

OD PATERNALIZMU DO LUZOFONII. TRUDNA EMANCYPACJA INTELIGENCJI BYŁYCH KOLONII PORTUGALSKICH W AFRYCE

XX-wieczny kolonializm portugalski nadal był silnie zakorzeniony w przeświadczeniu o konieczności wypełnienia misji, jaka została nadana narodowi wręcz już w momencie założenia państwa, mocą rzekomego objawienia poprzedzającego zwycięską bitwę pod Ourique, stoczoną przez protoplastę portugalskiej dynastii, Alfonsa Henriquesa. Uzasadnienie portugalskiej obecności w Afryce korzeniło się więc głęboko w średniowiecznej i renesansowej historii, splatając się nierozdzielnie z wyobrażonymi przesłankami samej tożsamości narodowej. Podobne przeświadczenie o misji istniało w wyobraźni zbiorowej innych narodów promujących własne przedsięwzięcia kolonialne. We Francji głoszono *mission civilisatrice*, a w Anglii Rudyard Kipling z patosem pisał o „ciężkim brzemieniu białego człowieka”, zobowiązanego do przekazania swoich osiągnięć innym ludom. O ile jednak gdzieś indziej zachowano wyraźniejszą świadomość odrębności kolonizowanych ludów, którym w bliżej nieokreślonej przyszłości obiecywano – szczerze bądź nie – pełną samodzielność, o tyle kultura portugalska ciążyła ku wyobrażeniom o całkowitym wchłonięciu różnych ludów i ich stopieniu w jeden organizm, na wzór XVII-wiecznej utopii Piątego Imperium, mającego pod egidą portugalską jednoczyć w doskonałym, sprawiedliwym państwie całą ludzkość. Ideologiczną podbudową imperium portugalskiego było więc przeświadczenie o jego „naturalnym” i „organicznym” charakterze. Za czasów Salazara lansowano tezę, że Portugalia jest „z natury” krajem położonym na kilku kontynentach i tylko taka sytuacja stanowi wypełnienie swoistego dla niej sposobu bytowania narodowego. W ramach oficjalnej propagandy, żadnego więc imperium nie było. Była jedynie wielka portugalska macierz, rozlewająca się hojnie wśród obcych ludów.

Portugalczyki nie dążyli do przekształcenia kolonizowanych ludów w samodzielne, pełnowartościowe społeczeństwa, zdolne do autonomicznego funkcjonowania. Miały one rozwijać się jako jej *provincias ultramarinas*, zamorskie, ale integralne części Portugalii. Jak pisze Luis Polanah,

akcja kolonizacyjna nie zmierzała do stworzenia nowych ojczyzn poza ojczyzną metropolitalną. Jej kolonie miały rozwijać się jako nieodłączne części Portugalii. Nigdy nie wyobrażano sobie, że pewnego dnia będą mogły prześcignąć model ojczysty przez rozwój swoich instytucji czy poziom kultury kolonizowanych ludów. Kolonie afrykańskie, eufemistycznie nazywane „prowincjami zamorskimi” [...] stanowiły części narodowości portugalskiej.¹

Ten rodzaj wyobraźni odwoływał się do świadomości misji – jeśli nie ewangelizacyjnej, skoro religia w XX wieku utraciła już swój dawny prymat, to cywilizacyjnej. Nawet jeśli zatarła się odpowiedzialność przed Bogiem za dzieło apostolskie, to Portugalczyki w dalszym ciągu uważali się za odpowiedzialnych przed ludzkością za wypełnienie humanitarnej misji, mającej jeśli nie zbawić, to przynajmniej uszczęśliwić krajowców już na tym świecie, umożliwiając im pomyślne, higieniczne i dostatnie bytowanie. To przeświadczenie było mocno ugruntowane w wyobraźni zbiorowej i miało charakter „organiczny”, nie sprowadzało się do sztucznego wytworu propagandy salazary-

¹ L. Polanah, *Patriotismo e falsificação histórica. Uma análise da formação da identidade nacional em Moçambique e Angola*, „Factos & Ideias”, 1986, nr 3, s. 4-5.

zmu, lecz odpowiadało najgłębszym przekonaniom inteligencji portugalskiej – grupy w naturalny sposób powołanej do krytyki reżimu. Dlatego też przeświadczenie o portugalskiej misji w Afryce w pewnym sensie przeżyło reżim i w zaskakującej mierze pozostawało aktualne nawet po ostatecznym demontażu imperium, jaki nastąpił w 1975. Nie jest to w gruncie rzeczy niczym zaskakującym, jeśli weźmiemy pod uwagę tezę Edwarda Saïda, głoszącego, że przedsięwzięcie kolonizacyjne zasada się na głęboko ugruntowanym w metropolitalnej kulturze przeświadczeniu o „konieczności” posiadania imperium. Choćby brzmiało to paradoksalnie, podporządkowanie dalekich ludów i sprawowanie przemocy, którą uznaje się za „zbawczą” dla krajowców, urasta wówczas do rangi moralnego obowiązku, który nie może podlegać krytyce. Dlatego też, jak zauważa Saïd, „imperia wzbudzają bardzo niewiele wewnętrznej opozycji, chociaż bardzo często są zakładane i utrzymywane bez względu na przeciwności, nawet na bardzo niekorzystnych warunkach”.²

Rzeczywistość kryjąca się za dyskursywną fasadą, głoszącą wzniosłą wizję portugalskiego „zobowiązania” wobec Afryki, różniła się oczywiście od proponowanego ideału, i musiały się pojawić głosy krytyki. Ale była to krytyka dotycząca sposobu realizacji szczytnych założeń, a nie samego faktu narzucania własnej obecności obcym ludom. Wynikała z rozdźwięku między naturą zobowiązań (troska o dobro krajowców), a sposobem ich wypełniania (przymus, nadużycia kolonialnej władzy, rozliczne niedostatki materialne). Natomiast samo przeświadczenie o zobowiązaniu do opieki nad Afrykańczykami, i wypływające z tego ich ubezwłasnowolnienie, nie było rozumiane jako forma przemocy. I można zaryzykować twierdzenie, że do chwili obecnej w Portugalii wielu ludziom bardzo trudno jest pojąć je w ten sposób. Budzi to często żywe i sprzeczne emocje, a sprawa Afryki, mimo iż upłynęło ponad 30 lat od zakończenia dekolonizacji, nie wydaje się bynajmniej zamknięta. Poniekąd nowej okazji do realizacji domniemanej misji i sprawowania pieczy nad krajowcami dostarczają tak charakterystyczne dla współczesnego świata zjawiska migracyjne, sprowadzające obcych do byłej metropolii kolonialnej. W tym zakresie klimat Portugalii jako kształtującego się społeczeństwa wielokulturowego różni się dość wyraźnie od klimatu panującego w innych ex-metropoliach kolonialnych, w jakich można zaobserwować analogiczne zjawiska.

Zasadniczy szkopuł kryjący się w europejskich planach kolonialnych odczuwanych jako misja i humanitarne zobowiązanie wobec Innego, powód, dla którego łączymy cały proces z pojęciem przemocy, polega na tym, że zamierzenia europejskich potęg były w pewien sposób nieszczerze. Kryjącym się w nich fałszem było rzekome dążenie do osiągnięcia pełnej niezależności „cywilizowanego”, do tego, by z podwładnego w ramach paternalistycznych stosunków kolonialnych stał się on z czasem równorzędnym partnerem, jeśli nie suwerennym podmiotem, to przynajmniej pełnoprawnym obywatelem w ramach „międzykontynentalnej” ojczyzny portugalskiej. Jednakże w rzeczywistości Inny miał pozostać wiecznym katechumenem. Chwila jego usamodzielnienia się była odsuwana w bliżej nieokreśloną przyszłość, co legitymizowało nie tylko trwanie sytuacji kolonialnej i dalsze czerpanie z niej profitów, ale i wieczystą realizację moralnej przewagi kolonizatora nad kolonizowanym. Ta sytuacja nie zdezaktualizowała się bynajmniej w świecie postkolonialnym, w którym nowym zjawiskiem jest wtargnięcie innego na terytorium byłej metropolii. Jest to zjawisko dotyczące oczywiście nie tylko Portugalii, o czym świadczy pełen gorzkości komentarz przedstawiciela byłych kolonizowanych i aktualnych przybyszów na europejskim terytorium, Amina Maaloufa, który w *Zabójczych tożsamościach* pisze: „Zachód nie chce, aby się do niego upodobniać; on chce tylko jednego – żeby go słuchać”.³

W ramach kolonialnej tuteli w takiej formie, w jakiej przewidywał to reżim salazarowski, nie zamierzano więc obdarzać Afrykańczyków grupą, która rysuje się jako

² E. Saïd, *Culture and Imperialism*, London 1994, s. 10.

³ A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, przeł. Halina Lisowska-Chehab, Warszawa 1998, s. 89.

niezbędna w funkcjonowaniu niezależnego społeczeństwa mającego być ścisłym odzwierciedleniem zachodnich stosunków – inteligencją. W dużym stopniu przyczynili się jednak do jej powolnego powstawania przeciwnicy i krytycy tegoż reżimu, oraz oczywiście sami zainteresowani, słusznie dostrzegający w awansie intelektualnym szansę na uzyskanie swobód i zwiększonej możliwości wpływania na własny los.

Co oczywiste, inteligencja jako oddzielna i świadoma własnej odrębności grupa nie istniała w społecznościach tradycyjnych, jakie znalazły się w obrębie imperium. Można wręcz wysunąć hipotezę, że była zjawiskiem z gruntu obcym zasadniczemu porządkowi tych społeczności, toteż nie istniał w nich żaden załazek mogący z czasem przekształcić się w coś na kształt inteligencji. Bytowanie tych społeczności opiera się na zasadniczym równouprawnieniu członków w dostępie do dóbr kulturowych. W kulturach nie posługujących się pismem uczenie odbywa się drogą współuczestnictwa: nie znają one instytucji szkolnej, w której sukces i porażka wprowadzają pierwszą różnicę między poszczególnymi jednostkami, wyodrębniając z ogółu grupę, która, ze względu na ponadprzeciętne zdolności w tym zakresie, może stać się wyspecjalizowana klasą „przechowującą” i kultywującą dziedzictwo kulturowe i w której może się zrodzić poczucie odpowiedzialności, z tego tytułu, za kierowanie całą wspólnotą. Poza ewentualną grupą lub jednostkami posiadającymi specjalne moce i uprawnienia magiczno-religijne, w społeczności tradycyjnej nie istnieje żadna inna grupa mogąca żywić przekonanie, iż wie „więcej” i „lepiej” od ogółu, a zatem ma prawo i obowiązek przejąć „rząd dusz”.

Sama idea zróżnicowania społecznego ze względu na wiedzę i poczucie odrębności, a następnie specjalnych obowiązków wypływających z przynależności do grupy o odmiennym statusie gnoseologicznym pojawia się więc dopiero wraz z Europejczykami i europejską instytucją szkoły opartej na wiedzy pisanej. W społeczności tradycyjnej, jak się wydaje, nie ma niczego, co by przypominało rozdział między kulturą wysokiego i niskiego obiegu, a przywództwo, jakie przynależy inteligencji lub do jakiego ona nieustannie aspiruje, jest obejmowane na zasadzie starszeństwa i prymatu w wartościach, których realizacja jest otwarta dla wszystkich. Jedynym wyjątkiem w ramach Afryki portugalskiej, gdzie moglibyśmy wyodrębnić załazek czegoś na kształt miejscowej „elity intelektualnej” mogłyby być społeczności muzułmańskie w Gwinei Bissau, posiadające grupę ludzi zwanych „moros”, posługujących się pismem i uprawiających w pewnym zakresie pogłębione studia religijne i prawne, wyrastające poza zwykłe zainteresowania pozostałych członków zbiorowości. Jednakże, jak się wydaje, ani inteligencja „szamańska”, ani inteligencja „ulemów” nie wyodrębniła się w specjalny sposób i nie zaznaczyła swojej obecności w portugalskiej Afryce.

Jedynym typem społeczności, w której wyłoniła się inteligencja miejscowa jest społeczność kreolska. Powstaje w niej inteligencja nie wynikająca z przekształcenia jakichś instytucji istniejących uprzednio w ramach czysto afrykańskiego modelu życia, lecz stanowiąca odbicie stosunków charakterystycznych dla kolonizatorów. Jej pojawienie się wynika z aspiracji jednostek pragnących zaistnienia na równych prawach w kolonialnej społeczności, zgodnie z tą obietnicą, jakiej udzielił *implicite* system kolonialny, i której, jak możemy wyczytać w licznych świadectwach, nigdy nie wypełnił. Z drugiej strony, awans intelektualny nielicznych przedstawicieli miejscowego świata był przyjmowany przez Portugalczyków z pewnym entuzjazmem jako dowód na skuteczność cywilizujących zabiegów.

Inteligencja miejscowa narodziła się więc pod patronatem portugalskim, nawet jeśli był to patronat nieszczerzy, z jednej strony przyklaskujący kształcącym się Kreolom, a z drugiej nie wykazujący bynajmniej gotowości do przyznania im statusu odpowiadającego uzyskanym kwalifikacjom. W optyce kolonialnej administracji mogła to być co najwyżej inteligencja pełniąca pewną rolę „dekoracyjną”, i w związku z tym miała pozostać nieliczna i miała być starannie utrzymywana w pewnych zakreślonych odgórnym granicach. Nie mogła w żadnym razie rościć sobie zbyt daleko idących praw

do wywierania wpływu na bieg spraw w kolonii. Była to więc inteligencja od początku skazana na bezsilność.

Z drugiej strony, ta niesprawiedliwa sytuacja była dostrzegana przez inteligencję „białą”, zarówno bezpośrednio w koloniach, jak i w metropolii. Ona sama – z wyjątkiem nielicznych intelektualistów wprzęgniętych w służbę reżimu – miała się w czasach salazarowskich nie najlepiej i podlegała wielorakim ograniczeniom. Stanowiła więc w naturalny sposób ośrodek, z którego dobiegały głosy krytyczne. Żywiła też pewnego rodzaju solidarność z wyłaniającą się inteligencją kreolską, której ambicje i żądania – którym nie sposób było przecieżyć odmówić prawomocności – gotowa była popierać, do tego stopnia, że niektórzy przedstawiciele inteligencji portugalskiej w Afryce popadali w otwarty konflikt z reżimem państwowym i dominującą ideologią. To właśnie ich miała strzec policja polityczna, PIDE, wprowadzona do kolonii.

Na proces formowania się inteligencji miejscowej w różnych częściach imperium portugalskiego składają się więc dwa splecione ze sobą zagadnienia. Z jednej strony była to ewolucja dyskursów inteligencji portugalskiej o Afryce. Ewolucja ta prowadzi od prób definiowania kolonialnej „misji historycznej” Portugalczyków w świecie w okresie salazarowskim, poprzez próby kontestacji doktryny oficjalnej (często przez inteligencję sympatyzującą z marksizmem), do swoistego odrodzenia przeświadczenia o portugalskiej misji dziejowej i „transcendentnym” charakterze „portugalskości” w dyskursie luzofonii lansowanym począwszy od lat 90.

Z drugiej strony mamy też do czynienia z wyłanianiem się autentycznej inteligencji o lokalnych korzeniach i ze stopniowym wzrostem jej zdolności do samodzielnego myślenia o problemach afrykańskich. Proces ten miał nielicznych prekursorów – izolowane postaci pojawiające się już w XIX w. Przykładem może być Carvalho e Menezes, wnuk niewolnicy, kombatan liberalów portugalskich w 1824, pisarz. Podjął pierwszą próbę założenia drukarni w Luandzie, a następnie stworzenia gazety. Głosił pewien projekt społeczny, wizję wolnej od dyskryminacji wspólnoty obejmującej już nie tylko białych i Mulałów – jak proponował współczesny mu Arsénio de Carpo – ale i czarnych.⁴ Była to wizja wpisująca się w kontekst romantycznych aspiracji wolnościowych i niepodległościowych, które w Ameryce Łacińskiej znalazły przełożenie na rzeczywistość historyczną, ale w Afryce miały charakter wyłącznie utopijny. Nie można też mówić o takich postaciach, będących tylko pojedynczymi, osamotnionymi wizjonerami, jako o reprezentantach inteligencji jako grupy społecznej, która wówczas nie istniała i miała się pojawić dopiero znacznie później.

Luis Polanah zestawia wzorzec kolonizacji portugalskiej z sytuacją Afryki Południowej, do której osadnicy kalwińscy przybywali nie z zamiarem ewangelizacji czy „cywilizowania” Afrykańczyków, lecz po to, by stworzyć tam nową ojczyznę dla siebie, wolną od prześladowań religijnych. Paradygmatem ich wyobraźni zbiorowej był mit Ziemi Obiecanej, do której przybyli jako nowy Naród Wybrany. Mogli więc egzystować równolegle do licznych plemion afrykańskich zamieszkujących te tereny na zasadzie zasklepionej w sobie wspólnoty. Jednakże Portugalczycy przyjęli zasadniczo odmienną postawę, z jednej strony wchodząc w głębszy kontakt z ludnością, którą zamierzali ewangelizować, a z drugiej, zawsze uważając za swoją ojczyznę Portugalie.⁵ Również przedstawiciele miejscowej ludności, powiązani z nimi na wpol uznany, lecz faktycznymi więzami krwi, uzyskując wykształcenie, stopniowo przyswajali sobie wyobrażenie, że Portugalia jest również i ich ojczyzną. Do portugalskich kolonii zazwyczaj wyjeżdżali mężczyźni, a nie rodziny; mieli tam pełnić określone funkcje przez

⁴ C. Pacheco, *Joaquim António de Carvalho e Menezes e a génese da polémica literária em Angola* [w:] *Atas do III congresso internacional de literaturas lusófonas, 21-23 Sept. 1995*, Santiago de Compostela 1995, s. 346-360.

⁵ L. Polanah, *Patriotismo e falsificação histórica. Uma análise da formação da identidade nacional em Moçambique e Angola*, op. cit., s. 6.

pewien okres czasu (dotyczy to nawet zesłańców, skazywanych na pewien określony okres *degrede*), aby następnie powrócić. Brakowało jakiegokolwiek polityki prorodzinnej wśród osadników, a legalizacja związków z miejscowymi kobietami była wręcz źle widziana i podlegała rozmaitym sankcjom; dlatego też cała grupa kreolska w Afryce portugalskiej została automatycznie zepchnięta do roli pogardzanych bastardów.

Polityka reżimu wręcz przeciwdziałała wytworzeniu się elity lokalnej, nawet gdyby miała ona być złożona z dzieci białych osadników. Administracja kolonialna faworyzowała personel sprowadzany z metropolii, wprowadzając osławione rozróżnienie na *brancos de primeira*, „białych klasy pierwszej” (przybywających z metropolii) i *de segunda*, „klasy drugiej” (urodzonych w koloniach), przekładające się na wysokość uposażeń i inne korzyści. Przeciwdziałało to awansowi miejscowej elity i sprawiało, że tworzenie struktur państwa portugalskiego w Afryce było w pewnym sensie syzyfową pracą, zaczynaną od nowa w każdym pokoleniu.

Awans kulturalny był iluzoryczną furtką do wolności i samostanowienia, jaką otwierał reżim kolonialny przed autochtonami. Zwróćmy uwagę na znaczące słowo „jeszcze” pojawiające się w art. 2 Statutu Gwinei Portugalskiej, określającym pojęcie „tubylca” (*indígena*) nie korzystającego z praw obywatelskich: jest to „osoba rasy czarnej lub jej potomek, który nie spełnia jeszcze osobistych i społecznych warunków” niezbędnych do pełnego uczestnictwa w życiu zbiorowym.⁶ Ten paragraf otwiera więc *implicite* możliwość uzyskania praw w sytuacji, kiedy te „osobiste i społeczne warunki” zostaną spełnione. W rzeczywistości Afrykańczykom przyznawano prawo głosu, ale jedynie w zakresie obierania niektórych przedstawicieli władzy tradycyjnej, których kandydatury i tak musiały być następnie zatwierdzane przez władze kolonialne. Status *indígena* został co prawda zniesiony w 1961, ale przyznanie praw politycznych w dalszym ciągu pozostawało uzależnione od osiągnięcia pewnego „stopnia rozwoju społecznego” („*nível de progresso social*”), co w praktyce oznaczało akulturację i przyjęcie portugalskiego stylu życia. Szkoły oficjalne, jakich w 1950 w Gwinei było 11, przyjmowały tylko dzieci białych, określanych w biurokratycznym żargonie jako „cywilizowani” (*civilizados*). Edukacja poza głównymi ośrodkami stanowiła monopol misji katolickich i odbywała się wyłącznie na poziomie, który w ówczesnym języku oficjalnym nazywano początkowo bez zbędnych eufemizmów „rudymenarnym”, a po 1956 „adaptacyjnym” (*ensino de adaptação*).

Kościół katolicki co prawda wiele uczynił na rzecz tej rudymenarnej edukacji, jednak programowo nie zmierzał do zaferowania Afrykańczykom niczego ponad to ściśle minimum. Świadczy o tym często przytaczana wypowiedź patriarchy Lizbony, kardynała Manuela Gonçalvesa Cerejeiry z 1960 roku:

Potrzebujemy szkół w Afryce, ale szkół, w których pokazujemy tubylcowi [*indígena*] drogę do godności człowieka i do chwały narodu, który go ochrania [...]. Chcemy nauczyć tubylców pisać, czytać i liczyć, ale nie chcemy zrobić z nich doktorów.⁷

W *Estado Novo* Kościół był wspierany finansowo przez reżim salazarowski i miał w zamian za to uczestniczyć w legitymizacji kolonializmu, uświęcając „misję cywilizacyjną”. Miał przejąć całkowicie kształcenie „tubylców”, podczas gdy szkolnictwo oficjalne, państwowe, pozostawało zarezerwowane dla *civilizados*. W ten sposób we wszystkich koloniach – z wyjątkiem Cabo Verde – istniał swego rodzaju podwójny system oświatowy.

⁶ Więcej o sytuacji *indígenas* i reprezentacji kolonii w metropolitalnych władzach: P. Pierson-Mathy, *La naissance de l'État par la guerre de libération nationale: le cas de la Guinée-Bissau*, Paris 1980, s. 28-29.

⁷ Apud: P.K. Mendy, *Colonialismo português em África. A tradição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)*, Lisboa 1994, s. 316, a także: R.A.H. Robinson, *Contemporary Portugal*, London 1979, s. 101.

Pierwsze liceum otwarto w Bissau w roku szkolnym 1958/59 i liczyło ono 300 uczniów, z czego 60% stanowiły dzieci Europejczyków. Na początku lat 60. 99% mieszkańców Gwinei było analfabetami, jednakże w 1961 naliczono 14 Gwinejczyków posiadających dyplomy uniwersyteckie uzyskane w Portugalii⁸. Wciąż jest to jednak zbyt mało, aby mówić o załóżku inteligencji jako grupy społecznej.

Ci pierwsi autochtoni z dyplomami uniwersyteckimi starali się wkroczyć na różne obszary działalności charakterystyczne dla białego człowieka, między innymi przejąć charakterystyczny dla niego sposób wypowiedzi. Pismo, książka, pisana, a nie opowiedana literatura stanowiły jeden z ważnych symboli, po który starano się sięgać. Dlatego też w 1963, w antologii twórczości literackiej z kolonii gwinejskiej, wydanej zresztą, zapewne z braku miejscowych możliwości technicznych, w Brazylii,⁹ natrafiamy na jednego Afrykańczyka: jest nim António Baticã Ferreira, doktor medycyny, syn kacyka plemienia *mandjá*, autor poematu „Infância” („Dzieciństwo”).

Proces formowania się miejscowej inteligencji był więc bardzo powolny z przyczyn „naturalnych” i dodatkowo tłumiony przez świadomą politykę salazarowską, dążącą do ograniczenia roli lub kontroli inteligencji w samej metropolii i niedopuszczania do jej powstania w koloniach. Kolonialny projekt edukacyjny zmierzał do „deafrykанизacji”. Miał pozostać wąski jeśli chodzi o liczbę uczestników, co osiągnano pozornie „nie rasistowskimi” metodami, po prostu śrubując wymagania, co czyniło porażkę szkolną Afrykańczyków czymś niemal pewnym. Portugalska szkoła, otwarta tylko dla najbardziej wytrwałych, miała przy tym produkować „renegatów” wykorzenionych z afrykańskiej kultury i pogłębiać ich poczucie niższości, gorszości, braku zdolności. Jak pisał krytycznie wybitny brazylijski pedagog o inspiracji chrześcijańskiej, Paulo Freire, portugalska szkoła kolonialna stanowiła próbę wszczęcia przekonania, że jedyne wyjście dla Afrykańczyka, to stać się „białym” lub „czarnym z białą duszą”.¹⁰ Ta szkoła systematycznie ignorowała wszystko to, co było właściwe Innemu i charakterystyczne dla niego: lokalną historię, język czy kulturę muzyczną.

Wszelkie inicjatywy kulturalne były tłumione lub utrzymywane w stanie załóżkowym właśnie przez portugalskie instytucje mające z pozoru ułatwiać ich rozwój. Dlatego też wylanianie się inteligencji afrykańskiej w latach 60. i 70. toczyło się pod silnym znakiem marksizmu jako ideologii przeciwstawianej doktrynie oficjalnej, jaką było lansowanie portugalskiej „misji cywilizacyjnej”, w której Afrykańczykom miała przypadać rola wiecznego katechumena. Z drugiej strony, niektórzy przedstawiciele Kościoła katolickiego także próbowali uczynić coś więcej w sprawie afrykańskiej, niż chciał i zezwalał to czynić reżim salazarowski i podporządkowany mu kler. Były to jednak przypadki izolowane.

W rezultacie „biała” inteligencja poczuwała się do „misji” afrykańskiej z pobudek płynących bądź z religii, bądź z internacjonalistycznych ideałów marksizmu, popadając często w konflikt z reżimem i ideologią salazarizmu. Odpowiedzialność za losy Afrykańczyka była wyrazem swoistego nowego mesjanizmu, stanowiącego pewne „materialistyczne” przeformułowanie dawnej, XVII-wiecznej utopii Piątego Imperium. Satyryczną wizję tej przedziwnej fuzji anachronicznego ideału i marksizmu dał w swojej powieści *Cavaleiro Andante* Almeida Faria.¹¹

Nie wszystko jednak w marksizmie było z perspektywy Afrykańczyków działaniem białego człowieka. Wzorce te zostały szeroko przyjęte i w dużej mierze naznaczyły afrykańską drogę do samostanowienia. Sprawą nie cierpiącą zwłoki było dla Afrykańczyków zabranie głosu w spisywaniu pamięci historycznej. Było to zadanie,

⁸ Ibidem, s. 33.

⁹ J. Alves das Neves, *Poetas e contistas africanos*, São Paulo 1963.

¹⁰ P. Freire, *Cartas à Guiné-Bissau. Registos de uma experiência em processo*, Lisboa 1978, s. 22.

¹¹ A. Faria, *Cavaleiro Andante*, Lisboa 1983.

którego nie należało przecież pozostawiać w wyłącznej gestii kolonizatorów. Te pierwsze próby historiografii stały pod znakiem wzorców z kręgu marksistowskiego. Na przytoczenie zasługuje tu życiorys autora niewielkiej, lecz znaczącej jako jeden z pierwszych głosów autochtonicznych książeczki *Angola, cinco séculos de exploração portuguesa*¹². Anérico Boavida, urodzony w Luandzie, studiował medycynę w Porto. Po uzyskaniu dyplomu w 1952 specjalizował się ponadto w medycynie tropikalnej w Lizbonie, ginekologii w Barcelonie, a nawet odbył staż w Czechosłowacji. W 1956 wrócił do Angoli, by uczestniczyć w ruchu MPLA. W 1960 rozpoczął się dla niego okres emigracji politycznej początkowo w Gwinei-Conacry, a następnie w Maroku, gdzie też powstała książka. Wreszcie biografię kończy śmierć w walce w 1968, podczas portugalskiego ataku na jedną z baz MPLA.

Nie mniej istotne jest dostrzeżenie kontekstu wydawniczego, w którym ten tekst zaistniał, ilustrującego wsparcie, jakiego używała Afrykańczykom inteligencja portugalska. Opozycyjna oficyna lizbońska Edições 70 wydawała serię „Estudos – autores angolanos”, w której znalazły się rozmaite próby historiografii marksistowskiej, także tworzone przez czarnych Angolanów.

W tym kontekście pojawia się także praca Henrique Guerri *Angola. Estrutura económica e classes sociais. Os últimos anos do colonialismo português em Angola*. Jest ona ciekawa z punktu widzenia naszego tematu, gdyż autor, w swojej analizie klas społecznych w Angoli uwzględnia już inteligencję i szacuje jej liczebność (we fragmencie opracowanym – według informacji autora – w 1973) na 10-15 tys. osób. Nie jest to oczywiście inteligencja rozumiana tak, jakbyśmy ją definiowali w odniesieniu do kontekstu europejskiego. Posiadanie wyższego wykształcenia nie jest tu przyjęte jako cenzus. Guerra zalicza do inteligencji nie tylko przedstawicieli wolnych zawodów, lekarzy, nauczycieli czy inżynierów, ale także urzędników administracji, księgowych i innych pracowników biurowych, a nawet wyspecjalizowanych robotników pełniących funkcje nadzorcze. Charakteryzuje inteligencję angolańską – której zresztą jest niechętny – w ramach żargonu marksistowskiego:

Z jednej strony, nie posiadają oni kapitału ani środków produkcji; żyją wyłącznie z własnej pracy i nie wyzyskują bezpośrednio [...]. Z drugiej strony, nie należą oni do „ludu afrykańskiego”, to znaczy nie mają tych samych obyczajów ani tego samego życia społecznego; mają o wiele wyższą stopę życiową, uczestniczą w szowinizmie wyzysku kolonialnego, „misji cywilizacyjnej” itd.¹³

Tak czy owak, nie tylko polityka reżimu lansowała alienujący model edukacji kolonialnej. Także działania opozycyjnej inteligencji zmierzały do wytworzenia czegoś w rodzaju afrykańskiej inteligencji-klona, pozbawionej zakorzenienia w lokalnej tradycji kulturowej i wręcz okazującej wobec niej wrogość, która wynikała z przejęcia ciasno pojmowanej „wulgaty” marksistowskiej. Gdy nadeszła dekolonizacja, organizacja szkolnictwa stała się natychmiast priorytetem rewolucjonistów. Ale i tym razem celem nie było stworzenie autentycznej inteligencji. Ze względu na marksistowskie inspiracje przyświecające twórcom nowych państw, edukacja miała łączyć się z waloryzacją pracy chłopca czy wykwalifikowanego robotnika. Osiągnięcie wykształcenia nie miało oznaczać zmiany statusu społecznego. Zgodnie z antyinteligencją polityką, której wzorce powstały gdzie indziej, próbowano „wylimitować sprzeczność między pracą umysłową a pracą fizyczną”.¹⁴ Przeszczepienie marksizmu na grunt afrykański nadało też swoistą stylistykę próbom budowania aparatu państwowego po dekolonizacji, czego próbkę daje w aneksie do

¹² A. Boavida, *Angola, cinco séculos de exploração portuguesa*, Lisboa 1981.

¹³ H. Guerra, *Angola. Estrutura económica e classes sociais. Os últimos anos do colonialismo português em Angola*, Lisboa 1979, s. 113.

¹⁴ F. de Macedo, *A educação na República da Guiné-Bissau. O passado, as transformações no presente as perspectivas do futuro*, „Itinerarium”, 1977, nr 96/97, s. 26.

swojej pracy Carlos Lopes, przedstawiając charakterystyczną sytuację, w której zarysowuje się konflikt między tradycyjną kulturą, wymagającą odprawienia ceremonii *fanado*, a wymogami wynikającymi z planowania wzrostu produkcji.¹⁵

Okres bezpośrednio po dekolonizacji, naznaczony staraniami o wpływy w Afryce ze strony ZSSR i Układu Warszawskiego, trwał krótko i wniósł bardzo niewiele; był w dużej mierze momentem zastoju w tym procesie, który nabral tempa dopiero w drugiej połowie lat 80. i w latach 90. i wiązał się z pomocą uzyskaną w dalszym ciągu ze strony byłej metropolii oraz innych państw zachodnich. W ostatecznym rozrachunku inteligencja afrykańska wyłoniła się dopiero z grupy stypendystów finansowanych przez byłą metropolię i różne instytucje europejskie, a w mniejszej mierze z warstwy samokształcących się imigrantów, którzy przybywając do Europy ze względów ekonomicznych, podejmują też, często za cenę wielu wyrzeczeń, próbę włączenia się do portugalskiego systemu oświatowego czy pełnoprawnego uczestnictwa w kulturze.

Osiągnięcie dostępu do wykształcenia uniwersyteckiego nie kończy jednak listy problemów. Kolejną barierą jest niechęć wykształconych Afrykańczyków do powrotu do krajów pochodzenia.¹⁶ Łatwa do skonstatowania jest następująca zależność: im wyższe kwalifikacje osiąga stypendysta, im dłużej pozostaje za granicą, tym mniejsze szanse na jego powrót do kraju. Wynika to nie tylko ze zrozumiałych względów ekonomicznych i przyjęcia stylów życia, których trzeba byłoby się wyrzec po powrocie, ale i z pewnego stopnia utożsamienia z kulturą portugalską. Powstała więc inteligencja rozwijająca się w diasporze, korzystająca z udogodnień oferowanych przez byłą metropolię i w dużym stopniu podpisująca się pod lansowanymi przez nią programami, w tym pod dyskursem luzofonii. W tym sensie obie omawiane inteligencje, portugalska i afrykańska, wydają się zlewać ostatecznie w jedną całość. Dlatego też być może słuszniej byłoby więc mówić wręcz nie o wykształceniu się inteligencji afrykańskiej, lecz jedynie o przystąpieniu osób pochodzenia afrykańskiego do istniejącej już wcześniej i w pełni wykrystalizowanej grupy zwanej inteligencją portugalską, która w związku z tym wydarzeniem jedynie w niewielkim stopniu zmieniła swój charakter. Jej afrykańscy członkowie postrzegają najczęściej własną przyszłość w ścisłym powiązaniu z metropolią i nie planują powrotu do Afryki, w której najprawdopodobniej nie znajdą dla siebie analogicznych warunków w żadnym zakresie, ani osobistym, ani w sferze perspektyw rozwoju.

Inteligencja afrykańska wylania się więc na emigracji, w byłej metropolii, która staje się teraz głównym forum dyskusji nad afrykańskimi problemami. Co ciekawe, proces tworzenia się tej inteligencji przebiega, jak się wydaje, najszybciej „w mikroskali” – w odniesieniu do najmniejszych krajów. Silnie skreolizowane społeczności wyspiarskie, Wyspy Zielonego Przylądka, Gwinea Bissau, Wyspy Świętego Tomasza i Książęca, korzystają najwięcej z pomocy stypendialnej,¹⁷ są też w pewnym sensie najbliższe kulturowo metropolii jako społeczności mieszane, mniej zakorzenione w rdzennej kulturze afrykańskiej.

Powstała w ten sposób inteligencja jest „niema”, nie przemawia własnym głosem, w tym sensie, że z trudem przychodzi jej formułowanie samodzielnego, niezależnego od metropolitalnych inspiracji dyskursu, choć często sprawia ona wrażenie wręcz aż nadto gadatliwej w portugalskich środkach masowego przekazu, instytucjach kultu-

¹⁵ C. Lopes, *Etnia, estado e relações de poder na Guiné-Bissau*, Lisboa 1982, s. 135.

¹⁶ Nad rozwiązaniem tego problemu zastanawiają się także sami zainteresowani. Por. wnioski z Kongresu studentów afrykańskich, jaki odbył się w dniach 8-10 maja 1996 w Lizbonie: *O Ensino Superior e o Desenvolvimento em Africa*, Lisboa 1996.

¹⁷ Świadczą o tym dane statystyczne. W latach 1985-1995 ze stypendiów fundowanych przez państwo portugalskie korzystali studenci z Wysp Zielonego Przylądka w 35,4%, z Gwinei Bissau w 25,3% i z Wysp Św. Tomasza i Książęcej w 12,5%, podczas gdy krajom kontynentalnym, o znacznie większej liczbie ludności, przypadły udziały znacznie skromniejsze: Angola 16,3% i Mozambik 10,3% (źródło danych: AEAP em Portugal, 1995).

ralnych (często sztucznie dla niej tworzonych i sprawiających wrażenie braku organicznego związku z ogółem diaspory afrykańskiej, a tym bardziej z Afryką) i przy różnych okazjach oficjalnych.

Taką „gadatliwą” przedstawicielką „czarnej” inteligencji Wysp Św. Tomasza i Książęcej, na stałe związanej z metropolitalnym kontekstem, jest Inocência Mata, wykładowca lizbońskiego uniwersytetu, często zabierająca głos w imieniu Afryki w metropolitalnych środkach przekazu i rozmaitych instytucjach oficjalnych. Korzystając z oferowanych jej udogodnień i możliwości, ma jednak świadomość faktu, że była metropolia kontroluje obieg słowa pisanego i że kultura afrykańska popadła w zależność od jej instytucji i udostępnianych przez nią kanałów komunikacyjnych. Pyta więc z zaniepokojeniem, i poniekąd z goryczą: „Co publiczność mozambikańska zna z aktualnej literatury angolańskiej? I na odwrót? Tylko to, co rokrocznie jest prezentowane na targach książki, jakie Portugalski Instytut Książki i Czytelnictwa organizuje w państwach Piątki”,¹⁸ czyli w krajach posługujących się portugalskim jako językiem urzędowym. Ale jest to sytuacja, z której trudno znaleźć wyjście, wobec nieistnienia nie tylko miejscowego rynku księgarskiego, lecz wręcz drukarni w krajach takich, jak Wyspy Św. Tomasza i Książęca.

Mata – i w tym zakresie możemy ją uznać w dużej mierze za wyrazicielkę opinii i praktyki przeważającej części inteligencji afrykańskiej – żywi nadzieje na afirmację kraju na zewnątrz poprzez działalność artystyczną i kulturalną; w ten sposób Afryka może zaznaczyć swoją obecność w globalnym obiegu. Nadzieje te przebiegają przez eks-metropolię uznawaną za naturalne miejsce objawienia. Rzutuje to na wybór języka i form, a poniekąd także treści wypowiedzi. Jest to swego rodzaju pakt z diabłem, stanowiący cenę zaistnienia, ale i w pewnej mierze wybór dobrowolny, wynikający z autentycznej fascynacji kulturą zachodnią, światem piśmiennym i literackim, językiem czy językami, w których się wyraża, niezależnie od tego, że stanowią one mowę najeźdźcy, od którego być może należałoby się dystansować. W następnym pokoleniu po dekolonizacji zamiera jednak gniew zwrócony przeciw „krwiopijcom”, typowy dla czasów walki o niepodległość i jej pierwszych lat, a nawet zaczynają się wyłaniać pewne symptomy „nostalgii za imperium”, wynikające częstokroć z konstatacji, że polityczna niezależność nie przyniosła bynajmniej rozwiązania najbardziej palących problemów Afryki. „Nostalgia” dotyczy także imperium rozumianego jako wspólnota kulturowa i przestrzeń komunikacji; pojawia się pragnienie, by w większej mierze skorzystać z postkolonialnych kanałów informacyjnych i w ten sposób wyjść z izolacji i zaściankowości lokalnych społeczności i kultur, afirmować ich istnienie i wartości wobec szerszego kręgu odbiorców. Z drugiej strony, jest to swoisty rodzaj bezkrwawego „odwetu”, przynajmniej za przemoc symboliczną wywieraną niegdyś przez imperium dowolnie manipulujące obrazami Afryki i jej kultur.

Osobnym problemem jest kwestia pamięci historycznej, której przekaz jest narażony na przynajmniej potencjalne – i niemal na pewno rzeczywiste – ryzyko przekłamania ze względu na to, że kanały komunikacji są udostępniane grzecznościowo przez byłą metropolię. Ogromną rolę w ocenie poszczególnych ruchów czy postaci związanych z dekolonizacją i narodzinami państw afrykańskich ma portugalska stacja telewizyjna RDP-África. Z jednej strony jej istnienie pozwala – często po raz pierwszy – na przemówienie w szerszej skali uczestnikom tych wydarzeń, z drugiej, rodzi naturalnie groźbę wypaczenia wizji, bo ten, kto patronuje przekazowi i promuje sam akt wypowiedzi, zapraszając do zabrania głosu, w nieunikniony sposób wpływa na jej treść – nawet bez udziału świadomości i woli uczestników tego wydarzenia komunikacyjnego.

Kolejną kwestią jest znaczenie tych zjawisk w zakresie tworzenia nowych, hybridycznych form kultury, stanowiących adaptację zachodnich wzorców, użytych do

¹⁸ I. Mata, *A Suave Pátria*, Lisboa 2004, s. 38.

wyrażania afrykańskiego *universum* duchowego. W diasporze rozwija się poczucie odrębności i uznania dla własnych wartości, które próbuje się wpisywać w kontekst, jakiego dostarcza Europa ze swoją wizją społeczeństwa wielokulturowego. Jednakże oznaki gotowości do zainteresowania się afrykańskimi wytworami kultury, okazywane przez społeczeństwo portugalskie, tradycyjnie lubujące się w postrzeganiu samego siebie w kategoriach jak najdalej idącej tolerancji i otwartości, wzbudzają euforię, która staje się swego rodzaju przykrywką dla kryjących się głębiej problemów. Afrykańskie wartości kulturowe bywają niejednokrotnie „folkloryzowane”, sprowadzane do roli rozrywkowej; stają się w pewnej mierze pustym ozdobnikiem społeczeństwa, które nie jest bynajmniej autentycznie wielokulturowe, lecz w dalszym ciągu poddane bezdyskusyjnej hegemonii tylko jednego z pierwiastków – zachodnioeuropejskiego – który z poczuciem własnej wyższości hojnie tworzy instytucjonalne enklawy przeznaczone na poletka rozwoju „kultury luzofonii”.

Funkcjonująca w tym kontekście inteligencja afrykańska wydaje się, przynajmniej na razie, stracona dla samej Afryki, która w bardzo ograniczonym stopniu czerpie jakiegokolwiek korzyści z jej istnienia, w dalszym ciągu tkwiąc w najpoważniejszych w skali globalnej problemach rozwoju. Jednak ta inteligencja w diasporze, nosząca wciąż jeszcze silne piętno „katechumena Zachodu”, stanowi być może konieczny etap, i przekształci się w dalszej przyszłości w grupę w pełni autonomiczną.

Ta inteligencja pracująca „na eksport” pozostaje w dużej mierze inteligencją skazaną na milczenie w swoim rodzimym kontekście. Jest to inteligencja „nie słuchana” w krajach pochodzenia, gdzie zarzuca się jej oderwanie od lokalnych uwarunkowań, czy wręcz zdradę. Lokalne elity polityczne dążą do zmarginalizowania i zdyskredytowania głosów, którym przypina się etykietkę „dezerterską” nie uznawanych za część narodu, mimo choćby rosnącej zależności pozostających w Afryce rodzin od środków przekazywanych przez emigrantów.¹⁹ Wpływ tej elity na polityczne losy krajów afrykańskich jest więc ograniczony, a formułowane postulaty i programy pozostają bez przełożenia na rzeczywistość.

Z drugiej strony te programy mają częstokroć wtórny charakter, stanowią kalkę wzorców europejskich, w dalszym ciągu uznawanych za uniwersalne. I tak na przykład propozycja polityczna, jaką głosi Mata sprowadza się w rzeczywistości do zachodniej recepty oferowanej światu w ogólności: demokracja, aktywne uczestnictwo obywateli, dyskusja, wolne media, kampanie wyborcze zamiast układów politycznych opartych na związkach klanowych, które Mata określa terminem *familicracia*. Wszystko to stanowi zwrot do elity i jest wyrazem nadszyci związanych z inteligencją jako grupą, która jest widziana jako ta, która powinna wziąć sprawy w swoje ręce. Jest to jednak adaptacja europejskich recept bez naniesienia jakichkolwiek poprawek biorących pod uwagę lokalne uwarunkowania ekonomiczne, kulturowe czy oświatowe, przesądzające m.in. o tym, że inteligencja afrykańska jest grupą znacznie węższą niż w jakimkolwiek innym społeczeństwie, zwłaszcza europejskim, w przeważającej części żyjącą w diasporze i uwarunkowaną przez kontekst zewnętrzny, zdominowany z kolei przez siły, które często w sposób jawny lub skrywany bronią interesów odmiennych od afrykańskich.

Jak w każdej rozmowie, także w międzykulturowym dialogu dopuszczenie do głosu drugiego jest uwarunkowane przynajmniej chwilowym zamilknięciem pierwszego rozmówcy. Aby można było dosłyszeć autentyczny głos Afryki, musiałoby najpierw dojść do zamilknięcia natarczywego dyskursu europejskiego, narzucającego gotowe rozwiązania. Ale inteligencja portugalska, grupa połączona wspólnym etosem, w którym sprawa afrykańska odgrywa niebagatelną rolę, nader rzadko zdobywa się na zamilknięcie, które byłoby szansą na autentyczne upodmiotowienie drugiej strony.

¹⁹ Por.: Ibidem, s. 47.

W ostatnich latach głos afrykańskiej inteligencji w diasporze rozbrzmiewał najczęściej w zgodnym chórze z głosami portugalskimi. W latach 90. pojawiła się nowa fala „kultu imperium”, posługująca się retoryką rocznicową. Jej wyrazem były obchody różnych dat związanych z portugalską obecnością w świecie czy tworzenie instytucji takich CNCDP – Narodowa Komisja do spraw Upamiętniania Odkryć Portugalskich. Na wzór pojęcia „frankofonia”²⁰ ukuto i wylansowano termin „luzofonia”, rozumiany nie tylko jako wspólnota języka, lecz także „losów historycznych”, mających w rezultacie prowadzić do tego, że wszystkie ludy posługujące się portugalskim miałyby też w swojej tożsamości podzielać wspólny element „luzytańskości”.

Już na pierwszy rzut oka luzofonia jest tworem sztucznym, gdyż próbuje jednozczyć zupełnie różne rzeczywistości, wynikające z odmiennych i zachodzących w odległych epokach procesów historycznych. W pierwszym momencie, już w latach 70., próbowano pod tym hasłem lansować wspólnotę językową Portugalii i Galicji (za czym nie stał rzecz jasna żaden projekt polityczny, a cała sprawa miała niewielkie znaczenie i reperkusje), a w drugim momencie – związki z Brazylią. Wreszcie w trzecim znaczeniu, za którym kryje się najwięcej ukrytych podtekstów, luzofonia oznacza otwarcie na byłe kolonie afrykańskie, tym bardziej, że w tym przypadku wspólnota języka miała wyrazić się w wymiarze politycznym, co zostało sformalizowane w 1996 przez utworzenie wspólnoty państw posługujących się portugalskim jako językiem urzędowym (PALOP).

Termin luzofonia natychmiast zyskał ogromną popularność i stał się ośrodkiem swoistej „poprawności politycznej”. Osnuły się wokół tego liczne prace badawcze, przedsięwzięcia czy inicjatywy kulturalne, m.in. w ramach Expo'98 i innych imprez międzynarodowych. Przystąpiono nawet do „przepisania” historii literatury, której przedmiotem miało być teraz piśmiennictwo „ekspresji portugalskojęzycznej” („literaturas de expressão portuguesa”).

W odpowiedzi na tę nową „polityczną poprawność” niemal natychmiast pojawiła się też krytyka luzofonii jako przedsięwzięcia anachronicznego i rozpaczliwego. Alfredo Margarido posługuje się celowo prowokacyjnym tonem, pisząc w pierwszych zdaniach swojej książki, że „w narodowej atmosferze politycznej czuć mrozący powiew nekrofilii, który gloryfikując przeszłość, stawia pod znakiem zapytania teraźniejszość, a w jeszcze większym stopniu przyszłość”, i że jest on wprowadzany przez „misjonarzy luzofonii”.²¹ Margarido przypomina o zapomnianym i pomijanym fakcie, że portugalska obecność w świecie oznaczała przemoc symboliczną – i nie tylko symboliczną – wobec miejscowych ludów, wzywając do trzeźwego rozliczenia z przeszłością zamiast rozpaczliwych prób przeformułowania dawnych mitów. Sam był naocznym świadkiem i (mimowolnym) współuczestnikiem przedsięwzięcia „cywilizującego”, co przytacza w książce jako osobisty powód tej interwencji w chwili, gdy, jak pisze, „niemal dawnych katów przedstawia się jako obrońcy demokracji i wolności”.²²

Sama inteligencja afrykańska akceptująca dyskurs luzofonii może być, jak sugeruje Margarido, przykładem działania „syndromu sztokholmskiego”. Została wyedukowana w alienującym i wykorzeniającym z tradycyjnych kultur przeświadczeniu o istnieniu „luzytańskiej” wspólnoty losów. Dlatego też ochoczo podpisuje się pod deklaracjami solidarności, uczestniczy w „luzofońskich” obchodach i uroczystościach, jak choćby te, które pojawiły się w 1998, gdy Saramago otrzymał literacką nagrodę Nobla, przedstawianą, również przez samego laureata, jako wyróżnienie dla całej „wspólnoty języka”.

²⁰ To pojęcie zyskało popularność w ramach próby przeformułowania francuskiego dyskursu kolonialnego po 1962 i było lansowane począwszy od lat 70., choć samo słowo pojawiło się po raz pierwszy już w 1887 u geografa Onésime'a Reclusa w kontekście klasyfikacji grup ludzkich na podstawie języka, jakim się posługują.

²¹ A. Margarido, *A luzofonia e os Lusófonos: novos mitos portugueses*, Lisboa 2000, s. 5-6.

²² *Ibidem*, s. 8.

Co ciekawe, wśród krytyków luzofonii niewiele jest głosów wzywających do całkowitego zerwania z przeszłością imperialną i zrzucenia raz na zawsze „brzemienia białego człowieka”, mimo rosnącej świadomości, że kolonialna „odpowiedzialność” opierała się na fałszywych przesłankach, takich jak domniemanie „przyrodzonej” niższości Afrykańczyka, niezdolnego rzekomo do samodzielnych rządów i wymagającego – dla jego własnego dobra – europejskiej kontroli. Takie głosy pojawiały się w Portugalii w XIX wieku, kiedy uznawano, że kolonii należy się pozbyć, przekazując je za jakąś rekompensatą innym potęgom europejskim, co w przypadku kraju o niewielkim potencjale, który nie osiągał wielkich sukcesów jako kolonizator, rzeczywiście mogło być rozwiązaniem rozsądnym. Jednak w XX wieku ta idea „wyrzucenia” kolonii nie była już nigdy więcej wysuwana. Również obecnie, mimo narzucającej się opcji „europejskiej”, myśl o ostatecznym „porzuceniu” Afryki nie znajduje odzewu wśród inteligencji portugalskiej. O wiele większe tęsknoty zdaje się wzbudzać wizja, jaką naszkicował – być może z ironicznym zamiarem – José Saramago w swojej powieści *Kamienna tratwa*,²³ gdzie wskutek tajemniczego kataklizmu Półwysep Iberyjski odłamuje się od Europy i dryfuje po Atlantyku, jak gdyby nowa geografia mogła dostosować się do pragnienia rezygnacji z Europy i pozostania „u boku” dawnych kolonii, co wciąż jeszcze wielu ludziom wydaje się realizacją historycznego posłannictwa Portugalii.

Oznaki tej imperialnej nostalgii są rozliczne i sytuują się po obu stronach, zarówno u byłych kolonizatorów, jak i byłych kolonizowanych. Imperium portugalskie jako rzeczywistość polityczna rozpadło się ostatecznie 30 lat temu, ale czymś nadal aktualnym okazuje się imperializm języka, o którym już XVI-wieczny humanista portugalski João de Barros pisał, iż stanowi najtrwalszą formę zawłaszczenia. Portugalskojęzyczna inteligencja afrykańska przemawia w tonie zgody na śmierć lokalnych języków, które pozostaje tylko udokumentować na potrzeby nauki niczym okazy ginących gatunków w słojach z formaliną. Jednak rezygnacja z miejscowych języków jest ofiarą mogącą być może wykupić przetrwanie kultur, które, co prawda w zmodyfikowanej dla potrzeb zewnętrznego odbiorcy postaci, będą mogły zaistnieć w globalnym obiegu. Luzofonia jawi się jako szansa przetrwania.

Inteligencja byłej Afryki portugalskiej ostatecznie wylania się jako grupa wręcz dopiero w latach 90. XX wieku. Konkludując, wśród zasadniczych jej cech możemy więc wskazać przede wszystkim jej późne wyłonienie się; następnie funkcjonowanie przede wszystkim w ramach metropolii. Jest to więc inteligencja w diasporze, w szerokim zakresie zależna od możliwości stwarzanych przez byłą metropolię w zakresie obiegu słowa drukowanego czy wsparcia instytucjonalnego, i w związku z tym funkcjonująca w ramach nowego dyskursu metropolitalnego, jakim jest luzofonia. Wyjątkiem są niektóre prace historyczne, ujmujące w sposób krytyczny proces ekspansji morskiej i problematykę związaną z „misją cywilizacyjną”, nadal sakralizowaną przez część historiografii portugalskiej. Ale i one mieszczą się poniekąd w nurcie „politycznej poprawności” i w nurcie krytycznym zapoczątkowanym przez badaczy portugalskich o orientacji marksistowskiej, pełniących funkcję opozycji w stosunku do salazaryzmu i lansowanej przez niego ideologii oficjalnej.

Ta młoda inteligencja podejmuje raczej próby harmonijnego wpisania się w kontekst dawnej metropolii niż skłania się ku reakcjom wrogim bądź separatystycznym. Jest to zrozumiałe, gdyż w dalszym ciągu ta inteligencja stanowi w dużej mierze klientkę metropolii z jej instytucjami oficjalnymi i akademickimi. Korzysta też z priorytetów ustanawianych przez wyobraźnię zbiorową Portugalczyków, którzy w dalszym ciągu skłonni są do poczucia odpowiedzialności za byłe kolonie.

²³ J. Saramago, *A Jangada de Pedra*, Lisboa 1986; przekład polski: *Kamienna tratwa*, przeł. W. Charchalis, Poznań 2003.

Sprawy afrykańskie, w tym przypadku podobnie jak w tylu innych aspektach, krążą w błędnym kole. domkniętym przez utopijny dyskurs, który nie ma przełożenia na znaczącą praktykę. Można wręcz nieraz odnosić wrażenie, że jedyną rzeczywistą funkcją, jaką pełni luzofonia jest chyba poprawianie samopoczucia byłego kolonizatora i utwierdzanie go w dawnym domniemaniu własnej moralnej wyższości. Tymczasem w dalszym ciągu brak konstruktywnego projektu dla Afryki, stanowiącej poniekąd rzeczywistość niereformowalną i zapętloną w swoich rozlicznych problemach. Stąd też czymś zrozumiałym jest stała gotowość do zwracania się ku byłym hegemonom w nadziei na jakąkolwiek formę pomocy. Nie jest nią prawie na pewno luzofonia; ale jej krytycy także nie potrafią sformułować kontrpropozycji. Może więc dobrze się stało, że przedstawiciele diaspory mogli znaleźć miejsce w łonie inteligencji portugalskiej, która nie jest w stanie „zaniechać” Afryki ze względu na wiecznie żywe poczucie odpowiedzialności, kultywowane za pomocą „festiwalowej” działalności kulturalnej, w której ramach rozgrywa się sponsorowana przez byłą metropolię emancypacja.

EWA ŁUKASZYK

**FROM PATERNALISM TO LUSOPHONY.
THE DIFFICULT EMANCIPATION OF THE INTELLIGENTSIA
IN THE FORMER PORTUGUESE COLONIES IN AFRICA**

SUMMARY

Portuguese colonialism of the 20th century saw the African territories as inseparable parts of the motherland. Still, no one hurried to grant full rights to the inhabitants of those regions. On the contrary, they were to remain eternal catechumens and have a lower position within the framework of the colonial situation, which was to last forever. Therefore, any attempts of the natives to attain education and create a local intelligentsia were hindered: it finally emerged as late as in the 80s and the 90s although it had isolated precursors already in the 19th century.

The intelligentsia of the liberated African countries remains in many ways dependent on the former metropolis and, to a considerable measure, has been developing in a diaspora. Having acquired education in Europe, African scholarship holders reluctantly return to their native countries. In the context of emigration there has emerged a discussion forum focused on African problems and taking advantage of the well functioning publishing market, mass media, or official institutions supporting cultural life. However, the diaspora is to some extent distanced from African issues and susceptible to inspirations that are still dictated by the former metropolis.

The policy of lusophony has been propagated since the 90s. It is based on the belief in the commonality of language and history that links Portugal with its former colonies (PALOP). However, numerous of critics of lusophony stress its artificial and utopian nature that masks the actual lack of a help project for Africa.

Translated by Justyna Deszcz-Tryhubczak