

Jerzy Zahorski-Koiszewski

Panafrykanizm - próba definicji

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 25, 75-103

1972

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.

JERZY ZAHORSKI-KOISZEWŃKI

PANAFRYKANIZM — PRÓBA DEFINICJI

Ciekawym zjawiskiem jest sytuacja, w której dość już bogata literatura panafrorykanizmu ma jeden mankament, a mianowicie brak ścisłego określenia samego terminu. Wieloznaczność tego terminu wypływa z wielu przyczyn, przede wszystkim zaś z tego, że brak jeszcze wystarczającego dystansu historycznego, który pozwalałby na skonstruowanie jednoznacznej definicji panafrorykanizmu.

Nie ulega wątpliwości, że panafrorykanizm jest ideologią, a zarazem konkretnym ruchem politycznym, że na temat panafrorykanizmu wypowiedzieli się przede wszystkim twórcy tego ruchu, a więc intelektualści i politycy wywodzący się z kręgów Murzynów amerykańskich i inteligencji afrykańskiej, że wreszcie w czasie formowania się tej ideologii trudno było kłopotać się o jej kształt definicyjny, który z politycznego punktu widzenia mógłby odstręczyć ewentualnych sojuszników. Za to znacznie bardziej jest niepokojący fakt, że w pracach przedstawicieli nauk społecznych, i to nawet europejskich, którzy pisali na temat podstawowych zjawisk ideologicznych Afryki, trudno jest znaleźć precyzyjniejsze określenie panafrorykanizmu. W zasadzie praca ta pozostaje do wykonania, co nie oznacza jednak, by nic w tym zakresie dotąd nie uczyniono. Z satysfakcją więc należy podkreślić, że istnieją w polskiej literaturze fachowej publikacje, które stanowiąc mogą wartościową inspirację do podjęcia próby definicji panafrorykanizmu. Myślę tu przede wszystkim o pracach Krystyny i Józefa Chałasińskich *Blżej Afryki*¹ oraz Andrzeja Zajączkowskiego *Plemię, rasa, socjalizm*².

W tym ostatnim dziele znajdujemy ciekawe rozważania na temat kulturowego podłoża tego ruchu oraz szereg cennych danych dotyczących jego historii. Posiadają one dodatkowe walory w postaci bogatego

¹ K. Chałasińska, J. Chałasiński, *Blżej Afryki*, Warszawa 1965.

² A. Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm*, Warszawa 1965.

materiału dotyczącego również i innych ruchów politycznych, intelektualnych i filozoficznych, dzięki czemu panafryzm znajduje proporcjonalne do swej roli miejsce w ogólnych rozważaniach kulturologicznych na temat współczesnego rozwoju społecznego Afryki. Niemniej zarówno w polskiej, jak i obcej literaturze na temat panafryzmu odczuwa się brak próby podania jego definicji. Wydaje się więc, że w chwili obecnej sformułowanie tej definicji, chociaż miałyby mieć charakter bardzo wstępny i dyskusyjny, przynieść może pewną korzyść poznawczą w naszym dążeniu do zrozumienia najważniejszych przemian współczesnej Afryki. Niniejsza próba ma więc raczej na celu zwrócić uwagę na złożoność problemu niż przynieść jego dokładniejszą charakterystykę.

* * *

Podjmując próbę sformułowania definicji panafryzmu, na pierwszym miejscu należałoby uwzględnić fakt, że mowa będzie o ideologii czy o ruchu, który nie stracił swej aktualności politycznej, a więc z natury rzeczy obciążony jest subiektywizmem związanym z konkretnymi założeniami politycznymi nie tylko tych, którzy ten ruch podtrzymują, lecz również i tych, którzy ten ruch oceniają. Ścisłe zdefiniowanie ideologii utrudnia również fakt, że panafryzm uległ poważnej ewolucji i, powiedzmy otwarcie, ma wiele odcieni w zależności od okresów, w jakich się rozwijał i przeistaczał, oraz od kręgów i środowisk, w których był wypracowywany czy propagowany. Wreszcie, i to jest bodaj najważniejsze zastrzeżenie i istotne w odniesieniu do większości prac na temat problemów społecznych Afryki, że ściśle zdefiniowanie zjawisk społecznych tego kontynentu w kategoriach wypracowanych przez naukę europejską świetnie pasujących do naszej skomplikowanej rzeczywistości politycznej nie ujmuje adekwatnie istoty zjawisk afrykańskich.

* * *

Szukając w miarę jasnej definicji tego ruchu, należy zdać sobie sprawę, że można go badać tak jak każdy zresztą ruch społeczny z wielu punktów widzenia, np. socjologicznego, antropologicznego, ściśle politycznego, prawnego, wreszcie historycznego.

W niniejszym szkicu skupię się jedynie na pewnym aspekcie, a mianowicie na aspekcie prawno-socjologicznym. Tak więc elementów definicji szukać będę drogą potraktowania panafryzmu jako ruchu i ideologii, które przybierają postać doktryny politycznej. Piszę rozmyślnie przybierają, a nie przybrały, gdyż jestem zdania, że współczesne losy panafryzmu dowodzą, jak dynamicznej ewolucji ta ideologia

ulega i jak praktyka życia politycznego utrudnia narodzenie się jednoznacznego kształtu tej ideologii. Fakt ten zmusza niejako do historycznego i socjologicznego zarazem podejścia do zagadnienia, stąd konieczne mi się wydało przedstawić zarówno historię tego ruchu, jak i podstawowe próby interpretacji ruchu panafrykańistycznego i jego historii przez ludzi, którzy panafrykańizm „tworzyli”, wcielali w życie lub oceniali z takich czy innych pozycji politycznych.

* * *

Historia panafrykańizmu nie rozpoczyna się dopiero od momentu powstania określenia „panafrykańizm”, którego twórcą był, zdaniem Ph. Decraene, adwokat z Trynidadu praktykujący w Londynie na przełomie XIX i XX w., Sylwester Williams³. George Padmore pisząc swe dzieło *Pan-Africanism or Communism* rozpoczyna historię tego ruchu od powstania Sierra Leone, a zwłaszcza Liberii, czyli od I połowy w. XIX⁴. W obu przypadkach chodziło o założenie państwa lub wydzielenie terytorium, na którym mieszkaliby potomkowie angielskich i amerykańskich niewolników. W obu tych przedsięwzięciach ważną rolę odgrywał fakt, że w tych organizmach politycznych faktyczna władza mimo bezpośredniej kontroli Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych, spoczywała w rękach Murzynów. Ów ruch powrotu na swój macierzysty kontynent — Afrykę legł u podstaw wszelkich ruchów, które w przyszłości miały przybrać nazwę ruchu panafrykańistycznego. Na czele tych ruchów stali przede wszystkim intelektualiści murzyńscy ze Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej i innych krajów Ameryki. Tak też rzecz przedstawiała się w wypadku dwóch prekursorów i założycieli ruchu panafrykańistycznego — Sylwestra Williama z Trynidadu i Williama E. Burgharda Du Bois ze Stanów Zjednoczonych. Jak pisze Kwame Nkrumah: „obaj pochodzenia afrykańskiego zaczęli posługiwać się nim [tj. terminem panafrykańizm — J. Z.] na kongresach panafrykańskich, w których brali udział przeważnie wywodzący się z Afryki uczeni Nowego Świata”⁵.

Pierwszy z nich, S. Williams, mając swą kancelarię adwokacką w Londynie, nawiązał ściśle kontakty z przebywającymi w Londynie mieszkańcami Afryki Zachodniej, którzy w sądach angielskich dochodzili swych praw do ziemi zagrabionej przez angielskich kolonizatorów. W krótkim czasie Williams stał się również doradcą prawnym wodzów bantuńskich z Afryki Południowej, którzy procesowali się o swe ziemie

³ Ph. Decraene, *Le panafricanisme*, Paris 1961, s. 11.

⁴ G. Padmore, *Panafricanisme ou communisme?*, cz. 1, Paris 1960.

⁵ Kwame Nkrumah, *Afryka musi się zjednoczyć*, Warszawa 1965, s. 159.

z Burami i Anglikami. Korzystając z wielkiego zainteresowania się opinii publicznej koloniami w okresie wystawy ogólnoswiatowej w Paryżu w 1900 roku, Williams zwołał w Westminster Hall w Londynie konferencję protestacyjną przeciwko zagarnianiu przez przybyszów z Europy ziem należących zwyczajowo do plemion afrykańskich. Przy organizowaniu tej akcji korzystał on z moralnego poparcia niektórych misjonarzy i kręgu postępowych działaczy angielskich skupionych wokół ruchu abolicjonistycznego. To właśnie na tej konferencji W. E. B. Du Bois użył po raz pierwszy określenia „panafrykanizm”, w związku z czym wielu uważa go za ojca panafryanizmu ⁶.

Du Bois urodził się w 1868 roku w małej wiosce w Massachusetts. Jego kariera jako intelektualisty jest jedną z najwybitniejszych, jakie stały się udziałem kolorowego w Ameryce. Urodzony w rodzinie mieszanej miał prawie białą cerę, co nie przeszkadzało mu stać się szczególnie oddanym walce z segregacją rasową i walce Murzynów amerykańskich o równe prawa z białymi. Du Bois, doktor jednego z uniwersytetów niemieckich, profesor socjologii na uniwersytecie w Atlancie, tak pisał w swojej autobiografii: „Gdy myślę o Afryce, zadaję sobie pytanie: co właściwie jest między nią a mną, co stanowi tę więź, którą raczej czuję niż jestem w stanie przeanalizować? Oczywiście Afryka jest moją ojczyzną. Co prawda ani mój ojciec, ani mój dziadek nigdy jej nie widzieli, ani nawet nie zdawali sobie sprawy z tego, co sobą dla nich przedstawiała [...] Lecz bliskość fizyczna ma jedynie mierne znaczenie [...] Prawdziwą treścią tego pokrewieństwa jest ich dziedzictwo społeczne: niewolnictwo, dyskryminacja rasowa [...] I to dziedzictwo jednoczy nie tylko wszystkich synów Afryki, lecz obejmuje również żółtą Azję i morza Południa. To właśnie ta jedność zwraca mnie ku Afryce” ⁷.

Owa jedność, o której pisze Du Bois, nie jest jednak czymś danym, sama przez się nie stanowi przecież oręża politycznego, które należało dopiero wykuć. Całe swe życie poświęcił Du Bois budzeniu świadomości tej jedności i umacnianiu jej poprzez szeroko zakrojone akcje polityczne. Już w 1897 roku Du Bois powiedział: „Jeśli czarny ma odegrać jakąkolwiek rolę w historii świata, to zawdzięczać to będzie ruchowi panafrykańskiemu” ⁸. W roku 1900, na konferencji zorganizowanej przez Williama, Du Bois wchodzi do czynnego życia politycznego na arenie międzynarodowej, stając się jednym z współautorów petycji

⁶ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 12.

⁷ Cytuję za C. Legum, *Le panafricanisme à l'épreuve de l'indépendance*, Paris 1965, s. 31—32.

⁸ *Ibidem*, s. 32.

z jaką konferencja ta wystąpiła pod adresem królowej Wiktorii⁹. W roku 1908 przy pomocy niektórych białych działaczy postępowych, zwalczających segregację rasową, Du Bois zakłada National Association for the Advancement of Coloured People (NAACP). Prezesem tej organizacji został biały, lecz jej duszą był Du Bois. On też był redaktorem organu oficjalnego NAACP — czasopisma „Crisis”.

Du Bois spełniał pozytywną rolę w ruchu na rzecz uzyskania swobód przez kolorowych, lecz nawet wśród Murzynów amerykańskich miał wielu przeciwników. Uważali go za zbyt „białego” (na pierwszy rzut oka trudno było rozpoznać, że jest Mulatem) i na zbyt arystokratycznego. Odbiorcami haseł Du Bois byli przede wszystkim intelektualiści i burżuazja murzyńska. Natomiast prosty lud murzyński skłaniał się raczej ku bardziej chwytliwym hasłom Marcusa Garveya, który bezpośrednio po I wojnie światowej zapoczątkował ruch ludowy na rzecz powrotu Murzynów do Afryki. Stworzył on fundusz umożliwiający założenie specjalnej kampanii żeglugowej „Black Star Line”, która postawiła sobie za zadanie przewiezienie Murzynów amerykańskich do Afryki. Swoją działalność praktyczną nadbudował Garvey ideologią czarnego rasizmu. W celu zjednoczenia wszystkich czarnych w jeden lud powołał on do życia Uniwersal Negro Improvement Association, która miała się stać podstawą owej integracji. Temu celowi miał służyć także założony przez niego kościół murzyński — African Orthodox Church.

W roku 1920 na olbrzymim mityngu Murzynów w Nowym Jorku ogłosił swoją Deklarację praw czarnych ludów na świecie, sformułowaną w 54 punktach¹⁰. Wśród haseł rzucanych przez Garveya do najpopularniejszych należały „Afryka Afrykanom”, „Odrodzenie Czarnej Rasy”, „Obudź się Etiopio!”, „Wstań Potężna Raso” itp. Idee i hasła Garveya były propagowane wśród milionów jego zwolenników przez czasopismo „Negro World”. Jak niebezpieczny był ten periodyk, najlepiej świadczy fakt, że władze kolonialne w Afryce ustaliły wysokie kary dla kolporterów tego pisma. W jednej z kolonii afrykańskich groziła za to kara 5 lat ciężkich robót, a w Dahomeju nawet dożywotniego więzienia¹¹. W tymże roku 1920 Garvey powołał do życia Cesarstwo Czarnych, na którego czele sam stanął. Pomimo wielkiej liczby zwo-

⁹ *Ibidem*, s. 33.

¹⁰ Niestety żadne z dostępnych mi źródeł nie podaje tekstu tej deklaracji. Z tekstu tego mogą pochodzić cytaty zawarte w książce Padmore'a, ale Padmore cytuje je ze zbioru prac M. Garveya bez podania, z jakiego zostały wzięte dokumentu.

¹¹ Padmore, *Panaficanisme...*, s. 105.

lenników i zgromadzeniu ogromnych funduszy nie potrafił on działać racjonalnie i doprowadził całe przedsięwzięcie do ruiny. Wytoczono mu proces przed sądem, który skazał go na kilka lat więzienia. Wraz z zejściem z areny przywódcy załamał się cały ruch zwany garweizmem.

Niezależnie od inicjatyw amerykańskich poczynawszy od 1919 r. tworzy się silny ruch panafrykańistyczny działający na terenie Europy. Zasadnicze zmiany, jakie spowodowała w świecie kolonizatorów I wojna światowa i wyeliminowanie jednej z dotychczasowych potęg kolonialnych — Niemiec, natchnęły W. E. B. Du Bois myślą, by przedstawić konferencji pokojowej w Wersalu postulaty w sprawie ludności afrykańskiej. Ówczesny premier Francji Clemenceau zgodził się na zwołanie w Paryżu w tym czasie I Kongresu Panafrykańskiego. Dając swe zezwolenie użył on słynnego sformułowania, które za Du Bois powtarzają Padmore i Nkrumah: „Nie krzyczcie o tym po wszystkich dachach, lecz róbcie”¹².

W kongresie wzięło udział 57 przedstawicieli różnych kolonii afrykańskich, delegatów ze Stanów Zjednoczonych i Antyli. Przyjęto wówczas rezolucję zredagowaną przez Du Bois, która zawierała następujące żądania:

„1. ustalenie przez państwa alianckie kodeksu prawnego, mającego na celu międzynarodową ochronę tubylców Afryki;

„2. stworzenie przez Ligę Narodów stałego biura specjalnego, czuwającego nad przestrzeganiem tych praw;

„3. czarni z całego świata domagają się, by niezwłocznie tubylcy Afryki i ludy pochodzenia afrykańskiego byli rządzani zgodnie z następującymi zasadami:

„ziemia — ziemia i jej bogactwa naturalne należeć będą do tuziemców; efektywnymi posiadaczami ziemi będą ci, którzy będą w stanie uprawiać ją i eksploatować;

„kapitał — inwestycje kapitałowe i koncesje będą ograniczane w ten sposób, by uniemożliwić wyzysk autochtonów i wyczerpanie bogactw naturalnych;

„praca — niewolnictwo i kary cielesne jak również ciężkie roboty będą zniesione; ciężkie roboty zostaną jako kara kryminalna; ogólne warunki pracy będą ustalane i regulowane przez państwo;

„kształcenie — każde dziecko tubylcze ma mieć prawo uczyć się czytać i pisać w swoim własnym języku i w języku mandatariusza

¹² W. E. B. Du Bois, *The World and Africa*, New York 1946, s. 10; Padmore, *Panafricanisme...*, s. 133; w polskim tłumaczeniu książki Nkrumaha, *Afryka musi się zjednoczyć*, przytoczone jest to powiedzenie w następującym brzmieniu: „nie reklamujcie go, lecz róbcie swoje” (s. 159).

na koszt publiczny oraz otrzymać jakieś wykształcenie techniczne; państwo wykształci również możliwie jak największą liczbę tubylców w wyższych szkołach technicznych i o kierunkach humanistycznych i będzie utrzymywało zespół nauczycieli tubylczych;

„państwo — tubylcy afrykańscy winni mieć prawo współuczestniczenia w rządzie, gdy tylko pozwoli na to ich rozwój, zgodnie z zasadą, że rząd istnieje dla tubylców, a nie tubylcy dla rządu. Zgodnie z dawnym zwyczajem będą oni natychmiast dopuszczani do udziału we władzach lokalnych i plemiennych i udział ich będzie się stopniowo rozszerzał [...] tak, by z czasem Afryka była rządzona przez władze afrykańskie”¹³.

W dwa lata później mimo silnego oporu rządów kolonialnych doktorowi Du Bois udało się zwołać II Kongres Panafrykański, który zebrał się 28 i 29 sierpnia 1921 roku w Central Hall w Londynie. W Kongresie wzięło udział 130 delegatów, spośród których 41 reprezentowało terytoria francuskie, 35 zaś Stany Zjednoczone¹⁴. Nkrumah pisząc wiele lat później o tym Kongresie stwierdza: „Chociaż Kongres nie reprezentował rzeczywistej opinii afrykańskiej, zwrócił jednak w pewnym stopniu uwagę świata na sprawy Afryki”¹⁵. Tak jak i po poprzednim kongresie ogłoszona została Deklaracja do świata, w której wysunięte zostały następujące postulaty:

1. uznawanie ludzi cywilizowanych za cywilizowanych bez względu na rasę czy kolor skóry;
2. autonomia municypalna dla grup zacofanych, które doskonalą się;
3. szkolenie mające za cel lepsze poznanie samego siebie, prawdy naukowej i techniki przemysłowej, która nie będzie oderwana od kultury piękna (!);
4. wolność zachowania własnej religii i zwyczajów społecznych z prawem zachowania odrębności i nonkonformizmu;
5. współpraca z resztą świata w dziedzinie zarządzania, przemysłu i sztuki oparta na sprawiedliwości, wolności i pokoju;
6. powrót czarnych na ich ziemię i obrona przed wyzyskiem obcego kapitału;
7. stworzenie pod egidą Ligi Narodów międzynarodowej instytucji do badań problemów ludności czarnej;

¹³ Tekst za Padmore, *Panafricanisme...*, s. 135—136.

Decraene, *Le panafricanisme*, s. 20. Istnieją w literaturze pewne rozbieżności na temat liczby delegatów (np. Nkrumah twierdzi, że było 113 delegatów). Dla niniejszego opracowania ściśle ustalenie tej liczby jest sprawą mało istotną. Ważne jest jedynie stwierdzenie, że w stosunku do liczby uczestników poprzedniego kongresu (57) daje się zauważyć znaczny przyrost liczby delegatów.

¹⁵ Nkrumah, *Afryka musi się zjednoczyć*, s. 159.

8. stworzenie międzynarodowej sekcji Biura Pracy Ligi Narodów, mającej za zadanie ochronę robotników tubylczych¹⁶.

Z przytoczonych postulatów wynika, że przywódcy ruchu panafrykańskiego na tym etapie swej działalności przywiązywali większą wagę do postępu technicznego niż do zmiany warunków politycznych¹⁷. Uważali, że najpierw należy zabezpieczyć czarnym lepsze warunki egzystencji, a przede wszystkim wykształcenie, a dopiero potem starać się o rozbudzenie ich świadomości politycznej. Mimo to na następnych kongresach panafrykańskich coraz częściej padają hasła natury politycznej, domagające się przejęcia co najmniej części władzy przez czarnych.

III Kongres Panafrykański zorganizowany jak i poprzednie przez Du Bois zebrał się w Londynie w 1923 roku. Liczba uczestników tego kongresu była mniejsza niż w przypadku poprzednich, lecz dużym sukcesem było uczestnictwo w Kongresie wybitnych członków angielskiej Labour Party: lorda Oliviera, profesora Harolda Laskiego i M. H. G. Wellsa, którzy zabierali głos w czasie obrad. W uchwalonych przez Kongres dokumentach domagano się:

1. prawa do głosu w rządach;
2. dostępu do ziemi i jej bogactw naturalnych;
3. sądenia przez komplety sędziowskie, w których reprezentowani byłiby czarni;
4. bezpłatnego szkolnictwa podstawowego dla wszystkich;
5. rozwoju Afryki dla dobra Afrykanów, a nie dla dobra Europejczyków;
6. zniesienia handlu niewolnikami i handlu alkoholem;
7. rozbrojenia ogólnoświatowego i zakazu wojny;
8. takiej organizacji handlu i przemysłu, by naczelnymi celami kapitału i pracy był dobrobyt mas, a nie bogacenie się nielicznych jednostek¹⁸.

Ponieważ w tym czasie wielu wybitnych przedstawicieli ruchu abolicjonistycznego starało się o złagodzenie reżimu kolonialnego w koloniach portugalskich, Du Bois pragnąc wesprzeć te wysiłki postanowił odbyć drugą sesję Kongresu w Lizbonie. W tej drugiej sesji uczestniczyli przedstawiciele 11 krajów. Przygotowaniem obrad zajęła się Liga Africana skupiająca rozproszone organizacje tubylcze w koloniach portugalskich. W wyniku starań uczestników Kongresu otrzymano szereg oficjalnych zapewnień ze strony rządu portugalskiego o dobrej woli

¹⁶ Padmore, *Panafricanisme...*, s. 142.

¹⁷ *Ibidem*, s. 150.

¹⁸ *Ibidem*, s. 150.

rządu polepszenia sytuacji mieszkańców Angoli i Wyspy Księcia, ale, jak pisze Ph. Decraene, pozostały one jedynie obietnicami¹⁹.

Kolejny IV Kongres Panafrykański odbyty w roku 1927 w Nowym Jorku zgromadził 208 delegatów z 10 krajów. Działał on już w nieco lepszej atmosferze niż poprzedni, gdyż główny adwersarz ruchu panafrykańskiego kierowanego przez Du Bois — Marcus Garvey został już wyeliminowany z życia politycznego. Poza tym decyzja Anglii w sprawie dopuszczenia od roku 1925 przedstawicieli klas średnich angielskiej Afryki Zachodniej do udziału w zgromadzeniach prawodawczych zwiększyła nadzieje wszystkich Afrykanów na uzyskanie należnego im dostępu do władzy. Po raz pierwszy na tym Kongresie zaproponowano, aby następny kongres odbył się w Afryce, w Tunisie. Zdecydowany opór kolonialnych władz francuskich uniemożliwił zrealizowanie tego przedsięwzięcia. Kongres domagał się tak jak i poprzednio współudziału w rządach, dostępu do szkół, prawa do bogactw naturalnych.

Po IV Kongresie nastąpiło, jak pisze Nkrumah, pewne osłabienie w działalności ruchu panafrykańskiego²⁰. Wiązało się to nie tyle z samym ruchem, co z ogólnoswiatową sytuacją gospodarczą i polityczną. Wielki kryzys w 1929 roku podkopał sytuację materialną Murzynów amerykańskich, którzy w znacznym stopniu finansowali kolejne kongresy. Ponadto napaść Włoch na Etiopię, rozwijanie się doktryn rasistowskich w Niemczech i wojna domowa w Hiszpanii sprawiły, że uwaga wielu działaczy skupiona była na Europie. Nie oznacza to jednak, by nastąpiła pełna stagnacja. Wręcz odwrotnie. Jedynie zasięg przedsięwzięć i zainteresowania się nimi były nieco mniejsze niż poprzednio. Zrobiono za to dużo w dziedzinie organizacyjnej. I tak po ekspansji włoskiej na Etiopię powstaje Międzynarodowe Towarzystwo Afrykańskich Przyjaciół Etiopii (IAFA), w roku 1937 zaś w Londynie Międzynarodowe Afrykańskie Biuro Społeczne (International African Service Bureau), prekursor brytyjskiego odłamu ruchu panafrykańskiego, Federacji Panafrykańskiej. Celem tej organizacji było „dążenie do dobrobytu i jedności ludów afrykańskich i pochodzenia afrykańskiego na całym świecie” oraz „dążenie do współpracy pomiędzy ludami Afryki a innymi narodami dzielącymi nasze aspiracje”²¹. IASB rozpoczęło wydawanie czasopisma „Panafrica” — przeglądu dotyczące życia i literatury afrykańskiej, który stał się głównym organem propagującym ideologię panafrykanizmu wśród czarnych na całym świecie. Prezesem Biura został George Padmore, a jednym z członków Yomo Kenyatta.

¹⁹ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 21.

²⁰ Nkrumah, *Afryka musi się zjednoczyć*, s. 160.

²¹ *Ibidem*, s. 160.

II wojna światowa, osłabienie zachodnich metropolii kolonialnych i wzrastająca świadomość polityczna ludów Afryki doprowadziły do znacznego nasilenia się tendencji unifikacyjnych wśród szeregu organizacji i partii afrykańskich. Już w 1944 roku 13 organizacji społecznych, kulturalnych i politycznych postanowiło połączyć się w jeden organizm — Panafrican Federation. Polityczne przewodnictwo tej instytucji sprawowali: G. Padmore, C. L. R. James, W. Johnson i Y. Kenyatta. Federacja ta w swoim programie głosiła walkę o niepodległość i jedność Afryki, dążyła do całkowitej likwidacji dyskryminacji rasowej i rozwijania współpracy między wszystkimi krajami afrykańskimi oraz tymi krajami spoza kontynentu, które uznałyby równość interesów swoich afrykańskich partnerów. Organem Federacji było czasopismo „International African Opinion”. Jednocześnie wydawana była seria dzieł politycznych, z których dwie pozycje zdobyły sobie szczególną sławę: *Facing Mount Kenya* Yomo Kenyatty oraz *Afryka a pokój światowy* Geoga Padmore’a.

Działalność przywódców panafrykanizmu tego okresu tak określa cytowany już wielokrotnie Padmore: „to w tym okresie spora liczba czarnych intelektualistów, późniejszych pierwszoplanowych osobistości ruchów narodowych w swoich krajach, poświęciła się głębokim i systematycznym studiom europejskich systemów politycznych — liberalizmu, socjalizmu, komunizmu, anarchii i faszystów, i zdobyła obiektywną wiedzę o tych różnych doktrynach, akceptując to, co z natury rzeczy służyć mogło sprawie panafrykanizmu, i odrzucając to, co wydawało się szkodliwe. Postępując w ten sposób najmlodszy przywódca Kongresu mogli opracować na bazie wcześniejszej, oczyszczającej pracy Du Bois sformułowanie nacjonalizmu pełnego dynamiki, który łączył w sobie tradycyjne afrykańskie formy organizacji z metodami zachodnich partii politycznych”²².

* * *

Powojenna historia panafrykanizmu rozpoczyna się od V Kongresu Panafrykańskiego zorganizowanego przez Du Bois w Manchesterze w marcu 1945 roku. Sekretarzem tego Kongresu był Padmore, zaś jego zastępcą Kwame Nkrumah. Dla Nkrumaha było to wejście na międzynarodową arenę ruchu panafrykańskiego, gdzie szybko zdobył popularność. Współpraca Padmore’a z Nkrumahem znalazła swoją kontynuację w okresie późniejszym, gdy Nkrumah był już prezydentem niepodległej Ghany, a Padmore jego stałym doradcą do sprawy afrykańskich. Spośród innych działaczy V Kongresu należy wymienić T. R. Makounena

²² Padmore, *Panafricanisme...*, s. 160.

(z Gujany Brytyjskiej), do niedawna szefa propagandy panafrykańskiej w Akrze, P. Abrahamsa z Południowej Afryki, dra P. Milliarda z Gujany oraz Yomo Kenyattę²³.

Kongres Manchesterski różnił się tym od poprzednich, że po raz pierwszy nawiązany został ściślejszy kontakt między Afrykanami z kolonii angielskich i francuskich, a to dzięki osobistym zasługom Nkrumaha, który przebywając przedtem we Francji nawiązał liczne kontakty. Po raz pierwszy również obok dawnej kadry działaczy pojawili się młodzi intelektualisci z Afryki, którzy ukończyli studia w Anglii, Francji lub Stanach Zjednoczonych²⁴. Również nowością był udział robotników, związkowców i studentów przybyłych z Afryki²⁵.

Rok 1945 był rokiem przełomowym dla ruchu panafrykańskiego. Działacze ruchu podkreślili wówczas konieczność powstania zwartych, dobrze zorganizowanych ruchów, stanowiących zasadniczy warunek powodzenia walki narodowowyzwoleńczej. W Deklaracji do ludów kolonizatorskich świata uchwalonej na Kongresie w Manchesterze znalazło się także sformułowanie odzwierciedlające to dążenie: „V Kongres Panafrykański wzywa intelektualistów i przedstawicieli wolnych zawodów kolonii, aby ocknęli się i podjęli brzemie ciężącej na nich odpowiedzialności. Skończyła się już długa noc bezczynności. Walka o prawa związkowe, o prawo organizowania spółdzielni, o wolność prasy, zgromadzeń, demonstracji i strajków, o wolność wydawania i czytania literatury niezbędnej dla szerzenia oświaty wśród mas — to jedyny środek zdobycia i utrzymania swobód obywatelskich. Jedyna obecnie droga do efektywnej działalności to organizowanie mas”²⁶. Jak pisze Kwame Nkrumah, „Ruch panafrykański przekształcił się z organizacji o mglistych, oscylujących ku czarnemu nacjonalizmowi celach w wyraziciela afrykańskiego nacjonalizmu”²⁷. Po zakończeniu Kongresu powołany został stały komitet roboczy, którego przewodniczącym został W. E. B. Du Bois, zaś sekretarzem Kwame Nkrumah. Komitet ten wydawał miesięcznik „The New African” oraz organizował konferencje gromadzące zachodnioafrykańskich studentów zamieszkujących w Londynie.

Zasługą Nkrumaha było również zorganizowanie specjalnego komitetu regionalnego nazwanego West African National Secretariat, który w znacznym stopniu przyczynił się do wzmożenia walki narodowoy-

²³ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 23.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Nkrumah, *Afryka musi się zjednoczyć*, s. 161.

²⁶ Declaration to the Colonial Peoples of the World, zatwierdzona i przyjęta przez Kongres Panafrykański obradujący w Manchesterze w 1945 roku. Cyt. za Nkrumahem, *Afryka musi się zjednoczyć*, s. 160—161.

²⁷ *Ibidem*, s. 161.

zwolenczej w Afryce Zachodniej, a potem do wyzwolenia się wielu kolonii. Komitet ten zwołał konferencję w Londynie (30 VIII — 1 IX 1946 roku), w której uczestniczył również przedstawiciel kolonii francuskich S. M. Apithy; nie tylko zaaprobował on program Kongresu Manchesterckiego i zobowiązał się walczyć o wewnętrzną autonomię na szczeblu kolonialnym, lecz również obiecał działać na rzecz federacji zachodnioafrykańskiej „jako niezbędnego ogniwa do zrealizowania nadziei panafrykanistów — stanów zjednoczonych Afryki”²⁸.

W tym samym czasie Federacja Panafrykańska nawiązała kontakt z delegacją National Council of Nigeria and Cameroun (NCNC), która stanowiła pierwszą nowoczesną partię polityczną na terenie Afryki angielskiej. W 1947 roku czerpiąc z doświadczeń NCNC rozpoczęła działalność partia polityczna Złotego Wybrzeża — United Gold Coast Convention (UGCC), która w niedługim czasie przekształciła się w Convention People Party (CPP). Ta ostatnia partia w czasie kampanii elektorskiej na Złotym Wybrzeżu w lutym 1951 roku, przeprowadzanej w czasie, kiedy Nkrumah i jego towarzysze byli w więzieniu, wygrała wybory. Pozwoliło to Nkrumahowi na określenie tego sukcesu jako „pierwszego ideologicznego zwycięstwa panafrykanizmu”.

Nkrumah powołany na przywódcę autonomicznego rządu Złotego Wybrzeża, poświęca wiele sił, by kolejny, VI Kongres Panafrykański zwołać na Złotym Wybrzeżu. Odbył się on w dniach 4—6 grudnia 1953 roku w Kumasi. Ze względu na liczne trudności wzięła w nim udział tylko część głównej kadry panafrykanistów. Uczestniczyli w nim jednak zarówno przedstawiciele Nigerii, jak i niepodległej Liberii. Na konferencji tej (bo ze względu na szczupłą liczbę zebranych historycy nie przydali temu zgromadzeniu miana kongresu) uchwalono dokument zalecający utworzenie kongresu narodowego Afryki Zachodniej, który też powstał w roku 1954 (National Congress of West Africa). Miał on na celu działanie na rzecz jedności Afryki Zachodniej drogą organizowania konferencji, i to zarówno w koloniach angielskich, jak i francuskich. Niestety organizacja ta, jak pisze Decraene, działała niezbyt dynamicznie i wyszła z letargu dopiero po uzyskaniu przez Złote Wybrzeże niepodległości w 1957 roku²⁹.

W tym czasie zaczęły się również rozwijać ruchy polityczne w koloniach francuskich. W ramach powołanej do życia na miejsce dawnej struktury kolonialnej tzw. Unii Francuskiej nieliczni przedstawiciele życia politycznego Afryki uzyskali prawo reprezentowania interesów terytoriów afrykańskich (Francuska Afryka Zachodnia i Francuska

²⁸ Cytuję za Decraene, *Le panafricanisme*, s. 26.

²⁹ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 26—28.

Afryka Równikowa) w parlamencie francuskim. Nawiązane przez nich kontakty polityczne z partiami francuskimi oraz z międzynarodowymi organizacjami murzyńskimi przyczyniły się do znacznego ożywienia działalności kulturalnej i politycznej w koloniach francuskich³⁰.

I tak w latach 1935—1936 powstaje ruch kulturalny, skupiający się początkowo wokół wydawnictwa „L'Etudiant Noir”, a następnie (od roku 1947) wokół wydawnictwa „Présence Africaine”. Ruch ten w pewnym sensie nawiązywał do tradycji Du Bois i panafrzykanizmu³¹. Głównym zadaniem działaczy tego ruchu było odkrywanie i ukazywanie świata głębokiej przeszłości historycznej i kulturowej Afryki, przekonywanie czarnych współpraci i wszystkich białych, że kultura ludów Afryki nie ustępuje kulturze ludów białych, wreszcie szerzenie poglądów, że lepszą przyszłość przynieść może dopiero nawiązanie dialogu między Afryką a Zachodem. Ruch ten, który w przyszłości przybrał nazwę *Négritude*, został założony przez czarnych intelektualistów wykształconych na uniwersytetach francuskich, a więc związanych z francuskim kręgiem kulturowym i politycznym. Wśród najwybitniejszych działaczy tego ruchu wymienić należy obecnego prezydenta Senegalu Leopolda Sedara Senghora, dramaturga i poetę murzyńskiego Aimée Césaire'a, niepodległościowego działacza malgaskiego Jacquesa Rabemananjare i wielu innych. Staraniem tych intelektualistów stworzone zostało wydawnictwo „Présence Africaine”, które wydawało od lat pięćdziesiątych periodyk o tej samej nazwie oraz bibliotekę dzieł poświęconych krzewieniu najlepszych tradycji kulturowych Afryki. Inicjatywa ta zyskała poparcie postępowych działaczy i intelektualistów francuskich, takich jak André Gide, Jean Paul Sartre czy Albert Camus³².

Największym sukcesem działaczy politycznych i kulturalnych zgrupowanych wokół „Présence Africaine” było zorganizowanie I Międzynarodowego Kongresu Czarnych Pisarzy i Intelektualistów w październiku 1956 roku w Paryżu. Podczas trwania tego kongresu 60 jego uczestników zajęło się analizą oryginalnego wkładu kultury afrykańskiej do kultury światowej. Znaczenie polityczne tego kongresu polegało na podbudowaniu politycznych postulatów panafrzykanizmu, głoszących potrzebę zjednoczenia się, argumentami z dziedziny kultury i wspólnych tradycji łączących wszystkie ludy afrykańskie. Szeroki rozgłos, jaki zyskały tezy głoszone na tym kongresie, wpłynął na żywe zainteresowanie się problematyką afrykańską postępowych intelektua-

³⁰ Sz. Chodak, *Systemy polityczne „czarnej” Afryki*, Warszawa 1963, s. 254—265.

³¹ Por. Zajączkowski, *op. cit.*, s. 74.

³² Decraene, *Le panafricanisme*, s. 28.

listów europejskich. O potrzebie tego typu przedsięwzięć świadczy najlepiej fakt, że już w trzy lata później zwołano następny Kongres (II), który obradował w Rzymie w 1959 roku, a który zdaniem Ph. Decraene miał charakter znacznie bardziej polityczny niż poprzedni. To właśnie ten kongres przyjął generalną rezolucję, podkreślającą zdecydowaną wolę ludów afrykańskich zdobycia niepodległości oraz dążenia do jedności całej Afryki. Przyjęto również deklarację zgłoszoną przez późniejszego prezydenta Gwinei Sekou Touré o „prześladowaniu kulturowym, jakie stosuje Francja w Afryce”³³. Owo upolitycznienie ruchu *Négritude*, który z założenia był raczej ruchem kulturowym, wynikało z ogólnej sytuacji politycznej w Afryce w przededniu wielkiej fali ruchów narodowowyzwoleńczych, które doprowadziły do uzyskania w roku 1960 niepodległości przez wiele państw Afryki Zachodniej.

* * *

Pierwszym państwem, które uzyskało całkowitą niepodległość, była Ghana (w 1957 roku). Panafrykanizm zdobył w ten sposób bojowy przyczółek na kontynencie afrykańskim. Nkrumah, jeden z głównych działaczy ruchu panafrykańskiego, postanowił uczynić ze swego kraju kolebkę przyszłej zjednoczonej Afryki. Jego inicjatywa szła dwoma torami: rządowym i partyjnym; od pierwszych dni niepodległości rząd Ghany starał się pozyskać dla tej idei niepodległe państwa afrykańskie: Abisynię, Sudan, Libię, Maroko i Liberię, zaś główna partia polityczna Ghany wpływała na partie polityczne zależnych jeszcze terytoriów afrykańskich tak, aby ideę walki o niepodległość łączyły z ideologią przyszłych stanów zjednoczonych Afryki³⁴.

Następnym państwem afrykańskim, które uzyskało niepodległość, była Gwinea, która wypowiedziała się w referendum z sierpnia 1958 roku za zerwaniem ze Wspólnotą Francuską. Gwinea nie negując zasadniczych tez panafrykanizmu prowadziła jednak własną, bardziej niezależną politykę, w wyniku której umacniała swą niezależność i budowała zręby socjalizmu gwinejskiego, którego twórcą i głównym teoretykiem był prezydent tego kraju Sekou Touré³⁵.

Począwszy od roku 1958 następuje w historii panafrykanizmu niezwykle ważny okres, a mianowicie konfrontowanie założeń tej doktryny z rzeczywistością polityczną Afryki zrywającej pęta kolonialne. Był to więc okres najtrudniejszy, gdyż część państw afrykańskich była już

³³ *Ibidem*, s. 30.

³⁴ K. Nkrumah, *Autobiografia*, Warszawa 1958, s. 319—329.

³⁵ Por. Sekou Touré, *Afrique et la révolution*, b. r. i m. wyd. (drukowane w Szwajcarii po roku 1965).

wyzwolona, w wyniku czego jedno z głównych haseł panafrykanizmu: walka o pełne wyzwolenie, przestało być elementem łączącym wszystkie kraje Afryki. Wyzwolone państwa zbyt się bowiem cieszyły zdobytą niepodległością, by rezygnować choćby z części swoich swobód na rzecz organizmu ponadpaństwowego. Niemniej pisząc o tym okresie G. Padmore stwierdza, że w roku 1958 ruch panafrykański wypracował pewien program wspólnego działania, który inny badacz tego ruchu, Colin Legum, ujął w 9 punktach:

„1. Afryka dla Afrykańczyków. Całkowita niepodległość dla całej Afryki. Totalne odrzucenie kolonializmu we wszystkich jego formach, w tym i dominacji białych.

„2. Stany zjednoczone Afryki — idea całkowitej unifikacji kontynentu drogą szeregu federacji regionalnych wzajemnie ze sobą powiązanych, w ramach których suwerenność narodowa byłaby ograniczona na korzyść władzy kontynentalnej.

„3. Odrodzenie ducha i kultury afrykańskiej — poszukiwanie afrykańskiej osobowości, odnowienie społeczeństwa afrykańskiego w jego własnych formach poprzez zachowanie z przeszłości tego, co jest w niej wartościowego i użytecznego przy jednoczesnym wkomponowaniu go w koncepcje współczesne [...]

„4. Zastąpienie paternalistycznego trybalizmu przez nacjonalizm afrykański — pojęcie przynależności afrykańskiej oznacza więcej niż idea narodu i jest transcendentne do powiązań plemiennych i terytorialnych.

„5. Odnowienie afrykańskiej ekonomii w celu zastąpienia metod ekonomicznych kolonializmu, wiara w socjalizm wspólnoty [...]

„6. Wiara w demokrację, uważaną za metodę rządzenia szczególnie pożądaną, a opartą na powszechnym głosowaniu.

„7. Odrzucenie przemocy jako środka walki, z wyjątkiem sytuacji, kiedy pokojowe metody walki — akcja pozytywna — napotkają na represje militarne.

„8. Solidarność światowa ludów czarnych i braterskie przymierze z ludami kolorowymi oparte na wspólnej historii walki przeciwko dominacji białych i kolonializmowi.

„9. Neutralność pozytywna, nieingerencja Afrykanów w spory polityczne między mocarstwami, lecz porzucenie neutralności w każdym wypadku, który dotyczy interesów afrykańskich”³⁶.

Realizacja tego programu nastęrczała jednak sporo trudności. Najlepiej świadczą o tym następne lata historii panafrykanizmu, a zwłaszcza los konferencji partii politycznych Afryki oraz konferencji państw

³⁶ Legum, *Le panafricanisme...*, s. 55—56.

niepodległych tego kontynentu. Sytuacja w Afryce bowiem była nie tylko wynikiem wewnątrzafrykańskiego układu sił, lecz zmieniała się zgodnie z ewolucją całego Trzeciego Świata, a zwłaszcza z ruchem wyzwoleniczym Azji.

Pierwszym poważnym zetknięciem się Afryki z ideologicznym frontem Azji była Konferencja Państw Trzeciego Świata w Bandungu w 1955 roku. Przedstawiciele Afryki nie odegrali na tej Konferencji aktywnej roli, lecz, jak pisze C. Legum: „myśl afrykańska nie omieszkła uznać też deklaracji w Bandungu jako własnych”³⁷. Drugim ewenementem, znacznie Afryce bliższym, który wywarł poważny wpływ na kształtowanie się sytuacji w Afryce, była rewolucja egipska z 1952 roku dokonana przez Nasera. Wydawałoby się, że wpływ tej rewolucji na Afrykę będzie znikomy. Tak jednak nie było. Wynikało to z potrzeb Afryki i z założeń samej rewolucji egipskiej. Naser tak bowiem pisał o stosunku przywódców rewolucji do problematyki afrykańskiej: „W żadnym wypadku nie możemy trzymać się z daleka od ciężkiej walki toczącej się w sercu kontynentu afrykańskiego, walki, która przeciwstawia 200 milionów Afrykanów 5 milionom białych. Nie możemy trzymać się z daleka, z powodu zasadniczego i oczywistego, sami bowiem jesteśmy Afrykanami. Jest pewne, że Afrykanie nadal będą zwracali swe spojrzenia ku nam, stanowimy bowiem ogniwo łączące kontynent ze światem zewnętrznym”³⁸.

Za tymi słowami poszły czyny. Egipt stał się miejscem azylu dla wielu działaczy afrykańskich, którzy musieli emigrować ze swych krajów, z egipskich radiostacji nadawano na cały kontynent audycje radiowe nawołujące do wzmożenia walki narodowowyzwoleniczej. To zaktywizowanie się Egiptu i zaangażowanie w sprawy afrykańskie wzbudziło początkowo nieufność wśród panafrykanistów, którzy niechętnym okiem patrzyli na hegemonię Egiptu, tym bardziej, że Egipt był bastionem panarabizmu i panislamizmu, a więc ruchów o celach nie najbardziej zbliżonych do celów panafrykanizmu. Niemniej w oczach działaczy panafrykańskich Egipt był jednym z głównych frontów walki z imperializmem i kolonializmem, a więc zasługiwał na zaufanie i wsparcie ideologiczne. Tak jak w wielu sprawach, tak i w tej wrogość w stosunku do kolonializmu była silniejsza niż wewnętrzne różnice między arabskim Egiptem a Afryką czarną.

Nie oznacza to jednak, by wszystkie inicjatywy Egiptu były popierane przez panafrykanistów. I tak zapoczątkowany pod koniec 1957 roku w Kairze ruch solidarnościowy Afryki i Azji, w którym uczestniczyć

³⁷ *Ibidem*, s. 57.

³⁸ Cyt. za Legum, *op. cit.*, s. 57.

miały zarówno Chiny, jak i Związek Radziecki, napotkał na pewien opór ze strony panafrykanistów. Stosunkowo mała liczba przedstawicieli kontynentu brała udział w posiedzeniu konferencji w Kairze, a ci, którzy w niej wzięli udział, podkreślali, że ich sympatia dla rasy żółtej rodzi się z faktu, że rasa ta podobnie jak i rasa czarna wiele wycierpiała od imperializmu i kolonializmu. Dostyc obrazowo wyraził to minister obrony Ghany, Kofi Baako, który powiedział: „Antyimperializm nie zważa na kolor skóry”³⁹. Ponadto, jak pisze Ph. Decraene, niektóre państwa afrykańskie przyłączyły się do ruchu afro-azjatyckiego ze względu na udzielaną przez Egipt pomoc ekonomiczną⁴⁰. Zresztą przywódcy panafrykańscy zrozumieli, że nie sposób wyłączyć z ruchu panafrykańskiego sporej części Afryki zamieszkałej przez wyznawców islamu, dla których Egipt był krajem szczególnie bliskim duchowo i ideologicznie.

Niemniej dla Afryki czarnej rok 1957 był przede wszystkim rokiem wyzwolenia Ghany i przeniesienia dyspozycyjnego ośrodka ruchu panafrykańskiego na kontynent afrykański, czyli do stolicy Ghany — Akry. Jak już wspomniałem, Nkrumah rozwinął szeroko zakrojoną akcję polityczną, która po niedługim czasie przyniosła już pewne rezultaty. Pierwszym z nich była w Akrze, w kwietniu 1958 r., konferencja afrykańska krajów niepodległych. Na konferencji tej spotkali się przedstawiciele 8 krajów afrykańskich: z Afryki czarnej (Ghana i Liberia), z tzw. Afryki Arabskiej (Egipt, Libia, Sudan, Maroko i Tunezja) oraz z Etiopii, która dopiero weszła w orbitę szerzej zakrojonej aktywności politycznej. Na porządku obrad konferencji były problemy dyskryminacji rasowej, planifikacji, rozwoju przemysłu, wrogiej działalności sił imperialistycznych, współpracy ekonomicznej, technicznej i kulturalnej między niepodległymi krajami Afryki, sprawy walki o utrzymanie pokoju oraz propozycja utworzenia stałego organu panafrykańskiego. Na wniosek krajów arabskich wpisano na porządek obrad i wysunięto na pierwsze miejsce sprawę Algierii⁴¹.

W przemówieniu inauguracyjnym Kwame Nkrumah domagał się niepodległości dla wszystkich krajów afrykańskich. Na ówczesnym etapie jedność ta winna się przejawiać poprzez wspólne pomaganie tym siłom w krajach kolonialnych Afryki, które dążą do wyzwolenia. Poza tym Nkrumah zaproponował założenie stałej organizacji niepodległych krajów Afryki, mającej za zadanie koordynowanie ich polityki zagranicznej i utworzenie w ramach ONZ silnego frontu afrykańskiego. Jedność krajów afrykańskich winna, zdaniem Nkrumaha, bazować na po-

³⁹ Cyt. za Legum, *op. cit.*, s. 61.

⁴⁰ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 32.

⁴¹ Legum, *op. cit.*, s. 62.

stanowieniach konferencji w Bandungu, na Karcie Narodów Zjednoczonych oraz na ścisłym przestrzeganiu wszelkich zaleceń tej organizacji⁴².

Na konferencji w Akrze przyjęto drogą głosowania pięć rezolucji o poważnym znaczeniu politycznym. Najważniejszą z punktu widzenia ówczesnej sytuacji politycznej w Afryce była rezolucja dotycząca sprawy algierskiej, która była obiektem długich i zawziętych dyskusji. Decraene podkreśla, że przyjęcie tekstu, pod którym podpisały się wszystkie delegacje, było walnym sukcesem trzech polityków afrykańskich: Balafreja — szefa delegacji marokańskiej, Mahjouba — szefa delegacji sudańskiej i Nkrumaha. W czasie dyskusji nad tą rezolucją delegacje Maroka, Tunezji i Libii uczyniły pewne aluzje na temat ewentualnej federacji północnoafrykańskiej, a więc na temat żywo w środowiskach panafrykańskich dyskutowanej koncepcji tworzenia w pierwszym stadium dążenia do jedności ogólnoafrykańskiej federacji regionalnych, które w przyszłości miałyby połączyć się w stany zjednoczone Afryki⁴³. Druga rezolucja dotyczyła sytuacji ogólnoswiatowej i stosunku krajów Afryki do podziału świata na dwa wrogie sobie obozy. Wszystkie delegacje oceniły ten stan jako zjawisko niepokojące i uznały, że najlepszym wyjściem z sytuacji byłoby przestrzeganie zaleceń ONZ. Trzecia rezolucja obejmowała zagadnienia związane z przyszłością afrykańskich terytoriów zależnych. W deklaracji tej wyraża się przekonanie, że „powinna zostać ustalona konkretna data przyznania niezależności każdemu z terytoriów zależnych”⁴⁴ oraz sugestię, że metropolie „winny powstrzymać się przed podejmowaniem jakichkolwiek represji lub posunięć arbitralnych na terenach kolonialnych”. Przyjęto też rezolucję na temat rasizmu, która „potępia praktyki dyskryminacyjne i segregację rasową zwłaszcza w Afryce Południowej, w Federacji Afryki Środkowej i w Kenii oraz kieruje apel do instytucji religijnych i przywódców ideologicznych świata, by poświęcili wszystkie swoje wysiłki w celu eliminacji rasizmu i segregacji”⁴⁵. Ponadto przyjęto rezolucję potępiającą politykę kolonialną w Kamerunie i w Togo.

Z punktu widzenia jedności afrykańskiej konferencja w Akrze miała wielkie znaczenie. Przedstawiciele wszystkich krajów uczestniczących w obradach zgodni byli co do wzajemnego respektowania integralności politycznej i terytorialnej państw — uczestników konferencji. Postanowiono również, że wszystkie ewentualne nieporozumienia w łonie wspól-

⁴² Decraene, *Le panafricanisme*, s. 52.

⁴³ *Ibidem*, s. 53.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 54.

noty afrykańskiej winny być rozwiązywane drogą negocjacji i porozumień bez odwoływania się do jakichkolwiek zewnętrznych sił politycznych⁴⁶.

O ile na konferencji w Akrze poczyniono aluzje na temat ewentualnych federacji regionalnych, o tyle na Konferencji Ludów Afrykańskich problem ten przybrał postać konkretnych dyskusji politycznych. Konferencja ta zwołana w dniach 5—13 grudnia 1958 roku odbyła się również w Akrze. Zgromadziła ona 250 delegatów i kilkuset obserwatorów, którzy wspólnie starali się opracować taktykę i strategię pokojowej rewolucji afrykańskiej. Podstawowymi przedmiotami dyskusji były: kolonializm i imperializm, rasizm i dyskryminacja, trybalizm⁴⁷ i separatyzm religijny oraz wola wodza plemiennego⁴⁸.

Na porządku dziennym obrad widniała także sprawa projektu organizacji niepodległych państw afrykańskich. W dyskusji nad tym zagadnieniem jako punkt wyjścia przyjęto następujące problemy: zweryfikowanie sztucznych granic⁴⁹, fuzja czy federacja na bazie regionalnej, federacja progresywna czy konfederacja.

Zanim przejdę do omówienia wyników tej konferencji, która była pierwszym etapem rodzenia się powstałej w roku 1963 Organizacji Jedności Afryki (OJA), wspomnę, że w przeciwieństwie do poprzedniej konferencji w Akrze zgromadzenie to grupowało nie przedstawicieli poszczególnych państw, lecz przedstawicieli partii i ugrupowań politycznych. Dlatego właśnie przyjęto nazwę Konferencja Ludów Afrykańskich, a nie państw afrykańskich.

Zdaniem Leguma I Konferencja Ludów Afrykańskich zwróciła uwagę na trzy dodatkowe kierunki działania panafrzykanizmu: charakter walki o niepodległość, współpracę międzyrasową i powiązanie walki o wyzwolenie całej Afryki z dążeniem do stworzenia wspólnoty afrykańskiej. I tak w czasie obrad poruszono zagadnienie stosowania przemocy w walce wyzwolenczej. Problem ten stał się szczególnie aktualny

⁴⁶ Legum, *op. cit.*, s. 62.

⁴⁷ Trybalizm oznacza specyficzną dążność niektórych afrykańskich grup plemiennych do nadmiernego rozwijania szowinizmu grupowego przeszkadzającego w budowie zrębów ogólnonarodowej świadomości poszczególnych krajów afrykańskich.

⁴⁸ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 57.

⁴⁹ Chodzi tu o to, że pewne granice wyzwolonych państw afrykańskich były granicami sztucznie wyznaczonymi przez metropolie, które specjalnie dzieliły w ten sposób terytoria, że w wielu przypadkach członkowie tego samego plemienia znajdowali się na terenie dwu lub nawet trzech kolonii. Tak więc granice nowo wyzwolonych państw nie były granicami ani językowymi, ani plemiennymi, ani kulturowymi. Groziło to, zdaniem przywódców tych krajów, wieloma niebezpieczeństwami, a zwłaszcza wybuchem konfliktów granicznych.

w związku z walką algierskiego FLN z kolonizatorami francuskimi. Po burzliwej dyskusji stosowanie przemocy uznano za metodę walki, którą należy odrzucić, chyba że jest to jedyna możliwość odpowiedzi na represje i nie może być mowy o innych demokratycznych metodach walki politycznej. Ponadto biali przedstawiciele organizacji politycznych w Afryce uznani zostali za pełnoprawnych uczestników konferencji. Prezydent Nkrumah w przemówieniu powitalnym stwierdził: „Nie jesteśmy ani rasistami, ani szowinistami. Witamy wśród nas ludzi wszelkich ras, wszelkich narodów, wszelkich wspólnot, które chcą z nami żyć w pokoju i równości. Lecz winni oni respektować nas i nasze prawa, zwłaszcza zaś nasze prawo do kierowania się prawem większości”⁵⁰. W tym samym duchu wypowiedział się przewodniczący konferencji Tom Mboya, który w jednym ze swych wystąpień podkreślił, że „od momentu przyjęcia zasady: jeden człowiek — jeden głos w wyborach, nie stosujemy żadnego rasizmu *à rebours*”⁵¹.

Trzeci motyw dyskusji — powiązanie walki narodowowyzwoleńczej z walką o stworzenie niepodległej, zjednoczonej Afryki — budzi stosunkowo najwięcej zastrzeżeń; znaczna część delegatów przyjęła zdanie Nkrumaha, który stwierdził wyraźnie, że „niepodległość Ghany byłaby pozbawiona sensu, gdyby nie wiązała się z wyzwoleniem całej Afryki”⁵². Wątpliwości, jakie wzbudziło to zdanie, wiążą się z przewidywaniem przedstawicieli innych niepodległych i kolonialnych jeszcze krajów Afryki, że Ghana będzie starała się odegrać w ruchu wyzwolenicznym szczególnie aktywną rolę, którą następnie wykorzysta w celu uzyskania i utrwalenia hegemonii w łonie zjednoczonej Afryki. Poza tym coraz liczniejsi intelektualiści i politycy afrykańscy niechętni byli Nkrumahowi, któremu zarzucano dążenie do odegrania roli męża opatrznościowego kontynentu afrykańskiego. O wadze rozdźwięków na tym tle, do jakich doszło między poszczególnymi krajami afrykańskimi, najlepiej świadczy następną konferencja ludów afrykańskich, która miała miejsce w styczniu 1960 roku w Tunisie. Uwypukliła one pewne wewnętrzne sprzeczności, których zrozumienie możliwe będzie wówczas, gdy dokładniej spróbujemy określić pojęcie panafricanizmu.

Przedstawienie historii panafricanizmu upoważnia do wysnucia pewnych wniosków, które pozwalają przybliżyć się do dokładniejszej definicji tej ideologii. Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z rodzeniem się idei realizowanej przez polityków, działaczy społecznych i intelektualistów w ramach ruchu, który obejmował coraz szersze

⁵⁰ Cyt. za Legum, *Le panafricanisme...*, s. 64.

⁵¹ *Ibidem*, s. 64.

⁵² *Ibidem*, s. 65.

kręgi początkowo amerykańskie, następnie zaś afrykańskie. Jednak wraz z realizacją idei rozciągniętą, jak wynika z przytoczonych danych, na lat kilkadziesiąt uległy pewnej korekcji zarówno niektóre cele, jak i poglądy na sposób ich realizowania. Można by w przenośni stwierdzić, że zmieniały się warunki, zmieniali się ludzie, zmieniała się Afryka. Nic więc dziwnego, że z pierwotnych założeń panafryanizmu mogło zachować się tylko to, co najogólniej określało cel ruchu.

Sytuacja ta musiała znaleźć swoje odbicie we wszystkich wypowiedziach o panafryanizmie, które stanowią również ważne źródło materiałów do budowania definicji tego ruchu. W zależności od konkretnych celów dających się zrealizować w konkretnym okresie historycznym jak również od postawy politycznej czy ideologicznej działaczy panafryaniskich reprezentujących nie tylko odmienne kraje czy regiony, ale w wielu przypadkach nawet zupełnie odmienne szkoły myślenia politycznego, rzucając przez nich określenia panafryanizmu różniły się od siebie w sposób dość poważny. Działacze tych łączyła bardziej wizja przyszłej Afryki, chęć jak najszybszego zrealizowania jej niepodległości niż zbieżności doktrynalne czy troska o ścisłość definicyjną. To można i należy zrozumieć. Natomiast faktem jest, że nie jest lepiej w przypadku określeń podawanych przez specjalistów europejskich i amerykańskich, a także radzieckich i polskich.

Zaczynając od najkrótszych i najogólniejszych określeń panafryanizmu należy przytoczyć tezę Du Bois, który uważał, że panafryanizm jest „ruchem pomocy dla narodowego samookreślenia Afrykanów pod kierownictwem Afrykanów, dla ich własnych korzyści”⁵³. W nieco inny, bardziej literacki sposób wyraził to Padmore w książce *Panafryanizm czy komunizm?*: „Panafryanizm jest integralną częścią [...] afrykańskiego nacjonalizmu, latarnią morską w walce o samostanowienie, wstępnym warunkiem regionalnych federacji autonomicznych społeczności afrykańskich, które pewnego dnia mogą stać się federacyjnymi stanami zjednoczonymi Afryki”⁵⁴. W definicji Padmore’a znalazły miejsce dwa ważne aspekty panafryanizmu: nacjonalizm i dążenie do federacyjnego zjednoczenia Afryki.

W tym samym duchu sformułowane są określenia panafryanizmu przez Kwame Nkrumah. Już sam tytuł jego książki: *Afryka musi się zjednoczyć*⁵⁵, jest najlepszym tego dowodem. Wystarczy przytoczyć niektóre tytuły rozdziałów („Próby zjednoczenia”, „Przykłady wielkich federacji” czy „Afrykański rząd kontynentalny”), aby przekonać się, że

⁵³ Cyt. za Zajączkowski, *op. cit.*, s. 151.

⁵⁴ Cyt. za Zajączkowski, *op. cit.*, s. 156.

⁵⁵ Nkrumah, *Afryka musi się zjednoczyć*.

ruch, któremu przewodził Nkrumah, był ruchem nastawionym na polityczne zjednoczenie Afryki drogą porozumień początkowo bilateralnych, a potem multilateralnych. Jednak mimo że cała wyżej wspomniana książka jest wielkim manifestem panafrykańskim, nie znajdujemy w niej ściśle sprecyzowanej definicji tego ruchu. Nawet w rozdziale poświęconym panafrykanizmowi i jego historii (rozdział 16: „Próby zjednoczenia”) mamy jedynie definicję pośrednią, w której czytamy przy okazji omówienia V Kongresu Panafrykańskiego: „Ruch panafrykański przekształcił się z organizacji o mglistych, oscylujących ku czarnemu nacjonalizmowi celach w wyraziciela afrykańskiego nacjonalizmu”⁵⁶. W tym właśnie stwierdzeniu definicja Nkrumaha pokrywa się z pierwszą częścią definicji Padmore’a. Dodać należy, że wprowadzenie pojęcia nacjonalizmu afrykańskiego byłoby tłumaczeniem *ignotum per ignotum*, ale Nkrumah wcześniej już podkreślał, że nacjonalizm afrykański oznacza rozwijanie tzw. „osobowości afrykańskiej”, to znaczy postawy charakteryzującej Afrykę w jej stosunkach ze światem zewnętrznym opartej na świadomości wspólnoty interesów. Tę ideę „osobowości afrykańskiej” ujął Nkrumah w kilku zdaniach o wyraznie emocjonalnym zabarwieniu: „Zbierając się z braćmi Afrykanami ze wszystkich części kontynentu, stale jestem pod wrażeniem, jak wiele mamy wspólnego. Chodzi tu nie tylko o naszą kolonialną przeszłość ani o to, że mamy wspólne cele, chodzi tu o coś znacznie głębszego. Mógłbym to określić jako poczucie jednostkowości w tym, że jesteśmy Afrykanami”⁵⁷. Dalsze zdania wiążą konkretnie tę afrykańską osobowość z panafrykanizmem: „W praktyce to głęboko zakorzenione poczucie jedności przejawiało się w rozwoju panafrykanizmu, ostatnio zaś w ukształtowaniu się tak zwanej na międzynarodowej arenie afrykańskiej osobowości”⁵⁸.

W kilkakrotnie tu cytowanej książce Nkrumaha ostatnie rozdziały poświęcone są dokładniejszemu omówieniu idei przyszłych stanów zjednoczonych Afryki. Bliższe zapoznanie się z rozwiązaniami organizacyjnymi i politycznymi proponowanymi przez tego przywódcę rzuca więcej światła na charakter panafrykanizmu w wydaniu Nkrumaha. Otóż rozdziały te rozpoczynają się od analogii do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, która wskazuje, że „dynamiczne elementy w łonie społeczeństwa potrafiły stoczyć zaciętą wojnę domową o utrzy-

⁵⁶ *Ibidem*, s. 161.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 158.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 158. Cytat podaję zgodnie z polskim tłumaczeniem książki Nkrumaha. Dodać jednak należy, że w prawidłowym tłumaczeniu ostatni fragment winien brzmieć: w ukształtowaniu się tak zwanej afrykańskiej osobowości w stosunkach ze światem zewnętrznym.

manie unii politycznej, zagrożonej przez siły reakcyjne”⁵⁹. Z kolei przykład Związku Radzieckiego, zdaniem Nkrumah, wskazuje, „jak zjednoczenie przy równoczesnym zachowaniu suwerenności narodowej sfederowanych państw umożliwiło przekształcenie w zadziwiająco krótkim czasie zacofanych narodów w najpotężniejsze mocarstwo”⁶⁰. Dalej Nkrumah wskazuje, że „Afryka i jej wyspy tworzą nierozdzielny całość. Od Tangeru⁶¹ i Kairu po Kapsztad, od Przylądka Guardafui po Wyspy Zielonego Przylądka rozciąga się jedna niepodzielna Afryka”⁶². Po omówieniu trudności, które piętrzą się przed działaczami walczącymi o zjednoczenie Afryki (zarzuty o ograniczaniu suwerenności), Nkrumah przechodzi do części postulatywnej, w której pisze: „Moim zdaniem zatem, zjednoczona Afryka — a więc jednolity pod względem politycznym i gospodarczym kontynent afrykański — winna dążyć do trzech celów. Przede wszystkim należy opracować ogólne plany gospodarcze, aby umożliwić rozwój przemysłowy i ekonomiczny Afryki [...] Następnym naszym celem winno być ujednoczenie taktyki militarnej i obronnej [...] Trzeci cel łączy się bezpośrednio z dwoma poprzednimi. Jeśli wprowadzimy w Afryce jednolite planowanie gospodarcze i jednolitą taktykę militarną i obronną, będziemy musieli również ujednoczyć naszą politykę zagraniczną i stosunki dyplomatyczne oraz nadać właściwy kierunek polityczny wspólnym wysiłkom zmierzającym do ochrony i gospodarczego rozwoju naszego kontynentu”⁶³.

Pisząc o środkach, które doprowadziły do pomyślnej realizacji tych planów, Nkrumah podkreśla, że „możemy już obecnie nadać konstytucyjną formę związkowi państw, który stanowiąc załóżek przyszłej panafrykańskiej unii zostawi otwarte drzwi dla innych krajów, pragnących przystąpić do niego bądź obecnie, bądź po uzyskaniu wolności. Formę tę będzie można zawsze przystosować lub ulepszyć zgodnie z opinią ogółu. Konkretnym wyrazem naszych obecnych poglądów będzie mógł być kontynentalny parlament, składający się z dwóch izb, niższej i wyższej. Izba niższa złożona będzie z deputowanych wybieranych proporcjonalnie do liczby ludności. W skład izby wyższej wejdzie ograniczona liczba przedstawicieli wszystkich zjednoczonych państw, zapewniając im równość bez względu na obszar i liczbę ludności. Przedmiotem obrad tej izby będzie ustalanie wspólnej linii politycznej we wszystkich sprawach dotyczących bezpieczeństwa, obrony i rozwoju Afryki.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 253.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 253.

⁶¹ Pisownia zgodna z polskim tłumaczeniem.

⁶² Nkrumah, *Afryka musi się zjednoczyć*, s. 254.

⁶³ *Ibidem*, s. 255—258.

Specjalnie wyłoniona w tym celu komisja będzie mogła przestudiować ewentualne rozwiązania problemu unii i nadać konstytucji formę ostateczną, możliwą do zaakceptowania przez wszystkie niepodległe państwa”⁶⁴.

W zakończeniu znajdujemy jeszcze raz pełne uzasadnienie idei zjednoczenia Afryki, które uwypukla wszystkie zasadnicze aspekty ruchu panafrykańskiego: „Szerszy związek polityczny państw afrykańskich umożliwi powstanie potężnej zjednoczonej Afryki, w której nie będzie już narzuconych przez kolonializm granic terytorialnych i która zmobilizuje wszystkie siły dla wprowadzenia w życie planowej gospodarki o jednolitym kierunku politycznym. Siły, które nas jednoczą, są znacznie potężniejsze niż dzielące nas obecnie przeszkody, a celem naszym musi być przywrócenie Afryce należnego jej stanowiska w świecie i wprowadzenie naszego kontynentu na drogę postępu i pomyślności”⁶⁵.

O ile przedstawione powyżej tezy zawarte w książce *Afryka musi się zjednoczyć* są emocjonalnym manifestem dążeń panafrykanistycznych, słabo stosunkowo jeszcze opracowanym z punktu widzenia metody oraz środków osiągnięcia zamierzonych celów, o tyle w następnej znacznie głębszej z naukowego punktu widzenia książce Nkrumaha *Konscjentyzm. Filozofia i ideologia dekolonizacji i rozwoju ze szczególnym odniesieniem do rewolucji afrykańskiej* znajdujemy pełniejszą i jaśniejszą koncepcję zadań panafrykanizmu. Andrzej Zajączkowski pisząc o obu tych książkach Nkrumaha podkreśla, że o ile pierwsza z nich jest próbą racjonalizacji panafrykanizmu poprzez umieszczenie go w sferze potrzeb ekonomicznych, o tyle druga jest racjonalizacją panafrykanizmu „pogłębioną do poziomu filozoficznego”⁶⁶.

Korzystając z przemyśleń Zajączkowskiego można więc uznać proponowany przez byłego prezydenta Ghany konscjentyzm za teorię mającą pogłębić panafrykanizm i uzupełnić go o uzasadnienie natury filozoficznej. Ciekawe, że ta właśnie koncepcja Nkrumaha oparta jest bardziej na europejskich, a zwłaszcza materialistycznych koncepcjach filozoficznych, niż na dotychczas cytowanych przezeń przemyśleniach właściwych Afrykanom. Nie oznacza to bynajmniej, by Nkrumah uczynił z konscjentyzmu teorię wyraźnie ateistyczną, gdyż taka teoria byłaby nie do przyjęcia dla spirytualnie nastawionej ludności Afryki. Po prostu teoria ta próbuje połączyć elementy filozofii afrykańskiej z filozofią europejską. Ważnym elementem z punktu widzenia rozwijania się też panafrykanistycznych jest połączenie na płaszczyźnie filozo-

⁶⁴ *Ibidem*, s. 258—259.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 259.

⁶⁶ Zajączkowski, *op. cit.*, s. 169.

icznej elementów myśli ściśle afrykańskiej z myślą kręgów islamistycznych (prawie 1/3 Afrykanów wyznaje islam) oraz z myślą europejską, która została w okresie kolonialnym w poważnym stopniu zinterioryzowana przez spory odłam ludności afrykańskiej, a zwłaszcza przez kręgi intelektualistów. Byłby więc koscjentyzm próbą filozoficznego podbudowywania przyszłej osobowości afrykańskiej wzbogaconej o doświadczenia innych ras i cywilizacji, a więc osobowości nie tylko tolerancyjnej, ale i na tyle oświeconej, by korzystać z osiągnięć świata zewnętrznego.

Wracając do problemu definicji panafrzykanizmu, będącego przede wszystkim ruchem politycznym, o czym świadczą zresztą tezy cytowane przy okazji omawiania książki Nkrumaha *Afryka musi się zjednoczyć*, należy przytoczyć zdania innych intelektualistów i polityków afrykańskich, którzy pod pojęcie panafrzykanizm podkładali inne treści niż Nkrumah. Odmienność tych treści, być może, nie polega na przeczeniu tezom postulatywnym panafrzykanizmu, lecz na podważaniu tez odnoszących się do metod i środków tego ruchu. Oto znamienna pod tym względem wypowiedź polityka nigeryjskiego Y. M. Sule'a: „Panafrzykanizm jest jedynym rozwiązaniem naszych problemów [...] Nikt w Afryce nie poddaje w wątpliwość potrzeby jego głoszenia. Lecz strzeżmy się przed działaniem pod wpływem uczucia. Bądźmy realistami. Oto dlaczego tak bardzo staramy się podkreślić, że w tym momencie [w r. 1960 — J. Z.] idea utworzenia unii państw afrykańskich jest przedwczesna [...] Czujemy, że ta idea jest zbyt radykalna, być może zbyt ambitna, by jej błogosławione skutki były trwałe. Ewolucja idei, myśli, wydaje się nam mniej niepewna [...] Nie możemy na chwilę nawet zapominać, że niezależnie od tego, jaka będzie nasza koncepcja panafrzykanizmu, nie da się on zrealizować lub przynajmniej nie da się zbudować tak szybko, jakbyśmy tego pragnęli, jeśli będziemy budować od góry. Najpierw musimy przygotować umysły w różnych krajach afrykańskich, wyjść od znanego w nieznanie”⁶⁷.

Jak wynika z przytoczonych cytatów, w pismach działaczy społecznych i politycznych Afryki panafrzykanizm nie jest bliżej precyzowany. Wspomniałem już, że wynika to z faktu, iż ideologia panafrzykańska, której początek sięga końca XIX wieku, nie jest bynajmniej jeszcze na tyle powszechna i ogólnie przyjęta, by każdy rozumiał pod tym samym terminem te same treści. Najlepszym dowodem tego są liczne publikacje próbujące uściślić pojęcie tego terminu i poprzez analizę historii panafrzykanizmu oraz różnych jego aspektów, jeśli nie ustalić definicji, to w każdym razie tak zbliżyć poglądy działaczy panafrzykańskich, by można

⁶⁷ Cyt. za Legum, *Le panafricanisme...*, s. 69.

było mówić o wspólnej podstawie działania panafrykanistów. Problem ten zaczął interesować nie tylko polityków i działaczy, lecz również i specjalistów nauk politycznych, którzy badając współczesne przemiany społeczne Afryki upatrują w panafrykanizmie zjawisko bardzo dla tego kontynentu ważne i wymagające określenia jego charakteru i miejsca we współczesnej rzeczywistości afrykańskiej.

Tytułem przykładu przytoczę tu fakt zorganizowania przez American Society of African Culture kilku odrębnych konferencji poświęconych wyłącznie temu problemowi. Materiały z II rocznej konferencji tego towarzystwa poświęcone są wyłącznie panafrykanizmowi i zostały wydane w Berkeley w 1962 roku w specjalnej publikacji noszącej tytuł *Panafricanism Reconsidered*.

Konferencja miała miejsce w roku 1960 i zgromadziła wielu działaczy murzyńskich z Ameryki oraz licznych reprezentantów Afryki. W konferencji wzięli również udział biali przedstawiciele nauki amerykańskiej, zwłaszcza z zakresu nauk politycznych i socjologii. Już choćby pobieżne zapoznanie się z układem książki wskazuje na drogi, jakimi próbowano na tej konferencji uściślić pojęcie „panafrykanizm”. Tak więc obok wstępnych przemówień głównych działaczy Amerykańskiego Towarzystwa Kultury Afrykańskiej znajdujemy referaty i wypowiedzi zgrupowane w działach: Podstawy, Panafrykanizm (z uwzględnieniem historii panafrykanizmu i sytuacji współczesnej a nawet przewidywanej przyszłości), Polityka, Ekonomia, Wychowanie, Myśl społeczna, Sztuka, Kultura afrykańska i *Négritude*, oraz przemówienie zamykające tom noszące tytuł Stosunek Towarzystwa i Murzynów amerykańskich do Afryki i panafrykanizmu.

Warto przytoczyć tu kilka wypowiedzi na temat panafrykanizmu, które wskazują, jak poszczególni uczestnicy tej konferencji rozumieją pojęcie panafrykanizm. Otóż John Marcum z Wydziału Nauk Politycznych Uniwersytetu Colgate w swoim przemówieniu dotyczącym obecnego stanu panafrykanizmu i jego przyszłości takie o nim wyraża opinie: „panafrykanizm jest jedną z sił kształtujących współczesną Afrykę. W przeszłości ożywiało go poczucie afrykańskiej solidarności i działał on na rzecz wzmocnienia więzi między Afrykanami. Kładł nacisk na wspólny interes i podobieństwo między afrykańskimi kulturami i doświadczeniami. Obecnie wraz z uzyskiwaniem niepodległości przez Afrykanów stanęła przed nimi nowa możliwość skorzystania zeń jako z narzędzia w celu zrealizowania idei wspólnoty afrykańskiej. Afrykanie mogą teraz pracować razem nad wspólnymi problemami edukacji i zmian społecznych, rozwoju gospodarczego i planowania [...] współpracy politycznej i nacisków zewnętrznych [...] Panafrykanizm prezen-

tował się raczej jako idea, założenie mistyczne, odczucie, które należało zrealizować w przyszłości. I nagle wszystko to można zrealizować w praktyce. Wchodzi on w nową dynamiczną fazę i na razie trudno jest przewidzieć z większą dokładnością, jaki jest wpływ panafrzykanizmu na rewolucję afrykańską”⁶⁸.

W dyskusji nad wypowiedzią Marcuma oraz referatem jego poprzednika Rayforda W. Logana z Wydziału Historii Uniwersytetu Howardzkiego, który mówił o historycznych aspektach panafrzykanizmu, zabrał głos sekretarz Afrykańskiej Partii Federacyjnej z Dahomeju Emile Zinsou, który zrekapitulował tezy referentów wprowadzając skrótowo określenie panafrzykanizmu: „po pierwsze jest to ruch o podłożu kulturowym, przede wszystkim jest ponownym odkryciem i rehabilitacją Afrykanina — czarnego Afrykanina — i jest również poszukiwaniem dróg wyzwolenia Afryki i Afrykanów. W konsekwencji możemy zobaczyć, że otwiera on horyzonty na dwie rzeczy równocześnie: na niepodległość Afryki i na jedność Afryki”⁶⁹.

Bardzo ciekawą definicję i chyba bardzo bliską prawdy podał w tej samej dyskusji Vincent C. Ikeotuonye z Nigerii, który wyraźnie odzielił panafrzykanizm sprzed roku 1960 do panafrzykanizmu po tej znamiennej dla Afryki dacie: „W przeszłości było on [tj. panafrzykanizm — J. Z.] sloganem, krzykiem emocji kolonialnej Afryki i pokojową insurrekcją czarnej rasy [...] Wówczas emocjonalne powszechniki były bardziej użyteczne i efektywne niż ściślejsze programy. Ale w 1960 roku Afryka jest inna. Wolność, niepodległość i suwerenność wkroczyły na kontynent i dla zabezpieczenia ich musimy stanąć twarzą w twarz z twardymi faktami. Musimy zdefiniować panafrzykanizm, musimy wykuć jego znaczenie i zakres w oparciu o praktykę polityczną i historyczne doświadczenie. Panafrzykanizm stawia nieodparte dla nas wszystkich pytanie: federalizm czy nacjonalizm? [...] Moja odpowiedź [...] brzmi, że wybawienie Afryki jako części wspólnoty światowej leży w federacji państw afrykańskich”⁷⁰.

Wpowiedź przedstawiciela Nigerii wprowadza element historii do pojęcia „panafrzykanizm”. Na element ten pośrednio zwrócił uwagę również Nkrumah w jednym z cytowanych już fragmentów książki *Afryka musi się zjednoczyć*. Po tej samej linii idzie analiza panafrzykanizmu, której na konferencji dokonał jeden z najwybitniejszych specjalistów z dziedziny systemów politycznych Afryki — Amerykanin David Apter

⁶⁸ J. Marcum, *Pan-Africanism; Present and Future*, [w:] *Pan-Africanism Reconsidered*, Berkeley 1962, s. 53.

⁶⁹ Emile Zinsou, [w:] *Pan-Africanism Reconsidered*, s. 74.

⁷⁰ V. C. Ikeotuonye, [w:] *Pan-Africanism Reconsidered*, s. 77.

razem ze swym kolegą z uniwersytetu w Chicago — Jamesem Colemanem. W podrozdziale ich referatu, noszącym tytuł „Ewolucja panafrorykanizmu politycznego”, znajdujemy następujące określenie: „Byłoby bardzo niewłaściwe rozpatrywać historię panafrorykanizmu politycznego jako epizodyczną serię wydarzeń, spotkań, kongresów i manifestów, które próbowały łamać kolonialne bastiony i przyczyniły się do powstania afrykańskiego ruchu niepodległościowego. Byłoby to pozbawienie go zarazem jego zasadniczej godności i podstawowego kontekstu historycznego”⁷¹. Kilka akapitów dalej czytamy: „Jest on częściowo pannaarodowy i częściowo pankontynentalny w swoim charakterze”⁷².

Ocena podana przez Aptera i Colemana wskazuje na kilka zasadniczych elementów, które winny wejść do ścisłej definicji panafrorykanizmu. Przede wszystkim wskazuje, że definicja powinna uwzględniać ewolucję samego panafrorykanizmu oraz że należy rozpatrywać panafrorykanizm jako zjawisko przebiegające na linii prowadzącej od nacjonalizmów afrykańskich do pankontynentalizmu, a ponadto że u jego podstaw nie leżał izolacjonizm kontynentalny jak w przypadku panamerykanizmu, którego wyrazem była doktryna Monrogo. Izolacjonizm ten został odrzucony przez panafrorykanizm od samego początku, gdyż „idea uczestnictwa w sprawach światowych jest podstawowym składnikiem nacjonalizmu afrykańskiego”⁷³.

Zanim jednak przejdę do zaprezentowania próbnej definicji panafrorykanizmu, chciałem jeszcze przytoczyć tutaj określenie tego zjawiska, które znaleźć można w pracach specjalistów radzieckich i polskich. Otóż w książce radzieckiego autora J. J. Etingera pt. *Politiczeskije problemy afrikanskowo jedinstwa* znajdujemy definicję zapożyczoną od I. I. Potiechina, znanego eksperta radzieckiego w zakresie stosunków politycznych w Afryce. Według określenia Potiechina panafrorykanizm jest „reakcją na kolonialny wyzysk Murzynów i rasową dyskryminację Murzynów — potomków niewolników afrykańskich w Ameryce, ideowym i politycznym środkiem walki przeciw rasizmowi i kolonializmowi”⁷⁴. Definicja Potiechina, pod którą podpisuje się Etinger, jest jednak definicją zewnętrzną, wskazującą na bardzo ogólny antyimperialistyczny i antykolonialny charakter panafrorykanizmu, nie wnika jednak

⁷¹ D. E. Apter, J. S. Coleman, *Pan-Africanism or Nationalism in Africa*, [w:] *Pan-Africanism Reconsidered*, s. 85.

⁷² *Ibidem*, s. 111.

⁷³ Alli A. Mazrui, *Towards a Pax Africana. A Study of Ideology and Ambition*, Weinderfeld and Nicolson, London 1967, s. 119.

⁷⁴ Cyt. za J. J. Etinger, *Politiczeskije problemy afrikanskowo jedinstwa*, Moskwa 1967.

głębiej w samą istotę tej ideologii. Nie lepiej jest z polskimi definicjami panafrorykanizmu (z wyjątkiem zawartych w cytowanych pracach Chałasińskich i Zajączkowskiego).

Reasumując to, co można powiedzieć na temat panafrorykanizmu, i przystępując do nakreślenia próbnej definicji tego pojęcia, trzeba sobie zdać sprawę, że panafrorykanizm można traktować jako ruch, jako ideologię i jako doktrynę. Łącząc w jedno owe trzy człony można by powiedzieć, że panafrorykanizm był ruchem ideologicznym, który z biegiem czasu przyjął postać doktryny politycznej. U źródeł tej doktryny leży przekonanie o wspólnocie kulturowej i ogólnoafrykańska dążność do zniesienia zależności kolonialnej oraz do zatarcia wszelkich negatywnych pozostałości systemu kolonialnego. Dojść do tego można poprzez wspólny wysiłek ekonomiczny, polityczny i kulturowy wszystkich państw Afryki. W związku z tym w doktrynie tej wielką uwagę poświęca się zagadnieniu politycznego zjednoczenia kontynentu. Wszyscy panafrorykańscy uważają, że jest to warunek niezbędny dla szybkiego rozwoju Afryki. Jednakże szereg działaczy ruchu panafrorykańskiego różni się w poglądach na metody, jakimi winno się do tej jedności dążyć. Tak więc w miarę jednolita doktryna polityczna panafrorykanizmu począwszy od lat sześćdziesiątych zaczyna się rozбивać na szereg odcieni panafrorykanizmu w zależności od kręgów politycznych, które propagują panafrorykanizm, a mających na względzie interesy własnego kraju lub w najlepszym wypadku pewnego regionu Afryki. Nie osłabia to bynajmniej historycznej roli panafrorykanizmu w przeszłości oraz jego znaczenia w dniu dzisiejszym, wskazuje jednak, że piękna idea jedności Afryki w procesie realizacji napotyka wiele trudności.