

Zygmunt Komorowski

Od plemiona do narodu

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 24, 241-251

1971

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.

OD PLEMENIA DO NARODU

Afryka współczesna jest terenem szczególnie intensywnych, a zarazem różnorodnych — tym samym ciekawych dla antropologa — przemian kulturalnych. Wraz z przeobrażeniami natury gospodarczej i politycznej, równoległe do procesów przechodzenia z gospodarki samowystarczalnej na towarową, urbanizacji, industrializacji, mechanizacji, tworzenia się klas itp., a także w parze z ruchami wyzwolenческими i emancypacyjnymi zmieniają się miejscowe zwyczaje, obyczaje, wierzenia, umiejętności. Gwałtowne przesunięcia następują w skali wartościowań oraz w kręgu utartych pojęć.

Przemiany kulturalne mieszkańców Czarnego Kontynentu można oczywiście rozpatrywać pod najprzeróżniejszymi kątami. Mają one niezliczoną ilość aspektów i dziedzin szczegółowych — najogólniej jednak polegają na przełamywaniu dzielących kultury poszczególnych plemion i zespołów etnicznych barier izolacyjnych oraz tworzeniu ponadplemiennych, opartych na świadomym wyborze kultur narodowych. Te ostatnie włączają się do wielkiego nurtu kultury światowej, ogólnoludzkiej, której integralnym członem ma być tzw. afrykańskość.

Nieporozumieniem byłoby oczywiście mniemanie, jakoby dawniej Afryka stanowiła tylko zlepek izolowanych partykularizmów kulturalnych — całkowicie bez formacji ponadplemiennych typu narodowego, bytujących poza kręgiem koncepcji uniwersalistycznych. Przynajmniej w kilku regionach — m. in. na północy i w strefie sawann — już wieleset lat temu wielkie państwa i prozelityzm mahometański przyczyniły się do tworzenia zwartych stopów grup o różnym pochodzeniu etnicznym, a nawet rasowym. Nie mówiąc już o fenomenach Egiptu, Etiopii czy Maroka, takie kultury jak Mossich, Songhaj, Aszantów, Hausa, Joruba lub Bakongo od dawna nie mieszczą się w stereotypowym pojęciu kultury plemiennej. Również świadomość wspólnoty rozrzuconych szeroko, na przestrzeni paru tysięcy kilometrów szczepów fulańskich jest czymś więcej od plemiennej świadomości więzów krwi i oby-

czajów. Zwracał na to uwagę m. in. V. Monteil¹. Żaden badacz Czarnego Kontynentu nie usiłował sugerować, jakoby na kontynencie tym nie znano dotąd pojęcia „ojczyzny ideologicznej” i nie łączono się trwale w imię świadomie akceptowanej, nie związanej z krwią „wspólnoty dziejów”, w sensie spuścizny historycznej, solidarnego współdziałania i dalekosiężnych celów przyszłości. Współcześnie jednak sprzężanie miejscowych społeczności pod sztandarem wspólnych ideologii i związane z tym unarodawianie kultur nabrały rozmachu i gwałtowności. Wynika to z pokolonialnego układu sił politycznych oraz towarzyszących zmianom gospodarczym przeobrażeń struktury społecznej. Inspiratorami są władze rządowe, partie i „nowe elity”, głównymi czynnikami stymulującymi — rozkwit rodzimej twórczości literackiej, radio, upowszechnione nawet w buszu, a przede wszystkim przeżywająca swój wielki renesans oświata szkolna, która we wszystkich młodych państwach programowo apoteozuje naród. Unarodowienie stało się tu teraz naczelnym hasłem mobilizacji społecznej. Ma ono przy tym wieść nie tylko do konsolidacji obywatelskiej, ale również do najwyższego awansu w skali światowej, przekraczającej granice jakiegokolwiek jednego cesarstwa czy jednej wspólnoty wyznaniowej. W Afryce doby obecnej mówi się o narodzie przede wszystkim jako pełnoprawnym, wyzwolonym od wszelkiej dyskryminacji członku ogólnoludzkiego zgromadzenia ludów — podmiocie ogólnoludzkiej kultury.

Prezydent socjalistycznej Gwinei Ahmed Sékou Touré w pismach swoich twierdzi, że prawdziwe wyzwolenie i prawdziwy rozwój kultury dokonywać się obecnie może tylko w ramach wspólnoty narodowej (*communauté nationale*)². Jego zdaniem naród jest dialektyczną odmianą zespołu przyswojeń, potrzeb i aspiracji wszystkich warstw społecznych kraju — wynikiem określonej rzeczywistości gospodarczej, politycznej, społecznej i ideologicznej³. Wyraża on też pogląd, że trzeba, by zgodnie z prawami historii „Gwinea stała się narodem w służbie nowej Afryki, Afryki [...] będącej odtąd realnie użyteczną dla ewolucji całej ludzkości”⁴.

W głośnej książce lekarza-rewolucjonisty Frantza Fanona *L'an de la révolution algérienne* wyrażony został pogląd, że „powstanie nowoczesnego społeczeństwa możliwe jest tylko w ramach niepodległości na-

¹ Por. V. Monteil, *L'Islam noir*, Paris 1964, s. 36.

² Por. A. Sékou Touré, *Le pouvoir populaire*, [w:] *Pisma*, t. XVI, Conakry 1966, s. 9—10.

³ Por. A. Sékou Touré, *La révolution culturelle*, [w:] *Pisma*, t. XVII, Conakry 1966, s. 55.

⁴ *Ibidem*, s. 60.

rodowej” oraz że „prawdą jest, że niepodległość stwarza duchowe i materialne warunki dla odnowy ludzkiej. Ale prawdą jest również, że przemiana wewnętrzna i przekształcenie struktury socjalnej i rodzinnej przyczynia się z nieuchronnością prawa historycznego do powstania narodu i wzrostu suwerenności”⁵.

Prezydent Nigru Hamani Diori zastrzega się, że „dążenie do jedności narodowej wcale nie zawiera w sobie szowinizmu nacjonalistycznego”, albowiem „nie może być współdziałania ponadnarodowego, jeżeli nie ma narodu”⁶.

Natomiast wybitny poeta, intelektualista i prezydent Senegalu Leopold Sedar Senghor zjawiska kulturalne klasyfikuje do czterech wznoszących się jedna nad drugą, lecz dopełniających się, a nie wykluczających wzajemnie struktur społecznych. Pierwszą jest plemienna *patria*, drugą — ponadplemienną, podejmującą historyczne misje naród. Poniżej równolegle występuje jednocząca nieokręplą jeszcze osobowości narodowe rasa. Dziełem narodów i ras zaś jest ogólnoludzka powszechna cywilizacja⁷.

Na międzynarodowej konferencji poświęconej afrykańskim przemianom społecznym w Buake, w 1962 r., Atienne Ahin z Wybrzeża Kości Słoniowej dowodził, że najlepszym środkiem do zintegrowania grup etnicznych i utworzenia narodu jest edukacja. Należy nauczać tradycji innych plemion, kładąc nacisk na elementy wspólne i zbliżające — w szczególności na powszechny tutaj zmysł braterstwa i solidarności — a rozładowywać dawną plemienną nieufność i stereotypowe uprzedzenia. Tylko bowiem przez nawiązywanie do tego, co zostało tradycją zaszczipione, stworzy się narodowe poczucie wspólnego dobra (*l'intérêt général*)⁸. Uczestnicy konferencji zgodzili się z tym poglądem, niektórzy zaś, jak Amadou Hampaté Ba, z Mali, zwrócili uwagę również na jednoczącą rolę gospodarki — zwłaszcza wymiany. Przykładem mogą być zażarci ongiś antagoniści, rybacy rzeczni Somono i Bozo, których zaczyna łączyć wspólny interes — eksport ryb do Ghany⁹. Stanisław Kpognon z Dahomeju, mówiąc o skomplikowanej sytuacji etnicznej i ekonomicznej swego kraju, widział potrzebę oddziaływania na młodzież

⁵ Por. F. Fanon, *Algieria zrzuca zastonę*, Warszawa 1962, s. 167—168.

⁶ Por. „L’Afrique Nouvelle”, 22—28 V 1964. Cytuję za J. Chałasińskim i K. Chałasińską, *Blżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 509.

⁷ Por. L. S. Senghor, *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1961, s. 22—23, 87 i 119 a także tegoż autora *Négritude et civilisation de l’Universel*, „Présence Africaine”, nr 2, 1963.

⁸ Por. *Tradition et modernisme en Afrique Noire*, Azrou-Rabat 1962, s. 183.

⁹ *Ibidem*, s. 184—185.

i uregulowania wielu spraw w skali międzynarodowej. „Problem integracji plemiennej, w trosce o stworzenie narodu — powiedział — wydaje mi się problemem fundamentalnym. Powstaje tylko kwestia, jak to się da zrealizować w praktyce?”¹⁰.

Na wagę zagadnienia oraz na uniwersalistyczny charakter przemian zachodzących w Afryce w związku z reakcją narodów pierwszy w nauce polskiej zwrócił uwagę profesor Józef Chałasiński. „Afryka współczesna, w której odkrywaniu spotyka się Europa z Ameryką i Azją, Francja i Anglia ze Stanami Zjednoczonymi i Chinami — czytamy w jednym z rozdziałów *Kultury i narodu* — to zjawisko nowe zarówno w tej skali, jak również pod tym względem, że w przeobrażeniach świata współczesnego nie jest czymś marginesowym, ale przeciwnie, należy do zasadniczych nurtów współczesnego świata”¹¹. A dalej: „W połowie XX stulecia dokonuje się proces personifikacji Afryki w jej przywódcach politycznych i w twórcach jej piśmiennictwa”¹². Przykładem tego ostatniego jest między innymi dzieło Cheik Anta Diopa, w którym manifestowana „niepodległość kultury występuje [...] jako podstawa narodowego wyzwolenia i narodowej samowiedzy”¹³.

Problemom przekształcania społeczeństwa plemiennego o kulturze przedpiśmiennej w społeczeństwo narodowe w całości poświęcona została książka Józefa i Krystyny Chałasińskich *Bliżej Afryki*. Poprzedził ją zaś cykl mniejszych rozpraw zapoczątkowany w 1961 r. na łamach „Przeglądu Socjologicznego” artykułem *Afrykańska inteligencja i narodziny idei narodowej w krajach czarnej Afryki*¹⁴.

W roku 1967, w rozprawie *Narodziny afrykańskiej myśli humanistycznej* profesor J. Chałasiński napisał: „Być sobą we wspólnym świecie różnych narodów to nie tylko problem narodów Afryki, to problem każdego narodu. Nasza burzliwa epoka, w której rodzi się nowy wspólny świat całej ludzkości, stawia wszystkie narody wobec konieczności nowego samookreślenia się. W dialogu Afryki z Europą kształtuje się nie tylko nowa Afryka, lecz także przekształca się stara Europa”¹⁵.

¹⁰ *Ibidem*, s. 184 oraz 247—248.

¹¹ J. Chałasiński, *Kultura i naród*, Warszawa 1968, rozdział zatytułowany: *Dialog Afryki z Europą i zagadnienie narodów afrykańskich*, s. 566.

¹² *Ibidem*, s. 597.

¹³ *Ibidem*, s. 587.

¹⁴ „Przegląd Socjologiczny”, t. XV, z. 1, 1961. W następnych tomach ukazały się z tego cyklu J. Chałasińskiego, *Początki i rozwój uniwersytetów a problem kultury narodowej w krajach murzyńsko-afrykańskich* (t. XVI, z. 2, 1962); *Afryka współczesna w przejściu od struktur plemiennych do narodowych* (t. XIX, z. 1, 1965) oraz *Narodziny afrykańskiej myśli humanistycznej* (t. XXI, 1967).

¹⁵ „Przegląd Socjologiczny”, t. XXI, s. 12.

Patrząc z szerszej perspektywy widzimy, jak niesłuszne bywało podrzwanie z powiedzonka „słoń, a sprawa polska”. Słoń — symbol wielkiego Czarnego Kontynentu — to także „sprawa europejska” i „sprawa ogólnoludzka”. To problem kultur narodowych. Trzeba tylko umieć i chcieć to dojrzeć.

Przemiany kultur na drodze od plemienia do narodu stanowią dziedzinę rozległą i skomplikowaną. Ich badacz staje też wobec konieczności uregulowania szeregu kwestii natury metodologicznej i teoretycznej.

Popularne obecnie sondáže ankietowe i wywiady w tym zakresie okazują się metodą zdecydowanie niewystarczającą. Nie sięgają dostatecznie w głąb specyfik życia mało znanych ludów — nie uwzględniają wystarczająco odrębności psychicznych i tła obyczajowego. Nie wszędzie dają się przy tym na zawołanie realizować — tak samo jak i obserwacje. Równocześnie też w społecznościach o znacznym odsetku analfabetów trudniej niż w Europie, Ameryce Północnej lub Azji sięgać do pamiętników i biografii. Materiał informacyjny trzeba więc zbierać rozmaitymi, kompilowanymi metodami z mozolnie wyszukiwanych źródeł.

W literaturze światowej w pewnym stopniu niewyjaśnione i sporne są same definicje plemienia i narodu¹⁶. W poszczególnych opracowaniach niejednakowo daje się im zakres. Często nieprecyzyjne są kryteria rozgraniczające. Badacz zagłębiający się w zagadnienia kultur narodowych w Afryce musi więc ustalić, co sam rozumie pod poszczególnymi stosowanymi przez siebie terminami, jak też co rozumieją pod nimi cytowani informatorzy i analitycy.

Sékou Touré wyraża pogląd, że „plemiona, grupy etniczne (*les ethnies*) są ugrupowaniami społecznymi, ukonstytuowanymi historycznie, charakteryzującymi się wspólnotą geograficzną i językową, identyecznością obyczajów i zwyczajów”, a zarazem „narodami w stadium tworzenia się (*en formation*)”¹⁷. W zasadzie można się z tym zgodzić. Nie wiadomo jednak, gdzie, według tego rozumowania, kończy się owo „stadium tworzenia się” — jako że i naród jest ugrupowaniem społecznym, ukonstytuowanym historycznie, nie wykluczającym wspólnot językowych, obyczajowych itp.

Przeszło półtora wieku temu Stanisław Staszic i kontynuujący jego myśli Fryderyk Skarbek¹⁸, kilkadziesiąt zaś lat potem E. Renan podkreślili moralny, świadomościowy charakter narodu, odróżniając go

¹⁶ Por. S. Ossowski, *O osobliwości nauk społecznych*, Warszawa 1962, s. 61—64.

¹⁷ Sékou Touré, *Le pouvoir populaire*, s. 5.

¹⁸ Pisałem o tym w artykule *Fryderyk Skarbek — polski prekursor socjologii*, „Przegląd Polski i Obcy” 1958, nr 3, s. 75.

w ten sposób wyraźnie od zespołu poddanych jednego państwa (przy którym to ujęciu upierał się notabene Lew Tołstoj)¹⁹. Trudno jednak zaprzeczyć, że nieraz i w plemionach występuje więź o charakterze moralnym — dążenie do wspólnego, pozabiologicznego celu.

Profesor J. Chałasiński powiada, że „naród jest [...] tą historyczną formą nowoczesnej epoki, która różnym rodzajom aktywności ludzkiej, różnym przejawom walki, życiu ludzkiemu w ogóle nadawała sens moralny i moralną sankcję” oraz, że „w procesie kształtowania się narodu spotykają się podstawowe czynniki kształtowania się kultury ludzkiej w ogóle. Walka o byt i zabiegi człowieka o utrzymanie się przy życiu łączą się tutaj z supremacją całości społeczno-moralnej nad biologiczno-psychologicznymi popędami i potrzebami; ziemia jako podstawa egzystencji ludzkiej — z religią i idealnymi dążeniami ludzkości; technika i materialna aktywność — z wiarą we własne siły kształtujące przyszłe losy społeczeństwa i jego duchowe oblicze; idea wolności człowieka — z ideą społeczno-moralnej istoty społeczeństwa. Naród i kultura narodowa stanowią tak istotny element współczesnej kultury, że z istnieniem narodu wiąże się nierozłącznie nie tylko kulturalna samowiedza i społeczno-moralna istota współczesnego człowieka, lecz także indywidualne poczucie sensu życia ludzkiego”²⁰. A więc zagadnienie intensywności świadomych zaangażowań i mobilizacji czynników kulturotwórczych. Probiezrem staje się supremacja społeczno-moralnej całości nad biologiczno-psychologicznymi pierwotnymi uwarunkowaniami.

Stanisław Ossowski zwrócił swego czasu uwagę na dwojaką interpretację zjawiska więzi społecznej. Łączność osobników, ich identyfikacja z grupą „może być rozumiana bądź dystrybucywnie, bądź kolektywnie. W pierwszym wypadku zdanie stwierdzające łączność czy solidarność jednostki z grupą jest następstwem sądów o łączności tej jednostki z poszczególnymi członkami grupy [...] w drugim wypadku stosunek do poszczególnych członków grupy jest wynikiem określonego stosunku do grupy”²¹. Więź narodowa stanowi w tym ujęciu przykład drugiej sytuacji — opiera się na tym samym kolektywnym rozumowaniu, które cechuje związki religijne, partie polityczne itp.

¹⁹ Według E. Renana (odczyt *Co to jest naród*, 1883): „Naród jest dogmatem duchowym, wypadkową głębokich powikłań dziejowych, duchową rodziną [...] Wielkie bractwo ludzi o zdrowej duszy i gorącym sercu stwarza świadomość moralną zwaną narodem. Dopóki ta świadomość moralna daje dowód swojej siły przez składanie ofiar, jakich wymaga od jednostek dobro ogółu, dopóty jest ona uprawiona i ma rację bytu. Tym jest naród”.

²⁰ Chałasiński, *Kultura i naród*, s. 127.

²¹ Ossowski, *op. cit.*, s. 59.

Łącząc pogląd J. Chałasińskiego z cytowanymi uwagami S. Ossowskiego można wysnuć twierdzenie, że kultura narodowa zaczyna się tam, gdzie jednostki solidaryzują się niezależnie od swych osobistych powiązań, w imię celów historycznie uformowanej i historycznie trwałej wielkiej grupy, rozwijającej wszechstronną działalność kulturową. Partie, związki wyznaniowe, stowarzyszenia ideologiczne nie obejmują nigdy całokształtu spraw kulturalnych — czynią to ugrupowania plemienne, ale te znowu opierają się przede wszystkim na osobistych powiązaniach, więzach krwi, języka i praktyk obyczajowych. Tylko naród zapewnia i zwartą wszechstronność przeżyć kulturalnych swoich członków, i równoczesne wyzwolenie ich kultury z kręgu spraw osobistych, bezpośrednio doświadczonych.

W narodzie solidarność wiąże się nierozzerwalnie z horyzontami kultury — z zafascynowaniem ich rozległością oraz ewentualnymi dalszymi perspektywami rozwoju. Tworzy się je i rozszerza za pomocą systemów upowszechniania myśli i przeżyć, przy użyciu najrozmaitszych środków, z instytucjami wychowawczymi na czele.

Mówi się, że każdy naród ma swoją historię i swoją literaturę. Zarówno bowiem w eposie historycznym, jak i w eposach literackich najpełniej unaocznia się i najłatwiej upowszechnia kulturalna specyfika kolektywu. Historia grupy i historia jej rzeczywistych lub wyimaginowanych członków, czyli literatura, a dziś także radio, telewizja, film, ukazują przy tym nieprzerwany, trójczasowy ciąg dziejów uznawanych za „swoje”. Uczą przywiązania do grupowej przeszłości, solidaryzowania się w wysiłkach chwili terażniejszej, będącej historią *in statu nascendi*, oraz myśli o wspólnych celach przyszłych pokoleń.

Kultury zespołów ludzkich, a więc także narodów, mogą się w większym lub mniejszym stopniu zamykać w sobie i izolować od innych kultur. W związku z tym możemy mówić o kulturach relatywnie bardziej lub mniej „zamkniętych” oraz bardziej lub mniej „otwartych”²². Kultury narodowe w porównaniu z plemiennymi z reguły wykazują jednak znaczny stopień otwartości. Wynika to: a) z bardziej rozwiniętego podziału pracy; b) z przewyciężenia orbity biologicznych pokrewieństw — a tym samym dopuszczenia intymnych związków bez względu na pochodzenie i przynależność rodzinną; c) ze świadomości, że jest się członkiem światowego zespołu narodów, w którym choćby ze względów na wielką politykę obowiązują alianse i przymierza.

Szowinizm, ksenofobia i megalomania są narodowymi chorobami

²² Szerzej pisałem o tym w książce *Kultura i oświata w Senegal*, Warszawa 1968, w rozdziale pt. Zderzenie kultur, s. 21—35.

znanymi powszechnie. *Splendid isolation* silnych i bogatych, jak również obronne separowanie się słabych i zagrożonych występują u narodów wszystkich części świata. Rzadko jednak w grupach narodowych cechy te osiągają takie natężenie jak u małych, pierwotnych plemion — a to chociażby ze względów technicznych. Trudno bowiem ściśle zamknąć granice rozleglejszych terytoriów i wykluczyć z nich całkowicie występowanie grup „mniejszościowych”, które niemal każdy naród ma na obszarze swego dziejowego rozprzestrzenienia. Trudno również, na szczeblu rozwiniętej organizacji państw narodowych, bo organizacja taka jest tutaj naturalnym wynikiem procesów świadomościowych, nie praktykować wymiany międzynarodowej i nie podtrzymywać z nikim regularnych stosunków dyplomatycznych. Ponadto międzyrodowiskowa solidarność narodowa — cecha zawsze akcentowana — z zasady sprzyja intensyfikacji kulturalnych kontaktów wewnętrznych, sprzęgając ze sobą, a tym samym czyniąc w pewnym stopniu „otwartymi” subkultury składających się na naród kast, klas, warstw oraz odrębnych społeczności regionalnych. Co więcej, wspomniane poszewchne posługiwanie się kultur narodowych piśmiennictwem, współcześnie zaś również szkolnymi systemami wychowawczymi prowadzi do intelektualnego „otwierania” umysłów i włączania ich do światowej wspólnoty wiedzy, nauki i techniki. — Nieprzypadkowo zarówno w wielkim senegalskim Dakarze, jak i w prowincjonalnej nigeryjskiej Abonemie, najskłonniejsi do obyczajowych konfrontacji są, co swego czasu mogłem osobiście obserwować, ci choć trochę wykształceni Afrykanie, którzy pod wpływem nowoczesnej oświaty wyrwani zostali z zamkniętego kręgu dawnej kultury, którzy równocześnie dumnie uważają się za członków „narodów”. Koleżeństwo i przyjaźnie zawarte na ławie szkolnej z przedstawicielami innych grup etnicznych zaangażowały ich poniekąd emocjonalnie w sprawę „szerokiego poznawania się” i współdziałania „wszystkich, którzy uczyli się tabliczki mnożenia”. Ciekawe przy tym, że ponadplemienny patriotyzm wielu afrykańskich intelektualistów — takich jak Leopold Sedar Senghor, Bernard Dadié, Cheikh Hamidou Kane, Ousmane Sembene, J. Ki Zerbo lub F. J. Amon d’Aby — kiełkować zaczynał na obczyźnie, podczas ich wędrówek na studia. Wydostając się w szkole z granic ściśle określonej obyczajowości plemiennej podejmowali oni zarazem natychmiast nowe role „patriotów” rozleglejszych, określonych ideologicznie zbiorowości.

Ruth Benedict, charakteryzując kultury pierwotnych społeczeństw, doszukuje się pewnej naczelnej zasady, która przewija się jako motyw przewodni w działaniach i wszelkich wytworach zbiorowego życia. Powiada przy tym, że każda „kultura wybiera spośród możliwych cech istniejących w sąsiednich rejonach te, które może spożytkować, a od-

rzuca inne, których spożytkować nie jest w stanie”²³. Dotyczy to tzw. wzorów kultury.

Z tezą tą można polemizować. Oczywiście przyswajane są tylko cechy nadające się do spożytkowania, mogące spełniać funkcje zaspokajania potrzeb, ale nie wszystkie te cechy i nie obojętnie skąd pochodzące. Niektóre grupy dochodzą do przekonania, że zostały nasycone wszystkimi potrzebnymi im wzorami, inne zaś odwrotnie, w pogoni za nowatorstwem usiłują za wszelką cenę adoptować nawet to, co okazuje się później zbędne i kłopotliwe. O ile jednak w grupach plemiennych, tak jak to widzi Ruth Benedict, wzory poszczególnych ról są dość ściśle określone — a tym samym podlegają limitowi ilościowemu — to w grupach narodowych ilość ich wzrasta wielokrotnie. Tutaj bowiem jednostkom przysługuje prawo szerszego wyboru ról. Każda kultura narodowa gromadzi coś w rodzaju „zapasu” wzorów — w tym również wzorów pochodzących z zapożyczeń.

U Wolofów i Tukulerów każda kasta ma swój odrębny wzór osobowości²⁴. W plemieniu Fulanów Bororo każdy mężczyzna powinien być hodowcą, pasterzem; u Bozo i Sorko — rybakiem. Natomiast Senegalczyk lub Malijczyk — jako członek narodu — może już zastanawiać się nad rozmaitymi sposobami zdobycia uznania społecznego, według wielorakich wzorów osobowych i w najrozmaitszych zawodach. Popularność i prestiż osiągać przy tym mogą — zależnie od dobrowolnego opowiedzenia się, wybrania, lecz nie na zasadzie rygorów obyczajowych — zarówno poeta czy humanista, jak i ekonomista czy oficer; jako że każda z tych ról nadaje się do podjęcia na każdym, choćby najwyższym szczeblu narodowej hierarchii.

Wzory kultur plemiennych są rozmieszczone jakby jednopłaszczyznowo. Każdej pozycji w plemiennych strukturze społecznej odpowiada wyraźnie określony wzór. Natomiast kultura narodowa realizuje się na wielu płaszczyznach naraz. Charakteryzuje ją rozpiętość wzorów. Można nawet mówić o jej dwóch „biegunach”, pomiędzy którymi oscyluje. Bieguny wyznacza skrajna przeciwstawność przyjętych wzorów. One limitują masowe zachowanie się, gdy np. pracowity i zdyscyplinowany naród przerzuca się gwałtownie od organizowania przemysłu do organizowania grabieży, gdy uduchowiony artysta staje się fanatycznym inkwizytorem, a przedsiębiorczy kupiec zachłannym kolonialnym urzędnikiem.

²³ R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 1966, s. 115.

²⁴ Por. Boubakar Ly, *L'honneur dans les sociétés Ouolof et Toucouleur du Sénégal*, „Présence Africaine”, nr 61, 1967, s. 42—44, 46—47, 49 i 63.

Rozpiętość wzorów u jednoczących się na wieloetnicznej bazie społeczności afrykańskich wydaje się szczególnie wielka. Wynika to po części z rozdrobnienia plemiennego. Potęguje się zaś niewątpliwie wskutek powszechnego tu fermentu religijnego, w pierwszym rzędzie wskutek charakterystycznej syntezy miejscowego tradycyjnego animizmu z wielkimi, uniwersalistycznymi religiami — chrześcijaństwem i islamem.

Przewodniczący Zgromadzenia Narodowego Republiki Nigru w wydanym przez *Présence Africaine* *Essai d'analyse de l'éducation africaine* opowiada, jak Usman dan Fodio usiłował siłą nawrócić ludność swego rozległego państwa. Ukrył on owiniętego w czerwone szmaty zajęcia w wielkiej tykwie i kazał miejscowym czarownikom zgadywać, co jest w środku. Ci, którzy nie potrafili odgadnąć, byli zabijani. Ale czarownicy z Massalata, przy pomocy wróżb, rzekomo odpowiedzieli w detalach na pytanie. To opamiętało fanatycznego wodza muzułmanów i nakłoniło go do zawarcia z czarownikami niepisanego przymierza. Jeżeli władza muzułmanów jest tu dziś rzeczywistością — dodaje w konkluzji autor — to czarni Afrykanie wiedzą, że animizm jest także siłą, z którą trzeba się liczyć. Przy tym i marabut, i czarownik sprzymierzając się „są przekonani, że i jeden, i drugi reprezentuje wartość afrykańską”²⁵.

Obraz marabutów dyskutujących pod drzewem ze współplemieńcami czarownikami jest typowy. Znajdujemy go w różnych wersjach nie tylko w książce Boubou Hama. W czasie mej bytności w Senegalu delegacja plemienia Lebu z miejscowym imamem na czele udała się do ministra spraw wewnętrznych Republiki z petycją o wydanie okresowego zakazu bębnienia w tamtamy — by nie spowodować suszy. Tradycyjny wódz Mossich, Mogho Naba z Uagadugu, nosi obecnie dwa imiona — jedno po przodkach, zgodnie z animistycznym rytuałem, a drugie muzułmańskie.

Rozpiętość wzorów w obrębie kultur narodowych w Afryce potęgowana jest również — jak to określił współtwórca ideologii *négritude* Alioune Diop — „wrażliwością artystyczną”²⁶ mieszkańców tego kontynentu. Od niepamiętnych czasów sztuka jest tutaj bowiem wysoko cenionym przedmiotem wymiany — a przy tym podnieca wyobraźnię i pobudza do czynów. Rytualne tańce masek i tańce zbiorowe, okolicznościowe śpiewy, symbolika najprzeróżniejszych ozdób — wszystko to, w najdrobniejszych detalach ma ogromne znaczenie.

²⁵ Boubou Hama, *Essai d'analyse de l'éducation africaine*, Paris 1968, s. 147.

²⁶ Por. Alioune Diop, *L'art et la paix*, w albumie: *Premier Festival Mondial des arts négres*, Dakar 1966, s. 16.

Sztuka jest wszechobecna w życiu każdego Afrykanina, a przy tym najłatwiej i najszybciej pozwala się mieszać i łączyć — unarodawiać i umiędzynarodawiać. Nieprzypadkowo też właśnie do niej nieustannie nawiązują i ideologowie, i mężowie stanu — wszyscy podejmujący dzieło integracji afrykańskiej mozaiki plemienną. Poświęcono jej już dwie gigantyczne imprezy — w Dakarze (1966 r.) i Algierze (1969 r.)²⁷. Mówi się o niej i pisze przy każdej nadarzającej się okazji.

Mówiąc o naturalnej komunikatywności języka sztuki — o tym, że przyczynia się on dziś walnie do „otwierania” kultur narodowych — trzeba też zwrócić uwagę na pewne znamienne zjawisko: gwałtowna modernizacja społeczeństw afrykańskich, ich zafascynowanie techniką oraz związana z procesami urbanizacji zmiana stylu życia — niszczą folklor plemienny. Młodzież miejscowa wstydzi się autentycznej „ludowości”, pozostawiając ją kapryswi zagranicznych turystów i muzealnych kustoszów. Zarazem jednak młodzież ta z zamięłowaniem i dumą kultury wytworzyła kompilowaną sztukę „neofrykańską”. Znanych przykładów tej ostatniej dostarczają m. in. zachodnioafrykański taniec *high-life*, produkcje słynnego zespołu pieśni i tańca Keity Fodeba i narodowego baletu senegalskiego, „afrykańskie msze” z Wybrzeża Kości Słoniowej i Konga, filmy P. S. Vieyra oraz rozległa twórczość poetycka i prozaicka, ze słynnymi opowiadaniem Birago Diopa na czele. Tutaj — na szczeblu już narodowym i panafrkańskim — następuje odrodzenie tradycyjnego bogactwa, które pretenduje do stania się natchnieniem całej ludzkości.

²⁷ W „Życiu Warszawy” (nr 177) z 26 VII 1969 T. Jackowski w bezpośredniej korespondencji z otwarcia Panafrkańskiego Festiwalu Kultury w Algierze nazywa ten festiwal „największą imprezą, jaką zna kontynent afrykański”. Pisząc o występach 5 tysięcy artystów — filmowców, plastyków, muzyków konkluduje przy tym: „Wydaje się, że żadna konferencja panafrkańska nie unaoczniała lepiej wspólnoty Afrykanów, niż czyni to [...] ukazanie dorobku kulturalnego tego kontynentu”.