

Halina Hanna Bobrowska

Zagadnienia społeczne w utworach Sembene Ousmane'a

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 23, 350-369

1969

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HALINA HANNA BOBROWSKA

ZAGADNIENIA SPOŁECZNE W UTWORACH SEMBENE OUSMANE'A

Treść: Twórczość Sembene Ousmane'a na tle współczesnego Senegalu. — *Mandat* — historia pocztowego przekazu. — Sembene Ousmane w poszukiwaniu dróg samookreślenia. — *Vehi Ciosane* — dramat rodzinny i społeczny. Powołanie społeczne i cechy osobowości Sembene Ousmane'a. — Uwagi ogólne o teorii i socjologii literatury w związku z literaturą negroafrykańską.

TWÓRCZOŚĆ SEMBENE OUSMANE'A NA TLE WSPÓŁCZESNEGO SENEGALU

Senegal od 1960 r. jest samodzielną republiką, związaną z Francją wzorami administracyjnymi, językiem urzędowym francuskim i systemem oświaty i szkolnictwa wyższego. Ogólna liczba mieszkańców Senegalu wynosi trzy i pół miliona. Stolicą jest Dakar z 400 tysiącami mieszkańców. Ludność jest niejednolita etnicznie. Ponad milion liczą Wolofowie, w następnej kolejności idą plemiona Sererów, Tukulerów, Peulów, zwanych Fulbejami, wreszcie Diolla i Mandingowie.

Miasta Thiès, Kaolak, St. Louis i Ruffisque stanowią ośrodki poszczególnych dzielnic Senegalu, dawnych królestw, niegdyś rządzonych przez samodzielnych władców. Olbrzymia większość, ponad 80% mieszkańców Senegalu, wyznaje islam. Dla czarnej Afryki islam nie oznacza jedynie dogmatów wiary. *Koran* reguluje tu całokształt życia wiernych w dziedzinie osobistej i społecznej, w dziedzinie prawa i filozofii praktycznej, wywiera też wpływ na literaturę. Kwiecistym, rytmicznym językiem, metaforą, wieloznacznością swoich wersetów *Koran* inspirował czarnych pisarzy, wprowadza morał, łączy ziemię ludzkiej niedoli z rąbami Mahometa.

W powieściach czołowych pisarzy Senegalu, takich jak Sembene Ousmane i Abduolaye Sadi ¹, podobnie jak w bajkach i legendach inne-

¹ Por. Halina H. Bobrowska, *Powieści pisarzy Senegalu*, „Przegląd Socjologiczny”, T. XXI, 1967.

go Senegalczyka, Birago Diopa², Afryka muzułmańska znajduje swój portret.

Dorobek literacki Sembene Ousmane'a jest zjawiskiem niezwykle interesującym. Jego utwory, nierówne w wyrazie artystycznym, ukazują linię stopniowego angażowania się w procesy przemian dzisiejszej Afryki. Sembene Ousmane jest autorem czterech powieści, dwóch tomów opowiadań oraz kilku scenariuszy filmowych. Urodził się w Dakarze w 1923 r. Zanim stał się znanym pisarzem, przechodził burzliwe koleje losu. Antologia literatury czarnych pisarzy Sainville'a ani też prace poświęcone afrykańskim pisarzom nie podają biografii Ousmane'a. Można ją hipotetycznie odtworzyć na podstawie jego utworów, tam gdzie wątek autobiograficzny ukrywa się pod losami bohaterów. Z nielicznych wywiadów, jakich udziela pismom, można dowiedzieć się o jego ulubionych lekturach, preferowanych pisarzach, o zainteresowaniach filmowych i muzycznych, o pracy nad ekranizacją scenariuszy filmowych. Wiemy, że lata młodości spędził Sembene Ousmane we Francji, chwytając się rozmaitych zajęć. Przez dłuższy czas był dokerem w Marsylii. Wmieszany w środowiska robotników portowych stał się zaangażowanym działaczem związków zawodowych (lata 1948—1956). Wskutek bezkompromisowego stanowiska stracił możliwość pracy w porcie. Pierwsza jego powieść *Le docker noir* i opowiadanie pt. *Lettres de France* nawiązują w treści i poglądach do tego okresu życia Ousmane'a, w którym autor angażuje się z pasją w polemikę z białym światem i ukazuje rozdarcie pomiędzy dwoma modelami życia, o których decydują przyjęte systemy wartości. Poczucie krzywdy i niesprawiedliwości wobec czarnych, obojętność i obcość świata białych stanowią najmocniejszy akcent ówczesnej twórczości Sembene Ousmane'a.

W książce zawierającej dwa opowiadania *Vehi Ciosane* i *Mandat*³ Ousmane zajmuje się tematyką nową, wyrastającą z realnych wydarzeń, w warunkach samodzielnej administracji, stosowanej nieumiejętnie i bezdusznie, wobec której mieszkańiec buszu, a często i miejska ludność czuje się zupełnie bezradna.

Akcja obu opowiadań rozgrywa się w środowiskach wyłącznie czarnych (biały człowiek nie wchodzi w grę) i obrazować ma Senegal dzisiejszy, gdzie konflikty czarno-białe ustąpiły miejsca zawilum proble-

² Por. Halina H. Bobrowska, *Legenda i bajka jako charakterystyczny rodzaj literatury ustnej Afryki Zachodniej*, „Przegląd Humanistyczny”, 1968, nr 3.

³ Książka Sembene Ousmane'a, zatytułowana *Vehi Ciosane ou Blanche-Genèse, suivi du Mandat*, wydana została przez Présence Africaine w 1966 r. Podczas Festiwalu Sztuk Murzyńskich w Dakarze w 1966 r. (kwiecień) Ousmane otrzymał za nią Grand Prix du roman.

mom własnym, ale literatura neoaafrykańska wyrasta przecież z tradycji ustnych i obok pojęć uformowanych przez islam pełno w niej reliktyw zamierzchłej przeszłości, ze wciąż przechowywanych jako *adda*, tradycyjne prawo i obyczaj przodków, nietykalna strefa kultów i niewidzialnych sił w dyspozycji duchów i przodków.

W psychice ludzi ukazanych przez Sembene Ousmane'a przemiany zaczynają dokonywać się bardzo powoli. Obyczaje przodków trwają nadal jako wzory moralne, a nowy świat, który się otwiera, bardziej odstrasza niż zaprasza: siły, które nim rządzą, wydają się mniej dostępne niż niewidzialny świat duchów. Ten świat nowy odgradzony jest murem o przejściach znanych tylko wtajemniczonym — ustosunkowanym i obrotnym — jest to mur biurokracji, najeżony drukowanymi przepisami i prawnymi rygorami.

MANDAT — HISTORIA POCZTOWEGO PRZEKAZU

Mandat to opowieść o niecodziennym wydarzeniu w rodzinie z przedmieść Dakaru. Główną postacią jest spokojny sześćdziesięciokilkoletni Ibrahim Dieng. Przed rokiem Dieng przyłączył się do strajku protestacyjnego i od tej pory, nie posiadając żadnych kwalifikacji specjalnych, ma trudności w znalezieniu pracy. Rodzina składa się z dwóch żon i dużej ilości dzieci. Żony dzielą zajęcia gospodarskie — solidarne w sprawach domowych i szacunku dla męża.

Życie Ibrahima płynie spokojnym nurtem codzienności. Brak środków łąta się kredytem w pobliskim sklepiku, wzajemnymi pomocami sąsiadów, wsparciem krewnych, czasem nieoczekiwanym zarobkiem. Drobne wydarzenia, plotki znoszone przez sąsiadów, nowiny usłyszane w sklepiku urastają do sensacji dnia i zastępują gazety i atrakcje miejskie.

Na tym tle list i przekaz pieniężny dla Ibrahima Dienga z Paryża wywołuje poruszenie całej dzielnicy, to już coś więcej niż sensacja, to mobilizacja nadziei na udział w nieoczekiwanym szczęściu sąsiada, w formie pożyczki, w formie prezentu, w formie sutego poczęstunku — lub choćby podzielenia się zapasem ryżu.

Wiadomość obiega całe przedmieście. Pojawiają się od dawna niewidziani przyjaciele. Rodzą się domysły i niewielka suma 25 000 franków senegalskich urasta w wyobraźni sąsiadów do astronomicznych liczb.

Z listu odczytanego przez płatnego pisarza w hallu poczty Dieng dowiaduje się, że nadawcą jest przebywający w Paryżu siostrzeniec i że z przysłanej sumy przeznacza 3000 franków dla matki, 2000 fr. dla Dienga, a reszta stanowić ma depozyt do chwili powrotu siostrzeńca z Paryża. Tymczasem przy podjęciu przekazu na poczcie żądają od Ibrahima dowodu osobistego, ale Ibrahim poza kartą wyborczą nie posiada żadnego dokumentu. I tu zaczyna się korowód wydarzeń, które ukazują mechanizm działania przepisów, niezrozumiały i przerażający w łańcuchu swych ogniw dla niepiśmiennego Ibrahima Dienga.

Do otrzymania dowodu osobistego nie wystarcza karta wyborcza. Ibrahim, który nawet nie zna dokładnie daty swoich urodzin, przedstawić musi metrykę, popartą zeznaniami świadków, dołączyć fotografie, wykupić znaczki stemplowe. Wędrowki po urzędach, bezduszość odpowiedzi, kolejki i spiętrzone trudności,

które powstają dodatkowo z braku pieniędzy na opłaty — wpędzają Ibrahima w poczucie sytuacji bez wyjścia. Bezradny, postanawia zwrócić się o pomoc do dalekiego krewnego, młodego *evolué*, żonatego z białą kobietą. Biała żona niechętnie widzi członków rodziny męża, przeczuwając, że sprowadza ich prośba o wsparcie. Ibrahim z uczuciem upokorzenia, ale... z obietnicą załatwienia metryki i z czekiem na 1000 franków w kieszeni opuszcza dom młodego krewnego, aby przystąpić do kolejnych etapów w staraniach o dowód osobisty. Nieświadomy jednak machiny regulującej życie miasta pozwala się wykorzystywać przez przypadkowych doradców i apelujących do jego wielkoduszności zawodowych oszustów.

W domu czeka na Ibrahima siostra, która przyjechała już z rodzinnej wioski w buszu po swoją część pieniędzy i Ibrahim zmuszony jest pożyczyć od sklepikarza na lichwiarski procent, pod zastaw kolczyków młodszej żony, potrzebną sumę.

Sprawę komplikuje zajście z fotografem, który nie wykonawszy na czas zdjęć do dowodu oskarża Ibrahima o rzucenie uroku na aparat, odmawia zwrotu pieniędzy i Ibrahim powraca do domu bez fotografii, za to pobity, okrwawiony i załamany moralnie wskutek bójki z uczniem fotografa.

Po tym nieoczekiwanym zajściu żony Ibrahima postanawiają rozpuścić wiadomość, że mąż ich został napadnięty i całkowicie ograbiony z pieniędzy.

Po gwałtownej scenie ze sklepikarzem, upominającym się o narosłe długi — Ibrahim decyduje się zwrócić do znanego w całej dzielnicy, obrotowego agenta i upoważnia go do starań o podjęcie przekazu. Z lekkim sercem powraca do domu, ale już nazajutrz okazuje się, że i tu pada ofiarą oszustwa. Agentowi wprawdzie udaje się podjąć pieniądze, ale zmyśla historyjkę o kradzieży portfelu. W zamian ofiarowuje Ibrahimowi worek ryżu i drobną sumę jako chwilową rekompensatę. Taki jest finał historii z przekazem z Paryża!

SEMBENE OUSMANE W POSZUKIWANIU DRÓG SAMOOKREŚLENIA

Aby — w świetle opowiadania *Mandat* — zrozumieć ideologiczne pozycje Sembene Ousmane'a, trzeba przyrzeć się uważnie jego wewnętrznym przemianom w poszukiwaniu dróg samookreślenia. Od gwałtownej, wybuchowej krytyki niesprawiedliwości rasowej (lata 1948—1960) Sembene Ousmane przechodzi do oceny własnego świata — do krytyki *evolués* i nowej elity czarnej.

Książki Ousmane'a stają się osobistymi wyznaniem i odpowiadają rozmaitym fazom jego świadomości.

1. Sembene zrewoltowany przeciw krzywdzie rasowej i zaangażowany w walkę z białym światem.

2. Sembene — anarchista, piętnujący system prawodawstwa białych i moralnych niesprawiedliwości, które sprzyjają pogardzie rasowej.

3. I wreszcie Sembene stojący poza Europą, bez oglądania się wstecz. Faza dojrzałości i umiaru sądów w stosunku do białego świata, a skierowanie ataków na tych, których określa mianem *race coriace* (rasa znieczulona, twarda jak skóra) i uważa za groźniejszych od kolonizatorów.

Sledząc linię rozwoju Sembene Ousmane'a nasuwa się ogólniejszy wniosek: człowiek czarny czy biały nie może samookreślić się raz na zawsze, obierając jednak słuszny kierunek po stronie postępu i pozostając mu wierny, toruje drogę formom zdolnym przetrwać.

Ousmane'owi chodzi o to, aby ludzie, których opisuje, ci z buszu i ci z przedmieść Dakaru, stali się kiedyś jego czytelnikami. Zmierza do tego, aby poprzez autentyzm postaci i faktów odtworzyć i poddać refleksji cały ten czarny świat, wplątany w mechanizm działania nowego i starego systemu wartości.

Ousmane'a niepokoi problem następujący: młoda Afryka i warstwa *evolués* przystosowują się w zewnętrznych formach życia do nowych warunków, które przyniosła dekolonizacja, wewnątrznie jednak tkwią w dawnym systemie wartości, rozdarci między tym, co dobre, a tym, co złe, zachłanni na zaszczyty, stanowiska i przedmioty, których posiadanie podnosi ich autorytet we własnych oczach, nieskłonni wcale do troski o dobro powszechne.

Ta dezorientacja psychologiczna wynika ze zjawiska powszechnego w Afryce: stary świat tradycji dewaluuje się i rozpada, a nie widać jeszcze scementowanych ze sobą społecznych struktur nowego typu.

Opowiadanie *Mandat* ma ambitne zamierzenia społeczne, Sembene Ousmane pełni w wewnętrznym swym przekonaniu misję, odsłania z całą bezwzględnością wady systemu, nie proponuje jednak... żadnych kroków naprawy.

Na ostatniej stronie książki słowami jednego z przyjaciół Ibrahima Dienga wyraża pogląd, oparty tylko na słownym optymizmie: „Będzie lepiej, jutro wszystko to zmienimy”. Ale Ibrahim nie wierzy. „Jedynie oszukaństwo i kłamstwo popłaca. Uczciwość — to dziś przestępstwo”. „Jutro zmienimy wszystko — powtarza przyjaciel”. „Ale kto zmieni? — zapytuje Ibrahim — kto?”

„Tacy jak ty” — odpowiada przyjaciel. W tej samej chwili ukazuje się na progu domu zbiedzona postać kobieca. Wieść o przekazie z Paryża i nadzieja datku przyciągnęły ją aż tu z innej dzielnicy miasta. „Gospodarzu, na Allacha, błagam cię o pomoc. Od trzech dni moje dzieci głodują — ich ojciec od pięciu lat nie pracuje, słyszałam gospodarzu, że jesteś dobry, że jesteś wielkoduszny”. — I tym końcowym akcentem zamyka Sembene Ousmane książkę, rozwiewając nadzieje na to lepsze jutro.

* * *

Pisząc opowiadanie *Mandat*, autor postawił sobie określone zadania: stworzyć obraz obdarty ze złudzeń, pokazać mechanizm bezdusznie działającego systemu w ramach niepodległego już dziś państwa. Jest to

obraz ponury, nie ukazujący znikąd światła, ale na to surowe płótno Sembene Ousmane nakłada warstwę prawdziwie ludzkich uczuć, nasyconą współczuciem i zrozumieniem losu wieśniaków z buszu, biedaków z przedmieść Dakaru, nawet drobnych spryciarzy, krążących całymi dniami wokół urzędów, aby zarobić na niewiedzy prostodusznych ludzi, takich jak Ibrahim Dieng.

Sembene Ousmane wprowadzając czytelnika w korowód spraw codziennych i prostych: podjęcie na poczcie przekazu pieniężnego, napisanie listu, sporządzenie dokumentu, spłata długu w sklepiku, każe mu zżymać się na bezład i bezsensowność instytucji; zamiast pomagać utrudniają one życie obywatela i ustawiają go po stronie aparatu cwanictwa, który ostatecznie triumfuje, bo spełnia funkcję pomocną i dowodzi swej użyteczności społecznej.

Przypatrzmy się na kilku wybranych z książki Ousmane'a obrazkach, jak wygląda codzienne życie ludzi z przedmieścia.

Towarzyszący Ibrahimowi w wędrówkach po urzędach sąsiad Maïssa — który w lot chwytą możliwość taniego zarobku — rozwija swą pomysłowość kosztem pewnego zamożnie wyglądającego młodzieńca, którego nazwisko usłyszał przypadkiem w hallu urzędu. Oto do nazwiska dorabia zmyśloną genealogię, którą wzorem griotów wygłasza publicznie przy całej galerii przypadkowych świadków; chwali wielkość rodu, piękno kobiet, szlachetność i hojność przodków młodzieńca i w ten sposób czyni go ośrodkiem zainteresowania całej czarnej publiczności. Nieco zażenowany nieoczekiwanym wyróżnieniem, ale i mile połączony młodzieńiec wsuwa Maïssie do ręki banknot. Tak więc znajduje się suma na przeżycie paru dni.

* * *

W domu czeka na Ibrahima inny sąsiad Madiagne Diagne. Starannie przygotowanymi argumentami, zmieniając wyraz twarzy stosownie do słów, usiłuje skłonić Ibrahima do pożyczania 5000 franków. Na próżno Ibrahim tłumaczy, że dotąd nie podjął jeszcze ani grosza. Sąsiad redukuje prośbę do 3 kg ryżu i nie opuszcza domu, dopóki żony Ibrahima nie napełnią mu choć... półkilowego worczka. I tak ryż Ibrahima wzięty na kredyt w sklepiku topnieje w oczach.

* * *

I znów wędrówka po urzędach. W tłumie wyczekujących petentów Ibrahim nawiązuje rozmowy; z wymiany rad i doświadczeń dowiadyuje się, że mając stosunki można szybko załatwić każdą sprawę. Tu w gronie wyczekujących i często zbiedzonych tak samo jak on czuje się przynajmniej więź ludzką i bezinteresowną życzliwość.

W dalszym ciągu jednak nie udaje mu się skutecznie spraw swoich załatwić i dopiero wizyta u wpływowego krewniaka, ożenionego z białą kobietą, przecina trudności. Ale oto znowu realizując czek w banku Ibrahim musi płacić za swą nieświadomość: przygodny doradca za zmyśloną protekcję przy realizacji czeku żąda 300 fr. Oto fragment ukazujący tę sytuację.

„Bank był jeszcze zamknięty. Urzędnicy stali przed wejściem dla personelu. Wodząc oczami Ibrahim szukał znajomej twarzy. Tuż przy filarze spostrzegł otyłego jegomościa w dobrze skrojonym garniturze, trzymającego grubą teczkę z do-

kumentami. Przyglądał mu się uważnie. Tamten natychmiast wyczuł, że jest obserwowany. Wówczas Dieng podszedł do niego.

— Jeżeli jest pokrycie czeku, to nie ma najmniejszych obaw, wypłacą ci pieniądze — ustyszał w odpowiedzi na swoje pytanie.

Jakiś typ zbliżył się do urzędnika. Był chudy, zbyt szerokie ramiona tweedowej marynarki opadały ku dołowi. Rozpoczęli rozmowę po francusku. Dieng nie rozumiał co mówią.

— Dlaczego ten, który czek wystawił, nie podkreślił „na okaziciela”? — zwrócił się typ do Ibrahima.

— A co to takiego «na okaziciela»?

Nie otrzymał oczekiwanego wyjaśnienia. Ale umówił się z typem w tweedowej marynarce, że zgłosi się do niego — jak tylko otworzą biura banku. Na razie miał przejść na drugą stronę — wejściem dla publiczności. Skoro tylko wejście to zostało otwarte, tłum rzucił się do hallu bankowego. Dieng z bijącym sercem zajął miejsce. Od czasu do czasu wibrujący, mechaniczny głos wywoływał numer i mężczyzna lub kobieta zgłaszała się przy którymś z okienek. Owładnęło nim dziwne, nieokreślone uczucie, jakby poczucie winy, pod wrażeniem lęku wydawało mu się, że dopuszcza się przestępstwa. Instynktownie płynęły z warg wersety *Koranu* o mocy strzegącej od złego.

Mechanicznie echo odbijało liczbę. Drgnął, kiedy poczuł na sobie dotknięcie czyjejs ręki:

— Bracie, wołają cię, o tam...

Spoza biurek — przyciszonym głosem — typ w tweedowej marynarce — powiedział: Słuchaj uważnie, kiedy powiedzą 41 — to twój numer. W kasie zażądaj banknotów po 100 franków.

Dieng powrócił na swoje miejsce, powtarzał w duchu 41, 41, nie zwlekał ani chwili, kiedy nadeszła jego kolej. Kasjerka zapytała, w jakich odcinkach ma mu wypłacić 1000 franków. Setkami — odpowiedział. W chwili kiedy przekraczał już próg, zatrzymał go młodzieniec w tweedowej marynarce.

Niech będą dzięki Allahowi — powiedział Dieng. Wszystko poszło dobrze. Dziękuję!

Wuju (nie było żadnego tytułu do pokrewieństwa między nimi) proszę cię — pomyśl o moim koledze, to dzięki niemu masz swoje pieniądze.

Ile? — przerwał Dieng.

Jesteś ojcem rodziny. Zamiast 400 franków daj mu 300!

Dieng zauważył, że haracz jest zbyt wygórowany. — Jak to? pomyśl, że mój kolega wziął na siebie ryzyko dla twoich 1000 franków, zaryzykował swoją przyszłość i swojej rodziny. Dowiedziawszy się o wszystkich możliwych ryzykach, które typ wysuwał w obronie «tego drugiego», Dieng wręczył mu 300 franków. Trząsł się przeciwko tym ludziom, którzy każą sobie płacić za każdą przysługę, ale... musiał uznać, że bez nich tacy jak on nigdy nie daliby sobie rady w życiu”⁴.

VEHI CIOSANE — DRAMAT RODZINNY I SPOŁECZNY

Akcja ponad 120-stronicowego opowiadania o dziwnym tytule *Vehi Ciosane*, co w języku Wolofów ma oznaczać *Biała geneza*, rozgrywa się w małej osadzie wiejskiej na równinie zachodniego wybrzeża Atlan-

⁴ Ousmane, *Mandat*, s. 166—167.

tyku. Równinę, która nie jest ani stepem, ani sawanną, ani buszem, a piaszczystym pasem ziemi, usianym miękkimi wzgórzami, Wolofowie nazywają *niaye*. Nigdzie nie widać tu śladów trwałych budowli, otaczająca przyroda zmienia barwy stosownie do pory dnia i pory roku i wszystko wydaje się nieruchome i efemeryczne.

Opisana historia to intymny dramat rodzinny, który w strukturze społeczności wiejskiej przestaje być sprawą zamkniętej grupy, a sięga dalej, głęboko narusza poczucie równowagi etycznej całego kolektywu i staje się przyczyną serii tragicznych wydarzeń.

Czołowymi aktorami tego dramatu są członkowie rodziny wodza Guibrila Dioba. Ród Diobów należy do *guélewar*, szlachetnie urodzonych. *Guélewar* strzegą honoru swojej krwi, wynosząc tę wartość ponad wszelkie inne. Ich grioci zanotowane mają w pamięci zarówno pochodzenie, jak i przykładowe życiorysy przodków swoich *guélewar*. Mała wspólnota wiejska w *niaye* senegalskim zachowuje piramidalną hierarchię społeczną, nawet domy ustawione są według rangi rodowej przejętej od pokoleń. Z poczucia trwałości piramidy społecznej wypływa przekonanie, że tradycjom rodowym zawdzięcza się niezachwiane zasady moralne, że z nich wywodzą się cnoty społeczeństwa plemiennego.

I oto wychodzi na jaw, że córka wodza Guibrila Dioba, piękna Khar, duma całego rodu, zbyt młoda jeszcze na małżeństwo, oczekuje dziecka. Zagadkę stanowi ojcostwo. Posądzenie pada na młodego parobka sezonowego, który zostaje wypędzony ze wsi. Posądzenie okazuje się niesłuszne. Khar zaprzecza stanowczo, ale uparcie milczy, kiedy matka usiłuje wydobyć z niej prawdę. Matka stara się odsunąć dręczące ją podejrzenia, lecz okoliczności i intuicja upewniają ją coraz silniej, że sprawcą jest jej mąż, ojciec małej Khar, Guibril Diob. Po którejś kolejnej dramatycznej rozmowie z córką dowiaduje się wreszcie prawdy: ojcem oczekiwanego dziecka jest Guibril Diob. Kazirodztwo — za które według prawa *Koranu* płaci się karą śmierci. Ale nikt w całym *niaye* nie znał, a nawet nie słyszał o podobnym wydarzeniu, jakże więc i w jakich wymiarach należy osądzać hańbę, która spada nie tylko na rodzinę, ale na cały kolektyw? Brat Guibrila, Medoune Diob, marzy w duchu o pozycji wodza. Poza prestiżem łączy się to z korzyściami materialnymi. Wódz bowiem przekazuje ściągnięte ze wsi podatki francuskiemu urzędnikowi i otrzymuje za to odpowiedni procent.

Medoune zwołuje podczas *palabre* radę; wśród pięciu zaufanych jest i griot Law, strzegący genealogii Diobów. W społecznych strukturach plemiennych ranga griotów jest niska, ale faktycznie ceni się ich wysoko, są bowiem przekaznikami tradycji i dziejów plemienia i utrzymują w oczach ludzkich prestiż rodowe.

Medoune oświadcza radzie zaufanych, że za stan dziewczyny odpowiedzialny jest jej ojciec Guibril Diob i w imię ratowania honoru całego kolektywu domaga się kary według praw *Koranu*, wykonanej w miejscu publicznym. Po długich debatach rada nie podejmuje żadnej decyzji formalnej, dotychczas nie znano precedensu, a prawa *Koranu* tłumaczą się różnie. Zarysowują się różnice poglądów, w tym gronie jedynie griot stojący najniżej rangą społeczną wykazuje odwagę niezależnego sądu, pozostali zasłaniają się prawami *Koranu*, gniewem Allacha, hańbą całej wsi, a w gruncie rzeczy bronią własnych pozycji.

Wydarzenia, które następują, zamykają fatalne koło. Tej samej nocy, kiedy przychodzi na świat dziecko małej Khar, umiera matka dziewczyny. Jej śmierć pokrywa tajemnica, mówi się o nagłej chorobie, w rzeczywistości to śmierć samo-

bójcza. Oczy całej wsi zwracają się na Guibrila Dioba, jest wciąż jeszcze wodzem, ale unikany przez ludzi, chodzi samotnie nosząc nad głową rozpięty parasol, który dotychczas podnosił jego wodzowski prestiż; dziś nawet w meczecie odsuwają się od niego dawni przyjaciele, Guibril czuje się wykreślony ze swej małej społeczności.

Jedno nieszczęście pociąga za sobą dalsze. Najstarszy syn wodza, umyślowo chory z chwilowymi przeblyskami normalnego rozumowania, Tanar Diob, zabija ojca. Na wieś spada nowa hańba — ojcobójstwo. Moralnym sprawcą zbrodni jest brat zamordowanego, Medoune Diob, ponieważ to on wsaczył w chory umysł bratanka obsesję zemsty za śmierć matki i hańbę siostry; ale jedynie griot Law nie boi się czytać głośno w myślach Medouna, który odziedziczył ma teraz po bracie funkcję wodza wraz z parasolem! Law nie mogąc znieść obłudy, opuszcza razem z rodziną na zawsze wieś w *niaye*, przyłącza się do niego kilka innych rodzin, tak jak on, idących szukać prawdy gdzie indziej.

Rada złożona z imama (duchowny muzułmański) i dwóch wtórujących mu doradców wydaje wyrok na Khar. Wykluczona z kolektywu musi zejść z oczu ludzkich. Khar, przez nikogo nie żegnana, opuszcza z dzieckiem wieś, zabierając klejnoty rodowe po matce, przekazane jej przez żonę griota. Zanim dojrzeje w niej decyzja, ażeby śmiało wyjść naprzeciw nieznanemu, mała Khar, przerażona ciężarem obowiązków, które ma odtąd dźwigać, widzi najprostsze wyjście z sytuacji: pozbyć się kłopotu, porzucić dziecko gdzieś po drodze. Khar jest jeszcze zbyt młoda, zbyt surowa, aby pokusę poddać analizie sumienia. Myśl ta towarzyszyć jej będzie wzdłuż wędrówki przez *niaye* nad brzegiem Oceanu, a jednak instynktowna siła powstrzyma ją przed ostatecznym krokiem. Spotkana po drodze ciężarówka podwozi milczącą Khar w kierunku Dakaru razem z dzieckiem, którego nie potrafi już teraz porzucić.

Poddając krytyce utwór Sembene Ousmane'a należałoby ocenić go jako nietypowy obraz obyczajowy, gdzie anomalia piętrzą się jedne na drugich. Autor zastrzega się we wstępie, że odradzano mu ten temat, mimo to wybrał go dając mu motto: „z błędów starego świata skazanego narodzi się świat nowy tak oczekiwany i wymarzony”. W kilku liniach poprzedzających utwór Sembene pisze:

„W zupełnie prostych rodzinach, pochodzących z najniższych środowisk, rodzi się nieraz dziecko, które rosnąc podnosi swe imię, imię swego ojca i matki, imię całej rodziny, środowiska, imię całego plemienia, więcej nawet: poprzez swe dzieło uszlachetnia człowieka. Częściej przychodzi na świat w środowiskach zwanych wyższymi sferami, o świetnej przeszłości dziecko, które swymi postępkami plami poprzednie pokolenia, rani poczucie przyzwoitości przeciętnego człowieka, poniża godność poszczególnego *diambur-diambur*”⁵. Wyrażone w powyższym cytacie przekonanie tłumaczy decyzję autora zbeletryzowania zasłyszanej historii. Jest on zdania, że nie wolno przemilczać nawet odrażających wypadków, które dzieją się tak samo w Afryce, jak i w świecie

⁵ *Diambur-diambur*, kasta ludzi wolnych — dawna przyboczna straż króla. Wg Vincent Monteil, *L'Islam Noir*, Paris 1964, Editions du Seuil, s. 93—94.

cie białych. I tu, i tam wzbudzają instynktowny protest, ale przemilczanie ich na czarnym kontynencie w imię solidarności czarnej rasy nie wydaje mu się dobrą przysługą. Dlaczego? Sembene Ousmane chce wyłączyć kolor skóry przy osądzaniu postępów ludzkich, a wrócić do osądzania człowieka w sensie uniwersalnym; w każdym działaniu złym czy dobrym pragnąłby widzieć cechy ogólnoludzkie, broni się przeciw sugestiom i solidarności afrykańskiej — rasowej, bo jakże — zapytuje — mówić o solidarności czarnej rasy tam, gdzie w zamęcie politycznych rozgrywek wśród nowych rządzących dynastii czarnej Afryki mnożą się bezprawne aresztowania, zbrodnie i bratobójcze walki o władzę?

* * *

W opowiadaniu *Vehi Ciosane* autor konfrontuje ścierające się stanowiska w małej wiejskiej społeczności. Z pozycji współczesnego, postępowego pisarza Sembene Ousmane nie potrafi przyglądać się obojętnie zachodzącym procesom, angażuje się po stronie tych, za którymi przemawiają jego przekonania. Nie wzbogaca na siłę akcji zbędnymi faktami, nie trudzi się też rozwiązywaniem zagadek psychologicznych, które zaskakują czytelnika. Przy pomocy refleksyjnego komentarza i niedomówionych scen wydobywa obraz statycznej, niechętniej przemianom Afryki muzułmańskiej.

Oto fragment z pierwszych kartek opowiadania, który znakomicie wprowadza w atmosferę osiadłej daleko od miasta wsi w *niaye* senegalskim.

„Wieś Santhiu-Niaye pamięta te lata, kiedy świeciły jej pomyślniejsze gwiazdy, kiedy za czasów ojców, dziadów i pradziadów pulsowało tu życie. Były to lata, kiedy spichrze służyły jako wspólna rezerwa. Każda rodzina miała własne pola kukurydzy, orzeszków arachidowych, prosa, manioku i kartofli. W cieniu największego domu — *case-maitresse* nabity spichrz, duma członków rodu, przyciągał spojrzenia. Dziś, na naszych czasach jakby zawisło przekleństwo! Z roku na rok odpływają silne i zdolne ręce, aby szukać szczęścia w osiedlach miejskich, gdzie życie wydaje się na pozór łatwiejsze. Toteż po każdym żniwach maleją zbiory. Ojcowie rodzin, o twarzach wygarbowanych słońcem, na próżno marnują energię, spowici z nieświadomym uporem w instynktowny konserwatyzm, a widmo przyszłości wydaje im się postrachem. Karmią się swoją *adda* [obyczaj, tradycja] i hipotetyczną obietnicą wybranego miejsca w raj. Raj Allacha, niczym gwóźdź wbity w sam środek mózgu, niczym kamień graniczny ich codziennych czynności zamyka drogi wyobraźni obrazującej przyszłość: «Życie nic nie znaczy». W zasięgu ich egzystencji tu na ziemi nie widać przecież nic, co mogłoby rozpałcić i podniecić wolę. Skoro to, co niezbędne do egzystencji — nie do życia — zaspokojone, to cóż znaczy reszta? Reszta — to próżność, a co powyżej reszty — to już pycha ludzka”⁶.

⁶ Ousmane, *Vehi Ciosane*, s. 23—24.

* * *

Przebieg *palabre* w Santhiu-Niaye stanowi centralny fragment opowiadania, autor daje w nim klucz do motywów działania aktorów tego dramatu.

Palabre odpowiada w naszym pojęciu naradom poświęconym w pierwszym rzędzie wyjaśnianiu spraw spornych, wieczornym posiedzeniom klubu mężczyzn, gdzie omawia się ważniejsze wydarzenia dnia i filozofuje o życiu, przy czym obowiązuje protokół grzecznościowy, ustalony przez odpowiedni dobór słów, przysłów i metafor.

Kiedy o ciąży Khar Diob wszyscy już wiedzieli, młodszy brat wodza, Medoune Diob, zwołał *palabre* specjalne. W dziejach wysokich sfer notabli sytuacja tak drastyczna nigdy dotąd nie niepokoiła umysłów. Po wymianie formułek grzecznościowych Medoune Diob zagaił: „Za stan córki odpowiedzialny jest mój brat”.

— Czy zasługuje na śmierć, czy też powinien być wykluczony z naszego kolektywu? — zapytał Massar, o spleśzczonej od góry, a wydłużonej z tyłu głowie, o oczach wybałuszonych: wszystko w nim wskazywało na zbyt daleko posunięty melanż związków rodzinnych.

Nie czekając na odpowiedź, podjął:

Według prawa koranicznego Guibril Diob zasługuje na śmierć. Taką jest prawda zawarta w *Piśmie*. Ale... czy u nas stosowano kiedy kary podane w *Piśmie*?

— Massar, mów za siebie — odparował Medoune Diob.

Stawiam to pytanie imamowi — odpowiedział Massar.

Imam, o surowej twarzy mistyka, recytował właśnie różaniec. Obecnych było pięciu mężczyzn, wszyscy ci, których w Santhiu-Niaye uważano za umysły oświecone. A nasze *adda* co dyktuje? Baye Yamar (imam) przyjrzał się uważnie każdemu po kolei i ciągnął:

— Nasza *adda* stanowiła pierwszą regułę naszych ojców. Każde przekroczenie tej reguły zasługuje albo na śmierć, albo na wykluczenie ze wspólnoty.

— Aby zabezpieczyć się na przyszłość, aby dać przykład i aby uchronić honor naszej wspólnoty — para ta zasługuje na surowe sankcje. W tej sprawie *Koran* jest formalny. A my wszyscy jesteśmy muzułmanami. Kara musi być wykonana w publicznym miejscu na oczach wszystkich: winnego wrzuca się do studni, którą zasypuje się kamieniami — powiedział Medoune Diob. Zaprawdę, za prawdę każde przestępstwo zasługuje na karę. — Czy jednak choćby raz jeden ukarano kogoś lub wykluczono ze wspólnoty za naruszenie naszej *adda* lub za nieposzanowanie cudzego dobra? odezwał się griot. — Medoune Diob ilekroć słyszał przemawiającego griota zawsze odczuwał potrzebę uszczypliwości. Ścierali się od miesięcy.

Ten wypadek jest zupełnie określony! Allah wie, jak kocham mojego brata... ale powoduje mną troska o honor wspólnoty, a i wami powinno to samo powodować — powiedział Medoune. Haniebny czyn Guibrila Dioba plami całe Santhiu-Niaye. Gdziekolwiek poszlibyśmy my i nasze dzieci, wszędzie nas będą wytykać palcami. Nawet ci, którzy nie są nam równi pochodzeniem, nasi *nawlé* przestaną nas szanować — zakończył Medoune.

— To prawda — podtrzymał go Amath.

— Czy mogę się wycofać — odezwał się nagle griot, wciągając na głowę swój zniszczony fez.

— Dlaczego?

— Imamie! Nie jestem tu po to, aby mnie obrażano.

— Czy kto powiedział coś przeciwko tobie?

Rozumiem znaczenie niektórych słów. Na pewno urodziłem się griotem, ale nie będę niczym współwinowajcą — choćby tylko moralnym. Nigdy!

Dethye Law, nie odchodź z zagniewanym sercem, żadne *palabre* nie odbyło się nigdy bez ciebie, przecież jesteś naszym griotem.

Proszę zebranych o wybaczenie. Znam swoje miejsce w naszej wspólnotce. Jednakże jedno jest prawdziwe, tam gdzie idzie o mówienie albo o szukanie prawdy — tam nie ma *nawlé*. Znano wielu ludzi z mojej kasty, którzy dali się zamordować, aby pozwolić na triumf prawdy. Tak jest! — Guibril Diob zasługuje na śmierć. Taka była reguła naszych ojców, naszych dziadów, wtedy kiedy szlachectwo nie było szyldem na pokaz, lecz nakazem życia na co dzień. Do dziś żyją w pamięci imiona ludzi, którzy sami położyli kres swemu życiu za winy dużo mniejsze niż ta, która jest tematem dzisiejszego *palabre*. Byli to potomkowie szlachetnej krwi, *guélewari*, których chwałę opiewali ojciec mój i ojciec mego ojca nie po to, żeby się przypodobać, lecz żeby zapisać, żeby utrwalić w nas poczucie obowiązku i godności ludzkiej! Dziś już tego nie ma. Ale prawda ta jest odwieczna i będzie żyła nawet po nas... — zakończył griot.

Nô i cóż — czy zostawiamy tak sprawę Guibril Dioba? — zapytał Medoune. Nigdy już nasze dzieci nie ośmielą się zbliżyć do innych dzieci w ich wieku i w ich pokoleniu...

Allach użył mi głosu — odezwał się znowu griot — abym zwoływał jego wiernych. Przysnaję, że moja znajomość pisma arabskiego jest bardzo ograniczona. Oplakuję to co noc. Z drugiej strony jednak pocieszam się — oby grzech pychy był jak najdalej ode mnie — że Allach i tak czyta we wszystkich sercach i rozumie wszystkie mowy ludzkiego ducha.

Jeżeli nie chcę wypowiadać się za sankcjami, to nie żebym aprobował występku tu u nas, czy gdzie indziej, ale dlatego, że w tym wypadku chodzi o zupełnie inną sprawę. Nasz brak odróżnienia prawdy nie pochodzi z naszych umysłów, raczej ze zbyt wielkiego znaczenia, jakie przywiązuje się do urodzenia, do bogactwa, a czasem wynika z braku odwagi, aby odsłonić myśli. Między człowiekiem a Allachem wybieram Allacha, między Allachem a Prawdą wybieram Prawdę. Otóż, myślę, że Medoune Diob ma w głowie zupełnie co innego.

— To nieprawda — przerwał gwałtownie Medoune.

— Powtarzam, że Medoune Diob bardziej myśli o spadku po Diobach, niż o wymiarze sprawiedliwości. Niskie pochodzenie nie było nigdy przeszkodą do mówienia prawdy! — zakończył griot⁷.

POWOŁANIE SPOŁECZNE I CECHY OSOBOWOŚCI SEMBENE OUSMANE'A

Zamykamy książkę i nasuwa się pytanie: czy bodźcem do opisania tych dwóch, całkowicie różnych w treści dramatów ludzkich było zamierzenie artystyczne czy powołanie społeczne Sembene Ousmane'a?

Vehi Ciosane nie można odmówić walorów artystycznych, lecz najsilniej przemawia w książce pasja autora, aby odsłaniać skazy i wy-

⁷ *Ibidem*, s. 73—80.

turzenia na organizmie młodej Afryki. Można by sądzić, że opisane historie to tylko pretekst do wydobycia na jaw skaz i schorzeń „swojej” Afryki i że zamierzeniem autora jest wstrząśnięcie środowiskiem, które obciąża on odpowiedzialnością za szkodliwe procesy wynikające z izolacji grup światlejszych i ucieczki do rozważań intelektualnych, nie rozwiązujących w niczym trudności bieżących.

Realizm Sembene Ousmane’a posiada cechy dydaktyki zaangażowanej. Czy uda mu się dotrzeć do czytelników, o których pisze? Podzielamy tę wątpliwość z autorem, kiedy we wstępie do opowiadania znajdujemy słowa:

„Wiem Vehi, że ty żyjesz. Może, gdy dojdiesz do wieku szkolnego, znajdzie się dla ciebie miejsce w klasie i kiedyś przeczytasz te kartki. Dużo pewniejsze, że tak jak tysiące innych w twoim wieku nigdy ich nie przeczytasz. Symptomy naszych czasów — stosunki społeczne — nie upoważniają mnie do wróżenia ci lepszego życia. I wtedy jak tysiące innych bezimiennych, doszedłszy do świadomości, zbuntujesz się złym buntem, indywidualnym czy kolektywnym, źle skierowanym... Obyś ty — Vehe — mogła przygotować genezę naszego nowego świata”.

Skazy na organizmie nowej Afryki tak wyczekiwanej, już od blisko dziesięciu lat niezależnej, pogłębiają się i zdaniem Sembene Ousmane’a nie wróżą obecnemu pokoleniu lepszego życia.

Brak zaufania do poczynań nowatorskich ze strony ludzi żyjących po dawnemu, samotność tych, którzy odrywają się od kolektywu, wynika z braku nowych, integrujących struktur społecznych, które by zastąpić mogły dawne więzi plemienne.

Oba opowiadania Sembene Ousmane’a na tle nowo powstającej rzeczywistości ukazują procesy społeczne o sile negatywnej, a zbeletryzowana treść nie odbiera im cech studium społecznego, choć zapewne nie leżało to w planach czysto literackich Sembene Ousmane’a. Wydaje się więc, że charakter twórczości Ousmane’a domaga się określenia jego osobowości na tle społeczeństwa, z którego wyrósł. Określając osobowość negroafrykańską należy brać pod uwagę różnorodne czynniki, takie jak środowisko geograficzne, pochodzenie plemienne, religia, płeć i wiek. Sembene Ousmane jest Wolofem i, jak to już było powiedziane, jego twórczość zamyka się w kręgu Afryki muzułmańskiej. Współczesny historyk Afryki Zachodniej, Senegalczyk Sekene-Mody Cissoko charakteryzuje członków plemienia Wolof jako ludzi obdarzonych wybitnie silną osobowością⁸.

⁸ „Wolofowie stanowią jeden z najbardziej subtelnych w swym wyrafinowaniu ludów Zachodniej Afryki — pisze Cissoko. — Wysoce rozwinięta struktura społeczna Wolofów, ich poczucie więzi i potrzeba towarzyskiego współżycia wyraża się w języku i subtelnościach form obcowania [...] Społeczeństwo Wolof

Problemem określenia osobowości negroafrykańskiej w zasięgu znanym sobie z długoletnich badań i z życia w Senegalu zajmuje się socjolog i afrykanista francuski, Louis-Vincent Thomas, profesor uniwersytetu w Dakarze. Studium L. V. Thomasa⁹ może w wielu punktach stanowić teoretyczną podbudowę literatury afrykańskiej i staje się bardzo przydatne przy konfrontacji z opowiadaniem Sembene Ousmane'a, z tymi zwłaszcza fragmentami, gdzie dynamika akcji ustępuje miejsca szczegółowemu opisowi gawęd — *palabres*, bez których obraz życia w Afryce nie byłby prawdziwy.

To zamiłowanie autora do konkretności, to wysuwanie szczegółów, które określają realne przedmioty i fakty, a pomijanie rozważań psychologicznych i abstrakcyjnych, wiąże się nie z brakiem wyobraźni artystycznej Sembene Ousmane'a, a jest cechą jego osobowości.

Profesor Thomas, operując obserwacjami w zasięgu dawnych kolonii francuskich Afryki Zachodniej wysuwa nawet hipotezę, że osobowość afrykańską można już dziś — w przeciwieństwie do epoki kolonialnej i przedkolonialnej — traktować jednolicie w strefie pofrancuskiej. Wpływa na to proces urbanizacji, w związku z czym zanika endogamia związana z wsią rodzinną — a nawet endogamia etniczna. W tym procesie prof. Thomas widzi pewne fazy — określa go jednak ogólnie tendencją do senegalizacji.

Określenie prof. Thomasa nie wymaga objaśnień: Senegal, kraj od przeszło stu lat posiadający szkolnictwo zorganizowane przez Francuzów (sceptyczny pogląd Sembene Ousmane'a co do rozbudowy w głąb kraju sieci szkół nie zaprzecza jednak faktom dokonany, a zatem posiadający systematyczny łącznik międzyplemienny — jest krajem najbardziej wśród państw afrykańskich zintegrowanym etnicznie.

Toteż studium prof. Thomasa, przeprowadzone na przykładzie plemienia Diola, jednego z mniej licznych plemion senegalskich, można by rozciągnąć szerzej: analiza podstawowych cech kultury i osobowości ludzkiej Diola wykazuje w wielu punktach zbieżność zarówno z teoretycznymi rozważaniami Sembene Ousmane'a nad mentalnością Negroafrykanina, jak i z zachowaniem się bohaterów jego opowiadań.

Thomas omawia wieśniaczy charakter grup społecznych i wspólnotę

w swoich głębokich strukturach było społeczeństwem arystokratycznym. Szlachectwo miało tu taką wagę, że niektórzy socjologowie nie wahają się porównywać je do społeczeństw feudalnych europejskich [...] Wolofowie — *Tiedo Diolof* [to znaczy wojowniczy Wolofowie] uważani byli za niespokojne duchy, czyniący wiele zamętu, wrażliwi, opiekuńczy wobec innych, organizatorzy rebelii, obrońcy sprawiedliwości". Sekene-Mody Cissoko, *Histoire de l'Afrique Occidentale*, Paris 1966, Présence Africaine.

⁹ L. V. Thomas, *Analyse de la personnalité Diola*, „Bulletin de l'IFAN”, Dakar, T. XXX, 1968.

życia, utrzymującą się nadal wśród ludności przedmieść mimo procesu urbanizacji. Dalej Thomas podkreśla wyjątkowe poczucie konkretności i wszystkiego, co wynika z codziennych, pożytecznych zajęć. Stąd potrzeba użyteczności w rozumowaniu Afroamerykanina i całkowity brak zrozumienia pojęć abstrakcyjnych i formalnych. Potrzeba empiryzmu i żywych przykładów z życia bierze górę nad dociekaniem teoretycznymi.

Pozostaje jeszcze ważny czynnik, powszechny dla określenia osobowości Afroamerykanina — jego stosunek do zjawisk przyrody. Sembene Ousmane wyznacza przyrodzie funkcję mało dynamizującą człowieka, pomija problem sakralnej łączności z ziemią i niebem zupełnie inaczej niż inni pisarze senegalscy, tacy jak Abdoulaye Sadiou lub Birago Diop, i traktuje ją głównie jako ramy konieczne dla wyznaczenia miejsca i charakteru grup ludzkich, które go interesują.

Jego opis *niaye*, ciągnącego się wzdłuż wybrzeża Atlantyku, wywołuje niemal fizyczne uczucie nieruchomej bierności krajobrazu.

„*Niaye*, szeroka równina, bez kresu, ubrana zależnie od pory roku w całą gamę roślinności, to w niską trawę ciemnozieloną, to znów w porze deszczowej w masywne, karłowate baobaby, [...] to w gaje palmowe i gęste ogrody drzew mahoniowych, o opadających gałęziach. Kiedy idzie się przez *niaye*, oczy ulegają wrażeniu, że człowiek albo się cofa, albo nie posuwa naprzód: jednostajność, kępki kaktusów, drzew figowych, roślin *vradj*, krzewów *sump* przecinają i dzielą ten sam falujący białokremowy płaszcz piasku. Na uciekającym, upartym horyzoncie zmieniają się nierówne wydmy piaskowe. Powyżej niebo, to afrykańskie niebo, kontynentalnie szerokie o połysku rtęci. Długi jednodźwięczny gwizd unosi się wzdłuż *niaye* — niewiadomo skąd. O zmierzchu staje się złowieszczy. Dawniej nasi pradziadkowie mówili, że *niaye* jęczy”¹⁰.

Sembene Ousmane opisuje to, co widzi, jego stosunek do przyrody jest racjonalistyczny i neutralny. Tymczasem prof. Thomas dostrzega w stosunku człowieka do przyrody najsilniejsze cechy afrykańskości.

Przyroda nie stanowi dla Afroamerykanina ciemnych sił, lecz jest to zorganizowany kosmos, stosownie do ogólnej harmonii świata. Thomas porównuje ten świat do piramidy sił — bytów. Szczyt piramidy zajmują bóstwa — ale i dla człowieka w stałym kontakcie ze swymi bóstwami jest stosowne i wysokie miejsce. Przy pomocy duchów człowiek oddziałuje na przyrodę. W wielkiej mierze przyroda warunkuje życie człowieka, ale i człowiek ma wpływ na nią. W spojrzeniu na świat Afroamerykanina jest coś więcej niż zainteresowanie samą ludzkością, jest w nim braterstwo z całym światem zwierzęcym, roślinnym i nieruchomym światem skał, piasków, wód i ziemi rodzącej.

Sembene Ousmane, reprezentując światopogląd materialistyczny,

¹⁰ Ousmane, *Vehi Ciosane*, s. 19—21.

pomija problem sakralnej łączności Afrykanina z ziemią i światem przyrody, ale też nie usiłuje mu zaprzeczyć.

W obszernym studium poświęconym ideologiom negroafrykańskim¹¹ L. V. Thomas porusza sprawę dwojakiego pojmowania czasu przez Negroafrykanina. Na polu technicznym i w konkretnych sprawach bytowych akceptuje on czas, tzn. przyjmuje nowe zjawiska występujące wraz z biegiem czasu. Impulsywność w działaniu młodych, ich dążenie do zmiany losu na polu ekonomicznym wynika z tej właśnie postawy i prowadzi do zrywania z tradycyjnymi autorytetami. Natomiast na polu kulturowo-duchowym i religijnym Negroafrykanin odrzuca przemijanie czasu. Kult przodków i wierzenia przejęte od pokoleń są bezczasowe i nie powinny być podważane. Uogólniając, Thomas stwierdza, że najczęściej Afrykanin przepoławia swoją świadomość: w dziedzinie techniki i ekonomii jest futurystą, a w dziedzinie kultury i życia duchowego zapatrzony jest w przeszłość; akceptuje czas w stosunku do przedmiotów konkretnych, ale odrzuca go — jeżeli zastanawia się nad zbawieniem duszy. Czyżby więc Sembene Ousmane stanowił wyjątek?

W galerii typów, które przedstawia Sembene Ousmane, wszyscy są wiernymi sługami Allacha i nie byłiby sobą, gdyby autor starał się obedrzeć ich z odwiecznych wierzeń i poczucia więzi religijnej, czyż nie każe im patrzeć na Afrykę własnymi oczami? Chociaż sam przez wiele lat ocierał się o świat białych i zachłanny na wiedzę przejął od nich wiele cech umysłowych, to jednak wrócił do Afryki ze świadomym poczuciem uczestnictwa w duchowej wspólnotcie czarnych.

Wydaje się, że rysunek wewnętrznej sylwetki autora odpowiadałby teoriom na temat osobowości afrykańskiej prof. Thomasa, który twierdzi, że w mentalności i psychice Afrykanina są specjalne ośrodki regulujące ścisły związek między praktycznym widzeniem i zdrowym rozsądkiem a potrzebą wierzeń religijnych i wiarą w siłę magii¹².

UWAGI OGÓLNE O TEORII I SOCJOLOGII LITERATURY W ZWIĄZKU Z LITERATURĄ NEGROAFRYKAŃSKĄ

Powieści czarnych pisarzy są ciekawym zjawiskiem społecznym, łączą w sobie obraz powstawania nowej Afryki z relikdami narosłej

¹¹ L. V. Thomas, *Les idéologies négro-africaines d'aujourd'hui*, Université de Dakar, 1965, s. 7—20.

¹² Do powyższego uogólnienia prowadzą dane przedstawione przez prof. L. V. Thomasa dla określenia cech osobowości Afrykanina z plemienia Diola, w aneksie 2, do jego *Analyse de la personnalité Diola*, „Bulletin de l'IFAN”, Dakar T. XXX, 1968, s. 537.

wokoło mitów i legend literatury ustnej, której geneza sięga w głąb dziejów Afryki plemiennej.

Przedkolonialna Afryka niszczone i tropiona wzdłuż i wszerz w pogoni za ludzkim towarem na handel, a potem Afryka kolonialna czerpały siłę oporu z mitów i legend związanych z dziejami i wierzeniami przodków. We współczesnej nam epoce dekolonizacji zmieniła się rola mitu, mit staje się czynnikiem pomocnym i konstruktywnym przy rewindykacji dawnych negroafrykańskich wartości.

W Afryce tradycyjnej mity łączyły się z ideologiami społeczeństw archaicznych. W Afryce współczesnej mity służą historii, polityce, literaturze.

Cytowany poprzednio prof. Thomas, przeprowadzając podział między Afryką tradycyjną a Afryką prometejską, różnicuje role i treści mitów afrykańskich i ukazuje ich dzisiejsze przemiany¹³. W tym procesie przemian Georges Balandier¹⁴, na którego powołuje się Thomas, widzi kulturotwórczą rolę mitów. Według Balandiera „w walce bardziej lub mniej agresywnej przeciwko frustracji zrodzonej z układu kolonialnego mit rewindykuje: głęboką oryginalność etniczno-kulturową (mit leżący u podstaw *négritude* agresywnej) [...] paternalizm nad cywilizacją zachodnią za pośrednictwem Egiptu (mit-opowieść na modłę Cheikh-Anta-Diopa) [...] Oryginalność Murzyna, wielkość i specyfika jego kultury, ekspansja cywilizacji, wybitna mądrość murzyńskich struktur społecznych, wierzenia w prapoczątkową jedność ludów czarnych, istnienie fabularnej przeszłości Afryki, pewność pełnienia misji dziejowej — oto główne tematy, które wyjaśniają współczesne mity mesjanistyczne”.

Współczesne mity, o których mówi Balandier, wsączają się w treści dzisiejszej literatury negroafrykańskiej. Również Sembene Ousmane w swoich poprzednich utworach odwoływał się do nich (*Le docker noir*, *Voltaïque*), dopiero w ostatnich odstąpił od egzaltacji przeszłości. *Vehi Ciosane* i *Mandat* nie ukazują akceptującego stanowiska autora wobec mitów Afryki dzisiejszej. We wstępie do *Vehi Ciosane* Ousmane daje wyraz niechęci do intelektualnych spekulacji, uprawianych przez wielu pisarzy czarnych.

„Wielkim błędem naszej epoki — pisze — jest to, że słabość człowieka należącego do czarnego świata, szumnie określana naszą afrykańskością — *africanité* lub murzyńskością — *négritude*, zamiast sprzyjać podporządkowaniu natury naukom, podtrzymuje ucisk, rozwija przekupstwo, nepotyzm, oszukaństwo i te wszystkie ułomności, którymi usiłuje się pokrywać niskie instynkty ludzkie; niechże więc, choć jeden

¹³ Thomas, *Les idéologies négro-africaines...*, s. 13—14.

¹⁴ *Ibidem*, s. 15.

z nas — nim umrze — głośno o tym woła! A tymczasem coraz to wyżej podbija się stawkę spekulacji intelektualnych na temat naszego współczesnego społeczeństwa — zawiąsów do naszej przeszłości i przyszłości, na temat społecznego charakteru naszych ojców i dziadów. Tylko, że ci tenorzy intelektualni nie znają, albo udają, że nie znają, epoki naszych ojców i dziadów, kiedy dumę stanowiły *Sahhe* — zawsze pełne spichrze, nie znają potrzeb obecnej epoki, nie znają również procesu rozpadania się wspólnoty”¹⁵.

Wydaje się, że protest Ousmane’a przeciwko „tenorom intelektualnym” wynika z jego subiektywnego stanowiska, którego nie potrafi czy nie chce przewyciężyć: geneza tego, co Ousmane uważa za jałowe spekulacje intelektualne, wydobywanie na jaw osobowości afrykańskiej, skupianie zainteresowania wokół jej specyficznych cech, jest inna niż zamiłowanie do czysto teoretycznych rozważań czarnych intelektualistów. W książce *Bliżej Afryki*, w rozdziale poświęconym afrykańskiej osobowości i narodzinom kultury narodowej, Józef Chałasiński pisze, że pojęcie, które we współczesnym piśmiennictwie Afryki przyjęło się określać jako afrykańską osobowość, nie powstało z potrzeb analizy naukowej, a „zrodziło się wśród oświeconych Afrykanów, wychowanych i wykształconych w kręgu kontaktów i wpływów kultury europejskiej i amerykańskiej, powstało jako przejaw potrzeby określenia własnego miejsca z jednej strony wobec Afryki, z drugiej wobec Europy i Ameryki. Zasadniczym punktem wyjścia tego procesu był bunt przeciwko kolonializmowi, zawierającemu w sobie podział na panów i niewolników, białych i kolorowych. Odrzucenie takiej struktury świata przez samych «niewolników» jest rewolucją ogarniającą nie tylko stosunki polityczne, lecz w ogóle całość życia zbiorowego i sięgającą w głąb osobowości ludzkiej. W tym procesie istota ludzka przemienia się z bezwolnej rzeczy w osobę o własnej woli; odtąd staje się twórcą własnej historii”.

Odwołując się do artykułu Ulii Beiera z londyńskiego czasopisma „The Twentieth Century” (rok 1959), prof. Chałasiński notuje, że „największa ironia historii wyraziła się w tym, że idea afrykańskiej osobowości wyszła najpierw od intelektualistów afrykańskich wychowanych w kulturze francuskiej, jak Aimé Césaire i Leopold S. Senghor [...] Problem afrykańskiej osobowości — pisze dalej prof. Chałasiński — idzie w parze z problemem afrykańskiego narodu i afrykańskiej kultury narodowej. Te zaś problemy wiążą się z zagadnieniami narodowego języka, elity wykształcenia i publiczności czytającej”¹⁶.

¹⁵ Ousmane, *Vehi Ciosane*, s. 16.

¹⁶ J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Bliżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 155, 157, 164.

Tymczasem Sembene Ousmane, wychodząc z założeń ekonomicznych, pełnego spichrza, zdaje się zapominać o roli *négritude* w tym względzie, nie tylko jako prądu intelektualno-filozoficznego, który apoteozuje afrykańską osobowość, lecz jako ważnego czynnika kulturotwórczego. Nie bierze pod uwagę faktu, że poprzez książkę osobowość wzbogaca się o nowe treści i że mity współdziałają w przyswajaniu pojęć takich, jak honor, godność, bezinteresowność, tak potrzebnych przy formowaniu się narodu — pojęcia dawniej nierozłączne z *guélewar* — a dziś, dzięki autonomii jednostki rozszerzające się i na warstwy niskie. Ale i ta postawa, w świetle przemian jego świadomości i faz samookreślenia się — jest zrozumiała. Dzieło nie kłamie tu człowiekowi! Twórczość literacka Ousmane'a staje się faktem społecznym.

* * *

Stwierdzenie, że powieść jest faktem społecznym prowadzi nas na szlaki, które torowały drogę pojęciu socjologii powieści. Socjologia powieści stanowi już dziś przedmiot rozważań wielu teoretyków i historyków literatury. Obok autorytetów w tej dziedzinie takich jak Georg Lukács — piszący po niemiecku, i Lucien Goldmann — francuski historyk literatury i socjolog, wysuwają się coraz to nowe nazwiska.

Socjologii twórczości literackiej poświęcony jest obszerny numer „Revue internationale des sciences sociales” (1967, nr 4). W numerze tym m. in. romanista niemiecki Matthias Waltz z uniwersytetu w Heidelbergu, dając zarys socjologii średniowiecznej poezji miłosnej¹⁷, rozszerza pojęcie dzieła literackiego jako faktu społecznego. Dzieło literackie, zdaniem Waltza, jest symbolicznym światem, stworzonym przez autora, ażeby zainteresować nim szerokie grupy ludzi, co nieodzownie rodzi między nimi więź. Autor dzieła staje się wówczas ośrodkiem grupy złączonej ze sobą wspólnym odnoszeniem się do tego symbolicznego świata, który on sam stworzył. To spojrzenie łączy się ze stanowiskiem Lucien Goldmanna, według którego „wszelkie dzieło literackie jest dziełem indywidualnego twórcy i wyraża jego myśl i sposób odczuwania, ale te sposoby myślenia i odczuwania nie są bytami niezależnymi od działań i postępowania innych ludzi. Istnieją i mogą być rozumiane tylko poprzez swe stosunki międzyjednostkowe, które nadają im całą ich treść i bogactwo”¹⁸.

¹⁷ Matthias Waltz, *Quelques réflexions méthodologiques suggérées par l'étude de groupes peu complexes...*, „Revue internationale des sciences sociales”, UNESCO, 1967, nr 4, s. 642.

¹⁸ Lucien Goldmann, *Nauki humanistyczne a filozofia*, tłum. E. Jerzyńskiej, Warszawa 1961, rozdz. IV, s. 143.

Tradycje socjologii literatury sięgają początków XIX stulecia. Inauguruje je w 1810 r. pani de Staël pierwszym w literaturze europejskiej studium tego typu *De la littérature considérée dans les rapports avec les institutions sociales*¹⁹. Na miarę możliwości swojej epoki pani de Staël rozważa specyfikę starożytnych i nowoczesnych literatur Południa i Północy, dostrzegając w nich zagadnienia społeczne. Zamierzenie pani de Staël może więc być uznane jako pierwsza próba badań socjologicznych nad twórczością literacką, które i tak nigdy nie będą mogły ukazać ścisłego związku pomiędzy społeczeństwem a dziełem literackim, ale przynajmniej potwierdzą istnienie tego związku!

Rozpoczynając od pani de Staël, a kończąc na Lukácsu, Mannheimie i Goldmannie, dochodzi się do wniosku, że wszyscy teoretycy literatury zadają sobie to samo pytanie: jakie są konkretne związki pomiędzy literaturą a społeczeństwem? Na to pytanie próbuje również odpowiedzieć Lucien Goldmann. W swym studium *Pour une sociologie du roman* przeprowadza on analizę powieści Malraux, ponieważ w nich właśnie widzi przemiany najbardziej typowe dla zachodnich społeczeństw naszej epoki.

„Utrata perspektyw i nadziei rewolucjonizujących, narodziny świata, w którym wszystkie ważniejsze poczynania są udziałem jedynie elity specjalistów, sprowadzenie mas ludzkich do czystych obiektów potrzebnych dla działania elit, bez żadnej realnej funkcji w twórczości kulturalnej, ani też w decyzjach natury społecznej, ekonomicznej i politycznej — oto główne problemy, które wchodzą w dzieło literackie Malraux, a jednocześnie ukazują ewolucje naszych społeczeństw”²⁰.

Twórczość pisarska Sembene Ousmane’a dowodzi, że te same zagadnienia przeniesione na kontynent Afryki zaczynają nurtować i pisarzy negroafrykańskich, oczywiście w aspektach właściwych dla ich rzeczywistości.

¹⁹ Na podstawie Jacques Leenhardta, *La sociologie de la littérature — quelques étapes de son histoire*, „Revue internationale des sciences sociales”, UNESCO, 1967, nr 4, s. 555.

²⁰ *Ibidem*, s. 572.