT Research”, Vol. 4, No 1, June 2010 pp. 49-63: [http://www.gobookee.org/get\\_book.php?u=aHR0cDovL3d-3dy5pamNpci5vcmcvdm9sdW1lNC1udW1iZXIwL2FydG1jbGU2LnBk-ZgpJbnRlcm5ldCBVdGlsaXphdGlvbjogQSBDYXNIIG9mIENvbm-5lY3RlZCBSdXJhbCBhbmQgVXJiYW4gLi4u](http://www.gobookee.org/get_book.php?u=aHR0cDovL3d-3dy5pamNpci5vcmcvdm9sdW1lNC1udW1iZXIwL2FydG1jbGU2LnBk-ZgpJbnRlcm5ldCBVdGlsaXphdGlvbjogQSBDYXNIIG9mIENvbm-5lY3RlZCBSdXJhbCBhbmQgVXJiYW4gLi4u) [15.11.2013].  
<http://pichamtaani.org/about/the-project/> [15.11.2013].

AGNIESZKA ROSTKOWSKA

## POLITYKA ZAGRANICZNA TURCJI WOBEC AFRYKI. OFENSYWA NOWEGO GRACZA NA KONTYNENCIE

Jeszcze 15 lat temu Afryka, z wyjątkiem kilku państw położnych na północy kontynentu, jawiła się Turcji jako *terra incognita*. Tym większe było zaskoczenie obserwatorów tureckiej sceny politycznej, gdy pod rządami Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (Adalet ve Kalkınma Partisi – AKP) Ankara nie tylko zaczęła wykazywać zainteresowanie krajami Afryki, ale zainaugurowała prawdziwą ofensywę dyplomatyczną, wspomaganą przez organizacje pozarządowe i sektor prywatny. Niniejszy artykuł ma na celu zbadanie istoty zaangażowania Turcji w Afryce, stojących za nim motywów oraz perspektyw, jakie za sobą niesie.

### **Objęcie władzy przez AKP – początek nowej ery w relacjach z Afryką?**

Założona w sierpniu 2001 roku turecka Partia Sprawiedliwości i Rozwoju (AKP) od początku wzbudzała emocje. Utworzyli ją reformatorzy z rozwiązanej wcześniej Partii Cnoty (Fazilet Partisi – FP), określając nowe ugrupowanie jako „konserwatywno-demokratyczne”. Nie brakowało jednak tych, którzy określali je mianem islamistycznego. Kiedy w listopadzie 2002 roku AKP wygrała wybory parlamentarne, trudno było przewidzieć co oznacza to dla przyszłości Turcji. AKP pod przewodnictwem Recepta Tayyip Erdoğan, który w marcu 2003 roku objął stanowisko premiera, okazała się partią silną i ambitną. W lipcu 2007 roku umocniła swoją pozycję, wygrywając przedterminowe wybory z jeszcze lepszym wynikiem niż cztery lata wcześniej.

Rządy AKP są szeroko komentowane w kontekście nowej jakości, jaką wniosły do polityki zagranicznej Turcji za sprawą koncepcji „strategicznej głębi” (strategijk *derinlik*). Sformułowana w 2001 roku przez obecnego ministra spraw zagranicznych Ahmeta Davutoğlu, zakłada ona prowadzenie aktywnej, wielokierunkowej polityki zagranicznej, opartej m.in. na zasadzie „zero problemów z sąsiadami”, przy wykorzystaniu instrumentów *soft power*<sup>1</sup> i czerpaniu wzorców z okresu Imperium Osmańskiego. Realizacja tej koncepcji spowodowała wzrost niezależności i asertywności Turcji na arenie międzynarodowej. Co więcej, za jej sprawą Ankara znacznie zintensyfikowała stosunki z krajami spoza kręgu zachodniego, tradycyjnie uznawanego za priorytet polityki zagranicznej Turcji. Jak błyskotliwie zauważa Mustafa Aydın, po ponad dekadzie rządów AKP niemal wszyscy są zgodni co do tego, że w polityce zagranicznej Turcji wydarza się coś istotnego, jednak brak zgody odnośnie tego, co dokładnie<sup>2</sup>. Bezprecedensowy rozwój relacji z krajami Afryki w ostatnich latach jest w tym kontekście o tyle ważny, że doskonale ilustruje istotę zmian zachodzących w polityce zagranicznej Turcji.

Zainteresowanie Afryką, jakie wykazała nowa ekipa rządząca, dla większości obserwatorów tureckiej sceny politycznej stanowiło duże zaskoczenie. Tym bardziej, że od proklamowania Republiki Tureckiej w 1923 roku relacje z państwami tego kontynentu w zasadzie nie istniały. Początkowo Ankara była skoncentrowana na polityce wewnętrznej, wprowadzając reformy, które zupełnie odmieniły oblicze kraju, natomiast w polityce zagranicznej priorytetem był kierunek zachodni. Era kolonializmu jeszcze bardziej oddaliła Afrykę od Turcji. Kiedy państwa Afryki w wyniku procesu dekolonizacji zaczęły na początku lat 50. XX wieku uzyskiwać niepodległość, Turcja ograniczyła się do ich uznania. Nawiązano stosunki dyplomatyczne, jednak nie były one rozwijane.

Pierwszą oznaką zmian, które utorowały Ankarze drogę do otwarcia się na Afrykę, był okres rządów Turguta Özala. W latach 1983–1989 sprawował on funkcję premiera, a w latach 1989–1993 urząd prezydenta. Podkreślał, że polityka zagraniczna Ankary powinna być bardziej wielowymiarowa i otwarcie stwierdził, że XXI wiek będzie wiekiem Turcji. Koncepcja Özala, oparta na założeniach rozwoju gospodarki i przykładania szczególnej wagi do więzi ekonomicznych w polityce zagranicznej, zapoczątkowała przemiany mentalnościowe tureckich elit rządzących. Kontynuował je Necmettin Erbakan, premier od czerwca 1996 do czerwca 1997 roku. Mimo krótkiego czasu sprawowania urzędu, pozostawił on niezwykle trwałą spuściznę w postaci zbliżenia ze światem arabskim i muzułmańskim, co wciąż procentuje w relacjach z Afryką.

<sup>1</sup> *Soft power* – perswazyjne środki oddziaływania politycznego. Twórcą terminu jest Joseph Nye – amerykański politolog.

<sup>2</sup> M. Aydın, *Turkish foreign policy framework and analysis*, „SAM Papers”, Centre for Strategic Research, Ankara, grudzień 2004, s. 3.

Kolejną osobą, która miała znaczący udział w aktywizacji polityki zagranicznej Turcji, był Ismail Cem, minister spraw zagranicznych w latach 1997–2002. Cem sprzeciwiał się określaniu Turcji mianem „pomostu” między Wschodem a Zachodem, podkreślając iż Ankara ma znacznie większy potencjał, który powinna wykorzystać do samodzielnego kształtowania rzeczywistości międzynarodowej. W kontekście Afryki Ismail Cem dokonał prawdziwego przełomu, w 1998 roku wychodząc z inicjatywą „Planu Akcji dla Afryki”. Stanowił on swoistą mapę drogową, której celem był rozwój współpracy politycznej, ekonomicznej i kulturalnej z państwami Afryki. Jednakże niestabilność koalicji rządzącej, zła sytuacja gospodarcza, która w 2000 roku doprowadziła do kryzysu, a także problemy wewnętrzne, jak np. kwestia kurdyjska, uniemożliwiły realizację tego planu<sup>3</sup>.

Objęcie władzy przez AKP początkowo w niewielkim stopniu wpłynęło na zmianę tej sytuacji. W pierwszych trzech latach rządów AKP za niekwestionowany priorytet uznała relacje z Unią Europejską. Afryka była obecna w agendzie o tyle, że na początku 2003 roku przygotowano „Strategię Rozwoju Stosunków Gospodarczych z Państwami Afryki”, która przeszła raczej bez echa. Prawdziwe otwarcie nastąpiło dwa lata później.

Rok 2005 Turcja oficjalnie nazwała „Rokiem Afryki”. Jego inauguracja miała miejsce w marcu, kiedy premier Erdoğan udał się z wizytą do RPA i Etiopii. Jego podróż wzbudziła sensację. Erdoğan był bowiem pierwszym premierem w historii Republiki Tureckiej, który udał się z wizytą do kraju położonego poniżej równika. Zdecydowana większość komentatorów uznała, że premier porywa się z motyką na słońce. Mało kto wierzył w powodzenie inicjatywy włączenia Afryki Subsaharyjskiej do agendy polityki zagranicznej.

### **Przez więzi handlowe do korzyści politycznych**

A jednak AKP czuła się gotowa do poszerzenia zasięgu geograficznego swojej polityki zagranicznej. Nawiązanie stosunków z Afryką nie tylko miało być żywym dowodem wielowymiarowości nowej polityki zagranicznej Ankary, ale przede wszystkim miało zapewnić nabierającej rozpędu tureckiej gospodarce kolejne bodźce wzrostu. O realizację tego drugiego celu zadbali tureccy przedsiębiorcy, o których mówi się, że „są jak dyplomaci, a ich firmy operujące za granicą niczym tureckie przedstawicielstwa dyplomatyczne, konsulaty”<sup>4</sup>.

W „afrykańskie otwarcie” zaangażowało się powstałe na początku lat 70. Stowarzyszenie Tureckich Przemysłowców i Przedsiębiorców (Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği – TÜSIAD), będące obecnie największą turecką orga-

<sup>3</sup> H. Kanbolat, *Turkey's African Initiative*, „Today's Zaman”, 14.01.2013, <http://www.todayszaman.com/columnist-304018-turkeys-african-initiative.html> (dostęp: 24.10.2013).

<sup>4</sup> Takiego określenia użył İlhan Uzgel. Cytat za: J. Wódka, *Polityka zagraniczna Turcji. Uwarunkowania wewnętrzne oraz podmioty decyzyjne*, Warszawa 2012, s. 249.

nizacją biznesową oraz założone w 1990 roku Stowarzyszeniu Niezależnych Przedsiębiorców i Biznesmenów (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği – MÜSİAD), główny reprezentant tzw. „anatolijskich tygrysów” – dynamicznie rozwijających się miast środkowej Anatolii, takich jak Kayseri, Gaziantep, Denizli, Malatya, Konya czy Çorum<sup>5</sup>. Przedsiębiorcy ci dostrzegli w Afryce rynek zbytu dla swoich towarów, których eksport szybko zaczął przynosić im znaczne zyski. Turcja eksportuje do Afryki głównie przedmioty codziennego użytku, meble, tkaniny, przetworzoną żywność urządzenia elektryczne, a także stal i żelazo, natomiast importuje głównie ropę, surowce, złoto i minerały. Najszybciej rośnie tempo rozwoju relacji ekonomicznych z państwami Afryki Północnej. Konfederacja Tureckich Biznesmenów i Przedsiębiorców (Türkiye İş Adamları ve Sanayiciler – TUSKON) od 2005 roku zorganizowała już siedem szczytów „Most Handlu Zagranicznego Między Turcją a Afryką” (Turkey-Africa Foreign Trade Bridge), w których uczestniczyli przedsiębiorcy z 54 krajów Afryki<sup>6</sup>.

Tureckie zainteresowanie Afryką szybko przełożyło się na korzyści natury politycznej. W 2005 roku Turcja otrzymała status państwa-observatora w Unii Afrykańskiej, a podczas szczytu w 2008 roku gremium to uznało Turcję strategicznym partnerem. W 2007 roku w Stambule odbył się Szczyt Najbardziej Rozwiniętych Krajów (Less Developed Countries – LDC), trzydzieści trzy z czterdziestu dziewięciu uczestników stanowiły państwa afrykańskie. W 2008 roku, również w Stambule, odbył się pierwszy Szczyt Współpracy Turcja-Afryka (Turkey-Africa Cooperation Summit), na którym przyjęto plan wzmacniania relacji ekonomicznych, politycznych i kulturalnych. W szczycie wzięło udział 49 państw afrykańskich oraz 11 organizacji regionalnych i międzynarodowych. Pod koniec wydarzenia ogłoszono, że Turecka Unia Izb i Giełd (Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği – TOBB) oraz jej afrykański odpowiednik – Unia Izb Handlu, Przemysłu i Rolnictwa (Union of African Chambers of Commerce, Industry, Agriculture and Professions – UACCIAP) rozpoczną ścisłą współpracę mającą na celu powołanie Izby Turecko-Afrykańskiej dla jeszcze efektywniejszego rozwoju relacji handlowych. Uważa się, iż nieoficjalnym celem organizacji Szczytu Współpracy Turcja-Afryka było zdobycie poparcia państw afrykańskich w staraniach Ankary o uzyskanie miejsca niestałego członka w Radzie Bezpieczeństwa ONZ na okres 2009–2010. Cel ten został osiągnięty. Niemal wszystkie państwa Afryki poparły kandydaturę Turcji, pozwalając jej po raz pierwszy od 48 lat zdobyć upragnione miejsce<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> M. Kultay, *Economy as the 'Practical Hand' of New Turkish Foreign Policy: A Political Economy Explanation*, „Insight Turkey”, 13, 1, 2011, s. 67–88.

<sup>6</sup> I. Afacan, *The African Opening in Turkish Foreign Policy*, „ORSAM Ortadoğu Analiz”, April, 2013, s. 46–52.

<sup>7</sup> Oficjalna strona tureckiego MSZ: <http://www.mfa.gov.tr/candidacy-of-the-republic-of-turkey-to-the-united-nations-security-council-for-the-period-2015-2016.en.mfa> (dostęp: 29.10.2013).



## Od ofensywy dyplomatycznej do politycznych kontrowersji

Warto przypomnieć, że Turcja uczestniczy w misjach Narodów Zjednoczonych w Afryce, zarówno finansowo, jak i poprzez wysyłanie swojego personelu. Turcy biorą udział w misji MONUSCO (United Nations Organization Stabilization Mission in the Democratic Republic of the Congo) w Demokratycznej Republice Konga, UNIMISS w Południowym Sudanie, UNOCI (United Nations Operation in Côte d'Ivoire) w Wybrzeżu Kości Słoniowej oraz UNMIL (United Nations Mission in Liberia) w Liberii. Ponadto Afryka jest ważnym odbiorcą tureckiej pomocy rozwojowej (Official Development Aid – ODA), a Turcja wspiera Afrykę finansowo m.in. za pośrednictwem Światowej Organizacji Zdrowia (WHO), Światowego Programu Żywnościowego (WFP), Tureckiego Czerwonego Półksiężyca (Türk Kızılayı) oraz rządowej organizacji TİKA (Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı, ang. Turkish International Cooperation and Development Agency). Rośnie zaangażowanie organizacji pozarządowych. IHH – (Insanın Yardım Vakfı, ang. Foundation for Human Rights, Freedoms and Humanitarian Relief), która obecnie działa w ponad czterdziestu krajach na kontynencie afrykańskim. Prowadzi m.in. kampanię „otwórzmy oczy 100 000 Afrykanów”, której celem jest zebranie funduszy na bezpłatne operacje katarakty dla dotkniętych nią osób<sup>8</sup>.

Ankara energicznie przystąpiła do otwierania nowych ambasad w Afryce. W 2009 roku otworzyła placówkę w Tanzanii i Wybrzeżu Kości Słoniowej, w 2010 – w Kamerunie, Ghanie, Ugandzie, Mali, Angoli i na Madagaskarze, a w 2011– w Zambii, Mozambiku, Mauretanii, Zimbabwie, Somalii, Gambii, Nigrze, Południowym Sudanie, Namibii, Gabonie i Burkina Faso<sup>9</sup>. Państwa afrykańskie także otwierają swoje ambasady w Ankarze – w 2012 roku zrobiły to Angola, Kenia, Dżibuti, Południowy Sudan, Niger i Ghana. W 2013 roku planowane jest otwarcie ambasady Beninu, Demokratycznej Republiki Konga oraz Wybrzeża Kości Słoniowej<sup>10</sup>.

Zaangażowanie polityczne niesie za sobą nie tylko korzyści, ale także wyzwania, a nawet kontrowersje. Wiele emocji wzbudziło stanowisko Ankary wobec prezydenta Sudanu Omara al-Baszira. W lipcu 2008 roku został on oskarżony przez Międzynarodowy Trybunał Karny o współodpowiedzialność za zbrodnie ludobójstwa podczas toczącego się na południu kraju konfliktu oraz o inspirowanie masakr w Darfurze. W sierpniu natomiast Al-Baszir gościł w Stambule w ramach odbywającego się tam Szczytu Współpracy Turcja-Afryka, co spowodowało falę krytyki pod adresem Ankary<sup>11</sup>. Turcja zapraszała Baszira również po wydaniu

<sup>8</sup> Zob. szerzej oficjalna strona organizacji: <http://www.ihh.org.tr/en> (dostęp: 10.11.2013).

<sup>9</sup> I. Afacan, *op. cit.*

<sup>10</sup> H. Kanbolat, *op. cit.*

<sup>11</sup> *Sudan's Bashir in visit to Turkey*, BBC News, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7569901.stm> (dostęp: 28.07.2013).

przez Międzynarodowy Trybunał Karny nakazu jego aresztowania w marcu 2009 roku. Premier Erdoğan kwestionuje zasadność zarzutów wobec Baszira i udziela mu pełnego poparcia<sup>12</sup>.

### **Somalia – turecka ziemia obiecana?**

Mimo tych wszystkich inicjatyw, rosnące zaangażowanie Ankary w Afryce nie było przedmiotem uwagi społeczności międzynarodowej aż do sierpnia 2011 roku. Wtedy to miało miejsce wydarzenie, dzięki któremu oczy całego świata zwróciły się w stronę Turcji. Premier Erdoğan udał się z wizytą do dotkniętej klęską suszy i głodu Somalii. Jego decyzja odbiła się szerokim echem, ponieważ żaden inny przywódca spoza Afryki od blisko dwóch dekad nie odwiedził Somalii! Erdoğan w towarzystwie żony i córki oraz członków rządu i ich rodzin, w blasku fleszy odwiedzał szpitale i obozy dla uchodźców. Natomiast już po wizycie, we wrześniu podniósł kwestię Somalii na posiedzeniu Zgromadzenia Ogólnego ONZ, wzywając społeczność międzynarodową do podjęcia wysiłków na rzecz trwałego rozwiązania problemu. Dając przykład i zarazem dowód swojego zaangażowania, Turcja otworzyła w Mogadiszu ambasadę.

Wrażenie robi też zakres pomocy humanitarnej – Julia Harte ocenia wysokość pomocy udzielonej Somalii przez rząd turecki w 2011 roku na 49 milionów dolarów (co stanowi znacznie więcej niż gotów był zaoferować jakikolwiek kraj europejski, za wyjątkiem Wielkiej Brytanii), natomiast wysokość pomocy udzielonej przez turecki sektor prywatny na około 365 milionów dolarów<sup>13</sup>. W odróżnieniu od większości organizacji udzielających pomocy, które prowadzą działalność z bezpieczniejszych państw sąsiednich, Turecki Czerwony Półksiężyc działa w Mogadiszu. Turcja buduje w Somalii szkoły, szpitale, studnie, a także drogę z lotniska w Mogadiszu do centrum miasta. W 2011 roku przyznano stypendia dla 1200 somalijskich studentów, którzy rozpoczęli naukę w Turcji. Powstaje także coraz więcej meczetów, głównie dzięki ruchowi Fetullaha Gülena – tureckiego myśliciela religijnego, posiadającego własne media, instytucje finansowe, fundacje i stowarzyszenia, sieć szkół, uniwersytetów i instytucji kulturowych, które działają nawet w 140 (*sic!*) krajach<sup>14</sup>.

Warto postawić pytanie po co Ankara angażuje się w Somalii – pogrążonym w wojnie domowej upadłym państwie, kojarzonym głównie z piratami i powiązanym z Al-Kaidą ruchem Asz-Szabab? Odpowiedź może stanowić podsumowanie

<sup>12</sup> Zob. szerzej: *Prime Minister Erdoğan reiterates 'no genocide' in Darfur*, „Today's Zaman”, <http://www.todayzaman.com/news-192402-prime-minister-erdogan-reiterates-no-genocide-in-darfur.html> (dostęp: 28.10.2013).

<sup>13</sup> J. Harte, *Turkey Shocks Africa*, „World Policy Journal”, 2012/2013 Winter Issue, <http://www.usak.org.tr/EN/makale.asp?id=2906> (dostęp: 29.10.2013).

<sup>14</sup> Dokładne oszacowanie sprawia duże trudności. Liczbę 140 podaje tygodnik „Time”: <http://time100.time.com/2013/04/18/time-100/slide/fethullah-gulen/> (dostęp: 21.11.2013).

koncepcji polityki zagranicznej Turcji wobec Afryki. Turcja myśli długoterminowo, a zaangażowanie w Somalii z założenia ma zaowocować szeregiem korzyści w dalszej perspektywie. Kampania udzielania pomocy ma zagwarantować Ankarze międzynarodowe uznanie i prestiż oraz zapewnić kapitał polityczny w regionie. Dlatego też Turcja przykłada dużą wagę do tego, by sposób, w jaki się angażuje, daleko odbiegał od wielce krytykowanego modelu chińskiego. Turcja buduje swoją reputację w Afryce jako państwo, któremu obca jest neokolonialna postawa: Poprzez tworzenie infrastruktury zapewnia w Somalii nowe miejsca pracy, dba o stabilizację społeczeństwa i rewitalizację ekonomii, a fundując stypendia udowadnia, że troszczy się o wykształcenie i przyszłość młodych Somalijczyków. Ankarę liczy na to, że dzięki temu w przyszłości Turcja będzie mogła wejść do Afryki otwierając na oścież drzwi dla inwestycji tureckiego biznesu. Chociaż Somalia nie ma obecnie szans stać się istotnym partnerem handlowym Turcji, to jednak posiada duży potencjał – strategiczne położenie oraz bogactwo surowców naturalnych (sama północno-wschodnia prowincja Puntland jest niezwykle zasobna w ropę). Turcja odważyła się, by podjąć ryzyko, którego obawiały się inne kraje. Biorąc pod uwagę fakt, że ambasador Somalii w Turcji określa ten kraj „zbawicielem zesłanym Somalii przez Boga”, a ulicom i dzieciom w Somalii nadaje się takie nazwy i imiona jak Turcja, Sтамбул czy Erdoğan, można odnieść wrażenie, że strategia Turcji ma duże szanse na spełnienie pokładanych w niej nadziei<sup>15</sup>.

### **Arabska Wiosna wyzwaniem dla Turcji**

Niezwykle ważnym aspektem zaangażowania Turcji jest jej reakcja na serię protestów społecznych w Afryce Północnej, określanych mianem Arabskiej Wiosny. Turcja promuje się jako model dla państw tego regionu. Co więcej aspiruje do roli mocarstwa zdolnego do wpływania na reguły światowego ładu. Arabska Wiosna była zatem dla Turcji nie tylko wyzwaniem, ale i sprawdzianem rzeczywistych możliwości.

Stanowisko Ankary charakteryzowało się brakiem spójności. Odnosiła się ona do protestów obejmujących kolejne kraje Afryki Północnej w sposób zróżnicowany. Wobec pierwszej rewolucji, która wybuchła w grudniu 2010 roku w Tunezji, ostatecznie doprowadzając do obalenia prezydenta Tunezji Ben Alego, Turcja przyjęła początkowo postawę wyczekującą, nie zabierając głosu. Pierwsze oficjalne oświadczenie ministerstwo spraw zagranicznych wydało dopiero miesiąc po rozpoczęciu demonstracji. Davutoğlu zadeklarował w nim gotowość Turcji do wspierania demokratycznych żądań Tunezyjczyków. Przyczyn tak pasywnej w początkowym okresie postawy można upatrywać w słabości relacji między dwoma krajami. Tunezja historycznie, gospodarczo i kulturowo powiązana jest

---

<sup>15</sup> J. Harte, *op. cit.*

z Francją, nie ma tam tureckich firm ani diaspory tureckiej. Pod rządami AKP relacje z Tunisiem uległy wzmocnieniu (m.in. w 2005 roku podpisano umowę o wolnym handlu), jednak wydaje się, że to dopiero początek drogi<sup>16</sup>.

Turcja starała się odpowiedzieć w sposób zachowawczy również na protesty w Libii, które wybuchły 13 stycznia 2011 roku. Wprawdzie zapewniła rebeliantów, że mogą liczyć na jej pomoc, jednakże była to pomoc jedynie humanitarna, nie zaś polityczna czy militarna. Mimo deklarowanego poparcia dla Libijczyków występujących przeciwko Kaddafiemu, Ankara wyraziła sprzeciw zarówno wobec sankcji, jakie ONZ zamierzała nałożyć na Libię, jak również wobec planów wprowadzenia strefy zakazu lotów w celu uniemożliwienia ataków sił Kaddafiego na wojska rebeliantów. Swoje stanowisko zmieniła dopiero po ustanowieniu strefy zakazu lotów przez Radę Bezpieczeństwa ONZ<sup>17</sup>. Ankara była przeciwna międzynarodowej interwencji wojskowej w Libii. Po jej rozpoczęciu 19 marca 2011 roku wielokrotnie podkreślała, że dowództwo akcją powinno zostać przekazane NATO. Ostatecznie nastąpiło to 31 marca, ku zadowoleniu Ankary, upatrującej w tym ograniczenia roli Francji. Nie można pominąć faktu, że Turcja wyszła z inicjatywą mediacji w negocjacjach, których celem było doprowadzenie do zawieszenia broni. Przygotowała nawet projekt zakończenia konfliktu, który zakładał także wycofanie się sił Kaddafiego z niektórych miast. Zdecydowane zaostrzenie stanowiska nastąpiło dopiero 4 maja 2011 roku, kiedy Erdoğan po raz pierwszy wprost wezwał Kaddafiego do ustąpienia. Wydaje się, że początkowa ostrożna postawa Ankary była powodowana głównie silnymi powiązaniem gospodarczymi. Libia już w latach 80. stała się strategicznym partnerem gospodarczym Turcji. W momencie wybuchu rewolucji w Libii pracowało około 25 tysięcy tureckich obywateli i operowało tam 200 tureckich firm. Turcja niewątpliwie obawiała się utraty kontraktów realizowanych w Libii, łącznej wartości 15 miliardów dolarów, jak również utraty zysków z wymiany handlowej, której roczny bilans wynosił 2,4 miliarda dolarów<sup>18</sup>.

Podobnych obaw i wątpliwości Ankara nie miała, zajmując stanowisko wobec protestów w Egipcie, które rozpoczęły się 25 stycznia 2011 roku. Premier Erdoğan był jednym z tych przywódców, którzy jako pierwsi poparli protestujących, domagających się ustąpienia prezydenta Husniego Mubaraka. Może to budzić pewne zaskoczenie, biorąc pod uwagę fakt, że wartość kontraktów ekonomicznych Turcji z Egiptem była porównywalna do tych z Libią – roczny bilans wymiany handlowej wynosił ok. 3,2 miliarda dolarów. Karol Kujawa uważa, że takie stanowisko

<sup>16</sup> K. Kujawa, *Reakcja Turcji na wydarzenia w Afryce Północnej*, „Biuletyn PISM”, nr 58 (807), 02.06.2011.

<sup>17</sup> Rezolucja nr 1973. Oryginalny tekst wraz z analizą zob. <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-12782972> (dostęp: 29.10.2013).

<sup>18</sup> K. Kujawa, *op. cit.*

Turcji było pochodną tego, że Egipt pod rządami Mubaraka rywalizował z Turcją o przywództwo na Bliskim Wschodzie. Chęć przewodzenia świata arabskiemu okazała się ważniejsza od potencjalnych strat ekonomicznych<sup>19</sup>. Zmiana rządów w Egipcie nie spowodowała jednak strat dla Turcji. Muhammad Mursi, wybrany na prezydenta Egiptu w czerwcu 2012 roku, stał się partnerem Ankary. To jak bardzo Turcja ceniła sobie relacje z Mursim, obrazuje fakt udzielenia Kairowi w 2012 roku wsparcia finansowego w wysokości 2 miliardów dolarów, które miały pomóc znajdującej się w kryzysie egipskiej gospodarce<sup>20</sup>.

Ten swoisty „miesiąc miodowy” w relacjach z Mursim nie trwał jednak długo. Rozczarowani okresem rządów nowego prezydenta Egipcjanie w lipcu 2013 roku masowo wyszli na ulice. Protesty wsparła armia, która wystosowała do Mursiego 48-godzinne ultimatum. Ponieważ Mursi odmówił spełnienia ultimatum, 3 lipca armia pod dowództwem generała Abd al-Fataha as-Sisi 3 lipca odsunęła go od władzy. Reakcja Turcji na te wydarzenia była stanowcza i natychmiastowa. Zaraz po upublicznieniu wiadomości o ultimatum wystosowanym przez armię Davutoğlu skontaktował się z kancelarią prezydenta Egiptu, z ministrami spraw zagranicznych USA, Wielkiej Brytanii, Francji, Niemiec oraz z aktorami regionalnymi i podjął z nimi ścisłą współpracę, przygotowując 8-punktowy plan mający doprowadzić do załagodzenia konfliktu. Po odsunięciu prezydenta od władzy Davutoğlu niezwłocznie wezwał do ponownego włączenia Mursiego do polityki. Wtórował mu premier Erdoğan oświadczając, że Mursi jest prawomocnym, wybranym w sposób demokratyczny przywódcą. Erdoğan ostro skrytykował brak zdecydowanej reakcji ze strony Zachodu i oskarżył Unię Europejską o stosowanie podwójnych standardów. Jednocześnie pozytywnie ocenił decyzję Unii Afrykańskiej o zawieszeniu członkostwa Egiptu<sup>21</sup>. Kiedy wiceprezydentem Egiptu został Mohamed El-Baradei, Erdoğan odmówił podjęcia z nim rozmów, zarzucając mu brak legitymacji społecznej. Prezydent Gül nazwał interwencję wojska „niepokojącym przerywaniem procesu demokratyzacji”<sup>22</sup>. Nie ulega wątpliwości, że Turcja pod rządami AKP nie obawia się jednoznacznego wyrażania swoich opinii, nawet jeśli odbiegają one od zgodnego stanowiska innych państw.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> T. Seibert, *Turkey's support for Morsi jeopardies ties with Egypt*, <http://www.thenational.ae/featured-content/channel-page/news/world/middle-article-list/turkeys-support-for-morsi-jeopardises-ties-with-egypt> (dostęp: 28.10.2013).

<sup>21</sup> *EU violates principles with Egypt coup reaction, Turkish PM says*, „Hürriyet Daily News”, 05.07.2013, <http://www.hurriyetdailynews.com/eu-violates-principles-with-egypt-coup-reaction-turkish-pm-says.aspx?pageID=238&nID=50096&NewsCatID=338> (dostęp: 29.10.2013).

<sup>22</sup> *Turkish President Gül urges democratic elections in Egypt as soon as possible*, „Hürriyet Daily News”, 05.07.2013, <http://www.hurriyetdailynews.com/turkish-president-gul-urges-democratic-elections-in-egypt-as-soon-as-possible.aspx?pageID=238&nID=50095&NewsCatID=338> (dostęp: 29.10.2013).

## Co dalej? Perspektywy tureckiego zaangażowania w Afryce

Przedstawiciele władz tureckich nieustannie zapewniają, że za ich zainteresowaniem Afryką nie stoją żadne partykularne interesy. W czasie wizyty w Gabonie, Nigerii i Senegal w styczniu 2013 roku premier Erdoğan po raz kolejny podkreślił to z całą mocą mówiąc, że Turcja nie jest jednym z tych państw, które widzą tylko diamenty, złoto i ropę, kiedy patrzą na kontynent wciąż borykający się z wieloma problemami. Choć tureckie zaangażowanie znacznie odbiega od modelu chińskiego, to jednak jest oczywiste że Turcja nie kieruje się altruizmem.

Ekperci są zgodni, że jednym z głównych powodów, dla których Ankara poświęca tyle uwagi Afryce, są surowce energetyczne. Turcja nie posiada ani złóż ropy naftowej (tereny roponośne utraciła w wyniku rozpadu Imperium Osmańskiego, zachowała tylko ośrodek Batman na południowym wschodzie kraju), ani zasobów gazu, pokrywając swoje rosnące zapotrzebowanie importem. Import ropy zaspokaja 90% jej potrzeb, zaś gazu niemal 100%. Tureccy decydenci w rozwoju relacji z państwami Afryki widzą między innymi szansę na dywersyfikację dostaw surowców energetycznych, a co za tym idzie zmniejszenie zależności od Rosji, z której Turcja importuje ok. 65% gazu ziemnego i ponad 10% ropy<sup>23</sup>. Potwierdziła to na przykład podpisana przez Ankarę w styczniu 2013 roku umowa z Algierią, która zakłada, że rocznie z Algierii do Turcji popłynie 4 mld m<sup>3</sup> gazu przez okres 10 lat<sup>24</sup>.

Korzyści wynikające ze współpracy energetycznej są tylko jednym z aspektów całego wachlarza możliwości, jakie niesie za sobą rozwój stosunków gospodarczych. Wystarczy spojrzeć na statystyki – w 2003 roku wartość wymiany handlowej między Turcją a państwami Afryki wynosiła 5 mld dolarów. W 2012 roku przekroczyła już 18 mld, co stanowiło 9,7-procentowy wzrost w stosunku do roku 2011<sup>25</sup>. Metin Demirsar uważa, że premier Turcji postrzega Afrykę jako partnera handlowego, który pewnego dnia może stać się ważniejszy niż Unia Europejska<sup>26</sup>. Na razie Erdoğan zadeklarował, że do 2015 roku Turcja zamierza zwiększyć wartość wymiany handlowej z Afryką do 50 miliardów dolarów<sup>27</sup>.

Nie jest to jedyny plan Ankary wobec Afryki. Kolejny to podpisanie do 2019 roku umowy o wolnym handlu ze Wspólnotą Wschodnioafrykańską (East African

<sup>23</sup> Dane za: J. Wódka, *op. cit.*, s 50.

<sup>24</sup> S. Cengiz, *Erdoğan's North Africa visit to bolster Turkey's Africa initiative*, „Today's Zaman”, 3.06.2013.

<sup>25</sup> M. Demirsar, *Turkey's Africa Initiative is fraught with risk*, „Dünya Gazetesi”, 04.03.2013, <http://www.dunya.com/turkeys-africa-initiative-is-fraught-with-risks-183573h.htm> (dostęp: 15.11.2013).

<sup>26</sup> M. Demirsar, *ibidem*.

<sup>27</sup> *Turkish PM Erdoğan sees \$ 50 billion in African trade*, „Hürriyet Daily News”, 07.01.2013, <http://www.hurriyetdailynews.com/turkish-pm-erdogan-sees-50-billion-in-african-trade.aspx?pageID=238&nid=38502> (dostęp: 16.11.2013).

Community – EAC), międzyrządową organizacją zrzeszającą Burundi, Kenię, Rwandę, Tanzanię i Ugandę. Wydaje się, że cel ten może zostać osiągnięty, tym bardziej, że pracują na to nie tylko tureccy dyplomaci, ale i przedsiębiorcy. I odnoszą wiele sukcesów, czego dowodzą świetne wyniki firmy Sinerji w Kinszasie, stolicy Demokratycznej Republiki Konga, udział kontrahenta Yapi Merkezi w budowie drogi w Etiopii oraz fakt, że Korteks Textile został największym producentem zasłon w RPA<sup>28</sup>. Produkty eksportowane przez Turcję do Afryki są 20–30% tańsze od ich europejskich odpowiedników i cieszą się lepszą reputacją od tych wytwarzanych w Chinach. Najlepszy przykład stanowią tureckie traktory Pancar, które są już doskonale rozpoznawane w Afryce<sup>29</sup>.

Jakkolwiek trudno porównywać stopień zaangażowania Turcji w Afryce z aktywnością Chin lub Indii, to jednak doskonale widać, że Ankara usiłuje stać się kolejnym liczącym się graczem na kontynencie. Państwa Afryki zaś odbierają te wysiłki stosunkowo dobrze. Turcja nie jest obciążona kolonialną przeszłością w Afryce, a z wieloma krajami łączy ją więzi kulturalne i religijne, będące spuścizną Imperium Osmańskiego. Jednym z największych wyzwań dla przyszłej współpracy zdaje się być to, że Turcja i jej afrykańscy partnerzy zbyt wiele o sobie nie wiedzą. Dotyczy to zwłaszcza państw Afryki Subsaharyjskiej, które dopiero są włączane agendy polityki zagranicznej Turcji. Co istotne, Ankara jest świadoma tego wyzwania. W grudniu 2008 roku na Uniwersytecie Ankarzkim zainaugurowano studia afrykanistyczne, które mają wykształcić specjalistów i stworzyć podstawy pod przyszły ośrodek analityczny. Turcja nie zapomina o potencjale *soft power*. Wzajemnemu poznaniu służą też wymiany studentów, a Tureckie Linie Lotnicze (Türk Hava Yolları – THY) latają już do 35 miejsc w Afryce. Wbrew temu, co twierdzili w 2005 roku komentatorzy, otwarcie się Turcji na Afrykę nie było porywaniem się z motyką na słońce, ale raczej inauguracją długookresowej strategii polityki zagranicznej wobec Afryki. W najbliższych latach warto ją dokładnie śledzić. Obecnie jest jeszcze za wcześnie na jej ocenę.

**Mgr Agnieszka Rostkowska**, absolwentka Stosunków Międzynarodowych oraz Orientalistyki UW, specjalizacja turkologia. Zajmuje się polityką zagraniczną Turcji i państw Bliskiego Wschodu.

---

<sup>28</sup> M. Demirsar, *op.cit.*

<sup>29</sup> A. Vicky, *Turkey moves into Africa*, <http://mondediplo.com/2011/05/08turkey> (dostęp: 15.11.2013).

## BIBLIOGRAFIA

- Afacan Isa, *The African Opening in Turkish Foreign Policy*, „ORSAM Ortadoğu Analiz”, 04.2013.
- Aydın Mustafa, *Turkish foreign policy framework and analysis*, „SAM Papers”, Centre for Strategic Research, Ankara, grudzień 2004.
- Cengiz Sinem, *Erdogan's North Africa visit to bolster Turkey's Africa initiative*, „Today's Zaman”, 3.06.2013.
- Demirsar Metin, *Turkey's Africa Initiative is fraught with risk*, „Dünya Gazetesi”, 04.03.2013, <http://www.dunya.com/turkeys-africa-initiative-is-fraught-with-risks-183573h.htm> (dostęp: 15.11.2013).
- EU violates principles with Egypt coup reaction, Turkish PM says*, „Hürriyet Daily News”, 05.07.2013, <http://www.hurriyetdailynews.com/eu-violates-principles-with-egypt-coup-reaction-turkish-pm-says.aspx?pageID=238&NID=50096&NewsCatID=338> (dostęp: 29.10.2013).
- Harte Julia, *Turkey Shocks Africa*, „World Policy Journal”, 2012/2013 Winter Issue, <http://www.usak.org.tr/EN/makale.asp?id=2906> (dostęp: 29.10.2013).
- Kanbolat Hasan, *Turkey's African Initiative*, „Today's Zaman”, 14.01.2013, <http://www.todayszaman.com/columnist-304018-turkeys-african-initiative.html> (dostęp: 24.10.2013).
- Kujawa Karol, *Reakcja Turcji na wydarzenia w Afryce Północnej*, „Biuletyn PISM”, nr 58 (807), 02.06.2011.
- Kultay Mustafa, *Economy as the 'Practical Hand' of New Turkish Foreign Policy: A Political Economy Explanation*, „Insight Turkey” 2011, vol. 13, no. 1.
- Oficjalna strona organizacji IHH: <http://www.ihh.org.tr/en> (dostęp: 10.11.2013).
- Oficjalna strona tureckiego MSZ: <http://www.mfa.gov.tr/candidacy-of-the-republic-of-turkey-to-the-united-nations-security-council-for-the-period-2015-2016.en.mfa> (dostęp: 29.10.2013).
- Prime Minister Erdoğan reiterates 'no genocide' in Darfur*, „Today's Zaman”, <http://www.todayszaman.com/news-192402-prime-minister-erdogan-reiterate-s-no-genocide-in-darfur.html> (dostęp: 28.10.2013).
- Rezolucja Rady Bezpieczeństwa ONZ nr 1973. <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-12782972> (dostęp: 29.10.2013).
- Seibert Tomas, *Turkey's support for Morsi jeopardises ties with Egypt*, <http://www.thenational.ae/featured-content/channel-page/news/world/middle-article-list/turkeys-support-for-morsi-jeopardises-ties-with-egypt> (dostęp: 28.10.2013).
- Sudan's Bashir in visit to Turkey*, BBC News, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7569901.stm> (dostęp: 28.07.2013).
- Turkish PM Erdoğan sees \$ 50 billion in African trade*, „Hürriyet Daily News”, 07.01.2013, <http://www.hurriyetdailynews.com/turkish-pm-erdogan-sees-50>



billion-in-african-trade.aspx?pageID=238&nid=38502 (dostęp: 16.11.2013).

*Turkish President Gül urges democratic elections in Egypt as soon as possible*, „Hürriyet Daily News”, 05.07.2013, <http://www.hurriyetdailynews.com/turkish-president-gul-urges-democratic-elections-in-egypt-as-soon-as-possible.aspx?pageID=238&nID=50095&NewsCatID=338> (dostęp: 29.10.2013)

*The 2013 Time 100, List of the 100 most influential people in the world*, „Time”: <http://time100.time.com/2013/04/18/time-100/slide/fethullah-gulen/> (dostęp: 21.11.2013).

Vicky Alain, *Turkey moves into Africa*, <http://mondediplo.com/2011/05/08turkey> (dostęp: 15.11.2013).

Wódka Jakub, *Polityka zagraniczna Turcji. Uwarunkowania wewnętrzne oraz podmioty decyzyjne*, Warszawa 2012.



# AFRYKAŃSKA MYŚL FEMINISTYCZNA

RENATA DÍAZ-SZMIDT

## NURTY FEMINIZMU W AFRYCE

### **Krytyka zachodniego feminizmu i poszukiwanie zagubionej podmiotowości**

W Polsce założenia feminizmu afrykańskiego są mało znane. Pisma afroamerykańskich i afrykańskich feministek bardzo rzadko pojawiają się w polskim tłumaczeniu<sup>1</sup>. Polskiemu czytelnikowi zainteresowanemu społecznymi i genderowymi problemami Afrykanek, przedstawianymi z ich własnej perspektywy, w sukurs przychodzi jedynie literatura piękna. Pomimo że powieści pisarek afrykańskich ukazują kobiece zmagania ze skomplikowaną codziennością w Afryce, nie dają jednak możliwości zapoznania się z teoretyczną refleksją feministyczną, rozwijaną przez czarnoskóre feministki.

Na wstępie zauważyć należy, że w Afryce pojęcie feminizmu wzbudza polemikę. Dzieje się tak z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że nie istnieje jeden spójny feminizm afrykański, a raczej kilka czasami wewnętrznie sprzecznych kierunków. Po drugie, wiele afrykańskich aktywistek stanowczo odżegnuje się od terminu „feminizm”, postrzegając go jako ideologię ukształtowaną przez świat zachodni. Afrykanki podkreślają, że zarówno europejski, jak i amerykański feminizm wyrósł w specyficznych warunkach historycznych i społecznych. Dlatego proponowane

---

<sup>1</sup> Jako chlubny wyjątek przywołać można tłumaczenia interesujących tekstów Bell Hooks: *Margines jako miejsce radykalnego otwarcia*, tłum. E. Domańska, „Literatura na świecie”, 2008, 1–2, s. 108–117; *Idem, Postmodernistyczna czerń*, tłum. Ewa Łuczak, [w:] A. Preis-Smith (red.), *Kultura, tekst, ideologia*, Kraków 2004, s. 429–439; *Idem, Teoria feministyczna: od marginesu do centrum*, tłum. E. Majewska, Warszawa 2013 oraz tłumaczenie artykułu Patricii Hill Collins, *Czarna myśl feministyczna w macierzy dominacji*, tłum. B. Baran, [w:] A. Jasińska-Kania (red.) *Współczesne teorie socjologiczne*, t.2., Warszawa 2006, s. 1185–1196.

przez niego rozwiązania nie sprawdzają się w rzeczywistości Afryki. Boyce Davies i Savory Fido zauważają jednak, że mamy tu do czynienia z niebywałym paradoksem, gdyż wiele Afrykanek, które nie utożsamiają się z feminizmem, należy jednak uznać za feministki<sup>2</sup>. Asunción Aragón Varo zwraca uwagę, że intelektualistki afrykańskie protestują jedynie przeciwko europejskiej etykietce tego terminu<sup>3</sup> albo raczej przeciwko własnemu, nie zawsze zgodnemu z rzeczywistością, wyobrażeniu „agresywnego” feminizmu europejskiego, z którym się nie identyfikują. Afrykanki wychodzą z założenia, że mężczyźni, tak samo jak one, cierpieli z powodu kolonizacji i rasizmu i dlatego opowiadają się za feminizmem, który w walce o poprawę sytuacji kobiety nie wyklucza udziału mężczyzn. Czarnym feministkom zależy na tym, by wszyscy Afrykanie zrozumieli dramatyczną sytuację kobiet w patriarchalnych społecznościach i aby wspólnie poszukali skutecznych rozwiązań. Afrykanki uprawiają w ten sposób nie europejski, lecz jak twierdzą, afrykański feminizm, „nacechowany wartościami heteroseksualnymi i pro prokreacyjnymi”<sup>4</sup>. Podążając tym torem rozumowania Afrykanki uznają, że walka o emancypację afrykańskich kobiet jest wspólną sprawą obu płci, a jej skutki będą dobre nie tylko dla kobiet, które zdobędą możliwość rozwijania własnych ambicji i realizowania marzeń, ale także dla mężczyzn, gdyż działania na rzecz poprawy sytuacji kobiet zawsze są działaniami sprzyjającymi ogólnie pojętemu rozwojowi społecznemu, co skutkuje wyższym procentem świadomych i wykształconych obywateli. Feminizm afrykański jest zatem u swych podstaw utożsamiany z działaniem na rzecz poprawy sytuacji kobiet nie tylko (choć przede wszystkim) przez nie same, ale także przez mężczyzn.

W feminizm będący współdziałaniem obu płci, wierzy pisarka z Ghany, Ama Ata Aidoo, która wyznaje:

Kiedy ludzie pytają mnie nieraz, czy jestem feministką, odpowiadam stanowczo, że w istocie nią jestem, ale, dodaję, że feministką jest każdy mężczyzna i każda kobieta, którzy wierzą, że to my, Afrykanie sami powinniśmy uprawiać naszą ziemią, cieszyć się jej bogactwami, że powinniśmy móc cieszyć się z życia i z własnego rozwoju. Bo walka o faktyczną niepodległość naszego kontynentu nie jest możliwa bez zachowania wiary, że zarówno kobiety jak mężczyźni zasługują na wszystko, co Afryka ma najlepszego. Dla wielu z nas wiara ta jest podstawą wspólnego feminizmu<sup>5</sup>.

Podobny tok myślenia przedstawia pisarka z Wybrzeża Kości Słoniowej, Fatou Keita:

<sup>2</sup> C. Boyce Davies, E. Savory Fido, *African Women Writers: Toward A Literary History*, [w:] O. Owomoyela (red.), *A History of Twentieth-Century African Literatures*, Nebraska 1993, s. 338.

<sup>3</sup> A. Aragón Varo, *Narrativa subsahariana en lengua inglesa. Origen y evolución*, [w:] I. Díaz Narbona, A. Aragón Varo (red.) *Otras mujeres, otras literaturas*, Madrid 2005, s. 68–69.

<sup>4</sup> P. Herzberger-Fofana, *Littérature féminine francophone d’Afrique noire*, Paris 2000, s. 348.

<sup>5</sup> *Apud.* P. Egejuru, K.H. Katrak, *Nwanyibu. Womanbeing and African Literature*, Trenton 1997, s. 9.

Na pytanie o to, czy jestem feministką, odpowiedziałabym, że tak, chociaż nie lubię tego słowa, bo budzi ono pejoratywne skojarzenia. Jeżeli feminizm oznacza walkę o poprawę sytuacji kobiet, które na całym świecie traktowane są jak obywatele drugiej kategorii, to tak, jestem feministką. Z tą tylko różnicą, że ja nie walczę z mężczyznami<sup>6</sup>.

Rangira Béatrice Gallimore uważa, że właśnie owo wyobrażenie o wykluczeniu mężczyzn i walce z nimi przez zachodnie feministki odstręcza Afrykanki od feminizmu europejskiego, gdyż: „Nie wystarczy być kobietą, żeby rozumieć wszystkie problemy kobiet”<sup>7</sup>. Należy jednak zauważyć, że postrzeganie europejskich feministek jako agresywnych „Amazonek” jest stereotypowe i bywa krzywdzące. Afrykanki, które zarzucają europejskim aktywistkom brak rozeznania w wielości nurtów kobiecej myśli w Afryce i niewrażliwość na ich złożoność i specyfikę, same zdają się nie dostrzegać różnorodności zachodnich feminizmów. I tak, nigeryjska pisarka Buchi Emecheta definiuje siebie jako „feministkę z małej litery”<sup>8</sup>, żeby w ten sposób odróżnić się od tych Europejek, które, według niej, pomijają uwarunkowania historyczne i kulturowe kobiet afrykańskich. Jej rodaczka, Flora Nwapa nie zgadza się, by postrzegać ją i jej twórczość w kategoriach feminizmu. W wywiadzie udzielonym Marii Umeh wyznaje: „Nie sądzę, że bym była radykalną feministką. W ogóle nie jestem feministką. Jestem normalną kobietą, która pisze o tym, na czym się zna. Próbuję po prostu stworzyć pozytywny obraz kobiet”<sup>9</sup>. Z tej wypowiedzi można wnioskować, że bycie feministką jest niekompatybilne z normalnością. W istocie jednak Florę Nwapę niewątpliwie należy uznać za feministkę<sup>10</sup>, ponieważ, jak wyjaśnia sama pisarka, zależy jej na kreowaniu dobrego wizerunku kobiet, gdyż: „jest wiele kobiet, które mają niezwykle pozytywny sposób myślenia, są bardzo niezależne i okrutnie lekceważone”<sup>11</sup>.

Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że jeśli kobiety, które *de facto* są feministkami, nie chcą być za takie uznawane, to wynika to nie tyle z merytorycz-

<sup>6</sup> Apud. P. Herzberger-Fofana, *op.cit.*, s. 346.

<sup>7</sup> R.B. Gallimore, *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala: Le renouveau de l'écriture féminine en Afrique francophone sub-saharienne*, Paris 1997, s. 125.

<sup>8</sup> Apud. J. Makuchi Nfah-Abbenyi, *Gender in African Women's Writing. Identity, Sexuality and Difference*, Bloomington/Indianapolis 1997, s. 7.

<sup>9</sup> Apud. I. Díaz Narbona, A. Aragón Varo, *op.cit.*, s. 65.

<sup>10</sup> Na Targach Książki w Londynie w 1984 roku pisarka oburzyła się, gdy nazywano ją feministką tylko dlatego, że głównymi bohaterkami jej powieści są kobiety, ale kilka lat później na konferencji o kobietach w Afryce i w diasporze (WAAD) zorganizowanej w 1992 roku w Nsukka w Nigerii, sama siebie z dumą nazywała feministką, definiując feminizm jako szlachetną ideologię, umożliwiającą kobietom rozwój w życiu prywatnym i społecznym. Zob. S. Arndt, *The Dynamice of African Feminism. Defining and Classifying African feminist Literatures*, New York 2002, s. 21–22. Być może uzasadnione jest wysunięcie tezy o tym, że czarne aktywistki odmawiają klasyfikowania ich jako feministki, gdy przebywają w Europie lub w Stanach Zjednoczonych, chętnie zaś przyznają się do feministycznych sympatii w swoich afrykańskich krajach, widząc konieczność głębokich zmian w patriarchalnych społecznościach.

<sup>11</sup> Apud. I. Díaz Narbona, A. Aragón Varo, *op.cit.*, s. 65.

nych różnic między postulatami feminizmu europejskiego, amerykańskiego i afrykańskiego, ale przede wszystkim z pejoratywnego i stereotypowego wyobrażenia o zachodnich feministkach.

Pamiętać jednak należy, że w Afryce tworzą także pisarki, które nie buntują się przeciw utożsamianiu ich z feministkami: Zoë Wicomb z RPA, Nawal El Saadawi z Egiptu, Akachi Adimora-Ezeigbo z Nigerii, Abena Busia z Ghany, Wanjira Muthoni z Kenii i Bessie Head z Botswany. Proponują one odkłamanie stereotypowego obrazu afrykańskiej kobiety, obecnego w literaturze pisanej przez mężczyzn. Wedle tego stereotypu Afrykanka przedstawiana jest jako ta, która w milczeniu i z pokorą znosi męską dominację. W grupie etnicznej Kikuju żony nazywane są *mutumia*, co znaczy „ta, która wszystko przemilcza”. Afrykański odpowiednik przedwojennej polskiej zasady: „dzieci i ryby głosu nie mają” brzmi „kobieta nie ma ust”. Powiedzenia te nie są jednak reprezentatywne dla całego kontynentu i dlatego afrykańskie pisarki – czarne feministki postawiły sobie za cel pokazać różnorodność świata kobiet afrykańskich z własnej perspektywy i wydobyć ich głos na powierzchnię dyskursu nie tylko literackiego, ale także społeczno-politycznego.

Realizując ten cel Afrykanki nie zgadzają się na postrzeganie ich jako bezradnych ofiar męskiej polityki. Wiele czarnych feministek aktywnie i skutecznie walczy o poprawę sytuacji kobiet i dlatego nie chce, aby europejskie aktywistki obdarzały je swym nekolonialnym, spojrzeniem. Zakładają one bowiem, że Afrykanki potrzebują wsparcia i rad swych „świątłych sióstr”. Doświadczenia kobiet na obu kontynentach, struktury i tradycje społeczeństw, w których żyją, mentalność i problemy mieszkańców ich krajów są bowiem odmienne i wymagają specyficznych rozwiązań, aby doprowadzić do pozytywnych zmian na poziomie państwowym, społecznym i rodzinnym.

Feministki afrykańskie, konsekwentnie podkreślające odmiennność własnej idei od idei feminizmu europejskiego, zarzucają feministkom Zachodu operowanie dualizmami: dom – praca, rodzina – działalność publiczna, tradycja – nowoczesność, natura – kultura, uważając je za pozbawione uniwersalności, bo wyrosłe w warunkach europejskich i jako rezultat myśli oświeceniowej. Binarne opozycje nie uwzględniają stosunków społecznych panujących w Afryce, gdzie, według czarnych feministek, w ogóle nie mają racji bytu<sup>12</sup>. Afrykanki krytykują europejskie koleżanki za etnocentryzm i europocentryzm w prowadzonych badaniach, za arogancję i intelektualny imperializm<sup>13</sup>. Stwierdzają także, że zachodnioeuropejskie

<sup>12</sup> Zob. M. Mbilinyi, *Research Methodologies in Gender Issues*, [w:] R. Meena, *Gender in Southern Africa: Conceptual and theoretical issues*, Harare 1992, s. 39–42; C.V. Scott, *Gender and Development. Rethinking Modernization and Dependency Theory*, Boulder 1995; I. Amadiume, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in African Society*, London 1987.

<sup>13</sup> Zob. M. Maynard, 'Race', *Gender and the Concept of 'Difference' in Feminist Thought*, [w:] H. Afshar, M. Maynard (red.) *The Dynamics of 'Race' and Gender – Some Feminist Interventions*,

feministki zaczęły popełniać w swoich teoriach i stosowanych metodologiach te same błędy (hegemonia, imperialistyczny radykalizm), za które krytkowały tworzących je mężczyzn<sup>14</sup>. Wspomniana już Bell Hooks wykazała nieadekwatność założeń feminizmu zachodniego do analizowania rzeczywistości czarnych kobiet<sup>15</sup>.

Oyèrónke Oyèwumi definiuje zachodni feminizm jako „szeroki zakres działań mających na celu pobudzenie aktywności kobiet i ich zdolności do samostanowienia o sobie”<sup>16</sup> i zauważa, że owo samostanowienie o sobie, do którego dąży Europejka, było uznawane za wielką wartość w Afryce w czasach jeszcze przedkolonialnych.

Oyèwumi krytykuje feminizm zachodni za rozpowszechnianie mitu o Afrykaninie jako dzikusie i barbarzyńcy, obdarzonym nieposkromionym apetytem seksualnym. W ten sposób przedstawiano Afrykanów, aby uzasadnić europejską misję cywilizacyjną (*mission civilisatrice*). Feministki europejskie utrzymywały tę retorykę, stawiały w centrum rozważań białą kobietę, uważając jej zachowania i potrzeby za normatywne, bo stanowiące jedyny punkt odniesienia wszelkich teorii<sup>17</sup>. To feministki zachodnie studiują, tworzą naukę i posiadają wiedzę. Kobiety kolorowe są jedynie obiektem badań. Ponadto Oyèwumi oskarża feminizm zachodni o postrzeganie Afrykanek jako hegemonicznej całości kobiet słabych, nie posiadających władzy, biernych ofiar przemocy. Według białych feministek istnieje binarny podział: biała kobieta i niedookreślony *Inny*. Dlatego Afrykaniki postanowiły przemówić własnym głosem, mówiąc o sobie nie jako o *Innym*, ale jako o pełnoprawnym podmiocie historycznym, politycznym i społecznym. W tym celu zdecydowały się wypracować własne koncepcje feministyczne, dzięki którym mogłyby odnaleźć swoją zagubioną (nie zaś nieistniejącą) podmiotowość.

---

London 1994, s.9–25; S. Arnfred, *Notes on Gender and Modernization – examples from Mozambique*, [w:] S. Arnfred (red.) *The Language of Development Studies*, Copenhaga 1990, s. 71–107; *Idem*, *Re-thinking Sexualities in Africa: Introduction*, [w:] S. Arnfred (red.) *Re-thinking Sexualities in Africa*, Uppsala 2004, s. 7–29; *Idem*, “Conceptions of Gender in Colonial and Post-colonial Discourses: The case of Mozambique”, [w:] S. Arnfred (red.) *Gender Activism and Studies in Africa*, Dakar 2004, s.108–128.

<sup>14</sup> Zob. I. Amadiume, *Reinventing Africa. Matriarchy Religion*, London 1997; L. Stanley, *Feminist Praxis. Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology*, London 1993.

<sup>15</sup> Autorka poddała krytyce „sztandarową” pozycję zachodnich feministek – *The Feminine Mystique* Betty Friedman (1963), w której ta przedstawicielka liberalnego feminizmu przedstawiła problemy białej kobiety klasy średniej jako uniwersalne problemy wszystkich kobiet. Hooks udowodniła, że frustracje białej kobiety, zmuszonej przez konwenanse społeczne do odgrywania roli szczęśliwej żony, troskliwej matki i wzorowej pani domu, nie są rzeczywistymi problemami czarnych kobiet z niższej klasy. Zob. B. Hooks, *Feminism Theory: From Margin to Center*; Boston 1984 (pol. wyd. *Teoria feministyczna: od marginesu do centrum*, tłum. Ewa Majewska, Warszawa 2013).

<sup>16</sup> O. Oyèwumi, *African Women & Feminism. Reflecting on the Politics of Sisterhood*, Trenton 2003, s.1.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 26–30.

## **Źródła feminizmu w Afryce – afrykańskie władczynie, królowe-matki i „amazonki” w walce antykolonialnej i antypatriarchalnej**

Zanim przejdziemy do omówienia poszczególnych nurtów afrykańskiego feminizmu, warto zaznaczyć, że ma on w Afryce długą historię, sięgającą swymi korzeniami czasów przedkolonialnych. Feministki z Afryki, aby zaakcentować swoją odmienność i uprawomocnić własną tradycję feminizmu, chętnie przywołują legendarne władczynie afrykańskich królestw, które wywarły wpływ na dzieje kontynentu: Kahinę, władczynię maghrebskich Berberów<sup>18</sup>, Kanuni z Namibii<sup>19</sup>, Aminę z Nigerii<sup>20</sup>, Nzingę z Angoli<sup>21</sup> oraz Ranavalonę I, Rasoaherinę, Ranavalonę II i Ranavalonę III z Madagaskaru<sup>22</sup>, a także słynne afrykańskie królowe-matki<sup>23</sup>. Dzisiaj, kiedy w większości społeczeństw afrykańskich kobiety są poddane dominacji mężczyzn, wspomnienie odważnych i silnych władczyń porusza wyobraźnię walczących o równouprawnienie feministek.

Zauważyć należy, że skomplikowane relacje między płciami w poszczególnych krajach Afryki znacząco się między sobą różnią i nieuzasadnione, a nawet bezcelowe byłoby ich wspólne analizowanie, gdyż tak jak nie istnieje jedna „kultura afrykańska”, tak samo nie można mówić o jednym wzorcu „kobiety afrykańskiej”<sup>24</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że w kulturowo odmiennych krajach Afryki od dawna istnieją grupy kobiet aktywnie działających na rzecz poprawy własnej sytuacji. W różnych czasach i w zmiennych sytuacjach politycznych potrafiły one

<sup>18</sup> Kahina żyła w drugiej połowie VII w. na terenach dzisiejszej Algierii. Zaslążyła tym, że stawiała opór ekspansji arabskiej. Zob. A. Hannoum, *Post-Colonial Memories: The Legend of the Kahina, a North African Heroine*, Porthmouth 2001.

<sup>19</sup> Kanuni (?–1971) panowała w królestwie Kwangali, które znajdowało się w środkowej części Namibii i kontynuowała tradycje kobiecych rządów swoich poprzedniczek: Mate I (ok. 1750), Nankali (ok. 1750–1775), Simbary (1785–1800), Mate II (1800–1818) i Mpande (1800–1886). Zob. K. Sheldon, *The A to Z of Women in Sub-Saharan Africa*, Lanham/Maryland 2010, s. 115.

<sup>20</sup> Amina (ok. 1560–1610) była hausańską królową Zarii w północnej Nigerii. Zaslążyła jako wojowniczką, pragnącą poszerzyć granice swojego królestwa i jako zaradną władczyni, która przyczyniła się do rozwoju hausańskiego handlu. *Ibidem*, s. 18.

<sup>21</sup> Nzinga (ok. 1582–1663), znana także jako Nzingha, Njinga lub Ginga, panowała w królestwie Kongo na terenach dzisiejszej Angoli. Zob. I. Mata (red.) *A Rainha Nzinga Mbandi. História, Memória e Mito*, Lisboa 2012; K. Sheldon, *op.cit.*, s. 181–182.

<sup>22</sup> Ranavalona I (1828–1861), Rasoaherina (1863–1868), Ranavalona II (1868–1883), Ranavalona (1883–1897) były malgaskimi królowymi, o których do dzisiaj pamiętają Malgaszki w narodowych opowieściach. *Ibidem*, s. 209.

<sup>23</sup> Królowe-matki cieszyły się szczególnym szacunkiem w społeczeństwach matriarchalnych, gdzie miały realną władzę jako doradczynie królów, których mogły, choć nie musiały, być matkami biologicznymi. U Aszantów najbardziej znane królowe-matki – Afua Kobi (1834–1884), Aa Asantewaa (1830–1921) i Aa Akyaa (1840–1917) nazywane były *ahema* lub *asantehema*. W Rwandzie królowe –matki nosiły tytuł *umugabekasi*, w królestwie Borno w północnej Nigerii nazywane były *ndlovukazi*, u Zulusów *ndlorukazi*, w Dahomeju *kpojito*, a u ludu Bamileke w Kamerunie *mafó*. *Ibidem*, s. 206–207.

<sup>24</sup> M. Mbilinyi, *op.cit.*, s. 35–36.



skutecznie walczyć o szeroko pojęte interesy kobiet<sup>25</sup>. Nzegwu przypomina, że kobiety Ibo w Nigerii odgrywały ważną rolę w życiu gospodarczym, duchowym i politycznym oraz wypełniały obowiązki rodzicielskie i wychowawcze<sup>26</sup>. Role płciowe nie były narzucone ludziom *a priori*, lecz były nadawane społecznie. Dlatego zdarzało się, że mężczyźni wypełniali funkcje uznawane za kobiece, np. gotowali. W czasach przedkolonialnych u ludu Ibo role społeczne bywały zmienne i nie były zdeterminowane przez płć biologiczną. Mężczyźni i kobiety uzupełniały się i mogli wykonywać „nietypowe” czynności, jeśli lokalna wspólnota uznała je za korzystne dla grupy. Organizacja rodziny oparta zaś była na kryterium wieku, a nie płci<sup>27</sup>. Dlatego trzeba przyznać rację nigeryjskiej socjolożce, Ifi Amadiume, która twierdzi, iż teza, często formułowana przez europejskie feministki, jakoby wszystkie Afrykanki były dyskryminowane, nie jest prawdziwa<sup>28</sup>.

Amadiume zwraca naszą uwagę także na fakt, że w Afryce istnieją społeczeństwa matriarchalne, w których pozycja kobiet jest bardzo silna. Sprawują one kontrolę nad handlem i odgrywają ważną rolę w kultach religijnych. Jako przykłady takich społeczeństw wymienić można Aszantów w Ghanie, Bubi w Gwinei Równikowej, Antanakaranów na Madagaskarze oraz Bijagós w Gwinei Bissau.

Warto także pamiętać, że niektóre Afrykanki nie tylko nie są ciemżone, ale same bywają oprawczyniami. Afrykańska historia zna przypadki kobiet ciągnących korzyści z kolonializmu i z handlu współbraćmi. Dlatego sytuację kobiet w Afryce należy badać zawsze w perspektywie historycznej<sup>29</sup>, odrzucając stereotypy i z uwzględnieniem stosunków społecznych panujących w danej społeczności lokalnej.

W czasach kolonialnych wiele grup i ruchów kobiecych kierowanych było przez misjonarzy i władze administracyjne, które uważały, że należy je „ucywi-

<sup>25</sup> Przykładowo wymienić można grupy *mumikanda* kobiet Kikuyu i grupy *mwethya* kenijskich kobiet Kamba, kenijski ruch *Nwabiola Dancing Women's Movement*, *Women Self-Help Association* na Maurytiusie oraz bardziej sformalizowane ruchy i organizacje, jak np. MYWO (*Maendeleo ya wanawake Organisation* w Kenii, OMM (*Organização da Mulher Moçambicana*) w Mozambiku, LIMA (*Liga Independente da Mulher Angolana*) w Angoli, *Liberia Women's League* w Liberii, *Ghana Women's League*, *Ghana Federation of Women*, *Ghana Market Women Association Women's*, GAWE (*Ghana Association of Women Entrepreneurs*), zuluską Inkatha, *National Council of Women of Tanganika*, nigeryjską NCWS (*National Council of Women Societies*), *National Union of Eritrean Women*, NDWJ (*Niger Delta Women for Justice*) a także organizacje pozarządowe, takie jak *Femmes Africa Solidarité*, FEMNET (*African Women's Development and Communication Network*) FAWA (*Forum of African Women Educationalists*), IAC (*Inter-African Committee on Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children*), UWONET (*Uganda Women's Network*), *Women for Change*, *The African Women's Movement* i wiele innych.

<sup>26</sup> F. Nzegwu, *Love, Motherhood and the African Heritage. The Legacy of Flora Nwapa*, Dakar 2001, s.10.

<sup>27</sup> S. Niara, *The Strength of Our Mothers. African and African American Women and Families: Essays and Speeches*, Trenton 1996, s. 170.

<sup>28</sup> I. Amadiume, *Male ...*, s. 55.

<sup>29</sup> P.T. Zeleza, *Manufacturing African Studies and Crises*, Dakar 1997, s. 188.

lizować” według norm europejskich. W ten sposób powstały liczne kluby kobiet w Ugandzie, Kenii, Zimbabwie i Nigerii. Z czasem stały się one, wbrew założeniom Europejczyków, ośrodkami, w których zaczęła kiełkować świadomość narodowa. Wiele przyszłych aktywistek narodowościowych, kobiet walczących o niepodległość swych krajów i feministek, działających dużo wcześniej niż ich europejskie koleżanki z tzw. „drugiej fali”, wywodzi się właśnie z tych kolonialnych klubów (Margaret Ekpo i Funmilayo Ransome-Kuti z Nigerii, Dove Mable-Danquah z Ghany, Gertrude Kabwasingo z Ugandy).

W większości krajów afrykańskich kobiety aktywnie działały w narodowowyzwoleńczych ruchach zbrojnych, z czasem przekształconych w ruchy polityczne. Warto zauważyć, że Afrykanki walczyły nie tylko o polityczną suwerenność swoich ojczyzn, ale także o odzyskanie własnej kobiecej podmiotowości, zagubionej nie tylko na skutek europejskiej akcji kolonizacyjnej, ale także z powodu rodzimego patriarchy. W patriarchalnych społeczeństwach kobiety postrzegają siebie tak, jak widzą je mężczyźni, a ich podmiotowość rozpada się<sup>30</sup>. Jak zauważyła Ania Loomba:

Kolonializm doprowadził do erozji wielu matrylinearnych czy „przyjaznych kobietom” kultur i praktyk bądź też zintensyfikował podporządkowanie kobiet na skolonizowanych terytoriach. Na afrykańskiej wsi handel niewolnikami osłabił kontrolę, jaką kobiety uprzednio sprawowały nad uprawami i plonami. Gdy rolnictwo zaczęło podupadać, a męska siła robocza wyemigrowała do miast, kobiety stawały się coraz bardziej ekonomicznie zależne od dochodów mężczyzn. Również chrześcijaństwo dokonało poważnych zmian w strukturach rodzinnych i wzorcach seksualnych (...) Kolonializm cementował patriarchalny ucisk, często dlatego, że rdzenni mężczyźni – coraz bardziej pozbawiani praw obywatelskich i wyłączani ze sfery publicznej – stawali się większymi tyranami w sferze domowej. Traktowali dom i kobietę jako desygnaty kultury i narodowości. Świat zewnętrzny mógł być zwesternizowany, ale nie wszystko było stracone dopóty, dopóki przestrzeń domowa zachowywała kulturową czystość<sup>31</sup>.

Związek ideologii kolonialnej i dominacji seksualnej nad czarnymi kobietami był w koloniach bardzo ścisły i przejawiał się budowaniem egzotycznych i stereotypowych obrazów kobiecości<sup>32</sup>, które według Anne McClintock „stały się tym, co

<sup>30</sup> J. Berger, *Ways of Seeing*, London 1972, s. 47.

<sup>31</sup> A. Loomba, *Kolonializm. Postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Poznań 2011, s. 178–179.

<sup>32</sup> Zob. R. Díaz-Szmidt, *Buntowniczy z wyboru. Pisarki afrykańskie języka portugalskiego*, „Afryka”, 2012, 35, s. 73–92; *Idem*, *Kobieta poza tekstem, czyli obraz kobiety w tradycji literatury mozambickiej przed powieściami Pauliny Chiziane*, [w:] R. Díaz-Szmidt, *Muthiana orera onroa yayi? Dokąd idziesz piękna kobieto? Przemiany tożsamości kobiecej w powieściach mozambickiej pisarki Pauliny Chiziane*, Warszawa 2010, s. 75–97; *Idem*, *‘Foste tudo negra, menos tu’ – representações estereotipadas da mulher na literatura moçambicana*, „Zeszyty naukowe” 2010, 8, s. 165–181; *Idem*, *As transformações da imagem feminina nas literaturas da autoria feminina nos PALOP*, [w:] R. Díaz-Szmidt (red.) *Identidades Revisitadas, Identidades Reinventadas – transformações dos espaços sociais, políticos e culturais nos países de língua portuguesa*, Warszawa 2012, s. 315–332.

można nazwać porno-tropikami dla europejskiej wyobraźni – fantastyczną, magiczną latarnią umysłu, za pomocą której Europa projektowała swoje zakazane seksualne pożądania i lęki<sup>33</sup>. Afrykanka, uważana za rasowo i kulturowo niższą od białej kobiety, jawiła się Europejczykom jako ucieleśnienie seksualnej rozwiązości i lubieżności. Jednocześnie jej ciało, wzbudzające pożądanie, funkcjonowało jako metafora Afryki, w której posiadanie wchodzili europejscy kolonizatorzy. Jak zauważyła Helen Carr:

W języku kolonializmu nie-Europejczyk zajmuje tę samą symboliczną przestrzeń co kobieta. Oboje są postrzegani nie jako część kultury, lecz natury, i z taką samą dwuznacznością: bądź jako ci, którzy oczekują, że będą rządzoni, pasywni, dziecinni, niewyrafinowani, wymagający przywództwa i wsparcia, opisywani zawsze w kategorii braku – braku inicjatywy, braku zdolności intelektualnych, braku wytrwałości; bądź jako ci, którzy funkcjonują poza społeczeństwem, są niebezpieczni, zdradliwi, emocjonalni, niestali, dzicy, stanowiący zagrożenie, kapryśni, seksualnie dewiacyjni, irracjonalni, bliscy zwierzętom, lubieżni, destrukcyjni, źli i nieprzewidywalni<sup>34</sup>.

Kobiety walczyły z kolonialną przemocą dyskursywną, a także fizyczną jako partyzantki, łączniczki, pielęgniarki i narażały życie w czasie krwawych batalii. Później nie doceniono jednak ich roli w uzyskaniu niepodległości, a w nowej rzeczywistości były one tak samo dyskryminowane jak wcześniej. To dlatego zostały zmuszone do rzucenia wyzwania: „genderowo ślepym ruchom antyrasistowskim i antykolonialnym”<sup>35</sup>. Wielu afrykańskich przywódców przejęło zresztą nacjonalistyczną i marksistowską ideologię, podtrzymującą kolonialną wizję niższości kobiety<sup>36</sup>. Tymczasem wiele kobiet bezgranicznie zaangażowało się w działalność marksistowsko-leninowskich partii afrykańskich, wierząc, że lewicowe hasła rewolucji społecznej, idee równości i braterskiej solidarności staną się również ich udziałem. Wierzyły, że niepodległość Afrykanów oznacza także wolność dla Afrykanek poddanych dotąd opresji w patriarchalnych społecznościach. Tak się nie stało. Kobiety zdały sobie sprawę, że zostały wykorzystane do walki, ale nikt nie zamierzał poprawić ich sytuacji, zaś dyskurs partii rządzących był i do dzisiaj pozostaje dyskursem męskim. Skutki „nieszczęśliwego małżeństwa feminizmu i marksizmu”<sup>37</sup> odczuli w Afryce zarówno mężczyźni, jak i kobiety, ale to wła-

<sup>33</sup> A. McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York/London 1995, s. 22.

<sup>34</sup> H. Carr, *Women/Indian, the "American" and his Others*, [w:] F. Barker, P. Hulme, M. Iversen (red.), *Europe and Its Others*, t.2. Colchester 1985, s. 50.

<sup>35</sup> A. Loomba, *op.cit.*, s. 175.

<sup>36</sup> Zob. R. Meena (red.), *Gender in Southern Africa – Conceptual and Theoretical Issues*, Harare 1992, s. 31–70.

<sup>37</sup> H. Hartmann, *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union*, "Capital & Class", 1979, 3, s. 1–33.

śnie one czują się podwójnie skolonizowane (przez białych oraz swych czarnych współbraci), wykorzystane, oszukane i upokorzone.

Uzasadnione jest zatem upatrywanie źródeł zainteresowania czarnych kobiet w Afryce ideami feministycznymi w ich potrzebie kontestacji zarówno dominacji kolonialnej, jak patriarchalnej. Afrykanki, bardzo krytycznie nastawione do założeń feminizmu europejskiego, chętniej nawiązują dialog z koncepcjami Afroamerykanek, ale i tak zazwyczaj proponują oryginalne ujęcia feminizmu, szukając dla niego alternatywnych terminów i starając się wypracować własną filozofię życia.

### **Afroamerykański *Black Feminism* i jego wpływ na feminizm(y) afrykański(e)**

Po raz pierwszy terminu czarny feminizm (*Black Feminism*) użyła w 1972 r. Alice Walker<sup>38</sup>, mówiąc o Afroamerykankach, mieszkających w Stanach Zjednoczonych, jako o odrębnej grupie społecznej, charakteryzującej się własnym dziedzictwem kulturowym, politycznym, społecznym i ekonomicznym. To właśnie w Stanach Zjednoczonych w latach 70-tych feminizm afroamerykański narodził się jako zorganizowany ruch ideologiczny. Jednak dużo wcześniej niewolnica i abolicjonistka Sojourner Truth (1797–1883)<sup>39</sup> oraz pisarka i antropolożka Zora Neale Hurston (1891–1960)<sup>40</sup> starały się unaocznic konieczność emancypacji czarnych kobiet. W swym załączku feminizm afroamerykański był ich reakcją na wykluczenie przez białe siostry z walki o równouprawnienie. Czarne kobiety w Ameryce były w niej niewidoczne, choć stopień ich zaangażowania „w sprawę” bynajmniej nie był niski. Warto zauważyć, że termin zaproponowany przez Alice Walker odnosić się miał nie tylko do nich, ale także do wspólnoty czarnych kobiet poza USA. Niektóre Afroamerykanki wypowiadały się nawet w imieniu „uciszonych” przez patriarchalną władzę Afrykanek, chociaż nie zawsze ku uciesze tych ostatnich. Afroamerykanki nie dysponowały bowiem wiedzą o rzeczywistych problemach

<sup>38</sup> Alice Walker, (ur.1944) pisarka afroamerykańska, aktywistka i feministka, autorka światowego bestselleru, nagrodzonego Nagrodą Pulitzera, *The Color Purple*, New York 1982 – pol. wyd. *Kolor purpury*, tłum. M. Kłobukowski, Warszawa 1992 i Warszawa 2011. Powieść została zekranizowana przez Stevena Spielberga w 1985 r, który w roli Celii obsadził Whoopi Goldberg.

<sup>39</sup> Isabella Bomefree, która w 1843 r. przybrała nazwisko Sojourner Truth, była urodzoną w niewoli afroamerykańską abolicjonistką. W 1852 roku przyjechała na zjazd kobiet w Akron, w Ohio, na którym chciała zabrać głos na temat absurdalności poddaństwa kobiet. Jako czarna Amerykanka, musiała jednak na wstępie powiedzieć kilka słów na temat swojej rasy, gdyż występując wśród białych kobiet, została przyjęta kpinami i gwizdami. Na temat życia i działalności Sojourner Truth zob.: C. Mabee, S. Mabee Newhouse, *Sojourner Truth: Slave, Prophet, Legend*, New York/ London 1993; N. Irvin Painter, *Sojourner Truth: A Life, A Symbol*, New York/ London 1996; E. Stetson, L. David, *Glorifying in Tribulation: The Lifework of Sojourner Truth*, East Lansing 1996.

<sup>40</sup> Najbardziej znaną powieścią Zory Neale Hurston była *Their Eyes Were Watching God* (Ich oczy oglądały Boga), opublikowana w 1937 r. Na podstawie tej powieści w 2005 r. nakręcono film fabularny o tym samym tytule w reżyserii Darnella Martina i ze znakomitą rolą Halle Barry, emitowany także w polskiej telewizji w 2007 i w 2009 r.

i bolączkach mieszkanki Czarnego Łądu<sup>41</sup>. Chandra Mohanty zarzuciła zachodnim feministkom tworzenie fantazmatu monolitycznej kobiety „Trzeciego Świata”, na podstawie europejskich lub amerykańskich o niej wyobrażeń<sup>42</sup>. Dlatego też afrykańskie feministki, takie jak Obioma Nnaemeka, wskazywały, że owa swoista nadgorliwość amerykańskich siostr nie tylko nie przyczyniła się do „wyzwolenia” Afrykanek z pęt patriarchalnej opresji, ale wręcz odwrotnie, spowodowała ich podwójne „uciszenie”<sup>43</sup>. Nie tylko nie mówiły one bowiem we własnym imieniu, ale nie miały także możliwości sprostowania nieprawdziwych tez na temat kondycji afrykańskiej kobiety oraz podjęcia polemiki z nie odpowiadającymi im propozycjami Amerykanek. Niebezpieczeństwo korzystania z obcych kulturowo i ideologicznie idei feministycznych dostrzegła kenijska feministka Obianuju Acholonu, przestrzegając Afrykanki, przed taką perspektywą. Odrzuceniu tradycyjnej roli kobiety w afrykańskiej rodzinie nie towarzyszy bowiem świadomość, z jaką nową rolą społeczną miałyby się ona identyfikować<sup>44</sup>.

Pomimo ostrożności w przenoszeniu na grunt afrykański teoretycznych rozważań feminizmu zachodniego, dużym zainteresowaniem w Afryce cieszą się refleksje Filominy Steady, Afroamerykanki pochodzącej ze Sierra Leone, która zaproponowała własną definicję feminizmu afrykańskiego<sup>45</sup>. Za jego cechy charakterystyczne uznała: samodzielność Afrykanek w formułowaniu tez dotyczących poprawy warunków życia codziennego, ich wybitną zdolność do współdziałania grupowego, przywiązywanie wagi bardziej do natury niż do wytworów kultury, skupienie się na wychowaniu dzieci i szacunek dla instytucji macierzyństwa, przy jednoczesnej akceptacji jego różnych modeli. Steady poruszyła także temat stereotypowych wyobrażeń o Afrykankach jako istotach, które może wyzwolić ideologia zachodniego feminizmu. Skrytykowała rozpowszechniony poza Afryką wizerunek Afrykanki przypisujący jej nieświadomość, bierność i apolityczność, wskazując, że mieszkanki Czarnego Łądu od dawna pełnią istotne funkcje w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym.

W swoich badaniach Steady analizuje czynniki socjoekonomiczne i klasowe, przyczyniające się do opresji kobiet, za które uznaje wykorzystywanie ich gospodarczo i ekonomicznie przy równoczesnym marginalizowaniu w sferze publicznej. Zastanawia się także nad buntowniczą postawą kobiet i ich sposobami radzenia

<sup>41</sup> S. Arndt, *The Dynamics of African Feminism. Defining and Classifying African Feminist Literatures*, New York 2002, s. 62.

<sup>42</sup> C.T. Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, „Feminist Review”, 1998, 30, s. 61–102.

<sup>43</sup> O. Nnaemeka, *Feminism, rebellious women and cultural boundaries: rereading Flora Nwapa and her compatriots*, „Research in African Literature”, 26, 1995, 2, s. 80–120.

<sup>44</sup> C. Obianuju Acholonu, *Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism*, Owerri 1995, s. 80.

<sup>45</sup> Filomina Steady, *The Black Woman Cross-Culturally*, Cambridge 1981.

sobie z sytuacjami wyzysku, wykluczenia lub podporządkowania. Steady definiuje feminizm afrykański jako humanistyczny, bo chociaż jest skierowany przede wszystkim na kobietę, to uwzględnia również refleksję o kondycji mężczyzn i dzieci w społeczeństwach afrykańskich. Tam, gdzie kobiety są dyskryminowane, nie może być mowy o społeczeństwie wolnym, rozwiniętym i dobrze funkcjonującym. Według Filominy Steady specyficzne problemy Afryki wymagają lokalnych rozwiązań, a przede wszystkim współdziałania kobiet z mężczyznami, aby, jak to określiła Obianuju, możliwa stała się „ludzka egzystencja w ramach harmonijnego ekosystemu”<sup>46</sup>.

Dwa lata po ukazaniu się publikacji Filominy Steady, wspomniana już przez nas Alice Walker stworzyła termin *womanism*, do którego nawiązywać będą feministki afrykańskie<sup>47</sup>. *Womanism* jest w istocie najbardziej znaną alternatywą dla feminizmu zachodniego. Jego celem jest nie tylko zniwelowanie dyskryminacji genderowej, ale także rasowej oraz ekonomicznej. Cechą odróżniającą *womanism* od feminizmu europejskiego jest to, że włącza on wyłącznie kobiety „kolorowe”.

Boyce Davies omawia siedem głównych założeń teoretycznych *womanismu*<sup>48</sup>:

- 1) *Womanism* postuluje brak antagonizmu między mężczyzną a kobietą i zwraca uwagę na to, że istnieje wiele zjawisk, generujących niesprawiedliwość społeczną (liberalizm, neokolonializm), które w równym stopniu dotyczą w Afryce kobiety i mężczyzn. Mężczyźni mogą zatem pomóc budować wspólny front walki przeciw opresji kobiet. Uświadamianie kobiet w kwestiach obywatelskich, politycznych i społecznych bez jednoczesnego uświadamiania gnębiących ich mężczyzn, którzy współtworzą, choć nie zawsze świadomie, opresyjny system, nie ma wedle teoretyczek ruchu, większego sensu.
- 2) *Womanistki* zwracają uwagę na fakt, że wiele ograniczeń narzuconych kobietom w Afryce ma swoje źródło w patriarchalnych kulturach tradycyjnych, a kolonializm przyczynił się do ich wzmocnienia. Krytykując męską kulturę Zachodu, widzą one podobieństwo *womanismu* do europejskich ruchów feministycznych. Podkreślają jednak, że rozwiązań afrykańskich problemów trzeba poszukiwać w Afryce, nie zaś w propozycjach zachodnich.
- 3) *Womanistki*<sup>49</sup> twierdzą, że kobiety powinny analizować swoją sytuację z własnego punktu widzenia, pamiętając o perspektywie diachronicznej. Przywołują te okresy w historii Afryki, kiedy kobiety cieszyły się wysokim statusem społecznym, sprawowały władzę i miały znaczące wpływy w życiu politycznym i gospodarczym.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>47</sup> A. Walker, *In Search of Our Mother's Garden. A Womanist Prose*, New York 1983.

<sup>48</sup> C. Boyce Davies, *Ngambika: Studies of Women in African Literature*, New York 1986, s. 9–10.

<sup>49</sup> W tłumaczeniu na polski niektórzy używają terminu kobietystki. Wiele Afrykanek woli to określenie od słowa feministka.

- 4) *Womanism* analizuje przydatność istniejących już w Afryce instytucji kobiecych i feministycznych, których celem jest poprawa sytuacji Afrykanek zarówno w życiu społecznym jak rodzinnym. Warto zauważyć w tym miejscu, że dla *womanistek* ważny jest etos macierzyństwa, dlatego z zasady nie wdają się w dyskusje dotyczące aborcji. Jednocześnie jednak opowiadają się przeciw „obowiązkowi” rodzicielstwa oraz kwestionują uprzywilejowaną w Afryce pozycję syna nad córką.
- 5) Kolejnym założeniem *womanizmu* jest stymulowanie rozwoju kobiet na niwie zawodowej, rozszerzanie perspektyw, krzewienie wiary w siebie i wspieranie własnych inicjatyw gospodarczych, które pozwalają osiągnąć niezależność finansową. Jednocześnie *womanism* wyraźnie opowiada się przeciw obciążaniu kobiety nadmierną pracą oraz bezwzględnemu ich wykorzystywaniu.
- 6) *Womanism* interesuje się także sytuacją kobiet, które wraz z mężczyznami brały udział w walkach narodowyzwoleńczych, a w okresie niepodległości muszą występować przeciwko dawnym towarzyszom kolonialnej niedoli.
- 7) *Womanism* opowiada się za nie rozróżnianiem metod prowadzących do poprawy sytuacji Afrykanek na tradycyjne i nowoczesne, uznając użycie wszystkich sposobów za uzasadnione w zależności od sytuacji.

Wymieniwszy główne, idealistyczne, a nawet nieco utopijne, założenia teoretyczne *womanizmu*, należy zaznaczyć, że pomimo wiary w komplementarność świata kobiet i mężczyzn i opowiadania się przeciw praktykom wykluczania tych ostatnich, Alice Walker stanowczo odmawia mężczyznom prawa do bycia *womanistami*. Obowiązek odmienienia oblicza afrykańskiej ziemi i przebudowania rzeczywistości dla nich samych, dla ich dzieci i dla mężczyzn, powierza wyłącznie kobietom.

### ***African womanism, STIWANISM, motherism i negofeminism* – afrykańskie nurty feministyczne**

Chociaż *womanism* jest dzisiaj najpopularniejszym ruchem wśród czarnych feministek (utożsamiają się z nim pisarki nigeryjskie Buchi Emecheta i Flora Nwapa), przez wiele Afrykanek bywa również krytykowany. Głównym zarzutem jest patrzenie *womanistek* na problemy kobiet nie z perspektywy afrykańskiej, lecz afroamerykańskiej. Wiele Afrykanek odrzuca *womanism* z powodu swojej dezaprobaty dla sympatii pro-lesbijskich, nieakceptowanych z pobudek ideologiczno-religijno-obyczajowych<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> C. Obianuju Acholonu, *op.cit.*, s. 89.

Nigeryjska krytyczka literacka Chikwenye Okonjo Ogunyemi zaproponowała termin *womanism* w 1985 roku, w tym samym czasie co Alice Walker, ale niezależnie od niej, gdyż nie знаła koncepcji Amerykanki<sup>51</sup>. Dlatego w pierwszych publikacjach Ogunyemi termin *womanism* pojawia się w jej własnym rozumieniu tego słowa, dzisiaj natomiast Nigeryjka używa pojęcia *african womanism*. Przymiotnik „afrykański” ma oznaczać zdystansowanie się nie tylko od „białego” feminizmu, ale także od *womanismu*. Temu ostatniemu zarzuca się szereg niedociągnięć. Nie przywiązuje bowiem należytej wagi do afrykańskiej specyfiki i zaniedbuje tak istotne problemy Afryki, jak: skrajne ubóstwo, konflikty kobiet z rodzinami swych współmałżonków, przemoc starszych kobiet wobec młodszych, agresja między współmałżonkami w systemach poligamicznych, męska przemoc<sup>52</sup>. Według Nigeryjki *african womanism* jako ruch ideologiczny i społeczny, powinien objąć swoją refleksją bardzo szerokie i złożone zagadnienia: 1) globalny kapitalizm i konsumpcjonizm, jako przyczyny coraz większego ubóstwa w Afryce, 2) światową rasistowską politykę ekonomiczną, 3) feminizm zachodni i inne przejawy imperializmu, 4) fundamentalizm religijny, 5) militarizm i feudalizm, 6) czystki etniczne, 7) gerontokrację, 8) stosunki rodzinne, 9) zróżnicowanie językowe Afryki, 10) dyskryminację ze względu na płeć.

Ze względu na specyfikę kobiecych doświadczeń wynikających z wymienionych wyżej problemów, reprezentantkami *african womanismu* mogą być, według Ogunyemi, wyłącznie Afrykanki. Ani białe kobiety, ani nawet Afroamerykanki nigdy nie rozumieją istoty problemów mieszkanki Czarnego Łądu, które muszą nauczyć się mówić o własnych doświadczeniach i zmieniać swój los. Należy dodać także, że *african womanism* stanowczo odrzuca lesbianizm.

Śledząc rozwój *womanismu* i *african womanismu*, Cleonora Hudson-Weems zaproponowała w 1987 r. kolejną alternatywę dla radykalnego feminizmu białych kobiet i nadała jej nazwę *africana womanism*<sup>53</sup>. Pierwsza część nazwy odnosi się do miejsca pochodzenia czarnych kobiet, druga zaś przypominać ma słynne retoryczne pytanie „czyż nie jestem kobietą?”<sup>54</sup>, zadane przez Sojourner Truth w 1851 r. w czasie płomiennej mowy, którą wygłosiła w Akron w Ohio na konferencji na temat praw kobiet.

Podobnie jak *womanism* Alice Walker, *africana womanism* skierowany jest do kobiet pochodzenia afrykańskiego i nastawiony na rozwiązywanie ich codziennych problemów. Ruch wyklucza białe kobiety i zdecydowanie odzęguje się od zachodniego feminizmu. W przeciwieństwie do zwolenniczek *african womanism*

<sup>51</sup> Zob. Ch. Okonjo Ogunyemi, *Womanism: The Dynamice of the Contemporary Black Female Novel in English*, „Signs”, 11, 1985, 1, s. 63–80.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> C. Hudson-Weems, *Africana Womanism: Reclaiming Ourselves*, Troy 1993.

<sup>54</sup> Zob. *Modern History Sourcebook*, *Sojourner Truth: “Ain’t I a Woman?”*, <http://www.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth-woman.asp> (20. 09.2013).



w ujęciu Okonjo Ogunyemi, Hudson-Weems nie dostrzega żadnych różnic między czarnymi kobietami w Afryce i w Ameryce. Także pojęcia rodzaju nie interesuje jej tak wyraźnie, jak kategorie rasy i klasy.

*Africana womanist* ma kilka charakterystycznych cech: posiada zdolność do definiowania siebie, koncentruje się na rodzinie, wierzy w siostrzeństwo (*Sisterhood*)<sup>55</sup> kobiet, jest silna i uduchowiona, interesuje się walką mężczyzn o sprawiedliwość społeczną i dlatego współdziała z mężczyznami. Ponadto wykazuje szacunek dla starszych, jest ambitna, matczyzna i opiekuńcza.

Nigeryjska feministka Molar Ogundipe-Leslie zaproponowała jeszcze inną koncepcję afrykańskiego feminizmu, którą nazwała akronimem *STIWANISM* (*Social Transformations Including Women in Africa*)<sup>56</sup>. Ogundipe-Leslie uważa, że ci, którzy postulują wspólną walkę Afrykanów i Afrykanek przeciw hegemonii białych, reprezentują romantyczną, idealistyczną i utopijną postawę. Nigeryjka podkreśla, że interesy mężczyzn i kobiet w Afryce są często antagonistyczne i nie można udawać, iż nie istnieją konflikty genderowe. Jednocześnie Ogundipe-Leslie nawołuje do nie pogłębiania istniejących sprzeczności i zachęca do poszukiwania realnych rozwiązań tych problemów.

Główne założenia *STIWANISM* można opisać następująco: 1) nie należy akcentować opozycji między kobietami a mężczyznami, ale nie można równocześnie negować jej istnienia, 2) uświadomione genderowo kobiety nie buntują się przeciwko naturalnym wyznacznikom swojej płci biologicznej (*sex*), 3) macierzyństwo uznawane jest za największą siłę afrykańskiej kobiety, 4) przy badaniu aktualnej sytuacji kobiet afrykańskich, analizie powinny podlegać różnorodne wyznaczniki kobiecości, nie tylko seksualne, 5) warunki życia kobiet należy rozważać w całej ich złożoności, zwracając szczególną uwagę na czynnik niezależności finansowej, 6) należy pamiętać o walce rasowej i klasowej w dzisiejszej Afryce, mającej bezpośredni wpływ na życie Afrykanek.

Proponując własną wizję feminizmu afrykańskiego, którego celem jest włączenie kobiet do przestrzeni publicznej, Molar Ogundipe-Leslie wyjaśnia, dlaczego nie stało się tak do tej pory i wymienia czynniki, które hamują szeroko pojęty rozwój kobiet na Czarnym Lądzie.

W pierwszej kolejności Molar wymienia zewnętrzne czynniki opresji. Najbardziej brzemienny w skutki był kolonializm. Z jego powodu wzajemne relacje Afryki i Europy do dziś oparte są na nierówności. Kobiety marginalizowano

<sup>55</sup> Termin oznaczający jedność i solidarność kobiet został upowszechniony przez Robin Morgan, radykalną feministkę drugiej fali, w książce *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, New York 1970. Takie rozumienie poddała krytyce Bell Hooks, uważając, że nie może ono wyrażać „wspólnego interesu kobiet”, gdyż takowy nie istnieje – doświadczenia, problemy i oczekiwania kobiet są zróżnicowane.

<sup>56</sup> M. Ogundipe-Leslie, *Re-Creating Ourselves: African Women and Critical Transformations*, Trenton-New York 1994.

podwójnie, co powodowało zniszczenie tradycyjnych struktur, w których istniał podział pracy ze względu na płeć. Praca kobiet z reguły nie była doceniana, ale podobnie jest dzisiaj. W tzw. nowoczesnych rodzinach miejskich, kobieta jest dyskryminowana zarówno w pracy zawodowej, jak i w domu.

Snując rozważania o wpływie kolonializmu na sytuację kobiety afrykańskiej, Ogundipe-Leslie przywołuje Frantza Fanona, który analizował zmiany, jakie zachodziły w strukturach społeczeństwa kolonialnego<sup>57</sup>. Autor postawił tezę, że przemoc psychologiczna kolonizatorów wywarła destrukcyjny wpływ na Afrykanów – tak na mężczyzn, jak i na kobiety. Wykształciła w nich poczucie niższości, które nawet w obecnym, postkolonialnym świecie warunkuje ich pełne kompleksów zachowania polityczne i ekonomiczne. Tym, co, według nigeryjskiej feministki, najbardziej utrudnia Afrykankom „rozwiniecie” skrzydeł jest ich przekonanie o własnej niższości i negatywny obraz samych siebie. To negatywne wyobrażenie zaszczipione zarówno przez patriarchalne społeczeństwo, jak i przez kolonizatorów, zostało uwewnętrznione i zakorzeniło się wśród Afrykanek. Dlatego kobiety często przejawiają strach przy podejmowaniu nowych inicjatyw, są przekonane o swojej zależności od mężczyzn i rzadziej, niż by mogły, podejmują aktywną działalność zawodową.

Wraz z kolonizacją Afrykanie stracili prawa obywatelskie i stali się „poddanymi” Europejczyków. Dlatego walka z kolonializmem nie mogła, według Fanona, ograniczać się tylko do walki o wyzwolenie narodowe, polityczne, ale powinna być walką o wyzwolenie umysłu i świadomości<sup>58</sup>. Chodzi tu o wciąż aktualne odrzucenie wartości proponowanych przez białego człowieka i ponowne przyjęcie się wartościom rodzimej kultury. W tym kontekście, konieczność docenienia własnego dziedzictwa kulturowego jest, według, Ogundipe Leslie, pierwszym krokiem na drodze do emancypacji Afrykanek.

Władza mężczyzn jawiła się tradycyjnie jako niepodważalna, a „użyteczność” kobiety nadal często liczona jest liczbą urodzonych przez nią dzieci, zwłaszcza synów. Męska dominacja ogranicza kobiety w życiu prywatnym i zawodowym. Mężczyźni, którym odpowiada patriarchalny model społeczeństwa, nie chcą ułatwiać kobietom dostępu do władzy, edukacji i do własności prywatnej. Jeszcze innym czynnikiem hamującym rozwój kobiet (mężczyzn także) jest, według Ogundipe, zacofanie – owoc biedy, niewiedzy, kolonizacji i działań neokolonialnych.

Kolejny interesujący nurt feminizmu afrykańskiego to *motherism*, zaproponowany w 1995 roku przez nigeryjską pisarkę i badaczkę Catherine Obianu-

<sup>57</sup> F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. Z. Szymański, Warszawa 1985.

<sup>58</sup> Na ten sam temat znacznie obszerniej pisał kenijski pisarz i myśliciel Ngũgĩ wa Thiong’o w książce, *Decolonising the Mind*, Nairobi 1986.

ju Acholonu<sup>59</sup>. Za najważniejsze uważa ona, aby feminizm w Afryce odkrył na nowo „esencję macierzyństwa jako podstawę wszelkiego istnienia”<sup>60</sup>. Nigeryjka twierdzi, że feminizm zachodni kwestionując instytucję macierzyństwa popełnił niewybaczalny błąd prowadząc (zachęcając?) do dezintegracji rodzin, naruszenia porządku i prawa naturalnego, alienacji dzieci, wzrostu przestępczości i wzrostu populacji niezakorzenionej w żadnych wspólnotach, co szczególnie widoczne stało się w dużych miastach afrykańskich.

*Motherism* ma być alternatywą dla feminizmu zachodniego, przystosowaną do specyficznych warunków rzeczywistości afrykańskiej. Osoby identyfikujące się z tą ideologią powinny obdarzać szacunkiem naturę, wierzyć w wartości humanitarne, dążyć do uzdrowienia społeczeństwa, zaczynając od jego najmniejszej komórki, jaką jest rodzina. Przedstawicielami *motherismu* mogą być nie tylko kobiety, ale także mężczyźni, którzy pragną bronić praw natury, używając jako broni miłości i tolerancji<sup>61</sup>.

*Motherist*, kobieta lub mężczyzna, kocha i szanuje wszystkich ludzi bez względu na płeć, kolor skóry, rasę, pochodzenie i religię. Kocha Boga i naturę, dba o dzieci i strzeże wartości rodzinnych. Ma jednocześnie szacunek dla różnorodności. *Motherist* odrzuca wszelką niesprawiedliwość i przemoc, wierzy w postęp i ciągłość pokoleń. Wykazuje się odwagą, skromnością, realistycznym podejściem do życia i zawsze gotowy jest do poświęceń dla dobra ogółu, tak jak matka dla swojego dziecka<sup>62</sup>.

Akceptując mężczyzn jako *motheristów*, Acholonu uważa jednocześnie, że czarny kontynent potrzebuje większej liczby kobiet w życiu politycznym i społecznym, aby przywrócić integralność „Wielkiej Matce Afryce”. Zwłaszcza wiejska kobieta stanowić ma, według tej koncepcji, ucieleśnienie Ziemi i wszystkich jej symbolicznych darów: miłości, cierpliwości, siły, urodzajności i obfitości. Kobieta postrzegana jest przez pryzmat Matki-Ziemi, Matki-Afryki, który umożliwia jej powrót do esencji macierzyństwa.

Trudno nie dostrzec, że *motherism* jest niezwykle utopijną wizją, idealizującą człowieka i jego zachowania, a zwłaszcza wiejską, prostą kobietę z ludu, co z kolei prowadzi do stereotypizacji wizerunku kobiety. Pomimo pięknych założeń zatem, *motherism* jest nieco naiwną wiarą w coś w rodzaju „dobrego dzikusa”, czy raczej w „dobrą dzikuskę”. Arndt krytykuje Obianuju Acholonu za pozostawianie na marginesie rozważań refleksji o nierównościach społecznych, występujących ze względu na płeć<sup>63</sup>, która w największym stopniu determinuje status społeczny w Afryce.

<sup>59</sup> C. Obianuju Acholonu, *Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism*, Owerri 1995.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 113.

<sup>63</sup> S. Arndt 2002, *op.cit.*, s. 55–57.

W tym samym roku, co Acholonu, Obioma Nnaemeka zaproponowała kolejną alternatywę dla feminizmu zachodniego i określiła ją terminem *negofeminism*<sup>64</sup>. Ten nurt feminizmu afrykańskiego w przeciwieństwie do „ego-feminizmu” (którym w domyśle jest feminizm zachodni), odwołuje się do idei konfrontacji różnych punktów widzenia, dyskusji o różnicach światopoglądowych i jest, jak twierdzi badaczka, bardzo silnie zakorzeniony w kulturze ludu Ibo z Nigerii, do której należy badaczka. Według Nnaemeki feminizm powinien mieć charakter pragmatyczny, gdyż jego istotą jest aktywność społeczna i polityczna. Afrykanki nie mają czasu do stracenia na zbędne teoretyzowanie, ale muszą walczyć o godną pozycję w rodzinie i w społeczeństwie, nie zgadzając się na męską hegemonię. Kobieta afrykańska musi rozwiązać bardzo konkretne problemy, takie jak, m.in: utrudniony dostęp dziewcząt do edukacji, bolesne i niebezpieczne dla życia i zdrowia obrzezania, związki poligamiczne oraz przymusowa prostytutka kobiet i dzieci.

Nnaemeka dostrzega różnorodność feminizmów afrykańskich i zawsze używa liczby mnogiej przy ich opisywaniu. Według nigeryjskiej badaczki, istnieją punkty wspólne między feminizmami afrykańskimi a feminizmem zachodnim (opór wobec męskiej dominacji), ale jednocześnie dzielą je priorytety stawiane sobie przez Afrykanki i Europejki oraz Afroamerykanki. *Negofeminism* definiuje siebie jako ruch opozycyjny wobec radykalnego i zachodniego feminizmu, który niesłusznie odrzuca lub krytykuje instytucję macierzyństwa. Reprezentantki tego nurtu nie przykładają też tak dużej wagi do sfery seksualności kobiety, jak czynią to feministki zachodnie. Odrzucają w końcu uniwersalistyczne hasła i slogany feministek Zachodu<sup>65</sup>.

Podsumowując rozważania nad nurtami feminizmu w Afryce stwierdzić należy, że są one różnorodne i rozwijają się w opozycji do feminizmu zachodniego. Trudno oprzeć się wrażeniu, że afrykańskie feministki być może zbyt dużo miejsca poświęcają na (auto)definicję i nazewnictwo proponowanych przez siebie teoretycznych prądów. Chcąc mówić własnym głosem, proponują alternatywne względem feminizmu europejskiego koncepcje, ale korzystają z jego osiągnięć i teoretycznej refleksji. To, co jednak jest najistotniejsze, to fakt, że konsekwentnie realizowanym, nadrzędnym celem czarnych feministek jest poprawa sytuacji życiowej kobiety, włączenie jej do przestrzeni życia publicznego, docenienie roli, jaką odgrywała w historii i przywrócenie należnego jej miejsca w hierarchii społecznej. Z jednej strony refleksja czarnych feministek skierowana jest na „typowe” problemy kobiet w Afryce: kwestię edukacji, rytualnych obrzezań, poligamii, przemocy w rodzinie, prostytutce, z drugiej zaś strony ukierunkowana jest na krytykę takich zjawisk, jak neoliberalizm i neokolonializm, których dramatyczne

<sup>64</sup> O. Nnaemeka, *Feminism...*, 1995.

<sup>65</sup> O. Nnaemeka, *The politics of M(O)thering: Womanhood, Identity, and Resistance of African Literature*, London/New York 2005, s. 32.

konsekwencje dotykają zarówno kobiet, jak i mężczyzn. Afrykański feminizm jest zatem szerokim ruchem ideologicznym bardzo mocno zaangażowanym społecznie. To właśnie w zaangażowaniu, bezkompromisowości i ideowości tkwi jego siła i moc zmieniania rzeczywistości.

Dr Renata Díaz-Szmidt

### BIBLIOGRAFIA:

- ACHOLONU, Catherine Obianuju. *Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism*, Owerri 1995.
- AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in African Society*, London 1987.
- AMADIUME, Ifi. *Reinventing Africa. Matriarchy Religion*, London 1997.
- ARAGÓN Varo, Asunción. *Narrativa subsahariana en lengua inglesa. Origen y evolución*, [w:] I. Díaz Narbona, A. Aragón Varo (red.) *Otras mujeres, otras literaturas*, Madrid 2005, s. 63–114.
- ARNDT, Susan. *The Dynamics of African Feminism. Defining and Calsifying African Feminist Literatures*, New York 2002.
- ARNFRED, Signe. “Conceptions of Gender in Colonial and Post-colonial Discourses: The case of Mozambique”, [w:] S. Arnfred (red.) *Gender Activism and Studies in Africa*, Dakar 2004, s.108–128.
- ARNFRED, Signe. *Notes on Gender and Modernization – examples from Mozambique*, [w:] S. Arnfred (red.) *The Language of Development Studies*, Copenhagen 1990, s. 71–107.
- ARNFRED, Signe. *Re-thinking Sexualities in Africa: Introduction*, [w:] S. Arnfred (red.) *Re-thinking Sexualities in Africa*, Uppsala 2004, s. 7–29.
- BERGER, John. *Ways of Seeing*, London 1972.
- CARR, Helen. *Women/Indian, the “American” and his Others*, [w:] F. Barker, P. Hulme, M. Iversen (red.), *Europe and Its Others*, t.2. Colchester 1985.
- COLLINS, Patricia Hill. *Czarna myśl feministyczna w macierzy dominacji*, tłum. B. Baran, [w:] A. Jasińska-Kania (red.) *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, Warszawa 2006, s.1185–1196.
- DAVID, Linda, STETSON, Erlene. *Glorying in Tribulation: The Lifework of Sojourner Truth*, East Lansing 1996.
- DAVIES, Carole Boyce, FIDO, Elaine Savory. *African Women Writers: Toward A Literary History*, [w:] O. Owomoyela (red.), *A History of Twentieth-Century African Literatures*, Nebraska 1993, s.311–346.
- DAVIES, Carole Boyce. *Ngambika: Studies of Women in African Literature*, New York 1986.

- DÍAZ-SZMIDT, Renata. *Buntowniczkę z wyboru. Pisarki afrykańskie języka portugalskiego*, „Afryka”, 2012, 35, s. 73–92.
- DÍAZ-SZMIDT, Renata. *Foste tudo negra, menos tu’ – representações estereotipadas da mulher na literatura moçambicana*, „Zeszyty naukowe” 2010, 8, s. 165–181.
- DÍAZ-SZMIDT, Renata. *Kobieta poza tekstem, czyli obraz kobiety w tradycji literatury mozambickiej przed powieściami Pauliny Chiziane*, [w:] R. Díaz-Szmidt, *Muthiana orera onroa vayi? Dokąd idziesz piękna kobieto? Przemiany tożsamości kobiecej w powieściach mozambickiej pisarki Pauliny Chiziane*, Warszawa 2010, s. 75–97.
- DÍAZ-SZMIDT, Renata. *As transformações da imagem feminina nas literaturas da autoria feminina nos PALOP*, [w:] R. Díaz-Szmidt (red.) *Identidades Revisitadas, Identidades Reinventadas – transformações dos espaços sociais, políticos e culturais nos países de língua portuguesa*, Warszawa 2012, s. 315–332.
- EGEJURU, P. Akubueze, KATRAK, K.H. Nwanyibu. *Womanbeing and African Literature*, Trenton 1997.
- FANON, Frantz. *Wyklęty lud ziemi*, tłum. Z. Szymański, Warszawa 1985.
- GALLIMORE, Rangira Béa. *L’oeuvre romanesque de Calixthe Beyala: Le renouveau de l’écriture féminine en Afrique francophone sub-saharienne*, Paris 1997.
- HANNOUM, Abdelmajid. *Post-Colonial Memories: The Legend of the Kahina, a North African Heroine*, Porthmouth 2001.
- HARTMANN, Heidi. *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union*, „Capital & Class”, 1979, 3, s. 1–33.
- HERZBERGER-FOFANA, Pierrette. *Littérature féminine francophone d’Afrique noire*, Paris 2000.
- HOOKS, Bell. *Margines jako miejsce radykalnego otwarcia*, tłum. E. Domańska, „Literatura na świecie”, 2008, 1–2, s. 108–117.
- HOOKS, Bell. *Postmodernistyczna czerni*, tłum. Ewa Łuczak, [w:] A. Preis-Smith (red.), *Kultura, tekst, ideologia*, Kraków 2004, s. 429–439.
- HOOKS, Bell. *Teoria feministyczna: od marginesu do centrum*, tłum. Ewa Majewska, Warszawa 2013.
- HUDSON-WEEMS, Clenora. *Africana Womanism: Reclaiming Ourselves*, Troy 1993.
- LOOMBA, Ania. *Kolonializm. Postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Poznań 2011.
- MABEE, Carleton, MABEE Newhouse, Susan. *Sojourner Truth: Slave, Prophet, Legend*, New York/ London 1993.
- MATA, Inocência. *A Rainha Nzinga Mbandi. História, Memória e Mito*, Lisboa 2012.
- MAYNARD, Mary. *‘Race’, Gender and the Concept of ‘Difference’ in Feminist Thought*, [w:] H. Afshar, M. Maynard (red.) *The Dynamics of ‘Race’ and Gender – Some Feminist Interventions*, London 1994, s. 9–25.

- MBILINYI, Majorie. *Research Methodologies in Gender Issues*, [w:] Ruth Meena, *Gender in Southern Africa: Conceptual and theoretical issues*, Harare 1992, s.31–70.
- McCLINTOCK, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York/London 1995.
- MOHANTY, Chandra Talpade. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, "Feminist Review", 1998, 30, s. 61–102.
- MORGAN, Robin. *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, New York 1970.
- NFAH-ABBENYI, Juliana Makuchi. *Gender in African Women's Writing. Identity, Sexuality and Difference*, Bloomington/Indianapolis 1997.
- NIARA, Sudarkasa. *The Strength of Our Mothers. African and African American Women and Families: Essays and Speeches*, Trenton 1996.
- NNAEMEKA, Obioma. *Feminism, rebellious women and cultural boundaries: rereading Flora Nwapa and her compatriots*, "Research in African Literature", v.26, 1995, 2, s. 80–120.
- NNAEMEKA, Obioma. *The politics of M(O)thering: Womanhood, Identity, and Resistance of African Literature*, London/New York 2005.
- NZEGWU, Femi. *Love, Motherhood and the African Heritage. The Legacy of Flora Nwapa*, Dakar 2001.
- OGUNDIPE-LESLIE, Molaria. *Re-Creating Ourselves: African Women and Critical Transformations*, Trenton/New York 1994.
- OGUNYEMI, Chickwenye Okonjo. *Womanism: The Dynamice of the Contemporary Black Female Novel in English*, "Signs", 11, 1985, 1, s. 63–80.
- OYĒWUMÍ, Oyèrónké. *African Women & Feminism. Reflecting on the Politics of Sisterhood*, Trenton 2003.
- PAINTER, Nell Irvin. *Sojourner Truth: A Life, A Symbol*, New York/ London 1996.
- SCOTT, Catherine V. *Gender and Development. Rethinking Modernization and Dependency Theory*, Boulder 1995.
- SHEDLON, Kathleen E. *The A to Z of Women in Sub-Saharan Africa*, Lanham/ Maryland 2010.
- STANLEY, Liz. *Feminist Praxis. Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology*, London 1993.
- STEADY, Filomina. *The Black Woman Cross-Culturally*, Cambridge 1981.
- WALKER, Alice. *In Search of Our Mother's Garden. A Womanist Prose*, New York 1983.
- WALKER, Alice. *Kolor purpury*, tłum. M. Kłobukowski, Warszawa 1992.
- ZELEZA, Paul Tiyambe. *Manufacturing African Studies and Crises*, Dakar 1997.





ANETA PAWŁOWSKA

## ARTYŚCI POŁUDNIOWOAFRYKAŃSCY WOBEC WYZWAŃ NOWEJ RZECZYWISTOŚCI POSTAPARTHEIDOWEJ (część II) <sup>1</sup>

Po zniesieniu apartheidu w 1994 r. artyści w Republice Afryki Południowej zmienili stosunek do prezentacji swoich prac w przestrzeni publicznej, dostępnej teraz w jednakowym stopniu dla wszystkich obywateli. Wśród twórców pojawiła się nie tylko silna wola wykorzystania tej przestrzeni, aktywnego w niej uczestnictwa, kształtowania życia publicznego poprzez działania krytyczne i realizację różnych projektów w na rzecz kultury społeczeństwa. Wielu współczesnych animatorów kultury nieprzypadkowo zmierza do przełamywania barier dzielących działania artystyczne i inicjatywy obywatelskie oraz podejmuje krytykę zastanego porządku w imię współtworzenia nowego organizmu państwowego. Sztuka tego rodzaju wyrasta z ducha egalitaryzmu społecznego i prezentowana jest w powszechnie dostępnej, otwartej przestrzeni, która staje się współczesnym „muzeum bez ścian”.

Klasycznym rodzajem dzieł sztuki w przestrzeni publicznej są pomniki. Do interesujących działań w tym obszarze należała inicjatywa z 2002 r. stworzeniu znaczących rozmiarów pomnika z brązu, wykonanego na podstawie niewielkiego *bozzetta*<sup>2</sup> z 1987 r. Jego autorem był Dumile Feni (1939–1991), zmarły na przymusowej emigracji, antyapartheidowy artysta. Dzieło zatytułowane „Historia” (*History*) obecnie jest eksponowane w ogólnodostępnej przestrzeni przed budynkiem Sądu Konstytucyjnego w Johannesburgu. Przedstawia skulonego,

<sup>1</sup> Część pierwsza ukazała się w poprzednim numerze (37) „Afryki”.

<sup>2</sup> *Bozzetto* to projekt rzeźbiarski, wykonany w małej skali z wykorzystaniem miękkich i nietrwałych materiałów takich jak glina, wosk czy gips.



Dumile Feni, *Historia*, rzeźba brązowa, 2002, Johannesburg

zaprzęzonego do wozu mężczyznę o negroidalnych rysach twarzy. Ciągnie on wóz z widocznym mozołem. Jest to alegoria wkładu afrykańskich niewolników w światowy postęp<sup>3</sup>.

Innym przykładem tego rodzaju sztuki jest pomnik Hectora Pieterse, młodocianego bohatera, zabitego podczas rozruchów w Soweto 16 czerwca 1976 roku i poświęcone jemu muzeum. Kompleks utworzony w 2002 r., w dzielnicy Orlando West, nieopodal miejsca, w którym zginął Pieterse. Autorem koncepcji zabudowy przestrzennej placu jest architekt Jeremy Rose z pracowni Mashabane Rose Associates. Na wybrukowanym szarą kostką skwerze znajduje się „ściana pamięci” z nazwiskami ofiar apartheidu oraz „ogród kontemplacji”, w którym zachowano oryginalny kamień upamiętniający miejsce śmierci Hectora. Po lewej stronie od kamienia komemoratywnego, została wkomponowana nadrukowana na aluminium, słynna fotografia autorstwa Sama Nzima<sup>4</sup>, powiększona do naturalnych rozmiarów postaci. Przedstawia ona bezwładne ciało Hectora niesione przez kolegę, w otoczeniu jego towarzyszy. Przestrzenne rozwiązania w formie niewielkich murków z granitu oddzielających poszczególne fragmenty placu sprzyjają wyciszeniu i kontemplacji. Fotografia ta stanowi doskonale połączenie ideowe między pomnikiem i muzeum<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Szerzej: B. Law-Viljoen, *Art and Justice: The Art of the Constitutional Court of South Africa*, Johannesburg 2008, s. 193.

<sup>4</sup> Sama Nzim to jeden z najbardziej znanych obrazów związanych z walką apartheidem w Republice Południowej Afryki.

<sup>5</sup> Szerzej: S. Marschall, *Visualizing Memories: The Hector Pieterse Memorial in Soweto*, „Visual Anthropology” t. 19, 2006, z. 2, s. 145–169.



Mashabane Rose Associates, *Pomnik Hectora Pietera*, 2002, Soweto

Analizując prace wkraczające w przestrzeń publiczną w miastach Południowej Afryki, można dojść do przeświadczenia, iż mimo zbliżającego się dwudziestolecia przemian w tym kraju, w świadomości wielu artystów trudne do rozwiązania kwestie społeczne, są nadal związane z podstawowym problemem nierówności w dostępie do dóbr kultury, który uzależniony jest od koloru skóry. Odnoszą oni to do takich kwestii jak przemoc, ubóstwo, długotrwałe bezrobocie, bezdomność, nierówności społeczne.

### **Sztuka w obronie wykluczonych**

Jednym z najważniejszych motywów współczesnej sztuki wizualnej jest często podnoszona kwestia „inności”. Pojawia się ona jako temat dzieł sztuki, ale też jako przedmiot artystycznych interwencji społecznych. Artyści w różny sposób poszukują „Innego” i na rozmaite sposoby definiują pojęcie „inności”<sup>6</sup>. W południowoafrykańskiej sztuce XXI wieku częścią odkrywania inności jest skupienie się na wykluczonych: osobach, grupach, czy kategoriach społecznych wypartych

<sup>6</sup> Szerzej np. P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2001, s. 91–93

wcześniej na margines życia z publicznej przestrzeni i dyskursu. Dlatego w ostatniej dekadzie, nowością w południowoafrykańskich sztukach plastycznych są prace podejmujące tematykę *gender*<sup>7</sup>, a zwłaszcza należące do nurtu feministycznego. Analizując prace należące do tego nurtu należy zaznaczyć, iż afrykański feminizm wyrasta z całkowicie innego zaplecza ekonomiczno-kulturowego, niż feminizm europejski. Dlatego stawia przed sobą inne cele: np. skupia uwagę na problemie macierzyństwa, które w Afryce definiuje rolę i pozycję czarnej kobiety. Problem ten w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku podjęły białe artystki-feministki, odważnie akcentując zwłaszcza nierówność stosunków społecznych i ekonomicznych panujących różnymi grupami etnicznym w RPA. Do najciekawszych przedstawicielek tego nielicznego pokolenia artystów należą wykonujące instalacje i fotomontaże: Jane Alexander (ur. 1959), Penny Siopis (ur. 1953) oraz przywoływana w pierwszej części artykułu Sue Williamson. Inną grupę stanowią przedstawicielki młodszego pokolenia białych artystek podejmujących tematykę współistnienia różnych ginących już kultur. Główną rolę tym nurcie odgrywa wspomniana już Minnette Vari, zafascynowana odchodzącą w przeszłość kulturą Czarnej Afryki oraz Pippa Skotnes (ur. 1957) ujawniająca podobne fascynacje kulturą zbieracko-myśliwskiego ludu San żyjącego na pustyni Kalahari w Namibii. Temat wykluczenia jest bardzo znaczący, zwłaszcza w twórczości drugiej z wymienionych artystek, córki prominentnego twórcy Cecila Skotnesa (1926–2009), który w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku, wspomagał naukę sztuki plastycznej czarnych Afrykanów w johannesburskim Centrum przy ulicy Polly (*Polly Street Centre*)<sup>8</sup>. W wielu swych dziełach Pippa Skotnes wykorzystuje motywy sztuki naskalnej ludów khoisańskich, aby zwrócić uwagę na wciąż trwającą dyskryminację ich kultury. Artystka łączy w swej twórczości dwa podejścia do dokonań ludu San artystyczny i lingwistyczno-archeologiczny. Skotnes bowiem jest także kuratorką Centralnego Archiwum Publicznego ds. Kultury, które zostało powołane, do badań nad najważniejszymi problemami dotyczącymi historii, pamięci, tożsamości i sfery publicznej w Południowej Afryce. Opublikowała ona liczne prace dotyczące sztuki ludu San oraz badań prowadzonych przez dziewiętnastowiecznych

<sup>7</sup> Używane przez autorkę artykułu określenie „sztuka genderowa” ma na myśli sztukę ukierunkowaną na odkrywanie nowego sposobu postrzegania płci, innego niż ten, który znamy od wieków. Do tej pory podział ze względu na płeć rozpatrywany był w kategoriach czysto biologicznych i, co się z tym wiąże, uważany był za jasny i jednoznaczny. Ponadto kontynuowano takie myślenie o roli płci, jakim obciążały nas teksty kultury oraz przypisane płci stereotypy.

<sup>8</sup> Centrum przy ulicy Polly (1952–1975; potem jako Jubilee Centre i Mofolo Art Center); była to najważniejsza instytucja wspierająca naukę sztuk plastycznych wśród Afrykanów w okręgu Johannesburga i Witwatersrandu. Centrum było dotowane z funduszy miejskich i społecznych i z tego względu nie podlegało restrykcyjnym przepisom dotyczącym innych niż biali, mieszkańców RPA. Szerzej: A. Pawłowska, *Sztuka i kultura Afryki Południowej. W poszukiwaniu tożsamości artystycznej na tle przekształceń historycznych*, Łódź 2013, s. 200–209.

i wczesno dwudziestowiecznych lingwistów z Afryki Południowej takich jak: Wilhelm Bleek, Lucy Lloyd i George Stow<sup>9</sup>.

Jako artystka Pippa Skotnes, tworzy najchętniej monochromatyczne, oniryczne prace w technice graficznej. Są to surrealistyczne krajobrazy z południa Afryki, wypełnione ikonografią związaną z ludem San, który przed 1994 r. był bardzo dyskryminowany.<sup>10</sup> Taki charakter ma tryptyk „Powrót” (*Return*, 1988/89), powstały w końcowym okresie istnienia apartheidu. Jest to złowroga wizja zanikania rozmaitych ludzkich przedsięwzięć zmiatanych wichrami historii. Artystka prezentuje ruiny opuszczonej przez niemieckich kolonizatorów miejscowości Kolmanskop w Namibii. Miasto to powstało w 1908 roku na pustyni w ówczesnej Afryce Południowo-Zachodniej, powodem jego narodzin były diamenty. W ciągu niespełna dwóch lat wyrosły setki rezydencji, powstały drogi i szkoły, istniał szpital i sławne kasyno, a także jeździł jedyny wówczas w Afryce tramwaj. Miasto kwitło niczym bajeczna oaza w środku pustyni. Po I wojnie światowej załamanie rynku diamentów spowodowało jego stopniowy upadek. Żyjący z eksploatacji złóż diamentów, mieszkańcy tego miasta opuścili swoje rezydencje, a pustynia szybko wypełniła piaskiem ich tonące w zieleni domy, wypielegnowane ogrody i czyste ulice. W centralnej rycinie tryptyku „Powrót”, Skotnes ukazuje opuszczoną rezydencję, do której przybywają święte zwierzęta według mitologii ludu San – antylopy Eland, oraz theriantropowie – podobne do zwierząt istoty, w które wcielają się szamani w stanie transu. Wraz z powrotem pustyni, wyparta wcześniej kultura ludu San, zaczyna znów władać porzuconym przez cywilizację zachodnią Kolmanskopem. Po 25 latach wizja całkowitego powrotu tradycyjnej kultury w miejsca zasiedlone przez Europejczyków okazała się jednak nietrafna. Kolmanskop z odrestaurowanymi budynkami stało się współczesnym skansenem.

W książce zatytułowanej „Dźwięk z myślących strun” (*Sound from the thinking Springs*, 1991), której Pippa Skotnes jest współautorką, zamieszczone są jej ilustracje. Są one trawestacją snów i transów buszmeńskich opisywanych przez Bleeka i Lloyd. Metaforyczne figury zwierzęco-ludzkie, ich alienacja i pustka, przywodzą na myśl surrealistyczne prace Maxa Ernsta czy René Magritte’a. Wywodzą się natomiast w dużej mierze z uważnej lektury zapisów z archiwum Bleek i Lloyd oraz rysunków naskalnych. W publikacji tej Skotnes, po raz pierwszy podejmuje sparafrazowany temat torby, w której zbieracz z ludu San przechowuje cały swój

<sup>9</sup> Szerzej: P. Skotnes, J. Parkington, i inni, *Sound from the thinking strings: A visual, literary, archaeological and historical interpretation of 19th century |Xam life*, Cape Town 1991; P. Skotnes, *White Wagons: or What we thought of the white man's wagons*, Cape Town 1993, Idem, *Unconquerable spirit: George Stow's history paintings of the San*, Johannesburg 2008, oraz zdigitalizowane Archiwum Bleek and Lloyd (<http://lloydbleekcollection.cs.uct.ac.za> (12.11.2013)).

<sup>10</sup> San (nazywani dawniej Buszmenami), są niskiego wzrostu, stanowią społeczności koczownicze, zbieracko-łowieckie. Ich liczebność szacuje się obecnie na 55 tys. Szerzej: A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, Kraków 2005, s. 71–72

dobytek. W późniejszych pracach określa przestrzeń oraz jest wzornikiem kolorystycznym, ograniczającym gamę barwną jej grafik.

W wielkoformatowym zbiorze grafik „W śladach białych wagonów” (*In the wake of the white wagons*, 1993) Skotnes rozwija temat torby i jednocześnie podejmuje temat najazdu Trekburów na ludy San w drugiej połowie XIX wieku. Historia najazdu opowiedziana jest przez artystkę raczej z punktu widzenia zniewolonych San niż jej białych ziomków. Obok torby zbieracza pojawia się tu wóz drabiniasty, którym poruszają się biali osadnicy. Widoczna jest bogata emblematyka zwierzęca – słonie, elandy, guźce.

Inaczej do tematu wykluczenia ze społeczeństwa czy może raczej do wyznaczenia jednostce miejsca w społeczności, podchodzi kontrowersyjna Minnette Vari, związana ze sztuką multimedialną. Artystka postawiła sobie za priorytetowe zadanie zwalczanie podziałów etnicznych, które tak silnie definiują afrykańską świadomość<sup>11</sup>. Poza główną linią podziału, który determinuje kolor skóry i związany z nim status społeczno-ekonomiczny, istnieje wiele podziałów rasowych, etnicznych, kulturowych, religijnych oraz podział na społeczność kobiet i mężczyzn<sup>12</sup>. Vari zaciera, swą europejską tożsamość, komputerowo zmienia kolor swojej skóry, rysy twarzy, włosy, nadając ciału charakter negroidalny. W taki sposób tworzy na billboardach olbrzymich rozmiarów, nagie i wyuzdane obrazy, epatujące zwierzęcą kobiecością – *Autoportret (Selfportret I, 1995)*.

Należy zaznaczyć, iż prace z zakresu *gender*, w których artyści intensywnie akcentują cielesność swych modeli, zdarzają się w sztuce Republiki Południowej Afryki stosunkowo rzadko, co stanowi o odrębności tego nurtu w stosunku do świata zachodniego. Do najciekawszych przejawów nonkonformistycznej postawy należą prace z zakresu fotografii i multimedii autorstwa Zanele Muholi (ur. 1972). Artystka ukazuje związki lesbijskie w ich skrajnie cielesnym wymiarze np. cykle barwnych fotografii zatytułowane „Początkowa seria” (*Being series*, 2007) czy „Twarze i Fazy” (*Faces and Phases*, 2010). W 2009 r. Zanele Muholi założyła organizację non-profit o nazwie Inkanyiso wspierającą sztuki wizualne i obecność w mediach południowoafrykańskiej społeczności LGBT<sup>13</sup>. W 2010 r., na zlecenie stacji SABC, powstał dokumentalny film „Kłopotliwa miłość” (*Difficult Love*) w reżyserii Zanele Muholi oraz Petera Goldsmida. Ukazywał on osobiste wyzwania podejmowane przez artystkę i inne czarne lesbijki w RPA<sup>14</sup>. Zagadnienia przedstawione w tym dokumencie dotyczą bardzo osobistych spraw jak ciąża w związkach lesbijskich czy ujawnienie swej orientacji. Choć w porównaniu z innymi krajami

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 98.

<sup>12</sup> K. Michalak, *Czarny. Kolory apartheidu w fotografiach*, „Format”, 2004, nr 44, s. 62.

<sup>13</sup> Szerzej: <http://inkanyiso.org/> (z 2.12.2013).

<sup>14</sup> Film można obejrzeć na <http://www.imdb.com/video/wab/vi3128728089/> (data dostępu 2.12.2013).

Afryki, demokracja południowoafrykańska wydaje się szczególnie tolerancyjna, a Kapsztad ma nawet opinię „afrykańskiego gejowskiego raj”, niemniej niektóre tereny wciąż pozostają niebezpieczne dla homoseksualistów. W miejskich gettach i na obszarach wiejskich, lesbijki są ofiarami tzw. „korekcyjnych gwałtów” i odrzucenia przez społeczność. Film przedstawia też stosunek południowoafrykańskich krytyków sztuki wobec kontrowersyjnych dzieł artystki.



Zanele Muholi, czarno-biała fotografia (żelatynowa odbitka srebrna), 2003

Z problematyką *gender* nierozzerwalnie łączy się zagrożenie związane z epidemią AIDS, które w Afryce Południowej podobnie jak w innych krajach afrykańskich jest bardzo poważnym problemem społecznym<sup>15</sup>. Wątek ten podejmuje w swojej twórczości wielu twórców, od mało znanych czy wręcz anonimowych plakacistów i muralistów, po wybitnych twórców jak, wspomniana już Sue Williamson. W latach 2006–2008, w efekcie działalności międzynarodowego Stowarzyszenie Artystów na rzecz Nowej Afryki Południowej (*Artists for a New South Africa – ANSA*)<sup>16</sup>, oraz miejscowej organizacji Projekt Sztuki Keiskamma (Keiskamma Art

<sup>15</sup> Obecnie w Republice Południowej Afryki 1 osoba na 5 cierpi na AIDS. Kobiety są bardziej narażone na zakażenie. Szerzej o problemie: <http://www.avert.org/aidssouthafrica.htm> (z 27.10.2010).

<sup>16</sup> Do ANSA należą m.in.: Alfie Woodard, Danny Glover, Mary Steenburgen, Blair Underwood, CCH Pounder, Robert Guillaume, Roderick Spencer, i inni członkowie społeczności twórców, z których wielu było wcześniej zaangażowanych w kształtowanie polityki wobec apartheidu.

Project) powstała olbrzymia nastawa ołtarzowa nazwana *Altarpiece Keiskamma* (4,15 x 6,8m). Jest to wspólne dzieło 120 wiejskich południowoafrykańskich kobiet, mieszkających w czterech niewielkich wioskach położonych w Prowincji Przylądkowej Wschodniej. Na życie twórczyń tego ołtarza głęboki wpływ miało zarażenie wirusem HIV, które dotknęło ich lub ich najbliższych. Koncepcja ołtarza w zakresie formy (trzyczęściowe otwierane i zamykane retabulum z predellą) jest dalekim odniesieniem do schematu szesnastowiecznego ołtarza z Issenheim autorstwa Matthiasa Grünewalda, który powstał jako wotum dziękczynne za uleczenie z ciężkiej choroby. Autorką pomysłu tej złożonej pod względem formalnym kompozycji jest Carol Hofmeyr, lekarka pracująca w najuboższych regionach kraju, a jednocześnie profesjonalnie wykształcona artystka. *Altarpiece Keiskamma* stanowi połączenie rozmaitych technik tkackich: aplikacji, haftu, wyszywania wstawek z drutu, koralików oraz fotografii wielkoformatowych. W centralnej części otwartego ołtarza umieszczone zostały duże fotografie wykonane w sepii, autorstwa Tanya Jordan. Przedstawiają one postacie starszych kobiet-babek, które wychowują potomstwo swych przedwcześnie zmarłych synów i córek. Predella przedstawia barwną aplikację odtwarzającą pogrzeb ofiary AIDS ze wszystkimi szczegółami typowymi dla południowoafrykańskiego Przylądka Wschodniego. Praca była prezentowa w wielu kościołach Ameryki Północnej oraz w Hamburgu w Niemczech<sup>17</sup>.



*Ołtarz z Keiskamma*, technika mieszana, 4,15 x 6,8m, 2006

<sup>17</sup> Hamburg to jednocześnie nazwa jednej z wiosek, w których mieszkają wiejskie artystki. Szerzej: <http://www.keiskamma.org/art/major-works/keiskamma-altarpiece> (z 19.12.2012).



Do niezwykle przejmujących prac z pogranicza sztuk pięknych i faktograficznego opisu należą artystyczne zdjęcia południowoafrykańskich fotografów, poczynając od klasyka fotografii Davida Goldblatta (ur. 1939). Problem infekcji wirusem HIV, w społeczeństwie klasowym, podejmuje on w pracy pod rozbudowanym tytułem: „Victoria Cobokana, służąca w jadalni swoich pracodawców z synem Sifiso i córką Onicą Johannesburg, czerwiec 1999. Victoria zmarła na AIDS 13 grudnia 1999, Sifiso zmarł na AIDS 12 stycznia 2000, Onica zmarła na AIDS w maju 2000”). (*Victoria Cobokana, housekeeper, in her employer's dining room with her son Sifiso and daughter Onica, Johannesburg, June 1999. Victoria died of AIDS 13 December 1999, Sifiso died of AIDS 12 January 2000, Onica died of AIDS in May 2000.*) Dzieło w swej prostocie uwiecznienia młodej kobiety z tulącą się do niej dwójką dzieci, stanowi nawiązanie do archetypicznego przedstawienia chrześcijańskiej Madonny z Jezusem i św. Janem. Nieodzowny atrybut męki pańskiej w postaci krzyża, został zamieniony na szczołkę na kiju z nylonowym włosiem. Eleganckie wnętrze domu uzupełnione zostało o afrykańskie maski i rękodzieło, co świadczy o wyszukany i synkretycznym guście pracodawców Victorii Cobokany.

Artystka Sue Williamson komentuje skutki epidemii w projekcie artystycznym zatytułowanym „Od wewnątrz” (*From the Inside*). Artystka przeprowadziła rozmowy z osobami zakażonymi wirusem HIV jak infekcja zmieniła ich życie, oraz jakie nowe problemy pojawiły się dla nich. Ku swemu zdumieniu odkryła, iż największą bolączką chorych było to, że nikt ich nie słuchał. Dla jej rozmówców, kluczowe znaczenie w ich życiu miał moment, kiedy dowiedzieli się o zarażeniu wirusem HIV. Sue Williamson, na ścianie obok zdjęć zakażonych osób, umieściła podpisy zawierające nie tylko ich imiona i nazwiska ale też datę, kiedy dowiedzieli się, że są HIV pozytywni. W ten sposób powstała seria fotografii, dokumentujących akcję z lat 2000–2002.

Problem społeczeństwa dziesiątkowanego przez pandemię, podejmuje także Gideon Mendel (ur. 1959), wielokrotny laureat prestiżowej nagrody World Press Photo. Rezultatem jego działalności jest film dokumentalny, album z serią czarno-białych fotografii, połączonych z kilku zdaniowym komentarzem, wystawy czarno-białych zdjęć w galeriach sztuki oraz strona internetowa, zatytułowany „Naruszony krajobraz. HIV i AIDS w Afryce” (*A Broken Landscape. HIV and Aids in Africa, 1998–2003*). Cały projekt ukazuje porażającą wręcz nędzę anonimowych mieszkańców *townshipów* z okolic Kapsztadu<sup>18</sup>. Bieda i wynikająca z niej niedostępność leków, powiększają rozmiary epidemii.

Innymi inicjatywami artystycznymi poruszającymi tę tematykę są działania fundacji *Art Aids Art* a także wystawa z przełomu 2006 i 2007 roku *Embracing HIV/Aids* w Południowoafrykańskiej Galerii Narodowej w Kapsztadzie, która została przygotowana w związku z ustanowieniem 1 grudnia Międzynarodowym Dniem

<sup>18</sup> Inne projekty fotograficzne G. Mendela odnoszące się do problematyki HIV/AIDS to: „The Harsh Divide”, „The Children Left Behind”, „We are Living Here”.

Walki z AIDS<sup>19</sup>. Można zaryzykować twierdzenie, iż w XXI w., tematyka społeczna zwłaszcza podejmująca problem walki z pandemią AIDS, stała się w Republice Południowej Afryki w pewnym sensie odpowiednikiem anty-apartheidowej sztuki zaangażowanej w walkę polityczną. Wspomniany już kontrowersyjny artysta Kendell Geers we wstępie do katalogu wystawy zatytułowanej *ZA – Young art from South Africa* prezentowanej w 2008 r. Centre for Contemporary Art Palazzo delle Papesse w Sienie w Włoszech, zadał wprost pytanie: „Czy jest możliwe by mówić o Afryce Południowej bez wpadania w pułapki stereotypów dotyczących rasy, apartheidu, kolonializmu, klasowości, ubóstwa i AIDS?”<sup>20</sup>.

### Styl neo-African czyli afrykański pop-art

Innym stylem sztuki, którym chlubi się współczesna, wielokulturowa Południowa Afryka jest tzw. *neo-African style*. Jeśli chodzi o sztuki wizualne, jego główną cechą jak wydaje się jest wykorzystywanie wszelkiego rodzaju materiałów: drewna, drutu, blachy, plastiku, futra, paciorków, miejskich odpadów<sup>21</sup>. Najczęściej efektem finalnym staje się rzeźba lub swoista instalacja przestrzenna. W kręgu zainteresowania twórców są postacie prominentnych polityków i gwiazd scenicznych. Nawiązują oni również do wydarzeń z pierwszych stron gazet i dzienników telewizyjnych. Czerpią inspirację zarówno z odpadów pozostałych w trakcie wielkomiejskiego życia jak też wykorzystują elementy wpisane w na stałe w miejski krajobraz takie jak samochody, samoloty, kolorowe zabawki, reklamy, telefony ect. Efektem końcowym działań tych twórców jest odwzorowanie ikonologicznej struktury świata „Czarnej Afryki” ostatnich lat[niejasna myśl autorki]. Najbardziej znanymi przedstawicielami tego nurtu są Willie Bester (ur. 1956 r.) i Kagiso Patrick Mautloa (ur. 1952 r.)<sup>22</sup> Warto też dodać, iż powyższy rodzaj ekspresji artystycznej bliski jest trosce o środowisko naturalne i często wykazuje się świadomością ekologiczną poprzez pobudzanie mieszkańców ubogich obszarów kraju do wytwarzania z odpadów cywilizacyjnych przedmiotów o zabarwieniu artystycznym. Dokładna analiza znanego obrazu Willie’go Bestera zatytułowanego „W hołdzie Biko”<sup>23</sup> (*Tribute to Biko*, farby

<sup>19</sup> Prezentowano prace: Kim Berman, Davida Goldblatta, Churchilla Madikida, Berni Searle, Clivea van den Berga, Diane Victor, Zapiro, Gideona Mendel, Penny Siopis i Hentie van der Merwe.

<sup>20</sup> *It is possible to speak of South Africa without falling into the traps of cliché about race, apartheid, colonialism, class, poverty and AIDS?*. Cytat wg: S. Federici, *Young Art from South Africa*, „Courier”, kwiecień – maj 2008, s. 60–61.

<sup>21</sup> Szerzej: S. Sack, *The Neglected Tradition: Towards a New History of South African Art (1930–1988)*, Johannesburg 1988, s.16 oraz A. Pawłowska, *Transitional Art In South Africa*, „Art Inquiry” 2011, z. 13, s. 183–202.

<sup>22</sup> A. Magnin, T. McEvilley, *African Art Now: Masterpieces from the Jean Pigozzi Collection*, London–New York 2005, s. 66–69.

<sup>23</sup> Steve Biko, twórca ruchu świadomości „czarnych”, walczący z apartheidem, śmiertelnie pobity przez policję południowoafrykańską, zmarł w więzieniu w 1977r., stał się jedną z ikon walki z apartheidem.

olejne, emalia, drewno, metal, plastik, fasola i kamień na pokładzie 125,7 x 125,2 x 6,7 cm, Pigozzi Collection), z 1992 r., z okresu poprzedzającego powszechne wybory parlamentarne w Południowej Afryce, dokładnie odzwierciedla idee sztuki *neo-African style*. Spełnia ona równocześnie „estetyczne wzorce” dzieła postmodernistycznego.<sup>24</sup> Już sam moment powstania pracy Bestera, czyli okres pomiędzy datą uwolnienia Mandeli z więzienia w 1990 r. a datą pierwszej wolnej elekcji w 1994 r. jest znamieny. Reżim apartheidu tracił już swą siłę, a afrykańska większość nie zdobyła jeszcze władzy. Dzieło zostało wykonane w technice kolażu – nawiązującej do prac kubistów i dadaistów europejskich. Na tekturze artysta nakleił fragmenty drewna, metalu, plastiku, kości, a nawet kamieni, ponadto zastosował farbę olejną oraz emalię. Przez wklejenie gazet czy reklam – w tym przypadku jest to reklama oleju samochodowego firmy Castrol – Bester odniósł się do kubistycznych pomysłów tzw. *une certitude* – elementu pewności<sup>25</sup>. Ikonografię postaci RPA tworzą Steve Biko oraz Pieter Willem Botha.<sup>26</sup> Na obrazie znajdują się również napisy „stop apartheid” i drogowskaz „Pretoria 100 km” – co można rozszyfrować jako przywołanie słynnego marszu kobiet z 1955 r. na *Union Building*, (budynki rządowe) w Pretorii w obronie praw obywatelskich. Całości dopełniają: rysunek opancerzonego wozu służb komunalnych, wizerunki policjantów, fragment trupa w kostnicy. Symbole nadużyć i przemocy ze strony apartheidowej władzy artysta skonstrastował z odwołaniem do krykieta, który był sportem Afrykanerów. Umieścił on (co? Tabliczkę z napisem? Zdjęcie? symbolem BAT 32) (od numeru często stosowanego do uderzeń kija)(niejasne)<sup>27</sup>. Wprowadził również figurki z malowideł buszmeńskich oraz zasieki z drutu kolczastego – nieodzownego elementu osłaniającego domy białych południowych Afrykanów. Artysta wprowadził ponadto cyfry, przypominające o historycznych datach wzajemnych konfrontacji białych i czarnych mieszkańców kraju. Postawa Bestera jako przeciwnika ideologii segregacji rasowej wynika także z jego wypowiedzi: „Wierzę, że musimy protestować przeciwko temu co złe. Nie ma od tego ucieczki, pozostawanie apolitycznym to luksus, na który po prostu nie mogą sobie

<sup>24</sup> Za wyznaczniki dzieła postmodernistycznego przyjmuję, za Richardem Shustermanem, m.in. procedurę zawłaszczenia i powtórnego wykorzystania elementów i wynikające stąd mieszanie stylów, fragmentaryzację, która jednak nie wyklucza osiągnięcia jedności. Ponadto, w procesie twórczym objawia się poczucie samoświadomości artystycznej, które polega na wykorzystaniu nowych technologii, odrzuceniu autonomii i dystansu na rzecz postawy „wnikliwych badaczy rzeczywistości i nauczycieli prawdy. Więcej: R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, Wrocław 1998, s. 285.

<sup>25</sup> M. Porębski, *Kubizm. Wprowadzenie do sztuki XX wieku*, Warszawa 1986, s. 71–72 oraz 86.

<sup>26</sup> Afrykaner, premier z lat 1978–1984, a potem prezydent kraju (1984–1989), zwolennik apartheidu.

<sup>27</sup> Gavin Younge podaje interpretacje samej tabliczki (BAT 32), iż chodzi o słynny Batalion 32 (tzw. Bushman Batalion) w Południowoafrykańskich Siłach Zbrojnych (South African Defence Force), działający w latach 1975–1989; biorący udział między innymi w wojnie angolskiej. Por.: A. Magnin, J. Soullillon, *Contemporary Art of Africa*, London 1996, s. 156 oraz J. Breytenbach, *Forged in Battle*, Johannesburg 1991.

pozwoić obywatelom Południowej Afryki” – oświadczył w wywiadzie udzielonym na potrzeby katalogu wystawy w muzeum w Houston w USA<sup>28</sup>.

Reasumując, dzieło Bestera choć tematycznie porusza problemy afrykańskie od strony formalnej, najbliższe jest postmodernistycznej koncepcji dzieła plastycznego. W innych pracach z lat dziewięćdziesiątych Bester, wciąż powraca do tematów zaangażowanych politycznie „Ręce precz od Bisho”<sup>29</sup> (*Sukungena e Bisho*, 1992, technika mieszana, 96 x 127 cm Kolekcja, Standard Bank w Johannesburgu), „W hołdzie Chrisowi Haniemu”<sup>30</sup> (*Homage to Chris Hani <Hamba Kahle>*, 1993, farby olejne, drewno, metal, plastik, skóry na tekturze, 125,5 x 155 x 11 cm, Pigozzi Collection). Znaczne zainteresowanie twórczością Williogo Bestera także poza Południową Afryką wynika z faktu, iż Jean Pigozzi wielki miłośnik współczesnej sztuki afrykańskiej jest jednym z głównych kolekcjonerów jego prac<sup>31</sup>.

Kagiso Patrick Mautloa jest artystą, którego twórczość wymyka się ścisłym definicjom, gdyż w jego dorobku malarstwo abstrakcyjne swobodnie przenika się z wyobrażeniami figuratywnymi. Droga artystyczna Mautloa i to nieomal wszystkie nieformalne stopnie edukacji artystycznej dostępne dla czarnych Afrykanów w okresie apartheidu. Studiował w Centrum Sztuki Rorke Drift w KwaZulu Natal oraz w Centrum Sztuki Mofolo w Soweto, brał udział w międzynarodowym projekcie wpierającym rozwój sztuki abstrakcyjnej – *Thupelo International Artists Workshops*<sup>32</sup>. Większość prac tego artysty to oleje i akryl, ale można również odnaleźć kolaże, instalacje, fotografie i barwne litografie. Zagmatwana struktura grubo nakładanej farby jest ważną częścią malowideł Mautloa i, który stara się w ten sposób wywoływać efekty fakturowe zbliżające jego obrazy powierzchni świeżo otynkowanych ścian lub skorodowanych blach. Łącząc szorstką powierzchnię, głębokie cięcia w pokładzie czy zużyte bawełniane szmatki, artysta kreuje nowy rodzaj abstrakcyjnego piękna. Delikatny rysunek i pozornie przypadkowo rozchlapana farba, zachęcają widza by patrzył na otaczający go świat w nowy sposób:

<sup>28</sup> A. Magnin, T. McEvilley, *op.cit.*, s. 66.

<sup>29</sup> Bisho – była to afrykańska dzielnica pod East London, która miała zostać wyburzona. Opór mieszkańców doprowadził do krwawej masakry.

<sup>30</sup> Wybitny działacz ANC, zastrzelony przez Janusza Walusia.

<sup>31</sup> Szerzej o kolekcji sztuki afrykańskiej por. przypis 21.

<sup>32</sup> *Thupelo International Artists' Workshops* – program sponsorowany przez United States/South African Leadership Exchange Programme w latach 1985–1987. Inicjatywa ta narodziła się w pracowni *Triangle Artists Workshops* (Trójkąt Sztuki) założonej w Nowym Jorku w 1982 r. W działaniach na rzecz tego programu uczestniczyli między innymi brytyjski arystokrata i kolekcjoner sztuki afrykańskiej Robert Loder oraz brytyjski rzeźbiarz abstrakcjonista Anthony Caro (ur. 1934 r.). Pierwsze warsztaty w Republice Południowej Afryki odbyły się w 1985 r. w Hunters Lodge. W 1990 r. Program Thupeloprzemieszono do Kapsztadu. Do chwili obecnej odbyło się ponad 25 regionalnych, krajowych i międzynarodowych warsztatów. W 2011 r. warsztaty powróciły do Johannesburga. Szerzej: [http://www.thupelo.com/Thupelo\\_Cape\\_Town/Archive.html](http://www.thupelo.com/Thupelo_Cape_Town/Archive.html) (z 22.11.2013) oraz J. Peffer, *Art And the end of Apartheid*, Minneapolis–London 2009, s. 67 i 133–137.

*Czasami mam wrażenie, że praca, która jest już całkowicie zakończona wydaje się być nazbyt nasycona, zbyt schludna, zbyt dobrze wykonana. To staje się nudne, (...) Musi być jakaś przepaść między gotową pracą i docieraniem [do jej zakończenia A.P.] Kiedy ktoś patrzy na pracę, powinien być zabsorbowany właśnie tym małym pięknieniem*<sup>33</sup>.

Tę myśl jako przyświecającą większości jego dzieł wypowiedział Mautloa w wywiadzie udzielonym Sue Williamson. Sam artysta, nie potrafi zdefiniować ostatecznego momentu zakończenia, rozwiązania wszystkich zagadek kryjących się jego pracach. Jest nieprzejednanym kolorystą, a zapytany, czy wie, kiedy się zatrzymać, śmieje się i mówi: „Nie” i dodaje „Czasami kończy się zmianą całej kolorystyki obrazu”<sup>34</sup>.

Jednocześnie tematyka i przesłanie wielu prac nawiązuje do ważnych wydarzeń np. trzyczęściowa instalacja „Rekonstrukcja” (*Reconstruction*, 1994, worki pocztowe, drewno, farba, 131 x 245 cm), która odnosi się bezpośrednio do pierwszych wolnych wyborów w Południowej Afryce. Podobnie cykl pozornie abstrakcyjnych prac – tryptyk z 1995 r. zatytułowany „Ściana postępu, Ściana przemiany, Przejście” (*Progress Wall, Metamorphosis Wall, Transit*), nawiązuje do zachodzących po zniesieniu apartheidu przemian politycznych i społecznych. Tryptyk skonstruowany jest z malowanych akrylem blach i desek, doklejanych do zagruntowanego i przetartego farbą płótna. Poszczególne panele mają długość ponad 10 metrów. Cała praca utrzymana jest w ciemnej brązowo-rdzawej kolorystyce z elementami błękitu i estetyce typowej dla *art brut*<sup>35</sup> i *arte povera*<sup>36</sup>. Wszystkie elementy konstrukcji odwołują się do metalowego koksownika, przy którym grzeją się mieszkańcy czarnego getta. Artysta mówi o tym zaskakującym powinowactwie wszystkich paneli tryptyku: „Widzę ten koksownik jako metaforę”<sup>37</sup>. Jest to metafora trudnych zmian, jakie następują w biednych, afrykańskich osiedlach, gdy wreszcie dla ich mieszkańców pojawiła się nadzieja na pozytywne zmiany. W obrazach Mautloa’iego nadzieję symbolizują akcenty błękitu. Współczesne cykle litograficzne artyści bliższe są aktualnej sytuacji życiowej Afrykanów, prezentują

<sup>33</sup> S. Williamson, A. Jamal, *Art in South Africa: the Future Present*, Cape Town–Johannesburg 1996, s. 39.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Art brut* – „sztuka surowa”, termin, którym artysta Jean Dubuffet określił w 1945 r. twórczość dzieci, artystów naiwnych i ludzi umysłowo chorych widząc w niej szczerłość i wyobraźnię niespotykaną sztuce profesjonalnej. Artyści w ramach tej sztuki posługują się np. nieartystycznymi materiałami: błotem, tuczonym szkłem, asfaltem. Szerzej: M. Gیزیcki, *op. cit.*, s. 26.

<sup>36</sup> *Arte povera* (wł. sztuka uboga, sztuka biedna) – ruch artystyczny rozwijający się w latach 70. XX w. W 1967 roku włoski krytyk sztuki Germano Celant użył tego terminu opisując prace grupy włoskich artystów, których cechą charakterystyczną było eksponowanie surowości materiałów – metalu, gałęzi, szkła, kamienia, gazet, szmat. Posługiwanie się przedmiotami pospolitymi miało być odwrotem od tradycyjnej tzw. wysokiej sztuki, odwołaniem do archetypicznych skojarzeń. Szerzej: *Ibidem*, s. 27.

<sup>37</sup> S. Williamson, A. Jamal, *op. cit.*, s. 40–42.

np. zjawisko narastającego konsumpcjonizmu jak np. barwne litografie z cyklu „Kobieta na zakupach”.

Obecnie do najczęściej prezentowanych artystów tworzących w nurcie *Neo-African style* zaliczani są: Doctor Phutuma Seoka (1922–1997), Jackson Hlungwane (1923–2010), Mzwakhe Mbatia (ur. 1935), Noria Mabasa (ur. 1938), Johannes Maswanganyi (ur. 1949), Billy Makhubele (ur. 1962). Prace tych twórców usytuowane są na pograniczu estetyki kultury zachodniej i kultury afrykańskiej i z tego względu badacze często stosują wobec ich twórczości termin „sztuka przejściowa” (*transitional art*). Określenie to choć wywodzi się z badań antropologicznych nad akulturacją, rozumianą jako proces przejmowania elementów obcej kultury w sferze zwyczajów, literatury czy religii<sup>38</sup> obecnie coraz częściej jest używany w odniesieniu do sztuk plastycznych<sup>39</sup>. Co ciekawe, niektórzy ze współczesnych artystów afrykańskich wciąż tworzą tradycyjne prace o charakterze sakralnym na użytek społeczności etnicznej z której pochodzą lub dzieła odzwierciedlające południowoafrykański synkretyzm religijny. Są to tacy twórcy, jak Jackson Hlungwani, autor pracy „Ołtarz Boga” (*Altar of God*, n.d., drewno i kamień, różne wymiary, Johannesburgska Galeria Sztuki). Poprzez użycie surowych, prostych materiałów (polne kamienie, wysuszone gałęzie) nawiązuje on do redukcjonistycznej estetyki *arte povera*.

Krytycy odwołujący się do fenomenu *neo-African style* łącznie z jego estetyką brzydoty często widzą w nim afrykańską odmianę pop-artu<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Pojęcie „sztuka przejściowa” wprowadził antropolog Nelson Graburn w połowie lat 70. XX w. We wcześniejszym podziale różniono prawdziwą, wysoką sztukę cywilizacji zachodniej oraz sztukę prymitywną Afrykanów, Aborygenów, Eskimosów, Indian, etc. Zjawiska, które Graburn włączył w nową klasę działań artystycznych określonych jako tak zwana „sztuka turystyczna”, pamiątkarska albo *airport art*. Termin odnosi się do produkcji artystycznej tej grupy ludności tubylczej, która znalazła się w kontakcie z cywilizacją zachodnią. W późniejszej publikacji Graburn, rozszerzył znaczenie terminu przez włączenie do nurtu akulturacyjnego pewnych nie komercyjnych form artystycznych. Graburn wyraźnie zaznaczył, iż zdefiniowane zjawisko odnosi się do produkcji kulturowej tej grupy ludności Trzeciego Świata, którą ocenia jako zasymilowaną z kulturą zachodnią i tworzącą wspólnotę określoną przez niego jako „Czwarty Świat”. Rozważania swe badacz uważał za szczególnie adekwatne w stosunku do „podbitej mniejszości”, skłonnej do zachowań „włączających” i „podporządkowujących się” schematom cywilizacji europejskiej. Nelson H. H. Graburn, *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World*, California 1976 oraz A. Pawłowska, *Zjawisko akulturacji na przykładzie z sztuki południa Afryki*, [w:] *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, (red.) J. Pawlik, M. Szupejko, Warszawa 2009, s. 165–178.

<sup>39</sup> Szerzej: R. Kerkham, *Third World perspectives on contemporary art and culture*, „Third text”, London 1998–1999, s. 104–106. Obecnie w szerokim kontekście badań nad sztuką całego kontynentu afrykańskiego, problematyka prezentacji tendencji akulturacyjnych, znalazła swe miejsce w pracach: S. Kasfir, *Contemporary African Art*, London 1999, a także w zbiorowym katalogu Kolekcji Jeana Pigozzi pt. *African Art Now*, 2005 r. Był to także istotny wątek wystawy *African Remix z 2005 r.* Ponadto Muzeum Afryki, Oceanii, Azji i Ameryk – Musée du quai Branly w Paryżu jest miejscem ważnych dyskusji o postkolonializmie i akulturacji.

<sup>40</sup> W literaturze południowoafrykańskiej dotyczącej „sztuki przejściowej” swe stanowiska prezentowali m.in.: Colin Richards, Anita Nettleton, Sabine Marschall, Marilyn Martin.

W specyfice twórczości w Południowej Afryce można dopatrzeć się jeszcze jednej interesującej formy akulturacji, którą prezentują biali artyści, tacy jak: Norman Catherine (ur. 1949), Andries Botha (ur. 1952), Belinda Blignaut (ur. 1968), Conrad Botes (ur. 1969), Claudette Schreuders (ur. 1973), Doreen Southwood (ur. 1974), Michael MacGarry (ur. 1978). Wszyscy oni czerpią inspiracje ze sztuki afrykańskiej do swej różnorodnej twórczości. Na uwagę zasługuje zwłaszcza twórczość Normana Catherine'a, którego rzeźby Raymond van Niekerk (były dyrektor Galerii Narodowej w Kapsztadzie) opisuje jako „produkt akulturacyjny, przejęty od wiejskich czarnych artystów, przefiltrowany przez zachodnią wirtuozerię twórczą”<sup>41</sup>. Są to kolorowe figurki różnych rozmiarów (siedzące 99 cm i stojące 145 cm), wykonane z drewna i drutu, przedstawiające różne „osobistości” współczesnego świata afro-europejskiego np. adwokat, pracownik, sangoma (szaman), zaklinacz węży. Inspiracją dla Catherine'a są zarówno „osobistości” z pop-artu, jak i figurki kolonizatorów sprzedawane na afrykańskim targu. Ten przemożny wpływ barwnego i nieuporządkowanego otoczenia dominującego w postapartheidowej rzeczywistości czarnej kultury, sprawia że formy zaczerpnięte zapewne świadomie przez białych twórców, nabierają nowego wyrazu i niebywałej ostrości.

## Murale

Zdaniem autorki niniejszego tekstu należałoby także zwrócić uwagę na rozwój murali w ostatnich latach w Południowej Afryce. Owe wielkoformatowe malunki na ścianach elewacji domów, często stają się nowym sposobem aktywizacji ubogich środowisk czarnych Afrykanów z podmiejskich dzielnic. Obrazy te są kontynuacją projektów sztuki społecznościowej z okresu apartheidu. Nawiązują one jednocześnie do tradycji malowania ścian domów przez lud Ndebele<sup>42</sup>, są także przejawem modnego obecnie *street artu*, którego celem jest przekształcenie miasta w „żywą” galerię sztuki współczesnej, na wysokim poziomie artystycznym, dostępną także dla osób nie chodzących do muzeów i galerii sztuki. Twórcy tej specyficznej formy sztuki publicznej pragną w ten sposób wspierać rozwój takiej kultury, co wiąże się z zagospodarowaniem przestrzeni publicznej w dużych aglomeracjach miejskich jak Johannesburg, Kapsztad i Durban. W muralach południowoafrykańskich można odnaleźć zarówno dawną agrarną tradycję, czarnych mieszkańców podważaną przez wielkomiejską nowoczesność, ale także epicką opowieść o nieodległej walce o zniesienie apartheidu. Niektóre murale, zachowane na elewacjach murów w dawnych *townshipach*, pozostały dziedzictwem czasów apartheidu. Są to oryginalne, proste malowidła czy znaki graficzne, wykonywane przy pomocy

<sup>41</sup> R. van Niekerk, *Norman Catherine 1986/1987: Recent Paintings, Sculptures and Assemblages*, Johannesburg 1987 (brak numerów stron).

<sup>42</sup> Szerzej o tym zjawisku pisze S. Marschall, *Transforming Symbolic Identity: Wall Art and the South African City*, „African Arts”, 2008, s. 12-23.

papierowych szablonów i farb w aerozolu. Jednym z często stosowanych wówczas szablonów był zarys twarzy Nelsona Mandeli z napisem: „Free Mandela” – uwolnić Mandelę. Jakkolwiek dziś nie sposób już ustalić kto był twórcą szablonu ani wymienić wszystkich miejsc, gdzie zastosowano jego odbicie to jednak prace tego typu pozostają ważnym przyczynkiem do historii walki o zniesienie apartheidu w Południowej Afryce. Większość tego typu murali zachowała się już tylko na fotografiach, stanowią one niemniej przykład sztuki społecznie zaangażowanej. Ich głównym celem była mobilizacja mas przeciw tym, którzy bronili niegodziwego systemu prawa i porządku<sup>43</sup>.

Wiele współczesnych malowideł przedstawia osiągnięcia Afrykanów (np. w kwestiach politycznych) ale także sprawy życia codziennego na przykład obawy przed zakażeniem HIV i przemocą seksualną czy też brakiem pracy.

Muralistka z Kapsztadu ukrywająca tożsamość pod artystycznym pseudonimem Faith47, wzbogaca artystycznie zdegenerowaną tkankę miejską ubogich dzielnic. W serii poetyckich prac z 2010 r. zatytułowanych „Karta Wolności” (*Freedom Charter*)<sup>44</sup> nawiązuje do symboliki zapożyczonych na poły z komiksów Fantazy i religii katolickiej (miecze, sarkofagi, uskrzydłone anioły). Celem jej było pokazanie ogromnej różnicy między obietnicami lepszego życia w „Nowej Południowej Afryce” po zniesieniu apartheidu i bolesnej rzeczywistości dla większości mieszkańców RPA. Koncepcja artystki polegała na prezentacji fragmentów haseł z Karty Wolności. Artystka eksponuje na ulicach Kapsztadu kluczowe frazy z tego dokumentu (np. *The people shall share in the country's wealth, South Africa belongs to those who live in it, The doors of learning and culture shall be opened*). „Lud powinien mieć dostęp do dobrobytu swego kraju, Południowa Afryka należy do wszystkich, którzy w niej mieszkają, Drzwi do oświaty i kultury powinny być otwarte”.

Do szczególnie udanych prac z tego cyklu można zaliczyć malowidło zatytułowane „Wszyscy powinni być równi wobec prawa” (*All shall be equal before the law*). Na naruszonym upływem czasu, odpadającym białym tynku, częściowo rozebranego domu, artystka namalowała popiersie bogini sprawiedliwości. Faith47 przedstawiła współczesną Temidę z wagą, mieczem i opaską na oczach. Zastosowała ona siedemnastowieczną monochromatyczną technikę malarską *en grisaille* polegającą na malowaniu różnymi odcieniami szarości. W przeszłości technika ta była często używana do kunsztownego naśladownictwa rzeźb lub stiuków, zastosowana zaś w muralu sprawiła iż zyskał on na szlachetności wyrazu.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>44</sup> W dokumencie zwanym „Kartą Wolności”, uchwalonym na kongresie organizacji sprzeciwiających się apartheidowi w Klipfontein w 1955 r., sformułowano po raz pierwszy postulaty równości wszystkich obywateli RPA. W nowej konstytucji Południowej Afryki, powstałej w 1996 r. wiele postulatów zawartych w „Karcie Wolności” znalazło swe miejsce (zwłaszcza te dotyczące kwestii równości praw człowieka).





Faith 47, *Wszyscy powinni być równi wobec prawa*, 2010, Kapsztad

Kontrast pomiędzy antykizującym motywem i zniszczoną, pokrytą rudymi zaciekami ścianą podobrazia, wzmacnia tytułowy przekaz wykonany przy pomocy liter stylizowanych na arabskie, co jest nawiązaniem do muzułmańskiej kultury części mieszkańców Kapsztadu.

Do ciekawych inicjatyw społecznych związanych z fenomenem współczesnych murali zaliczyć można prace powstałe w ramach Projektów Malowideł Społecznościowych (*Community Mural Project*) np. w Durbanie w latach 1992–1994. Pracami kierowali: białe Południowoafrykanki, z wykształceniem akademickim – Terry-Anne Stevenson i Ilse Mikule oraz artysta-samouk z Durbanu Thami Jali (ur. 1955)<sup>45</sup>. Do tych prac zaliczyć można również, nieistniejący już mural z 1992 roku namalowany na ścianie więzienia zatytułowany. „Ściana praw człowieka” (*Human Rights Wall*). Autorzy zrzeszeni w Community Mural Projects odwoływali się do Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela ONZ, nagminnie łamanych za murami południowoafrykańskich więzień. Na zamówienie południowoafrykańskiej Komisji Praw Człowieka w 1993 roku powstał mural zatytułowany „Edukacja wyborcy” (*Voter Education*). Usytuowany został na zachodniej fasadzie dworca kolejowego w Durbanie. Była to wizualizacja procesu wyborczego, która miała na celu jego wyjaśnienie społeczności afrykańskiej, w znacznym stopniu niepiśmiennej. Nigdy wcześniej czarni wyborcy nie głosowali ponieważ byli pozbawieni praw wyborczych.

<sup>45</sup> Thami Jali (wł. Thamsanqa Rutherford) uzyskał częściowe wykształcenie artystyczne w Centrum Sztuki dla Afrykanów w Rorke's Drift.

W tym samym roku na ścianie otaczającej park *Medwood Gardens* w centrum Durban, powstało dzieło o charakterze synkretycznego manifestu religijnego. Sceny z rajów, z bujną roślinnością i nawiązujące do Biblii, przeplatają się na tym obrazie z mitologicznymi opowieściami ludu Zulusów. Szczególną popularnością wśród muralistów z Durbanu cieszy się motyw zuluskiej bogini deszczu Nomkhubulwana. W 1995 r. powstał mural „Społeczność przeciw przestępczości” (*Community against Crime*), umiejscowiony na Pine Street Taxi – postoju tzw. „czarnych taksówek”, z których korzystają nie-biali mieszkańcy Kapsztadu. W Johannesburgu w latach 2000–2004 powstały liczne murale o tematyce społecznej stworzone pod wspólnym patronatem Rady miejskiej i sieci telefonii komórkowej Cell C. Była to duża akcja artystyczna. Do najciekawszych malowideł jakie wówczas powstały należą prace Vusiego Mfupi (ur. 1977) ulokowane przy Parkland Station „Dla miasta” (*4 the City*) oraz „W stronę światła” (*Into the Light*) przy Fricker Road; obie prace powstały w Johannesburgu w 2002 r. Za wybijających się muralistów młodego pokolenia uchodzą Elliot Mkhize, Vusi Mfupi i S’fiso ka Mkame.

### Nowe wyzwania wobec sztuki i artystów

Po roku 1994 w sztukach plastycznych w Republice Południowej Afryki zaszły istotne zmiany nie tylko w kwestii podejmowanych tematów, ale też pod względem tzw. rynku sztuki. Można stwierdzić, iż choć znaczna część prac powstałych na nowo tworzącym się rynku sztuki była dziełem czarnych twórców, to jednak ich prace zostały podporządkowane dyktatowi kultury masowej, która tylko w niewielkim stopniu podlega wpływom czarnej, wyemancypowanej kultury oficjalnej. Trudno jest zatem wyróżnić powszechnie akceptowaną, jednorodną i „przewodnią” kulturową formację, która mogłaby wyrażać jednoznacznie artystyczny obraz kraju w okresie po apartheidzie. Sfery kultury „niskiej”, określanej mianem *airport art* i „wysokiej”, czyli tej tworzonej przez profesjonalnie wykształconych artystów, są w małym stopniu nawzajem przenikalne, posiadają różne audytoria i preferują odmienne wartości. Można powiedzieć nawet, iż sztuka postapartheidowa powstaje w pewnym sensie w obszarze pustym znaczeniowo, pozbawiona swej poprzedniej agitacyjnej czy propagandowej funkcji<sup>46</sup>. Mimo wysiłków czynionych przez kuratorów, rodząca się sztuka jest słabo wspierana przez instytucje kulturalne<sup>47</sup>. Toteż szczególnie ważne dla krystalizacji postaw artystycznych były wystawy związane z euforią niepodległości, a zwłaszcza zorganizowane w 1995 r. po raz pierwszy w Johannesburgu Biennale zatytułowane *Africus: Johannesburg*

<sup>46</sup> Postulaty tworzenia sztuki rozwiązującej tylko problemy artystyczne – czyli dobrej sztuki – pojawiły się ok. 1990 r. Por. A. Sachs, *Preparing Ourselves for Freedom*, [w:] *Art from South Africa*, red. D. Elliot, New York 1990, s.10–15.

<sup>47</sup> Szerzej w rozdziale: *Sytuacja artystów i świata sztuki po 1994 roku*. A. Pawłowska, *Sztuka i kultura Afryki Południowej...*, *op. cit.*, s.340–358.

*Biennale*<sup>48</sup>. Istotne było usytuowanie imprezy w tak zwanej kulturalnej dzielnicy, dookoła *Market Complex Arts Theatre*, kompleksu złożonego z teatrów, galerii, klubów jazzowych i studiów tanecznych<sup>49</sup>. Niestety zapału i środków finansowych starczyło tylko na dwie edycje<sup>50</sup>. Inna istotna wystawa z okresu późniejszego, to „Dziesięciolecie demokracji w południowoafrykańskiej sztuce 1994–2004” (*A Decade of Democracy of South African Art 1994–2004*), prezentowana w Kapsztadzie w Południowoafrykańskiej Narodowej Galerii Sztuki. Stanowiła ona podsumowanie dzieł i tematów właściwych dla pierwszego dziesięciolecia wolnej od apartheidu sztuki Południowej Afryki. Obecność artystów z RPA była też widoczna podczas wystaw w Wiedniu – *Joburg Now* (2004); wystawie *Africa Remix: Contemporary Culture of a Continent* (2005) czy na kolejnych edycjach prestiżowego Weneckiego Biennale Sztuki. Za prawdziwy przegląd dokonań artystów w Południowej Afryce w XX w. można uznać prezentację z 2010 r. zatytułowaną „1910–2010 od Pierneefa do Gugulective” (*1910–2010 from Pierneef to Gugulective*). Była ona eksponowana w gmachu Południowoafrykańskiej Narodowej Galerii Sztuki Iziko w Kapsztadzie<sup>51</sup>.

Wciąż istotne znaczenie, podobnie jak w okresie apartheidu, mają pozarządowe organizacje wspierające projekty sztuki społecznościowej. Ważną inicjatywą pozarządową jest przestrzeń ekspozycyjna przeznaczona dla rozwoju i prezentacji sztuki współczesnej – *Bag Factory* powstała w 1991 r. w Johannesburgu<sup>52</sup>. Pod wspólnym dachem znajdują się tam pracownie 18 artystów i galeria. Artystami bardzo aktywnie wspierającymi założenie Faktorii byli Kagiso Pat Mautloa i David Koloane oraz Robert Loder. Instytucja ta mieści się na zachodnim krańcu Johannesburga i szczyci się tym, że jest jednym z pierwszych wspólnych miejsc, w których obok siebie znalazły się pracownie dla białych i czarnych twórców<sup>53</sup>. Działalność *Bag Factory* koncentruje się na opracowaniu programu, który zmierza do integracji środowisk twórczych przy zachowaniu ich naturalnej różnorodności, na gruncie etyki otwartego dostępu. Przestrzeń Faktorii została początkowo pomyślana jako studia dla artystów, kiedy bowiem powstawała ta galeria, mieli niewielki dostęp do udogodnień koniecznych do budowania kariery

<sup>48</sup> Organizatorem przedsięwzięcia był Christopher Till. Pomysł został zaadoptowany na wzór Biennale w Wenecji, Sao Paulo i Dakarze.

<sup>49</sup> *Liberated Voices. Contemporary Art from South Africa*, red. F. Herreman, New York 1999, s. 19.

<sup>50</sup> S. Williamson, A. Jamal, *op. cit.*, s. 5.

<sup>51</sup> Ekspozycja prezentowana była od 16 kwietnia do 3 października 2010 r. w związku z Mundialem w RPA.

<sup>52</sup> Koncepcja *Bag Factory* jest emanacją inicjatyw warsztatów artystycznych powstałych w 1982 r. w USA – *Triangle Arts Network*. Program warsztatów został w 1985 r. przeniesiony do południowej Afryki z myślą nieoficjalnego kształcenia artystycznego czarnych mieszkańców kraju.

<sup>53</sup> Inna, nieoficjalna nazwa tej organizacji Fordsburg Artists Studios – pochodzi od miejsca w którym znajdują się pracownie w dzielnicy Fordsburg.

artystycznej. Z czasem ta koncepcja działania uległa rozszerzeniu. Obecny program *Bag Factory* jest:

(...) dostosowany do obszaru śródmieścia Johannesburga, tej szybko rozwijającej się metropolii poprzez odważnie i dynamiczne zmiany od momentu powstania [Faktorii] (...). [Bowiem] twarda witalność kontekstu miejskiego wywiera potężny wpływ na prace artystów<sup>54</sup>.

Różnorodny program *Bag Factory* obejmuje wystawy, warsztaty oraz projekty o szerszym zasięgu (np. socjalne). Ważnym elementem jest organizowanie sprzedaży prac artystów związanych z tą instytucją<sup>55</sup>. Korzystanie z tzw. „programu rezydencji” umożliwi artystom spoza Południowej Afryki (np. Sao Paulo, Nairobi, Zurychu, Delhi i Montrealu) tworząc pracę w Johannesburgu oraz zapewnia im inspirujące kontakty z lokalnymi twórcami. Pod koniec pobytu artystów-rezydentów organizowana jest otwarta impreza warsztatowa połączona z wystawą ich prac.

Po 1994 r. zupełnie inny wymiar zyskuje sztuka czarnych artystów. Uzyskali oni bowiem dostęp do edukacji artystycznej<sup>56</sup> oraz stypendiów państwowych. Obecnie mogą oni w większym stopniu realizować własne wizje, stąd zapewne rozwój abstrakcji niegeometrycznej i porzucenie ekspresyjnego stylu figuratywnego charakterystycznego dla okresu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. W sztuce południowoafrykańskiej ważną rolę nadal odgrywa ekspresjonistyczny malarz i krytyk David Koloane (ur. 1938 r.), który jeszcze w czasach apartheidu zajmował wysoką pozycję<sup>57</sup>. We współczesnych obrazach Koloanego pojawiają się ostro odcięte elementy, gładko malowane partie i nagłe przejścia pomiędzy obszarami kolorów w typie dzieł amerykańskiej postmalarskiej abstrakcji „ostrych

<sup>54</sup> Na podstawie <http://www.trianglenetwork.org/partners/bagfactory> (z 12.10.2012).

<sup>55</sup> Artyści południowoafrykańscy korzystający z programu to: Belinda Blynaught, Benon Luta-aya, Bongu Bengu, Colbert Mashile, David Koloane, Deborah Bell, Diana Hyslop, Dinkies Sithole, Fatima Fernandes, Fidel Regueros, Gordon Froud, Hedwig Barry, Hentie van de Merwe, Jill Trapper, Johan Thom, Kate Fountain, Kendell Geers, Lerato Shadi, Mary Wafer, Myer Taub, Nadine Hutton, Nicky Blumenfeld, Pamela Phatsimo Sunstrum, Pat Mautloa, Paul Emmanuel, Penny Siopis, Reshma Chhiba, Richard Penn, Ricky Burnett, Rookeya Gardee, Sam Nhlengethwa, Tamar Mason, Thenjiwe Nkosi, Tshepo Mosopa, Wayne Barker oraz Verna Jooste.

<sup>56</sup> W okresie apartheidu jedynie biali południowi Afrykańczycy mieli pełny dostęp do wykształcenia akademickiego. Wynikało to z prawnych regulacji obowiązujących w Południowej Afryce od 1953 r. Chętnie cytowano wypowiedź ówczesnego premiera H. Verwoerda, iż: „Afrykańczyk musi się nauczyć służyć białemu człowiekowi, a jego prymitywny i ograniczony umysł nie powinien być zmuszany do zajmowania się zawiłymi, zagadnieniami, jak arytmetyka, gramatyka, historia itp. Murzyn musi umieć obchodzić się z łopata i motyką, a Murzynka z miotłą” (cytat za J. Balicki, *Rasizm w Południowej Afryce*, Warszawa 1951, s. 92) Więcej: A. J. Robinson, *Apartheid*, [w:] *Africana. The Encyclopedia of African and African American Experience*, New York 1999, s. 118.

<sup>57</sup> David Koloane od końca lat 70., był pionierem w rozwoju sztuk pięknych wśród afrykańskiej społeczności w RPA. Współtworzył pierwszą w Johannesburgu galerię sztuki prowadzoną przez Afrykanów i był dyrektorem Szkoły Sztuk Pięknych w Federacyjnej Unii Czarnych Artystów (FUBA). Działała ona jako agencja pośrednictwa pracy dla czarnych artystów w Południowej Afryce i na rynkach zagranicznych. Jednocześnie organizowano zajęcia z muzyki, śpiewu, sztuki i teatru. Korzystało z nich miesięcznie ponad 3000 młodych ludzi.

krawędzi” (*hard-edge painting*)<sup>58</sup>. Pomimo tego zapatrzenia na sztukę abstrakcjonistów, krytycy zgodni są, iż dla artysty: „punktem odniesienia jest miasto, choć jego światło jest zdegradowane, zaś jego świadomość zmierza ku asercji realizmu”<sup>59</sup>. W wielu pracach malarz uporczywie powraca do metafory psa. Koloane wielokrotnie tłumaczył, genezę tego wizerunku jako metaforę pewnych aspektów życia w afrykańskich gettach, zwłaszcza w kontekście mieszkających tam dzieci. Używał wówczas takich słów jak: „wysiedlone”, „porzucone”, „wrażliwe”, „brutalne”, „nienawistne” i „zaniedbane”<sup>60</sup>. Dla Koloanego świat południowoafrykańskiego *townshipu* jest zdegenerowany, nie ma w nim chwili wytchnienia od ciemności, co sprawia, iż detale na jego obrazach są nieomal niewidoczne. W obrazie „Zamglony zmierzch” (*Twilight Haze*, ok. 1995, akryl na pł., 140 x 88 cm) ukazuje widok gęsto utkanych małych, nędznych domków-slamu zamieszkiwanego przez Afrykanów, który przecina wąska pełna samochodów i ludzi droga. Szereg wysokich drapaczy chmur w tle, tworzy horyzont i ogranicza całkowicie widok. Na pierwszym planie usytuował on niewielkie targowisko, ze skulonymi postaciami, dokonującymi niewielkich. Wszędzie widać niedostatek, śmieci i żalosne, może złowieszcze psy. Ponure, zestawione ze sobą fakty z życia w *townships*, zdaniem Koloanego, nie tworzą więzi społecznych jego mieszkańców. Artysta celowo wybierał nieokreślone chwile o świcie i o zmierzchu, uważał bowiem, iż reszta ponurego pejzażu miejskiego była nie do zniesienia<sup>61</sup>. Od 1997 r. David Koloane jest członkiem Narodowej Rady ds. Sztuki (*National Arts Council*), a jego „rola jako mediatora [między Afrykanami a profesjonalnie wykształconymi białymi decydentami] zyskała na znaczeniu z upływem czasu”<sup>62</sup>.

Reasumując, można zaryzykować twierdzenie, iż kondycja współczesnej sztuki południowoafrykańskiej jest krucha i niejasna. Wynika to nie tylko z postmodernistycznej, permanentnej niejasności pojęć: dzieła sztuki, artyści, jego zadań, a w końcu samej sztuki. Postmodernistyczni artyści mogą być postrzegani jako jednolita grupa

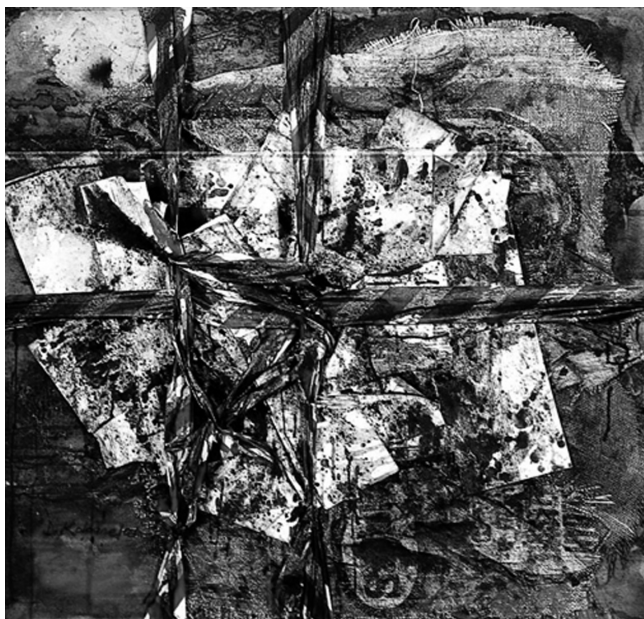
<sup>58</sup> Tak zwane „malarstwo ostrych” krawędzi jako kierunek wykształciło się po 1959 r. w Kalifornii. Ten nurt w malarstwie opiera się przede wszystkim na mocno zarysowanych konturach, które widoczne są między barwnymi plamami o zbliżonym bądź całkowicie innym odcieniu. W dziełach *hard-edge painting* bardzo często wykorzystywany jest motyw figur geometrycznych. Czołowi reprezentanci kierunku to: Kenneth Noland, Frank Stella, Robert Mangold oraz Robert Indiana. Szerzej: M. Giżycki, *Słownik kierunków, ruchów i kluczowych pojęć sztuki drugiej połowy XX wieku*, Gdańsk 2002, s. 66.

<sup>59</sup> C. Deliss (red.), *Seven Stories about Modern Art in Africa*, Paris 1995, s. 140–156, 261–265. Cytat wg: S. Williamson, A. Jamal, *op. cit.*, s. 57.

<sup>60</sup> S. Cook, *Koloane, David. Unpublished interview conducted by the author on 20 March 2008 at the Fordsburg Artist Studios*, [w:] *idem, Redress: Debates Informing Exhibitions And Acquisitions in Selected South African Public Art Galleries (1990–1994)*, t. 1, [niepublikowana praca magisterska], Grahamstown 2009, s. 138.

<sup>61</sup> S. Hermans, *David Koloane, 3 October – 22 October 2005, AVA Gallery*, Cape Town 2005, s. 2.

<sup>62</sup> M. Krouse, *Koloane in soft focus*, „Mail & Guardian” 8.11.2002, <http://mg.co.za/article/2002-11-08-koloane-in-soft-focus> (z 2.01.2013).



David Koloane, *Ścisłe tajne*, technika mieszana na płótnie, 98 x 92 cm, 2003

tylko wtedy gdy traktuje się ich jako grupę społeczno-zawodową. Czarni południowoafrykańscy twórcy nadal czują się niepewni w nowej roli w społeczeństwie. W ich przypadku widoczne jest zainteresowanie relacjami między artystą, jego pracą a publicznością, do której jest skierowana jego sztuka. Przykładem są wywiady, jakich udzielają czarni artyści komentując swoje dzieła. Doskonałym przykładem takiej wypowiedzi może być film dokumentalny zatytułowany „Bagaż wciąż jest oznakowany. Czern w sztuce południowoafrykańskiej” (*The Luggage is Still Labeled. Blackness in South African Art*, 2003). Zrealizowany został przy współudziale czarnego kuratora i artysty Vuyile Camerona Voyiya (ur.1961) oraz Amerykanki, Julie McGee (Amerykanki). Wypowiada on znamienne zdanie, które pobrzmiewa w wypowiedziach całego pokolenia młodych, czarnych, wykształconych artystów: „To bardzo zenujące uczucie, być czarnym artystą w Południowej Afryce”<sup>63</sup>.

Ostatnim głosem w południowoafrykańskiej dyskusji o miejscu przysługującym współczesnym Afrykanom w świecie sztuki jest głos Mary Sibande (ur. 1982). Pochodząca z Johannesburga artystka jest przykładem Południowoafrykanki, z pokolenia, które po zniesieniu apartheidu miało już dostęp do edukacji i jak sama mówi, „nie ma dla niej żadnych ograniczeń”<sup>64</sup>. W serii prac „Niech długo

<sup>63</sup> Cytat wg <http://www.bowdoin.edu/news/archives/1bowdoincampus/001236.shtml> (z 12.01. 2007).

<sup>64</sup> Wywiad z artystką z okazji uzyskania nagrody Standard Bank Young Artist Awards podczas Narodowego Festiwalu Sztuk w Grahamstown w 2012 r., <http://www.youtube.com/watch?v=lv2Uj-Nqj7k4> (z 12.12.2012).

żyje martwa królowa” (*Long live the dead Queen*, 2010) krytykuje stereotypowe wizerunki czarnych kobiet w południowoafrykańskim społeczeństwie. Prace Mary Sibande to rzeźbiarskie instalacje, w których kobiety manekin wymagowanej, czarnej służącej o imieniu Sophie-Ntombikayise przebierany jest przez artystkę w suknie w żywych kolorach z epoki wiktoriańskiej. Ekstrawaganckie i poetyckie zarazem stroje, z przewagą błękitu i z zastosowaniem sztucznych włókien są nawiązaniem do twórczości innego uznanego nigeryjskiego artysty Yinka Shonibare. Błękit szat zastosowany przez Sibande ma dwojakie znaczenie – jest to najczęstszy kolor stosowany w uniformach dla pokojówek oraz barwa ta pojawia się w specyficznych strojach wiernych południowoafrykańskiego kościoła syjonistycznego, które inspirowały artystkę. Manekin – Sophie ma zawsze zamknięte oczy, w ten sposób oddaje się marzeniom, w których jest królową, dyrygentką, supermenem. Wzorem osobowościowym dla Sibande i jej *alter ego* – Sophie jest Madam CJ Walker (1867–1919), pierwsza afroamerykańska „businesswoman”, przedsiębiorca i filantropka<sup>65</sup>. Praca artystki była prezentowana na wspomnianej wyżej wystawie „1910–2010 od Pierneefa do Gugulective”. Seria jej prac *Long live the dead Queen* była zreprodukowana w postaci serii 19 gigantycznych murali fotograficznych<sup>66</sup> i billboardów umieszczonych na wyświetlaczu i była prezentowana w Johannesburgu podczas trwania Piłkarskich Mistrzostw Świata w 2010 r. Praca młodej artystki Mary Sibande dzięki medialnej reklamie i akceptacji ze strony świata sztuki, stała się symbolem zmian w Afryce Południowej, w której Afrykanie wreszcie mogą osiągać swoje cele i marzenia<sup>67</sup>.

## Bibliografia

- A Decade of Democracy South. African Art 1994–2004*, red. E. Bedford, Double Storey Books, Cape Town 2004.
- African Art Now: Masterpieces from the Jean Pigozzi Collection*, A. Magnin, A. de Lima Greene, A. J. Wardlaw, T. McEvelley red. London–New York 2005.
- Berman E., *Art and Artists of South Africa: An Illustrated Biographical Dictionary and Historical Survey of Painters, Sculptors and Graphic Artists since 1875*, A.A. Balkema, Cape Town–Rotterdam 1983.

<sup>65</sup> R. Simbao, *Mary Sibande Long live the dead Queen*. Gallery MOMO. <http://www.gallery-momo.com/wp-content/uploads/2011/09/Mary-Sibande-English1.pdf> (12.12. 2012).

<sup>66</sup> Murale fotograficzne są wykonane z wielkoformatowej siatki winylowej, na którą naniesiona jest fotografia w odpowiednio powiększonej skali, prace są eksponowane bezpośrednio na ścianach budynków, czasem „opakowują” je z kilku stron.

<sup>67</sup> Szerzej: R. Balboa-Pöysti, *Mary Sibande: Beyond ‘Long live the dead queen’*, <http://afritorial.com/mary-sibande/> (2.01.2013).

- Brodie D., *Wim Botha*, [w:], *10 years 100 artists: art in a democratic South Africa*, red. S. Perryer, Struik Publishers Cape Town 2004.
- Buikema R., *Performing dialogical truth and transitional justice: The role of art in the becoming post-apartheid of South Africa*, "Memory Studies" 2012, 5/ 3.
- Chinzima P., *Suka Dzivha Fundudzi: Samson Mudzunga*, Johannesburg Art Gallery, Johannesburg 2003.
- Christov-Bakargiev C., Kentridge W., *William Kentridge*, Brussels 1998.
- Cook S., *Redress: Debates Informing Exhibitions And Acquisitions in Selected South African Public Art Galleries (1990–1994)*, t. 1, niepublikowana praca magisterska, Rhodes University Grahamstown 2009.
- Coombes, A. E., *History After Apartheid: Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa*, Duke University Press, Durham 2003.
- Danto, A. C, *Mapping the art world, 1 Johannesburg Biennale*, Metropolitan Council, Johannesburg 1995.
- De Jager E. J., *Contemporary African Art*, University of Fort Hare, Cape Town 1973.
- De Villiers-Human, E.S., *Picaresque translations: Johannes Phokela and the iconicpotential of ruptures*, „De Arte” t. 82, z.2, 2010.
- Doxtader, E., Salazar P.-J., *Truth and reconciliation in South Africa: the fundamental documents*, Claremont 2007.
- Federici S., *Young Art from South Africa*, „Courier”, kwiecień – maj 2008.
- Geers, K., *Contemporary South African art: the Gencor collection*, Johannesburg 1997.
- Green M., *Con-Artist at the Loovre*, "You Magazine" t. 10, z. 1. 1994.
- Gurney K., *Relocating Contemporary African Art*, „Art South Africa” t. 4, z. 3, 2006.
- Gurney K., *Sue Williamson*, "Artthrob" 2003/75, <http://www.artthrob.co.za/03nov/artbio.html> (7.12.2012).
- Haines B., *In Conversation with Johannes Phokela*, „Artthrob" 2003, 71/7, <http://www.artthrob.co.za/03july/news/phokela.html> (23.11.2011).
- Johannes Phokela Re-Working Iconic Images*, red. M. Jones, London 2002 .
- Kasfir S. L., *Contemporary African Art*, Thames & Hudson, London 1999.
- Kendell Geers. Kannibale. October 18 – Decembre 8, 2007. Katalog Wystawy*, Yvon Lambert, Paris 2007.
- Kruger R., Zegeye A., *Culture in the New South Africa*, t. 1–2, Cape Town 2001.
- Law-Viljoen B., *Art and Justice: The Art of the Constitutional Court of South Africa*, Johannesburg 2008.
- Magnani A., Soulillon J., *Contemporary Art of Africa*, London 1996.
- Marschall S., *Visualizing Memories: The Hector Pieterse Memorial in Soweto*, „Visual Anthropology” t. 19, z. 2, 2006.



- Marschall S., *Art in South Africa: 'redress' through Terminology*, „De Arte”, t. 64, September, 2001.
- Michalak K., *Czarny. Kolory apartheidu w fotografiach*, „Format”, nr 44, 2004.
- Mji S. N., *Miejsce kobiet w demokracji RPA*, [w:] *South Africa – Poland: Commemorating 10th Freedom Anniversary of South Africa: Papers Presented at the Conference Commemorating 10th Freedom Anniversary of the Republic of South Africa, Jagiellonian University, May 20, 2004*, red. A. Kapiszewski, Kraków 2004.
- Moon M., *Art Appropriation: Contemporary African Artists' Utilization of Canonical Western Art*, nieopublikowana praca magisterska, Gainesville: University of Florida 2008.
- Nettleton A., *Shaking up the Gallery*, „Art South Africa”, 2/2, 2003.
- Pawłowska A., *Sztuka i kultura Afryki Południowej. W poszukiwaniu tożsamości artystycznej na tle przekształceń historycznych*, Łódź 2013.
- Pawłowska A., *Transitional Art In South Africa*, „Art Inquiry” 2011/13.
- Pawłowska A., *Zjawisko akulturacji na przykładzie z sztuki południa Afryki*, [w:] *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, red. J. Pawlik, M. Szupejko, Warszawa 2009.
- Personal Affects: Power and Poetics in Contemporary South African Art*, (red.) O. Enwezor, A. Farrell, S. Perryer, t. 1, Museum for African Art, New York 2004.
- Rossouw Ch., *Stealing the Words. Belinda Blihnaut at Youngblackman*, „Artthrob”, nr 146, 2010. <http://www.artthrob.co.za/Reviews/2010/07/Chad-Rossouw-reviews-Stealing-the-Words-by-Belinda-Blihnaut-at-YOUNGBLACKMAN.aspx> (z 23.12.2012)
- Sachs A., *Preparing Ourselves for Freedom*, [w:] *Spring is Rebellious: Arguments about Cultural Freedom*, (red.) I. de Kok, K. Press, Cape Town 1990.
- Sack S., *The Neglected Tradition: Towards a New History of South African Art (1930–1988)*, Johannesburg 1988.
- Simbao R., Elliott D., *Nandipha Mntambo Standard Bank Young Artist Award 201*, Cape Town 2011.
- Simbao R., *Mary Sibande Long live the dead Queen*. Gallery MOMO. <http://www.gallerymomo.com/wp-content/uploads/2011/09/Mary-Sibande-English1.pdf> (12.12.2012).
- Skotnes P., Parkington J., i inni, *Sound from the thinking strings: A visual, literary, archaeological and historical interpretation of 19th century Xam life*, Cape Town 1991.
- Skotnes P., *Unconquerable spirit: George Stow's history paintings of the San*, Johannesburg 2008.
- Skotnes P., *White Wagons: or What we thought of the white man's wagons*, Cape Town 1993.

- South African Science in Transition*, "Science Technology and Society", nr 8, 2003.
- Stegmann P., *Artist portrait. Sue Williamson* [www.culturebase.net/artist.php?1215](http://www.culturebase.net/artist.php?1215) (21.12. 2001).
- van Niekerk R., *Norman Catherine 1986/1987: Recent Paintings, Sculptures and Assemblages*, The Goodman Gallery, Johannesburg 1987.
- William Kentridge. *Five Themes*, M. Rosenthal red. Museum of Modern Art, San Francisco 2009.
- Williamson S., *Resistance Art in South Africa*, II edition, Cape Town 2004.
- Williamson S., *Andrew Putter*, "Artthrob", nr. 126, luty 2008. <http://www.artthrob.co.za/08feb/artbio.html> (29. 12.2012).
- Williamson S., *South African art now*, Collins Design, New York 2009.
- Williamson S., A. Jamal, *Art in South Africa: the Future Present*, Cape Town – Johannesburg 1996.

# Z HISTORII AFRYKI – TEKSTY ŹRÓDŁOWE

MARCIN KRAWCZUK

## WYZNANIE WIARY CESARZA ETIOPII KLAUDIUSZA

Przetłumaczony poniżej dokument określany jest w literaturze przeważnie mianem *Confessio Claudii* czyli „Wyznanie [wiary] Klaudiusza”. W tekście tym cesarz Etiopii Klaudiusz zawarł zwięzły wykład wybranych elementów doktryny Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego. To, co czyni dokument interesującym, to fakt, iż powstał on na użytek cudzoziemskiego czytelnika, zaś dobór informacji jest w nim starannie przemyślany z politycznego punktu widzenia. Choć z pozoru dokument zdaje się być czysto religijny, w istocie jego powstanie wiąże się ściśle z okolicznościami historycznymi, w jakich został sporządzony.

Cesarz Klaudiusz<sup>1</sup> wstąpił na tron w 1540 roku w chwili niezwykle dramatycznej dla państwa. Na początku XVI wieku za panowania jego ojca Ləbna-Dəngəla Etiopia zaczęła być atakowana przez lud Oromo, który migrował z terenów dzisiejszej Kenii w kierunku północnym, zajmując terytorium cesarstwa<sup>2</sup>. W tym samym czasie Ahmed ibn Ibrahim al-Gazi (zwany po amharsku *grañ*, czyli mañkut), przywódca jednego z muzułmańskich sułtanatów na obrzeżach kraju rozpoczął

---

<sup>1</sup> Podstawowym źródłem do badań nad okresem jego panowania jest kronika jego rządów spisana w języku gyyz. Była ona dwukrotnie wydana: W. El. Conzelmann (wyd.), *Chronique de Galāwdəwos (Claudius) roi d'Éthiopie*, Paris 1895 oraz M. Kropp (wyd.), *Die Geschichte des Lebna-Dengel, Claudius und Minās*, Lovanii 1988. Spisanie „Wyznania Klaudiusza” jest być może wspomniane w rozdziale 74 kroniki: „W tym roku została wznowiona dysputa pomiędzy jakobitami a melkitami, czyli cudzoziemcami na temat wyższości jednego poglądu nad drugim. Czcigodny król Galāwdəwos, pokój z nim, przeciwstawił się tym drugim, odpowiadając im słowami z prawa katolickiego. Zwyciężył i zawstydzil ich oraz napisał kazanie i wysłał je listem”. Por. Conzelmann, *op. cit.*, s. 81–82.

<sup>2</sup> H. Ishikawa, *Northern Ethiopian historiography during the second half of the Solomonic period (1540–1769)*, „Nilo-Ethiopian Studies” 16, 2011, s. 2–4.

świętą wojnę przeciwko chrześcijańskiej Etiopii, przynosząc ogromne zniszczenia na całym niemal obszarze kraju<sup>3</sup>.

Zarówno Ləbna-Dəngəl, jak Klaudiusz zdawali sobie sprawę, że cesarstwo nie zdoła odeprzeć wrogów bez pomocy militarnej z zewnątrz. Zdecydowali się zatem na działanie bez precedensu w dziejach Etiopii: zwrócili się o wsparcie do innego państwa – Portugalii, apelując do poczucia solidarności chrześcijańskiej tamtejszych władców. Portugalczycy ujrzeni w tym okazję do zdobycia nowej kolonii w Afryce, jak też do zabezpieczenia szlaku handlowego z Indiami przed islamizacją i wreszcie „przywrócenia” odległej krainy pod władzę Kościoła Rzymskiego. Aspektem militarnym tej złożonej operacji zajęli się portugalscy żołnierze (wśród dowodzących znalazł się między innymi Cristóvão da Gama, syn słynnego odkrywcy), kwestie dyplomatyczno-religijne powierzono natomiast portugalskim jezuitom.

Kwestia działalności jezuitów w Etiopii jest bardzo szeroko dyskutowana w literaturze naukowej i cały czas powstają nowe publikacje na ten temat<sup>4</sup>. Pierwsi jezuici przybyli do Etiopii w 1520 roku, natomiast właściwa misja, której swoistym uwieńczeniem była konwersja cesarza Susnəyosa na katolicyzm w roku 1622, miała miejsce w latach 1556–1632. Ten krótki acz dramatyczny epizod miał donieść konsekwencje dla późniejszych dziejów Etiopii, choćby dlatego, że Etiopczycy po raz pierwszy w swoich dziejach musieli skonfrontować swoje poglądy teologiczne z przedstawicielami innego odłamu chrześcijaństwa, co zaowocowało powstaniem licznych rywalizujących ze sobą odłamów w łonie Kościoła Etiopskiego<sup>5</sup>.

Zanim jednak jezuicy i etiopscy uczeni w piśmie zaczęli spierać się o zawile kwestie teologiczne, uwagę katolickich misjonarzy przykuły te elementy pobożności etiopskiej, które Europejczykom kojarzyły się jednoznacznie z judaizmem, a zwłaszcza obrzezanie i święcenie soboty. Zwyczaje te do tego stopnia raziły jezuitów, iż wyrugowanie ich przedstawiali jako warunek do unii Kościoła Etiopskiego z Watykanem<sup>6</sup>.

O jakich zwyczajach mowa? Badacze zajmujący się Kościołem Etiopskim wskazują na takie zjawiska jak<sup>7</sup>: święcenie szabatu, obrzezanie, dzielenie pokarmów na

<sup>3</sup> A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław 1987, s. 106–116.

<sup>4</sup> Podstawową orientację w tym zagadnieniu daje: L. Cohen Shabot, A. Martínez d’Alòs Moner, *The Jesuit mission in Ethiopia (16th-17th Centuries): an analytical bibliography*, „Aethiopica”, 9, 2006, s. 190–212.

<sup>5</sup> Warto też wspomnieć, że misja jezuicka miała i ma nadal fundamentalne znaczenie do poznania Etiopii. Wielu jezuitów pozostawiło po sobie obszerne relacje, będące kopalnią wiedzy o tym okresie. Wydawał je na początku XX wieku Camillo Beccari w serii *Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX*.

<sup>6</sup> D. Appleyard, *Ethiopian Christianity*, w: K. Parry (red.), *Blackwell companion to Eastern Christianity*, Malden 2007, s. 122–123.

<sup>7</sup> Przegląd tego zagadnienia wraz z licznymi wskazówkami bibliograficznymi dają m. in.: W. Witakowski, *Judiska inslag i det kristna Etiopien*, „Nordisk Judaistik”, 17, 1–2, 1996 i U. Schattner-Rieser, *Empreintes bibliques et emprunts juifs dans la culture éthiopienne*, „Journal of Eastern Christian Studies”, 64, 1–2, 2012.

czyste i nieczyste według przepisów zawartych w Księdze Kapłańskiej, zbieżność kalendarzowa niektórych świąt, obecność w liturgicznym języku gyyz słów zapożyczonych z języka judearamejskiego, trójdzielna budowa kościołów mająca naśladować Świątynię Jerozolimską, włączenie do kanonu biblijnego niektórych apokryfów Starego Testamentu (Księga Henocha, Księga Jubileuszów), taniec liturgiczny jakoby nawiązujący do tańca Izraelitów wokół Arki Przymierza czy wreszcie powszechne w Etiopii przekonanie, iż tam właśnie znajduje się sama Arka.

Sami Etiopczycy podchodzą do tej kwestii z pewną ambiwalencją. Z jednej strony uważają, iż nadmierne eksponowanie elementów żydowskich zaciera prawdziwie chrześcijański charakter ich wiary<sup>8</sup>, z drugiej zaś z dumą akcentują fakt, iż Etiopia jest drugim Izraelem, nowym narodem wybranym, w którym Bóg zechciał umieścić tak wielką świętość jak starotestamentową Arkę. Nigdzie nie znajduje to pełniejszego wyrazu niż w dziele *Kəbra nagast* („Chwała królów”), które opisuje przybycie Arki do Etiopii. Posługując się tą starożytną legendą, znaną w Etiopii co najmniej od XV wieku, cesarze Etiopii legitymizowali swoją władzę powołując się na swoje pochodzenie od Izraelitów<sup>9</sup>. Ten skomplikowany stosunek Etiopczyków do dziedzictwa Starego Testamentu wyjaśnia, dlaczego Klaudiusz, który na samym początku podkreśla swoje izraelskie pochodzenie, poświęca znaczną część swojego wyznania wiary na odżegnywanie się od Żydów.

Jak widać z powyższego, adresatem Klaudiusza byli katolicy (pełen tekst Wyznania znalazł się w liście, który cesarz wysłał do papieża Pawła III w 1541 roku), zaś celem tekstu było przekonanie ich o w pełni chrześcijańskim i ortodoksyjnym charakterze etiopskiej wiary, odrzucenie oskarżeń o tendencje judaizujące oraz pokazanie, że sam król jest strażnikiem i gwarantem prawowierności. To wszystko miało ułatwić zbliżenie i umożliwić sojusz wojskowy pomiędzy Etiopią a Portugalią. Być może również w jakimś stopniu dokument był skierowany do rodzimego etiopskiego audytorium i miał pokazać niezłomność cesarza w obronie obowiązujących prawd wiary<sup>10</sup>.

W swojej autoprezentacji Klaudiusz nie wykorzystuje pełnego zakresu środków, jakimi dysponował cesarz Etiopii do sakralizacji swojej władzy, poza wspomnianym wywiedzeniem swego rodu od królów Izraela<sup>11</sup>. Zaznacza jednak, że

<sup>8</sup> Wydana pod auspicjami patriarchatu w Addis Abebie broszura stwierdza: „Przyjęcie, iż Kościół Etiopski nie jest do końca chrześcijański z powodu kilku podobieństw z judaizmem oznaczałoby jednoczesne potępienie całej reszty chrześcijaństwa [...]. Jakikolwiek żydowski zwyczaj istniejący w etiopskim chrześcijaństwie przyszedł tam poprzez wczesne chrześcijaństwo”. Por. Aymro Wondmagegnehu, J. Motovu (red.), *The Ethiopian Orthodox Church*, Addis Ababa 1970, s. 123–124.

<sup>9</sup> „On [władca Etiopii] jest królem Syjon, on jest pierworodnym z plemienia Sema”. Por. S. Strelcyn (tłum.), *Kebra Nagast czyli chwala królów Abisynii*, Warszawa 1956, s. 158.

<sup>10</sup> Jednak warto zauważyć, że rękopisy Wyznania znane są tylko z archiwów europejskich, zupełnie nie występują natomiast w bibliotekach etiopskich. Może to wskazywać, że dokument ten nie był przeznaczony do cyrkulowania w Etiopii.

<sup>11</sup> O sakralizacji władzy w Etiopii zob. A. Caquot, *La royauté sacré en Éthiopie*, „Annales d'Éthiopie”, 2, 1957, s. 205–218.

kapłani nauczają z jego rozkazu, jakby przyznając sobie władzę nad Kościołem. Być może chciał w ten sposób nieco zwiększyć swój autorytet w oczach jezuitów. W praktyce zwierzchnikiem *de iure* Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego był przysyłany z Aleksandrii metropolita, rząd dusz zaś dzierżyli mnisi i każdy władca musiał się z tymi siłami liczyć.

Z tekstu wyłania się obraz Klaudiusza jako przezornego polityka, który podkreśla chrześcijański charakter swojego królestwa z jego charakterystycznymi odrębnościami, ale przedstawia je w taki sposób, by znaleźć uznanie w oczach swoich katolickich adresatów. Kto wie, jak potoczyłyby się losy zbliżenia pomiędzy oboma kościołami, gdyby nie śmierć Klaudiusza w walkach z muzułmanami w 1559 roku<sup>12</sup>.

Oto pełne tłumaczenie tekstu<sup>13</sup>:

W imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, jednego Boga.

Oto wiara moja i wiara moich ojców, królów Izraela i wiara mojej trzody znajdującej się w obrębie mojego królestwa.

Wierzmy<sup>14</sup> w jednego Boga i w Jego jedyne Syna Jezusa Chrystusa, który jest Jego słowem i siłą. Jest on Jego sądem i Jego mądrością. [On jest] tym, który był z Nim zanim świat został stworzony, a w dniu ostatecznym przyjdzie do nas, nie zstępując z tronu swojej boskości. On stał się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego i Marii, świętej dziewicy. Został ochrzczony w Jordanie w trzydziestym roku życia i stał się w pełni człowiekiem i został ukrzyżowany na drzewie krzyża za dni Poncjusza Piłata. Cierpiał i umarł, został pogrzebany i zmartwychwstał trzeciego dnia. Potem, trzeciego dnia wstąpił w chwale do niebios i zasiadł po prawicy swego Ojca. Ponownie przyjdzie w chwale, aby sędzić żywych i umarłych, a jego panowaniu nie będzie końca.

Wierzmy w Ducha Świętego, pana życiodajnego, który pochodzi od Ojca.

Wierzmy w jeden chrzest na odpuszczenie grzechów<sup>15</sup>. Oczekujemy zmartwychwstania zmarłych do życia wiecznego. Amen.

<sup>12</sup> Dodajmy, że śmierć za wiarę zapewniła Klaudiuszowi kanonizację. Jest on wymieniony w Synaksariuszu, a więc oficjalnym kalendarzu zawierającym imiona wszystkich czczonych świętych, jako jeden z nielicznych cesarzy Etiopii. Dzień jego upamiętnienia to 27 *magābit* czyli 5 kwietnia.

<sup>13</sup> Tekst etiopski był publikowany kilkakrotnie np.: H. Ludolf, *Confessio fidei Claudii regis Aethiopiae cum versione latina, notis et prefatione*, Halae Magdeburgicae 1702; E. Ullendorff, *The Confessio fidei of king Claudius of Ethiopia*, „Journal of Semitic Studies”, 32, 1, 1987; O. Raineri, *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (secoli XII–XX)*, Città del Vaticano 2003 (s. 61–63). Ponizsze tłumaczenie oparte jest na tej ostatniej pozycji.

<sup>14</sup> Do słów „Oczekujemy zmartwychwstania zmarłych do życia wiecznego. Amen” tekst powtórza niemal dosłownie treść nicejsko-konstantynopolińskiego wyznania wiary.

<sup>15</sup> Obserwując obchody etiopskiego święta *təmqat*, których kulminacją jest kąpanie się w pobłogosławionej przez kapłana wodzie (ewentualnie polewanie się nią, jeśli nie ma odpowiednio dużego zbiornika) niektórzy jezuici podejrzewali, iż Etiopczycy chrzczą się wielokrotnie por. V. Böll, *Von der Freundschaft zur Feindschaft. Die äthiopisch-orthodoxe Kirche und die portugiesischen Jesuiten in Äthiopien, 16. und 17. Jahrhundert*, w: K. Koschorke (red.), *Christen und Gewürze. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*, Göttingen 1998, s. 51–52. W istocie jest to etiopski odpowiednik święta Chrztu Pańskiego obchodzony tego samego dnia czyli 19 stycznia.

Kroczy my drogą królewską równą i prawdziwą i nie zboczmy ani w prawo ani w lewo od nauki naszych ojców dwunastu apostołów oraz Pawła, fontanny mądrości, [jak też nauki] siedemdziesięciu dwóch uczniów i trzystu osiemdziesięciu<sup>16</sup> prawowiernych, którzy zebrali się w Nicei, stu dwudziestu [zebranych] w Konstantynopolu i dwustu [zebranych] w Efezie<sup>17</sup>. W ten sposób nauczam i w ten sposób prowadzę ja Galāwdewos, król Etiopii, zaś moje imię królewskie to 'Aṣnāf Sagad, syn Wanāga, syna Nā'oda.

Co się tyczy kwestii czczenia przez nas dnia pierwszego szabatu<sup>18</sup>, nie świętujemy go tak jak Żydzi, którzy ukrzyżowali Chrystusa, mówiąc: „Krew jego na nas i na nasze dzieci”<sup>19</sup>. Ci Żydzi bowiem nie czerpią wody ani nie rozpalają ognia, nie gotują stawy ani nie pieką chleba, nie chodzą od domu do domu<sup>20</sup>.

My zaś święcimy [ten dzień] wznosząc w nim eucharystię i spożywając posiłek tak jak nakazali nam ojcowie nasi apostołowie w *Didasqalyā*<sup>21</sup>. Nie świętujemy go tak jak szabatu niedzielnego, która jest nowym dniem, o którym Dawid powiedział: „Cieszmy się i radujmy tym dniem, który ustanowił Pan”<sup>22</sup>. W nim bowiem zmartwychwstał nasz Pan Jezus Chrystus i w nim zstąpił Duch Święty na apostołów w komnacie Syjonu<sup>23</sup>. W nim [Chrystus] stał się człowiekiem w łonie świętej

<sup>16</sup> Powinno być raczej „trzystu osiemnastu”, taka liczba uczestników soboru jest najczęstsza w tradycji etiopskiej. Liczba ta nawiązuje do liczby sług Abrahama (por. Rdz. 14, 14).

<sup>17</sup> Kościół Etiopski uznaje ustalenia tych właśnie trzech soborów powszechnych, chociaż jego przedstawiciele nie uczestniczyli w żadnym z nich, por. K. Stoffregen-Pedersen, *Les Éthiopiens*, Turnhout 1990, s. 33–35.

<sup>18</sup> Kwestia, czy sobota (pierwszy czyli żydowski szabaty) powinna być dniem świętym na równi z niedzielą (drugim czyli chrześcijańskim szabatem), czy też o nieco niższej randze było przedmiotem sporów w łonie Kościoła Etiopskiego w XIV wieku. Najogólniej mówiąc, koptyjscy metropolici Etiopii domagali się uznania prymatu niedzieli, podczas gdy niektóre ugrupowania etiopskich mnichów obstawały przy starożytnej tradycji święcenia soboty. W 1450 roku cesarz Zar'a Yā'qob przychylił się do tego drugiego stanowiska. Samą ideę dwóch szabatów Etiopczycy wywodzą z interpretacji Wj 31,13. Por. G. Lusini, *L'omelia etiopica „Sui Sabati” di Retu'a Haymanot*, „Egitto e Vicino Oriente”, 11, 1988, s. 209.

<sup>19</sup> Mt 27, 25. W przypadku cytatów biblijnych tłumacząc dosłownie tekst zawarty w Wyznaniu, który może się niekiedy różnić nieco od zwykłego tekstu Biblii etiopskiej (zjawisko doskonale znane z piśmiennictwa etiopskiego, gdzie skrybowie podają cytaty biblijne z pamięci, a ponadto modyfikacja ich treści aby lepiej pasowały do wywodu jest praktyką dopuszczalną), a jeszcze bardziej od jej wersji katolickiej.

<sup>20</sup> W istocie jednak tradycja sobotniego odpoczynku jest dobrze znana w Etiopii, choć współcześnie nie jest rygorystycznie przestrzegana. Cesarz Zar'a Ya'qob w swoim traktacie *Mashafa berhan* (Księga światłości) zawarł spis prac zakazanych w sobotę. Są to między innymi: praca na roli, rąbanie drewna, łowienie ryb, polowanie, prace rzemieślnicze (tkactwo, kowalstwo, garncarstwo). Por. E. Isaac, *A new text-critical introduction to Mashafa Berhan*, Leiden 1973, s. 90.

<sup>21</sup> *Didasqalyā* to etiopski przekład dzieła w tradycji zachodniej zwanego *Didaskalia*, jednego z najwcześniejszych kodeksów chrześcijańskiego prawa kanonicznego. Ma on formę wykładu włożonego w usta dwunastu apostołów. Dzieło to zostało przełożone na język etiopski z arabskiego nie później niż w XIV wieku. Por. J. M. Harden, *The Ethiopic Didascalia*, New York 1920.

<sup>22</sup> Ps 118, 24 (według etiopskiej numeracji Ps 117, 23).

<sup>23</sup> W tradycji etiopskiej tak określa się miejsce, w którym zebrali się apostołowie (Ap 1, 13) i gdzie nastąpiło zesłanie Ducha Świętego. Por. A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae cum indice latino*, New York 1955, kol. 1273.

dziewicy Marii na wszystkie czasy. W nim przyjdzie powtórnie dla nagrodzenia sprawiedliwych i ukarania grzeszników.

Co się tyczy obrzędu obrzezania<sup>24</sup>, nie jesteśmy obrzezani tak jak Żydzi, my bowiem znamy słowa Pawła fontanny mądrości, który powiedział: „Bycie obrzezanym nie jest konieczne, a bycie obrzezanym nie daje władzy, a jedynie wiara w naszego Pana Jezusa Chrystusa”<sup>25</sup>. Rzekł on także do Koryntian: „Ten, kto nosi obrzezanie, niech nie pozbywa się obrzezania”<sup>26</sup>. Posiadamy wszystkie księgi nauki Pawła i pouczają nas [one] o obrzezaniu i o braku obrzezania. Ponadto obrzezanie, które ma miejsce u nas [jest] zgodne ze zwyczajem kraju, tak jak nacięcia na twarzy w Etiopii i Nubii lub niczym przekłuwanie uszu w Indiach. Czynimy to nie aby dochować wierności prawu Pięcioksięgu, lecz zgodnie ze zwyczajem ludu.

Co się tyczy jedzenia wieprzowiny<sup>27</sup>, nie jest ona nam wzbroniona ze względu na prawa Pięcioksięgu jak Żydom. Nie brzydzimy się tego, kto ją je i nie uważamy go za nieczystego, tego zaś, kto [jej] nie je, nie zmuszamy, aby jadł. Tak jak napisał nasz ojciec Paweł w liście do Rzymian: „Ten, kto je [wszystko], niech nie gardzi tym, który nie je [wszystkiego], Pan przygarnął ich wszystkich”<sup>28</sup>. Królestwo Pana nie jest w tym, co się je bądź pije<sup>29</sup>. Wszystko jest czyste dla czystych, lecz byłoby złem dla człowieka jeść ku zgorszeniu innych”<sup>30</sup>. Mateusz ewangelista rzekł: „Nie to, co się je, plugawi człowieka, ale to, co wychodzi z ust. To, co wchodzi do żołądka, jest przerabiane na odchody, a potem wydalane i wylwane na zewnątrz”<sup>31</sup>. Mówiąc te słowa, unieważnił całą konstrukcję błędu Żydów, którzy byli prowadzeni przez pismo Pięcioksięgu.

Wiara moja i wiara uczonych kapłanów, którzy nauczają z mojego rozkazu w obrębie mojego królestwa, nie odchodzi od drogi Ewangelii i od nauczania naszego ojca Pawła ani w prawo ani w lewo. W naszej księdze historii zaś było napisane, że cesarz Konstantyn<sup>32</sup> rozkazał w dniach swojego panowania wszyst-

<sup>24</sup> W rodzinach chrześcijańskich chłopcy obrzezani są w ósmym dniu po narodzinach, a więc dokładnie według przepisu w Rdz 17, 11–12. Obrzezanie jest jednak praktykowane przez liczne grupy etniczne zamieszkujące Etiopię (i szerzej Afrykę Wschodnią), dlatego właśnie Klaudiusz określa je jako zwyczaj, nie mający w zasadzie religijnego charakteru. Na temat znaczenia obrzezania w Kościele Etiopskim zob. M.-L. Derat, *La circoncision et l'excision en Éthiopie du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, „Afriques”, 1, 2010.

<sup>25</sup> Gal 5, 6.

<sup>26</sup> 1Kor 7, 18.

<sup>27</sup> Szerzej na temat tabu alimentacyjnych związanych z wieprzowiną i innymi mięsami zob. E. Ficquet, *Flesh soaked in faith. Meat as a marker of boundary between Christians and Muslims in Ethiopia*, w: B. F. Soares (red.), *Muslim-Christian encounters in Africa*, Leiden 2006, s. 39–56.

<sup>28</sup> Rz 14, 3.

<sup>29</sup> Rz 14, 17.

<sup>30</sup> Rz 14, 20.

<sup>31</sup> Mt 15, 17–18.

<sup>32</sup> Chodzi tu o dzieło koptyjskiego kronikarza imieniem Ğirġis al-Makīn ben al-‘Amīd, w Europie średniowiecznej znanego jako Elmacinus, w Etiopii zaś jako Giyorgis Walda ‘Amid. Ta kronika uniwersalna (czyli opisująca dzieje od stworzenia świata) powstała między 1262 a 1268 rokiem, zaś na etiopski została przełożona za panowania cesarza Ləbna Dəngəla. W jednym z epizodów cesarz rzymski Konstantyn zmusza przemocą Żydów do jedzenia wieprzowiny. Por. E. Ullendorff, *op. cit.*, s. 175.



kich Żydów, którzy byli ochrzczeni, zmuszać do jedzenia wieprzowiny w dniu zmartwychwstania naszego Pana Jezusa Chrystusa. Ten jednak, komu się to podoba, powstrzymuje się od jedzenia mięsa zwierząt. Są tacy, którzy wolą mięso ryb i tacy, którzy wolą mięso drobiowe. Są tacy, którzy powstrzymują się od jedzenia baraniny, a wszyscy, którym się to podoba, mogą się [tego] trzymać. Taka jest zgoda i wola ludzi. Odnośnie jedzenia mięsa zwierząt nie ma prawa ani reguły w Nowym Testamencie, dla czystych wszystko jest czyste. Paweł zaś rzekł<sup>33</sup>: „Ten, kto wierzy, niech je wszystko”<sup>34</sup>.

Wszystko to starałem się napisać, abyś poznał<sup>35</sup> sprawiedliwość mojej wiary. Napisano w roku 1555 od narodzenia naszego Pana Jezusa Chrystusa dnia 23 miesiąca *sane*<sup>36</sup> w kraju Dāmot.

**Dr Marcin Krawczuk**, adiunkt w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania badawcze: filologia etiopska, Etiopski Kościół Ortodoksyjny.

## Bibliografia

- Appleyard D., *Ethiopian Christianity*, w: K. Parry (red.), *Blackwell companion to Eastern Christianity*, Malden 2007, s. 117–135.
- Aymro Wondmagegnehu, J. Motovu (red.), *The Ethiopian Orthodox Church*, Addis Ababa 1970.
- Bartnicki A., Mantel-Niećko J., *Historia Etiopii*, Wrocław 1987.

---

<sup>33</sup> Można zastanawiać się, czy tak częste powoływanie się na apostoła Pawła nie jest również pewną formą „przypodobania się” jezuitom. Analizując pewną dość oryginalną grupę hymnów religijnych powstałych w środowisku ortodoksyjnym, ale zdradzających pozytywny stosunek do rzymskiego katolicyzmu, zwrócono uwagę na szczególnie częste powoływanie się w nich właśnie na Piotra i Pawła, kosztem na przykład ogromnie czczonych w Etiopii egipskich Ojców Pustyni por. Getatchew Haile, *The different collections of nāgs hymns in Ethiopic literature and their contributions*, Erlangen 1983. Paweł był postacią o ogromnym znaczeniu dla jezuitów, między innymi ze względu na jego rolę w głoszeniu przesłania Chrystusa wśród „narodów”, dlatego też Klaudiusz mógł chcieć podkreślić, że Etiopczycy doskonale znają jego nauki. Na ten temat zob. A. Martínez d’Alòs-Moner, *Paul and the other: the Portuguese debate on the circumcision of the Ethiopians*, w: V. Böll, A. Martínez d’Alòs-Moner, S. Kaplan, E. Sokolinskaia (red.), *Ethiopia and the missions. Historical and anthropological insights*, Münster 2005.

<sup>34</sup> Rz 14, 6.

<sup>35</sup> Użycie drugiej osoby liczby pojedynczej może sugerować, że tekst miał konkretnego adresata, być może któregoś z prominentnych jezuitów rezydujących w Etiopii albo nawet samego papieża.

<sup>36</sup> Według kalendarza gregoriańskiego byłby to 27 czerwca 1563 roku, tyle że taka data jest dość zaskakująca, zważywszy iż Klaudiusz zginął w 1559 roku. Być może w Wyznaniu zrezygnowano z podawania daty w rachubie etiopskiej ze względu na europejskiego adresata.

- Böll V., *Von der Freundschaft zur Feindschaft. Die äthiopisch-orthodoxe Kirche und die portugiesischen Jesuiten in Äthiopien, 16. und 17. Jahrhundert*, w: K. Koschorke (red.), *Christen und Gewürze. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*, Göttingen 1998, s. 43–58.
- Caquot A., *La royauté sacrée en Éthiopie*, „Annales d'Éthiopie”, 2, 1957, s. 205–218.
- Cohen Shabot L., Martínez d'Alòs Moner A., *The Jesuit mission in Ethiopia (16th–17th Centuries): an analytical bibliography*, „Aethiopica”, 9, 2006, s. 190–212.
- Conzelmann W. El. (wyd.), *Chronique de Galâwdêwos (Claudius) roi d'Éthiopie*, Paris 1895.
- Isaac E., *A new text-critical introduction to Mashafa Berhan*, Leiden 1973.
- Derat M.-L., *La circoncision et l'excision en Éthiopie du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, „Afriques” 1 (2010) <http://afriques.revues.org/415> z 11.10.2013.
- Ficquet E., *Flesh soaked in faith. Meat as a marker of boundary between Christians and Muslims in Ethiopia*, w: B. F. Soares (red.), *Muslim-Christian encounters in Africa*, Leiden 2006, s. 39–56.
- Getatchew Haile, *The different collections of nägs hymns in Ethiopic literature and their contributions*, Erlangen 1983.
- Ishikawa H., *Northern Ethiopian historiography during the second half of the Solomonic period (1540–1769)*, „Nilo-Ethiopian Studies”, 16, 2011, s. 1–12.
- Kropp M. (wyd.), *Die Geschichte des Lebna-Dengel, Claudius und Minās*, Lovanii 1988.
- Lusini G., *L'omelia etiopica „Sui Sabati” di Retu'a Haymanot*, „Egitto e Vicino Oriente”, 11, 1988, s. 205–235.
- Martínez d'Alòs-Moner A., *Paul and the other: the Portuguese debate on the circumcision of the Ethiopians*, w: V. Böll, A. Martínez d'Alòs-Moner, S. Kaplan, E. Sokolinskaia (red.), *Ethiopia and the missions. Historical and anthropological insights*, Münster 2005, s. 31–51.
- Schattner-Rieser U., *Empreintes bibliques et emprunts juifs dans la culture éthiopienne*, „Journal of Eastern Christian Studies”, 64, 1–2, 2012, s. 5–28.
- Stoffregen-Pedersen K., *Les Éthiopiens*, Turnhout 1990.
- Strelcyn S. (tłum.), *Kebra Nagast czyli chwala królów Abisynii*, Warszawa 1956.
- Ullendorff E., *The Confessio fidei of king Claudius of Ethiopia*, „Journal of Semitic Studies”, 32, 1, 1987, s. 159–176.
- Witkowski W., *Judiska inslag i det kristna Etiopien*, „Nordisk Judaistik”, 17, 1–2, 1996, s. 89–108.

## ARTYKUŁY DYSKUSYJNE I POLEMICZNE

ROBERT PIĘTEK

### ***GARCIA II WŁADCA KONGA A KOŚCIÓŁ KATOLICKI NIE JEST PODRĘCZNIKIEM DLA WSPÓŁCZESNYCH MISJONARZY***

W 36 numerze „Afryki” opublikowano artykuł dyskusyjny Stanisława Obirka „Od zubożenia do rozkwitu. Antropologiczne implikacje chrystianizacji Afryki”. Impulsem do napisania tego artykułu była moja książka poświęcona miejscu Kościoła katolickiego w polityce kongijskiego władcy Garcii II (1641–1660/61)<sup>1</sup>. Większość problemów poruszanych przez Obirka pozostaje poza obszarem moich zainteresowań. Nie zajmowałem się kwestią oceny działań misjonarzy. Problem ten w ogóle mnie nie interesuje. Podobnie, w swojej pracy nie rozpatrywałem kwestii, czy istnieje idealna religia, czy też nie. Nie zaprzęta mojej uwagi problem zubożenia, czy wzbogacenia kultur pod wpływem chrystianizacji. Również nie interesują mnie zmiany w stosunku Kościoła katolickiego do rodzimych religii i kultur, jakie nastąpiły po II Soborze Watykańskim. Tym bardziej nie zamierzam ich oceniać.

Odwoływanie się do czyichś prac przy próbie tworzenia własnych koncepcji jest czymś naturalnym, nawet jeżeli bezpośrednio nie odnoszą się one do konstruowanych tez. Natomiast nie jest eleganckie przypisywanie autorowi poglądów, których nie wyraził i na ich podstawie przedstawianie własnych ustaleń.

Obirek odwołując się do mojego tekstu, stwierdził, iż przyjmuję punkt widzenia tradycyjnej historiografii chrześcijańskiej. Niestety autor artykułu nie określił, co rozumie pod tym pojęciem. Czy dotyczy ono wszystkich prac wspominających o chrystianizacji, czy tekstów, które wykorzystują źródła autorstwa duchownych?

---

<sup>1</sup> R. Piętek, *Garcia II władca Konga a Kościół katolicki*, Warszawa 2009.

Czy też tych pisanych przez duchownych lub osoby deklarujące swoje wyznanie? Obirek stwierdził, że opisują chrystianizację Konga z punktu widzenia działających wówczas w tym państwie kapucynów. Według niego spojrzenie misjonarzy ma również być moim spojrzeniem<sup>2</sup>. Rzeczywiście wykorzystałem wiele źródeł, których autorami byli kapucyni, działający w Kongu od 1645 r. Nie były to jednak jedyne źródła, na których się opierałem. Faktem jest, że dla okresu panowania Garcii II relacje kapucynów stanowią bardzo ważny zbiór źródeł. Zakonnicy ci zostawili bowiem najwięcej relacji dotyczących Konga tego okresu. Fakt wykorzystywania tych relacji nie oznacza jednak, iż przyjąłem ich perspektywę.

Zarzut, iż moje spojrzenie oparte jest na źródłach chrześcijańskich, których autorami byli Europejczycy, a nie miejscowi chrześcijanie, jest chybiony, gdyż nie dysponujemy miejscowymi pisаныmi źródłami. Nie oznacza to jednak, iż nie można na podstawie źródeł europejskich, przynajmniej częściowo, odtwarzać opinii miejscowych, co próbowałem czynić w swojej książce.

Obirek uważa, iż dla mnie historia władcy Konga i przyjęcie przez niego (Garcie II) chrześcijaństwa sprowadza się do przedstawienia misji kapucynów i ich sukcesów misjonarskich. Sformułowanie to w niewielkim stopniu odnosi się do treści zawartych w mojej książce. Osoba czytająca artykuł Obirka może odnieść wrażenie, że Garcia II był pierwszym władcą chrześcijańskim, szczególnie, że autor tekstu stwierdza poniżej, iż wspominam w książce fakt przyjęcia chrztu przez Garcie II wraz z dworem w 1491 roku. Czytelnik niezorientowany w historii opisywanego przeze mnie państwa może odnieść wrażenie, że moja książka opisuje okres panowania pierwszego chrześcijańskiego władcy Konga Nzinga a Nkuwu (? – 1506), który przyjął na chrzcie imię João, na cześć ówczesnego króla Portugalii. Moja praca zaś odnosi się do panowania Garcii II (1641 – 1660/61). Warto przy okazji nadmienić, iż od czasów João I wszyscy władcy Konga, jak też przedstawiciele elity politycznej tego państwa uważali się za chrześcijan i tak też byli postrzegani przez Europejczyków, a w państwie istniały struktury kościelne. W związku z tym twierdzenie, że władca, którego panowania dotyczy moja książka, przyjął chrześcijaństwo jest mylne.

Tematem mojej książki nie jest chrystianizacja Konga, ani też sama działalność misjonarska kapucynów, którzy zapoczątkowali swoją misję w 1645 r. W swojej pracy skupiłem się przede wszystkim na roli Kościoła w polityce Garcii II. Prawdą jest, że wykorzystywałem wiele źródeł autorstwa kapucynów, poświęciłem też wiele uwagi samym misjonarzom. Wynikało to z faktu, iż w omawianym przeze mnie okresie kapucyni byli najliczniejszą i najbardziej aktywną grupą duchownych w Kongu i zostawili największą liczbę źródeł dotyczących tego okresu. W pracy zajmowałem się przede wszystkim tym, jaką rolę wypełniali ci duchowni w struk-

<sup>2</sup> S. Obirek, *Od zubożenia do rozkwitu. Antropologiczne implikacje chrystianizacji Afryki*, „Afryka” nr 36 (2012), s.108–109.

turach państwowych. Plany, jakie wiązał Garcia II z obecnością kapucynów oraz zadania, jakie stawiali sobie ci zakonnicy nie zawsze były zbieżne. Często też dochodziło do konfliktów i napięć między misjonarzami oraz monarchą, podobnie jak miało to miejsce w przypadku jego następcy António I (1661–1665), o czym wspominałem wielokrotnie w swojej pracy.

W książce nie ograniczałem się tylko do opisanie działalności i roli kapucynów w Kongu. Wspominałem również o świeckich duchownych, w większości Mulatach, członkach kapituły katedralnej w São Salvador. Przedstawiłem ich rolę w relacjach kongijsko-portugalskich. Po 1648 r. stali się oni de facto stronnikami interesów portugalskich w Kongu. *Nota bene* kanonicy byli wspierani przez jezuitę António do Couto, posła króla portugalskiego na dworze kongijskim od 1648 r., który za wszelką cenę starał się ograniczyć kontakty Konga z Europą, z pominięciem Lizbony<sup>3</sup>.

Opisując działalność kapucynów wskazałem też na ich rolę, jako narzędzia w polityce międzynarodowej Garcii II. Kapucyni byli wysyłani do Rzymu jako posłowie monarchy kongijskiego. Władca ten liczył, iż za ich pośrednictwem Stolica Apostolska po 1648 r. wpłynie na Portugalię, by ta zaniechała ataków na Kongo. Zakonnicy mieli też kształtować w Europie obraz Konga jako chrześcijańskiego państwa takiego samego jak katolickie królestwa europejskie. Kapucyni wysyłani do Rzymu wypełniali tę rolę z dużym zaangażowaniem. Poselstwa wysyłane do Rzymu miały także na celu uzyskanie zgody na stworzenie w Kongu bezpośrednio podległej Rzymowi organizacji kościelnej i w ten sposób zerwanie z zasadą patronatu Portugalii nad Kościołem w Kongu<sup>4</sup>.

Monarcha kongijski starał się wykorzystać zakonników do umocnienia swojej pozycji, natomiast kapucyni zainteresowani byli przede wszystkim ugruntowaniem chrześcijaństwa i eliminacją miejscowych wierzeń i obyczajów, które postrzegali jako sprzeczne z zasadami wyznawanej przez nich wiary. Na poziomie regionalnym tego typu działania z reguły były wspierane przez monarchę, który w ten sposób starał się ograniczyć tendencje odśrodkowe w państwie poprzez likwidację lokalnych ośrodków kultu (*kitome*). Opisywanie niszczenia bałwanów i lokalnych ośrodków kultu, nie oznacza przyjęcia przeze mnie perspektywy zakonników i utożsamiania się z ich postępowaniem, co zostało mi zarzucone. Starałem się jedynie odtwarzać sposoby działania i motywy zarówno kapucynów jak i samego monarchy. Natomiast nie interesuje mnie kwestia, czy to zubażało, czy też wzbogacało miejscowe społeczeństwo i jego kulturę. Napisałem książkę poświęconą pewnemu okresowi dziejów Konga, a nie podręcznik dla misjonarzy.

Obirek przypisał mi pogardę dla lokalnych wierzeń i tradycji, którą jakobym podzielał z siedemnastowiecznymi kapucynami. Dowodem na to ma być pokazy-

<sup>3</sup> R. Piątek, *op.cit.*, s. 151–164.

<sup>4</sup> R. Piątek, *op.cit.*, s. 66–79, 139–150.

wanie przeze mnie przedstawiciele lokalnych kultów jako czarowników, a kapucynów jako reprezentantów prawdziwej religii. Ponadto mam stygmatyzować miejscowe wierzenia, razem z siedemnastowiecznymi zakonnikami określając je jako diabelskie. Prawdą jest, że misjonarze działający w czasach Garcii II uważali się za wyznawców prawdziwej religii, do której chcieli przekonywać Kongijczyków, bardzo często traktowali miejscowych czarowników jako narzędzie diabła. Zarówno katolicy, jak i protestanci podobnie postrzegali czarowników w ówczesnej Europie. To, że zakonnicy uważali, iż wyznają jedyną prawdziwą religię, którą chcieli propagować i umacniać w Kongu, nie wydaje się niczym dziwnym, inaczej by się tam nie wyprawiali. Stosunek do miejscowych kultur oraz techniki misjonarskie wynikały z ówczesnych przekonań większości duchownych zajmujących się praktyczną działalnością misjonarską, jak też tych, którzy kształtowali reguły prowadzenia misji. Należy podkreślić, iż sposób działania i stosunek do miejscowych zwyczajów duchownych prowadzących w owym czasie misje wewnętrzne w Europie, w niewielkim stopniu odbiegał od tego, jaki prezentowali kapucyni w Kongu. Kwestia oceny tych działań w kategoriach dobra i zła jest mi całkowicie obojętna i nie zamierzam się nią zajmować.

Przypisywanie mi pogardy dla przedchrześcijańskich wierzeń oraz tamtejszych obyczajów jest zupełnie bezpodstawne. W pracy nie wyrażałem w żadnym miejscu stosunku do tamtejszych wierzeń i obyczajów. Nie rozpatrywałem też problemu, która religia jest prawdziwa, a która nie. Tego typu kwestie są poza moimi zainteresowaniami związanymi z dziejami Konga i nie mają nic z nimi wspólnego. Autor uznał, iż używanie przeze mnie terminu czarownik jest wyrazem pogardy, którą podzielam z kapucynami. Stosowanie tego terminu nie wydaje mi się być oznaką lekceważenia. Obirek dokonał pewnych uproszczeń. W Kongu poza kapłanami lokalnych kultów nazywanych *kitome* byli też czarownicy nazywani *nganga* i takiego rozróżnienia dokonałem w swojej książce. Ze względów oczywistych kapucyni mieli niechętny stosunek zarówno do jednych jak i drugich, o czym wielokrotnie wspominałem w pracy. Pomijanie tego faktu byłoby zakłamywaniem historii. Rewizja przekonań siedemnastowiecznych kapucynów nie wchodzi w zakres moich zainteresowań i raczej nie wydaje się możliwym, by wysłani wówczas do Konga zakonnicy byli w stanie zmienić swoje podejście po lekturze tekstów powstałych kilkaset lat po ich śmierci.

**Dr hab. Robert Piątek**, prof.

w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych,  
Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach.  
Historyk Afryki przedkolonialnej.

## KONFERENCJE NAUKOWE

### **Konferencja: Konteksty bezpieczeństwa w Afryce**

Olsztyn, 20–21 maja 2013 r.

Organizatorzy: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

W ramach organizowanych przez Instytut Nauk Politycznych UW-M „Naukowych Spotkań z Afryką” odbyła się już kolejna, dziewiąta ogólnopolska konferencja, nad którą honorowy patronat objęło Polskie Towarzystwo Nauk Politycznych oraz Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne.

Konferencja miała charakter interdyscyplinarny, a wzięli w niej udział naukowcy z kilkunastu ośrodków naukowych z całej Polski. Wśród prelegentów wymienić można m.in. przedstawicieli takich dyscyplin jak politologia, stosunki międzynarodowe, historia, etnologia, socjologia czy religioznawstwo. Dlatego też problematyka prezentowana przez prelegentów była różnorodna, co niewątpliwie pozwoliło analizować problemy bezpieczeństwa na kontynencie afrykańskim w szerokiej perspektywie badawczej. Trudno o wskazanie wspólnego mianownika prezentowanych wystąpień, niemniej w większości podkreślano znaczenie wpływu szeroko rozumianego bezpieczeństwa na los państw i społeczności afrykańskich. Akcentowano również specyfikę kontekstów bezpieczeństwa w odniesieniu do Afryki, wskazując na różnorodne determinanty stabilności i destabilizacji tego regionu świata.

Termin „bezpieczeństwo” bywa rozmaicie rozumiany, trudno o wskazanie jednej akceptowalnej przez wszystkich definicji. Dr Krzysztof Trzciniński w wystąpieniu „Wspólnota lokalna jako obszar bezpieczeństwa Afrykanów a rozwój demokratycznej kultury politycznej w Afryce Subsaharyjskiej” słusznie zauważył, że bezpieczeństwo można odnosić do różnych podmiotów, takich jak jednostki, naród (lub inna grupa) czy państwo. Wskazał również, że może też dotyczyć odmiennych płaszczyzn egzystencji danych podmiotów, takich jak na przykład jak zdrowotna, żywnościowa, ekonomiczna, ekologiczna, kulturowa, czy militarna i polityczna. Prelegent zauważył, że w Afryce Subsaharyjskiej podstawowe znaczenie dla bezpieczeństwa jednostek mają tzw. wspólnoty lokalne. Zaprezentowane zostały tutaj koncepcje filozofów: Ifeanyi A. Menkitiego z Nigerii oraz Kwasi Wiredu i Kwame Gyekyego z Ghany. W konkluzjach podkreślano, że Afrykanie mają znacznie

większe poczucie wspólnoty niż ludzie Zachodu, a afrykański świat wspólnotowy to świat silnej, wspólnej identyfikacji etnicznej, związanej przede wszystkim z więzami krwi. Prelegent wskazał, że poglądy wymienionych myślicieli w wymiarze praktycznym oznaczają, iż demokracja w afrykańskich państwach musi być dziś budowana w zgodzie z potrzebami wieloetniczności oraz w oparciu o instytucje, które będą zapobiegać dominacji jednych grup etnicznych nad innymi.

Na problem AIDS, jako na zagrożenie dla bezpieczeństwa narodowego i międzynarodowego, zwrócił uwagę ks. prof. Jacek Jan Pawlik w referacie pt. „Pandemia HIV/AIDS w Afryce jako zagrożenie dla bezpieczeństwa”. Zauważył, że w niektórych regionach Afryki choroba AIDS osiągnęła rozmiary pandemii, niszcząc podstawowe tkanki społeczeństwa, a mianowicie – rodzinę, wspólnotę i państwo. Prelegent przywołał opinię, że epidemia AIDS nasila się w warunkach przemocy i braku stabilności, które zwiększają ryzyko narażenia na chorobę przez masowe przemieszczenie się ludności, wzrost niepewności jutra i ograniczony dostęp do środków leczniczych. Jeśli nie zostanie zastopowana, może być zagrożeniem dla stabilności i bezpieczeństwa krajów afrykańskich. W wystąpieniu wskazał również na ogromny problem, jakim jest AIDS wśród wojskowych i wynikające z tego negatywne konsekwencje dla siły armii. Kolejny problem, to niszczący wpływ choroby na kobiety i dzieci, w szczególności w środowisku miejskim.

Innym zagrożeniem dla świata afrykańskiego, na które zwróciła uwagę w swoim wystąpieniu mgr Marta Antosz, jest „Sytuacja dziecięcych uchodźców wojennych w obozach na terenie Afryki Subsaharyjskiej”. Na początku XXI wieku w Afryce Subsaharyjskiej liczba uchodźców wewnętrznych sięgnęła 16 milionów, a uchodźców zewnętrznych 6 milionów z czego dzieci stanowiły połowę wszystkich uchodźców. Przeżycia związane z konfliktem zbrojnym oraz koniecznością wychodźstwa, jak i sam pobyt na terenie obozu często wiąże się z bardzo poważnymi konsekwencjami psychicznymi wywołanymi traumą wojenną, związaną z powracającymi wspomnieniami, warunkami życia w obozie, przemocą fizyczną oraz psychiczną jakiej doświadczają oni na terenie obozu. Wszystko to może doprowadzić do zaburzeń osobowości, depresji czy czynów autodestrukcyjnych. Kryzys humanitarny oraz fizyczne i psychiczne wycieńczenie dotyczące dziecięcych uchodźców staje się też częstą przyczyną wybuchu epidemii na terenach obozów. W wyniku gwałtów oraz wykorzystywania seksualnego dziewczynek i chłopców dochodzi do ich zarażeń wirusem HIV. Poza tym warunki życia, utrata opiekunów w wyniku konfliktów zbrojnych oraz niechęć i przemoc z jaką spotykają się na terenach obozów, sprawia, iż dzieci stają się łatwym celem rekrutacji zarówno do armii rebelianckich, jak i do organizacji terrorystycznych.

Problem bezpieczeństwa ekonomicznego był tematem wystąpienia dr hab. Hanny Dumalej: „Bezpieczeństwo ekonomiczne państw Afryki Północnej po arabskiej



wiośnie – wsparcie ze strony wielostronnych banków rozwoju”. Zdaniem prelegentki, konsekwencją Arabskiej Wiosny był m.in. spadek produkcji, krajowych i zagranicznych inwestycji, dochodów z turystyki (istotnych zwłaszcza dla Egiptu i Tunezji) i w efekcie obniżenie stopy wzrostu w całym regionie Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Panaceum na te problemy mają być działania stabilizacyjne i reformy gospodarcze, zwłaszcza walka z bezrobociem, podniesienie poziomu życia wszystkich warstw społecznych, a nie tylko wąskich elit, czy budowanie aktywnego i niezależnego sektora prywatnego. Realizacja wymienionych wyżej reform przekracza możliwości państw regionu i wymaga wsparcia zewnętrznego. W tym kontekście prelegentka omówiła założenia tzw. Partnerstwa z Deauville oraz rolę międzynarodowych organizacji finansowych, które mają wspierać reformy instytucjonalne w państwach regionu.

Różne odłamy islamu w perspektywie historycznej przedstawił dr hab. Selim Chazbijewicz. Kończąc na czasach współczesnych, przywołał Stowarzyszenie Braci Muzułmanów. Ten ruch polityczny, to również późniejsza partia, mająca różne frakcje i odłamy – od skrajnych po umiarkowane, od zwolenników terroryzmu jako metody walki politycznej, aż po zwolenników opcji walki parlamentarnej w stylu europejskim. Referent podkreślił, że Bracia Muzułmanie przejęli w praktyce władzę polityczną w Egipcie, a z tego ruchu wywodzi się aktualny prezydent tego państwa Mohammed Nursi.

Dr hab. Michał Leśniewski w referacie zatytułowanym „Afryka w strategii europejskiej równowagi i bezpieczeństwa u schyłku XIX wieku” zastanawiał się dlaczego fenomen „rozdrapywania Afryki” miał miejsce właśnie w tym okresie oraz dlaczego zaczął się w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XIX wieku? Konkludując, stwierdził, że Afryka odegrała istotną rolę w europejskiej strategii równowagi i bezpieczeństwa u schyłku XIX wieku. Polityka kolonialna, w swej pierwszej fazie, niewątpliwie przyczyniła się do ustabilizowania sytuacji w Europie poprzez rozładowywanie napięć między mocarstwami, realizującymi swoje aspiracje poza Europą. Jednak już pod koniec tego okresu dało się zauważyć odwrotne skutki. Podboje kolonialne zaczęły generować nowe pola konfliktów, stając się w efekcie jednym z istotnych elementów genezy wybuchu pierwszej wojny światowej.

Wymienione wystąpienia, to tylko część niezwykle bogactwa poruszanej podczas konferencji problematyki. Zachęcając potencjalnych czytelników przyszłej publikacji warto choćby zasygnalizować pozostałe tematy: „Czarna Afryka w izraelskiej polityce bezpieczeństwa” (dr Anna M. Solarz), „Złe przywództwo jako jeden z czynników wpływających na dysfunkcyjność państw w Afryce Subsaharyjskiej” (dr hab. Robert Kłosowicz), „Polityka światowa a bezpieczeństwo w Afryce” (prof. Tadeusz Iwiński), „Wpływ powstania strefy bezatomowej w Afryce na bezpieczeństwo kontynentu i na stan reżimu nieprolifracji broni jądrowej” (prof. Jolanta Bryła), „Problematyka bezpieczeństwa żywnościowego w Afryce Subsaharyjskiej”

(prof. Andrzej Gąsowski), „Wizja bezpieczeństwa w Basenie Morza Śródziemnego w świetle wystąpień państw regionu w debacie generalnej 67. Sesji Zgromadzenia Ogólnego NZ (Nowy Jork, 25 września – 1 października 2012 r.)” (ambasador Wojciech A. Jasiński), „Chiński mały biznes w Ghanie: zagrożenia, konflikty, kontrowersje” (dr Dominik Kopiński, mgr Agnieszka Sito), „Euroobligacje jako narzędzie zwiększające bezpieczeństwo finansowe państw afrykańskich” (mgr Wojciech Tycholiz), „Kwestia reformy rolnej w Republice Południowej Afryki” (dr Andrzej Polus), „Wywłaszczenia i sprzedaż ziemi obcokrajowcom w Etiopii: nowa forma kolonializmu jako zagrożenia bytu rdzennej ludności” (dr Degefe Gemechu), „Współczesna grabież ziem uprawnych w Afryce” (prof. Izabella Łęcka), „Misja pokojowa w Mali – geneza, cele, zadania” (dr hab. Wiesław Lizak), „Wymiary zaangażowania Unii Europejskiej podczas konfliktu w Mali” (dr Beata Przybylska-Maszner), „Azawad kontra Republika Mali. Konflikt widziany oczami etnologa” (dr Lucjan Buchalik), „Azawad nowe państwo w Afryce – dramat Republiki Mali czy ostoja islamistów?” (dr Edward Janusz Jaremczuk), „Kwestie bezpieczeństwa w polityce zagranicznej RPA po 1994 roku” (prof. Arkadiusz Żukowski), „Czy tradycyjna kultura społeczeństw Afryki przetrwa bezpiecznie przez następne pokolenie?” (dr Jacek Łapott), „Główne źródła destabilizacji Sudanu” (ks. prof. Jarosław Różański), „Obozy dla uchodźców jako źródło regionalnych konfliktów i niebezpieczeństw” (prof. Maciej Ząbek), „System bezpieczeństwa społecznego w Kalifacie Sokoto” (dr hab. Ewa Siwierska), „Kultura popularna w Afryce – zagrożenie dla tożsamości etnicznej?” (dr Małgorzata Szupejko), „Go Ahead Make My Day” – prace plastyczne artystów z Afryki Południowej jako reakcja na przestępczość kryminalną (dr Aneta Pawłowska), „Bezpieczeństwa i niebezpieczeństwa dialogu międzyreligijnego w Afryce” (prof. Eugeniusz Sakowicz), „Sposoby zapewnienia poddanym bezpieczeństwa w Cesarstwie Etiopskim” (dr Hanna Rubinkowska-Anioł), „Podbój i prowiant w Afryce Wschodniej na przełomie XIX i XX wieku” (dr hab. Marek Pawełczak), „Zagrożenia dla instytucji państwa – dawne Kongo w I połowie XVII wieku” (dr hab. Robert Piętek), „Problem pokoju w Afryce w kontekście adhortacji: *Ecclesia in Africa i Africae minus*” (ks. dr Adam Romejko).

Konferencja olsztyńska po raz kolejny pokazała, że wciąż istnieją „białe plamy” na mapie naukowych dociekań poświęconych kontynentowi afrykańskiemu. Obecne przemiany na świecie, które możemy zaobserwować, pozwalają nam sądzić, że tematów do eksploracji tego kontynentu nigdy nie zabraknie. Utwierdza to przekonanie, że przyjęta przez głównego organizatora Naukowych Spotkań z Afryką – prof. dra hab. Arkadiusza Żukowskiego koncepcja, aby Afrykę badać interdyscyplinarnie, jest ze wszech miar słuszna. Potwierdzają ją coroczne publikacje oraz niesłabnące zainteresowanie olsztyńskimi konferencjami środowisk polskich afrykanistów.

**Wojciech Kotowicz**

## **II Ogólnopolska Konferencja Naukowa *Współczesne literatury afrykańskie i teksty kulturowe w świetle badań postkolonialnych***

Warszawa, 14 października 2013 r.

**Organizatorzy:** Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, Instytut Filologii Romańskiej UAM oraz Katedra Języków i Kultur Afryki UW

Konferencja odbyła się w Pałacu Tyszkiewiczów-Potockich na UW. Jej celem było podjęcie refleksji o literaturach afrykańskich i innych tekstach kulturowych w perspektywie badań postkolonialnych. Mimo że badania te są coraz częściej krytykowane, to stanowią jednak interesującą perspektywę badawczą. Skupiają się na analizie pojęć tak istotnych jak: kolonizacja, imperializm, tożsamość, naród, nacjonalizm, dekolonizacja, neokolonizacja, hybrydyzacja, dominacja, opresja oraz różnica rasowa, klasowa lub płciowa.

Uczestnicy konferencji byli zgodni, że teorie postkolonialne nie stanowią spójnej metodologii badawczej, ale są raczej perspektywą, z której warto analizować współczesną kulturę. Nie są także stosowane wyłącznie do analizy tekstów literackich, będąc szczególnie przydatne w naukach społecznych. Dlatego w konferencji wzięli udział nie tylko literaturoznawcy, ale także socjologowie oraz badacze kultury. Konferencję otworzyły prof. dr hab. Nina Pawlak, Kierownik Katedry Języków i Kultur Afryki UW oraz dr hab. Zofia Marzec, Dyrektor Instytutu Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW. W krótkich przemówieniach obie Panie Profesor dały wyraz zadowoleniu z kontynuacji inicjatywy z maja 2010 r., kiedy Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne i Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW zorganizowały I Ogólnopolską Konferencję Naukową poświęconą literaturom afrykańskim na przełomie XX i XXI wieku. Tak samo jak wówczas, tegoroczna zgromadziła akademików z wielu krajowych ośrodków naukowych. Prelegenci reprezentowali Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Śląski, Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet Wrocławski a także PAN i PTAfr.

W czasie jednodniowego zgromadzenia wygłoszono czternaście referatów, które zostały ułożone w cztery sesje. Pierwsza z nich była poświęcona analizie oceny stosunku do kolonializmu w dyskursie muzułmanów nigeryjskich wobec oraz literaturze i oraturze hausąńskiej. Referenci drugiej sesji przenieśli słuchaczy do

portugalsko i hiszpańskojęzycznego obszaru kulturowego Afryki, zastanawiając się nad oceną spuścizny kolonialnej przez pisarzy z Gwinei Równikowej, Angoli i Mozambiku. Trzecia sesja została poświęcona literaturom afrykańskim języka francuskiego – analizie pisarstwa Jean-Luca Raharimanany z Madagaskaru oraz współczesnych twórców z Maghrebu. W ostatniej z sesji, najdłuższej i najbardziej różnorodnej, wygłoszono pięć referatów. Dwa pierwsze dotyczyły literatury RPA oraz zasadności wykorzystania teorii przyspieszonego rozwoju literackiego do jej analizy. Dwie kolejne prelekcje o bardziej teoretycznym charakterze, poruszyły kwestie terminologii używanej do analizy tekstów literackich, interwencyjnych dyskursów postkolonialnych oraz afroamerykańskich studiów kulturowych. Interesującym zwieńczeniem konferencji był referat socjologiczny, omawiający rolę społeczną karykatury w prasie i w przestrzeni miejskiej Kenii. Szczegółowy program konferencji dostępny jest na stronie internetowej Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, pod następującym adresem: [http://www.ptafr.org.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3&Itemid=9](http://www.ptafr.org.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=9)

Planowana jest publikacja obszernej monografii, w której znajdują się rozbudowane teksty autorów poszczególnych referatów.

**Renata Díaz-Szmidt**

## **Seminarium naukowe: Polska-Afryka: nowy kierunek współpracy – szanse dla polskiej gospodarki i rozwoju Afryki**

Warszawa, 15 października 2013 r.

Organizator: Instytut Stosunków Międzynarodowych UW

W Pałacu Tyszkiewiczów-Potockich przy Krakowskim Przedmieściu w Warszawie, w połowie października br. odbyło się seminarium zainicjowane przez dr. hab. Wiesława Lizaka oraz dr. Kamila Zajączkowskiego z Instytutu Stosunków Międzynarodowych UW.

Pół roku po Forum Gospodarczym Afryka-Europa Centralna, które odbyło się podczas V Europejskiego Kongresu Gospodarczego w Katowicach, głównie w środowisku polityczno – biznesowym, przyszedł czas na zabranie głosu w tej sprawie przez warszawskich afrykanistów.

Spotkaniu przewodniczył prof. Jan J. Milewski, były Prezes Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, były dyrektor Instytutu Studiów Regionalnych i Globalnych UW, wykładowca Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej. Gościem spe-

cialnym był pan Cyprian Kosiński, autor książki *Afrykański Polonez*, który spędził 30 lat na kontynencie afrykańskim, zajmując dyrektorskie stanowisko w fabryce o francuskich kapitale.

Warto podkreślić, iż seminarium przyciągnęło uwagę osób ze świata polityki i biznesu, co bardzo wzbogaciło dyskusję i wniosło do akademickiej debaty powiew świeżości.

Prelegenci przywołali dane o szybko rozwijających się gospodarkach afrykańskich, a także informacje na temat rosnącej populacji krajów afrykańskich, dzięki czemu Afryka może stać się obiecującym rynkiem zbytu dla produktów i usług polskich firm. W obecnym – 2013 roku, Afryka Subsaharyjska liczy blisko 1 miliard ludności, a w raporcie „African Economic Outlook” przygotowanym przez cztery międzynarodowe ośrodki analityczne szacuje się, że w 2050 roku w Afryce Subsaharyjskiej będzie już 2 miliardy rdzennych mieszkańców. Dr Kamil Zajczkowski przypomniał, iż obecnie w całej Afryce Subsaharyjskiej 300 milionów osób jest zaliczanych do dynamicznie wzrastającej klasy średniej. Do 2060 roku afrykańska klasa średnia ma stanowić 50% ludności Afryki, z wyłączeniem krajów północnej części kontynentu.

Interesujące propozycje padły ze strony pana Kosińskiego, który sugerował zaangażowanie byłych afrykańskich studentów, mieszkających nadal w Polsce, jako osób nawiązujących kontakty pomiędzy krajami Afryki a polskim biznesem. Afrykańscy absolwenci polskich uczelni władają nie tylko naszym ojczystym językiem, ale doskonale znają też kulturę oraz lokalne uwarunkowania, jakie panują w polityce i gospodarce krajów, z których pochodzą. Prelegent postulował, aby polscy przedsiębiorcy inwestowali nie tylko w wydobywanie afrykańskich bogactw naturalnych i eksport polskich produktów, ale także wsparli rozwój komercyjnych zakładów, zajmujących się przetwarzaniem surowców w Afryce. Zaproponował, aby polskie firmy kierowały swój potencjał ku krajom niewyikłanym w konflikty terrorystyczne, w celu wykluczenia czynnika ryzyka. Dlatego też Nigeria, Niger, Mali, Kamerun, Somalia i Kenia ocenione zostały jako te, które nie gwarantują pełni bezpieczeństwa dla prowadzenia współpracy gospodarczej. Mimo to polski rząd podpisał w tym roku kilka istotnych porozumień z nigeryjskimi władzami i umożliwił polskim przedsiębiorcom podpisanie indywidualnych kontraktów handlowych.

Wątek bezpieczeństwa uwypuklił w swoim wystąpieniu także dr hab. W. Liżak. Zaznaczył, iż w 2012 roku tylko 11 krajów afrykańskich można było określić jako demokratyczne (w tym Botswana, Ghana, Mauritius, Republika Zielonego Przylądka), a aż 21 krajów jest oceniana przez międzynarodową fundację Freedom House jako kraje niedemokratyczne lub na wpół wolne (np. Etopia, Tanzania).

Po wystąpieniach prelegentów głos zabrali goście uczestniczący w seminarium. Wśród nich znaleźli się m.in. Prezes spółki Polskie Składy Biomasy S.A.; członek

Polsko-Afrykańskiej Izby Gospodarczej od 20 lat mieszkający w Polsce; reprezentant polskiego Parlamentu; przedstawiciel firmy prowadzącej od kilku lat biznes w Republice Gwinei oraz kilka innych osób zainteresowanych tematem polsko-afrykańskiej współpracy gospodarczej. Natomiast znana w afrykanistycznym środowisku akademickim dr Katarzyna Czaplicka, (m.in. była wicedyrektor Instytutu Studiów Regionalnych i Globalnych UW, późniejsza prezes niezależnego ośrodka analitycznego Global Development Research Group), która obecnie prowadzi działalność handlową w Afryce Wschodniej, przekonywała, iż Polsce potrzebny jest „prosty plan operacyjny”, który byłby bardziej praktyczny niż duże inicjatywy typu rządowy program „Go Africa!”. Za takim przystępnym planem działania miałyby się kryć „realne narzędzia operacyjne”, zastępujące teoretyczne analizy, których obecnie jest za dużo. „W Afryce rzeczywiście czas płynie trochę wolniej, ale pieniądze robi się szybko” – zakończyła swoją wypowiedź Katarzyna Czaplicka.

Organizatorzy seminarium (Instytut Studiów Międzynarodowych UW) zapowiedzieli kolejne spotkanie, mające kontynuować rozpoczęty wątek, przewidywane na początek przyszłego roku we współpracy z Politechniką Warszawską i Szkołą Główną Handlową w Warszawie.

**Malwina Bakalarska**

## **Kongres PolandAfrica 2013**

Łódź, 26–27 listopada 2013 r.

Organizator: Polska Agencja Informacji i Inwestycji Zagranicznych, Regionalna Izba Gospodarcza Łódź, Instytut Afrykański,

Kongres PolandAfrica na temat polsko-afrykańskiej współpracy gospodarczej odbywał się podczas dwóch listopadowych dni w Łodzi, w Hotelu Double Tree by Hilton. Przygotowywany od ponad pół roku, zgromadził licznych gości z krajów afrykańskich oraz wielu polskich przedsiębiorców. Obecni byli reprezentanci instytucji rządowych, m.in. Kancelarii Prezydenta, Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Ministerstwa Gospodarki, Polskiej Agencji Informacji i Inwestycji Zagranicznych (PAIZ), polskich i afrykańskich placówek dyplomatycznych, łódzkich władz wojewódzkich i samorządowych, w tym Regionalnej Izby Gospodarczej, a także przedstawiciele biznesu z krajów afrykańskich i Polski. Na Kongresie pojawili się również naukowcy (głównie z dziedziny nauk technicznych), studenci oraz członkowie niezależnych stowarzyszeń i ośrodków analitycznych.

Kongres rozpoczął się oficjalnymi przemówieniami organizatorów wydarzenia, a w trakcie pierwszej sesji afrykańskie i polskie firmy zaprezentowały swoje oferty handlowe. Duże zainteresowanie wzbudziło żywe przemówienie Wicepremiera Janusza Piechocińskiego, Ministra Gospodarki RP, który podtrzymywał zobowiązanie polskiego rządu wobec wsparcia dla polsko-afrykańskiej współpracy gospodarczej.

Po indywidualnych wystąpieniach przedstawicieli władz lokalnych i państwowych oraz ambasadorów państw afrykańskich, na głównej scenie wystąpili sponsorzy i partnerzy Kongresu: BGK, KUKA S.A., PAH, Lubawa S.A., GIDE Kancelaria Prawna, Główny Instytut Górnictwa, Agencja Lotnicza ALTAIR, Krajowa Rada Drobiarska, Wyższa Szkoła Informatyki i Umiejętności oraz Spółka ZARYS.

W trakcie drugiej części obrad miały miejsce sesje tematyczne podzielone według strategicznych sektorów gospodarczych. Każda sesja, odbywająca się w oddzielnej sali, moderowana była przez reprezentantów firm partnerskich i sponsorskich.

W ciągu dwóch godzin odbyło się sześć równoległych sesji z zakresu obrony; geoinżynierii, przemysłu wydobywczego i energetyki; nauki i edukacji; rolnictwa i przemysłu spożywczego; informatyki; inwestycji w infrastrukturę i budownictwo, a także medycyny i ochrony zdrowia. Sesje te przypominały formułę targów handlowych, na których poszczególne firmy i instytucje publiczne prezentowały swój potencjał i obszary działania.

W przeciwieństwie do afrykańskich sesji katowickiego V Kongresu Gospodarczego, który miał miejsce w maju br., w Łodzi nie było zbyt wiele miejsca na dyskusje i debaty. Był to czas poświęcony bardziej na promocje polskich podmiotów gospodarczych. Poza tematycznymi sesjami przygotowana była także przestrzeń wystawiennicza poszczególnych firm, licznie odwiedzana przez afrykańskich przedsiębiorców.

Ważnym elementem Kongresu była organizacja praktycznych sesji B2B (*business to business*), które umożliwiły przeprowadzenie indywidualnych rozmów przedstawicieli polskich firm z zainteresowanymi afrykańskimi partnerami. Mimo tego zabiegu organizacyjnego, goście z afrykańskich krajów w nieoficjalnych rozmowach ocenili, iż oczekiwali znacznie bogatszej oferty handlowej, stąd kolejne tego typu imprezy powinny zostać poszerzone o większą ilość reprezentantów polskich firm zainteresowanych inwestycjami w Afryce oraz eksportem na kontynent afrykański.

Drugiego dnia Kongresu kontynuowano sesje panelowe w tych samych grupach tematycznych co poprzednio. Tym razem poza prezentacją ofert poszczególnych firm i instytucji, które zgłosiły się do czynnego udziału w Kongresie, zostały zaaranżowane dyskusje panelowe, w czasie których poruszano kwestie proble-

mów związanych z eksportem polskich produktów na rynki afrykańskie, a także formalnych przeszkód stojących na drodze Afrykanów, pragnących wyemigrować do Polski.

W sesji poświęconej nauce i dydaktyce rozgorzała gorąca dyskusja nad problemem przyznawania polskich wiz afrykańskim studentom. Głos zabrali młodzi studenci z krajów Afryki Zachodniej i Wschodniej, którzy podkreślali utrudnienia ze strony polskich ambasad, niechętnie przyznających wizy Afrykanom, pragnącym studiować w Polsce. Pomimo prezentowanej w dniu pierwszym bardzo bogatej oferty uczelni wyższych, które zgłosiły się do prezentacji swojego potencjału – Politechniki Łódzkiej, Akademii Górniczo-Hutniczej, Wyższej Szkoły Informatyki i Umiejętności w Łodzi (moderującej całą sesję) oraz Uniwersytetu Medycznego, studenci afrykańscy podkreślali niewystarczającą ilość programów polskich uniwersytetów w zakresie prowadzenia zajęć w językach obcych, zwłaszcza w języku francuskim. Jedna z uczestniczek sesji, która na Kongres przyjechała ze stolicy Nigerii z dwuletnią córką sugerowała, że „Polacy powinni popatrzeć na edukację jak na biznes, dostrzec szanse na zarobek poprzez rozszerzenie swojej oferty poza granice Europy”.

John Godson, Przewodniczący Parlamentarnego Zespołu ds. Afryki, podczas swojego przemówienia na wspomnianej sesji, dedykowanej nauce i dydaktyce, podkreślił, że Polska nie tylko powinna czynić starania na rzecz zachęcenia afrykańskiej młodzieży do odbycia studiów w Polsce, ale otwierać także filie polskich uniwersytetów w krajach afrykańskich. „To jest najgorętszy hit biznesowy w tym momencie” – zakończył poseł. Idea zaproponowana przez Johna Godsona była dyskutowana dzień wcześniej na forum omawianego panelu tematycznego. Pomysł zabudowania polskiej uczelni technicznej przedstawili założyciele, członkowie Stowarzyszenia na Rzecz Promocji Inżynierii Mechanicznej i Petrochemicznej w Kongo Brazzaville (APIMPC), Robert Enzanza i dr Tomasz Dymkowski z Politechniki Warszawskiej. Na zakończenie tej sesji dr Malwina Bakalarska – członkini Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, przedstawiła cele Towarzystwa, jego aktywność publikacyjną oraz zachęciła akademików i praktyków zainteresowanych współpracą gospodarczą z Afryką do korzystania z potencjału badawczego i unikalnej wiedzy polskich naukowców, specjalizujących się w tematyce afrykanistycznej.

W późniejszych rozmowach na forum sesji naukowo-dydaktycznej przedstawiciele nowo założonej fundacji – Instytutu Ekonomiczno-Społecznych Ekspertyz (iSEE), poruszyli problem dużego rozproszenia afrykanistów na mapie Polski oraz braku jednego ośrodka badawczo-edukacyjnego na wzór londyńskiego School for Africa and Oriental Studies, moskiewskiego Instytutu Afrykanistycznego czy też szwedzkiego Nordic Africa Institute, który łączyłby wszechstronne badania nad kulturą, polityką i ekonomią krajów afrykańskich.



Tego typu opinie powinny uwrażliwić akademickie środowisko afrykanistyczne na konieczność wyjścia naprzeciw współczesnym wyzwaniom rynkowym. Jednym z działań może być zainicjowanie w ramach PTAfr-u prowadzenia badań stosowanych na zlecenia, których wyniki mogłyby być w przystępny sposób aplikowane w działaniach na rzecz polsko-afrykańskiej współpracy gospodarczej.

**Malwina Bakalarska**



### **Dni Afryki w Olsztynie**

Olsztyn, 18 kwietnia 2013 r.

#### **Organizatorzy:**

Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych,  
Wydział Humanistyczny Uniwersytetu  
Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

Departament Współpracy Międzynarodowej Urzędu  
Marszałkowskiego Województwa Warmińsko-Mazurskiego  
w Olsztynie

W kwietniu 2013 roku w stolicy Warmii, Olsztynie, tradycyjnie odbyły się Dni Afryki. Tradycyjnie, gdyż inicjatywa powstała na Wydziale Humanistycznym UWM w Olsztynie obchodziła w tym roku swoje dziesięciolecie. W uroczystym otwarciu wzięli udział przedstawiciele władz lokalnych i uniwersyteckich, w tym Piotr Burczyk, p.o. Zastępcy Dyrektora Departamentu Współpracy Międzynarodowej Urzędu Marszałkowskiego Województwa Warmińsko-Mazurskiego, prof. dr hab. Andrzej Szmyt, Dziekan Wydziału Humanistycznego, prof. dr hab. Mieczysław Jagłowski, Prodziekan ds. Nauki Wydziału Humanistycznego oraz prof. dr hab. Andrzej Kopiczko, Dyrektor Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM. Patronat honorowy nad Dniami Afryki objął JM Rektor UWM, prof. dr hab. Ryszard Górecki.

Jak co roku, w programie Dni Afryki znalazły się ogólnopolska konferencja naukowa z udziałem gości zagranicznych oraz cykl imprez kulturalnych i edukacyjnych. Konferencja naukowa przyciągnęła uwagę historyków, politologów i ekonomistów z Olsztyna, Elbląga, Gdańska, Warszawy i Poznania. Obrady plenarne poprzedził pokaz filmu „Zdecentralizowana Współpraca Departamentu Côtes d’Armor – Departament Tchighozerine – Aghadès”, który pełnił rolę swobodnego wprowadzenia do tematu tegorocznej konferencji: „Afryka – Regionalizm – Współpraca międzynarodowa”.

Obrady plenarne uświetniły wystąpienia prelegentów: dr. hab. Daniela Boćkowskiego, prof. UwB zatytułowanego: *Afryka Sahelo-Saharyjska jako nowy front dżihadu ugrupowań islamistycznych – próba oceny zagrożenia*; dr. hab. Witolda Mazurczaka, prof. UAM, na temat *Brytyjskich prób integracji regionalnej w Afryce w okresie kolonialnym*, a także gości specjalnych: Ministra Charlesa Josselin, Wiceprzewodniczącego Rady Generalnej Departamentu Côtes d’Armor, dotyczącego *La coopération française et la présence de la France en Afrique* (Współpracy francuskiej i obecności Francji w Afryce) oraz Pierricka Hamon, Sekretarza Generalnego Global Local Forum, na temat. *Pour une approche territoriale du développement: du local au global. Et si l’Afrique prenait quelque avance ?* (Terytorialne podejście do rozwoju: od lokalnego do globalnego. A jeśli Afryka poświęciła zaliczkę?)

W ramach trzech paneli konferencyjnych wygłoszono dwanaście referatów. Strategiczne znaczenie regionu Sahelu w kontekście religijnym oraz wojskowym przedstawili w swoich referatach: dr Daria Orzechowska z Zakładu Europeistyki Instytut Studiów Politycznych PAN, dr Mamadou Diouf, prezes Fundacji Afryka Inaczej, dr Edward Jaremczuk z PWSZ w Elblągu oraz dr Bara NDiaye z IHiSM UWM w Olsztynie. Kwestia polityki państw europejskich wobec Afryki znalazła się w polu zainteresowania badawczego dr. Zygmunta Stefana Zalewskiego z Katedry Filologii Angielskiej UWM w Olsztynie, dr. Wojciecha Charchalisa z Instytutu Filologii Romańskiej UAM oraz dr. Pawła Letko z IHiSM UWM w Olsztynie. Zaś udział kobiet w procesie regionalizacji w Afryce na przykładzie Zachodnioafrykańskiej Organizacji Kobiet zrelacjonowała dr hab. Iwona Anna NDiaye, prof. UWM, w referacie zatytułowanym *Migracje w cieniu arabskiej wiosny. Implikacje dla Francji*.

Wzorem ubiegłego roku podczas konferencji zorganizowano również sekcję studencką, w której zaprezentowali się członkowie Studenckiego Koła Afrykanistycznego SKA – Dominika Ojcewicz oraz Martyna Zagórska, a także Nina Macior z Uniwersytetu Warszawskiego oraz Daniel Kasprówicz z Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego.

Konferencji towarzyszyły wystawy, pokazy filmowe i prezentacje. W siedzibie Wydziału Humanistycznego zorganizowano stoiska prezentujące ideę wolontariatu propagowanego przez Katarzynę Bialous, założycielkę fundacji Ankizy Gasy – Dzieci Madagaskaru. Katarzyna Wołk, dyrektorka Szkoły Podstawowej w Dobrym Mieście zachęcała do włączenia się w akcję pomocy na rzecz kobiet pracujących przy zbieraniu i przetwarzaniu orzechów shea w północnej Ghanie. Studenci Wydziału Humanistycznego mieli okazję uczestniczyć w spotkaniu z grupą Afromedes, której członkowie kilkakrotnie odbyli podróż do Afryki Zachodniej Mercedesami Sprinterami.

Istotnym elementem idei Dni Afryki są działania na rzecz edukacji międzykulturowej. Z okazji jubileuszu ogłoszono ogólnopolski konkurs na tłumaczenie afrykańskiej poezji kobiecej. Ogłoszenie wyników i wręczenie nagród miało miejsce

w maju podczas obchodów Międzynarodowego Dnia Afryki w Warszawie. Spośród siedemdziesięciu dwóch zgłoszeń, które napłynęły z czterdziestu dziewięciu miast z całej Polski, z Paryża, a nawet z Nigerii, komisja konkursowa w składzie: Iwona Anna Ndiaye (przewodnicząca), Mamadou Diouf, Kazimierz Brakoniecki, Agata Sadkowska-Fidala, Joanna Jakubowska-Cichoń oraz Paulina Anna Galanciak (sekretarz), wyłoniła dziesięciu laureatów, którymi zostali: Barbara Galant (Zgierz), Paulina Jarząbek (Krzeszowice), Bogusława Maria Krajewska (Łódź), Agnieszka Labisko (Chrzanów), Agata Mrowińska (Brody Żarskie), Katarzyna Myszczyszyn (Wołomin), Anna Paplińska (Radom), Maciej Sagata (Warszawa), Krzysztof Umiński (Warszawa), Monika Winiarska (Skaryszew). Ponadto dwadzieścia osób zaproszono do udziału w antologii „*Je suis la femme-Afrique...*”, która wkrótce ukaże się w krakowskim wydawnictwie „Miniatury”.

W Szkole Podstawowej nr 34 w Olsztynie odbyły się warsztaty „Krajobrazy Afryki”. Szkolenie z nauczycielami i rodzicami nt. „Jak rozmawiać z dziećmi o Afryce?” przeprowadziła dr hab. Iwona Anna Ndiaye. Zorganizowano również II edycję konkursu wiedzy o Afryce dla studentów i pracowników UWM, w którym wzięło udział ponad pięćdziesiąt osób. Wyłoniono siedmioro laureatów, którzy odebrali nagrody podczas uroczystego zakończenia Dni Wydziału Humanistycznego.

W ramach programu kulturalnego w olsztyńskiej klubokawiarni filmowej Awangarda Bis odbył się wieczór filmowy. Pokaz filmu „Wazzou polygame” (1971) wywołał ożywioną dyskusję zgromadzonej publiczności. Całości dopełnił wieczór muzyki i kuchni senegalskiej w Klubie Kontrasty.

Głównych organizatorów Dni Afryki wspierali partnerzy projektu: Centrum Francusko-Polskie (Olsztyn), Fundacja Afryka Inaczej (Warszawa) oraz Studenckie Koło Afrykanistyczne SKA (UWM).

Iwona Anna NDiaye

## Dni Konga Brazzaville w Polsce

Warszawa, 4 listopada 2013 r.

**Organizator:** Ministerstwo Gospodarki RP i Ministerstwo Stanu, Gospodarki, Finansów, Planowania, Budżetu i Integracji Republiki Konga Brazzaville.

W Ministerstwie Gospodarki w Warszawie przedstawiciele polskiego biznesu, nauki i polityki mieli możliwość wziąć udział w dyskusji z kongijskimi przedstawicielami rządu na temat szans inwestycyjnych w Kongo Brazzaville. W spo-

tkaniu oraz rozmowach G2B (Government to Business) oraz B2B (Business to Business) wzięli udział kongijscy ministrowie: Gilbert Ondongo – Minister Stanu, Minister Gospodarki, Finansów, Planowania, Budżetu i Integracji; Rigobert Ma-boundou – Minister Rolnictwa i Hodowli; Adelaïde Mougany – Minister Małych i Średnich Przedsiębiorstw oraz Rzemiosła; Jean-Jacques Bouya – Minister przy Kancelarii Prezydenta ds. Zagospodarowania Przestrzennego oraz ds. Dużych Inwestycji Strukturalnych, a także Jean-Claude Gakosso – Minister Kultury.

W trakcie spotkania odbył się także panel dyskusyjny „Kongo – Polska: szanse na nowe gospodarcze partnerstwo?” z udziałem Wicepremiera Janusza Piechocińskiego, Ministra Gilberta Ondongo, dr. Janusza Steinhoffa (Krajowa Izba Gospodarcza), dr. Jana Kulczyka (Kulczyk Holding) oraz Dariusza Brzeskiego (Asseco Polska).

Dyskusja moderowana była przez Panią dr Małgorzatę Bonikowską – Partnera Zarządzającego ośrodka analitycznego THINKTANK.

Kongo Brazzaville jest jedną z najprężniej rozwijających się gospodarek w Afryce. Tempo rozwoju tego kraju to blisko 10% rocznie (PKB). Kongo potrzebuje jednak dokładnego rozpoznania potencjalnych złóż naturalnych, a także kapitału do ich eksploatacji i rozbudowy infrastruktury. Kongo Brazzaville potrzebuje także *know-how* w wielu obszarach, od rozwoju przedsiębiorczości, po rolnictwo, bowiem pomimo dużych zasobów gruntów i lasów, jest nadmiernie uzależniony od importu żywności.

Rząd w Brazzaville pragnąłby, aby produkcję i usługi lokowano na miejscu, dlatego już wprowadził wiele udogodnień dla biznesu i inwestorów, oferując im liczne przywileje.

Obecnie w zgodnej opinii obserwatorów politycznych, Kongo Brazzaville jest stabilnym państwem, dobrze zorganizowanym na wzór administracji francuskiej. W latach 2009–2011 jej PKB rosło w tempie od 6,5 do 9% (w 2012 r. o 3,8%). Jak powiedział minister Ondongo, w tym roku znów zbliży się do tamtego rekordowego tempa, a w 2014 roku będzie to już dwucyfrowy wynik.

Oprócz rozwoju inwestycji zagranicznych w gospodarce, Kongo potrzebuje wsparcia i współpracy w edukacji zawodowej młodzieży i dorosłych, jako najważniejszego z filarów zrównoważonego rozwoju społeczno-gospodarczego.

Podczas dyskusji plenarnej, członkowie Stowarzyszenia „APIMPC”, działającego na rzecz promocji nauk mechanicznych i petrochemicznych w republice Kongo Brazzaville, skierowali do ministra Gilbert Ondongo pytanie o kierunek działania rządu Kongijskiego w aspekcie rozwoju nauk technicznych w ogólnonarodowym programie edukacyjnym Kongo.

Minister zapewnił, iż rząd kładzie ogromny nacisk na inwestycje w zakresie nauki i zachęcał wszystkich przyjaciół Kongo i Kongijczyków w diasporze do aktywnego wsparcia rządu w realizacji planu dotyczącego zwiększenia zasobów

wysoko wykwalifikowanych kadr dla szybko rozwijającego się nowoczesnego przemysłu do 2025 roku. Aby skutecznie realizować założone cele konieczna jest ścisła współpraca szkół i wyższych uczelni z przedsiębiorcami z renomowanych ośrodków badań innowacyjnych, zajmujących się implementacją technologii do gospodarki.

Kongo Brazzaville nie jest dziewicze dla niektórych polskich biznesmenów, o czym świadczą wypowiedzi w panelu dyskusyjnym, m.in. Jana Kulczyka, Dariusza Brzeskiego (Asseco Polska), Macieja Końskiego (KGHM, które inwestowało wcześniej już w Demokratycznej Republice Kongo), czy też wypowiedzi Andrzeja Zarajczyka (Spółka Ursus). W dyskusji powtarzały się pozytywne opinie na temat kongijskiego kraju. Paneliści podkreślali, że jest to przyjazny dla nich kraj, w którym łatwo można rozpocząć działalność (w ciągu 48 godzin). Polsce sprzyjają także elity, bowiem wśród jej przedstawicieli jest sporo byłych studentów i absolwentów wyższych szkół z Kongo Brazzaville.

5 listopada 2013 roku w hotelu Sofitel w Warszawie odbył się Dzień Kultury Konga Brazzaville, jako druga część obchodów Dnia Konga Brazzaville w Polsce.

Fenomenalne tempo, w jakim stosunki bilateralne między Republiką Kongo Brazzaville a Polską zostały ożywione od 28 Maja 2013 tłumaczy chęć rządu kongijskiego do dywersyfikacji gospodarki narodowej poprzez intensywne działania podejmowane przez państwo w celu zróżnicowania, dotychczas monokulturowej, struktury gospodarki narodowej (zarówno w zakresie produkcji, jak i wymiany międzynarodowej w zakresie handlu).

Motorem ożywienia tej współpracy powinno być konieczne otwarcie ze strony Polski placówki dyplomatycznej w Kongo Brazzaville. Z kolei Republika Kongo Brazzaville powinna mieć, tak jak to miało miejsce dawniej, przynajmniej konsula honorowego w Warszawie, by ułatwić współpracę dyplomatyczną i kontakty biznesowe między obu państwami. Dla przykładu Turcja 13 czerwca br. ogłosiła, że otworzy ambasadę w Republice Kongo Brazzaville.

Warto podkreślić, że zarówno Polska jak i Republika Konga Brazzaville wyniosą wiele obustronnych korzyści, jeśli zaistnieje realna współpraca pod kątem kulturowym i społecznym, do czego może przyczynić się aktywność polskiego afrykanistycznego środowiska naukowego i jego otwartość na praktyczne zastosowanie działalności badawczo-dydaktycznej.

**Robert Enzanza (APIMPC)\***  
**Lateef Erinfolami (APIMPC)\***

\*Autorzy są założycielami Stowarzyszenia na rzecz Promocji Inżynierii Mechanicznej i Petrochemicznej w Kongo Brazzaville (Association pour la Promotion de l'Ingénierie Mécanique et Pétrochimique Au Congo).

## **Wystawa: Skrzyżowane spojrzenia / Afryka. Studium.** Muzeum Etnograficzne im. S. Udzieli w Krakowie (07.11.2013 – 02.03.2014 r.)

W Muzeum Etnograficznym im. Seweryna Udzieli w Krakowie do marca 2014 roku można zwiedzać kameralną wystawę zatytułowaną „Skrzyżowane spojrzenia / Afryka. Studium”. Jest to już druga odsłona afrykańskiej kolekcji znajdującej się w zbiorach muzeum, prezentowana w formule „studium obiektu”. Koncepcja tego typu wystawy zakłada świadomie oszczędną, minimalistyczną aranżację, w której widz pozostawiony jest twarzą w twarz z obiektami/obiektem. Taka możliwość obcowania w przestrzeni ekspozycji pozwala skoncentrować uwagę na eksponacie, na jego formie i kształcie, ale przede wszystkim stwarza szansę przyjrzenia się z bliska muzealnej kolekcji. Konsekwentnie realizowana od kilku lat formuła kameralnych wystaw przybliży obiekt do widza. Towarzyszy jej dyskretnie podany tekst główny, pełniący rolę „nawigacji” po wystawie oraz umieszczony w folderze, szerszy opis zawierający rozwinięcie kontekstu kulturowego i związanej z nim historii prezentowanych obiektów.

Choć pod względem formy wystawa „Skrzyżowane spojrzenia / Afryka. Studium” wpisuje się niewątpliwie w klasyczne „studium obiektu”, to jednak zarazem przekracza pewną granicę. Ekspozycja kieruje się w stronę wystawy syntezującej zagadnienie relacji Afryki ze światem zewnętrznym, uchwyconej na płaszczyźnie rzeźby figuralnej. Punktem wyjścia jest przewartościowanie spojrzenia na kolekcję afrykańską w zbiorach muzealnych. Klasyczny, etnograficzny klucz podziałów kulturowych i etnicznych został zastąpiony kluczem problemowym. W tym przypadku jest to pytanie o relacje, o to, jak byliśmy i jesteśmy postrzegani oraz jak widzą nas inni. Afryka jest tu podmiotem, płaszczyzną refleksji. Na wystawie znajdują się zróżnicowane obiekty, pochodzące z odmiennych kultur, prezentujące rzeczywistość XIX, XX i XXI wieku. To, co je łączy, to postać człowieka – obserwatora i obserwowanego, swojego i obcego. Ekspozycję tworzą tylko rzeźby figuralne ponieważ ciało ludzkie stało się tu wspólnym mianownikiem, płaszczyzną umożliwiającą czytelne zobrazowanie postawionego problemu. Piętnaście eksponatów ze zbioru liczącego prawie dwa tysiące obiektów pochodzących z Afryki układa się w odrębne opowieści. Jednak wszystkie razem pozwalają ukazać przenikanie się zapożyczeń, wpływów i roli jaką odegrało wzajemne przypatrywanie się sobie. U podstaw tak skonstruowanej wystawy legło przekonanie, że w etnograficznym wystawiennictwie poświęconym kulturom afrykańskim zbyt łatwo i zbyt pochopnie uznano, że to, co godne jest refleksji, zamyka się w słowach: tradycja, trybalizm, kulturowa egzotyka. Tymczasem, od co najmniej połowy XIX wieku, jedni obserwują drugich. Zapożyczane są rzeczy i idee. Dokończają się przemiany. Ich widocznym odzwierciedleniem jest ciało – własne i obce.





Rzeźba figuralna: dwie kobiety w trakcie zabiegów pielęgnacyjnych; drewno polichromowane, barwniki naturalne; wysokość: 23 cm; tereny nad ujściem rzeki Kongo, gr. etn.: Bakongo, przed 1885 r.; z kolekcji Stefana Szolc-Rogosińskiego; zbiory Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie (fot. Marcin Wąsik).

Pierwotnie rzeźby afrykańskie ukazujące człowieka istniały wyłącznie w przestrzeni kultu i rytuału, rzadziej decorum wplecionym w przedmioty użytkowe (kariatydy, laski wodzowskie, rękojeści itp.). Z czasem, pod wpływem kontaktów z kulturami europejskimi, Afrykańczycy zaczęli portretować nie tylko przybyszów, ale także samych siebie. Doskonale ukazują to rzeźby pochodzące z kolekcji Stefana Szolc – Rogosińskiego. W trakcie trwania Pierwszej Polskiej Wyprawy Naukowej do Afryki (1882 – 1885), oprócz wielu bezcennych dziś wyrobów rzemiosła, narzędzi, broni, etc., Rogosiński pozyskał interesujące przykłady obrazowania świata europejskiego i nie mniej ciekawe, wręcz unikalne wizerunki Afrykanów. Obiekty te są niczym fotograficzna klisza, na której zapisano obraz wzajemnych relacji i wpływów, czerpanie wzorców i przenoszenie ich w obręb własnej kultury.

Dziś nikt nie tylko nie podważa, ale wręcz uznaje za element europejskiego dziedzictwa zjawiska, jakie pod wpływem relacji z Afryką zaszły w europejskiej sztuce XX wieku (Picasso, Modigliani). Jednak proces zachodzący w drugą stronę, przez długi czas budził opory i uznawany był za wychodzący poza margines etnograficznej refleksji. Współcześnie te wzajemne zapożyczenia wydają się być już oczywiste i poddawane są naukowo-badawczej refleksji. Mimo tego, na gruncie muzealnym, wciąż jeszcze pokutuje przekonanie, że „zmacone” obiekty są mniej

wartościowe od „czystych”, nietkniętych i nieskażonych kontaktem przedmiotów z obszaru tzw. kultur tradycyjnych. Tymczasem okazuje się, że „skrzyżowane spojrzenia” mogą powiedzieć nam o Afryce więcej niż wielkie ekspozycje muzealne, które – często mino woli – utrwalają tylko przekonanie, że Afryka od wieków znajduje się jakby „poza czasem”. Nic bardziej mylnego, wystarczy tylko przyrzeć się uważnie aby odkryć, że nie tylko my opisywaliśmy i odkrywaliśmy świat, lecz sami byliśmy pilnie obserwowani i na wszelkie możliwe sposoby opisywani i cytowani. W tym sensie, zawsze byliśmy równymi partnerami.

Wystawa „Skrzyżowane spojrzenia / Afryka. Studium” zachęca do poszukiwań, odkryć czynionych na rzeczach zarówno znanych, istniejących w kolekcjach od pokoleń, jak i tych które otaczają nas współcześnie, pozornie błahych i powszechnych. Równie istotną co temat jest tu jednak forma. Studium obiektu stwarza możliwość obcowania z muzealnymi obiektami na co dzień niedostępnymi i rzadko wystawianymi. To rodzaj pracowni, gdzie w ciszy i w spokoju przyglądamy się rzeczom i sobie samym. Tym razem punktem odniesienia jest ciało ludzkie w rzeźbie Afryki.

**Jacek Kukuczka**

Muzeum Etnograficzne im. S. Udzieli w Krakowie

## **Wystawa: „Błękitni ludzie z Sahary i Sahelu.**

### **Rissa Ixa – malarstwo”**

Muzeum Regionalne w Kutnie

Fundacja im. Adama i Beaty Branickich z Wilanowa

Galeria w Dworku, ul. Narutowicza 20

(11 grudnia 2013 do 22 stycznia 2014)

Wystawa „Błękitni ludzie z Sahary i Sahelu. Rissa Ixa „malarstwo” – ekspozycja, o której pisała Anna Nadolska-Styczyńska w „Afryce” 27/2013 została przeniesiona do Kutna, gdzie będzie pokazywana do 22.01.2014 r. Wystawa prezentuje bardzo mało u nas znaną twórczość tego tuareckiego artysty. Wszystkie prezentowane prace są własnością Adama Rybińskiego – znanego afrykanisty, znawcy kultury Tuaregów, autora scenariusza ekspozycji i towarzyszącego jej folderu. Bardzo cieszy fakt kolejnej ekspozycji, gdyż „wędrująca wystawa” przybliży szerszej publiczności sztukę odległej kultury.

**Małgorzata Szupejko**

## INFORMACJE REDAKCJI

### **Lista recenzentów zewnętrznych „Afryki”**

Dr Emmy Irobi, Collegium Civitas, Warszawa

Prof. dr hab. Grzegorz J. Kaczyński, Uniwersytet w Katanii, Włochy

Mgr Jolanta Koziorowska, Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie

Dr hab. Janusz Krzywicki – Uniwersytet Warszawski

Dr hab. Michał Leśniewski – Uniwersytet Warszawski

Dr hab. Wiesław Lizak – Uniwersytet Warszawski

Dr hab. Anna Nadolska-Styczyń – Uniwersytet Toruński

Dr hab. Jacek Jan Pawlik – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

Dr Hanna Rubinkowska – Uniwersytet Warszawski

Prof. dr hab. Stanisław Piłaszewicz – Uniwersytet Warszawski

Prof. dr hab. Elżbieta Reklajtis – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego,  
Warszawa

Dr Krzysztof Trzeciński – Uniwersytet Warszawski

Dr Kamil Zajączkowski – Uniwersytet Warszawski

Dr hab. Maciej Ząbek – Uniwersytet Warszawski

Prof. dr hab. Izabella Zatorska – Uniwersytet Warszawski

Prof. dr hab. Jerzy Zdanowski – Instytut Kultur Śródziemnomorskich  
i Orientalnych PAN, Warszawa

### **Zasady przyjmowania tekstów do druku**

Redakcja czasopisma „Afryka” (ISSN-1234-0278) przyjmuje do publikacji jedynie teksty oryginalne. Przesłane teksty nie mogą być opublikowane w innych miejscach.

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja papierowa. Lista recenzentów zewnętrznych jest raz w roku aktualizowana i umieszczana na stronie internetowej [www.ptarf.org.pl](http://www.ptarf.org.pl) w linku „Redakcja „Afryki”” oraz w czasopiśmie.

Teksty prosimy nadsyłać pocztą elektroniczną na adres: [ptafr@gmail.com](mailto:ptafr@gmail.com)

Ponadto autorzy proszeni są o złożenie wraz z tekstem zeskanowanego lub przesłanego pocztą, podpisanego oświadczenia o treści:

Imię i nazwisko autora/autorów

Oświadczam(y), że praca pt. .... złożona do publikacji w czasopiśmie „Afryka” jest wyłącznie mojego (naszego) autorstwa. Nikt spoza wskazanego grona autorów nie wniósł istotnego wkładu w powstanie publikacji oraz nie pojawiła się w nim osoba, której wkład był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca.

Ponadto oświadczam(y), że praca nie została wcześniej nigdzie opublikowana (niezależnie od języka) oraz nie jest rozpatrywana pod kątem publikacji w żadnej innej redakcji.

Data

Podpis/Podpisy

(Jeśli dotyczy) informacji o źródłach finansowania publikacji (np. stypendium autorskie, grant badawczy), wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów (*financial disclosure*)

Oświadczenie jest dostępne na stronie internetowej: <http://www.ptafr.org.pl>

### **Kwalifikowanie tekstów do publikacji**

- Przed przesłaniem tekstu do recenzji sekretarz redakcji sprawdza, czy jest on zgodny z profilem merytorycznym pisma i spełnia wszystkie wymogi techniczne. Teksty, które spełniają powyższe warunki są przesyłane do redaktora naczelnego i tematycznego, którzy wyznaczają recenzentów.
- Każdy tekst jest recenzowany przez dwóch recenzentów w systemie **double-blind review**. Oznacza to, że recenzenci nie znają tożsamości autora a autor nie zna tożsamości recenzentów.
- Recenzje sporządzane są w formie pisemnej.
- Recenzje zawierają informacje o przyjęciu tekstu, konieczności dokonania poprawek wskazanych przez recenzenta lub odrzuceniu tekstu. Tekst, który otrzymał co najmniej jedną negatywną recenzję nie jest publikowany.

### ***Ghostwriting i Guest authorship***

Redakcja czasopisma „Afryka” przestrzega i wdraża zalecenia Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego dotyczące ochrony przed nieujawnionym autorstwem lub współautorstwem artykułu (***ghostwriting***) i pozornym autorstwem lub współautorstwem artykułu (***guest authorship***). W związku z powyższym od autorów publikacji wymaga się ujawnienia wkładu poszczególnych osób w powstanie

publikacji. Wykryte przypadki *ghostwriting* i *guest autorship*) są traktowane jako przejaw nierzetelności naukowej i z tego względu będą dokumentowane oraz przekazywane do właściwych instytucji.

### Wytyczne dla autorów tekstów

Tytuł naukowy, nazwisko, afiliacja, adres i telefon autora powinny być załączone w osobnym pliku, w celu zapewnienia anonimowości autora. Nazwa pliku powinna zawierać trzy pierwsze słowa tytułu tekstu i adnotację „dane osobowe”.

Do tekstu (w tym samym pliku) powinna być dołączona krótka notka o autorze informująca o jego afiliacji i zainteresowaniach badawczych.

Do każdego tekstu należy załączyć abstrakt (w tym samym pliku), słowa kluczowe w języku polskim i angielskim, bibliografię oraz krótką notkę o autorze umieszczoną na końcu artykułu.

### Wymagania techniczne

- **Imię i nazwisko autora** powinno być umieszczone w pierwszej linii tekstu, wyrównane do lewego marginesu.
- **Tytuł** należy umieścić poniżej nazwiska – zapisany czcionką prostą (antykwą), bez cudzysłowu, wyrównany do środka strony, niezależnie od liczby wierszy.
- **Tekst** nie powinien przekraczać objętości 1 arkusza wydawniczego (22 strony).
- **Formatowanie:** edytor – Word; czcionka – 12, Times New Roman; odstęp między znakami – standardowy; interlinia – 1,5 wiersza; wielkość wcięcia wierszy akapitowych – 1,5 cm [Tab]; marginesy [wszystkie] – 2,5 cm; cytaty i zwroty obcojęzyczne – kursywą; wszystkie strony ponumerowane – dół strony [stopka] do środka.
- **Nazwa pliku** z tekstem powinna zawierać jedynie trzy pierwsze słowa tytułu tekstu.
- **Plik** powinien być przesłany w formacie doc, docx.
- **Ewentualne** zdjęcia, mapy, wykresy i tabele należy przysyłać w osobnym pliku JPG, ponumerowane, zaznaczając miejsce ich umieszczenia w tekście.
- **W tekście należy używać typowych skrótów**, powszechnie przyjętych w j. polskim takich jak „np.”, „etc.”, „itp.”, „jw.”. Nazwy miesięcy należy podawać pełnym wyrazem. Należy stosować pisownię określeń „wiek”, „rok”: przed — rozwinięte, np. w wieku XIX, w roku 1976; po — skrócone, np. w XX w., w 1888 r.
- **Autor jest zobowiązany** sprawdzić przyjętą polską pisownię nazw geograficznych i etnicznych.

Prosimy o przestrzeganie wymagań technicznych.

## Przypisy

**Odsyłacz przypisu** w tekście, pisany cyfrą arabską, należy umieścić w górnej frakcji. Jeżeli odsyłacz występuje na końcu zdania, należy go umieścić przed kropką kończącą zdanie, z wyjątkiem zdań kończących się skrótem zakończonym kropką, jak np. „w.” lub „r.”

**Numer przypisu** umieszcza się u dołu strony, również w górnej frakcji, bez kropki. (czcionka – 10, Times New Roman)

**W zapisie bibliograficznym** umieszczonym w przypisach należy podawać kolejno: pierwszą (lub pierwsze) literę imienia autora cytowanego dzieła zakończoną kropką, nazwisko, tytuł dzieła (italikami) zakończony przecinkiem, miejsce wydania zakończone spacją, rok wydania np.: J.D. Omer-Cooper, *Zulu Aftermath. A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*, London 1966

**Przy cytowaniu artykułów z czasopism**, tytuł czasopisma, tom, rocznik, zeszyt, numery stron podajemy po tytule artykułu, oddzielone przecinkami. Tytuły czasopism, pisane antykwą, należy umieszczać w cudzysłowie. Numer tomu / zeszytu czasopisma, podajemy cyframi arabskimi.

Np. J. McCann, *Ethiopia, Britain, and Negotiations for the Lake Tana Dam 1922-1935*, “International Journal of African Historical Studies” t. 14, 1981, z. 4, s. 667-699

Jeśli praca pochodzi z **wydawnictwa zbiorowego**, po tytule zakończonym przecinkiem należy umieścić skrót „[w:]”, po czym podać po przecinku tytuł wydania zbiorowego, redaktora tomu, miejsce, rok wydania, numery stron.

Np.: H.A. Turner, *Bismarck's Imperialistic Venture: Anti-British in Origin?*, [w:] *Britain and Germany in Africa: Imperial Rivalry and Colonial Rule*, red. P. Gifford i W.R. Louis, Yale 1967

Numer strony umieszcza się po skrócie „s.”

**Przy cytowaniu źródeł internetowych** podajemy pierwszą literę (litery) imienia, nazwisko autora tekstu (jeśli jest znany), tytuł artykułu (italikami), adres strony internetowej, oraz informację z dnia dostępu np.:

M. Culross, <http://www.unc.edu/~hhalpin/ThingsFallApart/achebebio.html> [z 6.12.2011]

**W tekście przypisu pełny zapis bibliograficzny dzieła** należy umieścić w pierwszym przypisie, w którym jest ono cytowane. W kolejnych przypisach należy użyć tylko pierwszego lub pierwszych wyrazów w tytule, tak aby był on rozpoznawalny, a po przecinku numery stron. Jeśli cytowane jest tylko jedno dzieło danego autora, po nazwisku autora zakończonym przecinkiem należy użyć skrótu *op. cit.*, a następnie umieścić numery stron. Jeśli w dwóch nastę-

pujących po sobie przypisach cytowane jest to samo dzieło, w drugim należy używać słowa *ibidem*.

### **Cytowania**

Fragmety cytowane w tekście, krótsze niż 5 linijek powinny być ujęte w cudzo-słów. Natomiast dłuższe – od nowego wiersza (trzcionka 11) z wcięciem 35 mm.





# SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI ZARZĄDU PTAfr W ROKU 2013

W roku 2013, przy współpracy PTAfr, Katedry Języków i Kultur Afryki UW (KJiKA UW) oraz innych podmiotów naukowych, miały miejsce następujące wydarzenia naukowe:

- 19 marca 2013 (KJiKA UW oraz PTAfr) wykład prof. Niny Pawlak: „Prawda w badaniach etnolingwistycznych hausa”
- 16 kwietnia (KJiKA, PTAfr, Międzywydziałowe Koło Afrykanistyczne) seminarium mgr. Malwiny Bakalarskiej „Organizacja czasu prywatnego i publicznego w afrykańskiej metropolii. Podsumowanie badań terenowych w południowo-zachodniej Nigerii”
- 14 października, (PTAfr, Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, Instytut Filologii Romańskiej UAM, KJiKA UW) II konferencja naukowa poświęcona literaturom afrykańskim: „Współczesne literatury afrykańskie i teksty kulturowe w świetle badań postkolonialnych”

## **Działalność wydawnicza**

Ukazały się kolejne dwa numery „Afryki” – nr 27 i 28

- Książka, której współwydawcą jest PTAfr oraz Międzynarodowe centrum Dialogu Międzyreligijnego i Międzykulturowego UKSW, *Bilad as-Sudan. Kultury i migracje*, W. Cisko, J. Różański, M. Ząbek (red.)
- *Afryka między tradycją a współczesnością*. T. I *Wybrane przykłady kontynuacji i zmian w historii, polityce, gospodarce i społeczeństwie*, R. Wiśniewski, A. Żukowski (red.)
- *Afryka między tradycją a współczesnością*. T. II *Wybrane przykłady kontynuacji i zmian w języku, stylu życia, sztuce i religii*, J. Różański, H. Rubinkowska (red.)

## **Publikacje planowane w roku 2014:**

- W opracowaniu naukowym Joanny Bar, w końcu stycznia bieżącego roku, ukaze się Jana Czekanowskiego, *Dziennik podróży afrykańskiej*.
- T. I *Ex Africa semper aliquid novi*, J. Łapott, E. Prądzyńska (red.)
- T. II *Ex Africa semper aliquid novi*, J. Łapott, M. Tobota (red.)
- T. III *Kobiety i ich problemy we współczesnej Afryce*, A. Żukowski (red.)

## Informacje

### Wydarzenie planowane w 2014 roku

W listopadzie bieżącego roku odbędzie się IV Kongres Afrykanistów Polskich, tym razem organizowany z inicjatywy dra Jacka Buchalika – Dyrektora Muzeum Miejskiego w Żorach. Szczegóły dotyczące IV Kongresu zostaną podane z odpowiednim wyprzedzeniem na naszej stronie internetowej: [www.ptafr.org.pl](http://www.ptafr.org.pl) oraz w listach do Członków PTAfr.

### Informacje o nagrodach<sup>1</sup>

#### *Dr Eugeniusz Rzewuski*

Katedra Języków i Kultur Afryki UW

Członek-założyciel PTAfr, jego przewodniczący w czwartej kadencji, został wyróżniony nagrodą Rektora Uniwersytetu Warszawskiego – prof. Marcina Pałusa, z wniosku Wydziału Orientalistycznego UW, za całokształt pracy naukowej, z okazji Święta Uniwersytetu Warszawskiego, 19 listopada 2013 roku.

Prof. dr hab. Michał Tymowski, członek-założyciel PTAfr, otrzymał nagrodę Prezesa Rady Ministrów przyznaną mu w roku 2013 za wybitny dorobek naukowy, z następującym uzasadnieniem:

#### *Prof. dr hab. Michał Tymowski*

*Uniwersytet Warszawski*

*Profesor Michał Tymowski, bez wątpienia należy do grona najwybitniejszych współczesnych polskich historyków. Na jego znaczącą pozycję składa się dorobek naukowy obejmujący m. in. działalność na polu współpracy międzynarodowej, w szczególności dotyczącej badań nad przeszłością Afryki, nad kształtami wczesnych organizacji państwowych jak również aktywność na polu organizacji nauki. Podkreślić należy, że osiągnięcia badawcze Profesora Tymowskiego nie dotyczą jedynie różnych obszarów kontynentu afrykańskiego lecz tworzą także model użyteczny również dla badań porównawczych prowadzonych w skali powszechnej.*

---

<sup>1</sup> Informacje o nagrodach premiera: <http://bip.kprm.gov.pl/kpr/bip-kancelarii-prezesa/nagrody-premiera/1983,Nagrody-Prezesa-Rady-Ministrow-za-dzialalnosc-naukowa-naukowo-techniczna-lu-b-art.html> [31.12.2013]

**Dr hab. Marek Pawełczak**, członek Zarządu PTAfr, otrzymał nagrodę Prezesa Rady Ministrów w 2012 roku za rozprawę habilitacyjną pt. *The State and the Stateless the Sultanate of Zanzibar and the East African Mainland: Politics, Economy and Society, 1837–1888* z następującym uzasadnieniem:

***Dr hab. Marek Pawełczak***

*Uniwersytet Warszawski*

*Rozprawa habilitacyjna w nowatorski sposób pokazuje tendencje i mechanizmy rządzące polityką, gospodarką i życiem społecznym Zanzibaru oraz krajów ościennych.*

*Autor odnalazł i rzetelnie przebadał obfite, choć rozsiane po świecie źródła, wykorzystując także bogatą literaturę afrykanistyczną i pokazał, jak Sultanat zanzibarski stopniowo stał się nowoczesnym, jak na owe czasy państwem, umiejętnie zarządzany lokalnymi wspólnotami i regionalnymi wodzostwami. Szczególnie interesujące jest ukazanie relacji pomiędzy rodzącą się centralistyczną władzą a obszarami peryferyjnymi, nieobjętymi bezpośrednią kontrolą organizmu państwowego.*

*Rozprawa wypełnia poważną lukę w wiedzy o XIX-wiecznej Afryce, co ważniejsze jednak: poważnie wzbogaca debatę na temat dziejów kolonializmu i tzw. wczesnego państwa na terenach pozaeuropejskich. Opublikowana w języku angielskim stanowi poważny wkład polskiej nauki w dziedzinie studiów etnohistorycznych.*

**Dr hab. Ryszard Vorbrich**, prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, członek PTAfr, otrzymał wyróżnienie w Konkursie na Najlepszą Książkę Akademicką podczas XVI Poznańskich Dni Książki Naukowej 2012, za publikację *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012.

### **Informacja o czasopiśmie „Afryka”**

Z satysfakcją informujemy naszych Czytelników i ewentualnych Autorów, że „Afryka” odzyskała 5 punktów i znajduje się w wykazie czasopism punktowanych MNiSW (lista B) na 94 pozycji w poniższym linku: [http://www.nauka.gov.pl/g2/oryginal/2013\\_12/49be0aea7facc022cd3db1fde4ff92be.pdf](http://www.nauka.gov.pl/g2/oryginal/2013_12/49be0aea7facc022cd3db1fde4ff92be.pdf)

*Małgorzata Szupejko*