

Maciej Ząbek

Biali i Czarni.  
Postawy Polaków  
wobec Afryki i Afrykanów



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie sfinansowane w ramach umowy 511/P-DUN/2016 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę

# Studia Ethnologica



# STUDIA ETHNOLOGICA

Seria publikowana przez Instytut Etnologii  
i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego  
oraz Wydawnictwo DiG

Zespół Redakcyjny:  
Lech Mróz  
Zofia Sokolewicz  
Jerzy S. Wasilewski  
Anna Zadrożyńska-Barącz  
Magdalena Zowczak

Dotychczas w serii ukazały się:

Anna Malewska-Szałygin, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Warszawa 2002

*Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*, pod red. Jarosława Derlickiego i Wojciecha Lipińskiego, Warszawa 2002

*Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, pod red. Łukasza Smyrskiego i Magdaleny Zowczak, Warszawa 2003

Wojciech Bęben, *Mały świat wokół wulkanu. Tradycyjne normy zwyczajowe w życiu wyspiarzy Biem w Papuai–Nowej Gwinei*, Warszawa 2004

*Etnos przebudzony*, pod red. Lecha Mroza, Warszawa 2004

Agnieszka J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005

Maciej Ząbek, *Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów*, Warszawa 2007



Maciej Ząbek

# Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów



Warszawa 2007



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511/P-DUN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność opowiadającą o nauce

CIP — Biblioteka Narodowa  
Ząbek, Maciej  
Biali i Czarni : postawy Polaków wobec Afryki  
i Afrykanów / Maciej Ząbek ; Instytut Etnologii  
i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu  
Warszawskiego. – Warszawa : Instytut Etnologii  
i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu  
Warszawskiego : Wydawnictwo DiG, 2007, –  
(Studia Ethnologica)

Redakcja: Grażyna Raj

Redakcja techniczna: Monika Rudnik-Kulikowska

Na okładce: Istoty z innego świata z Kroniki Schedelsa w: Heinz Mode,  
*Fabeltiere und Dämonen. Die phantastische Welt der Mischwesen*,  
Leipzig 1973, s. 221–223

© Copyright by Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytetu Warszawskiego & Wydawnictwo DiG, 2007

ISBN 83–7181–461–5; 978–83–7181–461–7

Skład i łamanie:



PL 01–524 Warszawa  
Al. Wojska Polskiego 4  
tel./fax: (+48 22) 839 08 38  
e-mail: [biuro@dig.com.pl](mailto:biuro@dig.com.pl)  
<http://www.dig.com.pl>

Druk: Fabryka Druku



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511/P-DUN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność opowiadającą o nauce

# Od autora

Praca, którą przedkładam Czytelnikowi, jest próbą całościowego spojrzenia na relacje między Polakami a przybywającymi do Polski Afrykanami nie tyle z perspektywy historycznej czy politologicznej, ile z punktu widzenia szeroko pojmowanych, uwarunkowanych kulturowo, postaw Polaków wobec Afrykanów. Pisałem ją w latach 2003–2006, podczas mojej pracy w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Nawiązuję więc przede wszystkim w sposób naturalny do tradycji badań etnicznych i umownie pojmowanej kategorii „swój-obcy” obecnej w pracach etnologów z tego środowiska<sup>1</sup>. Z tego też względu, mając świadomość wpływu, jaki na mnie wywierali, począwszy od lat studenckich, chciałbym im tu wszystkim serdecznie podziękować. Przede wszystkim pierwszym Recenzentom tej pracy: prof. dr hab. Zofii Sokolewicz i prof. dr hab. Lechowi Mrozowi, których wszechstronne i szczegółowe uwagi przyczyniły się do jej ulepszenia i nadania obecnego kształtu. Jeśli z ich uwag wyciągnąłem jednak błędne wnioski, to już tylko moja wina.

Szczególne podziękowania należą się dr. Zbigniewowi Benedyktowiczowi, którego książka<sup>2</sup> stała się punktem wyjścia i główną inspiracją do napisania tej pracy, wdzięczny jestem również za uwagi, jakich mi udzielił w trakcie jej pisania, w szczególności jeżeli chodzi o możliwości wykorzystywania literatury pięknej jako jednego ze źródeł.

Wykorzystuję w tej pracy również doświadczenie badawcze zdobyte w czasie pracy w latach 1992–2003 w Instytucie Krajów Rozwijających się na Wydziale Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego. W szczególności

---

<sup>1</sup> Etnografowie warszawscy zebrali w ciągu trzydziestu ostatnich lat ogromny materiał o wzajemnym spostrzeganiu się Polaków oraz mniejszości narodowych i etnicznych. Spośród wielu pozycji na szczególną uwagę w kontekście niniejszej pracy zasługują: L. Mróz, *Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego*, „Etnografia Polska”, 1979, t. XXIII, z. 2, s. 157–168; A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmiennosc i nietolerancja*, Warszawa 1994, A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992; E. Regulska, *Wyznaczniki odrębności etnicznej, funkcjonujące współcześnie w świadomości grupy ludności lemkowskijskiej na terenie dawnej Łemkowszczyzny*, „Etnografia Polska”, 1979, t. XXIII, z. 2, s. 195–200.

<sup>2</sup> Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000.

jestem wdzięczny za stałe inspiracje prof. dr. hab. Janowi Milewskiemu, w którego zespole byłem zatrudniony, zwłaszcza w okresie realizacji Programu „Polityka polska wobec Afryki w XXI wieku” i cyklu konferencji, narad i dyskusji w latach 2000-2001 objętych Programem. Ponadto dziękuję również bardzo byłym już pracownikom tego Instytutu: etnologowi dr. Adamowi Rybińskiemu przede wszystkim za możliwość korzystania z jego bogatej biblioteki afrykanistycznej i stałe słowa otuchy w trakcie pracy oraz socjologowi dr. Sławomirowi Łodzińskiemu za niektóre wskazówki bibliograficzne.

Dług wdzięczności mam także wobec prof. dr hab. Joanny Mantel–Niecko, z którą w latach 1996–1999 prowadziłem razem konwersatorium w Zakładzie Języków i Kultur Afryki Instytutu Orientalistycznego UW. Ślad po dyskusjach, a nawet emocjonalnych sporach, które w tym czasie prowadziłem z Panią Profesor na temat naszego stosunku do Afrykanów, można znaleźć na wielu stronach tej książki.

Serdeczne podziękowania za szereg cennych uwag niechaj przyjmą również etnolog prof. dr hab. Ryszard Vorbrich, misjolog ks. dr hab. Jarosław Różański i etnograf dr Jacek Łapott.

Chciałbym podziękować także wielu jeszcze osobom z Departamentu do Spraw Migracji i Uchodźstwa MSWiA<sup>3</sup>, z którymi pracowałem w latach 1995–2001, a które bezpośrednio przyczyniły się do zebrania materiałów do tej pracy, przy tym najwięcej inspiracji dostarczyły mi rozmowy prowadzone z dr. Markiem Szonertem.

*Last but not least* dziękuję wszystkim moim studentom, bez których pracy w ramach grup laboratoryjnych i seminaryjnych niniejsza książka z pewnością by nie powstała, w szczególności zaś: Joannie Bąk, Monice Brochockiej, Maryli Buchacz, Monice Cichockiej, Magdzie Dobranowskiej, Agnieszce Dobrochowskiej, Anecie Dmowskiej, Urszuli Dudzie, Annie Grudzińskiej, Dominice Hajduk, Joannie Jan-kowskiej, Magdalenie Januszewskiej, Małgorzacie Just, Paulinie Karbiowiak, Bogusławie Kotowskiej, Magdzie Krupińskiej, Aleksandrze Kryszczuk, Aleksandrze Krzyżaniak, Anicie Marczałajtis, Mai Musiał, Urszuli Pękalskiej, Marcie Sobolewskiej, Katarzynie Trzczińskiej, Michałowi Wańkowi, Monice Wójtowicz i Urszuli Zawadzkiej.

---

<sup>3</sup> Obecnie Urząd ds. Repatriacji i Cudzoziemców.

# Wprowadzenie

## Problematyka pracy

Afrykanie w Polsce nie są jeszcze grupą zbyt liczną, ale w chwili obecnej wydają się już być stałym elementem polskiej rzeczywistości, coraz bardziej zauważalnym zwłaszcza w stolicy i innych dużych miastach<sup>1</sup>. Najbardziej aktywni spośród nich coraz śmieiej włączają się w polskie dyskursy nie tylko na temat swoich krajów pochodzenia, ale i ogólnych problemów związanych z migracją, wielokulturowością, tolerancją, rasizmem i ksenofobią, wywierając na nie coraz większy wpływ. Zabierają głos w debatach i bywa, że recenzują polską publicystykę dotyczącą problemów afrykańskich. Ich zdecydowane opinie na niektóre tematy są często zaskakujące dla Polaków, gdyż okazuje się, że nawet to, co odbierali do tej pory jako tzw. pozytywne nastawienie, z punktu widzenia Afrykanów w najlepszym razie jest tylko specyficznym polskim punktem widzenia, a w najgorszym — przejawem rasizmu i ksenofobii. Przykładem są nie tylko kontrowersje związane ze słowem „Murzyn”, czy wierszem dla dzieci *Bambo*, ale także generalnym przedstawianiem Afryki i jej

---

<sup>1</sup> Wg Narodowego Spisu Powszechnego z 20 maja 2002 r. w Polsce stale rezydowało (tzn. zamieszkiwało co najmniej 12 miesięcy) 2801 osób urodzonych w państwach afrykańskich. W tym 1514 osób miało obywatelstwo polskie, pozostali zaś byli cudzoziemcami, czyli osobami bez polskiego obywatelstwa. Imigrantów z Afryki przebywających czasowo (poniżej 12 miesięcy) było w tym czasie 899 (*Migracje zagraniczne ludności*, GUS, Warszawa 2003, s. 328). Liczby te nie uwzględniają jednak osób z państw afrykańskich przybyłych już po wymienionej dacie, urodzonych w Polsce, których przynajmniej jedno z rodziców pochodzi z Afryki oraz osób przebywających nielegalnie, a także tych, które z tej liczby czasowo lub na stałe opuściły Polskę, oraz faktu, że pewna część z „urodzonych w Afryce”, może obejmować także etnicznych Polaków (np. z RPA). Liczba więc Afrykanów faktycznie mieszkających w Polsce może być inna. Nie było jednak na ten temat specjalistycznych badań. Porównując niektóre statystyki z Departamentu ds. Migracji i Uchodźstwa MSWiA z lat 1992–2002, dotyczące obywateli państw afrykańskich, którym przyznano zgody na pobyt czasowy i osiedlenie się lub nadano obywatelstwo polskie, z danymi, jakie podają o sobie niektóre grupy narodowościowe z Afryki, osobiście jestem skłonny zakładać, że ogólna liczba Afrykanów w Polsce stale się waha między dwoma a trzema tysiącami.



problemów w mediach, kwestią choćby praw kobiet, głodu, AIDS, czy pomocy humanitarnej. Wydaje się, że powoli kończy się już czas, w którym o Afryce i jej mieszkańcach można było bezpiecznie wypowiadać się publicznie, nie narażając się na krytykę z ich strony. Tymczasem Polacy nadal nie są przygotowani do prowadzenia dialogu z Afrykanami.

Dzisiaj trudno jeszcze powiedzieć, jak szybko liczba Afrykanów w Polsce będzie wzrastała, czy powstaną podobne diaspory, co w Europie Zachodniej, ale tak czy inaczej wydaje się, że obecność i rola, jaką zaczynają odgrywać w Polsce będzie coraz częściej dostrzegana.

Zauważyć też trzeba, że mamy do czynienia z coraz liczniejszymi podróżami turystycznymi Polaków do krajów afrykańskich i powrotem zainteresowań problematyką afrykańską. Pojawiają się nawet pewne symptomy ożywienia w stosunkach oficjalnych, dające nadzieję, że kryzys w kontaktach gospodarczych, politycznych i kulturalnych między Polską a poszczególnymi krajami afrykańskimi zostanie przełamany. Niezależnie od tego, jak faktycznie się stanie, można być już pewnym, że przeciętny Polak w globalizującym się świecie będzie częściej niż dawniej spotykał na swej drodze Afrykanina, nie tylko na ulicy, ale również w pracy i w najbliższym sąsiedztwie swego domu, jeśli nawet nie w Polsce, to w innych krajach europejskich lub samej Afryce. Biorąc to wszystko pod uwagę, istotną sprawą staje się więc jego sposób reagowania i zachowania w trakcie tych kontaktów. Tym bardziej, że polskie obrazy Afryki i Afrykanów nie rysują się ani zbyt wyraźnie, ani jednoznacznie, zwłaszcza w porównaniu do sąsiednich narodów. Afryka jest poza naszym horyzontem percepcyjnym, jak napisał socjolog i badacz stereotypów Jan Błuszkowski<sup>2</sup>. Nie oznacza to jednak, że nie mamy własnego wizerunku „czarnego kontynentu”, w którym nakładają się stare obrazy, zawarte w znanych powieściach, choćby Sienkiewicza i Conrada, na nowe, inne co do formy, lecz zbliżone w treści, jak u Kapuścińskiego w *Hebanie*, w znacznym stopniu nadal demonizujące Afrykę, choć jednocześnie pokazujące także jej groźne piękno i rozbudzające ciekawość albo tylko współczucie białego czytelnika. Można więc zapytać, czy i jak bardzo determinują nasze zachowanie wobec Afrykanów?

Do zajęcia się tym tematem jeszcze bardziej inspiruje fakt, że od kiedy Polska stała się członkiem Unii Europejskiej problemy z Afryką i jej emigrantami mogą się stać, o wiele szybciej, niż by to nastąpiło niegdyś, również jej własnymi problemami. Rośnie atrakcyjność Polski jako kraju imigracyjnego, jednocześnie jesteśmy, jako członkowie klubu państw europejskich, zobowiązani do dzielenia pewnej odpowiedzialności za sytuację w Afryce. Nie możemy już powiedzieć, że konflikty i napięcia, które na tym tle pojawiają się w Europie, nas zupełnie nie dotyczą. Mam tu na myśli takie wydarzenia, jak np. we Francji jesienią 2005 roku i sprzeczne wobec nich reakcje opinii publicznej, czy sytuacje, gdy z jednej strony zakazano noszenia w miejscach publicznych chust przez kobiety muzułmańskie, z drugiej zaś skazano na 5 tys. euro grzywny znaną aktorkę za nawoływanie do rasizmu, którym miało być opowiedzenie się przez nią przeciwko islamizacji Francji.

<sup>2</sup> J. Błuszkowski, *Stereotypy a tożsamość narodowa*, Warszawa 2005.

Wszystko, co powyżej napisałem, a także pewne prawdopodobieństwo, że problemy podobne do francuskich dotkną w ten czy inny sposób również Polskę, powinno przekonywać, że studia nad relacjami polsko–afrykańskimi, równie bogatymi w paradoksy, jak całokształt stosunków między Białymi i Czarnymi, będą także dla nas mieć coraz większe znaczenie oraz tę samą rangę, jak badania nad mniejszościami narodowymi i etnicznymi<sup>3</sup>.

W niniejszej pracy ujmuję tę problematykę właśnie w kategoriach relacji między Białymi a Czarnymi, które to określenia traktuję jak zgeneralizowane etnonimy (stąd zaczynam pisać je od dużej litery) i odnoszę do całych populacji spostrzeganych w myśleniu potocznym jako odmiany rasowe człowieka. Zdaję sobie sprawę, że użycie tych określeń już w tytule książki może być odebrane negatywnie, gdyż niekiedy są one spostrzegane jako rasistowskie<sup>4</sup>. Jednak to właśnie różnice „rasowe”, a raczej to, co w myśleniu potocznym uważa się za „rasę”, są głównym i niemal jedynym wyróżnikiem w samookreśleniu się obu grup i wzajemnego spostrzegania, gdy dochodzi między nimi do kontaktu<sup>5</sup>. Dlatego, choć szanuję współczesną tendencję do zastępowania terminu „Murzyn” czy „Czarny” określeniem „Afrykanin”, to wzorem niektórych badaczy umyślnie używam niekiedy słowa „Czarni” jako „bodźca aktywizującego kategorię”<sup>6</sup>. Istotną w tym wszystkim rolę odgrywa także symboliczne znaczenie tych kolorów, które w odniesieniu do Afrykanów i Europejczyków uruchamiają cały ciąg skojarzeń, odczuć, idei, wartości i stereotypów<sup>7</sup>. Są one w rzeczywistości symbolicznym odpowiednikiem równie symbolicznego przeciwstawienia „swój–obcy”, w którym „obcy” niezależnie od koloru skóry

<sup>3</sup> Prawo polskie nie definiuje tych pojęć i nie zawiera procedury formalnego uznawania określonych grup za mniejszości. Mimo to nowym mniejszościom imigranckim, takim jak Afrykanie, nawet jeśli mają obywatelstwo polskie i urodzili się w Polsce, nie przysługują takie same prawa do ochrony, jak mniejszościom starym, historycznie zakorzenionym w życiu państwa polskiego. Przyjęta 6 stycznia 2005 r. *Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym* (DzU 2005, nr 17, poz. 141.) w art. 2 ust. 3 pkt. 5 ogranicza pojęcie „mniejszości narodowych i etnicznych” m. in. do grup zamieszkujących terytorium Rzeczypospolitej od co najmniej 100 lat oraz podaje dokładną listę takich mniejszości w Polsce. Więcej patrz: S. Łodziński, *Równość i różnica. Mniejszości narodowe w porządku demokratycznym w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 2005, s. 162–165. W miarę jak liczba osiedlonych w Polsce imigrantów, w tym Afrykanów, będzie rosła, mogą się oni jednak zacząć dopominać uznania ich za mniejszości narodowe, co nieformalnie zaczynają już czynić. Patrz: S. Mol, E. Zuu, *Polacy i cudzoziemcy — relacje międzykulturowe w oczach imigrantów*, w: M. Kozień (red.), *Wielokulturowość a migracje*, Warszawa 2005, s. 84.

<sup>4</sup> Szerzej tym zagadnieniem zajmę się dopiero w rozdziale II.

<sup>5</sup> Pojęcie „rasa” można rozumieć w dwojakim sensie. Po pierwsze, jako pewną jednostkę klasyfikacji biologicznej, niższą od gatunku; po drugie, jako konstrukt kulturowy używany potocznie w znaczeniu bliskim pojęciu grupy etnicznej. W niniejszej pracy będę używał tego pojęcia oczywiście w tym drugim znaczeniu. Więcej na ten temat piszę w rozdziale III.

<sup>6</sup> J. Dovidio, J. C. Brigham, B. T. Johnson, S. L. Gaertner, *Stereotypizacja, uprzedzenia i dyskryminacja: spojrzenie z innej perspektywy*, w: C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, Gdańsk 1999, s. 226.

<sup>7</sup> Podobnie to już spostrzegali socjolog Andrzej Zajączkowski, pisząc: „Mówimy więc o „białych”, o „cywilizacji lub kulturze białych” nie dlatego, by akceptować mity rasistowskie ani nawet dla wygody w posługiwaniu się skrótem, ale ze względu na ów rozpowszechniony stereotyp naszej cywilizacji”; A. Zajączkowski (red.), *Obrazy świata białych*, Warszawa 1973, s. 6.

przeważnie byli „czarni”, a „swoi” „biali”. Afrykanie na skutek siły subiektywnie spostrzeganej „inności” stali się dla Europejczyków jedną z najbardziej stereotypizowanych grup i podobnie jak Żydzi i Cyganie sami sobą zaczęli symbolizować dla nich „obcość”<sup>8</sup>.

Jest to moim zdaniem jeszcze jeden argument, dlaczego warto było podjąć badania nad postawami Polaków wobec Afrykanów, gdyż ranga tych badań nie ogranicza się wyłącznie do spostrzegania niezbyt licznej grupy imigrantów, pochodzących w dodatku z różnych krajów, ale ma znaczenie symboliczne o takiej konotacji, jakiej w studiach antropologicznych nie można pominąć. Ponadto, choć tematyka ta w środowisku osób zajmujących się Afryką w Polsce stanowiła już często przedmiot środowiskowego dyskursu, to publikacji na ten temat jest niewiele, a niniejsze opracowanie jest pierwszym, które aspiruje do miana całościowego<sup>9</sup>.

W pracy koncentruję się głównie na postawach Polaków wobec Afrykanów rejestrowanych współcześnie w Polsce. Wynika to jednak głównie z charakteru zebranych przez mnie materiałów i może poniekąd czytelnika wprowadzać w błąd co do moich intencji. W rzeczywistości bowiem samo już przeciwstawienie Polska — Afryka uważam z naszej strony za megalomańskie, gdyż widoczna jest w nim aż nadto tendencja do przeceniania własnego znaczenia. Zaobserwować można nie tylko w wypowiedziach potocznych, ale i w dyskursach naukowych, że krajów afrykańskich prawie się nie zauważa, dokonując zazwyczaj tej nadmiernej generalizacji, którą przypisuje się stereotypom. Tak np. zamiast mówić o stosunkach Polski z Nigerią czy Angolą, mówi się częściej tylko o stosunkach polsko-afrykańskich. A jednak gdy mowa o postawach, to taka generalizacja nie jest błędem. Napisanie bowiem pracy na ten temat ograniczającej się wyłącznie do Polaków i np. Sudańczyków nie wniosłoby więcej, gdyż postawy te ujawniają się nie tyle w ramach różnic narodowych ani tym bardziej etnicznych czy kulturowych, ale właśnie „rasowych”, jako relacje przede wszystkim między Białymi a Czarnymi. Dlatego także Polskę w tej pracy traktuję jako część Europy, kulturowego Zachodu i świata Białych, która w relacjach z Afryką ma wprawdzie swą specyfikę, tak jak ma ją każdy

<sup>8</sup> Świadczy o tym m.in. fakt, że właśnie Murzyni obok Żydów i Cyganów zostali wymienieni w nazi-stowskich ustawach norymberskich z 1935 jako grupa najbardziej zagrażająca czystości krwi.

<sup>9</sup> Spośród najważniejszych publikacji wymienić trzeba przede wszystkim prace socjologów dotyczące studentów zagranicznych, m.in.: P. Carvalho, *Studenci zagraniczni w Polsce*, Warszawa 1992, J. Nawrocki, *Polskie obrazy obcych — parapozytywne komponenty stereotypów Araba, Chińczyka, Murzyna i Żyda*, w: *Swoi i obcy*, Warszawa 1990; E. Nowicka, S. Łodziński (red.), *Gość w domu. Studenci z krajów Trzeciego Świata w Polsce*, Warszawa 1993. Od strony literaturoznawczej natomiast niezwykle interesujące są studia nad obrazami kultur Afryki w Europie i Europy w Afryce Janusza Krzywickiego, *Wprowadzenie do imaginarium literatury afrykańskiej*, Warszawa 2002. Zagadnienia te cieszą się również zainteresowaniem historyków polskich zajmujących się historią kontaktów europejskich z Afryką, m.in. Michała Tymowskiego i Bronisława Nowaka, a z punktu widzenia stosunków gospodarczych i politycznych także Jana J. Milewskiego. Problematyka wzajemnego widzenia się Polaków i Afrykanów należy także do dość częstych tematów prac licencjackich i magisterskich pisanych w różnych ośrodkach akademickich przez studentów socjologii, etnologii, afrykanistyki i kulturoznawstwa. Poza tym wspomnieć można, że Instytut Polski w Paryżu pod kierownictwem Jadwigi Czartoryskiej zorganizował w październiku 2005 r. międzynarodową konferencję pt. „Konstrukcja spojrzenia. Polska — Europa — Afryka” z udziałem polityków i intelektualistów z Polski i Francji.

inny kraj europejski, ale generalnie postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów nie są inne niż pozostałych Białych.

Całościowe opracowanie tego tematu wymagało również pokazania postaw Polaków i generalnie innych Białych nie tylko w Europie, ale i w samej Afryce. Nie tylko z pozycji gospodarzy, ale i gości lub intruzów. Nie miałem zamiaru napisać rozprawy historycznej, ale aby pokazać względną trwałość i charakter zmian w opisywanych postawach, nie mogłem ograniczać się wyłącznie do współczesności, musiałem sięgnąć również do przykładów z bliższej i dalszej przeszłości.

Mimo skupienia się na analizie postaw Polaków wobec Afrykanów jednocześnie nie mogłem pominąć zarejestrowanych w przeszłości i współcześnie przykładów postaw Afrykanów wobec nas, Polaków, czy ogólnie rzecz biorąc — wobec Europejczyków. Podobnie jak w przypadku Białych, starałem się uwzględnić opisy postaw Czarnych zarówno na emigracji, w Polsce i Europie, jak również w ich krajach pochodzenia, z pozycji zarówno gości, jak i gospodarzy. Konieczność uwzględnienia różnych perspektyw badawczych nie jest niczym nowym w antropologii, odwrotnie — jest szeroko praktykowana podczas badań nad problemami etnicznymi<sup>10</sup>. W tym przypadku chciałem nie tylko uniknąć jednostronności opisu czy udowodnić, że w postawach Afrykanów wobec Europejczyków, przy wszystkich różnicach, można dostrzec te same predyspozycje do zachowań ksenofobicznych, ale również pełniej ukazać postawy samych Polaków. Wypowiedzi Afrykanów stanowią bowiem konieczne uzupełnienie tego obrazu zachowań Polaków. Są dla nas zwierciadłem, w którym możemy się lepiej przyjrzeć samym sobie.

Brak symetrii w przedstawieniu obu tych perspektyw wynika zarówno z przyczyn merytorycznych, jak i praktycznych. Po pierwsze, choć nie podzielałm całkiem skrajnych poglądów Edwarda Saïda, że pisanie z pozycji zewnętrznego obserwatora wypacza przedmiot studiów i jest tworzeniem ideologicznej fikcji, to jednak jego krytyka daje wiele do myślenia<sup>11</sup>. Starałem się więc zachować pewną ostrożność i nie przedstawiać siebie jako kogoś, kto zna Afrykanów, rozumie ich uczucia i sposób widzenia świata. Ich opinie na temat Polaków były wypowiedzane w mojej lub innych Polaków obecności. Nie mam więc wiedzy o tym, co Afrykanie mówią o nas między sobą<sup>12</sup>. Istotniejsze było jednak to, że moje badania z perspektywy Afrykanów w przeciwieństwie do Polaków musiały być bardziej zawężone. Ograniczały

---

<sup>10</sup> O konieczności uwzględniania co najmniej dwóch perspektyw badawczych w badaniach etnicznych pisała ostatnio Iwona Kabzińska, *Między grupą etniczną a narodem*, „Etnografia Polska” 2000, nr 1–2, s. 57.

<sup>11</sup> Edward W. Saïd, palestyński krytyk literacki zamieszkały w Stanach Zjednoczonych, który zwrócił uwagę, że większość zachodniego pisarstwa na temat Azji, a zwłaszcza Bliskiego Wschodu, mieści się w „dyskursie władzy”, dominacji i panowania kolonialnego Zachodu. Jest w związku z tym fikcją ideologiczną, tworzącą stereotypy i przyczyniającą się do rozwoju rasizmu i uprzedzeń; E. W. Saïd, *Orientalizm* (wyd. oryg. 1978), Warszawa 1991.

<sup>12</sup> Leszek Kołakowski wskazuje, że sukces w tej dziedzinie zakładałby sytuację epistemologiczną niemożliwą — trzeba by być całkowicie w skórze przedmiotu badania, a zarazem utrzymać dystans i obiektywne nastawienie uczonego; L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 15. W rzeczywistości nawet Saïd nie uważał, że „tylko Murzyni mogą pisać o Murzy-

się w zasadzie do badań wśród imigrantów afrykańskich w Polsce i wykorzystaniu przekładów tekstów z afrykańskiej literatury pięknej. Nie miałem natomiast możliwości prowadzenia badań na ten temat w Afryce. Istotną przeszkodą była też skromna liczba afrykańskiej literatury naukowej, podróżniczej czy wspomnieniowej, dotycząca Białych czy tym bardziej Polaków, porównywalnej co do skali i jakości z ujęciem przeciwnym<sup>13</sup>. Fakt ten niewątpliwie świadczy, jak bardzo zainteresowanie innością stało się typowe przede wszystkim dla ludzi Zachodu. Istnieje wprawdzie, obecnie głównie w Stanach Zjednoczonych, literatura (niekoniecznie jednak pisana tylko przez Afroamerykanów) określana jako afrocentryczna (*black studies*) idealizująca kulturę Czarnych albo tzw. studia na Białych (*white studies* lub *whiteness studies*) deprecjonujące, czy jak twierdzą ich autorzy — odmitologizujące kulturę Białych<sup>14</sup>. Należy je jednak widzieć w kontekście głównie skomplikowanych stosunków rasowych w USA, których poruszenie wybiegałoby za bardzo poza przedmiot i cel tej pracy.

Mimo powyższych ograniczeń uważam, że ukazanie zarówno stereotypów, jak i predyspozycji do określonych zachowań tylko z perspektywy polskiej nie ukazałoby ich dostatecznie przekonująco. Pokazanie ich również z punktu widzenia Afrykanów, poprzez choćby cytaty ich wypowiedzi, wprowadza pożądaną równowagę i pozwala, jak powiedziałem, lepiej poznać postawy samych Polaków. Oczywiście zawsze pozostaje metodologiczna uwaga Jamesa Clifforda, że cytaty zawsze są inscenizowane i nawet, jeśli mówią różnymi głosami, to i tak autorytatywnej pozycji tego, który udziela głosu nie da się przekroczyć<sup>15</sup>. Ten sam badacz jednak przyznaje, że istnieje we współczesnym świecie silna potrzeba tworzenia konkretnych przedstawień ilustrujących wzajemne postawy wobec rozmaitych innych,

---

nach". Krytyka Saída, jak sam pisze, dotyczyła tylko samego wyróżniania pewnych całości religijnych, kulturowych czy rasowych związanych z jakąś przestrzenią geograficzną. E. W. Saíd, op. cit., s. 459.

<sup>13</sup> Również amerykańscy badacze wskazują, że dane o postawach Czarnych wobec Białych są nadal stosunkowo skąpe; J. Dovidio, J. C. Brigham, B. T. Johnson, S. L. Gaertner, op. cit., s. 227. Jest też faktem, że o ile we wszystkich państwach Zachodu znajduje się wiele placówek naukowych zajmujących badaniem tego kontynentu, to w większości państw afrykańskich na uniwersytetach nie ma takiego kierunku jak europeistyka. Dostrzega to również Saíd, ale uważa, że jest to jeszcze jeden ze skutków dominacji kulturowej Zachodu; E. Saíd, ibidem, s. 462. W Polsce temat relacji polsko-afrykańskich poruszali m.in. następujący afrykańscy autorzy: Adil Abdel Aati, Carlos Rui Fereiza, Simon Mol i Jakub Barua.

<sup>14</sup> Do klasycznych już pozycji w ramach tej literatury można m.in. zaliczyć: M. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, Boston 1958; Malcolm X, *The Autobiography of Malcolm X*, New York 1966; A. J. Garvey, *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*, New York 1967; F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, New York 1968; Y. A. Ben-Jochannan, *Africa: Mother of Western Civilization*, New York 1971; A. Diop Cheikh, *African Origins of Civilization*, New York 1974; K. Thairu, *The African Civilization*, Nairobi 1975; W. Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Washington 1974; *The Children of Ham*, New York 1977; M. Bernal, *Black Athena: Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Jersey 1987. Współcześnie do afrocentrycznej literatury zalicza się setki pozycji wchodzące w skład różnych gatunków pisarskich i tematycznych, od powieści, biografii, poprzez literaturę historyczną i genderową do socjologicznej i antropologicznej.

<sup>15</sup> J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa 2000, s. 60.

choć żadna metoda naukowa czy stanowisko etyczne nie jest w stanie zagwarantować prawdziwości takich obrazów<sup>16</sup>. W sytuacji napływu coraz większej liczby imigrantów, w tym z Afryki, stwierdziłem, że wspomniana potrzeba istnieje również w Polsce. Mam więc nadzieję, że niniejsza praca będzie pożyteczna, zwłaszcza że dotychczasowa nasza literatura na ten temat jest jeszcze bardzo skromna<sup>17</sup>.

## Cele, metody i źródła

Celem niniejszej pracy jest odpowiedzenie na pytanie, jakie są i z czego wynikają współczesne postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów? Przyjęty tu termin „postawa” rozumiem jako zespół określonych predyspozycji do różnego reagowania wobec określonego podmiotu (w tym przypadku Afryki i Afrykanów) zarówno w sferze emocjonalno–oceniającej i poznawczej, jak i względnie trwałych dyspozycji do określonych wobec niego zachowań<sup>18</sup>. Tak rozumiane postawy zawierają w sobie zarówno takie składniki, jak uczucia: akceptacji, fascynacji czy potępienia i wrogości (emocjonalno–oceniające), którym przypisuje się zwykle znaczenie podstawowe w postawach, jak i pewne przekonania i wyobrażenia o przedmiocie, obrazy Afryki i Afrykanów określane zazwyczaj mianem stereotypów (aspekt poznawczy), a ponadto mniej lub bardziej skryształizowane dyspozycje do zachowań wobec podmiotu postawy (komponent behawioralny)<sup>19</sup>.

W odróżnieniu od psychologów społecznych wymienione tu postawy lokuję nie tylko w sferze emocji, ale i kultury, czy raczej — idąc za myślą Antoniny Kłoskowskiej — uwzględniam również wpływ kultury na sferę emocji i wartościowań społecznych<sup>20</sup>, podkreślając znaczenie, jakie mają dla postaw człowieka wobec innych

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>17</sup> W Polsce pierwszą próbą spojrzenia na kulturę własną białego człowieka od strony ludów dla nas egzotycznych, w tym afrykańskich, była książka pod red. A. Zajączkowskiego, *Obrazy świata białych*, Warszawa 1973. Ostatnio ukazało się również interesujące studium Janusza Krzywickiego pt.: *Wizerunek Europejczyków i kultury Zachodu w literaturze afrykańskiej*, w: J. Krzywicki, A. S. Nalborczyk, E. Pałasz–Rutkowska, M. Religa, D. Stasik, *Wizerunek Europejczyków i kultury Zachodu w Azji i Afryce*, Warszawa 2005.

<sup>18</sup> Jest to uproszczona przeze mnie definicja pojęcia „postawa” zaproponowana przez Stefana Nowaka, w: S. Nowak (red.), *Teorie postaw*, Warszawa 1973, s. 23. Patrz także: S. Mika, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1982, s. 105–279. Na teren nauk społecznych pojęcie postawy wprowadzili W. I. Thomas, F. Znaniecki w 1918 r. w dziele *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1–5, Warszawa.

<sup>19</sup> S. Nowak, *Teorie...*, op. cit., s. 29–33.

<sup>20</sup> Wg A. Kłoskowskiej wpływ kultury odnoszącej się do zachowań lub działań ludzkich rozciąga się także na postawy, w tym nie tylko na ich aspekt behawioralny, ale również emocjonalny. Jako charakterystyczny przykład tego wpływu podaje badania E. S. Marksa (*Skin Color Judgments of Negro College Students*, w: E. Harley, T. N. Newcomb (eds.), *Readings in Social Psychology*, New York 1947) nad określeniem różnic pigmentacji przez białych reprezentujących odmienny stosunek wobec Murzynów; A. Kłoskowska, *Kulturowe uwarunkowanie postaw*, w: S. Nowak, op. cit., s. 263. Także Jacek Schmidt podkreśla międzykulturowe zróżnicowanie kodów emocjonalnych, wskazując na wybitnie komunikacyjny charakter znaczeń emocji, J. Schmidt, *Emocje w percepcji antropologa (na przykładzie stereotypu)*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty” 1994, s. 100.

ludzi mity, teorie na temat pochodzenia „ras”, historycznie zmienne poglądy filozoficzne, ekonomiczne i społeczne, wpływające zarówno na sferę poznawczą, jak i określone tendencje do działania<sup>21</sup>. W związku z tym dużo miejsca w swej pracy poświęcam aspektowi poznawczemu postaw, do których należą tzw. stereotypy<sup>22</sup>. W ich analizie biorę pod uwagę wnioski z badań nad nimi w ramach ujęcia społeczno-poznawczego w psychologii społecznej<sup>23</sup>, jak i wynikające przede wszystkim z podejścia kulturalistycznego<sup>24</sup> i fenomenologicznego, obecnego w antropologii kulturowej. W przypadku tej ostatniej wychodzę od reinterpretacji pojęcia stereotypu, którego dokonał Zbigniew Benedyktowicz, lokując go w dużo głębszych warstwach kultury, niż przypisują mu zwykle psycholodzy i socjolodzy<sup>25</sup>. Badacz ten przekonująco argumentuje, że stereotypy zarówno jako Lippmannowskie obrazy „obcych” w naszych głowach, jak także w tym technicznym, drukarskim znaczeniu, nie różnią się niczym w swym „rzeczowym”, materialnym wymiarze od „symboli”, jak pieczęcie i ich odciski. W związku z czym całe przeciwstawienie „swój-obcy” ma charakter symboliczny. A skoro tak, to stereotypy nie są tylko uogólnieniami, ale podobnie jak symbole są jakby „zwiniętym mitem”, które można by rozwinąć do wymiaru opowieści. Z tego punktu widzenia jest mało istotne, ile „ziaren prawdy” jest w stereotypach, czy też nie ma tam ich wcale. Nawet jeśli w przypadku jednych stereotypów możemy je w nich znaleźć, a w przypadku innych nie, to nie o to jednak tu chodzi. Symbole, podobnie jak mity, aby przekazać pewne prawdy, mogą, ale nie muszą, używać do tego celu realistycznych środków wyrazu. Mają swój własny „styl” — jak poezja, której przecież nie można pojmować zbyt dosłownie. Co więcej, wymieniony autor podkreśla, że całe doświadczenie obcości wykazuje podobieństwo do struktury doświadczenia i przeżycia sacrum. Stosunek do tego, co obce, ma charakter ambiwalentny; jest połączeniem grozy, niechęci i fascynacji<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> S. Nowak, op. cit., s. 263–264.

<sup>22</sup> Na temat stereotypów jako specyficznej grupy postaw piszą m.in.: L. Pustelnik, *Teoretyczne problemy stereotypu politycznego*, „Studia Nauk Politycznych”, nr 1/3, 1978, s. 34–35 oraz Z. Radłowski i J. Wojtczak, *Jak narody widzą siebie nawzajem. O Polakach w Europie*, Warszawa 1994, s. 11.

<sup>23</sup> W tym ujęciu stereotyp traktowany jest jako przede wszystkim pewna kategoria poznawcza, oparta na schematycznym i uproszczonym postrzeganiu rzeczywistości, czy po prostu jej uogólnienie; C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, Gdańsk 1999.

<sup>24</sup> Kulturalistyczne myślenie o stereotypie wysuwa na plan pierwszy fakt, że jest on przejmowany, podobnie jak inne wzorce kulturowe, z dorobku grupy niezależnie od osobistych doświadczeń, czyli akcentuje rolę kultury w jego kształtowaniu i utrwalaniu; Z. Bokszański, *Stereotypy a kultura*, Wrocław 1997, s. 28.

<sup>25</sup> Autor ten rozwija polską myśl z okresu międzywojennego, wychodząc od dokonań Józefa Obrębskiego, *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przeгляд Socjologiczny”, 1936, t. 4, Jana Stanisława Bystronia, *Megalomania narodowa*, Warszawa 1935 i Floriana Znanieckiego, *Studia nad antagonizmem do obcych*, „Kwartalnik Socjologiczny”, 1931/1931, nr 2–4, a przede wszystkim biorąc przykład z pracy Rudolfa Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* (wyd. oryg. 18), Warszawa 1999, który odkrył obszar analiz i dostarczył inspiracji, jakich do tej pory nie zauważano.

<sup>26</sup> Z. Benedyktowicz, *Portrety...*, op. cit., s. 192.

\*

Wychodząc od tak rozumianych postaw Polaków wobec Afryki i Afrykanów, analizuję je w kontekście niektórych założeń współczesnej antropologii, a w szczególności nurtu opartego na krytyce dyskursu „orientalistycznego” zaproponowanego przez Edwarda Saïda<sup>27</sup>, który podał w wątpliwość dotychczasowe metody przedstawiania obcych grup ludzkich. Do tego Saïda podchodzę jednak w sposób krytyczny. Nie podzielam całkiem jego zdania, o czym wcześniej już wspomniałem, że pisanie o ludach orientalnych z pozycji zewnętrznego obserwatora jest wyłącznie rodzajem „dyskursu władzy”, ani jego założenia, że tworzenie generalizacji w postaci stereotypów wzmaga tylko rasizm i uprzedzenia. Wzorem innych antropologów podkreślam raczej, że argumentacja Saïda zawiera tylko półprawdy, gdyż tzw. ludy „orientalne” mają równie stronnicze, zgeneralizowane wizje i etnocentryczne postawy wobec Zachodu<sup>28</sup>. W dodatku trudno nie zauważyć, że Europejczyków wyróżnia od niezachodnich kultur stosunkowo większa umiejętność samokwestionowania własnych wzorów i przynajmniej próba spojrzenia na swą kulturę oczami innych, czego dowodem jest cała współczesna antropologia, ale także niniejsza praca. Nie zmienia to jednak faktu, że tezy Saïda mówiące o skłonności do tworzenia przez Zachód określonych fikcji ideologicznych na temat Wschodu<sup>29</sup> lub protekcyjnym spostrzeganiu i traktowaniu tamtejszych mieszkańców są prawdziwe. Znajdują też one w zebrawym przeze mnie materiale swoje niemałe uzasadnienie.

Źródeł sprzecznych postaw Europejczyków wobec Afryki należy jednak szukać nie tyle w ramach dyskursu kolonialnego i postkolonialnego, czyli tzw. dyskursu władzy, ale w kontekście postaw wobec niektórych dostrzeganych przez nas (spośród potencjalnych milionów) informacji o różnicach, o których Gregory Bateson napisał, że „robią nam różnicę”, czyli są dla nas znakiem i informacją, że ktoś jest bliski lub obcy<sup>30</sup>. Podkreślić trzeba, że nie wszystko, co inne, jest przez nas postrzegane jako obce — niezrozumiałe, dziwne czy śmieszne, budzące poczucie zagrożenia, strach i agresję, a tylko to, co ma jakieś istotne społeczne znaczenie, tylko to, co wzbudza w nas emocje<sup>31</sup>. Postawy zaś, jakie przyjmujemy wobec tych informacji, nie są ani zawsze jednoznacznie negatywne, ani pozytywne, lecz raczej

<sup>27</sup> E. W. Saïd, *Orientalizm*, op. cit. Termin ten określa najczęściej stereotypowe przedstawianie kultur niezachodnich przez ludzi z Zachodu, zwłaszcza w sposób opisany przez Saïda.

<sup>28</sup> A. Bernard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, Warszawa 2006, s. 225. Patrz także: J. G. Carrier (red.), *Occidentalism. Images of the West*, Oxford 1995 oraz I. Buruma, A. Margalit, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, Warszawa 2005. Pojęcie „okcydentalizmu” traktowane jest tam jako przeciwieństwo „orientalizmu”, czyli stereotypowego widzenia Zachodu przez ludzi z kultur niezachodnich.

<sup>29</sup> Pojęcie „Orientu”, ściśle rzecz biorąc, odnosi się do Wschodu jako obszaru kulturowego przeciwstawionego Zachodowi. Najczęściej dotyczy Bliskiego Wschodu, w szerszym kontekście może być stosowane również w odniesieniu do wszystkich krajów islamu, a nawet całej Azji i Afryki. W skład rozmaitych instytutów orientalistycznych na uniwersytetach wchodziły często studia afrykanistyczne, jak np. Zakład Języków i Kultur Afryki na Uniwersytecie Warszawskim.

<sup>30</sup> G. Bateson, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, Toronto, New York, London 1980, s. 110.

<sup>31</sup> J. Schmidt, *Emocje w percepcji antropologa (na przykładzie stereotypu)*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, 1994, nr 1–2, s. 99.



ambiwalentne i kontekstualne, zrelatywizowane do grup i czasu. Oczywiście postawy wobec wspomnianych różnic nie muszą dotyczyć wyłącznie różnic „rasowych” i etnicznych. Jak pisze James Clifford, we współczesnym świecie wydają się one nawet słabnąć, gdyż: „Różnica «kulturowa» nie oznacza już ustalonej, egzotycznej inności, stosunki ja — inny są bardziej kwestią władzy, retoryki niż esencji”<sup>32</sup>. Mogą więc w większym stopniu dotyczyć różnic płci, preferencji seksualnych, wieku, przynależności do określonych grup zawodowych czy środowisk politycznych.

Różnice jednak między Białymi a Czarnymi, o których tu piszę, są ciągle aktualne i mają swoją szczególną wymowę. Być może dlatego, że jak pisze Ryszard Kapuściński przy spotkaniu Białego z Czarnym „od razu powstaje napięcie, od razu czujemy się Inni”<sup>33</sup>. Polak w Afryce szybko uświadamia sobie swoją „białość”, tak samo jak np. Sudańczyk w Polsce swoją „czarność”. Dopiero wówczas odkrywamy tak naprawdę swój kolor skóry, który okazuje się, że ma większe znaczenie, niż moglibyśmy przypuszczać.

O wielu tych różnicach wzbudzających emocje mówimy najczęściej jako o tzw. stereotypach. Pojęcie to weszło już niemal do języka potocznego w znaczeniu tendencyjnego i fałszywego uogólnienia, ulegając w tej formie społecznej petryfikacji. Możemy w tej sytuacji wręcz zacząć mówić o „stereotypach na temat stereotypów”<sup>34</sup>. Konieczne stało się zatem docieranie do ich istoty, co — o ile to możliwe — czynię w przyjętym sposobie analizy, próbując dotrzeć do mitycznych źródeł niektórych postaw, w tym i stereotypów, odnaleźć ich właściwe znaczenie i konteksty<sup>35</sup>.

Powyższe założenia umożliwiają podjęcie rozwiązania kilku kluczowych problemów związanych z postawami w relacjach między Białymi a Czarnymi, w tym Polakami i Afrykanami, i zadania następujących pytań:

1. Jakie są źródła polskich postaw o Afryce i Afrykanach? Czy istnieje polska specyfika w relacjach z Afryką? W jakim stopniu postawy Europejczyków, w tym Polaków, wobec Afryki i Afrykanów uległy współcześnie zmianom, a w jakim pozostały niezmienione?

2. Jaka jest istota stereotypów? Które różnice dostrzegamy? Dlaczego „rasa”, etnonim, stosunek do pracy, to, co widzimy, i to, co czujemy, odgrywa taką rolę w postrzeganiu innych? Skąd się wzięły niektóre wyobrażenia na temat Afryki i Afrykanów?

3. Skąd się biorą w pewnych sytuacjach typowe wobec Afrykanów zachowania? Dlaczego nas śmieją, wzbudzają agresję lub wywołują zainteresowania seksual-

<sup>32</sup> J. Clifford, *Kłopoty...*, op. cit., s. 21.

<sup>33</sup> R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 44.

<sup>34</sup> Antropolog Czesław Robotycki, komentujący dokonania socjologów i psychologów społecznych, określa ją jako przestrzeń wypowiedzianych banałów; *Posłowie do Porteretów „obcego”* Z. Benedykto-wicza, op. cit., s. 195.

<sup>35</sup> Nawiązuję tu poniekąd do idei interpretacjonizmu Clifforda Geertza, który rozumie antropologię jako rodzaj przekopywania się przez warstwy utrwalone w konkretnej kulturze i ukazywania ich za pomocą kolejnych warstw opisu, szczegółowych i różnorodnych interpretacji jako tzw. opis gęsty; C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje (1957–1973)*, Kraków 2005, s. 17–47.

ne u przedstawicieli płci przeciwnej? Dlaczego mamy poczucie misji wobec Afryki? Jakie są źródła nietolerancji wobec Afrykanów?

4. Czy wiedza o Afryce i tzw. trening obcości zmieniają nasze postawy wobec Afrykanów? Jaka jest rola czasu i procesów integracji kulturowej w tej zmianie? W jakim stopniu kontekst miejsca i sytuacji wpływa na nasze postawy?

Odpowiedź na poszczególne grupy pytań zawarłem w kolejnych czterech rozdziałach niniejszej pracy.

W pierwszej części ukazuję zmiany w polskim spostrzeganiu Afryki na przestrzeni wieków, podkreślając jednocześnie, że dotyczą one bardziej cech drugorzędnych niż zasadniczych treści. Natomiast polskie podejście do Afryki (które nie jest ani tak złe, ani tak dobre, jak pisano) umieszczam raczej w ramach postaw ogólnoeuropejskich, niż akcentuję w nim wzorem poprzedników naszą narodową specyfikę.

Druga część poświęcona jest w całości stereotypizacji Afrykanów, która częściowo wynika z tendencji do nadmiernej generalizacji, będącej cechą swoistej ekonomii naszego umysłu, ale jednocześnie jest kulturowym systemem naznaczania innych, przekazywania o nich podstawowych informacji za pomocą symbolicznego akcentowania i tworzenia różnicy.

W trzeciej zajmuję się predyspozycjami do określonych zachowań wobec Afrykanów, sugerując, że nie zawsze wynikają one z deklarowanych poglądów i wyznawanych stereotypów. Niezależnie od tego, że są odbierane walentnie, jako jednoznacznie negatywne, czasami pozytywne, to mają one w gruncie rzeczy charakter ambiwalentny.

W ostatniej zaś koncentruję się na zależności między postawami zarówno Polaków, jak i Afrykanów w sferze emocjonalno–oceniającej a konkretnymi predyspozycjami do określonych reakcji we wzajemnych relacjach. Stawiając tezę, że te ostatnie zależą w mniejszym stopniu od wieku, wykształcenia czy doświadczeń z innością, ale raczej od tzw. ogólnej kompetencji kulturowej i mają charakter kontekstualny.

\*

Do niniejszej pracy starałem się zebrać materiały, które by pozwoliły odpowiedzieć na wszystkie pytania w niej postawione. Mając także na uwadze interdyscyplinarność problematyki, starałem się dotrzeć do jak najbogatszych i zróżnicowanych źródeł, korzystając z różnych technik badawczych. Oparłem ją na dwóch kategoriach materiałów. Pierwszą z nich tworzą tzw. źródła wywołane, które stanowią wywiady i rozmowy przeprowadzone zarówno wśród Polaków, jak i Afrykanów przebywających w Polsce. Wywiady prowadziłem zarówno osobiście, jak i ze studentami w ramach tzw. laboratoriów — specjalnych grup ćwiczeniowych do badań terenowych w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej. Oparte były na swobodnych rozmowach, raczej dialogu niż ustrukturalizowanym wywiadzie, a dobór rozmówców miał charakter przypadkowy. Rozmówców wyszukiwano w rozmaitych miejscach, ale wywiady były przeprowadzane najczęściej w ich domach

lub miejscach pracy (głównie w sklepie lub na targowisku)<sup>36</sup>. Natomiast Afrykanie rekrutowali się z reguły z grupy moich bezpośrednich przyjaciół i znajomych, a następnie przyjaciół znajomych. Inną grupę stanowili uchodźcy przebywający w ośrodkach i pracujący na Stadionie Dziesięciolecia. Liczebność poszczególnych zespołów studenckich i liczba przeprowadzonych przez nich wywiadów dostarczyły również pewnego rodzaju materiału ilościowego<sup>37</sup>. Materiał ten, choć nie jest reprezentatywny w znaczeniu statystycznym, pozwolił jednak nie tylko skonfrontować moje osobiste doświadczenia w szerszej skali, ale dokonać wyboru cytowanych tekstów ze względu na ich reprezentacyjność i możliwość zachowania wiedzy najbardziej typowych dla określonych kategorii rozmówców<sup>38</sup>.

Główną barierą w powyższych badaniach była konieczność zdobycia zaufania badanych i zlikwidowanie podejrzliwości wobec badacza sprowadzającej się do tego, czy rzeczywiście podziela on opinię swego rozmówcy, oraz niepewności związanej ze sposobem wykorzystania przez niego zebranego materiału. W przypadku uchodźców dochodziła jeszcze silna obawa, czy nie przekaze on zebranych informacji urzędnikom MSWiA. W pewnym stopniu barierą było również polityczne obciążenie tej problematyki, gdyż wielu polskich rozmówców zdawało sobie sprawę albo przynajmniej podejrzewało, że poglądy ich nie są do końca „poprawne politycznie”. Stąd tendencja, zwłaszcza na początku rozmowy, do udzielania odpowiedzi będących w „dobrym tonie”, które — jak zakładano — będą akceptowane przez przeprowadzającego wywiad. Bariereą tą starano się przełamać, ponieważ celem było dotarcie do rzeczywistych postaw badanych, a nie tylko uzyskanie materiału na temat „świadomości normatywnej” Polaków, jak dzieje się to zazwyczaj w wielu badaniach prowadzonych przez socjologów<sup>39</sup>. Stosunkowo skuteczną metodą była w tym przypadku zawsze długa rozmowa i otwarcie się badacza na rozmówcę.

Drugą kategorią materiałów były rozmaite źródła i opracowania zastane, zgromadzone w ponad 400 publikacjach naukowych, więcej niż 100 pozycjach z polskiej i zagranicznej literatury podróżniczej, wspomnieniowej, dziecięcej i młodzieżowej oraz w około 50 przekładach z literatury afrykańskiej oraz ze znacznej liczby

<sup>36</sup> Na „własnym terytorium” ludzie zachowują się swobodniej i chętniej odpowiadają na pytania. Patrz: M. Hammersley, P. Atkinson, *Metody badań terenowych*, Poznań 2000, s. 156.

<sup>37</sup> W sumie w ciągu 6 lat badań (1997–2002) moi studenci z 3 kolejnych grup laboratoryjnych przeprowadzili ponad 1500 wywiadów i zapisów z własnych obserwacji, na podstawie których powstało tylko w tym okresie 58 prac licencjackich. Wszystkie wywiady i prace licencjackie znajdują się w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Niektóre z nich w formie krótkich raportów zostały opublikowane w książce pt. *Między piekłem a rajem. Adaptacja uchodźców i imigrantów w Polsce*, Warszawa 2002, pod moją redakcją.

<sup>38</sup> Podobnie ujęła to Antonina Kłoskowska: „Intensywne badane, ale nieliczne przypadki nie są naturalnie reprezentatywne w statystycznym sensie (...) ale są reprezentacyjne — zgodnie z dawnym różnieniem T. Geigera — dla kultury swojego narodu”; A. Kłoskowska, *Stereotypy a rzeczywistość narodowej identyfikacji i przyswojenia kultury*, „Kultura i Społeczeństwo”, XXXVII, nr 4, 1993, s. 50.

<sup>39</sup> Patrz: E. Nowicka, S. Łodziński, *U progu otwartego świata*, Kraków 2001, także: H. Grzymała-Mośczyńska, E. Nowicka, *Goście i gospodarze*, Kraków 1998.

notatek prasowych, a ponadto niektórych dokumentów prawnych, ilustracji i filmów.

Z materiałów tych na uwagę, jako specyficzny rodzaj źródeł, zasługuje zwłaszcza polska i afrykańska literatura piękna oraz popularna, w tym powieści, wspomnienia, pamiętniki, dzienniki, sprawozdania, relacje, reportaże, albumy, a także komiksy, książki i wiersze dla dzieci oraz młodzieży, wszystkie oczywiście dotyczące tematyki afrykańskiej. Literatura ta, różnie oceniana pod względem literackim, stanowiła dla mnie niezastąpione źródło, jeśli chodzi o badanie postaw Polaków wobec Afrykanów w szerszym kontekście europejskim i historycznym. Natomiast literatura afrykańska, w szczególności gatunek zwany „powieścią etnograficzną”<sup>40</sup>, był cennym uzupełnieniem wywiadów z Afrykanami jako jedno z nielicznych źródeł na temat spostrzegania świata Białych<sup>41</sup>.

Wykorzystanie tego typu źródeł w praktyce antropologicznej nie jest rzeczą nową, choć budziło u niektórych badaczy zastrzeżenia metodologiczne. W nauce polskiej zalecała je już w swym podręczniku Bronisława Kopczyńska–Jaworska<sup>42</sup>. Przypomnieć też trzeba, że przed Malinowskim antropolodzy w większości opierali się na źródłach pisanych, a nie na bezpośredniej obserwacji. Dopiero od lat 20. i 30. położono nacisk na badania terenowe, zarzucając m.in. pomnikowemu dziełu Frazera zbytnią literackość<sup>43</sup>. Współcześnie jednak, wraz z odkryciem Geertza, że etnografia jest przede wszystkim pisaniem, odwoływanie się do doświadczenia literackiego ponownie wróciło do łask. Zdaniem Zbigniewa Benedyktowicza, „kryje się za tym głębokie przekonanie, że literatura (sztuka) wyprzedza nieraz «naukowe» doświadczenie antropologiczne, współgra z nim, antycypuje”<sup>44</sup>. Jest rodzajem tropu, „zaszyfrowanym zapisem rzeczywistości”<sup>45</sup>. W przypadku badania postaw odwoływanie się do literatury ma jeszcze i ten sens, że nieistotne jest, jak bardzo literacki obraz odbiega od rzeczywistości, jego wiarygodność zależy raczej od szczerego przekazywania autorskich wrażeń, uczuć, wyznawanych wartości (czy pisarz faktycznie wierzy w to, co pisze na temat Afryki), a nie opisywanych faktów. Ponadto zaś dzieła literackie, artykuły prasowe czy filmy, które zyskały szerokie grono czytelników i widzów, mają znaczenie nie tylko jako informacja o postawie autora czy jego bohaterów wobec określonego przedmiotu, ale same stanowią przede wszystkim źródło dalszego utrwalania się określonych wyobrażeń, stereotypów

<sup>40</sup> „Powieść etnograficzna” — utwory oparte na fikcji literackiej, inspirowane kulturą i historią poszczególnych ludów afrykańskich. Patrz: J. Krzywicki, *Imaginarium...*, op. cit., s. 99.

<sup>41</sup> Oczywiście obrazów tworzonych przez autorów afrykańskich ukształtowanych w kontakcie z kulturą Zachodu nie można przypisać ogółowi Afrykanów, jak słusznie stwierdził J. Krzywicki (*Wizerunek...*, op. cit., s. 211), niemniej dają one lepszy wgląd w sposób widzenia przez Czarnych Białego niż dotychczasowe opracowania naukowe.

<sup>42</sup> B. Kopczyńska–Jaworska, *Metodyka etnograficznych badań terenowych*, Warszawa 1971.

<sup>43</sup> M. Strathern, *Poza kontekstem. Sugestywność fikcji literackiej w antropologii*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, 1995, nr 3–4, s. 166–168.

<sup>44</sup> Z. Benedyktowicz, *Mit — literatura — antropologia kultury (wstęp do numeru)*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, 1995, nr 3–4, s. 4.

<sup>45</sup> Określenia tego użył teoretyk literatury Ryszard Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości*, Kraków 2001, s. 12.

i uprzedzeń. Podstawą mojego doboru była bowiem popularność i znaczenie wybranych utworów literackich. Stąd materiał w postaci źródeł zastanych jest w mojej pracy traktowany na tych samych prawach, jak ten, który został zebrany w terenie, choć stanowi tylko jego uzupełnienie.

\*

Powyższe badania i systematyczne zbieranie materiałów rozpocząłem od 1997 roku, a ukończyłem ostatecznie w końcu roku 2004, natomiast prace nad książką sfinalizowałem dopiero w połowie 2006 roku. Nie jest ona jednak rezultatem wyłącznie tych badań, ale stanowi poniekąd podsumowanie moich wieloletnich doświadczeń etnograficznych z Afryką. Zaczynają się one od jeszcze studenckich wypraw w latach 1984–1985 i 1986–1987, a następnie własnych badań w Sudanie w latach 1989–1991 i 2000. Z okresu końca studiów pochodzą też moje liczne przyjaźnie i znajomości z wieloma Afrykanami przebywającymi w Polsce. W ich środowisko wprowadził mnie doktoryzujący się wówczas w Polsce Sudańczyk Bakri Mirghani Mekki, z którym wiele miesięcy w latach 1988–1989 mieszkalem we wspólnie wynajmowanym mieszkaniu, towarzysząc mu nieraz we wszystkich jego sprawach przez cały dzień. Kontakty były więc szczególnie intensywne i niektóre bliskie znajomości z Afrykanami z tamtych lat przetrwały do dziś. Miałem okazję faktycznie poznać, jak wyglądają stosunki Afrykanów z Polakami w różnych sytuacjach, w tym zaskakujące wówczas dla mnie ich relacje z kobietami.

Doświadczeniem jednak, które dopiero bezpośrednio zaważyło na podjęciu badań na ten temat, była moja praca w Departamencie do Spraw Migracji i Uchodźstwa w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji<sup>46</sup> w latach 1995–2001, gdzie zajmowałem się rozpatrywaniem wniosków Afrykanów ubiegających się o status uchodźcy, którzy od dawna przebywali w Polsce lub też dopiero co przybyli do naszego kraju. Nie tylko wykonywana tam praca, setki przeprowadzonych wywiadów i ich analiza z punktu widzenia obowiązujących procedur, poznanie w praktyce polskiej i europejskiej polityki migracyjnej, ale przede wszystkim obserwacja postaw nacechowanych silnie emocjami, zarówno wśród pracowników Departamentu i organizacji pozarządowych, jak i samych ubiegających się, miała dla mnie duże znaczenie.

Dodatkowym źródłem wiedzy na temat osób działających na rzecz Afryki bądź zajmujących się uchodźcami jest moje aktualne zaangażowanie w działalność niektórych stowarzyszeń i fundacji polsko-afrykańskich, przy których powstawaniu uczestniczyłem, oraz podejmowana czasami rola eksperta ds. integracji uchodźców w ramach działalności Mazowieckiego Urzędu Wojewódzkiego oraz Polskiej Akcji Humanitarnej.

Inny charakter, ale również wpływający na lepsze poznanie postaw Polaków wobec Afrykanów miała dla mnie praca w latach 1992–2003 w Instytucie Krajów Rozwijających się UW, a w szczególności w okresie realizacji wspomnianego już programu „Polityka polska wobec Afryki w XXI wieku” w latach 2000–2001.

<sup>46</sup> Obecnie Urząd ds. Repatriacji i Cudzoziemców.

Umożliwiła ona dość dobre poznanie, przynajmniej w sferze deklarowanych poglądów, przedstawicieli wielu środowisk w Polsce zajmujących się Afryką, z którymi wcześniej miałem słaby kontakt, jak misjonarze, dziennikarze i biznesmeni, oraz afrykanistów z całej Polski reprezentujących różne kierunki naukowe, jak geografowie, ekonomiści, politolodzy i misjologowie.

Powyższe doświadczenia, choć nie miały charakteru regularnych badań, to jednak wywarły na tyle istotny wpływ na ostateczny kształt pracy, że nie mogłem tu o nich nie wspomnieć. Znaczenie doświadczenia indywidualnego w antropologii jest zresztą znane i na ogół doceniane. Stanowiło też nieraz punkt wyjścia wielu badań i inspirację w budowaniu teorii<sup>47</sup>.

Kończąc, chciałem jeszcze zauważyć, że badane zjawiska wchodzące w skład szeroko rozumianych postaw należą w znacznej mierze do świata wartości i uczuć, a nie świata faktów, którymi do niedawna jeszcze mieli zajmować się antropolodzy. Antropologiczne analizy świata uczuć nie są tak łatwo przyjmowane przez społeczeństwo, gdyż zagrażają idei zdrowego rozsądku, o czym wspomniał w odniesieniu do antropologii zmysłów Michael Herzfeld<sup>48</sup>. Wymykają się w dużym stopniu racjonalnym ocenom i budzą przeciwstawne opinie, często silnie nacechowane emocjonalnie. Niniejsza praca, a przynajmniej niektóre jej fragmenty, mogą także je budzić. Nie spodziewam się, co prawda, aby dzisiaj wywołała podobne reakcje do tych, które towarzyszyły publikacji *Megalomanii narodowej* Bystronia w 1924 roku<sup>49</sup>, ale świadom jestem, że tezy postawione w pracy wielu osobom mogą się nie spodobać z bardzo podobnych powodów, choć nie zawsze tych samych<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Rolę indywidualnego doświadczenia w antropologii podkreśla m.in.: C. Geertz, *Interpretacja kultury. Wybrane eseje* (1957–1973), Kraków 2005; C. J. Throop, *Articulating Experience*, „Anthropological Theory”, 2003, nr 3–2; V. W. Turner, *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, Tuscon 1985.

<sup>48</sup> M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków 2004, s. 332.

<sup>49</sup> Bystroniowi zarzucono wówczas „niedorzeczności, a nawet zamach na cywilizację polską”; patrz: *Przedmowa* Mariana Jurkowskiego do *Megalomanii narodowej* J. S. Bystronia, Warszawa 1995, s. 7.

<sup>50</sup> Jak bardzo i dzisiaj omawiana problematyka może budzić emocje pokazała m.in. reakcja na film pt. *Polskie odcienie* w reżyserii Jakuba Baruy, którego TVP, mimo wcześniejszego zamówienia, przez ponad rok nie chciała pokazać. Film ostatecznie pojawił się raz jeden w godzinach późnowieczornych. Dotyka on tych samych spraw, co niniejsza praca i był jedną z inspiracji do jej napisania.



# Relacje polsko–afrykańskie w kontekście historycznym i europejskim

## Wstęp

Badacze stereotypów spierają się, w jaki sposób one powstają. Zwolennicy podejścia kulturowego podkreślają często, że ludzie nie muszą mieć bezpośredniego kontaktu z grupami, na temat których tworzą określone wyobrażenia<sup>1</sup>. Wykazują także, że kontakt nie wywiera na nie decydującego wpływu<sup>2</sup>. Jednocześnie wszyscy zgadzają się, że trudno wyjaśnić ich genezę bez założenia, że mamy jakiegolwiek informacje o przedmiocie stereotypizacji. Stereotypy muszą się gdzieś zacząć, co z kolei akcentują zwolennicy podejścia indywidualnego<sup>3</sup>. Najpierw musiało dojść do kontaktu, aby zaistniała potrzeba symbolicznego podkreślenia różnicy, która potem w formie stereotypu była przekazywana i powielana także wśród członków grupy, która takich doświadczeń nie miała. Trudno także nie zauważyć, że w miarę zwiększania częstotliwości tych kontaktów, „poznawania obcego”, uogólnienia na jego temat ulegają znaczącym korektom.

Współczesne polskie obrazy Afryki i Afrykanów wydają się w dużym stopniu przejętą kalką wizji zachodnioeuropejskich, ale własne doświadczenia Polaków i ich relacje pisane z pobytu w Afryce też nie są bez znaczenia.

Należy zaznaczyć, że stereotypy Afryki i Afrykanów nie były nigdy w Polsce tak rozwinięte, jak tzw. obcych bliskich: Żydów, Niemców czy Ukraińców, ale byłyby

---

<sup>1</sup> E. L. Hartley, *Problems in prejudice*, New York 1946.

<sup>2</sup> M. Hewstone i R. Brown, *Contact is not enough: An intergroup perspective on the „Contact Hypothesis”*, w: iidem (red.), *Contact and Conflict in intergroup encounters*, s. 1–44, London 1986, także M. Rothbart i O. John, *Intergroup relations and stereotype change: A social–cognitive analysis and some longitudinal findings*, w: P. M. Sniderman i P. E. Tetlock (red.), *Prejudice politics and race in America*, Stanford 1992.

<sup>3</sup> D. L. Hamilton i J. Sherman, *Stereotypes*, w: R. S. Wyer Jr. i T. K. Srull (red.), *Handbook of social cognition*, Boston 1994.



zapewne jeszcze uboższe, gdyby nie kontakty i literatura, na podstawie której powstawały. Oczywiście nie bez wpływu na nie pozostawały, zmieniające się w całej Europie, wzory reagowania na inność i obcość oraz samą Afrykę i jej mieszkańców. W niniejszym rozdziale postaram się pokazać zarówno zmiany, jak i ciągłości w naszych postawach wobec Afryki na przestrzeni wieków, zwrócić uwagę na polską specyfikę w tym postrzeganiu, ukazując ją jednak w ramach ogólnego, europejskiego obrazu tego kontynentu.

## Polacy w Afryce na przestrzeni dziejów

Na początku pragnę uprzedzić czytelników, że nie było moim zamiarem dawanie w tym miejscu pełnego opisu historii polskich kontaktów z Afryką. Wiedza potoczna na temat tego aspektu dziejów ogranicza się jednak w zasadzie tylko do niektórych zdarzeń z okresu lat powojennych, dlatego przypomnienie najważniejszych faktów dotyczących tych kontaktów uznałem za niezbędne w tej pracy<sup>4</sup>.

O Polakach w Afryce, zwłaszcza w jej części subsaharyjskiej i w kontekście ich wpływu na kształtowanie się stereotypowego wizerunku kontynentu i jego mieszkańców mówić można w zasadzie dopiero od XIX stulecia. Nie oznacza to jednak, że okresy wcześniejsze zupełnie pozbawione były takich kontaktów, szczególnie z sąsiadującą z Europą Afryką Północną, gdzie również można było się zetknąć z ciemnoskórymi Afrykanami. W kontekście funkcjonującego stereotypu „Murzyna niewolnika” można wspomnieć, że również odlegli przodkowie Polaków w okresie wczesnego średniowiecza byli podobnie spostrzegani w Afryce Północnej<sup>5</sup>. Także w czasach późniejszych, w XVI i XVII stuleciu, wielu Polaków docierało do Afryki w charakterze tureckich i tatarskich jeńców na tamtejsze rynki niewolników. Niektórzy mogli trafić w ten sposób nawet na południe od Sahary, gdyż korsarze z Algieru i Trypolisu czasem czarnych niewolników z terenów na południe od Sahary wymieniali na białych w ramach transsaharyjskiej wymiany handlowej<sup>6</sup>. W średniowieczu na terytorium Egiptu mogli znaleźć się również nieliczni polscy rycerze biorący udział w wyprawach krzyżowych, a później pielgrzy-

<sup>4</sup> Istnieje już oczywiście wiele opracowań na temat polskiego podróżowania po świecie, migracji do Afryki i ogólnie stosunków polsko-afrykańskich. Obok wielu wcześniejszych wymienić można Stefana Gołąbka, *Związki Polski i Polaków z Afryką do roku 1945* (1978), Antoniego Kuczyńskiego, *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki* (1990), Arkadiusza Żukowskiego, *Wkrąju złota i diamentów. Polacy w Afryce Południowej XVI–XX w.* (1994), czy Jacka Knopka, *Migracje Polaków do Afryki Północnej w XX wieku* (2001).

<sup>5</sup> Jak dowodzą znaleziska monet arabskich z wczesnego średniowiecza, czy przedstawienia ikonograficzne wykonane w XII w. na słynnych Drzwiach Gnieźnieńskich, Arabowie i Żydzi docierali w tych czasach do ziem polskich wzdłuż szlaku Dniepr — Prypeć — Bug, wywoząc m.in. zakupionych tu niewolników. Handel niewolnikami z tych terenów sprawił, że również w świecie arabskim Słowian określano terminem „Saqaliba”, od łac. *slave*, tzn. niewolnicy. Osadnictwo słowiańskie zostało też poświadczane na obszarze całego ówczesnego świata arabskiego, a zwłaszcza w Maghrebie (T. Lewicki, hasło: „Słowianie w Afryce”, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1961, t. 1.; idem, *Zródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, Wrocław 1969, t. 2, s. 70 i 270).

<sup>6</sup> O takiej możliwości pisze m.in. Rafał Karpiński, *Sudan Centralny w XVII–XVIII w.*, w: *Historia Afry-*

mujący do Ziemi Świętej<sup>7</sup>. Znany jest również udział Polaków w walkach z Maurami w służbie Zygmunta Luksemburskiego i w zdobywaniu Ceuty w 1415 roku oraz w czasach późniejszych w Zakonie Maltańskim, którego kawalerowie brali udział w walkach z korsarzami z Algieru i Trypolisu<sup>8</sup>.

W XVI wieku w Egipcie i na Bliskim Wschodzie pojawiali się także pierwsi polscy podróżnicy mający ambicje badawcze<sup>9</sup>, a polscy studenci kształcący się we Włoszech organizowali czasami wyprawę o charakterze naukowym na wybrzeża północnoafrykańskie<sup>10</sup>.

Epoka wielkich odkryć geograficznych, zapoczątkowana w połowie XV wieku wyprawami Portugalczyków wzdłuż zachodnich wybrzeży Afryki, wzbudziła olbrzymie zainteresowanie ogółu Europejczyków, wśród których nie brakowało i Polaków. Wrażenie wywołane odkryciami było ogromne. Przedstawiciele polskiej arystokracji i szlachty dowiadywali się o nich przy okazji podróży na Zachód oraz z lektur i relacji podróżniczych. Sami jednak w tych odkryciach nie uczestniczyli, choć nie jest wykluczone, że osoby polskiego pochodzenia mogły wchodzić w skład załóg statków portugalskich i holenderskich. Bliżej niestety nic o nich nie wiadomo, poza tym, iż charakterystyczne polskie nazwiska figurowały na wielu listach załóg tych statków. Większość zanotowanych osób była zapewne prostymi marynarzami, którzy nie pozostawili żadnych pisanych relacji z tych podróży<sup>11</sup>. Fakt ten jednak stał się w czasach późniejszych źródłem wielu legend związanych z rze-

---

*ki do początku XIX wieku*, pod red. M. Tymowskiego, Wrocław 1996, s. 852. Z Polaków z imienia i nazwiska znana jest tylko postać Marka Jakimowskiego, pojmanego pod Ceorą i sprzedanego w Egipcie (*Opanowanie w r. 1627 przez Marka Jakimowskiego okrętu tureckiego*, Poznań 1927; na podstawie pierwszego wydania: *Opisanie krótkie zdobycia galery przedniejszej Alexandryjskiej w porcie Meteliny za sprawą dzielnąy odważą wielką kapitana Marka Jakymowskiego, który był więźniem na teyże galerze, z oswobodzeniem 220 więźniów chrześcijańskich*. Z włoskiego na polskie przełożone. W Krakowie Roku Pańskiego 1628). A także postać Mikołaja Chabielskiego, który jako niewolnik turecki wziął udział w wyprawie przeciwko Etiopii (M. Chabielski, *Pobudka Narodów Chrześcijańskich na podniesienie wojny przeciwko nieprzyjacielowi Krzyż Świętego*, Kraków 1615).

<sup>7</sup> O historii polskich rycerzy, krzyżowców i pielgrzymów w Palestynie i Egipcie pisze m.in. J. S. Bystron (*Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147–1914*, Warszawa 1930).

<sup>8</sup> Na temat udziału Polaków w wyprawach kawalerów maltańskich zob. P. Czerwiński, *Zakon Maltański i stosunki jego z Polską na przestrzeni dziejów. Szkic historyczny*, Londyn 1964 i T. W. Lange, *Szpitalnicy joannici Kawalerowie Maltańscy*, Poznań 1994.

<sup>9</sup> Wśród nich wymienić trzeba przede wszystkim Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła „Sierotkę”, który prowadził badania archeologiczne i pozostawił znaną relację ze swojej podróży, która polskiego wydania doczekała się dopiero w XX wieku pt. *Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła peregrynacja do Ziemi Świętej (1582–1584)*, Kraków 1925.

<sup>10</sup> Patrz J. Knopek, *Aktywność polskich badaczy w życiu Afryki Północnej do początku XX wieku, w: Tożsamość cywilizacyjna, kwestie narodowościowe i polonijne*, pod red. A. Chodubskiego, Toruń 2001.

<sup>11</sup> Wyjątkiem byli Erazm Krętkowski i Krzysztof Pawłowski, którzy w drodze do Indii otarli się również o porty Afryki Wschodniej. O Krętkowskim z uznaniem pisał Jan Kochanowski, iż „Oglądał przy źródłisku Nil siedmiórękawny” (za J. Tazbirem, *Rzeczpospolita szlachecka wobec wielkich odkryć*, Warszawa 1973, s. 117).

komo zapomnianymi polskimi odkrywcami, jak np. o Janie Rybce, założycielu Kap-  
sztadu<sup>12</sup>.

Obok marynarzy i podróżników Afrykę mieli możliwość zobaczyć także w owym  
czasie niektórzy polscy misjonarze. Do pierwszych należeli jezuita i karmelici  
w drodze do Indii, Chin i Japonii. Na przypomnienie zasługuje Michał Boyma, który  
wspominał o państwie Monomotapy, i Władysław Miliński przebywający w Kon-  
gu<sup>13</sup>. Warto też odnotować polskich kupców, jak Jana Bociana z Poznania, za-  
rządzającego kilkoma statkami w Lizbonie<sup>14</sup>. Zapewne nie brakowało również  
zwykłych obieżyświatów i awanturników. Ludzi pióra, którzy by pozostawili ze  
swoich podróży interesujące wspomnienia, było jednak niewiele<sup>15</sup>.

Na przypomnienie tutaj zasługuje na pewno postać Maurycego Beniowskiego  
„hrabiego polskiego i węgierskiego”, jak sam się określał w swoim *Pamiętniku*  
(1790), który w latach 1774–1776 i 1785–1786 przebywał na Madagaskarze.  
Dzięki swoim pamiętnikom i zainteresowaniom literatów był znany w całej Euro-  
pie. Powstała o nim legenda, która jest wyjątkowo interesującym przykładem po-  
dróżniczej autokreacji.

Postać Beniowskiego otwiera długą listę Polaków, którzy, już bez własnego  
państwa, chcąc uczestniczyć w poznawaniu, jak i podboju tego kontynentu mogli  
realizować swe marzenia tylko w służbie państw kolonialnych. Pojawili się więc  
Polacy w Afryce jako dyplomaci i przedstawiciele państw zaborczych oraz jako  
żołnierze armii kolonialnych. Byli wśród nich misjonarze, emigranci zarobkowi  
i uchodźcy polityczni, podróżnicy, badacze, a w końcu i turyści. Pierwsi polscy  
żołnierze pojawili się na lądzie afrykańskim wraz korpusem ekspedycyjnym Napol-  
eona, w końcu XVIII wieku w Egipcie. Później we francuskiej Legii Cudzoziemskiej  
brali udział w tłumieniu powstania w Algierii, jak np. Ludwik Bystrzonowski<sup>16</sup>.  
Uczestniczyli też w ramach tej formacji w podboju Afryki subsaharyjskiej. W XIX  
wieku liczbę Polaków szacowano w niej na 5–10% całego stanu. Służyli w armii  
egipskiej Muhammada Alego paszy, gdy ten znalazł się w konflikcie z Rosją. Pod-  
dani cesarza niemieckiego z poznańskiego także trafiali często do oddziałów kolo-  
nialnych Schutztruppen w Togo, Kamerunie, Tanganice i Namibii. Tam również  
stanowili około 5–7% ich ogólnej liczby. Niektórzy z nich wchodziłi w związki  
z miejscowymi kobietami, z którymi mieli dzieci, i czasami zostawali na stałe w Af-

<sup>12</sup> J. Pertek, *Polacy na morzach i oceanach*, t. 1, Poznań 1981.

<sup>13</sup> M. Kapitańczyk, *Udział Polski w dziele misyjnym*, Poznań 1933, także *Encyklopedia wiedzy o jezui-  
tach*, Kraków 1996, s. 61.

<sup>14</sup> J. Pertek, op. cit.

<sup>15</sup> Spośród nich można wymienić Józefa Drohojowskiego podróżującego po Bliskim Wschodzie i Egip-  
cie, *Pielgrzymka do Ziemi Świętej, Egiptu, niektórych Wschodnich i Południowych krajów. Odyta  
w roku 1788/89–90/91*, Kraków 1812, t. 1–2. A także Jana Potockiego, który odbył podróże do Tunisu,  
Egiptu i Maroka, pozostawiając po sobie rzadkie w polskiej literaturze podróżniczej relacje korespon-  
dencyjne: *Podróż do Turcji i Egiptu (1784); Podróż do Cesarstwa Marokańskiego (1791)*, w: J. Potocki,  
*Podróże*, opr. L. Kukulski, Warszawa 1959.

<sup>16</sup> J. S. Bystron, *Polacy w Ziemi Świętej...* op. cit., s. 120–134.

ryce<sup>17</sup>. Do dziś spotyka się w tych rejonach Afryki, gdzie przebywali, Afrykanów z polskimi nazwiskami<sup>18</sup>.

Do Afryki zaczęli wyjeżdżać także polscy misjonarze, których aktywność misyjna w przeszłości ograniczała się głównie do opieki nad pielgrzymkami do Ziemi Świętej. Pod koniec XIX wieku w okresie pontyfikatu Leona XIII w całej Europie nastąpił widoczny wzrost działalności misyjnej w Afryce. Na ziemiach polskich pod zaborem austriackim Maria Teresa Ledóchowska (zm. 1922, błogosławiona), nazywana Matką misji afrykańskich, założyła w 1894 roku Sodalicję Św. Piotra Klawera, działającą na rzecz owych misji. Do najbardziej znanych polskich misjonarzy w Azji i Afryce należał jezuita o. Maksymilian Ryłło, zmarły w 1848 roku w Chartumie<sup>19</sup>. Wielu innych polskich misjonarzy w Afryce także w owym czasie zyskało rozgłos. Poza tym doszło do powstania polskich placówek zakonnych na terytorium dzisiejszej Zambii i Mozambiku. Współdziałano najczęściej w ramach własnych prowincji zakonnych z misjonarzami z innych krajów z tych samych zgromadzeń. Oprócz jezuitów do pierwszych zakonów, które zaczęły wysyłać polskich duszpasterzy do Afryki, należało Zgromadzenie Ojców Białych i Salezjanów<sup>20</sup>.

\*

W XIX stuleciu na kontynent afrykański trafiali również pierwsi polscy emigranci polityczni i zarobkowi. Na ogół za pośrednictwem Francji, Wielkiej Brytanii i Włoch. Osiedlali się głównie w północnej i południowej Afryce. Największe, kilkusetosobowe, skupiska polonijne powstały w Algierii, Egipcie i w Związku Południowej Afryki<sup>21</sup>. Byli to Polacy służący w Legii Cudzoziemskiej i wydalenii po powstaniach narodowych z terytoriów państw zaborczych, polscy technicy, inżynierowie, architekci i górnicy. Przy budowie kanału sueskiego pracowali uciekinierzy z wojska rosyjskiego i austriackiego. Ogółem do I wojny światowej zamieszkało w całej Afryce około tysiąca osób polskiego pochodzenia<sup>22</sup>. Trochę inny charakter, choć też w służbie kolonialnej, miał pobyt w Kongu Józefa Conrada Korzeniowskiego, którego obraz Afryki i kolonializmu zawarty w *Jądrze ciemności* trudno przecenić dla późniejszych zmian, jakie nastąpią w ocenie europejskiej obecności na tym kontynencie.

---

<sup>17</sup> Znanym potomkiem takiego związku niemieckiego oficera polskiego pochodzenia z kobietą z ludu Joruba był Mikołaj Grunitzki, prezydent Togo w latach 1963–1967; Pawlik J. J., *Mikołaj Grunitzki — syn Polaka u sterów Republiki Togijskiej*, w: A. Żukowski (red.), *Kontakty polsko-afrykańskie. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, Olsztyn 2006, s. 123–137.

<sup>18</sup> J. Machowski, Z. Łazowski i W. Kozak (red.), *Polacy w Nigerii*, Warszawa 1997, s. 18.

<sup>19</sup> Wymienić tu trzeba przede wszystkim jezuitów: Jana Beyzyma pracującego wśród trędowatych na Madagaskarze, Jana Hillera w Mozambiku i Aleksandra Mohla w Dolnej Zambezii, a także salezjanina Józefa Saka w Kongu Belgijskim i oblata Jana Malinowskiego w Afryce Południowej, który przyczynił się do zawarcia pokoju między Hotentotami a Niemcami (E. Śliwka, *Wkład zakonników polskich w Dzieło Misyjne*, w: „*Wyptyń na głębie*”. *Materiały Pierwszego Ogólnopolskiego Kongresu Misyjnego Zakonów i Zgromadzeń Męskich i Żeńskich*, t. 2, Gdańsk 2002, s. 127–162).

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> J. Knopek, *Migracje...*, op. cit. i Żukowski A., *W kraju złota...*, op. cit.

<sup>22</sup> J. Knopek, *Migracje...*, op. cit., s. 83.

W poznawaniu Afryki w XIX wieku miało swój udział również wielu polskich podróżników-badaczy i misjonarzy. Niektórzy z nich pozostawili interesujące relacje z tych wypraw<sup>23</sup>. Największego rozgłosu w kraju nabrała wyprawa w 1882 r. do Kamerunu pod kierownictwem Stefana Szolc-Rogozińskiego, która była jedynym tego typu czysto polskim przedsięwzięciem w owym czasie.

Począwszy od lat sześćdziesiątych XIX wieku pojawili się także w Afryce myśliwi, jak bracia Aleksander i Konstanty Branicy, którzy prowadzili również badania naukowe, oraz Józef hr. Potocki z Janem Sztocmanem<sup>24</sup>. W końcu XIX stulecia jako pierwszy Polak na rowerze zwiedził północną Afrykę Jan Józef Fisher<sup>25</sup>. Na obraz Afryki przeciętnego Polaka największy wpływ wywarła jednak morska podróż Henryka Sienkiewicza w 1891 roku wzdłuż wschodnich wybrzeży Afryki do Zanzibaru, której plonem były *Listy z podróży do Afryki*, a kilka lat później słynna powieść dla dzieci *W pustyni i w puszczy*.

Wszyscy wymienieni tu badacze i podróżnicy obok własnych zawodowych zainteresowań zapisywali też swoje obserwacje o charakterze mniej lub bardziej etnograficznym. Nie miały one jednak charakteru profesjonalnego, choć oczywiście w pewien sposób wzbogacały wiedzę ówczesnych polskich czytelników, a z pewnością przyczyniały się do utrwalenia określonego wizerunku Afryki. Jedynym polskim zawodowym etnografem i antropologiem przed I wojną światową, który faktycznie przyczynił się do znacznego poszerzenia wiedzy o Afryce, był Jan Czekański. Wyniki jego prac badawczych opublikowane w *Forschungen im Nil-Kongo Zwischengebiet* wyraźnie się wyróżniają. Napisane w duchu przyjętych w ówczesnej etnografii metod, unikają jednak najbardziej typowych dla swej epoki uproszczeń. Niestety, opublikowane po niemiecku w niewielkim nakładzie, pozostają do dzisiaj, nawet dla większości afrykanistów, nieznane. Dzieło to nie miało więc większego wpływu na kształtowanie się obrazu Afryki w Polsce. Wywarła go natomiast sama epoka kolonialna, która kształtowała postawy i zachowania wielu Polaków aż do wybuchu II wojny światowej. Polacy jak inni Europejczycy zapragnęli dla siebie kolonii, a dążenia te wywarły duży wpływ na późniejsze poznanie przez nich kontynentu.

\*

<sup>23</sup> Ibidem. Spośród wielu można tu wymienić licznych orientalistów i językoznawców: Józefa Sękowskiego, Ludwika Sobotowskiego, Adama Sierakowskiego, Kalasantego Motylińskiego, Zygmunta Smogorzewskiego, Edmunda Chojeckiego i Zygmunta Zaborowskiego; archeologów i egiptologów: Piotra Bieńkowskiego i Tadeusza Somoleńskiego; botaników i biologów: Antoniego Rehmana, Antoniego Pisulińskiego, Leona Cienkowskiego i Józefa Rostańskiego; zoologów: Antoniego Jakubskiego i Bronisława Dębskiego; agronoma Jana Dybowskiego; działacza kolonialnego Antoniego Dębczyńskiego i członka szwedzkiego Towarzystwa Antropologiczno-Geograficznego Alfonsa Hajdukiewicza-Pomiana; lekarzy: Ignacego Żagiella i Henryka Gordziałkowskiego; geografę Jerzego Lotha oraz geologów Mariana Książkiewicza i Maurycego Komorowicza; wielkiego kolekcjonera starożytności Michała hr. Tyszkiewicza i wielu innych.

<sup>24</sup> Zob. Aleksander i Konstanty Branicy, „Wędrowiec” 1877, nr 21 i J. Sztocman, *Nad Nilem Niebieskim*.

<sup>25</sup> *Informator morski i kolonialny*, pod red. Cz. Zagórskiego, Warszawa 1935, s. 102.

W okresie międzywojennym po nieudanej próbie bezpośredniego zdobycia dla Polski kolonii Polska Liga Morska i Kolonialna promowała emigrację zarobkową nie tylko do Brazylii, ale również i Afryki z nadzieją stworzenia tam etnicznych faktów dokonanych, które w przyszłości pozwoliłyby nad tymi obszarami przejąć kontrolę<sup>26</sup>. Te irracjonalne dążenia od początku były skazane na niepowodzenie. Niemniej wyjeżdżało do Afryki wtedy ok. 200 osób rocznie, co stanowiło ok. 1% ogółu emigrantów z Polski. Według Apoloniusza Zarychty w latach 1926–1934 wyjechało za pracą do Afryki 2336 osób<sup>27</sup>. Natomiast według danych zebranych przez Antoniego Kuczyńskiego, w połowie lat trzydziestych XX wieku na terenie Afryki przebywało ponad 4200 Polaków<sup>28</sup>.

Szczególnie w północnej i południowej Afryce przez cały czas rozrastały się środowiska polonijne zapoczątkowane jeszcze przed I wojną światową. Podobnie jak w okresie wcześniejszym, wielu wysoko kwalifikowanych specjalistów polskich nadal pracowało w służbie państw kolonialnych. Ponadto Polaków przebywających we Francji zachęcano do pracy w kopalniach północnoafrykańskich. Ogłoszenia takie pojawiały się również w Polsce. Napływali do Afryki technicy, górnicy, robotnicy wykwalifikowani i rzemieślnicy. Wielu z nich, nie rozeznawszy tamtejszych warunków pracy i płacy, podpisywało z góry fatalne dla nich kontrakty zarobkowe. Zwłaszcza nisko wykwalifikowani robotnicy w Algierii, a potem w Tunezji nie byli w stanie wytrzymać konkurencji z nisko wynagradzanymi i przyzwyczajonymi do afrykańskich warunków robotnikami miejscowymi. Większość z nich szybko wracała do Francji, negatywnie odnosząc się do kwestii osadnictwa na tym terenie<sup>29</sup>.

Pojawili się także polscy właściciele ziemscy, którzy przez pewien czas „bawili się” w afrykańskich plantatorów. Wymienić wśród nich można pisarza Kamila Giżyckiego, posiadającego plantacje w Liberii, księcia Leona Sapiechę, który zaczął uprawiać kawę na północ od jeziora Kiwu, i Michała Zamojskiego posiadającego przez pewien czas farmę w Angoli<sup>30</sup>.

Specyficznym rodzajem emigracji zarobkowej była także emigracja wojskowa, której celem była francuska lub hiszpańska Legia Cudzoziemska. Kilkuset polskich wojskowych brało udział m.in. w walkach z powstaniem muzułmańskim, które wybuchło w Algierii i Maroku w 1921 roku<sup>31</sup>. Równocześnie 20–30 Polaków (komunistów z Rosji) walczyło po stronie partyzantów muzułmańskich. Do Maroka w tym czasie docierali również Polacy w charakterze obserwatorów, którzy nie brali czynnego udziału w walkach. Należeli do nich studenci paryskiej Akademii Sztabu Generalnego, wśród nich m.in. ówczesny płk Felicjan Sławoj-Składkowski

<sup>26</sup> Więcej na ten temat piszę w podrozdziale: *Okres międzywojenny. Polskie marzenia o białym kasku*.

<sup>27</sup> A. Zarychta, *Emigracja polska 1918–1931 i jej znaczenie dla państwa*, Warszawa 1933, s. 35.

<sup>28</sup> A. Kuczyński, *Wśród buszu...*, op. cit., s. 108.

<sup>29</sup> J. Knopek, *Migracje...*, op. cit., s. 110.

<sup>30</sup> Patrz: L. Sapieha X., *Wulkany Kiwu. Wspomnienia z podróży*, Kraków 1934 i D. Szczechowska-Frączyk, *Polscy osadnicy w Angoli w okresie międzywojennym*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 2002, nr 15, s. 81.

<sup>31</sup> J. Białoskórski, *Hiszpańska Legia Cudzoziemska*, Warszawa b.r.w.

oraz grupa korespondentów prasowych, do których należał m.in. Jan Stanisław Bystron<sup>32</sup>.

Marzenia kolonialne miały tę dobrą stronę, iż zaowocowały szerszym zainteresowaniem Afryką, wyprawami na ten kontynent i podjęciem badań naukowych w wielu dziedzinach<sup>33</sup>.

W okresie międzywojennym bardziej powszechne stały się również podróże turystyczne. Były to wyprawy sportowe, myśliwskie, literackie czy fotoreporterskie, zbiorowe i indywidualne. Spośród wyjątkowo niebanalnych należy wymienić podróż Kazimierza Nowaka na rowerze z Libii do Kapsztadu i z powrotem<sup>34</sup>. Silna władza kolonialna sprawiała, iż turystyka wówczas była pod wieloma względami łatwiejsza i bezpieczniejsza niż dzisiaj w niektórych państwach afrykańskich. Została przełamana też bariera finansowa, która sprawiała, iż do początku XX wieku do Afryki w celach turystycznych udawali się wyłącznie ludzie bardzo zamożni. Można było bez problemu dostać się do różnych portów afrykańskich nawet bezpośrednio z Polski, dzięki regularnym połączeniom z Gdańskiem i Gdynią.

Były także państwowe kontakty oficjalne niewiele mniej intensywne niż współcześnie, choć w Afryce ówczesnej istniały tylko cztery państwa prowadzące suwerenną politykę zagraniczną, tzn. Egipt, Etiopia, Liberia i Związek Południowej Afryki. Generalnie Afryka, podobnie jak teraz, leżała na uboczu polskiej polityki zagranicznej, otwarto jednak polskie placówki dyplomatyczne w Kairze, Maroku, Związku Południowej Afryki, Angoli, na Madagaskarze i we Francuskiej Afryce Zachodniej. Ponadto istniały konsulaty honorowe — w Aleksandrii, Oranie, Algierze i Tunisie. Natomiast z krajów afrykańskich ambasady w Polsce otworzył Egipt i Liberia. Doszło do powołania Egipsko-Polskiej Izby Handlowej. Z Abisynią (Etiopią) w 1934 roku podpisano układ handlowy, choć Polska nie wcieliła go w życie z powodu zbliżającej się włoskiej agresji na ten kraj<sup>35</sup>.

Północną Afrykę odwiedzali także niektórzy polscy politycy, jak np. Józef Beck, który przebywał w Egipcie w 1931 roku, i marszałek Józef Piłsudski, który udał się tam rok później. Pobytu ich nie miały jednak charakteru oficjalnego, ale raczej turystyczno-wypoczynkowy<sup>36</sup>.

Poza tym w okresie międzywojennym zwiększyła się w Afryce aktywność polskich misjonarzy, szczególnie ze Zgromadzenia Salezjanów, Franciszkanów, jak

<sup>32</sup> J. Ficowska, *Maroko*, Warszawa 1985, s. 126.

<sup>33</sup> W okresie międzywojennym w Afryce badania prowadzili m.in. geografowie: Józef Czekalski, Paweł Ordyński, Władysław Gorczyński, Józef Szaflarski i Jerzy Loth (który wziął udział w pierwszej polskiej wyprawie, która przebyła cały kontynent afrykański od Przylądka Dobrej Nadziei do Aleksandrii); geolodzy: Jan Lewiński, Karol Bohdanowicz, Zdzisław Pazdro, Józef Zwierzycki; orientaliści i po części etnografowie: Kalasanty Motyliński, Zygmunt Smogorzewski i Ludwika Ciechanowiecka oraz językoznawca Roman Stopa. Okresu międzywojennego sięgają początki polskich badań archeologicznych i egiptologicznych związanych z nazwiskami Kazimierza Michałowskiego i Jerzego Manteuffla.

<sup>34</sup> K. Nowak, E. Gliszewska, *Przez Czarny Ląd*, Warszawa 1962; K. Nowak, *Rowerem i pieszo przez czarny ląd. Listy z podróży afrykańskiej 1931–1937*, Poznań 2000.

<sup>35</sup> Zob. J. Knopek, *Migracje...*, op. cit., s. 85–102, także A. Żukowski, *Polsko-południowoafrykańskie stosunki polityczne*, Olsztyn 1998, s. 55–113.

<sup>36</sup> M. Lepecki, *Podróż do Egiptu*, Warszawa b.r.w.

i innych duchownych, choć prawdziwy rozwój polskich misji miał nastąpić dopiero w okresie powojennym. Za typowe polskie terytorium misyjne uchodziła wówczas misja w Rodezji Północnej (obecnej Zambii), która w 1927 roku została podniesiona do godności Prefektury Apostolskiej<sup>37</sup>. Do Egiptu udawali się także na studia na Uniwersytet Al-Azhar polscy muzułmanie, a król Fuad wsparł finansowo budowę meczetów dla Tatarów polskich<sup>38</sup>.

\*

W okresie II wojny światowej niektórzy Polacy zetknęli się z Afrykanami już w armii francuskiej podczas kampanii we Francji w 1940 roku. Później więcej Polaków niż kiedykolwiek dotąd znalazło się na kontynencie afrykańskim, choć nie w roli kolonizatorów, jak się dotąd widzieli, lecz internowanych żołnierzy lub uchodźców o statusie niewiele większym niż pogardzana dotąd przez nich ludność afrykańska.

Trafiali tam w różny sposób i z różnych kierunków. Znaleźli się w Afryce żołnierze przewiezieni przez statki francuskie, którym udało się uciec z internowania z Węgier i Rumunii oraz z Francji po 1940 roku. Kierowali się oni zasadniczo do państw alianckich, niejednokrotnie jednak trafiali do Tunezji, Algierii i Maroka. Władze tych krajów podporządkowane rządowi Vichy, przeważnie internowały przybywających do nich Polaków. We francuskim Maghrebie powstało 17 obozów dla internowanych polskich uchodźców cywilnych i wojskowych. Między nimi znalazła się także grupa Polaków biorących udział w hiszpańskiej wojnie domowej oraz Polaków służących w wojsku niemieckim z ziem wcielonych do Rzeszy i przedwojenni emigranci do Niemiec, którzy nabyli niemieckie obywatelstwo. Kilka tysięcy z nich dostało się potem do niewoli alianckiej. Niektórzy przyznawali się do polskiego pochodzenia i zostali jeszcze przed końcem wojny wcieleni do polskich jednostek wojskowych<sup>39</sup>.

W 1941 roku w Wielkiej Brytanii odkomenderowano także 273-osobową grupę polskich oficerów do służby wojskowej na terytorium Gambii, Ghany, Nigerii i Sierra Leone. Polscy oficerowie rozpoczęli tam prace szkoleniowe wśród rekrutów afrykańskich, których rząd brytyjski zamierzał wysłać na Daleki Wschód do walki z Japończykami. Niektórzy wraz z afrykańskimi podkomendnymi wzięli udział w tych walkach. Inni, gdy w 1943 r. wygaśł ich dwuletni kontrakt z armią brytyjską i gdy okazało się, iż brakuje oficerów dla polskich żołnierzy ewakuowanych z ZSRR, przeniesieni zostali do Wielkiej Brytanii lub na Bliski Wschód. Niektórzy pozostali jednak i kontynuowali służbę w brytyjskich wojskach kolonialnych, ponieważ sami byli „czarnymi owcami” wśród polskich wojskowych. Byli to bowiem, jak pisze Zygmunt Łazowski, „piłsudczycy”, których obarczano odpowiedzialnością za klęskę wrześniową i na najróżniejsze sposoby dyskryminowano, odmawiając im wstępu w szeregi Wojska Polskiego. Zaciąg do brytyjskich wojsk kolonial-

<sup>37</sup> E. Śliwka, *Wkład zakonników...*, op. cit., s. 148.

<sup>38</sup> J. Knopek, *Migracje...*, op. cit., s. 91.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 150.



nych był jedyną szansą dalszego ich uczestnictwa w wojnie<sup>40</sup>. Inną grupę, głównie polskich pilotów (121 osób) w Afryce Zachodniej, stanowili Polacy z Dywizjonu Transportowego, którzy obsługiwali szlak transafrykański, transportując samoloty z Ghany przez Nigerię, Czad i Sudan do Egiptu<sup>41</sup>.

Największą jednak liczebnie grupę Polaków w Afryce (ogółem ponad 115 tys. osób) stanowili dopiero żołnierze i cywile ewakuowani z ZSRR. Większość trafiła później do tworzącej się na Bliskim Wschodzie Armii Polskiej. Niezdolnych do służby wojskowej oraz kobiety i dzieci, w liczbie około 16–20 tys., ewakuowano do Afryki Wschodniej<sup>42</sup>. Rozlokowani zostali w specjalnie w tym celu zbudowanych 20 osiedlach–obozach w Tanganice, Ugandzie, Kenii, Rodezji Północnej (Zambii) i Południowej (Zimbabwe). Stały się one małymi polskimi miasteczkami, specyficznymi „gettami” w afrykańskim otoczeniu. W odróżnieniu od innych polskich emigrantów i podróżników w Afryce po raz pierwszy była to tak duża grupa składająca się z ludzi słabo wykształconych, pochodzących z reguły z małych miejscowości ze wschodniej Polski. Poza wyjątkami Polacy nie pracowali poza obozami i jeśli w ogóle — to wyłącznie na swoje potrzeby. Osiedla finansowane były z funduszu rządu londyńskiego, a następnie przez Brytyjczyków i UNRRA, co spowodowało wytworzenie się wśród większości tych Polaków postawy identycznej z tą, jaką możemy obecnie obserwować we współczesnych obozach dla uchodźców niezależnie od tego, czy są one położone w Afryce czy w Europie. Była to postawa charakteryzująca się biernością i pasywnością, typu „należy mi się”, nie stwarzająca bodźców do większego wysiłku i pomysłowości<sup>43</sup>. Podobnie też jak w przypadku współczesnych uchodźców, ich obozy istniały jeszcze przez wiele lat po zakończeniu wojny. Nie odnotowano większych konfliktów z miejscową ludnością. Trudno jednak mówić o integracji polskich uchodźców z Afrykanami. Uniemożliwiała ją nieznajomość języka, uprzedzenia oraz postawa władz brytyjskich zakazująca w zasadzie bliższych kontaktów z tubylcami. Historyk Bronisław Nowak, powołując się na odpowiednie materiały źródłowe, twierdzi jednak, że Brytyjczykom nie udało się postawić szczelnej ściany między Polakami a Afrykanami, gdyż dochodziło do rozmaitych kontaktów na różnych polach, a obozy były dla Afrykanów znakomitym źródłem dochodów pieniężnych. Polacy rozbudzili też podobno ich aspiracje kulturalne i społeczne<sup>44</sup>. Autor nie bierze jednak pod uwagę możliwości, że uprzedzenia i stereotypy wcale nie musiały wykluczać owych kontaktów. Być

<sup>40</sup> Z. Łazowski, *Polscy lotnicy na niebie Nigerii*, w: *Polacy w Nigerii*, op. cit., Warszawa 1997, s. 34.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>42</sup> Liczba Polaków w obozach Afryki Wschodniej była dosyć płynna bądź dane są niedokładne, patrz H. Zins, *Afryka i Europa. Od piramid egipskich do Polaków w Afryce Wschodniej*, Warszawa 2001, s. 206.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 204.

<sup>44</sup> B. Nowak dochodzi do wniosku, że z czasem wśród polskich uchodźców nastąpiły głębokie przeobrażenia stereotypowych wyobrażeń o „Murzynach”. Wsuwa ten wniosek na podstawie informacji, że zaczęto się nimi interesować, zapraszać na imprezy organizowane w osiedlach, wspólnie modlono się i słuchano osiedlowego radia. Handlowano także z „Murzynami” zakazanym bimbrem i nawiązywano również zakazane międzyrasowe stosunki seksualne. B. Nowak, *Polskie osiedla (obozy) w Afryce*

może jednak Polacy nie zostali faktycznie najgorzej zapamiętani przez Afrykanów, skoro w niepodległej Kenii na murze przy wejściu do dawnego portugalskiego fortu Jezusa nadal wisi na ich cześć pamiątkowa tablica: „Na pamiątkę Polaków, rodzin żołnierzy II wojny światowej, którzy żyli w Mombasie w latach 1942–1947 z wyrazami wdzięczności dla gościnności ziemi kenijskiej — Rzeczpospolita Polska”.

Repatriacja rozpoczęła się w 1945 roku, ale trwała aż do 1950. Z ogólnej liczby Polaków przebywających w obozach w Afryce na stałe pozostało bardzo niewiele (choć nie ma na ten temat bliższych danych), głównie w Kenii, Rodezji i RPA. Większość wyjechała do Wielkiej Brytanii, Australii, Kanady i USA. Do Polski powróciło 3,5 tys. osób, choć w latach późniejszych pojedyncze osoby wracały także z innych krajów. Znacznie więcej rozproszyło się po świecie<sup>45</sup>.

Warto jednak napisać, że spośród tych którzy zostali w Afryce, niektórzy znaleźli się na eksponowanych stanowiskach, biorąc aktywny udział w przemianach w tych krajach zarówno przed, jak i po dekolonizacji<sup>46</sup>.

\*

Po II wojnie światowej początkowo, tj. w pierwszej dekadzie — w latach 1945–1956, nastąpiło przerwanie niemal wszelkich kontaktów Polski z Afryką. Oprócz przedstawicieli emigracji przedwojennej i wojennej z kraju do Afryki nie przybywali żadni nowi Polacy<sup>47</sup>. „Zimna wojna” i zamknięte granice skutecznie uniemożliwiały jakiegokolwiek kontakty z obszarami należącymi wciąż do „wrogich państw kapitalistycznych”. Znaczna zmiana nastąpiła dopiero w końcu lat pięćdziesiątych, zapoczątkowana procesem wyzwalania się kolonii. Wywołała ona zarówno w Polsce, jak i w całej zresztą Europie jeszcze raz olbrzymie zainteresowanie tym kontynentem, entuzjazm i niepodważalny optymizm co do świetlanej przyszłości tych krajów. Trzeba przypomnieć, że nikt w tym czasie nie mówił o nędzy i głodzie w Afryce. Tego typu problemy spostrzegano raczej w Azji. Kondycja kolonii afrykańskich wydawała się dość dobra. Było oczywiste — zdaniem większości ekspertów ze Wschodu i Zachodu — że gdy kraje te uzyskają niepodległość, rozpocznie się tam szybki i wszechstronny rozwój. Dlatego tuż po odzyskaniu przez te kraje niepodległości również Polska zawarła z większością z nich międzynarodowe umowy o wymianie handlowej, współpracy kulturalnej i nauko-

---

w okresie II wojny światowej. *Problem kontaktów ze światem zewnętrznym*, w: „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 1998, nr 8, s. 67–86.

<sup>45</sup> W. Korabiewicz, *Gdzie słoń a gdzie Polska*, Warszawa 1980.

<sup>46</sup> Na przykład w Sudanie Karol Józef Krótki — kierownik pierwszego spisu ludności w tym kraju i dyrektor Sudańskiego Urzędu Statystycznego.

<sup>47</sup> Trzeba jednak wspomnieć, że wśród emigrantów znajdowali się Polacy, którzy odegrali dużą rolę w nowo powstałych państwach afrykańskich. Należy do nich np. językoznawca prof. Bogumił Witalis Andrzejewski, który odegrał czołową rolę w stworzeniu opartego na transkrypcji łacińskiej alfabetu języka somalijskiego. Znany jest w Somalii jako „ojciec kultury i literatury narodowej”. Z innej dziedziny np. dr Wanda Błońska, która w Ugandzie przez czterdzieści lat poświęciła się leczeniu i badaniom trądu, współorganizując opiekę medyczną tego kraju; patrz wywiad Wiesławy Bolimowskiej: *Córka Polski uznana przez Ugandyjczyków za Ugandyjkę*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 1998, nr 8, s. 87–98.

wo-technicznej. Przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych podjęli badania, choć w Polsce częściej raczej nad Afryką niż w Afryce, ponieważ nadal trudno tam było wyjechać, choć może trochę łatwiej niż na Zachód. Do Afryki do końca lat pięćdziesiątych podróżowali początkowo tylko dziennikarze i dyplomaci oraz niektórzy ekonomiści. Oprócz przeszkód formalnych związanych z dostaniem paszportu pojawiła się z powrotem bariera finansowa, związana z całkowitą niewymienialnością złotego, skutecznie ograniczająca wszelkie podróże rodaków na bardziej masową skalę. Wynikająca z tej niewymienialności wyjątkowo niekorzystna relacja kursu złotego w stosunku do walut wymiernalnych i w związku z tym bariera finansowa dla większości Polaków utrzyma się w zasadzie aż do lat dziewięćdziesiątych. Mimo to przedstawiciele niektórych dyscyplin naukowych, pokonując przeszkody formalne i finansowe, podejmowali badania w Afryce. Prekursorką stała się przede wszystkim archeologia ze swymi stałymi badaniami w Egipcie, a potem w Sudanie. Pojawiła się również obfita twórczość na tematy afrykańskie polskich historyków, orientalistów, politologów i ekonomistów, z których wielu krócej lub dłużej przebywało w państwach Afryki. W krajach Afryki Północnej badania zaczęli prowadzić także geolodzy, geodeci i kartografowie. W Warszawie powstało interdyscyplinarne Studium Afrykanistyczne, zatrudniające w swych najlepszych latach ponad stu pracowników naukowych! Gorzej jeśli chodzi o etnologów, którzy nie będąc w stanie wzbudzić takiego zainteresowania czynników politycznych, jak np. archeolodzy czy ekonomiści, zostali odcięci od możliwości prowadzenia badań w Afryce. Pierwsze wyjazdy polskich etnografów w tym kierunku zaczęły się dopiero od lat siedemdziesiątych, choć były one i do dzisiaj są sporadyczne, mają charakter głównie indywidualny, wyjazdów prywatnych, stypendiów i rozmaitych ekspedycji, nie powiązanych jednak szerzej z programami naukowymi ośrodków, które badacze reprezentują. Dorobek naukowy na temat Afryki całego środowiska jest także jak dotąd niewielki, co oznacza, iż etnografowie czy etnologowie a więc przedstawiciele dyscypliny w szczególny sposób zajmującej się kulturą, jak dotąd, w minimalnym stopniu mogli oddziaływać na polskie obrazy Afryki i Afrykanów.

Mimo tych różnych przeszkód liczba kontaktów polsko-afrykańskich stale wzrastała. Z jednej strony przez polskie uczelnie zaczęli przewijać się studenci z nowo powstałych państw afrykańskich. Z drugiej Polska wysyłała do pracy w Afryce tzw. specjalistów. Dla ówczesnych władz jeden i drugi kierunek były przede wszystkim ważnym elementem propagandy mającej na celu pokazanie wyższości socjalistycznego „humanizmu” nad kapitalizmem. Zwykli Polacy i Afrykanie starali się wyciągnąć z tego dla siebie jak najwięcej korzyści osobistych. Natomiast z punktu widzenia tej pracy istotne jest, iż właśnie ta wymiana spowodowała, że wzajemne portrety Polaków i Afrykanów dla wielu osób stały się coraz bardziej konkretne.

W okresie tym zostało zawartych wiele małżeństw binacjonalnych, przeważnie obywateli państw afrykańskich z obywatelkami polskimi, które dały początek kolejnej grupie Polonii na kontynencie afrykańskim. Losy ich różnie się układały, sporo jednak przetrwało, dzieci zaś z wielu tych małżeństw często studiowały

w Polsce. Zdarzały się też przypadki powrotnej migracji całych tych rodzin z Afryki do Polski. Niektóre przedsiębiorcze Polki stworzyły w różnych krajach własne dobrze prosperujące firmy.

Zgodnie z podpisanymi umowami międzynarodowymi sfera współpracy obejmowała też oświatę, sztukę, naukę i sport. Dochodziło do sporadycznych kontaktów między afrykańskimi szkołami, instytucjami naukowo-badawczymi, a także stowarzyszeniami i organizacjami kulturalno-oświatowymi. Organizowane były czasami wspólne wystawy, koncerty, przedstawienia teatralne i imprezy sportowe. Odbywała się wymiana pracowników naukowych, studentów, praktykantów, sportowców i przede wszystkim specjalistów, tzn. różnych doradców, inżynierów, architektów, lekarzy, lotników, wykładowców, marynarzy oraz ich rodzin. Zazwyczaj na początku przez państwowe centrale i przedsiębiorstwa handlu zagranicznego, następnie zaś od 1961 roku przez Przedsiębiorstwo Handlu Zagranicznego „Polservice”, któremu przyznano monopol kontraktowania polskich specjalistów. Wyjazdy te starano się zresztą ograniczać, gdyż działano w atmosferze obsesyjnych obaw przed „ucieczkami” owych specjalistów, choć jednocześnie zarabiano na nich, gdyż pobierano od nich wysokie opłaty, zwane „zryczałtowanymi kosztami”<sup>48</sup>.

Od lat siedemdziesiątych przybywali także w różny sposób do niektórych krajów afrykańskich (RPA, Zimbabwe, Wybrzeże Kości Słoniowej, Nigeria, Kenia) nieliczni Polacy niezwiązani z żadnymi wcześniejszymi kontraktami. Byli to ci, którym udało się dostać paszport „na Zachód” i później szukali swojego szczęścia w Afryce. Zatrudniali się u prywatnych przedsiębiorców bądź sami otwierali własne „interesy”. Z reguły byli to ludzie przedsiębiorczy, nie bojący się ryzyka. Wielu z nich powiodło się i zostali na stałe w Afryce.

Oprócz specjalistów do Afryki w okresie PRL wyjeżdżali także misjonarze, i to po 1957 roku w liczbie dotąd niespotykanej<sup>49</sup>. Były zakony, które specjalizowały się w działalności misyjnej w państwach afrykańskich, ale na misje do Afryki wyjeżdżali przedstawiciele większości zgromadzeń zakonnych zarówno męskich, jak i żeńskich, oraz księża diecezjalni<sup>50</sup>. Można powiedzieć, że Polska w niektórych krajach, jak np. w Kamerunie i Zambii, stała się potęgą misyjną, odrabiającą wielowiekowe „opóźnienia” w tej działalności<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> J. Machowski, *Jak pracowało się Polakom w Nigerii*, w: *Polacy w Nigerii*, op. cit., s. 93.

<sup>49</sup> Ogółem w roku 1999 przebywało w Afryce 851 polskich misjonarzy i misjonek — wg ks. A. Halemby (wypowiedź ustna na konferencji „Polska w Afryce — próba bilansu”, 27 I 2000). W porównaniu z liczbą „specjalistów” nie wydaje się duża, ale pod względem wpływu, jaki misjonarze wywierają na tysiące Afrykanów, liczy się wielokrotnie bardziej. Uwzględnić trzeba także ich działalność w kraju, liczne książki wspomnieniowe dotyczące pracy misyjnej, prelekcje w szkołach i czasopisma popularyzujące idee misji i Afrykę, jak np. „Misyjne Drogi” Oblatów, „Głos Afryki” Ojców Białych, biuletyn „Afryka” Stowarzyszenia Misji Afrykańskich i inne.

<sup>50</sup> Największe wyspecjalizowane zgromadzenia misyjne wysyłające z Polski swych przedstawicieli do Afryki to: werbiści, oblaci, ojcowie biali (misjonarze Afryki), salezianie, kombonianie i Stowarzyszenie Misji Afrykańskich. Poza tym w niektórych krajach Afryki wielu swoich misjonarzy mają również: jezuita, franciszkanie, kapucyni i saletyni.

<sup>51</sup> Według ks. A. Halemby w Kamerunie przebywało w 1999 roku 126 misjonarzy, w Zambii 113.

Od lat siedemdziesiątych do różnych państw afrykańskich docierali też polscy turyści. W zasadzie w całym okresie PRL-u, z wyjątkiem może wycieczek orbisowskich do Egiptu i innych krajów arabskich, normalnej turystyki z Polski do Afryki nie było. Od kiedy jednak można było dostać paszport, posiadając konto walutowe, zdarzali się różnego rodzaju indywidualni podróżnicy, reporterzy i zespołowe, najczęściej studenckie, wyprawy. Niektórzy ze swoich wypraw pozostawili po sobie popularne książki podróżnicze, jak np.: Arkady Fiedler, Genowefa Czekala-Mucha, Stanisław Mioduszczyński, Jacek Herman-Iżycki i wielu innych. Spośród nich wszystkich na osobne wyróżnienie zasługuje Ryszard Kapuściński, którego sugestywność obrazów Afryki i ich wpływ na czytelników były porównywalne z wizjami Sienkiewicza i Conrada.

Poza tym w końcowym okresie PRL, gdy w grudniu 1981 roku gen. Wojciech Jarużelski wprowadził stan wojenny, w Republice Południowej Afryki ponownie pojawili się Polacy, i to w liczbie szacowanej na około 10 tys. Oficjalnie byli „uchodźcami”, choć w zasadzie należałoby ich uznać raczej za emigrantów zarobkowych. Emigracji tej nie odstraszył instytucjonalny rasizm panujący w tym kraju, ale przeciwnie — przyciągnęła wizja RPA jako raj dla Białych.

\*

Po przełomie lat dziewięćdziesiątych osobistych kontaktów Polaków z Afrykanami z różnych krajów jest jeszcze więcej. Mimo że dawniejsze formy tych kontaktów uległy ograniczeniu lub całkowicie zanikły, to jednak pojawiły się nowe. W latach osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych większość dawnych umów, jakie Polska podpisała z państwami Afryki, albo wygasła, albo straciła moc wykonawczą. Zamknięto szereg polskich placówek dyplomatycznych i handlowych w Afryce. Zniknęli niemal całkowicie, liczni dawniej, polscy wykładowcy na afrykańskich uczelniach<sup>52</sup>. Specjaliści w średnim wieku, dla których wyjazd do Afryki był często ukoronowaniem całej ich kariery zawodowej, nie wyjeżdżają już jak dawniej. Zastąpili ich jednak (choć nie tak licznie jak dawniej) młodzi absolwenci wyższych uczelni, dobrze znający języki, niemogący znaleźć pracy w kraju i zawierający indywidualne kontrakty u prywatnych pracodawców. Według GUS, w 2002 roku we wszystkich państwach afrykańskich ogółem przebywało 2516 obywateli polskich, z tego większość powyżej 12 miesięcy<sup>53</sup>.

Mało znana jest aktywność w Afryce polskich drobnych biznesmenów. Tymczasem są wszędzie, nawet w krajach, w których toczą się wojny, jak w Somalii, Kongu czy Ruandzie, wchodząc w rozmaite ryzykowne przedsięwzięcia. Wielkie firmy jednak unikają Afryki. W Polsce wyjątkiem jest tylko KGHM „Polska Miedź”, szukająca taniego surowca poza granicami Polski i inwestująca w Kongu<sup>54</sup>. Eksport

---

W tym ostatnim kraju na wyróżnienie zasługuje ks. Adam Kozłowiecki będący kardynałem. W większości innych krajów Afryki pracuje od 5–10 do 60 polskich duchownych.

<sup>52</sup> J. Machowski, *Jak pracowało się...*, s. 98–104.

<sup>53</sup> *Migracje zagraniczne ludności*, GUS, Warszawa 2003.

<sup>54</sup> W 1997 r. KGHM Polska Miedź zdecydowała się na zakup złoża w Kongu, a w 2005 roku przystąpiła

polskich towarów (aparatury przemysłowej, wyrobów elektrycznych, sprzętu AGD, kosmetyków i żywności) do państw afrykańskich oraz import wyrobów i surowców afrykańskich odbywa się obecnie w większości przez zachodnioeuropejskich pośredników. Brak znajomości realiów afrykańskich, nieumiejętność korzystania z usług miejscowych fachowców, a w dodatku brak jakiegokolwiek wsparcia rządowego w formie kredytów bankowych na inwestycje i handel w Afryce znacznie utrudniają działalność nawet tym nielicznym, którzy się interesują rynkiem afrykańskim.

Polskie „tradycje wojskowe” w Afryce w dalszym ciągu, choć nielegalnie z punktu widzenia polskiego prawa<sup>55</sup>, kontynuują liczni Polacy we Francuskiej Legii Cudzoziemskiej, gdzie stanowią około 30% jej składu<sup>56</sup>. Legia w 2000 roku posiadała swoje bazy w Czadzie, na Wybrzeżu Kości Słoniowej, w Senegal, Gabonie i w Dżibuti i tylko w latach dziewięćdziesiątych uczestniczyła w około 16 operacjach wojskowych<sup>57</sup>. Wcześniej Polacy byli też obecni jako żołnierze najemni w konfliktach w Biafrze, Katandze i wschodnim Kongu. Oficjalnie natomiast uczestniczyli jako przedstawiciele misji pokojowych ONZ w Nigerii, w Egipcie, Namibii oraz Rwandzie<sup>58</sup>. Ostatnio, tzn. w latach 2004–2006, służyli na pograniczu etiopsko-erytrejskim, w Demokratycznej Republice Konga, Liberii, w Republice Wybrzeża Kości Słoniowej i w Darfurze w Sudanie.

Największą natomiast obecnie grupą Polaków przybywających na krótko do Afryki są zwykli turyści. Wśród nich giną w tłumie dziennikarze i inne osoby piszące czy realizujące filmy o Afryce. Nie ma obecnie ograniczeń formalnych (chyba że niekiedy ze strony samych państw afrykańskich), a bariera finansowa dzięki wymienialności złotego i utrzymywaniu się jego wysokiego kursu wobec innych walut dla dużo większej liczby Polaków jest do pokonania. Nic więc dziwnego, że zjawisko to nabrało szerszego charakteru. Poza Egiptem i Tunezją, do których wyjazdy Polaków z nowej klasy średniej stały się już standardem, powstały biura turystyczne specjalizujące się w wyjazdach do niektórych krajów Afryki subsaharyjskiej<sup>59</sup>, głównie do RPA i Kenii oraz czasami do krajów sąsiadujących z tymi państwami. Ogólna liczba klientów tych biur waha się od 3 do 5 tys. w ciągu roku, poza tym dochodzi jeszcze bliżej nieokreślona liczba turystów i podróżników indywi-

---

do budowy tam zakładu przerobu rudy. Zdaniem ekonomisty dr. E. Jaremczuka, śledzącego losy tej inwestycji, jej sukces może pociągnąć w przyszłości następne tego typu w sąsiedniej Zambii, jak również ośmielić inne polskie firmy do inwestowania w Afryce. E. J. Jaremczuk, *Kombinat Górniczo-Hutniczy Miedzi, Polska Miedź S. A. Związki z Afryką*, w: A. Żukowski (red.), *Kontakty polsko-afrykańskie*, Olsztyn 2005, s. 213–227.

<sup>55</sup> Dopiero w 2005 roku zmieniono to prawo, dając chętnym możliwość ubiegania się o zgodę na odbycie służby w obcej armii.

<sup>56</sup> Z. Truszczyński, *Afrykańskie wędrówki z legią cudzoziemską*, Warszawa 2002.

<sup>57</sup> M. W. Solarz, *Francja wobec Afryki subsaharyjskiej*, Warszawa 2004, s. 200.

<sup>58</sup> Z. Łazowski, op. cit., s. 35.

<sup>59</sup> Wyjazdy turystyczne do Afryki organizują w Polsce m.in. takie firmy, jak: Orbis, Marco Polo, Zeus, Opal, Nil-Pol Tour, Discovery Travel, Neckermann. Pojawiły się też przedsięwzięcia skierowane do turystów bardziej ambitnych, odbiegające od rutyny, dające wrażenie uczestniczenia w prawdziwych wyprawach, jak biuro Doroty Kozarzewskiej Moremi Africa.

dualnych<sup>60</sup>. Liczby te na kraj europejski wielkości Polski nie są jeszcze duże, ale i tak największe w dotychczasowej historii. Podróże na kontynent afrykański stają się coraz łatwiejsze i tańsze, pozostają tylko omawiane m.in. w tej książce bariery świadomościowe.

## Afrykanie w Polsce dawniej i współcześnie

Na kształtowanie się wizerunku Afrykanów do pewnego stopnia miała zapewne wpływ także ich obecność w Polsce odnotowywana przynajmniej od początku XVII stulecia. Nic co prawda nie wiemy o ich liczebności i należy przypuszczać, że nie było ich tak wielu, jak w Europie Zachodniej, gdzie jak pisze historyk Bronisław Nowak przybywali nie tylko jako niewolnicy, ale również jako wysłannicy od swoich władców<sup>61</sup>. W Polsce możliwość zobaczenia „Murzyna” ograniczała się zapewne tylko do bywalców dworów magnackich i mieszkańców niektórych większych miast. Warszawska kamienica Pod Murzynkiem na Rynku Starego Miasta jest jedną z takich pamiątek świadczących, że mieszczanie warszawscy mieli choćby świadomość istnienia „czarnego człowieka”.

Ciemnoskórzy Afrykanie do Polski trafiali w XVII wieku jako jeńcy, gdyż byli wcielani nierzadko do wojsk osmańskich. Później zgodnie z ówczesną modą na egzotykę zostawali lokajami na magnackich i królewskich dworach. W czasach pokoju kupowano ich także na targach niewolników w Stambule albo za pośrednictwem Holendrów, Brandenburczyków czy Anglików w zachodniej Europie. W Polsce, jak w innych krajach europejskich, nie byli jednak niewolnikami przeznaczanymi do ciężkiej pracy. Na dworach stanowili rodzaj żywej dekoracji, pospołu razem z „karłami hiszpańskimi”, bażantami i pawiami. „Murzyn” lub „Murzynek” służył do stworzenia egzotycznego kolorytu, był paziem i zabawką, świadcząc o zamożności właściciela. Wiadomo, że Afrykanie usłużyli m.in. królom: Stefanowi Batoremu i Janowi III Sobieskiemu. Wacław Potocki napisał nawet wiersz, przypisujący temu ostatniemu szczególne zasługi w rozpowszechnieniu wizerunku „Murzyna” w Polsce: „Rozmnożyłeś wielbłądy z Turek w ziemi naszej, A Murzyn nieznaną ludu pospolicity strasz”<sup>62</sup>. August II miał całą kapelę janczar-ską złożoną z Afrykanów. Przebywali także na dworach księcia Hieronima Radziwiłła w Nieświeżu i Jerzego Lubomirskiego w Przemyślu<sup>63</sup>. Oczywiście były sytuacje odbiegające od tej reguły. Przykładem może być Murzyn u Andrzeja Fredry, o którym Władysław Łoziński pisał: „Trzymał sobie Murzyna, wielką osobliwość

<sup>60</sup> Dane dr. J. Gilarowskiego (wypowiedź ustna na konferencji „Polska w Afryce — próba bilansu”, 27 I 2000).

<sup>61</sup> B. Nowak, *Ekspansja europejska w Afryce w XVII–XVIII w. Jej etapy, przejawy i skutki*, w: M. Tymowski (red.), *Historia Afryki. Do początku XIX wieku*, Wrocław 1996.

<sup>62</sup> Za J. Tazbirem, *Rzeczpospolita szlachecka wobec wielkich odkryć*, Warszawa 1973, s. 46.

<sup>63</sup> A. Kuczyński, *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki*, Wrocław 1990, s. 29.

w tych czasach, zwłaszcza na Rusi, a ten Murzyn, który przejął miejscowe obyczaje i był graczem na szable, w burdach swego pana brał czynny i wybitny udział<sup>64</sup>.

To zarazem pierwsza informacja o Afrykaninie, którego należałoby uznać za zintegrowanego z Polakami (biorąc pod uwagę szlacheckie obyczaje w XVII-wiecznej Polsce). Natomiast pierwszym wybitnym Afrykaninem znanym z imienia i nazwiska, który zrobił pewną karierę w Polsce, był niejaki Aleksander Denis. Służył on początkowo na dworze biskupa krakowskiego, później został starostą. Żonaty był z kobietą z podkrakowskiej wsi, z którą miał syna. To zarazem pierwsza wzmianka w Polsce o Mulacie i małżeństwie polsko–afrykańskim. Aleksander Denis jest jednym z nielicznych przykładów Afrykanów, którym w okresie handlu niewolnikami udało się zdobyć wyższą pozycję społeczną w Europie<sup>65</sup>. Podobną karierę zrobił w Wielkiej Brytanii pochodzący z Sierra Leone Africanus Horton, który ukończył medycynę w Edynburgu, oraz Ibrahim Hannibal z Sudanu (Etiopii), faworyt Piotra Wielkiego. Wśród jego potomków znajdować się miał sam Aleksander Puszkina.

W Polsce do grona takich niezwykłych Afrykanów zaliczyć trzeba jeszcze Jana Lapiera — byłego kamerdynera Tadeusza Kościuszki, który został za zasługi dla naczelnika, ale również za odczytanie i znajomość kilku języków, mianowany skarbnikiem księcia Dominika Radziwiłła.

W XIX wieku kończy się moda na trzymanie na dworach dodającego egzotyki Murzyna–lokaja. Niewiele w tym czasie wiadomo o pobytach Afrykanów na terenie naszego kraju i zapewne większość Polaków, która nie podróżowała, miała niewielkie możliwości zobaczenia Afrykanina poza ilustracjami w książkach i czasopiśmie. W dużych miastach czasami mogło jednak dochodzić do takich spotkań, gdyż niektórzy Afrykanie odbywali podróże po Europie, i to nie tylko w charakterze służących swych białych panów. Wiadomo, że zwłaszcza po zniesieniu niewolnictwa przybywali całkiem samodzielnie ze Stanów Zjednoczonych lub razem z misjonarzami bezpośrednio z Afryki na studia. Przy okazji zapewne także od czasu do czasu pojawiali się na ziemiach polskich<sup>66</sup>.

Jedynym Afrykaninem, który zasłynął wówczas na ziemiach polskich, i to jako aktor w tragicznych rolach szekspirowskich, szczególnie w Otellu, był Ira Aldridge. Podobno pochodził z Senegalu, w każdym razie od 1852 roku występował na scenach europejskich, w tym w Krakowie, Warszawie, Poznaniu i Łodzi. W tym

<sup>64</sup> W. Łoziński, *Prawem i lewem. Obyczaje na Czerwonej Rusi w pierwszej połowie XVII wieku*, w opr. J. Tazbira, Warszawa 2005, s. 503–504.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>66</sup> Brak relacji z pobytu Afrykanów w Polsce, podobnie jak ich własnych wspomnień z podróży po Europie, które by wzbogaciły naszą wiedzę o spostrzeganiu przez Afrykanów „naszego świata”. Interesująca jest jednak relacja Zanzibarczyka Salima bin Abakari z podróży w 1896 roku do Włoch, Niemiec oraz Rosji i Syberii (niestety pomijająca tereny ziem polskich) ze swym niemieckim pracodawcą dr. Bumillerem; Salim bin Abakari, *Moja podróż do Rosji i na Syberię* (opr. M. Pawełczak, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 1997, 2001, nr 5, s. 69–75, i nr 14, s. 48–66. Zachowało się natomiast wiele popularnych w tym czasie relacji autobiograficznych byłych czarnych niewolników. W Polsce przetłumaczono m.in.: T. Booker Washington, *Autobiografia Murzyna*, Warszawa 1905.



ostatnim mieście zachorował nagle 7 sierpnia 1867 roku i zmarł. Tam też został pochowany na cmentarzu ewangelickim. Jego starsza córka Zuzanna, która została śpiewaczką operową, również występowała w Łodzi<sup>67</sup>.

Zachowała się szczegółowa relacja z pogrzebu Adama Mickiewicza w Krakowie w 1890 roku, jeden z księży odprawiających mszę w czasie uroczystości pogrzebowych był Afrykaninem, wzbudzając niemalą sensację w całym Krakowie. Czasopismo „Missye Katolickie” tak o tym wydarzeniu pisało: „Jakież było zdziwienie Krakowian, a i wielu innych, którzy na uroczystość przeniesienia zwłok Mickiewicza przybyli, gdy ujrzano Murzyna przy ołtarzu w Kościele Św. Barbary, gdy przenäjszą ofiarę sprawował. Więć Murzyn może być księdzem – powtarzano. Murzyn, o którym myśłano, że chyba do niskich posług jest przydatny, a więc może dojść do pewnego stopnia wykształcenia. Tak jak każdy inny, o białej cerze śmiertelnik”<sup>68</sup>.

Ksiądz ten nazywał się Daniel Farimden Sorur. Został księdzem po wybawieniu z niewoli arabskiej, do której dostał się jako młody chłopak. Prawdopodobnie był pierwszym afrykańskim księdzem, który znalazł się na polskiej ziemi. Interesujące jest, że wiele lat później został ogłoszony błogosławionym przez papieża Polaka Jana Pawła II.

Trudno jednak mówić o pobycie Afrykanów w Polsce na szerszą skalę aż do lat sześćdziesiątych XX wieku. Do tego czasu, niezależnie ilu ich mogło jeszcze być, były to jednak wyjątki. Dopiero gdy kraje afrykańskie zaczęły odzyskiwać niepodległość, a Polska nawiązała z nimi stosunki dyplomatyczne i zawarła umowy międzynarodowe o współpracy kulturalnej i naukowo-technicznej, wizyty Afrykanów w Polsce zaczęły być na porządku dziennym. Przede wszystkim przyjeżdżali na studia, otrzymując stypendia rządu polskiego. Szczyt tego kształcenia przypada mniej więcej na lata siedemdziesiąte. Kształciło się wówczas w Polsce około 2 tys. studentów z Afryki. W 1999 roku liczba ta spadła do 500 osób, a później została zredukowana jeszcze bardziej<sup>69</sup>. Po rocznym kursie przygotowawczym i nauce języka afrykańscy studenci odbywali pięcioletnie studia wyższe, przeważnie politechniczne i medyczne, bardzo rzadko ekonomiczne czy humanistyczne. Kształcenie na poziomie podyplomowym i doktoranckim było już zarezerwowane dla ZSRR<sup>70</sup>. Po ich ukończeniu władze administracyjne z reguły natychmiast wymuszały ich powrót do kraju pochodzenia. Niektórzy zawierali związki małżeńskie z obywatelkami polskimi i mogli wówczas zostać w Polsce, ale przeważnie również wyjeżdżali. Byli też tacy, którym udało się jednak dostać na studia doktoranckie lub w przypadku lekarzy odbyć staż zawodowy i wówczas przedłużali swój pobyt nawet o lat kilkanaście. Generalnie jednak do lat dziewięćdziesiątych tylko nieliczni Afrykanie pozostawali w Polsce na stałe. Nieatrakcyjność ekonomiczna Polski,

<sup>67</sup> B. Platz, *Człowiek. Jego pochodzenie, rasy i dawność*, Warszawa 1892, s. 354.

<sup>68</sup> „Missye Katolickie”, Warszawa–Kraków 1890, s. 54.

<sup>69</sup> Dane liczbowe według dyr. Bogusława Szymańskiego z Ministerstwa Edukacji Narodowej (referat podczas konferencji „Polska w Afryce — próba bilansu”, 27 I 2000).

<sup>70</sup> Ibidem.

trudności formalne w przypadku pozostania, brak szerszego środowiska afrykańskiego w naszym kraju skutecznie do takiej decyzji zniechęcały.

Dopiero po roku 1989, kiedy zabrakło z jednej strony tzw. administracyjnych środków wymuszania powrotów do krajów macierzystych, a z drugiej pojawiły się szersze możliwości pozostania i zarabkowania w Polsce z uwagi na wolny rynek, wielu byłych studentów, doktorantów i stażystów zdecydowało się na pozostanie i już nie wróciło do swoich krajów. W latach dziewięćdziesiątych do Polski przyjeżdżali też Afrykanie z krajów byłego ZSRR, studiujący tam wcześniej. Liczba nowych osób przyjeżdżających na studia do Polski z państw afrykańskich drastycznie spadła, po raz pierwszy jednak w historii Polski pojawili się imigranci z tego kontynentu, których celem stało się osiedlenie w Polsce.

Wielu z nich złożyło wnioski o zalegalizowanie swego pobytu na czas określony lub postanowiło ubiegać się o status uchodźcy. Inni weszli w związki małżeńskie z obywatelami polskimi. Jedni i drudzy z czasem zaczęli otrzymywać zgodę na osiedlenie się, a następnie obywatelstwo polskie. Byli jednak i tacy, którzy nie podjęli żadnych działań legalizujących swój pobyt i przez wiele lat funkcjonowali tu nielegalnie. Ogólna liczba Afrykanów w Polsce, jak już wspomniałem we wstępie, może dochodzić do 3 tys. Najwięcej jest Algierczyków (ok. 500 osób) i Libijczyków (400), z Afryki subsaharyjskiej zaś Nigeryjczyków (ok. 254 osoby wg spisu z 2002 roku, ok. 500 wg samych zainteresowanych). Inne większe grupy afrykańskie to imigranci z RPA (263), Kenijczycy (91), Sudańczycy (84) i Kongijczycy (75)<sup>71</sup>.

Pobytowi Afrykanów w Polsce sprzyjało w początkach lat dziewięćdziesiątych otwarcie się rynku pracy i rozwinięcie handlu bazarowego. Mimo trudności wielu z nich uzyskiwało pozwolenie na pracę lub zgodę na prowadzenie działalności gospodarczej<sup>72</sup>. Najłatwiej Afrykanie znajdują pracę w Polsce w charakterze nauczycieli języków obcych (głównie angielskiego). W wyuczonym zawodzie pracują zazwyczaj tylko lekarze, i to pod warunkiem, że kończyli studia w Polsce. Niektórzy z nich dzięki dobrej znajomości kilku języków obcych znaleźli zatrudnienie w firmach zagranicznych. Ci, którzy dysponowali jakimś kapitałem, z reguły pochodzącym od rodziny w kraju lub na emigracji, podjęli działalność gospodarczą na własny rachunek. Firmy przez nich prowadzone zatrudniają zazwyczaj także innych Afrykanów. Reszcie pozostawał handel bazarowy, który dawał też w ostateczności możliwość nielegalnego zatrudnienia się, a przy odrobinie szczęścia możliwość samodzielności finansowej. Nielicznym Afrykanom udało się odnieść w Polsce pewne sukcesy, zwłaszcza w biznesie, sporcie, rozrywce. Są też Afrykanie, których powodzenie nie było może spektakularne, ale relatywnie odnieśli je

<sup>71</sup> Dane liczbowe z Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku; *Migracje...*, op. cit.

<sup>72</sup> Zgody na zatrudnienie nie potrzebują osoby posiadające status uchodźcy oraz zatrudnione w charakterze nauczycieli akademickich i nauczycieli prowadzących zajęcia w językach obcych, a także lekarze rozpoczynający staże zawodowe oraz pracownicy przedstawicielstw dyplomatycznych. Wszyscy pozostali muszą przechodzić przez uciążliwe procedury w wojewódzkich urzędach pracy, które w dodatku wydawane są na czas nie dłuższy niż 12 miesięcy. Patrz *Zezwolenie na pracę udzielane cudzoziemcom*, Departament Rynku Pracy MGiP, Warszawa 2003.

również, i to w takich dziedzinach życia, jak np. nauka (wielu pracuje na wyższych uczelniach), a nawet polityka na szczeblu lokalnym.

Są jednostki, którym udało się zrobić medialne kariery. Przede wszystkim w sporcie i rozrywce, ale także w literaturze i publicystyce ekonomicznej, jak np. uchodźca z Kamerunu Simon Mol — poeta i dziennikarz, założyciel w Warszawie amatorskiego teatru Migrator Theatre, czy Zambijczyk Richard Mbewe z Piaseczna, główny ekonomista z Warszawskiej Grupy Inwestycyjnej. Na radnych w Polsce zostali wybrani Anaclet Kalondji-Kabengele z Demokratycznej Republiki Konga (d. Zair) i Kilion Munyama z Zambii, pierwszy w powiecie staszowskim, drugi w Grodzisku Wielkopolskim. Nigeryjczyk Larry Okey Ugwu został w 2005 roku dyrektorem Departamentu Kultury Urzędu Marszałkowskiego Województwa Pomorskiego, a Henry Ubaka znalazł zatrudnienie w stołecznej policji, w Komisariacie Praga Północ.

Podpisanie przez Polskę Konwencji genewskiej z 1951 roku i rozpoczęcie przyjmowania uchodźców stało się jedną z „furtek”, z której korzystali zarówno Afrykanie dotychczas studiujący w Polsce, jak i niedawno przybyli do Europy, najczęściej tranzytem przez Rosję. Zmiany polityczne na terenach byłego ZSRR spowodowały, że kraje takie, jak Rosja czy Ukraina, które początkowo nie stosowały rygorystycznej polityki wizowej w stosunku do obywateli krajów Trzeciego Świata, stały się w latach dziewięćdziesiątych wielkim obszarem tranzytowym na Zachód dla przybyszy nie tylko z Azji, ale i Afryki. W większości Afrykanie ci nie pozostawali w Polsce na dłużej. Od 1999 roku ich liczba spadła. Przyczyn tego faktu upatruje się głównie w zaostrzeniu polityki wizowej w Rosji i pojawieniu się tam amerykańskich służb imigracyjnych, prowadzących procedury imigracyjne w stosunku do nielegalnych migrantów z Afryki przebywających na terenie tego kraju. Dodatkowy wpływ na to musiała mieć również polska polityka uszczelniania granicy wschodniej, prowadzona stale od 1998 roku zgodnie z wymogami Unii Europejskiej.

Afrykanów, którzy trafili do Polski, skłaniają do wyjeżdżania na Zachód przede wszystkim bardziej urozmaicone możliwości dostania tam lepiej płatnej pracy. Często jednak decydującym czynnikiem jest tylko fakt istnienia w dużych miastach Niemiec, Francji, czy Wielkiej Brytanii silnych diaspor Afrykanów z poszczególnych krajów czy nawet określonych grup etnicznych. Diaspory takie, których zasadniczo brak w Polsce, stanowią istotne grupy wsparcia dla nowo przybywających imigrantów. W naszym kraju można zaledwie obserwować ich załączki w postaci nielicznych, często nieformalnych klubów czy zrzeszeń łączących Afrykanów z poszczególnych krajów<sup>73</sup>. W ich ramach prowadzone jest dość ożywione życie towarzyskie, organizowane imprezy rozrywkowe, czy obchodzone święta. Istnieją też organizacje polsko-afrykańskie, skupiające głównie Polaków zafascynowa-

<sup>73</sup> Spośród nich można wymienić Stowarzyszenie Nigeryjczyków w Polsce, Stowarzyszenie Etiopsko-Polskie „Selam”, Stowarzyszenie Uchodźców w Polsce, w którym działają głównie Afrykanie, czy Radę Społeczności Somalijskiej w Polsce. Łatwość rejestracji tego typu stowarzyszeń w Polsce sprawia, że ciągle powstają nowe, stare zmieniają nazwy, wszystkie mają jednak problemy z przetrwaniem.

nych Afryką, choć inicjatorami ich powstania byli często sami Afrykanie<sup>74</sup>. Działają one na rzecz „dobrego imienia Afryki w Polsce”, a zajmują się szerzeniem wiedzy o Afryce i przełamywaniem stereotypów oraz organizowaniem pomocy. Po raz pierwszy Afrykanie w Polsce starają się wpływać na swój wizerunek wśród Polaków. Przedstawiciele ich zabierają głos w debatach publicznych i są aktywnymi uczestnikami różnych konferencji. Jest to szczególnie znaczące, gdyż dotąd cała wiedza o Afrykanach w Polsce, w tym także o ich postrzeganiu Polski, pochodziła od Polaków. Dotyczy to nie tylko okresów wcześniejszych, ale i współczesności.

W tym kontekście można by powtórzyć o Afryce to, co Krzysztof Maria Byrski pisał o Indiach, zwracając uwagę na niesymetryczność zainteresowań sobą wzajemnie obu cywilizacji<sup>75</sup>. Podobnie jak w Indiach, to Europejczycy wdarli się do afrykańskiego świata. Podróże i migracje Afrykanów na inne kontynenty miały i nadal mają w większości inny charakter niż Europejczyków. Świadczy to, iż owa namiętność do podróży, wynikająca z fascynacji obcością, występująca oczywiście razem z ksenofobią, stała się już od starożytności w większym stopniu cechą kultury europejskiej niż jakichkolwiek innych kultur. Jednocześnie rozmowy z Afrykanami na ten temat, zapisy europejskich podróżników dotyczące reakcji mieszkańców Afryki na ich widok oraz nieliczne relacje samych Afrykanów i przykłady z literatury przez nich tworzonej dowodzą, że nie są oni pozbawieni tego samego lęku i tej samej ciekawości w stosunku do obcych.

Podsumowując, jak już wspominałem, na przełomie XX i XXI wieku Afrykanie stali się stałym elementem w polskiej rzeczywistości. W dużych miastach zasadniczo Afrykanin przestał być już sensacją, choć sami Afrykanie jeszcze się na to skarżą. Można ich spotkać nawet w małych miejscowościach i wtedy często są znani w całej okolicy. Ich liczba nie jest ustabilizowana ze względu na duży potencjał migracyjny krajów afrykańskich, będzie się prawdopodobnie powoli zwiększać, choć obecnie z powodu restrykcyjnej polityki migracyjnej zarówno w Polsce, jak i w całej Unii Europejskiej nie należy się spodziewać w tym względzie radykalnych zmian.

---

<sup>74</sup> Obok Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Afrykańskiej, które działało od 1962 roku do lat 90., w ostatnich latach powstało cały szereg nowych organizacji, takich jak: Towarzystwo Polsko-Nigeryjskie, Stowarzyszenie „Solidarni z Afryką”, Stowarzyszenie Misji Afrykańskich, Stowarzyszenie Przyjaciół Afryki, Polsko-Somalijskie Centrum Współpracy, Fundacja „Moja Afryka”, Towarzystwo Przyjaźni Polsko-Południowoafrykańskiej, Towarzystwo Przyjaźni Polsko-Sudańskiej „Wisła-Nil”, Forum Kenijsko-Polskie, Forum Polsko-Senegalskie, Pomorskie Stowarzyszenie Integracji z Kulturą i Sztuką Afryki, Centrum Kultury i Sztuki Afrykańskiej TERANGA w Krakowie.

<sup>75</sup> M. K. Byrski, *Upadek Wiśwamitry*, w: A. Zajączkowski (red.), *Obrazy świata białych*, Warszawa 1973, s. 56.

## Ewolucja i ciągłość w polskich/europejskich obrazach Afryki

### Od średniowiecza po wiek XIX

O pojawieniu się w Polsce pewnej wiedzy na temat Afrykanów, a w zasadzie tylko pierwszych wyobrażeń na ich temat można mówić już w średniowieczu wraz z przyjęciem i utrwalaniem się chrześcijaństwa. W *Starym Testamencie* znajdujemy informacje o pojawieniu się czarnego człowieka na świecie i wytłumaczenie jego pochodzenia od Chama, jednego z trzech synów Noego, który za brzydkie zachowanie wobec pijanego ojca spalił się na ciemno gorącym żarem słońca<sup>76</sup>. Było to zarazem podkreślenie i wytłumaczenie jego niższej kondycji, choć w średniowieczu w całej Europie, w przeciwieństwie do czasów późniejszych, nie eksponowano specjalnie tego wątku. Poza tym dokładniejsza znajomość *Biblii* ograniczona była z konieczności do duchowieństwa. Pierwsze polskie przekłady pojawiły się prawdopodobnie w XIII wieku w formie tzw. psalterzy, zawierających tylko zbiory psalmów przypisywanych królowi Dawidowi. Niemniej już w najstarszym z zachowanych — *Psalterzu floriańskim* (XIV–XV wiek, wyd. 1834) oraz *Psalterzu puławskim* (XV–XVI wiek, wyd. 1880) wspomniane jest istnienie Afrykanów. Podobnie występują o nich wzmianki w pierwszych polskich pełnych przekładach *Biblii* pochodzących z XV wieku, jak zachowana do dziś *Biblia królowej Zofii* (wyd. 1965), czy też w *Genezis* i tzw. *Proroctwach Nahuma*, gdzie mowa jest o „murzyńskich krainach”. W *Pieśni nad Pieśniami* wychwalana przez Salomona kobieta mówiła o sobie „czarna jestem, ale piękna” (1.5), a w *Psalmach Jeremiasza* pada pytanie: „Czy może odmienić Murzyn skórę swoją, a lampart swoje pręgi?” (13.23).

Przyjęcie chrześcijaństwa przez Polskę oznaczało ponadto nawiązanie kontaktów z państwami leżącymi na południu Europy, gdzie żywa była jeszcze pamięć związków, jakie łączyły je z Afryką w okresie Cesarstwa Rzymskiego i pierwszych wieków chrześcijaństwa. Ówczesne polskie elity musiały więc zapoznawać się, choćby tylko z historią Kościoła, w której afrykańscy papieże i święci odegrali dużą rolę<sup>77</sup>.

Szczególnie symboliczną rolę w polskiej historii odegrała postać św. Maurycego, ciemnoskórego dowódcy legii tebańskich, który poniósł męczeńską śmierć, odmawiając złożenia ofiary pogańskim bogom. Włócznia bowiem tego afrykańskiego centuriona (czy raczej jej kopia) została wręczona przez Ottona III Bolesławowi Chrobremu podczas zjazdu gnieźnieńskiego, stając się w ten sposób jednym z insygniów władzy królów polskich. Czy mogło stać się inaczej, gdyby obcym, egzotycznym przedmiotom nie nadawano szczególnego znaczenia? Można by powiedzieć, że zmaterializowany w tej włóczni symbol świętego, który jako chrześcijanin był już „swój”, ale jako czarny „obcy”, stał się jedną z największych relikwii

<sup>76</sup> *Stary Testament, Księgi Mojżeszowe* I, IX, 22–25.

<sup>77</sup> M.in. bł. Tertulian, św. Marek, św. Julian, św. Marcellus, św. Publiusz, św. Augustyn, św. Maurycy, także papieże — św. Victor I, św. Milcjades i św. Gelazy I.

państwa polskiego. Wcześniej Otton III miał podarować również Mieszkowi I wielbłąda, także symbol innego świata<sup>78</sup>. Tak niezwykle egzotyczne dary musiały wzbudzić pewne zainteresowania odległymi zakątkami świata.

O Afryce wspominali w swych kronikach pierwsi historycy Polscy. Zarówno Wincenty Kadłubek w *Kronice Polskiej*<sup>79</sup>, jak i Jan Długosz w *Rocznikach, czyli Kronikach sławnego Królestwa Polskiego*<sup>80</sup>. W okresie tym mieszkańców Afryki (oczywiście północnej, bo tylko tą znano) powoli przestanie się jednak spostrzegać jako chrześcijan. Ekspansja Arabów w VII wieku i rozpoczęta przez nich islamizacja na zawsze podzieliły świat śródziemnomorski, a mieszkających tam Afrykanów zaczęło się widzieć jako „pogan barbarzyńców”, stanowiących śmiertelne zagrożenie wiszące nad Europą. Jednocześnie w okresie wypraw krzyżowych popularna stała się legenda o tajemniczym królestwie chrześcijańskim księdza Jana, które umiejscawia się m.in. w Afryce, wiążąc z nim nadzieję na pokonanie muzułmanów.

Pochodzący spoza granicy „naszego świata” Afrykanie, według ówczesnych mitów, kimkolwiek by byli, z pewnością nie mogli być takimi samymi ludźmi jak „my”. Wyobrażano ich sobie nierzadko w postaci diabłów czy demonów, jako istoty czarne, brzydkie, osmolone, brzydko pachnące oraz posiadające cechy zwierzęce, takie jak rogi, kopyta, ogony i owłosienie. W ludzkiej wyobraźni powstawały mity o niezemskich stworach i dzikich ludach zamieszkujące te ziemie, noszących imiona Gog i Magog, które kiedyś runą stamtąd na Europę.

Wyobrażenia te przenoszono na wszystkich pojawiających się cudzoziemców, którzy pod każdym względem byli niesamowici, a więc równie dobrze mogli pochodzić z zaświatów. Samych diabłów zresztą przedstawiano często w stroju niemieckim, francuskim lub hiszpańskim. Saracenów (muzułmanów) i Tatarów powszechnie uznawano za synów diabła. Gdy uświadomiono sobie istnienie Afrykanów, diabeł przybrał i ich postać, jak np. w *Monumenta Poloniae Historica*, gdzie opisano „obrzydliwego Etjopa”, który ukazał się opatowi cystersów w Wąchocku w 1461 roku<sup>81</sup>. „Murzyni” pojawili się też jako demony, które opętały szlachetną Tomisławę, żonę komesa Zdzisława<sup>82</sup>. We wstępie zaś do kroniki Kadłubka czytamy: „występują już ci «Etjopi» w przeciwieństwie do światła i jasności: «I gwiazdy najczarniejszymi (*teterrimis*) palcami Etjopów nie zczernieją»”<sup>83</sup>.

W sztuce średniowiecznej diabeł zawsze był czarny, choć nie zawsze wiadomo, czy dlatego, że był Afrykaninem, czy dlatego, że był osmolony. Z pewnością jednak czarny dlatego, że pochodzący z krainy ciemności jak Afrykanin. Nie mamy co do tego wątpliwości, oglądając w Prado obraz Hieronima Boscha *Ogród rozkoszy*, na którym Murzyn pod postacią diabła występuje już bez dodatkowych atrybutów zwierzęcych, podobnie jak jego narzędzie — czarna Ewa, która namawia do grze-

<sup>78</sup> *Kronika Thietmara*, Poznań 1953, s. 154–155.

<sup>79</sup> *Magistri Vincentii Chronicon Polonorum*, Warszawa 1992, s. 45–46.

<sup>80</sup> *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, Warszawa 1962, t. 1–2, s. 81.

<sup>81</sup> *Monumenta Poloniae Historica*, t. VI, s. 589, cyt. za Z. Benedyktowiczem, *Portrety „obcego”*, Kraków 2000, s. 142.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Kronika Kadłubka*, s. 250–251, za Z. Benedyktowiczem, op. cit., s. 142.

chu białego mężczyznę. Dzisiaj obraz ten może być spostrzegany jako obraz raj, senu erotycznego o miłosnej pełni, trzeba jednak pamiętać, że Filip II, twórca Eskurialu, kupił Ogród jako piekło i cenił obraz jako dzieło święte, tępiące daremność rozkoszy erotycznych<sup>84</sup>. Genialne przedstawienie diabłów przypominających Afrykanów mamy też na obrazie Hansa Memlinga *Sąd Ostateczny*, który znajdował się w kościele Mariackim w Gdańsku.

Od początku, jak w każdej epoce, jak w stosunku do każdej „obcej inności”, obrazy Afrykanów nie były jednoznaczne, lecz cechowała je daleko posunięta ambiwalencja. W średniowieczu w szczególny sposób przejawiająca się z jednej strony sakralizacją „czarnego” człowieka, a z drugiej jego demonizacją. Uczucie grozy w stosunku do „istot z zaświatów” szło jednak w parze z fascynacją.

Afrykanin w sztuce średniowiecznej był więc przedstawiany często jak święty, prorok lub mędrzec. Przykładem może być np. obraz Gentile Belliniego *Procesja Świętego Marka*, czy Mattiasa Grünewalda przedstawiający św. Murycego. W przedstawieniach pokłonu nowo narodzonemu Jezusowi przez Trzech Króli (Mędrców) jeden z nich zawsze jest Afrykaninem, jak np. na obrazie *Hold Trzech Króli* Albrechta Dürera czy w ołtarzu Wita Stwosza w kościele Mariackim w Krakowie. Poza tym Madonny Rafaela czy nasza Madonna z Częstochowy również są czarne, choć w Ewangelii nie ma mowy o czarnym królu i czarnej matce Jezusa. Jest także faktem, że czarne wizerunki świętych cieszyły się niekiedy większą popularnością niż białe. Szczególnie to widać na przykładzie kultu czarnych Matek Boskich. Z czasem ten sposób przedstawiania jednego z królów i Maryi znalazł również swój wyraz w polskiej sztuce ludowej.

Zdaniem Zbigniewa Benedyktowicza, postrzeganie obcych odbywa się przez pryzmat struktur i kategorii sakralnych<sup>85</sup>. Afryka jako inny świat wydawała się krainą jeszcze nie stworzoną, niebezpieczną i nieuporządkowaną, bo jedyny możliwy ład to był nasz ład. Inne światy, a właściwie zaświaty mogły być zarówno piekłem, jak i rajem, domeną chaosu i śmierci, w istocie swojej tym samym co sacrum. Stworzenia dwunożne, które je zamieszkiwały, nie mogły być więc normalnymi ludźmi. Już w starożytności u Homera „Etjopowie mieszkający na kresach ludzkości”, mają z bogami specjalne związki<sup>86</sup>. W średniowieczu zaś w spontaniczny i niewyrozumowany sposób spostrzegano ich najczęściej jako diabłów, upiórów, ale też i świętych.

\*

Nie była to cecha tylko średniowiecza. Renesans, potem barok, mimo wspomnianych wyżej nowych podróży, nie przyniosły w tych wyobrazeniach wielkiej zmiany. Obrazy Afryki, jakie zostały utrwalone w zachowanej od końca średniowiecza literaturze, stanowiły w Europie przedziwną kompilację żywych nadal mitów z nowymi relacjami podróżników. Znajdują się i Polacy, którzy opierając się na

<sup>84</sup> A. Banach, *O potrzebie egzotyizmu*, Kraków 1980, s. 37.

<sup>85</sup> Z. Benedyktowicz, op. cit., s. 176.

<sup>86</sup> Homer, *Odyseja*, Warszawa 1981, s. 26–27.

wzorach zachodnioeuropejskich przybliżają je Polakom. Pierwszy był Marcin Bielski, który w swej *Kronice wszystkiego świata* wydanej w 1551 roku daje po raz pierwszy w języku polskim obszernie omówienie Afryki, w której:

„(...) połowica pustej, częścią dla wielkiego gorąca, częścią też dla zwierząt jadowitych, które się tam rodzą w pustyniach, jako są lwowie, wsloniowie, bazyliśzkowie, kokodryle, pardowie, małpy, osłowie rogaci i rozmaity naród smoków, także węzów, które całe lato nie piją, bo tam wody nie masz lada gdzie, przeto są jadowite jako pisa, iż tam więcej ludzi zemrze jadem zwierzęcym niż wrzodem, a śmiercią przyrodzoną, zwłaszcza gdzie torrida zona w pośrodku Afryki. Przeto ta część świata nie była dobrze znajoma pierwsiem starym kosmografom przez wielkie pustynie, aż dzisiejsi żeglarze lepiej przewidzieli”<sup>87</sup>.

Książka Marcina Bielskiego była wyrazem zainteresowania światem zewnętrznym, ale poza tym świadczy, że już wówczas przywiązywano wagę do formy przekazu, aby była ona prosta, komunikatywna i dostarczała informacji prawdziwych lub zmyślonych, ale zawsze fascynujących. Zasada ta, jak zobaczymy później, obowiązuje do dziś w literaturze popularnej w pokazywaniu Afryki.

W Europie od XVI wieku książki o podróżach do Afryki zaczęły się ukazywać bardzo często. Pisali o niej kupcy, kapitanowie statków, gubernatorzy placówek afrykańskich i misjonarze. Przędowali zwłaszcza ci ostatni, wydawano bowiem ich listy adresowane do szerszej publiczności, w których pisali nie tylko o sprawach wiary, ale i o obyczajach oraz wierzeniach krajowców. Również beatyfikacje polskich patronów, czczonych za morzami, łączyły się z reguły z opowieściami o cudach, których m.in. i „Murzyni” doznali za sprawą św. Stanisława Kostki lub św. Jacka Odrowąża<sup>88</sup>.

W Polsce zaczęły się także pojawiać tłumaczenia dzieł obcych, dotyczące obcych krain, jak np. Włocha Jana Botero Benesiusa *Relativae powszechnie albo nowiny pospolite*, wydane w Krakowie w 1609 roku. Później także kompilacje z dzieł innych autorów w polskim opracowaniu, jak np. *Świat we wszystkich jego częściach...* późniejszego prymasa Władysława Łubieńskiego z 1740 roku. Autor, opisując Afrykanów, pisze m.in.:

„Afrykanie generalnie są mocni, ale bestialscy i prostacy, w sciencyjach żadnych ani kunsztach nie są biegli, nie wojenni, wyjąwszy pogranicznych medytterrańskich z przyczyny bliskiej Europy, są źli, niewierni, okrutni, niestateczni i daleko odmienniejsi od dawnych Augustynów i Anibalów”<sup>89</sup>.

Największą popularnością cieszyło się jednak dzieło mające charakter encyklopedii kanonika kijowskiego Benedykta Chmielowskiego pt. *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna...* wydane w latach 1745–1746. Znajdujemy w nim ponownie biblijno-mityczne wytłumaczenie pochodzenia Afrykanów:

<sup>87</sup> M. Bielski, *Kronika wszystkiego świata... (1551)*, w: W. Walecki, *Z duchem w rozmawianiu. Szesnastowieczna proza polska*, Kraków 1991 (pis. oryg.).

<sup>88</sup> J. Tazbir, *Rzeczpospolita...*, s. 25.

<sup>89</sup> *Afryka z 1740 r. w wyobraźni i opisie abpa gnieźnieńskiego i prymasa Polski — Władysława Łubieńskiego*; cyt. za: A. Dziubiński, J. Milewski, *Przed podbojem. Afryka Północna i zachodnia w relacjach z XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1980, s. 5.



„Obywatele Abisyńscy zowią się Aethiopes od Etyopa Wulkanowego Syna. Przodkiem ich był Chus Syn Chama. Które słówko Chus znacząc z Hebrajskiego czarnego człeka, dało okazją, że tamta ziemia, Murzyńska, alias czarna rzeczona”<sup>90</sup>.

Literatura ta znajdowała w Polsce swojego czytelnika, oczywiście tylko wśród warstw najzamożniejszych i umiejących czytać. Powoli jednak upowszechniała się, kształtowała do pewnego stopnia nowe spojrzenie, choć bez aż tak radykalnego zerwania z wcześniejszymi wyobrażeniami, jak się sądzi. Obrazy Afrykanów z okresu średniowiecza, przedstawianych jako czarne demony lub pełni dostojeństwa święci, zaczęły coraz częściej wypierać obrazy „dzikich murzyńskich plemion” mało czym różniących się od zwierząt, chodzących nago i uprawiających kanibalizm, mieszkających na drzewach lub w jaskiniach. Do obrazów tych następnie został dodany wizerunek leniwego „Murzyna niewolnika”. Utrwaleniu jego sprzyjał fakt, że powszechnie zagadkę pochodzenia czarnych Afrykanów wyjaśniano sobie, powołując się na biblijną historię Chama, którego samo pismo święte przeznaczało do pracy. Ponadto od czasów wojen krzyżowych spostrzegano ich jeszcze jako sprzymierzeńców Saracenów, wrogów chrześcijan, w związku z czym stosowanie wobec nich prawa wojennego i odbieranie wolności uważano za całkowicie uprawnione. Prawo to potwierdzone zostało w 1452 roku przez papieża Mikołaja V bullą *Divino amore*, która dawała królowi portugalskiego Alfonsowi V pełnię władzy zajmowania ziem zamieszkałych przez Saracenów i innych „wrogów Chrystusa” oraz „obracania ich osób w wieczystą niewolę”<sup>91</sup>. W czasach późniejszych straci ona na znaczeniu, ale i tak w świadomości Europejczyków Afrykanie będą nadawać się tylko do roli niewolników z racji, jak twierdzono, niezdolności do samodzielnego bytu państwowego i niskiego stopnia rozwoju oraz hołdowaniu najgorszym przesądom.

Wymienione wyżej książki, rozbudzające ciekawość, popychały do podróży w nieznane, jak już wspomniałem, również i Polaków. Towarzyszyła temu także, z jednej strony, chrześcijańska chęć nawracania niewiernych, z drugiej żądza przygód, a nade wszystko chęć zdobycia majątku. Import złota ze Złotego Wybrzeża i innych części Afryki pobudzał wyobraźnię. Przypominano legendarne krainy, jak Punt czy Złoty Ofir i kopalnie króla Salomona, które miały znajdować się właśnie gdzieś w Afryce.

O bliższej Europie Afryce Północnej czerpano bardziej realistyczną wiedzę dzięki przebywającym na ziemiach polskich muzułmanom, Ormianom i Żydom. Kontakty handlowe, jakie prowadzili przedstawiciele tych grup z Imperium Osmańskim, sięgały nierzadko i kontynentu afrykańskiego. Zdaniem historyka Andrzeja Dziubińskiego, wbrew potocznym opiniom, Turcy osmańscy nie byli barierą odgradzającą Europę od Azji i Afryki. Przeciwnie, jednocząc wielkie obszary w jeden

<sup>90</sup> *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiey sciencyi pełna... przez księdza Benedykta Chmielowskiego...* (t. 1–2, 1745–1746), wyd. 3, *Wybór*, Kraków 1966, s. 454.

<sup>91</sup> M. Żywczyński, *Las Casas jego życie i działalność — wstęp*, B. de Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1956, s. 23.

organizm państwowy działający sprawnie do schyłku XVI wieku, ułatwiali wymianę towarową między kontynentami<sup>92</sup>.

W okresie baroku pojawiło się w kulturze europejskiej zjawisko upodobania do egzotyzy, tzn. fascynacji wszystkim, co nadzwyczajne i dziwne, wszystkim, co dalekie i obce, choć oczywiście przejawy tego zaobserwować można i wcześniej. Należy zwrócić przy tym uwagę, że spostrzeganie czegoś jako egzotycznego to jednak więcej niż spostrzeganie tego jako obcego. Przykładem może być różnica między Polakami a np. Francuzami w spostrzeganiu Turków. Dla Polaków Turcy byli „obcy”, ale jednocześnie postrzegano ich jako niebezpiecznych sąsiadów, nie tak jednak egzotycznych, jak np. we Francji. Przejmowanie zaś wielu elementów osmańskiej kultury, znajdujące swój wyraz w sarmatyzmie, nie było tym samym, co upodobanie do egzotyzy, stawało się bowiem częścią własnej kultury Polaków. Obcym mógł być sąsiad cudzoziemiec, ale egzotycznym stawał się dopiero wtedy, gdy był, np. czarnym<sup>93</sup>. Dodać też można, że spostrzeganie czegoś jako egzotycznego, tzn. w pewien sposób atrakcyjnego, mogło pojawić się tylko w kulturze, która miała poczucie swej wyższości.

Prawdziwą egzotykę w Polsce mógł stanowić dopiero Daleki Wschód, Ameryka, czy Afryka subsaharyjska. Upodobanie do pewnych symboli, którymi naznaczono te kraje w okresie baroku, nie różniło się tak bardzo od dzisiejszego. Swoista fascynacja nimi sprawiała, że przebierano się w „afrykańskie stroje”, nakładano maski i malowano się na czarno, udając „Murzynów” podczas karnawałów, na balach, w teatrze i w czasie różnych dworskich i kościelnych uroczystości. W tym samym poniekąd celu, jak już wspomniałem, kupowano niewolników afrykańskich do ozdoby dworów i sprowadzano egzotyczne zwierzęta: słonie, lwy i wielbłądy. Powstawała europejska kultura „kolekcjonowania wszystkiego”, zbierania rzeczy „dziwnych”, „osobliwych” i „rzadkich”, która z czasem przekształciła się w swoisty „przemysł pamiątkarski”. Panująca moda na Afrykę docierała z zachodu Europy aż do Rosji. Była w tym zawarta ciekawość odkrywaniem nowym barbarzyństwem, która przybierała obraz „dzikiego Amerykanina” czy „grubego (tzn. nieokrzesanego) Murzyna”. Zgodnie z tym nowym, do pewnego stopnia, obrazem, Afrykanów przedstawiano jako „pogan, których należy ochrzcić”, chodzących nago ludożerców, z wargami zwisającymi aż do ziemi, o odrażającym wyglądem i obyczajach. Jednocześnie zabawiano się opisami śmiesznych obyczajów panujących wśród „dzikich”<sup>94</sup>.

Błędem byłoby jednak zakładać, że w XVI–XVIII wieku był to jedyny obraz Afrykanów. Ambiwalencja w spostrzeganiu „obcego” była bowiem charakterystyczną cechą wszystkich epok. Można więc powiedzieć za Cocchiarą, że zdarzało się też „akurat odwrotnie”, a konfrontacja z dalekimi ludami wzbudziła nieznanne wcze-

<sup>92</sup> A. Dziubiński, *Na szlakach orientu. Handel między Polską a imperium osmańskim w XVI–XVIII wieku*, Wrocław 1998, s. 16.

<sup>93</sup> A. Banach, *O potrzebie...*, op. cit., s. 6.

<sup>94</sup> Więcej na ten temat J. Tazbir, *Rzeczpospolita szlachecka...*, op. cit.

śniej zainteresowanie i narodzenie się w Europie nowej świadomości etycznej<sup>95</sup>. Wśród kupców i podróżników byli i tacy, którzy o Afryce pisali z niekłamany podziwem. Idealizujące relacje jednego z nich, agenta Królewskiej Kompanii Afrykańskiej Charles'a Wheelera przytacza np. Basil Davidson:

„Gwinejczyk — powiada Wheeler — chodząc po ścieżkach wyznaczonych mu przez przodków, ścieżkach naturalnych, przyjemnych i zabawnych, ma możliwość stać się człowiekiem dobrym i szczęśliwym; Europejczyk natomiast tyłu szukał wynalazków, tyle stawiał naturze ograniczeń, że byłoby niemalże cudem, gdyby był szczęśliwy albo dobry”<sup>96</sup>.

Budziło się też współczucie i potępienie handlu niewolnikami, także w Polsce. Arianin Erazm Otwinowski z oburzeniem opisywał oglądany przez siebie w Istambule targ niewolników, na którym wystawiają nago Afrykanów: „(...) jako bydło... na co żalność wielka patrzeć”<sup>97</sup>. Tego typu poglądy staną się jednak powszechniejsze dopiero w okresie oświecenia.

\*

Oświecenie w Europie stanowiło na pewno przełomowy okres w spostrzeganiu nowo odkrytych krajów. Pojawiły się nie tylko publikacje o dalekich podróżach, ale i traktaty filozoficzne, które dokonywały porównań i przeprowadzały intelektualną konfrontację z ludami „pierwotnymi”. *Duch praw* Monteskiusza, czy *Eseje* Woltera włączały te ludy w obręb powszechnej historiografii. Podjęły walkę przeciwko niektórym tradycyjnym wierzeniom, tzn. przesądom. Leżały też u podłoża narodzin etnografii i etnologii. Z konfrontacji tej narodziły się dwie słynne hipotezy na temat naturalnego stanu ludzkości, które ujmą w nową formę dotychczasowe tendencje do demonizacji lub idealizacji ludów pozaeuropejskich. Są to hipoteza Hobbesa mówiąca, że państwo i prawo powstały w celu zapanowania nad pierwotną okrutną anarchią, „wojną wszystkich przeciw wszystkim”, a ludzie w gruncie rzeczy są tylko „oswojonymi bestiami”<sup>98</sup> oraz Rousseau, dla którego „dziki” znaczył tyle, co „naturalny”, a stan pierwotny był stanem niewinności człowieka i dopiero cywilizacja go zdeprawowała<sup>99</sup>. Pierwsza pozwalała usprawiedliwiać podboje kolonialne m.in. koniecznością ucywilizowania „krwawych dzikich”, druga stała się źródłem refleksji i autoanalizy własnej kultury. Pojawił się mit „dobrego dzikus”, literacko spopularyzowany w powieści Daniela Defoe *Przypadki Robinsona Crusoe*, wydanej w 1719 roku<sup>100</sup>. Bohater tej powieści, „dobry dzikus” — Piętaszek, nie był bliżej etnicznie czy kulturowo określony. Termin „kultura” w antropologicznym znaczeniu tego słowa jeszcze się nie pojawił. Oświeceniowy „dziki”, jak

<sup>95</sup> G. Cocchiara, *Dzieje folklorystyki w Europie*, Warszawa 1971, s. 43.

<sup>96</sup> B. Davidson, *Czarna matka*, Warszawa 1963, s. 93.

<sup>97</sup> J. Tazbir, *Rzeczpospolita...*, op. cit., s. 45.

<sup>98</sup> Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, Warszawa 1956, s. 214.

<sup>99</sup> J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* (wyd. oryg. 1755), w: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 139–141.

<sup>100</sup> Pierwszy przekład polski *Przypadków Robinsona...* z francuskiego pojawił się w 1769 roku, a pełny dopiero w 1953.

pisze Wojciech Burszta, był swoistą figurą myślową, antytezą nas samych, tworem usytuowanym poza jakąkolwiek realną przestrzenią kulturową, pojęciem w sensie niemalże teoretycznym<sup>101</sup>. Intelktualiści oświeceniowi raczej nie podejmowali sami dalekich podróży, swego „dzikiego” na oczy nie widzieli i raczej nie mieli innego do niego stosunku niż ogół Europejczyków. W praktyce człowieczeństwa Afrykanów w dalszym ciągu nie uznawali, bo jak twierdził Monteskiusz:

„Niepodobna, abyśmy przypuszczali, że to są ludzie; gdybyśmy bowiem przypuścili, że to są ludzie, zaczęto by mniemać, że my sami nie jesteśmy chrześcijanami”<sup>102</sup>.

Niemniej czasami biorą go w obronę przed poniżającymi oskarżeniami jako abstrakcyjnego „człowieka natury”. Przedstawiają jako „istotę” łączącą prymitywność z dobrocią, praktykującą cnoty ewangeliczne, choć nie wiedzącą o tym, gardzącą złotem i własnością prywatną, rycerską, gościnną, pogodną i ufną, żyjącą w złotym wieku ludzkości, przynajmniej dopóki nie przyszli biali kolonizatorzy. W ramach tego wizerunku pojawiło się wtedy w Europie, po raz pierwszy tak wyraźnie, tak głęboko krytyczne spostrzeganie własnej kultury, gdzie zatriumfowało przekonanie, że „dziki” nie jest niczemu winien, nawet jeśli jest okrutnym ludożercą i umysłowo niedorozwiniętym, ponieważ z zasady „oni” są dobrzy, a nie źli. Za wszystko, co złe, obciążano więc białych najeźdźców, względnie klimat. Ten punkt widzenia będzie się w różnej formie i kontekstach powtarzał aż do dzisiaj.

Podobne fascynacje dotyczą też starych kultur Wschodu, całego kręgu islamu, do którego należała Afryka Północna, a przede wszystkim Egipt. To w Egipcie Europejczycy tego okresu zaczynają szukać korzeni swej kultury. Zaczęło się okazywać w ich przekonaniu, że religia i cała nauka pochodzi z Egiptu. Bogata literatura dotycząca Orientu istniała w Europie już w wiekach średnich, ale od odrodzenia nastąpił dalszy jej szybki rozwój. Pojawiło się zjawisko znane pod nazwą filoorientalizmu. Wschód stał się źródłem nowych sił, ideałów i religii. Przedstawiano go teraz „jako świat bajeczny, pod wieloma względami jeszcze prymitywny i dziki”, przechowujący jednak pewne „ślady i echa najdawniejszych, wspaniałych kultur „europejskich”. Człowiek Wschodu jest także dobry, co więcej również mądry, od którego Europejczyk może się wiele nauczyć. Pojawiają się dzieła, jak np. *Listy perskie* Monteskiusza<sup>103</sup>, pisane przez Europejczyków, w których fikcyjni obcy podróżnicy opisują swoje spostrzeżenia na temat zwyczajów i instytucji europejskich, poddając je oczywiście gruntownej krytyce. Stosowano tu zasadę, że krytyka „obcego”, jeśli tylko zgodna z własnymi spostrzeżeniami, zawsze była o wiele bardziej ceniona niż kogoś swojego.

Trzeba zauważyć, że choć w okresie oświecenia nie przejmowano się zbytnio etnicznością „dzikich”, to jednak tym „dobrym dzikusiem” był zazwyczaj Indianin, czarny Afrykanin pojawiał się w nich wyjątkowo, nigdy też nie występował w roli „mędrca”, jak Chińczyk lub Pers. Było to związane z postrzeganiem go jako niewolnika, w dodatku pokornie godzącego się ze swoim losem i z tego powodu nie nada-

<sup>101</sup> W. Burszta, *Czytanie kultury*, Łódź 1996, s. 49.

<sup>102</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, Kraków 2003, s. 226.

<sup>103</sup> Ch. L. de Montesquieu, *Listy perskie* (wyd. oryg. 1721), Warszawa 1979.

jącego się na krytyka ustroju feudalnego. Trzeba pamiętać, że stosunek do niewolnictwa oświeceniowych autorów ciągle był jeszcze pełen sprzeczności. Monteskiusz w *Duchu praw* samo zjawisko niewolnictwa co prawda ostro krytykuje, ale tylko w odniesieniu do zniewalania samych Europejczyków. Nie dotyczy to bynajmniej Afrykanów: „Trzeba tedy ograniczyć przyrodzoną niewolę do pewnych osobliwych krajów”. Bo przecież — jak pisze — „Cukier byłby za drogi, gdyby rośliny, która go wydaje, nie uprawiano przez niewolników”. Nie uważa też za stosowne, aby litować się nad czarnymi niewolnikami: „Ciasne umysły o wiele przesadzają krzywdę, jaką się wyrządza Afrykanom”<sup>104</sup>.

W *Listach perskich* z kolei współczesnym plantatorom stawia za wzór republikę rzymską, która posługiwała się z „niezmierną korzyścią tłumem niewolników”<sup>105</sup>. Wolter zaś z jednej strony piętnuje w *Alzyrze* (1736) okrutne traktowanie „Murzynów”, z drugiej w *Szkicu o obyczajach i duchu narodów* (1756) usprawiedliwia handel nimi, zrzucając całą winę na ich afrykańskich władców, którzy ich sami sprzedają<sup>106</sup>.

W tej atmosferze intelektualnej pojawiła się również krytyka kolonializmu. Monteskiusz wysunął tezę, że kolonie nie tylko nie przynoszą żadnego pożytku ich posiadaczom, lecz nawet powodują ich ruinę ekonomiczną. Posługując się przykładem Hiszpanii, której ubóstwo było już wówczas oczywiste, stwierdził, że zbyt wielki obszar jest szkodliwy dla państwa, pociąga bowiem za sobą rozproszenie sił ludzkich, stanowiących największe jego bogactwo. Idee te, choć oparte na konkretnym przykładzie i ogólnie słuszne, nie poparte były jednak głębszą analizą ekonomiczną. Stąd też mało kogo przekonały i nie były w stanie zapobiec powtórki z historii kolonizacji, jaka nastąpić miała pod koniec XIX wieku, tym razem w stosunku do Afryki.

Wyżej wymienione książki i inne, w których poruszano tematy egzotycznych ludów i krajów, w wersji oryginalnej albo w tłumaczeniu w całości lub streszczeniu, trafiały do rąk polskiej magnaterii czy bardziej odczytanej szlachty, kształtując jej światopogląd. Poglądy Monteskiusza popularyzowali Kajetan i Wincenty Skrzetuscy. Nie brakowało też polskich autorów, którzy pisali zgodnie z duchem nowych czasów. Powstawały i u nas powieści filozoficzne, w których „dobry dzikus” był niezbędny jako postać literacka, przez którego usta krytykowano ówczesne stosunki społeczne. Przykładem mogą być choćby *Mikołaja Doświadczynskiego przypadki* Ignacego Krasickiego, wydane 1776 roku, w którym autor na utopijnej wyspie Nipu umieścił to wszystko, co chciałby widzieć w życiu realnym. Polacy zabierali także głos w obronie niewolników afrykańskich. Ze współczuciem i oburzeniem pisali o tym zjawisku m.in. Stanisław Staszic, Ignacy Krasicki, Karol Wyrwicz, Julian Ursyn Niemcewicz, niekiedy również popadając w sprzeczności, jak np. Jan Kanty, który z jednej strony określał handel niewolnikami jako „brzydki”, z drugiej jednak stwierdzał, że jest koniecznością, skoro Indianie są zbyt zdegene-

<sup>104</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, op. cit., s. 225–226.

<sup>105</sup> Ch. L. de Montesquieu, *Listy...*, op. cit.

<sup>106</sup> J. Oreix, *Wolter czyli królewskość ducha*, Warszawa 1986.

rowani, aby móc wydajnie pracować<sup>107</sup>. Praktycznie wyróżnił się w tej dziedzinie tylko Tadeusz Kościuszko, który cały swój majątek w Stanach Zjednoczonych przeznaczył na wykup i poprawienie losu afrykańskich niewolników. Nie była to jednak wyłącznie specyfika polska, jak próbuje to przedstawić np. Henryk Zins<sup>108</sup>. Polscy intelektualiści i działacze społeczni doby oświecenia nie odbiegali po prostu od myślicieli i społeczników na Zachodzie. Poza tym nie była to postawa ani w Polsce, ani na Zachodzie dominująca. Wyznawali ją tylko niektórzy reprezentanci nowych elit, jaką zaczęły stanowić tzw. intelektualiści, których wpływ stopniowo będzie jednak wzrastał.

Gdy chodzi o samą Afrykę, to wiedza o niej w Polsce nie mogła być tak powszechna, jak w tych częściach Europy, gdzie znajdowały się porty, z których do niej odpływano. Tam Afryką interesowali się nie tylko intelektualiści, kupcy, przedsiębiorcy, kapitanowie okrętów, ale jak pisze Bronisław Nowak, w pewien sposób setki tysięcy zwykłych marynarzy, którzy przewinęli się w ciągu wieków przez statki tam pływające. Gdy do nich wszystkich doliczymy ich rodziny, to zdaniem cytowanego historyka otrzymamy miliony osób, dla których jakaś część wiedzy o Afryce była sprawą codzienną<sup>109</sup>. Oczywiście była to wiedza potoczna, zawarta w tworzących się stereotypach, świadczących jednak o kontaktach, o życiu w pewnym sensie Afryką na co dzień. W Polsce, pomimo wspomnianych wyżej zbliżeń, zainteresowania te miały ograniczony i bardzo elitarny charakter. Afryka „czarna” była dla przeciętnego Polaka szlachcica zbyt daleko, wiedziano, że gdzieś istnieje, ale tak naprawdę była pojęciem mglistym, raczej nierealnym. Zapotrzebowanie na egzotykę dla większości Polaków w wystarczający sposób zaspokajały ówczesne widowiska cyrkowe, w których prawdziwi lub poprzebierani Zulusi czy Dahomejczycy prezentowali swoje koncerty na „tam-tamach”, strzelanie z łuków lub odgrywali rolę ludożerców. Jednocześnie można powiedzieć, że wiedza na temat Afryki, która docierała do Polski, choć spóźniona i trafiająca do niewielu, jakościowo nie różniła się od tej, jaka była w zachodniej i południowej Europie. Składały się na nią te same źródła — od nauki Kościoła, po pierwsze publikacje naukowe, w których znajdowały się opisy odkryć geograficznych.

W epoce oświecenia w szkołach jezuickich i pijarskich wprowadzono naukę geografii, a na łamach „Magazynu Warszawskiego” zaczęły ukazywać się reportaże pisane przez różnych podróżników. Rozpoczęto w Warszawie kształcenie językoznawców i tłumaczy języków orientalnych, których wysyłało na Bliski Wschód i do Egiptu.

\*

Romantyzm podsycił jeszcze miłość i tęsknotę do Orientu, który dla romantyków stał się ojczyzną magii, snów i bajek. Był, jak pisze Antoni Mączak, protestem przeciw sztywnym normom konwenansu, który jednak z czasem sam przybrał for-

<sup>107</sup> Cyt. za Tazbir J., *Rzeczpospolita szlachecka...*, op. cit., s. 173.

<sup>108</sup> H. Zins, *Afryka i Europa...*, op. cit., s. 194.

<sup>109</sup> B. Nowak, *Ekspansja europejska...*, op. cit., s. 1137.

mę konwencji romantycznej<sup>110</sup>. Podróże do Egiptu stały się modne, nabrały charakteru turystycznego. Spośród tych romantycznych turystów z Polski wspomnieć należy choćby Juliusza Słowackiego. Powstał nowy typ bohatera romantycznego, tułacza, wędrowca, który miesza się z ludźmi w odwiedzanym kraju i stara się ich poznać, a jego doświadczanie Orientu sięga aż po częściowe się z nim utożsamienie. Przykładem może być już autor *Rękopisu znalezionej w Saragossie* — Jan Potocki, przebijający się w strój arabski. Przede wszystkim jednak jego siostrzeniec Wacław Rzewuski — jeden z największych oryginałów wśród ówczesnych Polaków, który miał żyć pośród Beduinów, a w każdym razie całkowicie przekonał o tym swoich rodaków. Do grona postaci, które dostarczyły naszym poetom i pisarzom wzoru bohatera romantycznego można też dołączyć wspomnianego już wyżej Maurycego Augusta Beniowskiego. Lektura jego pamiętników odegrała niepoślednią rolę w rozwijaniu fascynacji egzotyką nie tylko w Polsce, ale w całej Europie. Paternalistyczny stosunek do tubylców Madagaskaru — nieuczonych, ale wrażliwych, biednych, ale uczciwych, prostych, ale nieprostackich — był praktycznym zastosowaniem ideałów oświeceniowych, przewijających się w niektórych obrazach Afrykanów aż do dzisiaj. Był także jednym z tych wizerunków, którym zawdzięczamy rozpowszechnienie idei „dobrotliwej” kolonizacji dla dobra „dzikich”, uczenia ich higieny, rugowania barbarzyńskich zwyczajów, budowania dróg itp.

Rewolucja przemysłowa i kształtowanie się nowego ustroju na Zachodzie sprzyjało ostrej krytyce systemu feudalnego, w tym i niewolnictwa Afrykanów. Powstawały towarzystwa abolicjonistyczne. Na terenie ziem polskich w Galicji działała fundacja Marii Teresy hr. Ledóchowskiej, zbierająca środki na wykup niewolników. Specyfiką polską było natomiast zastanawianie się i porównywanie przez polskie elity, czyje położenie jest lepsze: niewolników „murzyńskich” czy chłopów pańszczyźnianych. Brak zgody na ten temat świadczył tylko o tym, że najbardziej nawet górnolotne rozprawy potępiające niewolnictwo od strony etycznej nie były w stanie przebić się przez uwarunkowania ekonomiczne, którym podlegano. Słynna powieść Harriet Beecher Stowe *Chata wuja Toma* była jednym z takich przejmujących protestów przeciwko niewolnictwu, która — jak pisano w przedmowie do niej — „zapłodniła niejednen ruch rewolucyjny” i według Lincolna „była sprawczynią wojny” domowej w USA<sup>111</sup>. Ukazała się po raz pierwszy dopiero w 1852 roku w stanach północnych, w których panujący kapitalizm wolnorynkowy nie mógł egzystować w jednym państwie z feudalizmem na południu. W Rosji wydano ją dopiero w 1864 roku, czyli już po uwłaszczeniu chłopów polskich, ponieważ wcześniej cenzura carska obawiała się porównań między położeniem chłopów a „Murzynów”<sup>112</sup>. Dopóki nie wynaleziono rynkowych metod mobilizacji ludzi do ciężkich prac w rolnictwie czy górnictwie, a ich zwolennicy nie zwyciężyli, to zarówno niewolnictwo Afrykanów, jak i pańszczyzna chłopów w Polsce nie mogły być znie-

<sup>110</sup> A. Mączak, *Peregrynacje, wojaże, turystyka*, Warszawa 1984, s. 207.

<sup>111</sup> H. B. Stowe, *Chata wuja Toma*, Warszawa 1966, s. 5.

<sup>112</sup> *Ibidem*, s. 5–15.

sione, choć od czasów starożytnych wielu dostrzegało „niehumanizm” tych systemów, a nawet ich ekonomiczną nieefektywność.

\*

Dość oczywiste wydaje się, jak już to podkreślałem, że wszystkie te zmiany, jakie zachodziły w spostrzeganiu Afryki od czasów średniowiecza, dotyczyły stosunkowo niewielkiej grupy społeczeństwa polskiego. Wśród ludności chłopskiej, stanowiącej przecież większość, mimo docierających do niej wyrwykowych informacji z tzw. świata, obowiązywał ciągle tradycyjny jego model, odwołujący się do uproszczonej wiedzy biblijnej i najstarszych mitów. W kontekście jednak współczesnych badań prawdopodobniejsza wydaje się hipoteza, że te różne obrazy świata funkcjonowały nierzadko jednocześnie we wszystkich grupach społecznych, przenikając się nawzajem.

Oskar Kolberg w końcu XIX wieku w jednej z podkrakowskich wsi zanotował taki obraz dalekich krain, panujący wśród jej mieszkańców:

„Za Polską są różne kraje, Węgry, Prusacy, Szwedy, Luterjacy i Niemce rozmaite, Talijski z Pigmontem królem, Francuzi, wreszcie nie ochrzczone Turcy i Jameryka, bogata w złote góry. Za tymi krajami są jeszcze dzikie kraje i kraje cieplice, do zachodu słońca odwrócone. Za cieplicami są krańce świata; tam mieszkają dzikie ludy niedowiarki, co nie mówią, tylko kwiczą. Mają one gospodarstwo swoje, lecz dopiero o 6 godzinie wieczór do roboty wstają; w dzień nie mogą robić bo ich słońce pali. Ci ludzie mają okropne stopy u nóg; jak o 6 godzinie wyjdą z domów jesce jest gorąco bardzo, więc który jest starszy, to się gdzieś przewróci i stopami kieby łopatomi nakryje głowę, aby mu słońce niedopiekło. Mają oni tylko jedno oko, ale na wylot głowy, że z przodu i z tyłu widzieć mogą zarówno dobrze. Za temi krajami od kościołów św. Jakóba i Bernata, to już widać kominy od piekła, co niby jak straszne góry wyglądają...”<sup>113</sup>

Obraz ten, ze wszystkimi swoimi szczegółami, wśród małopolskich chłopów nie mógł istnieć „od zawsze”. W jego mitycznym modelu widoczne jest także odbicie niesamowicie uproszczonej, ale racjonalnej wiedzy o świecie. Naznaczenie z kolei niehumanicznymi cechami mieszkańców zaświatów nie było tu żadnym uogólnieniem, ale raczej symbolicznym podkreśleniem ich niesamowitości, wywodzącym się od najstarszych mitów, podkreśleniem różnicy, ostrzeżeniem, że „obcy” z zaświatów nie są ludźmi takimi samymi jak my. To ostatnie zaś przekonanie, choć zmieniało swą formę, przewijało się stale w myśleniu ludzi niezależnie od ich wykształcenia i stanu. Pod koniec XIX wieku Europejczycy zasadniczo przestaną kwestionować człowieczeństwo Afrykanów, ale znajdą inne formy, aby podkreślić różnicę między sobą a nimi.

## Od końca XIX do początków XX wieku. Ewolucjonizm i rasizm

Lata osiemdziesiąte XIX wieku przyniosły ponowny wzrost zainteresowania polskich wydawców i czytelników sprawami Afryki. Związane było to z kolonizacją Afryki i dokładniejszym poznawaniem jej wnętrza, ciekawością i nadzieją, jaką

<sup>113</sup> O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, edycja współczesna, t. 7, Wrocław–Poznań 1961.



ono wzbudzało u Europejczyków. Obok przekładów zagranicznych opisów Afryki, zaczęto drukować polskie relacje o tym kontynencie pióra Bystrzonowskiego, Rostafińskiego, Szolca-Rogozińskiego i wielu innych wyżej tu wymienionych podróżników. Szczególne znaczenie w popularyzowaniu wiedzy o Afryce, jak i innych kontynentach miały w XIX wieku czasopisma kościelne. Przede wszystkim były to wydawane zarówno w Krakowie, jak w Warszawie „Missye Katolickie”, mające szeroki krąg czytelników w obydwu zaborach. Poza nim popularny był również warszawski „Przegląd Katolicki” i poznański „Przegląd Kościelny”, które to pisma poświęcały także wiele miejsca misjom afrykańskim. Szersze zainteresowanie egzotycznym lądem wzbudziły jednak nie reportaże, czy publikacje mniej lub bardziej naukowe, ale popularne powieści lub nowele. Na przypomnienie zasługują tu książki o tematyce afrykańskiej żony Szolca-Rogozińskiego — Heleny Janiny z Boguskich, wydawane pod pseudonimem Hajota, cieszące się wówczas znaczną poczytnością. Kształtowały one wyobrażenia o Afryce kilku pokoleń polskich czytelników, dostarczając im typowych dla europejskich plantatorów wizerunków Afrykanów, pełnych fascynacji, miejscami mających wątpliwości co do swej roli w Afryce, ale jednocześnie pełnych wiary w wyższość cywilizacyjną Europejczyków<sup>114</sup>.

Książka, która na długie dziesięciolecia stała się dla przeciętnego czytelnika w Polsce biblią wiedzy o Afryce, wyszła dopiero spod pióra Henryka Sienkiewicza. Wydane w 1911 roku *W pustyni i w puszczy* rozbudziło po raz pierwszy na szeroką skalę zainteresowanie tym kontynentem. Książka ta, jak żadna inna, zbudowana została na całej paletce stereotypów–symboli, które w potocznej świadomości zostaną dzięki niej jeszcze utrwalone i funkcjonują z powodzeniem do dzisiaj. Karty tej powieści wzbudzają u młodych czytelników na przemian fascynację i grozę. Fikcyjna historia porwanych dzieci zapuszczających się w głąb niezbadanej tajemniczej Afryki trzyma w napięciu i wbija się w pamięć, jak żaden z najlepiej nawet napisanych reportaży. Autor z właściwym sobie talentem maluje grozę i piękno pustyni oraz sawann afrykańskich, zagrożenie wynikające z tropikalnych chorób, pochodzące od dzikich zwierząt i dzikich ludów. W wizerunku Kalego wykorzystuje po części mit „dobrego dzikusa”, a Arabów — „groźnego obcego”, podkreślając obraz „fanatycznego muzułmanina”. W tej wizji europejskie dzieci są nośnikami cywilizacji i górują swoimi zaletami nad wszystkim, co afrykańskie. Utrwała tym samym w świadomości społecznej do dziś funkcjonującą różnicę w spostrzeganiu Arabów, czy szerzej muzułmanów od tzw. Murzynów. Arab na tym obrazie jest raczej zły niż dobry, groźny, podstępny i przebiegły niż uczciwy, nie odmawia mu się jednak braku inteligencji. „Murzyn” zaś jest raczej dobry, choć leniwy, śmieszny i naiwny jak dziecko, którego nie należy zostawiać bez opieki dorosłego (Białego). Anegdota o moralności Kalego, cwaniackiej odmianie relatywizmu, na stałe weszła do polskiej tradycji. Powtarzana jest do dziś nawet w dyskusjach publicznych, włącznie z debatami parlamentarnymi. „Murzyni” u Sienkiewicza budzą litość i postawę protekcyjną czy paternalistyczną. Arabowie zaś są pokazani jako gnębi-

<sup>114</sup> Hajota, *Z dalekich lądów*, Warszawa 1954.

ciele „Murzynów”, w przeciwieństwie do Białych, którzy są im życzliwi. Przekonująco także opisał zbrodniczy charakter państwa stworzonego przez Mahdiego i dobroczynny wpływ europejskiej cywilizacji na Afrykę.

Współcześnie tylko ten ostatni wątek uległ pozornie radykalnej zmianie. Polski obraz postaci Mahdiego, na fali późniejszej krytyki kolonizacji, zostanie poddany istotnej korekcie. Stanie się on bowiem, nie tylko dla samych Sudańczyków, co naturalne, ale również dla wielu Europejczyków, symbolem walki narodowowyzwoleńczej, szlachetnym prorokiem, wybitnym przywódcą, który pokonał jedną z najlepszych armii kolonialnych i stworzył państwo, które przetrwało w okresie kolonialnym kilkadziesiąt lat<sup>115</sup>. Kwestionuje się przy tym kompetencje Sienkiewicza w tej kwestii, zarzucając mu uleganie kolonialnym stereotypom, choć ten oparł swą książkę na jednym z bardziej wiarygodnych źródeł, jakie zostały w tym czasie stworzone, a mianowicie relacji Rudolfa Slatina<sup>116</sup>. W stanowisku tym dostrzec można jednak pewien podwójnie nakładający się na siebie fałsz. Z jednej strony dlatego, że choć postać Mahdiego jest nadal kluczowa dla narodowej tożsamości sudańskich muzułmanów, to z punktu widzenia „europejskich standardów” państwo przez niego stworzone można by i dzisiaj ocenić niewiele lepiej, niż zrobił to Sienkiewicz<sup>117</sup>. Po drugie, stosunek do różnych rewolucji i ruchów w tzw. Trzecim Świecie, wrogich Zachodowi, realizujących niezachodni model kulturowy, tak naprawdę nie zmienił się. Stosunek opinii publicznej i rządów jest podobny, co wówczas, i łatwo się o tym przekonać, gdyż niejedyn „Mahdi” żyje współcześnie. Zwolennicy bezkompromisowej walki z terroryzmem i interwencji humanitarnych często, jak wtedy, zwyciężają<sup>118</sup>. Różnica polega tylko na tym, że nie postuluje się już

<sup>115</sup> W latach 1949–1954 książka ta została usunięta ze spisu lektur szkolnych ze względu na zbyt idealizowanie brytyjskiego imperializmu. Potem do niej jednak powrócono z zaleceniem odpowiedniego komentowania tej kwestii. Obecnie grozi jej ponowne wypadnięcie z kanonu lektur. Tym razem jednak nie ze względu na postać Mahdiego, lecz na sposób, w jaki ukazywani są w niej Afrykanie.

<sup>116</sup> Rudolf Karol Slatin, były porucznik austriackich kirasjerów, pochodzący z Galicji, choć z krajem utrzymujący rzadkie kontakty. Został zwerbowany do służby w egipskiej administracji Sudanu. Po dostaniu się do niewoli mahdystów, przyjął islam i jako Abd al-Kader stał się jednym z najbliższych współpracowników następcy Mahdiego — Abdullahiego. Po ucieczce napisał słynne wspomnienia, wydane również w języku polskim pt. *Przez Sudan ogniem i mieczem* (1901), których tytuł zapożyczył, nie wspominając o tym, od Sienkiewicza. Ten prawdopodobnie dlatego nie wspominał też nigdy o źródłach, na jakich oparł *W pustyni i w puszczy*. Relacja Slatina, choć przesiąknięta osobistą niechęcią do mahdystów, uwarunkowana poniekąd chęcią zmazania z siebie oskarżenia o zdradę, jest jednak jednym z najbardziej interesujących dokumentów epoki na temat wewnętrznych stosunków w mahdystowskim Sudanie.

<sup>117</sup> W Polsce brak świadomości, że powstanie Mahdiego wybuchło na fali XIX-wiecznego renesansu islamu w Afryce i było budowaniem w gruncie rzeczy fundamentalistycznego państwa islamskiego, które miało oczywiście swoje zaplecze społeczne, ale któremu jednocześnie towarzyszył twardy opór tysięcy Sudańczyków, głód i choroby. Według szacunków MacMichaela z 8,5 mln ludzi mieszkających w Sudanie przed powstaniem Mahdiego po upadku państwa mahdystów pozostało nie więcej niż 2 mln; H. A. MacMichael, *The Sudan*, London 1954, s. 160.

<sup>118</sup> Interwencję brytyjską propagandowo uzasadniono m.in. morderstwami popełnionymi na Europejczykach, względami bezpieczeństwa w regionie, potrzebą zaprowadzenia porządku. Podobne argumenty przywoływano i współcześnie podczas interwencji np. w Somalii lub Iraku.

bezpośredniej kolonizacji, ale pełne przeszczepienie zachodnich wzorów politycznych.

Drugą książką, dostarczającą obrazów Afryki, które na stałe zagościły w umysłach już nie tylko Polaków, stało się *Jądro ciemności* Józefa Conrada–Korzeniowskiego. W przeciwieństwie do powieści Sienkiewicza książka Conrada była przeznaczona dla bardziej wyrobionego czytelnika, z intencją przełamania niektórych stereotypów. Przede wszystkim zburzenia mitu optymistycznego obrazu kolonializmu, dania świadectwa prawdzie o istocie tego systemu. Conrad uchodzi za pierwszego tej rangi pisarza, który sugestywnie zobrazował system pracy przymusowej w Kongu i nieludzkie traktowanie „czarnych” robotników. Jednocześnie — co warto tu podkreślić — pokazuje „Murzynów” bynajmniej nie lepiej niż inni Europejczycy. Portretuje ich jako dziwnych, egzotycznych, tajemniczych, nieprzeniknionych, budzących niepokój i litość, zarazem wspaniałych i budzących grozę. Wykorzystuje zastane stereotypy–symbole tak samo, jak inni, trafiając dzięki temu do czytelnika. Afrykanie u Conrada, podobnie jak u Sienkiewicza, pozbawieni są własnej podmiotowości. Nie są to jednostki ani wspólnoty realizujące własne autonomiczne cele. Podobnie jak inni europejscy pisarze, w gruncie rzeczy i Conrad nie starał się poznać Afrykanów, aby zrozumieć ich świat, ale roztrząsał swoje własne problemy, z którymi przyjechał do Afryki i które w zderzeniu z obcością przeżywał jeszcze dotkliwiej, niż gdyby został w Europie. Źródłem jego pisarstwa stał się „szok kulturowy”, z którym nie potrafił się uporać. Tak odbierają jego prozę sami Afrykanie. Znany pisarz nigeryjski Chinua Achebe otwarcie zarzuca mu rasizm<sup>119</sup>. Z kolei zdaniem znawcy Conrada, Zdzisława Najdera, takie odbieranie jego książki jest nieporozumieniem, ponieważ jest wyrwane „z kontekstu historycznego”:

„Gdybyśmy tak odczytywali dawną literaturę, to okazałoby się, że większość pisarzy XIX–wiecznych była nieczuła na mnóstwo problemów, które dziś uważamy za niezbędne do załatwienia, np. różnice w poziomie życia między ludźmi na wsi i w mieście. Achebe wyrwał *Jądro ciemności* z kontekstu i nie zauważył, że wchodziło ono w polemikę z ówczesnymi przekonaniem europejskimi jako bardzo jednoznaczny głos, że tak zwany «ciężar białego człowieka» i «misja białego człowieka» są hasłami kryjącymi pod sobą fałsz, dlatego że ustawiają białych ludzi w pozycji takich, którzy mogą dyktować wszystko ludziom innego koloru. (...) Musimy pamiętać o tym, że było to sto lat temu”<sup>120</sup>.

Wybitny conradysta ma z pewnością rację w tym względzie, że dzisiejszy język opisu Afryki znacznie się różni od XIX–wiecznego. Współcześni pisarze używają trochę innego języka, ale czy w nowej formie nie kryje się przypadkiem stara treść? Ten sam niepokój i litość, ta sama fascynacja tajemniczością i groza? Moim zdaniem Chinua Achebe to właśnie miał na myśli i dlatego tak ostro ocenił Conrada.

Trudno również przecenić twórczość Sienkiewicza i Conrada pod kątem wpływu, jaki ich obrazy Afryki wywarły i wciąż wywierają na jej odbiorców i nowych pi-

<sup>119</sup> C. Achebe, *An Image of Africa*, „Research in African Literature”, t. 4, 1978.

<sup>120</sup> Wypowiedź Zdzisława Najdera, w: *Polityka Polski wobec Afryki w XXI wieku. Materiały do programu Ministerstwa Spraw Zagranicznych*, Warszawa 2001, mps dostępny w bibliotece IKR UW, s. 62.

sarzy, którzy widzą i współczesną Afrykę przez pryzmat „jądra ciemności”. Charakterystyczne jest przy tym, że Sienkiewicz i Conrad dostarczają niektórym polskim intelektualistom argumentów na polską pozytywną specyfikę w ówczesnym postrzeganiu Afryki. Pokazując Afrykanów jako ofiary, wczuwają się, ich zdaniem, w sytuacji ludów podbitych, ciemionych i wykorzystywanych. Sami będąc przedstawicielami narodu, który stracił niepodległość, za naturalne uważają stanie po stronie słabszych. Zasadniczym przesłaniem *Jądra ciemności*, *W pustyni i w puszczy*, a także *Listów z Afryki* — zdaniem Najdera — jest podkreślenie wspólnego człowieczeństwa, a ocenić to możemy prawidłowo dopiero wówczas, gdy teksty obu autorów umieścimy w historycznym kontekście, gdy zestawimy je z tym, jak inni autorzy, jak ówczesna historiografia, publicystyka polityczna traktowały „problem murzyński”<sup>121</sup>.

Jest to prawda, ale tylko w odniesieniu do nurtu wówczas dominującego, związanego z imperialistycznymi iluzjami i rasizmem. Zapomina się, iż od początku oświecenia istniał również inny, także ten współczujący, walczący o zniesienie niewolnictwa i przeciwstawiający się, choćby tylko z pragmatycznych względów, kolonializmowi. Przedstawiciele tego nurtu byli nawet wśród pierwszych eksploratorów Afryki, takich — jak choćby David Livingstone — którzy nigdy nie demonizowali Afrykanów, przekonując, że są tacy sami jak wszyscy inni ludzie:

„Po długich obserwacjach doszedłem do przekonania, że Murzyni Makololo są taką samą mieszaniną złego i dobrego, jak ludzie gdzie indziej na świecie”<sup>122</sup>.

Ostatecznie też do pewnej poprawy sytuacji w Kongu nie tyle przyczyniło się *Jądro ciemności* Conrada, co raczej raport konsula brytyjskiego Rogera Casemonta w Matadi i wydany na jego podstawie w 1905 roku esej Marka Twaina *Monolog króla Leopolda*, w którym autor, nie przebijając w słowach, przyrównał belgijskiego króla do morderców<sup>123</sup>.

Wymienieni tu polscy pisarze nie stanowili pod tym względem aż takiej specyfiki, jaką się im w Polsce przypisuje. Conrad i w dużo mniejszym stopniu Sienkiewicz wpisywali się w pewien sposób (odbierany jako nowy) spostrzegania „dzikich”, który z czasem znacznie przeważał. Wielu innych piszących o Afryce Polaków w ogóle nie wyróżniało się na tle europejskim. Błędem byłoby zakładać także, iż większość Polaków, ze względu na swą sytuację polityczną, mogła czuć w stosunku do Afrykanów solidarność i jakieś duchowe pokrewieństwo. Dystans kulturowy, który odczuwali, sprawiał, że w Afryce jak nigdzie indziej utożsamiali się z Europejczykami, europejską kulturą, europejską rolą w Afryce. Co nie wykluczało, że dla wielu wrażliwych ludzi zetknięcie się z okrucieństwem mogło być szokiem, przeżyciem choćby tylko antyestetycznym, wzbudzać współczucie, ale to wszystko nie zmieniało jeszcze generalnego stosunku do Afrykanów, nad którymi — jak pisał Sienkiewicz — tylko „kij flegmatycznego Anglika” jest w stanie zapanować.

<sup>121</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>122</sup> Cyt. za G. Bidwell, *Livingstone*, Warszawa 1958, s. 186.

<sup>123</sup> M. Twain, *Monolog króla Leopolda*, Warszawa 1961.

Specyfika Conrada polega głównie na tym, iż był pierwszym pisarzem, który swój szok kulturowy doznany w Kongu przetworzył na udane dzieło literackie, w mistrzowski sposób ukazując istotę zetknięcia z obcością, która naprawdę przeraża i zarazem tak fascynuje.

\*

Analizując zmiany w europejskich obrazach Afrykanów, jakie nastąpiły w drugiej połowie XIX stulecia, nie można pominąć znaczenia powstałego wówczas ewolucjonizmu antropologicznego. Ten prąd umysłowy, który we współczesnej antropologii należy już do jej historii, ciągle jest obecny we współczesnej wiedzy potocznej. Człowiek tzw. pierwotny zyskał dzięki niemu swoje usytuowanie w czasie i przestrzeni, którego nie miał w oświeceniu. Przesady dla badaczy stały się szczególnie cenne jako przeżytki kulturowe, dokumenty wiedzy historycznej. „Dziki”, choć daleki, stał się w pewnym sensie bliski, gdyż ma być naszym odległym przodkiem. „Dzikim” nadal się pogardza, spostrzega się go jako śmiesznego, albo wstrętnego, ale dla ewolucjonistów nasze podobieństwo z nim staje się większe niż różnice. „Ludy pierwotne” zostają uromantycznione, pojawia się idea „zbratania narodów” bez względu na różnice rasy i kolor skóry.

Nowe prądy w biologii i sam ewolucjonizm, zakładając, iż wszystkie istoty na świecie mają swoje miejsce na hierarchicznie uporządkowanej drabinie: od najniższych do najwyższych, prowadziły do oczywistego dla wszystkich Europejczyków wniosku, iż gatunek *homo sapiens* należy sklasyfikować na samym jej szczycie. Równie więc naturalne mogło wydawać się założenie, że rozmaite odmiany typów ludzkich również tworzą podobną hierarchę w obrębie ludzkości — od istot najniższych do najwyższych:

„Europejczyk w ogólności jest najrozumnijszy i najobyczajniejszy ze wszystkich mieszkańców na ziemi. Po nim następuje Indyjanin, Azyjanin rasy mongolskiej, jako to Chińczyk i Japończyk, po nich w porządku następują ludy malajskie, hordy Kałmuków i Amerykanie; za nimi idą Laponowie, Murzyni, Hottentoci, a nawet kretyń, potem Makaje, Murzyni eboje, których twarz (...), zupełnie podobna jest do pyska pawianów”<sup>124</sup>.

Ponieważ klasyfikacji dokonywali Europejczycy, nic dziwnego, iż na szczycie umieścili samych siebie<sup>125</sup>. Najbardziej zaś istotnym wyróżnikiem w tej klasyfikacji był kolor skóry, stąd na samym dole lokowano czarnych Afrykanów. Teorię tę

<sup>124</sup> J. J. Virey, *Historija naturalna rodu ludzkiego*, t. 3, Warszawa 1857, s. 197.

<sup>125</sup> Tego typu etnocentryczne myślenie charakterystyczne było nie tylko dla ewolucjonizmu, ale także dla determinizmu geograficznego i nie tylko dla XIX stulecia. M.in. amerykański geograf Ellsworth Huntington, badając związki między środowiskiem geograficznym a działalnością człowieka, uszeregował wszystkie cywilizacje w porządku hierarchicznym w zależności od oddziaływania klimatu. Klimat stanu Connecticut, w którym mieszkał, uważał za najbardziej ożywczy na świecie. Reszta świata znajdowała się na niższych szczeblach drabiny, a ludy kolorowe na samym jej dole; A. Kamarck, *The Tropics and Economic Development: A Provocative Inquiry into the Poverty of nations*, Baltimore and London 1976, cyt. za D. S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów*, Warszawa 2005, s. 21. Poglądy wielu ludzi współczesnych twierdzących, że Afryka jest biedna, ponieważ ma zły klimat, wynikają w gruncie rzeczy z podobnego punktu widzenia.

potwierdzała jakby ówczesna rzeczywistość, gdzie w świecie Białych Czarni mogli być tylko niewolnikami. Miało to odzwierciedlać porządek naturalny, w ramach którego „rasy wyższe” odznaczające się wyższą inteligencją w „sposób naturalny” dominują w dziejach świata. Pojawia się więc „naukowy” rasizm, za którego twórcę jest uważany Artur de Gobineau. Uważając się za etnologa i akceptując niektóre poglądy myślicieli oświecenia i romantyzmu, stworzył jednocześnie swą teorię rasy aryjskiej, której przedstawiciele uznał za twórców kultury. Szczegółowe poglądy Gobineau nie zyskały co prawda szerszego oddźwięku w środowisku naukowym, to jednak rasizm jako przekonanie, iż wygląd zewnętrzny wpływa na kulturę, cieszył się wielką popularnością w nauce na przełomie XIX i XX w. i prawie w ogóle nie był kwestionowany. Wyjątki wprawdzie były, ale ich przedstawiciele pozostali w defensywie. Przykładem innego spojrzenia w tym czasie może być np. kapłan zakonu cystersów Bonifacy Platz. Uczony ten w dziele *Człowiek. Jego pochodzenie, rasy i dawność*, przetłumaczonym na polski przez Karola Jurkiewicza, przeciwstawiał się koncepcji pochodzenia człowieka od małpy oraz podziałowi ludzkości na podgatunki, stojąc na gruncie jedności gatunkowej człowieka:

„(...) ani jedna nie istnieje cecha, która by stanowiła wyłączną właściwość jakiejś rasy ludzkiej, ale wszystkie one zacierają się skutkiem nieznacznego stopniowania<sup>126</sup>. Człowiek przeto niecywilizowany jest tylko zwyczajnym człowiekiem, tak w jasnych, jak i ciemnych ducha swego właściwościach. Taki sam duch, jak i w nas żyje, w nim działa, choć mamy się za istoty ludzkie stojące na najwyższym szczeblu uobczyjania<sup>127</sup>.”

Pomijając specyficzny język właściwy dla epoki, jego pogląd na jedność gatunku człowieka i względny obiektywizm w przedstawianiu zalet i wad poszczególnych kultur, nie wyłączając europejskiej, brzmiałyby bardzo współcześnie, gdyby nie to, że źródłem jego poglądów była religia.

Ewolucjonizm upowszechnił patrzenie na kultury przez pryzmat „ras” jako podgatunków człowieka. Większość podróżników wszelkie różnice u odkrywanych przez siebie ludów opisywała w kategoriach różnic biologicznych. Pojawiły się co prawda głosy, że kultura jest czymś, co ludzie nabywają w procesie uczenia się i socjalizacji, a nie dziedziczenia, były to jednak jeszcze opinie odosobnione. Na początku XX wieku wielu badaczy ciągle żywiło przekonanie, że podporządkowana pozycja społeczna „Murzynów” stanowi naturalny rezultat ich niższości wobec Białych. Podstawowym celem naukowym było wykazanie oraz wyjaśnienie niższości „Murzynów”<sup>128</sup>. Poglądy te były szeroko popularyzowane. W Polsce dużym powodzeniem cieszyła się np. przetłumaczona z francuskiego praca doktora medycyny J. J. Vireya *Historia naturalna rodu ludzkiego*, w której czytamy m.in.:

„Przypatrzmy się Murzynowi; pewno on mniej ma mózgu, już jego nerwy stosunkowo są większe niż u człowieka białej rasy; w istocie, Murzyn skłonniejszy jest do cielesnych roz-

<sup>126</sup> B. Platz, *Człowiek. Jego pochodzenie, rasy i dawność*, Warszawa 1892, s. 189.

<sup>127</sup> Ibidem, s. 543.

<sup>128</sup> J. Duckitt, *Psychology and prejudice. A historical analysis and integrative framework*, „American Psychologist”, 47, 1992.

koszy, zdolniejszy do ruchu i trudów; wytrwalszy na upały, nie tak prędko wyniszczy się jak człowiek biały; ale mniej się zastanawia, mniej myśli”<sup>129</sup>.

Rasizm jako teoria „naukowa” stał się ideologiczną podporą uzasadniającą kolonizację. Ówczesni politycy stale wykorzystywali poglądy rasistowskie do realizacji swych politycznych celów i mogli liczyć na wsparcie ze strony „autorytetów” naukowych czego przykładem najbardziej jaskrawym stały się w końcu Niemcy nazistowskie.

### Okres międzywojenny. Polskie marzenia o białym kasku

Polskie poznawanie i spostrzeganie Afryki w okresie międzywojennym zostanie w dużym stopniu zdominowane marzeniem o koloniach, o rządzeniu choćby na niewielkim terytorium afrykańskim i białym kasku jako symbolu tego panowania. Rodzi się pytanie, skąd wzięło się to marzenie w Polsce, która dopiero co odzyskała swój byt państwowy i zmagala się z wieloma poważniejszymi problemami?

\*

Zrozumienie tego fenomenu nie jest możliwe bez umiejscowienia go w kontekście całości europejskiego XIX-wiecznego imperializmu, bez odpowiedzi na pytanie, dlaczego w ogóle Europejczycy skolonizowali wtedy Afrykę.

Najczęściej udzielane na to pytanie odpowiedzi są w zasadzie powtórzeniem tezy podniesionej jeszcze przez Johna Stuarta Milla, a rozwiniętej i spopularyzowanej przez A. J. Hobsona i Lenina, o potrzebie inwestowania nadwyżek kapitałowych oraz szukania rynków zbytu przez kapitalizm europejski<sup>130</sup>, w wersji potocznej rozumiana zwykle jako potrzeba eksploatacji, dzięki której bogaciły się i budowały swój dobrobyt metropolie kolonialne. Philip Curtin i wielu innych współczesnych historyków twierdzi jednak, że przynajmniej wobec Afryki jest ona fałszem<sup>131</sup>. Zaangażowanie kapitału europejskiego, może z wyjątkiem Egiptu i Afryki Południowej, było znikome. Afryka z punktu widzenia „kapitalistów” ze względu na brak wykwalifikowanej siły roboczej, podstawowej infrastruktury i inne zagrożenia była wtedy, podobnie jak i dzisiaj, miejscem najmniej odpowiednim do jego eksportu. Podobnie też jako rynek zbytu dla towarów europejskich i źródeło surowców strategicznych miała w rzeczywistości niezbyt dużą wartość. Cała wymiana towarowa Wielkiej Brytanii, najbardziej zaangażowanej w handel z Afryką, wynosiła pod koniec XIX wieku nie więcej niż 5–6%. O Złotym Wybrzeżu, jednej z bogatszych kolonii, pisano, że jedyny dochód, jaki Wielka Brytania z niej czerpie, to cło od zagranicznych towarów i akcyza za alkohol<sup>132</sup>. Eksploatacja kolonii nie była możliwa bez kosztownych inwestycji (budowy portów, dróg i całej infrastruktury kolonialnej) i zaangażowania drogiej importowanej siły roboczej, w tym wy-

<sup>129</sup> J. J. Virey, *Historycja...*, op. cit., s. 31.

<sup>130</sup> P. Johnson, *Historia świata od roku 1917 do lat 90-tych*, Wrocław 1992, s. 204–206.

<sup>131</sup> Ph. Curtin, *Europejski podbój*, w: P. Curtin, S. Faierman, L. Thompson, J. Vansina, *Historia Afryki*, Gdańsk 2003, s. 542.

<sup>132</sup> *Missye Katolickie*, Warszawa–Kraków, 1894, s. 314.

kwalifikowanych pracowników. Do lat pięćdziesiątych większość kolonii obciążała budżet metropolii i okazywała się w rezultacie zbyt ciężkim utrzymywaniem dla prestżu. Kolonie zasadniczo były źródłem nie siły, lecz słabości.

Dlatego bez zrozumienia europejskiej kultury, istniejącej w niej „potrzeby zagospodarowywania inności”, „kolekcjonowania” wszystkiego, nie sposób zrozumieć do końca kolonializmu. Poza wydarzeniami militarnymi i dyplomatycznymi niezwykle ważny był czynnik psychologiczny oraz procesy społeczne i kulturowe, które pchnęły Europejczyków do podjęcia ekspansji w Afryce. Czynnik ekonomiczny odegrał dużą rolę, ale raczej jako element wyobraźniowy, planów na przyszłość, niż jako realny fakt uzasadniający taką przedsiębiorczość. Podbijano Afrykę, gdyż krążyły legendy o jej niezmiernych bogactwach naturalnych, których eksploatacja przyczyni się do rozwoju państw europejskich. Środki włożone w kolonizację jednak szybko się nie zwracały. Podbijano ją, bo miano wizję, że stanie się w przyszłości „krajem białego człowieka”, „ziemią obiecaną” dla milionów biednej ludności z przeludnionej Europy. Ale ubodzy chłopci z Irlandii, południowych Włoch, Portugalii czy Polski woleli jechać do Ameryki, a ci nieliczni, co pojechali do Afryki, zawsze w większości srodze tego potem żalowali. Paradoksalnie podbijano ją również w imię „humanitaryzmu” i „praw człowieka”. Ten wątek powtarza się co najmniej od wyprawy Napoleona do Egiptu, aż po współczesną interwencję humanitarną w Somalii. Kolonizację uzasadniano także koniecznością skończenia z barbarzyństwem, rządami krwawych „kacyków”, handlem niewolnikami, wiecznymi tubylczymi wojnami, ludożerstwem, w imię ciężkiego obowiązku cywilizowania i nawracania na wiarę chrześcijańską, traktowanego jako „brzemie białego człowieka”. Reakcja Afrykanów nie wskazywała jednak na to, iż wyrażają oni za to jakąkolwiek wdzięczność. Nie było też zapewne przypadkiem, iż w okresie kolonizacji Afryki święcił triumf pseudonaukowy rasizm. Potęga Europy była wówczas jeszcze jednym dowodem na jego prawdziwość. I choć nie było prostego związku między podbojami a rasizmem, to musiał on mieć wpływ na sposób organizowania kolonialnych imperiów i zarządzania nimi. Jak pisze Edward Said, być Białym oznaczało zarazem pewną ideę i pewną rzeczywistość. Określoną postawę zarówno wobec świata białych, jak i niebiałych. Oznaczało pewien sposób reagowania, wypowiedania sądów, postępowania zgodnie z pewnymi regułami, czy nawet doznawanie tych, a nie innych uczuć. Być Białym oznaczało pewien rodzaj aurytety, który powinni szanować niebiali, ale także i biali<sup>133</sup>.

Zwraca ponadto uwagę, iż cała kultura kolonialna była zjawiskiem niezwykle bogatym w symbolikę, psychologicznie wzmacniającą panowanie „białego człowieka”. Białe kaski i ubrania, egzotyczne flagi i mundury żołnierzy, imponująca architektura, meble, ogrody, wspaniałe ceremonie i dworskie przyjęcia, wystawy handlowe i sklepy kolonialne, a w nich towary z obrazkami z kolonii na puszkach na herbatniki, butelkach whisky, pojemnikach na herbatę i kawę oraz na opako-

<sup>133</sup> E. W. Said, *Orientalizm*, Warszawa 1991, s. 330.



waniach mydła<sup>134</sup>. Ponadto pocztówki, znaczki pocztowe i przede wszystkim mapy. Mapy fizyczne, na których zaznaczano odkryte i nazwane przez siebie rzeki, góry i jeziora. Mapy polityczne, które znaczone tym samym kolorem, co metropolia, dawały wizualne przekonanie o własnej mocarstwowości, zarówno samym kolonizatorom, jak i ich przeciwnikom. Kolonie stały się symbolem potęgi. Mieszkańcy metropolii, narzekając na podwyższanie podatków przeznaczonych m.in. na realizację tych iluzji, jednocześnie mówili z dumą: „mamy kolonie, jesteśmy mocarstwem”. Francuzi widzieli swoje państwo jako liczące 100 milionów mieszkańców. Złudzenie to u Europejczyków podważyła dopiero II wojna światowa.

Kolonializm faktycznie narodził się w wyniku rywalizacji państw europejskich, gdy system równowagi sił w Europie po roku 1870 stał się bardzo chwiejny i każde niewielkie przesunięcie groziło utratą stabilności. Oznaczało to, że zdobycie jakiegось terytorium zamorskiego przez jedno państwo musiało spotkać się z natychmiastową kontrakcją innego. Rywalizacja ta uruchomiła między 1879 a 1882 rokiem lawinową reakcję łańcuchową. Kolonizacja Afryki nie była aktem zaplanowanym przez rządy w metropoliach. Nie było też jednak tak, iż nikt poza intelektualistami z okresu oświecenia nie zdawał sobie sprawy z kolonialnych „mitów”. Nie tylko niektórzy intelektualiści, ale i rządy, bynajmniej nie z moralnego, lecz całkiem pragmatycznego punktu widzenia, niechętnie odnosiły się do kolonizacji. Podatnicy na ogół przeciwstawiali się jakiemukolwiek zaangażowaniu, które pociągało koszty, a kolonizacja w końcu odbijała się na ich kieszeni. Rządy zaś obawiały się eskalacji przemocy i sprowokowania innego europejskiego mocarstwa i wszczęcia z nim konfliktu o jakieś terytorium w Afryce, do którego w gruncie rzeczy nie przywiązywano większej wagi. Po 1880 roku nowe uwarunkowania sprawiły jednak, że kolonizatorzy uzyskiwali częściej swobodę działania, a wzrost rywalizacji w Europie zmniejszył opór zwykłych obywateli przeciwko ekspansji w Afryce.

Kolonizacja była w dużym stopniu aktem samowoli przedstawicieli państw europejskich w ich zamorskich posiadłościach, rezultatem ich, jakbyśmy to powiedzieli dzisiaj, niedostosowania i szoku kulturowego. Przykładem mogą być nawet wcześniejsze poczynania naszego Beniowskiego na Madagaskarze i jego konflikt z władzami francuskimi. Zwierzchnicy wyznaczyli mu skromną rolę faktora, ale ambitny Polak przekroczył swoje kompetencje. Wdał się w wojny i układy z Malgaszami, marząc o podboju całej wyspy, widząc się w roli jej króla<sup>135</sup>. W końcu XIX wieku takich Europejczyków, jak Beniowski było wielu.

Ich punkt widzenia — jak pisze Philip Curtin — był ograniczony do wąskiej lokalnej perspektywy, zdominowanej przez cywilizacyjną konfrontację dwóch ob-

<sup>134</sup> S. Hall uważa, że motyw dzikich pogan, którzy wymagali ucywilizowania, uległ po pewnym czasie przekształceniu w zjawisko, które określił mianem „rasizmu towarowego” (*commodity racism*). Mydło uzyskało w świecie imperialnej reklamy moc oczyszczania i wybielania czarnej skóry; S. Hall (red.), *The Spectacle of the Other*, w: S. Hall (red.), *Representations*, London 1977, s. 240–241, za Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków 2005, s. 302.

<sup>135</sup> B. Nowak, *Dzieje Madagaskaru i Maskarenów w XVII–XVIII w.*, w: M. Tymowski (red.), *Historia Afryki. Do początku XIX wieku*, Wrocław 1996, s. 1067.

cych sobie kultur. Oznaczało to liczne frustracje związane z kontaktami z miejscową ludnością, do których dołączały się inne niedogodności życia w obcym środowisku, takie jak upał, komary i dziesiątki innych dokuczliwych drobiazgów. Nie trudno wtedy o irytację i pokusę posłuszenia się siłą w rozwiązywaniu konfliktów z afrykańskimi sąsiadami oraz z przeniesienia ich z płaszczyzny polityczno-dyplomatycznej na kolonialną<sup>136</sup>. Pokusa była tym silniejsza, iż o ile w XV–XVII wieku przewaga technologiczna Europejczyków nad Afrykanami była bardzo względna, to w połowie XIX była już oczywista. Innowacje w dziedzinie broni palnej, przełom w medycynie tropikalnej i postęp w administrowaniu stały się czynnikami, które umożliwiły łatwy europejski podbój Afryki. Poza tym idea ciągłego postępu i przekonania rasistowskie wzmacniały wiarę Europejczyków we własne siły, wzbudzały optymizm w możliwość realizacji wszystkich założeń polityki kolonialnej.

\*

Polacy jako Europejczycy nie mogli być bardziej odporni na iluzje epoki imperialnej i całą kulturę kolonialną. W okresie pierwszej Rzeczypospolitej fascynacje nowo odkrywanymi lądami i ludami nie przekształciły się jednak nigdy w daleko sięgające przedsięwzięcia o charakterze politycznym<sup>137</sup>. Przedrozbiorowa Rzeczpospolita, w przeciwieństwie do większości państw europejskich, nie miała na wybrzeżach afrykańskich swoich faktorii i fortów, choć próbę ich założenia podjęło jej lenne księstwo Kurlandii<sup>138</sup>. Pod koniec XIX wieku, gdy Europejczycy rozpoczęli „rozdrapywanie Afryki”, państwo polskie już nie istniało, nie było więc najmniejszych szans, aby Polacy mogli samodzielnie przeżyć swą „kolonialną przygodę”.

Tym bardziej kuriozalne wydaje się z dzisiejszego punktu widzenia, że wielu Polaków, gdy straciło swoje państwo, pragnęło kolonii nie mniej intensywnie niż prawdziwi kolonialiści. Brak własnego państwa okazał się nawet dodatkowym uzasadnieniem dla dążeń, aby założyć maleńki przyczółek polskości w Afryce<sup>139</sup>. Taki był też cel wspomnianej wyżej wyprawy Stefana Szolc-Rogozińskiego do Kamerunu. Poza jej oficjalnym naukowym charakterem, ukrytym aspektem, nieeks-

<sup>136</sup> Ph. Curtin, *Europejski podbój...*, op. cit., s. 544.

<sup>137</sup> Jedynie w związku z zagrożeniem ze strony Imperium Osmańskiego za panowania Władysława IV usiłowano nawiązać korespondencję z sułtanem Maroka, chcąc pozyskać go dla działań antytureckich w Maghrebie. Takiego zbliżenia szukał też Jan III Sobieski, próbując nawiązać kontakty nawet z Etiopią; J. Knopek, *Migracje...*, op. cit.

<sup>138</sup> Księżę Kurlandii Jakob Kettler założył w 1650 roku Kompanię Gwinejską i rok później na wysepce w ujściu Gambii Kurlandczycy zbudowali fort, który był w ich rękach do 1661 roku. Próby zainteresowania przez niego handlem zamorskim Władysława IV i Jana Kazimierza nie odniosły rezultatu; J. Tazbir, *Rzeczpospolita...*, op. cit., s. 102, także R. Gaziński, *Wokół polityki morskiej i kolonialnej Kurlandii w II poł. XVII wieku* i M. Tomczak, *Polityka kolonialna księcia Jakuba Kettlera*, „Teki Gdańskie”, t. V, 2003, s. 239 i 247. Wspomnieć można, że również w Prusach Książęcych z inicjatywy elektora Fryderyka Wilhelma powstała w 1682 roku w Królewcu Kompania Afrykańska, która założyła na Złotym Wybrzeżu faktorię, pozostającą w rękach Prus do 1721 roku, kiedy to panujący Fryderyk Wilhelm I uznał ją za zbyt „kosztowną chimerę” i sprzedał Holendrom; R. Gaziński, *Polityka morska Prus w XVIII wieku*, w: *Instantia Est Mater Doctrinae*, Szczecin 2001, s. 387–398.

<sup>139</sup> Po powstaniu listopadowym wśród emigracji we Francji istniał plan zorganizowania polskiej kolonii wojskowej w Algierii; J. Knopek, *Migracje...*, op. cit., s. 39.

ponowanym w tym czasie ze względu na zaborców, były plany stworzenia polskiej kolonii, „wykrojenia skrawka niepodległości” na ziemi afrykańskiej. Bolesław Prus wyraźnie pisał o celu przygotowywanej wyprawy:

„Oni jadą po to, aby ucywilizowanemu światu wynaleźć nowe terytorium. Jadą po to, ażeby z czasem kilka milionów Europejczyków nie mogących wyżywić się we własnym domu — zamiast kraść, rozbijać lub zabijać się w domu u siebie — znaleźli w tej odległej części świata nową ojczyznę, gdzie będą szczęśliwsi niż dawniej (...) skąd z czasem przyplывać będą dziesiątki milionów korcy zboża, bydło, węgiel i mnóstwo innych bogactw”<sup>140</sup>.

Podobnie zdanie miał Henryk Sienkiewicz, który brał aktywny udział w akcji zbierania funduszy, pisząc m.in.:

„Cywilizacja jest to wielki gmach, którego ściany wznosi cała ludzkość, jeśli zdarzy się sposobność dołożyć cegłę — nie trzeba się nigdy wahać”<sup>141</sup>.

W niepodległej już Polsce, jeden z uczestników tej wyprawy, Leopold Janikowski, oficjalnie już mówił, że celem jej było:

„(...) wyszukanie odpowiedniego terytorium dla kolonizacji polskiej, jako przyszłej ostoi dla tych, którym nie tylko materialnie, ale i duchowo było za ciasno pod rządami trzech zaborców”<sup>142</sup>.

Rogoziński miał więc — jak pisze Ryszard Vorbrich — ambicje na miarę Livingstone’a i Rhodesa, a jego wyprawa stała się świadectwem obecności Polaków w głównym nurcie myśli i dążeń europejskich<sup>143</sup>. Zachowanie samych uczestników wyprawy też nie odbiegało od europejskich wzorów. Przede wszystkim na wyspie Mondoleh wywieszono polską flagę, a na mapie wprowadzono swojsko brzmiące nazwy: Góra Rogozińskiego, Góra Kraszewskiego, Jezioro Benedykta. Zebrano oczywiście kolekcje eksponatów przyrodniczych, etnograficznych i antropologicznych.

Stosunek do Afrykanów — na co zwrócił uwagę również Ryszard Vorbrich — także był pełen typowych dla wielu Europejczyków sprzeczności — od współczucia do pogardy i podyktowanej własnym interesem bezwzględności<sup>144</sup>. Rogoziński po dwóch latach przebywania wśród Kameruńczyków zanotował:

„Pod sztandarem cywilizacji przybywa do was *mukara* nie żeby dać cokolwiek, lecz żeby wziąć co można (...) przybywa dla wyzucia was stopniowo ze starych praw i wolności”<sup>145</sup>.

Kilka lat później jako plantator pisał w liście do bliskich już w innym tonie:

„Tu mieliśmy ciężkie czasy. Wybuchło powstanie na przyległych brzegach i wszyscy moi

<sup>140</sup> H. Szumańska-Grosowa, *Podróże Stefana Szolca-Rogozińskiego*, Warszawa 1967, s. 78.

<sup>141</sup> H. Sienkiewicz, *Kronika warszawska*, „Słowo”, 1882, nr 5.

<sup>142</sup> H. Szumańska-Grosowa, *Podróże...*, op. cit., s. 58.

<sup>143</sup> R. Vorbrich, *Kameruńska wyprawa S. S. Rogozińskiego (1882–1885) na tle epoki kolonialnej*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 2002–2003, nr 16, s. 14–19.

<sup>144</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>145</sup> H. Szumańska-Grosowa, *Podróże...*, op. cit., s. 182.

Batandrzy (...) pouciekali. Pola puste, a roboty masa. Wysłano korwetę, która ich za to dobrze przetrzepie”<sup>146</sup>.

„Romantyzm” tego przedsięwzięcia, tak „typowo polskiego”, biorąc pod uwagę, iż rzecz bez zaplecza państwowego była z góry nie do zrealizowania, nie był całkiem obcy świadomości ówczesnego Europejczyka. Świadczy o tym np. fabuła powieści dla młodzieży *Dzieci kapitana Granta* Juliusza Verne’a, w którym tytułowy kapitan Grant, będąc Szkotem, szuka wolności z dala od granic imperium brytyjskiego. Później podobny motyw pojawi się także u Sienkiewicza w powieści *W pustyni i w puszczy*, w fantazjach Stasia o stworzeniu przez niego państwa w centrum Afryki:

„Gdybym chciał — mówił sobie — to mógłbym tu zostać królem nad wszystkimi ludami Doko — tak jak Beniowski na Madagaskarze. I przez głowę przeleciała mu myśl, czyby nie dobrze wrócić tu kiedy, podbić wielki obszar kraju, ucywilizować Murzynów, założyć w tych stronach nową Polskę albo nawet ruszyć kiedyś na czele czarnych wyćwiczonych zastępów do starej”<sup>147</sup>.

\*

Akceptacja kolonializmu europejskiego, pełne utożsamienie się z ówczesnymi wzorami kulturowymi Europy, ujawniła się w Polsce w całej pełni dopiero po odzyskaniu przez nią niepodległości. Choć nie było już wolnych obszarów od wpływów europejskich, to wśród części polskich elit politycznych pojawiły się silne aspiracje kolonialno-osadnicze, które znalazły stosunkowo duże poparcie wśród społeczeństwa. Domagano się, jak mówiono, „sprawiedliwszego” podziału świata, gdyż — jak wskazywano — kraje dużo mniejsze od Polski, np. Holandia i Belgia, posiadały terytoria zamorskie, więc tym bardziej powinna posiadać je Polska. Podkreślano, iż polscy naukowcy prowadzili badania na „Czarnym Lądzie” i wnieśli trwały wkład w poznanie tego kontynentu. Już w marcu 1919 roku w imieniu posłów PSL-u Tomasz Dąbał wniósł wniosek, aby problem przeludnienia wsi polskich rozwiązać poprzez przyznanie Polsce kolonii w ponemieckim Kamerunie<sup>148</sup>. Potem w różnych okresach Polski międzywojennej robiono rozmaite plany kolonizacji w stosunku do różnych terytoriów nie tylko w Afryce, ale i w Ameryce Południowej, Azji i Oceanii. Pierwszym projektem był postulat, aby przyznać Polsce jako spadkobiercy części terytorium niemieckiego jedną z byłych kolonii niemieckich. Prezes Ligi Morskiej i Rzecznej Kazimierz Głuchowski wyliczał, że Polsce należy się 10% ich powierzchni, czyli około 300 tys. km<sup>2</sup>. Uzasadniał, nie bez pewnej racji, iż Polska została pokrzywdzona przy reparacjach niemieckich, więc powinna uzyskać rekompensatę<sup>149</sup>. Charakterystyczne jest jednak, że nie domagał się odszkodowania w pieniądzu, lecz żądał części niemieckich posiadłości kolonialnych. Argumentował, że Polacy pracowali na rzecz tych kolonii i stanowili w wojsku i policji

<sup>146</sup> Ibidem, s. 372.

<sup>147</sup> H. Sienkiewicz, *W pustyni i w puszczy*, Warszawa 1996, s. 264.

<sup>148</sup> T. Białas, *Liga Morska i Kolonialna 1930–1939*, Gdańsk 1983, s. 167.

<sup>149</sup> K. Głuchowski, *Akcja Kolonialna Ligi Morskiej i Rzecznej*, „Morze”, 1928, nr 12, s. 27–28.

kolonialnej większy procent, niż by to wynikało ze struktury ludnościowej Rzeczy<sup>150</sup>.

W 1918 roku powstało Polskie Towarzystwo Kolonialne, później przekształcone w Polskie Towarzystwo Emigracyjne. Największą kampanią na rzecz kolonii prowadziła jednak w Polsce Liga Morska i Rzeczna, przekształcona w 1930 roku w Ligę Morską i Kolonialną. Liczyła ona w końcu lat 30. około 1 mln członków, stanowiąc jedną z największych liczebnie organizacji w kraju i potężną siłę politycznego nacisku<sup>151</sup>. Nie był to więc ruch marginalny, jak próbowano to przedstawiać w okresie PRL. W 1937 roku w Ministerstwie Spraw Zagranicznych powstał Referat Kolonialny, w parlamencie zaś Koło Emigracyjno–Kolonialne, liczące 50 posłów i senatorów, których zadaniem było wspieranie polskich inicjatyw kolonialnych<sup>152</sup>. Utworzono Polskie Towarzystwo dla Handlu z Afryką Zachodnią, Muzeum Kolonialne we Lwowie, Studium Emigracyjno–Kolonialne w Warszawie przy Wolnej Wszechnicy Polskiej i Międzywydziałowe Studium Kolonialne na Uniwersytecie Jagiellońskim, jak też oddziały wojskowe do służby w koloniach, ubrane w przewiewne mundury na wzór angielski<sup>153</sup>. Programy kolonialne znalazły również odzwierciedlenie w programach różnych partii politycznych. Planowano powołanie Banku Kolonialnego i stworzenie na wszystkich uczelniach wydziałów kolonialnych oraz Wyższej Szkoły Nauk Emigracyjno–Kolonialnych, kształcącej kadry na potrzeby polskiej polityki kolonialnej<sup>154</sup>. Powstawały lokalne stowarzyszenia, wydawano literaturę naukową, organizowano festyny, przybliżano tę problematykę w prasie lokalnej i ogólnokrajowej<sup>155</sup>. Wydano także serię znaczków pocztowych z mapkami, na których zaznaczono polskie aspiracje w Afryce. Wreszcie zorganizowano kilkadziesiąt wypraw rekonosansowych do różnych części świata dla zbadania możliwości kolonialno–osadniczych.

W okresie późniejszym, gdy było już wiadome, że Polska nie uzyska żadnej z kolonii niemieckich, rozgorzała z kolei dyskusja na temat skłonienia Francji lub Portugalii do przyznania nam, przynajmniej do czasowego wykorzystywania, części swoich terytoriów w Afryce. Argumentowano, iż kraje te posiadają tak wielkie obszary, że same nie są w stanie ich zagospodarować i należy zaproponować, aby np. Francja odstąpiła nam jedną ze swych kolonii. Mogła by ona nadal pozostawać pod jej władzą polityczną, ale Polacy by w niej gospodarowali<sup>156</sup>. Mógłby to być — jak argumentowano — rodzaj długoletniej dzierżawy, który byłby bardziej opłacalny niż własne kolonie, gdyż odpadałby koszt utrzymania własnej administracji państwowej. Dlaczego jednak Francja miałaby godzić się na ponoszenie za Polskę

<sup>150</sup> Ibidem.

<sup>151</sup> J. Knopek, *Migracje...*, op. cit., s. 97.

<sup>152</sup> Loc. cit.

<sup>153</sup> Patrz: J. Knopek, *Migracje...*, op. cit. i A. Nadolska-Styczyńska, *Ludy zamorskich lądów*, Wrocław 2005.

<sup>154</sup> *III Walny Zjazd Delegatów L. M. i R.*, „Morze”, 1930, z. 11, s. 23–24.

<sup>155</sup> J. Knopek, *Migracje...*, op. cit., s. 97.

<sup>156</sup> Z. Ludkiewicz, A. Żabko–Potopowicz, *Kolonie francuskie jako możliwy teren polskiej emigracji osadniczej*, „Kwartalnik Naukowy Instytutu Emigracyjnego i Kolonialnego”, 1930, nr 2, s. 208.

jakiś kosztów, tego już nie tłumaczono. Podkreślano natomiast zainteresowania Polski Madagaskarem, który jakoby słusznie nam się należał za sprawą Beniowskiiego, i Kamerunu ze względu na Rogozińskiego. Brano też pod uwagę i inne terytoria, szczególnie Angolę. Uważano, że Portugalia potrzebuje kolonistów w Afryce, gdyż większość Portugalczyków woli emigrować do Brazylii. Niestety, nie zastanawiano się, dlaczego nie do Angoli. W 1930 roku powstała spółka osadnicza „Polangola”, której celem był zakup plantacji dla polskich chłopów<sup>157</sup>. Ostatecznie po zbadaniu warunków postanowiono propagować tylko emigrację osób dysponujących niezbędnym kapitałem. Interesowano się także przejściowo Liberią i ostatnim niezależnym państwem Afryki — Etiopią.

Fascynacja kolonializmem wielu działaczom politycznym przyćmiewała realistyczny ogląd rzeczywistości. Liga Morska i Kolonialna próbowała wynegocjować z Francją możliwość eksportu polskiej siły roboczej, a różni publicyści, jak np. Paweł Karski, namawiali do zatrudnienia w Maroku nie tylko techników i robotników wykwalifikowanych, ale również chłopów<sup>158</sup>. W tym optymistycznym stosunku do „akcji kolonizacyjnej” zwraca uwagę fakt, iż prawie nikt z tych działaczy nie uwzględniał uwarunkowań ekonomicznych i społecznych panujących w koloniach.

Wszyscy ci działacze byli poniekąd pod wpływem przykładu emigracji do Stanów Zjednoczonych. Nie brali pod uwagę, że w USA nie tylko warunki przyrodnicze, ale przede wszystkim ekonomiczne były inne. Faktycznie co roku przyjeżdżało tam tysiące biednych imigrantów ze wszystkich krajów Europy, dla których możliwy był sukces ekonomiczny nawet bez kapitału, ponieważ i kapitał tam migrował lub przede wszystkim miał lepsze warunki do powstawania na miejscu, dając nowym rzeszom przybyszy miejsca pracy. Do migracji do Stanów Zjednoczonych nie trzeba było nikogo specjalnie namawiać, ludzie sami tam wyjeżdżali. Działaczom Ligi Morskiej i Kolonialnej nie o to jednak chodziło, aby polscy emigranci odnieśli sukces i przy okazji wpadli do amerykańskiego etnicznego tygla. Tylko o to, aby bez względu na cenę, jaką by ponieśli, stworzyć gdziekolwiek by się dało, etniczne fakty dokonane, które potem można by było wykorzystać w wiadomym celu: jeśli nie w Angoli, to w Algierii, na Madagaskarze<sup>159</sup> lub w Liberii. Pragnęli kolonii za wszelką cenę, dlatego że chcieli potwierdzenia własnej europejskości i mocarstowości, którą wszyscy Europejczycy spozrzegli właśnie w koloniach.

Rządy Francji czy Portugalii zainteresowane, ogólnie rzecz biorąc, emigracją europejską do Afryki, do której nigdy nie było wielu chętnych, orientowały się na ogół, o co chodzi. Do pewnego stopnia zezwalały na migrację Polaków, nie wierząc, by mogła ona przekształcić się w masowy ich napływ. Na wszelki wypadek odmawiały jednak jakiegokolwiek zinstytucjonalizowanej współpracy w tej sprawie.

<sup>157</sup> „Morze”, 1929, nr 12, s. 29.

<sup>158</sup> P. Karski, *Marokko kraj przyszłości — jego znaczenie, jako nowego terenu dla polskiej emigracji*, Warszawa 1932.

<sup>159</sup> Z polskimi planami akcji osadniczej w tym kraju, powstałymi w 1936 roku w MSW, łączył się również niesławny zamiar przesiedlenia na tę wyspę ludności żydowskiej; A. Nadolska-Styczyńska, *Ludy...*, op. cit., s. 30.

W afrykańskich koloniach bez dużego kapitału do zainwestowania nie osiągało żadnego sukcesu, poza oczywiście niektórymi sprytnymi i bezwzględными kupcami, urzędnikami, wojskowymi i innymi specjalistami opłacanymi z budżetu metropolii. Ci emigranci, którzy dali się zwieść złudzeniom i wyjechali do kolonii afrykańskich, żyli w biedzie gorszej niż w Polsce. Nieliczni, którzy dysponowali jakimś kapitałem, także najczęściej bankrutowali. Nawet tacy, jak Michał Zamojski, który prowadził swe gospodarstwo w Angoli wzorcowo i mógł liczyć na stałe wsparcie finansowe z Polski<sup>160</sup>.

Polscy „pionierzy” kolonizacji z reguły po poznaniu miejscowych warunków przestrzegali innych, że nie ma możliwości masowego napływu niezamożnej ludności z Polski do Afryki. Byli również dziennikarze, którzy zniechęcali przed tą emigracją:

„Sprowadzono tam kilkadziesiąt rodzin polskich, kazano im mieszkać w norach, poczęto im obcinać i tak skromne, kontraktem zastrzeżone zarobki i traktować jak białych niewolników. Właściciele kopalni najwyższym zdumieniem napelnili żądanie tychże robotników możliwości spoczynku w niedzielę, szkoły polskiej, opieki duchownej i bardziej ludzkie pomieszczenie. Panowie plantatorzy z Tunisu odpowiadali na te najślusniejsze w świecie wymagania — represjami żandarmerii”<sup>161</sup>.

Pewien wgląd w warunki, w jakich znaleźli się niektórzy z polskich emigrantów, dał Józef Białoskórski. Jako żołnierz francuskiej Legii Cudzoziemskiej opisał swoje spotkanie w Maroku z polską rodziną, która wyjechała tam w celach zarobkowych z Francji. Obiecano im bezpłatnie ziemię. Po przybyciu na miejsce i założeniu plantacji owocowej, okazało się, iż dużą część towaru musieli odprowadzać do składnicy rządowej w zamian za użytkowanie ziemi; to, co zostało, kupował francuski pośrednik za niewielkie pieniądze. W rezultacie jedynym celem tej rodziny była chęć zarobienia pieniędzy na powrót do Polski<sup>162</sup>.

Biorąc pod uwagę, że takie informacje docierały do Polski, siła i skala marzeń o „białym kasku” jest, zwłaszcza z perspektywy lat, zdumiewająca. Świadczy, jak zakorzeniona i atrakcyjna była europejska kultura imperialna, od której Polacy nie chcieli odstawać. To, że był to pewien prąd kulturalny, który kształtowała określona wiara w sens potrzeby posiadania kolonii, a nie wyrachowany interes gospodarczy czy polityczny, potwierdza argumentacja, jaką się posługiwano, i symbolika, jaką stosowano. Oprócz entuzjastów nie brakowało oczywiście, jak zwykle, sceptyków. Argumenty krytyków nie wychodziły jednak poza pewien standard. Były zbieżne z wcześniejszą oceną Aleksandra Świętochowskiego i innych przeciwników wyprawy Rogozińskiego. Sprowadzały się do konstatacji, że jest to już nierealne, że nas na to nie stać, że jesteśmy przede wszystkim za biedni, że lepiej

<sup>160</sup> D. Szczechowska-Frączyk, *Polscy osadnicy w Angoli w okresie międzywojennym*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 2002, nr 15, s. 81.

<sup>161</sup> *Nędza polska na afrykańskim brzegu*, „Wychodźca”, 1925, nr 23.

<sup>162</sup> J. Białoskórski, *10 lat piekła w Legii Cudzoziemskiej*, Warszawa b.r.w., t. 2, s. 132.

będzie zbudować jakąś fabrykę lub drogę<sup>163</sup>. Można się z tą krytyką ogólnie rzecz biorąc zgodzić, ale czy gdyby nie było za późno i było nas na to stać, to czy posiadanie kolonii byłoby choć trochę bardziej uzasadnione? Odwołanie się do aspektu moralnego, do twierdzenia, iż tzw. cywilizowanie Murzynów i odbieranie im wolności nie jest zajęciem bynajmniej chwalebny, też było niewidoczne w międzywojennej publicystyce. Pojawiło się ono dopiero w okresie PRI.–u na kanwie całościowej komunistycznej krytyki imperializmu. O polskiej aktywności w tej dziedzinie wspominało wówczas tylko zdawkowo i wstydliwie, starając się jakby zapomnieć, że w ogóle w Polsce ktoś miał takie plany. Gdy zmieniły się układy międzynarodowe i polityczna symbolika, pozwalało to bez przeszkód odcinać się od ideologii kolonialnej i spokojnie głosić na forum międzynarodowym, iż Polska ma w tej sprawie zupełnie czystą kartę. Charakterystyczne natomiast jest, że ani wcześniej, ani potem nie pojawił się argument, iż kolonizacja Afryki ze względu na same cele, które miały być dzięki niej zrealizowane, także była przedsięwzięciem od początku do końca utopijnym. Pozornie zdroworozsądkowe myślenie typu, że państwa kolonialne nie kolonizowałyby, gdyby im się to nie opłacało, panowało chyba wśród wszystkich, także krytyków kolonizacji, i utrzymuje się ono zresztą do dzisiaj. Jak jednak wiadomo, ani zwykli ludzie, ani politycy wcale nie muszą zachowywać się wyłącznie racjonalnie, tak też było i w przypadku kolonii. Doświadczenie państw kolonialnych w Afryce, zwłaszcza Portugalii czy Włoch, które miały podobną do polskiej sytuację na wsi, pokazywało, że nie można było rozwiązać problemu przeludnienia wsi europejskich. Biedni i nieprzygotowani na warunki afrykańskie osadnicy natrafiali tam na przeszkody nie do przewyżczenia. Nie przypadkiem główny strumień emigracji z Europy kierował się w stronę obu Ameryk. Eksploatacja bogactw naturalnych systemem kolonialnym, jak już napisałem wyżej, także nie zawsze była opłacalna. Popieranie zaś emigracji osób z kapitałem np. do Angoli, gdy weźmie się pod uwagę brak tego kapitału w Polsce i niewielkie szanse na jego zwrot po zainwestowaniu w Afryce, można uznać nawet za działalność szkodliwą dla gospodarki kraju.

Ostatecznie nie udało się zrealizować marzeń kolonialnych w międzywojennej Polsce. Można powiedzieć, iż na całe szczęście, bo nie wiadomo, jakby ten nowy ciężar wytrzymały rzesze ubogich podatników polskich, zwłaszcza chłopów i tak ponoszących koszty przygotowań do kolonizacji, np. rozbudowy floty wojennej, która powstała w rażącej sprzeczności z rzeczywistymi potrzebami polskiej armii. Prawdopodobnie również na szczęście dla tych Afrykanów, którzy znaleźliby się pod polskim panowaniem, gdyż rządy Polaków w koloniach nie zapowiadały się bardziej sprawiedliwie. Biedne kraje nie mogły bowiem pozwolić sobie na względnie sprawiedliwość w koloniach, tak jak bogata Wielka Brytania. Przykład Hiszpanii i Portugalii świadczy, że Polska dołączyłaby do grona państw praktykujących tylko rabunkową gospodarkę, bezwzględną i mało efektywną, gdyż na inną nie byłoby jej stać.

<sup>163</sup> P. Oziębło, *Kontrowersje prasowe wokół wyprawy Rogozińskiego*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 2002–2003, nr 16, s. 28–31.



Kolonie były czymś więcej niż znakiem potęgi, były symbolem statusu europejskiego państwa i dlatego Polacy tak bardzo chcieli je mieć. Po latach pozostały jeszcze jednym symbolem zbiorowych złudzeń, nie tylko Polaków. Praktycznie aktywność w tej dziedzinie skończyła się jedynie niewielką stosunkowo emigracją zarobkową oraz na pewno ponownym rozbudzeniem zainteresowania społeczeństwa tym kontynentem — dzięki konkursom na tematy kolonialne wśród młodzieży szkolnej, masowym imprezom w rodzaju Dni Morza i Kolonii oraz licznym popularnym książkom i artykułom, które ukazywały się po podróżach do Afryki. To ostatnie można uznać za jedyną rzecz pozytywną, jaka wynikała z ówczesnych pasji kolonizacyjnych, o ile oczywiście także założymy, iż rozbudowa i utrwalanie stereotypowych obrazów dalekiego „obcego” jest koniecznym warunkiem ubocznym w poznawaniu świata.

\*

W okresie międzywojennym liczba polskich relacji podróżniczych z Afryki była bardzo duża. Zabrakło co prawda nowych pisarzy tej klasy, co Sienkiewicz i Conrad, było jednak wielu wyróżniających się autorów reportaży<sup>164</sup>. Obok książek istniało również kilkanaście regularnie wychodzących pism specjalizujących się w tej problematyce, jak: „Morze”, „Polacy za Granicą”, „Wychodźca”, „Sprawy Morskie i Kolonialne”, „Kwartalnik Naukowy Instytutu Emigracyjnego i Kolonialnego”, „Biuletyn Urzędu Emigracyjnego” i inne. Niezależnie od relacji polskich podróżników wydawnictwa polskie opublikowały w tym czasie kilkadziesiąt przekładów książek zagranicznych o tematyce afrykańskiej.

Nurtem dominującym w dwudziestoleciu międzywojennym była z pewnością problematyka kolonialna. Wzorce europejskiej kultury imperialnej, będące wówczas u szczytu swego rozwoju, wywierały przemożny wpływ na obrazy Afryki i Afrykanów pokazywanych na kartach książek i artykułów, nawet wówczas, gdy teksty te nie dotyczyły jej bezpośrednio. Bardzo często na plan pierwszy tych ówczesnych obrazów Afryki wychodził nurt jawnie rasistowski. Edward Fiedler głosił np., iż: „Praca polskiego osadnika musi się różnić od pracy tubylca i znamionować stosunek pana i przywódcy do podwładnego mu robotnika”<sup>165</sup>.

Zastanawiano się zawczasu, jak polscy koloniści powinni traktować Afrykanów. Sekretarz Zarządu Głównego Ligi Morskiej i Kolonialnej Wiktor Rosiński postulował: „Biały człowiek może tylko rządzić w Afryce, pracować fizycznie może tylko czarny; biały, który by się brał do pracy fizycznej, zostanie usunięty”. Natomiast Leon Sapieha pisał: „Rasa biała, o ile nie będzie przekonana o swej wartości i ważności i zacznie mieszać się z Murzynami, zniszczy i wyrodzi się zupełnie”<sup>166</sup>.

Afrykanie znowu, a może bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, przedstawiani byli jako mało inteligentni, leniwi, barbarzyńcy, których trzeba cywilizować, choć

<sup>164</sup> Wśród nich można wymienić nazwiska: Fiedlera, Giżyckiego, Lepeckiego, Meissnera, Milewskiego, Miazgowskiego, Ossendowskiego, Sapiehy i wielu innych.

<sup>165</sup> E. Fiedler, *Kolonie niemieckie a Polska*, b.m.w. 1939; cyt. za A. Kuczyński, *Wśród buszu...*, op. cit., s. 108.

<sup>166</sup> *Ibidem*, s. 108.

wątpliwe jest, by się do tego w pełni nadawali. Zostali stworzeni, aby służyć białemu człowiekowi. Doktor Henryk Gordziałkowski zajmował się nawet kwalifikowaniem robotników do pracy na plantacjach w Kongu na podstawie parametrów antropologicznych<sup>167</sup>.

\*

Nurt nawiązujący do mitu „dobrego dzikusa”, tak charakterystyczny dla okresów wcześniejszych, w dwudziestoleciu międzywojennym schodził wyraźnie na plan dalszy. Nie oznacza to jednak, iż ówczesnych piszących o Afryce nie nachodziły czasem wątpliwości<sup>168</sup>. Lektura *Jądra ciemności* i własne doświadczenia wyniesione w kontaktach z Afrykanami sprawiały, iż jednocześnie ci sami autorzy przejawiali współczucie, widząc rażące przykłady niesprawiedliwości. Gdy Europa opanowała już cały świat, przed „dzikimi” coraz rzadziej odczuwano lęk. Zaczęto dostrzegać w nich coraz częściej takiego samego człowieka, oryginalność i wartość ich kultury. W końcu zaczął pojawiać się żal, że prawdopodobnie kultury te nie przetrwają zderzenia z kulturą europejską i może warto byłoby coś zrobić, aby je ocalić. Po raz pierwszy niektóre elementy kultury afrykańskiej, jak muzyka i sztuki plastyczne, staną się atrakcyjne dla Europejczyków i po przetworzeniu zostaną zaadoptowane w kulturze europejskiej.

Począwszy od słynnych *Panien z Awinionu* Picassa, rzeźba afrykańska wywarła trwałe wpływy na nową zachodnią sztukę, przyczyniając się do odejścia od naśladowania natury i dotychczasowych sądów na jej temat. Malarstwo Picassa czy Braque'a było oczywiście co najwyżej efektywną deformacją sztuki afrykańskiej, bez szacunku dla jej metafizyki, sacrum i kontekstów, w których powstawała. W kubizmie i twórczości francuskich „dzikich” (*fauves*) — Matisse'a, Vlamincka, Deraina i van Dongena znajdujemy tylko pewien zachwyt nad nowym widzeniem bryły i egzotykiem „czarnej rzeźby”, lecz nie jej zrozumienie. Przyczyni się do wszystkiego jednak do tego, że sztuka ta w Afryce nie będzie już fanatycznie niszczone jako przejaw pogańskich wierzeń, które należy wykorzenieć, lecz skupowana i namiętnie kolekcjonowana zgodnie z nowymi wzorami europejskiej kultury.

Przetworzona afrykańska muzyka i taniec również w ten sposób trafią do kultury europejskiej, choć wcześniej odbędą długą drogę adaptacji do niej w Ameryce Łacińskiej i Stanach Zjednoczonych. Takie style muzyczne, jak jazz, blues, później reggae aż po współczesny hip-hop wejdą do świata białych, choć narodzą się jeszcze w okresie międzywojennym, ze zderzenia muzyki czarnej z europejską, w afroamerykańskich gettach Nowego Orleanu, slumsach Jamajki i blokowiskach Nowego Jorku. Podobnie jak tańce, od tanga poczynając, przez sambę, rumbę, salsę, capoeirę i inne. Taniec i muzyka, żywiol i kolor staną się jeszcze jednym z pozytywnie odbieranych znaków afrykańskości w oczach Europejczyka.

<sup>167</sup> H. Gordziałkowski, *Wzrost, waga i obwód klatki piersiowej u Murzynów Dorzecza Kwilu (Kongo Belgijskie) w stosunku do skały Pigneta*, „Przegląd Antropologiczny”, 1931, s. 5.

<sup>168</sup> Przykładem może być książka Tadeusza Dębickiego, *Moienci Nzadi, u wrót Konga*, Kraków 1928 i listy Kazimierza Nowaka, opublikowane jednak dopiero współcześnie; K. Nowak, *Rowerem...*, op. cit.

W okresie międzywojennym został spopularyzowany również w Polsce dorobek antropologii ewolucjonistycznej, etnografii i ludoznawstwa, silnie podkreślających wspólne człowieczeństwo wszystkich ludów świata. Przetłumaczono i wydano np. rodzaj podręcznika do etnografii dla młodzieży szkolnej pt.: *Bracia z całego świata*, w którym tak tłumaczono np. pojęcie ludoznawstwa:

„Oczywiście [jest] to nauka o ludach. O tych dalekich, dzikich, o czarnych Murzynach, o czerwonoskórych Indianach, o żółtych Chińczykach, o mieszkańcach Tybetu, o czcicielach ognia, o łowcach wielorybów... Lecz ludoznawstwo mówi także o tych ludach, które żyją nad Sekwaną, Tamizą, czy Dunajem oraz nad Wisłą, Wartą i Niemnem”<sup>169</sup>.

Autor postulował w nim jednak, aby przestać ich już nazywać „dzikimi”:

„Dawniej a niesłusznie nazywaliśmy go «dzikim». Przekonawszy się o naszej pomyłce nazywamy owe szczepy ludzkie, które żyją na ziemi bez pomocy naszej cywilizacji już nie dzikimi, lecz, o wiele słuszniej, ludami pierwotnymi, ludami natury albo dziećmi natury, żyją bowiem w przyrodzie, do której są przystosowani”<sup>170</sup>.

Torowały sobie drogę do powszechnej świadomości także nurty wywodzące się z lewicy politycznej czy filozofii marksistowskiej, podejmujące totalną krytykę imperializmu, choć opartą na sobie tylko właściwych założeniach i kierującą się w dalszym ciągu ewolucyjnym paradygmatem rozwoju ludzkości, w której „dzicy” nie przestawali być w dalszym ciągu dzicy. Jednocześnie nurty te upowszechniały idee „prawa narodów do samostanowienia”, która w dalszej perspektywie mogła dotoczyć również narodów skolonizowanych.

Pojawiła się wreszcie nowa etnologia zrywająca z ewolucjonizmem, związana m.in. z nazwiskiem Bronisława Malinowskiego i jego antropologią społeczną, oraz Franza Boasa, zwana amerykańską antropologią kulturową. Brytyjska antropologia społeczna, choć oskarżana o sprzyjanie kolonializmowi, wniosła postulat równego traktowania różnych kultur. Głosiła tezę, iż wszystkie kultury są tak samo uprawnione do istnienia, ponieważ człowiek tworzy takie formy zachowania, jakie zaspakajają jego potrzeby.

Dociekania Malinowskiego nad zmianą kulturową oparte na interesujących obserwacjach z jego pobytu w Afryce wydane zostały w języku polskim dopiero w 2000 roku, stąd szerszemu gronu Polaków pozostawały jeszcze do niedawna niezbrane. Tymczasem, jeśli któryś z Polaków spostrzegał Afrykanów przez pryzmat również polskich doświadczeń związanych z utratą niepodległości, to był to nie tyle Conrad ani tym bardziej Sienkiewicz, co właśnie Malinowski. W jednym ze swych tekstów analizujących krytycznie zachowania Europejczyków w Afryce i sposób ich spostrzegania Afrykanów zwraca się do anglojęzycznego czytelnika wprost:

„Mówię wam to jako Polak w imieniu Afrykanina i mogę ponownie powołać się na moje doświadczenie «dzikiego» z Europy Wschodniej, ramię w ramię z Kikuju, Czagami czy Bezuana”<sup>171</sup>.

<sup>169</sup> E. H. Schrenzel, *Bracia z całego świata, mała etnografia*, Lwów 1938, s. 23.

<sup>170</sup> Ibidem, s. 41–42.

<sup>171</sup> B. Malinowski, *Kultura i jej przemiany*, Warszawa 2000, s. 449.

Malinowski bynajmniej również nie próbował przejmować punktu widzenia Afrykanów, ale był jednym z pierwszych Europejczyków, którzy przewartościli rozumienie afrykańskiej kultury, nawołując do jej poszanowania. Docenił to pierwszy prezydent niepodległej Kenii, Jomo Kenyatta, który był studentem Bronisława Malinowskiego, zapamiętał go jako swojego przyjaciela i mistrza. W swojej książce *Facing Mount Kenya* podziękował Malinowskiemu za wsparcie i nie przypadkiem polski emigrant Leon Kudła był pierwszym europejskim farmerem, którego odwiedził po odzyskaniu przez Kenię niepodległości<sup>172</sup>.

Natomiast antropolodzy amerykańscy wystąpili w tym czasie po raz pierwszy z ostrą krytyką ewolucjonizmu i postulatem bezwzględnego równouprawnienia kultur oraz ideą relatywizmu, którą zresztą potraktowali jako najskuteczniejszą broń przeciwko rasizmowi, etnocentryzmowi i nietolerancji. Sprzeciwiali się podciąganiu innych kultur pod schemat własnej kultury, głosząc, iż każdą kulturę należy mierzyć jej własną miarą.

Te ostatnie idee nie trafiły jeszcze w tym okresie do szerszego kręgu odbiorców, tym bardziej w Polsce. Dominującemu myśleniu rasistowskiemu, w kategoriach kultury imperialnej, wychodziło jednak naprzeciw myślenie w kategoriach relatywizmu kulturowego, pełne wątpliwości co do własnej wyższości kulturowej, po II wojnie światowej powoli coraz bardziej się upowszechniające, aż do dramatycznego zwrotu, kiedy to ważną dziedziną badań stały się uprzedzenia i wyjaśnienie negatywnych postaw Białych wobec „Murzynów”.

### Po II wojnie światowej. Od afrooptymizmu do afropesymizmu

Okres II wojny światowej i doświadczenie z rasizmem, które tym razem dotknęło również miliony Europejczyków, rozpoczęło szybszy niż dotąd proces zmiany dotychczasowego spostrzegania Afrykanów. Polacy, którzy zetknęli się z Afrykanami już w armii francuskiej, w warunkach zagrożenia życia przełamywali bariery. Generał brygady Franciszek Skibiński tak pisał o nich w trakcie kampanii we Francji w 1940 roku:

„(...) nasi żołnierze czuli specjalną słabość do Senegalczyków; na ogonie każdego czołgu i w każdym samochodzie jechał prywatny Senegalczyk tego czołgu czy samochodu, otoczony opieką. W Mount Bart Murzyni chodzili na bagnety razem z naszymi i bili się jak szatani”<sup>173</sup>.

Oficerowie polscy, którzy szkolili Nigeryjczyków, również ponoć układali stosunki z nimi dość dobrze i swoich „czarnych” podkomendnych oceniali wysoko, choć czysto przedmiotowo, co jednak w wojsku jest raczej typowe. Jacek Machowski przytacza sprawozdanie na ten temat kpt. Edwarda Eckerta:

„Czarny tubylec jako materiał przedstawiał się rozmaicie, ale na ogół był dobry. Jako żołnierz był chętny, posłuszny, cierpliwy, posiadający dużą dozę humoru, bardzo czysty i dbał o swoją broń. Mimo tych zalet wykazywał także różne braki wynikające najczę-

<sup>172</sup> J. Barua, film pt. *Polskie odcienie*, produkcja TVP, Polska.

<sup>173</sup> F. Skibiński, *Pierwsza Pancerna 1939–1945*, Warszawa 1960.

ściej z poziomu cywilizacyjnego, z którego wyszedł. Przede wszystkim, chociaż dobrze zbudowany, jednak fizycznie nie każdy był wytrzymały, raczej powolny, wymagający opieki oraz cierpliwego i długiego szkolenia, nie zawsze orientujący się, o co chodzi, nie rozumiejący działania broni, którą miał walczyć — szczególnie broni maszynowej. Rekruci z niektórych szczepów byli prymitywni. (...) Pojedynczo nie każdy mógł sam działać i raczej wolał być w grupie. W lesie był lepszy niż na otwartej przestrzeni, a pozostawiony sam sobie nie wykazywał inicjatywy. Najtrudniejszą rzeczą było porozumienie się z nim i chociaż istniał jeden wspólny język, nie wszyscy go znali. Zasadniczo odważny i przy dobrym wyszkoleniu stawał się groźnym przeciwnikiem”<sup>174</sup>.

Ci Polacy, którzy znaleźli się na kontynencie afrykańskim w charakterze uchodźców i pozostawili po sobie spisane relacje, także nie podkreślali już tak bardzo, jak ich poprzednicy swej wyższości<sup>175</sup>. Na początku perspektywę wyjazdu do Afryki traktowali niemal jako zesłanie gorsze od pobytu na Syberii, z której się wydostali, próbując wszelkimi sposobami uchronić się od takiego losu. Później pobyt w Afryce wspominali jednak nie najgorzej, a sytuacja, w jakiej się znaleźli, zdeterminowała do pewnego stopnia na korzyść ich sposób odbierania Afrykanów<sup>176</sup>.

Wyjaśnienia, jakie podsuwała brytyjska lub amerykańska antropologia, powoli również zaczęły się upowszechniać. Rozpoczęła się, inicjowana przez różne środowiska polityczne i trafiająca do umysłów Europejczyków, intensywna krytyka imperializmu i kolonializmu. Polityka wewnętrzna w koloniach zaczęła się trochę zmieniać, upowszechniano szkolnictwo, trochę więcej inwestowano, zezwolono na powstawanie wśród Afrykanów politycznych organizacji. Rząd de Gaulle’a zniósł np. roboty przymusowe i specjalny kodeks karny dla „tubylców”, choć jeszcze w 1947 roku potrafił zgnieść powstanie na Madagaskarze, zabijając ok. 80 tys. krajowców<sup>177</sup>.

Ponieważ kolonie nigdy nie były źródłem rzeczywistej siły, utrzymywane bardziej dla prestiżu niż praktycznych korzyści i opłacane przez uszczuplanie prawdziwych bogactw, to, gdy pojawiła się z różnych stron ich krytyka<sup>178</sup>, połączona również z powstaniem ugrupowań narodowyzwoleńczych wśród samych Afrykanów, mocarstwa europejskie szybko z nich zrezygnowały. Okazało się, że gdy kolonie po II wojnie światowej utraciły swe znaczenie jako symbol mocarstwowości, Brytyjczykom i Francuzom zabrakło determinacji koniecznej, aby nadal nad nimi panować. Jak powiedział w 1962 roku premier Federacji Rodezyjskiej: „Wielka Brytania utraciła wolę rządzenia w Afryce”<sup>179</sup>. Imperia rozleciały się jak „domek z kart”, jeszcze szybciej niż powstały. Jednocześnie zarówno byłe mocarstwa kolonialne, jak i nowe supermocarstwa starały się zachować lub zdobyć wpływy w nowo powstałych państwach afrykańskich. Polityka rządów bezpośrednich zastąpio-

<sup>174</sup> Z. Łazowski, *Polscy lotnicy...*, op. cit., s. 33.

<sup>175</sup> W. Korabiewicz, *Gdzie słoń...*, op. cit.

<sup>176</sup> B. Nowak, *Polskie osiedla...*, op. cit., s. 67–86.

<sup>177</sup> *Encyklopedia powszechna PWN*, hasło: Madagaskar, Warszawa 1984, s. 822; patrz także P. Johnson, *Historia...*, op. cit., s. 678.

<sup>178</sup> Kolonializm krytykowano zarówno w USA, jak i w ZSRR, gdyż mocarstwa te same pragnęły zdobyć wpływy w Afryce, ale nie brakowało też krytyki wewnętrznej w samych państwach kolonialnych.

<sup>179</sup> P. Johnson, *Historia...*, op. cit., s. 680.

na została tańszą polityką pośrednią, wywierania nacisku i utrzymywania posłusznych sobie reżimów. Wszystko to odbywało się oczywiście w sytuacji międzynarodowej rywalizacji i dwubiegunowego podziału świata, w której rządy państw afrykańskich stanowiły jęczyczek uwagi, niekiedy skutecznie manewrując między jedną a drugą stroną. W tym kontekście rozpoczęły się i polskie nowe kontakty z Afryką i Afrykanami.

Wypowiedzi w rasistowskim stylu w stosunku do Afrykanów, będące jeszcze kilka lat temu normą, po wojennych praktycznych doświadczeniach Europejczyków z tą ideologią zaczęły być uważane za niezręczne. Zaczęto coraz częściej uważać, że tak „nie wypada”, co nie oznaczało jeszcze faktycznego ich odrzucenia. Przeciętny Europejczyk powojenny nadal wierzył w podziały rasowe i ewolucyjną drabinę rozwoju społeczeństw, na której Afrykanie znajdowali się na wiadomym miejscu. Było mu jednak coraz trudniej mówić wprost o ich niższości rasowej, gdyż budziło to najgorsze skojarzenia. Trzeba było jednak wytłumaczyć sobie jakoś afrykańską specyfikę i jej oczywiste z punktu widzenia Europejczyka opóźnienie cywilizacyjne. Upowszechniła się więc teza, którą podsunął już wcześniej ruch komunistyczny, że wszystkim winien jest imperializm jako to najwyższe stadium kapitalizmu, handel niewolnikami i wyzysk kolonialny, który cofnął lub zatrzymał Afrykę na jej własnej drodze rozwoju. Zaczęło się odkrywanie przedkolonialnej historii Afryki. Wykazywanie jej wielkości do czasu pojawienia się kolonizatorów. Basil Davidson w końcu lat pięćdziesiątych napisał:

„Teraz, kiedy wiemy coraz więcej o Afryce, widać, że ten pogląd o jej rozwoju — a raczej niedorozwoju — opiera się na równie słabych podstawach jak istniejący niegdyś pogląd, że Niger płynie na zachód. (...) Odkrycia historyczne dowodzą teraz, że rozwój społeczeństwa afrykańskiego i cywilizacji afrykańskiej przeczy stereotypowej opinii o «wielowiekowej stagnacji» tego kontynentu. Świat zmienia zdanie o przeszłości Afryki”<sup>180</sup>.

Prawie do końca lat siedemdziesiątych w mediach i literaturze, od popularnej po naukową, dominowała optymistyczna wizja państw afrykańskich, które wybierając z reguły „postępową” i „niekapitalistyczną drogę rozwoju” budowały swą wspianą przyszłość, wolną od kolonialnego wyzysku. Pokazywano więc często rozwój edukacji w Afryce, mówiono o „postępowych, a w każdym bądź razie oryginalnych” poglądach polityków i intelektualistów afrykańskich. W pozytywny sposób pokazywano ich walkę z przeżytkami tradycyjnej kultury, tzn. różnymi przesądami i trybalizmem. Przede wszystkim zaś walkę z międzynarodowym imperiaлизmem, który nie zrezygnował całkiem z wpływów w Afryce. Zasadniczo unikano już przedstawiania Afrykanów jako „dobrych dzikich”, nie zrezygnowano jednak całkiem z idealizowania ich w starym stylu. Od lat 60. jedną z występujących tendencji było unikanie krytykowania nowych władz i elit afrykańskich, nawet jeśli jej członkowie popełniali zbrodnie. Wszystkiemu natomiast, co złe, mieli być winni Biali z państw kapitalistycznych. Sprzyjał temu zwłaszcza fakt, że zarówno państwa zachodnie, jak i ZSRR podtrzymywały, aż do lat 90., różne dyktatury, gdzie jedynym miernikiem ich oceny było to, czy one są „nasze” czy nie „nasze”. Przy-

<sup>180</sup> B. Davidson, *Stara Afryka na nowo odkryta*, Warszawa 1961, s. 15.

znając tylko nieoficjalnie, „że ten czy ów jest to co prawda złodziej, bandyta i łobuz, ale to jest nasz łobuz”, który powinien być poza wszelką krytyką.

Autorzy różnych reportaży z komunistycznej Polski nadal lubili przedstawiać Afrykę jako kontynent, na którym wciąż jeszcze spotkać można „nagich dzikusów” i to niekoniecznie szlachejnych, ale raczej takich, których trzeba ucywilizować dla ich dobra. Ukazywali izolację wielu regionów w Afryce, ubolewali, jak np. Jacek Bocheński, nad niedostępnością oczywistych zdobyczy cywilizacyjnych, takich jak radio czy książka<sup>181</sup>. Poza brakiem dóbr materialnych autorzy opisywali zacofanie sfery intelektualnej życia Afryki. Krytykowali powszechną wiarę w magiczne lekarstwa, fetysze i talizmany oraz rozwiązłość seksualną Afrykanów, którą — jak piszą — w państwach socjalistycznych udało się z powodzeniem wypełnić. Wszyscy wierzyli w postęp zarówno materialny, jak i duchowy, z czego wynikało, że tradycyjna kultura afrykańska musi zniknąć i będzie to najlepsze, co może się „Murzynom” przytrafić. Genowefa Czekala w afirmatywnym tonie pisała:

„A więc i tu do buszu wkracza inny świat. Świat naszych pojęć, naszych planów życiowych, naszych obowiązków, naszych zarządzeń. Ludzie uczą się myśleć naszymi kategoriami — narodu, państwa obywateli”<sup>182</sup>.

Jacek Bocheński pisał o powstającej w Afryce infrastrukturze: zbiornikach na wodę, drogach, szkołach i oczywiście hutach. W parze z tego typu zmianami miała iść ewolucja afrykańskiej umysłowości i dotychczasowej skali wartości:

„Nikt w ludziach stojących przy hutniczych piecach nie poznałby zastraszonej mieszkańców wsi, dla których świat zamykał się w granicach dżungli, a czarownik był najwyższym autorytetem. Na tle rosnącej świadomości jego postać maleje do rozmiarów karła”<sup>183</sup>.

Pisarze ci dostrzegali oczywiście, że budowa „lepszego świata” w Afryce napotyka na liczne przeszkody. Są nimi, według nich, niektórzy Czarni zarabiający duże pieniądze i zapatrzeni w „kapitalistyczne wzorce i style życia”. Posiadają np. kilka samochodów i unikają kontaktów z biednymi „Murzynami”. Jednocześnie są zazwyczaj konserwatystami i zachowują wsteczne tradycje. Czarni kapitaliści niczym nie różnią się od dawnych kacyków ze wsi. Wyzyskują oni swoich ziomków na równi z kolonizatorami (Genowefa Czekala)<sup>184</sup>. Są też zdania, że bez aktywnej pomocy państw socjalistycznych Afryka sobie nie poradzi, w czym wiele się nie różnią od ekspertów z państw niesocjalistycznych. Niecała tradycja musi odejść w zapomnienie, niektóre jej formy są akceptowane przez naszych podróżników i wzbudzają ich zachwyty. Olgierd Budrewicz pisał:

„Wszystkie ofiarowane nam przedmioty zachwycają pięknnością i oryginalnością. Wnętrze Afryki jest jedną, wielką bogatą Cepelią”<sup>185</sup>.

<sup>181</sup> J. Bocheński, *Pożegnanie z panną Syngillu albo słoń a sprawa polska*, Warszawa 1963.

<sup>182</sup> G. Czekala, *Rewolucja na równiku*, „Kontynenty”, 1966, nr 6, s. 34–35.

<sup>183</sup> J. Bocheński, *Pożegnanie...*, op. cit.

<sup>184</sup> G. Czekala, *Rewolucja...*, op. cit.

<sup>185</sup> O. Budrewicz, *Pozłacana dżungla*, Warszawa 1967.

Afrykańscy pokazywani są jeśli nie jako dzieci, to przynajmniej jako ludzie naiwni i prości (co na jedno wychodzi), których jedyną potrzebą jest miska ryżu dziennie, a najlepszym sposobem na zdobycie pieniędzy okradzenie podróżnego. „Murzyni” w tych opisach są niechętni „białym ludziom”, na których ciąży brzemie popełnionych w przeszłości grzechów. Gorzej jednak, że w swym zacołaniu nie rozróżniają byłych prześladowców od „dobrych Białych” z państw im przychylnych i chcących dla nich dobrze.

Poza tą grupą dziennikarzy z krajów komunistycznych, którzy pisali, jak mówiono „po linii i na bazie”, znaleźli się także tacy, którzy w nowym duchu odkrywali na kartach swych książek przedkolonialną historię cywilizacji Afryki:

„Wydaje mi się, że bez tego tła historycznego nie sposób należycie zrozumieć i ocenić tego, co dziś znajdujemy, podróżując po krajach Czarnej Afryki. Historia tego kontynentu, która dopiero obecnie zaczyna otrząsać się z pyłu zapomnienia, jest zresztą pasjonującym tematem, wciągającym każdego, kto się w nią zagłębi”<sup>186</sup>.

Obrazy te wydają się dominować w tym okresie, co nie oznacza, że między nimi nie przewija się stary „film”, pokazujący „starą dziką Afrykę”, zwierzęta, polowania i „dobrych Murzynów”, którzy jeszcze nie całkiem dorośli. Te ostatnie ujęcia zostały jednak zdominowane obrazami z literatury zagranicznej tłumaczonej w Polsce, Ernesta Hemingwaya *Zielone wzgórza Afryki* i przede wszystkim Karen Blixen *Pożegnanie z Afryką*. Szczególnie ta ostatnia książka zafascynowała czytelników i krytyków, odbiegała bowiem od utartych kanonów. Była z jednej strony przyczynkiem do historii Europejczyków na „Czarnym Łądzie”, z drugiej ukazywała Afrykanów z innej, bardziej ludzkiej perspektywy. Wydana została jeszcze w 1937 roku, ale jej popularność zaznaczyła się w Polsce na dobre dopiero w latach 80. Stała się źródłem jednego z nurtów we współczesnej kulturze europejskiej, w tym także polskiej, nazywanej niekiedy „postkolonialnym sentymentalizmem”. Wywołała modę na tzw. styl kolonialny, czy inaczej „safari”. W latach 90. pojawiły się i w Polsce na rynku meble z drewna tekowego i mahoniu wykonane w tym stylu, kawiarnie i moda, szczególnie damska, inspirowana *Pożegnaniem z Afryką*, wykonana z lnu i bawełny, w kolorach beżu i bieli, z obowiązkowymi kapeluszami. W polskiej literaturze zbliżył się do tego stylu tylko Mirosław Żuławski<sup>187</sup>.

Książek popularnych i popularnonaukowych lepszych i gorszych zaczęło wychodzić w Polsce w okresie po II wojnie światowej nawet więcej niż w okresie międzywojennym<sup>188</sup>. Do tego doszły liczne reportaże zamieszczane w wielu czasopismach, przede wszystkim takich, jak: „Widnokreśli”, „Poznaj świat” i „Kontynenty”.

<sup>186</sup> L. Pawłowski, *Dochotora znaczy lekarz*, Warszawa 1968.

<sup>187</sup> M. Żuławski, *Ucieczka do Afryki*, Warszawa 1983.

<sup>188</sup> Spośród najbardziej popularnych autorów reportaży i książek podróżniczych o Afryce wymienić można: Olgierda Budrewicza, Przemysława Burcharda, Genowefę Czekalę, Zbigniewa Dobosiewicza, Kazimierza Dziewanowskiego, Ryszarda Kapuścińskiego, Wasława Korabiewicza, Tadeusza Pasierbińskiego, Lecha Ratajskiego, Bohdana Rudnickiego, Irenę i Marka Saneckich i Ernesta Skalskiego.



Spośród polskich autorów, aż do czasu wydania *Hebanu* Ryszarda Kapuścińskiego, nie pojawił się jednak taki, którego wizje Afryki wywarłyby tak ogromny wpływ na setki tysięcy czytelników, jak wizje Sienkiewicza i Conrada.

Od lat 60. zaczęły się również ukazywać w Polsce przekłady z literatury pisanej przez pisarzy afrykańskich (łącznie ponad 100 przekładów), w tym laureatów Nagrody Nobla. Niestety, mimo niebanalnych walorów literackich i wielkiej wartości poznawczej, jakie sobą prezentują, zabrakło ich szerszej popularyzacji, choćby takiej, jaką w Polsce miała literatura iberoamerykańska. W konsekwencji książki te są bardzo mało znane przeciętnym Polakom. Co więcej, egzemplarze tej literatury, zupełnie przez nikogo nieczytane, usuwane są obecnie z wielu miejskich i osiedlowych bibliotek. Jeszcze gorzej jest w przypadku oryginalnego kina afrykańskiego, którego tylko nieliczne produkcje, i to nie koniecznie te najbardziej afrykańskie, są wyświetlane tylko na specjalnych pokazach<sup>189</sup>. Jest to także skutek takiego, a nie innego postrzegania Afryki. Afrykanie bowiem jako twórcy wyższej kultury literackiej byli i są w wyobrażeniach polskiej inteligencji zupełnie nieobecni.

\*

Szukając źródeł niektórych polskich stereotypów na temat Afryki i Afrykanów nie można nie uwzględnić wpływu polskiej i zagranicznej literatury dziecięcej, masowo czytanej w Polsce, przynajmniej od lat 20. po dzień dzisiejszy. Cechą tej literatury jest m.in. eksponowanie treści etycznych, potęgowanie efektów humorystycznych i kreacja bohaterów odznaczających się hartem ducha i sprawnością fizyczną. Niestety, Afrykanie są w niej często pokazywani przez pryzmat najgorszych stereotypów, będąc właśnie przedmiotem żartu i doskonałą okazją do udowodnienia przez białego bohatera swej odwagi i wyższości nad nimi. Fantastyczna często rzeczywistość tej literatury nie jest wprawdzie przyswajana przez dzieci jako realna, ale pewne powtarzające się w niej wyobrażenia, metafory, symbole są zapamiętywane i zajmują trwale miejsce w umyśle dziecka, a tym samym nie znikają szybko i w życiu dorosłym. Autorzy utworów dla najmłodszych<sup>190</sup>, tak trafnie często przedstawiający świat dziecięcych przeżyć, nie brali chyba w ogóle pod uwagę, że ich teksty mogliby kiedyś czytać sami Afrykanie. Z dzisiejszego punktu widzenia wykazują bowiem w stosunku do nich zadziwiający brak taktu i kompetencji kulturowej. Afrykanie przebywający w Polsce otwarcie nie akceptują tego typu polskiej tradycji literackiej, uważając ją za źródło współczesnych postaw rasistowskich. Fakt ten już powoduje wiele problemów i napięć we wzajemnych relacjach.

<sup>189</sup> Oczywiście w przypadku filmów, nawet uwzględniając różnice kulturowe, większość z nich nie można zakwalifikować do dzieł sztuki. W samej tylko Nigerii kręci się ponad tysiąc filmów rocznie i jest to bardzo tania produkcja, typowo komercyjna. Niemniej wśród nich znajdują się obrazy będące wyrazem pewnych artystycznych aspiracji i stanowiące przede wszystkim formę promocji kultury afrykańskiej.

<sup>190</sup> Wyróżnić można m.in. Janusza Korczaka (*Król Maciuś Pierwszy*, 1923), Ewę Szelburg-Zarembinę (*Mały Afrykanczyk*, 1964) i Juliana Tuwima (*Bambo*, 1938).

\*

W okresie PRL, jak już wspomniałem, mimo licznych trudności, wielu Polaków miało szansę na własne oczy zobaczyć Afrykę. Był to dla nich czasem pierwszy wyjazd za granicę i pierwszy kontakt z różnymi typami gospodarek niekomunistycznych. Szok, który przeżywali, był więc pod niektórymi względami jeszcze większy niż normalnie wynikający z migracji. Dla wielu przyzwyczajonych do mierzenia bogactwa kraju ilością towarów w sklepach zaskoczeniem było już to, że przyjeżdżając do „dzikiego kraju”, jak sobie wyobrażali, zastawali tam pełne półki w sklepach, brak kolejek, możliwość targowania się, kupna na kredyt i na raty samochodu. Musieli uczyć się korzystania z kont bankowych, przekazywania do kraju oszczędności, posługiwania się czekami, wypełniania różnych nieznanym im przedtem dokumentów i poruszania się w gąszczu afrykańskiej biurokracji. Większość jednak, świetnie zarabiając, w porównaniu do tego, co mogła otrzymać w Polsce, i odnosząc sukcesy w pracy, dobrze zносиła pobyt, a nawet przedłużała go w nieskończoność.

Postawy wobec Afrykanów jak zwykle znamionowała ambiwalencja. Według Pawła Boskiego Polacy w Nigerii nie mieli „zadęcia kolonialnego” ani nie stwarzali „aury Białego Pana”. Pisze on, że jeśli zdarzały się wypowiedzi stereotypowe czy etnocentryczne z ich strony, to miały raczej charakter pobłażliwy niż wrogi. Porównując ich z Anglikami, byli otwarci w stosunku do Afrykanów, gdyż ci pierwsi, choć wyzuci z przywilejów kolonialnych, ciągle zachowywali chłodny, uprzejmy dystans i pozycję w stosunku do nich<sup>191</sup>.

Autor ma rację, podkreślając różnicę między Anglikami a Polakami, z których faktycznie większość nigdy nie zachowywała się w stosunku do Afrykanów tak jak na ogół czynili to Anglicy. Chłodny, uprzejmy dystans wobec kogokolwiek nie należy bowiem do naszych preferowanych zachowań kulturowych. Nie było to jednak równoznaczne z traktowaniem Afrykanów jak równych sobie. Można powiedzieć, że pod tym względem byliśmy podobni raczej do Portugalczyków, którzy nie zachowywali takiego dystansu, jak Brytyjczycy we wzajemnych stosunkach, co nie oznacza, że lepiej traktowali Afrykanów. Anglicy, przy całym swoim widocznym „rasizmie”, nie pozwalali sobie zazwyczaj na zachowania niemieszczące się w granicach prawa, na które nie zważali na ogół ci pierwsi. Stereotypowe wypowiedzi wcale nie muszą być wrogi. Przecież obraz „śmiesznego, dziecinnego Murzynka”, którego polscy specjaliści często widzieli, nie jest wcale wrogi, choć z pewnością jest rasistowski. Z samego zresztą interesującego tekstu Pawła Boskiego o polskich specjalistach w Nigerii wynika, że całkiem sporo było tego „zadęcia kolonialnego” wśród tej właśnie grupy Polaków. Wyjazdy na kontrakty, które wiązały się z 20–30, a może nawet 100-krotnym wzrostem dochodów (co zależyło od tego, jak przeliczano dolara i jaką faktycznie kto miał wcześniej pensję w kraju) sprawiały, że Polacy ci mogli i przede wszystkim chcieli się czuć jak dawniejsi administratorzy kolonialni, jak plantatorzy z południa USA, czy, jak pisze wymienio-

<sup>191</sup> P. Boski, *Życie w Nigerii na co dzień i od święta*, w: *Polacy w Nigerii...*, s. 315.

ny autor, nasi swojscy sarmaci. Paradoksalnie to właśnie PRL, bo na pewno już nie III Rzeczpospolita, dała przysłowiowe 5 minut wielu Polakom, aby mogli poczuć się w tej roli, o której tak marzyli ich ojcowie z Ligi Kolonialnej.

Posiadali w Afryce kolonialne obszerne domy z basenami i dużymi ogrodami oraz służbę do pomocy we wszystkich pracach domowych, elitarne szkoły dla dzieci. Poruszali się tylko samochodami. Prowadzili wystawne życie towarzyskie. Czas wolny, którego mieli dużo, poświęcali na gry w brydża, tańce i bale ze stołami uginającymi się od jedzenia i picia. Boski nie pozostawia nam wątpliwości, pisząc, że: „Była to namiastka warunków dawnego życia pańskiego, szlacheckiego”<sup>192</sup>.

W tej sytuacji „Murzyni” mogli być spostrzegani przez nich niewiele lepiej, jak sarmaci widzieli swych chłopów. Nie było przecież żadnej integracji: „Życie towarzyskie Polaków toczyło się głównie wśród swoich”<sup>193</sup>. Co więcej, tego rodzaju kontakty wpływały na to, że stereotypy o „Murzynach” upowszechniały się i rozwijały. Niejeden z tych specjalistów wyjeżdżający z kraju z górnolotnym przekonaniem, że „wszyscy ludzie są równi”, po pobycie w Afryce albo otwarciu przyznawał się do rasizmu, albo częściej odżegnując się od niego, twierdził jednocześnie, że „Murzyni jednak naprawdę są leniwi i do niczego niezdolni”.

Myślenie w kategoriach klasycznego rasizmu, choć nie było oficjalnie akceptowane, to jednak trudno powiedzieć, że całkiem zanikło. Znacząca była liczna emigracja Polaków w latach 80. do RPA i nadzieje, jakie wiązali oni z wyjazdem właśnie do tego kraju.

Oczywiście mogły być i były także sytuacje odwrotne albo występujące jednocześnie. Faktem jest, że wielu Polaków „zakochało się” w Afryce. Czy to ze względu na to, że tylko tam mogli mieć taką pozycję, tylko tam mogli poczuć się „prawdziwym Europejczykiem”, a także zarobić na swoje domy i samochody w Polsce, czy także z rzeczywistej fascynacji innością i kulturą afrykańską, w końcu także zakochania się dosłownie w Afrykaninie lub Afrykance.

\*

Powtarzające się wojny domowe, przewroty wojskowe i permanentny kryzys gospodarczy, w jaki popadło wiele państw afrykańskich, sprawiły jednak, że na przełomie lat 70. i 80. przekazywanie optymistycznego wizerunku rozwoju państw afrykańskich było coraz rzadsze. Zainteresowanie Afryką pod każdym względem zanikało. Zajmowali się nią już tylko nieliczni jej pasjonaci. W Polsce po 1984 roku zaczęto się wycofywać z zawierania dalszych kontraktów, uzasadniając to ich nieopłacalnością. W ciągu następnego pięciu lat ich liczba zmniejszyła się dziesięciokrotnie, po roku 1991 jeszcze bardziej. Pogorszyły się również finansowe i materialne warunki zatrudnienia. Zrezygnowano z hojnego przydzielania stypendiów rządowych dla studentów afrykańskich, ograniczając się głównie do kształcenia tych, którzy sami byli w stanie zapłacić za studia lub dostali stypendia z krajów swego pochodzenia i chcieli studiować w Polsce. Zmniejszono finansowe

<sup>192</sup> Ibidem, s. 309.

<sup>193</sup> Loc. cit.

poparcie dla badań afrykanistycznych, zlikwidowano warszawskie Studium Afrykanistyczne, wcielając jego pracowników do innych jednostek. Spadła też ogólna liczba afrykanistycznych publikacji.

W przekazywanych wizjach Afryki powróciły na nowo stare obrazy jej barbarzyństwa i braku cywilizacji: wojny, konflikty, klęski głodu i powszechne zacofanie, obrazy wynędzniałych uchodźców, umierających z głodu dzieci i zakaźnych chorób z AIDS na czele. Od lat 90., wraz z upadkiem dwubiegunowego podziału świata, przestano także traktować „swoich dyktatorów” jak „święte krowy”. Na plan pierwszy wyszła sprawa walki o demokrację i prawa człowieka. Pojawiła się idea międzynarodowych „interwencji humanitarnych”, a nawet postulaty „nowej kolonizacji”, tylko tym razem pod kontrolą „społeczności międzynarodowej”. Pierwsza taka próba poniosła jednak kompletne fiasko w Somalii i wydaje się, że na razie Zachód nie zamierza jej powtarzać.

Wspomniany już *Heban* Ryszarda Kapuścińskiego stał się tą książką, która wydana w półmilionowym nakładzie w największym stopniu spopularyzowała powyższe obrazy Afryki w Polsce. Wcześniejsze fascynacje autora rewolucjami i zachodzącymi przemianami w Afryce, charakterystyczne i dla innych reportaży z okresu PRL, w latach 90. ustąpiły miejsca głębokiemu pesymizmowi. W *Hebanie* autor z jednej strony przeciwstawia się stereotypom o niższości kulturowej Afryki, z drugiej również „mitowi postkolonialnego sentymentalizmu”. Przytaczając szereg bardzo celnych i niebanalnych obserwacji, chcąc nie chcąc, przywołuje jednak ponownie do życia jeszcze starsze „mity” na temat tego kontynentu. Obrazy niekończących się wojen „plemiennych kacyków” zwanych dzisiaj warlordami, kontynentu głodu i niedożywienia, prześladowań, więźniów sumienia, uchodźców, suszy, powodzi i chorób. Etnolog Jacek Olędzki zauważył, że w *Hebanie* dwa słowa powtarzają się najczęściej: „piekło” oraz „panika”<sup>194</sup>. Kapuściński w znacznym stopniu demonizuje Afrykę, nie dając nawet nadziei, że może dzięki pomocy z zewnątrz (tzn. Białym) kontynent ten kiedyś stanie na nogi. Uważa, co prawda, jak inni, że „Afryka bez nas sobie nie poradzi”, ale stwierdza, że na te kolosalne inwestycje, których ona potrzebuje obecnie, świata (tzn. Zachodu) nie stać. Jest zdania, że ciężki klimat, bardzo złe gleby, rosnący deficyt wody pitnej powodują, że większość energii tamtych społeczeństw pochłania zaspokajanie podstawowych potrzeb, dzięki którym mogą utrzymać się przy życiu. Afryka — konkluduje — jest cywilizacją przetrwania, samo jej przetrwanie jest największym sukcesem cywilizacyjnym<sup>195</sup>. Po przeczytaniu *Hebanu* mogą niejednemu czytelnikowi przypomnieć się sienkiewiczowskie słowa Lindego: „Ach, to trupiarnia ta Afryka” lub Conradowskiego Kurtza: „Ohyda!, Ohyda!”. Po sentymentalizmie faktycznie ani śladu. Autor ten stał się w Polsce współczesnym następcą Sienkiewicza i Conrada nie tylko ze względu na liczbę czytelników, rangę najwyższego afrykanistycznego autorytetu, jaką sobie zdobył, ale również i z uwagi na to, że odwołuje się do podobnych jej obrazów. Jest to zresztą obok talentu pisarskiego zapewne dodatkowy powód

<sup>194</sup> J. Olędzki, *Oui, j'en crois*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, 1999, nr 3, s. 65.

<sup>195</sup> R. Kapuściński, *Heban*, Warszawa 1998, s. 333.

jego popularności. Inni dziennikarze próbują go w tym naśladować. Wyróżnić tu można np. wydaną w 2003 roku książkę Adama Leszczyńskiego *Naznaczeni, Afryka i aids*. Niestety, podobnie jak nasi klasycy, nie wzbudzają one entuzjazmu u większości Afrykanów, którzy je czytali, a w skrajnych przypadkach pojawiają się z ich strony te same oskarżenia o rasizm, jak w przypadku Sienkiewicza i Conrada.

W latach 90. tendencja do demonizowania Afryki w stylu tzw. afropesymizmu bierze wyraźnie górę nad afro optymizmem. W prasie polskiej wśród wiadomości dotyczących Afryki dominują kilkunastowersowe notki, których tematyka ogranicza się do informacji o konfliktach, ich lokalizacji, liczbie ofiar i katastrofach<sup>196</sup>. Artykuły również na ten temat pojawiają się znacznie rzadziej. Czasem zdarzają się pesymistyczne teksty na tematy gospodarcze w prasie branżowej<sup>197</sup>. Niekiedy można znaleźć materiały o ciężkiej sytuacji kobiet, przestępczości, głodzie, opiece medycznej i problemach chrześcijańskiej mniejszości w krajach muzułmańskich. Problemy te popularyzuje zwłaszcza prasa kościelna.

Pod koniec wieku XX większość opinii również zawodowych specjalistów od spraw afrykańskich była utrzymana w tym duchu. Międzynarodowe organizacje, instytucje finansowe i charytatywne nadal wydawały się traktować Afrykanów mało poważnie, czy wręcz jak dzieci. Narzucały zachodnie rozwiązania, ignorowały opinie ludzi znających lokalne problemy. Ryszard Malik, dziennikarz „Rzeczypospolitej”, specjalizujący się w problematyce afrykańskiej, w artykule rozpoczynającym nowe tysiąclecie pisał:

„Afryka żegna odchodzące tysiąclecie w swoim stylu. U schyłku 1999 roku na Wybrzeżu Kości Słoniowej, w państwie uznawanym za jedno z bardziej stabilnych, cywilizacyjnie bliskie kulturze i demokracji zachodniej, armia dokonała niespodziewanego zamachu stanu. W tymże roku trwały wojny domowe w Sudanie, Somalii, Sierra Leone, Kongu, Angoli, Ugandzie, Rwandzie i Burundi, z powodu waśni etnicznych ginęli ludzie. Wielość i waga konfliktów, które dziś dotyczą Afrykę, stawiają pod znakiem zapytania pokojową stabilizację na kontynencie. Są też sygnałem, że wielkie zacofanie ekonomiczne zamiast zniknąć, jeszcze bardziej się utrwali, oddalając Afrykę od reszty świata”<sup>198</sup>.

\*

Dominacja takiego obrazu Afryki usprawiedliwiona jest z jednej strony rzeczywistymi problemami Afryki, z drugiej jednak, przynajmniej zdaniem niektórych dziennikarzy, określonym zapotrzebowaniem odbiorców. Dzieje się to zgodnie ze stwierdzeniem, że jeśli już jakiś stereotyp pojawi się w danej kulturze, to zaczyna żyć własnym życiem. Informacje wyraźnie niezgodne z nim są wtedy z trudem przyswajane albo całkowicie odrzucane. Od podróżników oczekuje się relacji nie-

<sup>196</sup> Informacje takie najczęściej można znaleźć w „Rzeczypospolitej” i „Gazecie Wyborczej”.

<sup>197</sup> Publikowano je w takich czasopismach, jak: „Rynki Zagraniczne”, „Gazeta Finansowa”, „Puls Biznesu” oraz w „Prawie i Gospodarce”. Sporadycznie także w innych gazetach, jak: „Polityka”, „Wprost”, „Forum”, „Focus” i „Tygodnik Powszechny”.

<sup>198</sup> R. Malik, *Nie ma pomysłu na Afrykę*, „Rzeczpospolita”, 14 I 2000.

zwykłych, ich brak przynosi rozczarowanie<sup>199</sup>. Najklarowniej ujął to afrykański pisarz Bata Kindai Amgoza Ibn LoBagola, pisząc:

„Z własnego doświadczenia i obserwacji różnych narodów cywilizowanych wiem, że ludzie z tych krajów o wiele żywiej przyjmują opowieści zmyślane niż zwykłe nagie fakty. Tak samo jest na całym świecie. Robiłem balonów z moich współplemieńców, a oni mnie za to kochali”<sup>200</sup>.

Inny przekaz, zdaniem wielu piszących, byłby niezrozumiały dla przeciętnego odbiorcy. Dlatego nawet gdy zaprasza się specjalistów do udziału w programach radiowych czy telewizyjnych, to prowadzący tak nimi kierują, aby znaczenie przekazu nie odbiegało zbyt od utartych wyobrażeń.

Zdaniem przedstawicieli mediów tylko w ten sposób mogą dotrzeć do swoich czytelników, słuchaczy czy widzów. Jak powiedział wyspecjalizowany w tego typu informacjach dziennikarz Wojciech Jagielski:

„Dziennikarze, podobnie jak lekarze, zajmują się patologiami. Jeżeli z jednej strony kontynent jest na marginesie uwagi, a z drugiej strony docierające informacje dotyczą patologii, to siłą rzeczy obraz, który się wyłania, jest mocno spaczony i stereotypowy. (...) Wydaje się, że czytelnik oczekuje właśnie takich informacji z Afryki. Wybór jest jeden: pisać o Afryce w ten sposób lub nie pisać w ogóle”<sup>201</sup>.

\*

Są oczywiście miejsca, gdzie nie pokazuje się patologii. Afryka „dzika i pierwotna” nadal dobrze funkcjonuje w europejskich wyobrażeniach. Symbole „egzotyizmu” z nią związane są jeszcze chętniej niż dawniej przyjmowane. Zauważyć to można choćby w istniejących trendach w damskiej modzie. Po stylu „kolonialnym” popularyzuje się tzw. „afrykański”, w którym główną rolę odgrywają lamparcie i węzowe wzory na sukienkach kobiet i tzw. etniczna biżuteria z drewna i kości słoniowej. Niezależnie od niej modne są fryzury typu „afro” inspirowane fascynacją części białej młodzieży ruchem rastafariańskim wraz ze wszystkimi stylami muzyki afroamerykańskiej<sup>202</sup>. Zdobywa popularność w niektórych grupach nastolatków malowanie ciała henną we wzory imitujące tatuaże, także noszenie kolczyków w nosie i innych jeszcze elementów świadczących o głodzie egzotyki, a może tylko chęci podkreślenia różnicy, tym razem wobec starszego pokolenia. Pojawiły się także nowoczesne meble i inne przedmioty użytkowe inspirowane motywami afrykańskimi, w odcieniach pomarańcza, czerwieni i brązów.

<sup>199</sup> Zjawisko to ma charakter ponadczasowy. Warto wspomnieć, że w średniowieczu fantastyczne opowiadania Maundeville'a o państwie księdza Jana cieszyły się o wiele większym powodzeniem niż rzeczowa relacja Marco Polo, która spotkała się z niedowierzaniem; za A. Mączak, *Peregrynacje, wojaże, turystyka*, Warszawa 1984.

<sup>200</sup> LoBagola, *Życiorys afrykańskiego dzikusa przez niego samego napisany*, Kraków 1974, s. 231.

<sup>201</sup> Polityka Polski..., op. cit., s. 74.

<sup>202</sup> W Polsce od połowy lat 90. szczególną popularnością cieszy się wśród młodzieży sztuka gry na bębnach afrykańskich. Powstała nawet szkoła perkusji zachodnioafrykańskiej „City Bum Bum” w Łodzi.

Względnie nowy jest w tym wątek „ekologiczny”, w którym znaleźć możemy echa starego mitu natury i „dobrego dzikiego”. Po fascynacji burzliwym rozwojem techniki ponownie przychodzi otrzeźwienie i poszukiwanie oczyszczenia w naturze. Znowu zobaczyć można obraz Afrykanina żyjącego w nieskażonej przyrodzie, od którego możemy się uczyć właściwego podejścia do środowiska naturalnego. Ta ostatnia wizja Afryki, wspaniałych krajobrazów, dzikich zwierząt i tradycyjnej egzotycznej kultury stała się w latach 90. siłą napędową ruchu turystycznego. Dziesiątki kolorowych czasopism<sup>203</sup>, programów radiowych i telewizyjnych oferuje często informacje turystyczne o Afryce, eksponuje przede wszystkim obrazy afrykańskiej przyrody, czasami w kontekście egzotyki obyczajów jej mieszkańców. W telewizji publicznej przykładem takiego przedstawiania Afryki były np. programy Ryszarda Czajkowskiego, w literaturze książka Krystyny Karlińskiej-Kubik *Szeptem o Afryce*. Turystykę do Afryki ogranicza jednak stale wizja „jądra ciemności”, z którym część klientów biur turystycznych nie chce mieć nic wspólnego. Badania prowadzone przez same firmy turystyczne wskazują, że główną przeszkodą w rozwoju turystyki do Afryki, obok ograniczeń finansowych, jest spostrzeżenie tego kontynentu przez większość Polaków jako terenu groźnych chorób (AIDS, Ebola), konfliktów zbrojnych, głodu, skrajnego ubóstwa, braku podstawowej infrastruktury turystycznej itp.<sup>204</sup>

\*

Literatura popularna nie jest już dziś jedynym źródłem wyobrażeń o Afryce. Dostło wiele innych form przekazu, które nawet jeśli istniały wcześniej, jak prasa, radio, film, wystawy muzealne i edukacja szkolna, to współcześnie znacznie zwiększyły swe możliwości oddziaływania na odbiorców. Medium, które zdominowało pod względem swego wpływu wszystkie pozostałe, stała się telewizja. Ma ona szczególne znaczenie, gdyż jak zbadano osoby spędzające wiele czasu przez telewizorem oceniają one zwykle treść programów telewizyjnych jako zgodny z rzeczywistością obraz „prawdziwego stanu rzeczy”<sup>205</sup>. Nie do końca jasny jest jeszcze wpływ całkiem nowego nośnika informacji, jakim jest internet. Obrazy Afryki w nich wszystkich nie odbiegają jednak z reguły od omówionych powyżej.

W szkole wiadomości o Afryce przynoszą głównie lekcje geografii. Z podręczników do tego przedmiotu, które mają być podstawą wiedzy o tym kontynencie, dzieci w szkole podstawowej dowiadują się tylko trochę o lasach równikowych, sawannach i pustyniach. Z państw afrykańskich omawiane są Nigeria, Egipt i Kongo albo Egipt, Nigeria i RPA. Informacje o nich dotyczą wąsko pojętej geografii (opisy rzek, jezior i gór) i z reguły nie mówi się w nich o kulturze, wymieniając tylko niektóre grupy ludności, jak Pigmeje i Bantu. Podkreśla się w nich bogactwo flory i fauny, a jednocześnie trudne warunki życia i pracy w Afryce, wspominając,

<sup>203</sup> Przede wszystkim są to miesięczniki: „Poznaj Świat”, „Podróże”, „Voyage”, „National Geographic” i „Archipelag”.

<sup>204</sup> Dane dr. J. Gilarowskiego, op. cit.

<sup>205</sup> G. Gerbner, L. Gross, M. Morgan i N. Signorelli, *Living with television: The dynamics of the cultivation process*, w: J. Bryant i D. Zillmann (red.), *Perspectives on media effects*, Boston 1986, s. 17–40.

że biały człowiek bardzo źle je znosi i zapada na choroby tropikalne; informuje o problemach ludnościowych i epidemii AIDS.

W radiowych serwisach informacyjnych przekazuje się informacje o zdarzających się w Afryce katastrofach, zamieszkach i walkach. Inną grupą są radiowe programy podróżnicze, z jednej strony podające informacje typowo turystyczne, z drugiej próbujące popularyzować pewne elementy kultury, np. muzykę lub obyczaje jakiegoś kraju lub regionu. Do udziału w nich zapraszani są najczęściej goście: podróżnicy, naukowcy i misjonarze<sup>206</sup>. Podobnie jest w telewizji, która jednak w dziele stereotypizacji Afryki ma niewątpliwie pierwszeństwo. Z dzienników telewizyjnych dowiadujemy się z reguły tylko o głodzie, nędzy i konfliktach zbrojnych. W programach podróżniczych i filmach przyrodniczych sprzedawane są natomiast obrazy kontynentu dzikiej przyrody i ludzi z epoki kamienia łupanego<sup>207</sup>.

Nie oznacza to oczywiście, że nie istnieją bardziej lub mniej udane próby z jednej strony odejścia od demonizacji Afryki, a z drugiej niepopadania w postkolonialny sentymentalizm, czy wyłącznego akcentowania jej walorów przyrodniczych z „dzikim” w tle. Z gatunku reportaży taką próbą znalezienia równowagi między *Jądrem ciemności* a *Pożegnaniem z Afryką* może być książka Olgi Stanisławskiej pt. *Rondo de Gaule'a*. Z tłumaczeń z literatury obcej na pewno wyróżniają się opowiadania laureata nagrody Nobla Surajprasada Naipaula. Podobnie w filmach fabularnych pokazywanych w Polsce od kilku lat można zauważyć rosnące zainteresowanie tematyką afrykańską. Filmy te zrywają z manierą pokazywania Afryki jako egzotycznego raj. Afrykańskie plenery nie są na nich tak kolorowe, jak w *Pożegnaniu z Afryką*, a częściej utrzymane w tonacji brązowo-szarej, spalone i przykurzone. Skoncentrowane są one nadal na problemach afrykańskich, ale odchodzą od prostej demonizacji, szukając przyczyn zaistniałych sytuacji. Podejmują głębszą niż do tej pory krytykę postaw i zachowań Białych, ale nie idealizują przy tym Afrykanów<sup>208</sup>. Obrazy te jednak docierają do niewielu jeszcze widzów i czytelników, a więc w niewielkim stopniu oddziałują na potoczną wiedzę ogółu Polaków. Podobnie jak treści zawarte w coraz liczniejszych artykułach i książkach naukowych pisanych przez polskich afrykanistów, które wychodzą w niewielkich nakładach.

\*

U progu nowego tysiąclecia widać pierwsze „jaskółki” nieznacznego odejścia od dotychczasowych przygnębiających obrazów, które są krytykowane, przede wszystkim przez samych Afrykanów. Pojawiają się pierwsze wzmianki w prasie

<sup>206</sup> Spośród najdłużej nadawanych programów o tej tematyce wymienić można: „Niedziele Międzynarodowe” i „Krajobrazy Świata” w radiu Bis, „Świat według blondynki” w Radiu Zet, oraz „Podróże” w Tok FM.

<sup>207</sup> Takie obrazy dominują zarówno w telewizji publicznej, jak i przede wszystkim w programach Travel Channel, Discovery Travel, National Geographic czy Planette.

<sup>208</sup> Z tego typu filmów pokazywanych w ostatnich latach na ekranach polskich kin wymienić można następujące tytuły: *Pan życia i śmierci* (org. *Lord of War*, reż. A. Niccol, USA, 2005), *Wierny ogrodnik* (org. *The Constant Gardener*, reż. F. Meirelles, USA, Wlk. Brytania 2005), *Hotel Ruanda* (org. *Hotel Rwanda*, reż. T. George, Kanada, RPA, Wlk. Brytania 2004) i *Tsotsi* (reż. G. Hood, RPA, USA, Wlk. Brytania 2005).



o krajach, które rejestrują wysoki wzrost gospodarczy, budzą nadzieję i dają przykład: Botswanie, Mozambiku, Mauritiusie, Ugandzie. Za głównych piewców renesansu nowej demokratycznej Afryki uznaje się przywódców Południowej Afryki i Nigerii Thabo Mbekiego i Oluseguna Obasanjo, a także wykształconego w Polsce byłego prezydenta Mali, Alphę Omara Konare (obecnie przewodniczącego Unii Afrykańskiej). Sygnalizuje się zmniejszenie się liczby konfliktów zbrojnych, liczby uchodźców, poprawę w dziedzinie praw człowieka i gospodarki, choć informacje te z trudem przeciskają się do świadomości ludzi nawet profesjonalnie zajmujących się Afryką. Na początku XXI wieku widać wyraźnie ścieranie się wizji, które zyskały sobie określenia w kręgu afrykanistów i samych Afrykanów jako „afropesymizmu” i „afro optymizmu”.

Jednocześnie zmiany następują też na innych płaszczyznach. Upowszechnia się, postulowana już dawno przez antropologów, idea relatywizmu kulturowego, wchodząca jednak obecnie w konflikt z zachodnią filozofią uniwersalizmu, choćby w odniesieniu do praw człowieka. Prowadzi się głośną walkę za pośrednictwem mediów ze stereotypami jako fałszywymi generalizacjami, przejawami rasizmu i ksenofobii. Zaczyna dominować tzw. poprawność polityczna, wymuszająca poniekąd godne traktowanie przedstawicieli innych kultur, choć budząca kontrowersje, gdy popada w przesadę. Zmieniają się określenia krajów afrykańskich. Do lat 60. oficjalnie używano podziału na „kraje rozwinięte” i „nierozwinięte”, to ostatnie określenie zastąpiono wtedy terminem „kraje rozwijające się” albo „Trzeciego Świata”, a obecnie zdobywa sobie popularność nazwa „kraje Południa”. Wszystkie jednak te terminy mają tę samą konotację. Nadal w dyskursie publicznym obowiązuje podział na kraje „cywilizowane” i w domyśle na „niecywilizowane”, czyli „barbarzyńskie”.

W tych pierwszych obowiązuje np. udzielanie ochrony „prawdziwym uchodźcom”, których wizerunki idealizuje się, z kolei demonizując tzw. imigrantów nielegalnych, zakłócających nasz spokój, nasz porządek i prawo, będących rozsądnikiem przestępczości, narkomanii, groźnych chorób i wreszcie terroryzmu. Ten ostatni element, połączony z coraz powszechniejszą islamofobią ponownie sprzyja demonizacji Afryki. Z kolei w masowej turystyce i postawach turystów zobaczyć można także swojski euroamerykański imperializm kulturowy przejawiający się w skrytym założeniu o konieczności eliminowania różnic, klasyfikowania i kolekcionowania inności<sup>209</sup>.

\*

Afrykę tak spostrzegają nie tylko potencjalni turyści, lecz również wielu dziennikarzy, biznesmenów, urzędników, dyplomatów, polityków, nie wyłączając samych afrykanistów<sup>210</sup>. Jednocześnie, jak już wspomniałem, z początkiem nowego tysiąclecia widać i w Polsce pewne symptomy nowego zainteresowania. Minister-

<sup>209</sup> P. Kowalski, *O podróżowaniu, znakach podróży i metaforyzowaniu jej sensów*, w: P. Kowalski (red.), *Wędrować, pielgrzymować, być turystą. Podróż w dyskursach kultury*, Opole 2003, s. 342–348.

<sup>210</sup> Termin ten stosowany jest w odniesieniu do pracowników naukowych reprezentujących bardzo różne kierunki naukowe, których łączy zainteresowanie geograficzne obszarem Afryki.

stwo Spraw Zagranicznych podjęło próby ponownego zintensyfikowania kontaktów z państwami Afryki subsaharyjskiej, nawiązując również po raz pierwszy współpracę z pracownikami naukowymi. Niestety, jak dotąd, nie nakreślono jeszcze pozytywnego i realistycznego programu, który zainspirowałby działania w tym kierunku różnych instytucji na różnych szczeblach. Także w wypowiedziach i raportach afrykanistów dominował dotąd ton tzw. afropesymizmu. Bardziej kładziono nacisk na przestrogi przed różnego rodzaju zagrożeniami, akcentowano trudności, wskazywano na fatalny stan gospodarek krajów afrykańskich i potrzebę, a nawet obowiązek przyścia im z pomocą humanitarną, aniżeli widziano realną perspektywę równoprawnej wymiany handlowej czy współpracy na różnorodnych polach. Powstała w 2001 roku Radę do Spraw Afryki przy MSZ po kilku miesiącach rozwiązano. W grudniu 2004 roku przyjęto ogólne wytyczne, jakimi powinna kierować się Polska w odniesieniu do wszystkich krajów pozaeuropejskich, w tym i afrykańskich<sup>211</sup>. Planuje się regularne formy konsultacji ze środowiskiem naukowym i utworzenie w Egipcie Uniwersytetu Egipsko–Polskiego. Postuluje się przyznawanie wybranym Afrykanom nagród za zasługi dla Polski, wsparcie grantów badawczych, większą integrację środowiska afrykanistycznego. Wejście do Unii Europejskiej wymusza również na polskim rządzie przeznaczanie pewnych kwot na tzw. pomoc rozwojową dla Afryki. W 2005 roku przeznaczono na nią 18 mln zł, w 2006 zamierzano ją podwyższyć do 85 mln<sup>212</sup>. Presja coraz liczniejszych organizacji pozarządowych pragnących zajmować się pomocą dla Afryki sprawia, że MSZ zastanawia się nad uruchomieniem polskiego programu pomocy bez pośrednictwa agencji ONZ–owskich. Stosunki polsko–afrykańskie w perspektywie kolejnej dekady mogą faktycznie wejść w nową fazę, bardziej rozbudowaną niż dotychczas. Nie należy się jednak spodziewać radykalnej zmiany w dotychczasowym spostrzeganiu tego kontynentu i jego mieszkańców.

## Podsumowanie

Przedstawiając kontakty polsko–afrykańskie oraz postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów w kontekście historycznym, chciałem zwrócić uwagę przede wszystkim na funkcjonujące na ten temat dość powszechne uproszczenia.

Pierwsze dotyczą rozpowszechnionego przekonania o polskiej specyfice w jej spostrzeganiu, wyrażającej się w podkreślanu przez wielu naszej wyjątkowości na tle europejskich narodów w podejściu do Afrykanów, związanej z faktem niebrania przez Polskę udziału w handlu niewolnikami i kolonizacji oraz utratą przez nią samą niepodległości. Niestety, nawet jeśli nie można wykluczyć, że pewne refleksje dotyczące polskiej wspólnoty losów z Afrykanami z pewnością musiały

<sup>211</sup> K. Szczepaniuk (red.), *Strategia RP w odniesieniu do pozaeuropejskich krajów rozwijających się*, „Zeszyty Akademii Dyplomatycznej” t. 22, Warszawa 2005.

<sup>212</sup> Informacja ustna od ambasadora Krzysztofa Płomińskiego, dyrektora Departamentu Afryki i Bliższego Wschodu MSZ, otrzymana na spotkaniu ambasadorów z afrykanistami w MON 1 lipca 2005 roku.

przychodzić do głowy niektórym Polakom, to trudno jednak przekonująco twierdzić o naszym lepszym ich zrozumieniu. Niemal wszystko, co na ten temat Polacy napisali, świadczy, że nasze postawy i zachowania wobec Afrykanów mieściły się w ogólnym europejskim ich wzorze. Przekonania o naszej specyficy w tym względzie wydają się tylko, jak to określił Jan Stanisław Bystron w swojej *Megalomanii*, „owym przesadnym i nieuzasadnionym przekonaniem o własnej wyjątkowości”<sup>213</sup>. Można je również zinterpretować jako wyraz pewnej rekompensaty kompleksów na tym tle i próbę zdyskontowania tego faktu na gruncie politycznym w kontaktach z przedstawicielami krajów afrykańskich. Na tę ostatnią przyczynę zwracają uwagę zwłaszcza ci, którzy uważają za „niepolityczne” przypomnianie o naszych aspiracjach kolonialnych i pozostałych obecnie, już „wstydlivych”, postawach wobec Afrykanów. Osobiście uważam jednak, że lepiej zdawać sobie sprawę z naszej megalomanii, aby ustrzec się jej choć trochę we współczesnych relacjach z Afrykanami.

Jednocześnie możemy mówić o pewnej polskiej specyficy w spostrzeganiu Afryki i Afrykanów, ale wynikającej głównie z peryferyjnego położenia Polski w stosunku do głównych europejskich centrów kulturowych. Zjawiska, idee i rodzaje kontaktów z Afrykanami, które tam pojawiały się wcześniej, do nas docierały zawsze z mniejszym lub większym opóźnieniem. Niemniej zawsze Polacy za tym centrum podążali zarówno w swoich praktycznych postawach i zachowaniach w stosunku do Afrykanów, jak i w wyobrażeniach, jakie mieli na ich temat. Nie wyklucza to oczywiście, że niektórzy (Conrad, Malinowski) to europejskie widzenie Afryki do pewnego stopnia sami kształtowali. Obecnie różnica między Polską a byłymi państwami kolonialnymi istnieje też w stosunku do samego imperializmu. Polscy intelektualiści nie podzielali poczucia winy zachodnich kolegów za uczestnictwo w przedsięwzięciu kolonialnym i bez entuzjazmu patrzyli na komunistyczne slogany „braterstwa z krajami rozwijającymi się”.

Drugi z mitów w potocznym znaczeniu tego słowa dotyczy często wyrażanej opinii, że w spostrzeganiu Afryki i Afrykanów mamy wyraźny i zauważalny postęp, związany z ogólnym przyrostem wiedzy na temat Afryki i rozpowszechnieniem się edukacji. Dowodem na to miałyby być ewolucja, jaka się dokonała od czasów średniowiecza w tym spostrzeganiu — od początkowej negacji ich człowieczeństwa aż po pełne uznanie podmiotowości Afrykanów jako ludzi takich, jak wszyscy i uznania dla ich kultury. Niestety, zbierając i analizując pod kątem porównawczym materiał na ten temat, można mieć jednak znowu wątpliwości.

Obrazy Afryki w oczach Białych ulegały zmianie, ale raczej w ten sposób, że wzbogacały się o nowe formy wyrazu, elementy i szczegóły niż nowe treści. Gdy weźmiemy pod uwagę elementy negatywne w tym spostrzeganiu, to w średniowieczu zobaczymy w Afryce obraz zaświatów i panującego w niej chaosu i zamieszkujących go ludzi, nieludzi czy potworów, a w dodatku sprzymierzeńców najgorszych wrogów chrześcijaństwa, czyli Saracenów. W następnych stuleciach będzie

---

<sup>213</sup> J. S. Bystron, *Megalomania narodowa*, Kraków 1924; *Megalomania narodowa, Źródła — teorie — skutki*, Warszawa 1935.

to obraz jądra ciemności, ludzi, ale znajdujących się na pierwotnym szczeblu rozwoju, dzikich kanibali toczących krwiożercze wojny, współcześnie zaś — kontynent niekończących się wojen, chaosu gospodarczego oraz cywilizacyjnego barbarzyństwa i braku szacunku dla praw człowieka. Jednocześnie już od średniowiecza mamy zakorzenione przekonanie, że to tam, w zaświatach, jest Raj, a ludzie przychodzący stamtąd muszą być bliscy Bogu i święci. Z czasem już nie święci, ale dobrzy i niewinni, gdyż żyjący w zgodzie z naturą, która też musi być dobra. Fascynujący dzięki swej egzotycznej inności, godni politowania, ponieważ biedni i głodni, ale pielęgnujący cnoty ewangeliczne. Żyjący w nieskażonej przyrodzie pełnej dzikich zwierząt i praktykujący tradycyjne obyczaje, których mądrość jest oczywista, w stosunku do których wszelka krytyka jest niedopuszczalna, a gdy się coś u nich źle dzieje, to i tak tylko my Biali jesteście temu winni.

Tak więc Afryka i Afrykanie byli i są z jednej strony demonizowani, a z drugiej idealizowani. Przy czym nie jest to zjawisko względem siebie opozycyjne, ale raczej ze sobą współwystępujące. Portrety pierwotnego barbarzyńcy i ludożercy przechodzą we współczesne obrazy trochę innego barbarzyńcy, człowieka naruszającego prawa, terrorysty, potencjalnego kryminalisty i nielegalnego imigranta traktującego instrumentalnie nasze prawa. Nikt już dziś nie szuka w Afryce „kopalń Salomona”, ale ciągle trwają wyobrażenia o potencjalnych niezmiernych bogactwach tego kontynentu, z których powinniśmy korzystać. Nie ma już złudzeń, że Afryka może stanowić obszar naszej kolonizacji, pozostają jednak wizje „raju utraconego”, niezmiernych krajobrazów tropików, piękna murzyńskich dziewcząt i wolności seksualnej, gdzie chcielibyśmy spędzić chociaż wakacje, żyjąc zgodnie z „naturą”. Obecnie najważniejsze dla relacji polsko-afrykańskich jest jednak to, że wcale nie odeszło w przeszłość przekonanie o niespełnionej misji cywilizacyjnej białego człowieka. Idee cywilizowania i kolonizowania zastępują idee interwencji humanitarnych podejmowanych przez społeczności międzynarodowe. Wizerunki „Murzyna-dużego dziecka” lub „Murzyna-wyzyskiwanego niewolnika” wypierane są przez wizerunek niedouczzonego Afrykanina, wykończonego głodem, chorobami i wojnami, który „bez naszej pomocy sobie nie poradzi”. Jak zwykle najtrudniej o „złoty środek” i równe traktowanie, nie werbalne, lecz rzeczywiste rozpoznanie w „obcym” swojego.

Podkreślić tu jeszcze trzeba, że te różne obrazy Afryki nie występują oddzielnie, w separacji, lecz razem, często u tych samych ludzi, w tym samym czasie. Są dynamiczne jak w filmie. Raz wychodzą na plan pierwszy jedne z nich, innym razem drugie, przy czym te pierwsze nigdy nie znikają do końca. Po okresach dominacji lęku lub obojętności przychodzą okresy wzmożonego zainteresowania, a nawet fascynacji, by znowu na plan pierwszy powrócił znany już lęk, pesymizm i obojętność. Powyższy opis to zaledwie spis treści w katalogu tych obrazów. Aby lepiej im się przyjrzeć, w dalszej części pracy zostaną wycięte poszczególne kadry z tego filmu i wszystkie po kolei wzięte pod szkło powiększające.

# Postawy poznawcze wobec Afrykanów, stereotypy

## Wstęp

W niniejszym rozdziale w całości zajmuję się stereotypami, które dla psychologów społecznych były nieraz rodzajem afektywno–poznawczych zbitek, czyli obrazów budzących w nas mniej lub bardziej silne emocje i oceny. Stefan Nowak zaliczał je do postaw zawierających obok elementu emocjonalno–oceniającego silnie rozbudowany aspekt poznawczy<sup>1</sup>.

Od czasu Lippmana<sup>2</sup> powstała ogromna literatura na ten temat, ale w tej pracy stereotypy traktuję przede wszystkim jako znaki, którymi — znacząc „innych” — przekazujemy na ich temat podstawowe informacje dotyczące ich różnicy. Ta ludzka konieczność odróżniania własnej grupy od innych, przypisywania im określonych cech kulturowych, jest poza tym uwarunkowana kulturowo, ma charakter uniwersalny i ponadczasowy<sup>3</sup>. Jak pisze Zofia Sokolewicz:

---

<sup>1</sup> S. Nowak, *Teorie postaw*, Warszawa 1973, s. 30.

<sup>2</sup> Walter Lippmann, kojarząc niektóre cechy wyobrażeń, o których mówimy, z właściwościami ówczesnej matrycy drukarskiej nazywanej stereotypem (chodzi o takie cechy, jak: prostota, błędność, zdolność do mechanicznej, seryjnej powtarzalności, duża trwałość i odporność na modyfikację), nazywał je również „stereotypami”. Zdefiniował je jako mechanizm zapewniający ekonomię opisu i ostrzegania zjawisk, wyprzedzający często doświadczenie realnego przedmiotu. Najbardziej znane jest jego twierdzenie, że są one „obrazami w naszych głowach” (podobnie jak schematy poznawcze), tworzone przez kulturę do nadawania znaczenia zachowaniom innych ludzi; W. Lippmann, *Public opinion*, New York 1922, s. 67.

<sup>3</sup> Tę cechę stereotypów podkreślają już badania Katza i Braly’ego, którzy zakładali, że choć są one wytworami naszego systemu poznawczego, to jednak ich treść i siła są uwarunkowane kulturowo, że są to przekonania wspólne dla dużej liczby osób w ramach danej kultury; D. Katz, K. Braly, *Racial stereotypes in one hundred college students*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1933, 28, s. 280–290 i *Racial prejudice and racial stereotypes*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 1935, 30, s. 175–193.

„W grę wchodził tu i nadal wchodzi mechanizm skłaniający ludzi do zauważania różnic kulturowych i odróżniania swoich od obcych. Kim my jesteśmy, to zawsze było oczywiste dla każdego, ale zauważenie różnicy, określenie, kim są Oni, było elementem każdego kontaktu, pokojowego (jak handlowy) lub wojennego”<sup>4</sup>.

Z zauważaniem różnicy wiązała się tendencja do emocjonalnego nań reagowania i walentnej oceny innego (swój–obcy, przyjaciel–wróg), późniejszego generalizowania i dalszego przekazywania wiedzy na jego temat członkom swojej grupy, a nawet innych grup właśnie w formie stereotypów. Dlatego czasami jeszcze bardziej uproszczone<sup>5</sup> określone stereotypy, np. na temat Czarnych, mogły istnieć wśród społeczeństw, które nie miały z nimi żadnej styczności, pełniąc rolę przede wszystkim znaków ostrzegawczych na wypadek, gdyby doszło do takiego spotkania. Na tym polega ich aspekt afektywno–poznawczy i stąd wynika, że jako ostrzeżenia częściej miały i mają charakter negatywny niż pozytywny. Pejoratywny charakter większości stereotypów nie wykluczał jednak możliwości fascynacji ich odmiennością, a nawet w określonych okolicznościach nadawania im cech dodatnich. Dlatego stosunek do wszystkiego, co obce, nabierał charakteru ambiwalentnego, paradoksalnego połączenia przekonania o własnej wyższości i niechęci z ciekawością poznania, fascynacją, a niekiedy nawet poczuciem własnej niższości.

Typową ambiwalencję postaw typu: „lubię Murzynów, ale ich nie cenię” zauważali już dawno zarówno psycholodzy społeczni, jak i wielu innych autorów<sup>6</sup>. Zbigniew Benedyktowicz, na którego tu często się powołuję, dostrzegł jednak, zaainspirowany przez Rudolfa Otto<sup>7</sup>, że ambiwalentne relacje między swoimi a obcymi mogą mieć charakter wręcz sakralny, numinotyczny<sup>8</sup>. Obcy są po prostu „niesamowici” w tym właściwym znaczeniu tego słowa, dokładnie tak samo jak często

<sup>4</sup> Z. Sokolewicz, *Kultura w procesie integracji europejskiej*, w: D. Milczarek, A. Z. Nowak, *Integracja europejska. Wybrane problemy*, Warszawa 2003, s. 435.

<sup>5</sup> Tendencja do uogólniania zbyt szczegółowych informacji jest ogólnoludzka i wynika z ekonomicznego charakteru naszego umysłu. Patrz m.in. D. M. Mackie, D. L. Hamilton, J. Susskind, F. Rosselli, *Spoleczno–psychologiczne podstawy powstawania stereotypów*, w: C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, Gdańsk 1999.

<sup>6</sup> M. in.: S. Nowak, *Teorie...*, op. cit., R. Jackson, *Postać Czarnego w literaturze latynoamerykańskiej*, Wrocław–Warszawa 1985; E. W. Said, *Orientalizm*, Warszawa 1991.

<sup>7</sup> R. Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968.

<sup>8</sup> Termin *numinosum* został stworzony przez Rudolfa Otto od greckiego słowa *numen*, oznaczającego dla niego szczególną kategorię świętości (*sacrum*), choć bez jej elementu moralnego i racjonalnego, jakie uzyskało to pojęcie w naszym języku pod wpływem chrześcijaństwa. Pisał m.in., że wyzwała ono w nas uczucie *mysterium tremendum*, tajemnicy pełnej grozy, wszechmocy (*majestas*), gniewu (*orge*), który pobudza człowieka do „gorliwości”, np. w walce z wrogiem, w czasie wojen, pogromów i politycznego zaciętrzewienia, ale również w niezwykłych dziełach pomocy obcemu, współczucia dla niego i ofiarności. Ponadto uczucie pełnej grozy tajemnicy (*mysterium*) i dziwu (*mirum*), która to reakcja występuje w zetknięciu się z czymś nie dającym się pojąć i czymś niepojętym, z „czymś całkiem innym”, co wymyka się naszemu pojmowaniu. Staje się paradoksalne, a w ostrzejszej formie tym, co nazywamy antynomia. Budzi w nas zaciekawienie i admirację. *Numinosum* jest nie tylko czymś, co odpycha i wzbudza grozę, ale jest jednocześnie czymś szczególnie pociągającym, czarującym, fascynującym, czymś, co razem z odpychającym elementem *tremendum* wchodzi w osobliwy kontrast–harmonię. Jest w nim element *fascinans*, innymi słowy to, co wzbudza lęk, jednocześnie pociąga, wyzwała ciekawości

w języku potocznym wszystkie te „dalekie lądy i ludy”, jak Afryka i Afrykanie dla Europejczyków, a Europa i Europejczycy dla Afrykanów.

Naznaczając więc „obcych” stereotypami, pragniemy podkreślić ich obcość, ostrzec przed tym „czymś całkiem innym”, które może być niebezpieczne, a jednocześnie tak pociąga, jak Conradowskiego Kurtza. Ostrzec przed „owym przemożnym, niemyim zauroczeniem dziczą”, przed tym, co go „gnało na skraj dżungli, w głąb buszu, ku jasnym płomieniom ognisk, dudnieniu bębnow, muzyce dziwacznym zaklęć”<sup>9</sup>.

## Naznaczenie nieludzkością

### Demonizacja

„Żegluga w górę rzeki przypominała podróż do samych początków świata, kiedy na ziemi panoszyła się roślinność i królowały wielkie drzewa. Wyschnięte koryto rzeki, głucha cizna, nie przebyta gęstwina. Powietrze ciepłe, gęste, ciężkie, leniwe. Jasność słonecznych promieni — pozbawionych radości”<sup>10</sup>.

Opozycja „swój–obcy” postrzegana jako przeciwstawienie „ludzie–nieludzie” we wszystkich stereotypach jest przeciwstawieniem prymarnym i podstawowym. „Nie nasz świat” według mitów różnych ludów z całego świata jawił się zawsze jako chaos, a na pewno przestrzeń nie w pełni jeszcze stworzona. Mógł być równie dobrze piekłem, co rajem. Był w każdym razie pierwotny i dziki. Zamieszkujące go istoty dwunożne budziły owe numinotyczne uczucia wyrażające się wprawieniem w osłupienie, kompletnym zaskoczeniem, zdziwieniem, przerażeniem, wyzwalały odruch demonicznego lęku. Jednocześnie były w sposób oczywisty czymś szczególnie pociągającym. Razem z elementem *tremendum*, o którym pisze Rudolf Otto, wchodziły w osobliwy kontrast–harmonię: „Przed kim mnie lęk ogarnia, bardziej mnie do tego ciągnie”<sup>11</sup>. Tak czy inaczej należało się mieć na baczności. Mity ostrzegały właśnie przed istotami, które były straszne i okropne, choć z drugiej strony mogły być czarujące i nęcące. Wszystko, co na „pierwszy rzut oka” zauważano u tych istot: ich wygląd fizyczny, płęć, zapach, jadło i całe zachowanie, budziło w „prawdziwych ludziach” ambiwalentne odczucia. Było więc zapamiętywane i przekazywane z ostrzeżeniem, że „obcy” tylko z pozoru wyglądają na takich sa-

---

i fascynację. Jest straszne, obrzydliwe i okropne, a jednak podniecające i nęcące. Równoległe do tego irracjonalnego elementu *fascinans* idzie, jak pisze Otto, miłość, litość, miłosierdzie, chęć okazywania pomocy. I wreszcie element wyrażany za pomocą greckiego *deinos*, którego najbliższym słowem może być „niesamowitość” lub „dziw”. Przez „niesamowitość” rozumiemy dzisiaj po prostu „coś całkiem wielkiego”. Według Otto jest to jednak zracjonalizowane i dodatkowe znaczenie dla tego, co właściwie nie jest dla nas „samowite”, bezpieczne, co budzi grozę. Jest więc właściwie odpowiednikiem *numinosum*. „Niesamowite” zawiera więc w sobie wszystkie jego elementy — od *tremendum* po *fascinans*. Patrz R. Otto, *Świętość...*, op. cit., s. 9–11, 43–44 i 56.

<sup>9</sup> J. Conrad, *Jądro ciemności*, (wyd. oryg. 1899), Warszawa 2003, s. 74.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 38.

<sup>11</sup> R. Otto, *Świętość...*, op. cit., s. 43; autor cytuję współczesnego, bliżej nieznanego sobie poetę.

mych, jak my ludzi. W rzeczywistości trzeba na nich bardzo uważać, może nas od nich spotkać dobro i zło, ale raczej częściej zło. Stereotypy symbolicznie w klarowny, skrótowy sposób te mity przekazywały. „Obcych” naznaczono więc cechami zwierzęcymi i demonizowano. Przypisywano im czarność, brak ludzkiej mowy, zwierzęcy wygląd i zwierzęce obyczaje, choć przecież mogli być też bogami lub przynajmniej ich zwiastunami, magami i czarownikami. Mogli być nieziemsko piękni, roztaczać wokół siebie zapachy, budzić pożądanie i chęć połączenia z nimi, nawet wtedy, gdy podejrzewano, że naprawdę są ludożercami i upiorami, ale i perspektywa zjedzenia mogła być pociągająca. W każdym z przypadków stereotypy tego typu stawały się znakiem różnicy, podziału, ostrzeżeniem, że „obcy” nie są ludźmi takimi samymi jak my.

Kiedy przyjrzeć się afrykańskim wierzeniom z tego punktu widzenia, widać ile racji miał Rudolf Otto, opowiadając się za całkowicie antyracjonalistyczną, opartą całkowicie na „uczuciu”, koncepcją spostrzegania obcości, przypominającą subiektywne wzruszenie religijne. W Afryce obcy, inny jest na ogół postrzegany jako czarownik, wyposażony w nieziemskie siły i potęgę złego wzroku. Jest szalenie niebezpieczny, a mimo to czasami niezbędny. To od niego wszelkie gratulacje, np. złożone młodej matce, która dopiero co urodziła dziecko, są szczególnie pożądane. Ma szczególną moc, choć trzeba się przed nim zabezpieczyć np. nieuprzejmym zachowaniem, aby „stąpić siłą jego złego wzroku”<sup>12</sup>.

W kulturach opętania praktykowanych w Afryce Północno-Wschodniej nieziemskie siły, duchy czy istoty demoniczne, występujące ogólnie pod nazwą *zaar*, przychodzą właśnie jako etnicznie obce<sup>13</sup>. Tak np. wśród rolników w Sudanie pojawiają się duchy Etiopczyków (*habaszi*), Murzynów (*zuruk*), arabskich koczowniców (*Arab*) czy Europejczyków (*chawadzia*) lub chrześcijan (*nasrani*). Istoty te pochodzą według mitów z ziemi *wag wag*, co w sudańskim dialekcie arabskiego oddaje dźwięk, jaki wydają kaczkki. Pochodzą więc z tych krańców świata, gdzie istoty tam zamieszkujące, jak mówili polscy chłopci, „nie mówią tylko kwiczą”<sup>14</sup>. W Somalii są one z kolei określeniem samego Boga-Nieba, a wszędzie odpowiadają za różne choroby, jednocześnie podczas tańców ku ich czci, odprawieniu egzorcyzmów i złożeniu ofiar są w stanie je leczyć<sup>15</sup>. Taka ambiwalencja, typowa dla istot „nie z tego świata”, musi się więc objawiać równie ambiwalentnym zachowaniem wobec niego. Uczucie grozy, które przeżywają uczestnicy obrzędu, gdy *zaar* się obja-

<sup>12</sup> M. Ząbek, *Obrzędy przejścia od poczęcia po śmierć*, w: M. Ząbek (red.), *Wokół IV katarakty. Społeczności wiejskie nad środkowym Nilem przed wielką zmianą*, Warszawa 2005, s. 197–215.

<sup>13</sup> Słowo *zaar* wywodzi się często od arabskiego słowa *zaara* lub *zaar* (odwiedzać), co może być interpretowane jako nawiedzenie przez duchy; H. Fakhouri., *The Zar Cult an Egyptian village*, „Anthropological Quarter”, vol. 41, no 2, 1968, s. 111–117, lub z amharskiego, gdzie oznacza po prostu złego ducha; J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, London 1965, s. 174. Warto zauważyć jednak, że w języku hebrajskim (który, jak wiadomo, też jest językiem semickim) słowo *zar* oznacza dosłownie „obcego”.

<sup>14</sup> O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, edycja współczesna, t. 7, Wrocław-Poznań 1961.

<sup>15</sup> M. Ząbek, *Świat istot nadnaturalnych i środowiskowe uwarunkowania kultury*, w: M. Ząbek (red.), *Wokół IV katarakty...*, op. cit., s. 217–228.



wia jako Europejczyk, czy w ogóle jako „obcy”, wzbudza lęk i fascynację, przejawy najwyższej czci i chęć ucieczki<sup>16</sup>.

Podobne cechy ma wiele innych jeszcze istot demonicznych, jak np. różne istoty akwaticzne, w Sudanie występujące pod postacią duchów Nilu, objawiające się jako chłopcy i dziewczęta z rzeki (*awlad al-bahar* lub *banaat al-bahar*). Mając cechy Europejczyków, pozornie wyglądają jak ludzie, choć mają jasną skórę i jasne lub rude, miękko wijące się włosy, wskoczywszy do wody, szybko jednak zmieniają się w ryby. Według miejscowych opowieści istoty te stworzone zostały przez szatana, mieszkają na dnie rzeki, w kraju niezmiernie pięknym, pełnym krów i palm daktylowych. Czasami zaciągają tam prawdziwych ludzi. Przygody te mogą się kończyć dobrze lub źle, niektórzy wracają na ziemię, inni nie. Nawet jednak ci, którzy powrócili, na zawsze są już naznaczeni obcością — śmierdzą rybą<sup>17</sup>.

Nie należy się więc dziwić, że i Afrykanie, którzy po raz pierwszy zetknęli się z Europejczykami, zobaczyli w nich zamorskich diabłów lub bogów, a w każdym razie istoty z zaświatów:

„Afrykanina jak oni, który przez śmierć własną zbiegł i po wskrzeszeniu został zesłany w nieznaną misję na czarny padół”<sup>18</sup>

albo upiory, które wyszły z głębi oceanu:

„W oczach mieszkańców Afryki Zachodniej biali to «murdele», ludzie, którzy wyszli z morza. Dziś jeszcze tradycja mówi o zdumieniu, jakie ich pojawienie się wywołało wśród Murzynów: «Zobaczyli, jak na wielkim morzu ukazał się wielki statek. Statek ten miał białusieńkie skrzydła, lśniąco jak noże. Biali ludzie wyszli z wody i przemówili słowami, których nie rozumiano. Naszych przodków ogarnął lęk i powiedzieli, że to są Wumbi, duchy zmarłych. Zepchnięto ich do morza, wypuszczając strzały, lecz Wumbi plunęli ogniem wśród odgłosów grzmotu...»”<sup>19</sup>

Jeszcze inni twierdzili, że to błędzące po nocach upiory i strasznie się ich bali<sup>20</sup>.

Nawet i dziś jeszcze widok Europejczyka w pewnych sytuacjach może wywołać przerażenie i skojarzenie go z istotami demonicznymi:

„Podczas pobytu w Nigerii byłam powodem płaczu małego dziecka, które wzięło mnie za istotę nadprzyrodzoną (*iska*). Innym razem przestraszyłam kierowcę kabo-kabo [ryksza motocyklowa — M. Z.J., który zatrzymał się obok mnie późnym wieczorem i gdy niespodziewanie zobaczył białą twarz, uciekł z przerażenia”<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> O opętaniach przez duchy Europejczyków występujących w kultach *Tukuka* u ludu Ndembu w Zambii wspomina także Victor Turner. Reakcję na widok „Europejczyka” określa jako „historyczne drżenie”; V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Kraków 2005, s. 210.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 217–222.

<sup>18</sup> W. Leopold, A. Zajączkowski, *Czarni patrzą*, w: A. Zajączkowski (red.), *Obrazy świata białych*, Warszawa 1973, s. 138.

<sup>19</sup> C. Lara, s. 291–292, cyt. przez F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek. Czas świata*, t. III, Warszawa 1992 (1979), s. 405.

<sup>20</sup> A. Ca' da Mosto, *Podróże do Afryki*, Warszawa 1994, s. 22.

<sup>21</sup> A. Siemiątkowska, *Kulturowy kontekst pozdrawiania się w języku hausa*, w: *Języki Afryki a kultura*, pod red. N. Pawlak i Z. Podobińskiej, Warszawa 2004, s. 30.

Podobne doświadczenia miał w Kamerunie współczesny etnograf brytyjski Nigel Barley:

„(...) według wierzeń Dowayów wszyscy biali ludzie mieszkający przez dłuższy czas w ich kraju są wcieleniem zmarłych czarowników. A zatem pod białą skórą, która nas skrywała, byliśmy czarni. Widziano, że kiedy idę spać, zdejmuję białą skórę i wieszam ją na wieszaku”<sup>22</sup>.

Niektórzy pisarze afrykańscy, jak James Ngugi, również nawiązywali w swej twórczości do tych wyobrażeń:

„Kiedyś w dzieciństwie, gdy pierwszy raz zobaczyłem białego, nie wiedziałem, kto to jest ani skąd się wziął. Teraz wiem, że mzungu to nie człowiek... To nie człowiek, lecz diabeł”<sup>23</sup>.

Szczególnie interesująco opowiada o tym Amos Tutola, który miasto europejskie określa mianem „puszczy upiorów”, a upiorami są oczywiście Biali, którzy go zresztą niesamowicie fascynują i których zwyczaje szczegółowo opisuje. Na każdym kroku widać, jakiego szoku doznaje stworzony przez autora afrykański bohater, jak wpada w osłupienie, jak najbardziej prozaiczne dla nas czynności stają się źródłem jego zdziwienia. Na przykład w domu upiorzycy *Superlady*:

„Śliczna pani wysprzątała mieszkanie, po czym je udekorowała. Nalała wody do wanny, poszedłem się kąpać, tymczasem ona zabrała moje odzienie. Skórę, którą nosiłem, zabrała i ukryła w jakimś schowku. Założyłem normalne ubranie, po czym przejrzałem się w lustrze, które stało w salonie. Nie mogłem siebie poznać, taki byłem przystojny i elegancki! (...) Po obiedzie przeszliśmy do salonu, gdzie czekały na nas najróżniejsze napoje (...). Wczesnym rankiem, zanim wstałem, Superlady przygotowała mi wodę do mycia i mydło pachnące słodko i wzniośle. Rzecz jasna takie mydło można znaleźć tylko w puszczy upiorów (...) Dała mi też gąbkę delikatną jak puch. Wszystko to czekało na mnie w łazience lśniące jak talerz (...). Wykąpałem się i poszedłem do ubieralni, gdzie Superlady uczesała mnie, popudrowała mi twarz i natarła moje ciało jakimś słodko pachnącym olejkiem. Następnie poszliśmy do jadalni i wypiliśmy herbatę. Po herbacie były zimne napoje. (...) Bo w puszczy upiorów to jest tak, że jak się je, to trzeba popijać”<sup>24</sup>.

Za pomocą fikcji literackiej autor wprost nawiązuje do afrykańskich wyobrażeń na temat Europejczyków i doświadczeń kontaktów z nimi. Nawet kiedy bohater wejdzie w związek małżeński z Superlady, to niepokoję będą mu towarzyszyć nadal:

„Wciąż przypominałem sobie, jak Superlady zamieniała się w straszliwe bestie. Bałem się, że o północy zamieni się w coś takiego i zabije mnie. Obserwowałem ją przez kilka godzin...”<sup>25</sup>

Prawdziwy konflikt pojawia się, gdy przychodzi dziecko powstałe ze związku kultury afrykańskiej i europejskiej. Nie należy ono ani do „świata upiorów”, ani do „świata ludzi”:

<sup>22</sup> N. Barley, *Niewinny antropolog*, Warszawa 1997, s. 61.

<sup>23</sup> J. Ngugi, *Chmury i lzy*, Warszawa 1972.

<sup>24</sup> A. Tutola, *Moje życie w puszczy upiorów*, Warszawa 1983.

<sup>25</sup> Ibidem.

„Cokolwiek robił, robił na poły po człowieczemu, na poły po upiorzemu. Nienawidziłem tego. Chciałem, żeby robił wszystko tak jak ludzie. A matka nienawidziła go za to, że robi wszystko ni tak ni siak. Chciała, żeby robił to po upiorzemu. Wolała, żeby dzieciak był prawdziwym upiorem. A ja powtarzałem, że ma być prawdziwym człowiekiem, takim jak ja. I oto po czterech wspólnie spędzonych latach nasza wielka miłość zaczęła powoli umierać”<sup>26</sup>.

Dochodzi więc do eskalacji konfliktu, w wyniku którego bohater powraca do afrykańskiego stylu życia:

„Któregoś wieczoru zażartowałem, że istoty ludzkie są ulepione z lepszej gliny niż upiory i inne stwory. Jak to żona usłyszała, strasznie się zdenerwowała. Poszła do skrytki, gdzie trzymała skórę, którą nosiłem, gdyśmy się poznali. (...) kazała mi ją wdziać. Zabrała wszystkie ubrania, które dostałem od niej. Zagniewało mnie jej postępowanie. Ale wzięłem skórę i zacząłem ją nosić, jak przed laty. Wkrótce potem żona wyгнаła mnie z domu, znalazłem się więc w takiej samej sytuacji jak kiedyś”<sup>27</sup>.

Tutola, mimo demonizacji Europejczyków, wyraża jednak wobec nich postawę otwartą. Widzi pożytek z upiorów, jednocześnie nie dając się „pożreć”, pozostaje Afrykaninem w europejskim ubraniu.

Współcześnie z podobnym postrzeganiem swojej osoby mogą się spotkać jeszcze niekiedy misjonarze. Afrykanie, wśród których działają, widzą ich nieraz jako czarowników:

„Dostałem ataku malarii... Reakcja chrześcijan z tej wioski jeszcze bardziej mnie osłabiła. Nie mogli uwierzyć, że misjonarz choruje”<sup>28</sup>.

Czasami sprawia to przypadek. Ksiądz Józef Musioł opisuje, jak zarządził w czasie pory suchej modlitwę o deszcz i gdy go parafianie wreszcie usłuchali i zaczęli się modlić, to na ludzi wychodzących z kościoła faktycznie spadł deszcz. Później dowiedział się, że jest czarownikiem i „celowo zamyka i otwiera deszcz”<sup>29</sup>.

Oczywiście Afrykanie, szczególnie w okresie kolonialnym, zaczęli szybko dostrzegać niedoskonałość „nadprzyrodzonych”. Pod wpływem codziennych kontaktów i wzrastającej świadomości co do genezy nadzwyczajnego rozwoju cywilizacyjnego Europy następowała zmiana wizerunku Białych, obalenie dotychczasowego ich obrazu, wyrwanie go z dotychczasowego kontekstu metafizyczno-eschatologicznego. W miejsce uprzednich wyobrażeń co do rzekomego udziału sił nadprzyrodzonych, manifestujących często swoją obecność w jakimś konkretnym przedmiocie, którego zasady działania były niewiadome, weszła wiedza na temat stopniowego dochodzenia Europejczyków do istniejącego stanu rzeczy. Tym samym na znaczeniu zyskało europejskie wykształcenie, którego uzyskanie stawało się ambicją wielu młodych Afrykanów i ich rodziców. Można powiedzieć, że mitologizacja Białych jako takich ustąpiła miejsca mitologizacji europejskiego wykształcenia, które w świadomości wielu Afrykanów postrzegane zaczęło być jako panaceum na trapiące ich troski i trudy codziennego życia. W fascynacji europej-

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> M. Kasperski, *Listy misjonarzy*, „Misyjne Drogi”, 2000, nr 3,

<sup>29</sup> J. Musioł, *Misyjna przygoda*, Kraków 1998, s. 184.

ską edukacją zawarty był jednak podziw dla silniejszej magii, którą obcy dysponowali, jako jeden z ich atrybutów przy jednoczesnym występowaniu cech akcentujących ich diabelski, mroczny, niezgłębiony i budzący niepokój charakter:

„Wszyscy zazdrościli białym ich magii, wszyscy pragnęli umieć czytać, pisać i przysyłać informacje na odległość”<sup>30</sup>.

Południowoafrykański pisarz Lewis Nkosi w sposób najbardziej wymowny, na przykładzie matki głównego bohatera, przedstawia motywacje, jakie kierowały czarnymi rodzicami posyłającymi swe dzieci do szkół misjonarskich:

„Była niewątpliwie przekonana, iż nawet przelotne zetknięcie z książkami obdarzy jej potomstwo przerażającą siłą magiczną, wręcz cudowną zdolnością kierowania wszechświatem. «Czy go sobie wyobrażacie — pytała ze śmiechem — siedzącego za stołem, na jakim piszą biali w Mzibie, wodzącego piórem po bieluńskiej karcie niczym urzędnicy z biur rządowych?! Odili będzie pisał jak prawdziwy diabeł, zobczycie!»”<sup>31</sup>.

Prawdziwa modyfikacja stereotypu Białego jako diabła czy też bóstwa nastąpiła przede wszystkim u tych Afrykanów, którzy wzięli udział w II wojnie światowej. Nagle uświadomili sobie, że „nie tacy z nich bogowie”, że „Biali są również dzicy”. Autor powieści *Chmury i lzy* przedstawia to na przykładzie dialogu jednego z uczestników tej wojny zwanego „fryzjerem”:

„Jakże mógł ktokolwiek nie znać fryzjera, który umie śpiewać i mówić po angielsku.

— Nauczyłem się tego wszystkiego, kiedy brałem udział w Wielkiej Wojnie.

— Czy naprawdę była tak wielka? (...)

— Człowieku, nie pytałbyś, gdybyś tam był. Bomby i karabiny maszynowe, nic, tylko bach! bach–bach!! łubudubu!, łubudubu! i granaty, i ludzie krzyczeli, i konali. Ach szkoda, żeś ty tam nie był.

— Chyba nie większa niż tamta pierwsza?

— Ha! Ha! Ha! Tamta to wojna dla dzieci. Stacjali ją tylko tutaj. Afrykanów brali tylko na tragarzy.

Ale ta... (...) myśmy sami chodzili z karabinami i strzelali do białych.

— Do białych?

— T–a–a–a–k. Nie tacy z nich bogowie, jak nam się zdawało. Myśmy nawet spali z ich kobietami.

— Ejże! Jak one?...

— Nie inaczej. Nie inaczej. (...)

— Ale było cudownie tak z nimi...

— No! Z początku owszem... myślało się... że jest... hmm... hmm... cudownie. Ale później... nic specjalnego. I jeszcze musiało się płacić za to pieniądze.

— Czy one tam...

— Mnóstwo! Mnóstwo chętnych na sprzedaż.

— I w dodatku to było w Jerozolimie, już gdzie, jak gdzie. Zdumienie ogarnia wszystkich.

— Chyba nie chcesz powiedzieć, że naprawdę jest na tym świecie Jerozolima?

— Ha, ha, ha! Wy nie wiecie. Nic nie wiecie. A myśmy widzieli różne rzeczy i miasta”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> L. Nkosi, *Milosny lot*, Warszawa 1986, s. 49.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>32</sup> J. Ngugi, *Chmury i lzy*, Warszawa 1972, s. 13–14.

Niektórzy zaś współcześni imigranci z Afryki dawniejszą sakralizację Europejczyków tłumaczą sobie po prostu działalnością misjonarzy:

„Misjonarze przyjechali i powiedzieli Czarnym, że Bóg jest biały i jak Czarni nie mieli wtedy respektu przed Białymi, pewnie, że uwierzyli. A kiedyś w Ameryce był taki spektakl, w którym pokazali Boga jako czarnego i tyle było przy tym szumu, a ja wierzę, że Bóg jest czarny, a diabeł biały” [W 1–65]<sup>33</sup>.

Z analogicznymi wyobrazeniami o Afrykanach mogliśmy spotkać się także w Polsce. Dzisiaj etnograf rzadko już jednak słyszy, że „Murzyn” to diabeł. W Afryce także coraz rzadziej spotyka się z demonizacją swojej osoby. Sam „diabeł” we współczesnej kulturze zachodniej coraz częściej jest raczej metaforą pojęciową, personifikacją zła niż konkretnym tworem cielesnym. Ten punkt widzenia zdają się już przejmować także niektórzy Afrykanie. Na pytanie zadane wprost: „Czy „czarni ludzie” mogą być wcieleniem diabła, możemy w Polsce dostać co najwyżej żartobliwą odpowiedź:

„No pewno! Gdzieś to wyczytałem, może w telewizji, w każdym bądź razie kolor skóry świadczy, że jest to diabeł w ludzkiej skórze (śmiech) [W 2–40]”<sup>34</sup>.

Jak pisał Sartre, „piekło to inni”, a więc, jak się chce, to w każdej „inności” „diabła” można jednak dostrzec. Spotkałem osobę, która słyszała od babci, że „Murzyn to diabeł”. Osobiście, jak zapewniała, w to już nie wierzy. Inna rozmówczyni z kolei stwierdziła, że:

„ (...) ludzie czasami tak mówią, ale to wymysł satanistów” [W 2–61].

Doświadczenia niektórych Afrykanów wskazują jednak, że wyobrażenia tego typu nie należą jeszcze całkiem do przeszłości:

„Gdy przyjechałem do tej chorej to, jak mnie zobaczyła, to stwierdziła, że «jest już chyba w piekle i przyszedł po nią diabeł»” [W 1–48].

„Czekałem w kolejce. Była tam starsza kobieta z dzieckiem, które głośno płakało. Ona palcem zaczęła mu pokazywać mnie i coś mówić, dziecko od razu przestało płakać. Zrozumiałem, że ona mówiła mu «diabeł» i dlatego dziecko się uspokoiło” [W 1–85].

„Bardzo starzy ludzie w Polsce albo zadają głupie pytania, albo, jak się spotkają ze mną, to robią znak krzyża, jakby zobaczyli diabła” [W 1–103].

Demonizacji mogą podlegać nie tylko sami Afrykanie, ale i konkretne przedmioty będące desygnatem Afryki, jak jej sztuka. Spostrzegana jako artefakt obcości cywilizacyjno–religijnej, budziła zawsze fascynację i lęk. Była niszczone i kolekcjonowana. Obecnie bywa często jeszcze jedną egzotyczną ozdobą w wielu domach. Ciągłe zdarza się jednak, że niektórzy próbują się jej pozbyć, przynosząc ją do muzeum, gdy jakaś wróżka powie im, że określona maska lub figurka może posiadać złe moce.

<sup>33</sup> Patrz *Bibliografia. Źródła wywołane*. 1. *Lista wykorzystanych w pracy wywiadów z osobami pochodzenia afrykańskiego*.

<sup>34</sup> Patrz *ibidem* 2. *Lista wykorzystanych w pracy wywiadów z Polakami*.

## Animalizacja

W ramach przeciwstawienia ludzie–niełudzkie na uwagę zasługują jeszcze analogie zwierzęce. Obcych podobnie jak demonizowano, równie często naznaczano zwierzęcością, w szczególności zaś wtedy, gdy byli wrogami albo zostali zniewoleni. Sam Benjamin Franklin, jeden z najbardziej wykształconych ludzi epoki i jeden z pierwszych abolicjonistów miał powiedzieć kiedyś, że:

„Murzyn jest to zwierzę, które je jak najwięcej, a jak najmniej pracuje”<sup>35</sup>.

We wspomnieniach z początku XIX w. Józefa Sękowskiego porównania ze zwierzętami są częstym elementem jego opisów Nubijczyków, którzy jak twierdzi:

„(...) nie mają jeszcze piętna murzyńskiego pokolenia, chociaż wielu bardzo jest do małych podobnych”<sup>36</sup>.

Oczywiście także u Henryka Sienkiewicza, który po mistrzowsku potrafił podsuwać czytelnikowi wizje, jakich oczekiwali. Obserwując w 1890 roku robotników portowych w Port Saidzie, pisze:

„Rozpalone twarze, wytrzeszczone oczy, zęby przeblyskujące z czarnych lub sinawych warg... sądzić by można, że ci ludzie za chwilę porwą się za gardła i poczną się rozdzierać zębami... A gdy wreszcie wpadną na pomost na kształt krwiożerczych korsarzy lub złych duchów, kij flegmatycznego Anglika wnet przyprowadza ich do porządku”<sup>37</sup>.

W czasopiśmie „Morze” w latach 30. też niektórzy autorzy pisali o Afrykanach jako o „rozjuszonych baranach” lub „czarnym bydle”. Podobnie przekonywał sam siebie co do człowieczeństwa Afrykanów Kazimierz Nowak:

„(...) poznać Murzyna nie jest łatwo. Chwilami wmawiam w siebie, że to ludzie, że mają duszę”.

Do sprawdzonych metafor sięgał jeszcze w latach 60. Jacek Bocheński:

„Sięgali po broń leniwie, małpimi ruchami. Wychodzili kręcąc pośladekami i stawiając stopy jak czaple na bagnie”<sup>38</sup>.

Nawet Karen Blixen, która ponoć pierwsza dostrzegła w Afrykaninie człowieka, zdarzały się i takie konstatacje:

„(...) zjawili się owi przybysze z Nieri należący do niskiej kasty Kikujusów i przypominający trzy brudne, włochate, stare hieny”<sup>39</sup>.

Podobnie jak w przypadku innych stereotypów, próbowano to przeciwstawienie ludzkie — zwierzęta zrationalizować i „naukowo” uzasadnić. W okresie ewolucjonizmu porównania z małpami pojawiają się już nie tylko w literaturze po-

<sup>35</sup> Cyt. za B. Platz, *Człowiek. Jego pochodzenie, rasy i dawność*, Warszawa 1892, s. 356.

<sup>36</sup> J. Sękowski, *Wyjutki z opisu podróży w Nubii i wyższej Etiopii*, „Pamiętnik Warszawski”, 1822, nr 2, s. 57–81.

<sup>37</sup> H. Sienkiewicz, *Listy z pustyni i puszcy*, Poznań 2001, s. 15–16.

<sup>38</sup> J. Bocheński, *Pożegnanie z panną Syngillu albo słoń a sprawa polska*, Warszawa 1963.

<sup>39</sup> K. Blixen, *Pożegnanie z Afryką*, Warszawa 1998, s. 87.

dróżniczej, ale również naukowej. XIX-wieczni przyrodnicy z niezwykłą pasją dowodzili pochodzenia człowieka od małpy, z zaznaczeniem jednakże, że niektórym rasom (a raczej gatunkom) człowieka znacznie do nich bliżej. Doktor Virey dowodził np., że:

„(...) pierwiastkowe zwyczaje Murzyna wielce są podobne do zwyczajów orangutanów i małp bezogoniastych, bo jak one lubi szczególnie żywić się owocami”<sup>40</sup>.

A dalej przekonywał:

„W rzeczy samej, azali kto pomyśli żeby owo czarni, dzicy, nadzy, na pół kosmaci, siedzący w kuczki pod szalaszem z liści lub umazani w gnoju, pożerający swoje pasożytne robactwo (...) żeby tacy ludzie o wiele przewyższali małpy pongo, chimpanse, w tym samym klimacie trzodami żyjące”<sup>41</sup>.

Przytaczał też pogląd, że ludzie nabywają podobieństwa fizycznego i skłonności od zwierząt, z którymi przebywają:

„Dla tejeż przyczyny Lapończyk skłania się do charakteru swego renifera, Arab jest trzeźwy i wytrwały jak jego wielbłąd, koczujący Tatar jak jego chude szkapy; zwyczaje i obyczaje Murzyna przyrównywano do obyczajów małp jego klimatu”<sup>42</sup>.

Inni z kolei wynajdywali u „Murzynów” zbliżające ich do małp szczegóły anatomiczne. Ich podobieństwa do małp upatrywano w budowie miednicy, kończyn górnych, otworu potylicowego, słabego rozwoju łydek czy rzekomego płaskostopia. Przede wszystkim jednak poszukiwano w Afryce wspomnianego już przez Linneusza tzw. człowieka ogoniastego *Homo caudatus*. Przypisywano taką anatomię m.in. ludom Azande (zwanych za Arabami *Niam-niam*, co miało sugerować ich kanibalizm) z południowego Sudanu. Znajdowali się podróżnicy (Ducouret, Trémaux), którzy twierdzili, że widzieli na własne oczy „ogoniastego Niamniam”<sup>43</sup>. Podjęto więc dokładniejsze badania, które zapewne wielu rozczarowały: podróżnik Lejean, który zwiedził kraj Niamniamów, jednego z nich zastrzelił, a jedną kobietę wziął w niewolę, nie znalazł u nich najmniejszego nawet śladu ogona. Heuglin, mówiąc o Niamniamach, tak się odzywa:

„Nie mogłem nigdy u nich wykryć śladu przedłużenia kręgosłupa w jakiś ogon zaczątkowy”<sup>44</sup>.

Byli także i tacy uczeni, jak dr Bonifacy Platz, którzy opierając się modnym teoriom, nie bez racji twierdzili, że:

„Rzekome charakterystyki małpie, jakie szczególnie w negrach dopatrywać chciano, za istotne w żadnym razie uważane być nie mogą”<sup>45</sup>.

Niemniej amerykański antropolog doktor Lothrop S. Stoddal jeszcze na początku lat trzydziestych dowodził:

<sup>40</sup> J. J. Virey, *Historja naturalna rodu ludzkiego*, t. 3, Warszawa 1857, s. 42.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 211.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 192.

<sup>43</sup> Cyt. przez B. Platz, op. cit., s. 103.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 110.

„Na pierwszy rzut oka widać, że Murzyn to istota zasadniczo różniąca się nie tylko od białego człowieka, lecz także od innych typów ludzkich, których odkryliśmy w naszych badaniach żółtego i brązowego świata. Czarny człowiek uderzająco różni się od innych rodzajów ludzkich. Jego mocną stroną jest «super obfita» zwierzęca witalność, cecha, z którą z łatwością przewyższa inne rasy”<sup>46</sup>.

Druga połowa XX wieku przyniosła jednak odpowiedź na te teksty samych Afrykanów, którzy szybko w dziedzinie tego typu „antropologii” nadrobili opóźnienia.

Profesor Uniwersytetu Makerere Kihumbu Thairu, wyśmiewając uprzedzenia i „teorie” dotyczące małpiego pochodzenia Afrykanów, dowodzi im na przekór, iż Afrykańczycy wyprzedzają Europejczyków w rozwoju ewolucyjnym:

„Wielu różowych naukowców twierdzi, że wąska, prawie płaska z tyłu głowa różowego człowieka jest najlepsza i «prawdziwie ludzka». Dlaczego? Ano, dlatego, że ci naukowcy mają takie właśnie cechy. Każdy nieograniczony antropolog fizyczny powie, że przedstawiciel rasy kaukaskiej bardziej niż Afrykańczyk przypomina małpę”.

Następnie szczegółowo udowadnia, dlaczego, a w końcu dochodzi do wniosku, że Biali (tzn. różowi) są jak zwierzęta:

„Wielu Europejczyków wygląda jak psy. Sam widziałem też wielu farmerów, którzy przypominali tę czy inną krowę”<sup>47</sup>.

W literaturze pięknej zaś Bata Kindai Amgoza Ibn Lobagola przedstawia ich wprost jako małpy:

„Wielkie małpy są zaciekłymi wrogami człowieka, często napadają na wioski (...) jeśli schwytają człowieka, rozszarpują go na kawałki, nie po to, by go zjeść, lecz dlatego, że lubią niszczyć i zabijać...”<sup>48</sup>

Nawet jeśli obcy wyglądają na ludzi, to tylko pozory, starają się bowiem ukryć swoje zwierzęce cechy. Czekanowski odnotował, że według Rwandyjczyków np. Europejczycy nosili buty, żeby ukryć kopyta, które mają, podobnie jak osły<sup>49</sup>. Natomiast Kongijczycy i nie tylko oni, uważali, że Europejczycy to ludzie bez skóry, a ubrania noszą tylko po to, aby ukryć rany, którymi pokryte jest całe ciało. W wodzie natomiast wyglądają jak topielcy<sup>50</sup>.

Demonizacja i animalizacja Afrykanów, tak jak rasizm sam w sobie w okresie handlu niewolnikami i kolonizacji, służyć też będzie uzasadnieniu ich niższego statusu<sup>51</sup>. Handlarze niewolnikami i niektórzy właściciele z reguły traktowali Afrykanów jak zwierzęta, którym odmawiano posiadania duszy. Powszechne było

<sup>46</sup> L. S. Stoddal, *The rising tide of colour*, New York 1930, s. 90.

<sup>47</sup> Kihumbu Thairu, *The African Civilization (Utamaduni wa Kiafrika)*, Nairobi 1985, s. 26–44.

<sup>48</sup> Lobagola (Bata Kindai Amgoza Ibn), *Życiorys afrykańskiego dzikusa przez niego samego napisany*, Kraków 1974, s. 7.

<sup>49</sup> J. Czekanowski, *Forshungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. IV, Ethnographie–Antropologie, Leipzig 1917, s. 127.

<sup>50</sup> J. Frässle von, *Negerpsyche*, Breslau 1926, s. 28–49.

<sup>51</sup> Niższość „Murzyna” opiera się na wielu mitach stworzenia, jako kara za grzechy. Wprawdzie pojęcie grzechu, jak pisze Magda Zowczak, nie dotyczy go bezpośrednio, to jednak mit pośrednio obciąża



utwierdzenie się w przekonaniu, że „czarni to rzeczy nie ludzie”. Roger Bastide wyłowił z brazylijskiego folkloru z tego okresu szereg przysłów i wierszy wskazujących na przypisywanie im przez białych plantatorów nieludzkiego pochodzenia. Stąd brak duszy, który uniemożliwia Czarnym przyjęcie chrześcijaństwa, np. „Murzyn się spowiada, lecz nie przyjmuje komunii”, „Murzyn nie wchodzi do kościoła, patrzy tylko z zewnątrz”, „Murzyn nie umiera, tylko kończy się”, „Murzyn nie rodzi się, ale pojawia”<sup>52</sup>.

Podobne sformułowania znajdujemy u Wacława Potockiego w *Moraliach*:

„Siwo się na świat rodzą, czernieje kosmata  
Starym Pandorom głowa, kiedy idą z świata.  
Z jednym na tronie króla Nigryoci okiem  
Sadzali”<sup>53</sup>.

Naznaczanie zwierzęcością według psychologów społecznych jest skłonnością do doszukiwania się analogii pomiędzy cechami zwierząt i ludzi. Chodzi tu zarówno o porównania do zwierząt ze względu na podobieństwo ich zachowania, jak i wygląd zewnętrzny. Z tego też powodu ludzie tworzą stereotypy, podobnie jak to czynią karykaturzyści, porównując np. Irlandczyków do psów, a Murzynów do małp człekosształtnych<sup>54</sup>. Antropolog Dean MacCannel twierdzi natomiast, że mamy tu do czynienia z resztkami systemu totemicznego, które ostały się nawet w najbardziej nowoczesnych społeczeństwach, pozwalając dzięki figuram językowym, wymowie i stylowi osiągnąć efekt perswazji w stosunku do niektórych etnicznych innych, nazywając ich „żabami”, „świniami”, „psami”, „małpami” itp.<sup>55</sup>

Zauważyć jednak trzeba, że percepcja „obcego” zakładała, że skoro pochodzi on ze świata dopiero co stworzonego, a więc jeszcze dzikiego, pierwotnego, to sam jest dziki i jeśli nawet ludzkiego kształtu, to człowiekiem całkiem nie jest. Skojarzenie ze zwierzętami wydawało się więc całkiem na miejscu. Niekoniecznie znaczyło to, że obcych rzeczywiście uważano za zwierzęta, często zresztą nie nazywano ich wprost zwierzętami, a cechy zwierzęce tylko sugerowano. Przypisywano im tylko odzwierzęce pochodzenie, czarne podniebienie, posiadanie w dzieciństwie ogona, zwierzęce, dzikie zachowanie i brak zrozumiałego, czyli ludzkiego języka. Nie chodzi przy tym o wszystkie porównania ze zwierzętami. Trzeba odróżnić antropomorfizację zwierzęcych bohaterów bajek, pod których postacią kryli się lu-

go winą za zakłócenie początkowej harmonii przez jego protoplastę. Owo zakłócenie formuje w konsekwencji pojęcie grzechu, który pozostawia wieczne piętno na sprawcach i jego potomkach. Zgodnie z tradycją Cham śmiał się z nagości swego pijanego ojca. Jak odnotowała autorka, potoczne powiedzonko do dziś ostrzega na Wileńszczyźnie: „Nie śmiej się z ojca, bo zostaniesz Murzynem; M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000, s. 139, 141.

<sup>52</sup> R. Bastide, *Les Religions africaines Au Brésil*, Paris 1960, cyt. za Z. Sokolewicz (red.), *Etnologia. Wybór tekstów*, Warszawa 1969, s. 188.

<sup>53</sup> Cyt. za J. S. Bystroniem, *Megalomania narodowa. Źródła — teorie — skutki*, Warszawa 1995, s. 47.

<sup>54</sup> J. J. Appel i S. Appel, *The distorted image: Stereotype and caricature in American popular graphics*, New York 1974; L. A. Zebrowitz, *Wygląd zewnętrzny jako podstawa stereotypizacji*, w: C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone (red.), *Stereotypy...*, op. cit.

<sup>55</sup> D. MacCannel, *Kultura Biała*, w: M. Kempny, E. Nowicka (wybór), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa 2006, s. 381–401.

dzie i których rzeczywiście porównywano z określonymi zwierzętami ze względu na cechy psychiczne i wygląd zewnętrzny, od animalizacji dokonywanej w stereotypach, gdzie u ludzi wyraźnie poszukuje się zwierzęcości raczej nie ze względu na ich cechy. Metafory zwierzęce, przenośnie, wszystkie figury językowe służą zarówno podkreśleniu obcości, jak i umieszczeniu innego na odpowiedniej skali wartości społecznych. Zwierzęcość jest znakiem nieziemskiej i nieludzkiej kondycji obcego, elementem struktury myślenia mitycznego. Można się z nimi spotkać zarówno u dawnych, jak i całkiem współczesnych podróżników, u tych Afrykanów i Europejczyków, którzy mieli ze sobą kontakt, jak i u tych, którzy nawet siebie nigdy nie widzieli. Animalizacja występuje również, gdy obraz „obcego” pokrywa się dodatkowo z wrogością polityczną, ideologiczną czy religijną. Wyjątkowo dużo przykładów może dostarczyć wczesna propaganda z okresu PRL-u. Określenia takie, jak: „rekiny niemieckiego kapitału”, „kapitalistyczne zadżumione pchły”, „zdradzieckie napiętnowane szczury”, „międzynarodowe szakale” czy „wilcze stada” były wówczas na porządku dziennym<sup>56</sup>. Nie jest to jednak specjalność wyłącznie tamtego okresu. Animalizacja pojawia się we wszystkich okresach napięć, w których nigdy nie krępowano się przypisywać cech zwierzęcych obcym etnicznie wrogom. Przykładem może być określanie Tutsich „karaluchami” w 1994 roku przez rwandyjskie radio „Tysiaca wzgórz”. W czasie zaś konfliktu dyplomatycznego między rządami USA i Francji na tle planowanej interwencji w Iraku, w *The American Heritage* określono Francuzów mianem „serożernych małp”, a jeden z prominentnych polityków amerykańskich nazwał prezydenta Francji „szczurem, który ryknął”. Przypadków podobnych do powyższych można wskazać znacznie więcej. Jeśli je tu przytaczam, to dlatego, żeby wzajemne animalizacje Afrykanów i Europejczyków nie wydawały się czymś szczególnie wyjątkowym.

Sugerowanie braku człowieczeństwa, a nawet zwierzęcości obcych niekoniecznie musiało być związane wyłącznie z negatywnym ich postrzeganiem. Bywają porównania nacechowane dodatnio. Na przykład Józef Rostafiński pokazuje opisywanych przez siebie Berberów, że są wolni, odważni, waleczni „niby gromada dzikich lwów”<sup>57</sup>. Współcześnie Ewa Szumańska swojego służącego, którego bardzo lubiła, nazywała sarenką: „Łapki ma delikatne i kruche, że zawsze się boję, czy ich sobie nie porani i nie połamię w czasie tej roboty”<sup>58</sup>. Bardzo często robią to też spikerzy radiowi komentujący mecze piłki nożnej. Na przykład o popularnym zawodniku Wybrzeża Kości Słoniowej można było usłyszeć: „Pojawił się Eboue (...) Takimi kangurzymi skokami wszedł na boisko”.

Podobne porównania funkcjonują wśród Afrykanów, choć nie zawsze są to te same zwierzęta. U Tutsich, dla których krowa jest rzeczą najcenniejszą, najpiękniejszą i najukochańszą, zawsze wspomina się o niej we wszystkich komplementach i zwrotach grzecznościowych. Jan Czekanowski pisze, że gdy Tutsi chcieli

<sup>56</sup> P. Nowak, *Opozycja swój-obcy w językowym obrazie świata. Język publicystyki polskiej z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych*, Lublin 2002, s. 79.

<sup>57</sup> J. Rostafiński, *Z Algierji. Przyroda i ludzie. Jako seria druga szkiców ze świata przyrody przez Józefa Rostafińskiego*, Kraków 1888.

<sup>58</sup> E. Szumańska, *Skrawione wzgórze Afryki*, Warszawa 1996, s. 12.

przypochlebić się Europejczykom, mówili im, że „mają oczy jak cielęta”, lub „broda ich jest niczym ogon krowi, a ich włosy jak jej [krowy] sierść”<sup>59</sup>.

Demonizacja i animalizacja nie były jedynymi sposobami naznaczenia obcych niehumanizacją. Innym sposobem było przypisywanie im praktyk spożywania mięsa przedstawicieli własnego gatunku, zachowania wszędzie spostrzeganego jako nie tylko wyjątkowo okrutne, co przede wszystkim niehumanizujące, utwierdzającego linię graniczną pomiędzy „cywilizacją” a „dzikością”.

## Kanibalizm

Zjawisko kanibalizmu, choć wiele na jego temat pisano, nie zostało jednoznacznie wyjaśnione<sup>60</sup>. Badania etnograficzne w Afryce i na innych kontynentach nie potwierdziły istnienia praktyk spożywania ludzkiego mięsa, przynajmniej jako sposobu stałego zaspokajania głodu lub z uwagi na jego specjalne walory smakowe, czy też brak protein. Ten rodzaj kanibalizmu określany jako „ekologiczny” lub „gastronomiczny” odróżnia się od innych przypadków spożywania mięsa ludzkiego w zupełnie innych celach i sytuacjach. Zwracano także uwagę, że na ogół wszędzie uniwersalną normą wśród ludzi był zakaz kanibalizmu, tak samo powszechny, jak zakaz kazirodztwa, mordowania bliskich krewnych, czy obcowania płciowego ze zwierzętami, którego naruszenie było surowo karane. Nic tak bardzo jak kanibalizm nie budziło przerażenia i odruchowego uczucia obrzydzenia. Niektóre grupy religijne, jak np. Świadkowie Jehowy, zakazują nawet wykonywania zabiegów typu przeszczepy czy transfuzje krwi, traktując je właśnie jako pewien rodzaj antropofagii. Z tego samego powodu wiele mieszanych uczuć wydaje się budzić możliwość manipulacji genetycznej, zwłaszcza możliwość użycia genów ludzkich w zmodyfikowanej genetycznie żywności, gdyż, jak uważają krytycy, czyż wtedy zjedzenie np. ryby z ludzkimi genami nie będzie kanibalizmem? Pojawia się tu pytanie o granice, jakie wyznaczyć antropofagii, a temat ten stale, co jakiś czas, jest obecny nie tylko w popularnej publicystyce, ale i dyskursie naukowym.

Obrońcy tezy o istnieniu w przeszłości stałych praktyk kanibalistycznych dowodzą, że to właśnie z tego powodu, iż nie możemy się pogodzić z myślą o jedzeniu przez naszych przodków ludzkiego mięsa, odrzucamy najbardziej prawdopodobną hipotezę<sup>61</sup>. Nieuznawanie jej porównać można, zdaniem jej zwolenników, do dawniejszej niechęci w przyjęciu faktu, że planety i słońce nie krążą wokół Ziemi. Pod-

<sup>59</sup> J. Czekanowski, op. cit., s. 125.

<sup>60</sup> Obok wyjaśnień materialistycznych ograniczających kanibalizm wyłącznie do funkcji odżywczej (Harris M., *Good to eat*, New York 1979) istnieją wyjaśnienia tłumaczące go jako „formę zinstytucjonalizowanej agresji” lub interpretujące go jako rytualny akt związany ze zwycięstwem w walce i zwyczajami pogrzebowymi (N. L. Whitehead, *Carib Cannibalism — The historical evidence*, „Journal de la Société des Am  ricanistes 70(1), 1984, s. 69–88; idem, *Hans Staden and Cultural Politics of Cannibalism*, „Hispanic American Historical Review”, 80: 4, 2000, s. 721–151), czy też podające w wątpliwość jego istnienie jako ideologiczny wymysł zachodniego imperializmu; W. Arens, *The Man-eating Myth. Anthropology and anthropophagy*, Oxford 1979; F. Barker, P. Hulme, M. Iversen, *Cannibalism and the Colonial World*, Cambridge 1998.

<sup>61</sup> Najwięcej jej zwolenników jest wśród archeologów, którzy pewne rodzaje uszkodzeń czaszki i koń-

daje się również krytyce dyskurs antykolonialny, w którym kanibalizm jest wyłączenie ideologicznym wymysłem zachodniego imperializmu. Zwolennicy poważnego potraktowania antropofagii jako pewnego fenomenu kulturowego zarzucają spłytenie rozważań na ten temat przez przyjęcie schematu, że skoro wymyślony ludożerca był wykorzystywany jako pretekst do niszczenia nieeuropejskich kultur, wobec czego może być on tylko wytworem europejskiej wyobraźni<sup>62</sup>.

Istnienie uniwersalnego zakazu zarówno w przypadku kazirodztwa, jak i spożywania mięsa ludzkiego nie wyklucza oczywiście zarówno możliwości jego łamania w sytuacjach potępianych społecznie, jak i istnienia kulturowo akceptowanych wyjątków. Naruszeniem reguły był na pewno kanibalizm w okresach wielkich głodów, odnotowywany wielokrotnie w różnych częściach świata, jak choćby na Ukrainie w latach 20., czy świadectwa z policyjnych akt zawierające informacje, że seryjni mordercy–psychopaci spożywali fragmenty ciała swoich ofiar. Wyjątkiem akceptowanym był natomiast potwierdzony w licznych źródłach „kanibalizm rytualny”, implikowany przez system tradycyjnych wierzeń. Spotykano się bowiem w Afryce ze zwyczajami polegającymi na spożyciu pewnej części ciała pokonanego wroga, np. serca czy wątroby, aby przejąć zawarte w nich magiczne moce i cechy takie, jak odwaga czy rozum, którym charakteryzował się zwyciężony. Zwyczaje te występowały również w odniesieniu do zmarłego członka własnej grupy. Takie praktyki odbywały się z reguły w ramach tzw. tajnych stowarzyszeń, podczas obrzędów inicjacyjnych czy w ramach kultów opętania. Na ich tle przypomnieć można nie tak dawne jeszcze zwyczaje zażywania proszku ze zmielonych mumii egipskich w Europie jako panaceum na wszystkie choroby. Istniał też kanibalizm symboliczny, przejawiający się w spożywaniu przez niektóre społeczności w pewnych okolicznościach mięsa zwierząt totemicznych<sup>63</sup>. Wierzenia te możemy porównać również z religią biblijnych Hebrajczyków, czy innych ludów starożytnych Bliskiego Wschodu, gdyż chrześcijańska eucharystia, będąc symbolem łączenia się w „jedno” człowieka z Bogiem, bezpośrednio odwołuje się do podobnych wyobrażeń. Były też spożywane części ciała jeńców wojennych składanych w ofierze bogom i w tym celu umyślnie zabijanych. Podobnie też praktyki kanibalistyczne mogły być stosowane w celach odwetowych, jako rodzaj zemsty, łącznie z przymuszeniem wrogów do ich praktykowania, do czego dochodziło ponoć i współcześnie w latach 90. podczas wojen w Kongo, Liberii i Ugandzie.

---

czyn długich, a nawet resztek zakonserwowanego kału interpretują jako dowód praktyk kanibalistycznych przez hominidy i *Homo sapiens*; patrz: W. Chmielewski, *Paleolit środkowy i górny*, w: W. Hensel, W. Chmielewski (red.), *Prahistoria ziem polskich*, t. 1, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1975, s. 108; K. Jażdżewski, *Pradzieje Europy Środkowej*, Kraków–Gdańsk 1981, s. 434; Z. Skrok, *Wyjście z kamiennego świata*, Warszawa 1986, s. 127. Także R. Tomicki, hasło: Kanibalizm, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny, terminy ogólne*, Warszawa–Poznań 1987, s. 168.

<sup>62</sup> B. E. Schmidt, *The interpretation of violent worldviews. Cannibalism and other violent images of the Caribbean*, w: B. E. Schmidt and J. W. Schröder (red.), *Anthropology of Violence and Conflict*, London, New York 2001, s. 76–96.

<sup>63</sup> B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 57.

Tego rodzaju zachowania, jak już wyżej wspomniałem, do końca niewyjaśnione, zasługują na pewno na dalsze badania<sup>64</sup>. W tym miejscu interesuje nas jednak tylko ów „kanibalizm gastronomiczny” zwany też „smakoszowskim”, co do którego jest najwięcej wątpliwości, gdyż relacje na jego temat pojawiają się zawsze w kontekście spotkań z „obcymi”. Realności jego istnienia nigdy nie udowodniono, a mimo to wykazuje on niesłychaną trwałość w świadomości społecznej. Co prawda na początku XXI wieku w Europie obraz „Murzyna–ludojada” zszedł już z pierwszego planu, niemniej warto poświęcić mu trochę uwagi, gdyż jeszcze pięćdziesiąt–sześćdziesiąt lat temu był bardzo popularny. Poza tym wciąż jeszcze się pojawia na marginesie kultury europejskiej.

Od końca XV wieku pełno było opisów antropofagii w europejskiej literaturze podróżniczej i publicystyce. Szczegółowe opisy uczt „Maurów”, na których serwowano prawie zawsze młode kobiety, dzieci i realistyczne sztuchy, robią na czytelniku do dziś duże wrażenie:

„Wielu kanibalów okazali większy gust do ludzkiego ciała niż do mięsa zwierząt. (...) szczególnie zaś lubią mięso młodzieńców i kobiet lub dziewcząt. (...) jest tyle nowych i pewnych świadectw, iż nie można teraz wątpić o nim”<sup>65</sup>.

Z polskich tekstów z końca XIX wieku do najbarwniejszych należy niewątpliwie opis Jana Dybowskiego. Ten uczony, agronom, w latach 1889–1895 odbył naukową wyprawę po Afryce. Opisuje on nam całkiem poważnie, choć chyba nie bez swoistego poczucia humoru swoje spotkanie „gdzieś” w Kongu z plemieniem ludożerców Bonzo. Gdy przybyli do wioski tego plemienia: „(...) ku swemu przerażeniu, dostrzegli kotły, w których pichciły się ludzkie szczątki” (w tym miejscu zamieszczona jest rycina, gdzie „jak na dłoni” wszystko mamy narysowane). To jednak nie wystarcza, uczony szczegółowo opisuje widoczną wystającą z gara nogę, udo, rękę ludzką i głowę z białymi szklistymi oczyma otwartymi szeroko i pianą spadająca kłębami po brodzie, które dusiły się razem z jarzynami, kartoflami i skórkami małej dyni. Wszystko to „docenił” i puszczając oko do czytelnika, nazwał „godnymi zainteresowania trudami kuchmistrza”. W pierwszym odruchu — jak pisze — pragnie ukarać „dzikich”, ale po zastanowieniu stwierdza jednak, że byłoby to pozbawione sensu. Zauważa bowiem, że takie praktyki odbywają się codziennie i aby im tego zabronić, trzeba by ich wszystkich zabić, a byłby to „trudny obowiązek” i nie przyniosłby tak oczekiwanego rezultatu. Postanowił więc, nie przejmując się tym widokiem, rozpocząć z tubylcami handel. Bonzo, jak można się domyślić, jako zapłaty za swoje produkty zażądali jednego z członków załogi Dybowskiego i ekspedycja, nie mogąc się na to zgodzić, musiała zapłacić podwójną cenę za nabyte towary. Następnie Dybowski, rozwodząc się nad ludożerstwem Bonzów, pisze, że najpierw tuczą oni swoje ofiary i zjadają po właściwym przyrządzeniu. Oszczędzają tylko „płec słabą”, co wynika z „wysokiej ceny towaru”. Czaszkami zabitych ozdabiane są domostwa, a z zębów ludzkich robione są naszyjniki. W swojej relacji nie przejmuje się sprzecznościami, które pojawiają się w trakcie opisu. Po wcze-

<sup>64</sup> R. Tomicki, op. cit., s. 168.

<sup>65</sup> J. J. Vrey, *Historija...*, op. cit., s. 153.

śniejszym zapewnieniu, że Bonżowie wyprawiają codziennie uczty z mięsa ludzkiego pisze, że: „mięso ludzkie zalicza się do smakołyków i nie stanowi codziennego pożywienia... jest świadectwem zamożności”. Tłumaczy też, że: „nie jest aż tak źle, by porwali pierwszego lepszego”, wyjaśniając w ten sposób, dlaczego on i członkowie jego ekspedycji uchowali się cało, mimo iż Bonżo uważali, że: „biali są smacznymi, bo nie mają skóry”. Przedstawia również swój pomysł na oduczenie Bonżów tych praktyk, zalecając im naukę hodowli nierogacizny. W swej „łaskawości” uważa, że należałoby tej zmiany dokonać drogą pokojową, bez środków represyjnych, gdyż inaczej „dzicy” pomyślą, że pragnie im się odebrać niewolników<sup>66</sup>.

Takie opisy, jak u Dybowskiego, choć dzisiaj przypominają popularne dowcipy o ludożercach, były przez czytelników ówczesnych odbierane całkiem serio i powtarzały się w większości opisów „Czarnego ładu” w owym czasie. W Polsce w latach 30. w specjalnym dodatku do „Morza”, w „Przeglądzie Kolonialnym”, o ludożerstwie pisano podobnie:

„Stary i uświęcony zwyczaj murzyński pozwala zjadać swych bliźnich, jeśli tylko nadarzy się ku temu odpowiednia sposobność. My uważamy to za największą zbrodnię. Wiele jednak plemion murzyńskich sądzi przeciwnie i nie dość, że nie widzi w tem nic zdroźnego, ale nawet uważa to za pewnego rodzaju rzecz zbożną. Skąd się wziął ten zwyczaj, nie wiadomo. Uczni gubią się w domysłach. W każdym razie stwierdzić należy, że Murzyni patrzą na swych nieprzyjaciół, czy też na upatrzoną ofiarę, jak na kawał zwykłego mięsa, które należy zjeść przy pierwszej nadarżającej się sposobności. Kary wymierzane im za to przez białych uważają za niesprawiedliwość i w ogóle nie rozumieją, dlaczego ich się karze za to, co wolno im było czynić przez tysiąclecia. Przed dwoma miesiącami w Kongo belgijskim w dystrykcie Irumu wykryto wypadek ludożerstwa i przyłapano dwóch Murzynów na spożywaniu swego czarnego bliźniego. Natychmiast zostali postawieni przed sąd i skazani na śmierć przez powieszenie. Wykonanie wyroku odbyło się na placu publicznym w obecności kilku tysięcy czarnych widzów. Zapewne niejedyn z nich westchnął na myśl, że tyle mięsa ludzkiego zmarnuje się dla niezrozumiałej fantazji białych. Przecież można by ich zjeść — i tak już nie żyją, po co więc niszczyć ich mięso, zakopując je do ziemi. Taka jest logika murzyńska”<sup>67</sup>.

Natomiast Ksawery Pruszyński donosił z Kamerunu:

„Penetracja niemiecka szła początkowo dość opornie (...) Ginęli od zatrutych strzał tubylców bądź też trafiali do żołądków miejscowych smakoszy białego mięsa. Nieliczni czarni, którzy pamiętają stare, dobre czasy, chwala sobie ten sposób odżywiania. Dziś radzi nie radzi stali się wegetarianami. Oficjalnie ludożerstwo już zostało wytępione, a sporadyczne wypadki nie mogą być brane pod uwagę. Widziałem czarnego, który odsiadywał karę za ludzki befsztyk i właściwie nie rozumiał swojej winy — takie samo mięso jak inne, a może nawet lepsze”<sup>68</sup>.

Jan Czekanowski antropolog fizyczny i etnograf, choć osobiście podczas swej długiej podróży nie widział uczt ludożerczych, to jednak i on ubarwia swój dziennik z wyprawy naukowej do Afryki zasłyszczanymi, budzącymi grozę opowieściami:

<sup>66</sup> J. Dybowski, *W krainie ludożerców*, „Wędrowiec” 1893, nr 36–39.

<sup>67</sup> „Przegląd Kolonialny”, 1932, s. 28.

<sup>68</sup> „Przegląd Kolonialny”, 1931, s. 39.

„Dowiedziałem się tam, że tutejsi Bakondjo nie są bynajmniej takimi niewinnymi barankami, jakimi chcą się wydawać. Zaledwie przed czterema laty zjedli cały oddział, złożony z europejskiego podoficera i dwunastu żołnierzy”<sup>69</sup>.

Czasami wspomniany uczyony ma, co prawda, wątpliwości, ale na wszelki wypadek bierze możliwość występowania ludożerców pod uwagę:

„Trudno mi było uwierzyć, by ten uprzejmy, opanowany — powiedzmy — nawet dystyngowany Apuna, z którym przy winie palmowym przegawędziłem znaczną część popołudnia, który mieszkał w pięknej, sielankowej, starannie utrzymanej wiosce, mógł być jednak takim obrzydliwym dzikusiem, zażerającym się ludzkim mięsem”<sup>70</sup>.

„Przy whisky–soda, gawędząc przyjacielsko, zrozumiałem, że dowodzenie żołnierzami ze szczepów ludożerczych nakłada na dowódców jeden dodatkowy obowiązek: należy pilnować, by podkomendni nie powrócili cichcem do ohydnych praktyk swoich ojców. Podobno jeszcze niedawno przy jakimś apelu amunicyjnym w ładownicy żołnierskiej znaleziono odciętą ludzką rękę. Czarny bojownik, walczący o ideały humanitarne białego człowieka, zabrał ją sobie jako łup wojenny, zapewne nie ze względów naukowych, lecz kulinarnych, jako okrasę menu najbliższego posiłku”<sup>71</sup>.

Pisarz i podróżnik Arkady Fiedler, którego można zaliczyć już do współczesnych tropicieli stereotypów, przytacza bez komentarzy w swym reportażu o Gwinei opowieść Francuza, o tym, jak pewien inny Francuz musiał zostawić na pewien czas swą żonę u wodza plemienia Goro, który ją potem zabił, poćwiartował i mięso sprzedał. Tłumaczył się później, że zrobił to, ponieważ kobieta zachorowała i aby jego biały przyjaciel nie poniósł straty, postanowił przerobić ją na mięso, a pieniądze za nie oddał mu co do grosza, dziwiąc się później, iż Francuz był niezadowolony<sup>72</sup>. W tym przypadku mamy do czynienia zapewne z chęcią ubarwienia swojego reportażu z egzotycznej podróży, ale tego typu opowieści powtarzane były bynajmniej nie jako dowcipy czy też przytaczane w tonie sensacji czy skandalu, ale chłodnej „obiektywnej” informacji, której prawdziwości nikt nie podważał.

Ogromna liczba tego typu świadectw od różnych podróżników opisujących nieraz z detalami uczyty ludożercze niekiedy wywoływała spore zakłopotanie antropologów i etnografów. Z jednej strony nie wszystkie z tych relacji dawało się łatwo podważyć, z drugiej zaś strony wielu z etnografów, choć docierało do najbardziej zastrzeżonych obrzędów, to nigdy żaden z nich na własne oczy nie zaobserwował uczyty kanibali. Trudno było jednak obok tych „dowodów” kanibalizmu przejść całkiem obojętnie. Do dziś zjawisko antropofagii gastronomicznej mieszane z kanibalizmem rytualnym, lokowane zwykle na dalekich peryferiach świata, jest przez większość ludzi traktowane jako zjawisko potwierdzone, nawet jeśli nieistniejące już współcześnie, to przynajmniej jako fakt historyczny występujący sporadycznie jeszcze do połowy XX wieku u niektórych ludów Ameryki Południowej, Australii i Afryki.

<sup>69</sup> J. Czekanowski, *W głęb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Wrocław 1958, s. 265.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 361.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 362.

<sup>72</sup> A. Fiedler, *Nowa przygoda: Gwinea*, Warszawa 1978, s. 179.

Do połowy XX wieku nie podważano na ogół relacji o ludożerstwie. Interpretowano antropofagię jako przeżytek wczesnych faz rozwojowych kultury ludzkiej, zanikający wraz z rozprzestrzenianiem się cywilizacji europejskiej. Do dziś jeszcze w skrajnie ewolucjonistycznych podejściach dopuszcza się istnienie kanibalizmu jako formy naturalnego zaspokajania głodu, która dopiero z czasem — w miarę rozwoju kultury — została ograniczona i objęta zakazami<sup>73</sup>. Zauważono jednak, że prawie wszystkie doniesienia o występowaniu praktyk kanibalistycznych cechują liczne mankamenty. Zazwyczaj brak jest bezpośrednich świadków, a jeśli już są, to ich przekaz jest mało wiarygodny, jak wyżej cytowanego Dybowskiego. Doniesienia na temat ludożerstwa zawsze były też niekonkretne typu: „że gdzieś w Kongo”, „że jeszcze wczoraj”. I choć wielu o tym mówiło i pisało, to niewiele można było z tych relacji wyłowić faktów, co skłaniało już dawniej niektórych z badaczy do traktowania tego zjawiska raczej jako przejawu mitologizacji stosunków interesniczych niż prawdziwych faktów kulturowych. Stąd antropolog Wiliam Arens czy historyk literatury Peter Hulme zaczęli traktować wszelkie przekazy na temat kanibalizmu jako symbole służące zaznaczeniu granic pomiędzy nami a obcymi. Zyskały one, ich zdaniem, na szczególnym znaczeniu w dyskursie kolonialnym. Nieludzkość kanibalizmu usprawiedliwiała poniekąd europejski kolonializm, a nawet dokonywane w jego ramach akty eksterminacji<sup>74</sup>.

Z opowieściami o „obcych–ludożercach” spotykamy się jednak nie tylko w ramach europejskiego dyskursu kolonialnego. Już od Herodota dowiadujemy się, że Grecy w zasadzie wszystkich nie–Greków, czyli barbarzyńców, mieli za antropofagów, a ludy Europy praktyki te przypisywały sobie nawzajem, o czym informują rozmaite źródła dotyczące europejskich kultur ludowych od średniowiecza po koniec XIX wieku. Jan Stanisław Bystron w swojej *Megalomanii* skwapliwie o nich przypomina. O oskarżeniach cudzoziemców o kanibalizm — pisze — jak o jednym „z owych ciemnych wyobrażeń, rozpowszechnionych w szerokich masach, które nie tak łatwo dają się wyplenić”<sup>75</sup>. Przytacza ciekawe przykłady ze źródeł XIX–wiecznych, z których okazuje się, że ludojadami, w dodatku szczególnie preferującymi dzieci, byli dla Polaków, czy Francuzów — Moskale, Francuzi zaś dla Żydów, natomiast dla Niemców — Polacy. Gdyby Bystron nie ograniczył się do zebrania materiałów głównie z ziem polskich, to mógłby zapewne znaleźć materiały świadczące, iż każdy europejski etnos oskarżał w swoim czasie o ludożerstwo swych bliższych lub dalszych sąsiadów. Oczywiście tym bardziej „obcym”, np. Cyganom i Żydom, przypisywano je jeszcze chętniej. Kanibalizm zarzucano również czarownicom będących symbolem obcości<sup>76</sup>. Tym bardziej więc nie mogli być z tych posądzeń wykluczeni dalecy i demoniczni Afrykanie. Dla współczesnego

<sup>73</sup> R. Tomicki, op. cit., s. 168.

<sup>74</sup> P. Hulme, *Colonial Encounters: Europa and the Native Caribbean 1492–1797*, London 1986, s. 86.

<sup>75</sup> Bystron J. S., *Megalomania narodowa*, Warszawa 1995, s. 56.

<sup>76</sup> Na wątku tym koncentruje się w swojej książce Monika Wehrheim–Peuker, która z perspektywy feministycznej porównuje kanibali amerykańskich i europejskie czarownice (kobiety) zagrażające europejskiej i męskiej dominacji (M. Wehrheim–Peuker, *Die gescheiterte Eroberung, Eine diskursanalytische Betrachtung früher französischer Amerikatexte*, Tübingen 1998, s. 188).



czytelnika charakterystyczne jest jednak, że Bystron nie wciąga do swoich „ciemnych wyobrażeń” kanibalizmu w Afryce i na innych kontynentach, choć niemożliwe było, aby — w czasie gdy pracował nad *Megalomanią* — nie słyszał rozpowszechnionych opinii, że „największym przysmakiem królów murzyńskich jest mięso ich poddanych”. Brak odniesienia do nich wynika zapewne nie tylko z powodu geograficznych ograniczeń, jakie sobie postawił, ale także z tego, że „informacje o ludożerstwie Murzynów”, podobnie jak te o ich zapachu, mogły się nawet Bystroniowi wydawać całkiem prawdopodobne. Krytyka kolonializmu jeszcze się nie rozpoczęła, a przekazy o kanibalizmie Afrykanów nie wychodziły w końcu z ust „ciemnych chłopów”, ale ludzi często wykształconych. To, co było już bowiem „ciemnym przesądem”, w stosunku do Europejczyków mogło jednak wydawać się wiarygodne w przypadku „obcych” nie z „naszego świata”.

Jednocześnie trzeba pamiętać, że Afrykanie także mieli o Białych podobne wyobrażenia. Rzekomi kanibale obawiali się spotkań z Białymi często z tych samych powodów. Powszechnie wierzono, że Europejczycy kupują czarnych niewolników nie tylko do pracy, ale i w celach konsumpcyjnych. Pisze o tym m.in. Alvise Ca' da Mosto, tłumacząc przyczynę trudności w nawiązaniu stosunków handlowych z jednym ze społeczeństw Senegalu:

„Oni sami uważali bowiem za rzecz pewną, że my, chrześcijanie, jadamy ludzkie mięso i kupujemy Murzynów tylko po to, żeby ich w ten sposób pozbawiać życia. Dlatego za nic na świecie nie życzą sobie naszej przyjaźni”<sup>77</sup>.

Basil Davidson przytacza natomiast wspomnienia Olaudach Eqiano, byłego niewolnika z plemienia Ibo, który po złapaniu był przekonany, że zostanie zjedzony przez białych ludzi, oraz żony pewnego misjonarza, która poznała przekonania tubylców, wśród których żyła:

„Niekórzy nasi boye nawet uważali nas za zdolnych do tak ohydnych praktyk. Kiedy razu pewnego odwiedził naszą misję i zatrzymał się w domu doktora bardzo tęgi mężczyzna, mierniczy, zwany przez tubylców «Che Cimimba» (Wielki Brzuch), chłopiec usługujący przy stole uciekł przerażony, bojąc się, że grubas go zje. Innym razem, gdy Mzungu (Europejczyk zawiadujący stacją) wędził poć dzika w beczcze, jeden z boyów był przekonany, że to nyama (mięso) jego towarzyszy”<sup>78</sup>.

Z kolei Livingstone, próbujący spoglądać na siebie oczami Afrykanów, odnotował w swym dzienniku:

„W powierzchowności białego człowieka musi być coś strasznego i odrażającego dla dzikich mieszkańców Afryki. Łagodził panikę dopiero śmiech naszych tragarzy, którzy często powtarzali żartobliwie, że biali ludzie nie jadają czarnych. Żart ten lepiej uspokajał tubylców od wszelkich uroczystych deklaracji przyjaźni”<sup>79</sup>.

Odbicie tych wyobrażeń możemy znaleźć także w afrykańskiej literaturze pięknej. Bata Kindai Amgoza Ibn Lobagola w *Życiorysie afrykańskiego dzikusa...*, która choć przyjmuje formę afrykańskiej bajki, dziejącej się w przestrzeni na poły zmi-

<sup>77</sup> A. Ca' da Mosto, *Podróże...*, op. cit., s. 59.

<sup>78</sup> B. Davidson, *Czarna matka*, Warszawa 1963, s. 92–93.

<sup>79</sup> G. Bidwell, *Livingstone*, Warszawa 1958, s. 260.

tologizowanej, daje nam wgląd, jak mogło to wyglądać. Autor z pozycji małego czarnego chłopca pisze nam o postrzeganiu białych w jego wiosce:

„Ja sam nigdy nie widziałem białego człowieka w moim kraju. (...) Od matki słyszałem jedynie, że gdyby biali przeszli przez naszą wioskę, zjedliby nas żywcem. Matka mówiła, że jedzą oni tylko dwa razy w roku i że zjadają wtedy własne dzieci, jeżeli nie mogą zdobyć dzieci innych ludów. Matka mówiła, że biali ludzie przychodzą jak czarownice, nie wiadomo skąd; zjawiają się i znikają. Zbudowani są zupełnie inaczej niż nasi ludzie: każdy biały człowiek ma tylko po jednej rzeczy z dwojga: jedno oko w samym środku czoła, jedną nogę z wielką stopą w kształcie wachlarza, tak, że kiedy się kładzie, stopa służy mu za parasol chroniący przed słońcem. Biały człowiek nie ma widocznego nosa, a jego usta są wielkie i mogą stawać się jeszcze większe, zależnie od jego woli. Żywi się ludzkim mięsem i można go zobaczyć w buszu tuż przed początkiem i tuż po zakończeniu pory deszczowej”<sup>80</sup>.

Autor pisze następnie, że jego rodacy niewiele wiedzieli na temat Białych, podobnie jak biali prowincjusze w Europie. Mimo to opowiadają oni swoim dzieciom o „Murzynach” w sposób podobny, jak jego matka, która robiła, co mogła, by mu odmalować portret białego człowieka jako obraz zamorskiego potwora. A jednak taka niesamowitość budzi w małych chłopcach nie tylko grozę, ale i niezmierną ciekawość, wzbudza pragnienie podróży, żeby wreszcie zobaczyć „to coś” na własne oczy: „Och, jakże bardzo my, chłopcy, chcieliśmy go wreszcie ujrzeć!”<sup>81</sup>. Matka — jak pisze Lobagola — domyślając się tego, z naciskiem powtarzała, że biali ludzie natychmiast by go połknęli:

„Mówiła: – Oni naprawdę bardzo lubią zjadać naszych małych chłopców! — A gdy spytałem: Czemu lubią zjadać naszych małych chłopców, zamiast jeść własnych? — Mówiła: — Kiedy zjedzą naszego chłopca, stają się mądrzejsi, bo on jest dobrym pokarmem dla ich umysłów. Ich własni chłopcy są tak samo głupi, jak oni sami, jakąż więc mieliby korzyść ze zjadania swoich”<sup>82</sup>.

Niektórzy co wnikliwsi europejscy obserwatorzy nawet w czasach współczesnych przekazują nam informacje, że tu i ówdzie w Afryce matki małym dzieciom, gdy napsocą, mówią: – „Bądźcie grzeczne, bo inaczej zje was mzungu!” A może się zdarzyć, że jak któryś z Afrykanów wróci z Londynu lub Paryża i będzie opowiadał w swojej rodzinnej miejscowości o Europie, to jakiś mały Afrykanin zapyta go — „A czy widziałeś tam wielu ludożerców?”<sup>83</sup>.

Podobnie jak w przeszłości w Europie, ludożercami mogli być nie tylko egzotyczni Biali, ale i bliscy sąsiedzi. Historie o kanibalizmie „czarnych” Afrykanów rozpowszechniali również Arabowie. Europejscy podróżnicy bardzo często właśnie od nich powtarzali te makabryczne opowieści. Zastanawiające jest tylko, dlaczego opowieści o ludożercach wydawały im się tak wiarygodne, że powtarzali je nieraz bez cienia komentarza, choć nie wszystkim przecież opowieściom „dzikich” tak dawano wiarę.

<sup>80</sup> Lobagola, op. cit., s. 40.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>82</sup> Loc. cit.

<sup>83</sup> R. Kapuściński, *Heban*, Warszawa 1998, s. 77.

Po dekolonizacji Afryki doniesienia o ludożerstwie „Murzynów” stały się rzadsze w opisach podróżników. Czy przestano wierzyć, że antropofagia w ogóle istnieje? Czy może założono zwycięstwo „misji cywilizacyjnej białego człowieka”?

Nic jednak tak łatwo nie znika, jak pisze Arens, co nigdy nie istniało<sup>84</sup>. Współcześnie podczas różnych prelekcji o Afryce pytania o kanibalizm pojawiają się nadal zarówno ze strony bardzo młodych, jak i dorosłych słuchaczy. Może już nie tak często jak niegdyś, ale wystarczająco regularnie, aby być pewnym, że koincydencja Afrykanin–ludożerca nadal występuje. Nie tylko dzieci na spotkaniach z Ryszardem Kapuścińskim pytają pisarza: „Czy widział pan wielu ludożerców?”. W kulturze popularnej istnieją dziesiątki dowcipów o „Murzynach–ludożercach”. Internet pomaga je rozpowszechniać chyba szybciej niż dawniej. Oto przykładowe próbki takiej twórczości:

„Po powrocie z Afryki podróżnik opowiada swoje przygody znajomym: — Wyobraźcie sobie, w samym środku dżungli spotkałem plemię odżywiające się wyłącznie mięsem ludzkim. — Mój Boże — przerywa opowieść ksiądz. — W piątki też?”<sup>85</sup>.

„Do afrykańskiej wioski ludożerców przybył misjonarz i zaczął ich nawracać na wiarę chrześcijańską. Po kilku tygodniach oznajmił, że mężczyznom, którzy chcą się ochrzcić, można mieć tylko jedną żonę. Nazajutrz do misjonarza przychodzi Kali wraz z żoną i prosi o ochrzcenie. Misjonarz zdziwiony: — Przecież jeszcze tydzień temu miałeś sześć żon! Gdzie się one podziały? — No wie ksiądz... Śniadanie, obiad, kolacja i jakoś tak wyszło...”<sup>86</sup>

Antropofagia nadal więc występuje w naszym obrazie „dalekich–obcych”, choć może już na dalszym planie, może więcej w żarcie niż całkiem serio. Do dziś jednak straszy się czasami dzieci przed obcymi kanibalistycznym ostrzeżeniem w rodzaju: „uważaj, bo cię zjedzą” lub na odwrót, zachęcając je do odwagi uwagami typu: „przecież cię nie zje”. W jednym zaś z przedszkoli na zakończenie roku dzieci nauczono następującego wierszyka:

„Muszę wam powiedzieć w wielkiej tajemnicy, / że w Afryce mieszkają też ludzie dzicy./  
A ci dzicy ludzie mają to w zwyczaju, / że często innych ludzi na obiad zjadają./  
Gdyby tak na przykład Arturka schwycili, / To by go do kotła wielkiego wsadzili. /  
I starszy Murzyn–kucharz w kotle by go gotował. / Soli, czosnku i pieprzu do smaku by  
dodał /  
I gdyby już Arturka dobrze ugotowali, / To by na ucztę wszystkich zawołali: /  
Śniadów, przyjaciół i gości. I z Arturka / zostałyby tylko kosteczki i kości. /  
A głowę by mu na tyczce osadzili. / Przy dźwiękach tamtamów do rana tańczyli./  
Więc wyciągnij z tego wiersza takie nauki – Żebyś nigdy sam nie jechał do Afryki, /  
bo jak ludożercy się dowiedzą, / Ugotują cię w kotle i na obiad zjedzą”<sup>87</sup>.

Czy uczą one tylko ksenofobii i należałoby ich zakazać? Z doświadczeń LoBargoli i moich własnych wynika jednak, że niekoniecznie. Prawdziwa groza wzbudza

<sup>84</sup> W. Arens, *The man-eating myth. Anthropology and anthropophagy*, New York 1979, s. 182.

<sup>85</sup> *Dowcipy o ludożercach*, w: „Dobry Humor”, t. 4 (16), Warszawa 2002.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> Wiersz pt. *Ludzie dzicy* napisany przez Henryka Głodka w ramach scenariusza uroczystości na zakończenie roku szkolnego „Jedziemy zwiedzać świat”, opracowany przez Ewę Krawczyk.

bowiem prawdziwą fascynację i niejedni Arturek, mimo że go tak straszą, to pojeździe kiedyś do Afryki, aby przekonać się, jak to jest naprawdę.

W pewnych sytuacjach obrazy ludożerstwa Afrykanów przywołuje się dziś ponownie, nawet w poważnej prasie. Robi się to np. w kontekście pisania o szczególnym okrucieństwie czy to niektórych dyktatorów rządzących w państwach afrykańskich, czy toczonych tam wojen domowych. Wydaje się, że ci, co o tym piszą, nie robią tego z zamiarem fałszowania przedstawianych sytuacji, ale pod wpływem samego mówienia o takim lub innym barbarzyństwie obrazy takie same przychodzą im do głowy. Pojawiają się jako powtarzane, zasłyszane nie wiadomo skąd „informacje”, choć mogą być też podsunięte przez zainteresowanych, a media nastawione na sensację i wykorzystujące stereotypy chętnie je w określonych sytuacjach publikują. Może też dlatego, aby uzasadnić taką lub inną interwencję w celu położenia „kresu temu barbarzyństwu”?

W 2004 roku prasa donosiła, że policja ugandyjska wysunęła oskarżenia o antropofagię wobec jednego ze zbrojnych ugrupowań Armii Obrony Pana<sup>88</sup>. O to samo oskarżeni zostali żołnierze Ruchu Wyzwolenia Konga (MLC), ugrupowania opozycyjnego wobec prezydenta kraju Josepha Kabili. Rozgłos temu „wydarzeniu” nadała sama rzeczniczka ONZ — Patricia Tome<sup>89</sup>. Doniesienia o krojeniu maczeta-ami ofiar, pieczeniu ich nad ogniskiem i spożywaniu ludzkiego mięsa pojawiały się systematycznie również od początku wojny domowej w Liberii i Sierra Leone. Tak więc zainteresowanie kanibalizmem wydaje się zjawiskiem ponadczasowym.

Wcześniej, w latach 70., przed i po obaleniu cesarza Bokassy, krążyły informacje, iż dyktator ten zabijał dzieci w celu ich spożycia, a kawałki ciał przechowywał w lodówce. Podobne wieści rozpowszechniano o Idi Aminie, który ponoć miał zjeść swoją żonę, a w jego lodówce zawsze można było znaleźć kawałki ludzkiego mięsa. Obecnie o spożywanie młodych dziewcząt oskarża się Jean-Pierre'a Bembe, przywódcę MLC i głównego rywala urzędującego prezydenta<sup>90</sup>.

Oczywiście, niektóre afrykańskie wojny i dyktatorów faktycznie cechowało wyjątkowe okrucieństwo, a rytualnego kanibalizmu też nie można wykluczyć. Oskarżenia jednak Bokassy, Idi Amina i Bemby o ludożerstwo niebezpiecznie przypominają przytaczane jeszcze przez Bystronia legendy o Ludwiku XI, który miał ponoć pić krew dzieci, już nie wspominając o rozpowszechnionych wierzeniach na temat Żydów, wykorzystujących do produkcji swej macy krew dzieci chrześcijańskich.

Ostatecznie, czego jak czego, ale kanibalizmu, mimo starań, nie udowodniono ani Bokassie, ani Aminowi. Wszystkie inne powyższe doniesienia również nie zostały nigdy sprawdzone przez wiarygodnych świadków i międzynarodowe komisje śledcze itp. Informacje o kanibalizmie były często tylko zasłyszane i przez wielu wielokrotnie powtarzane, co jednak samo w sobie, jak uczy nas historia, wystar-

<sup>88</sup> Świadectwa praktyk ludożerczych składają również dzieci-żołnierze z tego ugrupowania w głośnym filmie *The Lost Children* w reż. Ali Samadi i Olivera Stoltza (Niemcy 2005).

<sup>89</sup> W Polsce temat ten podjęło czasopismo „Wiedza i Życie” w sensacyjnym artykule A. Leszczyńskiej *Zjadani jak dzikie zwierzęta*, 2005, nr 7, s. 22–27.

<sup>90</sup> M. Garztecki, *Morderca i kanibal blisko prezydentury*, „Dziennik”, 22 VIII 2006,

cza, aby w opinii społecznej stały się wiarygodnymi i niepodważalnymi faktami, takimi jak dawniejsze historie o ludożerstwie i nie tylko o nim.

Nawet gdyby uznać niektóre z dotychczasowych wyjaśnień kanibalizmu od ewolucjonistów po Levi–Straussa za wiarygodne, to i tak pozostaje pytanie: dlaczego z taką łatwością wierzymy, że ludożerców możemy spotkać właśnie wśród „obcych”? Zakwalifikowanie ich do „ciemnych wyobrażeń, rozpowszechnianych w szerokich masach”, jak to zrobił Bystron, albo sprowadzanie wierzeń o kanibalizmie tylko do uprzedzeń i rasizmu w okresie kolonializmu, jak u Arensa, nie wyczerpuje jeszcze tematu. Odpowiedź tkwi raczej w fakcie, że ludożerstwo to po prostu kwintesencja nieludzkości, znak graniczny między człowiekiem a nieczłowiekiem. Logiczne jest, więc że „obcy” jako ludzie–nieludzie są o nie nie tyle podejrzewani, co nim naznaczani. Nazwanie nieznanego, obcego i wrogiego plemienia ludożercami stanowi znak przekazujący swego rodzaju komunikat ostrzegawczy o mniej więcej następującej treści: obcy, nieczłowiek, zwierzę, odwrócenie porządków, chaos, udział ciemnych mocy. Antropofagią trzeba się zajmować jako wyobrażeniami stanowiącymi uniwersalnie funkcjonujący mit. Mit, który jest nie tyle bajką, w której może tkwić ziarno prawdy, ani żadną pozostałością w zbiorowej pamięci ludzkości o pierwotnych uctach ludożerczych, lecz stereotypem–symbolem, który we właściwy dla siebie sposób ostrzega nas przed „obcymi”. Bo czegoż nas uczą te wszystkie historie o ludożercach? Wydaje się, że tego samego, co w znanej bajce o babie Jadze: „tam cię mogą zjeść” – ostrzegają mity zbyt ciekawe dzieci i niepoprawnych dorosłych.

W języku mitu, jak pisze antropolog Jerzy Wasilewski, baba–ludojadka jest panią śmierci, strażnikiem drogi w zaświaty w obrzędzie inicjacyjnym. Dopiero wraz z dezaktualizacją życia obrzędowego przekształciła się w okrutną postać, którą trzeba pokonać lub uśmiercić<sup>91</sup>. Czy w przypadku podróży do Afryki w myśleniu podróżników nie następowała nieuświadomiona koincydencja z mitycznym motywem podróży w zaświaty? Wszak podróż do Afryki to ciągle podróż do „nie naszego świata”. Czyż kanibalizm nie jest przewrotnym symbolem dzikości, nieludzkości i najdalszej obcości Afrykanów dla Europejczyków i na odwrót? Już to mogłoby tłumaczyć, dlaczego tak często podróżnicy przywoływali postacie „Murzynów–ludojadów” w roli, w gruncie rzeczy, baby Jagi. Ostrzeżenie jednak dotyczy nie tylko samego faktu istnienia „nieludzkiego świata”, ale możliwości pochłonięcia nas przez niego, zatracenia się w nim. Co zresztą wielu doświadczyło.

Samo słowo kanibalizm używane jest dzisiaj powszechnie często właśnie na określenie wchłaniania czegoś, przyswajania i zawłaszczania. Jakże często mówi się dzisiaj o kanibalizmie politycznym, ekonomicznym, kanibalizmie mediów i galaktyk (w znaczeniu większy wchłania mniejszego), kanibalizmie artystycznym i literackim, w którym książki zaczynają żywić się innymi książkami, a sztuka sztuką; o euroamerykańskiej antropofagii turystycznej, wyrażającej się w uniwersalistycznej tendencji do ujednoczenia świata, a więc wchłonięcia niezachodniej

<sup>91</sup> J. Wasilewski, *Podróże do piekiel. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1985, s. 218.

inności. W związku z udziałem naszych żołnierzy w misji w Iraku jej przeciwnicy zaczęli mówić o kanibalizmie polskiej armii. Wreszcie mówi się i o kanibalizmie kultur w kontekście procesów asymilacyjnych. Ostrzeżenie przed kanibalizmem jest więc ostrzeżeniem nie tylko może przed fizycznym, ale mentalnym, kulturowym zawłaszczeniem nas przez „obcego”. Mity o kanibalizmie są manifestacją naszej tożsamości, ostrzeżeniem przed asymilacją. „Obcych” wszędzie pożerano (niezależnie od tego, czy robiono to faktycznie, czy tylko metaforycznie), aby po strawieniu nawet pod względem materii nie różnili się od „nas” i „nam” nie zagrażali<sup>92</sup>. Taki wydaje się też sens greckiego mitu o Kronosie, który z lęku o swą władzę nad światem połknął starszych braci i siostry Zeusa, oraz mitu o cyklopach, którzy z powodu swej „mieszanej natury” pierwsi zasmakowali ludzkiego mięsa, a ludzie, którzy byli z nimi, zaczęli postępować podobnie. Taki też wydaje się sens zwiniętego mitu, jakim jest stereotyp Afrykanina–ludojada. Taki jest sens ostrzeżenia dzieci, „aby nigdy same nie jechały do Afryki”.

W mitach wszyscy dopuszczający się antropofagii zawsze zostają jednak ukarani. Kronos za sprawą podstępny Zeusa wymiotuje jego rodzeństwo, przywracając im wolność działania. Baba Jaga sama zostaje spalona. Kanibalizm w wielu mitach jest przyczyną zesłania potopu. „Wymiotowanie” i kara ma mówić, że nie każdego można „strawić”, nie wszystkich można zasymilować. Jest symbolem separacji, wykluczenia lub autonomii.

Dlaczego jednak, jak już napisałem, we współczesnych obrazach Afryki ostrzeżenia te zeszły z pierwszego planu. Czy „obcy” nam już nie zagrażają? Być może dlatego, że jak pisze Krzysztof Wielecki za Zygmuntem Baumanem, „ponowoczesność”, w której żyjemy, uwalnia człowieka od mitologii i od utopii. Uwalnia go od ksenofobii, które one ze sobą niosły. Czyni go jednak koczownikiem o płynnej tożsamości, nietroszczącym się o własną tożsamość. W „ponowoczesności” wszyscy jesteśmy „obcy”. Wszyscy jesteśmy „pożerani” lub „wymiotowani” ze złudy ładu, który teraz każdy z nas nieustannie musi czynić sam dla siebie. Każdy z nas musi co raz zakotwiczać swą dryfującą tożsamość w pełnej świadomości, że jest to wybór ważny jedynie przejściowo<sup>93</sup>. Zyskujemy wolność, która jednak dostarcza nam tytułu nowych lęków, że możliwość zjedzenia nas przez „dzikiego” z antypodów przestała być w tej sytuacji najważniejsza. Z nadzieją oczekujemy go, jak w powieści południowoafrykańskiego pisarza Johna Maxwella Coetzee<sup>94</sup>, a może nawet chcielibyśmy, aby nas pożarł, byłoby to w końcu jakieś rozwiązanie, jak napisał z kolei Konstandinos Kawafis:

<sup>92</sup> Podobny typ wyjaśnienia kanibalizmu przyjmuje brazylijski antropolog Eduardo Viveros de Castro, pisząc, że przez konsumpcję kanibalistyczną określona wspólnota dokonuje wcielenia obcego, a zatem przekształcenia wroga w swojego. E. V. de Castro, *From the Enemy's Point of View: Humanism and Divinity in Amazonia Society*, Chicago 1992, s. 303.

<sup>93</sup> Wielecki K., *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa 2003, s. 266–269. Patrz także Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 38.

<sup>94</sup> J. M. Coetzee, *Czekając na barbarzyńców*, Warszawa 1990.

„Czemu każdy kryje się w domu z zatroskanym obliczem?  
Gdyż noc zapadła, a Barbarzyńcy nie nadeszli,  
a ci spośród nas, którzy wracali od granicy  
powiadają, że nie ma już Barbarzyńców.  
Lecz cóż się stanie z nami, jeśli nie ma już Barbarzyńców?  
Ci ludzie byli jednak pewnym rozwiązaniem”<sup>95</sup>.

Naznaczenie obcego nieludzkimi cechami nie było w każdym razie cechą wyłącznie „dzikiej Afryki”, „ciemnego” europejskiego Średniowiecza czy dyskursu kolonialnego. Powtarza się stale, choć w innych nieco kontekstach.

## Egzoetnonimy. „Rasa” i tożsamość

Ciemnoskórą ludność z całego świata i ich diaspory, przynajmniej od XVII wieku, określano w Polsce „Murzynami”<sup>96</sup>. Równoległe z nim używano określenia „Etiopowie”<sup>97</sup> a także takich, jak: „Negrzy, Negrowie, Nigry”<sup>98</sup>. Te ostatnie stosowane były jeszcze w okresie międzywojennym w znaczeniu wyraźnie pejoratywnym. Obecnie wszystkie te słowa wyszły z użycia z wyjątkiem określenia „Murzyni”, uważanego przez Polaków za obiektywne określenie tzw. czarnej rasy, ale ograniczonej już wyłącznie do ludności afrykańskiej. Pod wpływem Afrykanów mieszkających w Polsce i ono jednak zaczęło budzić coraz więcej kontrowersji i zdecydowany sprzeciw tych, których ma dotyczyć. Najczęściej uważane jest za odpowiednik angielskiego *Negro*, czy francuskiego *Nègre*, a nawet *Nigger*, jednoznacznie nacechowanego negatywnie. W Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej, począwszy od lat 60., w zasadzie wyeliminowano je ze sfery publicznej. Traktowane jako obraźliwe, zastąpione zostały odpowiednio w tych językach takimi określeniami, jak „Czarni”, względnie „Afrykanie”; w stosunku do diaspor odpowiednio — Afroamerykanie, Afrobrazylijczycy itp. Tendencja ta pojawiła się również w Polsce. W niniejszej pracy słowo „Afrykanin” i „Czarny” jest także podstawowym określeniem ciemnoskórych mieszkańców Afryki. Kwestia nazewnictwa wywołuje

<sup>95</sup> K. Kawafis, *W oczekiwaniu barbarzyńców*, 1904, cyt. za G. Sorman, *W oczekiwaniu barbarzyńców*, Kraków 1997, s. 243.

<sup>96</sup> Murzyn: od Maura, z łac. w l. poj. *Maurus* (–a, –um), przymiot. *mauri* (–orum) — czarny, będący rzymskim określeniem mieszkańców dzisiejszego Maghrebu. Portugalczycy nazywali tak wszystkich muzułmanów niezależnie od koloru skóry i pod taką nazwą sprzedawali ich w Europie. Polskie słowo „Murzyn” powstało prawdopodobnie w wyniku zapożyczenia i przekształcenia niemieckiego odpowiednika Maura — *Mohr*.

<sup>97</sup> Etiopowie: od grec. *aithiopes* — „brunatne twarze” (A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław–Warszawa 1987, s. 7). Greckie określenie ciemnoskórych mieszkańców Afryki, używane również w dawnej Polsce. W Europie jeszcze do XIX wieku nazwą „Etiopia” obejmowano terytoria północno-wschodniej Afryki na południe od Egiptu (czyli Sudanu i dzisiejszej Etiopii).

<sup>98</sup> Negr: podobnie jak ang. *Negro*, niem. *Neger*, ros. *Niegr*, franc. *Nègre*; wszystkie od łac. *nigir*, *grā*, *grum* — czarny, ciemny, również przenośnie: a) zaciemniający; b) złowrogi, smutny; c) złośliwy, zły (*Słownik łacińsko-polski*, opr. K. Kumaniecki, Warszawa 1977). Taka sama jest etymologia nazw takich krajów, jak Niger, czy Nigeria i odpowiednio ich mieszkańców — Nigryjczycy, Nigeryjczycy. W antropologii biologicznej stosowane są również do dziś terminy „typów rasowych”: negroidzi, nigryci.

jednak wiele dyskusji i emocji, gdyż słowo „Murzyn” jest silnie zakorzenione w języku polskim. Występuje nie tylko w języku potocznym, ale jeszcze niedawno obecne było w całym piśmiennictwie polskim od literatury popularnej do naukowej. Dopiero od kilkunastu lat określenia „Afrykańczyk”, czy też „Afrykanin” zaczęły się tam częściej pojawiać. W minionej dekadzie byłem świadkiem, jak wielokrotnie w dyskusjach Polaków z Afrykanami, lub pomiędzy samymi Polakami, poruszano tą kwestię, nie dochodząc w zasadzie do żadnego konsensusu. Zajmuje ona też wiele miejsca na różnych stronach internetowych. Ten drobny wydawałoby się spór o słowo w relacjach między Białymi a Czarnymi jest polską specyfiką i prowadzi nieraz do poważnych napięć w stosunkach z Afrykanami.

Faktem jest, że bez względu na to, co sądzą na ten temat Polacy, w zasadzie wszyscy Afrykanie nie tolerują tego określenia. Nazwanie ciemnoskórego człowieka „Murzynom” jest z jego punktu widzenia użyciem obraźliwym. Nawet jeśli nie zareaguje agresywnie, to słysząc je, utwierdza się w przekonaniu, że ma do czynienia z „rasistą” albo człowiekiem o „niskim poziomie kultury i wykształcenia”. Oto typowe przykłady wypowiedzi Afrykanów w Polsce na ten temat:

„«Murzyn» to słowo, którego nie lubię. Widziałem kiedyś taki plakat. Strajkowali robotnicy z Huty Warszawa. Napisali, że zrobili z nas białych murzynów i do dzisiaj jak ktoś mówi mi Murzyn, to ja próbuję dojść do tego, co ma na myśli. Kiedyś przeszkadzało mi to, teraz mniej. Ja jestem taki jak Bóg chciał. Ale większość, jak mówi Murzyn, to ma na myśli gorszy człowiek. Przeważnie mówią Murzyn-Bambus” [W 1–67].

„Ja nie lubię słowa «Murzyn». Murzyn to dla Polaków niewolnik. Każdy człowiek powinien mieć takie samo prawo do życia, wszędzie na świecie. Nie ma żadnej różnicy, czy on jest biały, czy czarny” [W 1–69].

Polacy niezależnie od wykształcenia z reguły nie rozumieją takiego stanowiska Czarnych<sup>99</sup>. Ci, którzy po raz pierwszy się o tym dowiadują, są zazwyczaj szczerze zaskoczeni. Stykając się od dziecka z powszechnym stosowaniem tego słowa, także w książkach najwybitniejszych autorytetów, nie pojmują, o co „tak naprawdę” chodzi. Dlaczego „Murzyni” uparli się ingerować w naszą tradycję literacką? Zdają sobie sprawę, iż słowo to może być używane w negatywnym kontekście, tak jak wiele innych nazw ludów i narodów, ale tak samo jest stosowane w pozytywnym czy neutralnym znaczeniu. Niechętnie też z niego rezygnują, nawet wtedy, jeśli dla „świętego spokoju” nie używają już przy nich tego słowa, albo czują, że publicznie „nie wypada” tego czynić, zobligowani presją „politycznej poprawności”. Najczęściej tłumaczą, że nie używają go w pejoratywnym kontekście. Niektórzy, nie bez racji, dowodzą, że słownikowe tłumaczenia wprowadzają w błąd, gdyż angielskie

<sup>99</sup> Wielu broni „neutralnego charakteru” tego słowa, m.in. krytyk językoznawstwa normatywnego Ireneusz Bobrowski ([www.pomagamy.pl](http://www.pomagamy.pl) z 1 IV 2005), czy ze znacznie szerszej perspektywy socjolog Łukasz Łotocki (*Obcy w dyskursie publicznym w Polsce w kontekście problematyki imigracji — refleksja teoretyczna oraz doniesienia z badań empirycznych*, w: E. Nowicka, B. Cieślińska, *Wędrowcy i migranci*, Kraków 2005).



*Negro*, a tym bardziej *Nigger*, nie są odpowiednikami słowa „Murzyn”, a co najwyżej „Negr”, które w Polsce wcześniej niż w Ameryce wyszło z użycia<sup>100</sup>.

Powyższe wyjaśnienia nie przekonują jednak większości Afrykanów. Incydentalnie zdarzają się co prawda takie wypowiedzi, jak jednego z Sudańczyków, który zaakceptował, że:

„Słowo «Murzyn» dla Polaków nie brzmi negatywnie. Nie ma więc sensu zmuszać Polaków do zmiany myślenia o tym słowie. Studenci przyjeżdżający do Polski widzą angielskie albo francuskie tłumaczenie tego słowa — *Negro* i uważają, że ono ich obraża. Prawda jest taka, że może być jedynie użyte w złym kontekście”<sup>101</sup>.

Akceptacja tego „polskiego punktu widzenia” należy jednak do wyjątków wśród Afrykanów. Większość nie tylko uznaje, że „Murzyn” jest odpowiednikiem *Nigger*, ale szybko spostrzega, iż dość często występuje ono w użyciach przenośnych, w wielu powiedzeniach o negatywnej konotacji, a nawet w wulgaryzmach. Na przykład jako synonim wielu rzeczy, które są ciemne lub czarne (w staropolszczyźnie „murzyć” oznaczało po prostu czernić) — od „opalenia się na murzyna”, przez nadanie takiego imienia czarnemu psu lub koniowi, aż po pewien rodzaj ciasta, mocnej czarnej kawy i odmianę truskawek, którą Polacy nazywają „murzynkami”. Określenie „Murzyn” używane też było jako przydomek wielu ludzi o śniadym (ciemnym) kolorze skóry. Z historycznych postaci takie przydomki nosili np. Karol Marks czy gen. Władysław Jabłonowski. Częściej Afrykanie mogą usłyszeć choćby w telewizji, jak różni ludzie, czując się pokrzywdzeni czy wyzyskiwani, mówią, iż traktuje się ich jak „białych murzynów”. Powszechnie nazywa się tak też ludzi ciężko pracujących, a słabo wynagradzanych lub wykonujących za kogoś pracę nawet za wynagrodzenie, ale bez ujawniania w niej swego udziału, np.: „Oddał pracę wykonaną przez murzyna”; w przysłowiach: „Murzyn zrobił swoje, Murzyn

<sup>100</sup> Słowo „Negr” też nie musiało być kiedyś jednoznacznie negatywne. Bronisław Malinowski w swym dzienniku używa przejętego od kolonistów obraźliwego *niggers* w angielskiej lub spolonizowanej formie „nigry” na określenie tamtejszych krajowców, nie widząc w tym nic niestosownego. Z tego względu, gdy w USA jego *Dziennik* ukazał się po angielsku, okrzyknięto go rasistą. Grażyna Kubica podkreśla we wstępie do polskiego wydania absurdalność i anachroniczność tego oskarżenia wobec sytuacji, która miała miejsce pół wieku wcześniej. Zauważa jednak, że samo „urzeczowienie” słowa sprawiało, że miało obraźliwe znaczenie, gdyż „powinno się mówić negrowie tak jak Żydzi, a nie negry, Żydy” (B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Kraków 2002, s. 29–30). W latach 20. w Polsce terminy „Negry” i „Negrowie” były używane już tylko w kontekstach wyraźnie negatywnych w przeciwieństwie do określenia „Murzyn”. Przykładem może tu być niestety sam Bystron, gdy potępiając działalność Marcusa Garveya nazywa go „prorokiem negrów”; J. S. Bystron, *Megalomania narodowa*, Warszawa 1995, s. 25. Współcześnie niektóre osoby analogicznie używają słowa „Murzyn”. Za poprawny uznają termin „Afrykanin”, ale w tonie potępienia możliwy jest „Murzyn”. Np. spiker telewizyjnych „Wiadomości”, informując o agresji rządowych bojówek na farmy Białych w Zimbabwie, zamiast jak zwykle mówić o Afrykanach, bez zająknięcia mówił o napadach „Murzynów”.

<sup>101</sup> Adil Abdel Ati, Refleksje polskie, w: *Polityka Polski wobec Afryki w XXI wieku*, opr. J. J. Milewski (mps dostępny w bibliotece IKR UW), Warszawa 2001, s. 91.

może odejść”<sup>102</sup>; w powiedzeniach typu: „darmo Murzyna bielić”, „dziesięć lat za Murzynami”, „biały Murzyn”, „pracuje za Murzyna”, „ciemno jak w d... u Murzyna”, „murzyński telefon” itp.

Polacy pytani o skojarzenia ze słowem „Murzyn” także potrafili wymienić nie tylko jego znaczenie podstawowe, ale i różne przenośne. Współcześnie zaś, choć nie zdarza się to często, coraz więcej osób przyznaje, iż jest to określenie pogardliwe, kojarzy się im z ośmieszaniem Czarnych, ciężką robotą, czy „Murzynkiem Bambo”. Urzeczowienie określenia „Murzyn” widoczne jest także w tym, że dawniej słowo to zawsze pisano z małej litery, a i obecnie jest to jeden z najczęściej popełnianych błędów.

Jeden z zamieszkałych w Polsce Afrykanów, Rui Carlos Ferreira z Mozambiku, opublikował rozprawę, dowodząc rasistowskiego charakteru tego słowa<sup>103</sup>. Przycitując niektóre z powyższych skojarzeń, twierdzi, że Polacy wiążą je ze wszystkimi stereotypami funkcjonującymi w stosunku do ciemnoskórych mieszkańców Afryki. Winą za taki stan rzeczy obarcza wiersz Juliana Tuwima *Bambo*, uważając, że skoro Polacy przez kilka pokoleń stykali się z nim od początku swojej edukacji, to wierszyk ten miał „(...) ogromny wpływ na utrwalenie się ksenofobii i stereotypu Murzyna”<sup>104</sup>. Ostatecznie autor dochodzi do wniosku, że słowo „Murzyn” w Polsce oznacza człowieka należącego do rasy czarnej, która jest gorsza niż biała pod względem intelektualnym i kulturalnym, zdolna wyłącznie do uprawiania sportu i muzyki, ponadto kojarząca się z takimi stereotypami, jak lenistwo, smród i brud<sup>105</sup>. Pyta więc: „Czy nie można znaleźć odpowiedniejszego słowa dla określenia człowieka o czarnym kolorze skóry?” Ze swej strony proponuje, aby zamiast słowa „Murzyn” Polacy używali określenia „Afrykańczyk”, „Czarnoskóry” lub „Ciemnoskóry”. „Będą to — pisze — z pewnością określenia bardziej precyzyjne oraz mniej obraźliwe i kontrowersyjne. Spowodują mniej dyskusji i niezadowolenia. Nawet jeśli słowa zmieniają swój sens, to «Murzyn» nie jest odpowiednim określeniem dla czarnoskórego człowieka”<sup>106</sup>. To ostatnie zdanie jest bardzo reprezentatywne dla współczesnych Afrykanów w Polsce, którym nie chodzi o to, aby słowo „Murzyn” przestało być używane w pejoratywnych kontekstach, lecz domagają się rezygnacji w ogóle z jego używania, nawet w sensie pozytywnym.

<sup>102</sup> Z niemieckiego ze sztuki *Fiesco*, 3, 4, F. Schillera: „*der Mohr hat seine Arbeit getan; der Mohr kann gehen*”.

<sup>103</sup> R. C. Ferreira, *Historia i ewolucja słowa „Murzyn” w świecie na tle polskiego społeczeństwa*, w: M. Wague (red.), *Afryka, Azja, Ameryka Łacińska: Wyzwania społeczno-gospodarcze w XXI wieku*, Warszawa 2002.

<sup>104</sup> Analizując wiersz, autor argumentuje, że, po pierwsze, imię Bambo potocznie występuje w pejoratywnej zbitce słownej jako „Bambo–bambus”. Po drugie, dzieci dowiadują się, że praca „Bambo” polega tylko na „psotach i figlach”, co potwierdza stereotyp, że „Murzyni” są leniwi. Po trzecie „na drzewo mamie ucieka” i nie lubi się kąpać, bojąc się, „że się wybieli”, co skądinąd utrwala obraz, że „Murzyni” to „małpy i brudasy”. Słowa kończące wiersz, wyrażające (w intencji Tuwima) pewien żal, że „Bambo czarny, wesoly, Nie chodzi razem z nami do szkoły”, odbiera w znaczeniu że: „nie mógłby chodzić z nami do szkoły”, co staje się potwierdzeniem rasistowskiego charakteru wiersza, ibidem, s. 320–323.

<sup>105</sup> Ibidem, s. 318.

<sup>106</sup> Ibidem s. 331.

Dlaczego? Zdaniem niektórych językoznawców dlatego, że łatwiej doprowadzić w społeczeństwie do zamiany jednego słowa na inne, niż wyplenić stale jego stosowanie w negatywnych kontekstach. Zmiana języka, który pełni funkcję podtrzymywania stereotypowych przekonań, często w sposób bardzo subtelny, powinna w konsekwencji przynieść ich przewyciężenie<sup>107</sup>. Opinię tę popierają zwolennicy stosowania w języku „poprawności politycznej”. Czy jednak stereotypy są związane tylko z samym słowem i przestaną istnieć, gdy zaniecha się jego używania?

Trzeba stwierdzić przede wszystkim, że słowo „Murzyni” ma charakter egzoetnonimu, czyli nazwy, za pomocą której przedstawiciele jednych etnosów określają inne. Oczywiście w tym przypadku jest to egzoetnonim uogólniony na wszystkie ludy, które ze względu na pewne uogólnione wspólne cechy (przede wszystkim kolor skóry) były i są spostrzegane przez Europejczyków jako jedna całość i traktowane jak zbiorowość mało wewnątrznie zróżnicowana czy po prostu jako grupa etniczna<sup>108</sup>. Powstawanie stereotypów, zdaniem psychologów społecznych, rozpoczyna się właśnie wtedy, gdy jakieś grono osób spostrzegane jest jako jedna grupa, pewna całość, a więc tym samym musi odróżniać się od innych grup<sup>109</sup>.

Zasada ta nie dotyczy oczywiście wyłącznie terminu „Murzyn” i odpowiedników tego słowa w innych językach. W Afryce wśród różnych ludów również występują zbiorowe określenia „Białych”, Europejczyków, czy też po prostu „obcych” np.: *Chawadzia* – w Egipcie i Sudanie, *Mzungu* w Afryce Wschodniej, *Gituku* w Rwandzie, *Bature* w Nigerii czy Kamerunie, *Jowo* u Ewe, *Vazalaha* na Madagaskarze, czy *Ferendzi* w Etiopii. W wielu miejscach przyjęto też określenie jednej z narodowości europejskiej, jak np. Anglicy — *Inglizi*, czy Francuzi — *Faransawi*, dla wszystkich Europejczyków.

Zarówno bowiem Afrykanie, jak i Europejczycy czy ktokolwiek inny najczęściej nie dostrzegali zasadniczych różnic między obcymi sobie zespołami ludów, a nawet jeśli je dostrzegali, to było i jest wygodniej używać pewnego uogólnienia wynikającego z ekonomii myślenia<sup>110</sup>. Oczywiście zawsze były wyjątki. Co bardziej wnikliwsi obserwatorzy i badacze wykazywali już od dawna, że ludy określane często jedną nazwą w rzeczywistości bardzo różnią się od siebie. Bonifacy Platz pod koniec w XIX wieku pisał:

<sup>107</sup> A. Maas i L. Arcuri, *Język i stereotypizacja*, w: C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone (red.), *Stereotypy...*, op. cit.

<sup>108</sup> Jeszcze 40 lat temu „Murzyni” spostrzegani byli jako grupa etniczna nawet przez specjalistów w naukach społecznych; patrz: A. Kłoskowska, *Murzyni w oczach polskich dzieci*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1962, t. 6, nr 1, s. 83–97.

<sup>109</sup> D. M. Mackie, D. L. Hamilton, J. Susskind, F. Rosselli, *Społeczno-psychologiczne podstawy powstawania stereotypów*, w: C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone (red.), *Stereotypy...*, op. cit., s. 42.

<sup>110</sup> Podobnie jak np. w przypadku „Indian amerykańskich”, których nazwa utrzymała się w wyniku pomyłki Kolumba, czy dawniej „Niemców”, które to słowiańskie określenie długi czas określało nie tyle jakiś jeden lud, ile wszystkie ludy, z którymi nie można było się porozumieć w językach słowiańskich. Współcześnie taki charakter ma w Polsce kolokwialne określenie „Ruski”, odnoszące się do wszystkich mieszkańców byłego ZSRR, niezależnie od ich rzeczywistej przynależności etnicznej czy narodowej. Często sami etnografowie lub misjonarze i językoznawcy dokonywali pewnych uogólnień, klasyfikując określone ludy oraz języki i przypisując tym zespołom takie lub inne nazwy.

„Afrykę przywykliśmy już nazywać czarną częścią świata, a jej krajowców negrami. Ale negrzy właściwi stanowią w rzeczywistości mniejszą tylko część jej mieszkańców”<sup>111</sup>.

Autor ten odróżnia „negrów właściwych” od ludów Bantu, których określa „ludami do negrów podobnymi” oraz „buszmanów”, „hamitów”, „gallasów”, „somalisów” i „arabów”<sup>112</sup>, pokazując w ten sposób różnorodność etniczną Afryki. Nawet jednak tak uproszczone zróżnicowanie z trudem przebiegało się do powszechnej świadomości. I jest tak nadal. Dla studentów etnologii jednym z najtrudniejszych egzaminów jest egzamin z „mapy etnicznej świata”. Dzieje się tak dlatego, że jak piszą amerykańscy psychologowie społeczni, ludzie — mając do czynienia ze złożonym światem bodźców społecznych, który stawia im wymagania przerastające możliwości przetwarzania przez nich informacji, czy zapamiętywania — stoją w obliczu przeciążenia bodźcowego i dokonują kategoryzacji. Wiąże się to co prawda z „utrata informacji” w rezultacie niedostrzegania np. różnorodności etnicznej Afryki, ale zapewnia również zysk informacyjny, umożliwiając przypisanie charakterystycznych atrybutów wszystkim członkom danej kategorii<sup>113</sup>.

Nazwy własne danej grupy, tzw. endoetnonimy, były często, jak już wyżej pisałem, odpowiednikiem po prostu określenia „ludzie”. Pochodziły też od imienia mitycznego przodka założyciela „plemienia”, które też mogło być tożsame z terminem „człowiek”. Egzoetnonimy tworzone natomiast najczęściej od charakterystycznych cech, które twórcy egzoetnonimu spostrzegali u obcego sobie ludu lub często u całych ich zespołów<sup>114</sup>. Jak pisze Jan Stanisław Bystron, który nazwom i przezwiskom grup plemiennych i lokalnych z ziem polskich sporo miejsca poświęcił w swojej *Megalomanii*:

„Jeżeli ma się określić obcego, to oczywiście najchętniej oznacza się go cechą najbardziej charakterystyczną”<sup>115</sup>.

Mechanizm tworzenia egzoetnonimów jest dość uniwersalny i pomiędzy tymi z Europy i tymi z Afryki można znaleźć duże paralele. Ogromna liczba nazw etnicznych pochodzi od właściwości językowych danego ludu, charakterystycznych strojów, cech charakteru (najczęściej negatywnych) spostrzeganych u obcych, wykonywanych profesji, ulubionych potraw i zwierząt, albo jest to po prostu słowo na określenie czegoś obcego, dziwnego, niesamowitego itp. Najczęściej jednak ludzie u siebie nawzajem zauważają te cechy, które składają się na wygląd zewnętrzny: kolor skóry, włosy, zarost. Stąd obce określenia ciemnoskórych Afrykanów najczęściej nawiązywały do tej grupy cech<sup>116</sup>. Wiele też ludów określano w zależności od

<sup>111</sup> B. Platz, op. cit., s. 317.

<sup>112</sup> Pisownia oryginalna.

<sup>113</sup> D. M. Mackie, D. L. Hamilton, J. Susskind, F. Rosselli, op. cit., s. 42–43.

<sup>114</sup> Tak było już z greckim określeniem „barbarzyńcy”, które jest onomatopeją oddającą niezrozumiały bełkot „bar bar”. W swoim czasie było także takim rozszerzonym egzoetnonimem określającym wszystkich, którzy nie mówili ludzkim językiem, czyli po grecku, podobnie więc jak w przypadku egzoetnonimu „Niemcy”.

<sup>115</sup> J. S. Bystron, op. cit., s. 65.

<sup>116</sup> Obok wymieniony już słów na określenie Czarnych: *negro* i *mauri* pochodzenia łacińskiego i grec-

przynależności religijnej lub od nazwy terytorium, które zamieszkiwali. Nie mówiąc już o tym, że często przekręcano zarówno endoetnonimy, jak i zapożyczone egzoetnonimy od ludów, z którymi zetknięto się wcześniej, zgodnie z cechami własnego języka, aby były łatwiejsze do wymówienia<sup>117</sup>. Przenoszenie też własnych lub zapożyczonych określeń jednej grupy na wszystkie inne, które wydawały się podobne do niej, było stałą praktyką, choć z czasem mogło też nastąpić ponowne zawężenie w ich stosowaniu<sup>118</sup>. Zdarza się także, że etnonim nie pochodzący z danego języka i będący określeniem pierwotnie neutralnym nabiera pod wpływem kontaktów z daną nacją konotacji negatywnej. Takiego dość ambiwalentnego charakteru w kolokwialnej polszczyźnie nabral np. etnonim „Arab”. Przez wielu Polaków przenoszony również na inne etnosa, które w potocznym rozumieniu nie różnią się od Arabów, jak np.: Turków, Irańczyków, czy Indusów, wzbudzając tym oczywiście ostre protesty reprezentantów tych społeczności. Można było także zauważyć, że niektórzy Arabowie przebywający w Polsce, dostrzegając negatywną konotację związaną ze słowem „Arab” i broniąc się przed typizacją, również zaprzeczali, twierdząc, że są np. Palestyńczykami, Marokańczykami lub po prostu ludźmi, a nie „Arabami”<sup>119</sup>. Można też podać przykłady w odwrotnym kierunku, gdy nazwa „plemienia”, z którym łączy się powszechnie pewne określone właściwości, jak to już zauważył Bystroń, staje się przezwiskiem ludzi, którym się te cechy przypisuje<sup>120</sup>. Do dziś w Polsce np. słowo „cygan” jest używane również w znaczeniu oszusta i kłamcy, a „niemra” w stosunku do kobiety brzydkiej i niezgrabnej. Z afrykańskich etnonimów słowo „pigmej” było stosowane w Polsce na określenie ludzi wyjątkowo niskiego wzrostu, a „aszant” w przedwojennej gwarze war-

---

kiego na brunatnolichy: *aithiopes*, inne dosłowne odpowiedniki czarnego to: *kuszi* w hebrajskim — stąd Kuszyci, także *sudani* i *zandź* w arabskim, *Bilad as-Sudan* (stąd Sudan), tak samo, jak *Bilad az-Zandź* — kraj czarnych.

<sup>117</sup> Np. francuskie określenie Fulbe–Peul (nazwa własna) zostało zapożyczone od Wolofów, w których języku nazwa tego ludu brzmi Peł. Przyjęta w Europie nazwa Dinka pochodzi od arabskiego określenia Denkawa na oznaczenie ludu, którego nazwa własna brzmi Dżang (Z. Komorowski, *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1994, s. 59 i 105).

<sup>118</sup> Jest tak np. z etnonimem Nuba, który pojawił się w Egipcie w czasach rzymskich. Przejęty przez Arabów, zaczął być stosowany w stosunku do wszystkich ludów sudańskich niezależnie od ich przynależności etnicznej. Następnie zaś ograniczony tylko do niezarabizowanej ludności z Doliny Nilu i południowego Kordofanu. W językach europejskich stosuje się dodatkowo rozróżnienie między tymi dwoma zespołami ludów, określając pierwszych mianem Nubijczyków, a drugich Nuba.

<sup>119</sup> G. Suliga, *Kontakty interkulturowe w ramach Studium Języka Polskiego dla Cudzoziemców w Łodzi*, w: S. Łodziński (red.), *DIALOGI o Trzecim Świecie*, t. 6, *Z problematyki swojskości i obcości w społeczeństwie polskim*, Warszawa 1990, s. 68. Wydaje się, że ci, co tak czynili, spostrzegali to słowo również w perspektywie kultur ludowych niektórych krajów arabskich, gdzie termin „Arab” ma również ambiwalentną konotację, gdyż oznacza często przede wszystkim koczownika, który wśród tradycyjnie rolniczych społeczności nie miał wysokiej rangi. Trzeba też zauważyć, że są to jednak wyjątki i nie ma większej analogii między terminami „Arab” a „Murzyn”, gdyż дума z kultury arabskiej czy „narodu arabskiego” jest dość powszechna wśród jego przedstawicieli.

<sup>120</sup> J. S. Bystroń, *Megalomania...*, op. cit., s. 106.

szawskiej oznaczało człowieka zachowującego się skandalicznie — „dzikusa”<sup>121</sup>. Sposoby używania ogólnego określenia „murzyn” już wcześniej podawałem. Podobnie jest w Afryce. W Sudanie spotkałem się np. z pozytywnym określeniem „chawadzija” w stosunku do dziewcząt o wyjątkowo jasnej karnacji lub negatywnym „chawadzia” w stosunku do Sudańczyka, który zachowuje się „jak Europejczyk”, tzn. jest np. przesadnie punktualny lub egoistyczny i niezbyt gościnny. W Polsce zaś niektórzy Afrykanie w stosunku do siebie nawzajem też używają niekiedy określenia „murzyn(-ka)” jako poniekąd ironicznego przezwiska: „Co sobie myśli ta murzynka” (mówi np. Kenijka o swojej koleżance z Nigerii). Takie uszczypliwości lub nawet złośliwe żarty są tolerowane jednak tylko wśród „swoich”.

Podobnie jak przezwiska, a nawet gorzej, odbierane są też wszelkie zdrobnienia etnonimów, jak np. „Żydki”, „Niemiaszki” czy „Polaczki”. Zdrobnienie w przypadku imion to wyrażenie szczególnej poufałości, ale przynajmniej w języku polskim uzasadnione raczej tylko w stosunku do dzieci. Zdrobnienia etnonimu to jednak gorzej niż jak dorosłego Piotra nazwą Piotrusiem. To wyrażanie, co najmniej, poczucia swojej wyższości, szczególnego stosunku protekcyjności, jeśli nie — pogardliwości w stosunku do tego, kogo się tak określa. Trzeba tu jednak zaznaczyć, iż nie wszyscy, którzy używali lub używają tego typu zdrobnień, zdają sobie w pełni sprawę, jak to może zostać odebrane, ani tym bardziej celowo używają zdrobnienia, aby kogoś poniżyć. Raczej, gdy to czynią, zdają się wyrażać swą przyjacielskość, choć nie da się ukryć, że faktycznie czynią to (często zupełnie nieświadomie) w tonie protekcyjnym. Tak też jest i z określeniem „Murzynek”, które to zdrobnienie najbardziej znane jest z cytowanego już wiersza Tuwima. Wydaje się, że to również jest powodem niechęci do tego wiersza wszystkich niemal Afrykanów przebywających w Polsce. Nie musieli go nawet czytać, wystarczy im sam tytuł, aby być dogłębnie przekonanych o jego rasistowskim charakterze, propagującym — jak pisze Ferreira — „antyafrkańskie stereotypy i faszyzm”<sup>122</sup>. Nie dość, że „Murzyn” to jeszcze użyty w zdrobnieniu. To, że w wierszu w stosunku do dziecka, nie ma większego znaczenia, bo przecież do małego Polaka nie mówi się „Polaczek”. Więcej, niektórzy z tych Afrykanów, którzy zdają sobie sprawę ze znaczenia zdrobnień w języku polskim postulują także, aby nie mówiło się do nich również „Afrykańczyk”, bo odbierają to słowo jako zdrobnienie „Afrykanina”.

Jednocześnie Polakom, którzy cokolwiek wiedzą na temat autora wiersza, trudno byłoby odpowiedzialnie oskarżyć Tuwima o rasizm, nie mówiąc już o faszyzmie, które to słowo jest używane przez Afrykanów w Polsce bez głębszego zrozumienia jego znaczenia, na zasadzie najbardziej pejoratywnego określenia — symbolu na wszystko co złe lub co uznają za poniżające. Można sobie tylko wyobrazić, jak bardzo zarówno poeta, autor elementarza Marian Falski, w którym wiersz ów został zamieszczony, czy urzędnicy ówczesnego Ministerstwa Oświaty byłiby zaskoczeni reakcją współczesnych Afrykanów — tak przeciwną przecież ich inten-

<sup>121</sup> Określenie to na nowo zostało przypomniane i spopularyzowane w sztuce Włodzimierza Perzyńskiego *Aszantka*, której bohaterem jest kobieta z nizin społecznych.

<sup>122</sup> R. C. Ferreira, op. cit., s. 324.

ciem? Wiersz miał bowiem na celu zapoznanie na poziomie elementarnym z różnymi kulturami, „narodami” i „rasami” na świecie. Pokazanie, że dzieci, choć mają różny kolor skóry, są wszędzie takie same: lubią się bawić, łązić po drzewach, nie lubią pić mleka i kąpać się pod prysznicem. Oczywiście, możemy powiedzieć, że było to za daleko idące uogólnienie, bo są dzieci, które lubią się kąpać i pić mleko. Chodziło jednak o zaakcentowanie w sposób zrozumiały dla dzieci polskich niejako wspólnej natury człowieka. Zarówno dla poety, jak i czytających wiersz Polaków miał on wówczas wymowę jednoznacznie antyrasistowską. Wybitna socjolog Antonina Kłosowska w 1962 roku pisała:

„Murzynek Bambo z elementarza Falskiego jest dla wielu dzieci pierwszym i wpływowym rzecznikiem przyjaźni pomiędzy dziećmi różnych kultur i ras. Temu Murzynkowi należy też zawdzięczać fakt, że ustalony na zasadzie deklaracji dzieci wpływ szkoły na kształtowanie postaw wobec Murzynów jest nieco większy...”<sup>123</sup> [autorka ma na myśli oczywiście pozytywny wpływ na przelamywanie „antymurzyńskich” postaw — M. Z.]

Po latach dopiero okazuje się, jak Kłosowska bardzo się myliła. Nic dziwnego, ponieważ jeszcze dzisiaj historyk Andrzej Chodubski pisze:

„Ukazany w wierszu Bambo budzi dużą sympatię; jest radosny, ciekawy świata, uczy się pilnie, jest właściwym kandydatem na kolegę szkolnego”<sup>124</sup>.

Sam ucząc się go niegdyś na pamięć, nie miałem żadnych ze skojarzeń, o których pisze Rui Carlos Ferreira. Pojawiły się one dopiero pod wpływem kontaktów z Afrykanami. Poeta z pewnością nie był rasistą, tak samo jak zapewne nie byli nimi organizatorzy przedwojennej akcji zbierania darów dla misji w Afryce, która odbywała się pod hasłem „dla Murzynka” i wielu innych ludzi używających tego etnonimu, również i w zdrobniałej formie. Inny Afrykanin zamieszkały w Polsce, poeta Simon Mol, zdaje się to rozumieć, choć jego stosunek do wiersza nie jest inny. W swoim tekście *Poezja i prawa człowieka* rozgrzesza Tuwima jako poetę takiego samego jak on i jako człowieka z „czystą kartą (...) broniącego zwykłego człowieka w jego czasach”. Winą obarcza „demony, które Tuwim bezlitośnie wskazywał i potępiał w swoich wierszach i działaniach” oraz wtórnych interpretatorów, „ludzi złej woli i ignorantów”, którzy „mają na celu umyślne poniżenie Afrykańczyka”<sup>125</sup>. Ostatecznie zaś jest za przeniesieniem tego utworu na emeryturę i wycofaniem go z podręczników szkolnych, co zresztą po akcji pisania listów protestacyjnych przez Afrykanów mieszkających w Polsce się stało.

Pozostaje pytanie, czy użyte formy i sama treść wiersza, taka, a nie inna, była rzeczywiście tylko kwestią przypadku? I tu można mieć wątpliwości, gdy weźmiemy pod uwagę znaną od dawna etnologiczną prawdę, że spostrzegamy i opisujemy świat, tak jak przygotowała nas do tego nasza kultura, jak bardzo, nie uświadamiając sobie tego, za pośrednictwem stereotypów wyrażamy nasze myślenie. Jest

<sup>123</sup> A. Kłosowska, *Murzyni w oczach polskich dzieci*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1962, t. 6, nr 1, s. 83–97.

<sup>124</sup> A. Chodubski, *O polskim stereotypie Afryki oraz jego zmienności*, w: A. Żukowski (red.), *Kontakty polsko-afrykańskie. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, Olsztyn 2005, s. 13.

<sup>125</sup> S. Mol, *Poezja i prawa człowieka*, „Nigdy więcej”, 2004, nr 14, s. 24–25.

więc mało prawdopodobne, aby „wesoły Murzynek, który tylko się bawi, nie chce się kąpać i ucieka właśnie na drzewo”, pojawił się przypadkiem w kulturze, w której dla przedstawienia Afrykanów posługiwano się takimi właśnie symbolicznymi znakami. Afrykańscy pisarze, jak Rui Carlos Fereira i Simon Mol, oraz większość ich kolegów z kontynentu afrykańskiego, wychowani z kolei w kulturze, która wyuczyla ich na tego typu stereotypy u Europejczyków, nigdy w taki przypadek nie uwierzą i nie zaakceptują pozytywnego obrazu Bambo, choćby przekonywali ich do tego tacy profesorowie, jak Antonina Kłoskowska i Andrzej Chodubski.

Egzoetnonimy były często przezwiskami, jak twierdził Bystron. Tak też spostrzegają je ci, których dotyczą, nawet wtedy, gdy ich znaczenie nie jest dla nich do końca jasne. Wielu Afrykanów, gdy słyszy skierowane do nich słowo „Murzyn” po raz pierwszy i nie zna nawet dobrze jego znaczenia, a tym bardziej wielu jego kontekstów, odbiera je od razu jako obraźliwe, pejoratywne i uwłaczające ich godności. Zairczyk w szóstym tygodniu pobytu na pytanie, jakiego polskiego słowa najbardziej nie lubi, odpowiedział: „słowa Murzyn”<sup>126</sup>. Zdarza się, że podobne odczucia mają również Europejczycy w Afryce, gdy słyszą afrykańskie terminy używane na ich określenie. Mimo że Afrykanie często zapewniają ich, że są to „tylko potoczne określenia Europejczyka”, zauważają jednak, że słowa takie, jak *Chawadzia* lub jak *Mzungu*, co znaczy dosłownie „coś dziwnego i wstrząsającego”, w ustach Afrykanów mają często zabarwienie ironiczne. Podobnie zresztą jak angielskie określenie „obcego” (*strange*), które także może znaczyć coś osobliwego, dalekiego czy dzikiego. Niekoniecznie więc budzą pozytywne skojarzenia, choć Europejczycy w porównaniu z Afrykanami są na tym punkcie mniej drażliwi.

Tak jak Bystron jednak nie dostrzegał ambiwalentnego stosunku zawartego w relacji „swój-obcy”, tak umykał mu również dwuznaczny charakter samych nazw i przezwisk w odniesieniu do grup etnicznych. Tymczasem egzoetnonim nie musiał zawsze świadczyć o pogardzie, niechęci czy tym bardziej nienawiści. Mógł być oczywiście przykry i nieakceptowany przez tych, których miał dotyczyć. Równie często jednak, zwłaszcza jeśli faktycznie nie był używany jedynie w pejoratywnych kontekstach, mógł zostać zaakceptowany, a nawet w określonych sytuacjach przejęty jako nazwa własna<sup>127</sup>. Między innymi działo się tak tam, gdzie różne zespoły ludów nie miały wspólnej, szerszej niż etniczna, tożsamości ani tym samym

<sup>126</sup> G. Suliga, op. cit., s. 66.

<sup>127</sup> Przykładem tej zależności jest prawdopodobnie etnonim „Słowianie” pochodzący od łacińskiego *sclavus* — niewolnik, a związany z handlem niewolnikami z terenów Słowiańszczyzny. Rozpowszechniony w całej Europie (niem. *sklave*, franc. *esclave*, włos. *schiaivo*, a nawet u Arabów *Sacaliba*). Hipoteza, że określenie to pochodzi od „słowa” (zrozumiałego w przeciwstawieniu do „niemych”, bo niezrozumiałych sąsiadów — Niemców) powstała dużo później, gdy etnonim ten był już powszechnie zaakceptowany przez tych, których dotyczył. Już A. Brückner uważał, że nazwa Słowian od „słowa” jest niemożliwa ze względów zarówno rzeczowych, jak i językowych (*Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970, s. 501). Termin *sclavus* na określenie niewolnika pojawia się jednak dopiero w łacinie średniowiecznej, wcześniej w łacinie klasycznej używany jest *servus* (-i). Według Brücknera było to określenie kilku pogranicznych plemion, z którymi stykali się Niemcy lub Grecy, uogólnione później przez nich na wszystkich tej samej mowy. Brückner podaje jeszcze, że etnonim ten był uszczypliwym przezwiskiem znaczącym coś wręcz przeciwnego znaczeniu „słowa”: mruka (goc. *sla-*



własnego na siebie określenia, aż do czasu zderzenia z „obcymi”. To „obcy”, przestrzegając te ludy jako całość i nadając im jedną nazwę, przyczyniali się do powstania wśród nich szerzej pojętej tożsamości. Nazwa, którą ich „obcy” obdarzali, z czasem mogła się stać nawet ich własnym etnonimem, jeśli skojarzenia z nią nie były wyłącznie negatywne.

Przed pojawieniem się Europejczyków w Afryce na południe od Sahary sami ciemnoskórzy mieszkańcy tego kontynentu nie mieli na siebie wspólnego określenia, gdyż kolor skóry nie był dla nich żadnym wyróżnikiem. Nie mieli też poczucia przynależności do określonego regionu, czy jakiegoś jednego kręgu kulturowego. Poszczególne grupy określały swą tożsamość w odniesieniu do innych grup przez wyobrażeniowe więzi pokrewieństwa, poczucie bliskości językowej, religijnej, obyczajowej, czy rzadziej — także przez fakt zamieszkiwania w jednym państwie<sup>128</sup>. Wspólną tożsamość „rasową” zaczęli zyskiwać dopiero w sytuacji bezpośredniej konfrontacji z Białymi<sup>129</sup>. Pojawiła się ona najpierw wśród niewolników „murzyńskich” w Amerykach. W Afryce na szerszą skalę w okresie kolonizacji, a w przypadku np. Etiopii — dopiero w trakcie włoskiej okupacji, i to też niezbyt silnie:

„Etiopczyk z młodego pokolenia inteligencji, zapytany o to, czy jego dziadek uważałby się za Afrykanina, odpowiedział: «Mój dziadek? Nigdy. Sama myśl o tym byłaby dla niego ujmą. Nie miał nic wspólnego z Afryką. Nie był Afrykaninem. On był Etiopczykiem, czystym Etiopczykiem, dumnym z tego (...). Mój ojciec czuł prawie tak samo. Przynajmniej do 1935 r. Wtedy przyszli Włosi, odtąd zaczęło się jego poczucie, że jest także Afrykaninem (...). Kiedy ja zostałem Afrykaninem? Gdy po raz pierwszy przybyłem do Europy»<sup>130</sup>.

Gdy już pojawił się problem samookreślenia, egzoetnonim „Murzyn”, a raczej uważane za odpowiedniki tego słowa terminy angielskie czy francuskie bynaj-

---

*van* — milczeń) albo powolnego (w niem. i ang. *slow* — powolny). Wg hipotezy prof. R. Vorbricha określenie *sclavus* pochodzić może jeszcze od *squaleo* (-are) — być brudnym (M. Plezi, *Słownik łacińsko-polski*, 1999, s. 203). W kontekście tego, jak powstają egzoetnonimy, wszystkie te hipotezy mogą być uzasadnione. Rzymianie, Germanie czy Bizantyńczycy barbarzyńców mogli nazywać także „mrukami”, „leniuchami”, „brudasami”, a może także „czarnuchami”, jak często określa się właśnie obcych, a handel nimi sprawił, że określenie to stało się synonimem niewolnika, a z czasem zostało utożsamione z określoną grupą ludów posługującą się zbliżonymi językami. Możliwa jest jednak hipoteza przeciwna, że nazwa określonego etnosu stała się synonimem niewolnika czy czarnego. Tak może być w przypadku etnonimu *Mauri*. Przytoczenie powyższych informacji pozwala chyba lepiej zrozumieć historię etnonimów *Negro* — Murzyn. Pozostaje jednak pytanie, dlaczego Słowianie ostatecznie zaakceptowali to „uszczypliwie przezwisko”, a Afrykanie bardzo podobne do niego odrzucili. Otóż być może stało się tak dlatego, że niewolnik w Europie zaczął być symbolem dobrego chrześcijanina, a tym samym określenie to zmieniło swoją negatywną konotację na pozytywną. Takiego przejścia zabrakło w przypadku terminu *Negro*.

<sup>128</sup> W Afryce w niektórych państwach przedkolonialnych, mimo rozmaitych podziałów etnicznych czy kastowych, istniały również wspólne tożsamości typu narodowego, np. Rwandyjczycy czy Burundyjczycy, obejmujące zarówno Hutu, jak i Tutsi.

<sup>129</sup> Tożsamości czarnych Afrykanów, a tym bardziej czarnych Amerykanów czy Brytyjczyków oczywiście różnią się od siebie, ale wspólne doświadczenie bezsilności, które przeżywa się w kategoriach „rasowych” w odniesieniu do antagonizmu między raczej białym a czarnym niż europejskim a afrykańskim, jest wystarczające, by stworzyć poczucie podobieństwa i wspólnej identyfikacji; Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków 2005, s. 293.

<sup>130</sup> J. I K. Chałasiński, *Bliżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 17.

mniej nie od razu zostały odrzucone. W licznych stosunkowo tekstach byłych amerykańskich niewolników pojawiających się od końca XVIII wieku znajdujemy świadectwa kształtowania się tożsamości w kontekście „rasowym” i akceptacji w stosunku do siebie określenia *Negro*. Elity „murzyńskie”, jak już wspomniałem, generalnie nie przyjmowały wówczas postawy „antyrasistowskiej”, ale dążyły raczej do zbudowania ponadetnicznej i ponadpaństwowej wspólnoty opierającej się na poczuciu odrębności własnej „rasy”. „Czarna rasa”, jak twierdzono, nie jest gorsza od białej, a w sferze duchowej nawet lepsza. Starano się więc raczej zmienić negatywną konotację słowa *Negro*, niż próbować zastąpić je innym słowem. „Murzyńskie” ruchy artystyczne i literackie określały się także jako *New Negro*, a graną przez siebie muzykę nazywano *negro spirituals*. Najbardziej znaczący ruch, który próbował przetworzyć kompleks niższości kulturowej w pozytywną wizję „czarnej rasy”, przyjął nazwę *négritude* (tłumaczony na polski jako murzynność, czy murzyńskość), w którym można widzieć także próbę przywrócenia godności omawianego tu określenia. Pojawiają się jednak pierwsze wahania terminologiczne. Sam Senghor wprowadza pojęcie *négro-Africain* (Negro-Afrykanin).

Po II wojnie światowej, gdy „rasizm” w każdej postaci stał się ideą wśród Europejczyków wyjątkowo niepopularną, a z biegiem lat ta tendencja narastała, przedstawiciele ruchu *négritude* nie uniknęli oskarżeń z obu stron o propagowanie „czarnego rasizmu”. Choć ideologia *négritude* przyczyniła się w znacznym stopniu do pozytywnego postrzegania specyfiki afrykańskiej, to także u wielu intelektualistów afrykańskich, zwłaszcza anglojęzycznych, budziła ona poważne zastrzeżenia. Zarzucano jej tworzenie abstrakcyjnego obrazu „Murzyna” intuicyjnego i nieracjonalnego, co skłaniało raczej do koncepcji *african personality* i idei panafryanizmu jako płaszczyzny wspólnej tożsamości. Tym samym i termin *Negro* (Murzyn) został odrzucony, a następnie potępiony jako określenie *de facto* rasistowskie nie tylko przez samych Afrykanów, ale również przez szereg ruchów antyrasistowskich wśród „Białych”.

Obecnie niektórzy Afrykanie, gdy tłumaczą Polakom, dlaczego słowo „Murzyn” ma charakter rasistowski, wskazują, że jest to określenie rasy wyróżnionej na podstawie koloru skóry. A w związku z tym sam fakt wytykania komukolwiek koloru jego skóry ma charakter rasistowski:

„Dla mnie słowo Murzyn jest bardzo negatywne. Jak ktoś mówi «Czarny», to już jest to negatywne. W telewizji zdarza się, że ktoś z Afryki gra w piłkę nożną, taki Nigeryjczyk gra, no i widać, że jest czarnoskóry, ale oni muszą podkreślić, że to jest czarnoskóry Nigeryjczyk, ale nie mówią, że gra białoskóry Polak” [W 1–104].

„Do tej pory jak chodzę po ulicy to słyszę «mama, tata Murzyn!»». A w moim kraju nie słyszę «mamuś, tatuś, Biały!». Ponieważ na co dzień mamy ludzi różnych narodowości i to, że ktoś jest biały czy czarny, nie ma znaczenia” [W 1–30].

Afrykanie ci są zdania, że nikt nie lubi, jak się go określa po kolorze skóry. „Poza polem biologii pigmentacja nie powinna być wykorzystywana do nazywania osoby” — pisze Simon Mol — „ponieważ jest to społecznie szczególnie szkodli-

we”<sup>131</sup>. Tym bardziej, że — jak dowodzą niektórzy — skóra Afrykanów nie jest naprawdę czarna, tak jak Europejczyków dokładnie biała.

Mimo istnienia takich opinii, wydaje się jednak, że nie to było głównym powodem odrzucenia słowa „Murzyn”. Samo określenie jest większym problemem niż kolor skóry. Jak to ujął jeden z uczestników sesji poświęconej obrazowi Polski w oczach Afrykanów:

„Nie znam ani jednego Afrykanina, którego słowo «Murzyn» nie boli. Nie powinno być ono synonimem słowa «Czarny». Gdy tłumaczymy, że jest to słowo obraźliwe, Polacy nie rozumieją. W mediach także używane jest to słowo. Natomiast w mediach zachodnich jest niedopuszczalne, mówi się «czarnoskóry»”<sup>132</sup>.

W końcu etnosy, które uogólniano pod tą nazwą, łączą głównie cechy fizyczne, które są bardziej rzucające się w oczy niż problematyczne między nimi związki kulturowe. Nie mówiąc już o tym, że stare diaspory afrykańskie z kulturami starego kontynentu łączy jeszcze mniej. Richard Wright, jeden z pisarzy afroamerykańskich, wyznał kiedyś:

„Nie byłem w stanie odczuć w sobie cokolwiek afrykańskiego i zastanawiam się nad tym, co to znaczy być Afrykaninem”<sup>133</sup>.

A jednak zarówno u samych czarnoskórych, niezależnie od miejsca zamieszkania, jak i u wszystkich nieczarnoskórych istnieje podobna potrzeba wspólnego określenia tej części ludzkości. Dlatego w końcu bynajmniej nie uniknięto określenia nawiązującego do koloru skóry i „rasy”, rozumianej oczywiście w potocznym sensie tego słowa. Problemem pozostało znalezienie tylko odpowiedniego słowa. Termin *Negro* został początkowo zastąpiony w krajach anglosaskich przez określenie *Black* (Czarny), używane równorzędnie z terminem *African*, czy *Afroamerican*, które to terminy obecnie zwyciężają. Określenie „Czarni”, analogicznie jak „Biali”, nie wzbudza jednak u Afrykanów takich emocji, jak *Negro*. Można powiedzieć, że w większości przypadków jest akceptowane. Polacy są tym faktem zwykle zaskoczeni, gdyż określenie kogoś mianem „czarnego” budzi skojarzenia na ogół nieprzyjemne. Wielu Polaków z różnych środowisk, którzy nie mają większych oporów przed użyciem słowa „Murzyn”, obawia się określać Afrykanów „czarnymi”, gdyż według nich to właśnie byłoby przejawem postawy negatywnej. Kolor „czarny”, nie tylko w języku polskim, sam w sobie stał się symbolem „obcego”. Kolor ten to cecha powszechnie nadawana obcym niezależnie od koloru skóry. Czarność, jak pisał choćby Bystron, przypisywana była Mazurom przez mieszkańców „starej Polski” (Małopolski i Wielkopolski), Szwedom, Litwinom, Cyganom. Czarne gardła posiadali Ukraińcy i francuscy hugenoci. „Czernią” szlachta określała chłopstwo, chłopci zaś czarność przypisywali szlachcie, a potem miejskiej inteligencji. Dziś niektórzy mieszkańcy Suwalszczyzny „czarnymi” lub „czarnuszkami” nazywają nielegalnych imigrantów, i to niekoniecznie ciemnoskórych. „Czarni” to współcześnie także pejoratywne określe-

<sup>131</sup> S. Mol, *Poezja i prawa...*, op. cit., s. 25.

<sup>132</sup> A. Shyaka, Refleksje z 10 lat pobytu w Polsce, w: *Polityka Polski...*, mps, op. cit.

<sup>133</sup> J. I. K. Chałasiński, *Blżej...*, op. cit., s. 17.

nie księży. W polskiej kulturze ludowej „czarny” był synonimem diabła. Łączono go ze światem ciemności, zwierzęcością, brudem, nieporządkiem i wszystkim, co złe. Znałe powszechnie są takie powiedzenia, jak np.: „czarna polewka”, „czarna magia”, „czarna owca”, „czarna robota” i wiele podobnych. Nic, więc dziwnego, że słowo to użyte w stosunku do Afrykanina może być postrzegane przez Polaka jako bardziej pejoratywne i niestosowne niż określenie „Murzyn”, które nie budzi aż tak negatywnych skojarzeń<sup>134</sup>. Świadczy to jednak, że Afrykanie bez względu na stopień adaptacji w nowym środowisku mogą czuć się wprost naznaczeni „obcością” przez swój kolor skóry. Mało kto, tak jak oni, symbolizuje w Polsce dalekich, egzotycznych „obcych”. Pewnego razu, gdy organizowano imprezę w Łukowie z okazji „Dnia Uchodźcy”, chcąc pokazać uchodźców okolicznym mieszkańcom, zaproszono na nią przede wszystkim Afrykanów, choć byli najmniejszą grupą spośród dużej rzeszy innych uchodźców w tym ośrodku. Osoby z byłego ZSRR czy Bułgarii nie były widać tak dobrymi ich przedstawicielami...

\*

Zważywszy na etymologię słowa *Negro*, czy „Murzyn”, spostrzegamy, że obracamy się wśród samych paradoksów, które niełatwo logicznie wytłumaczyć. Podobnie jest wbrew pozorom z samym słowem „Afrykanie” i „Afryka”. Pochodzenie tego słowa zostało już zapomniane, choć zdaniem orientalisty Mac Guckina de Slane’a ma ono najprawdopodobniej związek z pojęciem emigracji bądź kolonii. Naukowiec ten, idąc tropem arabskiego geografę, zwanego w Europie Leonem Afrykańczykiem, wywodzi je z języka fenickiego i dowodzi, że było używane na określenie emigracyjnej kolonii Fenicjan na terenie dzisiejszej Tunezji<sup>135</sup>. Zaczęło wypierać inne określenia Czarnych, gdyż miało być pozbawione skojarzeń z kolorem skóry. Paradoksalnie jednak w praktyce językowej również nabrało cech uogólnionego egzoetnonimu dotyczącego „rasy”. Warto tu podkreślić, że choć nie ma w tej kwestii żadnego porozumienia, to termin „Afrykanin” obecnie przestaje określać po prostu mieszkańca Afryki, ale odnosi się go coraz częściej wyłącznie do tych, których wcześniej określano mianem „Murzynów”. Afrykanista Janusz Krzywicki pisze:

„Afrykanie, stając w opozycji wobec uniwersalistycznych roszczeń cywilizacji europejskiej, zawłaszczyli nazwę kontynentu i przymiotnik «afrykański» dla własnych potrzeb nie w jego czysto geograficznym znaczeniu, lecz dla określenia nie zawsze jasnej wspólnoty kulturowej ludów «Czarnej Afryki». Przymiotnik ten zaczął mieć w etnografii i w literaturoznawstwie znacznie węższy zakres geograficzny od tego samego przymiotnika

<sup>134</sup> Osobiście byłem świadkiem sytuacji, kiedy na jednym z seminariów na Uniwersytecie Warszawskim pewien absolwent Oxfordu został oskarżony przez jednego z profesorów o „rasizm”, gdyż stale określał Afrykanów terminem „Czarni”, tak jak w końcu było to przyjęte na tej uczelni, w której do tej pory studiował.

<sup>135</sup> Leon Afrykańczyk, czyli Mohammed al-Wazzan az-Zajjati wywodził je od arabskiego czasownika *faraqa* oznaczającego rozdzielanie, odłączanie. Język fenicki, podobnie jak arabski, był językiem semickim i Mac Guckin de Slane wykazał, iż semicki rdzeń *FRQ* zawiera pojęcie emigracji; B. Nowak, A. Dziubiński. (red.), *Encyklopedia historyczna świata*, t. XII, *Afryka*, Kraków 2002, s. 102.

stosowanego przez geografów czy polityków. Nie stosuje się go zazwyczaj do tych ludów, które same niechętnie określają własną tożsamość kulturową z jego użyciem<sup>136</sup>.

Mieszkańcy krajów Afryki Północnej, których tożsamość związana jest raczej z islamem i językiem arabskim, rzadko określają się mianem Afrykanów<sup>137</sup>. Podobnie także niektóre ludy z pogranicza Sahary i Sahelu, Etiopczycy i Somalijczycy nadal dystansują się od afrykańskości, a nawet zdarza się, iż głośno protestują na określenie ich Afrykanami<sup>138</sup>. Dzieje się tak dlatego, że ten termin, podobnie jak w przypadku słowa „Murzyn”, także staje się wyrazem określonej tożsamości („rasowej” raczej niż kulturowej), z którą z kolei nie wszyscy „geograficzni Afrykanie” chcą się utożsamiać. Podobnie jest w przypadku ludności pochodzenia europejskiego czy azjatyckiego zamieszkującej Afrykę od urodzenia, a nieraz od niejednego pokolenia wstecz. Nigdy nie określa się ich mianem Afrykanów, choć niektórzy, jak np. Afrykanerzy, mogą podkreślać swą geograficzną więź z Afryką. Ma to jednak inne znaczenie niż w przypadku ludności uważającej się za rdzenną i nie oznacza kulturowej (a tym bardziej „rasowej”) tożsamości wiążącej ich z resztą kontynentu, lecz sprowadza się do zaznaczenia różnicy między ich kulturą a kulturą innych narodowości pochodzenia europejskiego w RPA. Afrykanerzy będą bronili się też przed kulturowym utożsamieniem ich z Afrykanami<sup>139</sup>. Nie bez znaczenia jest oczywiście ta drobna różnica w etnonimach określających zupełnie inne tożsamości.

Okazuje się, że powoływanie się na etymologię i argumentowanie, że nie ma żadnej różnicy między np. Afrykaninem a Afrykanerem, Nigeryjczykiem a Negrem, Maurem a Murzynem będzie dość naiwne. Słowa bowiem jako symbole kreują własną rzeczywistość. Sposób, w jaki rozumiany są etnonimy (podobnie jak imiona jednostek), nie ma żadnego związku z historycznym pochodzeniem ich znaczenia. Pochodzenie wyrazu w zasadzie ma niewiele wspólnego z jego współczesnym desygnatem. Nie etymologia jest ważna, ale sens i znaczenie, jaki mu się dodatkowo współcześnie przypisuje, cała symbolika, jaka za nim stoi. Nawet drobne różnice w wymowie i pisowni danego etnonimu mogą mieć poważne znaczenie dla jego odbierania, oznaczać inne tożsamości. W czasach poważnych konfliktów między grupami zazwyczaj dotąd używane egzoetnonimy już nie wystarczą. Zmienia się je na rzeczywiście pejoratywne, tak jak np. w czasie II wojny światowej Niemcy stali się „Szkopami” czy „Szwabami”, a Japończycy „Japońcami” czy „Żótkami”, tak wyrazem rzeczywistej pogardy i nienawiści w stosunku do Czarnych będzie dopiero określenie „Czarnuch” czy „Bambus”.

<sup>136</sup> J. Krzywicki, *Wprowadzenie do imaginarium literatury afrykańskiej*, Warszawa 2002, s. 8.

<sup>137</sup> Ostatnio wśród elit politycznych krajów afrykańskich pojawia się wiele deklaracji świadczących o chęci zakopania dawnych podziałów „rasowych” i kulturowych oraz budowania w przyszłości jedności politycznej kontynentu na wzór Europy. Formalnym jej wyrazem było przekształcenie dawnej OJA w Unię Afrykańską, której akt założycielski został podpisany w 2002 roku w Durbanie.

<sup>138</sup> Przykładem może być zdarzenie w ośrodku dla uchodźców opisane przez Maję Musiał, gdzie Somalijczyk nazwany Afrykańczykiem przez Kameruńczyka ostro przeciwko temu zaprotestował, nie chcąc nawet przyznać, że Somalia leży w Afryce; w: M. Ząbek (red.), *Między piekłem a rajem*, Warszawa 2002, s. 93.

<sup>139</sup> J. Krzywicki, op. cit., s. 8.

Można by też zapytać, czy nie jest właściwie obojętne, jaką nazwę nosi dana zbiorowość? Podobnie można by zapytać, czy nie jest obojętne, jakie kto nosi imię? Jak mówi bohaterka tragedii Szekspira:

„Cóż znaczy nazwa? To co zwiemy różą, pod inną nazwą równie by pachniało. Tak i Romeo, gdyby się nazywał inaczej, byłby wciąż tym samym cudem”.

Nie do końca jednak wypada się z nią zgodzić — powtórzmy tu za Katarzyną Sikorą, która przytacza ten cytat, rozważając związek imienia z indywidualną tożsamością człowieka<sup>140</sup>. Określenie danej zbiorowości ludzkiej, podobnie jak jednostki, wydaje się stanowić jakiś jej szczególny rodzaj. Poza tym nie jest tylko określeniem, lecz daniem słownego wyrazu jakiejś istocie. W imionach odzwierciedla się, jak pisał Gerardus van der Leeuw, doświadczona moc, to, co niezwykle i rzucające się w oczy<sup>141</sup>. Numinotyczny stosunek do obcości wyraża się już w samej nazwie. Czy nazywając się inaczej i nosząc inne imię, nadal byłibyśmy sobą? Zdaniem cytowanej tu wyżej autorki:

„Do pewnego stopnia ludzie współcześni wydają się podzielać pierwotne przekonanie, że imię zawiera w sobie istotę osoby, która je nosi. Imię wyróżnia jednostkę spośród członków danej grupy noszących tę samą nazwę. Nadanie nazwiska (nazwy rodu) oznacza przyjęcie do rodziny/rodu”<sup>142</sup>.

Analogicznie przyjęcie określonego etnonimu oznacza więź z szerszym zwykle niż ród etnosem. Określa on tożsamość społeczną, wyróżnia daną grupę spośród innych gromad ludzkich. W pewnym sensie określa istotę danego etnosu. Pamiętając czyjeś imię, pamiętamy danego człowieka jako określoną osobę w jego istocie, zapominając je lub odrzucając (np. przez zastąpienie numerem, jak to się dzieje w niektórych sytuacjach), negujemy jakby jego byt osobowy. W kulturach tradycyjnych przywiązuje się do tego dużo wagę. Nigdy nie zapomnę rozczarowania pewnego Sudańczyka w Kordofanie, którego poznałem, a przy następnym spotkaniu nie pamiętałem już jego imienia. Wydaje się, że mamy do czynienia z podobną reakcją, jeśli z punktu widzenia przedstawicieli danego etnosu użyjemy w stosunku do nich niewłaściwego etnonimu.

Stereotypy związane z etnonimami, podobnie jak w przypadku imion, niewątpliwie mają pewien wpływ na spostrzeganie grup i osób je noszących. Osoby, które noszą imiona rzadkie czy wymyślne, czują się zwykle pokrzywdzone. Podobnie nauczyciele wołają mieć w klasie uczniów o popularnych imionach niż rzadkich. Ich etymologia nie ma żadnego znaczenia, bo zazwyczaj nie jest znana. Liczy się tylko to, jak są odbierane obecnie.

Współcześni Afrykanie noszą często imiona nie tylko afrykańskie, ale francuskie, angielskie czy portugalskie. Europejczycy, kolonizując Afrykę zgodnie ze swoją kulturą, nazwali w niej prawie wszystko po swojemu: góry, rzeki, jeziora, miasta, ulice, rośliny, zwierzęta i ludzi. O ile te pierwsze były w niektórych niepodległych państwach

<sup>140</sup> K. Sikora, „*Dźwięk, który nie jest nawet częstką ciebie*” — imię a tożsamość, w: A. Galdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, Kraków 2000, s. 195.

<sup>141</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 132.

<sup>142</sup> K. Sikora, *Dźwięk...*, op. cit., s. 189.

z powrotem zmieniane, praktyka zastępowania afrykańskich imion u ludzi nadal się utrzymuje. Według Kihumbu Thairu, nazwy i imiona oznaczają to, co mówią:

„Jeśli jesteś Afrykaninem, powinieneś być opisany przez swoje imię. Jeśli nazywasz się John Brown, to jesteś Anglikiem, jeśli Mobutu Seko, to jesteś kongijskim Bantu, a jeśli George Lumumba to znaczy, że w twoich korzeniach zderzyły się dwie kultury. Daremne są usiłowania mówiącego, że róża mając nawet inne imię zawsze będzie różą. Noszone przez daną osobę imię ma wpływ na jej wizerunek w oczach innych ludzi. Tym samym może mieć wpływ na ocenę własnej osoby, na odpowiedź nie tylko na pytanie, „jaki jestem?”, ale i „kim jestem”? Szukając odpowiedzi na nie, trzeba się zastanowić, w jakich okolicznościach ludzie zmieniają dotąd noszone imiona na inne”<sup>143</sup>.

Okazuje się, że tak jak nadanie imienia jest w pewnym sensie symbolicznym aktem nadania tożsamości, tak i jego zmiana stanowić może próbę zmiany tożsamości, odrzucenia dawnego człowieka i stworzenia nowego. U bohaterów biblijnych Bóg, zwracając się do Abrama czy Jakuba słowami: „Odtąd nie będziesz się zwał Abram, lecz imię twoje będzie Abraham...” (Gen 17,5) lub „Odtąd nie będziesz zwał się Jakub, lecz Izrael...” (Gen 32,29), daje znak szczególnego upodobania i nadania im nowego posłannictwa. Dlatego najczęściej do zmiany imienia dochodzi w trakcie tzw. obrzędów inicjacyjnych, w niektórych kulturach niekiedy kilkakrotnie w ciągu życia. Zmienia się imię także nowo wstępującym do różnych tajnych lub jawnych stowarzyszeń czy organizacji, tak jak adeptom wstępującym do zakonów, czy adoptowanym dzieciom. Zawsze wiąże się to ze zmianą ról społecznych pełnionych przez jednostkę, chęcią wymazania dotychczasowej przeszłości i stanowi znak nowego początku.

Wydaje się, że próbę zmiany etnonimu można rozumieć podobnie. Zawsze oznacza to jakieś „przejście”, grupa, tak jak jednostka, chce stać się kimś innym niż dotąd, osiągnąć nowy status. Tak więc dyskusja na temat nazwania „czarnej rasy” jest w rzeczywistości dyskusją na temat kształtowania się tożsamości ciemnoskórych mieszkańców Afryki i ich diaspor oraz sposobu, w jaki są one postrzegane.

Wynika z niej, że „rasa” rozumiana potocznie jest nadal podstawowym identyfikatorem i spoiwem dla tej grupy niezależnie od tego, jak bardzo jej członkowie chcieliby niekiedy uniknąć takiej identyfikacji. Niezależnie też od tego, jak bardzo pojęcie „rasy”, w ten sposób spostrzeganej, jest błędne z naukowego punktu widzenia i niezależnie od tego, czy wspólne tradycje kulturowe mają dla tej tożsamości znaczenie większe niż „rasa”. Wynika z niej również, że w okresie po dekolonizacji konfrontacja na tej płaszczyźnie bynajmniej nie zmalęła, a strony nadal spostrzegają się nawzajem bardziej przez pryzmat „rasy” niż kultury. Reakcją na niewątpliwy rasizm Europejczyków, negowanie w okresie kolonializmu wartości kultury afrykańskiej, stała się jej gloryfikacja przez elity tego kontynentu i przejawy tzw. czarnego rasizmu, będącego również wyrazem tej konfrontacji. Przykładem jeśli chodzi o wzajemne określanie się, może być propozycja Kihumbu Thairu, który propaguje ideę, żeby Europejczyków nie nazywać „białymi”, lecz „różowymi” (*pink people*). Jest to bowiem, jak argumentuje:

<sup>143</sup> Kihumbu Thairu, *The African Civilization (Utamaduni wa Kiafrika)*, Nairobi 1985, s. 191–196.

„(...) określenie bardziej naukowe, zgodne z rzeczywistym stanem rzeczy, a ponadto dla Europejczyków „biel” symbolizuje czystość, doskonałość, mądrość itp. i prawdopodobnie dlatego uważają się za białych. Kiedy jednak Europejczycy piszą o pewnych częściach ciała Afrykanów, które mają taki sam kolor jak ich skóra, to nigdy nie określają, że są białe tylko zawsze, że różowe”<sup>144</sup>.

Tak, więc według tego kenijskiego intelektualisty należy stosować w stosunku do Europejczyków te same metody słownej dyskryminacji, które oni używają do Afrykanów. Podobnego zdanie jest cytowany już wyżej Pereira, gdy proponuje nową wersję wiersza Tuwima, w którym imię „Bambo” zostanie zastąpione przez „Rambo”. „Rambo” wszędzie może zamieszkać, wszystko robi bez szemrania i powinniśmy się cieszyć „(...) że Rambo, czarny, wesoly już jutro pójdzie z nami do szkoły”<sup>145</sup>.

Taka reakcja ze strony afrykańskich intelektualistów jest z psychologicznego punktu widzenia w pełni zrozumiała. Co nie oznacza oczywiście, że te „same metody” służą jakimkolwiek zbliżeniu. Afrykanin, który przybiera imię znanego filmowego komandosa i nie będzie się nas nawet pytał, czy chcemy z nim mieszkać, niestety gorzej się może kojarzyć niż niewinny Bambo. Zamiast protekcjonizmu wywołana zostanie ksenofobia. Afrykanie mogą być jednak bardziej usatysfakcjonowani, gdy będą się ich bać, niż gdy będą ich traktować z góry, podobnie zresztą jak większość ludzi w tej sytuacji.

Wracając do głównego tematu, możemy zapytać jeszcze, dlaczego Europejczycy czy Arabowie nie są w przeciwieństwie do Afrykanów tak drażliwi na punkcie ich określenia. Wyjaśnienie kryje się może w tym, że są wystarczająco zadowoleni ze swojego statusu, swojej „rasy”, aby cudze określenia, nawet ironiczne lub złośliwe, mogły ich naprawdę dotknąć. Afrykanie natomiast nie chcą być dłużej nazywani *Negroes* czy też „Murzynami” nie tyle z tego powodu, że są to określenia „rasy”, ile z racji zbyt silnego utrwalenia się skojarzenia z tymi nazwami niskiego statusu ich nosicieli. Chcą być określani przede wszystkim według narodowości, jako np. Nigeryjczycy, Kameruńczycy czy Sudańczycy, a ostatecznie dla osób nie mających, jak mówią, dostatecznej wiedzy geograficznej wolą być ostatecznie po prostu „Czarnymi”. Większość zgadza się, aby ich określać „Afrykanami” czy „Afrykańczykami”, chociaż określenie to nadal będzie nazwaniem „rasy”, z odwołaniem się również do geograficznych i kulturowych tożsamości, ale bez utrwalonych rasistowskich konotacji i ze statusem równym Europejczykom. Skoro jednostki zmieniają swoje imiona, to mogą również i całe etnosy. Ta możliwość wyboru jest oczywiście ograniczona, bo to otoczenie najczęściej nadaje imię jednostce. W przypadku etnonimów prawie zawsze mieliśmy do tej pory do czynienia z nazwami własnymi grupy, czyli endoetnonimami i nadanymi im przez innych, czyli egzoetnonimami. Tendencja w ramach ruchu „politycznej poprawności”, aby używać tylko endoetnonimów, nie wydaje się w świetle dotychczasowych doświadczeń rokować powszechnego sukcesu. Egzoetnonimy też w końcu ulegają zmianie, gdy otoczenie dojdzie do wniosku, że dotychczasowe określenia nie są adekwatne dla danej grupy i po prostu wyjdą z mody. Tak jak słowo „Negr” przestało być w Polsce

<sup>144</sup> Ibidem, s. IX.

<sup>145</sup> R. C. Ferreira, op. cit., s. 324.



używane bez specjalnej kampanii medialnej, choć posługiwał się nim jeszcze sam Bystrzeński, tak wydaje się, że w przyszłości może zniknąć też z polszczyzny słowo „Murzyn” — przynajmniej jako określenie ciemnoskórych Afrykanów. Używając już obecnie publicznie słowa „Murzyn”, mimo woli komunikuje się, przynajmniej niektórym kręgom osób, pewne treści powszechnie nieakceptowalne, stwarzając tym samym pole do konfrontacji. Jednocześnie specjalne akcje na rzecz przyśpieszenia tej zmiany, wymyślanie od rasistów i faszystów tym, którzy w dalszym ciągu używają tego określenia w dobrej wierze, niekiedy mogą mieć skutki nawet odwrotne od zamierzonych. Rzeczy narzucone nie budzą bowiem szacunku, tym bardziej jeśli są odbierane jako sztuczne, jako swoista „nowomowa”. Przekora też jest stałym elementem natury ludzkiej. Możemy spotkać Polaków, którzy mając przyjaźielski, a nie wrogi stosunek do Afrykanów, nadal używają w stosunku do nich określenia „Murzyni”, aby tylko zmanifestować swój sprzeciw wobec przymusu bycia „poprawnym politycznie”. Taka postawa ma jednak siłą rzeczy charakter konfliktowy. W sytuacji więc rozwijających się kontaktów z Afrykanami coraz więcej osób traktuje „nowe” etnonimy jako pewien konwenans, jako swoisty kod nieagresji, symboliczną formę, obyczaj tego, „czego nie wypada” robić lub mówić publicznie, po to, aby uniknąć konfliktów i łagodzić stosunki międzyludzkie<sup>146</sup>.

## Stosunek do pracy, cywilizacja i odpowiedzialność

### Lenistwo „Murzynów”

Obraz leniwego „Murzyna” jest jednym z częściej występujących stereotypów europejskich dotyczących Afrykanów. Według większości autorów starszych książek o życiu w Afryce: „Murzyni spędzają czas na leniuchowaniu, plotkowaniu i picciu wina palmowego”. Doktor Virey dowodził:

„Murzyn rodzi się, podobnie jak małpa, ze skłonnością do naśladowania, zna on umysłową wyższość białego człowieka, dosyć łatwo znosi niewolę, o nic się nie troszczy i jest bardzo leniwy”<sup>147</sup>.

Polacy podróżujący po Afryce nie różnili się w tych poglądach od ogółu Europejczyków. Tak np. Henryk Gordziałkowski pisał:

„Przeciętny Murzyn próżnuje z zapalem, wychodząc z założenia, że praca hańbi wolnego człowieka. Kobieta w Afryce jest niewolnicą mężczyzny, musi więc na niego pracować (...) Murzyni pracowali jedynie pod wpływem przemocy ze strony Białych”.

Byli według niego „okropnie leniwi” i:

„(...) gdy nie chodzi o wojnę, zbyt mało społecznie wyrobieni. Siedzieliby tylko przed chatami i kopcili fajki, prowadząc nie kończące się kłótnie, spory — główne zajęcie każdego dżentelmena o czarnej skórze”.

<sup>146</sup> A. Zadroznyńska, *Po co nam konwenans? Damy i galanci. O polskich zwyczajach towarzyskich*, Warszawa Warszawa 2004.

<sup>147</sup> J. J. Virey, *Historija naturalna rodu ludzkiego*, t. 1 i 2, Warszawa 1843, s. 4.

Zaznacza przy tym, iż rząd, misje i przedsiębiorstwa prywatne starały się z tym walczyć, ale niestety mało skutecznie<sup>148</sup>.

Z kolei Alfons Hajdukiewicz Pomian, pozytywnie wypowiadając się o Dahomejczykach i starając się na swój sposób przełamywać niektóre ze stereotypów w tej sprawie, uważa jednak, iż lenistwo jest cechą naturalną „rasy murzyńskiej” i przeszkodą w ich rozwoju:

„Wspólną cechą jednak, która ich łączy z pozostałą ludnością ich rasy, jest lenistwo. Nie słusznie mówi się o pracowitym człowieku, że «haruje jak Murzyn», ponieważ określenie to oznaczać powinno coś wręcz przeciwnego, złą pracę i o niewielkim zakresie (...) Lenistwo pozostanie przeszkodą w rozwoju ludności murzyńskiej. Ponieważ Europejczycy nie mogą na stałe osiedlać się tutaj z uwagi na zabójczy dla nich klimat, a Murzyni są zbyt leniwi, by wziąć się do pracy, kraj nadal pozostanie na tak niskim poziomie kultury jak przed wiekami”<sup>149</sup>.

W ciągu wieków poglądy Europejczyków na temat pracowitości Afrykanów niewiele się zmieniły. Większość z tych, którzy dłużej lub krócej przebywali w Afryce, twierdzi, że wielokrotnie się z tym osobiście zetknęli i nikt nie przekona ich już, że jest inaczej:

„Nasz radca handlowy wezwał jednego z *watchmanów*, aby pomalował swoją kanciapę z cegiel zbudowaną, obrzydliwie brudną i pomazaną. Dał mu farbę. A ten pyta, po co? — No widzisz, że jest brudno. Będzie wam przyjemniej jak będziecie mieli czysto. A ten patrzy mu w oczy i widać, że nie rozumie, co to za przyjemność będzie, że on się napracuje. Pomalował jednak, ale po tygodniu znowu była taka, że bym się człowieka tam bał wpuścić” [W 2–39].

Ci, którzy nigdy w Afryce nie byli, powtarzają zwykle zapamiętane dobrze opowieści o lenistwie „Murzynów”:

„Trudno mi o nich coś więcej powiedzieć, oprócz tego, że podejrzewam, że leniami są niesamowitymi (...) To ich taka cecha. Im to nie przeszkadza raczej. Ja w ich kraju nigdy nie byłem, ale podejrzewam, że im się ciężko do pracy wziąć” [W 2–38].

„Murzyna ciężko namówić do roboty. Woli leżeć pod bambusem i banan mu na głowę spadnie czy pomarańcz. A z czego wynika to ich lenistwo? — Naturalne. Wrodzone to mają” [W 2–40].

„Ja wiem, że tam Murzyni nic nie chcą robić, tylko pod palmą leżą. Mieszkań nie mają. Jeść im daje jakaś opieka społeczna, a oni dalej leżą i nic nie robią. Ja tak w telewizji widziałem” [W 2–65].

„W Afryce oni nie muszą pracować. Murzyn dba tylko o to, żeby się najeść. Bo to jest taka potrzeba, żeby przeżyć, musi jeść. Ale on tak poza tym nic nie musi robić, bo nie potrzebuje pieniędzy na ubrania, na telewizor, na opłaty, na buty, na szkołę, więc nie musi pracować. On bierze dzidę, upoluje coś, co mu starcza załóżmy na 4 dni czy na 5 dni i dalej leży, a jak się skończy, to znowu idzie. Córka mojej przyjaciółki, która pojechała do Ameryki, też twierdzi, że są to lenie, że mają tak źle, jak mają tylko dlatego, że nie chce im się pracować”

<sup>148</sup> H. Gordziałkowski, *Czarny sen. Przygody i przeżycia w Kongo Belgijskim*, Lwów, Warszawa 1934, s. 59–71.

<sup>149</sup> A. Hajdukiewicz de Pomian, *Dahome, land och folk*, „Ymer” 1895, t. 1–2, cyt. za A. Kuczyński, *Polskie opisanie świata*, Wrocław 1994, s. 333–336.

wać. Że lepiej leżeć na zasilku lub sprzedać parę porcji narkotyku. Jak się skończy zasilek, to oni idą po następny. Po prostu nie lubią pracować" [W 2–159].

Swoistą specyfiką w postrzeganiu lenistwa Afrykanów przez niektórych Polaków, jest pewnego rodzaju ambiwalencja wyrażająca się brakiem wyraźnego jego potępienia. W tonie głosu u niektórych z wypowiadających się przebija czasami nutka zazdrości, że „Murzyni,, żyją w gruncie rzeczy jak w rajcu:

„Bardzo często się słyszy, że w Afryce Murzyn leży, nie musi pracować, bo on tylko sięgnie po banana, zatrzęsie tą palmą i mu spadnie na głowę banan lub pomarańcz. Jest im dobrze w tej Afryce. Tak, to słyszałem od marynarzy" [W 2–40],

lub nawet swoiste uznanie „cwaniactwa Murzynów”, w opinii niektórych całkowicie dopuszczalne:

„Murzyni to prawdziwe lesery. Nikt tak, jak oni nie potrafi wymigiwać się od roboty. Taki Murzyn z plemienia leży przez cały dzień i śpi. Od czasu do czasu chodzi na polowania" [W 2–70].

Podstawą różnicą między dawniejszym a współczesnym mówieniem o tej kwestii jest (przynajmniej wśród części ludzi wykształconych) unikanie wypowiadania się publicznie na temat stosunku Afrykanów do pracy, a niekiedy nawet podkreślania, że mamy tu do czynienia ze stereotypem. Trzeba jednak podkreślić, że ten „postępowy” osąd w konfrontacji z obserwowaną rzeczywistością rzadko się ostaje i niejednym ze współczesnych „specjalistów”, szczególnie od spraw rozwoju gospodarczego, w prywatnej rozmowie potwierdzi nam, że jednak: „Oni są naprawdę leniwi i to jest prawdziwą przyczyną ich biedy”. Na poparcie tej tezy przytacza się również mnóstwo przykładów i anegdot zacerpniętych często z własnych doświadczeń z pracy w krajach afrykańskich<sup>150</sup>. Obserwacje owe nie różnią się przy tym zbytnio zarówno od tych, które wypowiadają tzw. zwykli Europejczycy, jak i od tych, których dokonywano w przeszłości. Na ile ten obraz jest naprawdę odzwierciedleniem afrykańskiej rzeczywistości?

Wspomniałem już we wstępie, że we współczesnych badaniach nad stereotypami rezygnuje się z przypisywania z góry stereotypom fałszywości. Bardziej zasadne uznaje się poszukiwanie odpowiedzi na pytania, jaki jest zakres występowania takiej cechy, jak np. „lenistwo” w obrazach różnych ludów oraz kiedy i dlaczego taka charakterystyka poszczególnych etnosów się pojawia. Na to ostatnie pytanie spróbuję udzielić tu odpowiedzi.

Zaprzeczenie, że przysłowiowe lenistwo Afrykanów nie jest prawdą, nie wnosi nam nic do zrozumienia, dlaczego jest ono tak często przez Europejczyków obserwowane. Poza tym fakt, że stan gospodarek większości państw afrykańskich pozostawia wiele do życzenia, przyczynia się jeszcze do utrwalenia poglądu, że powodem takiego stanu rzeczy jest także zbyt mała przedsiębiorczość Afrykanów i ich stosunek do pracy, czyli — kolokwialnie mówiąc — właśnie lenistwo.

---

<sup>150</sup> M. Ząbek, *Arabowie z Dar Hamid. Społeczność w sytuacji zagrożenia ekologicznego*, Warszawa 1998, s. 255.

Współcześnie, gdy unika się *stricte* rasistowskich odpowiedzi, poszukuje się raczej wyjaśnień z zakresu uwarunkowań polityczno–ekonomicznych, historyczno–kulturowych czy też geograficzno–klimatycznych. Wielu badaczy ma jednak nadal tendencje do nadmiernych generalizacji i odwołuje się tylko do jednej przyczyny. Przykładem może być zwłaszcza nadmierne podkreślanie uwarunkowań środowiskowych<sup>151</sup>. Zdaniem naukowców z nastawieniem ekologicznym powodem określonego stosunku Afrykanów do pracy są wysokie temperatury i wilgotność powietrza, które muszą wpływać na rytm i organizację dnia. Poza tym brak mrozów powoduje, że wszelkie pasożyty mają idealne warunki rozwoju, co sprawia, że większość Afrykanów jest nimi zarażonych, są więc zbyt słabi, by pracować<sup>152</sup>. Nie bez znaczenia jest zapewne również niska jakość żywienia mieszkańców Afryki, wpływająca ujemnie na ich życiową energię. Uwarunkowania środowiskowe odgrywają oczywiście znaczną rolę w życiu człowieka, ale wydaje się, że nie wszystko da się wytłumaczyć prostym założeniem, że „gdy jest gorąco, to nie chce się pracować”. Badania fizjologiczne podobno udowodniły, że organizm człowieka może równie wydajnie pracować w tropikach, jak i gdzie indziej, jeśli miał czas na zaadaptowanie się do klimatu<sup>153</sup>. Zapytać można także, dlaczego upał nie przeszkadza Afrykanom wykazywać się niespożytą energią wszędzie tam, gdzie widzą oni w danej aktywności jakąś korzyść dla siebie. Gdyby temperatura była głównym czynnikiem determinującym zachowanie człowieka, to musiałaby wpływać nie tylko na pracę, ale na jego całą ruchliwość fizyczną także w sporcie i zabawie, co już trudniej udowodnić. Poza tym na wielu obszarach wyżynnych Afryki, od Etiopii po RPA, panują temperatury i poziom wilgotności całkiem nieraz umiarkowane, a mimo to Afrykanie także i z tych terenów uchodzą w oczach Europejczyków za mało pracowitych. Trzeba także wziąć pod uwagę, że wysokie temperatury i wilgotność charakteryzują również inne rejony świata, co nie przeszkadza, aby np. ludy z Azji Południowo–Wschodniej (przynajmniej współcześnie) spostrzegane były jako bardzo pracowite. I odwrotnie — wielu afrykańskich imigrantów przebywających w krajach umiarkowanych także jest lub było oskarżanych o brak aktywności i lenistwo.

---

<sup>151</sup> Podkreślanie znaczenia uwarunkowań środowiskowych dla rozwoju gospodarczego i przedsiębiorczości nie jest nowe. Znane co najmniej od czasów XIX–wiecznego determinizmu geograficznego, tzw. geografii człowieka i ekologii kulturowej. Współcześnie tezę o zależności rozwoju gospodarczego od klimatu w nieco złagodzonej formie popularyzuje m.in. amerykański historyk i ekonomista David Landes, *Bogactwo i nędza narodów*, Warszawa 2005.

<sup>152</sup> D. S. Landes, op. cit., s. 21–35. Autor ten uważa, że jedynym powodem odejścia od determinizmu geograficznego było „skażenie geografii rasizmem”, tzn. — jak pisze — ujawnienia przez nią prawdy, że przyroda jest niesprawiedliwa i nie obdarza wszystkich swoimi względami po równo. Jednocześnie za błąd uznaje fakt, że geograficzne czynniki całkowicie decydują o ludzkim losie. Przytacza także poglądy swoim przeciwne, jak zdanie Blauta, który przeciwstawia się stereotypom o pracy i chorobach w tropikach; J. Blaut, *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York 1993.

<sup>153</sup> J. Blaut, op. cit., s. 70–78, za D. S. Landes, op. cit., s. 25.

Zdaniem Landesa: „Jeśli historia rozwoju gospodarczego czegoś nas uczy, to tego, że o wszystkim przesądza kultura”<sup>154</sup>. Na ten aspekt zwraca się często uwagę przy opisie społeczności muzułmańskich, tłumaczących bierność ich przedstawicieli wiarą w przeznaczenie człowieka. Islamowi przypisuje się często odwrotną rolę, gdy chodzi o mobilizację ludzi do pracy, od tej, jaką w Europie odegrał, zdaniem Webera, protestantyzm. W analizie afrykańskich kultur tradycyjnych wskazuje się także na rolę percepcji czasu. Spostrzeganie go związane jest z ruchem, w związku z tym brak aktywności w tradycyjnej kulturze afrykańskiej nie jest traceniem czasu, lecz raczej jego oszczędzaniem. W dodatku nie spostrzega się go linalnie, co wpływa na osłabienie motywacji związanych z dążeniem do określonego celu. Kolejny czynnik to uwarunkowania społeczne dotyczące głównie wspólnotowości życia gospodarczego, będącego zazwyczaj swego rodzaju systemem ubezpieczającym od ryzyka, ale przyczyniającym się do bierności poszczególnych jego członków. Indywidualna aktywność gospodarcza bowiem się nie opłaca, gdyż wypracowane przez jednostkę nadwyżki muszą ulec redystrybucji w ramach rozszerzonej rodziny. Przytaczana jest też koncepcja Galbraitha, według której każde podjęcie wysiłku wymaga względnej pewności, że zostanie on nagrodzony. Tymczasem zwłaszcza w biednych społecznościach „niechęć do ryzyka” jest bardzo znaczna, i to zupełnie z uzasadnionych przyczyn<sup>155</sup>. Wreszcie samo pojęcie „bogactwa”, czy „dobrobytu”, do którego warto byłoby dążyć, jest również kulturowo zdeterminowane i nie musi się ono ograniczać do coraz większego gromadzenia dóbr materialnych, jak w kulturach Zachodu, lecz może być związane np. z posiadaniem dużej rodziny. W kulturach afrykańskich człowiek bogaty według zachodnich standardów, ale np. nie posiadający wielu dzieci, jest biedny według rodzimych wzorów zamożności.

Kulturowe wyjaśnianie zagadek związanych z brakiem szerszej aktywności ekonomicznej Afrykanów budzi jednak u większości ekonomistów i działaczy gospodarczych niechęć, bo — jak pisze Landes — przeszkadzają one we wprowadzaniu dobrych pomysłów w życie i za bardzo pachną rasistowską niezmiennością<sup>156</sup>. Pytają: jeśli kultura aż tak bardzo oddziałuje, to dlaczego nie czyni tego konsekwentnie? Skąd się bierze szczególna aktywność niektórych grup imigrantów, którzy u siebie w kraju bynajmniej nie uchodzili za przedsiębiorczych? Okazuje się, że nie ma jednych raz na zawsze ustalonych przyczyn<sup>157</sup>. Tradycje kulturowe i przyjęte systemy rządzenia oraz polityka gospodarcza w danym kraju są także ze sobą powiązane i oddziałują na siebie. Z punktu widzenia przedsiębiorczości to oddziaływanie może mieć zarówno pozytywny, jak i negatywny wpływ. Okazuje się, że te same wartości kulturowe, uwolnione spod wpływów „złego rządu”, na emigracji mogą zaowocować dużą aktywnością gospodarczą lub przeciwnie — utrwalić postawy bierne i roszczeniowe. Stąd obecnie wielu afrykańskich uchodź-

<sup>154</sup> D. S. Landes, op. cit., s. 577.

<sup>155</sup> J. K. Galbraith, *Istota masowego ubóstwa*, Warszawa 1987, s. 41.

<sup>156</sup> D. S. Landes, op. cit., s. 577.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

ców w Polsce, przynajmniej wśród osób opiekujących się nimi, bynajmniej nie uchodzi za leniwych, lecz bardzo aktywnych i przedsiębiorczych w przeciwieństwie do przybyszów z byłego ZSRR, którzy poza Ormianami uważani są za biernych.

Wracając jednak do stereotypowego wizerunku Afrykanina niechętnego pracy, nie trudno zauważyć, że występuje w nim pewna niekonsekwencja i ambiwalencja, wskazująca jasno na pierwotną jego genezę. Znajdujemy ją w niektórych opisach ich lenistwa:

„Murzyn w buszu nie ma wprawdzie luksusów, ale i nie głoduje. Także nie pracuje. To, co trzeba w gospodarstwie zrobić, a jest tego stosunkowo niewiele, robią żony i córki. Murzynowi wystarczy wylegiwanie się na macie w chacie, gdy leje deszcz lub jest bardzo gorąco, albo przed chatą, gdy jest sucho, a nie bardzo gorąco (...) Murzyn nie lubi pracować ani też... modlić się, ale za to lubi bawić się. Zabawa, a nade wszystko taniec, to jest coś, o czym myśli cały tydzień, gdy w pocie czoła pracuje na farmie białego pod palącym słońcem afrykańskim”<sup>158</sup>.

Wydawać się może, iż autor ten nie dostrzega, iż sam sobie zaprzecza. W końcu z jego tekstu nie wiadomo, czy „Murzyni” „wylegają się” cały dzień, czy też „pracują w pocie czoła”<sup>159</sup>. Przypomnijmy też, że powiedzenie: „pracuje jak Murzyn” nie oznacza zawsze uchylania się od pracy, czy nawet złej jakościowo pracy, ale na odwrót — bardzo ciężką pracę, wykonywaną w dodatku bez większej satysfakcji, za marne wynagrodzenie lub całkiem za darmo. Innymi słowy, chodzi o pracę niewolniczą lub słabo wynagradzaną, co w kontekście narzekań wielu europejskich obserwatorów na lenistwo „Murzynów” jest prawdziwym paradoksem, gdyż wygląda na to, jakby od niewolników spodziewali się pracy wydajnej i wykonywanej w dodatku z entuzjazmem. Omawiany więc stereotyp w powszechnej świadomości Białych musiał pojawić się w okresie handlu niewolnikami, a utrwalić w czasach późniejszej pracy przymusowej praktykowanej w koloniach<sup>160</sup>. Warto tu przypomnieć, że lenistwo w końcu zarzucano nie tylko Afrykanom, ale i innym grupom

<sup>158</sup> M. Książkiewicz, *Z podróży po Mozambiku 1939*, w: B. Olszewicz (red.), *Ze wspomnień podróźników*, Warszawa 1958, s. 111–126.

<sup>159</sup> Podobną niespójność poznawczą w postawach Polaków stwierdzili socjologowie polscy w badaniach „Polacy a inni”, przeprowadzonych w 1988 roku. Lenistwo przypisywało „Murzynom” wówczas 20,6% respondentów, natomiast znacznie mniejsza grupa, bo tylko 5%, przypisywała im pracowitość, była to jednak cecha druga co do kolejności występowania; J. Nawrocki, *Obraz Arabów, Chińczyków, Murzynów i Żydów w świadomości społeczeństwa polskiego*, w: S. Łodziński, *Z problematyki...*, op. cit., s. 156.

<sup>160</sup> Afrykanie prowadzący gospodarkę samowystarczalną początkowo niechętnie podejmowali pracę najemną, stąd stosowanie pracy przymusowej w koloniach zamiast opodatkowania przez Francuzów i Portugalczyków mimo oficjalnego zniesienia niewolnictwa, czy też sprowadzanie siły roboczej z Indii przez Anglików. Dopiero później stworzono system zachęt rynkowych. Niechęć do pracy najemnej Afrykanów spopularyzowana była jednak jako ich lenistwo. Marian Książkiewicz próbował wyjaśnić to czytelnikowi polskiemu, pisząc: „Sielankę murzyńskiej wioski zakłócił biały człowiek, który w buszu założył farmę, a ponieważ sam nie jest w stanie pracować na roli pod tropikalnym słońcem, stworzył cały system, aby Murzyna, który nie lubi ani nie musi pracować w buszu na kawałek chleba dla siebie, zmusić do pracy na dobrze posmarowany masłem chleb dla białego człowieka”. „(...) gdy pojawiły się miasteczka, a w nich sklepy, w których było tyle rzeczy mogących spodobać się czarnemu (...) Murzyn

społecznym na całym świecie znajdującym się w podobnej sytuacji. Lenistwo polska szlachta zarzucała swym chłopom pańszczyźnianym, co jest zjawiskiem wręcz identycznym jak w przypadku Afrykanów zatrudnianych pod przymusem, cudzoziemcy zaś z Zachodu zarówno polskiej szlachcie, jak i chłopom. „Wszyscy Polacy są leniwi” — to do dziś jeden z bardziej znanych stereotypów Polaków w Niemczech<sup>161</sup>. Badania socjologiczne wskazują, że cecha ta jest nadal jedną z głównych, jaką przypisują Polakom przedstawiciele prawie wszystkich narodów europejskich<sup>162</sup>. Megalomanią okazuje się także myślenie, że przynajmniej Afrykanie będą mieli nas za pracowitych. Od Afrykanów przebywających w Polsce równie często można usłyszeć taką samą uogólnioną opinię na podstawie wyrwykowych obserwacji, jaką my mamy o nich:

„Polacy są leniwi, szczególnie jeśli idzie o pracę zbiorową” [W 1–67].

„Denerwuje mnie jak młode chłopaki tutaj pod moim oknem cały dzień siedzą i nic nie robią, tylko piją piwo i wino” [W 1–20].

„Mężczyźni tu dużo piją i nie lubią wcale pracować. Jak z takimi ludźmi Polska ma wejść do Europy? Trudno mi powiedzieć” [W 1–119].

Obrazy lenistwa Afrykanów czy Polaków nie znikają także współcześnie. Przyczyny upatruje się na ogół w wyjątkowej trwałości powielanych nieustannie stereotypów. Wydaje się jednak, że to nie wszystko, gdyż jednocześnie zarówno w krajach afrykańskich, jak i w Polsce ciągle można obserwować złą jakościowo pracę i wykonywaną niechętnie. Prawdopodobne jest więc, że działają nadal wspomniane wyżej uwarunkowania kulturowe, a bodźce rynkowe występują nieraz na bardzo niskim poziomie. Należałoby więc przyjąć, że pracowitość czy lenistwo nie jest cechą, którą można trwale przypisać tym lub innym ludom. Stosunek do pracy zależy w głównej mierze od osobistych motywacji, wyraźnego celu oraz wiary w realną możliwość jego osiągnięcia.

## Pracowitość Afrykanek

Przytaczając rozmaite opinie o stosunku do pracy Afrykanów czy innych narodów, należy zauważyć, że zazwyczaj nie dotyczą one całości danego społeczeństwa, ale wyłącznie jego męskiej części. Dla tych samych ludzi, dla których Afrykanie jako mężczyźni są najgorszymi leniami, jakich można spotkać na świecie, charakterystyczne są zgoła odmienne wypowiedzi na ten sam temat, ale w stosunku do kobiet. W ich przypadku europejscy podróżnicy zarówno w przeszłości, jak i współcześnie są w większości niezwykle łaskawi, pochylają się z uznaniem nad ciężką pracą Afrykanek, wyrażając swoje przejęcie i oburzenie traktowaniem ich jak niewolnic. To one obciążone są całą pracą: „tyrają jak niewolnice” — pisał Marian Książkiewicz — „kopią, sadzą, sieją i gotują, noszą wodę z rzeki w wielkich

zaczął potrzebować pieniędzy i szukać sam pracy, zarówno na farmach, jak i przede wszystkim w kopalniach, gdzie płacono lepiej”; M. Książkiewicz, *Z podróży...*, op. cit., s. 111.

<sup>161</sup> *Das Lexikon der Vorurteile*, Frankfurt am Main 1983, s. 7–20.

<sup>162</sup> L. Kolarska-Bobińska, *Obraz Polski i Polaków w Europie*, Warszawa 2003.

glinianych dzbanach i wychowują dzieci”<sup>163</sup>. Podobne piszą i inni: „Im więcej Murzyn posiada kobiet, tym lepiej zabezpiecza sobie pewność słodkiego próżnowania”<sup>164</sup>. Henryk Gordziałkowski w swoim przekonaniu uważa, że przełamuje stereotypy mówiące, że „Murzyn jest do ciężkiej pracy”. „Pracować jak Murzyn? O nie!” — zdaje się krzyknąć:

„Pracować jak Murzynka — winno się mówić. Bo Murzynka musi karczować dżunglę i siać maniok, i kukurydzę, i orzechy, i zbierać to wszystko, i zbierać również w dżungli owoce, i gąsienice, i szarańczę, i korzenie, i przynieść drzewa, wody, trawy i gliny na budowę domu, i robić maty, garnki lepić i tłuc mąkę, niańczyć dzieci, łowić ryby i nieść w podróży rzeczy swego męża i wykonywać wiele, wiele innych prac, których wyliczyć tu niepodobna”<sup>165</sup>.

Powszechne ubolewanie europejskich podróżników nad ciężkim losem kobiet i przeciwstawianie im próżniactwa mężczyzn wydaje się być również bardzo charakterystyczne w ogólnym doświadczeniu „inności”. Czytając książki podróżnicze, natknijemy się na nie, nie tylko w Afryce. W oczach Europejczyka okazuje się, że cały świat źle traktuje swoje kobiety, z wyłączeniem oczywiście Europy, gdzie takie traktowanie kobiet, nawet jeśli się zdarza — jak sugeruje to wielu autorów — to jest potępiane. Cytowany już Gordziałkowski był o tym przekonany, gdy pisał:

„Murzyn właściwie przypomina tego pana w Europie, który przez cały dzień przy stolikach kawiarnianych załatwia «interesy», a wieczorem wraca do żony i woła o kolację zdobytą ciężką pracą jej rąk przy igle lub maszynie do pisania i potem, bez jednego dobrego słowa, kładzie się «zmęczony» spać (...) Tylko, że u nas mąż taki, spotykany zresztą częściej w powieściach niż w życiu, jest ogólnie pogardzany i uważany za jednostkę społecznie szkodliwą, podczas gdy w Afryce czarny małżonek, który idzie na polowanie właściwie po to, aby się zabawić i aby później mieć przez kilka miesięcy temat do praba<sup>166</sup>, jest w oczach swoich współplemieńców zupełnie w porządku”<sup>167</sup>.

Współcześnie oskarżenia dotyczące przeciążenia kobiet pracą w gospodarstwach domowych, związane z ich nierównym statusem, za sprawą zachodnich ruchów feministycznych czy obrońców praw człowieka, jak i pojedynczych dziennikarzy pojawiają się nawet jeszcze częściej. Czasopismo „Wiedza i Życie”, zajmujące się popularyzowaniem nauki, opublikowało fotoreportaż Adama Leszczyńskiego pod prowokującym tytułem *Czarna kobieta w Afryce to nie człowiek*. Autor odwołuje się do znanego już czytelnikom obrazu Afryki, pisząc m.in.:

„Afryka to kontynent mężczyzn, jeżeli sędzić po telewizji i gazetach. Politycy i biznesmeni to niemal bez wyjątku mężczyźni, podobnie jak żołnierze, pastorki, dziennikarze czy profesorowie. Kobiety żyją w świecie prywatnym: między domem, polem i kościołem. Pla-

<sup>163</sup> M. Książkiewicz, *Z podróży...*, op. cit., s. 111–126.

<sup>164</sup> A. Majewski, *Cztery lata wśród Murzynów*, Warszawa 1928, s. 122–162.

<sup>165</sup> H. Gordziałkowski, *Czarny...*, op. cit., s. 59.

<sup>166</sup> *Praba* — słowo pochodzi prawdopodobnie z lokalnej odmiany *pidgin-english* i oznacza spór, długotrwałą dyskusję, w znaczeniu potocznym używane również na określenie czczej gadaniny.

<sup>167</sup> H. Gordziałkowski, *Czarny...*, op. cit., s. 60.



cą za to wysoką cenę. To je przede wszystkim dotyczą wojny i AIDS. Wykonują najgorsze prace. Są zapomnianymi bohaterkami Afryki”<sup>168</sup>.

Do pewnego stopnia nowym wątkiem, który pojawia się we współczesnych tekstach na ten temat jest silniejsze niż dawniej domaganie się równych praw dla kobiet w tym sensie, aby zostały one dopuszczone do szerszej aktywności w sferze publicznej oraz zagwarantowania im prawa do wykonywania zajęć i zawodów dotąd tradycyjnie uznawanych za męskie. Powszechne są dzisiaj również oskarżenia krajów afrykańskich wnoszone przez rzeczników praw człowieka o nieprzestrzeganie praw pracowniczych w stosunku do ogółu zatrudnionych, a kobiet w szczególności i wyzysk ich przez pracodawców. Pojawia się też teza, że niższa pozycja społeczna kobiet przekłada się nie tylko na znacznie niższe zarobki, ale też na to, że częściej chorują na AIDS i częściej padają ofiarą konfliktów zbrojnych<sup>169</sup>.

Natomiast sami Afrykanie, będąc w dużej mierze pod wpływem kultury europejskiej, z jednej strony przejmują takie myślenie o sobie, włączając się do różnych ruchów na rzecz równości kobiet w swoich krajach, z drugiej część z nich oburza się przeciwko takiemu jednostronnemu, ich zdaniem, pokazywaniu Afryki, widząc w tym kolejny przykład stereotypowego obrazu Afrykanów, a czasem wręcz rasizmu Białego. Dla wielu Polaków mających kontakty z Afrykanami w Warszawie zaskakująca była ich reakcja na ukazanie się wspomnianego fotoreportażu Leszczyńskiego. Afrykańscy działacze ze Stowarzyszenia Uchodźców w RP i Stowarzyszenia Przyjaciół Afryki zajęli bowiem zgodnie stanowisko, w którym tekst ten potraktowali jako przejaw działania w Polsce ludzi o poglądach „ultraprawicowych”, „faszystowskich” i „rasistowskich”. „Treść artykułu bez wątpienia podsyca rasistowskie nastroje oraz inne nieprzychylnie działania skierowane przeciw Afrykańczykom” — napisał na jednej ze stron w internecie kameruński poeta Simon Mol. Podjęli też starania, aby swój pogląd na ten temat upowszechnić drogą elektroniczną i w organizowanych publicznych dyskusjach.

Należy także wspomnieć, że wielu Afrykanów, podobnie jak większość muzułmanów, spostrzega status kobiet w Europie niemal jak Europejczycy w Afryce. Dla większości muzułmanów niezdolni do opieki nad swoimi rodzinami biali mężczyźni zmuszają swoje córki i żony do pracy zarobkowej, robienia zakupów i kupczenia ciałem. Zachodnie kobiety, fizycznie i psychicznie przemęczone, zmuszane są do wyrzekania się podstawowych wartości, takich jak np. małżeństwo i macierzyństwo, i stają się ofiarą krzywdzącej i haniebnej obyczajowości<sup>170</sup>.

Stosunek wielu antropologów do powyższych, nader licznych, opisów drastycznych nierówności między płciami, zwłaszcza wśród ludów pozaeuropejskich, był jednak i jest najczęściej sceptyczny. Zdaniem antropolog Anny Zadrożyńskiej, kultura jako logiczna organizacja życia człowieka wymagała równouprawnienia płci, mimo że dziś dysponujemy przekazami pozornie zaprzeczającymi tej równo-

<sup>168</sup> A. Leszczyński, *Czarna kobieta w Afryce to nie człowiek*, „Wiedza i Życie”, 2005, nr 6, s. 6–13.

<sup>169</sup> B. Girdler-Brown, *Migration and AIDS. Eastern and Souther Africa*, „International Migration”, vol. 36 (4), s. 513–552.

<sup>170</sup> Patrz m.in.: Haitham Abu-rub, B. Zabża, *Status kobiety w islamie*, Wrocław 2002.

wadze<sup>171</sup>. Nie istniały także społeczności, w których równowaga między płciami byłaby rażąco zachwiana na korzyść jednej z nich, gdzie nie byłoby równoważenia mechanizmów presji przez działania represyjne (przynależne każdej płci), należy więc problem ten traktować, zdaniem autorki, jako wynik zasady sprzężeń i samo-regulacji<sup>172</sup>. Wyraźna oficjalna supremacja mężczyzn w kulturze arabskiej i wielu kulturach afrykańskich równoważona była realnym znaczeniem kobiet w codziennym życiu domowym, systemem rekompensujących darów, czy zwolnień z wielu prac, które należały do obowiązków mężczyzn. Zdarzali się zresztą i dawniej nieliczni obserwatorzy i badacze, którzy to dostrzegali. W tej roli ponownie wyróżnił się Bonifacy Platz, który cytując różnych współczesnych sobie podróżników, zgromadził mnóstwo przykładów na dowód, że kobiet w Afryce wcale się nie prześladuje. Pisze m.in., że u „Makololów kobiety pracują niezwykle mało, za to więcej strojem się zajmują”, u „Baniajów rozkazują mężczyznom, a oni je słuchają”, „Wapokomowie karzą wszelkie ubliżenie płci słabej”, u „Mangandjów dochodzą do godności wodza”, u „Gallasów wprowadzie na kobietach ciężą kłopoty domowe, ale też i mają prawo do rozkazywania”, a u Tuaregów „pod każdym względem stoją na równych prawach z mężczyzną, a często nawet wyżej” itd.<sup>173</sup>

Z polskich podróżników do takich wyjątków należał również niewątpliwie Alfons Hajdukiewicz–Pomian. Na temat ciężkiego losu kobiet afrykańskich pisał:

„Rozpowszechnia się w Europie pogląd, że pozycja kobiety w ramach afrykańskich pierwotnych zwyczajów ludowych jest niewiele lepsza od pogardzanego zwierzęcia domowego. Tymczasem tutejsze stosunki tego nie tylko nie potwierdzają, ale nawet w pewnych przypadkach wydaje się, że jest ona lepszą niż w naszych cywilizowanych krajach. Jeśli porówna się kobietę z niższych klas w Dahomeju z sytuacją kobiet z ubogich klas robotniczych w Europie, to niewątpliwie afrykańska kobieta jest uprzywilejowana. Kobieta w Dahomeju nie pracuje zarobkowo, wykonuje jedynie proste prace domowe. Wszystkie uciążliwe roboty, jak szycie, przędzenie, tkanie, wyrób ręczny przedmiotów gospodarstwa domowego, uprawa roli, siewy, żniwa i rybołówstwo należą do mężczyzn. Kobiety zajmują się domem, gotują, mielą mąkę i doglądają dzieci (...) W domach zamożniejszych Murzynów kobiety prowadzą prawie beczynne życie, z wyjątkiem przypadków, kiedy dla zabicia czasu zajmą się drobnym handlem. Ich jedynym zajęciem jest siedzenie godzinami z innymi kobietami, niekończąca się paplanina i palenie małych porcelanowych fajek”<sup>174</sup>.

Być może powyżsi autorzy przesadzają w drugą stronę, niemniej jest faktem, że każda kultura wynajdywała zaplecze tworzone prawie wyłącznie przez kobiety (jak np. większość tzw. kultów opętania w Afryce). Natomiast to, co nadawało im sens i znaczenie społeczne, demonstrowane było bezpośrednio przez mężczyzn. Równowaga ta została naruszona dopiero wraz z pojawieniem się współczesnych zmian w kulturze i migracją do miast, powodując rozerwanie dotychczasowych struktur społecznych i kulturowych, zachwianie norm obyczajowych i likwidację

<sup>171</sup> A. Zadrożyńska, *Etnologiczne problemy seksuologii. Symbolika płci i seksu w różnych kulturach świata*, w: K. Imieliński (red.), *Seksuologia kulturowa*, Warszawa 1984, s. 189.

<sup>172</sup> Ibidem, s. 188.

<sup>173</sup> B. Platz, *Człowiek...*, op. cit.

<sup>174</sup> A. Hajdukiewicz de Pomian, op. cit.

sankcji z nich wynikających. Ponieważ jednak kultura zawsze wymagała równouprawnienia płci, także i dziś można się domyślać tych samych mechanizmów samoregulujących, które próbują określić jakoś pozycję człowieka (kobiety czy mężczyzny) w nowych społecznościach<sup>175</sup>.

\*

Poza wymienionymi czysto racjonalistycznymi wyjaśnieniami lenistwa Afrykanów i pracowitości Afrykanek, i *vice versa* w odniesieniu do Polek i Polaków, powinniśmy przykładem poprzednich rozważań również wziąć pod uwagę istnienie obrazu lenistwa–pracowitości jako kolejnego symbolicznego elementu w obrazie „obcego”. Stereotyp szczególnego lenistwa czy też szczególnej pracowitości kobiet jest bowiem stałym elementem występującym w opisie wszystkich „obcych”. Co do pracowitości obcych kobiet, to spostrzeżeń na ten temat dokonywali głównie mężczyźni. Ponieważ kobieta dla mężczyzn sama w sobie jest symbolem numinotycznej inności, podlegając podobnej stereotypizacji, to w przypadku obcych kobiet, odczucie obcości jakby podwaja się, a przez to nawzajem znosi albo ulega odwróceniu<sup>176</sup>.

Stosunek „innych” do pracy, każda widoczna aktywność lub jej brak u „obcych” są przez nas skwapliwie rejestrowane, zapamiętywane i wyolbrzymiane, tak samo jak rzucające się w oczy cechy fizyczne, zapach, pożywienie itd. Akcentując lenistwo „obcych”, Europejczycy zdają się umacniać w sobie wiarę w wyższość własnej cywilizacji — dawniej swojej bezpośredniej obecności w Afryce, swej misji cywilizacyjnej, polegającej m.in. na zmuszeniu „Murzynów” do pracy, obecnie zaś swego prawa do interwencji w imię obrony praw człowieka, stałego pouczenia w błogim przeświadczeniu, że bez pomocy z zewnątrz Afryka sobie nie poradzi. Przy okazji, podobnie jak inne stereotypy, podkreślają różnicę między „nami” a „nimi”. Stąd Afrykanie w myśleniu mitycznym jawią się jako potomkowie homeryckich Lotofagów z Libii, którzy popadli na zawsze w senną błogość, oddając się nieróbstwu i bezpłodnym marzeniom. Dlatego zapewne w innym kontekście myślenia mitycznego Afryka wydaje się być rajem, gdzie człowiek nie musi pracować, a „Murzyni” są leniwi jak bogowie, bo banany same spadają im na głowę.

### Niedojrzałość Afrykanów

Kolejnym rozpowszechnionym stereotypowym mniemaniem jest opinia, że Afrykanie nie są i nigdy nie będą dorośli: „Murzyni są to wielkie dzieci: nie ma u nich praw, nie ma stałych rządów”<sup>177</sup>. Dlaczego? Ponieważ — jak oświadczył niegdyś Richard Burton — „ich rozwój umysłowy doznaje zahamowania i odtąd rozwija się

<sup>175</sup> A. Zadrożyńska, *Etnologiczne...*, op. cit., s. 188.

<sup>176</sup> Na ten temat więcej w rozdziale dotyczącym zachowań seksualnych wobec „obcego”.

<sup>177</sup> J. J. Virey, *Historyja...*, op. cit., s. 51.

wstecz zamiast naprzód”<sup>178</sup>. W okresie międzywojennym popularyzujący etnografię w Polsce E. H. Schrenzel z kolei tak tłumaczył dziwne zachowanie „dzikich”:

„Dzisiejszy Europejczyk patrzy na ludy, które zachowały jeszcze swą pierwotność, okiem mądrego, dorosłego człowieka, przebywającego w towarzystwie dzieci. Czy nas to dziwi, że niemowlę pije tylko mleczko? Że mu się zdarzył brzydki wypadek w pieluszkach albo że brzdąc mówi: «Dzidzi chce cacy» (...). Dotąd jeszcze nikt nie przyszedł na świat jako człowiek dorosły. Nawet najwięksi ludzie, nawet geniusze wszystkich epok rozpoczynali życie jako bezradne maleńkie dzieci. I nie było takiego ludu, który by wszedł w życie od razu z gotową kulturą, albowiem początek każdej kultury był stanem «dzikości»”<sup>179</sup>.

W przeciwieństwie do wielu innych rasistowskich wizerunków ten obraz nie ma charakteru ksenofobicznego, nie demonizuje Afrykanów, bo czyż dziecko może budzić lęk? Wyzwała w nas raczej uczucia opiekuńcze. Sprawiać może najwyżej kłopot, być niegrzeczne, nierozumne, może samemu sobie zrobić krzywdę. Innym razem może być śmieszne, zabawne aż do łez, czasem budzić współczucie. W końcu jednak „dorosły” (Europejczyk) zawsze sobie z nim poradzi. Potrafi „Murzynków” zrozumieć, powiedzieć sobie: przecież ja byłem taki sam jak te dzieci, także gaworzyłem, skakałem, pobiełem się o piłkę. „Murzyn–dziecko” nie jest jeszcze zbyt mądry i inteligentny, niesamowicie naiwny, trzeba go więc wszystkiego nauczyć, wytłumaczyć, pokazać, przypilnować, w razie czego ukarać, ale bez nas, jak dziecko sobie nie poradzi. Tak w zarysie można by przedstawić ten portret, przy czym proszę zwrócić uwagę na ten ostatni element powtarzający się aż do znudzenia. Jest poniekąd innym wariantem oświeceniowego mitu „szlachetnego dzikusa”, który właśnie szczególnie w stosunku do ciemnoskórych Afrykanów uzyskał tę, a nie inną formę. „Dziki” znaczy tu — niedojrzały, niedorosły. „Dzikość” w tym przypadku symbolizuje rajską pierwotność, niewinność i dziecinność. O ile bowiem — jak wspominałem na początku — „Indianin”, „Pers”, „Turek” i „Arab” mogli występować w stosunku do Europejczyków w roli mentora uczącego etyki lub „ekologii”, to „Murzyn–niewolnik”, zdaniem większości, nie nadawał się do tej roli i bardzo rzadko w niej występował. Kondycja jego budziła jednak współczucie, a wyjaśnienia jej doszukiwano się właśnie w jego „pierwotnej niewinności” i czarnym kolorze skóry. Towarzyszyła temu rozwinięta hipokryzja opierająca się na twierdzeniu, że osoby współczujące nie dają przystępu uprzedzeniom rasowym. Poczynając od oświeceniowych intelektualistów, wszyscy ich następcy będą się nad „Murzynami” litować i brać ich w obronę przed wyzyskiem i złym traktowaniem czy to przed dawnymi właścicielami niewolników, późniejszymi administratorami kolonialnymi, czy współczesnymi „rekinami międzynarodowego kapitalizmu”. Przy okazji jednak, z tej litości, podkreślać będą „dziecinną nieodpowiedzialność Murzynów”.

W literaturze zachodniej wizerunek „Murzyna — biednego, potulnego i wrażliwego dziecka” wykreowany został przede wszystkim przez europejską i amerykańską literaturę abolicjonistyczną, zwłaszcza zaś przez Harriet Beecher Stowe,

<sup>178</sup> B. Davidson, *Czarna...*, op. cit., s. 24.

<sup>179</sup> E. H. Schrenzel, *Bracia z całego świata, mala etnografia*, Lwów 1938, s. 44–46.

autorkę *Chaty wuja Toma*. Poczytność tej książki w swoim czasie była równa *Przygodkom Robinsona Cruzo*. Autorka o głównym bohaterze swej powieści mówi, że:

„Tom obdarzony był miękką i wrażliwą naturą swej łagodnej rasy, której bliska była zawsze dziecięca prostota...”<sup>180</sup>

Na przykładzie tej powieści możemy dostrzec, ile jest sprzeczności w takim traktowaniu. Dziecko przecież nikt nie będzie traktował jak w pełni dorosłego człowieka. Dziecko nie może mieć żadnych praw ani wolności, gdyż nie jest ich świadome. W stosunku do dziecka można mieć tylko pewne obowiązki. W *Chacie wuja Toma* handlarz niewolników radzi dobrotliwemu właścicielowi, który ma skrupuły, aby potajemnie odebrał matce jej dziecko przeznaczone na sprzedaż, a ją samą wcześniej gdzieś wysłał („aby nie było krzyku”). Kiedy wróci, będzie już po wszystkim i szybko zapomni, bo: „Murzyni są jak dzieci i nigdy długo nie pamiętają”<sup>181</sup>.

Powieści abolicjonistów, ukazując tragedię instytucji niewolnictwa, jednocześnie przedstawiały „Murzynów” jako ludzi dobrych, potulnych, stoicko spokojnych, zrezygnowanych i pozbawionych ducha buntu, a czarne kobiety jako oddane i wierne białej rodzinie służące domowe. Głównymi motywami, jakimi kierują się bohaterowie tych powieści, jest także często uczucie nienawiści w stosunku do samych siebie i gorące pragnienie stania się białym<sup>182</sup>.

Przez długi czas Europejczykom w ogóle nie przychodziło do głowy, że obrazy te uwłaczają godności Afrykanina, że poniekąd stanowią wyjaśnienie ich statusu niewolnika, bo czyż „dziećmi” nie powinni opiekować się „dorośli”? Jednocześnie można powiedzieć, że abolicjoniści, walcząc z jednym stereotypami, musieli w tej walce wykorzystywać inne, bo inaczej nie zostaliby zrozumiani, sami zresztą w nie wierzyli, gdyż do takiego odbioru przygotowała ich własna kultura.

Zarówno w przeszłości, jak i współcześnie obrazowi „Murzyna-dziecka” hołdują często ludzie, którzy są przekonani o swojej dobroci w stosunku do wszystkich bliźnich. Takie postrzeganie Afrykanów było częste m.in. u misjonarzy. Jeden z nich, Alojzy Majewski, opisuje np., jak „Murzyn” imieniem Mukenge budował dom w stylu europejskim. Ponieważ nigdy nie miał dość środków na jego ukończenie, musiał przerywać budowę, wówczas cegła kruszała z powodu wilgoci, a termyty toczyły stolarkę. Gdy ponownie przystępował do pracy, pieniędzy wystarczyło zaledwie na poprawienie tego, co zniszczył czas i znowu musiał przerywać. Majewski pisał:

„(...) na nic się nie zda zachęcać czarnych do rozumnego mierzenia sił na zamiary (...) W pożyciu wspólnym są Murzyni dziećmi, drobne nieporozumienia, jakie zdarzają się wszędzie, likwiduje ich prostoduszne usposobienie, sprawy zaś ważniejsze bywają wytaczane przed forum misjonarza”<sup>183</sup>.

Skojarzenia z „dzieckiem” wynikają najczęściej ze spostrzeganego przez Europejczyków u Afrykanów braku odpowiedzialności, niefrasobliwości, skłonności do

<sup>180</sup> H. B. Stowe, *Chata wuja Toma*, Warszawa 1966, s. 163.

<sup>181</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>182</sup> R. Jackson, *Postać Czarnego w literaturze latynoamerykańskiej*, Wrocław-Warszawa 1985.

<sup>183</sup> A. Majewski, *Świat murzyński*, Warszawa 1930, s. 123.

zabawy i oczywiście lenistwa. Tak np. ks. Lorenzo Gaiga opisywał kłopoty w Sudanie przy budowie domu jednego z najślawniejszych włoskich misjonarzy, brata Guido:

„Po pierwszych chwilach entuzjazmu zaczynają się rozczarowania. Murzyni nie mają najmniejszej chęci do pracy. Kiedy przychodzą rano, mówią: «Ojcie, chcemy pracować», ale już po pierwszych uderzeniach siekierą, wyciągają fajki i palą, zabijając czas w sposób iście bezwstydnym. Brat Guido i brat Galimberti muszą ich wciąż zachęcać, namawiać, zagrzewać własnym przykładem. Po paru godzinach «robotnicy» przychodzą upomnieć się o zapłatę: — «Pracowałem dosyć, teraz mi zapłać». Na porę posiłku zdążają zawsze punktualnie i ze wspaniałym apetytem. Potem odpoczywają i gawędzą bez końca. O trzeciej po południu zaczyna się drugi akt tej komedii zwanej pracą i trwa to do szóstej»<sup>184</sup>.

„Prawdę” o dziecinności „Murzynów” zawsze na nowo odkrywali wszyscy Polacy mający styczność z Afrykanami. Henryk Gordziałkowski uważał, że „wystarczy na moment zająć ich uwagę, aby natychmiast zapomnieli o wszystkim, co było” — no bo są jak dzieci<sup>185</sup>. Spotykamy się z nią oczywiście i u Sienkiewicza, który ustami Lindego mówi:

„Bywają między czarnymi poczciwe dusze, choć w ogóle na ich wdzięczność liczyć nie można: to są dzieci, które zapominają o tym, co było wczoraj”<sup>186</sup>.

A w innym miejscu powtarza to już jako narrator powieści:

„Staś dał polecenie, by oszczędzali wodę, ale Murzyni są jak dzieci, które nie myślą o jutrze”<sup>187</sup>.

Współcześnie nadal wiele osób w ten sposób interpretuje różne zachowania Afrykanów. W państwach imigracyjnych naturalizowani Afrykanie często głosują na lewicowe ugrupowania polityczne, prawicowcy interpretują ten fakt tym, że: „Murzyni są, jak dzieci, kochają kwiatki i dawanie po równo”. Inni jeszcze „lenistwo Murzynów” tłumaczą sobie tym, że oni: „nigdy nie widzieli procesu jakiegokolwiek produkcji i nie doceniają wyników pracy ludzkiej”, bo „wszystko otrzymują bez pracy i są na poziomie dużego dziecka”<sup>188</sup>.

Ostatecznie dużo jeszcze zależy od tego, czy ci, którzy wytykają „dziecięcość” charakteru Afrykanów, lubią te „dzieci”, czy też nie. Czy nie cierpią ich z tego powodu, czy właśnie dlatego tak ich kochają. Mirosław Żuławski, obserwując „Murzynów” i ich „dziecinność” z punktu widzenia „białego toubaba” (czego uczciwie nie ukrywał) jednocześnie szczerze ich lubi:

„Izabela (żona autora) też naszych Murzynów usiłuje nie spuszczać z oka, bo robią wszystko, żeby nas zniszczyć: uruchamiają elektryczną pralkę automatyczną bez dopływu wody, froterkę na prąd 225 włączają do gniazdka 115, z młynkiem do kawy robią, co gorsza, odwrotnie, butle do gazu zakręcają w lewo i odkręcają w prawo i nie sposób im wytłumaczyć, gorące żelazko stawiają na sznurze od tegoż żelazka i dziwiąją się niepo-

<sup>184</sup> L. Gaiga, *Żniwo wielkie*, b.m.w. 1975, s. 107.

<sup>185</sup> H. Gordziałkowski H., op. cit., s. 77.

<sup>186</sup> H. Sienkiewicz H., *W pustyni i w puszczy*, Warszawa 1996, s. 205.

<sup>187</sup> Ibidem, s. 270.

<sup>188</sup> W. Zapłata, *Z Kamerunu piszą*, Poznań 1985.

miernie, że wszystko przestaje działać, a w całym domu robi się kurczulus, wyciągają z lodówki wspaniałą polędwicę odłożoną na wielką okazję, żeby ją pokrajać na drobniutko i udusić w sosie pomidorowym z cebulą, uruchamiają silnik elektrycznej pompy, opróżniającej basen kąpielowy, nie pootwierawszy przedtem kurków u rur odprowadzających, koszą trawnik nastawiwszy kosiarkę na zero, czyli „nulkę”, i wyprawiają wiele innych rzeczy, których ani spamiętać, ani zrozumieć nie sposób. Mimo to, a może właśnie dlatego, uwielbiam ich, wykazują nam bowiem jak na dłoni całą bezsensowność i nicność naszej technicznej cywilizacji oraz górowanie ducha nad materią”<sup>189</sup>.

Wielu Polaków tłumaczy sobie „dziecinność Murzynów” ich mniejszą inteligencją:

„Jest im po prostu daleko do inteligencji, oni ledwie przecież łążą” [W 2–73].

W bardziej powściągliwej formie tłumaczą to brakiem wykształcenia i cywilizacji:

„My żyjemy bliżej Europy i jesteśmy bardziej cywilizowani i mamy wyższy poziom wykształcenia. W Afryce ludzie żyją na pograniczu cywilizacji i pierwotnego stylu życia” [W 2–74].

### Niższość cywilizacyjna

Postrzeganie Afrykanów jako „dużych dzieci” utwierdzało w przekonaniu o „niższości cywilizacyjnej” Afrykanów i własnej wyższości. Pojęcie „cywilizacja” w kontekście „cywilizowana Europa” — „niecywilizowana Afryka” jest nadal powszechnie używane w znaczeniu nie tylko poziomu technologicznego, ale i rozwoju umysłowego. Jak pisał Schrenzel:

„Afrykanin nie patrzy na świat oczyma rozsądku, lecz przygląda się wszystkiemu zdziwiony, a z przyrodą żyje w bliskiej zażyłości. To naiwny marzyciel, do którego natura przemawia bezpośrednio”<sup>190</sup>.

Większość autorów z przełomu wieków raczej ocenia, niż opisuje to, co widzi. Przymiotniki takie, jak: „okropne”, „nikczemne”, „opłakane” czy „nędzne” pojawiają się nader często. Szczególnie groteskowe były obrazy władców („kacyków”) afrykańskich i takie pozostają do dziś. Raz łączone z prymitywnością, brutalnością i zacofaniem, innym razem z komizmem, których stroje i atrybuty władzy same przyprawiły o śmiech i łączenie ich z maskaradą urządzaną przez dzieci. Wraz z obrazami „dużych dzieci” idą jednocześnie wizerunki ubóstwa, nędzy i braku wszelkiego rozwoju materialnego i duchowego, co nie wyklucza, że i tu czasami wylania się twarz „dobrego dzikiego”.

Dla Jana Dybowskiego Afrykanin był „prawdziwym dzikiem”: porywczy, przywiązany do tradycji, prostolinijny. Kierował się według niego pobudkami przyziemnymi — zdobywaniem żywności, swoiście pojętym bogactwem i dobrobytem.

Czarni byli dla niego „dziećmi Europy”. To od ludzi Zachodu zależało, kim będą w przyszłości, jak zostaną wychowani, czy będą dobrze służyć Białym. Przy okazji

<sup>189</sup> M. Żuławski, *Ucieczka do Afryki*, Warszawa 1983, s. 21.

<sup>190</sup> E. H. Schrenzel, *Bracia...*, op. cit., s. 170.

wskazywał przykład „złego wychowania” Afroportugalczyków czy tzw. *asimilados* w koloniach portugalskich, nazywając ich „zepsutym plemieniem” prowadzonym w złym kierunku i przejawiającym „godną nagany skłonność do samodzielności i autonomii”<sup>191</sup>.

Antoni Rehman, pisząc o Buszmenach, twierdził, że aby wznieść się na wyższy stopień cywilizacji, musieliby zerwać z całą swoją przeszłością, ale wydaje się to niemożliwe ze względu na charakter i mentalność tych ludzi. Osadnicy i misjonarze chrześcijańscy próbowali poprawić los Buszmenów, zatrzymując ich przy sobie i zaopatrując we wszystko, co jest potrzebne do życia, starając się pokazać zalety cywilizowanego życia. Wszystko jednak na próżno, bo ludzie ci, odkarmiwszy się trochę, wracali na swoją pustynię. Fakt ten, według Rehmana, jest trudny do zrozumienia dla Europejczyków, którzy wyrosli w cywilizacji. Tłumaczył go tym, że człowiek pierwotny jest niewolnikiem pod względem umysłowym, nie mogącym się uwolnić od ciężaru najniedorzeczniejszych przesądów i zabobonów, ale w zamian używa nieograniczonej swobody fizycznej. Hotentotom także przypisywał dziecinny charakter, bo byli uczciwi i wierni, ale zarazem przejawiali skłonność do złodziejstwa i pijaństwa. „Kafrów” stawiał nieco wyżej na szczeblach cywilizacji, bo zauważał, że mieli rozwinięty system państwowy. Wtedy jednak pojawiał się w opisie wyraźny lęk przed nimi jako ludożercami<sup>192</sup>.

W latach międzywojennych u Jerzego Giżyckiego można znaleźć tę samą obawę, która wynikała z jego rozmów z kolonizatorami:

„Murzyn zbyt nie cackanie się z nim tłumaczy sobie jako słabość. Wie pan, do czego doszło w Ameryce (...) musieli stworzyć Ku-Klux-Klan, by linczowaniami i postrachem tajemniczych obrządków nocnych utrzymać w szachu rozpuszczoną czarną hołotę (...) Trzeba nęgrów wziąć za pysk”<sup>193</sup>.

Generalnie jednak Afrykanom poświęcało się wtedy mało miejsca. Większość autorów jeżdżących do Afryki fascynowały przede wszystkim możliwości białego człowieka, który był w stanie zmieniać i ulepszać dzikie lądy, podporządkowywać sobie ludzi. Afryka dowartościowywała. Biały człowiek ujarzmił dziki ląd, wydobyl z niego prawdziwe piękno, czego rdzenni mieszkańcy nie byli w stanie zrobić. Podarował Czarnym prawdziwe szczęście — szansę ucywilizowania się. Wybawił ich od ciemnoty.

Polscy „specjaliści” wyjeżdżający po II wojnie światowej na kontrakty do państw afrykańskich mieli nadal przeświadczenie pełnienia „misji cywilizacyjnej”. Byli przekonani, że „spełniają ważną rolę cywilizacyjną i kulturotwórczą”. Traktowali Afrykę i jej mieszkańców z dobrotliwym pobłażaniem, przyjmując protekcyjną postawę wyrozumiałego nauczyciela. Wiadomo, że „Murzyni sami nie dadzą sobie rady” w postępie dziejów i potrzebna jest im myśl oraz pieniądze Europejczyków. Ton belferski był tym bardziej charakterystyczny dla tej grupy, gdyż

<sup>191</sup> J. Dybowski, *W krainie ludożerców*, „Wędrowiec”, 1893, nr 36–39.

<sup>192</sup> A. Rehman, *Echa z Południowej Afryki przez Antoniego Rehmana*, I, *Szkice z podróży do Natalu i Transvaalu (1879–1880)*; II, *Łudy pierwotne Południowej Afryki*, Lwów 1884.

<sup>193</sup> J. Giżycki, *Między morzem a pustynią*, Warszawa 1936.



przeważali pracownicy uniwersyteccy i lekarze. Rodziło to przekonanie, że „bez Europejczyków ani rusz”, ale „skoro tu już jesteśmy, to warunki ekonomiczne ludności na pewno się poprawią”.

Autorzy z lat 60. najczęściej nie mówili już wprost o „dziecinności” Afrykanów, czasami tylko zwracają uwagę na takie ich cechy, jak: uczciwość czy szczerłość:

„Nigdy nic nam nie zginęło, a rzeczy porzucone lub zgubione w drodze zawsze do nas wracały za pośrednictwem miejscowych ludzi”<sup>194</sup>.

Jednocześnie zaś opisywali zacofanie i ograniczenia mentalne, które jednak — jak czuli się w obowiązku zaznaczyć — były zapewne tylko przejściowe. Nie wynikały zresztą z ich winy. To rabunkowa gospodarka prowadzona przez kolonizatorów ustawicznie zmniejszała stan posiadania tubylców. Czytelnik wraz z autorem lituje się nad „biednymi Murzynami”, czekając na zmiany:

„Postęp cywilizacji nieprędko zapewne dotrze do odosobnionych osiedli, zagubionych w bezkresnym buszu. Zdani na własne siły i przemyślność, ludzie walczą nieustannie o nędzny byt (...) zabobonni i przesądni, ulegają wpływow czarowników i szamanów. Wiele jeszcze wody upłynie w Nigrze zanim wyzwolą się spod ich władzy i zaczną myśleć samodzielnie”<sup>195</sup>.

„Głowa afrykańskiej rodziny pracuje raczej koncepcyjnie. Jego marzeniem jest stanowisko urzędnika — biurko, telefon i teczka z aktami wydają mu się najodpowiedniejszymi atrybutami jego patriarchalnej godności. Pracy fizycznej nie lubi (...) Poza tym pochłania go polityka i sprawy społeczne”<sup>196</sup>.

„Zacofanie gospodarcze spowodowane wieloletnią eksploatacją kolonialną oraz trudne warunki ekonomiczne, w jakich z reguły te kraje znajdują się po odzyskaniu niepodległości, nie sprzyjają oczywiście postępowi cywilizacji”<sup>197</sup>.

Ostatnie dwie dekady, to jak już pisałem, w przekazywanych obrazach Afryki ponowny powrót do wizerunku powszechnej beznadziei panującej na tym kontynencie. Jeden ze znanych publicystów i działaczy społecznych tak syntetyzuje kulturę Afryki:

„Kultura ludów ekonomicznie najbiedniejszych, często po prostu głodnych, głęboko uzależnionych od przyrody, cywilizacyjnie słabych i w dzisiejszych czasach boleśnie bezradnych. Kultura ludów obarczonych kompleksami, uważających się za słabsze od innych, młodsze i niższe, kultura potrzebująca pomocy, oczekująca na nią, z konieczności zachłanna i stale wybierająca rybę, nie wędkę, bo nie wierząca w możliwość rzeczywistego uniezależnienia się od rozmaitych Starszych Braci”<sup>198</sup>.

Podobnie jak w portrecie „dużego dziecka”, kryje się za tymi obrazami ambiwalencja. Jest to, po pierwsze, współczucie, chęć poruszenia sumienia i werbalnie wyrażana chęć wzięcia w obronę wszystkich ubogich i pokrzywdzonych, po drugie, przedstawianie ich jako mało inteligentnych istot, żebraków, niedopowiedział-

<sup>194</sup> S. Mioduszewski, *Jachtem przez dżungle Nigerii*, Gdańsk 1964, s. 27.

<sup>195</sup> L. Pawłowski, *Dochotora znaczy lekarz*, Warszawa 1968, s. 143.

<sup>196</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>197</sup> S. Mioduszewski, *Jachtem...*, op. cit., s. 37.

<sup>198</sup> B. Cywiński, *Widoki z krawędzi Zachodu*, „Rzeczpospolita”, 13 IV 2002.

nych dzieci, które właściwie same są sobie winne, choć z pobudek humanitarnych, naturalnie „dojrzałym” ludzie Zachodu powinni im przyjść z pomocą. Oczywiście jest jednak, że nie ma mowy o „równym” traktowaniu, tzn. przyjęciu zasad tych samych, co między samymi „dorosłymi”. Gorsze, że taką wizję zaakceptowało też sporo Afrykanów, ma więc ona tendencję do samoutrwalań się. Złości to oczywiście niektórych miłośników Afryki, gdy spotykają się z takimi postawami Afrykanów. Pragnęliby bowiem pokazać jej wielkość, przedstawić ją, jak deklaruje Mirosław Żuławski, nie tylko oczami Białego, ale, jak twierdzi ów pisarz, „sami Afrykanie mu w tym walnie przeszkadzali”. Okazuje się bowiem, iż niejednym z nich marzył tylko o tym, aby znaleźć sobie opiekuna, „swojego Białego”:

„Mieć swego Białego, który będzie za ciebie myślał, za ciebie decydował, za ciebie dbał o to, żebyś nie chodził głodny, a kiedy zachorujesz, żebyś miał na lekarstwo, który da ci zawsze parę franków za usługi, które nie są warte ani połowy, mój ty Boże, czyż można im mieć za złe, takeśmy ich wychowali, takeśmy ich stworzyli na obraz i podobieństwo swoje, a nie Twoje, a teraz jeszcze pragniemy, żeby nam otworzyli Afrykę, która by nie była Afryką toubaba”<sup>199</sup>.

Utrwalany przez media obraz Afryki powszechnej nędzy wzbudza czasami u przyjezdnych Europejczyków uczucie zaskoczenia, jeśli akurat pierwsze wrażenia są inne, jak np. u jednej z polskich wolontariuszek:

„Gdy przyjechałam do Kenii, wydawało mi się, że chyba nie trafiłam do Afryki, jaką sobie wyobrażałam. Zamiast lepiarek i półnagich ludzi, ujrzałam piękne europejskie miasto, okazałe budynki, mercedesy, elegancko ubranych biznesmenów. Byłam bardzo zdziwiona tym widokiem, lecz gdy zobaczyłam obok tego luksusu slumsy, poczułam, że jestem w Afryce”<sup>200</sup>.

Okazuje się, że slumsy tak mocno utrwaliły się w potocznych wyobrażeniach Afryki, iż bez nich nie czuć, że się tam jest. Afryka w dzisiejszej prasie, książkach i telewizji to kraj nędzarzy, którzy nadal potrzebują pomocy Europejczyków, bo sami sobie nie radzą ze swoimi problemami. Ten motyw stale się także przewija we wszystkich czasopiśmie misyjnych. Występuje obraz mieszkańca Afryki, który nie ma co jeść, choć jednocześnie jest stale roześmiany, gościnnie, tolerancyjny, cieszący się tym, co ma. Misjonarze piszą także, że od miejscowych uczą się tolerancji oraz kochania Boga i ludzi:

„Czasami wydaje mi się, że to nie my przyjechaliśmy ich uczyć, ale to oni uczą nas” (Warszawa, siostra zakonna).

Ubóstwo mieszkańców kontynentu afrykańskiego jest podkreślane przez misjonarzy nieustannie. Jednocześnie w ich oczach to w pewien sposób uświęca. Piszą, że ludzie są szczęśliwi. Nie ma tam bowiem zazdrości, zawiści, plotek, bo wszyscy mają to samo ubóstwo, którego nawet „najświętszy zakonnik nie praktykuje w takim stopniu”. „Dzieci przystępują do komunii w ubrankach brudnych i zniszczonych, ale ich małe serca były na pewno czyste” — mówiła jedna z misjo-

<sup>199</sup> M. Żuławski, *Ucieczka...*, op. cit., s. 31.

<sup>200</sup> Z. Malarz, *Ciekawe doświadczenia misji*, „Echo z Afryki i Innych Kontynentów”, nr 2, Podkowa Leśna 2002.

narek. Obyczaje i instytucje kulturowe, jak np. poligamia, które tak bardzo gorszyły wielu księży jeszcze przed II wojną światową, zaczynają być przez niektórych z nich usprawiedliwiane.

Wbrew pozorom dawniej również ukazywały się teksty podkreślające zalety kultury ludów Afryki, które „choć dzięki i mordu chciwe, są sprytne, odważne, waleczne i wytrwałe”<sup>201</sup>. Cytowany tu często kapłan zakonu cystersów poświęcił wiele stron cywilizacyjnym osiągnięciom różnych społeczeństw afrykańskich. O ludach Sudanu napisał, że odznaczają się „wysokim rozwojem społecznym i państwowym”. „Mandingowie są najzdolniejszym ze wszystkich pokoleń murzyńskich”, „Kanurowie są wielce ruchliwi i przedsiębiorczy”, „negrzy z Dar Furu mają wysoko rozwinięty przemysł (garbarstwo, tkactwo, przędzalnictwo), „Dinka słyną ze swej grzeczności”, „Niamniamowie, choć ludożercy, wszelako dosięgli wysokiego stopnia rozwoju”, „Latukowie bardzo zręcznymi są kowalami”, „Banajowie są dzielnymi rolnikami”, „Przemysł Manjuemów przewyższa wszystko, czego dokonują w nim plemiona afrykańskie”<sup>202</sup>. Uczony ten także o Buszmenach pisze, że:

„Zwyczajem dotąd było uważać buszmana za istotę stojącą na najniższym szczeblu ludzkiego wykształcenia; otóż zdania tego zaniechać wypada, jak skoro bliżej przyjrzymy się robotom jego”<sup>203</sup>.

Dodając, że są „nader zręcznymi kamieniarzami i rysownikami, wykazując wielki zmysł artystyczny”<sup>204</sup>. Ponadto podkreśla zalety intelektu Afrykanów, co i dzisiaj przyjmowane jest z niedowierzaniem:

„Co do liczenia, to murzyni rachują na pamięć, bez ołówka, daleko szybciej i na większych cyfrach niż Europejczycy. Zdolność ich naśladowcza godną też jest podziwu”<sup>205</sup>.

\*

Dla wielu współczesnych Europejczyków/Polaków Afryka nie jest jednak wcale niewinna i nie mają zamiaru jej rozgrzeszać. Nadal u wielu budzi zgorzelenie swymi obyczajami, a zwłaszcza podejściem do seksu:

„Oni się grzmocą za każdym razem, jak jest okazja, nieważne kto z kim... U nich jak dziewczyna pójdzie na randkę, to sobie mówi, co mi szkodzi, że na pierwszej randce mnie przeleci. Po tym, co widziałem, to nie widzę szans na zahamowanie tam AIDS” [W 2–124].

W kontekście kultury silnie dyskryminującej wszelką nagość co najmniej zdumienie wywołuje też załatwianie potrzeb fizjologicznych, np. przez hauszańskich mużłanów:

<sup>201</sup> B. Platz, *Człowiek...*, op. cit., s. 323.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

<sup>203</sup> *Ibidem*, s. 314.

<sup>204</sup> *Loc. cit.*

<sup>205</sup> *Ibidem*, s. 358.

„Toalety publiczne to niczym nieosłonięty teren w środku miasta. Obserwacją dla mnie wręcz sensacyjną było oddawanie przez mężczyzn moczu w pozycji kucznej”<sup>206</sup>.

Przeciętni natomiast mieszkańcy Polski, którzy nigdy nie widzieli Afryki, wiedzą na jej temat czerpią przede wszystkim z telewizji, czasem z wymienionych tu już książek i artykułów w gazetach. Wiadomości stamtąd interpretują po swojemu i upraszczają w taki sposób, aby „dalecy obcy” byli nadal „dzicy”, a my cywilizowani, aby wiedza ta wzbogacała może, ale nie zmieniała ich spójnego obrazu świata. Zmienna w czasie, jak już pisałem o tyle, że raz górę bierze *tremendum*, raz *fascinensis*. Współcześnie tendencja do tzw. afropesymizmu bierze wyraźnie górę nad tzw. afro optymizmem. Przez ostatnie 20 lat w tym duchu jest pisana większość opinii specjalistów od spraw afrykańskich. Międzynarodowe organizacje, instytucje finansowe i charytatywne zdaniem wielu nadal traktują Afrykanów mało poważnie, czy wręcz jak dzieci. Narzucają zachodnie rozwiązania, ignorują opinie ludzi znających lokalne problemy.

Obrazy Afryki przeciętnych mieszkańców Polski, w zasadzie nic o Afryce nie wiedzących, niewiele się różnią od opinii specjalistów. Nawet wyrwykowe informacje, które do nich docierają o złej sytuacji w Afryce, są dobrze przyswajane albo z łatwością konfabulowane, gdyż są zbieżne z dotychczasowymi obrazami świata:

„Nie ma tam raczej rozwiniętego przemysłu. Ludzie tam sentymentalnie bawią się w to rolnictwo. W telewizji się słyszy, że tam głód i bieda i jakiś zastój w rozwoju, tak jakby tam cywilizacja nie dotarła” [W 2–61].

„Tam to umierają z głodu. Widziałem w telewizji, jak te dzieci afrykańskie wyglądają — mają różne choroby skóry i są tak chude, że aż im kości wystają (...) Mężczyźni tam poważnie polują. Te najbardziej dzikie plemiona to chodzą w skórach, robią takie igły z bambusa i te skóry zszywają, te bardziej cywilizowane chodzą ubrani tak samo jak my, otrzymują pomoc od nas. Obok supermarketu są takie wielkie żółte puszkę PCK, wkłada się tam stare ubrania i oni wysyłają je do Afryki” [W 2–68].

Nie sądzę, aby tam były jakieś miasta. W telewizji pokazują głód i różne choroby. Ludzie żyją w małych wioskach, chodzą w skórach i polują na zwierzęta. Nie sądzę, aby wiedzieli, co to jest telewizor” [W 2–66].

„Wydaje mi się, że jest tam zabudowa licha — jakieś szałas, jakieś domki z gliny, jakieś namioty. To jest raczej naród koczowniczy — który przenosi się z miejsca na miejsce za zwierzyną. Z drugiej strony jest to pewnie już zanikająca sprawa. Niektórzy mogą utrzymywać taki styl życia na pokaz ze względu na turystów” [W 2–66].

Afryka kojarzy mi się z wojnami i terroryzmem. Tam jest dużo terrorystów jak w Azji. Jest zacofana, bo sami tego chcą. Gdyby chcieli, to każdy mógłby tam mieć taki sam dostęp do komputerów, jak my w Europie. Nie ma tam już takiej biedy, żeby nie mieli co do garnka włożyć” [W 2–75].

„Mnie Afryka kojarzy się z tą biedą i mnóstwem komarów, much itd. Murzyni są poroźbierani, siedzą te głodne dzieci z dużymi brzuskami. Ostatnio taki program w telewizji widziałam. Pokazywali Czarnych, którzy na tarczycę tam chorują z braku jodu. Pokazywali kobietę, która urodziła 18 dzieci i jej ta tarczycza do piersi sięgała, że aż nieprzyjemnie było oglądać. Kojarzy mi się Afryka właśnie z chorobami. Nigdy nie jest pokazane, że Murzyn siedzi w pięknym domu. Tam chyba nie ma domów murowanych” [W 2–64].

<sup>206</sup> Wspomnienia studentki UW z pobytu w Nigerii.

„Afryka to palmy i dżungla, no i bardzo gorąco. Obok tego są tam normalne miasta. Jedni żyją w biedzie, inni w bogactwie. Tym biednym jest bardzo ciężko, bo tam jest głód i wyzysk przez żydowskie USA. Wreszcie są konflikty między różnymi plemionami i walka o władzę” [W 2–57].

\*

Na podstawie strzępów wiadomości wyniesionych ze szkół i programów telewizyjnych próbują też odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Afryka jest biedna:

„Zacofanie w Afryce wynika chyba z usytuowania tego kontynentu. Był taki odizolowany od innych kultur, cywilizacji” [W 2–45].

„Afryka mniej się rozwinęła, bo Europa była chciwa i żerowała na Afryce, wykorzystywała ją” [W 2–198].

„Winą za sytuację w Afryce należy obarczyć Zachód, a dokładnie pochodzący stamtąd kapitał. To oni wykorzystują Afrykę. W Polsce też jest coraz gorzej i my już jesteśmy właściwie Afryką dla Europy, która nas wykorzystuje. Zachodowi wcale nie zależy na tym, aby sytuacja się poprawiła, dla nich najważniejsza jest tania siła robocza i duży rynek zbytu, jaki tam mają. Dopóki kapitał ma tam władzę, nic się nie poprawi” [W 2–62].

„To przez łapówki dla białych, którzy chcą tam wydobywać różne złoża. Np. McDonald — ma w Afryce pełno pastwisk i wycina te płuca świata pod pastwiska. A Murzyni z tego nic nie mają. Ma tylko ten kacyk np. cadillaca lub jeździ se po dżungli mercedesem” [W 2–73].

„To wszystko przez te klany, one tam są i nie dają żyć takim zwykłym prostym ludziom. To szefowie tych klanów łapali i sprzedawali do Ameryki niewolników. Teraz dają do rąk broń dwunastoletnim chłopaczkom i każą im zabijać i oni zabijają. Ja to właśnie w Kapuścińskim przeczytałem” [W 2–56].

Najwięcej jednak Polaków odpowiedzialnością za ten stan rzeczy obarcza Zachód (Polskę z niego oczywiście wyłączając) i jego kolonializm. Przy czym stosunek do tego ostatniego nie jest jednoznaczny. Z jednej strony budzi on oczywiście dla Polaka skojarzenia z obcą okupacją, zaborami i potępienie wówczas jest jednoznaczne. Z drugiej dotyczyło to jednak nie kogoś z „narodów cywilizowanych”, ale „dzikich Murzynów”, których trzeba było cywilizować. Polacy nadal wierzą, że „Afryka nie może obyć się bez Europy”. Tylko ona może wyleczyć Afrykę z tego jej brudu i chorób zawartych w całej ich kulturze i sposobie życia. Stąd znacząca ambiwalencja wszelkich opinii na ten temat:

„Jak zaczęto kolonizować Afrykę, to zaczęła wkraczać cywilizacja. Przed kolonizacją były tam plemiona, które walczyły ze sobą o różne rewiry (...) Wydaje mi się, że dzikich plemion już nie ma w Afryce, bo jest taki rozwój, że tego nie powinno tam być. Myślę, że dobrze, że weszła tam jakaś cywilizacja. Z drugiej strony może źle, bo jak tam były plemiona to jakoś sobie radziły ze zdobywaniem pożywienia. Teraz ich tam biali wykorzystują jako tanią siłę roboczą” [W 2–44].

„Wydaje mi się, że były pozytywne i negatywne cechy kolonizacji. Na pewno negatywne było to, że byli poddani. Z drugiej strony wiele też zyskali. Trudno mi powiedzieć, ile z tego wzięli. Zazwyczaj bywa tak, że jak jest jakiś najeźdźca to naród się konsoliduje, bardziej sobie uświadamia, jakie są jego korzenie. Może kolonizacja była takimi drożdżkami, które zaczęły coś w tych ludziach pobudzać do działania” [W 2–45].

„Kolonializm z punktu widzenia czarnych był zły, ale dla białych to było dobre, bo oni wykorzystywali Afrykę, jej zasoby i siłę roboczą. Z kontaktu jednak z białymi ludźmi coś tam wynieśli, bo u nich była straszna ciemnota. Biegali nago z dzidami. Trochę dzięki temu licznili cywilizacji” [W 2–58].

„Kolonizacja była zła, bo wprowadziła osiągnięcia Europejczyków, które nie przysłużyły się Afrykańczykom. To ich zdeprawowało. Europejczycy przynieśli władzę, pieniądze. Skorzystali przy tym ci, co byli przy władzy. Drobnym ludziom to tylko zaszkodziło. Obecnie biali są wypierani z Afryki. Jest tam raczej rasizm Czarnych w stosunku do Białych” [W 2–77].

Nie podważa się z reguły tego, co pokazano lub powiedziano w telewizji, a już na pewno nie tego, co napisano i opublikowano, ale docierające niekiedy sprzeczne informacje zasiewają ziarno wątpliwości, czy aby pokazywane obrazy Afryki są rzeczywiście prawdziwe. Niektórzy z rozmówców przeczuwali, że mogą być stereotypowe:

„Myślę, że Afryka pokazywana jest w mediach podobnie jak Polska — bowiem często zdarza się, że do Polski przyjeżdżają Niemcy i dziwią się, że my mamy drogi. To samo może być z Afryką. Pokazywana jest tak, jakby tam była bieda i duże zacofanie, a jak tam się pojedzie, to pewnie jest inaczej” [W 2–44].

„Afryka to kontynent kontrastów. Znamy Afrykę biedną, gdzie ludzie z głodu przymierają. Jak się widzi te dzieci z dużymi brzuskami, nie dokarmione, to serce się kroi, ale z drugiej strony jest też Afryka bogata, gdzie ludzie żyją tak jak my. Przecież widzi się różnych stamtąd sportowców, piosenkarzy, aktorów i innych” [W 2–45].

„Afryka w telewizji to albo głodne dzieci, albo bogate białe rodziny, albo kilka dżipów załadowanych wojskiem. Innych obrazków w telewizji nie ma, a przynajmniej ja innych nie widziałem” [W 2–54].

\*

Mimo zmieniających się mód w stylach opisywania „obcych” obraz niecywilizowanej, a w domyśle dzikiej, Afryki jest nadal popularny. Także samo „cywilizowanie” cieszy się ogólnym poparciem czy to ze strony misjonarzy, „specjalistów”, wolontariuszy z pomocą humanitarną, czy działaczy praw człowieka. Symbolem tego cywilizowania jest dzisiaj często telewizor, a jego brak dowodem na „dzikość” co najmniej w tym samym stopniu, jak dawniej chodzenie „nago”. Dlatego etnograf Jacek Łapott, choć przeniósł całe gospodarstwo, ze wszystkimi najdrobniejszymi rzeczami, jakie w nim zastał, z lasów Wybrzeża Kości Słoniowej do Muzeum Narodowego w Szczecinie, to pominął taki szczegół, jak będący w nim na wyposażeniu telewizor. Zrobił to zapewne, aby nie wprowadzać chaosu do spójnego obrazu świata u zwiedzających. Być może jednak był to błąd, co uświadomiła mi bibliotekarka z Kostrzyna:

„Widziałam taki film, jak któreś z tych dzikich plemion w Afryce postawiło telewizor na środku wioski, podłączony do akumulatora, i oglądali telewizję. To fantastyczne! Nawet dzikie plemiona afrykańskie mogą oglądać telewizję i zobaczyć dzięki temu, jak świat wygląda. Globalizacja jest pozytywna, bo dzięki niej można ucywilizować te dzikie plemiona, bo nie jest to chyba dobre, że na świecie są takie dysproporcje” [W 2–45].

Są oczywiście i tacy, którzy uważają, że „dzicy” nie powinni mieć telewizorów. Powinno się ich zostawić takimi, jakimi są, a nawet pilnować, żeby się nie zmienili:

„Ja uważam, że oni są biedni, ale oni są do tego przyzwyczajeni, oni już w to wrosli, oni z tym się rodzą i sobie świetnie dają radę. Żyją zgodnie z naturą i bardzo dobrze. Uważam, że lepiej dać im święty spokój. Niech będzie gdzieś na świecie enklawa dzikusów. Niech sobie żyją po swojemu. Po co im wnosić tą naszą cholerną cywilizację, która przynosi tylko coraz gorsze choroby. Jesteśmy narażeni już praktycznie na wszystko — wiem bo akurat pracuję w Sanepidzie. Nastawiamy im tam fabryk z kominami dymiącymi? Po co? (...) A po co im tam na równiku szkoła? Niech sobie żyją w tych plemionach tak jak sobie żyli spokojnie (...) Ostatnio fajny film w telewizji widziałam. Dziewczynka — Francuzka — wśród tych Buszmenów. No życie spokojne po prostu. Jakieś tam szałas, zbudowane z liści palmowych czy czegoś. Na środku wioski jakieś tam ognisko, każda kobiątka jakąś tam mąkę mieli, jakieś tam placki na kamieniach piecze, mężczyźni idą polować, łapią jakieś larwy, które też sobie smażą i jedzą. A wieczorami odurzają się jakimś narkotykiem i trochę sobie potańczą (...) Czytałam także i oglądałam o tym, jak jakieś plemię lechtaczki obcinało, czy coś takiego dziewczynkom. W gazecie takiej, chyba żony Urbana. Paskudstwo okropne. Trzy baby trzymały, czwarta cięła, na żywca, więc te kobiety strasznie wyły. Ale one nie narzekały. Po paru dniach jak przeszło, to one się czuły, że są już dojrzałe kobiety, mogą wyjść za mąż. No taki zwyczaj i nic się na to nie poradzi. Żyjdzi do dzisiaj swoich chłopców obrzezają. Co kraj to obyczaj” [W 2–43].

\*

A jak Afrykanie spozostzegają Europę i jej cywilizację? Opinie na ten temat są podobnie zróżnicowane, niezmiennie co do treści, choć ulegające zmianom w czasie co do formy, jak u Europejczyków. U Afrykanów w niewielkim stopniu dotkniętych westernizacją częsty jest analogiczny ton pobłażliwej wyższości: „Biali są jak dzieci”, gdyż nie znają najprostszych reguł zachowania czy zdobywania pożywienia za pomocą polowania, które to reguły zna każde dziecko. Wspominają o tym Wanda Leopold i Andrzej Zajązkowski, przytaczając jeden z wierszy z Niasy (Malawi) na ten temat:

„Europejczycy są jak małe dzieci.  
Zabili słonia na brzegu rzeki.  
Jego krew stała się łodzią i tonęła  
i tonęły wiosła i wszystko.  
Ja zbierałem dzikie proso dla miss Mary”<sup>207</sup>.

Z drugiej strony Europa ze swą technologiczną przewagą zawsze budziła oczywiście u wielu Afrykanów niekłamaną zachwyty. Byli też tacy, którzy — jak pisał Mirosław Żuławski — „szukają swojego Białego”, czekając wyłącznie na pomoc z jego strony, co więcej — uważają, że im się ona po prostu należy i tym samym akceptują nadawany im przez Europejczyka status „dużego dziecka”. Inni z kolei dostrzegają całą hipokryzję pomocy ze strony Białych. Domagają się rzeczywiście równego traktowania, są dumni ze swej kultury i historii, czasami z kolei popadając przy tym w ich skrajną idealizację i mitologizację. Odrzucają protekcyjne

<sup>207</sup> W. Leopold, A. Zajązkowski, *Czarni patrzą*, w: A. Zajązkowski (red.), *Obrazy świata białych*, Warszawa 1973, s. 136–137.

traktowanie i europejską opiekę w duchu orientalizmu. Nie wszyscy są jednak świadomi, że do różnych kultur i historii nie można przykładać zawsze tej samej miary, bo wówczas zawsze coś będzie musiało być lepsze lub gorsze, a nie tylko inne.

Najwięcej emocji po stronie afrykańskiej budzi problem kolonizacji. Afrykanie mają również swoją wizję rajy utraconego, uznając, że obecnie znajdują się w stanie w „upadku” w stosunku do poprzedniego, bajecznie szczęśliwego położenia. Każdy z ludów afrykańskich miał taki swój mit na długo zanim pojawili się Biali. Kolonizacja sprawiła jednak, że za winnych wypędzenia ich z tego rajy najłatwiej oskarżyć Białych. Można więc domniemywać, że gdyby nie ona, wzajemne relacje z pewnością nie byłyby tak napięte. W polityce kolonizatorów bowiem większość Afrykanów widzi źródło wszelkich późniejszych problemów, nie dostrzegając przy tym żadnych jej pozytywnych aspektów oraz różnic występujących pomiędzy Białymi. Tak często podnoszone w Europie przeciwstawienie dwóch europejskich spojrzeń na Afrykę Livingstone’a i Stanleya, względnie Rhodessa, nie znajduje uznania w ich oczach. Twierdzą, że tacy, jak Livingstone byli zwykłymi kolonistami pod płaszczykiem Kościoła i inspiratorami dla takich grabieżców i morderców, jak Cecil Rhodes. Nawet jednak ci, którzy mieli poczucie krzywdy i nosili w sobie nienawiść rozciągniętą niekiedy na wszystkich Europejczyków, niewolni byli od fascynacji. Po latach ten drugi nieodłączny element obecny w postawach w stosunku do Białych wydaje się coraz bardziej wychodzić na plan pierwszy. Migranci z Afryki przebywający w Polsce niekiedy tak się na ten temat wypowiadają:

„Anglicy nie mieli praw do Kenii, ale jak wyjeżdżali, to Kenia pięknie wyglądała. Więc to jest jakiś pożytek. Przynieśli nam też edukację. Największa niekorzyść to, że zrobili nam pranie mózgu, bo u nas panuje przekonanie, że biała rasa jest lepsza. Jest takie dążenie do wszystkiego co na Zachodzie, podobnie jak w Polsce, tylko u nas jeszcze silniejsze. Młodzi ludzie przejmują wszystko z Europy, odstawiają to, co było ważne przez wieki” [W 1–3].

A nawet, jak w przypadku niektórych Etiopczyków, wydają się żałować, że nie zostali skolonizowani:

„Sytuacja ekonomiczna w Etiopii mogłaby być lepsza, gdyby była skolonizowana. W wielu afrykańskich krajach jest teraz lepiej niż w moim domu. Na przykład drogi. Nauczyli się nowych kultur i języków. Wzięli również coś z europejskiego sposobu myślenia. W Etiopii są ludzie, którzy nigdy nawet nie widzieli białej osoby” [W 1–84].

Faktem jest, że obraz Białego jeszcze w trakcie panowania kolonialnego uległ w jakimś stopniu odmitologizowaniu, nie oznaczało to jednak, że zniknęło z afrykańskiej świadomości przekonanie o jego nadzwyczajności wyjątkowości i cudowności. Biały, Europejczyk, właściciel ziemski, czy urzędnik administracji pozostawał nadal centralnym punktem odniesienia dla tamtejszych społeczności. Stąd często pojawiające się w dziełach wielu intelektualistów afrykańskich tendencje do porównania się z przedstawicielami klasy Białych, manifestujące się w postaci działań zmierzających do niwelowania dzielących dwa światy ludzkie różnic. Tu



należy również szukać źródeł dużej popularności wyjazdów zagranicznych, postrzeganych jako jedna z możliwości zbliżenia się do wszechogarniającej potęgi europejskiej oraz fascynacja europejską edukacją. Znajdujemy ją przede wszystkim u bohaterów powieści Jamesa Ngugi:

„Nyokabi chlubiła się tym, że jej syn chodzi do szkoły. Lekko jej było na sercu i radośnie, ilekroć popatrzyła jak on zgarbiony siedzi nad tabliczką, bądź słuchała opowiadań o wszystkim, co w szkole widział. Ogarniało ją uniesienie, gdy mówiła mu, żeby zabrał się do czytania albo do rachunków. Największym jej szczęściem macierzyńskim miał być widok syna piszącego kiedyś listy, dokonującego obliczeń i znającego język angielski. Usiłowała sobie wyobrazić, jakich uczuć doznaje ta Howladsowa, mając córkę i syna w szkole. Już ona nie będzie gorsza od tej białej”<sup>208</sup>.

„(...) twoja nauka będzie z pożytkiem dla wszystkich nas. Ojciec mówi to samo. Ojciec chce, żebyś uczył się dalej, i mógł przynieść światło do naszego domu. Wykształcenie to jest światło dla całej Kenii. Tak właśnie powiedział Jomo. Njoroge słyszał już o tym człowieku. Gdy Jomo Kenyatta przyjechał z za morza, wielu ludzi udało się do Nairobi, chcąc go powitać. Jak cudownie byłoby uczyć się tak jak Jomo, a potem dostać się przez morze do kraju białych”<sup>209</sup>.

Współczesna sytuacja gospodarcza i prawna wielu krajów afrykańskich nie napawa jednak optymizmem. Znaczne sukcesy w rozwoju edukacji nie stały się magicznym panaceum na wszystkie kłopoty. Wzmogły natomiast napięcie migracyjne, gdyż wielu Afrykanów skłonnych jest podziwiać Europę w wielu dziedzinach, w tym także i Polskę:

„Normalnej służby zdrowia, pogotowia u nas nie ma, banków też prawie nie ma (...) W Sudanie nie szanuje się po prostu pracy, zwłaszcza w sektorze państwowym. Niektórzy przychodzą do pracy dopiero o 10.00 zamiast o 8.00, tłumacząc się brakiem komunikacji” [W 1–17].

„Urzednicy w Sudanie pracują jak chcą, nie ma konkretnego terminu, przychodzi tam człowiek, składa podanie i pyta się, kiedy będzie odpowiedź, on odpowie, jak zechce Bóg to jutro albo pojutrze. Trzeba dołączyć kopertę do tego. Tutaj w prostych sprawach wystarczy przyjść z kwiatkiem czy kawą. W Polsce jest lepszy stosunek do czasu, u nas czas jest płynny. Najczęściej używane w Sudanie słowa to: jutro i jeśli Bóg zechce. Ludzie tam nie są punktualni, marnują dużo czasu, chcą to zmienić u siebie” [W 1–14].

Zasadniczo też studenci afrykańscy nigdy nie narzekali na poziom nauki w Polsce:

„Poziom nauczania w Polsce jest bardzo wysoki. Jestem bardzo zadowolony z tego, czego nauczyłem się tutaj. Ci, którzy uczyli się ze mną, zajmują nie tylko w Sudanie bardzo wysokie stanowiska, też w Kanadzie, w Stanach i w krajach arabskich. Człowiek nie powinien się wstydzić, że ukończył studia w Polsce” [W 1–18].

Innym aspektem krytyki w stosunku do swoich krajów pochodzenia są, ogólnie mówiąc, prawa człowieka, kwestia demokracji i w ogóle prawa jako takiego:

<sup>208</sup> J. Ngugi, *Chmury...*, op. cit., s. 20.

<sup>209</sup> *Ibidem*, s. 42.

„Tradycja afrykańska jest zawsze skierowana przeciwko kobietom. Feminizm może pomóc nam w Afryce. Dużo kobiet tam w ogóle nie jest świadomych, iż posiadają jakieś prawa” [W 1–8].

„W polityce jest u nas wszystko na siłę, nie ma żadnej demokracji. Demokracja, jak mówił Churchill, to jest najgorszy system, ale do tej pory nie był stworzony lepszy. To jest najlepszy system, aby wszystkie problemy rozwiązywać w sposób pokojowy. U nas policjant jest od wszystkiego, ma duże uprawnienia, wtrąca się do wszystkiego. Może przyjść do kogoś bez pukania, bez nakazu, nawet nie musi być w mundurze, wystarczy że pokaże legitymację” [W 1–14].

„U nas jest stosowany przymus w szkole, nawet dozwolone jest bicie dzieci, tutaj nie wolno i jestem za tym. Dzieci tutaj są bardziej samodzielne” [W 1–12].

„Rzeczywiście czuć tutaj demokrację. W Polsce i w Europie. W Polsce ludzie mogą mówić swobodnie. To jest wielki plus dla ludzi, że mogą mówić, co chcą. Takich rzeczy w Afryce nie ma, bo niby ogłaszają demokrację, ale jeżeli coś mówisz, to już ciebie nie ma, za dwa lub trzy dni” [W 1–85].

Wszystko to nie oznacza jeszcze, że jest to podziw bezkrytyczny. U Polaków wielu Afrykanów zwraca często uwagę na kompleksy w stosunku do „prawdziwego” Zachodu. Być może dlatego, że jak stwierdziła to wyżej cytowana Kenijka, Polacy są w tym podobni do Afrykanów, panuje u nich kult wszystkiego co zachodnie i niedocenywanie, a niekiedy nawet niechęć do własnej kultury:

„Kiedyś stałem na dworcu ubrany sportowo i podbiegł do mnie mały chłopczyk i pyta: — Czy Pan jest Amerykaninem? — Ja się uśmiechnąłem i mówię „tak jestem Amerykaninem”. Bardzo się ucieszył. Pobiegł do mamy i krzychał: «Mama poznałem Amerykanina». Ja myślę, że to z tego powodu, co pokazują w telewizji. Jeżeli ktoś jest związany z Ameryką, to na pewno coś dobrego. Jeżeli z Afryką, to chyba coś okropnego. To jest informacja przekazana przez telewizję [W 1–103].

„Polacy mają kompleksy Ameryki, Anglii, Europy Zachodniej. Straszne, nawet dyrektorzy bardzo zakompleksieni” [W 1–67].

„Polski naród to zachowuje się jak mały piesek na sznurku. Jeśli przyjdzie inny i bawi się z nim, to on obserwuje i bawi się z nim. Jeśli obcy jest agresywny, to on też” [W 1–82].

Poza tym, wbrew temu, czego oczekiwałyby większość Polaków, krytykują i samą „cywilizację”. Przybywając pierwszy raz do Polski przeżywają z reguły rozczarowanie, gdy okazuje się, iż stolica Polski nie odbiega zaledwie od niektórych afrykańskich dużych miast:

„Byłem zaszokowany, bo (...) oczekiwałem na coś wielkiego, jak Nowy Jork, czy coś takiego. Oczekiwaliśmy czegoś więcej” [W 1–85].

Urzędy i instytucje publiczne pracują w Polsce równie źle albo gorzej niż rodzime:

„W urzędach w Polsce brak cierpliwości. Jest wielka maszyna biurokratyczna, odsyłanie tu i tam. Każdy urzędnik chce pokazać, że decyzja należy do niego, że jest bardzo ważny i wtedy bardzo trudno załatwić. Są niektórzy urzędnicy, którzy przyzwyczaili się do łapówki. Utrudniają proste sprawy dla cudzoziemca” [W 1–84].

„Poczta w Polsce mnie denerwuje, to jest instytucja zarabiająca na klientach, a klient traktowany jest bardzo źle. W policji też nie można nic załatwić, jak okradli mnie kiedyś, to powiedzieli tylko, żeby tam nie chodzić” [W 1–15].

„U nas, jak kogoś znasz w urzędzie, to wszystko można załatwić. Nie trzeba załatwiać takich formalności jak u was” [W 1–84].

Niektórzy Afrykanie w związku z tym uważają, iż przysłowiowa bieda Afryki, o której tak wszyscy w Europie mówią, jest przesadnie przez Białych wyolbrzymiona i to prawdopodobnie specjalnie i złośliwie w celu ich upokorzenia:

„Polacy kultywują mit, że wszystko co złe to jest ten Czarny Łąd i tak dalej. A powiem, że są dziedziny, w których Polska by nam pozazdrościła. Narzekam na Polaków głównie za ich sposób traktowania obcokrajowców. Na przykład: w pierwszy dzień nauki mieliśmy zajęcia z fizyki. Wykładowca zadał pierwsze ćwiczenie, bardzo proste. Zgłosiłem się. Gdy doszedłem do końcowego równania różniczkowego, to mi podziękował. Pyta: «Gdzie Pan studiował?» — Na to ja mówię, że w Senegal, a on, że «nieprawda, bo taki poziom nie może być w Afryce?»» [W 1–72].

Wielu Afrykanów lubi podkreślać zalety swojego kraju i wszystkie jego dobre strony. Często kładą nacisk na to, że jeśli jest coś niedobrego, to wina w tym kolonizatorów i współczesnych niedemokratycznych rządów:

„Mój kraj byłby najlepszy w Afryce, gdyby nie rząd” [W 1–95].

„Gwinea byłaby najbogatszym państwem w Afryce, gdybyśmy mieli nowoczesny sprzęt do wydobywania złota z naszych kopalń” [W 1–37].

„Somalia to najlepszy kraj w Afryce, jeśli chodzi o owoce. I najlepszy jeśli chodzi o banany” [W 1–23].

Najbardziej jest jednak krytykowana sfera pozamaterialna, cywilizacja w sensie społecznym i duchowym. Na tym polu Afrykanie są już całkiem pewni swego i dowodzą swej moralnej i duchowej wyższości, nawet jeśli przyznają, że poziom technologicznego zaawansowania i bogactwa w dobra materialne jest u nich niższy, ale:

„W sensie moralnym jesteśmy bardzo bogaci. U nas nie ma czegoś takiego, jak domy starców, dzieci bezdomnych, domów publicznych, alkoholizmu, narkomanii. Nie widziałem Sudanki, która by paliła. Jeśli pobijesz żonę, to nie masz prawa pokazywać się na ulicy, bo będą pokazywać cię palcami” [W 1–66].

W Polsce z częstą krytyką spotyka się szereg zachowań, które w przekonaniu Afrykanów świadczą o naszej niższości kulturowej, np. ostentacyjne pijaństwo:

„Najbardziej nie podoba mi się w Polsce spożywanie alkoholu. Nie mogę tego zaakceptować. Tam gdzie ja mieszkam, pijany nigdy nie ma racji” [W 1–51].

I oczywiście stosunek do wszelkich innych, nie tylko do obcych etnicznie, kotóremu z natury rzeczy poświęcają więcej uwagi:

„W Nigerii są różne kościoły, nie tylko katolickie, może dlatego jest więcej tolerancji wobec innych religii niż w Polsce. W Nigerii każde dziecko widuje białych ludzi. Dla nas Biały to nie jest żadna nowość. U nas Białych nie traktuje się w taki przykry sposób, myślę że dlatego, że i dzieci są tego uczone” [W 1–2].

„U nas jest bardzo dużo białych ludzi, ale my za nimi nie wołamy: „Biali!”, tylko mówimy: Amerykanka albo Europejczyk, czy coś takiego” [W 1–4].

„My jesteśmy bardziej kulturalni niż Polacy w stosunku do innych” [W 1–104].

„W Afryce jest społeczeństwo socjalistyczne, wszyscy działają razem, pomagają sobie, współpracują ze sobą. Duże rodziny mieszkają razem, ludzie na tej samej ulicy znają się. Wszyscy się uśmiechają, nawet jak są biedni i mają problemy z pracą, żoną. Nie mają takiej mentalności jak Europejczycy, żeby się tym wszystkim przejmować. Wierzą, że będzie lepiej. Odeszła dziewczyna? — Będzie następna. Wyrzucili z pracy? — Znajdzie się następna. Wszyscy razem bawią się, tańczą, śpiewają. Najgorsza jest tylko wojna” [W 1–91].

„Tu niektórzy młodzi potrafią się bardzo źle zachowywać, szczególnie do starszych, w autobusach niszczą siedzenia, wulgarnie się zachowują” [W 1–20].

„W Polsce w miejscach publicznych jak jest napad na kogoś albo awantura, to nikt się nie interesuje. U nas jest odwrotnie” [W 1–48].

Szczególnie krytycznie spoznaczana jest przez Afrykanów (i to nie tylko przez muzułmanów) cała sfera życia rodzinnego, praw kobiet, stosunków męsko–żeńskich. Rozwody, wczesne uświadamianie seksualne dzieci, przerywanie ciąży, eutanazja, homoseksualizm, ogólnie dostępna pornografia, wszystko to wielu Afrykanów szokuje i jest dla nich przejawem niższości albo degeneracji cywilizacji europejskiej, jej dzikości właśnie:

„W Afryce to ja wiedziałem, co to jest rozwód z książki, w Europie dopiero zobaczyłem. To jest absurd. Bo tu każdy chce rządzić. Tutaj małżeństwo nie ma wielkiego poszanowania. U nas kobieta ma swoją rolę, a mężczyzna swoją, a nie przekrzykują się wzajemnie. U nas nawet jeżeli kobieta idzie do łóżka, to nie powinno się nic mówić. U nas nawet nie mówią takich brzydkich słów, jak np. «dupa»” [W 1–29].

„Mnie nikt nie uświadamiał i nie zasłamał w ciąży. Gdybym wiedziała, jak to się robi, może zaczęłabym. Córka brata mojego męża (Polaka) ma 14 lat i ojciec odwozi ją na spotkania z jej chłopakiem. Dla mnie to nie do pomyślenia!” [W 1–10].

„W Polsce jest dużo samotnych kobiet. Z dziećmi bez facetów. U nas nawet nie wolno być samotnym. U nas wszyscy starają się, żeby każda kobieta znalazła męża” [W 1–10].

Większość potępia nie tylko związki homoseksualne, czy transwestytów, ale i każde inne „wypadnięcie ze swojej roli”. Na przykład przejmowanie strojów czy zachowania mogącego symbolizować płęć przeciwną:

„W Etiopii to facet, który by pracował jako model, to nie byłby facetem, to byłoby haniebne. Bo facet jest silny, ale nie piękny i taki ma być” [W 1–9].

„W Etiopii gdy dziewczyna wejdzie do knajpy i zacznie palić, to chłopak może podejść i strzelić ją w twarz. To jest normalne i dobrze robi” [W 1–83].

Krytykują stosunki społeczne oparte na źle, ich zdaniem, pojętej „zasadzie równości”:

„Dzika demokracja jest w Polsce. Nie ma hierarchii, kto młodszy, kto starszy. W Sudanie nie ma mowy, żeby dziecko podniosło głos na ojca czy matkę. Starsze rodzeństwo ma rację, można tylko podyskutować. Ojciec i mama rozstrzygają konflikty i szanuje się ich” [W 1–12].

Źle pojęta zasada równości to także zachodnia równość płci. Europejska „kobieta wyzwolona” wychodząca na ulicę skąpo ubrana sama poniża się i jest, zdaniem muzułmanów, godna pożałowania. Domniemana wolność i swobodne kontakty z mężczyznami prowadzące do niszczenia więzi rodzinnych nie tylko dla muzułmanów są niezrozumiałe. Wiadomo przecież, że „kobieta to kobieta, a mężczyzna to mężczyzna”. Każda płeć ma swoje obowiązki i swoje przywileje. Nie można mówić o równości lilii i róży jak mówią Arabowie, każda ma swoje piękno i zapach. Separacja jest konieczna, bo kobieta jest pewnym tabu dla mężczyzn i odwrotnie. Jak mówi przysłowie z Ghany: „Kobieta jest jak kwiat w ogrodzie, jej mąż to płot okalający go”:

„W naszym społeczeństwie nie ma równości między mężczyznami a kobietami. W oczach Polaków to jest bardzo dziwne. Od razu myślą, że kobiety na Madagaskarze są wyzyskiwane. Oczywiście nie jest tak. Są rzeczy, które należą do mężczyzn, i rzeczy, które należą do kobiet. W kuchni ojciec nie ma nic do gadania. Jeśli ojciec ugotuje rybę, to ojciec musi jeść tę rybę. Ojciec dzieli pieniądze. Ale już nie może ingerować, jaki garnek ma kupić matka. U nas każdy ma jakąś funkcję i musi ją wykonywać” [W 1–79].

Zgorszenie budzą stroje i zachowanie się kobiet na ulicy: np. trzymanie się za rękę z mężczyzną czy publiczne całowanie się. Poza tym filmy, plakaty i czasopiśma z nagimi dziewczynami interpretowane są zwłaszcza przez niedawno przybyłych imigrantów jednoznacznie, jako przejaw całkowicie swobodnych stosunków seksualnych, powszechnego promiskuityzmu i zarazem zezwierzczenia, a w każdym razie braku „kultury”. Dobitnie to wyraziła jedna z byłych studentek z Gwinei:

„Pornografia w Europie jest bardzo niedobra, okropna. To jest nienormalne, nie powinno się takich rzeczy legalizować. Kiedyś nie mogłam zasnąć i włączyłam telewizję. To co zobaczyłam (...) ten świat jest zwariowany. Nie można jeść wszystkiego, zawsze trzeba wybrać, co się chce jeść. Jesteśmy ludźmi, a nie zwierzętami” [W 1–10].

„Nie można jeść wszystkiego” — w tej przerośniętej właściwie streszcza się wszystko, o co chodzi w kulturze, która wszędzie wymagała starannego wyboru, ograniczeń, powstrzymywania się, rozdzielania na to, co męskie i żeńskie, słowem ustanowienia porządku. Wolność wyrażająca się w pomieszaniu jednego z drugim to chaos, dzikość i brak cywilizacji. Afrykanie tak właśnie często spostrzegają współczesną Polskę i Europę. Oczywiście, jak i w innych sprawach, nie u wszystkich Afrykanów, czy raczej nie zawsze ten „europejski brak moralności” będzie budził potępienie. Czasami, jak u Europejczyków w Afryce, budzi zaciekawienie, a nawet fascynację. Poza tym Afrykanie, jak wszyscy, upraszczają rzeczywistość, to co obserwują, biorą zbyt dosłownie.

Jeszcze jednym przykładem z tej dziedziny może być małżeństwo uchodźców z południowego Sudanu, które na podstawie swoich obserwacji par całujących się publicznie na ulicach nabrało przekonania, iż wśród Europejczyków jest rzeczą zupełnie normalną posiadanie wielu partnerów seksualnych jednocześnie. Zupełnie tak samo jak Europejczycy, którzy zwyczaj trzymania się za ręce przez mężczyzn w niektórych krajach muzułmańskich interpretują jako zachowania homoseksualne. Oto przebieg rozmowy zanotowany przez studentkę, która opiekowała się tą

parą jako wolontariuszka Polskiej Akcji Humanitarnej. W tym przypadku „etnografem badającym „dzikich” jest jednak Sudanka:

„[Sudanka] — Czy jak dziewczyna spotyka się i całuje z jednym chłopcem, to może to robić z drugim równolegle?

[Studentka] — Takie zachowanie nie jest normą i jest raczej niepożądane.

[Sudanka] — Dlaczego dziewczyny chodzą w krótkich spódniczkach i głębokich dekoltach, jeśli nie dla seksu?

[Studentka] — Jest to raczej kwestia mody i nie znaczy to, że tak ubrana dziewczyna jest chętna do uprawiania seksu.

[Sudanka] — Czy kiedy dziewczyna porozmawia na dyskotecze z chłopakiem i pocałuje się z nim, to znaczy, że są już razem?

[Studentka] — To zależy, czy ich dalsze kontakty okażą się satysfakcjonujące dla obu stron.

[Sudanka] — Czy w takim wypadku ludzie stanowiący podobną niepewną parę mogą mieć jakieś inne związki?

[Studentka] — To zależy, czy się kochają i ile znaczy dla nich ich własna znajomość oraz co do jakich reguł się zgadzają.

[Sudanka] — Czy w takim wypadku dziewczyna może całować się z innym chłopcem?

[Studentka] — Takie zachowanie jest kwestią indywidualnych zasad partnerów.

[Sudanka] — Czy w takim razie jest to normalne, że dziewczyna i chłopak całują się z różnymi partnerami?

[Studentka] — Jest to zachowanie raczej niepożądane, a jeśli ma miejsce, to bez wiedzy poprzedniego partnera, chyba że nie ma się ochoty na kontynuowanie z nimi znajomości”

[W 1–97].

Sudanka była bardzo zaskoczona. Nie mogła się nadziwić, że polscy mężczyźni w większości nie zwracają szczególnej uwagi na „lekką” ubraną dziewczynę. Bardzo się zdziwiła, gdy studentka wyjaśniła jej, iż utrzymywanie kontaktów jednocześnie z wieloma partnerami, nawet jeśli się zdarza, jest uważane za niepożądane. Było to dla niej odkrycie. Powiedziała, iż w Sudanie powszechnie sądzi się, że jeśli chce się mieć kobietę chętną do uprawiania seksu, to wystarczy pojechać do Europy i zaczepić pierwszą lepszą dziewczynę, taki obraz Europy przekazują w ich kraju media. W filmach kobiety są skąpo ubrane, również takie są w europejskich czasopiśmie i na plakatach. Myślała do tej pory, że seks z wieloma partnerami w Europie jest czymś normalnym. Jednocześnie było to dla niej ewidentnym dowodem braku jakiejkolwiek moralności w Europie. Co więcej, jej mąż myślał identycznie. Z jednej strony potępiał takie zachowanie, z drugiej go to fascynowało i podniecało, w pewnym momencie zaczął mieć pretensje do swojej żony, że nie zachowuje się jak Europejka, bił ją i znęcał się nad nią, próbował też podrywać każdą napotkaną dziewczynę, a nawet uwieść, w czasie nieobecności żony opiekującą się nimi wolontariuszkę. W końcu małżeństwo się rozpadło, rzec by można, z powodu pomyłki w interpretacji zachowań niektórych Polaków.

Swoje fascynacje i niechęć do tzw. cywilizacji doskonale oddał w swojej powieści Bata Kindai Amgoza Ibn Lobagola, który pisze, że dzięki różnym zbiegom oko-

liczności zostaje człowiekiem „cywilizowanym”, choć nie do końca, bo okazuje się, że dzicy są również Biali. Dzięki Lobagoli poznajemy świat Europejczyka oczami Afrykanina i tę naiwność, która stale mu towarzyszy. Znalazłszy się przypadkiem w Londynie, siedmioletni Lobagola przygarnięty zostaje przez tzw. porządnego człowieka. W jego domu zaczyna się praca nad ucywilizowaniem go. Jego „biały ojciec” urządza dla swoich znajomych pokazy z udziałem Lobagoli. W miarę normalnie traktuje go tylko synek gospodarzy, nazywany przez autora „Mój Młody Pan”. Stosunek między panem a „małym czarnym diabełkiem” najlepiej charakteryzuje ten fragment:

„Kiedy chłopiec wychodził z domu czułem się opuszczony i co chwilę biegałem do drzwi, żeby popatrzeć, czy nie wraca. Dźwięk jego głosu był miły dla moich uszu. Kochaliśmy się wzajemnie, jak pan kocha swojego ulubionego psa, a pies pana”<sup>210</sup>.

Bohater uczy się nosić ubranie, spać w łóżku, jeść i mówić jak Biali:

„Pierwszym słowem, jakie powiedziałem po angielsku było: „łóżko”, a następnym „jeść”. Te dwa słowa: jedzenie i spanie stanowią część kultury cywilizowanego świata. Powiedziałbym nawet, że w krajach Zachodu pierwsze z tych słów jest przedmiotem boskiej czci, bowiem dla wielu cywilizowanych ludzi jedynym bogiem jest jedzenie”<sup>211</sup>.

Pojawia się tu stwierdzenie dla postawy autora w stosunku do Białych fundamentalne. Mianowicie, że podstawą cywilizacji i jej budulcem jest kłamstwo — umiejętność kłamania nieznaną innym mniej rozwiniętym ludom. Wrodzona szczerłość i prostota, odbierana przez Białych jako dziecinność, wpędza bohatera w dalszej części powieści w ciągle tarapaty. Pozwala mu jednak przeżyć wśród afrykańskich braci, gdy wróci na jakiś czas do Afryki. Jak pisze:

„Byłem wprawdzie na drodze do ucywilizowania się, ale nie byłem jeszcze na tyle ucywilizowany, by kłamać”<sup>212</sup>.

Lobagola, podobnie jak wielu innych intelektualistów afrykańskich, wyraża w przejmujący sposób swoje rozdarcie między dwoma światami, swój także numinotyczny stosunek do obcości:

„Och Biały Człowieku! Z jednej strony myślę o tobie dzisiaj z nieopisanym sentymentem, ale z drugiej strony budzi we mnie wstręt twoja tak zwana kultura i postęp, ponieważ okradły mnie z dzikiej natury. Kocham cię, ponieważ w swej dwoistości nauczyłeś mnie dobrych manier — jakkolwiek kosztem dobrych zasad. W moim nieokrzesanym umyśle wciąż jeszcze nurtuje pytanie, co z tych dwojga jest lepsze”<sup>213</sup>. Kocham mój rodzinny kraj, kocham mój dziki lud, ale jednocześnie zmuszony jestem nienawidzić moich własnych obyczajów, obyczajów mego ojca. Nie jestem ani biały, ani czarny, jestem obcy w kraju białego człowieka i obcy we własnym kraju”<sup>214</sup>. Och, ta wasza jednostronna cywilizacja z jej oszustwami wpajającymi wam od kołyski! Jej nurzanie się z rozkoszą w kłamstwie! Jej pławienie się w rozwiązości słów, myśli i czynów! Biali ludzie nieraz cieszą się z niepowodzeń sąsiada i śmieją się w nos bliźnim, kiedy ci są głodni i proszą o jadło. Cywilizacja

<sup>210</sup> Lobagola, op. cit., s. 74.

<sup>211</sup> Ibidem, s. 74.

<sup>212</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>213</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>214</sup> Ibidem, s. 52.

nie byłaby cywilizacją bez mieszanki rumu i dobrych uczynków! Wiem, co powiedzą niektórzy, gdy przeczytają moje ostatnie stwierdzenie: On jest przeciwko białym ludziom. Skądże! Nie ma nic dalszego od prawdy. Nie jestem przeciwko dobrym uczynom, ani nie jestem przeciwko białemu człowiekowi. Jestem przeciwko połączeniu: dobre uczynki i rum, biały człowiek i hipokryzja”<sup>215</sup>.

„Biały człowiek zawsze góruje nad nami dzięki kulturze, wykształceniu, a przede wszystkim religii, która opiera się na wierze, nadziei i miłości. (...) Nic nie usprawiedliwia białego człowieka, jeśli jest mniej cywilizowany — w ścisłym znaczeniu tego słowa — od nas, dzikusów. Koleje, samochody, systemy oświetlenia, planowanie miast, drapacze chmur bynajmniej nie zbliżają was do prawdziwej cywilizacji, podobnie jak ziewanie krokodyla nie przyciąga do jego paszczy muchy tse-tse śpiącej na jego nosie. To nie biały człowiek jest przedmiotem mojej krytyki, lecz cywilizacja białego człowieka!”<sup>216</sup>.

Wielu innych afrykańskich intelektualistów zarówno w okresie przed-, jak i pokolonialnym przestało się ograniczać wyłącznie do krytyki „cywilizacji Białego człowieka”, ale podjęło próbę przeciwstawienia im własnej historii, równie wielkiej, choć, jak twierdzą, zapomnianej dzięki celowej działalności europejskich kolonizatorów, którzy Czarnym odebrali nie tylko wolność, ale i świadectwa przeszłości. Tymczasem ruiny Wielkiego Zimbabwe, Engaruki, Mapungubwe i piramid w Egipcie świadczą same o jej wielkości. Afrykańska historia w ich interpretacji jest idealizowana i powiększana do rozmiarów przynajmniej równych europejskiej. Zarazem naśladują Europejczyków w ich etnocentrycznych i rasistowskich postawach. Jednym z pierwszych tego typu czarnych intelektualistów był Edward Wilmot Blyden, głoszący, że „rasa czarna” jest w specjalny sposób wyposażona, aby odegrać w historii szczególną rolę. Przypisywał jej udział w tworzeniu cywilizacji starożytnego Egiptu, a pośrednio również greckiej<sup>217</sup>. Inny Afroamerykanin, Marcus Garvey, głosił, że Bóg Ojciec i Jezus Chrystus byli „Murzynami”:

„Kiedy Europę zamieszkiwali jeszcze ludożercy, nagie dzikusy, nieokrzescani poganie, Afrykę zaludniała rasa kulturalnych ludzi, którzy byli mistrzami w sztuce, nauce, literaturze, ludzi wysokiej kultury, ludzi, którzy byli jak Bogowie”<sup>218</sup>.

Idee te znalazły olbrzymi oddźwięk przede wszystkim we wspomnianym już tu ruchu *négritude*, którego najlepszym wyrazicielem stał się Léopold Sédar Senghor. Przejął on od poprzedników przekonanie o szczególnych właściwościach i zaletach „rasy murzyńskiej” wywodzącej się bezpośrednio od Boga, rasy będącej w harmonii z całym światem. Koncepcje ruchu *négritude* zostaną potem odrzucone, pewne jednak jego elementy ciągle wracają, gdyż stale istnieje potrzeba przeciwstawiania się negatywnym stereotypom „Murzyna”, zwłaszcza obrazowi jego cywilizacyjnej niższości i braku jakiegokolwiek znaczenia w historii. Stąd duża mobilizacja środowiska afrykańskiego w tej dziedzinie. Szczególne kontrowersje budzi kolor skóry starożytnych Egipcjan. Senegalski profesor Cheikh Diop z przy-

<sup>215</sup> Ibidem, s. 158.

<sup>216</sup> Ibidem, s. 159.

<sup>217</sup> E. W. Blyden, *Christianity, Islam an the Negro Race*, Edinburgh 1887.

<sup>218</sup> M. Garvey, cyt. za J. i K. Chałasiński, op. cit., s. 20.



należności mieszkańców starożytnego Egiptu do „rasy czarnej” czyni pewnik, znajdując na potwierdzenie swojej tezy wzmianki u pisarzy starożytnych, m.in. Herodota, Arystotelesa, o czarnym, czy brązowym kolorze skóry Egipcjan i ich szerokich wargach. Używane przez Europejczyków określenie „rasa brązowa” uważa za eufemizm, czy też synonim określenia „rasa czarna”<sup>219</sup>. Również idea monoteistycznej religii została przejęta przez Hebrajczyków od Afrykanów. Jahweh to przecież nikt inny tylko afrykański stwórca nazywany Katonda, Engai, Murungu, Mulungu i noszący jeszcze dziesiątki innych imion w zależności od języka. Jezus i Maryja dziewica także byli Afrykanami, czego dowodzą ich wczesne wizerunki (na których mają ciemnoskóre twarze i kręcone włosy), które można spotkać w różnych miejscach w Europie: w katedrze Notre Dame w Paryżu, w Abbey nad jeziorem Zurych w Szwajcarii, w Polsce na Jasnej Górze i w katedrze Św. Pawła w Rzymie<sup>220</sup>. Tacy Afrykanie, jak Kihumbu Thairu z satysfakcją to odnotowują i stwierdzają, że „setki tysięcy różowych wznosi w tych miejscach modły do czarnego dziecka”<sup>221</sup>. Intelktualiści afrykańscy szukają też Afrykanów wśród znanych postaci historycznych. Królowie i królowe Egiptu ze sławną Nefertiti na czele, królowa Saby, grecki autor bajek Ezop, władcy Kartaginy, niektórzy rzymscy cesarze, jak Septimius Severus, ojcowie Kościoła, jak Św. Augustyn, papieże, jak Melcjades i Gelazy, wielcy muzycy, jak Ludwig van Beethoven i Joseph Haydn oraz poeci, jak Aleksandr Puszkina, wszyscy według nich byli czarnymi Afrykanami lub co najmniej płynęła w nich afrykańska krew. Poza tym jeszcze wielu innych, jak np. lekarze nadworni Karola VII i Ludwika XI, aż dwunastu generałów w armii Napoleona, a także generał bolszewicki z 1918 roku Michaił–Egipcjanin. Ze współczesnych odkrywców to nie Bell wynalazł telefon, tylko jego „czarny”, służący, a pierwszą operację na otwartym sercu przeprowadził Afroamerykanin. Afrykanie wnieśli też fundamentalny wkład w rozwój psychologii, jak np. Sir Cyril Burke. Wpływ afrykańskiej muzyki i sztuk plastycznych na ich rozwój w Europie jest powszechnie znany, ale zapomina się, że większość europejskich instrumentów muzycznych ma afrykańskie pochodzenie<sup>222</sup>.

Wymienionych czarnych intelektualistów wspierali zawsze niektórzy biali. Już Bonifacy Platz starał się udowodnić, że „cała nasza kultura jest niczem innym, jak skarbem duchowym z Egiptu odziedziczonym”, a przynajmniej niektórzy Biali są również dzicy, jak np. Burowie, o których pisał, że „choć germańska krew w nich płynie, to pod względem kultury nie różni ich wiele od hotentota”<sup>223</sup>.

Nie będziemy dociekać, ile w tym wszystkim jest prawdy, istotniejszy jest tu sam fakt aktywności intelektualistów afrykańskich w celu mobilizacji i kreowania wspólnej „rasowej” tożsamości obejmującej wszystkich Czarnych na świecie. Wo-

<sup>219</sup> Ch. A. Diop, *The Origin of the Ancient Egyptians*, w: J. Ki–Zerbo (red.), *General History of Africa*, vol. II, Berkeley 1981.

<sup>220</sup> Y. Ben–Jochannan, *African Origin of the Major Western Religions*, New York 1973.

<sup>221</sup> Kihumbu Thairu, *The African...*, op. cit., s. 81.

<sup>222</sup> Ch. A. Diop, *African Origins of Civilization*, New York 1974.

<sup>223</sup> B. Platz, op. cit., s. 522.

bec tej kreacji opartej wyłącznie na „rasie” było i ciągle jest sporo głosów sprzeciwu innych liderów ze świata afrykańskiego czy afroamerykańskiego. Jednym z pierwszych był Franc Fanon, według którego poczucie murzyńskości zostało narzucone przez Europejczyków i nie różni się ono od poczucia wyższości rasowej wśród Europejczyków<sup>224</sup>. Z kolei dla Wole Soyinki cała opozycja między kulturą afrykańską a cywilizacją europejską jest złudzeniem. Odrzuca też wizję współczesnego wykształconego Afrykanina jako osoby rozdartej między dwoma światami. Afrykańskość według niego — jak pisze Janusz Krzywicki — nie jest wyznaczana przez jakąś tam „istotę murzyńskości”, lecz bycie Afrykaninem tu i teraz. Składa się na nie zarówno dziedzictwo kulturowe, jak i cierpienia, poszukiwania i aspiracje Afrykanów w rzeczywistości, w jakiej przyszło im żyć<sup>225</sup>.

\*

Dziecięcość, dzikość, brak cywilizacji to u „innego” kolejne symboliczne znaki obcości nie tylko w kulturze europejskiej, ale i w afrykańskiej. Na koniec tego rozdziału zacytuję Vidiadhara Surajprasada Naipaula, który ze wszystkich wymienianych tu autorów chyba najmniej ma w sobie etnocentryczności i wiary w jakąkolwiek ideologię. Nie czując się nigdzie u siebie — ani na Trynidadzie, gdzie się urodził, ani w Indiach, skąd pochodzili jego rodzice, ani w Anglii, gdzie mieszka, ukazuje, jak na wiele sposobów można spostrzegać Afrykę. Dla Afrykanów jest ona „tworem skończonym”, sama w sobie pełnią bez potrzeby dalszego doskonalenia, zmieniania. „Murzyni” mają przekonanie o jej sile, mocy wynikającej ze starej historii, głęboko zakorzenionych tradycji:

„Zapytała ludzi z Ghany, pogrążonej w chaosie: «Dawniej byliście bogaci. Dziś klepiecie biedę, a w waszej ojczyźnie panuje zamęt. Czy to was nie martwi?» Odparli: «Wczoraj dobrze się nam wiodło. Dzisiaj biedujemy. Tak to już jest. Może jutro znów będzie się nam dobrze wiodło. A może nie. Tak to już jest». Tak to już jest w świecie na powierzchni. Świat pod spodem, ten drugi świat, trwa nienaruszony. A to się liczy najbardziej”<sup>226</sup>.

Europejczycy w oczach Afrykanów to owszem zmyślni, twórczy ludzie, ale ponieważ rozwijają tylko jeden wymiar człowieka, to wydają się Afrykanom podobni do dzieci, a niekiedy z powodu swych umiejętności wydają się nawet *enfants terribles*. Afrykanie, mimo że uzależnieni od Europejczyków pod wieloma względami, uważają siebie za „starszych” od nich, zwłaszcza gdy porównają się z masami z Europy Wschodniej zredukowanymi wyłącznie do „bytów ekonomicznych”<sup>227</sup>.

Natomiast dla człowieka z zewnątrz, bez względu na jego przynależność polityczną i religijną, Afryka wydaje się często miejscem w stanie stwarzania. Niedojrzała i jakże dziecinna, czekająca na kolejne zmiany, na końcowy etap przeobrażenia. W związku z tym wywołuje różne odczucia: „nadzieje, aspiracje, frustracje, gniew”. Wydaje im się, że bez nich ona sobie nie poradzi: „To co pan ogląda w Abidżanie, to pozory — rzekł. — Gdyby Europejczycy wyjechali, wszystko by przepad-

<sup>224</sup> F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, New York 1968.

<sup>225</sup> J. Krzywicki, op. cit., s. 85.

<sup>226</sup> V. S. Naipaul, *Krokodyle z Jamasukro*, w: *Rozjaśnić tło. Dwie powieści*, Warszawa 2002, s. 203.

<sup>227</sup> *Ibidem*, s. 200.

ło”<sup>228</sup>. A poza tym, jak pisze Naipaul: „Afryka przyciągała ludzi z różnych powo-  
dów. Każdy, kto przyjeżdżał i zostawał, miał własną Afrykę”.

## Brud, przykry zapach i choroby

### „Nieczystość” innego

Brud, przykry zapach i choroby to zjawiska, które w różnych kontekstach stale pojawiają się w opisach „obcych”. Potocznie spostrzegane są one najczęściej przez swój wymiar fizyczny, choć mają jak najbardziej kontekst kulturowy. Zauważyła to już Mary Douglas, twierdząc, że „brud” to raczej kwestia kategorii kulturowych niż kwintesencja jakiegoś biologicznego faktu<sup>229</sup>, kategorii wykorzystywanych do naznaczania i rozróżniania innych. W okresie kolonialnym w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych symbolicznie odzwierciedlała to chociażby ówczesna reklama mydła, która obiecywała, że ma ono fantastyczną moc zdolną nawet Czarnych zmienić w Białych. Na etykietach zamieszczano napisy „Soap Makes Black White” z odpowiednimi rysunkami. Przewrotnie przekonywała ona jednak, że tak się nigdy nie stanie<sup>230</sup>. Czarni na zawsze pozostaną czarni, a więc i brudni. Brud i przykry zapach doświadczany za pomocą zmysłów był jednak i jest rozpatrywany przez ludzi w ramach ogólnie przyjętej koncepcji „zdrowego rozsądku” i rzadko nawet przez „tropicieli stereotypów” traktowany jest jako fałszywe generalizacje. Jest po prostu częścią realnie istniejącej rzeczywistości. W tej sytuacji pojęcia brudu czy przykrego zapachu są — jak pisze amerykański antropolog Michael Herzfeld — szczególnie odporne na antropologiczną relatywizację, gdyż owa relatywizacja zagraża stabilności naszych własnych, nieświadomie pielęgnowanych percepcji, a co za tym idzie — idei jakiegoś transcendentnego „zdrowego rozsądku”<sup>231</sup>. Zastanawia tylko, dlaczego tak często widzimy je raczej u innych niż u siebie.

W XVIII– i XIX–wiecznym piśmiennictwie polskim niejednokrotnie na poważnie wyjaśniano kolor skóry Afrykanów tym, iż „Murzyn” nigdy się nie myje. Tak samo spostrzegano muzułmanów z Afryki Północnej:

„Suez — to kąt zapadły i daleki (...) Tłum Arabów i Murzynów jeszcze brudniejszych i wrzaskliwszych niż w innych miastach egipskich”<sup>232</sup>.

Kazimierz Nowak pisał:

<sup>228</sup> Ibidem, s. 102 i 182.

<sup>229</sup> M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.

<sup>230</sup> T. Burke, „Our Mosquitoes Are Not So Big”: *Images and Modernity in Zimbabwe*, w: P. S. Landau, D. D. Kaspin (eds.), *Images and Empires. Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*, Berkeley 2002. Patrz także: J. Nederven–Pieterse, *White on Black: Images of Africa and Black in Western Popular Culture*, New Haven 1992.

<sup>231</sup> M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków 2004, s. 332.

<sup>232</sup> H. Sienkiewicz, *Listy...*, op. cit., s. 29.

„(...) myślałem, że tu, nad wielką rzeką spotkam czystego Araba, ale cóż za rozczarowanie! Tu wieśniak nad wodą wiodący życie nigdy się nie myje, jakby obawiał się, że ciało oczyszczone z brudu rozpadnie się w pył”<sup>233</sup>.

Tym bardziej, gdy opisuje „Murzynów”, ich „nieczystość” wielokrotnie przykuwa jego uwagę:

„Wszyscy nadzy i niesłychanie brudni”<sup>234</sup>

Wielu współczesnych Polaków nadal żywi podobne przekonania, nawet jeśli Afrykanów widzieli tylko w telewizji. Rozmówczyni, która z jednej strony gotowa była chlubić się własną tolerancją, przekonana, że dla niej kolor skóry nie ma żadnego znaczenia, zapytana, czy zawarłaby z Afrykaninem małżeństwo, odpowiedziała:

„Ja to nie mam nic przeciwko, ale osobiście to bym się nie zdecydowała. — Dlaczego? — No wiadomo, jak to jest. Ciemny jest, no jak to się mówi, człowiek biały, to widać czy brudny, a ten to cały czas taki ciemny” [W 2–195].

Tym bardziej jest to oczywiste dla tych, którzy mieli okazję być w Afryce i kontaktować się z Afrykanami. Wtedy obrazy brudnych Afrykanów są o wiele bardziej rozwinięte:

„Nigeryjczycy są fizycznie brudni. Chociaż, no, nie jest tak łatwo zbadać, bo czarny to czarny, nie. Na białej ręce widać, a na czarnej nie. (...) natomiast jeśli chodzi o talent do śmiecenia i w ogóle niezwracanie uwagi na to. Ich to nie razi. (...) U nich życie w brudzie jest normalne. Wraca po studiach z Zachodu, tam żyje normalnie, bo to jest wymuszone, przyjeżdża i żyje z powrotem w brudzie” [W 2–39].

**Brudni są nie tylko Afrykanie, ale całe ich otoczenie:**

„Wysypiska tam są co krok. W centrum miasta szczury ganiają, bród i smród. Nigeria to jest niewyobrażalnie brudny i bałaganiarski kraj (...) Wszystkie ściany są brudne, okna jak są raz zamontowane, to już ich nikt nigdy nie myje. Jeśli ktoś powiesi jakąś firanczkę czy zasłonkę, to póki ona nie odpadnie z przegnicia, to też jej nikt nie upierze, nikt nie zmieni. Nikt dosłownie nikt. Ściany są obrzydliwie brudne, bo każdy lubi się ręką otrzeć, a barwnik się ściiera, dlatego Murzyni mają białe dłonie z tej strony (od wewnątrz). Murzyn idzie po schodach to musi ręką przejechać po białej ścianie (...) jeżeli się wchodziło do dyrektora wysokiej rangi, ale Murzyna to pokój był wyswiniony, na podłodze leżały jakieś papiery sprzed wielu lat, pokryte grubo kurzem, wszędzie bajzel, brudne jakieś rzeczy, ciuchy i to był gabinet dyrektora” [W 2–39].

Afrykanin nawet gdyby się kąpał co chwilę, w oczach niektórych Europejczyków nic mu to nie pomoże. W Polsce mogą nawet być narażeni na otwarte uwagi:

„Kiedyś stałam na przystanku i jakaś pani w średnim wieku podeszła do mnie i powiedziała, czemu się dokładnie nie myję” [W 1–9].

<sup>233</sup> K. Nowak, *Rowerem i pieszo przez czarny ląd. Listy z podróży afrykańskiej z lat 1931–1937*, opr. Ł. J. Wierzbicki, Poznań 2000, s. 36.

<sup>234</sup> *Ibidem*, s. 130.

## Przykry zapach

Analogicznie rzecz się ma z przykrymi zapachami. Już Marcin Bielski, powołując się na Alaizyusza Kadamusa, pisał, że „Nigrycy czyli Murzyni” wydzielają wyjątkowo nieprzyjemną woń:

„Każdy ma u gęby wielką spodnią wargę, która aż do pasa wisi barz ranna a smrodliwa, przeto się innych ludzi sromają, a tym wargi mimamy solą leczą, by nie gnily”<sup>235</sup>.

Niektórzy badacze w XIX wieku doszukiwali się przyczyn tego zapachu w „męskim nasieniu”, higienie, pożywieniu lub „wilgoci żółciowej” „Murzynów”:

„(...) miewają woń amoniakalną, męską, która szczególnie działa na powonienie kobiet, zwykle tak czułe, iż je to nabawia histerycznych przypadłości. (...) Ludzie w gorących krajach, żywiący się mocno rozgrzewającymi pokarmami, jak np. czosnkiem, cebulą, porami i innymi mocno woniejącymi ziołami, cali bywają przejęci wonią tychże roślin. (...) Ich naczynia żółciowe i śledzionowe są nader wielkie. Stąd przewaga wilgoci żółciowej główną jest przyczyną odrażliwej woni i ta wilgoć rozlewa się po całym ich ciele”<sup>236</sup>.

Inni dowodzili, że zapach Afrykanów, jak również kolor ich skóry pochodzi stąd, że w gorącym klimacie, ubogim w tlen, węgiel z ich organizmu jest usuwany głównie przez pory skóry, a nie przez płuca:

„Ponieważ skóra negra takie wydziela materye, jakie gdzieindziej przez płuca i nerki wydzielane bywają, to ztąd wynika u niego ów wypot odrażającej woni, tak nieprzyjemny dla nerwów białego człowieka”<sup>237</sup>.

Współczesny „zdrowy rozsądek” przykry zapach karze łączyć najczęściej z brudem. Nadal jednak istnieje przekonanie, że „Murzyni” wydają specyficzny zapach niezależnie od tego, czy są umyści czy nie, zapach związany z ich „rasą”:

„Podstawowa różnica między nami a nimi to ich zapach — nieciekawy [śmiech]. W każdym bądź razie niesamowicie brzydko pachną. Im to nie przeszkadza widzę (...) Oni chodzą ładnie ubrani, ale zapach nieciekawy (...) Chyba dla takiej rasy jest to normalne. Oni się pocą i wydzielają taki zapach. Może w ich krajach, tam gdzie jest gorąco (...) może natura tak stworzyła. A w naszym kraju trudno obcować z takim Murzynem, który siedzi przy stole i brzydko pachnie” [W 2–5].

W tym duchu przed laty pisał też sam mistrz walki ze stereotypami Jan Stanisław Bystrzeński. Po stwierdzeniu, że: „Niechęć do obcych wyraża się też w przekonaniu, że wydają oni specyficzny zapach, który uzasadnia ich unikanie”, argumentuje, że chodzi o: „fikcyjne zapachy, które przypisywane są obcym dla ich zohydzenia czy też uzasadnienia ich odrębności”, dodając jednak:

„Niewątpliwie istnieją specjalne zapachy rasowe w związku z odmiennymi wydzielinami skóry; tak np. Europejczyk poznaje łatwo zapach murzyński, a Japończyk odczuwa przykro rasowy zapach człowieka białego”<sup>238</sup>.

<sup>235</sup> Za T. Sewerynem, *Ikonografia etnograficzna*, „Lud”, XXXVII, 1946, s. 294.

<sup>236</sup> J. J. Virey, *Historja...*, t. 1 i 2, op. cit., s. 104–108.

<sup>237</sup> B. Platz, op. cit., s. 217.

<sup>238</sup> J. S. Bystrzeński, *Megalomania...*, op. cit., s. 55.

Co więcej, pisząc o rozpowszechnionym przekonaniu istnienia nieprzyjemnego zapachu ludności żydowskiej, zasadne wydaje mu się przypuszczenie, że:

„Nie wykluczamy tu możliwości istnienia specjalnego zapachu pewnych osobników, związanego może z wkładem murzyńskim w populacji żydowskiej”<sup>239</sup>.

\*

Odczucia Afrykanów względem czystości i zapachów Europejczyków czy obcych w ogóle są i pod tym względem analogiczne. Amos Tutola w symboliczny sposób przedstawiając świat Białych jako świat upiorów, akcentuje ich niechęć do czystości i kulturowanie niezrozumiałych obyczajów, jak „wystawa smrodów”, w jakiej dane było uczestniczyć głównemu bohaterowi w „Siódmym Mieście Upiorów”, w której: „Najwyższą nagrodę dostawał ten, który cuchnął najbardziej”<sup>240</sup>.

Obcy są dla bohatera powieści Tutoli ucieleśnieniem wszelkiego plugastwa, cuchnący, odrażający, budzący przerażenie swym wyglądem i zachowaniem. Jednocześnie jednak w swoisty sposób interesujący i godni podziwu. Upiór na pierwszy rzut oka wywołuje odczucia i reakcje odpychające, w rzeczywistości jednak pod pokrywą odrazy, wywołaną jego wyglądem, kryje się budzący trwogę podziw, że tak przeraźliwie okropna istota może dzierżyć nadzwyczajne moce. Z takim obrazem Europejczyka spotykamy się jednak nie tylko w literacko przetworzonych mitach Tutoli, ale i we wspomnieniach niektórych co bardziej uważnych europejskich podróżników. Jan Czekanowski odnotował, że gdy Tutsi zbliżali się do Europejczyków zakrywali dłońmi usta i nos. Powodem tego zachowania był dla nich nieprzyjemny zapach Białych, od których, według nich, czuć było zwłokami. Władca Rwandy zaś, Musinga, miał w pewnym momencie stwierdzić, iż ma dość Europejczyków, gdyż okropny ich zapach przedostał się do jego domu<sup>241</sup>.

Podobne przekonania co do nieprzyjemnego zapachu Białych znajdujemy na kartach *Miłosnego lotu* Lewisa Nkosi:

„Matka (...) zaczęła prać ubrania białych. W poniedziałki robiła obchód, zbierając brudy, które przynosiła do domu i prała w wielkiej balii na podwórku. Obserwowana przez grupkę przykucniętych kobiet, opróżniała torby, wyrzucając na podłogę naszej maciupenkiej budy sukienki, koszule, bluzki, spódnice, męską i damską bieliznę, pościel i kaftaniki dziecięce. Oglądaliśmy ubrania, zwłaszcza damską bieliznę, z ogromną ciekawością, i ogarniał nas niesmak, gdy zauważyliśmy plamy i czuliśmy specyficzny odór, jaki zdawał się przenikać zawsze odzież białych”<sup>242</sup>.

Mylą się także ci Polacy, którzy znając Afrykę, sądzą że Afrykanie będą spozstrzegać Polskę i Polaków jako kraj i ludzi względnie czystych. Niestety wielu z nich uważa, że:

„Warszawa jest brudna i smutna, takie mam wrażenie” [W 1–13].

<sup>239</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>240</sup> A. Tutola, *Moje życie...*, op. cit., s. 16.

<sup>241</sup> J. Czekanowski, *Forshungen...*, op. cit., s. 126.

<sup>242</sup> L. Nkosi, *Miłosny...*, op. cit., s. 90.

Studenci afrykańscy mieszkający w akademiku we wspólnym pokoju z Polakami także narzekali:

„Polacy są brudni. Ja tylko sprzątam. Rozumiem, że dla nich akademik to nie dom i nie dbają o niego, ale czasami mam wrażenie, że traktują mnie jak służącą” [W 1–121].

„W akademiku fatalnie. Toalety to naprawdę, nawet w kuchni nie najlepiej” [W 1–104].

„Polacy są brudni, pijani i brzydzy” [W 1–67].

„Kiedyś w akademiku mieszkałem z Polakami. Nie chcieli sprzątać pokoju, doszło nawet do tego, że nie odzywaliśmy się do siebie przez jakiś czas” [W 1–27].

Wśród Afrykanów szczególnie muzułmanie nie mają na temat czystości Polski i Polaków najlepszego zdania. Biali są na ogół w ich oczach wyjątkowo brudni<sup>243</sup>. Ten odbiór uwarunkowany jest w dużym stopniu szczegółowymi przepisami religijnymi regulującymi kwestie czystości, które jednak rzutują na ich codzienny odbiór. Europejczycy są więc dla nich nieczysti, nie tylko dlatego, że nie zachowują przepisów muzułmańskich dotyczących czystości, ale w jak najbardziej fizycznym sensie. Można często usłyszeć nie tylko, że nieobrzezany mężczyznom raczej trudno zachować czystość, ale i kobietom, które nie pozbywają się owłosienia łonowego, a nawet włosów na nogach czy pod pachami, czego wymagają przepisy muzułmańskie. Są nieczysti, ponieważ piją alkohol i jedzą obrzydliwe świńskie mięso i dlatego, że używają sztuców przy jedzeniu, które potem inni używają. Są dosłownie brudni, ponieważ zamiast podmywania się po załatwieniu potrzeb naturalnych używają papieru, toalety zaś w Polsce w ogóle nie spełniają norm muzułmańskich<sup>244</sup>.

\*

Przytaczam tu przykłady dotyczące tylko Polaków i Afrykanów, ale analogiczne można znaleźć w stosunku do wszystkich „obcych”. Opowieści o brudzie, przykrym zapachu Afrykanów, aczkolwiek dość popularne, nie należą w Polsce wcale do najbardziej rozbudowanych, czy najczęściej przywoływanych<sup>245</sup>. Wydaje się zresztą, że są notowane stosunkowo od niedawna i zostały przeniesione do Polski w wyniku kontaktów z Amerykanami. Kiedyś osobiście słyszałem od Polonusów ich wyjaśnienie kwestii, dlaczego domy, w których mieszkali „Murzyni”, tracą na wartości. „Ponieważ — twierdzili — dom taki jest cały przesiąknięty ich zapachem i żaden Biały go już nie kupi”.

Stereotypy najczęściej przywołuje się w stosunku do „obcych” najbliższych, do sąsiadów. Znane było w polskiej kulturze ludowej, iż „Żyd cuchnie czosnkiem i ce-

<sup>243</sup> Koran nie pozostawia w tym względzie wątpliwości: „O wy, którzy wierzycie! Bałwochwalcy są przeciw nieczystością” (9:28). Tłum. wg J. Bielawskiego, Warszawa 1986.

<sup>244</sup> Chodzi nie tylko o to, że nie zapewniają warunków do podmywania się, ale również o to, że muzułmanin powinien załatwiać potrzeby naturalne w pozycji kucznej (także mężczyzna przy oddawaniu moczu), nie powinien przy tym odwracać się tyłem w kierunku Mekki.

<sup>245</sup> Wg badań socjologów „Polacy a inni”, z 1988 roku tylko 3% respondentów wyrażało przekonanie, że „Murzyni”, są brudni, a tematu przykrego zapachu w ogóle nie poruszono; Nawrocki J., *Obraz...*, op. cit., s. 157.

bulą, Rosjanin — wódką, Niemiec — gównem, a Francuzom od jaj zalatuje”<sup>246</sup>. Podobnie relacje o brudzie i niechlujstwie dotyczą najczęściej Litwinów, Szwedów, Tatarów i Żydów. Zapytywano: „Czy tu świnie jadły czy Litwini popasali”. Lub też: „Brudny jak Szwed”, „Zesmrodził się jak Szwed”, „Osrały jak Tatar”, „Czysty jak żydowskie pomyje”, „Boi się wody jak Żyd”<sup>247</sup>.

Współcześnie zaś może nie tak klarowne, ale powszechne tam, gdzie dochodzi do częstych kontaktów z innymi narodowościami:

„Rumuni śmierdzą z daleka i mi się to nie podoba (...) Brudasy śmierdziuchy, nie wzbudzają sympatii” [W 2–36].

„Brudne buty, brudne spodnie, tłuste włosy i idą tak!!!... Cały Niemiec...” [W 2–176].

Chodzą w brudnych rzeczach (...) nie umyć wręcz (...), czuć nieraz, że po prostu śmierdzi (...). Przymierzy bluzkę to potem cała bluzka śmierdzi normalnie (...) Nie dbają tam o kulturę osobistą, żeby się umyć czy coś!” [W 2–176]

\*

Dla równowagi można jednak przytoczyć przykłady odwrotne. Zawsze znajdowali się ludzie, po jednej i po drugiej stronie, którzy niekoniecznie spostrzegali zawsze brud i przykry zapach „obcych”. Nie układa się to bynajmniej w pary opozycji i nie trzeba aż badań statystycznych, aby stwierdzić, że są znacznie rzadsze. Niemniej jednak zawsze istnieli. Bonifacy Platz pod koniec XIX stulecia nie zaprzeczając, że „Murzyni wydają przykry zapach”, sprzeciwiał się tezie, według której „swoistą cechą negrów jest ich woń”, i szukał dla niej bardziej „racjonalnego” wytłumaczenia w codziennej diecie:

„Włoch, prowansalczyk, jedząc wiele cebuli, czosnku i selerów, wydziela z siebie niezawodnie woń całkiem odmienną od woni wydzielanej przez mieszkańca Islandyi czy Norwegii, żywiącego się przeważnie rybami i tranem. A chociaż woń negra ostrą jest, do niezniesienia prawie, to jednakże hiszpanie i portugalczykowie mniej na nią są wrażliwi, bo sami podobnej ulegają wadzie”<sup>248</sup>.

Wyjątkiem od reguły wśród polskich podróżników był też Alfons Hajdukiewicz–Pomian:

„Ubiory ich są często prane czarnym mydłem wyrabianym w kraju z oliwy i popiołu. Sami zaś Murzyni kąpią się przynajmniej raz na dzień, najczęściej jednak dwukrotnie: rano i wieczorem. Ponadto nie smarują się żadnymi substancjami o odrażających zapachach, przeciwnie — nawet dla zapobiegania nadmiernemu poceniu się stosują rodzaj sproszkowanej żywicy o przyjemnej woni, którą wcierają w miejsca o największej potliwości. Toteż z powodzeniem można ich nazwać najczystszy narodem świata. Kobiety mają więcej czasu niż mężczyźni, kąpią się więc jeszcze częściej, zawsze przy tym używając mydła. Codzienne kąpiele stały się drugą naturą tych Murzynów, czują się oni prawie chorzy, jeśli okoliczności uniemożliwiają im kąpiele”<sup>249</sup>.

<sup>246</sup> Cyt. za L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 31.

<sup>247</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>248</sup> B. Platz, op. cit., s. 218.

<sup>249</sup> A. Hajdukiewicz de Pomian, op. cit.



Podobnie próbowały przezwyciężyć stereotypy „Missye Katolickie”, pisząc:

„W ogóle murzyni mają daleko więcej dodatnich cech charakteru, niżby na pierwszy rzut oka spodziewać się należało. Jeden z głównych ich przymiotów jest czystość i ochędóstwo. Słowa te zdziwią może niejednego Europejczyka, a jednak kreśląc je, najmniejszej nie popełniłem przesady. Już od lat najmłodszych mały murzynek przyzwyczaja się do dbałości o swoją osobę, codziennie bowiem matka wzięwszy go na kolana, naciera mydłem, myje go od stóp do głowy. Co do dorosłych murzynów, to wszyscy bez wyjątku kąpią się przynajmniej parę razy na dzień, naprzód w morzu, potem zaś w rzece, a w reszcie po kąpielu nacierają się olejem palmowym, który całemu ich ciału ładny nadaje połysk. Zamiłowanie do czystości tak głęboko jest zakorzenione, że nieraz dziatwa szkolna wypędza z pomiędzy siebie towarzysza, który na lekcję przyszedł nieumyty. Wreszcie murzyni dbają bardzo o czystość zębów, nacierając je codziennie kawałkiem pewnego drzewa albo też żując rozmaite rośliny, które zdają się posiadać jakieś antyseptyczne własności”<sup>250</sup>.

Współcześnie, mimo ciągle pewnych wątpliwości, wielu obieżyświatom sprawa brudu „Murzynów” także nie wydaje się tak całkiem pewna:

„No, zaryzykowałbym stwierdzenie, że oni mają higienę osobistą, chociaż warunki mają tragiczne i rezultaty nie są zawsze najlepsze, (...) chociaż nie jest to tak łatwo zbadać, bo czarny to czarny, nie. Na białej ręce widać, a na czarnej nie” [W 2–39].

Ryszard Kapuściński, który także zwraca uwagę na zapachy Afryki, obcej tropikalnej natury i obcego człowieka, podkreśla już jednak ambiwalencję w ich odbioru. To czy polubimy ten zapach, zależy od nas samych. Podobnie jak w naszym stosunku do „obcych”. Sami go ustalamy — możemy go przyjąć albo odrzucić:

„Jest to zapach rozgrzanego ciała i suszących się ryb, psującego mięsa i pieczonej kassawy, świeżych kwiatów i kisanących wodorostów, słowem wszystkiego, co jednocześnie przyjemne i drażniące, co przyciąga i odpycha, wabi ludzi lub budzi odrazę”<sup>251</sup>.

Ci, którzy z Afrykanami mieli kontakty bardzo powierzchowne, nieraz także uważają, że opinie o brudzie i brzydkim zapachu są nieprawdziwe:

„Oni są czyści, nie to, że chodzą brudasy takie” [W 2–65].

„Słyszałem, że czarni śmierdzą, ale to nieprawda. To są normalni ludzie, tylko mają inny kolor skóry. Żyją normalnie, myją się, to czemu mają śmierdzieć” [W 2–2].

W ostateczności próbują to sobie wytłumaczyć:

„Nie, nie są brudasy. Trzeba zrozumieć ich sytuację, nie trzeba tak mówić” [W 2–56].

„Słyszałam, że śmierdzą. Ale nie wiem. Być może po prostu się nie myją i śmierdzą. Nie miałam styczności z nimi. (...) Są bardziej niebezpieczni z powodu chorób, które roznoszą i które tu mogą przywieźć” [W 2–43].

Całkowicie przeciwny stereotyp, tzn. idealizacja „obcych” pod względem czystości i zapachu występuje chyba tylko między płciami. Oczywiście tylko wtedy, gdy towarzyszy temu zainteresowanie seksualne:

„Czarni (...) są czyści, na co zwracają szczególną uwagę, pachną (...) Czyści, pachnący” [W 2–165].

<sup>250</sup> „Missye Katolickie” 1894, s. 283.

<sup>251</sup> R. Kapuściński, *Heban*, op. cit., s. 8.

Podobnie europejscy mężczyźni chwalą sobie „szczególną czystość” Afrykanek, a Afrykanie Europejsek:

„Faceci w Polsce są bardzo brudni, ale dziewczyny bardzo czyste” [W 1–103].

Przykłady z wypowiedzi rozmówców można by było jeszcze długo mnożyć, ale w zasadzie nie wniosą nam już one więcej do sprawy. Powyższe wystarczą chyba, żeby mieć jednak wątpliwości, jak to jest z tymi zapachami. Czy w przypadku Afrykanów nie jest dokładnie tak samo, jak w przypadku różnych grup etnograficznych na terenie Polski, o których pisał Bystron — gdzie brzydkie zapachy i nieczystość przypisywano obcym dla ich zozydzenia lub podkreślenia ich odrębności.

Bystron żył w okresie, w którym zasadność podziałów rasowych nie była jeszcze podważana. Nieliczni występowali już przeciwko rasizmowi, ale nie było żadnych argumentów, które mogłyby prowadzić do zwątpienia w sens podziałów rasowych jako takich. Łączenie rasy i „odmiennych wydzielin skóry” mogło wydawać mu się zasadne, choć takie samo myślenie na temat różnych grup ludności ziem polskich i w Europie uznawał już za fałszywe. Dzisiaj szacowny uczonej już zapewne by tak nie napisał, co bynajmniej nie oznacza, że wielu współczesnych wykształconych ludzi, w tym naukowców, nadal nie myśli na ten temat podobnie. Bystron jest tu dowodem, nie jedynym zresztą, że poglądy w tej sprawie w nikłym stopniu zależą od wykształcenia i pochodzenia środowiskowego. Nic nie jest w stanie podważyć głębokiego przeświadczenia opartego, jak by się wydawało, na racjonalnych przesłankach, oczywistych niemal dla każdego, kto posiada zmysł wzroku i węchu, że „oni” są przecież brudni i śmierdzą.

Nierzadko można spotkać się z opiniami wielu tzw. rozsądnych ludzi, którzy argumentują, nie bez racji, że zapachy wydawane przez człowieka zależą od składu jego pożywienia. Jest to rzecz oczywista dla każdego przebywającego z kimś, kto wcześniej jadł chosnek. Brud natomiast wynika często z trudnych warunków życia. W ten sposób dokonuje się „zdroworozsądkowych” racjonalizacji tych wyobrażeń i usprawiedliwień, które wzmacniają poczucie własnej tolerancji. Wszystko jasne, oni mają inną przecież dietę, stąd muszą i inaczej pachnieć. Poza tym nie mają w domu bieżącej wody i mydła. Kłopot jednak w tym, że narzekania na „śmierdzących Murzynów” częściej można usłyszeć nie tyle w Afryce, ale tam, gdzie jedzą oni często dokładnie to samo co „biali” i mają podobne warunki mieszkaniowe, np. w Ameryce albo... w ośrodku dla uchodźców w Polsce. Jedzą „dobre polskie jedzenie”, a jednak dla niektórych nadal wydają dziwne zapachy.

\*

Nie mam tu oczywiście zamiaru dowodzić, że ludzie w ogóle nie wydzielają zapachów. Faktem jest, że różni ludzie myją się z różną częstotliwością a spożywanie niektórych silnie aromatycznych produktów skutkuje wydzielanym zapachem, podobnie jak używanie określonych kosmetyków. Chodzi jednak o to, że zapachy faktyczne czy tylko wyobrażone (szanse na to, żeby dowiedzieć się, „jak coś pachnie” w nozdrzach członka naszej własnej kultury, są bardzo znikome) są wykorzystywane, podobnie jak kolor skóry, do wyznaczania granic społecznych. Mogą wpły-

wać na relacje ekonomiczne i być narzędziem klasyfikacji etnicznej, klasowej, płciowej, a nawet zawodowej. Mogą być wykorzystywane do dyskryminowania jednych i umacniania pozycji innych, jak np. „pachnącej” lub „bezwonnej” elity wobec grup takich, jak Murzyni w Stanach Zjednoczonych lub hodowców bydła i rybaków w niektórych plemionach Etiopii<sup>252</sup>.

Zdaniem socjobiologów komunikacja chemiczna poprzez wydzielane substancje zapachowe była jedną z pierwszych, jakie pojawiły się w ewolucji życia. Gruczoły zapachowe wraz z innymi gruczołami potowymi, wydzielające tzw. feromony, czyli związki chemiczne charakterystyczne dla każdego gatunku, używane były od zawsze w komunikacji między członkami tego samego gatunku, jak np. w rozrodzie płciowym.

Co więcej, udowodniono, że każdy z nas, podobnie jak w przypadku tęczówki oka i linii papilarnych ma również inny, właściwy tylko sobie zapach i to niezależnie od diety. Niektóre wyćwiczone psy, jak wiadomo, prawie zawsze te różnice rozpoznają. Współcześnie w ramach kryminalistyki istnieje cała dziedzina wiedzy na ten temat, zwana osmologią (inaczej też odorologią lub oflaktroniką), a zapachy różnych przestępców zaczynają być gromadzone w specjalnych próbkach w laboratoriach kryminalistycznych, podobnie jak odciski palców. Według tej nauki, zapach człowieka jest uwarunkowany genetycznie, jest cechą indywidualną i nie zależy od stanu zdrowia, poziomu higieny, sposobu odżywiania się, przemiany materii, używania kosmetyków czy stanu emocjonalnego, które to czynniki wpływają na zwykłe odczuwanie zapachów<sup>253</sup>.

Wszystko to jednak nie oznacza jeszcze, że istnieją jakieś specjalne „zapachy rasowe”, choć zdania na ten temat nawet wśród specjalistów są podzielone. Niestety, z tego, co wiem, nie prowadzi się żadnych badań w tym kierunku<sup>254</sup>. Należy więc na razie przyjąć, że skoro w świetle współczesnych badań antropologicznych samo pojęcie „rasy” nie ma większego sensu biologicznego, a w każdym razie nie można go ograniczyć tylko do koloru skóry, to wyróżnianie „rasowych zapachów” na tej podstawie może odbywać się tylko na drodze pozanaukowej. Nawet zwolennicy klasyfikacji typologicznej przyznają, że nie można mówić o np. jednej „rasie murzyńskiej”, tylko o nakładaniu się na siebie różnych elementów rasowych. Jak więc w tej sytuacji można przypisać wszystkim Afrykanom, czy też Białym, specjalne „zapachy rasowe”? Podobnie jak samo pojęcie „rasy”, są one bardziej konstruktem kulturowym niż faktem biologicznym.

Z punktu więc widzenia etnologa ciągle pozostaje zasadne pierwsze założenie Bystronia, że nieprzyjemne zapachy i brud przypisuje się „obcym”, choć nie tyle

<sup>252</sup> M. Herzfeld, *Antropologia...*, op. cit., s. 331–348.

<sup>253</sup> T. Hanausek, *Kryminalistyka*, Warszawa 2002; R. W. Zdybel, *Osmologia, aspekty prawne i techniczno-kryminalistyczne*, praca doktorska, mps, Wydział Prawa i Administracji UJ, Kraków 2002.

<sup>254</sup> Nie ma też w zasadzie takich badań prowadzonych przez antropologów. Zdaniem Herzfelda, wynika to ze względnej marginalizacji zmysłów powonienia, smaku i dotyku w nowoczesnym świecie zachodnim, który uznaje je za „zmysły niższego rzędu”, charakterystyczne dla „niższych ras”, jako „cywilizowane” traktując tylko zmysł wzroku i ewentualnie słuchu; M. Herzfeld, *Antropologia...*, op. cit., s. 341.

w celu ich zozydzenia, jak uważał, co raczej uzasadnienia ich odrębności. Mity w gruncie rzeczy stale uczą nas, że w spotkaniu z „obcym” grozi nam z jednej strony niebezpieczeństwo, choć z drugiej strony mogą wynikać z tego i korzyści. Taka jest w końcu symboliczna rola stereotypu. Jeśli „obcych” spostrzegano zgodnie z myśleniem mitycznym, jako nieludzi lub niezupełnie ludzi, to ich nieludzki, demoniczny czy zwierzęcy zapach musiał być tym samym również podkreślony.

Na gruncie nauk przyrodniczych — przypomnijmy — udowodniono, że w ramach nawet jednego gatunku inne grupy niż własna są często postrzegane jako obce gatunkowo, tym samym musiano postrzegać je jako wydające inne zapachy, co miało zapewne swoje znaczenie dla przetrwania danej grupy.

### Zagrożenie chorobami i zabójczość tropikalnego słońca

Nieczystość i przykry zapach budziły zawsze u ludzi skojarzenia z chorobami, a tych obawiano się jeszcze bardziej, gdyż są niewidzialne jak czary, przed którymi tak trudno się obronić.

Koncepcje zdrowia i choroby zmieniały się w czasie i przestrzeni wielokrotnie. Współcześnie w kulturze zachodniej chorobę najczęściej spostrzega się jako zjawisko biologiczne, we wszystkich jednak kulturach tradycyjnych chorobę traktowano jako symptom nieczystości człowieka, jako konsekwencję kontaktu z „inną istotą” czy zjawiskiem, które uznano za nieczyste. Choroba mogła być więc skutkiem zetknięcia się z demonicznymi istotami nie z tego świata czy kontaktu ze strefą śmierci, a więc pobyt w zaświatach. Odległe zaś światy, choć całkowicie realne, takie jak Afryka, były, a w pewnym stopniu dla Europejczyków wciąż są, taką krainą „nie z tego świata”, obszarem chaosu i strefą śmierci, która jest źródłem niezwykle niebezpiecznych chorób, robactwa, nieznanymi wirusów i bakterii, grożących każdemu, kto się tam znajdzie. Choroby i inne niebezpieczeństwa stały się więc jej symbolem, bez których Afryka w świadomości Europejczyka omal nie istnieje, bez których nie jest on w stanie nawet jej sobie wyobrazić<sup>255</sup>.

Druga strona, tzn. Afrykanie, także miała i ma podobne przekonania i obawy. Tradycyjna etiologia choroby jest w Afryce jeszcze bardziej jednoznaczna. Afrykanie w przypadku choroby nie pytają, dlaczego ktoś zachorował, ale kto za tym stoi. Choroba to efekt pojawienia się chaosu, zaburzenia relacji między jednostką a społecznością, której przyczyny mogą być różne, a jedną z nich może być pojawienie się Białego. Po pierwsze, Europejczyk budził niejednokrotnie skojarzenie z trędowatym, a wyrażenie „człowiek o białej skórze”, było również określeniem trędowatego<sup>256</sup>. Po drugie, wiedźmami lub czarownikami, którzy najczęściej byli oskarżani o spowodowanie chorób, zawsze byli jacyś „inni”, wyrzutki ze społeczności lokalnej, bliźnięta, kalecy, albinosi i nade wszystko cudzoziemcy, z Europejczykami na

<sup>255</sup> Oczywiście nie tylko Afryka. Dla wielu Europejczyków mogła być nią również Polska. Jednym z przykładów może być fakt, że przed wstąpieniem Polski do Unii w kwietniu 2004 roku brytyjska bulwarówka „The Sun” (o 3–milionowym nakładzie) ostrzegała, że we wschodniej Europie jest 1,5 mln ludzi zarażonych HIV, a gruźlica po prostu tam szaleje.

<sup>256</sup> Achebe Chinua, *Boża strzala*, Warszawa 1966, s. 166.

czele. Współcześnie o przywleczenie nowych chorób, wcześniej w Afryce niewystępujących, takich jak AIDS i Ebola, oskarża się w Afryce przede wszystkim Białych. Magda Tunzvi opisuje, jak chorzy na AIDS w Zimbabwe dokonywali gwałtów na Europejkach po to, aby uciec od śmierci, przekazując chorobę swoim ofiarom, bo „skoro biali przywlekli do nas tę chorobę, można spróbować ją zwrócić”<sup>257</sup>. Za zarażenie odpowiedzialne są sowieckie albo amerykańskie laboratoria wojskowe, by zmniejszyć zagrożenie demograficzne, które grozi światu ze strony Czarnych. Temu też służy „oszukańcza pomoc” Białych, która — jak twierdzą Afrykanie — polega głównie na rozdawaniu prezerwatyw, aby mieli mniej dzieci i nie mogli zagrozić Białym<sup>258</sup>. Inni jeszcze podejrzewają, że to właśnie za pośrednictwem prezerwatyw przenosi się wirus<sup>259</sup>. Natomiast teorie, że HIV wywodzi się z Afryki, chociaż został odkryty w USA, uważają za kolejny przejaw rasizmu<sup>260</sup>. Nawet ci Afrykanie, którzy nie odwołują się bezpośrednio do myślenia magicznego, są tego zdania i mają ku temu pewne podstawy. Istnieją bowiem popularne teorie wśród białych naukowców, które niewiele nam mówią o genezie choroby, za to wiele o jej rozprzestrzenianiu się w Afryce. Przyczyn dopatruje się np. w rytualnym piciu krwi albo w zabawach dzieci z zabitymi małpami (ponoć powszechnych?), czy zwyczaju okaleczeń genitalnych dziewcząt (którego w ogóle nie praktykuje się w krajach na południu kontynentu, gdzie choroba AIDS jest najbardziej rozpowszechniona) czy po prostu w innych wzorcach zachowań seksualnych Afrykanów<sup>261</sup>. Pomijając fakt, że teorie te nie mają żadnego uzasadnienia w rzeczywistości, to czy przypadkiem nie sugeruje się w nich znanej już nam nieludzkości, zachowań zwierzęcych, które muszą być ukarane? Inni z kolei dowodzą, że zachodni

<sup>257</sup> M. Tunzvi, *Biała niewolnica*, Warszawa 1994, s. 124. Praktykuje się również stosunek z dziewczcą (mający rzekomo całkowitą moc wyleczenia) albo wstrzyknięcie krwi osoby chorej osobie zdrowej. Cyt. za E. Serpa, *AIDS in Africa. The socio, cultural roots of a disease*, „Africa Insight”, sept. 2002; podobne praktyki znane były w XVIII wieku i w Polsce, kiedy panowało przekonanie, że kły można się pozbyć przez stosunek płciowy z dziewczcą (P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa–Wrocław 1998, s. 54).

<sup>258</sup> Zdaniem K. Thairu, „różowi” odczuwają strach przed eksplozją populacyjną w krajach, skąd zaopatrują się w surowce. Dlatego pouczają o metodach kontroli przyrostu naturalnego w najmniej zaludnionych obszarach świata, takich jak większa część Afryki; K. Thairu, *The African civilization*, Nairobi 1975, s. 125.

<sup>259</sup> Wyobrażenia na ten temat wśród mieszkańców Swazi zostały znakomicie przedstawione w dokumentalnym filmie w reż. Andrzeja Fidyka pt. *Taniec Trzciny*, 2002.

<sup>260</sup> Najbardziej znana dzisiaj hipoteza na ten temat nosi nazwę „zranionego łowcy”. Według niej mieszkańcy Afryki centralnej zarazili się HIV od szympanсів podczas polowania na nie. Nie ma na to jednak jednoznacznych dowodów, a popularność, jaką hipoteza ta cieszy się na Zachodzie, można wyjaśnić tylko tym, że pasuje do stereotypu. Trzeba przypomnieć w tym kontekście, że niegdyś etiologii chorób wenerycznych doszukiwano się w spółkowaniu między „Murzynami” a małpami bezogoniastymi. Komentatorzy europejscy uważają jednak, że Afrykanie dlatego nie przyjmują wiadomości o „małpiej hipotezie”, że odczuwają z tego powodu upokorzenie i przenoszą „winę” za wybuch epidemii na Europejczyków.

<sup>261</sup> B. Stefański, *Ekonomiczne skutki AIDS w Afryce (Mity a rzeczywistość)*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 1998, nr 8, s. 33–47. Zdaniem Landesa ze względu na rozpowszechniony wśród mężczyzn promiskuityzm i stosowanie seksu analnego jako metody kontroli urodzeń; D. S. Landes, op. cit., s. 31.

dziennikarze nadają faktowi istnienia AIDS w Afryce apokaliptyczny wymiar, jak-  
by prawie wszyscy byli tam chorzy lub przynajmniej byli nosicielami wirusa HIV,  
a są to według nich tylko niepotwierdzone statystyki<sup>262</sup>:

„Przyjeżdżają do naszego kraju dziennikarze z Zachodu, my ich gościnnie przyjmujemy,  
a potem wracają do siebie i piszą o samych złych rzeczach: o korupcji, o biurokracji, o pro-  
stytucji, o AIDS. Oni szkalują Zambię! Przecież w naszym kraju dzieje się tyle dobrych  
rzeczy! I o nich w ogóle się nie pisze”<sup>263</sup>.

U Europejczyków Afryka zawsze wzbudzała zabobonny lęk. Wydawała się  
źródłem wielu chorób, które w świadomości Białych były jednym z głównych  
składników jej tożsamości. Toteż gdy np. polscy uciekinierzy z ZSRR w Iranie  
w czasie II wojny światowej dowiedzieli się, że mają zostać odesłani do Afryki:

„(...) na starsze społeczeństwo padł strach. Czy zesłanie do niezdrowych części świata nie  
wytraci tych niedobitków do reszty? Rodziny wojskowe użyły wszelkich wpływów, by od-  
wlec wyjazd lub zupełnie go uniknąć”<sup>264</sup>.

Widocznie kojarzyli Afrykę podobnie jak dr Virey, który utrzymywał, że żółtaczka  
pochodzi z Angoli, choroby skórne z Egiptu, a Etiopia jest źródłem ospy<sup>265</sup>. Poza  
tym moskity, muchy tse-tse, pchły piaskowe, jadowite węże, bilharcja — wszystko  
to czeka tam na lekkomyślnego Europejczyka.

Podróżnicy dawni i współcześni w swych wspomnieniach wiele miejsca poświę-  
cali grożącym chorobom i sposobom zabezpieczania się przed nimi:

„Walka z chorobami zakaźnymi stanowi w krajach podzwrotnikowych zagadnienie bar-  
dzo ważne. Chcąc podróżować bezpiecznie, należy zaznajomić się najpierw z przepisami  
higieny i stosować się do nich ściśle. Najważniejsza jest walka z malarią, której przeciw-  
działa się przez codzienne zażywanie chininy. Bardzo groźna jest też dezynteria, przed  
którą ustrzec się można jedynie przez całkowite wstrzymanie się od picia surowej wody  
i jedzenia jakichkolwiek surowizn, mytych w wodzie nieprzetworzonej. W ogóle spoży-  
wanie owoców jest dla białego człowieka ogromnie niebezpieczne. Pożądane jest ograni-  
czenie się do owoców pokrytych skórką, jak np. banany, ale obierać je należy w ten spo-  
sób, aby mięksiszu nie dotykać ręką nieumytą w przetworzonej wodzie”<sup>266</sup>.

<sup>262</sup> Istniają tylko dane szacunkowe co do liczby osób zainfekowanych wirusem HIV i można podwa-  
żyć ich wiarygodność, jeśli pozna się metodę ich opracowania. Często po wstępnych badaniach w tere-  
nie co roku koryguje się daną liczbę w górę bez ponownych badań, aż urasta do niesamowitych roz-  
miarów, ale WHO przyjmuje ją i rozpowszechnia bez zastrzeżeń. Poza tym ludność wielu krajów afry-  
kańskich cierpi na bardzo wiele chorób, a ich objawy niektórzy europejscy badacze biorą za symptomy  
AIDS. Do badania w Afryce stosuje się w zasadzie tylko tanie testy obarczone olbrzymią skalą błędów.  
W Kinszasie po bardzo kosztownych badaniach okazało się, że tylko 3% trędowatych ma we krwi wiru-  
sa HIV, podczas gdy wcześniejsze badania tanim testem ELISA wykazywały około 70% zakażonych.  
Cyt. za B. Stefański, *Ekonomiczne...*, op. cit.

<sup>263</sup> A. Leszczyński A, *Naznaczeni, Afryka i AIDS*, Warszawa 2003, s. 45.

<sup>264</sup> L. Z. Królikowski, *Skradzione dzieciństwo*, Londyn 1960, s. 143; cyt. za B. Nowak, *Polskie osiedla  
(obozy) w Afryce w okresie II wojny światowej. Problem kontaktów ze światem zewnętrznym*, w: „Afry-  
ka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 1998, nr 8, s. 83.

<sup>265</sup> J. J. Virey, op. cit., s. 366–370.

<sup>266</sup> J. Loth, *Kronika podróży przez ląd afrykański od Przylądka Dobrej Nadziei do Morza Śródziemne-  
go*, „Przegląd Geograficzny”, 1930, z. 1–2., s. 152–162.

Wszyscy Biali lubili kłaść szczególny nacisk na ten aspekt afrykańskiej rzeczywistości, poniekąd podkreślając w ten sposób także swą własną odwagę. Ktoś, kto przeszedł te wszystkie malarie, ameby, otarł się o dżumy, cholery, bilharcje, był w oczach słuchaczy blisko piekła, jeśli nie w samym piekle, i dlatego zasługiwał na uznanie.

Czytelnicy afrykańskich reportaży i słuchacze podczas rozmaitych prelekcji z udziałem podróżników tego właśnie oczekują i nie daliby nawet wiary w wizję Afryki bez szczególnie groźnych chorób, które są jednym ze składników jej tajemnicy, tego, co budzi lęk, ale również wielu uwodzi właśnie z powodu tego lęku. Także niektórzy naukowcy, jak David Landes, nie przyjmują argumentów, że strefa klimatu średnich szerokości geograficznych jeszcze do niedawna obfitowała w różne choroby tak samo jak tropiki i nie można mówić, że są one z natury niezdrowe<sup>267</sup>.

W okresie PRL-u, gdy każda możliwość wyjazdu na kontrakt zagraniczny wiązała się z szansą na odniesienie wreszcie upragnionego sukcesu finansowego, niewielu było takich, którzy zeń rezygnowali. Propozycja wyjazdu do Afryki budziła jednak zawsze odczucia pewnego niepokoju:

„Pamiętam, gdy dyrektor Chmielnicki w Zakładzie Doświadczalnym rzucił hasło «Angola», twarze chłopców wyrażały chęć, ale i niepokój, obawę, bo to przecież tropik (...) Malaria, ameba, a w dodatku wojna”<sup>268</sup>.

Ci, którzy zamierzają tam wyjechać po raz pierwszy, interesują się szczególnie tym tematem. Potrzebę tę zaspokajają dziesiątki rozmaitych medycznych i popularnych broszur, książek, a obecnie tekstów rozpowszechnianych w internecie. Na ogół poradniki te są pełne nakazów i zakazów, jakim powinien się poddać w tropikach każdy Biały. Uogólniając, można powiedzieć, że nakazują całkowitą wręcz sterylność względem otoczenia, w zasadzie dowodząc, że normalnie nie można tam żyć. Straszą czytelników najrozmaitszymi okropnymi konsekwencjami, gdyby je zlekceważyli:

„Nigdy w lekkich butach nie wchodzimy w trawę, ani między kamienie, lecz zawsze nosimy buty zakrywające stopę (...) idąc przez busz należy uważnie patrzeć pod nogi, a nawet trzymanym w ręku kijem lub nożem do ścinania buszu torować sobie drogę. W domu nigdy nie chodzimy boso, gdyż narażamy się na zakażenie pasożytami (...) W zasadzie należy wystrzegać się spożywania posiłków w pracy. (...) Najlepiej napić się herbaty czy kawy (...) O ile jest to niemożliwe, powinniśmy z domu zabierać coś do picia. (...) Należy unikać używania lodu w kostkach, który często robiony jest z wody nieprzegotowanej i niezbyt czystą ręką wrzucany do szklanki. (...) W pierwszym okresie nasze kontakty z przyrodą należy ograniczyć do minimum. Gdy ukończymy pracę o godz. 12.00 do godz. 15.00 powinniśmy obowiązkowo odpoczywać. Picie alkoholu w dużych ilościach jest bardzo szkodliwe dla zdrowia (...) Zasadniczo pobyt w tropiku bez szkody dla zdrowia może trwać od trzech do pięciu lat, lecz nie dłużej”<sup>269</sup>.

<sup>267</sup> J. Blaut, op. cit., s. 77–78, za D. S. Landes, op. cit., s. 587.

<sup>268</sup> J. Kowalski, *W tropiku Angoli*, Warszawa 2001, s. 58.

<sup>269</sup> A. Zbrodowski, W. Gajowniczek, *Życie i praca w tropiku. Uwagi lekarza praktyka*, Warszawa 1977, s. 71–98.

Poradnik ten został wydany jeszcze w okresie masowych wyjazdów naszych specjalistów do Afryki, ale teksty pisane obecnie niewiele się od nich różnią: Osobiście nie zamierzam tutaj podawać w wątpliwość medycznej kompetencji autorów, bo jako etnolog nie mam ku temu żadnych podstaw, ale trudno nie zwrócić uwagi, że są to rady dość trudne do zastosowania w praktyce, zgodne natomiast z ogólnym spostrzeganiem dalekich światów i utrwalające znane już lęki.

Czytający może zadać sobie pytanie, czy w ogóle wolno nam cokolwiek robić, skoro wymienieni lekarze ostrzegają również, że nie wolno nam się kąpać w morzu ze względu na możliwość spotkania... z „rekinami czy z murenami”, a także z powodu „zdradliwych prądów dennych”. Tym bardziej nie wolno kąpać się w rzekach i jeziorach w związku ze schistosomią. Można, ich zdaniem, ostatecznie w basenie z chlorowaną wodą, ale i tu trzeba pamiętać, że może zawierać ona pałeczki okrężnicy i paradurów. Najniebezpieczniej jest jednak z posiłkami. Lekarze sugerują wyjeżdżającym, aby najlepiej nigdzie niczego nie jedli poza domem, a w przypadku zatrudniania pomocy domowej sprawowali nad nią „bezpośrednią opiekę”, bo tylko wtedy możemy mieć pewność, że będą przestrzegane wszystkie wskazania higieny. Jarzyny i owoce powinny być umyte „pod bieżącą wodą, szczotką z proszkiem Omo”. Następnie włożone na 30 minut do roztworu z nadmanganianem potasu, a w końcu sparzone przegotowaną wodą. Autorzy tych wskazań przyznają wprawdzie, że ma to pewne ujemne strony, bo jarzyny i owoce poddane takiej kuracji tracą dobry smak i ładny wygląd, ale mimo to uważają je za niezbędne. W przeciwnym przypadku lepiej ich w ogóle nie jeść, jak np. sałaty, gdyż „jest rzeczą trudną odkażenie dokładnie każdego z listków”. Do mycia zębów też powinniśmy używać wodę przefiltrowaną i przegotowaną z dodatkiem środków odkażających. Nie powinniśmy też nigdy pić lemoniady przygotowanej przez miejscowe wytwórnie, bo możemy mieć duże zastrzeżenia w stosunku do czystości personelu zatrudnionego przy jej produkcji<sup>270</sup>.

Osoby, które rzeczywiście zastosowałyby się do wszystkich powyższych ostrzeżeń, musiałyby mieć wyjątkowo ciężkie życie w Afryce. Osobiście nie widziałem nikogo, komu udało się w całości ich przestrzegać, choć zdarzało mi się widzieć wielu, jak z wielkim poświęceniem próbowali tego dokonać. Większość Europejczyków, nie przestając bać się chorób, z reguły wybiera jakąś swoją drogę kompromisów między wskazaniami tego typu poradników a praktycznym życiem. Stali rezydenci europejscy w Afryce z reguły nie przestrzegają większości z nich. Żyją tak samo jak w Europie i dożywają w zdrowiu nawet sędziwego wieku. Trzeba także pamiętać, że trudno zaprzyjaźnić się z Afrykanami, odmawiając zaproszenia choćby do wspólnego jedzenia, przy którym, co oczywiste, narusza się wszystkie powyższe ostrzeżenia.

Niemniej nawet młodzi etnografowie podczas wyprawy naukowej do Afryki robili wszystko, aby tylko nie zjeść i nie wypić z tego samego naczynia, co „brudni Murzyni”. Z moich wspomnień przytoczę tu tylko jeden przykład. Gdy Afrykanie obserwujący przez wiele godzin nasze obozowisko poprosili o wodę, koledzy

<sup>270</sup> Ibidem, s. 117.



wpadli w panikę, gdyż z jednej strony nie wypadało odmówić, ale z drugiej podanie wody w jakimkolwiek naczyniu groziło przecież jego trwałą nieczystością. W końcu jednak odżalowano jeden z kubków, nie odmawiając już nikomu z „tubylców” wody, dbając tylko, aby zawsze był to ten sam „zakażony” kubek.

Większość Europejczyków jest zgodna, że osoby, które wyjeżdżają do Afryki, powinny się szczepić na wszystko, co możliwe. Niektórzy krytykują władze państw afrykańskich, że dziś w wielu z nich „żółte książeczki szczepień” nie są już sprawdzane przy wjeździe, tak jak było to w okresie kolonialnym i wiele jeszcze lat po dekolonizacji.

Autorzy poradników tego typu, co wyżej cytowane, niestety rzadko piszą choćby kilka zdań, które by choć trochę uspokoiły potencjalnych podróżników, że w końcu na choroby tropikalne „zapadają” tylko nieliczne osoby spośród wielu tysięcy wyjeżdżających co roku z Polski do krajów o gorącym klimacie<sup>271</sup>. Faktem jest bowiem, że większość wraca z tych podróży w pełni sił i w dobrym nastroju, co z drugiej strony nie przeszkadza im potem przedstawiać w czarnych barwach wielu zagrożeń, jakich uniknęli. Może jednak nie należy się temu dziwić, w końcu wrócili nie z tego świata.

Nieznane choroby obok drapieżnych bestii i ludożerców to oczywiście nie wszystko, co może grozić nam w Afryce. Zagrożeniem może być samo słońce. Powszechnie wiadomo, że wystawiając się zbyt długo na słońce można i w Polsce dostać porażenia słonecznego, czy narazić się na ryzyko raka skóry. W Afryce jednak — jak zapewniało wielu — wystarczy, aby biały człowiek stanął na krótko z obnażoną głową, a niezawodnie dostanie groźnego udaru mózgu. Niezależnie od faktycznej takiej możliwości, która może się zdarzyć w określonej sytuacji, w przekonaniu tym, tak silnie wyrażanym, znajdujemy również związek z wierzeniami ludowymi mówiącymi, że choroba może być także efektem wpływu szczególnych zjawisk niebieskich (a więc zaświatowych), wskutek zetknięcia się np. z promieniami Słońca. Nic, więc dziwnego, że promienie słoneczne operujące w zaświatach nie mogły być takimi samymi jak we własnym kraju. Uznane autorytety na początku XX wieku sporo pisały o zabójczym wpływie tropikalnego słońca. Z całą powagą twierdzono, że promienie słoneczne w Afryce mają cechy trujące i trzeba koniecznie nosić kask. Przytaczano, ku przestrodze, przykłady porażenia słonecznego u tych, na których głowę lub kark, choć na chwilę padły owe zabójcze promienie:

„(...) małżonka misjonarza Faure przez nieuwagę przeszła kilka metrów z odkrytą głową i prawie natychmiast musiała położyć się do łóżka, gdyż wystąpiły niepokojące objawy oraz wysoka gorączka. (...) pewien biały drzemał kiedyś po obiedzie, gdy nagle kilka słonecznych promieni padło na niego przez otwór w dachu nie większy od talara i spoczywały na nim w ciągu paru chwil; wystarczyły one jednak, aby wywiązała się ciężka choroba, podczas której chory bredził i szalał w malignie. (...) Kapitan (...) nachylił głowę zbyt nisko, a słońce, dostawszy się pod hełm, padło na kark: i on również przepłacił swą nieuwagą ciężką chorobą”<sup>272</sup>.

<sup>271</sup> S. Tomaszunas, *Dbaj o zdrowie w tropiku*, Warszawa 1985, s. 3.

<sup>272</sup> A. Schweitzer, *Wśród czarnych na równiku*, Warszawa 1930, s. 85–86.

Wymienione wyżej przypadki zostały podane przez doktora Alberta Schweitzaera jednego z większych autorytetów od chorób tropikalnych w swoim czasie i jako takie trudno je podważyć. Na szczęście sam Schweitzer wyjaśnia nam, że skutecznie leczył owo porażenie słoneczne, stosując zastrzyki z roztworu chininy, tak „jakby było ono jednocześnie malarią”<sup>273</sup>. To tłumaczy, do pewnego stopnia, genezę przymusu noszenia białego kasku w Afryce przez Europejczyków. Niemniej nawet Schweitzer, niewahający się stosować nowych metod leczenia, nie podważył rozpowszechnionej wśród Białych błędnej diagnozy, że przypadki chorobowe, z którymi faktycznie się spotykano, są skutkiem szczególnych właściwości afrykańskiego słońca.

Dlatego w okresie kolonialnym wszyscy Biali odkrywcy, myśliwi, badacze, administratorzy i misjonarze nosili wspaniałe, solidne hełmy korkowe. Kask w końcu stał się dla Afrykanów materialnym symbolem białego człowieka — kolonizatora i kolonialnych rządów. Po dekolonizacji musiał więc zniknąć z głów Europejczyków. Słońce świeciło jednak jak przedtem i przekonanie o jego szczególnej szkodliwości w Afryce, choć jest mniejsze niż dawniej, to jednak do dzisiaj się utrzymuje, zwłaszcza wśród ludzi nieprzebywających w tropikach na co dzień. Większość turystów przyjeżdżający na „safari” do Kenii nawet w pochmurny dzień obowiązkowo ma na głowach jakieś nakrycie: kapelusze, czapki, podobnie jak wysokie buty, w których mogliby chyba zdobywać Mount Everest. Co więcej, jeśli są w grupie to, jak dawniej, panuje wśród nich dziwna solidarność pod tym względem, niepozwalająca, aby ktokolwiek spośród nich się wylamał i zdjął takie nakrycie. Lęk przed chodzeniem z odkrytą głową w Afryce porównać można tylko do podobnej obawy, jaką jeszcze w XIX wieku mieli Europejczycy przed położeniem się spać bez szlafmicy.

Cytowani już wyżej nasi polscy lekarze żałują w swym poradniku, że to bardzo praktyczne nakrycie głowy (korkowy kask) już nie jest noszone, bo przecież „(...) nawet krótki pobyt na słońcu powinien odbywać się z osłoniętą głową i karkiem” i ubolewają, że nie wszyscy Europejczycy o tym dziś pamiętają. Podobnie też nakazują nosić okulary przeciwsłoneczne, bo dochodzi tam często do wirusowego zapałenia spojówek<sup>274</sup>.

Znana intelektualistka Susan Sontag uważa, że każda choroba, która kryje w sobie jakąś tajemnicę, a choroby w powszechnym przekonaniu wywodzące się z tropików, jak: malaria, trąd, ospa, cholera, dżuma, a ostatnio AIDS, Ebola i SARS z pewnością do nich należą, w społecznym dyskursie szczególnie podatne są na metaforyzację. Mówi też, że jest to reakcja na ich nieuleczalność, na tajemnicę, w którą spowita jest ich etiologia, również na związek, jak w przypadku AIDS, ze sferą ludzkiej seksualności. W rezultacie spostrzegane są często jako choroby

<sup>273</sup> Ibidem, s. 86.

<sup>274</sup> A. Zbrodowski, W Gajowniczek, op. cit., s. 72 i 111.

zakaźne, a kontakt z ich nosicielami jest nieuchronnie odczuwany jako przekroczenie pewnej granicy, a nawet złamanie tabu<sup>275</sup>.

Nosicielami ich w społecznym odczuciu są więc zarówno imigranci z tych regionów, jak i powracający stamtąd podróżnicy:

„Co chwilę się słyszy, że przyjechał ktoś z Afryki, jakiś profesor lub docent i został tam zakażony chorobą jakąś, jakąś ospą zakaźną i umierają. To, co im nieszkodliwe, to dla nas jest zabójcze” [W 2–40].

„To nie tylko Afrykańczyki roznoszą choroby. Nasi też tam jadą i przywożą. Trzeba trochę pilnować swego kraju i wszystko. Trochę ograniczyć takie te... podróże” [W 2–27].

Największa jest jednak obawa przed imigrantami jako nosicielami przede wszystkim choroby AIDS, której nieuleczalność podważa dotychczasową wiarę w niemal nieograniczone możliwości medycyny:

„Tam jest przecież inny klimat. Oj, na pewno mogą przenosić. A takie straszne są teraz te choroby” [W 2–29].

„Stamtąd wywodzi się ten AIDS cały. Każdy powinien mieć wiedzę o zabezpieczaniu się przed chorobami” [W 2–38].

„Przeciągają AIDS przez granicę. Podobno w Zimbabwie 2/3 ludności jest nosicielami. Ale chyba dużego zagrożenia nie ma, bo Afrykanie nie mają interesu, żeby tutaj tłumnie walić, są raczej w małych ilościach” [W 2–37].

Szukając sposobów zabezpieczenia się przed zarażeniem, wielu uważa zgodnie z myśleniem mitycznym, że osoby z „innych światów”, zanim wkroczą do „naszego świata” jako nosiciele nieczystości, powinny zostać poddane wcześniej obrzędowi oczyszczenia<sup>276</sup>. We współczesnej Europie znaczy to, że Afrykanie powinni być wcześniej przebadani i przejść przymusowy okres izolacji, zanim pozwoli im się przekroczyć polską granicę, a chorzy w ogóle nie powinni być wpuszczani:

„Wizy wprowadzić i żeby oni nie przyjeżdżali. Po co nam jacyś chorzy ludzie, nie dość, że chory, trzeba go leczyć, to jeszcze będzie zarażał innych” [W 2–40].

„Jeżeli ktoś się chce osiedlić w Polsce, to powinien być zbadany, żeby po prostu nie zarażał. Powinna być dla nich jakaś kwarantanna” [W 2–25].

Ten ostatni argument podzielają i odpowiednie służby państwowe. W końcu na władze składają się tacy sami ludzie, jak wszyscy inni. W każdym razie studenci przyjeżdżający do Polski z krajów Trzeciego Świata byli prawie z miejsca poddawani kwarantannie przez kilka dni w szpitalu, co było dla nich, jak wspominają, niezłym szokiem. Odbierali te praktyki jako szykanę i rodzaj rasizmu, gdyż studentów z krajów europejskich takie rozporządzenia bynajmniej nie dotyczyły<sup>277</sup>.

<sup>275</sup> S. Sontag, *Choroba jako metafora*, Warszawa 1999.

<sup>276</sup> Jak pisał Arnold van Gennep, obrzędy te miały na celu zneutralizowanie złowrogiej siły obcego lub przeistoczenie jej w siłę dobroczynną, czyli „odczarowanie” go; A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006, s. 51.

<sup>277</sup> Podejrzania o rasizm nie do końca są tu słuszne. Podróżujący Europejczycy i ich bagaż także byli poddawani w różnych krajach bezceremonialnej kwarantannie czy okadzaniu. Swoje nieprzyjemne

Badani są również uchodźcy przy zakwaterowaniu w ośrodkach. Mimo to lęk niektórych pracowników socjalnych ośrodków i urzędników MSWiA, zmuszonych do służbowych kontaktów z nimi, stale się utrzymywał. W niektórych przypadkach, gdy zaistniało podejrzenie o chorobę, odmawiano nawet przesłuchania takiej osoby. Podejmowano też różne zabiegi, aby uchronić się przed potencjalnym zarażeniem. Uchodźcom w pokojach przesłuchań kazano np. siadać wyłącznie na specjalnie dla nich przeznaczonych krzesłach, obitych ceratą, aby można było je potem szybko wytrzeć. Niektórzy pracownicy dbali o odpowiedni dystans i nie podawali ręki przesłuchującym, a nawet jeśli to robili, to szybko ją dyskretnie wycierali. Pracownik, który pobierał odciski palców i chwycił w tym celu rękę i palce „klienta”, wyposażony musiał być w gumowe rękawiczki. Kiedy po raz pierwszy wprowadzono nakaz pobierania odcisków palców uchodźców, urzędnik, któremu zlecono ten obowiązek, odmawiał jego wykonywania, gdyż Ministerstwo przez kilka tygodni nie mogło kupić rękawiczek, ponieważ taki zakup nie był dotąd przewidziany w rozdzielniku. Przejściowo także w okresie gdy uchodźcy wchodziłi do budynku tym samym wejściem, co pracownicy, obwiązano klamki drzwi bandażami nasączonymi chloroformem, aby zabezpieczyć się w ten sposób przed dotykiem tej samej powierzchni, co dotykali ludzie z „innego świata”. Zdjęto je dopiero wtedy, gdy stały się faktycznie dość brudne i stanowiły wyjątkowo kiepską reprezentację dla drzwi wejściowych Ministerstwa.

Z koncepcji choroby jako wykładnika stanu rytualnej nieczystości wyprowadzano w wierzeniach ludowych również opinie natury etycznej lub traktowano chorobę, zwłaszcza śmiertelną, jako sprawdzian charakteru moralnego. Choroba mogła być konsekwencją grzechu, naruszenia norm, zasad pewnego ładu świata. Owe normy naruszali oczywiście „obcy”. Tak np. homoseksualizm dla wielu Afrykanów jest nie tylko przyczyną AIDS, ale i „burżuazyjnym wynalazkiem Zachodu”, wprowadzonym przez białych kolonialistów lub „muzułmańskich handlarzy niewolnikami, czy najbliższych sąsiadów”<sup>278</sup>. Dla Białych zaś choroby weneryczne miały być „naturalne afrykańskim Murzynom, podobnie jak rdzennym Amerykanom”<sup>279</sup>. Ich przyczyną miało być:

„(...) oddawanie się lubieżnym skłonnościom przez brudnych, niechlujnych Murzynów z brudniejszymi jeszcze od nich Murzynkami, które nie mają nawet w zwyczaju obmyć się po skończeniu swej słabości”<sup>280</sup>.

Odbicie tych przekonań znajdujemy i dziś w wielu wypowiedziach tłumaczących, dlaczego to właśnie Afrykanie rozprzestrzeniają AIDS:

---

doświadczenia z tych praktyk opisali m.in. Jean Jacques Rousseau, Charles Dickens czy Mark Twain. Patrz D. MacCannell, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, Warszawa 2002, s. 284.

<sup>278</sup> Afroarabowie z Sudanu przypisują te praktyki Turkom, a ludy nigryckie z południa Nubijczykom; Patrz S. O. Murray, W. Roscoe, *Boy – Wives and Female Husbands. Studies In African Homosexualities*, New York 2001.

<sup>279</sup> J. J. Virey, op. cit., t. 3, s. 454.

<sup>280</sup> *Ibidem*, s. 455.

„Oni umierają tam strasznie. AIDS straszne żniwo tam zbiera. Oni nie znają żadnej chyba antykoncepcji. Dupcą się na okrągło. Nie leczą tego w ogóle i dlatego się tak rozprzestrzenia... Trzeba ich uczyć, wysyłać lekarzy i lekarstwa” [W 2–69].

Niechęć do małżeństwa z cudzoziemcem z Afryki także może być uzasadniana obawą przez zarażeniem:

„Czy zdecydowałby się Pan wydać córkę za Murzyna? — Nie, jeszcze jakieś choroby mi tu naniesie do domu” [W 2–65].

Teściowa mojego kolegi mówiła swojej córce:

„Nie hajtaj się z nim, bo pewnie jest jakiś zarażony...” [W 2–71].

Podejrzanie, że Afrykanie należą do innego gatunku było wytłumaczeniem z kolei, dlaczego oni tam w ogóle mogą żyć, a zarazem dowodem, że nie mogą być normalnymi ludźmi. Twierdzono np., że „puls Murzynów jest zawsze prędszy”, że okazują „wielką skłonność do konwulsji”, a ich „płuca potrzebują mniej czystego powietrza niż płuca Europejczyka”<sup>281</sup>. Podobnie, jak „naukowo” dowodzono, że mają mniejsze mózgi<sup>282</sup> i są niedojrzali emocjonalnie<sup>283</sup>. Współcześnie podobne poglądy znajdują nadal wyraz w potocznym przekonaniu, że ludzie innej „rasy” tak jak mają inne żołądki, tak mają inne organizmy, to, co dla nich jest nieszkodliwe, to dla nas jest zabójcze:

„U nich to się tak w organizmie nie rozwija, nie rozmnaża. Po przyjeździe do innego klimatu dopiero te choroby zaczynają się ujawniać i lepiej, żeby ich nie było. Potrzebne są dla nich wizy i żeby oni nie przyjeżdżali. Po co nam jakiś chory człowiek, trzeba go leczyć i będzie zarażał innych” [W 2–40].

Z tej samej przesłanki, zakładającej głęboką inność nie tylko kulturową, lecz biologiczną, możliwe jest przekonanie jednak całkiem przeciwne, charakterystyczne dla osób przekonanych, że wszystko, co złe, wywodzi się z Europy, także cała bieda i choroby w Afryce:

„U nich ludzie umierają nawet na grypę. U nas poleży trochę pod kołdrą i już, a tam się umiera. Tam grypa nawet jest straszną chorobą. Tam też umiera się z głodu. Ja widziałem w telewizji, jak te dzieci afrykańskie wyglądają — one mają różne choroby skóry i są takie chude, że aż im kości wystają” [W 2–68].

„My chcemy dobrze im zrobić, żeby nie umierali w wieku 40 lat, żeby higienicznie żyli. Ale nam z tych dobrych chęci nigdy nic nie wychodzi” [W 2–73].

Do wyjątków należą ci, co bagatelizowali zagrożenie chorobami w tropikach lub po prostu uważali, że ludzie w Afryce chorują jak wszędzie na świecie, unikając eksponowania szczególnego zagrożenia z tej strony. Oczywiście są i tacy, także

<sup>281</sup> Ibidem, t. 1–2, s. 113–119.

<sup>282</sup> R. B. Bean, *Some Racial Peculiarities of the Negro Brain*, „American Journal of Anatomy”, 1906, nr 5, s. 353–415. Cyt. za S. Fernando, *Racism and the Health of Ethnic Minorities*, „International Migration”, 1992, vol. 30, s. 87, 95.

<sup>283</sup> J. Left, *Culture and the Differentiation of Emotional States*, „British Journal of Psychiatry”, 1973, nr 123, s. 299–306. Cyt. za S. Fernando, *Racism...*, op. cit.

wśród samych lekarzy. Przykładem takiej postawy był m.in. podróżnik i lekarz Wacław Korabiewicz:

„Nigdy nie rozumiałem supertroskliwych ludzi, wyruszających w podróż z walizką sanitarnych przygotowań. Tam nie wolno iść, tego nie wolno jeść, tam się nie wolno zanurzyć. Kpiłem z urzędników kolonialnych, co jeździli z cynową wanną dla bezpiecznej kąpieli i butlą filtrowanej wody do niej. Mój Boże! Gdzież tu jakaś «przygoda?»<sup>284</sup>

Taka postawa i zachowanie wywołują jednak z reguły większe emocje niż inne utrwalone przekonania i spotykają się z potępieniem otoczenia jako przykład karygodnej lekkomyślności czy braku zdrowego rozsądku. Lekarze przyjmujący zaś podobną postawę uchodzą za wyjątkowo złych i nieodpowiedzialnych. Tak to przynajmniej spozrzegli moi koledzy na wyprawach afrykańskich. Niemniej niektóre artykuły w czasopismach misyjnych już w XIX wieku, przestrzegając przed chorobami, starały się przynajmniej ich nie demonizować:

„Czem w Europie są płuca, ulegające znacznej ilości chorób, tem w krajach gorących jest wątroba przez nadmierne nagromadzenie żółci. Skoro się umie temu zapobiedz, ówczas żadne nie grozi niebezpieczeństwo. Jeżeli z początku umierało tylu naszych Ojców, to zgon ich wynikał najczęściej z braku doświadczenia. Klimat tu wcale nie jest tak zabójczym, jak się to zwykle mówi”<sup>285</sup>.

Podobnie Kalervo Oberg, antropolog misyjny, wśród oznak tzw. szoku kulturowego wyodrębnił m.in. przesadną obawę przed chorobami, przesadne mycie rąk, szczególną troskę o czystą wodę do picia, żywność, naczynia i pościel<sup>286</sup>. Osoby, które dłużej przebywały w Afryce i do pewnego stopnia się tam zaadaptowały, nie wyrażają już tak swych lęków:

„Murzyn może mieć amebę albo malarię. Ale ani ameba, ani malaria nie są zakaźne. Natomiast jeśli chodzi o AIDS, to rzeczywiście jest problem. Ale AIDS nie jest zakaźne przecież, a nikt nie każe iść z Murzynem do łóżka, a jeśli już, to nikt nie zabrania używać prezerwatyw” [W 2–39].

Zależy to też jednak od podejścia do chorób w ogóle. Osoby, które nie czują przed nimi przesadnego strachu, nawet nie mając nigdy styczności z Afryką, są w stanie zachować pewien dystans wobec obiegowych sądów na ten temat:

„Mi się wydaje, że zarówno w Afryce, jak i w Europie są różne choroby, tylko u nas powszechne są inne choroby, a tam inne. Wiadomo, że tam panują inne choroby, ze względu na klimat, ale i u nas każdy może mieć AIDS” [W 2–55].

Można się też spotkać z postawą będącą całkowitym odwróceniem opisywanej wyżej, nawiązującą do mitu Afryki jako raju na krańcach świata, gdzie natura nie może być wroga człowiekowi, a chorób w ogóle nie ma. Odwołuje się on do „mitu szlachetnego dzikusa”, czy współczesnej wizji życia „ekologicznego”, całkowicie zgodnego z naturą, która jest tak dobra, że nie może być naprawdę zła. Choroby

284 W. Korabiewicz, *Gdzie słoń a gdzie Polska*, Warszawa 1980, s. 235.

285 „Missye Katolickie” 1889, s. 185.

286 K. Oberg, *Culture Shock: Adjustment to New Cultural Environment*, „Practical Anthropology” 1960, nr 7, s. 178.

w tej wizji Afryki, jeśli w ogóle się pojawiają, to tylko jako skutek cywilizacji „białego człowieka” i jego łamanie norm życia w równowadze z przyrodą. Wspominany tutaj wcześniej Albert Schweitzer, uznawany za prekursora współczesnych ekologów, uważał już, że to „Europejczycy przywieźli Murzynom najstraszniejsze i najohydniejsze choroby”<sup>287</sup>. Podobnego zdania są dzisiaj działacze organizacji pozarządowych, którzy oskarżają o to samo firmy medyczne i farmaceutyczne, eksperymentujące na Afrykanach z różnymi lekarstwami i szczepionkami<sup>288</sup>.

Współczesnym wspaniałym przykładem obrazu Afryki w oczach „ekologów” był film, książka i album pary francuskich autorów, w których przedstawili swą córkę nazywaną Tippi nie tyle na tle, co całkowicie wtopioną w afrykańską przyrodę<sup>289</sup>. Kilkuletnia zaledwie dziewczynka, słaba i bezbronna, biega sama po buszu, prawie naga, bosy, bez nakrycia głowy i absolutnie nic jej się nie dzieje. Nie rani się o kolczaste akacje, nie kąsają jej jadowite węże i skorpiony, nie napadają na nią dzikie bestie, nie dostaje porażenia słonecznego, choć cały dzień przebywa na słońcu, nie choruje, a „dzicy ludzie” są przyjaźnie do niej nastawieni, w dodatku są to prawdziwi mędracy, którzy uczą ją życia. Pokazana jest jak jeździ na strusiu, bawi się z gepardem, małym krokodylem, zebra, żyrafą, jeżozwierzem, pawianem i węzami oczywiście:

„Bardzo lubię węże. Są delikatne w dotyku. Wielu ludzi boi się węży, bardzo, bardzo. Jak można się bać — no, z wyjątkiem horrorów i kiedy zrobi się jakieś głupstwo. Dla mnie są wspaniałe, uwielbiam je. Łękwowi trzeba stawić czoło, inaczej można zwariować”<sup>290</sup>.

Do podobnych obrazów odwołują się także twórcy drugiej filmowej wersji *W pustyni i w puszczy*. Dzieci w tej wersji przemierzające same „dziką” Afrykę, mimo że zostały wcześniej porwane, mimo choroby Nel, pokazane są w otoczeniu wspaniałym i bezpiecznym. Ani śladu po napięciu i chwilach grozy, jaką przeżywają młodzi czytelnicy tej powieści. Dzieci są na łonie natury, na którym nie może im się tak naprawdę stać nic groźnego. Nawet fanatyczni muzułmanie mają tu swoje racje, a Kali i Afrykanie są ich partnerami i przewodnikami po afrykańskim raj. Oczywiście cały czas, wbrew realiom epoki, pokazywani są bez nakrycia głowy.

Także w strachu przed słońcem nastąpiły pewne zmiany. Dziś w dobie masowego opalania nie jest to rzadkie i nawet w tropikalnej Afryce spotyka się Europejczyków chodzących z gołą głową. Współczesne ostrzeżenia lekarskie przed porażeniem słonecznym, czy rakiem skóry mają mniej zdecydowany charakter niż dawne i nie są przyjmowane w równym stopniu przez wszystkich. W polskiej literaturze podróżniczej chyba pierwszym, który zwrócił uwagę na to zjawisko, snując później refleksje nad „kapryśnością ludzkich strachów” był na początku lat sześćdziesiątych Arkady Fiedler. W latach trzydziestych, przebywając na Madagaskarze, nie rozstawał się jeszcze z kaskiem tropikalnym, ale gdy pojawił się już w niepodległej

<sup>287</sup> A. Schweitzer, *Wśród...*, op. cit., s. 109.

<sup>288</sup> B. Stefański, *Ekonomiczne...*, op. cit., s. 39.

<sup>289</sup> S. i A. Degré, *Tippi z Afryki. Moja księga dżungli. Historie i sekrety opowiedziane przez Valérie Péronnet*, Mateu Cromo, Hiszpania, 2000.

<sup>290</sup> *Ibidem*, s. 121.

Gwinei, opisuje dowcipnie swoje zdziwienie, gdy spostrzega, iż przebywający tam Biali chodzą „nagle” z gołą głową:

„Naraz — cóż to, u licha! — wybaluszyłem oczy, pełen zdumienia. Szaleńcy? Samobójcy? Żaden z tych Europejczyków nie miał kasku, co więcej, nic nie miał na głowie. Obnażone europejskie czerepy wystawiali beczelnie na pełne afrykańskie słońce. Słońce niedaleko zenitu.

Na chwilę wpadła mi zabawna myśl, że może to Afrykanie, doszedłszy do władzy, taką nałożyli tu karę na białych. Żart żartem, ale naprawdę widok przede mną mógł wydawać się czymś zgoła przerażającym, a ci biali — wariatami. Tymczasem oni zachowywali się całkiem normalnie, swobodnie ze sobą rozmawiali, nie było oznak obłędu, nie roztapiali im się mózgi. Po prostu nie bali się słońca. Czy słońce nie działało na nich, nie miało osłabionych zabójczych promieni? (...) Kask znikł z Afryki jak mara przeszłości. Okazało się, że to nie słońce zabijało dawniej Europejczyków, lecz ich błędna wiara, zgubny strach przed zabójczością słońca”<sup>291</sup>.

Choroby, tak jak brud i przykry zapach według mitycznych opowieści o „zaświatach” są ich znakiem i wyrazem przekonania, że wszyscy stamtąd przycho- dzący mogą być nimi zarażeni. Tam bowiem, skąd pochodzą, znikają wszystkie normy, słońce, woda i ziemia nie są takie same. Istnieje chaos, a więc pojawiają się choroby, które spostrzegane są właśnie jako zaburzenie równowagi, odejście od normy w organizmie. Jednocześnie ten stan chaosu utożsamiany jest z początkiem, a więc z rajem, w którym nie mogło się dziać nic złego. Można odnoto- wać także fakt, że w tradycyjnych „obrzędach przejścia” inicjowany musiał nieraz przejść przez chorobę, a nawet śmierć symbolizującą właśnie stan chaosu. Podo- bnie jest też w afrykańskich kultach opętania, gdzie chorobę wywołuje duch w po- staci obcego, a zachorowanie jest *condicio sine qua non* w nich uczestnictwa.

Choroby, jak i samo słońce będące jednym ze znaków Afryki nie są oczywiście kompletną abstrakcją, a strach przed nimi nie jest całkowicie irracjonalny i pozba- wiony podstaw. Trudno się dziwić, że człowiek w dużym stopniu bezbronny wobec nich obawia się ich najbardziej, szuka przyczyn i wynajduje najróżniejsze zabezpie- czenia. Stąd powszechność naznaczenia chorobą „obcego” mogło mieć swój wyższy ewolucyjny sens, ważny dla przetrwania gatunku. Dlatego lęku przed chorobami z Afryki nie kojarzy się jako przyczyny niechętnego stosunku do Czarnych, choć mo- że powinniśmy sobie zdawać sprawę, że sami Afrykanie mogą go czasami tak odbie- rać. Nie widzi się też większych koincydencji między tym lękiem a trudnościami choćby w rozwoju turystyki w Afryce, nie mówiąc już o sprawie większego zaangażowania gospodarczego na tym kontynencie, choć nie jeden raz można by odnieść ta- kie wrażenie, że pewne związki między tymi sferami jednak istnieją. Można uznać co najwyżej niektóre przejawy tego lęku za nadmierne uogólnienie, jak w wielu in- nych stereotypach powstałych na podstawie pewnych wycinkowych obserwacji, choć ze względu na to, że zdrowie uważane jest za jedną z najważniejszych wartości, antropologiczna relatywizacja na ten temat nigdy nie stanie się popularna.

Zachodzi jednak pytanie, na ile w globalizującym się świecie, pełnym migran- tów, wzbudzanie w sobie lęku przed „obcymi”, jako nosicielami chorób ma nadal

<sup>291</sup> A. Fiedler, *Nowa...*, op. cit., s. 11.



jeszcze ten sens? Postrzeganie bowiem chorób w ogóle, a w szczególności u obcych nie jest bardziej obiektywne niż dostrzeganie u nich nieczystości czy lenistwa. Udowodniono już, że reakcje ludzi na choroby uwarunkowane są kulturowo<sup>292</sup>. Trudno nie zwrócić uwagi, że lęk przed chorobami przynoszonymi z Afryki to również pewna odmiana ksenofobii, być może nawet groźniejsza od innych, gdyż powszechnie akceptowana. Nikt nie protestuje przeciwko przymusowej kwarantannie cudzoziemców i turystów przybywających z „nie z naszego” zachodniego świata. Wręcz przeciwnie, wszyscy się raczej tego domagają, jeśli władze o niej zapominają<sup>293</sup>. Nawet młodzi polscy anarchiści będący za zniesieniem wszelkich granic i głoszący hasło, że „żaden człowiek nie jest nielegalny”, zapytani o choroby na jednym z mityngów pod Krynkami, uznali, że należałoby jednak cudzoziemców z Afryki wcześniej przebadać, zanim się ich tu wpuści! Można więc sobie łatwo wyobrazić, że gdy dojdzie do kryzysu i będzie rzeczywiście jakaś epidemia, to zostaną o to oskarżeni właśnie „obcy” i nikt nie będzie przeciwko temu protestował? Nieraz już przecież „obcy”, jak Żydzi lub Cyganie, byli naznaczeni chorobami. W średniowieczu oskarżano ich o przyniesienie „powietrza morowego”, dżumy czy czarnej ospy<sup>294</sup>. Naziści z kolei mówili o Żydach tak, jak by ludzie ci sami byli chorobonośnymi bakteriami, dając w ten sposób do zrozumienia, co należy z nimi zrobić.

Mniejsza z tym, czy dzisiaj ofiarami będą Afrykanie czy Wietnamczycy, to dalecy „obcy” zostaną zapewne znowu „kozlami ofiarnymi” oskarżonymi o zarażanie nas jakąś nową odmianą Eboli czy SARS, tak jak zdarzało się to już dawniej. W sytuacji kryzysu metafora choroby będzie ponownie bardzo użyteczna.

---

<sup>292</sup> Amerykańskie badania przeprowadzone w różnych grupach narodowościowych percepcji symptomów chorobowych, sposobu ich prezentowania, reakcji na ból, odgrywania roli chorego, rodzaju zachowań profilaktycznych, potwierdziły hipotezę o różnicującej roli determinant kulturowych, za A. Titkow, *Zachowanie związane ze zdrowiem i chorobą jako element wiedzy o społeczeństwie*, w: A. Ostrowska (red.), *Wstęp do socjologii medycyny*, Warszawa 1990.

<sup>293</sup> Charakterystyczne jest, że brak na ten temat badań. Prowadzi się studia w kontekście tematu „migracje i choroby”, ale dotyczą one związku między światowymi migracjami a rozpowszechnianiem się chorób zakaźnych, w szczególności takich jak AIDS, które same w sobie są ciekawe, ale jeśli będą popularyzowane, to mogą się przyczynić tylko do utwierdzenia takich postaw. Porusza się także takie tematy, jak problem nierówności między imigrantami a społecznością rdzenną w dostępie do służby zdrowia w krajach przyjmujących, czy zdrowie migrantów w okresie „szoku kulturowego”. Zagadnieniom tym poświęcono np. cały numer kwartalnika „International Migration” (1992, nr 30), w tym m.in. artykuły: P. Bollini, *Health Policies for Immigrant Populations in the 1990s. A Comparative Study in Seven Receiving Countries*, s. 103–115, czy M. Tousignant, *Migration and Mental Health. Some Prevention Guidelines*, s. 167–177.

<sup>294</sup> Taką sytuację obrazowo przedstawił Andrzej Szczypiorski w swej powieści *Msza za miasto Arras*.

## Brzydota i piękno

Wygląd fizyczny drugiego człowieka, jego ubiór i otoczenie zawsze zwracały uwagę. Według tzw. teorii etologicznej, ludzie są silnie uwrażliwieni na cechy zewnętrzne innego, ponadto łączą je z zachowaniami<sup>295</sup>. Tak zwane czytanie z twarzy, rozpoznawanie po znamionach fizycznych cech charakteru, utrzymało się od czasów starożytnych po dziś dzień. W przypadku grup wyróżnianych na zasadzie podobieństwa wyglądu zewnętrznego utrzymuje się silne przekonanie, że ludzie podobni do siebie fizycznie nie różnią się również pod względem innych cech. Tak np. w okresie handlu Afrykanami powszechnie uznawano czarność skóry za naturalną cechę niewolników. Poglądom takim dał wyraz m.in. Monteskiusz:

„Owi ludzie są czarni od stóp do głów i mają nos tak spłaszczony, że prawie niepodobna jest ich żałować. Nie można sobie wyobrazić, aby Bóg w swojej nieskończonej mądrości umieścił duszę, a zwłaszcza duszę dobrą, w czarnym ciele. Tak wrodzonym jest mniemać, że to barwa stanowi istotę ludzkości, iż ludy Azji, które czynią rzezańców, w jeszcze wyraźniejszy sposób pozbawiają Murzynów podobieństwa do nas”<sup>296</sup>.

To nie był jedyny punkt widzenia. W wypowiedziach Europejczyków i Afrykanów o sobie nawzajem, zarówno w przeszłości, jak i współcześnie, znajdziemy z jednej strony przykłady wzajemnej fascynacji swoim wyglądem fizycznym, ubiorem, domostwem i całą kulturą materialną, z drugiej nieukrywaną w stosunku do nich odrazą. Uprzedzenia natury estetycznej i wzajemne spostrzeganie u siebie wyłącznie brzydoty, połączonej z omawianym już wyżej brudem, przykrym zapachem, nędzą, będącymi znakami ogólnie rzecz biorąc „dzikości”, „cywilizacyjnej” czy „kulturowej” niższości, stanowią stałą normę w tych obrazach. Nawet trudno powiedzieć, czy przeważają tu postawy negatywne czy pozytywne, bo choć zdarza się, że jedne z nich wychodzą na plan pierwszy, to ogólnie rzecz biorąc układają się one, jak żadne z dotychczasowych, w klasyczne pary opozycji binarnych, często u tych samych osób. Przykładem może być choćby Karen Blixen, znana światu zachodniemu ze swej sympatii do „tubylców”. Utrwaliła w swych książkach bardzo nieraz wyraziste portrety zarówno piękności jednych Afrykanów, jak i niesamowitej brzydoty drugich. W stosunku do Masajów, podobnie jak inni Europejczycy, jest pełna szczególnej fascynacji:

„Morani — Masajscy rycerze — pięknie zbudowani i umięśnieni, mają wygląd istot, które drogą twardej dyscypliny osiągnęły maksimum drapieżności, pożądlivości i żarłoczności”<sup>297</sup>.

<sup>295</sup> L. A. Zebrowitz, *Wygląd zewnętrzny jako podstawa stereotypizacji*, w: C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone (red.), *Stereotypy...*, op. cit.; patrz także: M. Enquist, S. Ghirlanda, D. Lundqvist, C.-A. Wachtmeister, *An ethological theory of attractiveness*, Stockholm 2003; D. Jones, *Sexual selection, physical attractiveness, and facial nesting: Cross cultural evidence and implication*, „Current Anthropology”, 1995, nr 36, s. 723–748.

<sup>296</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, Kraków 2003, s. 225.

<sup>297</sup> K. Blixen K., *Pożegnanie...*, op. cit., s. 99.

Ale już nie w stosunku do Kikuju, zwłaszcza jeśli akurat pochodzą z niższej kasty:

„Zjawili się ci przybysze z Nieri, należący do niskiej kasty Kikujusów i przypominający trzy brudne, włochate, stare hieny”<sup>298</sup>.

To, co jednak zdaniem europejskich czytelników wyróżnia ją spośród innych piszących o Afryce to to, że gdy już „oswoiła się” z którymś z owych brzydkich Kikuju, jak ze swoim boyem Kamante, dostrzegła w nim człowieka, a nawet prawdziwego filozofa, artystę, cechującego się głębią myślenia i analizy świata, nie wahając się o tym napisać:

„Dodawał malowniczości memu domowi (...) był ekscentrykiem, osobą myślącą, bardzo sprytny, dawał sobie radę z istnieniem, lecz miał o nim niskie wyobrażenie, zdradzał wszystkie cechy genialności. Patrząc na kucharza, ludzie (tzn. inni Europejczycy) widzą tylko cienkonogiego karła, z płaską nieruchomą twarzą”<sup>299</sup>.

Na twarzy, skórze i budowie ciała Afrykanów skupiała się często cała uwaga wielu europejskich podróżników. Ciemna skóra nie uchodziła w oczach Białych za piękną, a tam gdzie między obu „rasami” dochodziło do stałych kontaktów, jak np. Ameryce Łacińskiej, tam pojęcie piękna mierzono w kategoriach stopnia czarności czy bieli w skórze danego osobnika<sup>300</sup>. Ten rodzaj uprzedzeń estetycznych podkreślali jeszcze XIX-wieczni antropolodzy, opisując „Murzynów”, jako ucieleśnienie brzydoty:

„Każdy zna ryjkowaty kształt gęby Murzyna, jego wełniste włosy, jego grube wargi, jego szeroki, przypłaszczony nos, jego cofniętą w tył brodę”<sup>301</sup>.

„Murzyn” według nich musiał mieć owalną czaszkę, płaskie, nisko cofnięte czoło, niską przepastną jamę ustną, szczęki wystające jak zwierzęcy pysk, wargi nabrzmiałe, szeroko rozplaszczony nos i rozdęte nozdrza, znaczny rozwój brzuszny, krótkie wełniste włosy, czarną barwę ciała, długie ramiona, cienkie nogi i kołyszący się chód, wystające pięty i płaskie stopy. Swoje idee natomiast wyrażał za pomocą niezbyt wyraźnie artykułowanych monosylab. Zdaniem Thairu, żeby „różowi” mogli skonstruować tak żaloszny obrazek Afrykańczyka, musieli wyszukać najbrzydszego „Murzyna” na świecie i na tej podstawie wysmażyć katalog brzydoty, który później nazwali „uczonym” i miarodajnym antropologicznym opisem cech negroidalnych<sup>302</sup>.

Polscy podróżnicy, jak np. Kamil Giżycki, mieli własny dorobek literacki w tym zakresie:

„Rzadkie, czerwone błocko, zmieszane z końskim nawozem, ściekające z nich dzień cały, umazało twarze, ramiona. Spływające wzdłuż obwisłych, pustych piersi, potworzy-

<sup>298</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>299</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>300</sup> R. Jackson, *Postać...*, op. cit.

<sup>301</sup> J. J. Virey, op. cit., t. 1–2, s. 2.

<sup>302</sup> Kihumbu Thairu, op. cit., s. 32.

ło ohydne sople. Nędzne łachmany, owiązane dookoła kościstych bioder, przepojone były cuchnącą mazią”<sup>303</sup>.

Podobnie wcześniej Henryk Sienkiewicz podsuwał młodemu czytelnikowi takie obrazki:

„(...) niesłychana brzydota tych Murzynek czyniła je podobnymi do czarownic”<sup>304</sup>.

W dodatku w oczach większości Europejczyków Afrykanie byli nie tylko brzydocy, ale i niczym się od siebie nie odróżniali:

„Początkowo wszystkie twarze murzyńskie wydały mi się tak do siebie podobne, że przez kilka dni nie mogłem rozróżnić rysów nawet moich własnych służących. Patrzyłem na te czarne tłumy z pewnym przerażeniem i wstrętem, jak na mrowisko, złożone z tysięcy większych lub mniejszych, ale zupełnie identycznych mrówek”<sup>305</sup>.

Trudności z rozróżnianiem są charakterystyczne i dla współczesnych Polaków:

„Jak pierwszy raz tam wylądowałem, to mi się wydawało, że każdy Murzyn jest identyczny. Dopiero po miesiącu zacząłem ich odróżniać. Tak naprawdę jeśli wziąć 10 Murzynów, to każdy będzie miał inny odcień skóry — od sadzy do żółtej. Tak samo oni — dla nich każdy biały ma identyczną twarz” [W 2–39].

Antoni Rehmman, przytaczając swoje niby to obiektywne, „antropologiczne” obserwacje Buszmenów, wykorzystuje wcześniejszy dorobek w tej dziedzinie:

„Czoło ich bywa zazwyczaj niskie i płaskie, kości policzkowe silnie wystające i oddalone od siebie, kość nosowa mało podniesiona, wskutek czego nos bardzo słabo rozwinięty występuje czasami w postaci małego zgrubienia dopiero nad górną wargą, co nadaje twarzy wyraz zwierzęcy, szpetny i rażący”<sup>306</sup>.

O Hotentotach, których twarze Europejczycy odbierali jako bezmyślne, oskarżając ich przy okazji o pijaństwo i niechlujstwo, wynikające ich zdaniem z upośledzenia umysłowego, pisze podobnie:

„W budowie twarzy nie różnią się prawie niczym od Buszmenów, czoło ich jest również słabo rozwinięte, mały nos, który przy podstawie ginie pomiędzy szerokimi i wystającymi kośćmi policzkowymi, wargi lekko wywinięte, broda spiczasta, oczy małe i czarne, z daleka od siebie osadzone, włosy również w koszykach. Wrażenie robią niekorzystne, bo z twarzy (...) widać głupowatą bezmyślność i zubożenie, a objawy inteligencji są u nich bardzo rzadkie”<sup>307</sup>.

We współczesnej Polsce, aby nie być przez przeprowadzającego wywiad oskarżonym o rasizm, raczej unika się opisywania cech fizycznych Afrykanów. Co nie znaczy, że nawet u osób, które tylko przypadkowo widziały przechodzących na ulicy Afrykanów, nie można się spotkać z opisami nawiązującymi do tych z przeszłości:

<sup>303</sup> K. Giżycki, *Polowania egzotyczne*, Lwów 1936.

<sup>304</sup> H. Sienkiewicz, *W pustyni...*, op. cit., s. 252.

<sup>305</sup> W. Jagniątkowski, *Na brzegach Senegalu. Z polskich przygód na obczyźnie*, Warszawa 1912, s. 35.

<sup>306</sup> A. Rehman, *Echa...*, op. cit., s. 146.

<sup>307</sup> Ibidem.

„Twarz Murzyna to jest całkiem inna. Mają dużą głowę i wysuniętą szczękę. No i zapach nieciekawym” [W 2–40].

Wygląd zewnętrzny i stroje Afrykanów budziły nieraz zakłopotanie Europejczyków lub wywoływały nawet szok. Leopold Janikowski, opisując spotkanie z reprezentantami ludu Bubi, tak relacjonuje swoje wrażenia:

„Opisać powierzchowność Bubisa, nie jest zaiste łatwą rzeczą. Gdym po raz pierwszy zobaczył grupę krajowców, ubranych odświętnie, stanąłem zdumiony, sądząc, iż Murzyni wyprawili sobie maskaradę. Na przedzie postępował naczelnik wioski. Włosy miał wysmarowane jakąś gliną, pozlepiane i podniesione w górę, na nich zaś duży kapelus z olbrzymim rondzie, przybrany z tyłu bukietem piór ponsowych, na przodzie zaś wypchaną rybę lub jaszczurkę (...) Twarz cała ponacinana w poprzeczne szramy, od czoła aż do brody, w równych po obu stronach odstępach — umalowana jak zwykle trzema kolorami, np. czoło białe, aż do ust pas czerwony, dalej do brody żółty lub szary. Często też przywiązują sobie ci krajowcy długie, sztuczne brody, białe ze skóry koziej lub czarne z małpiej”<sup>308</sup>.

Konsternację i zgorszenie budziła też u wszystkich „nagość” niektórych ludów afrykańskich. Prawie wszyscy autorzy wspomnień z Afryki nie zapominają nigdy, aby o tym wspomnieć. Była dla nich dowodem dzikości, życia w stanie natury, kompletnego braku cywilizacji. Już XVI-wieczny kupiec wenecki Alvise Ca' da Mosto pisze, iż większość „Murzynów” chodzi nago,

„(...) za jedyny przyodziewek mając kozią skórę upiętą na modłę spodni, którą osłaniają wstydlive części ciała”<sup>309</sup>.

Wspomniany wcześniej Janikowski również o tym opowiadał, jak jeden z gubernatorów musiał wydać rozkaz,

„(...) aby nieokrytych, chociażby miniaturową przepaską, nie wpuszczano do miasta”<sup>310</sup>.

Byli jednak i tacy, którzy zwracając uwagę na „nagość”, nie oburzali się i nie gorszyli, a umiejscawiali ją raczej w kontekście swoich rajskich wizji Afryki:

„Mężczyźni i kobiety chodzą nago, jak w boskim raju, gdzie lędźwie okrywają zwiłkiem liści banana lub sznurkami paciorków, zawieszonych u pasa”<sup>311</sup>.

Portrety afrykańskiej „krajiny szczęśliwości” stale pojawiają się w opisach podróżników. Nawet u żołnierzy Legii Cudzoziemskiej, którzy nie pałali do Afrykanów specjalnym sentymentem, jak Władysław Jagniątkowski. Snując swoje rozważania nad charakterem Afrykanów, jest pełen wątpliwości, być może również co do sensu swojej roli w Afryce:

„Studiując charakterystyczne cechy Murzynów: ich siłę, budowę ciała, zgrabność, wytrzymałość, ich lekkomyślność, lenistwo, nietroszczenie się o jutro, ich pociąg do wszyst-

<sup>308</sup> L. Janikowski, *W dżunglach Afryki. Wspomnienia z polskiej wyprawy afrykańskiej w latach 1882–1890*, Warszawa 1936, s. 46.

<sup>309</sup> A. Ca' da Mosto, *Podróże...*, op. cit.

<sup>310</sup> L. Janikowski, *W dżunglach...*, op. cit., s. 47.

<sup>311</sup> A. Jakubski, *W krainach słońca. Kartki z podróży do Afryki Środkowej w latach 1909–1910*, Lwów 1914, s. 58.

kiego, co błyszczą, ich próżność, naiwność i chęć zwrócenia uwagi, oraz ciągłą wesołość, jak również ich stosunki rodzinne, oparte na wolnej miłości, urządzenie społeczne oparte na absolutnym niewolnictwie i który przypomina naszą starą Europę w latach dziecińczych; pytałem nieraz sam siebie, czy ten dziki, pełen wojowniczego ducha naród nie jest szczęśliwszy od nas, ludzi cywilizowanych, wyrafinowanych duchowo, zdenerwowanych kilkowiekowym wysiłkiem pracy umysłowej, wiecznie uganianych się za polepszeniem dobrobytu! Nie wiem! W każdym razie, jeżeli są szczęśliwsi, to siła postępu i prąd cywilizacyjny nie pozwala im długo napawać się tym stanem”<sup>312</sup>.

Byli Europejczycy, którym Afrykanie imponowali swym wyglądem fizycznym. Jedną z pierwszych misjonek brytyjskich w Kenii, R. S. Watt, uważa „tubylców Afryki Wschodniej i Równikowej” za piękniejszych i bardziej proporcjonalnych w budowie ciał od Europejczyków. Opisując lud Akamba, stwierdza, że są to ludzie o bardzo symetrycznej budowie ciała, wysokich czołach, nosach dobrze zarysowanych, ostrym wejrzeniu, muskularni i wysocy, o godnej postawie, posiadają chód i postawę, w której jest domieszka wyniosłości i dumy, ale całość sprawia ogólnie przyjemne wrażenie. Następnie kontynuuje z emfazą, że:

„(...) gdyby wziąć stu ludzi pochodzących z najlepszych dzielnic Paryża, Londynu czy Nowego Jorku i porównać ich z taką samą liczbą tybaltów Akamba czy Masajów, nie będzie żadnych wątpliwości, że te nagie stworzenia afrykańskie są nieskończenie lepsze od bladych Europejczyków, tak jeśli chodzi o organizację fizyczną, jak i zarys oblicza”<sup>313</sup>.

W tym ujęciu nie przedstawiali być bynajmniej „dzikusami”, ale byli „pięknymi dzikusami”. Nasz Henryk Sienkiewicz także od czasu do czasu ich tak widzi:

„Wyglądali dziko i malowniczo... Muskulary piersi i ramion po prostu muzualne”<sup>314</sup>.

Chętnie odwoływano się do porównań z obrazami bohaterów z europejskiej przeszłości:

„Mężczyźni uzbrojeni w dzidy wyglądali groźnie i malowniczo. Dla przemierzającego ten kraj wędrowca sylwetki Murzynów wraz z ich bronią wyglądają jak wyjęte z dawnych rycin”<sup>315</sup>.

„Wspaniały był widok, gdy zgrabnie i silnie rzucali Watutsi lancami. (...) Strzelanie z łuku było też niezwykłym obrazem; przypominało ryciny dawnych bitew Egipcjan”<sup>316</sup>.

Interesujące jest, że na niektóre „wybrane plemiona” Europejczycy patrzyli nie tylko łagodniej niż na inne, ale wręcz je idealizowali. W ich oczach urastali do mitycznych bohaterów, rycerzy, symboli dzikiej, nieograniczonej niczym wolności. Doszukiwali się w nich korzeni biblijnych ludów, potomków Egipcjan, Fenicjan czy zagubionego plemienia Izraela. Były to najczęściej ludy pasterskie lub górskie zwracające na siebie uwagę zarówno literatów, jak i etnografów. To one też zostały najszybciej po wielokroć przebadane na wiele różnych sposobów i popularyzowane w setkach książek i albumów. To one najczęściej symbolizowały owe peryferie

<sup>312</sup> W. Jagniatkowski, *Na brzegach...*, op. cit., s. 39.

<sup>313</sup> R. S. Watt, „Missye Katolickie”, 1900, s. 225–226.

<sup>314</sup> H. Sienkiewicz, *Listy z pustyni i puszcy*, Poznań 2001, s. 152.

<sup>315</sup> A. Kryński, *Droga do El-Faszera*, Warszawa 1971, s. 156.

<sup>316</sup> L. Sapieha Xsiaże, *Wulkany Kivu. Wspomnienia z podróży*, Kraków 1934, s. 130.

świata, „obszary dziewicze”, „szlachetnego dzikusa” i „prawdziwych tubylców”. Najczęściej tak idealizowano Tuaregów, Dogonów, Aszantów, Zulusów lub Masajów lub innych jeszcze, ale im podobnych, dostatecznie wojowniczych, żeby zaimponować Europejczykom, ale nie dość silnych i licznych, aby stanowiły dla nich prawdziwe zagrożenie. Z idealizacją ich przedstawień, podobnie jak w przypadku Indian północnoamerykańskich, spotykamy się dawniej i dzisiaj:

„Piękny to lud góralski — ci Wahehe. Zahartowani w walce z przyrodą, odznaczają się skończeniem piękną budową. Suche, żyłwate ciało o kończynach drobnych, świadczy o sprawności fizycznej; w rysach suchych, jakby zakrzepłych, mają w sobie coś z faraonów egipskich. Golona głowa, orli nos, bystre oko przy całej żywości i pewności każdego poruszenia sprawiają nader sympatyczne wrażenie”<sup>317</sup>.

A Hemingway w *Zielonych wzgórzach Afryki* pisze o Masajach tak:

„Był to najrośniejszy, najlepiej zbudowany i najdorodniejszy lud, jaki kiedykolwiek widziałem, i pierwsi naprawdę beztrudnie weseli ludzie, jakich spotkałem w Afryce (...) Mieli tę postawę, która wywołuje, to nie wyrażane, ale natychmiastowe i bezwzględne domniemanie, że każdy musi być Masajem, skądkolwiek pochodzi”<sup>318</sup>.

Podobnie opisywano Tuaregów:

„Błękitni ludzie, rycerze pustyni (...) są bardzo przystojni, wysocy, szczupli o wspaniałej, pełnej godności postawie (...) Ich szlachetna postawa i olimpijski spokój to cechy zewnętrzne, które najbardziej zwracają uwagę”<sup>319</sup>.

Oczywiście biali mężczyźni szczególnie fascynowali się lub gorszyli czarnymi kobietami, ale o spostrzeganiu obcego innej płci piszę w podrozdziale „*Rasa*” a *pleć*.

Piękno „dziękuję Afryki” dawniej podkreślano często w ilustracjach, którymi zdobione były dawne książki, dziś natomiast w większości albumów fotograficznych. Perfekcyjne w tym względzie zarówno technicznie, jak i w swoim ambiwalentnym przesłaniu były zdjęcia słynnej niemieckiej fotoreporterki Leni Riefenstahl z gór Nuba w Sudanie. Pokazała jak nikt inny piękno nagich jak antycznych bogów Afrykanów, z krwawymi rytualnymi walkami i praktykami skaryfikacyjnymi. Wzbudziły one zachwyt swym „dzikim” pięknem u bardzo wielu Europejczyków. Nie trzeba tu chyba dodawać, że wręcz przeciwnie niż u wielu zeuropeizowanych Afrykanów. Nie mówiąc już o muzułmanach z Sudanu, dla których zdjęcia fotoreporterki Adolfa Hitlera stały się jeszcze jednym dowodem na „rasistowskie” spostrzeganie Afrykanów przez Europejczyków i deprecjonowanie przez nich całej afrykańskiej kultury.

Podobną fascynację pięknem czarnego ciała okazują także niekiedy sprawodawcy sportowi:

„Ronaldinio wyszczerzył te swoje białe jak kość słoniowa zęby i potrząsnął tymi czarnymi lokami (...) Zjawia się drobnuteńki jak ziarno kawy i czarny jak ziarno kawy Robinho...” (radiowy sprawozdawca sportowy).

<sup>317</sup> A. Jakubski, *W krainach...*, op. cit., s. 52.

<sup>318</sup> E. Hemingway, *Zielone wzgórze Afryki*, Warszawa 1980, s. 167–168.

<sup>319</sup> W. Dylak, *Z dziennika afrykańskiej wyprawy*, Warszawa 1979, s. 61.

Pokazywanie piękna „niecywilizowanej” Afryki bliskie jest również etnografom z Polski. Lucjan Buchalik w swoim albumie *Kolorowy Sahel* (2000), przedstawił Afrykanów pięknych i szczęśliwych, którzy żyją jeszcze jak za dawnych dobrych lat, gdy „Czarny ląd” był niemal rajem. Dodane do współczesnych zdjęć stare fotografie dowodzą, jak niewiele się zmieniło od tamtych czasów. Jest tam przede wszystkim „tradycyjna kultura” i pogodni świątobliwi mężowie, muzycy, tancerze w maskach, dzieci i kobiety w tradycyjnych strojach. Wspaniała architektura „kaktusowych” meczetów i ufortyfikowane zagrody, wyglądające jak miniaturowe średniowieczne zamki. Jakieś wiadra i miski aluminiowe, części odzieży europejskiej jako brzydkie odpadki cywilizacji europejskiej pojawiają się jakby tylko przypadkowo, wbrew woli autora.

W podobne klimaty wprowadza nas również ambitniejsza sztuka wystawiennicza, w Polsce obecna głównie w Muzeum Narodowym w Szczecinie. Zaprezentowane tam z dbałością o szczegóły przez etnografa Jacka Łapotta dioramy z realistyczną rekonstrukcją zagród Dogonów i całego ich otoczenia sprawiają, że odwiedzający odnoszą wrażenie przeniesienia się do Afryki. Oczywiście Afryki „pierwotnej”, która dla zwiedzających jest naprawdę czarująca. Aby uzyskać taki efekt, trzeba było z owych zakupionych w swoim czasie zagród usunąć wszelkie ślady „cywilizacji”. Wystawa ta cieszyła się dużym powodzeniem publiczności, podobnie jak impreza, którą zorganizowano w 1988 roku z okazji stulecia Muzeum Etnograficznego w Warszawie. Organizatorom udało się wówczas uzyskać również efekt „wyrwania kawałka autentycznej Afryki” przez pokazanie „prawdziwego” króla Bakongo i kilku jego pónagich wojowników na tle kolekcji rzeźby kongijskiej. Jednocześnie nieświadomie chyba nawiązano w ten sposób do słynnych kolonialnych wystaw w Paryżu, gdzie prezentowano np. wioskę senegalską z autentycznymi tubylcami, którzy ożywiali martwą ekspozycję, z towarzyszącymi jej również paradami, przedstawieniami teatralnymi i występami zespołów muzycznych<sup>320</sup>.

Z kolei książka pary francuskich autorów *Świat według Tippi* i album *Tippi z Afryki* wprowadza nas w marzenia o „Edenie ekologicznym”, gdzie zwierzęta i ludzie żyją ciągle w harmonii ze wspaniałą przyrodą. Trzyletnia dziewczynka pokazana jest wśród Buszmenów, o których mówi:

„Przed wszystkim chciałabym powiedzieć, że są bardzo, bardzo piękni. Często mają stare twarze, ale to z powodu słońca, które spala skórę tak mocno, że nawet młodzi mają zmarszczki. Są również mili”<sup>321</sup>.

Piękni mogą być więc nawet ci, którzy przeważnie uchodzili za wyjątkowo brzydkich.

\*

<sup>320</sup> Krytycznej analizy francuskich wystaw kolonialnych dokonała m.in. Catherine Hodeir, *Decentering the Gaze at French Colonial Exhibitions*, w: D. S. Landau, D. D. Kaspin (eds.), *Images...*, op. cit., s. 233–252.

<sup>321</sup> S. i A. Degré, *Tippi...*, op. cit.



Współcześni Polacy z reguły unikają wypowiedzenia o wyglądzie fizycznym Afrykanów skrajnych i jednoznacznych sądów, a ambiwalencja jest tu wręcz przysłowiowa. Oto charakterystyczne przykłady wypowiedzi na ten temat wśród Polaków, którzy na co dzień nie mają bezpośredniej z nimi styczności:

„Murzyni mają inną budowę ciała — są lepiej zbudowani, bardziej umięśnieni. Dlatego są tacy świetni w sporcie — mają lepsze warunki, w dodatku są bardziej wytrzymali, lepsi genetycznie. Taki klasyczny Murzyn afrykański ma płaski nos i szerokie wargi. Ale Murzyni mieszkający w Stanach czy w Europie potrafią mieć bardzo różny wygląd, a kobiety mogą być naprawdę piękne. Widać to na wybiegach dla modelek. Czarnoskóre modelki mają największe wzięcie. Można także zazdrościć Murzynom pięknych, białych zębów” [W 2–57].

„Murzyn jest przede wszystkim czarny i to się najbardziej rzuca w oczy. Ale wygląda raczej normalnie. Przeważnie są krótko ścięci albo łysi. No i chyba są niscy. Ale nie, przecież koszykarze są często czarni...” [W 2–73].

Warto zwrócić uwagę, że obecnie dla wielu osób wygląd Afrykanina przestaje być już najbardziej szokującą innością. Bardziej „nienormalne” wydają się im często oznaki swojskiej kontrkultury:

„Mają ciemną skórę, ale jak człowiek by się przyzwyczał, to już by nawet nie zwracał uwagi na to. To tak jak Polak u Polaka zobaczy coś innego, to już się dziwi. Na przykład nasze dziewczyny mają teraz dużo takich murzyńskich kolczyków i innych, więc teraz to chyba nie ma takiej różnicy” [W 2–29].

„Oni są takie (...) jak to w Afryce, wiadomo, cerę nieładną mają, brzydkie dłonie mają. Z jednej strony czarne, a z drugiej żółte (...) Nie bardzo mi się podobają. Ale lepiej wolę takiego człowieka widzieć, niż u nas takich wariatów poprzebieranych, to ja już wolę z Murzynem, choć on taki tego...” [W 2–65].

W ostatnich dekadach XX wieku, zgodnie z panującą w Europie modą na egzotykę, naturalność, autentyzm i wielokulturowość, coraz bardziej popularne stało się hasło „czarne jest piękne”. Afrykańska sztuka: rzeźba, taniec, muzyka, a nawet rzemiosło budzą fascynację, gdyż spostrzegane są nie tylko jako egzotyczne, ale i „autentyczne”. Zwłaszcza rzeźba od czasu, gdy wzbudziła pozytywne zainteresowanie Europejczyków, przeszła długą drogę — od kolekcjonerstwa, przez etap klasyfikowania i podporządkowania europejskim standardom promowania „afrykańskości”, do pewnego rodzaju integracji ze sztuką europejską. Obecnie wykształceni Europejczycy wiedzą, że należy ją podziwiać bez względu na to, czy ona im się podoba czy nie. Podobnie jeśli chodzi o taniec i muzykę<sup>322</sup>. Przypomniano także, że kolor czarny sam w sobie może symbolizować elegancję i zmysłowość, pobudzać wyobraźnię i uczuciowość. Firma produkująca lalki Barbie wprowadziła na rynek jej czarne odpowiedniki. Agencje reklamowe natomiast odkryły, że Czarny staje się dla konsumentów wcieleniem tego, co atrakcyjne, ciekawe i nowe. Afrykanie zaczęli więc otrzymywać propozycje udziału w sesjach zdjęciowych u pro-

<sup>322</sup> Koncerty afrykańskich zespołów cieszą się prawie zawsze dużym powodzeniem młodej publiczności, gdyż można w nich aktywnie współuczestniczyć, poskakać i potaćnić. Z ruchem i rytmem kojarzy się dziś najczęściej piękno Afryki.

ducentów billboardów i filmów reklamujących niemal wszystko — od odzieży po chipsy i perfumy<sup>323</sup>. Najdroższe marki zaczęły wypożyczać egzotyczne twarze, aby zaistnieć w świadomości ogółu, a czarnoskóre gwiazdy zaczęły otrzymywać bardzo wysokie honoraria.

Złudzeniem jest jednak podzielane przez niektórych przekonanie, że popularność afrykańskiej muzyki i udział Afrykanów w reklamie oznacza większą otwartość, czy zanik stereotypów wśród naszego społeczeństwa. Dzieje się to wszystko — jakby powiedział Edward Said — zgodnie z duchem orientalizmu. Z punktu widzenia współczesnego człowieka Zachodu odrobina egzotyki dodaje atrakcyjności reklamowanym towarom i nie zaszkodzi też nowo wykreowanej królowej piękności, jak np. w przypadku Somalijki Warris Derri, podobnie jak orientalne dania w kuchni czy czarnoskóre dziewczęta w agencjach towarzyskich. Pod warunkiem oczywiście, że będzie to dzikość oswojona, egzotyka, nad którą mamy władzę, zintegrowana z naszą kulturą, a więc tak czy inaczej dostosowana do kanonu zachodnich gustów w tej dziedzinie. Te ulegają wprawdzie zmianom, ale nie ma mowy, aby zachodniemu gronu ekspertów od piękności narzucić kanon niezgodny z ich preferencjami.

Afrykanie nie różnili się pod tym względem od Europejczyków. Spostzegali Białych podobnie, choć mniej jest na ten temat relacji i w większości pochodzą one niestety tylko od Europejczyków. Jan Czekanowski zanotował jednak, że dla Tutsich Europejczycy ze swoimi kanciastymi, nerwowymi ruchami i ociężałą, krótką i szeroką budową ciała zbliżali się w wyglądzie raczej do pogardzanych Hutu niż do nich samych. Stąd byli też przedmiotem ukrytych drwin<sup>324</sup>. Jest więc oczywiste, że nie widziano ich tam jako ładnych czy przystojnych.

Europejski ubiór dawniej był dla Afrykanów śmieszny, wzbudzał też często podejrzenia, że Biali coś pod nim ukrywają. Sądzone np., że Biali są „ludźmi bez skóry” i ukrywają pod ubraniem rozległe rany, bądź — jak to zanotował Czekanowski — zwierzęce części ciała<sup>325</sup>. Innym razem jeszcze — jak to opisał, współczesny już etnograf brytyjski Nigel Barley — obsesyjne pragnienie prywatności ludzi z Zachodu wyjaśniano sobie wierzeniami, że pod białą skórą byli tak naprawdę czarni<sup>326</sup>. Ubranie białego w każdym razie długo nie wzbudzało większego entuzjazmu. Misjonarze i biali administratorzy z jednej strony, a z drugiej arabscy muzułmanie sporo się namęczyli, zanim zmusili Czarnych groźbami i nakazami do nakładania jakiegokolwiek ubrania europejskiego, czy muzułmańskiego, choćby tylko podczas odwiedzania pobliskiego miasta, aby nie budzili zgorznienia.

\*

<sup>323</sup> W Polsce pierwszą firmą, która do reklamy dżinsów wykorzystwała ciemnoskórą piosenkarkę Lutricie McNeal, był kaliski Big Star („Gazeta Wyborcza”, 24 III 2005).

<sup>324</sup> J. Czekanowski, *Forshungen...*, op. cit., s. 126.

<sup>325</sup> *Ibidem*, s. 126.

<sup>326</sup> N. Barley, *Niewinny...*, op. cit., s. 61.

„Obcość” nie tylko odpycha, ale także przyciąga i fascynuje. Również uroda i ubiór europejski zaczęły być obecnie spostrzegane jako atrakcyjne. Wielu Afrykanów, jak lubią to podkreślać zarówno Biali, jak i Czarni (choć z różnych powodów), wpadło niestety w głęboki kompleks na punkcie swojego wyglądu zewnętrznego i zostało przekonanych o wyższości „białego ciała”. Zaczęli sami siebie postrzegać jako brzydkich i choć mogłoby się to na początku wydawać nieprawdopodobne, wielu dokłada dużych starań, aby upodobnić się do „Białego”. Zachodnie media popularyzują przede wszystkim europejski typ urody, zmieniający się w ostatnim stuleciu, jeśli chodzi o kobiety, co prawda dość szybko, ale cały czas mocno osadzony we wzorach kultury europejskiej. Reklamy, zdjęcia w kolorowych magazynach, fotomodelki, aktorzy w filmach i konkursy piękności to najczęściej gloryfikacja europejskiej urody.

Nic więc dziwnego, że zwłaszcza współczesne zamożne Afrykanki i Afrykanie, idąc w ślad za afroamerykańskimi wzorami, używają różnego rodzaju rozjaśniaczy skóry, a nawet poddają się operacjom plastycznym, w tym przede wszystkim nosa, w celu zbliżenia swego wyglądu do Białych. Słynny afroamerykański piosenkarz Michael Jackson nie jest tu jedynym przykładem. Afrykanki z klas średnich obecnie często używają kosztownych kosmetyków z Zachodu, zaczęły także rozprostowywać włosy. Wszystko po to, aby wyglądać po europejsku, jak „memsahib”, a więc pięknie i cywilizowanie. Używanie zachodnich kosmetyków świadczy o wyższym statusie społecznym. Co więcej, moda ta wkroczyła do Afryki już po dekolonizacji, gdy Biały przestał być tam panem i niczego teoretycznie nie narzuca, a mimo to „biała estetyka” wydaje się święcić triumfy w niektórych środowiskach Czarnych.

Podobne zachowania w sytuacji migracyjnej bywały interpretowane jako ucieczka przed stygmatyzacją, czy odrzucenie własnej tożsamości. Halina Grzymała-Moszczyńska podaje ekstremalny przykład poparzonego „dziecka murzyńskiego z Ghany” w Szwecji, które wykąpało się w roztworze chloru, aby mieć jasną skórę, i ciemnoskórego dziecka w Polsce, które po powrocie z przedszkola żądało od matki, żeby zmyła mu ze skóry „ten cały brud”<sup>327</sup>. Podobne przykłady czarnych kobiet próbujących rozjaśnić sobie skórę roztworami sodu w Ameryce Łacińskiej podaje Richard Jackson<sup>328</sup>. Tego typu przykłady mogą być faktyczne uznane za rodzaj nacisku ze strony białego otoczenia na „wygląd rasowy”, swoistej presji asymilacyjnej dotyczącej również wyglądu fizycznego, innymi słowy rasizmu. Trudno jednak mówić o tym samym w przypadku współczesnych elegantek z Nairobi i Kampali. Nie kąpią się one w roztworze chloru, dobrowolnie jednak używają preparatów wybielających z dużą zawartością rtęci, powodujących uszkodzenie nerek i inne dolegliwości. Czy ta tęsknota za bielą jest i w ich przypadku efektem rasizmu? Trzeba tu przypomnieć, że uszkodzenie sobie dla urody było zawsze stałą cechą ludzką na przestrzeni dziejów i Afrykanki nie są tu żadnym wyjątkiem. Podo-

<sup>327</sup> H. Grzymała-Moszczyńska, *Uchodźcy. Podręcznik dla osób pracujących z uchodźcami*, Kraków 2000, s. 19–20.

<sup>328</sup> R. Jackson, *Postać...*, op. cit., s. 27.

bnie nie są też wyjątkiem w swojej chęci naśladowania obcych wzorów, jeśli chodzi o urodę i kanony estetyki. W końcu we współczesnej europejskiej modzie na „opalenie się na murzyna”, fryzury w stylu „afro”, kolczyki w nosie, czy tatuaże można zobaczyć te same fascynacje, którymi kierują się Afrykanki, kiedy naśladują Europejki. Nie od dziś wiadomo, że najgoręcej pragniemy tego, co nieosiągalne.

Tak więc obca inność zarówno dla Białych, jak i Czarnych może być piękna, co jednak nie oznacza, że piękno samo w sobie osłabia przed nim lęk. Afrykańskie mity i nie tylko pokazują często, że niezemskie stwory bywają niesamowicie piękne. Zarazem jednak pojawia się w nich ostrzeżenie, że to piękno jest zwodnicze, że w rzeczywistości kryje w sobie coś wyjątkowo szkaradnego, że jak przepiękne białe dziewczęta z Nilu w rzeczywistości śmierdzi rybą. Jorubski pisarz Amos Tutola, czerpiący inspirację z rodzimego folkloru, znakomicie rysuje tę cechę „obcego” w opowieści o spotkaniu swego bohatera z pięknym nieznanym, którego atrybuty wzbudziły w nim tak wielką zazdrość, iż bliski był rozpaczy z powodu własnych niedostatków:

„Gdybym był dziewczyną, poszedłbym za nim na kraj świata. Nawet jako mężczyzna zazdrościłem mu. Wiem, że gdyby Młodzian znalazł się na polu walki, to wróg nie śmiałyby go ani zabić, ani pojmać w niewolę; jestem pewien, że bombowce krążące nad miastem, które ma być zburzone, nie śmiałyby spuścić bomb, a gdyby nawet zrzuciły, to bomby te wybuchłyby dopiero wtedy, kiedy Młodzian znajdzie się w bezpiecznym miejscu. A wszystko dlatego, że taki był urodziwy. (...) Pełen żalości płakałem przez kilka minut. Dlaczegoż to ja nie jestem taki urodziwy?”<sup>329</sup>.

„Nieznajomy” Tutoli jest piękny, wysoki, doskonały, bogato odziany i charyzmatyczny. Wszyscy wokół ulegają jego czarowi, w tym główny bohater powieści. Na tym jednak nie koniec. Dotychczasowe cechy „Młodziana” stanowią zaledwie jedną stronę medalu. W dalszej części bowiem dowiadujemy się, że owa niezwykła postać jest w istocie jednym z wielu „dziwostworów”, zamieszkujących — jak pisze autor — bezkresną puszcę, siedlisko „sztrasznostworów”. W miarę jak bohater zagłębia się w złowieszczą puszcę, „Młodzieniec Doskonały”, pozbywa się kolejnych części ciała, aż zostaje z niego tylko odrażająca czaszka. Pojawia się ostrzeżenie, nie pozostawiające złudzeń:

„Nie idź za nieznanym, choćby nie wiem jak był urodziwy”<sup>330</sup>.

Ostrzeżenie to zawarte w mitach i stereotypach o obcych pojawia się i w realnym życiu. Współcześni intelektualiści i politycy afrykańscy fascynację wielu Czarnych europejskim wyglądem postrzegają jako jeden z problemów wynikających z przeszłości kolonialnej i próbują przeciwdziałać tej modzie w różny sposób, za pomocą odgórných środków administracyjnych, np. wydając zakaz stosowania środków wybielających i służących do rozprostowywania włosów, co zrobiły władze ugandyjskie, bądź przekonywaniem, że czarna skóra jest jednak lepsza i „demaskowaniem europejskich mitów”, co przy okazji skutkuje tworzeniem nowych. Skóra Afrykanów jest więc lepsza choćby tylko dlatego, że zatrzymuje pro-

<sup>329</sup> A. I. Tutola, *Moje życie...*, op. cit., s. 27.

<sup>330</sup> Ibidem, s. 22.

mienie UV, które dzięki temu nie wnikają w ciało i nie powodują oparzeń słonecznych. Wymieniany już tu wcześniej Kihumbu Thairu należy do czołowych intelektualistów kenijskich, „świadomych białego mitu” i dążących do przywrócenia godności Afrykanom, którzy „dali sobie do białości wyprać mózgi i wierzą w wyższość cech europejskich”<sup>331</sup>. Autor ten walczy, przyjąwszy, można powiedzieć, te same metody, na stereotyp odpowiada budowaniem własnego. Najlepszym tego przykładem jest sposób, w jaki reinterpretuje „stereotyp małpich cech, które według Białych rzekomo występują u Czarnych”. „Naukowo” dowodzi, że to właśnie Biali, a nie Czarni są do małp podobni:

„Czaszka przedstawiciela rasy kaukaskiej, z wyraźnie zaznaczonymi łukami brwiowymi, jest bardziej «małpia» niż afrykańska. Poza tym tył jego głowy jest płaski, inaczej niż u Afrykanina, którego głowa posiada wypukłość. To właśnie małpy i ludzie rasy kaukaskiej mają słabo wykształconą wypukłość potylicy (...) Również szkielet — stosunek długości nóg do korpusu — bardziej przypomina małpi u osobnika rasy kaukaskiej, który w porównaniu z Afrykaninem tego samego wzrostu ma stosunkowo krótsze nogi i to czyni go bardziej podobnym do małpy. Dotyczy to także włosów. Przedstawiciele rasy kaukaskiej są bardziej owłosieni od Afrykanów (...) To samo z ustami, cienkie kaukaskie posiada większość małp, tylko unikalne wargi Afrykanina są charakterystyczne dla człowieka<sup>332</sup>.

W dodatku Europejczycy są podobni do małp niższego rzędu, długonosych z Borneo jak mandryle lub *Nasalis Larvatus* różowej barwy, która jest jedną z najbrzydliwszych w wyglądzie oraz niektórych formach zachowania. Te ostatnie małpy według tego autora, powołującego się na ich badacza Ivana Sandersona, są zupełnie jak Biali; opalają się, pływają dla zabawy i wypierają mniejsze zwierzęta z ich terytoriów. Afrykańczycy, jeśli w ogóle przypominają jakieś małpy, to tylko te wyższego rzędu<sup>333</sup>.

Dla Kihumbu Thairu to, że „afrykańskie jest piękne” jest rzeczą tak oczywistą jak to, że Europejczycy są brzydcy:

„Weźmy na przykład piękno afrykańskich oczu. U białych osób tęczęwka jest zwykle koloru rozwodnionej bladej szarości. (...) Jako że tęczęwki te nie są zbyt widoczne, białko oka również niezbyt się wyróżnia. Dlatego białe kobiety malują tuszem okolice oczu, noszą czarne sztuczne rzęsy i malują brwi na czarno. Na szczęście Afrykanka nie musi tego robić, gdyż z natury posiada piękne, kontrastowe oczy. Tęczęwki ma zwykle ciemnobrązowe albo czarne, białko jest takie, jakie powinno być, czyli białe, zaś ciemne powieki potęgują kontrast. Błyszczące oczy afrykańskiego dziewczęcia roztopią serce każdego mężczyzny, czy Afrykanina, czy Eskimosa, Azjaty czy Europejczyka<sup>334</sup>. Rozważmy teraz kwestię nóg. Piękno kielbaskowatych białych nóg jest wielokrotnie podkreślane i opiewane w europejskiej literaturze. To zaś, czego ta literatura i propaganda nie pokazują, to oczywiście to, że te nogi właściwie są zwiotczałe, a naprawdę gładkie tylko u nastolatek. Starsze dziewczęta, a szczególnie kobiety koło czterdziestki mają już nogi pokryte gruz-

<sup>331</sup> Kihumbu Thairu, op. cit.

<sup>332</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>333</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>334</sup> Ibidem, s. 36.

lami i żyłami, tworzącymi tzw. żyłaki, które muszą być leczone w szpitalu. (...) Natomiast Afrykanka ma solidne nogi i szalenie rzadko cierpi z takich powodów”.

Po takiej analizie porównawczej niemal wszystkich części ciała u Europejsek i Afrykanek, autor podsumowuje:

„(...) miażdżąc jasne, że Afrykanka prezentuje wyższość zarówno pod względem koloru skóry, jak i budowy ciała. Na tym polu w Europejce nie ma co podziwiać. Praktycznie rzecz biorąc, Afrykanin powinien współczuć Europejczykowi, którego natura bądź Bóg wyposażył w tak problematyczne ciało i skórę. Jednakże nieświadomość powyższych faktów, kolonialne pranie mózgu sprawia, że niektórzy młodzi, nowocześni Afrykanie chcieliby być biali i preferują dla samych siebie «biały *image*?»”<sup>335</sup>.

Podobnie też europejskie ubranie i moda przyjęły się na większości obszarów Afryki. Dla usposobionych krytycznie do tego Afrykanów jest to nonsens, gdyż ubranie europejskie, stworzone w innym klimacie, wyjątkowo się w Afryce nie nadaje. Mimo to ci, których na to stać, dla podkreślenia swej pozycji społecznej czy zawodowej, ubierają się w garnitur, krawat, skarpety i półbuty nawet w najgorszy upał. Tak samo jeśli chodzi o kobiety, niepraktyczne europejskie buty na wysokim obcasie i sukienki są już w miastach powszechnie noszone. Do pewnego stopnia wyjątkiem są tu społeczeństwa muzułmańskie, znaczna bowiem część mężczyzn i prawie wszystkie kobiety zazwyczaj noszą tradycyjne stroje muzułmańskie. Co prawda i wśród nich przyjęło się już dość powszechnie, że urzędnicy–mężczyźni chodzą do pracy w europejskich garniturach, ale islam daje społeczeństwu afrykańskim silne poczucie swojej wartości, poza tym wiele wymusza ze względu na nakazy i zakazy religijne. Sposób ubierania się europejskich kobiet (krótkie spodnie, odkryte ramiona i głowa), choć również mężczyzn, jeśli chodzi np. o krótkie spodnie, niezapięte pod szyję kołnierzyki koszul, jest tam zazwyczaj odbierany jako mocno nieprzyzwyczajony. W społecznościach muzułmańskich częściej też niż w innych zwraca się uwagę na „niepraktyczność i brak czystości” europejskich ubrań.

\*

Piękno lub brzydota ciała i jego odzienia były zawsze nie tylko zauważane, ale i podkreślane u przedstawicieli innych ludów. Można powiedzieć — nic dziwnego, jedni byli spostrzegani jako piękni, a inni brzydki, bo po prostu takimi byli, i trudno podważać te wszystkie obserwacje. W zasadzie tu także się ich nie podważa, a przynajmniej nie bardziej niż w poprzednim rozdziale, w którym jedni mogli mieć zapach bardziej lub mniej przyjemny. Ideały piękna zmieniały się w zależności od kultury i epoki — co zrozumiałe. Trudniej już zrozumieć, dlaczego dany lud dla jednych uchodził za urodziwy, a dla drugich za obrzydliwy. Uważa się, że odbiór ten zabarwiony jest zwykle osobniczymi, indywidualnymi upodobaniami. Ideał piękna powstaje nie tylko wskutek oddziaływania określonego kanonu estetycznego obowiązującego w danej kulturze, ale i pod wpływem własnych doświadczeń i fascynacji. Etnolodzy jednak zauważyli, że ludzie wszędzie i zawsze, aby podkreślić swe człowieczeństwo, w dużym stopniu w opozycji do natury kształto-

<sup>335</sup> Ibidem, s. 37.

wali swój wygląd zewnętrzny poprzez ubranie, ozdoby, kosmetykę ciała. Starali się być jego współtwórcami, w przenośni, a nieraz dosłownie malowali i rzeźbili swoje ciało za pomocą makijażu, tatuażu, skaryfikacji, głodówek i operacji plastycznych. Absolutna nagość, czy naturalność nie wchodziła nigdy w rachubę. Człowiek dzięki swej kulturze zawsze dążył do przeciwstawienia się naturze, podkreślenia swej niezwykłości. Okaleczenia, deformacje i stroje, niezależnie czy były bogate, czy skromne, dawały znak przynależności do świata ludzi. Oczywiście „prawdziwych ludzi”, którymi tak naprawdę byli przedstawiciele tej samej grupy etnicznej i kulturowej. Przez wygląd zewnętrzny, tak jak przez język właściwy dla danej grupy, człowiek podkreślał także swoją odrębność regionalną, swój status społeczny, zawodowy, nieraz swoje poglądy etyczne i polityczne. Tym samym innych spozstrzegał jako niepełnie ludzi, chodzących nago, dzikich i brzydkich, jak Europejczycy Afrykanów i *vice versa*, a na pewno jako „nie naszych”, nie przynależnych do „naszego” świata człowieka i świata kultury. Poza tym w wizerunku cech zewnętrznych „obcego”, podobnie jak w portrecie czarownicy, dochodziło do przenikania się brzydoty fizycznej i moralnej. „Czarny” jest nie tylko brzydki, ale głupi i złośliwy, „biały” czy „różowy” — brzydki, agresywny i zły. Dlatego gdy pojawia się kryzys, zarówno brzydota, jak i piękno prowokują postawy prześladowcze, są — jak pisał o nich Rene Girard — znakiem ofiarniczym<sup>336</sup>.

Swojemu sposobowi kreowania wyglądu zewnętrznego człowiek dawał pierwszeństwo, ale oczywiście nie zawsze spozstrzegał go podobnie jak swoją mowę — za najpiękniejszy, czy najbardziej praktyczny. Podobnie jak obcy język, który mógł okazać się czasem bardziej stosowny do wyrażania myśli w jakiejś dziedzinie, tak i strój oraz cały wygląd zewnętrzny, jako bardziej egzotyczne, mogły być uważane za piękniejsze, wzbudzać entuzjazm, zazdrość i chęć naśladowania. Wielu Afrykanów zaczęło uważać, że ludzie o pewnej pozycji lub na pewnych stanowiskach powinni ubierać się i wyglądać jak Europejczycy. Z kolei dla Europejczyków „nagość i dzikość” Afrykanów była nieraz symbolem pożądanej naturalności człowieka sprzed grzechu pierwotnego i raju na ziemi, a jednocześnie dla grup, które kontestują własną kulturę, również do naśladowania.

Etnolog w tym miejscu musi przede wszystkim podkreślić, że takie kategorie, jak piękno czy brzydota, pojawiające się w ocenie obcych, w obu wypadkach zazwyczaj wychodzące poza własny kanon estetyczny, są przede wszystkim naznaczeniem „innego”. Każda kultura przejawia tendencję do myślenia o sobie nie tylko jako o różnej od innych kultur, lecz także zupełnie odrębnej. Każdy lud kulturuje swoje poczucie inności. U obcych więc zawsze będziemy dostrzegać inność nie jako inną normę, ale zawsze jako anomalię, choć paradoksalnie nie zawsze oznaczać to musi skrajną deprecjację.

<sup>336</sup> R. Girard, *Koziol ofiarny*, Łódź 1979, s. 53.

## Jedzenie

Zwyczaje kulinarne są kolejną sferą, na którą najczęściej zwracamy uwagę u „obcych”. To, co obcy jedzą, i jak to robią, zawsze budzi w nas przeciwstawne opinie.

Europejczycy przebywający w Afryce niejednokrotnie nie mogli się oprzeć, aby nie podkreślić uczucia swego obrzydzenia do potraw spożywanych przez Afrykanów lub przynajmniej nie wyrazić swojej dezaprobaty. Stefan Szolc–Rogoziński pisał z oburzeniem, że: „Murzyni jadają nawet psy i węże”. A Alojzy Majewski dziwił się, jak można jeść kasade, czyli maniok, który ma „wstrętny zapach, jest twarde i łykowaty” i może wywołać u Europejczyka ciężką niestrawność, a dla „Murzynów” jest chlebem codziennym. Zdumiony tym, doszedł do przekonania, że:

„Żołądek Murzyna znosi pożywki, które dla organizmu białych byłyby wprost zabójcze (...) A więc robaki, gąsienice, jaszczurki, węże, myszy, szczury, koty ugotowane w kotle stanowią bardzo pożądane obiady. Dzicy z małymi wyjątkami jedzą wszystko, co lata w powietrzu, co pływa w wodzie, co pełza po ziemi”<sup>337</sup>.

Antonii Rehman pisał o Buszmenach, że:

„Podniebienie ich nie jest bardzo wybredne, bo przymuszani głodem spożywają nawet padlinę stoczoną przez robactwo, a węże, żaby, jaszczurki uważają za przysmaki”<sup>338</sup>.

Większość też podróżników zachodnich nie przyjmowała posiłków z rąk Afrykanów ani tym bardziej z nimi wspólnie nie jadła. Nie tylko, że nie wypadało, czy było wręcz niedopuszczalne, aby Biały mógł biesiadować wspólnie z „Murzynami”, ale też dlatego, że odczuwano już na sam ich widok wstręt lub się ich po prostu obawiano. Jedzenie wyłącznie rękoma, z jednej miski, z wieloma osobami, oprócz obaw przed zarażeniem, budziło także uczucia antyestetyczne. Europejczycy nawet jeśli nie uważali potraw afrykańskich za całkiem trujące, to hołdowali przekonaniu, że były niezdrowe i pełne chorobotwórczych bakterii.

Oczywiście zawsze były wyjątki, znajdowali się podróżnicy, których ciekawość przewyższała lęk lub po prostu afrykańska kuchnia im odpowiadała. Z zaciekawieniem kosztowali jej specjałów, jak m.in. Alfons Hajdukiewicz–Pomian, który pisał:

„Potrawy ich są dobrze, starannie i czysto przygotowane, a naczynia zawsze utrzymane w czystości”<sup>339</sup>.

Współczesne poglądy dotyczące odżywiania się Afrykanów, przynajmniej wśród tych Europejczyków, którzy mogli ich jedzenie sami zobaczyć lub go skosztować, niewiele się zmieniły. Potrawy nawet podobne do „naszych”, ale inaczej przygotowane, inaczej podane, spożywane w innych porach niż „u nas”, budzą instynktowny opór przed ich spożywaniem:

„Chleb był niesmaczny, w kształcie kwadratu, gąbczasty (...) Do końca mojego pobytu nie mogłam się do tego chleba przyzwycząić, po prostu mi nie smakował. Zawsze czułam na

<sup>337</sup> A. Majewski, *Świat...*, op. cit., s. 122–162.

<sup>338</sup> A. Rehman, *Echa ...*, op. cit., s. 146–162.

<sup>339</sup> A. Hajdukiewicz de Pomian, op. cit.



podniebieniu smak dobrego polskiego pieczywa. (...) Posiłki w Harare wyglądały tak: obiad na śniadanie, obiad na obiad i obiad na kolację. Moses trzy razy dziennie mógł jeść to samo, ale na gorąco, i oczywiście musiała być sadza, czyli kasza kukurydziana. Gdybym mu tego nie przygotowała, mogłabym dostać niezłe lanie”<sup>340</sup>.

Negatywny obraz całości kultury afrykańskiej przekłada się także na stosunek do kuchni afrykańskiej:

„Kuchnia afrykańska, podobnie jak kultura afrykańska, są dość prymitywne” (Szczecin, eksplorator statków).

Dominuje zaś lęk, że jedzenie to może być szkodliwe, niezdrowe, nie mówiąc już o tym, że jest niesmaczne i źle wygląda. Europejscy turyści w Afryce żywią się przeważnie w restauracjach hotelowych lub innych o podwyższonym standardzie, które starają się serwować kuchnię tzw. międzynarodową, względnie przygotowują je sami. Większe grupy specjalistów wyjeżdżających do pracy w Afryce często brały ze sobą również kucharza ze swojego kraju. W każdym razie widok Europejczyka jedzącego pospołu z Afrykanami w typowym dla danego kraju barze, na targowisku czy w wiejskich domostwach nadal należy do rzadkości.

Oczywiście współczesna zachodnia moda na „orientalizm”, fascynacja egzotyką dotyczy również jak najbardziej i „obcych” kuchni. Potrawy określane jako orientalne, egzotyczne, czy „etniczne”, w tym i afrykańskie, znajdują na Zachodzie swoich zapalonych wielbicieli. W większych miastach można niemal każdego dnia zjeść obiad w innej „etnicznej” restauracji: chińskiej, libańskiej, nigeryjskiej, sudańskiej, meksykańskiej itp. Obecnie również w Polsce w wielu miastach nie brakuje nie tylko wyjątkowo licznych barów i restauracji z kuchnią arabską, ale i afrykańską. Można w nich zjeść zupę pieprzową z Konga lub z orzeszków ziemnych z Togo, czy mięso z krokodyla. Prowadzone są zarówno przez miejscowych, jak i zagranicznych biznesmenów, którzy wyczuli popyt na tego rodzaju kulinaria i starają się zaspokoić ciekawość najwybredniejszych nawet smakoszy. Stoiska z potrawami „etnicznymi” są również ozdobą wielu imprez i mają, podobnie jak prezentowane pieśni i tańce różnych grup etnicznych, wywołać wrażenie ich wielokulturowości, przekraczania granic, zbliżania do siebie poszczególnych grup.

Charakterystyczne jest jednak, że jeśli nie są one nastawione wyłącznie na klientelę imigrancką, to w każdym przypadku serwowane tam dania, zdaniem ich właścicieli, nie mogą być tak naprawdę dokładnie takie same, jak w swoich krajach. Gdy pewnego razu zostałem zaproszony na „dzień kuchni sudańskiej” w Poznaniu, wśród „sudańskich” potraw tam przygotowanych z trudem odnajdywałem cokolwiek, co mogło przypominać to, co jadłem w Sudanie, nie tylko u zwykłych ludzi na wsi, co nawet zrozumiałe, ale nawet w bardziej wykwintnej odmianie tej kuchni, u ludzi zamożnych z Chartumu. Pozostały nazwy tradycyjnych potraw, często te same produkty, w każdym przypadku jednak inaczej podane. Obca kuchnia może wzbudzać u wielu prawdziwy entuzjazm, jest potrzebna do wzbogacenia swej własnej, ale wyjątkowo rzadko przejmowana jest w oryginalnej formie. Po-

<sup>340</sup> M. Tunzvi, *Biala...*, op. cit., s. 16–18.

trzebny jest zabieg jej adaptacji do kuchni europejskiej, do kuchni danego kraju. Obce potrawy i produkty muszą zostać z nią zintegrowane, a z czasem najlepiej zasymilowane, wówczas wchodzi na stałe do naszego jadłospisu, a ich obce pochodzenie przestaje być dostrzegane. Każda z wielkich kuchni narodowych, nie wykluczając polskiej, jest w pewnym sensie wielokulturowa, tak samo jak kultura każdego etnosu. Na bogactwo kuchni polskiej składają się przecież dania, które trafiły do niej z kuchni węgierskiej, włoskiej, francuskiej, czeskiej, niemieckiej, żydowskiej, rosyjskiej czy tureckiej. Ale kto dziś w polskim „mazurku” dojrzy jeszcze turecką „baklawę”?

Niekiedy zresztą, jak np. w jednej z warszawskich restauracji uchodzącej za „afrykańską”, serwowane dania w ogóle nie mają nic wspólnego z określoną kulturą kulinarną tego kontynentu, lecz od początku do końca są wykreowaną za pomocą nazw sztuczną egzotyką. Tak więc podaje się tam takie dania, jak: „Kali zjeść krowa”, „Kurczę faraona”, „Kali złowić wielka ryba”, do których można zamówić sałatkę: „Tuńczyk–Kameruńczyk” lub „Frutti–Dżibuti”, a na deser: „Lody Kili-mandżaro”. Wszystkie wymienione dania są w dodatku reklamowane jako specjalności typowe dla afrykańskiego buszu. I mimo nie najniższych cen, właśnie dlatego cieszą się powodzeniem. Obcość „nieoswojona” także w kuchni powoduje odrzucenie, nawet u jej fanów.

\*

U Afrykanów Europejczycy zauważyli podobne podejście do europejskiego jedzenia. Jan Czekanowski podczas swoich badań w Rwandzie zanotował m.in., że największe zgorszenie Europejczycy budzili swym jedzeniem. Według Hutu, jedzą oni wszystko, jak nieczyści Twa, łącznie z odrażającymi „jajkami i kurami”. Głównie ze względu na to nazywano tu Europejczyków pogardliwie *mpyesi* — hieny lub *bikoko* i *bisumba* — dzikie zwierzęta. Podobnie też w kontakcie z Europejczycami bali się zatrucia. Gdy wymieniony wyżej autor dotknął np. jakiejś fajki, to już jej nikt potem nie wziął do ust<sup>341</sup>. Ale też u wielu Afrykanów zwyciężała ciekawość, przełamywali swój strach przed nieznanym, adoptując stopniowo cały szereg potraw, napojów i zwyczajów kulinarnych kolonialistów.

Gorzej gdy Afrykanie znajdują się w Polsce, której kuchnia jest im całkiem nieznaną. Imigranci z Afryki są nierzadko w takiej sytuacji jak etnograf w terenie, zmuszeni do spożywania jedzenia przygotowywanego na polski sposób, z nie zawsze znanych im produktów. Przeżywają to doświadczenie niezwykle ciężko:

„Tutaj się je, ale nie czuje się żadnego smaku potraw” [W 1–9].

„Jedzenie w Polsce na początku było straszne. Kupowaliśmy tylko takie kaszki i gotowaliśmy je sami” [W 1–80].

Jedzenie jest „straszne” dla Afrykanów przeważnie nawet nie ze względu na produkty, ale przede wszystkim na formy posiłków i ich cechy sensoryczne. Mie-

<sup>341</sup> J. Czekanowski, *Forshungen...*, op. cit., s. 126.

szkańcy Afryki Północnej przeważnie nie zjedzą zlepionego czy rozgotowanego ryżu, choćby otrzymali go za darmo. Zupy i ziemniaki jako stały element polskich dań są także trudne dla wielu do przełknięcia:

„Polskie jedzenie, to nie jest jedzenie na najwyższym standardzie. Zupa to przeważnie zupa z kartofli, za każdym razem. Nie można na tym ciągle żyć. Tutaj jest bardzo mało mięsa” [W 1–85].

Szczególnie w okresie PRL-u, zwłaszcza w latach osiemdziesiątych, gdy zakup odpowiednich produktów, aby samemu przygotować pożywienie zbliżone do afrykańskiego, był prawie niemożliwy, sytuacja dla wielu Afrykanów mogła wydawać się ekstremalna. Obecnie nadal podobnie ją odczuwają ci przybysze z Afryki, którzy skazani są na zbiorowe żywienie, jak np. w ośrodkach dla uchodźców. Mimo możliwości zakupu wielu produktów, o których dawniej można było tylko pomarzyć, narzekanie na kuchnię polską jest powszechne. Przy czym szczególnie cierpią muzułmanie poddani wielu religijnym ograniczeniom. Nie chodzi tu tylko wyłącznie o znany zakaz jedzenia wieprzowiny, ale i trudności z przestrzeganiem innych ograniczeń związanych z rytualną czystością:

„Nie lubię polskiego przyrządzania mięsa, ponieważ kiedy my np. zabijamy kozę, to poświęcamy ją Bogu. Nasza religia mówi, że tak musi być” [W 1–86].

„Jedzenie jest tutaj okropne. Na początku było bez smaku, za mało przyprawione, za tłuste. My jesteśmy przyzwyczajeni do ostrych potraw, sosy grają główną rolę w naszej kuchni. Mięso kupuję tylko w arabskich sklepach, koło meczetu na Wiertniczej i na alei Niepodległości” [W 1–35].

Co więcej, gdy mają już świadomość, że „świnia” w postaci choćby tłuszczu może znaleźć się w bardzo wielu produktach sprzedawanych w Polsce, jak choćby np. w pozornie niewinnych pączkach, smażonych przecież na smalcu, to nieufność ich wobec wszelkiego jedzenia w Polsce przybiera niekiedy postać prawdziwej obsesji.

Nie tylko same potrawy, ale podobnie jak w przypadku Europejczyków w Afryce i sam sposób jedzenia wzbudza w nich nieprzyjemne odczucia:

„Szokiem było dla nas jedzenie. Kiedy zobaczyłem, jak ludzie tutaj jedzą ryż widelcem, to byłem mocno zaskoczony. Także picie wódki, jak patrzyłem, jak piją, to myślałem, że te osoby umrą” [W 1–24].

Nawet te same, wydawałoby się, produkty smakują inaczej:

„Polska ryba nie jest taka jak ryba z Brava. Nasze są bardziej słodkie, świeże, bo my ich nigdy nie kładziemy do lodówek, kupujemy na plaży i jemy. Wszystko jest świeże” [W 1–52].

„Najpierw dali nam zupę. W Somalii nie mamy zupy, nie wiedzieliśmy, co to takiego. Potem dopiero były ziemniaki i mięso, co było już bardziej interesujące” [W 1–54].

Polskie jedzenie jest nie tylko dla Afrykanów niesmaczne, ale odbierają je tak, jak Europejczycy w Afryce, jako generalnie niezdrowe, które może wywołać różne choroby. Współcześnie nawet jeśli nie „nieczyste”, to zbyt sztuczne, nienaturalne, po prostu niesmaczne.

Czekanowski, przytaczając przykłady gościnności Tutsich, podkreślał, iż zwyczaj gościnności nakazuje podającemu gościowi jedzenie czy nalewającemu mu jakiś napój wpięrcw samemu go spróbować. Nawet bowiem jeśli pokarm nie jest zatruty, to istnieje podejrzenie, że jedzenie „obcego” wywoła choroby u tych, którzy go zakosztują.

W sytuacjach gdy gościnność nie wchodziła w rachubę, obowiązywał często zakaz przyjmowania jakiegokolwiek pożywienia, jakiegokolwiek daru od obcych. Występował on razem z przeświadczeniem o ich zły, nikczemnej naturze, powiązaniu ze światem mroku i przekonania o ich brudzie. W powieści kenijskiego pisarza Jamesa Ngugi mamy taki przykład zdarzenia, w którym uczestniczył główny bohater:

„(...) pamiętał, jak kiedyś pewien chłopiec, Hindus, w dowód życzliwości dał mu cukierka. To było w miasteczku, dokąd zabrała go matka. Zdumiał się tym miłym darem małego Hindusa, bo nie przypuszczał, że Hindusi mogą być dobrzy! Zanim jednak włożył cukierek do ust, matka odwróciła się i wrzasnęła: „Czy przez cały rok nic nie jadłeś? Jesteś aż taki łakomy, że bierzesz wszystko, co daje byle kto, nawet jakiś brudny smarkacz hinduski”<sup>342</sup>.

Zjedzenie „zakazanego pożywienia” może wywołać realne fizjologiczne dolegliwości, umacniające wiarę w ich nieczystość. Współcześnie Afrykanie przebywający w Polsce także nierzadko skarżą się na kłopoty żołądkowe po zjedzeniu polskich posiłków, zwłaszcza w miejscach publicznych:

„Na początku miałem problem z tą zupą ogórkową i bigosem. Kiedyś zjadłem to na dworcu i cierpiałem wtedy strasznie” [W 1–99].

W barze na dworcu w Polsce oczywiście jedzenie mogło być rzeczywiście wątpliwej jakości, wzbudza ono często podobne podejrzenia nawet u rodowitych Polaków przyzwyczajonych w większości do jadańia w domu, ale z rozmów z wieloma Afrykanami dowiadujemy się, że jest to raczej norma niż wyjątek:

„Raz poszedłem do baru i tam coś zjadłem. Potem zachorowałem. Od tej pory sami sobie gotujemy. Jakoś nie mogę jeść polskiego jedzenia” [W 1–104].

„Chorowałem w Polsce na żołądek. Zatrąłem się jedzeniem” [W 1–100].

Oczywiście i w przypadku Afrykanów nie można uogólniać. Są i tacy, dla których spożywanie posiłków polskich przychodzi bez większego trudu. Wśród wspomnianych mużulmanów znajdują się tacy, którzy poza szynką, golonką i kaszanką jedzą i piją prawie wszystko. Zdarzają się zresztą wśród nich nawet wielbicielę zarówno golonki, jak i wódki, choć i ci wolą przygotowywać sobie posiłki po swojemu. W większości Afrykanie w porównaniu do Europejczyków nie przejawiają takiego zafascynowania europejską egzotyką, nie są też aż tak spragnieni nowości kulinarnych. Jeśli nie są tylko do tego zmuszeni okolicznościami, to raczej ich unikają. Nie zdarza się też, aby korzystali z kuchni wywodzących się z innych kręgów kulturowych poza zachodnią i swoją własną. Nie odwiedzają, jak Europejczycy, „etnicznych” restauracji. O ile zdarzyło mi się zobaczyć Wietnamczyka jedzącego

<sup>342</sup> J. Ngugi, *Chmury...*, op. cit., s. 39–40.

np. turecki czy arabski kebab, to odwrotnej sytuacji, czyli Afrykanina jedzącego u Wietnamczyka nie widziałem nigdy. Afrykanie muzułmanie chętnie korzystają natomiast z restauracji prowadzonych przez innych muzułmanów bez względu na ich narodowość: Arabów, Turków, Azerów, Pakistańczyków. Afrykanie niemułmanie chętniej korzystają z kuchni polskiej czy tzw. międzynarodowej, ale nawet od nich rzadko można usłyszeć, choć zdawkową pochwałę polskiej kuchni tak, jak np.:

„Smakuje mi. Nie wiem jak to się nazywa, ale śniadanie i zupa są zawsze dobre” [W 1–106].

„Niektóre rzeczy mi smakują, np. bigos, to jest dobre” [W 1–65].

Ponadto jeśli jest to odpowiedź na nasze pytanie, to raczej nie można być pewnym, że jest ona rzeczywiście szczerą.

\*

Jak pisze Michael Abdella, dla człowieka nie ma ważniejszej troski niż zapewnienie sobie wystarczającej ilości żywności<sup>343</sup>. Człowiek teoretycznie jest wszystkożerny, ale odmienne warunki klimatyczne i geograficzne wykształciły określone mechanizmy dotyczące sposobu zdobywania i przysposabiania środków spożywczych. Głód można zaspokoić jakimkolwiek jedzeniem, byleby było ono dostępne. Natomiast kiedy człowiek może już wybrać, wtedy kieruje nim kultura, skłonność do jedzenia potraw, które zna lub do których się przyzwyczaił. Nawet na Zachodzie tylko nieliczni ludzie odżywiają się w zależności od wartości odżywczych pokarmu. Każda z kultur, co widoczne jest szczególnie w biednych krajach, ma swój podstawowy produkt żywnościowy, którego brak wywołuje pewien rodzaj głodu. Niejednokrotnie w ramach różnych akcji humanitarnych przysyłano z Europy do Afryki żywność, która ku zdziwieniu działaczy ją organizujących nie była tak przyjmowana, jak się spodziewano, czasami niczego nie rozwiązywała, ponieważ nie była tą, której akurat potrzebowano.

Jedne z podstawowych zakazów lub nakazów religijnych odnoszą się wszędzie do żywności. Religie na ogół nie tylko określają, jakie pożywienie jest niedozwolone, ale także kiedy, w jakiej ilości i w jaki sposób należy je spożywać. Istnieją nakazy obchodzenia świąt z wykorzystaniem określonych rodzajów żywności oraz przestrzegania postów, w czasie których określoną żywność z jadłospisu wyklucza się. Ogromną rolę odgrywa w kulturze żywieniowej także czas i liczba posiłków w ciągu dnia, skorelowana z rodzajem poszczególnych dań, które wypada lub nie wypada podać o określonej godzinie. Typowe rosyjskie śniadanie może być obiadem dla mieszkańca Europy Zachodniej<sup>344</sup>. Wielu Afrykanów było zaskoczonych wczesnymi godzinami, w czasie których w Polsce podawane są zwykle na stołówkach śniadania, podobnie jak cytowana wyżej Magda Tunzwi tym, że jej zdaniem

<sup>343</sup> A. Abdella, *Kultura żywienia dawnych i współczesnych Asyryjczyków. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Warszawa 2001 s. 13–19.

<sup>344</sup> *Ibidem*, s. 16.

posilek uznawany przez nią za obiadowy kazał jej mąż podawać trzykrotnie w ciągu dnia.

Dlatego mimo pewnego zainteresowania inną kulturą kulinarną niż „nasza” i do pewnego stopnia jej zapożyczania, większość ludzi na świecie, w tym i na Zachodzie (gdzie jest najwięcej osób zafascynowanych jej różnorodnością), okazuje się mało podatna na zmianę swoich zwyczajów żywieniowych. Imigranci, niezależnie od kraju pochodzenia, ujawniają również silną tęsknotę za potrawami, do których się przyzwyczaili w okresie dzieciństwa. Czasami dużym nakładem sił i środków zdobywają potrzebne produkty i przygotowują swoje tradycyjne potrawy. Najgłębszą i nieodpartą nostalgię człowiek odczuwa zawsze do swojej kuchni tradycyjnej.

\*

W mitach ludzie „nie z tego świata”, nie będąc „prawdziwymi” ludźmi, byli najczęściej „wszystkożerni”. Żywili się przeważnie jedzeniem dla nas niejadalnym: padliną, psami, kotami, węzami, robakami, żabami, naruszając wszystkie możliwe tabu pokarmowe, nie wyłączając kanibalizmu. Oczywiście na drugim krańcu tego kontinuum są „obcy”, którzy restrykcyjnie dzielą jedzenie na jadalne i niejadalne, „czyste” i „nieczyste”, unikają wszystkich potraw mięsnych, czy wręcz wzorem mitycznych Lotofagów odżywiają się tylko kwiatami lotosu lub jak bogowie olimpijscy nektarem i ambrozją, a jeszcze inni tylko światłem, czyli w ogóle nie jedząc.

Zwykli ludzie, jak wiadomo, bez jedzenia żyć nie mogą i praktycznie każdy, kto dłużej przebywał wśród „obcych”, zetknął się z innymi niż osobiście mu znanymi w tym zakresie praktykami i upodobaniami, które szczególnie zapadają w pamięć. Osobliwe kulinarne upodobania są więc kolejnym symbolem „obcego”, niekiedy znakiem identyfikacyjnym przejawiającym się w etnonimach. Według Bystronia, odmienne gusty w tym względzie dawały niejednokrotnie powód do wzajemnych docinków i przezwisk tworzonych od ulubionych czy tylko charakterystycznych dla poszczególnych grup potraw. Tak np. Litwinów „Koroniarze” nazywali „boćwina”, „kiszkami” Żmudzinów, „kartoflarzami” Niemców, a Włochów „makaroniarzami”<sup>345</sup>. Francuzi od dawna znani są u nas jako „żabojady”. Jedzenie „obcych” nie jest jednak tylko przedmiotem docinków, postawa wobec kuchni, jak i całej kultury cudzoziemskiej jest ambiwalentna. Współcześnie w Polsce najwięcej jest wietnamskich barów mających stałą niemałą klientelę, choć jednocześnie to właśnie ich kuchnia „cieszy się” u wielu z nas najgorszą opinią. To im w Polsce przede wszystkim przypisuje się wszystkożerność, nazywając „kotożercami” i „psojadami”. Potrawy afrykańskie i arabskie nie wzbudzają pod tym względem aż tak negatywnych konotacji, choć i tu widoczne jest podobne nastawienie — od entuzjazmu po odrzucenie.

\*

<sup>345</sup> J. S. Bystron, *Megalomania...*, op. cit., s. 102–103.

W kontekście dyskursu o „swoich” i „obcych” jedzenie odgrywa jeszcze jedną szczególną rolę. Chodzi mianowicie o to, że jada się z reguły z członkami grupy uznawanej za własną. Na pewno nie jada się razem z wrogami i w zasadzie również nie z całkiem obcymi. Zaproszenie „obcego” do wspólnego spożywania tego samego posiłku było rytuałem, przełamywało jego obcość. W kulturze zachodniej przetrwało to jeszcze w zaproszeniu do „wspólnego stołu”, choć już nie do wspólnego talerza. Dystans, jaki się przy tym zachowuje, może symbolizować akcentowanie indywidualności jednostki, mniejszą wspólnotowość. Fakt zaś, że coraz częściej ten „stół” nie jest w domu, tylko w restauracji, że również członkowie rodzin chodzą tam na obiady, a różny rozkład i miejsce pracy małżonków oraz zajęć dzieci w szkołach sprawiają, że nie jedzą razem, świadczą o prawie całkowitym zerwaniu więzi i kryzysie rodzinnym, który zatem musi postępować.

Afrykanie, szczególnie z kręgu islamu, w którym na wspólnotowość życia w kręgu rodzinnym i wspólne spożywanie posiłków, choć zdywersyfikowane płciowo, kładzie się duży nacisk, szczególnie negatywnie oceniają zachodni sposób spożywania posiłków. Wspólne jedzenie palcami prawej dłoni z jednego talerza tych samych pokarmów wytwarza dla muzułmanów to, co Florian Znaniecki nazwał „mystyczną współlistotnością jedzących”<sup>346</sup>. Nie tylko zresztą dla muzułmanów, ale również dla innych grup religijnych wspólna biesiada była manifestacją solidarności w obrębie grupy. Dla chrześcijan „Królestwo Boże” to w końcu nie mająca początku i końca uczta, a życie ludzkie podporządkowane jest zdobywaniu na nią zaproszenia. Symbolicznie wyrażana była w agapach, wspólnym uctowaniu w pierwotnych gminach chrześcijańskich, do dziś zresztą praktykowanym po niedzielnej Mszy Świętej w Kościele koptyjskim.

Dlatego zaproszenie do wspólnego jedzenia „obcego” i przyjęcie przez niego tego zaproszenia było tak ważne. Odmowa zaś, a często również niedojedzenie lub niedopicie stanowiło pewną obrazę. Zaproszenie takie może być interpretowane podobnie, jak np. powitanie „gościa” chlebem i solą jako próba odegnania złych mocy i niebezpiecznych demonów tkwiącym w „obcym”, a także symboliczne zapewnienie o własnych czystych intencjach<sup>347</sup>. Wspólne jedzenie na pewno zaś wytwarzało nowe związki między ludźmi, wystarczyło dzielić ten sam pokarm z człowiekiem, aby stać się jego bratem. Przy wspólnym jedzeniu tej samej potrawy człowiek stawał się jakby mniej obcy. Jedzenie ułatwiało potem rozmowę, wzajemne zrozumienie. Czas wspólnej uczty był także porą wyciszenia konfliktów i próbą szukania zgody. Wyprawiona uczta, jak i dary, często także składające się z produktów żywnościowych, zobowiązywały bowiem „obcego” do podobnego odwzajemnienia się i uruchamiały stałą sieć wymiany, która wymuszała pokojowe współistnienie<sup>348</sup>.

<sup>346</sup> F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, Warszawa 1973, s. 239.

<sup>347</sup> I. Kubiak, K. Kubiak, *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa 1981, s. 110.

<sup>348</sup> Dla van Gennepa rytuał wspólnego jedzenia i picia był bezprzecznym rytuałem włączenia obcego, aktem zjednoczenia czysto fizycznego, który niekiedy przyjmował formę wymiany pożywienia lub innych podarków, czasem polegał na tzw. wymianie krwi, kobiet, innym razem na odbyciu tego samego

Swoistą symboliczną syntezą wspólnego jedzenia jest także wspólne zażywanie wszelkiego typu „używek”, łącznie z substancjami wywołującymi upojenie lub pobudzenie. Może nawet jeszcze bardziej niż samo jedzenie picie razem herbaty, kawy, alkoholu, żucie czy zażywanie *katy* (czuwaliszki jadalnej), orzeszków *kola*, haszyszu i tytoniu zawsze pełniło i pełni podobne funkcje.

Charakterystyczna jest również ambiwalencja w spostrzeganiu przez „obcych” tych substancji. Bez względu na rzeczywiste skutki, jakie wywołują te, które są „swoje”, jak np. alkohol w Europie, lub takimi się stały przez ich zasymilowanie, jak np. kawa czy tytoń, uchodzą za mniej lub bardziej szkodliwe, ale zawsze dozwolone „używki”. Te zaś, które odbierane są jako obce, np. haszysz czy *kata*, są wyjątkowo groźnymi narkotykami, których konsumpcji się zakazuje, choć trudno udowodnić, że np. szkodliwość zażywania *katy* jest większa niż picia alkoholu<sup>349</sup>.

Tam, gdzie są one częścią lokalnej kultury, w stosunku do ich zażywania panuje swoisty przymus kulturowy, jak np. alkoholu w Polsce czy *tombaku* (sproszkowany tytoń) w Sudanie lub *katy* w Somalii. Ktoś, kto nie podporządkowuje się przyjętym wzorcom zachowania, jest traktowany nie jako „przyjaciół”, lecz jako „obcy”. Na przykład dla Arabów (ale przecież nie tylko dla nich, choć oni akcentują to szczególnie mocno) odmawianie prośbom, zaproszeniom, poczęstunkom, wymianie darów i dzielenia się gościnnością jest w ogóle zabronione. Łagodne środki pobudzające, jak herbata, kawa, palenie tytoniu w kulturze arabskiej, zażywanie *katy* w Rogu Afryki, a w Afryce Zachodniej orzeszków *kola* zwykle towarzyszą wszelkim rozmowom. Zaproszenie do ich zażywania jest pierwszą czynnością, zanim zostanie ona tak naprawdę podjęta, tym bardziej w stosunku do „obcego”. Można powiedzieć, iż pełnią funkcję stymulującą, nadającą głębszy sens takiemu spotkaniu i jak wspólne jedzenie wywołują wrażenie wspólnotowości. Są społeczności, w których wspólne jedzenie stanowi tylko preludium do wspólnego zażywania „używek”, gdzie zwyczaj ten uważany jest za niezbędny w utrzymywaniu wszelkich więzi społecznych, jak np. wódki w Rosji, wina w Gruzji czy *katy* w Jemenie i Somalii. Człowiek, który ich unika, szybko jest uznany tam za aspołecznego ekscentryka. Między uczestnikami spotkań katowych wytwarzają się bardzo silne i trwałe więzy, sprzyjające dalszemu zacieśnianiu więzi społecznych. Stają się forum, na którym rozstrzygane są spory sąsiedzkie, kontrakty małżeńskie, omawiane są przedsięwzięcia handlowe lub sprawy rodzinne. Jest to świetna okazja do spotkania się z przyjaciółmi i wymiany informacji.

Dlatego gdy „obcy” odmawia przyjęcia zaproszenia do wspólnego jedzenia czy konsumpcji „używek”, a sam także nigdy nie zaprasza do „wspólnego stołu”, to niezależnie od tego czy czyni to dlatego, że obawia się chorób, czy uważa jedzenie i „używki” „obcego” za szkodliwe, niesmaczne lub tylko źle wyglądające, to zawsze wyraża tą odmową swą pogardę i dystans w stosunku do tych, którzy go za-

---

obrzędu. Wszystko w celu oczyszczenia obcego i stworzenia z nim więzów braterstwa; A. van Gennepe, *Obrzędy...*, op. cit., s. 53–59.

<sup>349</sup> M. Żabek, *The cultural changes and the phenomenon of Catha edulis in Yemen*, w: J. Gudowski (red.), *Transforming rural sector to the requirements of market economy*, Warszawa 2002.



praszają. Jedzenie w kulturze nigdy nie sprowadzało się tylko do mechanicznego zaspokojenia głodu, a zażywanie „używek” wyłącznie do wywołania w swoim organizmie upojenia czy pobudzenia, choć wydaje się, że taka ich funkcja jest oczywista.

## Podsumowanie

Stereotypizacja to zjawisko wchodzące w skład procesów kulturowych, które — jak pisze Geertz — nie tyle odbywają się w głowie, ile na skutek wymiany znaczących symboli służą do nadania naszemu doświadczeniu znaczenia<sup>350</sup>. Kultura stanowi w znacznej mierze źródło treści stereotypów, to ona sugeruje nam, choć nie dyktuje, co mamy myśleć o różnych grupach. Czasami nas zachęca do przyjęcia pewnych stereotypów, innym razem wręcz przeciwnie<sup>351</sup>. Najczęściej jednak kultura w swym wpływie nie jest jednoznaczna. Przykładem mogą być dzisiaj, przynajmniej wśród zachodnich elit, z jednej strony preferencje do zachowywania określonych konwenansów wobec rozmaitych mniejszości, z drugiej zjawisko islamofobii i wojny z terroryzmem, podsycane przez polityków i część tych samych elit. W tym ostatnim przypadku kultura (polityka jest zawsze jej częścią) ogranicza nasze możliwości poznawcze i często w aktywny sposób mówi nam się nie tylko, co mamy myśleć, ale i w jaki sposób<sup>352</sup>. Dość powszechnie jednak żywione nadzieje, że poprzez środki masowego przekazu, przestrzeganie norm „politycznej poprawności”, zastosowanie represji administracyjnych i ingerencji cenzorskiej wyeliminuje się stereotypy, wydają się w świetle dotychczasowych doświadczeń wątpliwe. Co więcej, próby ich tłumienia mogą spowodować tylko ich wzmocnienie<sup>353</sup>.

Istotne jest również, aby podkreślić, że stereotypy nie są tak sztywne i statyczne ani nie są jedynie wytworami „zepsutych umysłów”, występujących u rasistów i osób o osobowości autorytarnej, jak sądzono. Nie jest też prawdą, że nie dopuszczają one żadnych wyjątków. Każdy z nas, jak się sobie przyjrzy, to dostrzeże zapewne, że posługuje się czasami stereotypami i jednocześnie dopuszcza wiele wyjątków. A rozmowa z osobą wyznającą nawet jawne poglądy rasistowskie szybko ujawni, że nawet i ona wcale nie sądzi, by wszyscy „Murzyni” byli tacy sami.

<sup>350</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, s. 115.

<sup>351</sup> A. Maas, L. Arcuri, *Język i stereotypizacja*, w: C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone (red.), *Stereotypy...*, op. cit., s. 161–189.

<sup>352</sup> D. J. Schneider, *Współczesne badania nad stereotypami: niedokończone zadanie*, w: *Stereotypy...*, op. cit., s. 346.)

<sup>353</sup> Na ten temat piszą m.in.: D. M. Wegner, *Ironic processes of mental control*, *Psychological Review*, 1994, 101, s. 34–52; C. N. Macrae, G. V. Bodenhausen, A. B. Milne, J. Jetten, *Out of mind but back in sight: Stereotypes on the rebound*, „*Journal of Personality and Social Psychology*”, 1994, 67, s. 808–817. Z polskich badaczy także Zygmunt Radłowski i Jerzy Wojtczak uważają, że walka ze stereotypami jest bezsensowna, gdyż nie można ich całkiem usunąć z ukształtowanej świadomości. Można je, ich zdaniem, co najwyżej neutralizować przybliżając historyczne tło ich powstania i kształtowania; Z. Radłowski, J. Wojtczak, *Jak narody widzą siebie nawzajem. O Polakach w Europie*, Warszawa 1994, s. 6.

Ze swej strony, nie ograniczając się tu do klasycznych stereotypów, o których pisał Bystron<sup>354</sup>, chciałem zwrócić jeszcze uwagę, że mamy tu do czynienia w zasadzie z ich dwoma rodzajami — „realistycznymi” i „abstrakcyjnymi”<sup>355</sup>. Tak samo, jak w przypadku symboli i obrazów. Tylko ten pierwszy z nich można by uznać za nadmierne uogólnienia wynikające z ekonomii myślenia, jak w przypadku stereotypu dotyczącego lenistwa Afrykanów, wynikającego np. z widoku „odpoczywającego Murzyna i ciężko pracującej Murzynki”, które to obrazy tak często opisywane były przez Białych. Pozostaje tylko pytanie: dlaczego uogólnienia dotyczące np. psów czy kwiatów raczej nie nazywa się stereotypami? Zupełnie zaś niezrozumiałe z tej perspektywy muszą wydawać się natomiast te drugie, jak np. obraz „Afrykanina ludożercy przy kotle”, czy te wszystkie przykłady animalizacji obcych, których nadrealizm i nonsensowność jest zbyt oczywista, aby mogły być uznane za jakiegokolwiek uogólnienia, chyba że są uogólnieniami mitów.

Jeśli mit jest, jak twierdzi Ricoeur, symbolem rozwiniętym do postaci opowieści<sup>356</sup>, to skojarzenie stereotypów z symbolami, które można nazwać zbitkami mitów, nie powinno budzić sprzeciwu. Stereotyp wygląda bowiem też na taką zbitkę, którą można by może rozwinąć do wymiaru opowieści.

W rzeczywistości bowiem także te „realistyczne” stereotypy nie są tylko uogólnieniami. Obrazy obcości w opowieściach różnych podróżników i migrantów są często znacznie bardziej rozległe i wielowątkowe, niż sugerują niektóre przytoczone przeze mnie cytaty. Chodziło mi jednak o pokazanie tego, co Roland Barthes, analizując fotografie, nazywa *punctum*. Te elementy w całokształcie obrazu, które najbardziej przykuwają naszą uwagę, które mogą wywołać traumatyczne przeżycie, które są najbardziej obce<sup>357</sup>. To one mają świadczyć o dzikości i braku kultury u obcego, tak jak np. brud, okrucieństwo czy lenistwo, lub nadzwyczajnych jego zdolnościach, pięknie czy sile. To one są właśnie najlepiej zapamiętywane i powielane. Stają się nawet elementem danej kultury, których nieznanostwo świadczyć może o obcości, stąd może dlatego najszybciej są dostrzegane. To one są tymi właściwymi stereotypami, które zawierają w sobie te same elementy, co Rudolfa Otto *numinosum*, mają swoje znaczenie symboliczne, swój głębszy sens, który nie polega wyłącznie na tym, że są generalizacją jakiejś być może całkiem realistycznej sytuacji.

Benedyktowicz, chcąc dokonać pewnej koncesji na rzecz dotychczasowych ujęć podkreślających negatywną rolę stereotypów, a pozytywną symboli, nazywa je ostatecznie „odwróconym symbolem”<sup>358</sup>. Ma głównie na myśli tę cechę stereotypów, że nie służą one, w przeciwieństwie do dosłownie rozumianego symbolu<sup>359</sup>, podtrzymaniu przyjaźni, odnalezieniu wspólnej tożsamości, lecz podtrzymują

<sup>354</sup> J. S. Bystron, *Megalomania...*, op. cit.

<sup>355</sup> Z. Radlowski i J. Wojtczak wprowadzają podobny podział, dzieląc stereotypy na adekwatne i nieadekwatne; op. cit., s. 13.

<sup>356</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975.

<sup>357</sup> R. Barthes, *Mitologie*, Warszawa 2000.

<sup>358</sup> Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000, s. 106.

<sup>359</sup> Pierwotne użycie słowa „symbol”, z grec. *symbolon*, oznaczyło rzecz przełamaną na dwoje, która

wrogość<sup>360</sup>. Tak więc, o ile zadaniem symboli miałyby być łączenie ludzi, to zadanie stereotypów polega na rozdzielaniu. To założenie ma jednak pewną słabość. Jest zrozumiałe w przypadku stereotypów negatywnych, ale co w takim razie z pozytywnymi stereotypami? Czy one, będąc stereotypami, również dzielą ludzi?

Z jednej strony nie jest to całkiem wykluczone. Przekonania o wybitnych zdolnościach, sile, potencji czy pięknie obcego w gruncie rzeczy pełne są ambiwalencji. Tak np. „silny fizycznie” w przypadku Afrykanina znaczy często mało inteligentny, a „piękna czarna cudzoziemka” to klasyczna *femme fatale*, niszcząca mężczyzn, którzy jej pożądamy. W tym ujęciu nie ma pozytywnych stereotypów, wszystkie są ostrzeżeniem przed obcym, a więc negatywne.

Z drugiej jednak, *numinosum*, choć budzi grozę, to jednocześnie dzięki temu właśnie jest czymś szczególnie pociągającym, czarującym, fascynującym na zasadzie, że to, co wywołuje w nas lęk, najbardziej nas pociąga. Element *fascinans* wzbudza ciekawość. To, co straszne, obrzydliwe i okropne, jest jednocześnie podniecające i nęcące. Jednocześnie, jak pisze Otto, mamy do czynienia z miłością, litością, miłosierdziem i chęcią okazywania pomocy<sup>361</sup>, co w sumie wywołuje potrzebę kontaktu z obcym, pragnienie jego wyróżnienia. Stereotypy mogą się więc łączyć<sup>36</sup>. W tym właśnie tkwi ich pozytywna siła oddziaływania, a nie w tym, że jedne są pozornie pozytywne, a drugie negatywne. W rzeczywistości z punktu widzenia ich zdolności łączenia i dzielenia wszystkie są ambiwalentne, choć te właściwości nie są rozłożone po równo. W nieporównanie większym stopniu przyczyniają się do unikania obcego niż do chęci zbliżenia z nim. Czy gdyby jednak wyrugować z naszej świadomości wszystkie stereotypy, to znikłyby zachowania negatywne? Nawet jeśli, co nie zostało nigdy udowodnione, to mogłyby razem z nimi zniknąć również i te pozytywne. To właśnie dzięki stereotypom, albo dokładniej, dzięki zawartemu w symbolu obcego elementu *fascinans*, studia nad innymi kulturami wzbudzają u tak wielu zainteresowanie. To właśnie dzięki stereotypom istnieje potrzeba zarówno unikania obcego, jak i chęć kontaktu z nim, a także samej walki z przejawami rasizmu i ksenofobii. Tak więc koncesja Bandyktowicza na rzecz dotychczasowych ujęć wydaje się już z tego punktu widzenia niepotrzebna.

Stereotypy i symbole nie są jednak pojęciami synonimicznymi. Jak zauważył, nie bez racji, wymieniony autor, stereotyp jest jakby odbitką, bardziej płaskim, powierzchniowym śladem, obrazem pozbawionym przestrzenności i głębi archety-

---

po złączeniu odzyskiwała swe znaczenie, służąc w ten sposób jako znak rozpoznawczy dla tych, którzy tymi częściami dysponowali. Bandyktowicz, nawiązując do takiego właśnie znaczenia symbolu, podkreśla jego moc scalającą i jednoczącą. Trzeba jednak pamiętać, że symbol pozostaje terminem niejednoznacznym, a różni badacze rozumieją go różnie; ibidem, s. 104.

<sup>360</sup> Z. Bandyktowicz, *Portrety...*, op. cit., s. 104–106.

<sup>361</sup> R. Otto, *Świętość...*, op. cit., s. 44.

<sup>36</sup> Dotyczy to może i słynnego *Bambo*, co uświadomiła mi jedna ze studentek afrykanistyki, która zwierzyła się, że od tego właśnie wiersza zaczęła się jej fascynacja Afryką. Inna literatura dziecięca i młodzieżowa ma zapewne jeszcze większy wpływ.

pu<sup>363</sup>. W rzeczywistości to, co rozmaite stereotypy (zarówno tzw. pozytywne, jak i negatywne) usiłują nam przekazać, ogranicza się jakby tylko do ostrzeżenia, że: „oni” są naprawdę inni, miej się na baczności. Same jednak nie są prawdziwymi symbolami, gdyż te są, jak wiadomo, bardziej głębokie i wieloznaczne. Symbolem rzeczywistym jest samo pojęcie „obcego” i jego odpowiedniki zawarte w różnych etnonimach, takich jak: „Czarny” i „Biały”, „Murzyn” i „Mzungu”. Tylko one mają głębię, wieloznaczność i moc dla nich charakterystyczną. Podobnie jak „kobieta” mogą symbolizować zasadę negatywną i pozytywną, przyciąganie i odpychanie. Przy okazji warto zauważyć, że współczesna rola symboli raczej wybiega poza znaczenie greckiego słowa *symbolon*, które stanowiło tylko znak rozpoznawczy dla nieznanomych, ale coś znaczyło jedynie dla wtajemniczonych. Tak jak np. symbol czarnej barwy jest w zależności od kontekstu symbolem zła, niemoralności, przesądów, strachu, ponurości, zmartwienia, nienawiści, niebezpieczeństwa, ohydy, oszustwa, tragedii, katastrofy, zniszczenia, smutku, potępienia, piekła, diabła, rozpaczy, zarazy, śmierci, nieznanego, tajemnicy, żaloby, choć także skruchy, pokuty, pokory, a kiedy indziej miłości, kobiecości, rozwagi, mądrości, męstwa, dostojności i elegancji<sup>364</sup>, tak symbol „obcego” oznaczać może chaos, zło, diabła, śmierć, nieludzkość, zwierzęcość, dzikość, dziecinność, nędzę, brak cywilizacji, brud, choroby, przykry zapach, brzydotę, jedzenie, ludożerstwo, śmieszność, grozę, ale także Boga lub bóstwo, świętego, proroka, ład, wyższą cywilizację, dobro, dzielność, siłę, bohaterstwo, pracowitość, piękno itd. To właśnie o owych wymienionych tu elementach mówimy jako o stereotypach. Nie są więc one samodzielnymi symbolami ani też nie najtrafniejsze jest ich określenie jako „odwróconych symboli”, ale należy uznać, że są jedynie elementami symbolu „obcego”, który ma swoją własną głębię archetypu. Stąd także wynika ich płaskość i jednowymiarowość, gdyż zawsze są częścią większej całości, występując seryjnie, a nie samodzielnie.

<sup>363</sup> Z. Benedyktowicz, *Portrety...*, op. cit., s. 114.

<sup>364</sup> W. Kopaliński, *Słownik symboli*, hasło: czarny, Warszawa 1990, s. 53.

# Postawy Polaków a ich zachowania wobec Afrykanów na przełomie XX i XXI wieku

## Wstęp

Nietrudno zauważyć, że nasze zachowania wobec rozmaitych inności w określonych sytuacjach często się powtarzają. Afrykanie mogą np. wzbudzać w nas poczucie niepewności albo wywoływać śmiech. Jednocześnie (jako mężczyźni lub kobiety) nie są obojętni jako obiekty zainteresowań seksualnych. Wywołują litość i chęć pomocy bądź agresję. Możemy powiedzieć, że mamy pewne predyspozycje do określonych zachowań wobec innych, których spostrzegamy jako „obcych”. Zazwyczaj łączy się je ze stereotypami, zakładając, że w zależności od swego charakteru (pozytywne lub negatywne) pociągają za sobą określone zachowania. Okazuje się jednak, że trudno je czasem z góry przewidzieć.

Od samego początku badań nad stereotypami zadawano sobie pytanie: czy i jak wyznawane stereotypy przekładają się na zachowania? Badania nad nimi podjęto właśnie dlatego, że miano nadzieję, że pomogą w wyjaśnieniu przyczyn uprzedzeń i dyskryminacji. Zdaniem amerykańskiego psychologa Davida Schneidera, problem stereotypów może być interesujący sam w sobie, ale istotne jest przede wszystkim to, czy rzuca on światło na zachowania. Przekonania ludzi interesują nas, ponieważ oczekujemy, że będą prowadzić do zachowań, które mają pewne konsekwencje dla naszego życia społecznego<sup>1</sup>. Argumenty teoretyczne wielu badaczy przemawiały za prostą zależnością stereotypów i negatywnych zachowań, takich jak uprzedzenia i dyskryminacja<sup>2</sup>. Stąd postulat walki ze stereotypami zgodnie z założeniem, że jeśli je przełamiemy, to tym samym wyeliminujemy niepożądane

<sup>1</sup> D. J. Schneider, *Współczesne badania nad stereotypami: niedokończone zadanie*, w: C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, Gdańsk 1999, s. 364.

<sup>2</sup> Zarówno W. Lippmann (w *Public Opinion*, New York 1922), jak i G. Allport (w *The Nature of Prejudice*

zachowania. Tymczasem rzecz nie jest tak prosta, a coraz liczniejsze wyniki badań laboratoryjnych prowadzonych przez samych psychologów społecznych okazują się niespójne. Na podstawie ich wyników badacze ci stwierdzili, że zależność między stereotypami a zachowaniami można uznać w najlepszym razie za umiarkowaną<sup>3</sup>. Prowadzi to ich do niemal cynicznego wniosku, że nie warto zajmować się stereotypizacją, gdyż jako zjawisko jest może samo w sobie interesujące, ma jednak niewielki związek z postawami, a jeszcze mniejszy z dyskryminacją<sup>4</sup>. Obserwacje etnograficzne przytoczone niżej w zasadzie te badania potwierdzają. Pokazują również, że nasze postawy wobec Afrykanów, także w sensie predyspozycji do określonych zachowań, bywają często ambiwalentne.

## Śmieszność i groza

Śmiech jest nieodłącznym elementem w doświadczaniu rozmaitych ksenofanii. Obcy zawsze byli stałym tematem do żartów. Wspomnienia podróżników, rozmowy, prelekcje i wykłady na temat odmienności obcych bardzo często zawierają w sobie jakąś rozśmieszającą słuchaczy treść, której zresztą od autora czy prelegenta się oczekuje. Śmiechu tego nie tłumi ani powaga wykładu, ani nawet myśl o niezbyt szlachetnych pobudkach tego śmiechu. Są też sytuacje, w których sam

---

ce, Boston 1954) zakładali, że człowiek stereotypizuje innych, aby usprawiedliwić swoje wobec nich postępowanie, że wykorzystuje stereotypy do „samorożgrzeszania się”. Także D. Katz i K. W. Braly (w *Racial Stereotypes of One Hundred College Students*, „Journal of Abnormal and Social Psychology” 1933, s. 57) przyjęli tezę, że istnieje znacząca współzależność między wskaźnikami pozytywnych cech stereotypu a deklarowaną sympatią. Józef Chałasiński wprowadził pojęcie „funkcji obronnej” stereotypu (J. Chałasiński, *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku*, Warszawa 1935, s. 61). Współcześnie podobne tezy wysuwają Jost i Banaji (w *The role of stereotyping in system-justification and the production of false consciousness*, „British Journal of Social Psychology”, 1994, nr 33, s. 1–27), wg których stereotypy są wynikiem procesu „usprawiedliwiania systemu”. Np. Biali dlatego przypisują Czarnym leniwość, żeby wytłumaczyć ich gorszy status ekonomiczny. Są też badacze przyjmujący, że stereotypy mogą kierować zachowaniami, wywołując zjawisko samospełniającego się proroctwa (patrz m.in.: L. Jussim, *Social perception and social reality: A reflection–construction model*, „Psychological Review”, 1991, nr 100, s. 109–128; M. Snyder, *On the self-perpetuating nature of social stereotypes*, w: D. L. Hamilton (red.), *Cognitive processes in stereotyping and intergroup behavior*, Hillsdale 1981, s. 183–212; H. Tajfel, *Human groups and social categories: Studies in social psychology*, Cambridge 1981).

<sup>3</sup> J. Dovidio, J. C. Brigham, B. T. Johnson, S. L. Gaertner, *Stereotypizacja, uprzedzenia i dyskryminacja: spojrzenie z innej perspektywy*, w: C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone (red.), *Stereotypy i uprzedzenia...*, op. cit., s. 251. Także niektórzy polscy psycholodzy skłaniali się do wniosku, że stereotypy mają raczej charakter poznawczy niż oceniający; Z. Chlewiński, I. Kurcz, *Stereotypy i uprzedzenia*, Warszawa 1992.

<sup>4</sup> J. Dovidio, J. C. Brigham, B. T. Johnson, S. L. Gaertner, op. cit., s. 259. Do podobnych wniosków bez żadnych badań doszedł w Polsce J. Korwin-Mikke, uznając stereotyp za abstrakcję bez znaczenia (*Nie tylko o Żydach*, Warszawa 1992, s. 157). Gdyby ta teza się upowszechniła, mogłoby to oznaczać koniec masowych badań nad stereotypami. Cytowany już tutaj Schneider postuluje jednak dalsze badania i szczególniejszą analizę naszej aktywności poznawczej w środowisku społeczno-kulturowym, op. cit., s. 365.

widok „obcego” wystarczy, aby „człowieka” rozweselić. Przede wszystkim dzieci. Na widok „Murzyna” przestają się bawić, śmieją się i komentują: „Jaki on czarny, jak śmiesznie wygląda” itp. Ale i dorośli, np. matka opowiada synowi o Afrykaninie, który razem z nią pracuje w przychodni zdrowia:

„Żebyś ty wiedział, jaki fajny ten Murzynek, trochę nieśmiały, ale zabawny już samym wyglądem, a jaki ma śmiech, jak przez piszczałkę przepuszczony” [W 2–163].

Starsza kobieta z Suwałk tak wspominała Afrykanina, który nagle pojawił się w jej otoczeniu:

„Siedział z nami na ławeczce. Śmieszny taki... (ha ha ha...). Czarny taki, że aż w oczach się mienił. Jeden z tych ciemniejszych. A śmieszny taki i po polsku dość dobrze mówił. Śmiechu wtedy było co niemiara, bo my w samych staniakach, spocone, tak gorąco było, a on biedny Murzynek przyzwyczajony do tych afrykańskich upałów siedział tutaj w golfie i trząś się z zimna” [W 2–155].

Co w tej sytuacji było takiego komicznego, że rozmówczynie, wspominając ją po latach, nie była jeszcze w stanie, podobnie jak słuchający i wyobrażający sobie to wszystko etnograf, powstrzymać się od śmiechu? Bergson, próbując odpowiedzieć na pytanie o istotę komizmu, przytacza m.in. koncepcje Kanta, Spencera, Lippsa i Pascala, według których komizm rodzi nagłe przerwanie ciągłości, niespodziewana dysproporcja, zaskoczenie lub kontrast, wzajemne zderzenie się sensu i non-sensu, harmonii i dysharmonii<sup>5</sup>. Powyższy przykład, jak i większość innych przytoczonych poniżej, w zasadzie dowodzą prawdziwości tego twierdzenia, gdyż wszystkie one opierają się na stworzeniu sytuacji nieoczekiwanego kontrastu. Nadal jednak pozostaje pytanie, dlaczego tak często śmieszy sam widok „Murzyna”? Nie tylko zresztą jego, bo śmiejemy się i z innych cudzoziemców, obcych i „odmieńców”. Można by w tym miejscu przypomnieć choćby rosyjskie dowcipy o Czukczach czy amerykańskie o głupich Polakach lub dowcipy o skąpych Szkotach i sprytnych Żydach. W Afryce, z uwagi na kontrast, jaki stwarza w otoczeniu, nie mniej śmieszny jest Biały. Sam jego wygląd, ubranie, kanciastość ruchów, jego niezaradność w afrykańskich warunkach, wszystko co robi, jak się porusza, jak spożywa posiłki, mówi i złości się, a zwłaszcza jak się spieszy, jest tak „nienormalne”, że Afrykanin może tylko „pękać ze śmiechu”. Śmieszy Czarnych jego zarożumiałość, przekonanie że wszystko potrafi wyjaśnić, jego dokładność i sztywność. Określenia Białych, takie jak *Chawadzia*, *Bature* czy *Mzungu*, same w sobie niekiedy budzą komiczne skojarzenia, wywołujące uśmiech na twarzy Afrykanów już po samym wypowiedzeniu tych słów (zwłaszcza jak robi to sam Biały), podobnie jak Polacy uśmiechają się już na sam dźwięk słowa *Makumba*.

Bergson wskazuje na idee przebrania jako przyczynę budzenia śmiechu. Według niego istnieje logika wyobraźni, mająca niewiele wspólnego z logiką rozumu, zgodnie z którą „czarna twarz jawi się jako powalana atramentem lub sadzą”,

<sup>5</sup> H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie*, Warszawa, 1995, s. 32–33.

a „Murzyn jest białym, który się przebrał”. Zgodnie z tą logiką człowiek, który się przebiera, jak i ten który wydaje się przebrany, staje się komiczny<sup>6</sup>.

Faktycznie przebranie za *Chawadzie* w sudańskich kultach *zaar* wywołuje u widzów nie tylko trwogę, ale i rozbawienie. Podobny efekt musiały wywoływać również publiczne maskarady odgrywane w Europie w epoce baroku, polegające na przebieraniu się w „stroje murzyńskie”, malowaniu się na czarno i zakładaniu masek „Maura”. Robiono to dla podkreślenia chaosu panującego w okresach karnawału, kiedy wszystko i tak miało stać „na głowie, a więc przebieranie się, śmiech i zabawa były jak najbardziej pożądane. W przebieraniu się jednak za „Murzyna” można się dopatrzeć również próby oswojenia z nową obcością, fascynacją nowo odkrywanym „barbarzyństwem”, ciekawością dalekiego świata.

Współcześnie z „przebieraniem się za Murzynów” rzadko już spotykamy się w zabawach karnawałowych. W Polsce na początku lat dziewięćdziesiątych wykorzystano natomiast idee przebrania w telewizyjnych programach satyrycznych typu *Zulu–Gula*<sup>7</sup> i w piosence zespołu „BigCyc” *Makumba*<sup>8</sup>. Na zrealizowanym teledysku występuje znana już postać pomalowanego na czarno aktora, w spódniczce z trawy i dzidą oraz jasnowłosa Polka. Zarówno *Zulu Gula*, jak i *Makumba* to postacie tzw. dobrych Murzynów, dobrotliwych, życzliwie nastawionych do innych, choć jak dzieci nie potrafiących się odnaleźć w polskich realiach, posługujących się językiem polskim, ale tylko w formie bezokoliczników. Satyra tych programów w intencji ich twórców miała polegać w zasadzie na autoironii. Była próbą zakpienia sobie raczej z samych siebie niż Afrykanów, z naszego stereotypowego myślenia. Programy te były przykładem powrotu w rozrywkowym wariacie wzorca oświeceniowych „dzikich”, którzy choć głupi, są jednocześnie mądrzy, uczą dzięki temu czegoś Polaków. Śmiano się z własnych wad, które „nawet Murzyni dostrzegają”, dlatego, jak uważano, mogły być nadawane bez obaw o posądzenie o szowinizm czy rasizm. Taki rodzaj komizmu pojawia się również w niektórych ustnie opowiadanych dowcipach, np.:

„Biały urzędnik skarbowy usiłuje wytłumaczyć mieszkańcom afrykańskiej wioski konieczność płacenia podatków: — Pieniądze, które płacicie państwu, wracają do was, po-

<sup>6</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>7</sup> Przykładem dowcipnej wypowiedzi, powtarzanej później wielokrotnie, tytułowego *Zulu Gula* może być: „Nazywam się *Zulu Gula*, pochodzę z obcego kraju i wszystko mam obce. Dziś nauczymy się słówka *kubel*. *Kubel* w języku *zulugula* nazywa się *zulugula*” lub: „Polska to czasem bardzo dziwna kraj”.

<sup>8</sup> Słowa piosenki: „Mój ojciec *Makumba* być królem wioski, / Ja mieszkać w Afryka, przyjechać do Polski, / Żeby studiować w waszym pięknym kraju, / *Skinheadzi* mi tu jednak żyć nie dają, / Ja uczyć się ciężko waszego języka / I dostać raz w zęby, gdy iść po ulicach / Polacy rasiści, każdy to powie / I nikt tu nie lubić czarny człowiek / *Makumba, Makumba, Makumba* — ska / Polska Afryka, Afryka, Polska. / *Makumba, Makumba, Makumba* — ska / Ja chcieć uciekać, szykować do drogi / Lecz poznać dziewczyna co ma piękne nogi / Ja pałać uczuciem i pałać szalenie / I tak *Makumba* zakochać się w Helenie. / My szybko wziąć ślub i mieć dużo dzieci / Rodzice z Afryki przysyłać prezenty. / Ja ciągle studiować i uczyć do rana / Helena się cieszyć z własnego mieszkania. / Ja dużo pracować i wiele potrafić / Polska teściowa się o mnie martwić / Ona się ciągle modlić do Boga / «Boże jedyny *Makumbe* zachowaj!» / Ja kończyć studia i robić kariera / My mieć samochód i bulteriera / Ja mieszkać tu długo i nie wiedzieć czemu / Nie chcę mnie przyjąć do KPN-u” (słowa K. Skiba, muzyka J. Jędrzejczak).



nieważ państwo dbać będzie o wioskę, gdy zabraknie wam jedzenia. Rozumiem — mówi Murzyn. — Ale jeśli mojemu psu obetną ogon, a potem dadzą mu go do zjedzenia, to czy będzie szczęśliwy”<sup>9</sup>?

Trudno jednak nie zauważyć, że komizm osiągnięto tu także dzięki zastosowaniu chwytu odwrócenia, o którym pisze również Bergson: „śmiejemy się z dziecka usiłującego udzielać lekcji rodzicom”<sup>10</sup>.

Można przypuszczać, że posłużenie się takim właśnie stereotypem „Murzyna”, zrozumiałym dla wszystkich Polaków, zapewniło wymienionym programom telewizyjnym sukces medialny. W konsekwencji dzięki nim, po raz któryś z rządu, przypomniano portret „Murzyna dużego dziecka”, a imiona Zulu Gula i Makumba stały się w Polsce kolejnymi ironicznymi synonimami Afrykanów. Co więcej, w świadomości niektórych Polaków zapisało się, że są to autentyczne imiona lub plemiona afrykańskie. Zapytany Polak o ludy żyjące w Afryce, może odpowiedzieć teraz:

„O Boże! Tych plemion tam jest od groma. Słyszałem o Zulu–Gula, co się nawzajem tłukli” [W 2–124].

Śmiech u widzów można jednak wzbudzić nie tylko przebijając się, ale po prostu pokazując „żywego Murzyna”. W XVIII stuleciu taką formą rozrywki było pokazywanie Czarnych w cyrkach, a pod koniec XIX wieku na tzw. pokazach narodów, organizowanych np. w Niemczech przez Karla Hagenbecka. Współcześnie znacznie zmieniono formę, ale w podobnym charakterze wykorzystuje się Afrykanów w rozrywce telewizyjnej. Tak np. w programie rozrywkowym w reżyserii Juliusza Machulskiego jeden z Sudańczyków występował w roli reportera zadającego postronnym ludziom na ulicy różne pytania. Efekt komiczny osiągnięto tu wyłącznie dzięki temu, że zadającym pytania był Afrykanin. Podobnie było w widowisku telewizyjnym Polsatu *Bar II* z udziałem Afrykanina z Burkiny Faso. Oba programy cieszyły się dużym powodzeniem u widzów właśnie ze względu na udział w nich egzotycznych Czarnych, którzy choć nie występowali w przysłowiowych spódnickach i z dzidami w dłoniach, to jednak w szczególny sposób rozweselali widzów.

Podobny typ żartów z „Murzynów” obecny był również w literaturze dziecięcej, i to tej, której celem od samego początku były funkcje wychowawcze. Autorzy starali się rozbawić, ale i zaciekawić Afryką najmłodszych czytelników. Najbardziej znanymi pisarzami w Polsce, którzy poruszają wątki afrykańskie w tym rodzaju literatury pozostają Janusz Korczak, Hugh Lofting, Astrid Lingren i Henryk Sienkiewicz. Oto w jaki przewrotny sposób, wykorzystując stereotypowe wyobrażenia, Korczak pokazywał dzieciom w Polsce Afrykanów:

„Maciuś poznał tych Murzynów. Profesor mówił wtedy, że są najdzikszy ze wszystkich ludożerców (...) Zjedli królową Kampanellę. Przepraszają, liżą nos i uszy Maciusia, fikają żałobne koziolki. Nie wiedzieli: myśleli, że można. Przecież zjedli tylko żonę rybaka i Kampanellę. Gotowi są ponieść karę według praw białych (...) «— Biali królowie — mówi Bum–Drum — Moi czarni bracia są dzicy, wiem o tym. Wyrządzili wam szkodę. Tak.

<sup>9</sup> *Dowcipy o ludożercach*, w: „Dobry Humor”, t. 4 (16), Warszawa 2002.

<sup>10</sup> H. Bergson, op. cit., s. 66.

Ale nie ja ponoszę za to odpowiedzialność, tylko wy. Niby daliście nam prawa, ale to nie wszystko. My nie możemy sobie poradzić. Proszę, aby na tym posiedzeniu rozważono sprawę nie tylko białych, ale i czarnych dzieci»<sup>11</sup>.

Podobnie jest w przypadku książki Astrid Lindgren o przygodach Pippi Langstrump w afrykańskiej krainie Taka–Tuka, gdzie Murzyni z dziedzinną radością poddają się władzy białego króla<sup>12</sup>, czy Hugh’a Loftinga, w którego opowiadaniach *Doktor Dolittle i jego zwierzęta* czarny książę Bumpo zakochany jest w śpiącej królownie, a ona nie chce go poślubić z powodu... koloru skóry. Dlatego książę pragnie być biały. Oto kilka fragmentów:

„(...) — książę Bumpo odwiedzi cię dziś wieczorem. Musisz koniecznie wymyślić coś, aby go zamienić w białego... Wszystko bardzo pięknie — odparł doktor. — Ale nie jest łatwo zamienić czarnego człowieka w białego... Czy lampart może zmienić swoje plamy albo Etiopczyk zmienić swoją skórę?”

Kiedy jednak doktorowi udaje się tego dokonać:

„(...) wszystkie zwierzęta wydały okrzyk zdumienia. Albowiem oblicze jego było tak białe jak śnieg, a jego oczy zazwyczaj mętne, o nieokreślonym, brązowym kolorze, jaśniały przeczystą szarą barwą. (...) — Śpiąca królowna i tak go nigdy nie zechce, nawet gdyby pozostał biały — oświadczyła Dab–Dab. — Moim zdaniem, wyglądał nawet przedtem o wiele lepiej. Szkaradny będzie zawsze, bez względu na to, jakiej barwy. — Mimo wszystko ma dobre serce — rzekł doktor — bardzo dobre. A zresztą: piękny jest ten, kto pięknie postępuje”<sup>13</sup>.

Powieść Sienkiewicza *W pustyni i w puszczy*, przeznaczona dla trochę starszych dzieci, wpisuje się w popularny w całej Europie w okresie kolonialnym nurt literatury przygodowej, stara się zafascynować Afryką, choć w celu stworzenia komicznych sytuacji bez skrupułów wykorzystuje obrazy „naiwnego i leniwego Murzyna”, czy „dużego dziecka”:

„Na nieszczęście zapomniał [Staś], jak jest osioł w języku ki–swahili, i powiedział [do Kalego] po angielsku donkey, Kali zaś, nie rozumiejąc po angielsku, poczytał widocznie ten wyraz za jakiś komplement czy jakąś pochwałę dla siebie, gdyż chwilę później dzieci usłyszały, jak zwróciwszy się do Mei mówił chełpliwie: — Mea mieć czarną skórę i czarny mózg, a Kali jest donkey. Po czym dodał z dumą: — Sam Pan wielki powiedział, że Kali jest donkey”<sup>14</sup>.

„— Gdy Pan wielki i bibi — mówił biorąc się pod boki — zamieszkają w drzewie, Kali nie będzie potrzebował budować na noc wielkiej zeriby i będzie mógł próżnować co wieczór. — To lubisz próżnować? — spytał Staś. — Kali jest mężczyzną, więc Kali lubi próżnować, gdyż pracować powinny tylko kobiety. — A widzisz jednak, że ja pracuję dla bibi. — Ale za to, gdy bibi dorośnie, będzie musiała pracować na pana wielkiego, a jeśli nie zechce, to pan wielki pewno ją bić”<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> J. Korczak, *Król Maciuś na wyspie bezludnej*, Warszawa 1977, s. 52.

<sup>12</sup> A. Lindgren, *Pipi w kraju Taka–Tuka*, Warszawa 2003.

<sup>13</sup> H. Lofting, *Doktor Dolittle i jego zwierzęta*, Warszawa 1986, s. 61–67.

<sup>14</sup> H. Sienkiewicz, *W pustyni i w puszczy*, Warszawa 1996, s. 167.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 174.

Książki dla dzieci poruszające tematy afrykańskie, choć nie tylko one, ilustrowane są też często rysunkami będącymi graficznym dopełnieniem komizmu zawartego w tekstach. Postacie „Murzynów” są w nich najczęściej przedstawione w ruchu, jak tańczą i skaczą. Mają zawsze na nich powiększone i silnie wywinięte wargi, dokładnie okrągłe głowy z wełnistymi włosami, ubrani zawsze są tylko w spódniczki z liści lub traw, czasami z bransoletkami, naszyjnikami i kolczykami, a w rękach mają dzidy. Uzupełnienie stanowią czasami takie elementy, jak wałek do ciasta zamiast berła u „króla murzyńskiego”. W tle palmy i cylindryczne chaty ze stożkowatym dachem. Szczególnie dobrym tego przykładem jest niedawno wydany w Polsce sławny belgijski komiks *Tintin w Kongo*<sup>16</sup>.

Podobnie jak w przypadku Murzynka *Bambo* Juliana Tuwima, większość Afrykanów i niektórzy biali tropiciele rasizmu uznają tego typu literaturę dla dzieci i młodzieży za rasistowską i europocentryczną. W szczególności zawarty w niej humor oskarżają o szerzenie nienawiści rasowych i zachowań agresywnych, które mają być skutkiem utrwalania określonych stereotypów „rasowych” wśród dzieci i młodzieży. Taka reakcja, chociaż ma swoje uzasadnienie, zderza się z postawą większości Polaków, nie odbierających tego typu słownych i rysunkowych żartów z reguły jako agresji skierowanej przeciwko Afrykanom. Trzeba też zauważyć fakt, że żarty i dowcipy przeważnie nie śmieszą tych, których dotyczą. Autoironia obecna w wymienionych programach telewizyjnych jest co prawda jedną z najlepszych technik komizmu, pod warunkiem jednak, że to my sami śmiejemy się z siebie, a nie inni z nas. Co więcej, autoironia w tym przypadku nie jest jednoznaczna, śmiałyśmy się z siebie, ale z pewnego dystansu, jako widzowie. Ponadto na pewno również z owego Zulu Gula, który odgrywał przed nami komedię. Czy Biały odgrywający jego rolę byłby tak samo dla nas śmieszny? Podobnie też rzecz wygląda z dydaktyzmem Korczaka i innych, któremu chodzi również „o czarne dzieci”, ale jednocześnie pozwala nam śmiać się z Murzynów ludożerców.

Kto jednak lubi, jak obcy śmieją się z niego? Nic dziwnego, że często przedstawiciele poszczególnych narodowości, których dotyczą opowiadane dowcipy, odbierają to jako agresję słowną wobec siebie, przejaw szowinizmu lub rasizmu. Tym bardziej, że przedmiotem nierzadko niewybrednych żartów są często takie cechy u obcych, które mają uzasadniać istnienie wymienionych postaw i ideologii. W ten sposób jeszcze bardziej je uwiarygodniają. Nie możemy więc za bardzo dziwić się, że dla większości Afrykanów żarty z nich są dowodem na rasizm żartujących i odczuwają je podobnie, a nawet dotkliwiej, jak Polacy dowcipy na swój temat w Stanach Zjednoczonych. Trudno tu ustrzec się pewnego uogólnienia i nie zauważyć,

<sup>16</sup> Hergé, *Tintin w Kongo*, Tarnowskie Góry 2002. W Belgii i Francji komiksy autorstwa Georga Rémiego (nazwisko Hergé było jego pseudonimem) wpłynęły na upowszechnienie kolonialnych stereotypów Afrykanów w podobnym stopniu jak w Polsce wiersz *Bambo*. W przeciwieństwie do wiersza Tuwima taki cel tych komiksów był jednak świadomy i jednoznacznie odbierany. W debatach publicznych i rozmaitych publikacjach w krajach frankofońskich na temat rasizmu i kolonializmu *Tintin* jest zawsze przywoływany. Patrz N. R. Hunt, *Tintin and the Interruptions of Congolese Comics*, w: P. S. Landau, D. D. Kaspin, *Images and Empires. Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*, Berkley 2002, s. 90–123.

że zarówno u Polaków, jak i Afrykanów zbyt często daje się odczuć pewien brak pewności siebie. Sprawia to, że rzadko stać ich na większą autoironię wobec swej własnej grupy. Autoironię z jednej strony wyzwalającą humor u innych, a z drugiej wzbudzającą jednak sympatię do jej autorów, której przykład mogliśmy oglądać w telewizyjnym programie *Europa da się lubić*.

Były sytuacje, że przedstawiciele Afrykanów, próbując walczyć z tym zjawiskiem, wstępowali na drogę sądową. W Polsce do takiego spektakularnego przypadku doszło w 1997 roku, gdy jeden ze studentów z Kamerunu pozwał jedno z wydawnictw do sądu, które w serii „Dobry Humor” drukowało przysyłane przez czytelników dziesiątki dowcipów o „Murzynach”. Afrykanin ten został wcześniej pobity przez nietrzeźwego mężczyznę i skojarzył tę agresję z możliwością przeczytania przez napastnika wymienionych dowcipów. Domagał się od sądu zakazu publikacji tego typu tekstów, przeprosin w prasie i 100 tys. zł zadośćuczynienia za cierpienia psychiczne. Wsparła go w tych działaniach Fundacja Helsińska, której przedstawiciel twierdził, że zostały naruszone konstytucyjne prawa, gdyż swoboda wypowiedzi nie może być wykorzystana do ośmieszania i wyszydzania innych ludzi. Nawet jednak wśród organizacji pozarządowych zajmujących się monitorowaniem przestrzegania praw człowieka zdania były na ten temat podzielone. Human Rights Watch uznała, że ważniejsze jest mimo wszystko zachowanie podstawowego prawa do swobody wypowiedzi, która ograniczona powinna być tylko do *hate speech*, czyli wypowiedzi, w których pada bezpośrednie wezwanie do atakowania czy mordowania kogoś. Nie wszystko, zdaniem przedstawicielki tej organizacji, można uregulować przepisami prawa, bo grozi to poważnymi ograniczeniami podstawowych swobód. Gdy zaczniemy ścigać bądź skazywać kogoś za to, co powiedział, napisał czy wydał, może to źle podziałać na wolność słowa. Sąd po dwóch latach procesu ostatecznie oddalił pozew, uzasadniając wyrok tym, iż w wymienionych dowcipach nie doszukał się treści rasistowskich, a tego rodzaju twórczość nie jest wyłącznie polską specjalnością.

O wydarzeniu tym szeroko informowała prawie cała polska prasa, wzbudzając u większości, jak można sądzić na podstawie wypowiedzi prasowych i zamieszczanych w internecie, mieszane uczucia. Niektórzy Polacy wyrażali współczucie i popierali stanowisko Kameruńczyka, u innych wywołał tylko zwiększoną niechęć do Czarnych. Większość godziła się z orzeczeniem sądu, nawet jeśli rozumiała uczucia Kameruńczyka. Nie wszyscy też Afrykanie solidaryzowali się ze skargą, uważając, iż robi tylko darmową reklamę temu wydawnictwu.

Spółeczne i prawne opinie na ten temat oraz orzeczenie sądu nie przybliżają nas jednak do wyjaśnienia funkcji dowcipów z udziałem obcych. Nawet jeśli zgodzimy się ze zdaniem, że z uwagi na wolność słowa kryminalizacja takich dowcipów mogłaby przynieść więcej złego niż dobrego, to nadal pozostaje pytanie, czy głównym ich zadaniem nie jest jednak ośmieszanie i wyszydzanie innych ludzi. Bergson, choć nie miał na myśli tego typu żartów, to jednak definiując śmiech jako rodzaj społecznego gestu, który podkreśla i karci rozmaite wady u ludzi oraz za-

wiera element osądu moralnego, mógłby się z tą opinią pewnie zgodzić<sup>17</sup>. Czy jednak tego typu żarty można zakwalifikować w prosty sposób jako wypowiedzi o charakterze nienawistnym?

Złośliwość wielu z nich wymierzona jest w obie strony, np.:

„Do Murzyna zjadającego obiad w restauracji przysiadł jakiś facet i mówi: — Pan świetnie posługuje się nożem i widelcem! Co za kultura! Niech się pan przyzna: pewnie w pańskich żyłach płynie krew jakiegoś białego? — To bardzo możliwe — odpowiada Murzyn. — W Afryce często takich zjadam”<sup>18</sup>.

Innym razem w „obcych”, ale niekoniecznie Afrykanów, tylko sąsiadów, np.:

„Spotyka się trzech ludożerców. Pierwszy mówi: — Chyba zjadłem jakiegoś Francuza, bo ciągle odbijają mi się jakieś perfumy... Drugi mówi: — A ja zjadłem Polaka i jestem trochę skacowany.

Trzeci: — To wszystko nic! Ja chyba zjadłem jakiegoś ruskiego kosmonautę, bo już trzeci dzień wymiotuję medalami...”<sup>19</sup>

Są też żarty, które lubią zaskakiwać swą przewrotnością, pokazywać sytuację całkowicie odwróconą w porównaniu z dotychczasową. Mają ambicje nie tyle podtrzymania, co przełamania stereotypów, wskazując na naszą nieznaną Afryki i jej mieszkańców, których sądzimy po pozorach, a którzy mogą nas wciąż zaskoczyć:

„Afryka, rok 2108. Dwaj eleganccy czarni panowie w garniturach każą białemu pucybutowi wyczyścić swoje buty. Biały czyści ich buty, podśpiewując sobie podczas pracy. W pewnej chwili pierwszy czarny, niezadowolony z pracy białego pucybuta, mówi do drugiego: — Ci biali nie nadają się do niczego! — W dodatku nie mają poczucia rytmu! — dodaje drugi” [W 2–177].

„W Afryce biały administrator wizytuje wioskę w środku buszu. Zatrzymuje się przed glinianą chatą tubylca, który siedzi i głośno płacze. Administrator pociesza go: — Proszę się nie martwić. Wkrótce zaklęcia czarownika pomogą i będzie pan mógł wrócić do pracy. Murzyn spogląda na białego radośnie i mówi: — To wspaniale, bo na Oxfordzie studenci czekają na moje wykłady z fizyki kwantowej!” [W 2–177].

Wydaje się, że dopiero obecność w tych żartach innego, w tym przypadku Afrykanina, pozwala na zastosowanie autoironii w stosunku do samego siebie, która bez niego jakże rzadko jest wyrażana w innych formach. Pozwala też na chwilę refleksji, której śmiech bynajmniej nie niweczy. Ukazuje paradoksy i sprzeczności w naszym odbiorze obcego, trudne do wyrażenia w inny sposób.

Śmiech nie jest więc wyłącznie „środkiem poprawczym” — jak uważał Bergson. W stosunku do obcych może wynikać także z niemożności zrozumienia „różnic, które czynią różnicę”, dziwnego dla nas wyglądu i zachowań Afrykanów, z niemożliwości wniknięcia w ich osobowość, z poczucia dystansu dzielącego obie strony czy przekonania o własnej wyższości. Nie brak bowiem żartów wyrażających w stosunku do „Murzynów” kpinę z ich wątpliwych osiągnięć intelektualnych:

<sup>17</sup> H. Bergson, op. cit., s. 62.

<sup>18</sup> *Dowcipy...*, op. cit.

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

„Na jakiego Murzyna mówi się, że jest czarnym geniuszem? Na takiego, który bez namysłu wymienia imiona wszystkich swoich dzieci” [W 2–163].

„Zmęczony turysta dociera do wioski murzyńskiej i pyta wodza: — Czy macie tutaj zegar? — Mamy wodny. O wschodzie słońca moczymy w wodzie szmatę i wieszamy na gałęzi. Kiedy szmata wyschnie — jest już południe” [W 2–163].

Czy też opartych na stereotypach związanych z kolorem skóry:

„Dlaczego Murzyn ma białe dłonie? Bo jak go wędzili, to się trzymał drążka” [urzędnik, Warszawa].

„Do młyna przyszedł Murzyn. Kupił tonę mąki, zjadł ją i pękł. Jaki z tego morał? — Nawet po zjedzeniu tony mąki Murzyn nie będzie biały” (student, Warszawa).

Można postawić także tezę, że śmiech w przewrotny sposób stara się nam jednak przybliżyć obcego, zmniejszyć odczuwany przed nim lęk. Śmiech najskuteczniej chyba przełamuje ksenofobię, którą poważne obrazy obcego niekiedy wywołują. Wystarczy porównać Sienkiewiczowski obraz Arabów i „Murzynów”. Wzbudzający śmiech Afrykanie nie budzą bowiem agresji, ale raczej sympatię w przeciwieństwie do pokazanych „bardziej serio” Arabów. Śmiejący się, jak pisał Bergson, w swej wyobraźni traktuje postać komiczną jak kolegę, zaprasza do współdziałania w zabawie, a przede wszystkim śmiech wyzwala w nim odprężenie<sup>20</sup>. Być może dlatego Eric z Burkiny Faso w programie *Bar II* został ogłoszony zwycięzcą, wzbudzając swą osobą sympatię większości widzów.

Do najbardziej popularnych dowcipów o Afrykanach należą, jak wiadomo te, które ukazują ich jako ludożerców. Pisałem już, że nic nie budzi takiej grozy, jak kanibalizm, może więc szok, jaki wywołuje, musi zostać złagodzony przez śmiech.

Afrykanom jako ludożercom zawsze towarzyszyła z jednej strony groza, z drugiej zaś rubaszny śmiech. Wystarczy przypomnieć w tej roli postacie Bokassy czy Amina albo ironię zawartą w opisach kanibali cytowanego wcześniej Jana Dybowskiego. Sięgając trochę w przeszłość, nasuwa się analogia z demonicznymi wizerunkami „obcych” przedstawianych jako diabły i postrzegania samego diabła w kulturze ludowej — raz jako istoty złej i przewrotnej, podstępnej i nieprzejednanej, chytrej i rozpustnej, działającej na szkodę i zgubę człowieka, kiedy indziej jako złośliwego kpiarza, durnia, wiejskiego głupka, a więc istoty dającej się łatwo przechytrzyć, oszukać i wywieść w pole, a przede wszystkim budzącego śmiech. Tak jakby dzięki niemu chciano unieszkodliwić zawarte w nich złe moce. Podobnie jest z obrazem „Murzyna” w kulturze europejskiej, którego demoniczny wizerunek przechodzi nieraz natychmiastowo w postać raczej z komedii lub współwystępuje razem z obrazem dużego nieporadnego dziecka czy także głupkowatego wesołka.

Współcześnie pojawiły się dowcipy o zamachu na World Trade Center i na temat ben Ladena. Tworzy się także dowcipy z sytuacji wydawałoby się najmniej odpowiednich do żartów, jak głód, wojny, choroby, prześladowania. W przypadku Afrykanów można przypomnieć znany w całej Europie równie dowcipny, jak maka-

<sup>20</sup> H. Bergson, op. cit., s. 127.

bryczny wierszyk zawarty w opowiadaniu kryminalnym Agathy Christie o umiarniu *Dziesięciu Murzynków*:

„Dziesięć małych Murzyniełek / Jadło obiad w Murzyniewie, / Wtem się jedno zakrzusiło  
— / I zostało tylko dziewięć...<sup>21</sup>

Żarty takie dotyczą nie tylko Afrykanów. W tym kontekście można przypomnieć, że są dowcipy, których tematem są obozy koncentracyjne i zagłada Żydów. Warunkiem komizmu jest zawsze skrajne odseparowanie intelektu od uczuć. Dlatego sadyzm zawarty w tych dowcipach może powodować śmiech. Być może spełniają one podobną funkcję, jak te o ludożercach. Łagodzą grozę danej sytuacji albo służą do pozbycia się wyrzutów sumienia i uwalniają od trudów myślenia. Oto przykład typowego dowcipu z czasów kolonialnych:

„W Afryce w lektyce jedzie Anglik. Nagle jeden z niosących go mężczyzn upada martwy ze zmęczenia. Anglik wysiada i stwierdza: To już trzecia guma w tym tygodniu” [student, Warszawa].

I bardzo aktualnego „żartu” z głodującymi dziećmi w obozie dla uchodźców:

„Do dzieci w obozie dla uchodźców w Etiopii przychodzi Św. Mikołaj. Pyta: Dzieci, jadłyście już kolację? Nie — odpowiadają dzieci. — O to bardzo niedobrze. Musicie zjeść kolację, bo inaczej nie dostaniecie prezentów — odpowiada Św. Mikołaj” [pracownik naukowy UW].

Żarty tego typu, nawet te najbardziej niewybredne, nie wydają się jednak należeć do kategorii wypowiedzi nienawistnych. Nie są oczywiście sprawiedliwe ani nie kierują się dobrocią, jednak ich funkcja nie sprowadza się wyłącznie, jak sugerował Bergson, do karcenia i poniżania<sup>22</sup>. Świadczy o tym ich całkowita absurdalność i kontekst, w którym się pojawiają, wskazujący na zupełnie inną ich funkcję. Nie jest nią nienawiść, jak sądzą osoby przekonane, że walczą z rasizmem, ale raczej lęk. Zwraca uwagę połączenie śmiechu z sytuacją zagrożenia życia, a właściwie śmiechu ze śmierci, sytuacji często spotykanej i w innych okolicznościach. W kulturze ludowej obroną przed obcym złym duchem był zawsze śmiech<sup>23</sup>. Wszystko też wskazuje, że ma on taką moc nadal i w dodatku o charakterze kompensacyjnym<sup>24</sup>. Tak jak ośmieszanie diabła miało oddalać odczuwaną wobec niego grozę, tak ośmieszanie obcych może w przewrotny sposób pełnić funkcję stymulatora i oswojenia inności, opanowania niepokoju i poczucia braku bezpieczeństwa, jakie wzbudzają inni, różniący się od nas ludzie, lęku, jaki budzą swą niezrozumiałością i „nienormalnością”. W każdym razie, patrząc od tej strony, śmiech jest jednym z lepszych sposobów na uwolnienie się od lęku, jaki wzbudzają obcy swą innością. Nie jest to jednak dobra metoda z punktu widzenia tych, z których się śmiejemy i może powinniśmy mieć to na uwadze.

<sup>21</sup> A. Christie, *Dziesięciu Murzynków*, Warszawa 1999.

<sup>22</sup> H. Bergson, op. cit., s. 128.

<sup>23</sup> Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000, s. 181.

<sup>24</sup> M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go*, Kraków 1975.

## „Rasa” a płęć

Nie ma żadnych podstaw, aby sądzić, iż są jakieś zasadnicze różnice między płciami, jeśli chodzi o generalne wyobrażenia i stereotypy na temat Afrykanów. Mężczyźni i kobiety, niezależnie od ich pochodzenia, statusu społecznego i kultury podobnie postrzegają innego. Ambiwalencja ta jednak radykalnie pogłębia się w przypadku „obcego” innej płci niż nasza własna. W żadnej dziedzinie życia nie jest ona tak głęboka, jak w relacji między płciami. „Obcy” innej płci jest jakby podwójnie obcy, albo może przewrotnie obcy, ze wszystkimi z tego faktu wynikającymi pozytywnymi i negatywnymi konsekwencjami. Obserwacje postaw między Polakami a Afrykanami dostarczają ogromnej ilości materiału na ten temat.

Według mitów istoty spoza ludzkiego świata nie miały określonej płci, tak jak jej nie miały diabły czy anioły. Męskość i kobiecość to cechy „prawdziwych ludzi” z „naszego świata”. Narządy płciowe „obcych” kobiet i mężczyzn często były więc w tych wyobrażeniach nienormalnego kształtu i wielkości. Jeden ze stereotypowych obrazów „Murzyna” dotyczy właśnie jego wyjątkowej wielkości genitaliów i skłonności do nierządu, co według *Mitów hebrajskich* miało być karą za grzech Chama. Noe bowiem przeklął Kanaana syna Chama i potomków jego, mówiąc m.in.:

„Ponieważ zlekceważyłeś moją nagość, oni będą chodzić nago, a ich genitalia wydłużą się nieprzyzwoicie”<sup>25</sup>.

O to samo oskarżane były i czarne kobiety. Doktor Virey dowodził już „naukowo”:

„Gdy się zastanowimy nad kobietami pokolenia, a raczej gatunku murzyńskiego, spostrzeżemy, że powszechnie są nader lubieżne, a nawet mają szczególne sobie właściwe ukształcenie rodných organów. Ponieważ ten gatunek ludzi mniej jest zdolny do rozwinięcia władz umysłowych, dlatego więcej się skłania do działań czysto zwierzęcych, i większa część murzynek są *bene mutonali*. Wszakże jednakowo są ukształcone, jak wiadomo wszystkie mają bardzo dużą pierś, która prędko mięknie i staje się obwisłą (...), lecz szczególnie odróżnia je od białego pokolenia naturalne przedłużenie nimfy a czasem i przyległej jej uciesznej części... Stąd pochodzi w wielu krajach zwyczaj czy raczej potrzeba odcinania tego zawadzającego przedłużenia”<sup>26</sup>.

Stosunek seksualny z istotą ze świata „nie w pełni ludzkiego” mógł być więc traktowany niemal jak zoofilia. Mógł grozić bliżej niesprecyzowanymi straszliwymi konsekwencjami. W Afryce często europejscy podróżnicy lubili odnotowywać, że tu i ówdzie mężczyźni i kobiety chodzą całkiem nago, jednocześnie czując się w obowiązku podkreślić ich aseksualność, tak jak np. Jerzy Loth, który pisał, iż „czarne ciała nie wzbudzają w białym poczucia nagości”<sup>27</sup>. „Dzikie kobiety” traktowali jak część otaczającej ich przyrody, nie mającej nic wspólnego ze światem

<sup>25</sup> R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie*, Warszawa 1993, s. 125, cyt. za M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000, s. 142.

<sup>26</sup> J. J. Virey, *Historja naturalna rodu ludzkiego*, t. 3, Warszawa 1857, s. 251.

<sup>27</sup> J. Loth, *Kronika podróży przez łąd afrykański od Przylądka Dobrej Nadziei do Morza Śródziemnego*, „Przegląd Geograficzny”, 1930, z. 1–2.



tem ludzi cywilizowanych. Znani byli z tego szczególnie Brytyjczycy, których obowiązujące wzory zachowania wywierały szczególnie silną presję na unikanie takich kontaktów, co nie oznacza, że ich w ogóle nie mieli. Uważane były jednak w ich środowisku za obniżające autorytet Białego w oczach Czarnych do tego stopnia, że nawet rozmowy na ten temat uchodziły za drażliwe i były generalnie potępiane. O Polakach, którzy pracowali w koloniach, wiadomo, że nie wszyscy przyjmowali taką postawę wobec miejscowych kobiet<sup>28</sup>.

Unikanie „obcego” przeciwnej płci mogło zachodzić poprzez wzbudzanie w sobie uczuć antyestetycznych z obrzydzeniem włącznie, jak np. u Józefa Sękowskiego, według którego Nubijki były „pospolicie przeraźliwie brzydkie”<sup>29</sup>. Uzasadniać mógł go również lęk przed chorobami wynikający z kontaktów seksualnych. Potencjalna możliwość zachorowania (zwiększona współcześnie za sprawą AIDS) pozwalała zawsze wytłumaczyć się z unikania obcego innej płci. Wśród osób nie mających nawet kontaktów z Afrykanami istnieje przekonanie, iż:

„(...) należy unikać wszelkich zbliżeń seksualnych z kobietami z Afryki, żeby nie zarazić się tymi chorobami [Suwalki — ślusarz].

Nigdy nie były to jednak postawy typowe dla wszystkich. Cytowany wyżej Virey stwierdza w pewnym momencie, że Murzynki, choć mają piersi obwisłe i „wyziewy podobne do pór kuchennych wydają się za młodu dosyć przyjemne”:

„Skóra na ich ciele jest gładka, jak atlas jedwabista. Lecz znamienuje je lubieżność i namiętności nieznanne w naszych klimatach; zdaje się, że w swem gorącym łonie noszą wszystkie ognie Afryki: zwodzą one Europejczyków, zapalając w nich zgubną dla nich samych ku sobie miłość”<sup>30</sup>.

Równie częste jest seksualne zafascynowanie się „innym — obcym”. Dotyczy to zarówno kobiet, jak i mężczyzn, ale ponieważ aż po wiek XX podróżnicy udający się do Afryki byli niemal wyłącznie mężczyznami, i to przeważnie młodymi, to właśnie kobiety z obcego świata stanowiły przedmiot ich szczególnego zainteresowania, w tym samym zresztą stopniu, co później ich czytelników. Podróże były dla nich często próbą odejścia od konwencji obowiązujących we własnym środowisku i szukania „przygód”, w tym także seksualnych. Europejscy podróżnicy w Afryce dokonywali stale porównań europejskich i afrykańskich instytucji małżeństwa i kulturowych wzorów w kontaktach z płcią odmienną. Nie tylko potępiali, ale i wychwalali w tych sprawach Afrykanów. Bronisław Nowak przytacza np. fragmenty pamiętników Wiliama Smitha z 1726 roku, pracującego dla Holenderskiej Kompanii Indii Zachodnich, który — pełen uznania dla afrykańskich obyczajów w tej sferze — pisał, że rządzi tam „czysta natura”, „(...) nie gnębiona przez kokie-

<sup>28</sup> Historię takiego związku opowiedziała m.in. Pani Małgorzata Grzesiewicz-Sałacińska, której ojciec był potomkiem pracującego w Kongu Witolda Grzesiewicza i jego towarzyszkę życia Moatiny, córki wodza Bakuele; *Witold Grzesiewicz — mój dziadek*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 2005–2006, nr 22, s. 59.

<sup>29</sup> J. Sękowski, *Wyjątki z opisu podróży w Nubii i wyższej Etiopii*, „Pamiętnik Warszawski”, 1822, nr 2, s. 63.

<sup>30</sup> J. J. Virey, t. III, op. cit., s. 255.

terię i fałszywą cnotę”, gdzie „(...) młodzieniec, adorując dziewczynę, postępuje otwarcie i uczciwie, zgodnie z naturą, nie ukrywa, czego od niej oczekuje”<sup>31</sup>. Możemy dostrzec więc i tu odwołanie do idei „szlachetnego dzikusa”. Hipotetyczny Afrykanin, żyjący według praw natury, jest w pewnym sensie lepszy od Europejczyka. Idea całkowitego równouprawnienia kultur, choć politycznym paradygmatem stała się dużo później, nie była wszak obca i dawnym podróżnikom, choć być może występowała tylko w kontekście seksualnym. Wspomniany tu Smith jest pod pewnymi względami nawet bardziej „tolerancyjny” niż wielu obecnych zwolenników relatywizmu kulturowego. Przyznaje, iż źle myślał początkowo o instytucji poligamii, ale „lepiej ją poznawszy, odkrył iż przypomina ona życie patriarchów ze Starego Testamentu” i całkowicie ją usprawiedliwił<sup>32</sup>.

Na Zamku Królewskim w Warszawie znajduje się obraz Francesca Solimena z 1747 roku przedstawiający alegorię Afryki w postaci pięknej czarnoskórej kobiety w otoczeniu dzikich zwierząt. Pociągająca „dzikość”, choć namalowana w taki sposób, iż gdyby nie ciemna skóra tej kobiety, to mogłaby ona uchodzić raczej za Europejkę, znakomicie symbolizuje tę jedną, ale jakże charakterystyczną stronę europejskiego spostrzegania Afryki. Nie przypadkiem zapewne na okładce polskiej syntezy *Historii Afryki*, jej redaktor naukowy Michał Tymowski zdecydował się na umieszczenie tego właśnie obrazu<sup>33</sup>.

Pokusy, na które byli wystawiani Europejczycy w Afryce czy Ameryce, ściągają na kobiety afrykańskie opinie „dziwek”, pozbawionych zahamowań seksualnych, amoralnych zwierząt oddających się każdemu:

„Murzynki swoją lubieżność posuwają do nieznanej w naszych klimatach wszeteczności”<sup>34</sup>.

Powstawały stereotypy o ich nieobyczajności, bewzstydzie, diabelskości itp. Ta ostatnia cecha w średniowieczu przypisywana była — jak już wcześniej wspomniałem — wszystkim obcym, ale chyba „czarnym” kobietom przede wszystkim. Znajduje to symboliczny wyraz na obrazie Hieronima Bosha *Ogród ziemskich rozkoszy*, w którym właśnie czarnoskóra Ewa podaje jabłko białemu mężczyźnie. Szczególnie w opisie sposobu tańca Afrykanek, związanego też z czarami i magią, różni autorzy podkreślają ich „demoniczną” seksualność.

Ta ambiwalencja w tym wypadku nie powinna specjalnie dziwić, jeśli się weźmie pod uwagę, że brak zainteresowania mężczyzn kobietami i odwrótnie należy w społeczeństwie ludzi raczej do wyjątków. Gdy więc fascynacja seksualna przewyciężała lęk, wizerunek „obcego” zmieniał się diametralnie. Cytowany już wyżej Sękowski w opisie strojów Afrykanek, ostrożnie, ale jednak, daje się ponieść zachwytowi, stwierdzając, iż dają one „więcej szlachetności ciału kobiety niż opięte

<sup>31</sup> B. Nowak, *Żony, nalożnice, wszetecznice, czyli obraz czarnych afrykańskich kobiet widziany oczami europejskich podróżników XV–XIX wieku*, Warszawa 1993, s. 18–19.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>33</sup> M. Tymowski (red.), *Historia Afryki do początku XIX wieku*, Wrocław 1996.

<sup>34</sup> J. J. Virey, *Historija naturalna rodu ludzkiego*, t. 1 i 2, Warszawa 1843, s. 126.

suknie europejskie”<sup>35</sup>. Także dla XX-wiecznego podróżnika Arkadego Fiedlera piękno i brzydota Afrykanek idzie ze sobą w parze:

„W istocie rzeczy Afrykanki były niezwykle kształtne, cymes na smak europejski, ale okrutnie szybko to przemijało: po pierwszym dziecku, przeważnie na długo przed dwudziestym rokiem życia, młoda matka obnosiła swe wydłużone, wiszące piersi z dumą, bo w oczach jej ziomeków to właśnie było szczytem czciogodności, a więc i urody”.

„Królewska postawa — owszem: wszystkie Gwinejki, nawet w podeszłym wieku, miały proste plecy i kark trzymały wysoko. Ale z przykrością odkryłem — czego nie było w hymnach wielbicieli ciała — że niezwykle wiele Afrykanek miało brzydkawe nogi, zapewne nieszczęsną pozostałość po krzywicy, bardzo tu rozpowszechnionej”<sup>36</sup>.

Podobną ambiwalencję w spostrzeganiu europejskich kobiet można usłyszeć od Afrykanów. Poniższa wypowiedź jest jednocześnie przykładem, jak istniejące wzory kulturowe warunkowały to spostrzeżenie:

„Zanim przyjechałem do Polski, widziałem w swoim kraju białe kobiety i wszystkie były brzydkie. W Polsce, jak byłem na Studium Języka Polskiego w Łodzi, także wszystkie były brzydkie. Ale po jakimś czasie patrzę... — wszystkie są piękne, a wcześniej były brzydkie? U nas przeważnie mają inną budowę, tyłki ogromne. Zanim przyjechałem do Polski, ktoś mówił: „Jaka ona ładna, skoro nie ma tyłka”. Zakodowałem to. Gdy przyjechałem do Polski ludzie mówią: „ładna dziewczyna”, patrzę tyłu nie ma, więc brzydka, nie ładna. Myślę, że to jest taki stan myślenia, że łatwo się człowiek okłamuje, czy hipnotyzuje” [W 1–67].

Białe kobiety w Afryce oczywiście odczuwają na sobie te spojrzenia i oceny:

„Lubię być atrakcyjna, ale brakowało mi tego uczucia w Nigerii. Oczywiście tam się we mnie wręcz wgapiano, ale czułam, że to nie ja byłam oglądana tylko moja białość. To, co na skali atrakcyjności jest zaletą w Polsce, tam dostarczało mi poczucia bycia pogardzaną” [studentka UW].

Nie jest jednak zupełnie prawdą, że „białe kobiety były dla Murzynów w Afryce mało atrakcyjne, bo nie odpowiadały miejscowym kryteriom urody”<sup>37</sup>. „Inne kryteria” są niewątpliwie faktem, obserwacja uczy jednak, iż dość szybko ulegają transformacji — jak u cytowanego wyżej Kenijczyka. Europejczycy też mieli inne wzorce piękności. Mimo to już Virey pisał:

„Pierwszy za zbliżeniem się do Murzynek wstręt wkrótce zniknie, prędko następuje przyzwyczajenie. (...) Powab piękności prędko się w Murzynkach znajdzie, gdy oko przywyknie do ich koloru”<sup>38</sup>.

Inna uroda przedstawicieli płci odmiennej mogła być jednocześnie odpychająca, ale i pociągająca. Nic dziwnego, bo jak ktoś powiedział, w człowieku jest przede wszystkim to interesujące, co jest w nim inne. „Obcość” kulturowa, gdy przybrała kształt drugiej płci, stała się jeszcze bardziej tajemnicza i jeszcze bardziej pociągająca. Szukając natomiast koincydencji z myśleniem mitycznym, dostrzega-

<sup>35</sup> J. Sękowski, op. cit. s. 66.

<sup>36</sup> A. Fiedler, *Nowa przygoda: Gwinea*, Warszawa 1978, s. 23.

<sup>37</sup> B. Nowak, op. cit., s. 11.

<sup>38</sup> J. J. Virey, op. cit., t. 1, s. 127.

my, że w wędrowkach różnych bohaterów w zaświaty zawsze pojawiały się zaślubiny z królewną. W najgorszym razie miłosne przygody, jak Odysa, czy Jazona z różnymi nimfami i czarodziejkami nie z tego świata.

Dlatego obok mniej lub bardziej udawanej wstrzemięźliwości opisy europejskich podróżników jednocześnie są pełne pochlebnych opinii i zachwyty nad urodą „czarnych” kobiet. Afrykanki, przeciwnie niż Afrykanie, cieszyły się od wieków o wiele lepszą opinią u cudzoziemców, zupełnie tak samo jak Polki w przeciwieństwie do Polaków dla Afrykanów i innych cudzoziemców. Europejczycy w swych opisach „Murzynek” odwoływali się do „hellenistycznych ideałów”, opisywali ich „klasyczne kształty”, ich wdzięk i czar<sup>39</sup>. Henryk Gordziałkowski, który o „krajowcach” afrykańskich nie miał najlepszego zdania, zawsze czynił jednak wyjątek w stosunku do „Murzynek”. Podziwiał ich piękno, zachwycał się ich pięknym kołyszącym krokiem i dumnie wyprostowaną postawą, pisząc, że są „mistrzyniami w ekwilibryście”<sup>40</sup>. Kobiecość Afrykanek podkreślał też Antoni Dębczyński:

„Murzynki, nieodrodne córki Ewy — oczywiście tej czarnej — lubią bardzo komplementy. Chcąc więc zrobić przyjemność moim Mokebiankom, chwałę u jednej imię, u drugiej uczesanie, u innej jeszcze ubiór lub urodę! Czerwienią się z radości. Brązowa skóra na policzkach staje się ciemniejszą, prawie czarną — Murzynki bowiem czerwienią się na... czarno — oczy lśnią radośnie, dłonie składają się do okłasku”<sup>41</sup>.

Afryka Północna także jest pełna pięknych kobiet urzekających polskich podróżników. Ludwik Bystrzonowski pisze:

„Postać Arabki jest szlachetna, pełna wdzięku, kibić wysmukła i wzniosła, ręka i noga nadzwyczaj małe, a pęć zachwycającej białości, gdy skóra od słońca nie ogorzała”<sup>42</sup>.

Współcześnie zaś tradycyjne tańce brzucha w Egipcie i *laqsary* wykonywane w domach publicznych przez berberyjskie kobiety w Maroku<sup>43</sup> stały się dużą atrakcją turystyczną przyciągającą wszystkich cudzoziemców z Europy.

Pisząc o seksualnych fascynacjach Polaków w Afryce, trzeba koniecznie wspomnieć o „niedozwolonych zbliżeniach z tubylcami”, które były najczęstszym wykroczeniem wymienianym w sprawozdaniach Komisji Porządkowych w osiedlach polskich uchodźców w Afryce Wschodniej w czasie II wojny światowej. „Kobiety uprawiały najstarszą profesję świata i co gorsza — jak pisze Bronisław Nowak —

<sup>39</sup> H. Loth, *Kobieta w dawnej Afryce*, Warszawa 1988.

<sup>40</sup> H. Gordziałkowski, *Czarny sen. Przygody i przeżycia w Kongo Belgijskim*, Lwów–Warszawa 1934, s. 44.

<sup>41</sup> A. Dębczyński, *Dwa lata w Kongo (1925–1927)*, Warszawa 1928, s. 58.

<sup>42</sup> L. Bystrzonowski, *O Algierji, a głównie o wypadkach zaszłych w tym kraju od zajęcia onego przez Francuzów przez L. hr. B.*, Lipsk 1846, t. 1, s. 46–61, cyt. za A. Kuczyńskim, *Polskie opisanie świata*, t. 1, Wrocław 1994, s. 294.

<sup>43</sup> *Laqsary* — zmysłowe tańce i erotyczne śpiewy wykonywane zbiorowo przez berberskie prostytutki w rejonie Średniego Atlasu, spośród których goście wybierają sobie faworyty; B. Venema, J. Bakker, *A permissive zone for prostitution in the Middle Atlas of Morocco*, „Ethnology. An International Journal of Cultural and Social Anthropology”, vol. 43, nr 1, Pittsburg Winter 2004, s. 51–64.

nie odmawiały swych wdzięków Murzynom. Przewracało to Anglikom całą hierarchię społeczną i było szczególnie — co wcale nie znaczy skutecznie — ścigane<sup>44</sup>.

W drugiej połowie XX wieku niektórzy z polskich reporterów, jak Jacek Bocheński, już całkiem otwarcie opisywali swoje „męki pożądania”, jakie przeżywali, próbując doprowadzić do zblżenia nie tylko z piękną „czarną” stewardesą, tytułową bohaterką książki, ale i z wszystkimi innymi afrykańskimi dziewczętami uchodzącymi w ich oczach za symbol „gorącej” seksualności w przeciwieństwie do białych kobiet uchodzących za „zimne”:

„Zauważyłem w ich wzroku uległość i wrodzoną kobietom afrykańskim wiedzę o przeznaczeniu płci”<sup>45</sup>.

Podobnych świadectw seksualnej fascynacji Polaków kobietami z Afryki mamy jeszcze więcej. Znajdujemy je np. we wspomnieniach różnych specjalistów wyjeżdżających na kontrakty:

„Pamiętam, co mówił Witek po powrocie z Angoli do Starachowic. Podekscytowany, bez cienia wstydlivosti, opowiadał, czym w jego oczach były zgrabne Murzynki i Mulatki, które swą nagością ozdabiały plaże nad Atlantykiem. Zachwycił się pięknem i zmysłowością Angolanek... (...) Podobaly się nam te młode dziewczyny o dużych, błyskających białą oczach i lamparcich ruchach. Śmiałość, kokieteria, a zarazem pewna tajemniczość w połączeniu z pięknem plemienia, z którego się wywodziły, wprawiły w podziw”<sup>46</sup>.

Zarobienie pieniędzy było główną motywacją wyjazdu do Afryki, ale okazuje się, że dla niektórych Polaków mogło być nią również przeżycie egzotycznej miłości:

„Zawsze marzył, aby wyjechać do Afryki i mieć czarną dziewczynę. (...) Wtulony teraz w ramiona wymarzonej przez wielu czarnej dziewczyny, jest tak bliski egzotycznego szczęścia... Uderzające ciepło i zapach kobiecego ciała jeszcze mocniej wzmagają podniecenie i pożądanie. Czuł jej oddech tak blisko...”<sup>47</sup>

Kobiety afrykańskie były także powodem pozostania w Afryce niektórych Polaków, zerwania dotychczasowego związku z polską małżonką, prawdziwych dramatów, o których opowieści można czasami usłyszeć w polsko-afrykańskich środowiskach. Zdaniem wielu, Afrykanki są bardziej kobiece, potrafią zaspokoić wszystkie marzenia mężczyzny, nie udają — zdaniem niektórych mężczyzn — że są im równe. Jeśli nawet żądają pieniędzy, to nie należy ich mylić ze zwykłymi europejskimi prostytutkami: „Muszą przecież z czegoś żyć, ale w Afryce to zupełnie coś innego... Jak raz spróbujesz z «Czarną», to na zawsze zostaniesz w Afry-

<sup>44</sup> B. Nowak cyt. jeden z raportów, w którym na temat demoralizacji w obozach jego autor pisze: „Objawy jej to znaczna ilość dzieci nieślubnych, choroby weneryczne oraz spotykane na każdym kroku «afrykańskie małżeństwa» — jawne nielegalne związki ludzi mających swe żony w kraju, czy mężów w wojsku, cieszące się już wspólnym potomstwem zrodzonym w Afryce”. B. Nowak, *Polskie osiedla (obozy) w Afryce w okresie II wojny światowej. Problem kontaktów ze światem zewnętrznym*, w: „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 1998, nr 8, s. 84.

<sup>45</sup> J. Bocheński, *Pożegnanie z panną Syngillu albo słoń a sprawa polska*, Warszawa 1963.

<sup>46</sup> J. Kowalski, *W tropiku Angoli*, op. cit., s. 89, 94.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 90.

ce” — przekonywał mnie osobiście jeden z kenijskich Don Juanów polskiego pochodzenia.

Byli i są jednak i tacy Polacy, którzy z kolei mając szansę na miłosne zbliżenie z Afrykankami, przeżywali „męki” właśnie z powodu kulturowych nakazów ich unikania. Józef Witwicki opisuje, jak po przybyciu do nigeryjskich wiosek otaczały go młode kobiety, roztaczając przed nim — jak pisze — swoje wdzięki i czekając, na którą padnie wybór. Z jednej strony „Murzynki” mu się podobały, z drugiej — jak napisał — „nie zamierzał korzystać z ich usług”<sup>48</sup>. Co więcej, równie wielu Europejczyków ostro potępiało i potępia tych, którzy na takie kontakty z Afrykankami się decydowali.

Afrykanie w Polsce na ogół chętnie i pozytywnie wypowiadają się na temat poznanych tu kobiet. Tym bardziej, iż zarówno wśród studentów, jak i uchodźców przeważają samotni, młodzi mężczyźni. Nieraz tak młodzi, że przeżywający dopiero na obczyźnie swą pierwszą inicjację seksualną. Udany kontakt z kobietami pozwala im przetrwać, stanowi rodzaj grupy wsparcia. Nawet gdy Polskę uważają za kraj rasistowski, to robią wyjątek w stosunku to kobiet:

„Z kobietami łatwiej się zawiera kontakt. Są przeważnie bardziej otwarte niż mężczyźni. U mężczyzny od razu można wyczuć dystans, kobiety są bardziej kontaktowe” [W 1–99].

„Dziewczyny miłsze są niż mężczyźni. Od kobiet nigdy nie miałem przykrych sytuacji” [W 1–72].

„Dziewczeta są miłsze niż chłopcy. Ponieważ chłopcy, no nie wiem, co oni myślą o nas. Czasami strasznie trudno się z nimi dogadać. Dziewczyny są o wiele łatwiejsze w kontaktach” [W 1–59].

„Nie mam kontaktu z Polakami, nie znam ich języka. Ale Polki są najmiłsze na świecie” [W 1–33].

„Polki są ładne, ale chłopcy nie są za ładni” [W 1–57].

Związki afrykańskich kobiet z Polakami w Europie, przeciwnie niż w samej Afryce, są o wiele rzadsze. Przede wszystkim dlatego, iż Afrykanek jest tutaj zdecydowanie mniej i z racji nieco innych wzorów zachowania wobec płci odmiennej panujących wśród mężczyzn w Polsce. Niemniej również zdarzają się. Fascynacja Polakami, odkrycie w nich prawdziwego człowieka, lepszego mężczyzny, nieobca jest również Afrykankom:

„Mam chłopaka i on jest Polak. Nigdy nie myślałam, że będę chodzić z Polakiem. Ale on jest człowiekiem jak inni, ma tylko białą skórę i niebieskie oczy” [W 1–8].

„Polacy są bardziej delikatni niż Etiopczycy” [W 1–9].

„Czasami mówili mi, że chcieliby spróbować z mulatką albo Murzynką, bo jest trochę inna” [dziewczyna z polsko–etiopskiego małżeństwa].

Ciekawy jest stosunek Europejek/Polek do Afrykanów. Wokół akademików, gdzie mieszkają studenci z Afryki, a tym bardziej wokół ośrodków dla uchodźców,

<sup>48</sup> J. Witwicki, *Zapach słonica*, Opole 1995.

zwłaszcza tych ulokowanych w mieście, jak np. w Łukowie, zawsze kręci się sporo dziewczyn. Często bardzo młodych, w wieku 14–18 lat. Potrafią one pokonać każde przeszkody, jakie są stawiane przez administracje ośrodków. Dosłownie jak w powiedzeniu „jak nie drzwiami, to oknem”. Podobne obserwacje można poczynić też w warszawskim klubie „Harenda”, do którego na imprezy hip-hopowe przychodzi sporo młodych Afrykanów. Na parkiecie robią oni furorę wśród 17–18-letnich dziewczyn, które zachowują się nieraz wobec nich jak idolki z amerykańskich teledysków — wyzywająco i prowokacyjnie. Dla dziewczyn tych — jak komentują to te, które się nie angażują — bycie „fajną” oznacza poderwanie na dyskotece Afrykanina. Afrykanie fascynują tu polskie kobiety pod każdym względem: wyglądu fizycznego, siły, męskości, elegancji, elokwencji i sprawności w tańcu. Stereotypy o głupocie, brudzie i przykrym zapachu Afrykanów całkowicie w tym kontekście nie istnieją:

„Czarni są bardziej kulturalni, bardziej czarujący wobec kobiet. Poza tym są czyści, na co zwracają szczególną uwagę, pachną i chyba potrafią zaimponować dziewczynie nie tylko wyglądem, ale i inteligencją” [studentka Uniwersytetu Warszawskiego].

„Czarni wyglądają bardzo elegancko. Czyści pachnący i do tego bardzo kulturalni” [studentka Politechniki Warszawskiej].

To co w zalotach mężczyzn do kobiet jest rzadko spotykane i uważane wśród „swoich” czasami nawet za niedopuszczalne, tzn. „szybkie przechodzenie do rzeczy”, śmiałość i brak kompleksów okazują się naturalne i jakże pożądane u obcych. Polak zazwyczaj nie oświadcza po pięciu minutach dopiero co spotkanej dziewczynie: „kiedy umówisz się ze mną” lub „chciałbym się z tobą kochać”. Wielu Afrykanów to robi i w najgorszym przypadku wzbudza trochę śmiechu:

„Wyznanie miłości i zapewnienie o roli w tym Allaha padło już na pierwszym spotkaniu” [studentka UW].

Porównując Polaków i Afrykanów, uwiedzione Polki/Europejki cechy „prawdziwych mężczyzn” zdecydowanie przypisują Afrykanom. Niektóre w tym kontekście wyśmiewają Polaków, którzy „nie umieją zabrać się do rzeczy”: „Przez pół roku chodzi dziewczyna z takim i nie wiadomo, o co mu chodzi, czy ma poważne zamiary, czy tylko mnie zwodzi”. Podobną opinię mają Afrykanki, które miały bliższą styczność z polskimi mężczyznami:

„Polacy są głupi. Głupszy od Polek. W ogóle nie wiem, o czym można z nimi rozmawiać. Oni są śmieszni. Uczylałam jednego Polaka angielskiego. Był we mnie zakochany, a chciał mnie zaprosić do muzeum?! Ja w ogóle nie wiedziałam jak się zachować? Afrykańczycy zawsze wiedzą czego chcą i od razu dążą do celu. Może Polacy mają więcej szacunku do kobiet, ale są za miękcy, nieśmiali. Nasi mężczyźni nie są tacy. Są bardzo dumni. Nie chcą rozmawiać z dziewczynami o swoich kłopotach” [W 1–4].

Prowadzące badania wśród Afrykanów studentki, pracownice rozmaitych urzędów zajmujących się sprawami cudzoziemców w kontaktach z Afrykanami, zawsze mogły spodziewać się uwodzenia:

„Przerywał mi ciągle mówiąc, że mnie kocha, że będzie za mną tęsknił, że nie może beze mnie żyć itp. Ciągle chciał mnie dotykać albo przytulić...” [studentka o Liberyjczyku, z którym przeprowadzała wywiad].

„Przyniósł czekoladki i po pięciu minutach rozmowy powiedział, że jestem piękna i mnie kocha” [urzędniczka].

Także zatrudniani w szkołach wyższych niektórzy afrykańscy wykładowcy pozwalali sobie na podobne postępowanie wobec uczęszczających na ich zajęcia studentek, odwiedzając je nawet w akademiku lub zapraszając do siebie:

„Pod koniec wieczoru, około godziny dwunastej, gdy nauczyciel wychodził usłyszałam od niego pytanie: J., czy chcesz zobaczyć *Sokratesa*? Wiedząc, że jest to nazwa hotelu w którym mieszkał, poczułam się troszkę zażenowana... (...) Zupełnie normalne było dla niego łapanie mnie za rękę, obejmowanie, czy to w budynku Instytutu (...) czy na zewnątrz [studentka UW].

Podobnie śmiało podchodzą do dziewcząt młodzi Afrykanie na imprezach w „Harendzie” czy akademiku:

„Wszyscy czarni chłopcy mieli za towarzyszkę Polki, przeważnie jasnowłose dziewczyny. Kiedyś usiadła z dala od towarzystwa N., ten podszedł, przyciągnął mnie do siebie, przytulił i zwrócił uwagę, że nie powinnam się niczego krępować” [studentka UW].

Afrykanie zdają sobie oczywiście sprawę ze swojej atrakcyjności w oczach „białych” kobiet:

„Czasami wiem, że dziewczyny tutaj patrzą na mnie i mówią: «O! bardzo ładny!»” [W 1–24].

Niekiedy też, nie bez racji zresztą, tłumaczą tym sobie konflikty z Polakami, które zwłaszcza na dyskotekach zdarzają się częściej niż gdzie indziej:

„Polacy mężczyźni myślą, że Murzyny są bardziej mężczyznami, to znaczy pod każdym względem tak myślą. Słyszałem jak mówili, że Murzyny to mają takie ch...! Polacy myślą tak zawsze, szczególnie na dyskotekach i jak widzą Murzyna, który całuje dziewczynę lub trzyma ją bliżej siebie. Oni myślą, że my jesteśmy silniejsi fizycznie w sprawach miłości. Myślę, że dlatego oni atakują. Może chcą udowodnić, że my też jesteśmy dobrzy, potrafimy pobić Murzyna. Myślą: «Te Murzyny takie silne», chcą przyłożyć i powiedzieć: «Patrz znokautowałem Murzyna»” [W 1–67].

„Jeżeli Polki spotykają się z naszymi, to Polaki zazdroszczą i myślą, że lecą na forszę. Wszystkie dziewczyny, które spotykają się z Afrykańczykami, pomagają tym chłopakom, a nie odwrotnie. Faceci z Polski mają kompleks jak widzą dziewczynę polską u ciebie” [W 1–62].

Zdaniem niektórych młodych Polaków pracujących na stadionie w Warszawie „Murzynie” podrywają dziewczyny: „niestosownie, niezgodnie z tym, czego one same chcą (...) robią to po chamsku” i dlatego ich nie lubią. Na wypowiedzi tego typu nakłada się jeden z bardziej rozpowszechnionych stereotypów Czarnego mężczyzny jako potencjalnego przestępcy seksualnego i gwałciciela:

„Murzyn to człowiek rozbuchany biologicznie, ma trudności w dostosowaniu się do życia społecznego, powiedzmy kultura u niego nie oddziela się od natury (...) Jednym słowem nadaje się tam gdzie jest, do dżungli w Afryce” [W 1–177].

Są jednak tacy, którzy przyznają, iż „dziewczyny dają się Murzynom podrywać”, choć zdanie sobie z tego sprawy denerwuje ich jeszcze bardziej. Tłumaczą to



sobie „chęcią zasmakowania przez nich egzotyki”. „pokazania się koleżankom” albo też „chęcią skorzystania z ich rozrzutności”:

„Czarni często wyrrywają Polki na kasę” [W 2–59].

Jeden z młodych kupców na stadionie powiedział, że rozumie to, gdyż jak sam pojechał do Hiszpanii, to podrywały go Hiszpanki. Polki myślą na ten temat trochę inaczej:

„Każdy z czarnych tęskni do białych kobiet. Pożerają nas oczyma. Patrzą na białą kobietę psim wzrokiem pożądania, obiecują wierność, poddaństwo i złote góry, żeby tylko znaleźć się z nią w łóżku. (...) Dla nich przespać się z «kobietą bez skóry» jest czymś nadzwyczajnym. Seks z białą jest wyróżnieniem i awansem. Każdy Murzyn chce zaliczyć białą kobietę”.

Podejrzewają też o to samo także czarne kobiety:

„Nie wiem czy Murzynki śmia o tym mówić, ale przypuszczam, że każda z nich w najzupełniejszej skrytości marzy, aby przynajmniej raz w życiu oddać się białemu mężczyźnie”.

Podzielają też poglądy dotyczące niezwyklej potencji seksualnej Afrykanów:

„Powszechnie przyjęło się sądzić, że potrzeby seksualne czarnego mężczyzny są większe niż białego. Na podstawie moich doświadczeń mogę tę opinię potwierdzić. Skoro byłam wielokrotnie zdradzana, to chyba tak jest rzeczywiście. Myślę, że klimat znacząco wpływa na seks (...) Zastanawiałam się, czy Murzyn musi mieć kobietę kilka razy dziennie, ale się tego nie dowiedziałam”<sup>49</sup>.

W tym kontekście ponownie pojawiają się skojarzenia ze zwierzętami:

„Czasami odnoszę wrażenie, że oni są jak zwierzęta. Trudno mi powiedzieć, czy ich potrzeby seksualne są większe od naszych, czy my tylko udajemy, że panujemy nad sobą. W każdym razie oni je bardziej uzewnętrzniają. Chociaż i to nie jest tak zupełnie jasne. Kobieta, która przychodzi do pracy w bluzce z głębokim dekoltem, uważana jest za najgorszą dziwkę. Natomiast jeśli sypia po południu, po godzinach pracy, z każdym napotkanym mężczyzną, jest traktowana bez uprzedzeń”<sup>50</sup>.

Cytowana autorka nie jest oczywiście wyjątkiem. Powszechnie panuje wśród Białych, zwłaszcza kobiet, przeświadczenie o niepohamowanym popędzie seksualnym Afrykanów. Moses Isegawa tak relacjonuje swoje własne wrażenia i odczucia, których doświadczał w Holandii, gdy był związany z białą kobietą:

„Najgorsze były miesiące letnie: wtedy cały ten biały świat przytłaczał mnie najbardziej. Często byłem jedynym Murzynem w hotelu, na plaży, w parku. (...) W recepcji hoteli, w restauracjach, na plaży zacząłem wyczuwać obecność Lageau, wygłaszającego swe małpie kazania cienkimi małpimi wargami. Jad przeszłości mieszał się z terażniejszością i zatrąwał mi ją. Brzydziłem się seksualną stroną rasizmu: wiele kobiet, widząc nas razem, reagowało tak, jakbym pożałował ich wszystkich naraz i niemal nie mógł się doczekać, by zderzyć z nich ubranie i publicznie zgwałcić. Przepęniało mnie to gorczą, bo większość tych kobiet była nieatrakcyjna, były zbyt chude, zbyt blade, zbyt grube, zbyt płaskie albo

<sup>49</sup> M. Tunzvi, *Biała niewolnica*, Warszawa 1994, s. 67 i 138.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 148.

stare. Może istnieli mężczyźni, których te kobiety podniecały, ale ja do nich nie należałem<sup>51</sup>.

Przy tej okazji także często wychodzi omawiana już wyżej kwestia „czystości”, ale „brudna” jest tylko ta sama pleć, której jest rozmówca. Przy zainteresowaniu seksualnym pleć odmienna jest nieodmiennie „czysta”, co usprawiedliwia poniekąd kontakty z nią:

„Faceci w Polsce są bardzo brudni, ale dziewczyny bardzo czyste” [W 1–103].

Podobnie wypowiadał się jeden z polskich inżynierów zatrudnionych przez Budimex przy budowie elektrowni w Chartumie. W stosunku do Sudańczyków mężczyzn nie miał ani jednego dobrego słowa, nie nazywając ich na ogół lepiej jak „dzikimi brudasami”. Wyjątkiem były jednak miejscowe dziewczyny, które do siebie co wieczór zapraszał. Interesujące, że chociaż nikt go o to nie pytał, zawsze miał potrzebę podkreślenia, iż „były to bardzo czyste dziewczynki”.

Bywa także, iż atmosfera kraju cudzoziemskiego, w którym panują inne relacje między płciami, inne ubiory kobiet, atmosfera spostrzegana jako pełna swobody seksualnej, naraża także na ciężką próbę małżeństwa, które razem pojechały do Afryki. Zdrady jednego z partnerów zdarzają się wcale często, podobnie zresztą jak małżeństw afrykańskich w Europie:

„M. bez przerwy porównuje mnie z każdą lepszą kobietą na ulicy. Ma do mnie pretensje, że nie jestem taka sama oraz próbuje podrywać każdą moją koleżankę” [W 1–97].

Związki małżeńskie z cudzoziemcami z Afryki są w Polsce dość częste, choć do zawarcia małżeństwa dochodzi o wiele rzadziej niż do krótkotrwałych związków. Afrykanie dostrzegają, że zainteresowanie nimi jako mężczyznami ogranicza się często do zwykłej ciekawości egzotyką albo w najlepszym przypadku przelotnej fascynacji. Szokuje ich, że Polki nie traktują znajomości zawartych na dyskotekę zobowiązująco, nawet gdy dają im swoje numery telefonów:

„Są dziewczyny, które znają 4, 5, 6 mężczyzn i wszystkim dają numery telefonów. Idę na imprezę, poznaję dziewczynę, pytam czy lubi Afrykanów. Odpowiada, że tak. Daje mi numer telefonu. Potem dowiaduję się, że ten sam numer ma mój kolega. A ona przysłała mi wiadomość jakby wszystko było w porządku” [W 1–112].

Często skarżą się, iż związek, zwłaszcza taki, który mógłby być dla nich satysfakcjonujący, wcale nie jest łatwo zawrzeć:

„Chciałbym mieć żonę Polkę, ale bardzo trudno jest Czarnym poznać białą dziewczynę. Dziewczyny, które się do nas zbliżają, to przeważnie dziewczyny po podstawówkach albo po zawodowych. Takie dziewczyny, które nie mają powodzenia i szukają kogoś na siłę. Ja chciałbym mieć kobietę na poziomie, z wyższym wykształceniem, najlepiej żeby miała własną firmę, była mądra i oczywiście bardzo ładna... Nawet wtedy jeżeli jakaś dziewczyna zainteresuje się mną, to tylko dlatego, że jestem egzotyczny. Traktuje mnie jako fascynującą przygodę w życiu” [W 1–93].

„Czarnym w Polsce trudno znaleźć jakąś dobrą żonę, taką żeby była po studiach. Zawsze dziewczyny myślą, że to jakaś egzotyka” [W 1–80].

<sup>51</sup> M. Isegawa, *Kroniki abisyńskie*, Warszawa 2000, s. 537.

Niektórzy Afrykanie sami są bardzo „wybredni”, gdy w grę wchodzi zawarcie małżeństwa, zwłaszcza gdy ma być całkiem serio, a nie tylko tzw. papierowe. Wielu muzułmanów z Afryki, choć nie tylko oni, uważa, że jeśli chodzi o żonę, to musi być to koniecznie dziewica. Kobieta, która była wcześniej z innym mężczyzną, ich zdaniem nie jest już „czysta”, tak jak być powinna. Poza tym twierdzą, że nie można być już nigdy pewnym jej wierności.

Jeszcze inni unikają stałych związków, nie chcąc się wiązać, świadomi tymczasowości swego pobytu w Polsce albo wręcz przeciwnie, chcą zawrzeć małżeństwo szybko, a nawet zapłacić za nie, aby uregulować swój status w Polsce. Są także i tacy Afrykanie, którzy dostrzegają z góry problemy, jakie mogą wyniknąć z tzw. nieporozumień kulturowych, a także trudności finansowych w przypadku zawarcia stałego związku z Europejką. W przypadku gdy zamierzają powrócić do ojczyzny, to niektórzy celowo unikają zawarcia stałego związku:

„Myślę, że polska żona miałaby ze mną trudne życie. Ja oczekiwałbym więcej niż taki Polak” [W 1-67].

„U mnie suknia (kobiety) powinna być długa. Nie pozwoliłbym na mini. Nie ma nawet dyskusji. Ta część kobiety od pasa w dół to jest prywatna. Nogi są prywatne. Odkryte, to tak jakbym ja miał dziurę w spodniach” [W 1-70].

„Mój wujek ma białą żonę z Anglii. Taka żona wymaga dużo pieniędzy. Nie może jeździć normalnym autobusem, tylko własnym samochodem, ani kupować jedzenia na mieście, bo przynosi wstyd mężowi, ludzie myślą, że jest biedny” [W 1-67].

Unikanie małżeństwa nie oznacza jednak rezygnacji ze związków tymczasowych, jak z przekąsem zauważa jedna z Afrykanek:

„Mężczyźni są bardzo sprytni, szczególnie Afrykańczycy. Polki o tym nie wiedzą. W Afryce matka ostrzeże zawsze przed tym córkę. Mam koleżankę Polkę, która chodzi z chłopakiem z Tanzanii i zawsze przychodzi do mnie na skargę. A ja mówię: «Masz 16 lat i co się zadajesz z takim starym facetem, on chce tylko z tobą spać». Ale ona daje się nabrać, bo on obiecuje, że się z nią ożeni” [W 1-68].

Dziewczyny z „Harendy” nie są jednak chyba aż tak naiwne, bo jak same mówią „nie liczą na przedłużenie znajomości poza ten wieczór”. Jedna ze studentek określiła metodę Afrykańczyków z „Harendy” w trzech słowach „wyrwij, zabaw się i zapomnij”.

Afrykańskie kobiety widzą także problemy kulturowe, zwłaszcza te już doświadczane, które zawarły taki związek z Polakiem:

„Mamy inne zwyczaje, myślimy inaczej. Dlatego nie ma w Polsce małżeństw mieszanych, które by trwały dłużej niż pięć lat. Drugi raz nie ożeniłabym się z Polakiem, bo to jest zbyt trudna sytuacja. Z Polakami jest czasem łatwo, kiedy my od nich nic nie chcemy. Polacy są tacy niewymagający. U nas kobieta zawsze musi gotować i dbać o dom. Ja nie zniosłabym, gdyby mój chłopak tego ode mnie nie wymagał, bo do tego mnie w domu przygotowano” [W 1-4].

Zdaniem tej rozmówczyni jest tak zarówno wtedy, gdy kobietą jest Afrykanką, jak i Polką:

„Facet albo sam ucieka, albo ona. To jest zbyt trudna sytuacja, u nas inaczej wyglądają małżeństwa” [W 1–4].

Inna kobieta z Afryki, która także z dużym sceptycyzmem wypowiadała się o małżeństwach mieszanych, opierając się na własnym przykładzie, zauważyła jednak także zalety takich małżeństw i cechy pozytywne u Polaków, których nie ma w jej rodzinnym kraju:

„Ja mam kalestwo i może facet w Afryce by mnie już nie chciał do rodzenia. To jedno mi się podoba, że biali ludzie nie patrzą na to, to znaczy może patrzą, ale nie za bardzo. Jak poznałam męża, to byłam w szpitalu, myśmy się zakochali bardzo, bardzo się kochaliśmy. Popsuło się, jak ja ściągnęłam rodzinę. Zazdrosny, mówi, a po co tyle ludzi nam potrzebne jest” [W 1–10].

Polki rzadko podejmują decyzję o ślubie z Afrykaninem czy Arabem. Często lęk dominuje nad ciekawością:

„Nie jestem przeciwna z takim Afrykaninem, ale sama bym się nie zdecydowała. Jak się czyta w gazetach, że jeżeli tu żyją to jest wszystko w porządku, a jeżeli tam wyjadą, to w ogóle inaczej są traktowane kobiety i tam w ogóle jest co innego” [W 2–195].

„Odpowiadałoby mi to, jakby to było w Polsce. Tam nie chciałabym wyjechać. Tam jest już całkiem inna kultura i tam się inaczej kobiety traktuje” [W 2–165].

Na pytanie, czy wydałaby Pani swą córkę za mąż za Afrykanina? — odpowiadają:

„No z niechęcią, bo to już inny język... inne obcowanie... inaczej w ogóle” [W 2–25].

Albo:

„Szczerze mówiąc, ja jestem tolerancyjna, ale gdyby moja córka zakochała się w Murzynie, to by mnie chyba szlag trafił! (...) Bałabym się gdyby ona chciała pojechać, bałabym się czy wróci. Bałam się tych ich przyzwyczajęń. Oni mają tam przecież jakieś nawyki, swoje wierzenia, jakieś przepisy (...) i to się później tak brzydko dzieje” [W 2–159].

Wypowiedzi typu: „jestem tolerancyjna, ale... na ślub z «czarnym» bym się nie zdecydowała”, lub „nie jestem rasistą, ale... z czarnoskórą kobietą nie ożeniłbym się”, są najczęstsze i można powiedzieć, że zawiera się w nich owa cała ambiwalencja stosunku do „obcych”. Lęk przed brakiem akceptacji ze strony otoczenia, lęk przed wyjazdem, lęk przed „dziwnymi” zwyczajami współmałżonka jest niekiedy obzewładniający. Wyjazd z kraju jest z jednej strony pociągający, ale równie wielka jest obawa przed niemożnością powrotu. W świadomości wielu ludzi przekroczenie granicy „naszego świata” nie obywa się bez konsekwencji:

„Wyjść za obcokrajowca to trzeba się zastanowić. Bo to jednak wyjazd za granicę, to nie jest to, że przejdziesz granicę i wrócisz” [W 2–195].

Wśród osób, które były w Afryce, opinie o małżeństwach polsko–afrykańskich bywają jeszcze gorsze:

„Ja tam poznałem kilkadziesiąt Polek, które są żonami Nigeryjczyków, z tego może dwóm, trzem się udało. Poznałem taką Polkę z córką, żonę Nigeryjczyka, po 11 latach małżeństwa przyjechali do Nigerii. Spotkałem ją w ambasadzie, gdzie płakała: «gdzieście mnie przywieźli, tu jest brudno, tu śmierdzi, tu jest niewyobrażalnie»” [W 2–39].

Ten sam rozmówca na pytanie, czy własną córkę wydałby za „Murzyna” — odpowiedział:

„To nie grozi. Moja córka była tam parę razy i jest teraz rasistką jak ja. Choć pojechaliśmy tam pozytywnie nastawieni, jak to pięknie, że wszyscy jesteście dziećmi tego samego Boga. Otóż nie! Są dzieci i są wstrętne bachory” [W 2–39].

Małżeństwa binacjonalne, czyli tzw. mieszane związki, są zwykle zakazywane, potępiane albo naznaczone sporą niechęcią przez społeczności, z których wywodzą się takie pary. Jest tak zarówno u Polaków, jak i Afrykanów. Rodzice, krewni, przyjaciele najczęściej próbują zniechęcić parę, gdy w grę wchodzi zawarcie małżeństwa. Ostrzegają o niebezpieczeństwach, które mogą być z tym związane, zwłaszcza gdy konsekwencją ma być wyjazd na stałe do kraju pochodzenia małżonka: „Czy ty wiesz dziewczyno, co cię czeka? Będziesz wytykana palcami”. Opowiadają opowieści o Polkach i ich afrykańskich mężach, którzy po powrocie do rodzinnego kraju zmieniali się nie do poznania i stawali się tyranami. Co więcej, niektórzy są przekonani, iż dziewczyna, która wyszła za Afrykanina i ma z nim dziecko, musi się tego wstydzić. Dowodem jest to, iż unika wówczas innych ludzi, nie dlatego, że jest wytykana palcami, ale dlatego, że się wstydzi:

„Ona nie chce się afiszować, że idzie z Murzynkiem do szkoły, czy do lekarza. Sądzę, że wstydzi się tego, co zrobiła. Wstydzi się po prostu (...) nie ma się czego chwalić” [W 2–40].

Widzą to również Afrykanie:

„Polacy wybrzydają: «O! On chodzi z Murzynką!» Jedna z koleżanek zakochała się w faciecie, ale ze względu na rodzinę zrezygnowała. Bardzo trudno tę presję wytrzymać” [W 2–10].

Gdy chodzi o wybór kraju osiedlenia, są oczywiście różnice między Polakami i Afrykanami. Afrykanie obojga płci często zarówno u siebie w kraju, jak i w Europie rozglądają się za Europejkami czy Europejczykami, aby poprawić swoją sytuację materialną lub przynajmniej zalegalizować pobyt w Europie. W Afryce widać to szczególnie w krajach turystycznych, takich jak np. Kenia. W okolicy drogich hoteli „dla Białych” ściągają młodzi chłopcy, licząc, że jakaś turystka skorzysta z oferowanej za duże pieniądze wycieczki do miasta, będącej pretekstem do jej uwiedzenia. Ich prawdziwym marzeniem jest bogata „biała” żona, która zabierze ich ze sobą do swego kraju. Afrykańskich dziewcząt marzących o tym samym jest jeszcze więcej, choć najczęściej większość tych kontaktów ogranicza się tylko do prostytucji, będącej, jakże często, jednym z niewielu sposobów na przeżycie. W Polsce również wielu imigrantów z Afryki zarówno mężczyzn, jak i kobiet chętnie zawiera takie związki, także aby zalegalizować swój status w Polsce. W okresie PRL-u było często na odwrót. To Polki oczekiwały, iż małżeństwo z cudzoziemcem, nawet z Afryki czy z krajów arabskich, umożliwi im wyjazd z kraju i poprawi ich status materialny. Wiele zresztą młodych kobiet wciąż ma takie nadzieje. Co więcej, argument materialny jest w stanie przełamać opór rodziców. Na pytanie czy chciałby Pan, aby córka wyszła za Afrykanina i dziś można usłyszeć odpowiedź:

„Jak fajny Murzyn, bogaty, to czemu nie? Zawsze by pomógł może, bo już tu się nie da przeżyć” [W 2–27].

W przypadku wyjazdu do któregoś z krajów Afryki nie zawsze te marzenia musiały się spełnić, ale wobec wszechogarniającego marazmu i szarości kraju komunistycznego dawały pewną nadzieję. Kraj egzotycznego narzeczonego rozbudzał wyobraźnię:

„Moje kolorowe marzenia, podsycane barwnymi opowieściami Yacine o jego egzotycznym kraju, natarczywie domagały się urzeczywistnienia, tym bardziej, że teraźniejszość była beznadziejna i szara, a egzystencja nędzna. Pochodziłam z biednej robotniczej rodziny, która, borykając się z kłopotami materialnymi, nie mogła mi zapewnić wsparcia finansowego, tak potrzebnego na starcie do dorosłego życia<sup>52</sup>.”

W obu przypadkach małżeństwa binacjonalne nie mają łatwego życia, choć trudności w zaadoptowaniu się do warunków i zwyczajów w obcym kraju na ogół większe mają Europejki w Afryce niż Afrykanie w Polsce.

„Obcy”, który wzbudzał zainteresowanie płci przeciwnej, na początku jawi się niemal jak bóg lub jako piękny i bogaty książę z dalekiego kraju, który zabierze swą księżniczkę do swego pałacu:

„Ludzie mówili, że w swoim kraju był magnatem, mówili, że był księciem, i że któregoś dnia zostanie królem. (...) wydawał studolarówki lekką ręką, jakby to były skrawki papieru (...) ale poza tymi wszystkim rzeczami (...) zakochała się w czułości, delikatności i wrażliwości Bahrama<sup>53</sup>.”

Nie tylko Pers, ale i Afrykanin jako „czarny książę” doskonale się do tej roli nadawał. Wielu z Afrykanów przedstawiało się zresztą za synów różnych „królów”, a jeszcze chętniej otoczenie polskie im takie pochodzenie przypisywało. Wszak w „kraju wybranym”, takim jak Polska, gdzie mieszkają „najpiękniejsze kobiety”, byle jaki „Murzynek” nie szukałby żony. Kiedy więc wreszcie pojawił się, rozbudzał wyobraźnię, szczególnie mieszkańców małych miasteczek i wiosek oraz ich „księżniczek”. I chociaż zgodnie z mądrością ludową, ostrzegano je, iż: „Nie wszystkie pałace dla każdej księżniczki i nie wszystko złoto, co się ciemnym blaskiem mieni”, to te, które zostały oczarowane, wpadały jak przysłowiowe ćmy w ogień. Z kolei dla wielu Afrykanów rzeczywiście marzeniem było mieć „białą” żonę. Taka żona dodawała prestiżu w ich środowisku. Nie każdy mógł ją mieć, była kosztowna. Świadczyła o pozycji społecznej. O takiej miłosnej historii opowiedziała najbliższa sąsiadka jednej z „księżniczek”:

„Taaki czarniutki był, jak ta przysłowiowa smoła. Taka tragedia dla rodziców... To było dla nich naprawdę duże nieszczęście, to był dla nich szok, zresztą dla nas też. Piętnaście lat temu, tutaj, to takie coś mogliśmy tylko w telewizorze oglądać. A ona jedyna córka taki szok rodzicom zrobiła i do domu takie coś przywiozła. Oj co to się działo! Taka młoda, ładna blondyneczka na studia do Poznania wyjechała i tam go poznała. Pierwszy raz jak z nim przyjechała, to o niczym rodziców nie ostrzegła, tylko że z kolegą przyjedzie. Na początku to nic strasznego się nie działo, jak kolega to kolega. Nawet wszyscy z sympatią

<sup>52</sup> A. Brahimi, *W niewoli algierskiego prawa*, Wrocław 1999, s. 14.

<sup>53</sup> B. B. Mosallai, S. Harris, *Perska księżniczka*, Warszawa 1999 s. 22–24.

do niej podchodzili. Zaglądali zza firanek, przyglądali się, bo nigdy z bliska nie widzieli. Jej rodzice też go polubili, ale nie tak jak zięcia. No i przyjeżdżała z nim na wakacje na święta. Rodzice rozumieli, że on swój dom rodzinny ma daleko, żalowali go trochę, przygarnęli sierotkę. No i jak tu już trochę wszyscy się oswoili, to ona taki numer wykreśliła. Jaka to była tragedia dla rodziców, jak oni płakali, prosili oboje, tłumaczyli. To była straszna tragedia... jedyna córka. Nie zgodzili się na ślub, ale ona przecież była dorosła, no i zakochana. Wzięli ślub w Poznaniu. Później długo nie przyjeżdżała. A tu raz z brzuchem się pojawiła. Okazało się, że on wyjechał do swojej Afryki, a ona ma tam dojechać później z dzieckiem. Rodzice się cieszyli, że córka wróciła i o wszystkim zapomniała. Synka urodziła, no nie powiem na początku to był śliczny, taki mulatek fajny. Na początku to był śniady, włoski kręcone, oczka czarne. Ale później pociemniał i też taki czarny stał się jak jego ojciec. Ale ludzie się przyzwyczaili, nawet jak szła z wózkiem to zatrzymywali się głaskali, chwalili. Po pół roku ojciec do nich przyjechał. Był on tam jakimś księciem i musiał pozalać sprawy z tronem i wszystko przygotować na ich przyjazd. A ona głupia z nim wyjechała. Rodzice znowu błagali, prosili, tłumaczyli, że to obcy kraj, inna kultura, że nie wiadomo co będzie. Próbowałam ich pocieszać, choć sama wiedziałam, że nic dobrego z tego nie wyniknie. No i wyjechała i wróciła po dwóch latach z jednym dzieckiem pod ręką, a z drugim w brzuchu. Podobno była tam królową, jedną z wielu jego żon. Ale chyba niezbyt jej tam było skoro powróciła. Sama nic nie mówiła, nie wiadomo, jakich krzywd zaznała. Teraz mieszka w Suwałkach, dzieci ma już duże i jakoś sobie radzi" [W 2-179].

Każde małżeństwo nigdy nie było sprawą prywatną wyłącznie dwojga osób, jak spostrzega to dzisiaj wielu młodych ludzi, ale rodziny i całej społeczności, w której żyło. Tym różniło się od konkubinatu, czy innych przelotnych związków, że było zaakceptowane przez tę społeczność, w której miało potem żyć. Nic więc dziwnego, że się nim interesowano. Tym bardziej małżeństwem z „obcym”, z którym rodzicom było nieraz bardzo trudno się pogodzić. Podobnie jak w innych sytuacjach, ambiwalentne traktowanie „obcego” przechodzi na osobę, która z „obcym” wchodzi w kontakty, zwłaszcza seksualne. Staje się ona tak samo „podejrzana”, „nieczysta”, „zarażona” „obcym”, wytykana palcami. Kobiety, które chodzą z Afrykaninem, narażają się na uwagi: „Kochasz Murzyna? Czyś ty, dziewczyno oszalała? Polaków już brakuje? A może żaden cię nie chce?”, „Przecież jest tylu Polaków, dlaczego wybrałaś akurat Murzyna?” Na ulicy od obcych ludzi mogą usłyszeć: „Jak możesz puszczać się z Murzynom...”

Tak wspomina swą miłość z Afrykaninem jedna z Polek:

„Tyle mogę powiedzieć, że nikomu nie życzę przełamywania prowincjonalnych stereotypów. Po pierwsze jest to mało realne, po drugie męczące. Wiem, że od czasu postawienia tutejszej ludności przed faktem nieślubnego czarnego dziecka, mimo iż minęło już od tej chwili dużo czasu, jestem nadal kojarzona z tą od Murzynka. Ludzie pokazywali mnie palcami i obgadywali. Zakochaliśmy się w sobie na studiach, on wykladał. Po studiach wyjechaliśmy do Paryża, trochę tam mieszkaliśmy. Zaszłam w ciążę, no i się zaczęło. Stwierdził, że musi wrócić do Kongo, tam ma podjąć praktykę lekarską, trochę się ustawić i nas do siebie ściągnąć. Ja do tego czasu miałam siedzieć w Polsce. I siedzę tak już kilkanaście lat. Nasz syn Artur ma już dwadzieścia lat. Ojca widział dwa razy w swoim życiu. Przyjechał do nas raz, gdy Artur miał dwa lata. Byliśmy spakowani, mieliśmy z nim wyjechać — tak jak umówiliśmy się listownie. Po przyjeździe powiedział, że jeszcze go nie stać na nasze utrzymanie, bo ma kłopoty. Mieliśmy jeszcze poczekać. Mniej więcej wtedy kontakt się urwał. Ja jeszcze wtedy wysyłałam listy. Po jakiś następnych dwóch la-

tach nadeszła odpowiedź. Jakaś kobieta — Polka — pisała, że jest jego żoną, ma z nim dwójkę dzieci, a on siedzi w więzieniu. To koniec historii. Artur nosi po nim nazwisko i ma jego kolor skóry. Od najmłodszych lat jest trochę prześladowany, zawsze wzbudza zainteresowanie. Jest bardzo nieśmiały. W tutejszym liceum był najlepszym uczniem. W tym roku dostał się na prawo w Warszawie. Mam nadzieję, że tam nie będzie budził takiego zainteresowania" [W 2–205].

Są jednak historie, które dla ich bohaterek mają o wiele bardziej traumatyczny przebieg. Powszechne wśród rozmówczyń są obawy, iż obcy, który wraz z nowo poślubioną małżonką wraca do swej egzotycznej ojczyzny, zmienia się niczym Mr Jekyll w tyrana i despotę:

„Miałam sąsiadkę z bloku, która wyszła za Tunezyjczyka. Szybko uciekła stamtąd. W Polsce był bardzo cywilizowanym muzułmaninem, tam gorzej było. Tam po prostu było tak jak u nich. Miałam parę koleżanek, co też za Murzynów wyszły i to wszystko się rozpadło. W Polsce oni starają się nie narazić nikomu, bo są w mniejszości. Ale jak już tam ją zawiozła, w ten swój klan, to już tę kobietę... i ona nie może tego znieść. Próbuje uciekać, później dziecko ściągać. Przeważnie to się nie udaje, bo tam muzułmanin głowa rodziny i większe ma prawa" [W 2–172].

Opowieści podobne do powyższej można usłyszeć w wielu miejscowościach w Polsce, niekoniecznie tylko na prowincji i oczywiście niekoniecznie tylko w Polsce. Zdarzają się w całej Europie i Afryce. Popularyzowane są w dziesiątkach lepszych lub gorszych romansów, kobiecych powieściach autobiograficznych<sup>54</sup>. Książki te, uchodzące za bestsellery literatury popularnej, wzmacniają tylko już istniejące stereotypy. Utwierdzają w przekonaniu, choć nie tyle może potencjalne „księżniczki”, co raczej ich otoczenie, że małżeństwo z „obcym” jest niebezpieczne i zawsze będzie nieudane. Cieszą się powodzeniem, bo czytelniczki (mężczyźni raczej rzadko po nie sięgają) tych książek odnajdują w nich własne, tylko wzbogaczone przez autorki wyobrażenia na temat Afrykanów, czy muzułmanów. Jednocześnie ich dowartościowują, ponieważ w trakcie czytania nabierają przekonania, że: „ja bym nigdy nie była taka głupia”. Zauważyć to można na „zacytanych” stronicach tych książek wypożyczonych z dzielnicowych bibliotek, iż niektóre czytelniczki nie wytrzymują i bazgrołą długopisem w odpowiednich miejscach komentarze typu „ale głupia k...”

Autorki zaś tych książek i jednocześnie ich bohaterki opowiadają o swoim zaurzeczywieniu „obcym” mężczyzną, swojej wielkiej miłości do niego i jeszcze większym rozczarowaniu i nieszczęściu, jakie spotkało ich w jego kraju, w jego rodzinie i w jego kulturze. Opowieści bohaterek i zarazem autorek tych książek nie są fikcyjnymi romansami. Ich wartość literacka nie ma tu większego znaczenia. Istotne jest, że wiarygodnie przedstawiają swoje spotkanie z obcym mężczyzną i obcym krajem. Stanowią więc bardzo interesujące źródło dla każdego badacza stosunków

<sup>54</sup> W Polsce ukazały się m.in. Anny Brahimi *W niewoli algierskiego prawa* (1999), Betty Mahmoody *Tylko razem z córką* (1992) i *Z miłości do dziecka* (1993), Iris Johansen *Złoty barbarzyńca* (2002), Barbary Mossalal Bell i Sary Harris *Perska księżniczka*, Jean P. Sasson *Księżniczka i Córki księżniczki Sultany*, Magdy Tunzvi *Biała Niewolnica* (1994) i Corinne Hofmann *Biała Masajka* (2002). Powstały też na ich podstawie filmy, które robią jeszcze większe wrażenie na przeważnie damskiej widowni.



międzykulturowych. Bohaterki, nieświadome tego, doskonale ilustrują „szok kulturowy”, jaki przeżywają, tym bardziej, iż nie są na niego przygotowane. Skądkolwiek by pochodziły, jest w nich zawsze jakaś prowincjonalność. Stąd ich wizje „obcego” są tak pełne symboli–stereotypów.

Bohaterki bez skrępowania opisują swoje numinotyczne zauroczenie i miłość od pierwszego wejrzenia:

„Stoję jak rażona piorunem. Na balustradzie promu siedzi niedbale wysoki, brązowy, niezwykle piękny egzotyczny mężczyzna i swymi ciemnymi oczami wpatruje się w nas, jedynych białych w tym całym tłumie. Mój Boże, myślę, jakież on piękny, kogoś takiego jeszcze w życiu nie widziałam. (...) Twarz ma tak regularne i piękne rysy, że można by pomyśleć, iż to twarz kobiety. Jednakże postawa, dumne spojrzenie i żyłasta muskulatura zdradzają, że jest mężczyzną. Nie potrafię odwrócić wzroku. Siedząc tak w zachodzącym słońcu, wygląda jak młody bóg. (...) Widzę zarys jego długiego ciała i czuję zapach, który działa na mnie erotycznie”<sup>55</sup>.

Albo:

„Muszę przyznać zupełnie szczerze, że zawsze uważałam, że *black is beautiful*, jak mówił mój mąż. Koleżanki pytały: «Jak ty możesz położyć się z nim do łóżka», a ja odczuwałam wielką przyjemność, bardzo mi było z nim dobrze (...) do dzisiaj oglądam się za kolorowymi, którzy bardzo mi się podobają”<sup>56</sup>.

Nawet jeśli egzotyczny cudzoziemiec był niski, to też nie wydawał im się brzydki:

„Jego ładną twarz zdobią zęby, równiutkie i piękne jak perły! Gdyby dodać mu kilkanaście centymetrów, niewątpliwie byłby to bardzo przystojny mężczyzna”<sup>57</sup>.

Piszą także, jakie wrażenie wywarła na nich ich sztuka uwodzenia:

„Mudi obsypywał mnie kwiatami, bardzo osobistymi prezentami, nieustannie wypełniał moje życie zaskakującymi dowodami głębokiego uczucia. W codziennej poczcie znajdowałam ręcznie malowane kartki pocztowe lub miłosne liściki; słowa wycięte z gazet i naklejone na kartkę papieru”<sup>58</sup>.

Fascynacja „obcym mężczyzną” towarzyszy fascynacji „obcym krajem”:

„Wyobrażałam sobie to niebieskie niebo, palmy, winogrona i owoce, których nigdy nie jadłam (...) robi mi się ciepło na sercu”<sup>59</sup>.

Nie zwracają uwagi na ostrzeżenia bliskich i przyjaciół i wychodzą za mąż. Kiedy realizują się ich marzenia, pierwsze wrażenia w „raju” przekraczają często najśmielsze oczekiwania. „Nowy świat” działa na wszystkie zmysły — gwar targowisk, zapachy orientalnych przypraw i błękit nieba wydawał się spełnieniem:

„Zabudowa jest bogata, pełna fantazji, czasami monumentalna. Jej koloryt uzupełnia sząca się w słońcu bielizna (...) Jesteśmy zmęczone, ale zachwycone stolicą, która tętni

<sup>55</sup> C. Hofmann, op. cit. s. 8–10.

<sup>56</sup> M. Tunzvi, op. cit. s. 36.

<sup>57</sup> A. Brahimi, op. cit. s. 12.

<sup>58</sup> B. Mahmoody, *Tylko razem z córką*, Warszawa 1992, s. 175.

<sup>59</sup> A. Brahimi, op. cit., s. 14.

życiem, gwarem, jest bardzo kolorowa i młoda (...) rzeczywistość dla mnie jak nie z tego świata”<sup>60</sup>.

Pierwszym dniom w nowym kraju zawsze towarzyszy zachwyt i ciekawość, która pcha do poznania wszystkich jego zakątków. Co prawda, dostrzegają wprawdzie biedę i różne niedogodności życia, to z początku jednak się nie liczy. Dopiero po pierwszych sielankowych chwilach zaczynają pojawiać się najpierw „drobne nieporozumienia” z mężem lub jego rodziną. Odzywają się w głowie wcześniejsze przestrogi przyjaciół i rodziny: „Było tak wiele sygnałów, które zignorowałam”<sup>61</sup>. Coraz bardziej bezkompromisowa postawa męża będącego na „własnym terenie” — zmusza do refleksji. Zaczynają się wątpliwości, czy decyzja o wyjeździe była słuszna i pojawia się lęk. Wkrótce okazuje się, że wszystkie autorki tych książek: „Nie tak sobie to wyobrażały”. Jak pisze z kolei Hofmann, doświadczają: „Nieba i piekła, docierając do granic fizycznej i duchowej wytrzymałości”. Zauroczenie ustępuje:

„Po mej miłości pozostała w tym momencie tylko głęboka nienawiść. Nie potrafię pojąć, że w tak krótkim czasie wszystko mogło się aż tak zmienić”<sup>62</sup>.

Autorki budują negatywny obraz męża — tyrana. Opisują jego skandaliczne zachowanie. Niektóre pokazują go jako psychopatę. Czytelnikowi ukazywana jest przemoc, wyzwiska i zniewolenie, z jakim spotkały się po opuszczeniu ojczyzny.

Wyrażają uogólniające opinie, dalekie od obiektywizmu:

„Bicie kobiety zakodowane jest w umyśle każdego Murzyna i należy nie tylko do rytuału pożycia małżeńskiego. Czarny bije żonę tak samo jak kochankę, która jest jego drugą, trzecią, czwartą nieformalną żoną. Biję ją przed stosunkiem i po stosunku. Biję ją rano, wieczorem i w nocy”<sup>63</sup>.

Mahmoody zarzuca zaś dorosłym mężczyznom z Algierii dziecinność i wieczne podporządkowanie matce, pisząc:

„Denerwuje mnie brak dojrzałości u tych „dorosłych” mężczyzn, nieprzecięta od urodzenia pępowina. Nie mają odwagi przeciwstawić się matce, toteż całkowicie podporządkowują się ich woli. Rozumiem, że obyczaje, język i religia kultywowane przez pokolenia pozwalają zachować tożsamość narodu... Ale daleka jestem od akceptacji ewidentnych bzdur, mających niewiele wspólnego ze zdrowym rozsądkiem czy tradycją jakiegokolwiek narodu, wpływających destrukcyjnie na rozwój człowieka”<sup>64</sup>.

Charakterystyczne, że autorka nie zauważa przy tym, że przy okazji na przykładzie roli matki pokazuje w zupełnie innym świetle pozycję kobiet w tym kraju, daleką od stereotypowego obrazu kobiet uciskanych przez mężczyzn. W Afryce i krajach muzułmańskich małżeństwa binacjonalne mają, jak i gdzie indziej, problemy z otoczeniem i najbliższą rodziną:

<sup>60</sup> Ibidem, s. 27–33.

<sup>61</sup> B. Mahmoody, op. cit., s. 48.

<sup>62</sup> C. Hofmann, op. cit., s. 268.

<sup>63</sup> M. Tunzvi, op. cit., s. 138.

<sup>64</sup> B. Mahmoody, op. cit., s. 174–175.

„Dawali mi odczuć, że we wszystkim zależę od nich, że moje zdanie tu się nie liczy. Dalsza rodzina, jak wynikało z plemiennych przykazań, trzymała się ode mnie na dystans. (...) Rodzina krępowała mnie we wszystkim, musiałam liczyć się też z jej gustami w sprawie mody. (...) Czulałam w spojrzeniu moich kuzynów dezaprobatę. Rozumiałam, że nie pasuję do nich”<sup>65</sup>.

Integracja w nowej rodzinie, mimo początkowej fascynacji i obustronnej ciekawości, nacechowana jest jednocześnie od początku dużą nieufnością. Przybyłe kobiety starają się w pełni uczestniczyć w życiu rodziny i obowiązkach domowych. Nie są zmuszane do pracy, ale jednocześnie wielu rzeczy nie wolno im wykonywać. Traktowane są jak „goście honorowi”, co jednak tylko podkreśla ich inność i obcość:

„Patrzą na mnie podejrzliwie, niedobre, strzelające na wszystkie strony oczy. (...) To, co mnie uderza na pierwszy rzut oka, to przenikliwe, świdrujące oczy kobiet i błysk ich złych spojrzeń (...) Każda z arabskich kobiet chce dotknąć moich jasnych włosów i zobaczyć moje niebieskie oczy. Czuję się jak wystawiona na sprzedaż niewolnica”<sup>66</sup>.

Powyżej cytowane autorki zamiast z tolerancją podejść do normalnej ciekawości, równie często spotykanej w Polsce w stosunku do Afrykanów, czują się osaczone. Ciekawe i jednocześnie zaniepokojone spojrzenia są w jednym i drugim przypadku odbierane jako „złe spojrzenia”. Nic dziwnego, że takie nastawienie musi prowadzić wcześniej czy później do konfliktu. Książki te wbrew swemu przesłaniu pozwalają przygotowanemu czytelnikowi dostrzec, że winny był nie tylko mąż, który „nagle zwariował” i jego rodzina, ale i same bohaterki, które wchodząc do afrykańskich i muzułmańskich rodzin, jednocześnie próbują zachować swą nietykalność osobistą i autonomię kulturową. Żadna z nich nie czuje się bynajmniej rasistką, czy ksenofobką. Są przekonane o swojej otwartości i tolerancji, zwłaszcza na tle swojej rodziny i otoczenia w kraju. Jednocześnie jednak każda jest pewna swej wyższości kulturowej. Gdy pojadą już do kraju swego męża, nie chcą się dostosować do afrykańskiego, czy arabskiego otoczenia, do życia wspólnotowego w ramach rodziny. Brak im często minimalnej kompetencji kulturowej. Nie starają się zrozumieć kontekstów tamtej kultury, nauczyć się chociażby miejscowego języka, tylko ślepo próbują narzucić własne (najlepsze w swoim mniemaniu) wzory otoczeniu, co oczywiście nie może skończyć się dobrze. Na przykład Magda Tunzvi pisze:

„Nie znam języka (Szona) i nie będę się go uczyć, bo nie chcę (...) Wystarczyło, że kazał mi przyjąć kogoś z rodziny, a już się buntowałam. Nie znosiłam dzielenia się wszystkim co posiadałam. Jedzeniem, sukienkami, bielizną, pieniędzmi. Nie mogłam tego znieść...”<sup>67</sup>

Pouczający jest zamieszczony także w książce komentarz jej bardziej kompetentnej kulturowo przyjaciółki:

„Magda nie potrafiła pogodzić się z nawykami czarnych i presją kuzynów męża. Z tym, że jej wszystko odbierali, a jej własność prywatna stawała się wspólna, czy też przeznaczona do wspólnego użytku. Mąż Magdy bardzo imponował swojej rodzinie jako osoba

<sup>65</sup> M. Tunzvi, op. cit., s. 20.

<sup>66</sup> A. Brahim, op. cit., s. 44.

<sup>67</sup> M. Tunzvi, op. cit., s. 104.

wykształcona i postawiona wysoko w hierarchii. Ale przede wszystkim ci czarni kuzyni szukali u niego pomocy i on to przyjmował jako oczywistość. Jego drzwi były zawsze otwarte i rodzina całymi chmarami spadała na ich dom w Harare. Jeśli było coś w lodówce, to wszystko zostawało zjedzone, bez najmniejszego zastanowienia, że jutro nie będzie co do ust włożyć. Taki jest styl życia. Jeśli Magda pojechałaby gdzieś do rodziny męża, powiedzmy do jego kuzynów na wsi, to oni również by ją tak podejmowali<sup>68</sup>.

Pod tym względem Afrykanie w Europie, może dlatego, że nie mają tak silnie zakorzenionego poczucia wyższości własnej kultury, dostosowują się, przynajmniej na poziomie adaptacji praktycznej, znacznie lepiej do swego europejskiego otoczenia.

Męskich historii wydanych w formie książek o fascynacjach „obcymi” kobietami jest mało, tym bardziej z Afrykankami. Te, które są, mają trochę inną konstrukcję. Europejscy mężczyźni nigdy nie przedstawiają się jako ofiary swych partnerek małżeńskich, a raczej ich otoczenia. Są jednak i podobieństwa. Mężczyzn ekscytuje w egzotycznych kobietach przede wszystkim ich fizyczna inność, „orientalna uroda”, jednocześnie „tajemniczość”, „nieprzeniknioność”, „spontaniczność”, „naturalność” i specyficzna — jak piszą — „niezakłamana” moralność. Pragną ją poznać, redukując dystans i doprowadzając się do obsesyjnego pożądania jak Allan — bohater powieści Mircei Eliadego — będący porte-parole autora<sup>69</sup>. Zostają jednak pokonani przez świat, który mimo ich otwartości wobec niego nie był ich światem<sup>70</sup>.

Czy wszystkie miłosne spotkania z „obcym” muszą się tak kończyć? Czy prawdą jest, jak twierdzi znajoma Magdy Tunzvi, że „Gdy spotyka się kultura europejska z afrykańską, małżeństwa nie mają szans”<sup>71</sup>? Obserwacja dowodzi, że nic nie jest całkiem przesądzone. Znaleźć można i w Polsce, i w Afryce małżeństwa, które przetrwały próbę czasu. Jak pisze jedna z kobiet na stronach internetowej grupy dyskusyjnej poświęconej wyżej wymienionym książkom:

„Jestem żoną Araba od ponad 20 lat i nie narzekam. Małżeństwo to nie zabawa. Musi być zrozumienie i tolerancja dla kultury. Niestety Polki w większości zafascynowane egzotycznością panów z państw arabskich nie zwracają uwagi na to, że ich kultura jest całkowicie odmienna od naszej, a po przebudzeniu stwierdzają, że nie mogą swego męża „przekabacić” na swoją modłę. Nie chcą zaakceptować ich takimi, jakimi są. Nie chcą zrozumieć, że pewne zachowania według religii muzułmańskiej nie przystoją. Paniom, które mają „ochotę” na Araba, proponuję najpierw postudiować i zapoznać się ze zwyczajami i kulturą islamu. Porozmawiać otwarcie ze swym przyszłym, a dopiero potem... [Agnieszka].

Prawdą jest jednak, że związki binacjonalne mają zwykle do pokonania więcej przeciwności, bo oprócz tych, które tkwią w nich samych, także te z ich otoczenia,

<sup>68</sup> Ibidem, s. 149.

<sup>69</sup> M. Eliade, *Majtreji*, Warszawa 1988.

<sup>70</sup> Ostatnią wydaną książką tego typu jest Jamesa Buchanana *Miłość pod niebem Iranu* (2002), która jest jednym z nielicznych przykładów literackich, w którym mężczyzna szuka swojej egzotycznej „księżniczki”.

<sup>71</sup> M. Tunzvi, op. cit., s. 149.

choć prawdą jest również, że wiele z nich je pokonuje. Wtedy jednak nie są bohaterami romansów. Taki materiał na tworzywo literackie uważany jest za banalny.

Książki omawiane tutaj, podobnie jak same stereotypy, pisane są z wyraźnym przesłaniem „ku przestrodze”:

„Gdy byłam maltretowana, poniżana i krzywdzona, wylałam nieraz z bezsilności i przysięgałam sobie, że wykrzyczę kiedyś światu swój bunt przeciw niesprawiedliwości i deptaniu elementarnych praw człowieka — w majestacie algierskiego prawa! (...) Chciałabym, żeby moje wspomnienia stały się ostrzeżeniem dla młodych kobiet, zbyt łatwo nieraz podejmują decyzję o związaniu swego losu z człowiekiem obcej narodowości, kultury i wyznania”<sup>72</sup>.

Autorki odnoszą też czytelnicy sukces. Dowodzi tego liczba wypożyczeń ich książek w bibliotekach i znikające nakłady z półek księgarskich. Wzbudzają wiele skrajnych emocji, o czym świadczą wypowiedzi ich czytelniczek na stronach internetowych, jak np.: „Świetna książka! Polecam Paniom, szczególnie tym, które chcą poślubić muzułmanina” [Iwonka].

„Jestem zła na wszystkich Arabów za to, że stają się tacy (...) za to, że żenią się z chrześcijankami i po ślubie zmieniają się w innych ludzi, że porywają swoje rodziny albo swoje dzieci” [Larysa].

Wydaje się, że swą popularność zawdzięczają temu, że przywołują w nas myślenie mityczne. Kontakty, a zwłaszcza kontakty seksualne z „obcym” — „nie człowiekiem przecież”, powinny być zdecydowanie ukarane, tak jak ze zwierzętami. Inaczej w porządek naszego świata może wkraść się chaos. Tego m.in. uczą nas mity. Dlatego małżeństwa międzyetniczne w wielu kulturach były i są zakazane. W Starym Testamencie np. spotykamy się z wielokrotnym silnym „nie” dla małżeństw „mieszanych”, choć historie biblijne są jednocześnie przykładem stałego łamania tego zakazu, traktowanego jako „sprzeniewierzenie się Bogu”, grożącego odstępstwem od wiary, a więc dezintegracją kulturową:

„Nie wydawajcie córek swoich za ich synów! Nie bierzcie córek ich dla synów swoich ani dla siebie za żony! Czyż nie przez to zgrzeszył Salomon król izraelski?”<sup>73</sup>.

Jeśli już do tego dojdzie, to należy stanowczo przeciwdziałać, oddalając kobiety cudzoziemskie. To co jest „grzechem” w stosunku do „swoich”, nie jest nim w stosunku do „obcych”:

„Myśmy popełnili przestępstwo przeciw Bogu naszemu, żeśmy wzięli za żony kobiety obcoplemienne spośród narodów tej krainy. Ale mimo to jest jeszcze nadzieja dla Izraela. (...) odprawimy wszystkie te żony nasze obcoplemienne i to, co z nich się narodziło, bo tak postąpić należy według Prawa”<sup>74</sup>.

Mamy tam również do czynienia ze znanym i współcześnie zwyczajem sprawozdania przez migrantów żon z kraju swojego pochodzenia. Abraham mówi do swego sługi, który pełni godność zarządcy:

<sup>72</sup> A. Brahimy, op. cit., s. 291.

<sup>73</sup> Neh. 13, 25–26.

<sup>74</sup> Ezdr. 10, 2–3.

„(...) chcę żebyś mi przysiągł na Pana, Boga nieba i ziemi, że nie weźmiesz dla mego syna Izaaka żony spośród kobiet Kanaanu, w którym mieszkam, ale pójdziesz do mego rodzinnego kraju i wybierzesz żonę dla mego syna Izaaka”<sup>75</sup>.

Preferencja, jeśli nie wyraźny nakaz, zawierania małżeństw we własnej grupie jest w gruncie rzeczy uniwersalna, choć nie we wszystkich społeczeństwach przybierała postać rygorystycznego prawa surowo egzekwowanej endogamii. Nawet jednak w formalnie otwartych na mieszane związki społeczeństwach starano się utrudnić małżeństwa z „obcym”, zwłaszcza różniącym się fizycznie, z obcego kręgu kulturowego. Zawsze też, w związku z magicznym wyobrażeniem krwi, tego typu krzyżowanie niesło za sobą głębokie obawy co do skutków dla czystości danej grupy spozstrzeganej jako określona rasa<sup>76</sup>. Współczesne afrykańskie społeczeństwa mogą także dostarczyć tu wielu przykładów<sup>77</sup>. Jednocześnie wymiana czy użyczenie kobiet, tzw. gościnność seksualna, czy prostytutka sakralna, należała w wielu społecznościach do rytuałów integracji, przełamująca obcości innego, tak jak wspólna z nim biesiada<sup>78</sup>. Poza tym nawet w bardzo endogamicznych grupach nigdy i nigdzie zakaz kontaktów seksualnych z obcym nie był całkowicie przestrzegany, choć do takich przypadków dochodziło z reguły poza prawem. Co więcej, łamiący nakazy zawierania związku we własnej grupie z jednej strony oczywiście narażali się na surowe sankcje, z drugiej ich romantyczne historie budziły jednak współczucie, wywołując niesłychanie silną fascynację, znajdującą dawniej wyraz w pieśniach i poezji, a obecnie przede wszystkim w filmie. Mimo rozpowszechnionego poglądu, że wzory miłości romantycznej ograniczone są do kultury euroamerykańskiej, znajdujemy je także w Afryce<sup>79</sup>. Współcześnie filmy produkcji indyjskiej, ale też miejscowej oraz seriale telewizyjne, takie jak *Isaura*, potrafią skupić przy ich oglądaniu większość mieszkańców z danej miejscowości<sup>80</sup>. Nawet jednak i one w większości nie pozostawiają złudzeń, jak takie związki mogą się skończyć. Może właśnie dlatego myśl o poślubieniu „obcego” przyprawia, jak przyznają to sami badani, o owe „drżenia serca”.

<sup>75</sup> Rdz. 24, 3–4.

<sup>76</sup> A. Bêteille, *Rasa, kasta i pleć kulturowa*, w: M. Kempny, E. Nowicka (wybór), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa 2006, s. 312–328; patrz także: G. Myrdal, *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*, New York 1944.

<sup>77</sup> Np. w społeczności Igbo, gdy ktoś planuje zawarcie związku małżeńskiego poza grupą, cała rodzina stara się to mu wyperswadować, przekonując o negatywnych następstwach takiego kroku. Przy tym oskarża się obcych o kanibalizm, aroganctwo, prymitywizm itp.; D. J. Smith, *Romance, parenthood, and gender in a modern African society*, „Ethnology”, vol. 40, 2001, s. 129–151.

<sup>78</sup> A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006, s. 57.

<sup>79</sup> Ibidem. Patrz także: J. Bell, *Notions of Romantic Love among the Taita of Kenya*, w: W. Jankowiak (red.), *Romantic Passion: A Universal Experience?*, New York 1995, P. Riesman, *Defying Official Morality: The Example of Man's Quest for Woman among the Fulani*, „Cahiers d'Etudes Africaines”, 44, s. 602–603, Uchendu V., *Concubinage among the Ngwa Igbo of Souther Nigeria*, „Africa”, 1965, nr 35 (2), s. 187–197.

<sup>80</sup> W Nigerii taką masową i gorączkową fascynację wzbudził m.in. film *Tabu* opowiadający o międzykastowej miłości w społeczności Igbo, wolnej kobiety (*diala*) i niewolnika (*osu*), kończącej się oczywiście tragicznie; D. J. Smith, *Romance...*, op. cit., s. 137.

Najgorzej działo się jednak tam, gdzie tzw. nowoczesne państwo wpisywało myślenie magiczne do swych kodeksów, interweniując w tak delikatną sferę stosunków międzyludzkich, jakimi są relacje między płciami. Zakaz zawierania małżeństw z „obcym”, przybierającym postać człowieka obcego „rasowo”, i wszelkich z nim kontaktów seksualnych najbardziej kuriozalną i drastyczną formę uzyskał w okresie apartheidu w Republice Południowej Afryki. Jednocześnie kraj ten wtedy był doskonałym przykładem, iż żadne obowiązujące wzory kulturowe, prawo i represje nie są w stanie pokonać przemożnej fascynacji „obcym” na tle seksualnym. Mimo groźących „Białym” i „Czarnym” surowych represji, łącznie nawet z karą śmierci za naruszenie tzw. aktu o niemoralności, do jego łamania dochodziło bardzo często. Wszyscy wiedzieli, że wielu białych mężczyzn z RPA jeździło do „czarnych” domów publicznych w Lesotho. Na tym jednak się nie kończyło.

Wspaniałą ilustracją tego może być książka południowoafrykańskiego pisarza Alana Patona Stewarda pt. *Za późno ptaszku*. Przedstawia historię miłości „białego” mężczyzny do Afrykanki. Mężczyzną tym jest szczęśliwy mąż i ojciec, o wysokiej pozycji towarzyskiej, będący w dodatku porucznikiem policji, który niejednokrotnie sam przestrzegał, jak poważne konsekwencje może nieść choćby myśl o „czarnej” kobiecie. Tymczasem i jego dotyka namiętność, a ten niemal idealny człowiek wg standardów apartheidu stacza się na dno. Bo w Afryce Południowej:

„Żaden biały nie mógł tknąć czarnej kobiety, by żaden czarny nie mógł tknąć białej kobiety, a kto przekroczył to prawo, prawo ludzi twardych jak gład, jak skała w krainie głazów i skał, płacił upadkiem i zagładą”<sup>81</sup>.

Autor kilkakrotnie podkreśla wagę „aktu o niemoralności”:

„Stary czy młody, biedny czy bogaty, minister czy kaznodzieja, dyrektor czy włóczęga, kto tylko tknie czarną kobietę — a wyjdzie to na jaw — nic go nie ocali”<sup>82</sup>.

W Afryce Południowej samo zwrócenie uwagi na czarną kobietę wywoływało oburzenia. Dlatego bohater książki odczuwa ogromne przerażenie, gdy odkrywa swe głęboko skrywane pożądanie do czarnoskórej Sophi:

„Później uśmiechnęła się do mnie, a mnie ogarnęła ta szaleńcza słabość, której nienawidzę i której boję się, i ona to poznała, bo była to rzecz, którą rozumiała. (...) Powiniem był powiedzieć jej (...) nie przychodź do mojego domu i nie uśmiechaj się do mnie ani też nie myśl, że może coś być między mną a tobą. Bowiem to prawo jest największe i najświętsze ze wszystkich praw i jeśli je złamiesz, a dowiedzą się o tym, będzie to dla Ciebie wyłącznie jeszcze jednym przekroczeniem prawa. Lecz jeśli ja je złamię, a odkryją to, cały świat runie”<sup>83</sup>.

Urok egzotycznej kobiety jest jednak silniejszy niż jakiegokolwiek prawo, tak że „idealny człowiek apartheidu” pogrąża się w zgubnej dla niego namiętności.

Odwrotną sytuację, tzn. historię zauroczenia czarnego mężczyzny białą kobietą w RPA znajdujemy z kolei w powieści innego pisarza południowoafrykańskiego

<sup>81</sup> A. Paton, *Za późno ptaszku*, Warszawa 1956, s. 20.

<sup>82</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 126–127.

— Lewisa Nkosi. Główny bohater nie słucha przestrogi, jakiej udziela mu ojciec przed podróżą do miasta:

„Staruszek mawiał często: «Nie pożądam nigdy białych kobiet, synu. Białe kobiety, z umalowanymi wargami i miękką, połyskliwą skórą, gubią naszych mężczyzn niby zdradziecka przynęta. Mamy inne obyczaje niż biali, mówimy innym językiem. Biali są śliscy jak węże, lecz pożerają nas jak rekiny». Cóż, miał rację. Nietrudno domyślić się, że puściłem jego ostrzeżenie mimo uszu. Przypomniałem je sobie, gdy połknąłem przynętę i haczyk zaczął łaskotać mnie w gardło. Natknąwszy się na plaży na białą dziewczynę, widziałem tylko to, co zabronili mi oglądać biali panowie, zbrojni w niezliczone prawa i kary. Inną istotę ludzką. Kobiętę o ciele, które było miękkie, krągłe i godne pożądania. W zasięgu ręki. To właśnie ujrzałem”<sup>84</sup>.

Bohater uznany potem za „zdemoralizowanego tubylca” i skazany na karę śmierci, przekracza „świętą granicę” i odważa się zbrukać „święte ciało anielskiej i eterycznej białej Weroniki”, kobiety uwodzącej go przez długie tygodnie zza linii wyznaczonej przez gigantyczny napis na tablicy oddzielającej oba terytoria: „Kąpielisko tylko dla białych. Murzynom wstęp wzbroniony”

W konfrontacji z nienaturalnym prawem Biała zaczyna odgrywać rolę niewinnej, bezbronnej, symbolizującej dziewictwo ofiary okrutnej zbrodni. W konsekwencji Czarny zostaje uznany za gwałciciela i staje się — jak zauważa dalej autor — ucieleśnieniem brutalnych sił mrocznego kontynentu. Siedząc w więzieniu, staje się obiektem badań różnych naukowców, którzy — jak pisze autor — mają nadzieję wzbogacenia swojego dorobku naukowego o „wnikliwie studium prymitywnej psychiki murzyńskiego zbrodźcy”. Nkosi kreśli tu przy okazji również wizerunek europejskich socjologów, psychologów i psychiatrów nieustannie przeprowadzających wywiady z oskarżonym Afrykaninem, których pytania są odbiciem zarówno ich wiary w stereotyp „Murzyna–gwałciciela”, jak i ciekawości zrodzonej z lęków:

„(...) zazwyczaj zachowują się nieśmiało i uprzejmie, nie chcą rozpraszać poważnej atmosfery studiów naukowych nad osobowością gwałciciela. Tak czy owak niesłychane podniecenie i zaciekawienie psychologów, gdy zwierzam się z czegokolwiek związanego z seksem, ma w sobie coś chorobliwego i niesmacznego. Niektóre pytania są zdumiewająco naiwne. Inne bywają mądre. Wszystko i tak sprowadza się do jednego: dlaczego to zrobiłem? Czy zawsze marzyłem o przespaniu się z kobietą wyższej rasy? Czy, patrząc na sprawę z pewnej perspektywy, uważam, że zaspokoili mnie erotycznie równie dobrze jak Murzynka, choć trzeba przyznać, warunki nie były idealne? I ostatnie pytanie: przypuśćmy, że wybuchłaby rewolucja — czy każdy krajowiec gwałciłby na prawo i lewo białe kobiety i dzieci? I tak bez końca! Dziwne to wszystko, bardzo dziwne. Nazywanie mojej sytuacji szczególną jest w istocie eufemizmem. Jak na przykład wyjaśnić to, że choć jestem gwałcicielem skazanym na śmierć za zbrukanie świętego ciała białej kobiety, strażnicy traktują mnie znacznie lepiej niż więźniów politycznych, którzy domagali się tylko równych praw dla wszystkich obywateli swego kraju?”<sup>85</sup>

Przykłady interwencji państwa w relacje damsko–męskie z okresu apartheidu w RPA należą oczywiście na świecie do wyjątkowo skrajnych, ale wszędzie tam,

<sup>84</sup> L. Nkosi, *Milosny lot*, Warszawa 1986, s. 9–10.

<sup>85</sup> Ibidem, s. 17–18.



gdzie państwo jest nadgorliwie odpowiedzialne za swych „niefrasobliwych” obywateli nie jest czymś wyjątkowym. W formie może mniej drastycznej (choć to zależy zawsze od okoliczności) skłonność do decydowania urzędników, czy dany człowiek może zawrzeć związek małżeński z „obcym”, spotyka się i w innych krajach na całym świecie. Przedstawiciele administracji i policji, podobnie jak zwykli obywatele, dają też nierzadko wyraz swemu potępieniu dla takich związków:

„Znowu pogardliwe spojrzenia policjantów, które mówią niedwuznacznie: «Czego tu jeszcze chcesz, zjeżdżaj do swojego kraju» (...) Widzę tego policjanta po raz pierwszy, odpychający typ. Jego oczy mówią wyraźnie: «Oto efekt małżeństw mieszanych! Algierczycy żenią się z europejskimi k. i potem przywożą je do naszego kraju, ażeby mieć z nimi same kłopoty». W tym kraju policja, sąd i prokurator to jeden wielki cyrk, w którym każe mi się chodzić po linie, wiedząc, że tego nie umiem, więc i tak spadnę<sup>86</sup>».

Wszystkie cytowane wyżej autorki skarżą się na złe traktowanie ich przez urzędy państwowe, mając głębokie poczucie dyskryminacji. Mimo subiektywności ich opisów, braku znajomości lokalnego prawa i kontekstów kulturowych, w których ono występuje, ich opisy są i w tej kwestii wiarygodne. Przedstawiają charakterystyczną wszędzie dla reprezentantów państwa nadgorliwość w stosowaniu restrykcyjnego prawa wobec cudzoziemców. Politycy, którzy te prawa stanowią, i urzędnicy, sędziowie oraz policjanci, którzy je wcielają w życie, są przecież ludźmi takimi jak inni. Nic więc dziwnego, iż w przypadku związków binacjonalnych w ich głowach ujawniają się obrazy sugerujące, że małżeństwa „mieszane” są „zagrożeniem” dla obowiązującego porządku. Więcej, jak wielu z nich podkreśla — „zagrożeniem dla bezpieczeństwa państwa”. Także w Polsce wydaje się, iż czasami robią wszystko, aby do takiego małżeństwa nie doszło:

„To była ciężka próba. Formalności, które musieliśmy załatwić w celu otrzymania ślubu i prawnego usankcjonowania związku, trwały dwa lata<sup>87</sup>».

Tak było w Polsce, ale w Kenii według Corinne Hofmann trwało to równie długo.

We współczesnej Europie zainteresowanie urzędników państwowych „mieszanyimi parami” od lat dziewięćdziesiątych stało się w zasadzie normą. Zjawisko występuje w ramach polityki ograniczania imigracji i walki z falą tzw. małżeństw papierowych, zawieranych jedynie w celu legalizacji pobytu. W Unii Europejskiej i w Polsce zmieniono pod tym kątem także prawo dotyczące łączenia rodzin, zwłaszcza odkąd stało się główną formą legalnej imigracji. Obecnie w prawie europejskim zasada ta dotyczy jedynie współmałżonka i małoletnich dzieci, choć w niektórych krajach, aby nie być w sprzeczności z innymi obowiązującymi od niedawna prawami, może to być również konkubent, także tej samej płci, a dzieci — również pozamałżeńskie i adoptowane. Wykluczone są jednak, nie mieszczące się w europejskich wzorach kulturowych, małżeństwa poligamiczne. W ramach proce-

<sup>86</sup> A. Brahim, op. cit., s. 117–118.

<sup>87</sup> M. Tunzwi, op. cit., s. 10.

dur sprawdzających umożliwiono badanie<sup>88</sup>, czy małżonkowie mieszkają razem, czy znali się przed ślubem, co wiedzą o sobie, czy mówią językiem zrozumiałym dla obojga, czy nie ma między nimi zbyt dużej różnicy wieku, czy przed zawarciem związku spisali intercyzę. Informacje na ten temat można zbierać zarówno w sposób jawny, jak i tajny. W Polsce zdarzało się już, że urzędnik w trakcie przesłuchania potrafił zażądać dowodu, czy małżeństwo zostało skonsumowane; zapytać: „Dlaczego jeszcze nie ma pani z nim dzieci?, Czy była pani z jednym Murzynem, czy z innymi także?” Kobieta jest pouczana: „Czy zdaje sobie pani sprawę, ile żon może mieć w Afryce pani czarnoskóry mąż?” Jest to skutek nadmiernego naśladownictwa wzorów postępowania przyjętych w niektórych krajach europejskich, ponieważ np. w Wielkiej Brytanii urzędnicy *Home Office* telefonują późną nocą i sprawdzają, czy małżonkowie są razem w domu. Jeśli coś nie gra, wzywają ich na przesłuchanie. Bywa, że przychodzą do mieszkania, sprawdzają, czy w łazience są np. dwie szczoteczki do zębów, a w szafie bielizna obu małżonków. We Francji urzędnicy zbierają zeznania od sąsiadów, czy znajomych pary. Sprawdzają, czy mają wspólne konto bankowe, wspólnie płacą podatki i rachunki za telefon. W wypadku podejrzeń sprawę przejmują policyjne służby śledcze.

Można zaobserwować w tym względzie w wielu krajach niezwykłą gorliwość niektórych urzędników, którą trudno wytłumaczyć jedynie obowiązującym prawem. Aparat administracyjny w Polsce potrafi bowiem wobec obowiązujących ustaw być zarówno bardzo skrupulatny, jak i opieszale. Tak też jest w przypadku prawa dotyczącego cudzoziemców, którego restrykcyjne przepisy są często skwapliwiej wykonywane od innych. Czasami w trakcie zawierania małżeństwa sprawdzana jest nie tylko legalność pobytu danego cudzoziemca, ale próbuje się utrudnić zalegalizowanie samego związku. Zdarzają się przypadki, gdy kierownicy Urzędów Stanu Cywilnego w Polsce żądają przedstawienia przez cudzoziemca chcącego zawrzeć związek małżeński z obywatelem polskim dokumentów nie znajdujących potwierdzenia w obowiązujących przepisach prawa, jak np. wizy, karty pobytu, zaświadczenia o zameldowaniu lub legitymacji studenckiej<sup>89</sup>. Wielu obcokrajowców (zwłaszcza z krajów biednego Południa), wybierając sobie polskich partnerów życiowych, a zarazem decydując się na osiedlenie w Polsce, bywa narażonych na różne szykany<sup>90</sup>, zwłaszcza przy zakupie mieszkania i innych nieruchomości, uznaniem i nostryfikacją dyplomów czy uznaniem posiadanego prawa jazdy<sup>91</sup>. Niektórzy urzędnicy koncentrują się częściej na wykorzystywaniu

<sup>88</sup> W Polsce przepisy pozwalające badać organom administracji, czy małżeństwa te nie mają charakteru „papierowego”, zostały wprowadzone do Ustawy o cudzoziemcach z 13 czerwca 2003 roku.

<sup>89</sup> Zgodnie z przepisami prawa wymagany jest tylko akt urodzenia (przetłumaczony na język polski i notarialnie potwierdzony), zaświadczenie o zdolności zawarcia małżeństwa i dokument tożsamości, np. paszport.

<sup>90</sup> Na ten temat wiele piszą członkowie Stowarzyszenia Małżeństw Polaków z Obcokrajowcami, aktywnie upominając się o prawa cudzoziemców — współmałżonków obywateli polskich (republika.pl/obcokrajowcy).

<sup>91</sup> Obywatele państw afrykańskich są na ogół zmuszeni do ponownego zdania egzaminu na prawo jazdy.

swoich uprawnień, by tylko wydalić cudzoziemca, niż na szukaniu argumentów przemawiających na jego korzyść.

Cudzoziemiec, który chciałby zamieszkać w Polsce, musiał nieraz udowodnić już nie tylko, że ma pieniądze na utrzymanie siebie i rodziny, ale też, że w razie konieczności będzie w stanie opłacić leczenie swoje i rodziny. W 2001 roku prasa donosiła o nauczycielu, który zaprosił cudzoziemkę w celu jej poślubienia. Nietrudno było urzędnikom udowodnić, iż zarabiając 1500 zł miesięcznie nie będzie w stanie jej utrzymać. Charakterystyczna była tu jawna dyskryminacja, z Polką bowiem może ożenić się nawet nauczyciel, w przypadku zaś cudzoziemca urzędnicy poczuli się nagle za ten związek w szczególny sposób odpowiedzialni. Nie była to sprawa odosobniona. Niskie zarobki stały się powodem wydalania z Polski wielu cudzoziemców, którzy weszli w związki małżeńskie z Polakami, nawet gdy mieli z nimi dzieci. Zresztą każdy pretekst, aby uniemożliwić lub nawet rozbić zawarte już małżeństwo z cudzoziemcem, był dobry. Innym razem wojewoda mazowiecki niewydanie zgody na przedłużenie pobytu uzasadnił „uporczywym naruszaniem prawa”, polegającym na nieodpłatnym pomaganiu żonie w prowadzeniu firmy (praca bez pozwolenia) i braku zameldowania<sup>92</sup>. Kiedy ów cudzoziemiec w skardze na decyzję o wydaleniu napisał, iż zmusza go to do rozstania z rodziną, MSWiA odpowiedziało, że nikt przecież nie wymaga od niego rozwiązania małżeństwa, może wyjechać razem ze współmałżonkiem. Naczelny Sąd Administracyjny może oczywiście przypomnieć, iż naruszono konstytucyjną zasadę ochrony rodziny i Konwencję o prawach dziecka. Pytanie tylko, czy sąd zajmie się sprawą, ponieważ obcokrajowcy przebywający nielegalnie nie mają prawa do skargi.

Nawet wtedy, gdy cudzoziemiec ma konto w banku, na którym stale jest suma pieniędzy wystarczająca do przeżycia, gdy rodzina w Polsce deklaruje chęć jego utrzymania, gdy nie korzysta z opieki społecznej, to i tak może to nie wystarczyć, aby uznać, że ma w Polsce zapewnione utrzymanie. Urząd może powołać się bowiem na zasadę „swobodnego uznania urzędnika”. NSA podkreśla wprawdzie, iż zawarta w prawie administracyjnym „uznaniowość nie znaczy dowolność”. Zasadą powinno być rozstrzygnięcie pozytywne dla strony (...), chyba że na przeszkodzie stoi „ważny interes społeczny”<sup>93</sup>.

Chociaż zgodnie z zapisami konstytucji prawo do życia rodzinnego stanowi jedną z naczelných wartości, które państwo ma szanować i wspierać, to jednak nie zawsze w praktyce dotyczy to rodzin binacjonalnych. Urzędnicy MSWiA twierdzą, iż nie naruszają międzynarodowych standardów, gdyż jeśli cudzoziemiec nie chce się rozstawać z rodziną, to może ją zabrać do kraju ojczystego. W ten sposób także

<sup>92</sup> Zmieniła to dopiero ustawa z 2004 roku, która zagwarantowała cudzoziemcom — członkom rodzin obywateli polskich, przebywającym na terytorium RP, na podstawie zezwolenia na czas oznaczony, prawo do pracy, jak również uregulowała zasiłki z tytułu pozostawania bez pracy (Dziennik Ustaw 2004 nr 99, poz. 1001).

<sup>93</sup> Ta dowolność i „ważny interes społeczny” nie zawsze oczywiście musi działać na szkodę cudzoziemca, tak jak w przypadku pewnego Nigeryjczyka mającego poważne problemy z wymiarem sprawiedliwości, który jednak nie został deportowany. W uzasadnieniu decyzji argumentowano, że Nigeryjczyk studiuje prawo i płaci dolarami, przynosi więc państwu spory dochód.

Polaka–współmałżonka skazują na banicję. Powołują się przy tym na Konwencję praw człowieka, by uzasadnić decyzję o wydaleniu cudzoziemca, który zawarł związek małżeński i wychowuje dzieci, ponieważ ww. Konwencja pozwala na ograniczanie prawa do życia rodzinnego m.in. ze względu „na interes bezpieczeństwa publicznego”. Można jednak mieć wiele wątpliwości, czy tego typu uzasadnienie można uznać za wystarczające, nie mówiąc już o tym, że stosunek ewentualnego przewinienia ze strony obcokrajowca do skutku, jakim jest rozbitcie rodziny lub zmuszenie obywatela polskiego do emigracji, może wydawać się nieproporcjonalny.

Jednocześnie, przynajmniej w liberalnych demokracjach, rozmaici „humanitarusze” i obrońcy praw człowieka skrzętnie ujawniają te sprawy. Publikują artykuły piętnujące urzędników, którzy zbyt skwapliwie stosują wobec „obcych małżonków” restrykcyjne prawo, czasami nawet je naruszając. Znajdują się prawnicy, którzy nierzadko skutecznie biorą dyskryminowane małżeństwa binacjonalne w obronę.

Obie postawy wobec związków małżeńskich z „obcymi” mają swoich gorących zwolenników wśród całego społeczeństwa. Fascynacja i niechęć przenikają się nawzajem, ale niezupełnie tak, że ludzie dzielą się na tych, którzy kochają (w tym przypadku dosłownie i w przenośni) „obcych”, i tych, którzy ich nienawidzą. Te podziały są wewnątrz, czasami nawet na przekór rolom oficjalnie sprawowanym. W życiu bowiem, jak w utworze Patona Stewarda, niejedyn już „idealny człowiek administracji” dał się uwieść egzotycznemu „obcemu”, a niejedyn z „humanitariuszy” tkwi na pozycjach seksualnego apartheidu.

## Czarne gwiazdy na stadionach

Stereotyp czarnego sportowca, najczęściej piłkarza, koszykarza, boksera lub biegacza, jest stosunkowo nowy, choć zdążył się już utrwalić w umysłach Polaków i innych Białych. Według tegoż stereotypu czarni zawodnicy są naturalnie „sportowo utalentowani”, „energiczni” i „mają intuicję”. Afrykanie na stadionach to jednak temat o tyle wyjątkowy, że rywalizacja sportowa, zwłaszcza konkurujących ze sobą drużyn, sama w sobie wytwarza atmosferę walki. Na stadionach rolę „obcych” odgrywają nie tyle potencjalnie znajdujący się tam cudzoziemcy, ale przede wszystkim członkowie i kibice konkurencyjnej drużyny. Inny temat to adaptacja „obcego” w samej drużynie, stosunek do niego kolegów i trenera. Gdy nowy piłkarz zostaje przyjęty do klubu i sprawdza się, to ktoś inny musi odejść. Stąd naturalna niechęć do nowego, tym bardziej jeśli nim jest ktoś tak inny, jak Afrykanin. Generalnie jednak spostrzeganie „obcego” w tej sytuacji może ulec odwróceniu, podobnie jak w przypadku cudzoziemca innej płci. Jeśli to nasz „obcy”, nasz „czarny” i w dodatku dobrze się spisuje, wtedy może być prawdziwym bohaterem, ulubieńcem, ba, nawet bożyszczem. W przeciwnym wypadku to na nim skupia się cały gniew tłumów i kolegów z drużyny.

Afrykanie, jak również Afroamerykanie w europejskim sporcie to zjawisko, które pojawiło się od momentu urynkowania tej dziedziny życia i upowszechnienia się praktyki tzw. transferów sportowych, czyli praktyki „kupowania i sprzedawania” zawodników. Najwcześniej, bo w 1979 roku, zawitał do polskiego sportu afroamerykański koszykarz Kent Washington. Był pierwszym w Polsce ciemnoskórym sportowcem i wzbudził nieklamany entuzjazm wśród polskiej publiczności. Dopiero jednak po roku 1990 transfery międzynarodowe stały się w Polsce powszechną praktyką. Pod koniec lat 90. każdy klub w polskiej ekstraklasie koszykówki miał już po dwóch Afroamerykanów, na parkietach zaś zarówno drugiej, jak i pierwszej ligi grało blisko 40 ciemnoskórych graczy. Poza tym Afrykanie pojawili się również w polskiej lekkoatletyce i przede wszystkim w piłce nożnej. W tej ostatniej samych tylko Nigeryjczyków w różnych klubach w 2005 roku zakontraktowanych było 29<sup>94</sup>. Poza tym istnieją też afrykańskie drużyny amatorskie złożone z przypadkowych imigrantów i uchodźców. Oczywiście, Afrykanie i Afroamerykanie nie są jedynymi cudzoziemskimi sportowcami. W koszulkach polskich klubów występują też Ukraińcy, Rosjanie, Białorusini, Australijczycy, Szwedzi, Amerykanie, niemniej to właśnie ciemnoskórzy sportowcy są najbardziej widoczni. To oni też przyciągają uwagę kibiców i z tegoż względu są najchętniej ściągani przez polskie kluby. Liczy się oczywiście ich kondycja fizyczna i oczekiwania widowiskowej profesjonalnej gry, ale — jak przyznaje — to sama prasa sportowa odgrywa tu pewną rolę, również wyeksponowanie „inności rasowej”, bo to „z pewnością przyciągnie kibiców”, a wraz z nimi pieniądze<sup>95</sup>. Sportowców z Afryki zachęca do przyjazdu do Polski zarówno lepsze wynagrodzenie, jak i sama możliwość emigracji do Europy, natomiast z Ameryki raczej już tylko możliwość pokazania się w Europie i zareklamowania swojej osoby. Grając tylko u siebie, nie zawsze ją mają. Niektórzy z nich, zarówno z Afryki, jak i Ameryki, osiedlają się w naszym kraju na stałe.

Dziennikarze z prasy sportowej niewiele czynią starań o zachowywanie poprawności politycznej i są często rozbijając szczerzy w wyrażaniu zarówno swojego gniewu, jak i entuzjazmu w stosunku do cudzoziemskich sportowców. Uprzedmiotowienie sportowców z Afryki jest na porządku dziennym. W koszalińskim „Głosie Pomorza” można było przeczytać o „nowym nabytku” tamtejszej drużyny „Made in USA”, co miało wyrażać pochwałę, w katowickim „Dzienniku Zachodnim” o „niepotrzebnym Nigeryjczyku” i „czarnoskórych darmozjadach” w „Gazecie Wyborczej” w kontekście nagany z powodu spadku formy afrykańskich graczy.

Charakterystyczne są także animalizacje zarówno pozytywne, jak i negatywne dokonywane przez komentatorów radiowych, którzy w przeciwieństwie do telewizyjnych starają się podzielać na wyobraźnię słuchaczy, odwołując się do znanych stereotypów. O piłkarzach z Ghany można więc było usłyszeć:

„Leniwie porusza się, jak ta kobra”.

<sup>94</sup> Od 1998 roku w drużynach piłki nożnej przewinęło się ponad 600 afrykańskich piłkarzy pochodzących z Nigerii, Kamerunu, Zimbabw, Nigru, Gwinei, Zambii, Togo i Konga.

<sup>95</sup> „Gazeta Pomorza”, 24 I 1997.

Albo:

„Śpią jak żółwie na Galapagos, ale później przyspieszają, jak gepardy”.

Inni wolą z kolei odwoływać się do wiedzy geograficznej słuchaczy:

„Ghana nie gra tak szybko, jak rwąca rzeka Wolta, która wpada do jeziora o tej samej nazwie”.

Albo:

„I na tym jego czarnym czole widać teraz żyłę, jak Amazonka”.

W końcu wreszcie do afrykańskich wojen:

„Teraz jakby taki angolański, partyzancki czołg wjechał w Luisa Figo”.

Niezależnie od tego, że cudzoziemscy sportowcy, podobnie jak krajowi, zasługują raz na pochwałę, a innym razem na krytykę, to wydaje się niekiedy, że sądy te w stosunku do „Czarnych” wyrażane są znacznie ostrzej. Zwraca uwagę też handlowy język, jakim posługują się dziennikarze opisujący „transfery”. Określenia takie, jak „nabytek”, „towar”, „zakupy klubowe”, „zakupy pierwszoligowców” itp., są na porządku dziennym. Sama obecność obcokrajowców w sporcie wzbudza liczne kontrowersje. Z jednej strony wydaje się być dzisiaj powszechnie akceptowana, „bo robią tak na Zachodzie”. Z drugiej pojawiają się takie głosy, jak Ryszarda Kapuścińskiego:

„Piłka nożna jest (...) trwałym składnikiem współczesnej cywilizacji. (...) Dla mnie najgorsze są transfery zawodników z klubu do klubu, czyli współczesna forma handlu ludźmi. (...) Zmienia to futbol w zawodowy cyrk”<sup>96</sup>

czy Władysława Kopalińskiego, który ogólnie o współczesnym sporcie pisze:

„To, co na początku wieku było szlachetną zabawą amatorów, współzawodnictwem dla satysfakcji i zdrowia, to na jego końcu stało się olbrzymim światowym widowiskiem pochłaniającym i produkującym miliardy dolarów, rywalizacją zawodników nadzianych forszą, koksem, ubóstwianych przez kibiców i fanów urządzających krwawe jatki na trybunach stadionów”<sup>97</sup>.

Największe emocje wzbudza jednak wciąganie obcokrajowców do kadry narodowej, co wiąże się z nadaniem im obywatelstwa polskiego w trybie szczególnym, jak w przypadku Nigeryjczyka Emmanuela Olisadebe<sup>98</sup>. Wypowiadał się o tym sceptycznie m.in. Kazimierz Górski:

„Sam pomysł przerabiania cudzoziemców na Polaków mnie nie dziwi. Tak się teraz robi w Europie. (...) Z tym, że ja zamiast szukać w Nigerii, rozejrzałbym się w naszym kraju, znalazł zdolnych piłkarzy i z nich próbował zrobić porządnych zawodników. Ale ludzie

<sup>96</sup> „Gazeta Wyborcza”, 5 VI 1998.

<sup>97</sup> W. Kopaliński, *Słownik wydarzeń, pojęć i legend XX wieku*, Warszawa 1999.

<sup>98</sup> Cudzoziemscy sportowcy, którzy znaleźli zatrudnienie w klubach i są przez nie popierani, z reguły nie mają większych trudności z zalegalizowaniem swojego pobytu w Polsce. Dotyczy to nawet nielicznych przypadków ubiegania się przez nich o status uchodźcy.

wolą dzisiaj iść na łatwiznę. Jak tak dalej będziemy kupować, ściągać, nadawać obywatelstwa, niedługo całą kadrę będziemy mieli cudzoziemską...<sup>99</sup>

Znaczna część czytelników „Piłki Nożnej”, wśród których redakcja przeprowadziła sondę na temat obywatelstwa Olisadebe i jego gry w reprezentacji, była jednak „za” (256 osób na 467 pytanych), argumentując, że podobne praktyki są stosowane w innych europejskich państwach. Ci, którzy byli „przeciw”, twierdzili, że Polacy powinni odnosić sukcesy bez pomocy cudzoziemców. Obywatelstwo Olisadebe i jego uczestnictwo w kadrze narodowej spowodowało jednak wiele osób (które wcześniej nigdy się na ten temat nie zastanawiały) do podjęcia dyskursu o problemie narodowość — obywatelstwo. W Polsce zazwyczaj te dwa wyżej wymienione pojęcia się rozdziela, a przynależność narodową utożsamia się z etnicznością, w przypadku jednak Olisadebe zaskakująco wielu ludzi było gotowych się zgodzić, że jest on Polakiem:

„Uważam go za Polaka, bo ma obywatelstwo polskie, a że jego kolor skóry niektórym nie odpowiada, to już inna sprawa. Moim zdaniem powinno się go traktować jak swego” [W 2–33].

„Myślę, że jest Polakiem, skoro się przyznaje do Polski, ma tu żonę i reprezentuje nasz kraj. Niekoniecznie musi być tak, że Murzyn i Polak to dwie sprzeczne rzeczy” [W 2–74].

„Uważam go za całkowitego Polaka, takiego samego Polaka jak mieszkającego w Polsce Ukraińca, którego nie można rozpoznać na ulicy, a który jest Polakiem, mimo że ma swoje pochodzenie. Mimo że Oli gra teraz w zespole greckim, Polacy kibicują mu jak swojemu” [W 2–52].

Przyjęcie jednak więcej takich zawodników mogłoby już wzbudzać wątpliwości. Rozmówcy, pytani o taką możliwość, wyrażali najczęściej zdanie, że nie byłaby to już wówczas polska drużyna:

„Myślę, że tacy jak Olisadebe są potrzebni. Niemcy przecież zabiegają o takich ludzi. Jeśli jednak w reprezentacji byłoby więcej takich, to nie wiadomo, czy byłaby to jeszcze polska drużyna” [W 2–36].

Wielu osobom nie spodobały się także publiczne wypowiedzi Olisadebe o polskim rasizmie:

„Jeśli Oli ma obywatelstwo polskie i deklaruje się Polakiem, to mogę go uważać za współrodaka, ale w swoich wywodach mógłby trochę uważniej wypowiadać się na temat rasizmu w Polsce. W Polsce raczej nie ma rasizmu, jest tylko małe przyzwyczajenie do ludzi o innym kolorze skóry i innej kulturze” [W 2–41].

Większość Polaków oczywiście nie miała wątpliwości co do tego, że przynależność narodowa nie pokrywa się z obywatelską:

„To było zrobione sztucznie, ze względów piłkarskich. On nigdy nie będzie czuł się Polakiem, tym bardziej, że do Polski już nie wróci ani do polskiej drużyny. Będzie grał tylko w reprezentacji” [W 2–124].

<sup>99</sup> „Gazeta Wyborcza”, 17 VIII 2000.

„Bardzo się zdziwiłam, gdy usłyszałam, że Olisadebe jest Polakiem. No, to mnie bardzo zdziwiło. To znaczy, że wyparł się swojego kraju, to znaczy, że się go wstydzi. Nie wiem. No, polski Murzyn — przecież to śmieszne” [W 2–64].

„On przyjął nasze obywatelstwo, żeby móc zrobić karierę i nie mam mu tego za złe. Ma nasz paszport i dowód, więc trzeba go traktować jak Polaka, ale wewnętrznie to nie jest dla mnie Polakiem” [W 2–71].

„Posiadanie obywatelstwa nie znaczy, że ktoś jest Polakiem. Oli nigdy nie zostanie Polakiem, bo nie ma w nim polskiej krwi. Ale jego potomek, może już Polakiem zostać, bo nastąpi wymieszanie krwi” [W 2–57].

Dziennikarze sportowi niejednokrotnie również donosili o zachowaniach na stadionach tzw. pseudokibiców lub niesportowych zachowaniach samych zawodników. Tak np. na stadionie w Białymstoku zaatakowano Nigeryjczyka Adeniyę Agbejule, który strzelił dwa gole dla Hutnika Warszawa:

„Kopano go, opluwano, dostał pięścią w twarz, aż ze łzami w oczach przybiegł do szatni”<sup>100</sup>.

Menedżer tego klubu, Mirosław Skorupski, wypowiedział się na ten temat tylko w ten sposób:

„Elementem deprymującym czarnoskórych zawodników występujących jako drużyna przyjezdna są te charakterystyczne pohukiwania z trybun. Wyzwiska typu «Czarnuch», «Ty tam Murzyn!»”<sup>101</sup>.

Przy okazji wychodzą trudności adaptacyjne, jakie mają obcokrajowcy w polskim środowisku, co w grach zespołowych ma fatalne nieraz skutki. Wspomniane go wyżej Nigeryjczyka Agbejule nie zaakceptowano w ogóle w pierwszym klubie, do którego trafił, Okęcie Warszawa:

„Strasznie kopali mnie po nogach. Po prostu nie było akcji, żebym nie oberwał”.

W meczach z Hutnikiem również go brutalnie faulowano, a sędzia podczas jednego z meczów, gdy leżał na murawie, zapytał go:

„Wstajesz, czy mam ci dać najpierw banana?”<sup>102</sup>.

O Kennie Williamsie pisano natomiast tak:

„Dał o sobie znać brak zgrania z kolegami z zespołu i za krótki okres aklimatyzacji (...) okazał się z jak najlepszej strony, ale nie miał należytego wsparcia w partnerach”<sup>103</sup>.

Czarni zawodnicy skarżyli się też na trenera, który ich zdaniem zbyt szybko odsyłał ich na boisko:

„Przyjechaliśmy do Białegostoku, aby grać, a nie siedzieć na ławce i tylko przyglądać się, jak to robią inni”<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> „Gazeta Wyborcza”, 25 X 2001.

<sup>101</sup> *Czarne Orły*, film dok. TVP 2, 2002.

<sup>102</sup> „Gazeta Wyborcza”, 25 X 2001.

<sup>103</sup> „Gazeta Morska”, 14 III 1998.

<sup>104</sup> „Gazeta w Białymstoku”, 10 III 1998.



Podobnego traktowania na początku swojej kariery w Polsce doświadczył również sam Olisadebe. Rzucano w niego bananami podczas meczu Polonii Warszawa z Zagłębiem Lubin, na stadionie Legii w meczu z Islandią i w Wodzisławiu, kiedy Polonia grała z Odrą. Później, podczas pobytu w Grecji, w wywiadzie dla greckiego magazynu „Max”, powiedział:

„Gdziekolwiek się nie ruszyłem, uważnie na mnie patrzono. Stare kobiety bały się, że ukradną im portfel. Raz jedna staruszka bała się wsiąść do windy, bo ja byłem w środku (...) Postanowiłem pójść w sobotę na mecz tej drużyny. Byłem jedynym czarnoskórym na trybunach. Siedziałem przy wyjściu i ze dwadzieścia osób obrażało mnie, rzucało we mnie puszkami z piwem, pluło na mnie. Kiedy indziej na ulicy jacyś ludzie pokazywali mi gesty, jakie wykonują małpy (...) W Polsce nie respektuje się czarnych zawodników. Nie wiem dlaczego. Polacy są trochę rasistami”<sup>105</sup>.

Oczywiście nie wszyscy ciemnoskórzy zawodnicy mieli takie same doświadczenia. Są wśród nich i zadowoleni:

„Jest naprawdę super. Często trenujemy, bawimy się świetnie, to zupełnie inna kultura. To jest dosyć ciekawe. Ludzie z ośrodka są dla nas bardzo mili, naprawdę myślę, że traktują nas bardzo normalnie, nie są to jakieś względy, bo kiedy trzeba, potrafią nakrzyczeć, ale nie możemy mieć tego nikomu za złe (...) Na meczach nie zaobserwowaliśmy szczególnych objawów niechęci. Zdarzały się drobne ekscesy, np. podczas meczu w Krakowie z juniorami Wisły, myślę że denerwował ich poziom naszej gry i inny kolor skóry” [W 2–50].

Czasem jednak dochodzi do silnych napięć, jeśli nie konfliktów, na tle rzeczywistych różnic kulturowych. Tak było w przypadku Lavalá, nigeryjskiego napastnika Stomilu Olsztyn, który jako muzułmanin rozpoczął post w miesiącu ramadan, przypadający akurat na okres przed decydującymi meczami, oraz Kennetha Zeigbo, zawodnika „Legii”, który wyjechał na rocznicowe uroczystości pogrzebowe swego ojca do Nigerii i tym samym nie dotrzymał umowy kontraktu. Uroczystości bowiem się „przedłużyły” i Zeigbo wrócił z urlopu o miesiąc później:

„Zaakceptuję każdą karę finansową, jaką nałożą na mnie Legia. Mam jednak nadzieję, że w klubie zrozumieją moją sytuację. Tutaj nikt nie wie, jak wygląda żałoba w Afryce”<sup>106</sup>.

Kierownictwo klubu jednak nie zrozumiało i po tym incydencie Zeigbo wrócił do ojczyzny. Niekiedy w wyniku różnych nieporozumień dochodzi do bójek. Poznńskiego koszykarza przewrócił i kopnął w twarz, łamiąc mu żuchwę, Afroameerykanin Richie Robinson, za obrażenie jego matki. Skazany został potem za to na półroczną dyskwalifikację<sup>107</sup>. Zapytany z kolei o pochodzenie koszykarz Jeffrey Stern poturbował dwóch pracowników ochrony przed meczem w Stargardzie Szczecińskim<sup>108</sup>.

Jak twierdzi były prezes Lechii Poznań, Andrzej Grajewski:

<sup>105</sup> „Gazeta Wyborcza”, 25 X 2001.

<sup>106</sup> „Przegląd Sportowy”, 16 II 1998.

<sup>107</sup> „Gazeta Wielkopolska”, 28 II 1997.

<sup>108</sup> „Dziennik Zachodni”, 3 II 1998.

„Zawsze są problemy z tymi Afrykańczykami, którzy słabo grają w piłkę albo są leniwi i się opierdalają, a do Polski przyjechali tylko na panienki”<sup>109</sup>.

Ryszard Starzyński, menedżer, który sprowadził z Afryki do Polski kilku zawodników, próbując wyjaśnić zachowania Afrykanów, posłużył się znanym stereotypem „o leniwych Murzynach”, tyle że bardziej ogólnie. Na łamach „Przeglądu Sportowego” tak powiedział o mentalności Afrykanów: „Na Czarnym Łądzie niemal nie odnotowuje się zawałów serca, bo ludzie stamtąd rzadko się denerwują i spieszą. Gdy kiedyś szedłem z Olisadebe i Ekwueme, w pewnym momencie zauważyłem, że są 15 metrów za mną. I przestraszyłem się, że wpadną pod samochód na przejściu, bo nawet na ulicy nie przyspieszyli. Nigeryjczycy treningi traktują jak zabawę. Spinają się dopiero w trakcie meczu”<sup>110</sup>.

Z wypowiedzi trenerów, których opiece powierzono afrykańskich sportowców, wynika, że było to dla nich doświadczenie niecodzienne, a pierwsze kontakty były pełne wewnętrznego niepokoju:

„Myślę, że każdy z nas był trochę przestraszony, a może raczej niepewny. Rzucono nas na głęboką wodę i musieliśmy się tego podjąć i uczyć na błędach, bo nawet duże doświadczenie w kontaktach z Afrykańczykami nie wystarczało. (...) Musieliśmy zachować pełny profesjonalizm, choć na początku dało się wyczuć pewną barierę, ale nie chodzi tu o jakąś nietolerancję, czy coś z tych rzeczy. Dodatkowo wisiała nad nami presja, żebyśmy stworzyli im tu drugi dom i rodzinną atmosferę, co było nie lada wyczynem, zważywszy na fakt, że byli naprawdę daleko od domu. Chyba poszliśmy na żywioł i przelaliśmy jakieś swoje niepokoje. Doszedłem do wniosku, że muszę ich traktować jak normalnych sportowców, muszę ich dobrze ćwiczyć i zająć się nimi tak, by osiągnąć swój i ich cel. Jak widać, daliśmy sobie radę i myślę, że można nam pogratulować. Dzisiaj nie stanowi dla mnie różnicy trening z Nigeryjczykiem czy Polakiem” [W 2–79].

Opisy podobnych zdarzeń nie są jednak stałym elementem w rubrykach sportowych. Dominuje raczej entuzjazm z przyjazdu do polski afrykańskich sportowców niż niechęć, usprawiedliwianie ich niedociągnięć niż krytykowanie. Przypadki agresji na stadionach wobec Afrykanów były często ostro potępiane:

„Ogromnie ubolewam nad tym, co wydarzyło się podczas spotkania ligowego pomiędzy Zagłębiem Lubin a Polonią Warszawa. Czuję się odpowiedzialny za to, co zrobiła grupka pseudokibiców zespołu gospodarzy, ponieważ jestem Polakiem. Apeluję do Michała Listkiewicza, Sejmu RP, Policji i do wszystkich ludzi, którzy mają wpływ na poprawę atmosfery na naszych trybunach. Zróbcie coś, aby mogli u nas grać coraz lepsi zawodnicy. Aby nie bali się przyjeżdżać do Polski, bo «tu biją». Zwyciężymy tą małą grupkę pseudokibiców, którzy skutecznie niszczą naszą ligę. Ja jestem za wszelkimi działaniami, które doprowadzą do ucywilizowania naszych trybun. Przepraszam cię Emmanuelu Olisadebe!!! Życzę Tobie wielu wspaniałych bramek na stadionach i w reprezentacji Polski. Rozstawiaj naszą Ojczyznę na arenach całego świata”<sup>111</sup>.

Wielu też zwykłych polskich kibiców na ogół bardzo pozytywnie wypowiada się o afrykańskich sportowcach:

<sup>109</sup> „Gazeta Wyborcza”, 14 IX 2001.

<sup>110</sup> „Przegląd Sportowy”, 6 VII 2001.

<sup>111</sup> Strona internetowa „Polskiego Przeglądu Piłkarskiego” z lutego 2001 (M. Bobakowski).

„Są naprawdę genialni. Są zwinni i szybko się poruszają, widać, że wiedzą na czym polega ta gra, niektórzy mają to we krwi. To jest ich sport i jako białemu człowiekowi może trudno to przyznać, ale oni są w tym najlepsi. Oczywiście jest wielu równie dobrych, białych, ale wśród koszykarzy stanowią oni minimalny odsetek w porównaniu z czarnoskórymi” [W 2–83].

Reakcje kolegów z zespołu też w większości są pozytywne, choć jak zwykle pierwsze spotkanie z „obcym” wiąże się z uczuciem niepokoju. Dopiero później nastąpiło jego przełamanie i dostrzeżenie zalet wspólnej gry z Afrykaninem:

„Na początku nie wiedzieliśmy jak reagować. Chyba wyczuł to, bo sam zaczął zagadywać, dlatego go polubiłem. Moje podejście do niego całkowicie się zmieniło. (...) Była to niepowtarzalna możliwość nauczenia się czegoś nowego. Każdy z nas reprezentuje zupełnie inny sposób gry. Obserwując go, pozwoliło to nam urozmaicić naszą technikę. Poza tym jego zaangażowanie było bardzo zaraźliwe (...) Po prostu był dobry, świetnie sobie radził z piłką, miał niesamowitą siłę w nogach, co sprawiało, że był szybki i zwinny, dlatego grał w ataku. Był jednym z najlepszych zawodników w naszej drużynie, bardzo długo nie mogliśmy odżalować razem z trenerem, że odszedł” [W 2–85].

Do popularności afrykańskich piłkarzy przyczyniały się też rozmaite rankingi, w których osiągnęli wysokie notowania. Niektórzy z nich, jak Keith Williams, są — zdaniem fachowców — najlepszymi graczami ekstraklasy. Bohaterem jednak na skalę narodową stał się tylko Emmanuel Olisadebe. Zwłaszcza po wprowadzeniu polskiej drużyny narodowej do Mistrzostw Świata. Często można się było spotkać ze stwierdzeniami typu „nasz Oli”. Wielu Polaków zaakceptowało go jako „czarne-go Polaka”, zwłaszcza gdy ożenił się z Polką.

Mass media, przy okazji, uczyniły z niego symbol wzajemnego porozumienia i akceptacji między Polakami a Afrykanami, dzięki nim nawet ludzie nie interesujący się sportem na ogół wiedzą, kto to jest Oli. Mówiono i pisano, iż jego osoba może przyczynić się do „zmiany poglądów i zachowań rasistowskich” u Polaków:

„Jak Oli zaczął u nas grać, to Czarni bardzo dużo zyskali w naszym kraju. Jego postać ma bardzo duży wpływ na zmianę postaw. Wiele starszych ludzi ogląda mecze i też widzą, że czarny a dobry i kolor skóry przestaje im przeszkadzać” [W 2–44].

Uwierzył w to również z czasem sam piłkarz. W ostatnim okresie pobytu w Polsce inaczej już oceniał Polaków:

„Ludzie w Polsce są dobrzy i źli. Są tacy jak ci, co rzucają we mnie i innych piłkarzy czarnoskórych bananami. Ale na ulicy, gdy idę po zakupy, często ludzie mnie pozdrawiają, klepią po plecach, proszą o autograf. Po meczu z Ukrainą mówili: «Dziękujemy ci za gole z Ukrainą». To zupełnie inne reakcje niż tych, co przyszli na stadion rzucać banany”<sup>112</sup>.

„Ludzie reagują w rozmaity sposób. Jedni zachowują się jak wariaci, inni są po prostu miłi. Bywają też bardzo niemili, czego zdążyłem doświadczyć”<sup>113</sup>.

\*

„Obcy–sportowcy” jako bożyszczka stadionów są wystarczająco „niesamowici”, aby podobnie jak czarownicy, wysłannicy bogów, a może prędy — jak najemni

<sup>112</sup> „Gazeta Wyborcza”, 30 XI 2000.

<sup>113</sup> „Gazeta Wyborcza”, 2 III 2003.

wojownicy byli spostrzegani inaczej niż „zwykli obcy”. Bardziej niż rodzimi sportowcy fascynują, ale i bardziej wzbudzają lęk i nienawiść, gdy grają w obcej drużynie. Warto zauważyć, że ataki na Afrykanów zdarzały się właśnie tam, gdzie występowały oni przed kibicami drużyny, przeciwko której grali. Aby pojąć ich kontekst trzeba zrozumieć reguły rządzące współczesnym światem młodzieżowych grup tzw. pseudokibiców.

Świat ten także składa się z „obcych” i „swoich”. Przy czym nie wszystkie grupy fanów poszczególnych drużyn nienawidzą się wzajemnie. Wiele z nich zawiera między sobą „ugodę”, swoisty pakt o nieagresji, jak np. między kibicami Legii Warszawa a Lechii Gdańsk. Najostrzejsze, antagonistyczne podziały występują między fanami konkurencyjnych drużyn pochodzącymi z tego samego miasta. W języku kibiców określane są mianem „kosy”. Czas meczu to czas szczególnego świętowania, czas karnawału, okres wybryków, przebiegania miary, a nierzadko gwałtu. Dla etnografa nie oceniającego tego zjawiska tylko ze względu na skutki i zagrożenia, jakie niesie dla całego społeczeństwa, to zrytualizowana wojna na podobieństwo dawnych konfliktów plemiennych w celu utwierdzenia się we własnej tożsamości. W rozróżkach pseudokibiców również o to chodzi. Zdobycie barw klubowych grupy kibiców, z którymi ma się „koś”, klubowego szalika i flagi jest tu głównym celem. Towarzyszą temu niewybredne wyzwiska i śpiewy w celu oczerniania przeciwników. Na przykład fani Legii o sympatykach Polonii śpiewają: „w Warszawie nie ma Polonii, nie ma Polonii”, a „poloniści” odpowiadają im: „tylko wiocha Legię kocha” lub „Legia to stara k....” Poza tym swoje niezadowolenie kierują na sędziego i policję — wspólnego wroga wszystkich „szalikowców”. W tej atmosferze „święta” nie tylko Afrykanin, ale każdy „inny” w zasadzie nie może się czuć bezpieczny. Ciemnoskóry zawodnik występujący w barwach wrogiej drużyny jest podwójnie groźny, bo pomaga naszym wrogom i jako daleki-obcy dysponuje być może „siłą”, która pozwoli naszym wrogom odnieść sukces. Wyzwiskami — starą metodą na wszystkich obcych i czarowników — starają się więc zneutralizować jego wrogą „siłę”. W skrajnych przypadkach dochodzi do grupowych bójek, rzucania kamieniami, niszczenia wszystkiego, co znajduje się na drodze rozwścieczonego kibica, który przypomina owego wojownika ogarniętego „świętym gniewem”<sup>114</sup>. Późniejsze wypowiedzi Olisadebe wskazują, że przynajmniej częściowo — uświadomił on sobie ów kontekst, w jakim dochodziło do ataków na niego i jego afrykańskich kolegów:

„Poznałem już realia polskiego futbolu. Kibice z innych drużyn nie lubią Polonii, bo zdobyła mistrzostwo. Nie lubią zatem i Emmanuela Olisadebe”<sup>115</sup>.

Podobnie i inni ciemnoskórzy zawodnicy:

„Myślę, że mniej się liczy to, jak wyglądamy, niż to, że jesteśmy z przeciwnej drużyny, której kibicują, to, że jesteśmy czarni, jest dla nich pretekstem do wyzwisk” [W 1–50].

<sup>114</sup> R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, Warszawa 1995, s. 193.

<sup>115</sup> „Piłka Nożna Plus”, XI 2000.

„Nie można oczekiwać od kibiców, że będą grzeczni i mili, bo tacy są kibice, drą się i przeklinają, czasem mi się dostanie, czasem moim kolegom, w sumie taka jest ich rola. Może nie podoba mi się to za bardzo, ale muszę się przyzwyczaić, bo w sumie to dla nich jest ten cały mecz. Zresztą my też mamy swoich kibiców, którzy nas dopingują” [W 1–81].

Tym bardziej dostrzegają to niektórzy już zintegrowani w Polsce Afrykanie, również fani futbolu:

„Kibice to pewna grupa osób nie mieszcząca się w żadnych innych kategoriach. Dla nich takie ekscesy to dobra zabawa, jak mogą się z kogoś naśmiewać. Najbardziej napiętnowani są zawodnicy innych drużyn, więc nie dosyć, że jesteś wrogiem, to w dodatku jesteś czarny. Dla nich to dodatkowy powód do takiego zachowania. Jak Olisadebe zdobywał bramki, to tym bardziej nie podobało się to kibicom z drugiej drużyny i w pewnym momencie na boisko spadło mnóstwo bananów, właśnie wtedy jak był przy piłce, i takie okrzyki «uuuu» jak małpa. Te banany kupili przed meczem więc, niezależnie od wyniku i tak by je rzucili, żeby pokazać, gdzie jest jego miejsce. Wiesz, najśmieszniejsze jest to, że ci sami kibice, krzyčili „brawo Oli”, jak zdobywał bramki dla reprezentacji. Wniosek z tego taki, że tak naprawdę jego pochodzenie jest dla nich pretekstem do określenia swojej antypatii w stosunku do obcej drużyny. Ale w rozgrywkach międzynarodowych są po stronie reprezentacji i ten sam Oli, który był ich wrogiem, Murzynem i Bambusem to teraz ich Oli. Najpierw mu rzucali banany, a teraz mu gratulują. I jest w tym jakaś logika” [W 1–117].

„Szalikowcy” zapytani o stosunek do afrykańskich piłkarzy także zazwyczaj nie okazują jakiejś specjalnej wobec nich wrogości, przynajmniej poza boiskiem:

„Ja nie mówię, że jestem święty, czasem się nieźle wkurzę, ale tylko wtedy, gdy coś nawali, przegramy albo inni strzelą golasa, ale nie mam żadnych wątpliwości do Murzynów” [W 2–82].

Podkreślają także, że na boisku bardziej liczą się barwy klubu, a nie kolor skóry:

„Na mecze chodzi się w konkretnym celu, żeby się dobrze bawić i kibicować swojej drużynie, poza tym sportowiec nie jest biały czy czarny, tylko jest zawodnikiem Legii lub innego zespołu” [W 2–81].

Wyrażają niechęć nie tyle do „czarnych” zawodników, co raczej do samych operacji transferowych, trochę podobnie jak cytowany już Kapuściński czy trener Górski:

„Straciliśmy dużo dobrych zawodników, właśnie przez to, że zaferowano im więcej pieniędzy, na pewno przez to Legia straciła swoją pozycję. Mieliśmy dużo dobrych zawodników, którzy niestety połasnili się na pieniądze” [W 2–81].

Przejście do greckiego Panathinaikosu uwolniło Olisadebe od narażania się na takie sytuacje, w których odbierany był przez pewne grupy kibiców jako podwójnie „obcy”. Występując natomiast w kadrze narodowej, był „najemnikiem”, ale „naszym”, który sprawił, że Polacy uwierzyli na chwilę, że znowu są futbolową potęgą. Dlatego numinotycznie go pokochali. Zakładanie jednak, jak sądzą niektórzy, że przyczyniło się to do innego spostrzegania Afrykanów przez Polaków i zmiany ich zachowania wobec afrykańskich zawodników na stadionach, jest nie tylko zbyt optymistyczne, ale wynika z niezrozumienia przyczyn takiego zachowania. Przypomnieć warto, że Olisadebe dokładnie w tym samym czasie, gdy odnosił sukcesy dla kadry, np. w meczu z Ukrainą, i był uwielbiany, jako piłkarz Polonii był ob-

rzucany wyzwiskami przez grupy przeciwników tego klubu. Podobnie byłoby dzisiaj, gdyby znalazł się na powrót, w którymś z polskich klubów.

\*

Jednocześnie nie można nie doceniać wpływu na ogólny wizerunek Afrykanina wśród współczesnych Polaków tych dziesiątków wybitnych afrykańskich sportowców grających w polskich klubach, którzy dla grona kibiców poszczególnych drużyn niejednokrotnie stawali się prawdziwymi bohaterami. Ten wpływ jest pewnie silniejszy niż w przypadku afrykańskich studentów. Sportowcy osiągający sukcesy stają się bowiem osobami publicznymi, oglądanymi przez niemałe grono kibiców. Poza tym potwierdzają oni tylko stereotyp Afrykanów, który istnieje: „silnego Murzyna” oraz przekonania, że odpowiednio wyszkoleni górują nad Europejczykami w sporcie. Wydaje się, że portret ten uległ obecnie jeszcze wyostreniu. Poza tym „obcy” może być bohaterem w sporcie podobnie jak obcy wojownik na wojnie. Taki obraz nie jest bowiem sprzeczny z ogólnym symbolem „obcego”.

## Miłosierdzie, współczucie i poczucie misji

W stereotypowych obrazach Afrykanów często dominował — jak już wspominałem obraz „wrażliwego Murzyna”, „dużego dziecka”, niekiedy cierpiącego i wykorzystywanego przez Europejczyków. Taki wizerunek obcego nie budził już lęku i wrogości, ale raczej spontanicznie manifestowane współczucie, choć rzadko był czymś więcej. Wzbudzał poczucie winy, poruszał chrześcijańskie sumienia i wzruszał do łez jak w *Chacie wuja Toma*, choć raczej nie oznaczał ani równego traktowania, ani nie inspirował do rzeczywistego poznania Afrykanów. Wpisywał się również niezłe w kiplingowską postawę Białego kolonizatora, który (jak np. Albert Schweitzer) musiał demonstrować swą wyższość w stosunku do Afrykanów, mając jednak obowiązek im pomagać, nieść tym samym słynne Brzemie Białego Człowieka (*The White Man's Burden*).

Powyższe obrazy współgrały z ideą niesienia chrześcijaństwa i cywilizacji jako absolutnego dobra. Wyzwalały różnorodne działania, które niegdyś nazywano „dziełami miłosierdzia”, „oświeceniem pogan” czy „nawróceniem niewiernych”. Podejmowano je, kierując się w swych przekonaniach najlepszymi intencjami. Afrykanów nie przestano uważać za gorszych od siebie, ale wzbudzano w sobie poczucie okazywania im miłosierdzia, współczucia, dawania pomocy. Zachowania te przesiąknięte były nie tyle ksenofobią, co paternalizmem. Polegały na przyjęciu postawy, która zakładała niejako niezdolność Afrykanów do samodzielnego rozwoju, postawy wychodzącej, podobnie jak megalomania czy rasizm, z przeświadczenia własnej wyższości, zarówno kulturowej, umysłowej, jak i moralnej. Niekiedy dawano wyraz przekonaniu o braku wśród ludów afrykańskich kultury w ogóle. Lękano się np. powierzenia posługi kapłańskiej Afrykanom jako ludziom stojącym na zbyt niskim poziomie rozwoju, o niewielkiej inteligencji i słabym charakterze, a w dodatku neofitom. Charakterystyczny dla tych czasów europejski pater-

nalizm wydaje się jednak nieodłączny w relacjach między „swoimi” a pokonanymi i podporządkowanymi sobie „obcymi”, także współcześnie. Inni, obcy, gdy są upokorzeni, nie wzbudzają już lęku tylko litość. Rzadziej wywołują fascynację swą odmiennością, częściej utwierdzają nas w dumie z własnej przewagi zarówno duchowej, jak i materialnej. Uwarunkowania historyczne (handel czarnymi niewolnikami) sprawiły, że relacje tego typu w stosunku do Afrykanów były bardziej widoczne niż w stosunku do innych ludów pozaeuropejskich. Dlatego nie znajdziemy raczej przykładów takich postaw wobec muzułmanów Afryki Północnej, wobec których Europejczycy nigdy nie przestali odczuwać pewnego zagrożenia. Charakterystyczny stereotyp „złego Araba” i „dobrego Murzyna” występujący choćby u Sienkiewicza istnieje do dnia dzisiejszego. Podobnie nie znajdziemy analogicznych postaw u Afrykanów w stosunku do Europejczyków czy Arabów.

### Miłosierdzie ludzi Kościoła

Omawiane postawy łączą się silnie u Europejczyków z wyznawaniem przez nich chrześcijaństwem. Religia ta, podobnie jak islam, mając ambicje uniwersalistyczne, dawała od początku swym wyznawcom tzw. mandat misyjny, nakazujący nawracać ludzi we wszystkich częściach świata. Jednocześnie nakładała obowiązek miłosierdzia i jałmużny wobec wszystkich biednych i poszkodowanych. Stąd wizerunek Afrykanina jako poganina, którego należy nawrócić i ucywilizować dla jego dobra, związany był przez wiele wieków przeważnie z działalnością Kościoła.

Nawracanie nie wykluczało jednak możliwości zabierania ziemi i zniewalania Afrykanów. Pod tym względem ludzie Kościoła przez długi czas nie przeciwstawiali się ówczesnym poglądom świeckim. Jest to szczególnie uderzające w przypadku Afrykanów, gdyż inne nowo odkrywane ludy dość szybko znalazły sobie w Kościele swoich obrońców. Dobrym przykładem jest tutaj znany obrońca Indian, dominikanin Bartolome de Las Casas, który swoją *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian* spowodował moralny wstrząs w Hiszpanii, a współcześnie jest uważany za jednego z prekursorów obrońców praw człowieka<sup>116</sup>. W przeciwieństwie do rdzennych Amerykanów w niewolnictwie „Murzynów” niczego złego jednak początkowo nie dostrzegał, a nawet przez pewien czas był zwolennikiem zastępowania nimi Indian. Dopiero później, jak pisze w przedmowie do polskiego wydania jego dzieła ks. prof. Mieczysław Żywczyński, zaczął również je potępiać, prawdopodobnie pod wpływem profesora z Salamanki Dominika Soto, który pierwszy wystąpił przeciwko niewolnictwu „Murzynów”<sup>117</sup>. Według Żywczyńskiego Las Casas jako ortodoksyjny katolik musiał brać pod uwagę stanowisko papieża w tej sprawie, który już w 1537 roku wyraźnie potępił niewolnictwo Indian, dając mu tym samym swobodę działania<sup>118</sup>. Tymczasem w przypadku Afrykanów, utożsamianych często z wrogimi muzułmanami lub ich sprzymierzeńcami, nie tylko nie było takiego potępienia,

<sup>116</sup> B. Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988, patrz wstęp W. Giertycha OP, s. 5.

<sup>117</sup> M. Żywczyński, *Las Casas jego życie i działalność — wstęp*, w: B. Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1956, s. 72.

<sup>118</sup> Loc. cit.

ale w kolejnych bullach z lat 1452 i 1455 papież Mikołaj V dał królowi portugalskiemu pełnię władzy do zajmowania ziem saraceńskich oraz pogańskich i brania ich mieszkańców w wieczystą niewolę. Zdaniem Żywczyńskiego, nie można powiedzieć, że rozwijający się handel czarnymi niewolnikami nie budził żadnych wątpliwości u niektórych katolików, ale łagodźono to myślą, że sami władcy murzyńscy sprzedawali swych poddanych lub jeńców wojennych, a ponadto, że nie ma innej drogi do ucywilizowania tych dzikich niż sprzedawanie ich panom chrześcijańskim<sup>119</sup>.

Stanowisko hierarchów Kościoła uwarunkowane było tym, że od kiedy chrześcijaństwo stało się państwach europejskich religią oficjalną, aktywność misyjna szła w parze z działalnością państwową. Królowie Portugalii i Hiszpanii otrzymali od papieża prawo i obowiązek nawracania ludów na nowo odkrytych ziemiach. Istniejąca wówczas misja patronacka, państwowa, podporządkowana była interesom politycznym tych państw<sup>120</sup>. Trzeba jednak dodać, że Afryka przez długi czas nie cieszyła się takim zainteresowaniem misjonarzy, jak Daleki Wschód czy Oceania. Nie miała tej siły przyciągającej, co tamte regiony. Kraje Azji misjonarzom wydawały się atrakcyjniejsze, a kultur i języków Afryki faktycznie nie znano. Dopiero gdy w XIX wieku stała się centrum zainteresowań europejskich państw kolonialnych, upowszechniła się i tam działalność misyjna. Wiązało się to często z działaniami militarnymi i podbojem kulturalnym, a „misje” wiązano z szeroko rozumianą działalnością cywilizacyjną państw europejskich. Wprawdzie już papież Grzegorz I nawoływał misjonarzy do szacunku dla rodzimej kultury i szukania w rodzimych wierzeniach „wartości zbawczych”, ale słowa te pozostawały raczej bez odzewu. Misjonarze, jak wszyscy Europejczycy, na ogół potępiali afrykańskie zwyczaje, niszczyli miejsca kultu religii tradycyjnych i ogólnie uważali „Murzynów” za „dzikusów”. Zawsze oczywiście zdarzały się wyjątki, byli więc misjonarze akceptujący Afrykę taką, jaką ona była. Jeden z pierwszych organizatorów misji do Afryki, założyciel Zgromadzenia Misjonarzy Afryki (Ojców Białych), arcybiskup Algieru i późniejszy kardynał Karol Lavigerie, tak zwracał się do misjonarzy udających się w głąb Afryki:

„Pokochajcie Afrykę / nawet jeśli cierpicie / pokochajcie z wszystkimi jej plemionami / którym pewnego dnia / uda się złączyć w jeden lud / Pokochajcie Afrykę / z jej pamiątkami, legendami / z jej tradycyjną tolerancją i wiarą / z jej stoickim spokojem / dzięki któremu trwa niewzruszona”<sup>121</sup>.

Ci, którzy głosili „wolność dzieci bożych”, szybko narażali się władzy świeckiej. Przeciętny misjonarz był więc przekonany, że największą przysługą, jaką można wyświadczyć krajowcowi w Afryce, jest „wyrwanie go z jego pogańskich przesądów”, uwolnienie od złych mocy i przeobrażenie w chrześcijańskiego obywatela

<sup>119</sup> Ibidem, s. 24 i 72.

<sup>120</sup> J. Różański, *Misje a promocja ludzka, według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa 2001, s. 15.

<sup>121</sup> [www.christusrex.tvbd.brzegdolny.pl](http://www.christusrex.tvbd.brzegdolny.pl), 22 XI 2006.



la<sup>122</sup>. W piśmiennictwie kościelnym w Polsce można znaleźć wiele tekstów pisanych w tym duchu:

„Missye katolickie są prawdziwym i największym dobrodziejstwem dla tych barbarzyńskich plemion, w których wszelkie władze moralne leżały dotąd odłogiem”<sup>123</sup>.

Przykładem spostrzegania Afrykanów przez misjonarzy na przełomie XIX i XX wieku mogą być wspomnienia księdza Alojzego Majewskiego, u którego jak u wielu innych okazywane miłosierdzie połączone było z dużą dozą europocentryzmu i megalomanii:

„Zrozumiałem, dlaczego Europejczycy, nawet tacy, co niewiele posiadali wiary, wstąpiwszy do kościoła, płakali z rozrzewnienia, gdy się osobiście przekonali, jak wiara katolicka potrafi uszlachetnić biedne zdziczałe plemiona murzyńskie”<sup>124</sup>.

„Trzeba mieć dużo cierpliwości, dużo dobroci, dużo wyrozumiałości, aby murzynkę przyzwyczaić do regularnego trybu życia i zasiał w jej pogańskie serce ziarna cnót chrześcijańskich”<sup>125</sup>.

„Wielkie pole do pracy otwiera się przede mną: mogą zbawiać dusze — wiele, bardzo wiele dusz tych biednych czarnych plemion, które jeszcze siedzą w ciemnościach i w cieniu śmierci”<sup>126</sup>.

„Murzyna trzeba znać, trzeba mu dać czas, aby się należycie wygadał, aby na oścież otworzył swe serce, a po wysłuchaniu, należy mu jasno i stanowczo rozkazać, co ma czynić”<sup>127</sup>.

„Spowiedź ludzi tak pierwotnych jak murzyni, jest nader uciążliwa, lecz przynosi spowiednikowi wiele pociechy i zbudowania. Zawsze odnosiłem się z wielką miłością i szacunkiem dla tych biednych ludzi, co z taką szczerością przyznają się do winy i rzewnie przepraszają Boga”<sup>128</sup>.

Charakterystyczne dla tej postawy było współczucie dla „biednych Murzynów” łączone z potępieniem niechrześcijańskich zachowań samych Europejczyków, którzy demoralizowali „niewinnych dzikusów”. Nie oznaczało to bynajmniej rezygnacji z własnego poczucia wyższości:

„Zły przykład Europejczyków, pijaństwo, nierząd, sprowadzanie robotników z różnych pogańskich plemion z głębi Kamerunu, wszystko to nadzwyczaj ujemnie wpływa na wrażliwą i skłoną zawsze do złego duszę murzyńską”<sup>129</sup>.

„Niestety, z boleścią muszę podnieść, iż Europejczycy, pod względem moralności, dają murzynom przeważnie zły przykład. Jest to bardzo smutna karta w dziejach misyjnych i to nie tylko w Kamerunie, lecz po całym świecie. (...) nowożytne pogaństwo, uprawiane przez Europejczyków na terytoriach misyjnych, bez wątpienia więcej tamuje postęp wiary

<sup>122</sup> B. Malinowski, *Kultura i jej przemiany*, Warszawa, s. 442.

<sup>123</sup> „Missye Katolickie”, Warszawa–Kraków 1890, s. 141.

<sup>124</sup> A. Majewski, *Cztery lata wśród Murzynów*, Warszawa, 1928, s. 41.

<sup>125</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>126</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>127</sup> Ibidem, s. 159.

<sup>128</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>129</sup> Ibidem, s. 15.

katolickiej wśród ludów Afryki i innych części świata aniżeli dawniejsze zepsucie obyczajów”<sup>130</sup>.

„Największym nieszczęściem jest dla nich wódka, którą, niestety, sprzedają w każdym sklepie. Czarny, gdy raz zasmakował w wódce, już nigdy dobrym człowiekiem nie będzie”<sup>131</sup>.

Kolonizacja i chrystianizacja odkrytych ludów szły ze sobą w parze. Podbój Afryki uzasadniano, jak już wyżej pisałem, względami humanitarnymi, potrzebą zniesienia niewolnictwa, szerzeniem cywilizacji, a więc tym samym chrześcijaństwa:

„Tam tylko ustaje handel niewolnikami, gdzie państwa europejskie, zajmwszy niektóre miejscowości Afryki, roztropnem postępowaniem, szacunkiem powagi krajowych przywódców, umiały zjednać dla siebie poważanie i uległość podbitych ludów. Tam także pracują spokojnie misjonarze nad umoralnianiem ludności i podniesieniem ich bytu materialnego, dwu czynników najpotężniejszych przeciw chęci zbogacenia się kosztem sprzedaży swoich współbraci”<sup>132</sup>.

Działalność misyjna uległa zmianie dopiero po II wojnie światowej, a zwłaszcza po upadku systemu kolonialnego. Misje chrześcijańskie straciły oparcie w państwach kolonialnych, co stało się m.in. źródłem reform podjętych w trakcie II Soboru Watykańskiego<sup>133</sup>. Wcześniej nie tylko w środowiskach laickich, ale również i wewnątrzkościelnych nasiliła się krytyka dotychczasowej działalności misyjnej, oskarżanej o współpracę z kolonializmem państwowym, europeizację, przymusowe uszczęśliwianie, zarozumiałość, nietolerancję, lekceważenie cudzych przekonań, niszczenie „kultur tubylczych” itp. Krytyka ta wywołała pewien kryzys teologii misji, dekolonizacja natomiast — nastroje defetystyczne wśród misjonarzy. Zaczęto nawet promować zamiast „nawracania” tzw. dialog międzyreligijny, który w zasadzie wykluczał nawracanie. Pojawiła się troska o wyzwolenie człowieka z niesprawiedliwych struktur społecznych i apele o pomoc w rozwoju gospodarczym, a działalność z tym związana niejednokrotnie, jak pisze Jarosław Różański, zastępowała głoszenie Słowa i posługę sakramentów do tego stopnia, że w niektórych kręgach misjonarskich zaczęto te ostatnie uznawać za elementy hamujące „ludzki postęp”<sup>134</sup>.

Współczesna zreformowana teoria misyjna zakłada więc, że działalność swą trzeba jednocześnie opierać na fundamentach wiary, eschatologicznej wizji chrześcijaństwa i zbawienia oraz postawie dialogu, dążenia do postępu i poszanowania wolności. Celem jest pogodzenie uniwersalistycznych ideałów Kościoła z szacunkiem dla miejscowych kultur. Założenie to znalazło swój wyraz w języku. Świeckie pojęcia postępu, rozwoju, cywilizacji zastąpiono w Kościele terminem „promocja ludzka”. W odniesieniu do konkretnych aspektów życia misyjnego oznacza to po-

<sup>130</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>131</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>132</sup> „Missye Katolickie”, op. cit., s. 3.

<sup>133</sup> J. Różański, *Misje...*, op. cit., s. 16.

<sup>134</sup> Ibidem, s. 4.

pieranie jedności (*promotio unitatis*) rozwoju wspólnoty ludzkiej i doskonalenia się człowieka<sup>135</sup>. W adhortacji posynodalnej *Ecclesia in Africa* Jan Paweł II podkreślił, że pomiędzy ewangelizacją a „promocją ludzką” zachodzą wewnętrzne więzy łączności<sup>136</sup>. Stąd działalność współczesnych misjonarzy polegać ma na łączeniu ewangelizacji z „pomocą w rozwoju”, które to sformułowanie zastępuje poniekąd działalność zwaną dawniej „działaniami miłosierdzia” czy „działalnością cywilizacyjną”. Nawiązuje się przy tym także do Powszechnej deklaracji praw człowieka, zwracając szczególną uwagę na prawo do wolności religijnej, podkreślając, że w działalności misyjnej Kościół niczego już nie narzuca, tylko prowadzi dialog, szanując ludzi i kultury. Występuje też przeciwko łamaniu podstawowych praw człowieka, kładąc nacisk na wszechstronny rozwój człowieka, jego życie osobiste i społeczne, prawa i obowiązki, troskę o pokój, rozwój ekonomiczny i sprawiedliwość<sup>137</sup>. Zgromadzenia misyjne prowadzą w związku z tym szeroko zakrojoną działalność edukacyjną, ochrony zdrowia i resocjalizacyjną, jak np. program Kombonianów, mający za zadanie przywrócić społeczeństwu małoletnich żołnierzy, tzw. dzieci wojny. Aktywność na tym polu sprawia, że misjonarze są spostrzegani, również przez samych Afrykanów jako krzewiciele rozwoju. Przykładem mogą być słowa byłego prezydenta Tanzanii Juliusza Nyerere:

„Nasz naród widzi w misjonarzach symbol sprawiedliwości i postępu, nadziei i przynależności do światowego Kościoła”<sup>138</sup>.

Sytuacja gospodarcza w Afryce, powszechne tam ubóstwo i niedożywienie, coraz większe różnice między rozwiniętą Północą a biednym Południem, spowodowały powstanie w teologii Kościoła tzw. opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, skłaniającej misjonarzy nie tylko do doraźnej pomocy, ale i szukania korzeni niesprawiedliwości i usuwania ich, bez zapominania jednak o podstawowym celu:

„Misją Kościoła nie jest działanie bezpośrednio na płaszczyźnie ekonomicznej, technicznej czy politycznej, albo dawanie materialnego wkładu w rozwój, ale [misja ta] polega zasadniczo na tym, by ukazywać narodom nie jak «więcej mieć», ale jak «bardziej być», rozbudzając ewangelią sumienia”<sup>139</sup>.

Mimo zreformowania całego systemu „nawracania” i dawania pomocy nie oznacza to, że ludzie Kościoła wolni są już całkiem od postaw europocentrycznych i paternalistycznych. Przykład świeckiej pomocy humanitarnej (o której piszę niżej) świadczy, że trudno się od tego całkiem uwolnić. Długie doświadczenie Kościoła na

<sup>135</sup> Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, 42, 35.

<sup>136</sup> Adhortacja apostołska *Ecclesia in Africa*, 14 IX 1995, s. 68.

<sup>137</sup> W Polsce, poza zgromadzeniami misyjnymi, do najważniejszych organizacji kościelnych organizujących pomoc dla Afryki należą: Caritas-Polska, Ruch Solidarności z Ubogimi Trzeciego Świata i Salezjański Ośrodek Misyjny.

<sup>138</sup> J. Różański, *Misje...*, op. cit., s. 4.

<sup>139</sup> Encyklika *Redemptoris missio*, 7 XII 1990, s. 58.

tym polu sprawia, że wielu misjonarzy zdaje sobie z tej zależności sprawę, być może lepiej nawet od świeckich pomocodawców, przestrzegając nowych ochotników<sup>140</sup>:

„Często dar ofiarowany ubogiemu niesie w sobie pokusę umieszczenia siebie nieco wyżej od obdarowanego. To przecież zupełnie naturalne, że ja mam dar, który mogę dać, a ty go nie masz, więc mniej od ciebie zależy. Rodzi to naturalne, czasem nawet nie w pełni świadome poczucie wyższości. Co więcej, to miłe laskotanie własnego «ja» może stać się łatwo główną motywacją dawania. Wszak nie dość, że dając udowadniam swoją przewagę, to jeszcze udowadniam, że jestem dobrym człowiekiem i chrześcijaninem. To bardzo zdradziecka pokusa. Zdradziecka, bo stoi w jawnej sprzeczności z nakazem miłości. Dajemy nie drugiemu człowiekowi, lecz raczej sobie. Nakaz Pisma Świętego nie pozostawia wątpliwości, jak należy dawać: «Kiedy zaś dajesz jałmużnę, niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa». Nie będzie więc przesadą, że o wiele ważniejsze od tego, co dajemy, jest to, jak dajemy”<sup>141</sup>.

Pisząc o obrazach Afryki w wyobrażeniach Polaków, nie można pominąć wpływu, jaki ma na ich ukształtowanie działalność informacyjna instytucji kościelnych, licznych muzeów misyjnych i dziesiątek wydawanych czasopism, książek, filmów, przeprowadzanych audycji radiowych, a także bezpośredniej działalności edukacyjnej w szkołach i parafiach<sup>142</sup>. Kościół w Polsce spośród rozmaitych instytucji bodaj najczęściej porusza problematykę afrykańską i w znacznym stopniu kształtuje wyobrażenia na temat tego kontynentu wśród wielu Polaków, którzy są odbiorcą tych treści. W przekazach tych dominuje obraz „skrzywdzonych Afrykanów”, mających wzbudzić opisywane tutaj postawy miłosierne<sup>143</sup>. Współczesne pisma misyjne przedstawiają Afrykanów żyjących w biedzie i cierpieniu, lecz tolerancyjnych, gościnnych, roześmianych, radosnych i cieszących się tym, co mają, wdzięcznych za to, co dostają i umiejących śpiewać i tańczyć nawet wtedy, gdy są głodni. Misjonarze jadą do Afryki, by ewangelizować, umacniać w wierze i pomagać Afrykanom w ich biedzie. Nic więc dziwnego, że patrzą na nich głównie przez pryzmat religii i warunków bytowych, jakie napotykają na miejscu. Pokazują Afrykanów często jako gorliwych wyznawców chrześcijaństwa, wypełniających przykazania i kochających bliźnich:

„Moi parafianie są bardzo zaangażowani w życie religijne i społeczne parafii (...) Bezrobotni ofiarowują swój czas, pomagając przy budowie kościoła (...) Dzielą się drobnymi ofiarami pieniężnymi. Jest to bardzo ważne dla Afrykanów”<sup>144</sup>.

<sup>140</sup> Obecnie na misje do Afryki wyjeżdżają również świeccy wolontariusze. Wyjazdy takie organizują w Polsce m.in. Międzynarodowy Wolontariat „Don Bosco” i Międzynarodowy Wolontariat Kanosjański.

<sup>141</sup> Przytoczone tu słowa zostały wygłoszone do uczestników wyjeżdżających do Afryki w ramach Międzynarodowego Wolontariatu Kanosjańskiego na spotkaniu formacyjnym VOICA, w Gosławicach w 2003 roku.

<sup>142</sup> Przykładem mogą być organizowane w szkołach olimpiady wiedzy o Afryce pod hasłem „Afryka w szkole”.

<sup>143</sup> Do największych inicjatyw tego typu w Polsce należy program Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego pt. „Adopcja na odległość” prowadzony od kwietnia 2001 roku. Polega na tym, że osoba adoptująca dziecko z Afryki za pośrednictwem misjonarzy salezjańskich troszczy się o zaspokojenie jego podstawowych potrzeb, jak dożywianie, ubranie, książki czy przybory szkolne.

<sup>144</sup> R. Żywiec, *Misje w buszu*, „Echo z Afryki i Innych Kontynentów”, nr 3, Podkowa Leśna 2002.

„Podczas walk [w Kongu] jeden z żołnierzy skrył się w krzakach, gdyż zabrakło mu amunicji. Tam dopadł go przeciwnik, z wymierzonym w niego karabinem, mówiąc do swojej ofiary «A teraz kto cię obroni?» Tamten odpowiedział „Jezus”. Żołnierz opuścił karabin, zamilkł na chwilę i powiedział: «Rzeczywiście, przecież jesteśmy braćmi, dlaczego mamy się zabijać» (...) Jak głęboka jest wiara tych ludzi, moja wiara wzrasta w oparciu o ich wiarę, oni są moją siłą w chwilach trudnych (...) oni ukazują mi sens bycia w tym kraju”<sup>145</sup>.

Niekiedy można się w tych obrazach dopatrywać echa „mitu szlachetnego dzikiego”. W odróżnieniu bowiem od dawnych misjonarzy współcześni rzadko piszą o wadach swoich afrykańskich katechumenów, raczej ich idealizują, a „mentalność afrykańska” jest często w ich tekstach tożsama z prawdziwie chrześcijańską:

„Ludzie mają tam łagodne usposobienie i wrażliwe serca (...) Nasze dzieci, które potrafią docenić najmniejszy nawet dar, cieszą się z tego bardzo i okazują swoją wdzięczność”<sup>146</sup>.

„Dzieci pomagają rodzicom, aby można było żyć, a przy tym wszystkim mają jeszcze tyle radości i uroczego uśmiechu, potrafią śpiewać i tańczyć”<sup>147</sup>.

„Wszyscy spotkani ludzie, zarówno katolicy, jak i muzułmanie, uczą nas miłości i tolerancji. Są niezwykle gościnni”.

„Ludzie urzekli mnie prostotą. Zawsze podziwiałam u nich umiejętność dzielenia się, ducha rodzinnego i wspólnotowego. Zwracali moją uwagę na wartość, którą mają: radość i pogodę ducha, umiejętność cieszenia się małymi rzeczami”<sup>148</sup>.

Dla misjonarzy liczy się przede wszystkim wspólnota wiary, a nie pozostałe odmienności kulturowe. Zwykli misjonarze czasami nie piszą nawet, jaki lud przedstawiają, rzadko wchodzą głębiej w opisy zwyczajów kulturowych. Podobnie jak inni, uogólniają, posługując się często zbitkami pojęciowymi, takimi jak: afrykański styl, afrykańska mentalność, czy dusza afrykańska:

„Wszystko odbywało się oczywiście w afrykańskim stylu: śpiewy, tańce, procesja z darami (...) Siostry klaryski ofiarowały mi kolorową albę, stułę i koszulę kapłańską w stylu afrykańskim”<sup>149</sup>.

Powierzchniowość sądu o mieszkańcach Afryki o tyle zaskakuje, że ludzie ci mieszkają w Afryce przeciętnie przez kilkanaście lat i doskonale są zorientowani w miejscowych realiach. Znają w wystarczającym dla siebie stopniu miejscową kulturę, do pewnego stopnia w niej nawet uczestnicząc, ale brak im pogłębionej ciekawości, nie zadają sobie niektórych pytań. W przeciwieństwie do etnologów są tam nie w celach poznawczych, tylko aby „dotrzeć z Ewangelią do powierzonych im ludów”<sup>150</sup>. Nie wszyscy oczywiście. Niektórzy z nich starają się po powrocie opisać poznanych ludzi, a samą misję traktują jak wielką przygodę, w której obserwacja innej kultury wydaje im się niemal tak samo ważna, jak nawracanie. Przykła-

<sup>145</sup> Z. Malarz, *Ciekawe doświadczenia misji*, „Echo z Afryki i Innych Kontynentów” nr 2, Podkowa Leśna, 2002.

<sup>146</sup> J. Augustyn, *Afrykańska Komunia Święta*, „Misyjne Drogi” nr 3, Poznań 1998.

<sup>147</sup> J. Augustyn, *Podróżować z otwartymi oczyma*, „Misyjne Drogi”, nr 4, Poznań 1998.

<sup>148</sup> J. Bożek, *Afryka — moja miłość*, „Misyjne Drogi” nr 3, Poznań 2001.

<sup>149</sup> R. Żywiec, *Misje...*, op. cit.

<sup>150</sup> J. Augustyn, *Afrykańska...*, op. cit.

dem takiej postawy może być np. relacja siostry zakonnej piszącej o swoich nowych doświadczeniach:

„Ze skarbcza kultury Bambara chciałabym wziąć pewne zasady zachowania się, które wydają mi się charakterystyczne dla ich życia. Podziwiam bardzo mądry sposób radzenia sobie z przemocą i konfliktami w rodzinie i społeczeństwie. Obok relacji wielkiego podporządkowania synów ojcom istnieją również stosunki oparte na żartach między dziadkami i wnukami. Mogą oni wtedy powiedzieć tak wiele rzeczy trudnych, ale ponieważ powiedziane są w żartach, rozładowują atmosferę w domu i powodują, że wszyscy się śmieją. Często zdarza się, że wnuk mówi dziadkowi wprost to, co myśli syn, ale ten nie śmiałyby nigdy tego mu powiedzieć (...) Zaczęłam poznawać kulturę i język tego narodu. Chociaż wiele pozostało mi jeszcze do odkrycia, już teraz czuję się mu bliska”<sup>151</sup>.

Wśród misjonarzy są też tacy, którzy sami prowadzą badania nad kulturą z zapałem i fascynacją większą nieraz niż ich podstawowe powołanie<sup>152</sup>. Niegdyś to oni byli „pierwszymi etnografami”, od których pochodziły wiadomości o nieznanym ludach. Obecnie zostali w dużym stopniu zastąpieni w poznawaniu kultur afrykańskich przez zawodowych świeckich etnologów. Wspomnieć przy tym można, że stosunki między obu grupami badaczy ze względu na ich różne cele są niemal tak samo ambiwalentne, a nawet antagonistyczne i niepozabawione niesprawiedliwych uogólnień, jak między grupami etnicznie obcymi. Antropolog Roger Keesing opisuje to stereotypowe myślenie w następujących słowach:

„Karykaturalny obraz misjonarza to obraz pruderyjnego, zamkniętego w sobie i ograniczonego olbrzyma biblijnego, starającego się dla przyzwoitości okryć nagie ciała rodzimych kobiet; antropolog zaś to brodaty degenerat zrzucający z siebie ubranie, by zakosztować dzikich obyczajów”<sup>153</sup>.

Uzupełnia je znakomicie Louis Luzbetak, pisząc m.in.:

„Pewni antropolodzy, opierali swe negatywne oceny misjonarzy na jednostkowych doświadczeniach, które osobiście przeżyli, lub na posłyszanych anegdotach o naiwności, niewrażliwości i zdumiewającej głupocie misjonarzy. Owi krytycy zapominają, że misjonarze mają własny repertuar zabawnych i szokujących anegdot o antropologach. Uogólnienia tego typu nie sprzyjają wzajemnemu zrozumieniu”<sup>154</sup>.

Stosunek niektórych antropologów do misjonarzy i antropologów misyjnych jest poniekąd w dużym stopniu związany z krytyką całej antropologii stosowanej<sup>155</sup>, choć oczywiście zdają sobie oni sprawę, że pragnienie zachowania w nienaruszony sposób tradycyjnych kultur jest w gruncie rzeczy irracjonalne. Postawy

<sup>151</sup> F. Martinez, *Wśród Bambarów*, „Misyjne Drogi”, nr 6, Poznań 1998.

<sup>152</sup> Uprawiają najczęściej tzw. antropologię misyjną, będącą wyspecjalizowaną dziedziną antropologii stosowanej, łączącą misyjny cel i analizę antropologiczną; L. J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998, s. 56.

<sup>153</sup> R. M. Keesing, *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, New York 1976, s.459, za L. Luzbetak, op. cit., s. 67.

<sup>154</sup> L. J. Luzbetak, op. cit., s. 68. Podobne stereotypy wyznają też niektórzy polscy antropolodzy, ale nie spotyka się ich raczej wśród tych, którzy prowadzą badania w Afryce.

<sup>155</sup> Krytyka antropologii stosowanej nie ustępuje od okresu dekolonizacji i dotyczy przede wszystkim dwuznaczności etycznej i reprezentowania przez antropologów interesów agencji promujących zmia-

zaś misjonarzy wobec etnologów związane są przede wszystkim z ich krytycznym stosunkiem do skrajnego relatywizmu kulturowego, a także ateizmu lub agnostycyzmu w sprawach światopoglądowych, wyznawanego przez wielu antropologów, choć obecnie antropolodzy misyjni umiarkowany relatywizm kulturowy raczej akceptują.

Wśród tzw. zwykłych Polaków misjonarze, podobnie jak i świeccy pomocodawcy jadący do Afryki, są raczej podziwiani. Nie bez przyczyny. W oczach swoich i otoczenia muszą oni bowiem pokonać w okazywaniu współczucia obcym pewien lęk, jeśli już nie przed obcym samym, to choćby przed klimatem, chorobami, nieczystością i wieloma innymi przyczynami, o których pisałem w poprzednich rozdziałach. Nie wszyscy są ascetami, dla których dusza znaczy więcej niż ciało, jak powiedział pewien znany mi ksiądz: „Chętnie bym pojechał na misję, ale nie cierpię robactwa”. Jednocześnie to właśnie biedni–obcy wydają się być najlepsi dla okazywania miłosierdzia. Wielu jego praktyków uważa, że wszystkim pracownikom kościelnym przydałoby się wyjechać na misje, aby stali się prawdziwymi duchownymi. Założyciele Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia nie bez przyczyny uważali, że „pielęgniarka, chcąc osiągnąć pokorę, musi pracować w obcym miejscu”. Doświadczenie obcości, zdaniem Zeldina, to podstawa, podobnie jak zasada, że w obcym miejscu nikt nie może być szczęśliwy<sup>156</sup>.

\*

„Dziłem miłosierdzia” budowanym dawniej i współcześnie przez Europejczyków w Afryce towarzyszą jeszcze bardziej rozbudowane działania tego typu w stosunku do migrantów, w tym i przybyszy z Afryki w Europie. Podobnie jak w Afryce, tu również Kościół ma najbardziej rozbudowany katalog uzasadnień, w których wizerunek obcego imigranta łączy się z epifanią Boga. We wszystkich opowieściach religijnych spotykamy się z tym szczególnym doświadczeniem obcości, w których przez obcego objawiał się sam Bóg. Każdy człowiek, a zwłaszcza słaby, bezbronny, upokorzony i zepchnięty na margines społeczeństwa, ma być sakramentem jego obecności. Postać Chrystusa jako wędrującego obcego, nieposiadającego niczego, i Świętej Rodziny, uchodzącej przed prześladowaniami do Egiptu, jest stałym elementem przywoływanym we wszystkich sytuacjach, w których zachodzi potrzeba określenia chrześcijańskiego stosunku do obcego, migranta i uchodźcy. Dla Kościołów chrześcijańskich niesienie pomocy ludziom potrzebującym jest jednym z celów, jakie przed sobą stawiają zarówno wobec przybyszy, jak i w swej działalności misyjnej. Jaki powinien być stosunek chrześcijan do migrantów, wskazywać mają jednoznacznie słowa samego Jezusa:

„Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić, byłem przyby-  
szem, a przyjęliście Mnie” (Mt. 25.35).

Od 1914 roku Kościół katolicki obchodzi ustanowiony z inicjatywy papieża Benedykta XV Dzień Migranta. Początkowo na uwagę miano tylko swoich (emigrantów

---

ny zamiast interesów badanej grupy. Więcej patrz: hasło: antropologia stosowana, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny, terminy ogólne*, Warszawa–Poznań 1987, s. 42–44.

<sup>156</sup> T. Zeldin, *Intymna historia ludzkości*, Warszawa 1998, s. 272.

włoskich), ale po II wojnie światowej zaczęto go odnosić coraz częściej do wychodźców innych narodowości. Po II Soborze Watykańskim wyraźnie zalecono organizację Dnia Migranta przez wszystkie konferencje episkopatów. W Polsce Światowy Dzień Migranta obchodzi się od 1973 roku w XXXIII niedzielę zwykłą. Celem tego dnia jest, według Kościoła, danie wyrazu niepokojowi o miliony „ludzi w drodze” wraz ze znakiem, że „Kościół otwiera się całkowicie na całą złożoną i zróżnicowaną rzeczywistość świata migracji”<sup>157</sup>. Prawodawstwo posoborowe za migrantów uznało wszystkich obcokrajowców, którzy przez jakikolwiek okres i z jakiegokolwiek przyczyny znajdują się poza ojczyzną lub własną wspólnotą etniczną. Kościół zobowiązał się do zwracania uwagi na przejawy wrogości wobec cudzoziemców i rozwijanie duszpasterstwa emigracyjnego. Cudzoziemcy ze względu na swą trudną sytuację osobistą oraz konieczność współżycia z nowym, często wrogim środowiskiem wymagają — zdaniem Kościoła — duszpasterstwa szczególnego rodzaju. Ma nim być duszpasterstwo emigracyjne, którego podstawową formę stanowi tzw. parafia personalna dla migrantów, czyli nie tylko wspólnota prawna, ale rzeczywista wspólnota wiernych pod opieką kapłana. Do parafii personalnej należą migranci bez względu na miejsce swego zamieszkania. Mogą być nimi migranci przebywający stale lub czasowo na danym obszarze oraz tzw. migranci tułacze.

Papież Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał potrzebę odpowiednich duszpasterzy dla tych parafii. W orędziu z 1989 roku pisał:

„Wzywam (...) Kościoły w krajach pochodzenia imigrantów, ażeby dawały konkretne dowody owej kościelnej jedności, wysyłając dobrze przygotowanych kapłanów, gotowych stać się «migrantami pośród migrantów», ażeby zapewnić im właściwą opiekę”<sup>158</sup>.

Zaleca się, aby kandydaci na takich duszpasterzy nie tylko mieli święcenia kapłańskie i wykazywali się „gorliwością apostołską”, ale także znali język, którym posługuje się dana grupa migrantów, wykazywali pewne otwarcie na nowe kultury i umiejętności przystosowania się do innych warunków życia, mając oczywiście jednocześnie chęć umacniania tam wartości chrześcijańskich. Nie mogą — jak pisze papież — „hołdować przesadnie elementom etnicznym”, ale powinni unikać także ich lekceważenia. Najbardziej pożądanymi są kapłani tego samego pochodzenia, co migranci<sup>159</sup>.

Obowiązkiem Kościoła jest także szczególne sprawowanie opieki duszpasterkiej nad migrantami będącymi katolikami. Podkreśla się, że migrant katolik na mocy chrztu wszędzie tam, gdzie się osiedla, staje się integralną częścią Kościoła lokalnego. W każdym Kościele migrant może odnaleźć własną ojczyznę, stąd ma on nie być cudzoziemcem:

<sup>157</sup> Jan Paweł II, *Kościoły lokalne wobec emigrantów. Orędzie na Światowy Dzień Emigracji*, „L'Osservatore Romano”, 1985, pol., nr 8, s. 5.

<sup>158</sup> Jan Paweł II, *Papieskie orędzie na Światowy Dzień Migranta*, w: „L'Osservatore Romano”, 1989, pol., nr 8, s. 4–5.

<sup>159</sup> Ibidem.



„W Kościele nikt nie jest obcy, a Kościół nie jest obcy dla żadnego człowieka w żadnym miejscu”<sup>160</sup>.

Zjawisko migracji daje Kościołowi lokalnemu sposobność do zweryfikowania swojej katolicyzacji. Polega ona na jedności w pluralizmie etnicznym i kulturowym, na łączności ludów wokół wiary w jednego Chrystusa:

„Kościół miejscowy musi pilnie baczyć i otwierać się na inne Kościoły i tradycje; jeśliby pozostał zamknięty w sobie, narażałby się na niebezpieczeństwo swego własnego zubożenia”<sup>161</sup>.

Daje w ten sposób wyraz stanowisku, że inne kultury są potrzebne, aby rozwijać naszą własną.

Chrześcijańscy katolicy, emigrując, stawali się często misjonarzami swojej wiary, apostołując i zakładając nowe wspólnoty. Obecnie jednak częściej mamy do czynienia z tendencją przemieszczania się imigrantów pochodzących z krajów niechrześcijańskich do krajów od dawna katolickich. Zdaniem Kościoła, powinni oni tutaj „znaleźć świadectwo miłości Boga w Chrystusie” tak jednoznaczne i głębokie, aby ich skłoniło do przyjęcia wartości i norm proponowanych przez Ewangelię, a nawet ochrzczenia się i wstąpienia do wspólnoty kościelnej<sup>162</sup>. Biskup może ustanowić misjonarza migrantów, a nawet powierzyć mu parafię terytorialną, jeśli liczba migrantów jest dostatecznie duża. Inne formy to kapelani dla różnorodnych grup wiernych, kościół rektoralny należący do określonej grupy etnicznej oraz doraźna pomoc kapłana innego języka w parafii terytorialnej<sup>163</sup>. Dużej pomocy, zwłaszcza uchodźcom, wygnańcom i prześladowanym, udzielają także specjalnie do tego celu przygotowani zakonnicy i zakonnice zwłaszcza ze Zgromadzenia Misjonarek Skalabrińskich, franciszkanek<sup>164</sup>, werbistów<sup>165</sup> i Sióstr Misjonarek Miłości Matki Teresy z Kalkuty.

<sup>160</sup> Idem, *Niebezpieczeństwo prozelityzmu sekt religijnych. Papieskie Orędzie na Światowy Dzień Migranta*, w: „L'Osservatore Romano”, 1990, pol., nr 7–8, s. 8.

<sup>161</sup> Encyklika *Laborem exercens*, 14 IX 1981, Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań, cyt. nr 2211, 2241, 2433.

<sup>162</sup> A. Hałas, *Udział świeckich w ewangelizacji migrantów*, w: „Collectanea Theologica”, 1985, nr 55, s. 161–167.

<sup>163</sup> J. Bakalarz, *Parafia personalna dla migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła Zachodniego*, Lublin 1978.

<sup>164</sup> W Polsce wśród nich najbardziej znana jest siostra Prema, franciszkanka z Indii, oraz Manuela Simoes z Portugalii. Ta ostatnia wcześniej pracowała z emigrantami portugalskimi we Francji. Od 1985 roku działa w Polsce jako „migrantka wśród migrantów”. Od 1987 roku jest kierowniczką Biura dla Migrantów i Uchodźców przy Caritas Archidiecezji Wrocławskiej, głównej instytucji Kościoła katolickiego powołanej do pomocy uchodźcom i imigrantom w Polsce. Do siostry Manuely trafiają migranci zarówno legalni, jak i nielegalni, którzy muszą się ukrywać, wiedząc, że nie zostaną przez nią wydani urzędnikom. Próbuje im pomagać zarówno prawnie, jak i materialnie. Specjalna modlitwa za wszystkich imigrantów na świecie ułożona przez te misjonarki jest świadectwem ich miłości do nich: „Chryście, Wieczny Pielgrzymie, / Prowadź ich do ziemi, która ich wykarmi, / Gdzie w sercach pozostaną sobą. / Uczyni z nich naród, który będzie / żył sprawiedliwie, solidarnie i w pokoju / Uczyni ich braćmi. / Spraw, by nie błądzili dłużej niż potrzeba. / A kiedy już dojdą do celu, / Spraw, by wiedzieli, że nie błądzili na próżno. / Niech Bóg błogosławi ziemię, / którą przeznaczył pielgrzymowi i jego potomkom”.

<sup>165</sup> Ks. Edward Osiecki werbista zorganizował w 2005 roku Ośrodek Migrantów w Warszawie przy

Można w tym miejscu przypomnieć, że w kościołach i klasztorach chrześcijańskich w okresie średniowiecza istniała także tradycja udzielania azylu różnym uciekinierom przed władzami świeckimi. Sięgała ona swymi korzeniami starożytnych tradycji świata śródziemnomorskiego. Samo słowo azyl (z grek. *asylon*, schronienie) odnosiło się do miejsc świętych. Miejsca sakralne uważano za własność bogów, a zatem każdy, kto ukrył się w takim miejscu, był pod ich opieką. W latach 90. XX wieku dość nieoczekiwanie wrócono do tej tradycji w kościołach ewangelickich i katolickich w Niemczech, gdzie wspólnoty parafialne wykazały dużą gotowość do roztaczania opieki nad azylantami, którzy schronili się na terenie kościołów, aby uniknąć deportacji<sup>166</sup>. Łączy się ona z mającymi szerszy zasięg akcjami tzw. nieposłuszeństwa obywatelskiego różnych organizacji w stosunku do restrykcji państwowych wobec imigrantów. Uchodźcy, wśród których również nie brakuje Afrykanów, dostają pozwolenie zamieszkania w pomieszczeniach przykościelnych i korzystają z opieki danej wspólnoty dopóty, dopóki nie uda się im załatwić przynajmniej tzw. pobytu tolerowanego. Początkowo schronienie w kościołach i mediacja wspólnoty kościelnej z przedstawicielami władzy państwowej były dość skuteczne. Pobyt azylanta na terenie kościoła rzadko przekraczał okres 3 miesięcy. Do interwencji policji doszło tylko w kilku przypadkach. Obecnie rządy poszczególnych landów stoją jednak na stanowisku, że nie będą pozwalały już na kolejne przypadki łamania prawa, a długość pobytu na terenie przykościelnym poszczególnych azylantów wydłuża się nierzadko do 4 lat, będąc dużym obciążeniem zarówno dla parafian, jak i samych uchodźców. W tych okolicznościach dalsze praktykowanie udzielania azylu przez kościoły, z pominięciem obowiązującego prawa, zapewne nie będzie kontynuowane.

Odrodzone zjawisko azylu w kościołach wpłynęło jednak bezpośrednio na wspólnoty parafialne. W artykułach na ten temat nie wspomina się o niechęci tych wspólnot do pomocy uchodźcom, co najwyżej o nierównym w nie zaangażowaniu. Azylanci w kościele — zdaniem zwolenników tej formy ochrony — przyczyniają się do głębszego zrozumienia chrześcijaństwa i wpływają na „chrześcijańskie samopoznanie”<sup>167</sup>.

Powyższe przykłady świadczą o różnorodnych formach zaangażowania się Kościoła w sprawy migrantów. Generalnie Kościół przejął filozofię praw człowieka i na tym polu. Głosi prawo każdego człowieka do opuszczenia swojej ojczyzny i na poszukiwaniu lepszych warunków życia w innym kraju oraz prawo dostępu do

---

ul. Ostrobramskiej 98, zajmujący się poradnictwem prawnym i medycznym oraz nauką języka polskiego, w planie ma również utworzenie na Stadionie Dziesięciolecia kaplicy i miejsca spotkań modlitewnych różnych wyznań.

<sup>166</sup> W latach 1996–2000 oficjalnie w kościołach w Niemczech znalazło schronienie, pomoc i opiekę 909 osób; W.-D. Just, B. Sträter, *Asyl in der Kirche*, Bonn 2001. Podobne próby odnotowano również we Francji: 23 sierpnia 1996 roku w kościele św. Bernarda w Paryżu szukało schronienia 200 nielegalnych imigrantów, policja jednak natychmiast interweniowała. J. Benthall, *Repercussions from the Eg-lise Saint-Bernard*, „Anthropology Today”, 1997, vol. 13, nr 4, s. 1–2.

<sup>167</sup> W.-D. Just, B. Sträter, *Asyl...*, op. cit.

pracy dla imigrantów bez niesprawiedliwej dyskryminacji. Uważa ponadto, iż prawo do emigracji powinno odpowiadać prawo do imigracji:

„Narody bogate są obowiązane przyjmować, o ile to możliwe, obcokrajowców poszukujących bezpieczeństwa i środków do życia, których nie mogą znaleźć w kraju rodzinnym”<sup>168</sup>.

Jednocześnie nie podważa oficjalnie prawa władz politycznych danego państwa do:

„(...) poddania prawa do emigracji różnym warunkom prawnym, zwłaszcza poszanowania obowiązków migrantów względem kraju przyjmującego. Imigrant obowiązany jest z wdzięcznością szanować dziedzictwo materialne i duchowe kraju przyjmującego, być posłusznym jego prawu i wносить swój wkład w jego wydatki”<sup>169</sup>.

Potrzebę usankcjonowania stałego czy okresowego pobytu nielegalnych imigrantów Kościół uzasadnia, po pierwsze, faktycznym przyczynianiem się przez przybyszy do wzrostu gospodarczego kraju przyjmującego. Zatwierdzenie pobytu takiego cudzoziemca nadaje sens i godność jego wysiłkom. Po drugie, w wielu przypadkach imigranci przebywają w danym kraju tak długo, iż decyzja o wydaleniu oznaczałaby dla nich „jakby powtórną emigrację”. Po trzecie wreszcie, decyzja o wydaleniu mogłaby dla niektórych z nich oznaczać poważne niebezpieczeństwo. Papież podkreśla jednak przede wszystkim, przy każdej okazji, że przyjmowanie imigrantów i uchodźców wbrew pozorom się opłaca. Naród przyjmujący imigrantów

„(...) zostaje wynagrodzony większym dobrobytem i głęboką odnową społeczną. Wzbogaca się o nowe zasoby energii, która umożliwia niespotykany rozwój gospodarczy i postęp człowieka. Sztandarowym przykładem umiejętnego wyzyskania potencjałów imigracji jest prestiżowa pozycja Stanów Zjednoczonych, a w Europie choćby Niemiec i Szwajcarii”<sup>170</sup>.

Miłosierdzie czy nawet miłość wyrażana w stosunku do imigrantów przez papieża czy siostry skalabrińskie nie oznacza jeszcze, że szeregowi pracownicy Kościoła wobec imigrantów wyróżniają się jakąś szczególną postawą. W praktyce jak wszyscy inni ludzie traktują ich z obojętnością lub zaciekawieniem, z niechęcią lub miłosierdziem w zależności od człowieka i sytuacji. Zebrane wypowiedzi na ten temat od różnych księży na polskiej prowincji świadczą też niestety o niezajomości nauczania papieskiego w tym zakresie. Zapytywani o związek zjawiska migracji z chrześcijaństwem często odpowiadali:

„Nie ma żadnego, bo nie ma tu punktów wspólnych” [W 2–115].

„Co za pytania dajcie spokój! W zasadzie to mało wiem na ten temat” [W 2–111].

„Oni [migranci] przyjeżdżają tylko i wyłącznie w celach komercyjnych (...) Nie ma związków żadnych” [W 2–113].

<sup>168</sup> Jan Paweł II enc. *Laborem exercens*, op. cit.

<sup>169</sup> *Ibidem*.

<sup>170</sup> Jan Paweł II, *Wszyscy jesteśmy w drodze do ojczyzny*, w: *Jan Paweł II w Austrii i Szwajcarii. Przemówienia i homilie*. Opr. J. Sobiepan, Warszawa 1988, s. 283–287.

Tym samym również odpowiedź na pytanie, „czy należy im pomagać?” wbrew temu, czego można by się spodziewać po duchownych, nie okazywała się jednoznaczna:

„— Zależy jak rozumieć tego migranta, w jakim on celu tu przyjechał, bo może on stwarzać takie sztuczne pozory (...) tutaj trudno uchwycić to pogranicze, gdzie jest migrant naprawdę z prawdziwego zdarzenia, a gdzie ten, który szuka jakiegoś łatwiejszego sposobu życia i po prostu chce tam gdzieś osiedlić się (...) Kościół w te sprawy nie ingeruje, nie wgłębia się, dlaczego on przyjechał, z jakich powodów” [W 2–114].

„— A co tu Kościół może? Przebicia w parlamencie nie ma, nigdzie nie ma. Ludzie za bardzo Kościoła też nie chcą słuchać. Tak. Coraz mądrzejsi są, albo tak im się wydaje. Także, co tu Kościół może zrobić” [W 2–107].

Cytowani księża prawdopodobnie nie wpadną na pomysł udzielenia azylu w swoich kościołach nielegalnym imigrantom, których na Suwalszczyźnie w latach 90. nie brakowało. Ludzie Kościoła jednak nie są — jak pisze ksiądz Twardowski — zbiorowiskiem ludzi świętych, lecz tylko grupą ludzi dążących do świętości<sup>171</sup>. Jedni więc angażują się w pomoc dla migrantów i uchodźców, drudzy zaś bywają obojętni, a nawet niechętni obcym przybyszom, podobnie jak środowiska, w których działają. Tak samo zresztą jak ci, którzy chodzą do kościoła, nie są bardziej współczujący i miłosierni dla Afrykanów i innych biednych, od tych, którzy nie chodzą.

## Misje humanitarne laickiego Zachodu

Współcześnie, gdy działalnością humanitarną w dużej mierze zajmują się także organizacje świeckie, zachowania paternalistyczne dostrzega się również u międzynarodowych ekspertów gospodarczych, czy u różnych specjalistów od pomocy humanitarnej pracujących w międzynarodowych lub pozarządowych organizacjach pomocowych<sup>172</sup>. Współcześni darczyńcy nie mówią już o wyższych i niższych kulturach, choć są przekonani, że to oni „wiedzą lepiej, co należy czynić”<sup>173</sup>. Potwierdza to tezę, że paternalizm jest stałym elementem w relacjach, jakie występują między silnymi a słabymi, tymi, którzy posiadają i mają władzę dawania, a tymi, co nic nie mają i biorą.

Współcześnie zaangażowanie ludzi z Zachodu w akcje humanitarne dla Afryki jest stosunkowo duże<sup>174</sup>. Wielu jednak niezależnych ekspertów i misjonarzy z Zachodu oraz afrykańskich intelektualistów (Mongo Beti, Kalenga Matembele, H. W.

<sup>171</sup> J. Twardowski, *Elementarz księdza Twardowskiego*, Kraków 2000, s. 215.

<sup>172</sup> Jak pisze Herzfeld: „Konwencjonalne ramy badań i raportów rozwojowych zasadniczo powołują się na te same stereotypy leniwych, nieudolnych, niezdolnych czy zepsutych tubylców, których trzeba nauczyć samowystarczalności, z jakimi spotykamy się w dziewiętnastowiecznym dyskursie kolonialnym”; M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków 2004, s. 299.

<sup>173</sup> E. Puchnarewicz, *Organizacje pozarządowe w krajach rozwijających się i Europie Wschodniej*, Warszawa 2003.

<sup>174</sup> Od 1985 roku (czasu wielkiego głodu w Etiopii) po dziś dzień największym rozgłosem na Zachodzie cieszą się akcje „Live Aid” Boba Geldoffa organizującego serie koncertów z udziałem takich

Mobley, Kihumbu Thairu i inni) wskazuje właśnie na paternalizm lub hipokryzję, która towarzyszy tym akcjom pomocowym z poczuciem pełnienia wobec Afryki w dalszym ciągu „misji cywilizacyjnej”. „Czasami się źle rządzą, ale równie często jesteśmy traktowani nie fair przez kraje rozwinięte — stwierdził w 2001 roku Festus Mogae, prezydent Botswany<sup>175</sup>. W 2005 roku kenijski ekspert od spraw gospodarczych James Shikwati w wywiadzie dla „Spiegła”, powiedział dobitnie, że jeśli Zachód naprawdę chce pomóc Afrykanom, to „niech skończy z tą cholerną pomocą”<sup>176</sup>.

Po II wojnie światowej, w okresie dwubiegunowego podziału świata, polityka tzw. pomocy rozwojowej przejawiała się przede wszystkim w łączeniu przekazywania środków na cele gospodarcze i wojskowe z wymuszaniem wobec państw afrykańskich politycznej lojalności, połączonej niekiedy z transplantowaniem modnych w Europie koncepcji społeczno-ekonomicznych. Jak powiedział Mario Machungu, były premier Mozambiku:

„To nie my wymyśliliśmy całkowitą nacjonalizację i gospodarkę socjalistyczną, to podsunęły nam władze portugalskie u progu naszej niepodległości”<sup>177</sup>.

Pomoc dla państw afrykańskich sprowadzała się w tym okresie często do utrzymywania różnego rodzaju reżimów, które zapewniały mocarstwu Północy kontrolę nad nimi. Po rozpadzie ZSRR uległa ona pewnym zmianom, ale generalnie jej cel, jakim było utrzymanie swojej dominacji, pozostał bez zmian. Pomoc humanitarna i rozwojowa stała się w dodatku znaczącym narzędziem polityki zagranicznej, będąc osobnym działem stosunków międzynarodowych, a duże agencje humanitarne przy ONZ i poza nim, takie jak: Czerwony Krzyż, Oxfam, Lekarze bez Granic, Save the Children, wyrosły na poważnych aktorów międzynarodowej sceny politycznej. Nic dziwnego, że w organizacjach tych pracują nie tylko zawodowi humanitariusze, ale są one jednym z ulubionych miejsc schronienia dla wielu polityków. Działalność humanitarna łączona jest z promocją idei praw człowieka, propagowaniem demokracji, wolnego rynku, uważanymi przez swych głosicieli za uniwersalne. Zawsze towarzyszy jej poczucie pełnienia pewnego rodzaju misji nienazywanej już dzisiaj głośno cywilizacyjną, ale w domyśle mającą ten sam sens. Pro-

---

gwiazd, jak Michael Jackson, George Michael, Tina Turner i wielu innych. Koncerty z ich udziałem gromadzą setki tysięcy ludzi i oprócz sukcesu finansowego są na pewno także promocją problemów afrykańskich, choć również autopromocją organizujących je artystów, zwłaszcza podpadających gwiazd takich właśnie, jak Bob Geldoff. Ostatnio dzięki temu sławna stała się amerykańska aktorka Gwyneth Paltrow ze swoim plakatem z napisem „Jestem Afrykanką”. Jedną z organizacji afroamerykańskich African Woman w odpowiedzi stworzyła jego pastisz. Na ich plakacie widnieje zdjęcie Afrykanki z podpisem: „Jestem Gwyneth Paltrow. Odkąd przestałam spotykać się z Bradem Pittem i nie otrzymuję już atrakcyjnych ról filmowych, potrzebuję pomocy” (*Dziennik*, 17 VIII 2006). Nie wspomina się także, że ze środków pierwszej akcji charytatywnej Geldoffa skorzystał przede wszystkim komunistyczny dyktator Etiopii Mengistu.

<sup>175</sup> M. Garztecki, *Kto ukradł Afrykę*, „Rzeczpospolita”, 23 VII 2001.

<sup>176</sup> „Der Spiegel”, 4 VII 2005. Wywiad Thilo Thielke z J. Shikwatim był tłumaczony na wiele języków i rozpowszechniany w internecie, m.in. ukazał się również w polskim „Forum” nr 23, 20 VII 2005, s. 59.

<sup>177</sup> M. Garztecki, op. cit.

muje się określone idee czy wartości, które zdaniem współczesnych Europejczyków są postępowe i niezbędne na drodze rozwoju, a więc „edukację humanitarną”, „edukację dla pokoju”, prawa kobiet, czy uświadamianie seksualne połączone z rozdzianictwem prezerwatyw. Podobnie jak „nawracanie” w przypadku misji Kościoła, wdrażanie tych idei wydaje się być nieraz ich głównym celem, a inna pomoc materialna raczej tylko zachętą do ich przyjmowania.

Organizacje pozarządowe, takie jak np. Amnesty International, zajmujące się dotąd wywieraniem nacisku na rządy w obronie więźniów politycznych, czy protestujące przeciw torturom, obecnie zaczynają walczyć również o prawa ekonomiczne i socjalne, jak prawo do dachu nad głową, tanich leków na AIDS czy powszechnego szkolnictwa. Celem często jest jednak wywarcie wpływu na społeczeństwo kraju przyjmującego z pominięciem władz tego kraju, a nawet w opozycji do nich. Agencje humanitarne stały się mimowolnie wynalzcami nowej jakości rządzenia na odległość<sup>178</sup>.

Pomocodawcy oczywiście potępiają niewolnictwo, mordowanie ludzi, nierówność wobec prawa, dyskryminację religijną i wiele innych okropności życia zbiorowego. Ideom tym trudno coś zarzucić, choć często są to deklaracje bez pokrycia. Jedyną treścią ich jest, jak napisał Leszek Kołakowski, że:

„(...) jednostka twierdząca, iż działa w imię tych szlachetnych celów i mająca w ustach takie wzniosłe frazesy, uchodzi we własnych oczach za istotę doskonałą: puszy się, napętnia głowę sobie i innym, ale nadętością pustą...”

Deklaracja jest więc

„(...) ideologicznie wymyśloną konstytucją dla wszystkich państw świata, projektem dobroczynnego ustroju, gdzie nikt cierpieć nie będzie i nie będzie znosił niedostatku, a wszyscy będą żyli w braterstwie”<sup>179</sup>.

Afrykańscy intelektualiści nie mają w zasadzie nic przeciwko samej idei praw człowieka, niektórzy jednak zarzucają państwom zachodnim, że wykorzystują je instrumentalnie jako narzędzie ideologiczno-propagandowe w walce politycznej z nieprzyjacielskimi stronami. Używają jej jako broni głównie z państwami prowadzącymi antyzachodnią politykę, ignorują zaś wykroczenia przeciwko tym prawom, jeśli dokonują ich jego sojusznicy lub jeśli prawa człowieka naruszane są w stosunku do ugrupowań nieprzyjaznych Zachodowi<sup>180</sup>. Wielu podnosi także zarzut, że Biali przy wdrażaniu tych praw nie liczą się z odmiennościami kulturowymi, podchodzą do nich w sposób abstrakcyjny i ahistoryczny, ślepo wierząc w moc podpisanych umów i traktatów międzynarodowych. W rezultacie niektórzy wytyczają w stosunku do nich zarzut najcięższy z możliwych, że prawa powołane do ochrony godności człowieka faktycznie nie liczą się z godnością Afrykanów:

<sup>178</sup> P. Walker, *What does it mean to be a professional humanitarian?*, „The Journal of Humanitarian Assistance”, January <http://www.jha.ac.>, 2004.

<sup>179</sup> L. Kołakowski, „Gazeta Wyborcza”, 25–26 X 2003.

<sup>180</sup> Adil Abdel Aati, *Zderzenie kultur czy konflikt w kulturze*, w: J. Mantel–Niećko (red.), *Afrykański wygnaniec, tożsamość a prawa człowieka*, Warszawa 1999, s. 13.

„Jeśli w świetle praw człowieka podaje się ludziom rękę, motywując to humanitaryzmem, i jeśli potem nie stoi się przy tych ludziach konsekwentnie, to co rozumieją z tego uratowani już, umyjni już i odżywieni? To, co powiedział Fiodor Dostojewski o człowieku z dobrym sercem, że zaprzyjaźnia się tylko po to «(...) aby przekształcić przyjaciela w sprzęt domowy, coś w rodzaju spluwaczki». Doceniam koncepcję praw człowieka, wyrosłą w euroamerykańskiej cywilizacji Północy. Doceniam i szanuję. Zarzucam jej niedocenianie — więcej, pomijanie — poczucia godności ludzi Południa”<sup>181</sup>.

Niektórzy Afrykanie są gotowi być wdzięczni za jakąkolwiek pomoc. Spodzieją się jednak, że będzie doprowadzona do końca, że pozwoli im stanąć na nogi, a nie skończyć się w pewnej chwili, nie wiadomo, z jakiego powodu. Wychowani w solidarystycznych, opartych na wzajemnej pomocy społecznościach, traktują nieraz Białych, którzy udzielają im pomocy, za kogoś więcej niż przyjaciół w rozumieniu europejskim. Wtedy spotyka ich zazwyczaj bolesne rozczarowanie. Dobrą ilustracją takich przeżyć mogą być osobiste wspomnienia cytowanego już wyżej Etiopczyka Makonnena Asfawa:

„W Polsce łatwo i szybko nawiązuje się znajomości, a nawet przyjaźnie. Później przychodzi rozczarowanie (...) Przez te lata zaprzyjaźniłem się z wieloma Polakami. U niektórych byłem i nadal jestem częstym gościem. Zapraszają mnie na obiad lub kolację. Miła i przyjacielska atmosfera, przy tym taka uprzejmość i gościnność doprowadziły mnie do błędów i rozczarowania, kiedy potrzebowałem pomocy i wsparcia. Z moich bliskich znajomych nikt nie podał mi wtedy ręki. Kiedy potrzebowałem pracy, zwróciłem się do osoby, którą darzyłem sympatią i zaufaniem. A ona na to: «Przynieś pozwolenie od swojego rządu». Druga osoba, na której pomoc bardzo liczyłem, podczas jednego ze spotkań mówi do mnie: «Nie byłoby lepiej, gdybyś wrócił do siebie». Ta sama osoba obiecała mi znalezienie pracy i mówiła, że nie ma z tym problemu. Z moich obserwacji wynika, że przyjaźń jest wtedy, kiedy człowiek jest niezależny, albo do tego momentu, do którego czegoś nie potrzebuje od przyjaciół. (...) Kiedyś ktoś mi powiedział: «Umiesz liczyć, licz na siebie». Przyjaźń, czy znajomość rzadko w Polsce bywają trwałe. Działają jak jednorazowy bilet lub bezpowrotna wiza. Poza tym nie ma przyjaźni, czy pomocy bezinteresownej. Zawsze jest coś za coś. Nie wykluczam, że są może ludzie, którzy pomagają innym bezinteresownie. Ale ta bezinteresowność zawsze przynosi korzyść pośrednio, chociażby poprzez satysfakcję moralną, komfort psychiczny, oczekiwanie rewanżu, uznania, czy po prostu możliwość pochwalenia się przed innymi własną dobrocią. (...) Polacy są bardzo mili i gościnni. Pomocy też udzielają, nie tylko tym, z którymi się przyjaźnią. Nie można im tego odmówić. Jestem zwolennikiem pomagania innym, ale pod warunkiem, że pozwoli to tym, którym się pomaga, stanąć na nogi”<sup>182</sup>.

Wymieniony autor swoje osobiste doświadczenia z pobytu w Polsce przenosi na sytuację ogólną. Uważa też, że Ameryka Północna i Europa, obawiając się światowej destabilizacji, którą może spowodować dalsze ubożenie krajów Południa i zagrożenia migracją z tego kierunku, będą w dalszym ciągu, jak dotychczas, „pomagać Afryce”:

„Bogate kraje Północy będą jednocześnie zmierzać do wyrównania szal świata, by dźwigająca je belka nie pękła przeważona przez jedną tylko stronę. To przecież ich żywotny in-

<sup>181</sup> Makonnen Asfaw, *Los*, w: J. Mantel–Niećko (red.), *Afrykański wygnaniec, tożsamość a prawa człowieka*, Warszawa 1999, s. 340–341.

<sup>182</sup> *Ibidem*, s. 334.

teres. Zginą, jeśli ta belka pęknie. Będą więc wyrównywać wagę świata w imię humanitaryzmu, pomocy zacofanym, ginącym w biedzie, z trądu, AIDS. Będą podawać nędzarzom świata pomocną dłoń, niby nic od nich nie oczekując, z dobrego serca tylko, poświęcając się za pieniądze międzynarodowych organizacji, które oferują im godziwą zapłatę. Z czego żyliby, gdyby zabrakło potrzebujących pomocy, w tym uchodźców? A potem, w jakimś trudnym dla uratowanych momencie, w kompletnie niezrozumiały dla nich sposób, powiedzą im: «Wyjdź z mojego domu»<sup>183</sup>.

Dla wielu Białych podobne postawy bywają jeszcze jednym dowodem na niedojrzałość Czarnych. Uważają, że gdy trochę pomogli, to dalej Afrykanie powinni radzić sobie sami, jeśli są dorośli. Przejawia się to nie tylko w kontaktach prywatnych. Opiera się na tym założeniu wiele programów pomocowych. Pretensje Afrykanów odbierają jako nieuzasadnione roszczenia typu: „Dajemy im palec, a oni wyciągają po rękę”.

Można powiedzieć, że upowszechnianie idei praw człowieka przypomina dawniejsze nawracanie pogan na chrześcijaństwo przez patronackie misje państwowe i podobnie jak kiedyś wykorzystuje się je, jak wszystkie dobre zasady, także do celów najgorszych. Tak więc prawa człowieka, zdaniem niektórych afrykańskich intelektualistów, wykorzystywane są także do próby wcielania idei im zaprzeczających, jak np. próby narzucenia krajom afrykańskim określonej polityki ludnościowej, rodzinnej czy migracyjnej, karania ich sankcjami gospodarczymi, które to kary dotyczą najczęściej nie rządu, ale ludność tych krajów. Pojawily się nawet interwencje zbrojne w imię praw człowieka, jak np. w Somalii, które — jak dawniejsze nawracanie za pomocą miecza — stały się ich największą kompromitacją<sup>184</sup>. Tak dzieje się zawsze, ilekroć pragnie się wcielić na siłę własne idee, nie licząc się przy tym z innym człowiekiem.

Wspomnianą „interwencję pokojową” ONZ–tu w Somalii pod hasłem „Przywrócić nadzieję”, Somalijczycy nazwali „Operacją niosącą śmierć”. Była ona zarazem przykładem, jak „misja pomocy humanitarnej” może zostać odebrana w oczach afrykańskich — jako przejaw imperialistycznej agresji, próba ponownej kolonizacji i przede wszystkim jako dowód na nieliczenie się z godnością Afrykanów. Nie tylko emigracyjna prasa somalijska, ale i innych krajów regionu pisała o licznych aktach przemocy oraz zbrodniach: torturach, atakowaniu szpitali, okaleczaniu zwłok, gwałtach i nadużyciach seksualnych, w tym dokonywanych na dzieciach przez żołnierzy UNOSOM–u<sup>185</sup>. Ukazywały się tam zdjęcia, które trudno byłoby znaleźć w mediach zachodnich, pokazujące Amerykanów lub Włochów brutalnie traktujących Somalijczyków, znęcających się nad dziećmi i dokonujących aktów przemo-

<sup>183</sup> Ibidem, s. 340.

<sup>184</sup> Wkroczenie wojsk ONZ do Somalii było złamaniem zasady nieingerowania w sprawy wewnętrzne państwa, jeśli nie zwraca się ono o pomoc. Uzasadnione zostało to rozpadem struktur państwowych i zagrożeniem śmiercią głodową dla tysięcy Somalijczyków (Z. Cesarz, E. Stadtmüller, *Problemy polityczne współczesnego świata*, Wrocław 1996, s. 202). Błędem okazało się jednak założenie, że w Somalii wraz upadkiem państwa panuje próżnia polityczna.

<sup>185</sup> UNOSOM — United Nations Operation Somalia (Operacja Organizacji Narodów Zjednoczonych w Somalii). Punkt widzenia Somalijczyków został przedstawiony m.in. w: Mousa Sheikh Mohammed, *Recolonization Beyond Somalia*, Mogadishu 1998.



cy seksualnej. W wyniku tej nieudanej operacji pokojowej miało zginąć z rąk zachodnich żołnierzy około 6 tys. mieszkańców Somalii<sup>186</sup>.

Jednocześnie tam, gdzie od żołnierzy ONZ oczekiwano szybkiej reakcji, jak np. w Rwandzie, w sytuacji ewidentnego ludobójstwa, tam tej interwencji nie było, gdyż — jak ponoć stwierdził kanadyjski dowódca UNAMIR-u<sup>187</sup> — „Jesteśmy tu, aby utrzymać pokój, a nie go zaprowadzać. Moje rozkazy zabraniają interwencji”<sup>188</sup>.

Według niektórych niezależnych ekspertów międzynarodowych system pomocy humanitarnej jest nie tylko narzędziem ideologicznym Zachodu, ale jest dla niego przede wszystkim wielkim biznesem<sup>189</sup>. Określa się go „przemysłem pomocy” lub „przemysłem humanitarnym”, gdyż wielkie organizacje humanitarne działają jak duże przedsiębiorstwa. Walczą o źródła finansowania, prowadzą profesjonalne kampanie reklamowe i dążą do maksymalizacji własnych zasobów finansowych tak, że trudno odróżnić, gdzie kończy się troska o biednych, a gdzie dbanie o siebie samego. Towarzyszy im rozwinięta biurokratyza, przejawiająca się w konieczności wypełnienia przez ubiegających się dziesiątek stron formularzy, wymagająca wysokiej kompetencji biurokratycznej na wszystkich etapach realizacji projektu. Praktyka ta w zasadniczy sposób ogranicza możliwość ubiegania się o pomoc międzynarodową do nielicznych wtajemniczonych elit<sup>190</sup>.

Paternalizm i hipokryzja wysoko rozwiniętych krajów Zachodu w stosunku do państw afrykańskich widoczne są, zdaniem wielu Afrykanów, w działaniach przede wszystkim takich organizacji, jak Bank Światowy i współdziałający z nim Międzynarodowy Fundusz Walutowy, które miały wspomagać ich rozwój ekonomiczny. Afrykańscy ekonomiści zapytują nieraz, dlaczego wysoko oprocentowane pożyczki udzielane krajom rozwijającym się nazywa się na Zachodzie pomocą? Niektórzy eksperci na Zachodzie zwracają uwagę, że Bank Światowy rozdziela w ciągu roku mniej miliardów, niż ściąga ich w formie płatności i odsetek od pożyczających. Pomoc finansowa wiązana jest często z obowiązkiem zakupu za nią towarów i usług po zawyżonej ce-

<sup>186</sup> „New Africa”, 11, 1997.

<sup>187</sup> UNAMIR — United Nations Assistance Mission for Rwanda (Misja Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Pomocy Rwandzie).

<sup>188</sup> Słowa wypowiedziane przez płk. Olivera w filmie *Hotel Rwanda* (2004), postaci stworzonej na podstawie osoby Romea Dallaire'a, kanadyjskiego dowódcy UNAMIR-u. W filmie jest jeszcze jeden zamieniony dialog, w którym wymieniony dowódca, gdy dowiaduje się, że mimo apeli i drastycznych zdjęć dziennikarzy żadnej interwencji nie będzie, informuje o tym Paula (głównego bohatera) słowami: — „Uważamy was za śmieci, Paul. — My, czyli kto? — Zachód, wszystkie mocarstwa, na które liczyłeś, Paul. Myślą, że jesteś śmieciem, że jesteś brudny, że jesteś bezwartościowy. — Obawiam się, że nie rozumiem, o czym pan mówi. — Daj spokój, nie chrań Paul. To ty jesteś tu najbystrzejszy. Ty masz wszystko w swoich rękach, to powinien być twój hotel. Jest tylko jeden problem: jesteś czarny. Nie jesteś nawet czarnuchem. Jesteś Afrykaninem. Oni tu nie zostaną, Paul. Nie powstrzymają rzezi”.

<sup>189</sup> Pisali m.in. na ten temat: C. Abugre, *Partners, collaborators or patron-clients declining relationships in the aid industry — a survey of the issues*, CIDA, Ottawa 1999; A. de Waal, *War and Famine in Africa*, „IDS Bulletin”, no 4, 1993, s. 33–40; P. Walker, *What does it mean to be a professional humanitarian?*, „The Journal of Humanitarian Assistance”, January <http://www.jha.ac>. 2004; K. Whitelaw, *Good works, evil results*, „US News & World Report”, vol. 122, no 05/26, 1997.

<sup>190</sup> E. Puchnarewicz, *Darczyńcy — nierozumienie kontekstu działania*, w: E. Puchnarewicz (red.), *Organizacje pozarządowe w krajach rozwijających się i Europie Wschodniej*, Warszawa 2003, s. 41.

nie. Ocenia się na przykład, że dobra zakupione z francuskiej pomocy kredytowej kosztowały do 40% drożej niż na wolnym rynku<sup>191</sup>.

W ramach obsługi długu zagranicznego kraje zachodnie otrzymują od państw rozwijających się czterokrotnie większą sumę niż tę, którą przeznaczają dla nich jako oficjalną pomoc rozwojową. Warunki stawiane państwom afrykańskim w zakresie polityki monetarnej, czy orientacji proeksportowej polegają często na zmuszaniu ich do przerzucania kosztów na własne społeczeństwa. Na przykład ludność 14 państw strefy franka CFA stanęła w 1994 roku przed jednorazową, stu-procentową podwyżką cen wszystkich podstawowych produktów<sup>192</sup>. Niejednokrotnie w przypadku problemów ze ściąganiem odsetek wymuszają one od rządów podnoszenie i tak wysokich już podatków dochodowych i VAT-u (nawet do 60%), które w biednych krajach afrykańskich całkowicie hamują wzrost gospodarczy.

Afrykańscy politycy głoszą, że ich państwa nie były i nie są traktowane przez kraje Północy jak równi partnerzy gospodarczy. Podejmowane, szeroko nagłościone akcje pomocy międzynarodowej wydają się tylko poprawiać samopoczucie i dobre mniemanie o sobie ludziom, którzy są w nie zaangażowani, ale nie przyczyniają się do poprawy położenia Afrykanów. Tam bowiem, gdzie współpraca ekonomiczna mogłaby generować rzeczywisty rozwój, w praktyce go utrudnia. W nielicznych sektorach, w których kraje afrykańskie mogłyby skutecznie konkurować z zachodnimi, jak w produkcji rolnej czy tekstylnej, napotykać najwyższe bariery protekcyjne. Eksport produktów rolnych uniemożliwiają cła, przepisy sanitarne czy zalecenia co do opakowań. Eksploatacja bogactw naturalnych i dostęp państw trzecich do wewnętrznych rynków afrykańskich jest z kolei zmonopolizowany przez zachodnie koncerny, które unikają w ten sposób konkurencji i obniżają ceny surowców. Polityka rolna Unii Europejskiej, USA i Japonii stanowi skuteczną zapórę dla ich rozwoju, a kontrola cen surowców daje możliwość politycznego podporządkowania sobie tych krajów<sup>193</sup>.

Oferowana pomoc dla Afryki nie odpowiada także często rzeczywistym potrzebom, nie zwraca uwagi na odmienności i uwarunkowania lokalne lub z kolei trafia do niewłaściwych rąk i bywa sprzeniewierzana. Innym razem pomoc materialna z Zachodu jest często sposobem na pozbycie się produktów zalegających w magazynach, zarówno spożywczych, jak i lekarstw, których terminy przydatności do spożycia wkrótce upływają. Poznani przeze mnie humanitarjusze w Sudanie mieli wątpliwości, czy dać swojemu psu mięso z konserw pochodzących z rezerw nienaruszalnych Bundeswehry, przysyłanych jako pomoc żywnościowa, ale nie mieli

<sup>191</sup> M. Garztecki, op. cit.

<sup>192</sup> Z. Cesarz, E. Stadtmüller, op. cit., s. 189.

<sup>193</sup> Z końcem 1993 roku, po długotrwałych rokowaniach zwanych rundą urugwajską GATT, między państwami rozwiniętymi a krajami Południa doszło do kompromisu, w którym państwa uprzemysłowione obiecały obniżyć o 1/3 cła i likwidować powoli niektóre zapory importowe. W znikomym stopniu dotyczyło to jednak handlu produktami rolnymi. Obliczono, że państwa afrykańskie kosztuje to 20 mld dol. rocznie, o 6 mld więcej niż cała przeznaczona dla nich pomoc ekonomiczna. Dodać należy, że kraje rozwinięte wydają około 300 mld dol. rocznie na subsydiowanie swej produkcji rolnej, co stanowi kwotę równą PKB całego kontynentu (Garztecki, op. cit.).

jej, gdy dawali je Afrykanom. Wysłała się też kukurydzę modyfikowaną genetycznie z USA, której wpływ na człowieka, zwłaszcza w sytuacji, gdy jest to jedyne jego pożywienie, nie został zbadany. W ramach takiej pomocy firmy farmaceutyczne znajdują też możliwość prowadzenia eksperymentów na ludności afrykańskiej z różnymi lekami i szczepionkami<sup>194</sup>.

Pod pozorem pomocy dla głodującej Afryki można też próbować dofinansować np. własnych rolników, jak zrobiono to w 2003 roku w Polsce, wykorzystując do tego celu Kościół i telewizję publiczną. W okresie gdy państwowe centrale zbożowe nie chciały już więcej skupować zboża po cenach wyższych niż rynkowe, wykorzystano pomysł z „głodującą Afryką”. Dzięki akcji telewizyjnej z pokazywaniem zagłodzonych dzieci afrykańskich i pośrednictwu Kościoła za środki zebrane od wiernych skupiono w końcu to zboże, zmielono je na mąkę w polskich młynach, pokazując następnie w telewizji, jak na misji w Madagaskarze misjonarze rozdają bułeczki wypieczone z polskiej mąki<sup>195</sup>.

Sprawę przy tym przedstawiono tak, jak gdyby głód w Afryce polegał wyłącznie na fizycznym braku żywności, jakby nie można było tego zboża taniej kupić w miejscowych magazynach na Madagaskarze lub w jakimkolwiek innym kraju afrykańskim. Tymczasem dość powszechne zjawisko niedożywienia w Afryce jest przede wszystkim skutkiem braku zdolności nabywczej ludności, a nie trudności w wyprodukowaniu żywności lub braku jej w sklepach czy magazynach<sup>196</sup>. W tej sytuacji taka pomoc żywnościowa może przyczynić się nawet do niszczenia produkcji lokalnej, zwłaszcza gdy trafia na czarny rynek, gdzie sprzedaje się ją po cenach dumpingowych. Wtedy, jak to ujął James Shikwati: „Miejscowy rolnik może od razu zawiesić swoją motykę na kołku i tak nie wygra z Programem Żywnościowym ONZ”<sup>197</sup>.

Zarówno w polskich, jak i innych zachodnich akcjach pomocowych nie ma mowy, aby ewentualnym potrzebującym przekazać np. pieniądze albo kupić żywność czy inne rzeczy na miejscu. W prawie amerykańskim dotyczącym pomocy krajom rozwijającym się istnieje nawet zapis, który zakazuje przekazywania pomocy za-

<sup>194</sup> Problem bezdusznego wykorzystywania nędzy afrykańskiej przez korporacje farmaceutyczne został ostatnio spopularyzowany w Polsce w filmie Fernanda Meirellesa *Wierny ogrodnik* (org. *The Constant Gardener*, USA, Wlk. Brytania 2005) opartym na powieści Johna le Carre'a o tym samym tytule, wydanej w Polsce w 2001 roku. Pada w nim m.in. zdanie, że firmy farmaceutyczne stoją ramię w ramię z handlarzami broni, gdyż działalność jednych i drugich jest pośrednią przyczyną śmierci tysięcy ludzi.

<sup>195</sup> Mąkę planowano przeznaczyć dla misji na Madagaskarze, ale w rzeczywistości nigdy tam nie dotarła, gdyż niektóre kraje afrykańskie, idąc w ślady Północy, również wprowadziły cła zaporowe. Ostatecznie wysłano ją do Tanzanii, gdzie cła były mniejsze, zapłacono jednak dodatkowo znaczną sumę za transport z portu do miejsca docelowego w głębi kraju. Informacja ustna od jednego z organizatorów tej akcji, ks. dr. Czesława Noworolnika.

<sup>196</sup> Prawdziwe klęski głodu w Afryce występują głównie w rejonach konfliktów zbrojnych, gdzie zjawisko to jest konsekwencją polityki określonego rządu wobec części swoich obywateli, będąc rodzajem strategii wojennej polegającej na odcięciu wszelkich zewnętrznych dostaw oraz niszczeniu upraw, w celu pokonania czy ukarania określonych grup ludności. Tak było m.in. w Sudanie czy w Etiopii, w krajach które *nota bene* dysponowały nadwyżkami produkcji rolnej.

<sup>197</sup> „Der Spiegel”, 4 VII 2005, op. cit.

kupionej nie na amerykańskim rynku. Nikt z organizatorów pomocy humanitarnej nie wpadnie też na pomysł, że byłoby o wiele prościej, a przede wszystkim nieporównanie taniej i szybciej, różne potrzebne rzeczy zakupić np. u miejscowych kupców. Nawet gdyby niektórych rzeczy nie było na miejscu, to dostarczyliby je bez trudności za cenę na pewno mniejszą niż ta, którą trzeba było zapłacić za transportowanie tych produktów z Europy. W opisanym przykładzie „pomocy z Polski” nie dano nawet zarobić afrykańskim młynarzom. I nie jest to jedyny przykład tego typu. Przywozi się z Europy różne rzeczy — od wiader, mydeł, namiotów, po egzemplarze Biblii drukowane w Polsce po angielsku, jak gdyby nie można było wydrukować ich taniej na miejscu i w miejscowym języku. Wizja jednak „dzikiej Afryki”, w której nie ma młynów i drukarni, a z drugiej własny interes, potrzeba sprzedania wielu rzeczy, albo pozbycia się ich, jak np. żywności z magazynów, których przydatność do spożycia jest na ukończeniu, sprawia, że system pomocy humanitarnej nie może widocznie działać inaczej.

Można znaleźć jeszcze gorsze przykłady, jak duńskiej organizacji humanitarnej (Tvind Teachers Group), która pokazała, że pod pozorem pomocy dla Afryki można „pomagać” wyłącznie sobie<sup>198</sup>. Ugandyjski pisarz Isegawa Moses, który zetknął się w Holandii z organizatorami pomocy humanitarnej dla Afryki, tak opisuje wyniesione z tych kontaktów wrażenia:

„Międzynarodowe żebractwo, wykorzystywanie stereotypów i nekrofiliska eksploatacja w najgorszym stylu czekały na mój stempel przyzwolenia. Przede mną leżały przygotowane przez moich gospodarzy zdjęcia dzieci, bardziej martwych niż żywych, z muchami w oczach, wokół ust, w nosie, na ubraniu. Błagania o pomoc, unoszące się jak demoniczna aura nad ich głowami, odebrały mi wszelką ochotę do podjęcia się mojego nowego zadania. (...) Tępota ich propagandy wiele mówiła o organizacji i jej prawdziwych celach. Znajdowałem się pośród lajdaków (...). Nie tylko dobroduszni staruszkowie byli celem tej organizacji, wszystkich urabiano chorymi dziećmi oblepionymi gównem i muchami, żeby podarowali dolarka tu i grosika tam. (...) Niektóre rekiny dostrzegły swój błąd i próbowały włączyć ludzki element w swoją nekrofiliją i oblepione muchami wyłudzenie pieniędzy. (...) To nie przez chore dzieci czułem się zmuszony do wycofania. To zdjęcie młodej, umierającej kobiety z krzykliwym, żebrzącym hasłem, wypisanym nad nią wielkimi literami, odebrało mi ochotę do jakiegokolwiek działania. Leżała na zdjęciu na macie, ze zwróconą do góry twarzą, z oczami pływającymi w wypełnionych śluzem dołach, z odsłoniętymi kolanami i tyczkowatymi nogami: obraz powolnej, męczeńskiej śmierci. Kwota, którą spodziewano się uzyskać za ten widoczek, trafiłaby kropla do kropli do Afryki, aby po jakimś czasie zrobić zwrot i zamienić się w spłatę międzynarodowego zadłużenia. Kontynent afrykański dokładnie przypominał ciotkę podczas jej ostatnich dni: ta odrobina pożywienia, która wchodziła w nią z góry, wyciekała potem od spodu”<sup>199</sup>.

Demaskatorski osąd Isegawy taktyki i sianej wszędzie „humanitarnej” propagandy przez, jak je nazywa, „kartele i rekiny przemysłu pomocy humanitarnej” ma dwie uzupełniające się warstwy znaczeniowe. Pierwsza ujawnia prawdziwy cha-

<sup>198</sup> Organizacja ta wykorzystywała wolontariuszy do zbierania pieniędzy na ulicy. Wolontariusze byli przekonani, że uzbierane przez nich pieniądze wpływają na konta afrykańskich szpitali, szkół i organizacji walczących z AIDS. W rzeczywistości finansowały jedynie trzon organizacji oraz jej przywódcę. Patrz: [http://www.tvindalert.com/police\\_case.htm](http://www.tvindalert.com/police_case.htm), 1 XI 2001.

<sup>199</sup> M. Isegawa, *Kroniki...*, op. cit., s. 488–489.

rakter organizacji humanitarnych, żywiących się cierpieniem innych. Druga pozostawia w pamięci wielu mieszkańców Europy niezatarte wrażenie odrazy, okrucieństwa i obrzydliwości, wyniesione z obserwacji oferowanych im przedstawień rzeczywistości afrykańskiej. Tym bardziej pozostającej w pamięci, że zgodnej ze stereotypem i będącej w oczach Białych jedną z wizytówek Afryki i jej mieszkańców.

Z kolei tworzenie różnych programów rozwojowych bywa też często sposobem zatrudnienia własnych pracowników w charakterze „ekspertów”, „doradców” lub choćby wykwalifikowanych pracowników (najczęściej takich, którzy nie mogą znaleźć pracy dla siebie w swoim kraju), często bardzo dobrze wynagradzanych, szczególnie tych pracujących w organizacjach międzynarodowych. Jak pisze Elżbieta Puchnarewicz:

„Udzielać pomocy, niewiele jej udzielając, oto sztuka naszych czasów”<sup>200</sup>.

Szczególnie dobrych przykładów tego typu dostarczają agendy ONZ, takie jak np. FAO, która 1/3 swego budżetu wydaje na własne potrzeby, czy UNESCO, które wydaje na te cele nawet 80%, niewiele zatem pozostawiając na realizację tych funkcji, do których organizacje te zostały powołane. Szacunkowo oblicza się, że około 70% pomocy zagranicznej wydatkowana jest na zagranicznych konsultantów, sprzęt i wyposażenie<sup>201</sup>. Ostatecznie więc środki wydatkowane na tzw. pomoc w większości wracają w ten lub inny sposób do krajów pochodzenia.

Podobny charakter mają nawet te akcje pomocowe, które oparte są na wolontariacie. Uczestniczy w nich głównie „biała” młodzież, prowadząc np. zajęcia sportowe, artystyczne, ucząc jakiś przedmiotów w szkołach lub wykonując inne nieskomplikowane prace na rzecz lokalnych społeczności. Zdarza się, że młodzież ta nie ma żadnej wiedzy, którą mogłaby przekazać Afrykanom. Co więcej, „szkolenia”, jakie się wcześniej prowadzi z tymi wolontariuszami, najczęściej są jedynie formą ich wewnętrznej integracji jako grupy. Mimo to młodzież ta jedzie do Afryki, aby np. przeciwdziałać AIDS, choć niewiele wie na temat tej choroby. Wyjazdy takie cieszą się dużym powodzeniem, umożliwiają bowiem młodym ludziom poznanie świata, innych kultur, zaspokajają ich potrzebę bycia potrzebnym i czynienia dobra. Są dla nich przede wszystkim wielką przygodą. Uzasadniane są przez organizacje wysyłające promowaniem „międzykulturowych kompetencji młodzieży europejskiej” czy „podnoszeniem poziomu publicznego”. Biorąc pod uwagę jednak koszty tego wolontariatu, trudno powstrzymać się od refleksji, że są one niewspółmiernie wysokie z ewentualną pomocą, którą mają świadczyć. Wolontariusze pracują wprawdzie „za darmo”, ale konieczność zapewnienia im transportu i warunków życia na miejscu „godnych Europejczyków” powodują, że oprócz kosztów transportu, szczepień itp. muszą otrzymać diety w wysokości 800–1200 dol. miesięcznie (w zależności od kosztów w danym kraju). Można powiedzieć, że nie jest to wiele, jeśli weźmie się pod uwagę koszty życia na miejscu „na poziomie Eu-

<sup>200</sup> E. Puchnarewicz, op. cit., s. 42.

<sup>201</sup> Z. Cesarz, E. Stadtmüller, op. cit., s. 33.

ropejczyka” i to, iż różnorodni specjaliści od rozwoju zatrudnieni w organizacjach międzynarodowych zarabiają wielokrotnie więcej. Szokujący jest jednak fakt, gdy uzmysłowimy sobie, że miejscowi Afrykanie zatrudnieni przy tego rodzaju akcjach, wykonujący często większą pracę, otrzymują wynagrodzenie zgodne ze stawkami obowiązującymi w danym kraju i ich pensje rzadko przekraczają 100 dol.

Pomoc humanitarna świadczona Afryce przez kraje Północy bardzo często też przechodzi w praktyki zmierzające do upokorzenia, czy jeszcze większego uzależnienia korzystających z pomocy. Dotyczy to również wykształcenia opartego na wzorach europejskich. Podręczniki szkolne, wzorowane początkowo na podręcznikach państw kolonialnych, jeszcze dzisiaj zawierają niezwykle mało wiadomości z historii, kultury czy geografii własnego kontynentu, za to wiele na tematy dotyczące problemów byłych metropolii<sup>202</sup>. Szczególnie szkolnictwo wyższe zdominowane jest przez wzory zachodnie. Zdaniem krytyków zarówno afrykańskich, jak i europejskich odrywa to elity krajów afrykańskich od tradycji narodowych. Powoduje wolne kształtowanie się świadomości państwowej. Pogłębia zależność językową. Tego typu wykształcenie pełni więc również rolę akulturacyjną. W wyniku zderzenia się kultur następuje zdecydowana rozbieżność między rodzącymi się potrzebami a możliwościami ich zaspokojenia. Nierzadko występuje zjawisko zbliżone do tzw. szoku kulturowego destabilizującego oddziałującego na sytuację wewnętrzną państwa. Łączone zazwyczaj z procesami adaptacyjnymi na emigracji, obecnie pod wpływem procesów globalizacyjnych pojawia się już w krajach pochodzenia. Rodzi frustracje i napięcia, które jeśli nie znajdują ujścia w migracji, to próbują je znaleźć w radykalnych akcjach politycznych, skierowanych bądź przeciwko własnemu rządowi, bądź przeciwko dominacji Zachodu.

Państwa odgrywające rolę mocarstw kulturalnych prowadzą także bardzo aktywną działalność na rzecz rozszerzenia swoich wpływów za pośrednictwem propagandy swojej kultury. Takie praktyki doskonale maskują ich cele pozakulturalne i jednocześnie pozwalają skutecznie je osiągnąć. Najlepszym przykładem jest Francja, która m.in. dzięki swojej polityce kulturalnej osiągnęła w Afryce najmocniejszą pozycję spośród wszystkich państw zachodnich.

\*

Wyżej wymienione oskarżenia o hipokryzję, hochsztaplerstwo i matactwa, towarzyszące zachodniej pomocy humanitarnej, padają najczęściej z ust afrykańskich intelektualistów i polityków, czasami także od samych misjonarzy oraz niektórych innych postronnych obserwatorów zachodnich i trudno zupełnie je zignorować. Nie da się jednak ukryć, że sytuacja, jaka jest w Afryce, sprawia, że każda pomoc (bez względu na jej charakter i bez względu na to, z czym jeszcze się łączy), była i jest chętnie przez większość Afrykanów przyjmowana. Niektórzy Afrykanie,

<sup>202</sup> Na konferencji w Addis Abebie w 1961 roku stwierdzono, że treści afrykańskich podręczników tylko w 10% dotyczą Afryki (Z. Cesarz, E. Stadtmüller, op. cit., s. 295). Obecnie ogólna sytuacja poprawiła się, ale nieznacznie, jeśli chodzi np. o naukę historii Afryki i jej poszczególnych krajów.

jak Kihumbu Thairu, krytykują za to swoich rodaków, że myślą w swej naiwności, że „pomoc” jest bezinteresowna i zachowują się wobec „różowych jak dzieci w stosunku do łaskawego ojca”<sup>203</sup>. Wielu Afrykanów uważa jednak, że nie mają większego wyboru, dlatego też powtarzane przez Europejczyków od przeszło 100 lat hasło, że „oni sobie bez nas nie poradzą”, spotyka się bez przeszkód z afrykańską „filozofią” przetrwania, która — jak to zauważył Mirosław Żuławski — występuje w myśleniu typu: „znajdź sobie swojego białego, który będzie ci pomagał” i całej palety postaw roszczeniowych, według których pomoc dla Afryki jest obowiązkiem Zachodu<sup>204</sup>. Bardzo wielu Afrykanów, zarówno spośród przedstawicieli rządów, jak i zwykłych ludzi, nie prosi, tylko żąda pomocy. Media zaś afrykańskie utwierdzają ich przekonaniu, że ona im się należy za okres wyzysku w czasach kolonialnych.

Wielu Afrykanów, choć zdaje sobie sprawę z „propagandy humanitarnej” uprawianej przez Zachód, uważa jednak, że zawsze jest to dla nich jakaś pomoc. To z kolei jest argumentem dla pomocodawców, że ma ona jednak jakiś sens. Afrykanie żyjący na emigracji sami także organizują podobne akcje pomocowe. Jeden z moich znajomych założył organizację, która — jak inne tego typu — ma wpisaną do statutu wszelką możliwą działalność — od humanitarnej po gospodarczą. Organizacja to przede wszystkim pomysł na jego sukces w Polsce, lepszy niż gdyby zarejestrował po prostu działalność gospodarczą. W jej ramach, wzorując się na innych, postanowił zorganizować zbiórkę pieniędzy dla głodujących dzieci w Afryce. Gdy zauważyłem, że przecież sam niedawno krytykował taką działalność i sposób przedstawiania Afryki za pomocą pokazywania zdjęć z zagłodzonymi dziećmi, przyznał, że „owszem, ale ludzie na głodujące dzieci zawsze dadzą pieniądze, a na co innego już nie”. Zapalony do pomysłu, szczerze przyznał, że „będzie to prawdziwy skok na kasę”.

Takie stwierdzenie wydaje się szokujące, może jednak nie należy się dziwić, że pomocodawcy kierują się w swej działalności nie tylko miłosierdziem, ale także zasadami zysku. Ostateczne, jak napisał kiedyś Adam Smith: „piekarz nie dlatego piecze chleb, że pragnie nas nakarmić, ale dzięki właśnie jego egoizmowi jemy chleb”. To prawo klasycznej ekonomii zdaje się dotyczyć również pomocy humanitarnej, choć oczywiście w tym przypadku granica między działaniem nie dla zysku a własnym życiowym interesem jest o wiele trudniejsza do uchwycenia niż w przypadku piekarza zarabiającego na swoje utrzymanie. Przykładem może być zażarta konkurencja, jaka panuje między poszczególnymi organizacjami pozarządowymi nie tylko w dostępie do środków, ale — co ciekawe — również do samych odbiorców pomocy. Nie dla wszystkich bowiem chcących pomagać jest miejsce np. w obozie dla uchodźców. Wszyscy humanitariusze odnoszą jakieś korzyści: bogaci mogą swe datki odpisać sobie od podatku, biedni stworzyć sobie miejsce pracy i źródło dochodów, wszyscy zyskują na dobrym samopoczuciu. Między innymi dzięki temu

<sup>203</sup> Kihumbu Thairu, *The African Civilization (Utamaduni wa Kiafrika)*, Nairobi 1985, s. 119.

<sup>204</sup> M. Żuławski, *Ucieczka do Afryki*, Warszawa 1983.

pomoc ta istnieje, a nie można powiedzieć, że jest niepotrzebna, choć zawsze można pytać, czy uczciwa? Poza tym afrykańskie głosy domagające się dalszej pomocy materialnej, szukające nawet pretekstów dla niej, jak np. powołanie się na prawa człowieka, czy ostatnie nawoływania do wyrównania krzywd za niewolnictwo i kolonizację, lub nowego „afrykańskiego planu Marshalla” albo co najmniej umorzenia dotychczasowych długów i udzielenia nowych pożyczek na korzystnych warunkach są liczniejsze niż głosy takich przywódców, jak np. Thabo Mbeki czy Yoweri Museveni, którzy potępiają roszczeniowców i nawołują do zastanowienia się raczej nad tym, co Afrykanie powinni najpierw sami zrobić dla siebie. W mniejszości są także ci, którzy żądają nie tyle pomocy, ale po prostu równego traktowania: nieblokowania przynajmniej rozwoju z zewnątrz, otworzenia rynków zachodnich na towary afrykańskie, w tym produkty rolnicze, inwestycji także w inne działy gospodarki niż wydobywanie surowców, zachęcenia swoich biznesmenów gwarancjami rządowymi na te inwestycje, czy pomocy, ale np. w zaprowadzeniu państwa prawa i korzystnego systemu podatkowego generującego właściwy rozwój gospodarczy lub przynajmniej nieutrudniania własnym rządom, gdy tego próbują same dokonać.

Zachodni dyskurs na temat pomocy dla Afryki można zinterpretować jako pewien sposób okazywania współczucia „biednym innym”, może uspokojenia swego sumienia, ale na pewno jako okazję do udowodnienia swojej wyższości. O pomocy dla tzw. krajów rozwijających się mówi się dużo i z reguły dobrze. Tak jak niegdyś posiadanie kolonii było symbolem potęgi europejskiego państwa, tak w obecnym dyskursie neokolonialnym jest nim udzielanie pomocy humanitarnej i rozwojowej dla biednego Południa. Unia Europejska 23 czerwca 2000 roku podpisała w Cotonou (Benin) nowy układ o partnerstwie z członkami grupy państw Afryki, Karibów i Pacyfiku (AKP), którego podstawowym deklarowanym celem jest zmniejszenie ubóstwa oraz zapewnienie rozwoju społeczno-gospodarczego w tych krajach (w tym pomoc w rozwoju demokracji)<sup>205</sup>. Zaproponowano nowe podejście do zarządzania projektami pomocowymi oparte na ocenie potrzeb i zdolności poszczególnych państw AKP oraz zwiększenie przekazywanych im kwot w zamian za dostęp do rynków afrykańskich<sup>206</sup>. Inne czynniki motywujące tę pomoc to promocja własnych państw, kontekst bezpieczeństwa międzynarodowego (walka z terroryzmem i nielegalną migracją), zapotrzebowanie na surowce (wykorzystanie zasobów gazu i ropy naftowej Afryki subsaharyjskiej i planowanie w związku z tym budowy transaharyjskich rurociągów) oraz rywalizacja międzynarodowa (intensyfikacja stosunków gospodarczych Chin i Rosji z państwami Afryki).

<sup>205</sup> Układ wszedł w życie 1 kwietnia 2003 i zastąpił wcześniejsze konwencje z Lomé. Zob.: B. Martenczuk, *From Lomé to Cotonou: The ASP-EC Partnership Agreement In Legal Perspective*, „European Foreign Affairs Review”, no. 4/2000, s. 25 – 39; K. Zajączkowski, *The Relations Between the European Union and the Countries of Sub-Saharan Africa Following the End of the Cold War*, „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies”, no. 20/2005.

<sup>206</sup> Układ z Cotonou przewiduje, że od 2008 roku najlepiej rozwinięte państwa AKP zliberalizują handel z UE, podpisując umowy o wolnym handlu.



W Polsce, podczas toczonych kilka lat temu dyskusji nad perspektywami zaangażowania w Afryce, również stale podnoszono temat pomocy, do jakiej będzie zobowiązany nasz kraj po wstąpieniu do Unii Europejskiej. Większość uczestników tych dyskusji wyrażała przekonanie, że pomoc dla Afryki jest obowiązkiem Polski jako kraju europejskiego, co przypomina argumenty ich ojców i dziadków, gdy chcieli kolonii. Pomysł, aby to afrykański rolnik mógł sprzedać swoje plody w Polsce, zamiast otrzymywać jakąś jałmużnę, ciągle wydaje się nierealny<sup>207</sup>.

\*

Postać migranta czy uchodźcy, człowieka w drodze, ma swój symboliczny wymiar nie tylko wśród ludzi wierzących<sup>208</sup>. Korzenie zachodniej, świeckiej pomocy humanitarnej uchodźcom i imigrantom, podobnie jak w przypadku pomocy krajom rozwijającym się, poniekąd wyrastają z chrześcijaństwa, przynajmniej w takim stopniu, jak same idee praw człowieka. W przypadku wielu ludzi działających w organizacjach humanitarnych także możemy mówić, że kierują się miłosierdziem, litością i poczuciem pełnienia misji.

Organizacje te nie są również zbiorowiskiem ludzi świętych<sup>209</sup>. Paleta motywów podjęcia pracy w charakterze człowieka zawodowo udzielającego pomocy uchodźcom i migrantom jest spora. Na pytania o motywy kierujące humanitariuszami przy wyborze pracy odpowiadali oni często, że z przypadku, dla pieniędzy, że nadarzyła się okazja pracy z ciekawymi ludźmi („nienawidzę pracy biurowej, a to jest głównie praca z kontaktami”). Podkreślano często element egzotyki tkwiącej w tej pracy, „pewnej alternatywy dla *main streamowego* typu pracy”, istotnej zwłaszcza w przypadku prawników:

„Ciekawe zjawisko ci uchodźcy, ponieważ jest to skrzyżowanie wielu różnych spraw. Pracy z żywym drugim człowiekiem. Jednocześnie pomocy, bo w świecie zdominowanym przez wyścig, przez wartości materialne, ma się szansę zrobić coś innego. A szczególnie

<sup>207</sup> Rozmowy o liberalizacji handlu z krajami AKP napotykały zawsze na podstawową przeszkodę, jaką są subsydia unijne dla sektora rolnego państw członkowskich UE w ramach tzw. Wspólnej Polityki Rolnej, która ma obowiązywać przynajmniej do 2013 roku. Należy jednak wspomnieć, że niektóre środowiska na Zachodzie związane z organizacją pomocy dla Afryki już widzą potrzebę zmiany dotychczasowej polityki wobec tego kontynentu. M.in. Fundacja „Fair Trade” założona przez Christian Aid, Oxfam i New Consumer usiłują za pomocą tzw. certyfikatów sprawiedliwego handlu wprowadzić na europejskie rynki niektóre produkty afrykańskie. W Polsce na Uniwersytecie Warszawskim w listopadzie 2005 odbyła się na ten temat konferencja „Fair Trade — Fair Play”.

<sup>208</sup> Pisząc o uchodźcach i imigrantach, mam oczywiście stale na myśli Afrykanów, których jednak wyróżnianie w tym kontekście byłoby niezręczne.

<sup>209</sup> Piszę tu o organizacjach i instytucjach działających w Polsce, poczynając od: urzędników zatrudnionych w Ministerstwie Pracy i Pomocy Społecznej, poprzez pracowników socjalnych w ośrodkach dla uchodźców podległych Urzędowi do Spraw Repatriacji i Uchodźstwa, urzędach wojewódzkich i ich regionalnych oddziałach pomocy społecznej, aż po stałych pracowników agend ONZ jak UNHCR, organizacji pozarządowych zajmujących się pomocą humanitarną i rzeczową, jak: Polski Czerwony Krzyż, Polska Akcja Humanitarna, Fundacja Helsińska, Stowarzyszenie „Jeden Świat”, Stowarzyszenie Praw Człowieka im. Haliny Nieć, Stowarzyszenie „Comperio”, Stowarzyszenie na Rzecz Integracji i Ochrony Cudzoziemców „Proxenia”, jednostki prawne UJ i UW oraz wolontariuszy, z których pomocy korzystają owe organizacje.

jest to ciekawe, bo jest w tym jakaś egzotyka. Są to ludzie z innych kultur, innych światów" [pracownik UNHCR<sup>210</sup>].

„My tu nie zarabiamy dużo. W ogóle mniej niż gdzie indziej. Ale nie o to tu chodzi. Tu mamy zespół. Nie ma takiego wyścigu, wyzerania się. Działamy razem, sprawy, które tu są, raczej łączą nas, niż dzielą. Jedynie frustruje nieefektywność” [pracownica Polskiej Akcji Humanitarnej].

Wydaje się, że czynnik finansowy w podjęciu pracy pomocodawcy rzeczywiście nie odgrywa kluczowej roli, poza być może samą możliwością zatrudnienia. Za wyjątkiem bowiem pracowników UNHCR pensje pozostałych są przeciętne, a nawet niskie, w szczególności pracowników socjalnych. Wśród tych ostatnich właśnie znalazły się osoby, które przyznały, że „praca z uchodźcami jest pewną formą ucieleśnienia ich marzeń z dzieciństwa o pracy misyjnej w krajach rozwijających się:

„Zawsze chciałam, będąc już małym dzieckiem, wyjechać do jakiegoś biednego kraju i tam pracować z ludźmi. Myślę, że to pozostało (...) Jestem na pewno religijna, muszę przyznać, że zawsze imponowały mi misje” [W 2–22].

Były jednak też wypowiedzi jeszcze bardziej refleksyjne:

„To bardzo indywidualna sprawa, dlaczego pomagają się uchodźcom. Można powiedzieć, że z osobistych korzyści, jakie by one były. Jakieś korzyści zawsze daje. Człowiek lubi czuć się lepszy. Jest to dobra grupa do ofiarowania swojej dobroci. Każde udzielanie pomocy daje pewne korzyści dającemu. Gorzej jak nie chcą brać [pracownik socjalny z ośrodka].

Tego typu konstatacje, jak te dwie ostatnie, choć są raczej wyjątkowe, to chyba najlepiej oddają motywy działalności humanitariuszy. Udzielają innym pomocy raczej ze względu na spodziewane nagrody doczesne bądź w przyszłym życiu, niż ze względu na potrzebujących. Zdaniem T. Zeldina, cieszy ich ta „wycieczka ego”, postrzegana jako szlachetność czy bohaterstwo, ale widzą siebie w roli poszukiwacza przygód, którym zdarza się troszczyć o innych. Tym, co im odpowiada, jest przeżywanie przygody. Ci zaś, którzy twierdzą, że dobroczynność pozwala im poznawać ludzi spoza ich klasy społecznej, często nie angażują się zbyt głęboko w te nowe znajomości<sup>211</sup>.

Wielu pomocodawców skarży się, że praca ich niesie ze sobą duże obciążenia psychiczne. Konfrontacja oczekiwań konkretnych ludzi, których się poznało, z niemożnością zaspokojenia wszystkich, jest frustrująca:

„Uchodźca chce, by jego sprawą zająć się w pełni, ale jest tyle osób, że się nie da. Jest to bardzo ciężkie. I ludzie mają pretensje” [pracownik PAH].

„Odczuwam absolutną bezradność dawania pomocy. Bezsilność wobec spraw generalnych. Można dostać tutaj rozstroju nerwowego. Staramy się ludziom, którym można, jeszcze wyjaśnić sytuację, w jakiej się znaleźli, mówić prawdę. Z częścią niestety żadna ko-

<sup>210</sup> UNHCR — United Nations High Commissioner for Refugees (Wysoki Komisarz Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców).

<sup>211</sup> T. Zeldin, *Intymna...*, op. cit., s. 277.

munikacja jest niemożliwa. Dajemy im książkę telefoniczną, by obdzwonili ambasady, piszemy urojeniowe pisma. Przynajmniej na chwilę zapomną” [pracownica PCK].

Większość humanitariuszy deklarowała, że na początku przeżywała wszystkie „te ich problemy”, później jednak musieli zmienić swoją postawę, by „nie dostać rozstroju nerwowego”. Konieczne było nabranie pewnego dystansu do „maka-brycznych” sytuacji życiowych:

„Tutaj nie należy się przejmować, taka jest nasza praca. Jak on nam opowie swoją historię, to trzeba przyznać mu rację i robić swoje. Sprowadzić go na ziemię” [pracownica Fundacji Helsińskiej].

„Biedny inny” przestaje już za każdym razem budzić miłosierdzie, staje się dla pomocodawców „klientem”, którego trzeba tak czy inaczej załatwić. „Stanie na ziemi” w przypadku humanitariuszy wymaga m.in. oceny, czy dany uchodźca się „do pomocy kwalifikuje”. Czy sprawa danego uchodźcy jest „mocna”, czy ma szansę uzyskać status, czy „rokuje”? W przypadku pomocy integracyjnej trzeba odpowiedzieć na pytanie: „czy klient ma zamiar pozostać w Polsce, czy można liczyć na jego własną aktywność, czy będzie szukał pracy i można liczyć, że stanie na nogi”. Gdy widać, że „klient”, wcześniej czy później ma zamiar dalej wyjechać, to nie pomaga mu się finansowo. Specjaliści z UNHCR wspierający organizacje pozarządowe, organizując szkolenia, radzą im: „Jesteście jak lekarz, który ma dwa łóżka i czterech umierających, wybieracie tych, co najlepiej rokują”. Nie zawsze jest to rzeczą prostą. Jak powiedział kiedyś jeden z humanitariuszy: „Bardzo dużo czasu zajmuje dowiedzenie się, komu mamy udzielić pomocy”. Z punktu widzenia prawników istotne jest również, czy dany *casus* jest z prawnego punktu widzenia interesujący. Narzekają niekiedy na „codzienną sieczkę” i czekają na naprawę interesującą sprawę, w której mogliby się wykazać, której gotowi są naprawę się poświęcić.

Pomocodawcy w większości unikają także zawierania przyjaźni ze swoimi „klientami” (choć oczywiście, jak wszędzie, zdarzają się wyjątki), bo — jak mówią — mogłoby to prowadzić do faworyzowania jednych w stosunku do drugich. Być może jednak także dlatego, że odczuwają lęk przed „innym”, który przeważnie nie jest dla nich także żadnym atrakcyjnym partnerem.

Cechą wspólną wszystkich pomocodawców, podobnie jak misjonarzy, jest to, że raczej nie starają się patrzeć na swoich „klientów” przez pryzmat ich przynależności etnicznej i kulturowej:

„To takie ciekawostki. Nie staramy się wchodzić w to głęboko. Mamy oczywiście ludzi różnych orientacji religijnych i światopoglądowych. Staramy się na nich patrzeć z punktu takiego, że są to ludzie potrzebujący pomocy. I nie zagłębiać się za bardzo w ich osobowość i motywy. To poza naszym zasięgiem działania. To są sprawy zbyt skomplikowane” [pracownik PAH].

Podkreślają, że uchodźcy to ludzie normalni, tacy jak my, i te różne — jak mówią — „śmieszne rzeczy, drobiazgi, nie powinny tym ludziom utrudniać życia”. Niezależnie więc, czy mają do czynienia z przybyszami z Afryki, Kaukazu czy

Bałkanów, dla humanitariuszy są oni przede wszystkim uchodźcami potrzebującymi ich pomocy. Często też deklarują niechęć do generalizacji jakichkolwiek kultur i etnosów.

Inną grupą są państwo pracownicy urzędu imigracyjnego. Zadaniem tych urzędników, jako reprezentantów państwa bezpiecznego, przestrzegającego praw człowieka, jest udzielanie pomocy wszystkim zagrożonym prześladowaniami, i przyznanie im statusu uchodźcy, a co za tym idzie — również podstawowej pomocy socjalnej. Humanitariusze z organizacji pozarządowych w zasadzie mają prowadzić tylko działania wspomagające lub monitorujące. Urzędnicy nie są jednak zaliczani do pomocodawców. Pomoc ze strony państwa polega wprawdzie na wcześniejszym wyodrębnieniu z ogółu ubiegających się „prawdziwych uchodźców”, oddzielenie ich od „imigrantów ekonomicznych, którzy nadużywają procedur, traktując je instrumentalnie”, ale w końcu wszyscy humanitariusze, dysponując ograniczonymi środkami, są zmuszeni wybierać tych, „którzy najlepiej rokują”. Wyjaśnienia odmiennego spostrzegania urzędników możemy szukać w dość powszechnym przeświadczeniu, że humanitariusze działają bardziej „z potrzeby serca”, urzędnicy imigracyjni zaś tylko z obowiązku i dla pieniędzy, co — jak już wiemy — nie jest ściśle. Jednych spostrzega się jako wolontariuszy, nawet jeśli nimi tak naprawdę nie są, a drugich zawsze jako pracowników instytucji, której „psim obowiązkiem” jest udzielanie ochrony osobom zagrożonym prześladowaniem:

„Jest oczywiste, że oni tam pracują nie dlatego, że są altruistami, żeby pomagać innym, bo tak zostali wychowani. Pracują tylko dla mamony” [były pracownik Fundacji Helsińskiej].

Celem państwa jest zapewnienie swoim obywatelom bezpieczeństwa, które zdaniem wielu, może być narażone m.in. przez napływ do kraju osób niewiadomego pochodzenia, być może różnego rodzaju kryminalistów, terrorystów lub agentów obcych państw. Zadaniem państwa, które uważa, że ma w obowiązku również zajmować się opieką społeczną, jest także dzielenie jej względnie sprawiedliwie, podejmowanie decyzji, ile środków z tej pomocy przeznaczyć np. dla własnych bezrobotnych, bezdomnych, chorych itp., a ile dla uchodźców. W rezultacie politycy i urzędnicy państwowi, od których zależą losy cudzoziemców, stale są odbierani przez środowiska sprzyjające imigrantom jako potencjali ksenofobi i rasiści. Będzie tak zawsze, gdyż roszczenia różnych ludzi wyrażane w języku praw człowieka są nieuchronnie sprzeczne i nie sposób ich zaspokoić. Jak twierdzi Paul Thibaud, człowiek — według koncepcji praw człowieka — to takie stworzenie, które nie ma obowiązków, tylko same prawa<sup>212</sup>. Leszek Kołakowski pisze natomiast, że:

„(...) upowszechniła się w naszej cywilizacji atmosfera nieskończonych roszczeń ubranych w język tych praw. Czegokolwiek sobie życzę, czegokolwiek bym chciał, mniemam, że mi się to należy na mocy praw człowieka. Każdy ubiegający się o status azylanta — z dobrych powodów, bez żadnych powodów albo ze złych powodów — powołuje się na prawa człowieka i sądzi ponadto, że są one pogwałcone, gdy państwo, które go przyjmu-

<sup>212</sup> P. Thibout, „Gazeta Wyborcza”, 10–11 XI 2001.

je, daje mu nie takie mieszkanie, jakie by chciał, albo kieruje go do innej miejscowości, niżby sobie życzył”<sup>213</sup>.

Wystarczy, że urzędnicy nie dają pracy i dochodów pozwalających godnie żyć w Europie, aby ubiegający się o pomoc mieli niekończące się pretensje. Uchodźcy z Afryki zapytywali mnie niejednokrotnie: „Dlaczego Polska przyjmuje uchodźców, gdy nie zapewnia im potem odpowiednich warunków do życia?” Albo: „Po co dacie mi status, jak nie chcecie mi dać pracy i mieszkania?” Nie należy się temu dziwić, gdy uświadomimy sobie, że w praktyce otrzymanie statusu uchodźcy, a zwłaszcza pobytu tolerowanego dla wielu cudzoziemców może oznaczać tylko bezdomność i bezrobocie. Sądzą tak często nie tylko bezpośrednio zainteresowani, ale również wielu humanitariuszy, za swój obowiązek uważających walkę w imię tych praw z przedstawicielami administracji państwowej, którzy ich zdaniem nie wywiązują się z tych obowiązków i próbują przerzucić je na organizacje pozarządowe. Szczególnie krytykują pozostawianie bez żadnej opieki cudzoziemców, którym odmówiono statusu uchodźców, a jednocześnie nie wydalono z kraju, czy to ze względu na grożące im tam niebezpieczeństwo w związku z trwającym konfliktem zbrojnym, czy po prostu dlatego, że nie ma pieniędzy i technicznych możliwości zorganizowania deportacji. Często są to osoby właśnie z Afryki, z takich krajów, jak Somalia, Liberia, Sudan. Jeden z pracowników organizacji pozarządowych w 1996 roku tak charakteryzował działalność ministerstwa, któremu wówczas podlegały sprawy uchodźcze:

„Dyrekcja MSW jest niepoważna. Ma bardzo niski poziom profesjonalizmu, natomiast wysoki poziom samozadowolenia. Oprócz zagwarantowania niezbędnego minimum uchodźcom, to osiągnięcia na tym polu są żadne. (...) Polska to zły kraj dla uchodźców, taka jest linia polityczna MSW. Poczynając od szeregowego pracownika Biura po dyrektora (...) Najbardziej dramatyczna jest sprawa z uchodźcami, którzy ten status dostają. Rząd Polski zobowiązał się do bardzo konkretnej opieki i nie może się wywiązać. Nie ma żadnych działań zmierzających do integracji, adaptacji uchodźców w jakichkolwiek środowiskach lokalnych, nie ma programu nauki języka, przysposobienia do zawodu” [były pracownik Fundacji Helsińskiej].

Podobne stanowisko zajmują także niektórzy pracownicy naukowcy<sup>214</sup>. Uważają oni za swój moralny obowiązek wzięcie w obronę uchodźców i imigrantów jako takich, krytykując administrację i jej ogólne nieprzygotowanie do pracy z uchodźcami jako sprawcę wszelkich problemów w tym względzie. Obecnie, choć dużo się zmieniło w kwestii procedur przyjmowania uchodźców, opinie na temat pracowników Urzędu ds. Repatriacji i Cudzoziemców nie uległy większej zmianie. Stereotyp urzędnika imigracyjnego zarówno wśród humanitariuszy, jak i uchodźców jest taki, że jest to niewrażliwy na ludzkie cierpienie służbista, w dodatku zarozumiały, a w rzeczywistości mało kompetentny.

Taki stosunek do administracji zajmującej się migrantami nie jest tylko polską specyfiką, wynikającą z jej nieprzygotowania do zajmowania się uchodźcami, jak

<sup>213</sup> L. Kołakowski, „Gazeta Wyborcza”, 25–26 X 2003.

<sup>214</sup> Np. Halina Grzymała-Moszczyńska w pracy *Goście i gospodarze. Problem adaptacji kulturowej w obozach dla uchodźców oraz otaczających je społecznościach lokalnych* (Kraków 1998, s. 161–180).

próbują to przedstawiać niektórzy z piszących na ten temat, ale zjawiskiem występującym wszędzie w Europie. Jeden z urzędników Bundesamtu<sup>215</sup> zwierzył mi się kiedyś w prywatnej rozmowie:

„Nikt nas nie lubi, wszyscy nas krytykują, straż graniczna, policja i znaczna część społeczeństwa, dlatego że wpuszczamy obcych, z których wielu jest niebezpiecznych, a wszyscy obciążają nasz budżet, organizacje humanitarne i wszelkie NGO-osy<sup>216</sup> nie lubią nas z kolei za to, że ich nie wpuszczamy, wielu deportujemy lub źle ich traktujemy. Politycy raz uważają, że procent decyzji pozytywnych jest zbyt mały, a innym razem, że zbyt duży. Nawet własna żona i dzieci nie mają przez to dla nas szacunku. Cokolwiek byśmy nie robili, zawsze jesteśmy krytykowani”.

Sami urzędnicy imigracyjni również nie uważają się za humanitariuszy. W Polsce są to osoby młode, nieraz zaraz po studiach. Motywacją do podjęcia tej pracy było najczęściej to, że można w niej wykorzystać wiedzę nabytą na studiach (są to absolwenci rozmaitych filologii orientalnych, socjologii, etnologii czy prawa). Poza tym brak innych „sensownych” propozycji pracy i względy finansowe. Pewną zachętą dla niektórych było również to, że w opinii otoczenia praca w urzędzie centralnym jest postrzegana jako zajęcie bezpieczne i prestiżowe. Do wyjątków należeli ci, którzy przyznawali, że „mieli nadzieję (...) pomagać ludziom z ogarniętych wojną państw”. Ta ostatnia motywacja, jeśli była zbyt widoczna i uniemożliwiała utożsamienie się z polityką Urzędu, zmuszała takie jednostki raczej do szybkiego odejścia. W historii tej instytucji były to jednak przypadki jednostkowe. Większość, wchodząc do „wielkiej biurokratycznej maszyny”, przechodziła co najwyżej pewne zmiany w swoich dotychczasowych postawach wobec cudzoziemców. Wyzbywali się — jak sami to niekiedy określali — „dziecięcej” naiwności i wrażliwości, stając się „bardziej dorosłymi”, pozbawionymi emocji w spostrzeganiu uchodźców, w znacznym stopniu utożsamiając się z nową rolą urzędników, którzy mają kierować się „wyższymi racjami”, interesem państwa, którego są trybikami, obowiązkiem wobec podatników, za pieniądze których pracują. „Klientów”, niezależnie od tego, skąd pochodzili, zaczęli spostrzegać jako bezosobowe problemy, „teczki, które mają przejść procedurę”. Procedury natomiast wymagały szukania niewiarygodności, podnoszenia instrumentalnego traktowania i wykazywania prób pasożytowania na systemie polskiej opieki społecznej. Jedni przyjmowali je bez większych zastrzeżeń, przykładając się do sumiennego ich wykonywania. Wierzyli, że wśród mrowia nieuczciwych migrantów, którzy tylko podają się za uchodźców, odnajdą z czasem tych nielicznych „prawdziwych”, którzy zasłużyli na ochronę. Drudzy podchodzili do swej pracy cynicznie, zakładając, że „wszyscy i tak kłamią”. Skupiając się jedynie na spełnianiu oczekiwań przełożonych, prawie według znanej skądinąd zasady: „Dajcie mi człowieka, a znajdę na niego paragraf”. Jednych i drugich jednak, po części także z racji swego wykształcenia, zakwalifikować by można raczej do entuzjastów inności kulturowej niż do ksenofobów, z którymi na zewnątrz są utożsamiani. Mają dobre przygotowanie z prawnej

<sup>215</sup> Niemiecki Urząd Imigracyjny.

<sup>216</sup> *Non Governmental Organization* — organizacje pozarządowe.

i ogólnej problematyki migracyjnej, wielu jest prawdziwymi ekspertami w problematyce określonych krajów, znają ich język, kulturę, historię i aktualną sytuację polityczną. Prawie wszyscy przebywali dłużej lub krócej w tych krajach. W życiu prywatnym uwielbiają uczestniczyć, jak wielu współczesnych Europejczyków, w imprezach wielokulturowych, przebierać się na zabawach w afrykańskie i arabskie stroje, chodzić do tzw. etnicznych restauracji i słuchać etnicznej muzyki. Wszyscy też przeżywają pewien konflikt wewnętrzny między surowymi kryteriami podejścia do cudzoziemca, wymaganymi przez procedury, a zwykłą ludzką wrażliwością oraz prywatnymi fascynacjami i sympatiami do egzotycznych obcych.

Ludzie zagrożeni prześladowaniami (uwięzieniem, narażeniem na tortury, zagrożeniem życia) z racji etnicznych, religijnych lub politycznych mają prawo do azylu w innych krajach — głosi Deklaracja praw człowieka. Prawa te można potraktować również jako okazanie miłosierdzia i zarazem troski świata Zachodu w stosunku do ciemniejących biednych obcych. Zasadniczo — jak już wspomniałem — praktyki udzielania schronienia obcym uciekinierom znane były od dawna i nie tylko w świecie śródziemnomorskim, ale zinstytucjonalizowano je dopiero na Zachodzie w II połowie XX wieku, gdy cywilizacja ta przeżywała swój szczytowy okres prosperity, potrzebując ludzi do pracy. Dziś można powiedzieć, że należą do wzorów kulturowych „świata Białych”, albo raczej, jak się mówi, należą do standardów „państw cywilizowanych”. Szanse na doskonale urządzenie świata są jednak nieduże i ciągle pojawiają się z tym jakieś problemy. Stworzenie furtek legalnej imigracji do świata oczarowanego swym dobrobytem zaczęło przyciągać coraz więcej ludzi „łasych na okruchy z pańskich stołów”. Z czasem, gdy okres prosperity się skończył i coraz częściej w ramach rozbudowanych systemów opieki społecznej trzeba było utrzymywać tłumy obcych bezdomnych, którzy w dodatku nie chcieli się asymilować, zaczęło to coraz drożej kosztować. Narasta niezadowolenie społeczeństw Zachodu, próbujących nakładać na imigrację prawne ograniczenia i zamykać istniejące furtki. Rozpoczęło się dzielenie imigrantów na dobrych i złych, prawdziwych uchodźców i nielegalnych imigrantów, przynoszących pożytek państwom przyjmującym i będących dla nich śmiertelnym zagrożeniem, przy czym tych „złych” w oczach urzędników zaczęło być coraz więcej. Furtki nie dają się jednak tak łatwo zamknąć bez pogwałcenia owych standardów i symboli, z których Zachód jest tak dumny, choćby prawa do łączenia rodzin, czy prawa azylu dla zagrożonych prześladowaniami. Nie mówiąc już o tym, że istnieje także wewnętrzny opór tysięcy ludzi zatrudnionych bezpośrednio w infrastrukturze praw człowieka, w dziesiątkach instytucji rządowych i pozarządowych, którzy po prostu żyją z udzielania pomocy humanitarnej i których miłość do uchodźców motywowana jest także ich własnym naturalnym interesem.

Z punktu widzenia samego miłosierdzia nie jest całkiem jasne, dlaczego bardziej mieliby zasługiwać na nie np. polityczni bojownicy o cokolwiek, którzy sami narażają się na prześladowania rządów swych krajów, niż np. rolnik, który ma dziesięcioro dzieci i rozpaczliwie szuka sposobów ich wyżywienia, lub młody wykształcony człowiek, który wie, że w swoim kraju nie znajdzie ani pracy, ani ja-

kichkolwiek szans na samorealizację. Ci pierwsi narażają swoje życie, walczą o władzę, o jakieś idee, o prawo samostanowienia dla swej grupy czy swobodę wyznania. Drudzy walczą czasem tylko o samą możliwość godnego życia. Stworzenie formalnej instytucji azylu na Zachodzie daje nadzieję i tym drugim. Bez żadnych procedur wiadomo, że to oni stanowią większość ubiegających się o „okruchy z pańskiego stołu”. Pierwsi, jeśli traktują swoje zaangażowanie polityczne serio, starają się raczej nie opuszczać swego kraju albo władze im to skutecznie uniemożliwiają, a jeśli już naprawdę muszą i mogą wyjechać, to zatrzymują się w państwach sąsiadujących, z których będą mogli tę walkę kontynuować. Jeśli dojdą do władzy, to z czasem staną się takimi samymi tyranami, czy nieludzkimi urzędnikami i funkcjonariuszami, jak ci, z którymi walczą. Drudzy pragną zaś uciec od swego kraju i problemów z nim związanych jak najdalej, szukając tylko tego najlepszego miejsca na ziemi. Marzą jak bohaterowie opowiadania Mahi Binebine, aby:

„Móc wyjechać! Wyjechać i zapomnieć. Z dala od tego gryzącego słońca, gnuśności i nieróbstwa, korupcji i brudu, tchórzostwa i chytryści, pośród których tutaj upływa nasze życie”<sup>217</sup>.

Niezależnie od drogi, jaką wybrali do Europy, prawie wszyscy ryzykują życie przy przekraczaniu pustynnej Sahary i pokonywaniu morskich przestrzeni oddzielających Afrykę od Europy. Nielegalni pasażerowie statków zmierzających do Europy ryzykują w przypadku wykrycia wyrzucenie wprost do morza przez niektórych kapitanów, podróżujący drogą lądową — utonięcie w nurtach rzek granicznych, uduszenie w zamkniętych TIR-ach, znoszą upokorzenia od członków mafii zajmujących się przerzutem. Władze państw Afryki Północnej za pieniądze Unii Europejskiej starają się wyłapywać jeszcze na pustyni wszystkich nielegalnych imigrantów z krajów na południe od Sahary. Tylko więc niektórym, najbardziej zasobnym, inteligentnym i sprytnym, albo po prostu największym szczęściarzom, udaje się pokonać wszystkie przeszkody na drodze do upragnionego „raju” i wypowiedzieć w obecności strażników granicznych „twierdzy Europa” magiczne słowo „azyl”, które powinno przynajmniej w założeniu sprawić, że granice się otworzą<sup>218</sup>. Jeśli tak się rzeczywiście stanie, wtedy po wielu miesiącach, a czasem latach pobytu w ośrodku dla uchodźców niektórzy z nich może dostaną upragniony „status”, większość jednak nie dowiedziawszy się na czas, jaką historię należy opowiedzieć urzędnikom, lub gubiąc się w zdenerwowaniu w zeznaniach zostanie odesłana z powrotem do kraju pochodzenia. Będą jednak i tacy, którzy sami nie wyjadą, ale pozostaną bez prawa pobytu, gdyż zabraknie na ich deportację pienię-

<sup>217</sup> Mahi Binebine, *Ludożercy (Cannibales*, tłum. G. Majcher), Warszawa 2002, s. 38.

<sup>218</sup> Ściśle rzecz biorąc, nie zawsze, czasem przedstawiciele Straży Granicznej udają, że nie słyszą. Poza tym niektóre z państw stworzyły na międzynarodowych lotniskach tzw. strefy tranzytowe dla azylantów i uchodźców, utrzymując, że nie jest to część ich terytorium, w ten sposób uniemożliwiając potencjalnym uchodźcom złożenie wniosku.



dzy w budżecie albo będzie to z innych powodów niewykonalne. Wówczas jako tzw. nielegalni tolerowani będą wegetować na marginesie społecznym<sup>219</sup>.

Można więc zadać pytanie: czy tacy imigranci nie są już godni naszego miłosierdzia? Gdy pozna się ich prawdziwe historie, które raczej nie interesują urzędników, bo podważają sens ich pracy, rozdzielenie imigrantów z większości krajów afrykańskich na tych bardziej godnych miłosierdzia i tych mniej tego godnych staje się względne i w zasadzie prawie niemożliwe do wykonania, nie mówiąc już o oddzieleniu „prawdziwych uchodźców” od „imigrantów ekonomicznych”. Podobnie nie było to możliwe wobec uchodźców z Europy Wschodniej po II wojnie światowej. Istniała jednak wówczas wola polityczna, aby ich problem całościowo rozwiązać, której dziś wobec „uchodźców ekonomicznych” (bo tak trzeba by określać większość z nich) z Afryki i Azji brakuje. Na podstawie moich własnych doświadczeń w dzieleniu imigrantów z Afryki na godnych i niegodnych naszego miłosierdzia mogę stwierdzić tylko, że w rzeczywistości istnieją z tego regionu tylko imigranci ekonomiczni, którzy są uchodźcami, i uchodźcy, którzy są imigrantami ekonomicznymi. Ich faktyczny status jest pewną hybrydą, dodatkowo zmieniającą się w czasie<sup>220</sup>. Dlatego urzędnik rozpatrujący wnioski w zależności od swego nastawienia (i polityki Urzędu) zawsze może stworzyć taki lub inny, jednoznaczny, choć nie do końca prawdziwy, profil „klienta”. Wiadomo, że nie można przyjąć wszystkich ubiegających się, gdyż grozi to lawinowym spotęgowaniem się zjawiska, a środki są ograniczone, stąd powszechna zgoda na pewną hipokryzję w tej materii<sup>221</sup>. Trudno się jednak oprzeć refleksji, że równie dobrze zamiast długotrwałych procedur można by zastosować system loteryjny według zasady, że np. co set-

<sup>219</sup> Nowa ustawa o cudzoziemcach z 13 czerwca 2003 roku wprowadziła, głównie z uwagi na Czeczenów „inne formy ochrony”, czyli tzw. „pobyt tolerowany” i do pewnego stopnia ograniczyła opisywane tu zjawisko. Legalizuje ona pobyt i daje prawo do pracy tym cudzoziemcom, którzy nie spełniają kryterium definicji uchodźcy wg Konwencji genewskiej z 1951 roku, ale którzy ze względu na wojnę lub inne okoliczności nie mogą być odesłani do kraju pochodzenia. Osoby na statusie „tolerowanym” nie mają jednak prawa do udziału w programach integracyjnych (pomocy w znalezieniu mieszkania i pracy, nauki języka polskiego), co w praktyce w polskich warunkach większość z nich zmusza do dalszej migracji.

<sup>220</sup> Antropolog Didier Bertrand otwarcie stawia pytanie, czy „uchodźcy” (wg Konwencji genewskiej z 1951 roku) w ogóle istnieją? Czy aby termin ten nie funkcjonuje tylko w zachodnich umysłach w szczególnym kontekście II wojny światowej? Naprawdę bowiem mamy do czynienia z pewną syntezą uchodźstwa i migracji ekonomicznej, którą zawrzeć można w terminie „uchodźcy ekonomiczni”; C. Bertrand, *Refugees and Migrants, Migrants and Refugees. An Ethnological Approach*, „International Migration”, 1998, vol. 36 (1), s. 111.

<sup>221</sup> Oczywiście nie wszyscy godzą się na nią. Wyróżnia się dwie możliwości podejścia do uchodźców: *ex gratia* i założenie o moralnym obowiązku ich przyjmowania. Pierwsza, charakterystyczna dla administracji rządowej, zakłada, że państwa i ich społeczeństwa są rodzajem klubów, które mają suwerenne prawo do wyboru swoich członków. Ubiegający się o przyjęcie mogą przedstawić swoje powody, uchodźcy mają prawo odwoływać się do pokrewieństwa politycznego, ale i tak nie mają prawdziwych podstaw, aby zostać przyjętym i muszą zdać się na dobroczynność danego kraju. Członkowie klubu mogą ich przyjąć lub nie, wedle swego uznania. Drugie, charakterystyczne dla większości humanitarysty, zakłada że przyjmowanie uchodźców jest obowiązkiem moralnym i należy przyjąć ich tylu, ilu tylko jest to możliwe. Peter i Renata Singer przywołują tu metaforę łodzi ratunkowej (państwa rozwinięte) ratujących tonących ludzi na morzu lub hipotetycznego schronu po wojnie nuklearnej. Ich zda-

ny ubiegający się „wygrywa”. Wbrew pozorom nie byłoby to mniej irracjonalne czy niesprawiedliwe niż dotychczasowy system.

\*

Z powyższej przedstawienia rozmaitych zachowań „miłosiernych” można nieestety wyciągnąć zniechęcającą konkluzję sugerującą, że może lepiej byłoby ich wszystkich zostawić w spokoju. Takie wnioski wydają się jednak za daleko idące, gdyż imperatyw pomocy człowiekowi biedniejszemu, poszkodowanemu przez los, jest w gruncie rzeczy głęboko zakodowany w każdej ludzkiej kulturze. Zdaniem przedstawicieli nauk biologicznych, mamy go zapisanego nawet w genach. Zachowania ludzkie bowiem, w przeciwieństwie do innych naczelnych, obfitują w akty wzajemnego altruizmu nawet wobec osób niespokrewnionych ze sobą i bardzo dalekich obcych ze względu na możliwość odwzajemnienia tej pomocy w przyszłości. Populacja, która przyjmuje na siebie takie moralne zobowiązania do aktów wzajemnego altruizmu, będzie populacją o ogólnie podniesionej genetycznej wartości przystosowawczej<sup>222</sup>. Być może tłumaczy to do pewnego stopnia, spoza religijnej i prawie darwinowskiej perspektywy, dlaczego altruizm i akty miłosierdzia są tak cenione w ludzkich wspólnotach i dlaczego ludzie stale mobilizują się ku takiemu działaniu. Może także wskazywać, dlaczego poczucie wyższości tak często staje się jedyną motywacją do dawania.

Z socjobiologicznego punktu widzenia towarzyszące tej pomocy oszustwa i hipokryzja nie są absolutnym złem, które cnotliwi ludzie ograniczają do minimum, ani zachowaną cechą zwierzęcą, która ulegnie w przyszłości eliminacji, ale bardzo ludzkim wynalazkiem, pozwalającym żyć w społeczeństwie. „Całkowita szczerłość wobec wszystkich — zdaniem Wilsona — nie jest rozwiązaniem. Zniszczyłaby tę delikatną wytwórnę życia społecznego, która powstała w ludzkich społeczeństwach przekraczających granicę najbliższego klanu”<sup>223</sup>.

Z perspektywy antropologicznej można tylko powtórzyć jeszcze raz, że opisane wyżej postawy altruistyczne i zachowania wobec biednych innych, głodujących, migrantów i bezdomnych, są spostrzegane dziś powszechnie jako atrybuty kultury Zachodu, standardy prawdziwej cywilizacji, ciągle przeciwstawianej różnym barbarzyńcom będącym poza jej wpływami. Sami antropologowie, prowadząc badania, zazwyczaj nie pomagają. Wynikać to może po prostu z braku środków na ten cel, jak w moim przypadku, ale również z dyrektyw metodologicznych mówiących, że zniekształci to proces badań, będzie źródłem stronniczych informacji, co podważy zasadność wniosków. Jednocześnie prawie wszyscy prowadzący ba-

---

niem, granicą przyjmowania uchodźców jest tylko wyporność tej „łodzi” lub ilość jedzenia w schronie, tak aby nie zginęli wszyscy w nim przebywający. Nie powinna mieć jednak znaczenia osobista wygoda wcześniejszych pasażerów łodzi czy właścicieli schronu; P i R. Singer, *The Ethics of Refugee Policy*, w: M. Gibney (red.), *Open Borders? Closed Societies? The Ethical and Political Issues*, London 1998, s. 111–129. Obecnie jednak coraz więcej zachodnich intelektualistów krzyczy, że ta łódź jest już pełna („Gazeta Wyborcza”, 6–7 IV 2002).

<sup>222</sup> E. O. Wilson, *Socjobiologia*, Poznań 2000, s. 74.

<sup>223</sup> *Ibidem*, s. 298.

dania w Afryce, a zwłaszcza wśród uchodźców, podlegają nieuniknionym rozterkom, głębokiemu dyskomfortowi, gdy trzeba stanąć w obliczu wielkiego cierpienia i znieść rzeczywistość w całej swej beczelnej prawdzie. Wtedy, jak piszą Karen Jacobsen i Loren B. Landau — problemy metodologiczne stają się problemami etycznymi<sup>224</sup>. Czy rzeczywiście zasada „żadnej pomocy” ma uzasadnienie metodologiczne? A może jest ona tylko inną strategią radzenia sobie z lękiem, sposobem na utrzymanie jednak dystansu, którego wobec takich nędzarzy, jak uchodźcy (bo to naprawdę nie są piękni dzicy) nawet antropolodzy nie chcą przekroczyć i „dać się pożreć”. Tworzą więc z „dawania”, jak twierdzi holenderska antropolog Ellen Lammers, swoje własne tabu<sup>225</sup>. Inną jeszcze przyczyną może być występujący już powszechnie brak wiary u antropologów w „dobrego dzikiego”, zbytne przywiązanie do szukania różnic i szczegółów, a więc także do utraty dobrej wiary w całkowitą niewinność uchodźców.

Strategia z kolei unikania większego zbliżenia oraz zupełnego niezauważania różnic, charakterystyczna dla wszelkich humanitariuszy, bierze się być może z obawy, że mogą nie wywiązać się z zadania, gdy będą je zauważać. Może pochodzić z wewnętrznego przeświadczenia, że zasadniczo ludzie, podobnie jak inni naczelni ze świata zwierząt, wystrzegają się współczucia w stosunku do obcych, rezerwując to uczucie wyłącznie dla najbliższych, a akty niechęci są w stosunku do nich częstsze niż akty miłosierdzia. Dlatego wspólna dla wszystkich pomagających jest wiara w człowieka abstrakcyjnego, oczyszczonego z przynależności do jakiegokolwiek z licznych kultur na ziemi. Podobna trochę do oświeceniowej wiary w „dobrego dzikiego”, którego możemy ucywilizować, a on przyjmie to pokornie i z wdzięcznością. Dzisiaj „dobrego dzikiego” zastąpił potrzebujący pomocy uchodźca i głodujący z tzw. krajów rozwijających się. W tle jak niegdyś istnieje jednak ciągle zły barbarzyńca, który urąga prawom „prawdziwego” człowieka i nie chce się ucywilizować, nie chce nawet prowadzić wojny zgodnie z naszymi „cywilizowanymi” regułami. Jest nim teraz nielegalny imigrant, przestępca zajmujący się handlem narkotykami, drobny złodziejasek i bandyta, a przede wszystkim islamski terrorysta, w stosunku do którego coraz bardziej jest rozbudzana nienawiść ludzi Zachodu.

<sup>224</sup> K. Jacobsen i L. B. Landau, *The Dual Imperative in Refugee Research: Some Methodological and Ethical Consideration in Social Science Research on Forced Migration*, „Disasters”, vol. 27 (3), 2003, s. 102.

<sup>225</sup> Postawę tej antropolog można streścić następująco: Po pierwsze, wychodzi z założenia, że nie ma takiego powodu, dla którego można by odmówić prośbie o pomoc materialną, finansową lub prawną, pochodzącą od osoby znajdującej się w okolicznościach zagrażających jej życiu. Po drugie, gdy chodzi o jakość badań, to skoro się twierdzi, że zależy on od poziomu zaufania w stosunku do badacza, to nie ma lepszego sposobu na jego uzyskanie niż praktykowanie dawania. Po trzecie, biorąc informacje od uchodźcy, stajemy się jego dłużnikiem i jak to powiedział już Marcel Mauss: „Dar niespłacony narusza podstawy działania człowieka, który go przyjął”. I wreszcie, nie ma żadnej gwarancji na bardziej wiarygodne informacje i lepsze rozumienie, gdy chowamy się za hasłem: „Jestem tylko antropologiem, jestem tu, by obserwować i robić notatki”; E. Lammers, *Refugees, asylum seekers and anthropologists: the taboo on giving*, „Global Migration Perspectives” 29, Geneva 2005.

## Lęk, niechęć i nienawiść

*Numinosum* w relacjach swój–obcy przejawia się nie tylko w ambiwalentnym spostrzeganiu obcego, ale przede wszystkim w towarzyszących niekiedy temu spostrzeganiu silnym emocjom, jakie te lub inne wizerunki obcego w nas wywołują. Tak więc uczuciom i zachowaniom z gruntu pozytywnym, opisanym w rozdziale poprzednim, towarzyszą nieodłącznie uczucia i zachowania wyraźnie negatywne: lęku, niechęci czy nienawiści. Opisywane są one często w kategoriach takich terminów, jak: ksenofobia, nietolerancja, szowinizm i rasizm.

Termin „ksenofobia” w znaczeniu etymologicznym oznacza lęk przed obcymi<sup>226</sup>. Definiowany jest jako przesadnie okazywana wobec obcych obawa, a nawet niechęć i wrogość w stosunku do cudzoziemców i wszystkiego, co zagraniczne<sup>227</sup>. Takie skojarzenie o tyle nie jest przypadkowe, że lęk wywołuje często wzmiankowane uczucia i prowadzi do unikania obcych. W szczególnych przypadkach objawiać się zaś może agresją. Niechęć do obcych jest powodem nietolerancji. Polega ona nie tylko na tendencji do unikania i braku akceptacji ich przekonań, zachowań i zwyczajów, ale nawet minimalnego choćby szacunku i wyrozumiałości. Oznacza w zasadzie ich całościowe nieuznawanie, prowadzące jednocześnie do chęci narzucenia im własnych norm i wzorów.

Nietolerancja występuje najczęściej z postawami, które są określane terminami takimi, jak „megalomania”<sup>228</sup> czy „szowinizm”<sup>229</sup>. Nieuznawanie bowiem innych oznacza najczęściej przypisywanie sobie i własnej grupie przesadnej wartości i skłonność do przeceniania jej znaczenia oraz przyznawanie jej prawa do uprzywilejowanej pozycji.

Rasizm w klasycznej definicji tego słowa oznaczał przekonania o nierówności biologicznej, społecznej i intelektualnej ras ludzkich. Przede wszystkim wiązał się z założeniem, że podział gatunku ludzkiego na podgatunki, czyli rasy jest sprawą oczywistą i wychodząc z teorii ewolucji, łączył się z wiarą w naturalną hierarchię ras, uznając zwykle prawo jednej z nich do panowania nad innymi. W zasadzie od początku był pseudonaukową próbą uzasadnienia takich postaw, jak nietolerancja, megalomania czy szowinizm. Współcześnie są poważne wątpliwości co do samej zasady podziału ludzkości na rasy. Nauka o rasach w ramach antropologii biologicznej nie zajmuje obecnie jednoznacznego stanowiska, gdyż dotychczasowe rozmaite próby klasyfikacji gatunku ludzkiego, opierające się na wyodrębnianiu

<sup>226</sup> Ksenofobia (gr. *ksénos* — obcy + *phóbos* — strach); *Słownik wyrazów obcych*, pod red. I. Kamińskiej-Szmaj, Wrocław 2002, s. 420.

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> Megalomania (gr. *megaló*–wielko– + *mania* — p. łc. z gr. *mania* — szal) psychol.–społ. postawa nacechowana przesadnym poczuciem własnej wartości, swoich możliwości, wiedzy, *ibidem*, s. 484.

<sup>229</sup> Szowinizm (fr. *chauvinisme* od naz. *N. Chauvin*, naiwny entuzjasta cesarza, bohater komedii E. Scribe’a z 1831 roku); 1. Postawa charakteryzująca się brakiem tolerancji wobec innych, a gloryfikacją własnej grupy, do której się należy. 2. Skrajna odmiana nacjonalizmu uznająca prawo własnego narodu do panowania na innych narodami, przejawiająca się również bezkrytycznym stosunkiem do własnego narodu i pogardą, nienawiścią do innych narodowości, *ibidem*, s. 787.

podgatunków, jakimi są rasy, nie znajdują już powszechnej akceptacji uczonych<sup>230</sup>. Różnice genetyczne w obrębie jednej grupy (etnicznej czy fenotypowej) okazały się być większe niż między członkami wielu grup. Pojęcie „rasy” okazało się konstrukcją tak niejasną, że wielu współczesnych badaczy uznało, że nie da się go w praktyce stosować.

W związku z powyższym dalsze używanie terminu „rasa” jest mylące. Mimo to pojęcie „rasy”, a w związku z tym rasizmu, jest nadal powszechnie stosowane, nie tylko w myśleniu potocznym, ale także w wielu dokumentach międzynarodowych. Istnieje ku temu wiele przyczyn. Między innymi zwolennikami używania pojęcia „rasa” są sami przedstawiciele państw afrykańskich i karaïbskich, dla których eliminacja tego pojęcia oznaczałaby ignorowanie istnienia europejskiego kolonializmu (gdyż pojęcie „rasy” jest wg nich związane z tym okresem) i faktu, że rasizm ciągle istnieje<sup>231</sup>. Poza tym w niektórych językach, np. w angielskim, termin „rasa” przyjął szersze znaczenie, służąc do opisu grup społecznych nie tylko w znaczeniu biologicznym. Wreszcie przedstawiciele organizacji antyrasistowskich argumentują, że dopóki istnieje dyskryminacja z przyczyn rasowych (co w praktyce oznacza dyskryminację z powodu koloru skóry, języka, kultury itd.), terminu tego powinno używać się nadal w dokumentach prawnych. We współczesnej publicystyce, opracowaniach naukowych czy prawniczych na plan pierwszy wysuwają się pojęcia „ksenofobii” i „rasizmu”, stosowane najczęściej łącznie i interpretowane szerzej niż niegdyś. Zwraca się uwagę, choćby w interpretacji Konwencji genewskiej z 1951 roku, dotyczącej uchodźców narażonych m.in. na prześladowania z powodów rasowych, że samego terminu „rasa” nie należy rozumieć wąsko, wyłącznie w kategoriach biologicznych, ale w zasadzie w potocznym znaczeniu tego słowa na określenie grup etnicznych, czy po prostu określonych tożsamości. Podobnie w Dokumentach końcowych Światowej konferencji w sprawie rasizmu, dyskryminacji rasowej, ksenofobii i związanej z tym nietolerancji, która odbyła się 8 września 2001 roku w Durbanie, podkreślono, że wymienione wyżej pojęcia i związana z tym nietolerancja są pochodnymi rasy, koloru skóry, urodzenia, pochodzenia narodowego lub etnicznego. Poza tym występuje powiązanie między nimi a innymi czynnikami, takimi jak: język, płeć, religia, przekonania polityczne, pochodzenie społeczne, stan posiadania, urodzenie lub inny status. W potocznym użyciu tego słowa „rasizmem” może być dziś niemal wszystko, jest to więc uniwersalne określenie wszelkiego rodzaju przeceniania lub niedoceniań członków takich lub innych grup, niekoniecznie różniących się fizycznie lub różniących się np. wyłącznie

<sup>230</sup> Po II wojnie światowej, od lipca 1950 roku do kwietnia 1981, pod auspicjami UNESCO opublikowano pięć deklaracji o zagadnieniu rasy, sygnowanych przez ekspertów w zakresie antropologii, etnologii, socjologii, biologii i genetyki. Pojęcie rasy ludzkiej było w nich coraz silniej kwestionowane. W ostatniej z nich, zwanej Apelem ateńskim uznano, że „pojęcie rasy w gatunku ludzkim nie ma większego sensu biologicznego” (L'UNESCO et la lutte contre le racisme. Appel d'Athènes, kwiecień 1981). Niemniej dyskusja dotycząca istnienia ras ludzkich nadal jest obecna w naukach humanistycznych i biologicznych, co oczywiście nie oznacza, że różnicowanie (dyskryminacje) ludzi ze względu na przynależność do różnych grup można w jakikolwiek sposób uzasadnić.

<sup>231</sup> Jest to związane także z umacnianiem się poczucia szerszej tożsamości rasowej w ramach panafrykanizmu, o którym pisałem w rozdziale o etnonimach.

plcią. Uważa się także, że w każdym przypadku jest ono nieodłącznie związane z nietolerancją, dyskryminacją, czyli nierównym traktowaniem ludzi z innych grup i szczególnie manifestowane wobec nich w formach prześladowania i przemocy. Na potrzeby Rady Europy to ostatnie zjawisko, czyli „przemocy na tle rasowym i ksenofobicznym” zdefiniowano roboczo jako:

„(...) jakikolwiek akt wrogości skierowany przeciwko osobie lub grupie ze względu na jej pochodzenie rasowe, etniczne lub narodowościowe”

z komentarzem, iż:

„(...) chociaż takie akty często pociągają za sobą przemoc fizyczną, to jednak termin ten winien być rozumiany jako odnoszący się także do gróźb, wyzwisk, niszczenia własności (włącznie z graffiti) i jakiegokolwiek innej formy nękania motywowanej rasizmem lub ksenofobią”<sup>232</sup>.

Dodać tu można, że w obiegu razem z powyższymi są również pojęcia takie, jak antysemityzm, seksizm oraz islamofobia, które rozumiane są jako szczególnego rodzaju formy nienawiści rasowej i ksenofobii, skierowane wyłącznie wobec jednoznacznie określonych grup z podkreśleniem ich specyfiki. Z punktu widzenia tematyki tej książki trzeba zwrócić uwagę, że w dyskursie tym prawie nie pojawia się analogiczny termin, który koncentrowałby się na rasizmie i ksenofobii w stosunku do ciemnoskórych Afrykanów. Pojęcia typu „antyafrkanizm”, „afrofobia”, „antynegryzm” czy „negrofobia” pojawiają się wyłącznie incydentalnie, choć niewątpliwie właśnie w stosunku do tej grupy rasizm jako taki ma wyjątkowo długą historię i trudno odmówić mu własnej specyfiki. Fakt ten wskazuje również na pewną cechę tej grupy, którą jest zasadniczo rzadsze występowanie takiego rodzaju ksenofobii (w znaczeniu wyłącznie lęku) i wrogości, jak w przypadku np. Arabów czy Żydów. Afrykanie, którzy nie są wyznawcami islamu, bardzo rzadko i tylko w niektórych miejscach mogli być spostrzegani jako zagrożenie dla „białego człowieka”. Niewolnictwo, kolonializm i apartheid uzasadniano często w kategoriach klasycznego rasizmu, ale Europejczycy, czując się panami, relatywnie rzadziej przejawiali wobec nich strach i mobilizację agresji nazywanej nienawiścią, która tak często ujawniała się wobec Arabów czy w ogóle muzułmanów. Nienawiść do obcych pojawia się bowiem często jako rezultat braku pewności siebie, czy jako subiektywna reakcja na rzeczywistość doznane, mogące wystąpić lub tylko wyobrażone krzywdy i szkody. W stosunku do Afrykanów przeważało poczucie wyższości, powszechnie nimi gardzono, wyzyskiwano i prześladowano, ale ponieważ nie spostrzegano ich poza wyjątkowymi sytuacjami jako realnego zagrożenia i źródła potencjalnych krzywd, to przejawy rzeczywistej nienawiści do nich były stosunkowo rzadkie. Normą była natomiast postawa protekcyjna. Na odwrót, to raczej wielu Afrykanów często żywiło mniej lub bardziej uzasadnioną nienawiść do Europejczyków. Współcześnie jednak wraz z nasiloną imigracją Afrykanów i kryzysem gospodarczym w Europie postawy nacechowane niechęcią i nienawiścią do Czarnych rów-

<sup>232</sup> R. Oakley, *Przeciwdziałanie przemocy rasowej i ksenofobii w Europie*, w: „Praktyka i Metody”, z. 2, Departament ds. Migracji i Uchodźstwa MSWiA, Warszawa 1997.

niez się pojawiają. Wszyscy imigranci bowiem w obliczu kłopotów dnia codziennego stają się wymarzoną „koźłem ofiarnym”, w stosunku do którego nienawiść może być łatwo rozbudzana.

Jednocześnie postawy agresywne wobec Afrykanów w Europie były i są nadal relatywnie rzadsze niż w przypadku innych grup obcych. Poza tym we współczesnej kulturze Zachodu, przynajmniej w normalnej sytuacji, rasizm przyjmuje na ogół formy subtelniejsze. Mówi się dziś o rasizmie awersyjnym, wyznawanym przez ludzi o zdecydowanie egalitarnych przekonaniach, którzy albo są nieświadomi swoich negatywnych uczuć i przekonań w stosunku do Czarnych, albo próbują je oddzielić od wizerunku swej osoby<sup>233</sup>. Najnowsze koncepcje postaw „rasowych” podkreślają ambiwalencję i sugerują, że dzisiejsze formy uprzedzeń Białych są skomplikowane i wyrażane w subtelny sposób, składając się z nieświadomych negatywnych uczuć i świadomego dążenia do odrzucenia uprzedzeń<sup>234</sup>. Dlatego, jak pisałem w poprzednim rozdziale, możliwe było i jest spostrzeganie Afrykanów jako biednych, nieszczęśliwych i okazywanie wobec nich litości czy miłosierdzia, co nie wyklucza zarazem przekonań rasistowskich, nietolerancji, megalomanii czy szowinizmu. Przykład Afrykanów dowodzi, że nie jest do końca uprawnione automatyczne łączenie ksenofobii i rasizmu. Postawy rasistowskie niekoniecznie muszą wiązać się z agresją, krzywdzeniem i wyrządzaniem szkód, bo towarzyszą nawet pomocy humanitarnej opartej na paternalizmie. Podobnie jak nie we wszystkich rodzajach agresji w stosunku do obcych musimy zawsze doszukiwać się motywów stricte rasistowskich, choć oczywiście w przypadku nowej, rozszerzonej definicji rasizmu nie ma to już większego znaczenia.

Afrykanie jako obcy „nie z naszego świata” i tajemniczy „barbarzyński” kontynent, z którego pochodzili, pełen chorób i niebezpieczeństw, oczywiście budził od zawsze pewien rodzaj demonicznego lęku, głębszego niż zwykły strach. Przejawiał się on m.in. w zachowywaniu dystansu i nieutrzymywaniu z Afrykanami bliższych kontaktów. Te relacje między Europejczykami i Afrykanami były obecne w mniejszym lub większym stopniu we wszystkich koloniach. Do absurdu zostały doprowadzone, gdy objęto je systemem obowiązującego prawa w RPA w postaci apartheidu. Segregacja objęła wówczas wszystkie dziedziny życia: sport, kulturę, kościoły, oświatę, stosunki seksualne. Prawo to interpretowane było w kategoriach klasycznego rasizmu, który wcześniej usprawiedliwiał stosowanie w koloniach pracy przymusowej, odpowiedzialności zbiorowej i sądów doraźnych. Rasizm ten, jak już pisałem, objawiał się jednak częściej w protekcyjnalizmie niż w bezpośrednich aktach nienawiści, co nie znaczy, że tych ostatnich w ogóle nie było. Naturalną niejako reakcją Afrykanów na takie traktowanie było poczucie głębokiej krzywdy. Ono z kolei wyzwalało w czasach kolonialnych i później akty nie-

<sup>233</sup> S. L. Gaertner i J. Dovidio, *The aversive form of racism*, w: J. Dovidio, S. L. Gaertner (eds.), *Prejudice, Discrimination, and Racism*, Orlando 1986.

<sup>234</sup> J. Dovidio, J. C. Brigham, B. T. Johnson, S. L. Gaertner, *Stereotypizacja, uprzedzenia i dyskryminacja: spojrzenie z innej perspektywy*, w: C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, Gdańsk 1999.

nawiści wobec Europejczyków, które ujawniały się w różnych powstaniach zbrojnych czy aktach terroru, jakie od czasu do czasu się pojawiały<sup>235</sup>. W wydarzeniach tych śmierć ponosiło wielu Białych, nie tylko wojskowych, ale i cywilów, co prowadziło z kolei do aktów nienawiści również ze strony Europejczyków. W rezultacie we wszystkich wojnach między Białymi a Czarnymi obie strony okazywały nienawiść, stosując krwawy terror.

W okresie postkolonialnym również do takich aktów sporadycznie dochodziło tam, gdzie państwa zachodnie decydowały się na interwencje zbrojne (najaktywniejsza w tym względzie była Francja w swoich dawnych koloniach), ale także podczas wspomnianej już wcześniej interwencji ONZ w Somalii. Na fali rozbudzonej mobilizacji narodowej w społeczeństwach afrykańskich sporadyczne manifestowanie nienawiści wobec Białych utrzymuje się do dziś. Zdaniem Ryszarda Kapuścińskiego, dawało się ją wszędzie odczuć przede wszystkim w okresie dekolonizacji:

„Jestem Biały (...) Biały, czyli kolonialista, grabieżca, okupant. Podbiłem Afrykę, podbiłem Tanganikę, wyciąłem w pień plemię tego, który akurat stoi przede mną, i jego przodków. Zrobiłem go sierotą. W dodatku sierotą upokorzonym i bezsilnym. Wiecznie głodnym i chorym. (...) Wszędzie było mi źle. Biały kolor skóry, choć uprzywilejowany, też trzymał mnie w klatce apartheidu”<sup>236</sup>.

Współcześnie takie manifestacje niechęci i nienawiści są już rzadsze poza może samym południem kontynentu, gdzie w państwach takich, jak Zimbabwe, RPA i Namibia Biali nadal są w posiadaniu przytłaczającej większości ziem uprawnych, co sprawia, że wielu Afrykanów spostrzega taki stan rzeczy jako jawną niesprawiedliwość i łatwo ich zmobilizować do aktów nienawiści i przemocy na tle rasowym. Afrykańskie rządy wymienionych państw w zasadzie akceptują taki stan rzeczy, gdyż jest on uzasadniony względami ekonomicznymi, a korzyści dla ich krajów w postaci podatków, jakie płacą właściciele nowoczesnych i dochodowych gospodarstw rolnych, są większe, niż gdyby ziemie będące w ich posiadaniu zostały podzielone między rodzimych rolników. Niemniej kłopoty gospodarcze i polityczne powodują, jak w Zimbabwe w ostatnich latach, że rządzący mimo to decydują się na wywołanie aktów nienawiści w stosunku do białych farmerów i uczyńnięcia z nich „kozłów ofiarnych”, powstrzymując w ten sposób, przynajmniej na jakiś czas, niezadowolenie społeczne ze swoich rządów<sup>237</sup>. Poza tym z aktami agresji Biali w Afryce mogą się spotkać ze strony zmarginalizowanej młodzieży af-

<sup>235</sup> Wymienić tu można np. powstanie Herero w Afryce Południowo-Zachodniej (1903–1907), *maji-maji* w Tanganice, (1905–1907) *mau-mau* w Kenii (1952–1956), na Madagaskarze (1942), wojnę o niepodległość w Rodezji (1966–1981) i Angoli (1961–1974), w Południowej Afryce zaś strajki i masowe akcje obywatelskiego nieposłuszeństwa pod przewodnictwem Afrykańskiego Kongresu Narodowego. Tendencje te obecne były również w synkretycznych ruchach afrochrześcijańskich, których działalność skierowana była często przeciw kolonizatorom. Wśród muzułmanów dały o sobie znać przede wszystkim w czasie powstania Abd al-Kadera (1830–1847) i późniejszej wojnie o niepodległość w Algierii (1954–1962), powstania mahdystów w Sudanie (1881–1898) czy powstania Sajida Mohammeda Abdullaha Hassana w Somalii Północnej (1898–1920).

<sup>236</sup> R. Kapuściński, *Heban*, Warszawa 1998, s. 45–46.

<sup>237</sup> Na mniejszą skalę do podobnej sytuacji doszło także w Namibii, gdy Biali zamieszkali w tym kraju



rykańskiej w dużych miastach afrykańskich. W takich miastach, jak np. Johannesburg, Lagos czy Nairobi biedniejsze dzielnice są wręcz niedostępne dla Europejczyka, gdyż jego pojawienie się tam od razu prowokuje fizyczną agresję. Nawet zresztą w centrach tych miast, zwłaszcza po zmroku, Europejczyk nie może się czuć bezpiecznie. Podobnie jest w okolicach obozów dla uchodźców, gdzie Biali zazwyczaj nie poruszają się bez asysty policyjnej. Incydenty te niewątpliwie zawierają w sobie elementy postaw rasistowskich, choć o tyle różnią się od podobnych aktów agresji młodzieży europejskiej, że w Afryce źródłem nienawiści jest najczęściej skrajne ubóstwo materialne i powszechnie panujący stereotyp, że Biały musi być bogaty. Sprawcy tych incydentów wywodzą się najczęściej z dzielnic nędzy, spośród uchodźców i dzieci ulicy. Nie należy jednak takich zachowań rozumieć na zasadzie, że zawsze biedny musi nienawidzić bogatego. Wspomniane bowiem natężenie postaw agresywnych nie zdarza się raczej we wsiach i wszędzie tam, gdzie istnieje kontrola społeczna nad dorastającą młodzieżą. Źródłem więc agresywnych zachowań części młodzieży afrykańskiej jest raczej dezintegracja kulturowa, jaka dokonuje się w dużych miastach tego kontynentu i wśród migrantów. W przypadku krajów muzułmańskich, nawet w dużych miastach, nie obserwujemy takiego natężenia objawów agresji. Biały nawet w biednych dzielnicach Kairu czy Chartumu może czuć się znacznie bezpieczniej niż np. w Nairobi. Oczywiście poza sytuacjami zorganizowanych seansów nienawiści ze strony ekstremistycznych ugrupowań islamskich, do jakich dochodziło np. w Sudanie, czy celowych zamachów na turystów zachodnich w Egipcie.

Ugrupowania islamistyczne są obecnie w zasadzie jedynymi organizacjami w Afryce, które w sposób zorganizowany mobilizują szerokie rzesze afrykańskich muzułmanów do aktów niechęci i nienawiści skierowanych przeciwko Białym. Działają także w krajach, w których muzułmanie nie stanowią większości, jak np. w Kenii (zamach al-Kaidy na ambasadę amerykańską w Nairobi). Atak z 11 września na WTC w Nowym Jorku nie tylko odbił się szerokim echem w krajach afrykańskich, ale znalazł tam, na fali powszechnego antyamerykanizmu, liczne grono entuzjastów. Koszulki, zegarki czy kalendarze z portretem bin Ladena są powszechnie sprzedawane lub rozdawane w wielu krajach Afryki subsaharyjskiej. Wielu noszących je ludzi nie zdaje sobie sprawy z ich symboliki, ale antyzachodnia działalność islamistów znajduje zrozumienie wśród części elit afrykańskich, niekrotnie nawet muzułmańskich. Zasadniczo wyrażają oni też solidarność ze światem islamu i krajami arabskimi w większości konfliktów i sporów z państwami zachodnimi, szczególnie USA i Izraelem. Dało się to odczuć szczególnie w trakcie konferencji w Durbanie w 2001 roku, kiedy to delegacje tych dwóch ostatnich państw wycofały się z obrad w związku z brakiem jakiegokolwiek możliwości porozumienia nt. paragrafów odnoszących się do Bliskiego Wschodu.

---

poparli lud Ovahimba, który sprzeciwiał się prezydenckim planom budowy na ich terenach elektrowni wodnej przy wodospadach Epupa w Kunene. Rozpętało to nagonkę na Europejczyków z groźbami wyrzucenia ich z kraju.

Biorąc pod uwagę, iż akty nienawiści, jakich dopuszczają się przedstawiciele ekstremistycznych ugrupowań muzułmańskich, skierowane są przeciwko ludziom różniącym się także wyglądem fizycznym, to stosując szeroką definicję przemocy na tle rasowym i ksenofobicznym, można ich działania zakwalifikować jako wzmiankowaną wyżej przemoc. Trzeba jednak zaznaczyć, że z założenia zgodnie z doktryną islamu ugrupowania te nie uznają wszelkich podziałów rasowych, etnicznych i narodowych, a ich działalność bardziej jest wymierzona przeciwko „bezbożnym rządóm” w ich własnych krajach niż przeciwko Zachodowi. Należy także pamiętać, że fundamentalizm religijny jest przede wszystkim ruchem umysłowym i nie można go w całości utożsamiać z terroryzmem, który uprawiają jedynie najbardziej skrajni jego przedstawiciele. Jednocześnie, podobnie jak w przypadku organizacji populistycznych, nie można odrzucić ich pośredniego wpływu na wszystkich wyznawców islamu, którzy dopuszczają się aktów nienawiści. W ich stosunku do Zachodu uwidacznia się typowa ambiwalencja: odrzucenie jego paradygmatów przy jednoczesnej inspiracji nimi. Objawia się to niewątpliwie w ksenofobii kulturowej wywołanej procesami globalizacji utożsamianej często z westernizacją. Kultura islamu jest w tej sytuacji jedyną alternatywą wobec Zachodu. Jednocześnie towarzyszy tym zjawiskom fascynacja zachodnią cywilizacją ze świadomością jednak niemożności ani jej całkowitego zaakceptowania, ani skorzystania z niej.

Wśród niemuzułmańskich organizacji afrykańskich nie ma raczej takich, które można by porównywać z islamistycznymi. Można znaleźć pewne analogie w stosunku do nich w niektórych religijnych ruchach synkretycznych działających na południu kontynentu, ale mają one bardzo ograniczony zasięg. Ogólnoafrykański ruch negritude, czy takie ideologie, jak humanizm Kenetha Kaundy z Zambii lub autentyzm Mobutu z Zairu, szermujące w swoim czasie hasłami zbliżonymi do rasistowskich, miały charakter ruchu bardziej intelektualnego niż politycznego. Nie oznacza to jednak, że wielu współczesnych intelektualistów afrykańskich nie głosi hasel rasistowskich, i to często jakby wprost przejętych z dorobku europejskich ideologów, tylko skierowanych w odwrotną stronę, odpowiadając jakby mitem na mit<sup>238</sup>. W swoim własnym przekonaniu walczą oni „z mitem wyższości białych cech, które załęgły się w głowach niektórych Czarnych, dających sobie wyprać mózgi do białości”. Na razie nie mają one szerszego odzewu w społeczeństwach afrykańskich, co nie wyklucza, że wzrastające poczucie krzywdy i upokorzenia z przewagi gospodarczej Zachodu nie znajdzie jeszcze innych środków wyrazu, aby dać o sobie znać.

W krajach zachodnich, które są krajami przyjmującymi imigrantów również z Afryki, spotykamy się coraz częściej z objawami niechęci i aktami agresji w sto-

---

<sup>238</sup> Biali antyrasiści również nie są tu oszczędzani. Charakterystyczna jest wypowiedź Muhammeda Ali zacytowana przez Paula Willis: „dlaczego stojąc przed stadem grzechotników, z których wszystkie wyglądają tak samo, miałbym się starać odróżnić dobre grzechotniki od złych?”; P. Willis, *Wyobraźnia etnograficzna*, Kraków 2005, s. 145.

sunku do Czarnych<sup>239</sup>. Pokrywają się one generalnie z niechęcią, jaką żywią w coraz większym stopniu członkowie społeczeństw przyjmujących do wszystkich przybyszy. Spośród wielu różnych powodów okazywania imigrantom nienawiści wskazuje się często na działalność grup zorganizowanych, w szczególności spektakularnych, populistycznych ugrupowań politycznych, które wzywają do powstrzymania imigracji i repatriacji imigrantów. Do lat 80. organizacje te znajdowały się na ogół na marginesie życia politycznego. Dopiero w latach 80. i 90., wraz ze wzrostem niechęci społeczeństw europejskich wobec dalszego napływu imigrantów z Trzeciego Świata, ugrupowania te, mimo otaczania ich szczelnym „kordonem sanitarnym” i akcentowania ich neofaszystowskich programów, zaczęły odnosić w wyborach sukcesy<sup>240</sup>. W większości przypadków organizacje te i ich przywódcy nie popierają w sposób jawny stosowania przemocy wobec mniejszości rasowych czy etnicznych, gdyż we wszystkich państwach zachodnich takie działania są bezprawne. Dowody też na bezpośrednie ich zaangażowanie są jedynie ograniczone. W Niemczech np. w ciągu ostatnich lat nie stwierdzono incydentów rasistowskich, które byłyby zaplanowane i zorganizowane przez tego typu ugrupowania<sup>241</sup>. Organizacje te zwykle unikają zakazanej prawnie retoryki wobec nielegalnych imigrantów, koncentrując się raczej na polityce rządowej w tych kwestiach i jej potencjalnym wpływie na jakość życia dotychczasowych obywateli. Niemniej, zdaniem wielu badaczy i publicystów, wywierają one pewien wpływ pośredni, kształtując opinię publiczną i ogólny klimat niechętny imigrantom.

Obok legalnych ugrupowań istnieją jeszcze grupy działające najczęściej nielegalnie i ustawicznie zmieniające swoje nazwy, które nie tylko biorą udział w podsycaniu nastrojów wrogich przybyszom z „gorszego świata”, ale i bezpośrednio wykazują się aktywnością w tym kierunku. Przykładem może być tzw. Bawarska Armia Wyzwolenia (BBE), która organizowała zamachy w Austrii w grudniu 1993 roku, posyłając bomby w przesyłkach pocztowych kilku działaczom organizacji antyrasistowskich. Podobne organizacje działają w Stanach Zjednoczonych, upowszechniając swe poglądy na stronach internetowych:

„Rządowa polityka imigracyjna dyskryminuje Amerykanów europejskiego pochodzenia na rzecz ludzi z Trzeciego Świata, którzy ostatecznie przekształcą nasze społeczeństwo w wersję Mexico City, Rio albo Kampali. O ile nie podejmiemy działań (...) będziemy bezradni wobec postępującego wywłaszczania naszego narodu. (...) każdy nielegalny imigrant mniej to jedna osoba mniej korzystająca z naszej opieki społecznej, przepelniająca

<sup>239</sup> Psychologowie wyróżniają trzy formy agresji: Agresję obronną (jako jedną z form samoobrony), agresję instrumentalną (służącą realizacji ważnych dla osobnika celów) oraz immanentną (podejmowaną ze względu na satysfakcję z samej agresywnej czynności i reakcji zaatakowanego obiektu); J. Reykowski, *Autorytaryzm a agresja wobec swoich i obcych, w: Człowiek i agresja. Głosy o nienawiści i przemocy, ujęcie interdyscyplinarne*, Warszawa 2002.

<sup>240</sup> Wymienić wśród nich można: Partię Wolności Jörga Haidera w Austrii, Ligę Północną Umberta Bossiego we Włoszech, Front Narodowy Le Pena we Francji, Blok Flamandzki Filipa Dewintera w Belgii, Listę Pima Fortuyna w Holandii i Duńską Partię Ludową. Perspektywa ich dojścia do władzy stała się całkiem realna.

<sup>241</sup> R. Oakley, op. cit., s. 17.

nasze szkoły, sprowadzająca narkotyki, by zatruwać nasze dzieci, lub rabująca, gwałcąca i mordująca następnych niewinnych amerykańskich obywateli<sup>242</sup>.

„My biali ludzie, my potomkowie europejskich imigrantów, którzy zbudowali Amerykę, będziemy mniejszością w naszym własnym kraju”<sup>243</sup>.

W Polsce w końcu lat 80. i na początku 90. powstały także podobne ugrupowania<sup>244</sup>, choć ich aktywność poza odosobnionymi incydentami nie skupiała się, jak dotąd, na imigrantach, a tym bardziej na imigrantach z Afryki. Ograniczały się one, jak na razie, do głoszenia tradycyjnego szowinizmu i antysemityzmu, nie wychodząc zresztą poza margines życia politycznego. Imigranci w Polsce bowiem nie są jeszcze ani tak widoczni, ani nie odgrywają takiej roli, aby mobilizacja społeczeństwa przeciwko nim spotkała się z większym odzewem, choć z czasem może się to oczywiście zmienić, podobnie jak uległo zmianie na zachodzie Europy<sup>245</sup>.

Większość odnotowanych incydentów okazywania nienawiści w stosunku do imigrantów w społeczeństwach europejskich nie była jednak dziełem ugrupowań, ale pojedynczych osobników płci męskiej lub przypadkowo dobranych grup skinheadów, kibiców klubów piłkarskich lub fanów niektórych zespołów muzycznych<sup>246</sup>. Popelniane były najczęściej spontanicznie, często pod wpływem alkoholu. Badacze problemu, jak Robin Oakley, wskazują, że źródło takich zachowań leży w kulturze i stylu życia młodzieży europejskiej, jej koncentracji wokół wartości hedonistycznych, w fanfaronadzie i pijaństwie<sup>247</sup>. Przeważnie w tych aktach agresji nie stwierdzano cech kryminalnych, choć oczywiście akty przemocy podejmowane impulsywnie lub „dla śmiechu” mogły być nie tylko skrajnie bolesne dla ofiar, ale przeradzać się w poważniejsze incydenty. Przykładem może być pobicie i zamordowanie Mozambijczyka w czerwcu 2000 r. w Halle we wschodnich Niemczech przez dwóch pijanych szesnastolatków.

W Polsce również zdarzały się podobne incydenty. Do zorganizowanego zaatakowania Afrykanów przez skinheadów doszło jednak tylko raz we Wrocławiu w 1990 roku, gdy Związek Studentów Afrykańskich i niektórzy przedstawiciele dotychczasowej opozycji demokratycznej zorganizowali manifestację z okazji

<sup>242</sup> Strony organizacji występującej pod nazwą: California Coalition for Immigration, www.ccir.net (maj 2005).

<sup>243</sup> Strony National Alliance, www.natvan.com (maj 2005).

<sup>244</sup> Zalicza się do nich: Polską Wspólnotę Narodową, Narodowe Odrodzenie Polski, Front Narodowo–Robotniczy, Aryjski Front Przetrwania, Polski Front Narodowy i Legion Polski.

<sup>245</sup> Wnioski z badań przeprowadzonych przez IPS UW pod kierownictwem prof. Jolanty Supińskiej w latach 2002–2004 wskazują, że imigranci nie dostrzegają wśród polskich polityków takich, którzy głosiliby hasła rasistowskie, ksenofobiczne lub posługiwali się „mową nienawiści”. Zarzucają im natomiast kompletny brak zainteresowania cudzoziemcami i ich problemami, ignorowanie ich lub ignorancję; Ł. Łotocki, *Media i politycy w oczach cudzoziemców*, w: M. Kozień (red.), *Wielokulturowość a migracje*, Warszawa 2005, s. 82. Patrz także: www.ips.uw.edu.pl/xenophob

<sup>246</sup> Do ulubionych grup muzycznych polskich skinheadów na początku lat 90. należały zespoły: „Konkwista”, „Region” i „Honor”.

<sup>247</sup> R. Oakley, op. cit., s. 19.

uwolnienia Nelsona Mandeli<sup>248</sup>. Najpoważniejszym natomiast aktem agresji było zamordowanie w 1997 roku w Warszawie ciemnoskórego Nathaniela S. Monitorowaniem i upublicznianiem wszystkich tego typu incydentów zajmuje się Stowarzyszenie „Nigdy Więcej” w ramach swego programu „Brunatna Księga”. Organizacja ta w latach 1996–2004, pomijając wydarzenia na stadionach, zarejestrowała na terenie całej Polski co najmniej kilkanaście aktów agresji (przeważnie pobić, z towarzyszącymi tym zdarzeniom wyzwiskami) skierowanych bezpośrednio przeciwko Afrykanom, czy też ogólnie osobom ciemnoskórym<sup>249</sup>.

W porównaniu z państwami Europy Zachodniej liczba tych aktów jest więc raczej symboliczna, choć pewnie można zaryzykować twierdzenie, że jednocześnie proporcjonalna do liczby Afrykanów w Polsce. Poza tym nie jest wykluczone, że w rzeczywistości może być większa. Młodzi Afrykanie przebywający w Polsce skarżą się na takie akty bardzo często<sup>250</sup>:

„Skinheadzi to nie ma słów, od razu przechodzą do czynów. Oni tylko Murzynów zaczepiają. Trzeba unikać krótko ostrzyżonych młodych ludzi. Pojedynczo nigdy nikt na mnie nie napadł, zawsze musi być przewaga liczebna. Raz na przykład jechałem tramwajem i trzech przyczepiło się do mnie, że noszę białą koszulę. I za to była bójka” [W 1–13].

„Mieszkam na Gocławiu i tam prawie codziennie mam kłopoty. Często napadają na nas jakieś chłopaki. To jest straszny rasizm. Mam znajomych w klubie, ale tam też czasami mam kłopoty. Niektórzy mnie nie lubią, bo mam czarny kolor skóry. Ale rasizm nie jest cechą charakterystyczną Polaków. To są tylko pewne grupy rasistowskie” [W 1–44].

„Jechałem w autobusie. Koło mnie było wolne miejsce. Jeden chłopak stanął koło mnie, nie usiadł tylko powiedział: «Jesteśmy w takich czasach, że nawet asfalt ma swoje miejsce». To było bardzo bolesne” [W 1–85].

„Przypominam sobie jak taki jeden chłopak zaczął przezywać mnie «Bambomamba». Ale na takich ludzi nie należy zwracać uwagi” [W 1–91].

<sup>248</sup> Okoliczności, w których doszło do incydentu, pozostają do dzisiaj niejasne, gdyż milicja, która przyglądała się zajściu, przez pewien czas w ogóle nie interweniowała, film dok. *Krzyżeliśmy apartheid*, TVP 2005.

<sup>249</sup> Odnotowano m.in.: Plakaty z napisem *Nigger go Home* w Zabrzu w maju 1997 roku i ulotki w Koszalinie w 1999 z napisem „Czarni do Afryki”, pobicie w 1995 roku obywatela Zimbabwe w Legionowie, w 1998 czarnoskórego koszykarza w Tarnowie i ciemnoskórych nastolatków z Francji w Białym Borze. W Jaworznie w 2003 roku zaatakowano gazem nigeryjskiego piłkarza, wcześniej pocięto nożem opony jego samochodu, w Sandomierzu pobito łańcuchami 16-letnią dziewczynę z polsko-afrykańskiego małżeństwa, w Gliwicach obrzucono kamieniami mieszkankę tego miasta z ciemnoskórą córką, w Łodzi próbowano wyrzucić Afrykanina z jadącego autobusu, w Gdańsku samochód ciemnoskórego muzyka rozbito, a na dachu napisano *White power*, podobnie w Rybniku napadnięto na ciemnoskórego mieszkańca tego miasta itp. (*Nigdy więcej*, „Brunatna Księga”, 2004).

<sup>250</sup> Takie wypowiedzi były powodem, że Europejska Komisja przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji (ECRI) w raporcie przyjętym 10 grudnia 1999 roku odnotowała, że: „Ataki połączone z użyciem przemocy skierowane do osób o innym kolorze skóry nie są powszechne, niemniej zdarzają się przypadki słownych zaczepek (...), często w postaci uwag odnoszących się do koloru skóry. Niektórzy czarni studenci byli również atakowani fizycznie” (Strasburg, 27 czerwca 2000), s. 13.

Z aktami agresji ze strony młodych mężczyzn Afrykanie spotykają się też często na dyskotekach w sytuacjach wskazujących na motyw rywalizacji o kobiety, o którym już pisałem w jednym z poprzednich rozdziałów:

„Z agresją kilka razy spotkałem się na dyskotekach, jak masz dziewczynę, to jakiś Polak od razu: «Murzynek do domu» lub coś takiego. Albo z takim lekceważeniem «Makumba, Makumba»” [W 1–98].

Dochodzą jeszcze szczególnego rodzaju akty agresji w wykonaniu osobników psychopatycznych. Są to jednostkowe przypadki, ale nie można ich tu nie wymienić, gdyż są znaczące ze względu na cel, jaki sprawcy sobie obierają. Przykładem może być szwedzki naśladowca seryjnych morderców Laserman, który w latach 1993–1996 ranił kilkunastu czarnych imigrantów czy 22-letni David Copland, który w 1999 roku w Londynie w trzech zamachach bombowych w dzielnicy imigrantów z Afryki zabił 3 osoby i ranił 136. W Polsce tego typu przypadków na szczęście dotąd nie odnotowano.

Zachowania dorastających chłopców i bardzo młodych mężczyzn trzeba jednak rozpatrywać w szerszym kontekście, nie tylko w ramach specyficznych kontekstujących subkultur młodzieżowych. Młodzi ludzie bowiem, wbrew pozorom, są silnie podatni na wpływy otaczającej ich kultury i zainteresowań swej bezpośredniej wspólnoty lokalnej. Środowiska takie niejednokrotnie negatywnie reagują na przybycie „cudzoziemskiego elementu”, szczególnie wówczas, gdy ten postrzegany jest jako stanowiący pewne zagrożenie i jeśli wygląd zewnętrzny tych osób świadczy o przynależności do odmiennej „grupy rasowej” lub etnicznej. Zagrożenie to spostrzegane jest zwłaszcza wtedy, gdy imigranci zaczynają osiedlać się na „terytorium” takich wspólnot, zamieszkiwać w bezpośrednim sąsiedztwie. Tym bardziej, że zachowanie niektórych grup z Azji i Afryki faktycznie może odbiegać od preferowanych wzorów zachowań wśród miejscowych. Jeden z mieszkańców Jeny (RFN) z osiedla przy drodze prowadzącej do ośrodka dla uchodźców powiedział mi:

„Jak mamy być wobec nich tolerancyjni, kiedy oni nie szanują naszej ciężkiej pracy, dzięki której jest tutaj porządek i czystość. Hałasują, śmiecą, plują i rzucają pety z papierosów na chodniki, deptają wypielęgnowane przez nas trawniki, a nawet załatwiają się na nich, w pobliskich sklepach kradną”.

Niezadowolone budzi, najczęściej wyolbrzymiana, przestępczość imigrantów, szczególnie handel narkotykami, czy choćby tylko fakt, że trzeba np. stać w kolejce w sklepie przed cudzoziemcem, który w dodatku nie może się wysłowić, albo gdy stoi się samemu w autobusie, podczas gdy Czarny siedzi. Wystarczy to, aby pojawiło się swoiste poczucie krzywdy, rozbudzające co najmniej niechęć. Sytuacje takie, częste w krajach Europy Zachodniej, mobilizują członków danej wspólnoty do „obrony swego terytorium przed intruzami”. Pisane są listy protestacyjne, powstają nieformalne „komitety powitalne”, rzucają się na przechodzących cudzoziemców wyzwiska, na ścianach budynków pojawiają się graffiti o treści skierowanej przeciwko nim. Młodzi ludzie wywodzący się z takich środowisk mogą więc podejmować działania rasistowskie i ksenofobiczne niejako „w imieniu własnej wspól-

noty”. Podobne zachowania zauważane są w całej Europie, zwłaszcza tam, gdzie realizowana jest polityka rozpraszania uchodźców po miasteczkach i wsiach. W Polsce na razie można mówić tylko o pojedynczych i ograniczonych przypadkach takich mobilizacji lokalnych społeczności przeciw cudzoziemcom. Przykładem mogą być protesty przeciwko lokalizacji nowych ośrodków dla uchodźców (np. w Linii koło Góry Kalwarii), czy planom budowy w Nadarzynie „drugiego stadionu”, gdzie mogliby handlować cudzoziemcy.

Nie można pominąć też faktu, że istnieją osoby o głęboko zakorzenionych uprzedzeniach i silnej osobistej motywacji do agresji wobec wszelkiej inności bądź wskutek osobistych negatywnych doświadczeń z obcokrajowcami, bądź też wpływu skrajnych organizacji politycznych, o których wspominałem. Mogą one wywierać na takie grupy młodzieży męskiej duży nacisk, penetrując np. jej aktywność sportową, szkoły lub całe otoczenie.

Odnotowuje się również incydenty, których uczestnikami są przedstawiciele władzy państwowej. Najczęściej dotyczy to policjantów, niekiedy także niektórych urzędników. Przeważnie odnoszą się do spraw, w których policja nie zareagowała tak jak powinna na akty przemocy na tle rasowym lub ksenofobicznym lub sama się ich dopuściła. Przykładem mogą być głośne sprawy, takie jak pobicie na śmierć przez policję niemiecką Nigeryjczyka Kwabeny Abankwah, skręcenie karku deportowanemu Sudańczykowi przez konwojujących go funkcjonariuszy, czy uduszenie również w trakcie deportacji przez żandarmów belgijskich nigeryjskiej imigrantki Semiry Adamu. W Polsce wymienić można nie do końca zgodną z prawem próbę deportacji dwóch Libijczyków i przetrzymywania ich ponad miesiąc w strefie tranzytowej lotniska Okęcie bez decyzji sądowej oraz atak chuliganów na właściciela baru z kuchnią egipską, przy którym interweniująca policja pobiła napadniętego arabskiego właściciela i jego żonę, a wezwane pogotowie zajęło się opatrywaniem najpierw napastników, a dopiero potem poszkodowanych Egipcjan<sup>251</sup>.

Nie wszystkie sprawy są tak spektakularne i nie wszystkie odnotowywane przez prasę i organizacje zajmujące się monitorowaniem przestrzegania praw człowieka. Należy do nich również liberalne traktowanie takich incydentów przez sądy, które często tego typu sprawy umarzają, na co również skarżą się Afrykanie<sup>252</sup>:

„Trzy dni temu policja była w naszym domu. Szukali kogoś. Jak zobaczyli mojego męża, to jeden mówi: «Co ty Czarny robisz w naszym kraju?» Potem zabrali go na posterunek, gdzie mąż poskarżył się komendantowi na tego typu odzywki funkcjonariuszy. Ale komendant powiedział tylko: «Co ja mogę zrobić»” [W 1–4].

<sup>251</sup> „Gazeta Wyborcza”, 5 VI 2003.

<sup>252</sup> Raport ECRI wyrażał „zaniepokojenie niektórymi relacjami donoszącymi, że policja nie reaguje właściwie na przestępstwa popełniane z motywów rasowych. Członkowie społeczności Romów/Cyganów, jak również niektórzy czarni studenci stawali się ofiarami ataków, często dokonywanych przez skinhedów. Niektóre źródła oskarżają policję, że zbyt wolno reaguje na takie wypadki oraz niestaranie przeprowadza śledztwa w tych sprawach; ECRI, Drugi raport dotyczący Polski. Przyjęty 10 grudnia 1999 r., Strasburg, 27 czerwiec 2000, s. 14–15.

„Wracaliśmy z kolegami w nocy z dyskoteki, gdy nagle w centrum Warszawy zaatakowała nas grupa chuliganów, na szczęście nadjechała policja, która aresztowała wszystkich sprawców. Na drugi dzień ich jednak wypuściła, gdyż nie byliśmy w stanie rozpoznać, którzy z nich dokładnie nas bili” [W 1–42].

\*

Do podstawowych czynników wyzwalających w społeczeństwach zachodnich uczucia niechęci i nienawiści do Czarnych należą aktualna tendencja polityczna w tej kwestii, odzwierciedlana w mediach, oraz ogólna sytuacja ekonomiczna. Najważniejsze są komunikaty płynące od polityków i informacje zamieszczane w telewizji i popularnej prasie. Wypowiedzi polityków, które wskazują, że imigranci są źródłem problemów, stanowią w odbiorze społecznym zachętę do okazywania im niechęci i nienawiści. Nie zachęcają oczywiście do przemocy, ale dając do zrozumienia, że np. „muzułmanie stanowią problem”, wzbudzają łatwe do przewidzenia reakcje<sup>253</sup>.

Wpływ mediów na kształtowanie postaw odbiorców jest ogromny. Redakcyjna kontrola wiadomości oraz publikacji programów i dyskusji modeluje rodzaj percepcji i skłonności wszystkich grup społecznych. Ukazując postawy rasistów oraz ksenofobów, telewizja i prasa mają wybór pomiędzy względnie obiektywnym ich przedstawianiem a takim, które niesie ze sobą ryzyko podburzania lub ułatwiania naśladownictwa innym grupom tych nieakceptowalnych zachowań.

Zachodzi też pytanie, na ile należy uwzględnić punkt widzenia Afrykanów, który się mocno różni z widzeniem tych spraw przez Polaków. Wiele artykułów z polskiej prasy wzbudza wśród Afrykanów silne emocje i wywołuje oskarżenia o „rasizm”, nawet jeśli w odczuciu Polaków takimi one nie są<sup>254</sup>. Przykładem (z prasy bynajmniej nie brukowej) mogą być np. artykuły: *Zobaczcie twarze umierających dzieci*<sup>255</sup> albo *Nie mów do mnie Murzyn*<sup>256</sup>, a zwłaszcza te, którym nadano prowokacyjne tytuły, jak np.: *Kali nie dać wizy*<sup>257</sup>, *Syfilis importowany*<sup>258</sup>, *Ile zara-*

<sup>253</sup> Wg tzw. teorii dyskursu, jednej z prób wyjaśnienia zjawiska ksenofobii i rasizmu, dyskurs publiczny (szczególnie poprzez media) tworzy podstawowe elementy koncepcji „inności” imigrantów, ich kulturowej odróżnialności i niezdolności do asymilacji, pozwalając wyłączyć ich ze społeczeństwa przyjmującego i ustanowić nad nimi dominację. Widać to w tworzeniu medialnego „problemu imigrantów” odpowiedzialnych za problemy państwa i trudności gospodarcze. Z drugiej strony ważną rolę odgrywają wprowadzane za pośrednictwem mediów elementy „politycznej poprawności” oraz dyskurs o wielokulturowości. Mają one jednak niekiedy paradoksalnie przeciwny skutek. Jeżeli multikulturalizm oznacza prawo każdej kultury do ochrony to, jak głoszą jej przeciwnicy, także autochtoni mogą bronić własnej kultury i ojczyzny przed kreolizacją i zmieszaniem; A. Wimmer, *Explaining xenophobia and racism: a critical review of current research approaches*, „Ethnic and Racial Studies”, nr 1, vol. 20, s. 25–27.

<sup>254</sup> Patrz: S. Mol, E. Zuu, *Polacy i cudzoziemcy — relacje międzykulturowe w oczach imigrantów*, w: M. Kozień (red.), *Wielokulturowość...*, op. cit., s. 84–86.

<sup>255</sup> „Gazeta Wyborcza”, 25 VII 2005.

<sup>256</sup> „Przegląd”, 31, 2005.

<sup>257</sup> „Gazeta Wyborcza”, 11 I 1993.

<sup>258</sup> „Życie”, 26 VI 1997.



*bia Murzyn w III lidze?*<sup>259</sup>, *Niech inni karmią czarnuchów*<sup>260</sup>, *Czarna kobieta w Afryce to nie człowiek*<sup>261</sup>.

Te ostatnie, mające w intencji autorów przyciągnąć tylko czytelników, piętnując w zasadzie treść zawartą w tytule, odwołują się jednak do najbardziej negatywnych stereotypów, które zdaniem Afrykanów są odczytywane dosłownie.

Jednocześnie nadużywanie w mediach takich pojęć, jak „rasizm”, „ksenofobia”, „mowa nienawiści”, skutkować może pośpiesznym naznaczeniem i dyskryminacją osób, które wcale na to nie zasługują<sup>262</sup>. Teksty takie wzmagają również uprzedzenia u samych Afrykanów. Wzbudzają podejrzliwość i radykalizują ich postawy wobec wielu środowisk w Polsce. Tak samo dziennikarze, którzy zbyt gorliwie zwalczają stereotypy i „rasistowskie” zachowania, pomijając przy tym lub ukrywając rzeczywiste problemy i zdarzenia, w dodatku zanadto rozmijając się z wiedzą potoczną tych, do których chcą dotrzeć, ryzykują odrzucenie takiego przekazu i wystąpienie „efektu sprężyny”. Dało się to zauważyć zwłaszcza po zamachu na World Trade Center w Nowym Jorku, po którym przez oficjalne media przetoczyła się nie mająca wcześniej precedensu fala ksenofobii, w tym specyficznej islamofobii. Zaowocowała ona klasycznymi wręcz przykładami aktów nienawiści, które dotknęły m.in. Afrykanów. Nasiliły się wobec wszystkich ludzi o ciemniejszej karnacji wyzwiska, pogroźki, hasła typu: „Wynoście się z tego kraju!”. W Wielkiej Brytanii rozdawane były ulotki potępiające islam jako religię „rodzącą psychopatycznych morderców”. Zanotowano także liczne próby podpalania i podkładania bomb w meczetach w różnych krajach Zachodu. W Polsce skończyło się „tylko” na wybiciu okna w meczecie w Gdańsku i artykułach w gazetach rozbudzających islamofobię, jak np. artykuł w „Newsweeku” z 11 sierpnia 2002 roku pod wymownym tytułem *Algierska inwazja na Kraków* o grupie bandytów z Algierii sięjących podobno w mieście postrach<sup>263</sup>.

Niebagatelnym czynnikiem wpływającym na uczucia, przekonania i postawy związane generalnie z „obcymi” jest, jak już pisałem, stan gospodarki kraju przyjmującego, w szczególności zaś sytuacja na rynku pracy i w sektorze mieszkaniowym. Dopóki nie ma poważniejszego kryzysu w tych dziedzinach i, ogólnie rzecz biorąc, odnotowuje się wzrost gospodarczy, to nawet duża liczba imigrantów spoza europejskiego kręgu kulturowego nie wzbudza powszechnego sprzeciwu, zwa-

<sup>259</sup> „Przegląd”, 22 VII 2002.

<sup>260</sup> „Prawo i Życie”, 21 IV 1990.

<sup>261</sup> „Wiedza i Życie”, 6 VI 2005.

<sup>262</sup> Socjolog Łukasz Łotocki, poruszając ten problem, wymienia trzy zagrożenia: Po pierwsze może być to krzywdzące dla tych, którzy rzekomo dyskryminują, po drugie w przypadku słabych jednostek może spowodować wewnętrzny bunt i rzeczywiste przeobrażenie się w rasistę czy ksenofoba, po trzecie prowadzi to do wycierania pojęć, które nadużywane, mogą tracić swoje pierwotne silnie nacechowane znaczenie (Ł. Łotocki, *Obcy w dyskursie publicznym w Polsce w kontekście problematyki imigracji — refleksja teoretyczna oraz doniesienia z badań empirycznych*, w: E. Nowicka, B. Cieślińska, *Wędrowcy i migranci*, Kraków 2005, s. 282).

<sup>263</sup> Do tego typu zachowań zaliczyć można również przedrukowanie przez „Rzeczypospolitą” z 4 lutego 2006 roku karykatury Proroka w geście solidarności w obronie „wolności słowa” z duńskim dziennikiem „Jyllands Posten”, które oburzyły muzułmanów na całym świecie.

szcza gdy są potrzebni jako siła robocza. Poważne problemy z imigrantami zaczynają się dopiero wówczas, gdy następuje krach gospodarczy, długotrwała recesja lub kryzys prowadzący do zubożenia oraz konkurencji w obrębie sektora zatrudnienia i mieszkań. Obcy przybysze, odmienni fizycznie i kulturowo, zaczynają być wówczas spostrzegani jako wyjątkowo niebezpieczni konkurenci, odpowiedzialni za istniejące braki i niedobory. Przywołanie wówczas negatywnych wyobrażeń o obcych i wskazanie na imigrantów jako na „kozła ofiarnego” staje się gotowym wyjaśnieniem ekonomicznych bolączek narodu<sup>264</sup>.

Innym jeszcze czynnikiem przyczyniającym się do wzrostu fali niechęci i nienawiści do cudzoziemców są postawy samych imigrantów. Antropolog Aleksander Pozern–Zieliński pisze, że imigranci nie zawsze są biernymi i niewinnymi ofiarami:

„W wielu przypadkach działania grup migracyjnych, miast realizować strategię unikania konfliktów, ukierunkowane są w istocie na ich prowokowanie lub też prowadzą prosto w tę stronę”<sup>265</sup>.

Chodzi o, wspomniane już tu, rozwijanie wśród swoich idei fundamentalizmu religijnego. W liberalnych krajach Zachodu islamiści mają często znacznie większe możliwości publicznego ich głoszenia niż w swoich krajach pochodzenia, a szok kulturowy, w jakim znaleźli się imigranci, sprawia, że są na takie idee szczególnie podatni. Nawet jeśli ugrupowania te nie cieszą się masowym poparciem, to nie oznacza to jeszcze, że większość imigrantów z krajów muzułmańskich utożsamia się z kulturą i polityką kraju przyjmującego<sup>266</sup>. Obiektywne trudności z integracją i niemożliwość stworzenia na emigracji własnej autonomicznej wspólnoty rządzącej się własnymi prawami sprawia, że w wyniku procesów akulturacyjnych znaczna część imigrantów podlega dezintegracji kulturowej i wykluczeniu społecznemu<sup>267</sup>. Brak pracy i możliwości odniesienia jakiegokolwiek sukcesu, powszechna dyskryminacja wzbudzają w nich silne poczucie krzywdy, wpychają ich

<sup>264</sup> Wg teorii racjonalnego wyboru ksenofobia i rasizm wynikają z rywalizacji pomiędzy imigrantami a autochtonami o dobra deficytowe (szczególnie pracę i mieszkania), a także obawy społeczeństwa przyjmującego o utratę społecznego statusu (w tym obniżenia się realnych zarobków). Andreas Wimmer jest zdania, że postawy te są niejako wezwaniem do paktu solidarności, który kiedyś realizowała biurokracja. Przerwanie tej solidarności i udzielanie pomocy imigrantom z budżetu państwa stwarza warunki do ujawnienia się tych postaw. Jest elementem politycznej walki o to, kto posiada prawo do opieki przez państwo i społeczeństwo, walki o kolektywne dobra państwa; A. Wimmer, *Explaining...*, op. cit., s. 19–21 i 31–32.

<sup>265</sup> A. Pozern–Zieliński, *Konflikt etniczny w sytuacji migracyjnej*, w: I. Kabzińska–Stawarz i S. Szynkiewicz (red.), *Konflikty etniczne. Źródła — typy — sposoby rozstrzygnięcia*, Warszawa 1996, s. 44.

<sup>266</sup> Według danych francuskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych na około 5 mln muzułmanów we Francji 50 tys. prezentuje poglądy fundamentalistyczne, a 2 tys. należy do ugrupowań ekstremistycznych, za J. Zdanowski, *Muzułmanie we Francji*, w: A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2003.

<sup>267</sup> Jest to zgodne z założeniami tzw. teorii funkcjonalnej traktującej różnicę kulturowe imigrantów (szczególnie spoza europejskiego kręgu cywilizacyjnego — niezgodnych kulturowo) jako główny powód rasizmu i ksenofobii. Dodatkowo, zdaniem zwolenników tej teorii, ich niskie wykształcenie i kwalifikacje powodują, że nie są oni w stanie w pełni zintegrować się ze społeczeństwem przyjmującym; A. Wimmer, *Explaining...*, op. cit., s. 22–25.

na drogę przestępczości oraz zachowań destrukcyjnych<sup>268</sup>. Przykładem są choćby powtarzające się od lat 80. incydenty we Francji. Zwraca uwagę koncentracja imigrantów na dewastacji symboli państwa francuskiego: szkół, domów kultury, urzędów pocztowych czy też znaków prywatnego dobrobytu, np. masowe podpalańskie samochodów. To ostatnie stało się od kilku lat, jak pisano, „normalnym rytuałem wieczornej rozrywki”. Ponadto zuchwałe kradzieże (wyrwanie torebek), kradzieże samochodów i napady z użyciem siły. Szokiem dla Francuzów było wygwizdanie w 2001 roku przez Maghrebijczyków Marsylianki i przerwanie meczu Francja–Algieria, co rozwiało ostatecznie iluzję, że futbol utoruje drogę do narodowej wspólnoty we francuskim rozumieniu tego słowa<sup>269</sup>. Prawdziwe przerażenie wzbudziły zaś wydarzenia z listopada 2005 roku, kiedy to spalono lub zdemolowano tysiące samochodów, dopuszczono się setek rozbojów, kradzieży i włamań<sup>270</sup>.

Wśród afrykańskich chrześcijan w Europie, podobnie jak w krajach ich pochodzenia, choć nie ma takich form mobilizacji, jak wśród muzułmanów, można się również nierzadko spotkać z agresywnymi poglądami, będącymi w pewnym stopniu reakcją zwrotną na zachowania dyskryminacyjne i trudności w rzeczywistej adaptacji. Przykładem mogą być wypowiedzi niektórych Afrykanów przebywających w Polsce:

„Ja jestem dumny z tego, kim jestem. — A z czego najbardziej? — Z tego, że jestem Czarny, że jestem mniejszością, że jestem prześladowany” [W 1–103].

Zwraca tu uwagę szczególnie duma z tego, że się jest prześladowanym. Nie jest to zjawisko bynajmniej jednostkowe. W społecznościach Afrykanów, zwłaszcza w Ameryce, będących potomkami dawnych niewolników, ale również po części w samej Afryce, występuje swoista „mitologizacja” własnego prześladowania, rozbudzanie wciąż na nowo poczucia doznanych krzywd i mobilizacja wokół tego całej społeczności Afrykanów w celu zjednoczenia się wokół rasowych prześladowań stających się jednym z podstawowych wyznaczników identyfikacji<sup>271</sup>. Rozbudza to również nienawiść, jak każde mitologizowanie własnych krzywd. Walka o to, aby ludzi nie spozstrzegać jako przedstawicieli danej „rasy” i „koloru” paradoksalnie doprowadziła w końcu niektórych Afrykanów do żądania, aby ich uznać przede

<sup>268</sup> Bezrobocie wśród młodych mężczyzn imigrantów z Maghrebu przekroczyło we Francji 50%; za R. Vorbrich, *Franco–Maghrebins. Muzułmanie z Magherebu w Europie Zachodniej*, „Sprawy Narodowościowe”, seria nowa, 1996, t. 4, z. 1(6), s. 97–116.

<sup>269</sup> „Gazeta Wyborcza”, 15 XII 2001.

<sup>270</sup> Wydarzenia te zaczęły się, gdy dwóch afrykańskich nastolatków, uciekając przed policją, schroniło się w pomieszczeniu, w którym znajdował się transformator elektryczny, i poniosło śmierć na miejscu. Ich rodziny natychmiast oskarżyły policję o „nieudzielenie pomocy w sytuacji zagrożenia”. Po czym odbył się marsz pamięci, po nim doszło do zamieszek, które rozprzestrzeniły się na większość francuskich miast i trwały przez kilka tygodni, m.in. „Rzeczpospolita” z 7, 8, 12, 30 XI 2005.

<sup>271</sup> Współcześni Afrykanie w poczuciu jednoczącego ich wszystkich cierpienia, które było udziałem ich przodków, przypominają w pewnym stopniu Żydów czy Ormian. Zdaniem LaCapry, traumatyczna historia potrafi paradoksalnie najmocniej łączyć te pokolenia, które same jej już nie doświadczyły, ale które najsilniej się z nią dziś utożsamiają. Patrz D. LaCapra, *Writing history, writing trauma*, Baltimore 2000.

wszystkim za reprezentantów „czarnej rasy”, łącznie z samym określeniem „Afrykanin”, o którym wcześniej pisałem. Wiąże się to z postulatem, aby wszystkich Czarnych jako członków „rasy” szczególnie upośledzonej traktować nie na równi z innymi, ale lepiej. W USA i RPA wyrazem tego stała się tzw. akcja afirmatywna, czyli przyznawanie dodatkowych punktów za rasowe pochodzenie, ustalanie liczby ludności „kolorowej” w określonych profesjach czy na pewnych stanowiskach, prowadzące do postrzegania człowieka głównie przez pryzmat rasy. Z jednej strony była to na pewno próba odwrócenia konsekwencji długiego okresu dyskryminacji Afrykanów w tych krajach, z drugiej przez swą formę może w dłuższym czasie tylko utrwalać rasistowskie postawy i prowadzić w przyszłości do następnych kryzysów. Przecistawiając ludzi różnych „ras” i każąc im konkurować na gruncie „rasowym”, nie stwarza się warunków do integracji. Postawa taka przynosi fatalne konsekwencje w sferze ideowej, gdyż wraz z jej przyjęciem podmiotem staje się nie jednostka, ale zbiorowość, co prowadzić musi także do odrzucenia praw człowieka. Wyrazem rasistowskiej mentalności niektórych liderów afrykańskich, czy o wiele częściej afroamerykańskich, jest również pomysł pociągnięcia do odpowiedzialności Europy i Stanów Zjednoczonych za niewolnictwo i kolonializm. Postulat ten został podniesiony m.in. na ostatniej konferencji w Dakarze. Opiera się on na myśleniu, że skoro w przeszłości jacyś Biali wyrządzili krzywdy wielu Czarnym, to niech dziś wszyscy Biali wynagrodzą to wszystkim Czarnym.

Innym rodzajem zachowania imigrantów, które prowadzi do konfliktu ze społecznością przyjmującą, jest — ogólnie rzecz biorąc — zdobywanie „przestrzeni życiowej” w sferze ekonomicznej i terytorialnej, do której można zaliczyć również zaznaczanie swego istnienia w sferze kulturowej, np. budowanie meczetów nieraz w samych centrach europejskich miast<sup>272</sup> i demonstrowanie przynależności do społeczności muzułmańskiej przez np. noszenie chust w przypadku kobiet lub odbywanie modlitw w miejscach publicznych. Zaliczyć do nich można także praktykowanie zwyczajów rażąco sprzecznych z wartościami społeczeństwa przyjmującego, jak okaleczeń genitalnych u dziewcząt, poligynii, aranżowanych małżeństw, rytualnego zarzynania zwierząt i prześladowania dzieci oraz egzorcyzmów stosowanych w Kościołach afrochrześcijańskich<sup>273</sup>. Podobnie niechęć społeczeństw zachodnich wywołuje zbyt silne zaangażowanie polityczne w sprawy kraju swojego pochodzenia i ogólnie rzecz biorąc odmowa ze strony niektórych grup imigrantów dostosowania się do zwyczajów kraju przyjmującego. Najwięcej szkodzi jednak pospolita przestępczość imigrantów (kradzieże, napady czy handel narkotykami), świadcząca o braku kontroli nad własną grupą oraz codzienne zacho-

<sup>272</sup> Symbolem takiej ekspansji kulturowej islamu stało się wybudowanie wielkiego meczetu w Rzymie.

<sup>273</sup> Osoby podejrzane o opętanie, w tym dzieci, poddaje się „rytualnym torturom” przez np. przywiązanie łańcuchem, przypalanie papierosami, bicie, zastraszanie, głodzenie, wcieranie papryki w oczy itp. Praktyki te są stosowane m.in. przez wspólnoty afrochrześcijańskie w Wielkiej Brytanii. W 2000 roku Scotland Yard zainicjował Project Violet mający na celu zwiększenie wykrywalności prześladowań rytualnych. Patrz m.in. *A West African/fundamentalist Christian Syncretic Religion in the UK* na stronach [www.religioustolerance.org](http://www.religioustolerance.org)

wania polegające na nieprzestrzeganiu pewnych estetycznych norm kraju przyjmującego. Chodzi o takie zachowania, jak śmiecenie, załatwianie potrzeb naturalnych, czy płucie w miejscach publicznych oraz palenie papierosów w miejscach niedozwolonych.

\*

Powyższe zachowania imigrantów były nieraz tematem tabu w oficjalnych i zwalczających postawy rasistowskie i ksenofobiczne mediach zachodnich. Dopiero po 11 września panująca atmosfera spowodowała, że temat ten mógł pojawić się w szerokim dyskursie publicznym. Do symbolicznego wręcz charakteru urosł publikowany wszędzie w Europie agresywny paszkwil Oriany Falacci, który z jednej strony przypominał twórczość aktywistów z ugrupowań otwarcie rasistowskich, z drugiej przełamał pewną znowę milczenia wokół rzeczywistych problemów. Autorka wykrzyczała w nim wszystkie uczucia, które wzbudzają w niej tylko imigranci z Afryki i Bliskiego Wschodu:

„Twierdzą, że nie ma u nas miejsca dla muezinów, minaretów, fałszywych abstynentów, dla ich pieprzonego średniowiecza, dla pieprzonego czarczaflu. A gdyby było, i tak bym ich nie wpuściła. Bo to by znaczyło tyle, co wyrzucić Dantego, Leonarda, Michała Anioła, Rafała, renesans, zjednoczenie kraju, wolność, którą wywalczyliśmy sobie na różne sposoby, naszą Ojczyznę. Tyle, co podarować im Włochy”<sup>274</sup>.

W rezultacie jedne wrogie działania wywołują te drugie, stwarzając sytuacje zakłętę kręgu. Niemówienie o problemach z imigracją lub samo tylko atakowanie polityków odważających się o nich mówić i oskarżanie ich często, dość głośno, o „rasizm” czy „fasyzm”, stwarzają równie niebezpieczną sytuację powszechnej hipokryzji, która także jest zagrożeniem dla obecnego porządku, bo właśnie wtedy do głosu dochodzą działacze populistyczni. Jeden z nich, Pim Fortuyn, nie bez pewnej racji mówił, że zanim wpuści się następne miliony imigrantów, warto sobie zadać pytanie, co dzieje się z tymi, którzy już zostali wpuszczeni. Okazuje się bowiem, że zdaniem wielu obserwatorów, w tym samych imigrantów, państwa przyjmujące nie są w stanie zaoferować im czegokolwiek więcej, tym samym przyczyniając się do rozrastania populacji „ludzi zbędnych i wykluczonych”, którym opieka społeczna zapewnia wystarczające środki, by nie chcieli wyjeżdżać, ale drogi awansu poza etniczne getta są przed nimi zamknięte. Tak rodzą się sfrustrowane masy, potencjalny narybek dla takich radykalizmów, jak islamski fundamentalizm, lub innych zachowań destrukcyjnych. Nieoficjalnie znaczna część obywateli Unii Europejskiej przyznaje rację politykom typu Le Pena, że najbardziej pożądanym rozwiązaniem byłoby odesłanie wszystkich imigrantów z powrotem do ich ojczyzn. Tego typu opinie przed 11 września nigdy nie pojawiały się w dyskusjach w mediach dominujących, przyczyniając się, zdaniem wielu komentatorów, do specyficznej zachodnioeuropejskiej schizofrenii. Pewne poglądy, mimo swej powszechności, nie znajdują ujścia w publicznym dyskursie, siłą rzeczy dryfując w stronę skrajności. Tymczasem, jak wskazują różne badania opinii publicznej np.

<sup>274</sup> O. Falacci, *Wściekłość i duma*, Warszawa 2003.

we Francji, niezależnie od poparcia dla Le Pena, w marcu 2000 r. 60% obywateli tego kraju zgodziło się, że we Francji jest za dużo ludzi obcego pochodzenia, 63% narzekało na nadmiar Arabów, 38% zaś wypowiedało się negatywnie o obecności czarnoskórych Afrykanów<sup>275</sup>.

Mówienie o tolerancji, wielokulturowości, akceptacji dla odmienności zbyt często staje się przykrywką dla politycznej inercji. W dryfującym ideologicznie zachodnim społeczeństwie grupy połączone, przynajmniej pozornie, wspólnymi celami, wartościami, tworzące w oczach społeczeństw przyjmujących pewną jedność, są automatycznie spostrzegane jako zagrożenie. Tak „biała” większość postrzega grupy przybyszów, wśród których szczególną niechęcią darzy muzułmanów, gdyż jest to grupa mobilizująca się wokół pewnej wspólnej idei, do czego znaczna część Europejczyków nie jest już zdolna, ponieważ większość, z racji bycia większością, nie przywiązuje wagi do tego, co wspólne, co „społeczne”, tak długo, jak długo jej dominująca pozycja nie zostanie zagrożona.

\*

Wbrew temu, co krzyczą takie osoby, jak Fallaci, że nic się nie robi wobec zagrożenia ze strony „barbarzyńców”, narastająca fala niezadowolenia społecznego z dotychczasowej polityki imigracyjnej już dawno zaczęła przekładać się na działania polityczne, których celem jest ograniczenie napływu cudzoziemców. Jest to proces, który w Europie przebiega od lat 80. zarówno na poziomie integracji europejskiej, jak i w ramach poszczególnych państw członkowskich. Jednolity Akt europejski z 1986 roku zobowiązywał kraje Wspólnoty Europejskiej do zaostrzenia kryteriów azylowych. Zredefiniowano wówczas pojęcie rodziny, zawężając je do obu współmałżonków i małoletnich dzieci. Do procedur azylowych wprowadzono koncepcję „bezpiecznego kraju trzeciego”, umów readmisyjnych, postępowania przyspieszonego i koncepcje wniosków, oczywiście bezzasadnych. Po Układzie z Schengen (1990) okazało się, że zniesienie bariery przepływu osób w ramach Unii jest możliwe dopiero po postawieniu wyraźnej granicy między obywatelami Unii a obywatelami państw trzecich, za czym poszło wzmocnienie kontroli granic zewnętrznych, współpracy między policją a sądami, wspólna polityka wizowa i sankcje dla przewoźników przewożących cudzoziemców bez odpowiednich dokumentów. Z kolei traktat z Maastricht (1992) ustalił wyraźną granicę między legalnymi a nielegalnymi imigrantami, ograniczając prawa tych drugich. Natomiast z Amsterdamu (1997) przeniósł do filaru wspólnotowego problematykę migracji i azylu, włączając *acquis* z Shengen do dorobku prawnego Unii. Pojawiła się wówczas koncepcja potocznie zwana „twierdzą Europa” polegająca m.in. na zbudowaniu wspólnej ujednoczonej polityki imigracyjnej i azylowej o zaostrzonych zasadach kontroli, wjazdu i pobytu cudzoziemców z państw nieunijnych, a szczególnie z tzw. państw dużego ryzyka migracyjnego, czyli w praktyce wszystkich państw afrykańskich. Jakby na przekór tym działaniom rządy państw unijnych wciąż deklarują, że nie mają zamiaru budowania żadnej fortecy, a istota szczelności obszaru

<sup>275</sup> „Gazeta Wyborcza”, 15 XII 2001.

unijnego nie sprowadza się do uniemożliwienia handlu, turystyki oraz niedopuszczenia imigrantów do procedury azylowej. Głoszą także walkę przeciwko rasizmowi i ksenofobii łącznie z proponowanymi przez Komisję Europejską karami co najmniej dwóch lat więzienia za podżeganie, czy przynależność do organizacji rasistowskiej. Mimo to w praktyce zbudowano już fundamenty tej twierdzy, co umożliwia podejmowanie dalszych restrykcyjnych ustaw. Przykładem może być współpraca nawiązana między UE a krajami Maghrebu w wyłapywaniu nielegalnych imigrantów z Afryki subsaharyjskiej zdążających do Europy i ewentualne pomysły, które pojawiły się w Sewilli w 2002 roku dotyczące karania ich w przypadkach nie dość aktywnego zwalczania nielegalnej imigracji. Do tego trzeba dodać brytyjską propozycję utworzenia ośrodków dla uchodźców w niektórych krajach graniczących z Unią, np. w Maroku i na Ukrainie (za odpowiednim wynagrodzeniem finansowym dla tych krajów), gdzie ubiegający się o status oczekiwaliby na zakończenie procedury (Londyn 2003). Wszystko są to pomysły zmierzające do całkowitego niedopuszczania większości imigrantów na terytorium unijne, w tym również osób ubiegających się o status uchodźcy.

Natomiast na poziomie poszczególnych krajów członkowskich sukcesy ugrupowań skrajnej prawicy sprawiły, że umiarkowane partie polityczne, niezależnie czy są z prawa czy z lewa (np. rządy Blaira czy Schrödera), przejmują wiele ich postulatów i zaostrzają, niezależnie od unijnej, politykę wobec imigrantów. Dyskutowane kontrowersyjne pomysły, które naruszają dotychczasowe standardy praw człowieka, z których tak dumne były dotąd społeczeństwa europejskie. Przykładem może być projekt utworzenia w Holandii specjalnych sił policyjnych mających za zadanie wyłapywać nielegalnych imigrantów w celu deportacji, czy też zwiększenie wymagań wobec osób chcących poślubić cudzoziemca, które musiałyby otrzymać specjalne zezwolenie. Wydawać by je miano np. tym, którzy ukończyli 21 lat i zarabiają miesięcznie co najmniej 1,5 tys. euro. We Włoszech z kolei wszyscy cudzoziemcy ubiegający się o dokumenty uprawniające do pobytu musieliby złożyć odciski palców. W Danii już został zniesiony status „uchodźcy *de facto*”, który rozszerzał możliwość ubiegania się o azyl poza kategorie objęte konwencją genewską z 1951 roku. Kartę stałego pobytu będzie można uzyskać dopiero po 7 latach, a nie po 3 — jak dotychczas. Współmałżonek zaproszony do Danii musi liczyć co najmniej 24 lata. Na naturalizację trzeba zasłużyć, przechodząc egzamin z języka duńskiego i znajomości wartości duńskiego społeczeństwa.

Podobnie albo jeszcze gorzej jest po zamachu na WTC w Stanach Zjednoczonych, gdzie właśnie obywatele krajów arabskich i afrykańskich poddawani są szczególnie dyskryminującej procedurze przez służby graniczne, np. kierowania kobiet, które noszą chusty, na rewizję osobistą i nakazywania im rozbierania się do naga.

\*

Powyższym tendencjom w polityce migracyjnej w krajach Unii wychodzi również naprzeciw polska polityka migracyjna, choć nad jej ostatecznymi założeniami

ciągle się jeszcze dyskutuje. Generalnie jednak postuluje się, że musi ona uwzględnić przede wszystkim zobowiązania wynikające z przystąpienia do Unii Europejskiej, dotyczące zarówno ułatwień w kontaktach handlowych, jak i swobodnego przepływu osób w granicach UE, w tym i wolnego przepływu pracowników oraz inwestorów. Dla Afrykanów będących już obywatelami któregoś z państw unijnych, a więc obywateli Unii Europejskiej, istnieje pełna możliwość przemieszczania się i zamieszkania w każdym z krajów członkowskich, w tym w Polsce. Nie można też całkiem wykluczyć migracji Afrykanów nie będących obywatelami Unii, w tym także tych, którzy przebywają nielegalnie na jej terytorium. W praktyce jednak imigracja Afrykanów do Polski zależeć będzie od jej atrakcyjności ekonomicznej i w najbliższej przyszłości jest bardziej prawdopodobne, że wielu Afrykanów już osiedlonych w Polsce wyjedzie raczej na Zachód, niż przyjedzie stamtąd do nas. Trzeba jednak pamiętać, że unijne regulacje (w szczególności ta z Dublina II z 18 lutego 2003 roku) będą uniemożliwiały osobom ubiegającym się o status uchodźcy traktować Polskę w dalszym ciągu jako terytorium tranzytowe, gdyż postępowanie takie będzie skutkowało wydalaniem z powrotem do Polski.

Polska, zgodnie z podpisanymi już umowami międzynarodowymi, nadal będzie udzielać schronienia osobom, którym grożą prześladowania z powodów politycznych, z których prawdopodobnie długo jeszcze jakiś procent stanowić będą uchodźcy z Afryki. Zwracać się będzie jednak coraz większą uwagę na nadużywanie procedur uchodźczo-azytowych i odsyłanie nielegalnych imigrantów ekonomicznych z powrotem do krajów pochodzenia lub bezpiecznych krajów trzecich. Polityka ta musi być dostosowana do wymogów Schengen, a więc ograniczyć napływ cudzoziemców pochodzących z krajów podwyższonego ryzyka migracyjnego, jakimi są w zasadzie wszystkie kraje Afryki. W dyskusjach nad założeniami polskiej polityki migracyjnej mówi się także, że powinna ona uwzględniać: bezpieczeństwo (obywateli i państwa) i interesy gospodarki jako całości (tzn. rynku, a nie poszczególnych jego uczestników), co w praktyce prowadzi do wprowadzania podobnych restrykcji, jak w niektórych wyżej wymienionych państwach europejskich. Między innymi podnosi się postulat egzekwowania od cudzoziemców lub innych zobowiązanych osób ponoszenia kosztów zatrzymania i wydalenia cudzoziemca z terytorium RP, co ma pozwolić na odzyskanie choć części środków publicznych, a jednocześnie zniechęcić potencjalnych nielegalnych imigrantów. Rozważa się nawet udzielenie prawa do wjazdu do RP dopiero po uregulowaniu pełnych kosztów wydalenia. Zważywszy jednak, iż bardzo wiele z tych krajów nie zalicza się do bezpiecznych oraz ze względu na koszty i trudności techniczne przeprowadzania takich deportacji, jest prawdopodobne, że jak dotąd większość przybyszów z krajów afrykańskich nie będzie można wydalić, gdy już raz znajdą się na terytorium Polski. Można więc przypuszczać, iż droga ubiegania się o status uchodźcy lub status humanitarny będzie w dalszym ciągu jednym z głównych sposobów imigracji Afrykanów do Europy, w tym i do Polski.

Przedstawiciele administracji podkreślają, że Polska nie ma zamiaru prowadzenia aktywnej polityki migracyjnej, tzn. nie będzie zachęcać określonych grup cudzoziemców do przyjazdu i osiedlenia się. Przewiduje się jednak wyjątki, gdy cho-



dzi o pozyskanie osób szczególnie cennych, jak: sportowców, naukowców czy artystów. W grupie tej znajdują się i będą znajdować się zapewne również i niektórzy Afrykanie.

W obliczu bezrobocia w Polsce zauważa się, że organy zatrudnienia stanęły przed wyjątkowo trudnym zadaniem sformułowania zasad polityki migracyjnej, która z jednej strony zabezpieczałaby potrzeby pracodawcy, a w konsekwencji przyczyniała się do rozwoju gospodarczego, a z drugiej chroniłaby polskiego pracownika przed negatywnymi konsekwencjami niekontrolowanego napływu cudzoziemców (dumpingiem socjalnym, wypieraniem polskich pracowników i wzrostem wśród nich bezrobocia). Zdaniem resortu pracy, nie ma obecnie w Polsce znaczących grup interesów, które byłyby zainteresowane imigracją i nie można otworzyć szeroko granic dla cudzoziemców, tłumacząc się tylko tym, że polscy bezrobotni nie chcą wykonywać pewnych rodzajów pracy. Z uwagi na to jednym z priorytetów polskiej polityki migracyjnej ma być ochrona rynku pracy przy zachowaniu rygorystycznych wymogów w uzyskaniu zezwolenia na pracę dla cudzoziemców pochodzących spoza UE. Cudzoziemcy, którzy będą chcieli podjąć pracę w Polsce, będą musieli się liczyć z ograniczeniami prawnymi. Regulacje prawne w tej dziedzinie, będą oparte, tak jak dotychczas, na zasadzie „uznaniowego” dostępu cudzoziemców do polskiego rynku pracy. Może więc on mieć tylko charakter uzupełniający, możliwy głównie w przypadku personelu kluczowego przedsiębiorstw zagranicznych lub braku polskich specjalistów w określonych dziedzinach. Dla większości Afrykanów oznacza to brak większych szans na legalne zatrudnienie, z wyjątkiem może wspomnianych już wyżej lektorów rzadko spotykanych języków, sportowców, niektórych naukowców i artystów. Przykładem najbardziej znanym, choć nie jedynym ostatniej dekady jest na pewno osoba Olisadebe z Nigerii, który nie tylko otrzymał zgodę na osiedlenie się, ale i obywatelstwo polskie.

Przy tym wszystkim twierdzi się jednak, że Polska ma być krajem otwartym, tzn. niestwarzającym szczególnych utrudnień osobom przyjeżdżającym i przebywającym na jej terytorium legalnie, posiadającym środki utrzymania i niestanowiącym zagrożenia dla bezpieczeństwa kraju oraz porządku publicznego. Zaleca się potrzebę spojrzenia na te sprawy w dłuższej perspektywie i liczenia się ze zbliżającym się niżem demograficznym i potrzebą funkcjonowania tu ludzi, którzy będą wpłacać składki na Fundusz Ubezpieczeń Społecznych, aby utrzymać innych. Jednocześnie powołuje się na kraje Unii Europejskiej, z których żaden nie wprowadził, nawet w przypadku obniżenia się bezrobocia, radykalnych zmian w swoich rozwiązaniach reglamentacyjnych, za wyjątkiem ściśle nadzorowanych umów dwustronnych w konkretnych zawodach i obszarach.

Zakłada się jednakże, że w stosunku do osób, które legalnie przebywają w Polsce od dłuższego czasu, posiadają środki utrzymania, mieszkanie, nie pogwałciły prawa, nie stanowią zagrożenia dla bezpieczeństwa państwa i zintegrowały się już ze społeczeństwem polskim, nie będą podejmowane kroki, które utrudniałyby uzyskiwanie zgody na osiedlenie się, a w dalszej perspektywie i otrzymanie obywatelstwa polskiego. Dotyczy to więc także osób posiadających status uchodźcy lub humanitarny.

\*

Analizując z antyorientalistycznego punktu widzenia politykę wobec Afryki Unii Europejskiej, poszczególnych państw zachodnich, w tym Polski, jak i stosunku do cudzoziemców z tych krajów, trudno nie zauważyć zawartej w niej ambiwalencji. Z jednej strony ksenofobii, która jest widoczna wszędzie tam, gdzie tak często podkreśla się konieczność „zapewnienia obywatelom wysokiego poziomu bezpieczeństwa”, gdy ostrzega się przed różnymi zagrożeniami ze strony imigrantów, z drugiej deklaracji „o zapobieganiu i walce z przejawami rasizmu i ksenofobii”. Z jednej strony stale mamy do czynienia z zaostrzającymi się i jak najbardziej ksenofobicznymi przepisami prawa wobec imigrantów, z drugiej ze wzmożoną działalnością zarówno niektórych organów państwa, jak i dziesiątek organizacji pozarządowych występujących przeciwko wszystkim głoszącym hasła rasistowskie i ksenofobiczne czy tylko próbujących dyskutować na ten temat.

Nie są to tylko sprzeczności tkwiące w samej kulturze zachodniej, o których pisał dotąd wielu myślicieli. Nie można też zapomnieć, że druga strona, w tym przypadku Afrykanie, a przede wszystkim ci, którzy wyznają islam, mają podobne wyobrażenia, przekładające się na podobne w gruncie rzeczy, ambiwalentne zachowania. Jest to ich zauważalna fascynacja Zachodem, pragnienie dorównania mu i przejmowania jego idei i kultury, a przede wszystkim dążenie milionów jednostek ze wszystkich krajów Afryki, aby samemu tam się kiedyś znaleźć, móc wyemigrować i żyć, a jednocześnie poczucie krzywdy i upokorzenia ze strony Zachodu, jakich doznawały te jednostki w przeszłości i doznają obecnie. Niemożność całkowitej adaptacji na emigracji, protekcyjny lub agresywny stosunek do nich większości tzw. Białych wyzwalają w nich niechęć, a w szczególnych przypadkach nienawiść. Przejawem ich jest również szeroko rozumiany rasizm, wymierzony w Zachód, tworzący mentalne przyzwolenie wśród Afrykanów także na ataki terrorystyczne, takie jak w Stanach Zjednoczonych.

Trzeba zaznaczyć także, że do większości nieporozumień między Europejczykami i Afrykanami dochodzi w sytuacji imigracyjnej i — jak pisze Aleksander Pozern-Zieliński — konflikt jest w taką sytuację wpisany:

„Można starać się go unikać, ale nie można w żaden sposób wyeliminować groźby jego wybuchu. Przypuszczenie, iż mogą istnieć takie sytuacje, w których współistnienie różnych grup o odmiennych tradycjach i interesach bieżących przebiegać będzie zawsze harmonijnie, jest poglądem utopijnym”<sup>276</sup>.

Wymieniony wyżej autor podkreśla również ambiwalencję samego konfliktu. Z jednej strony destrukcyjną, opóźniającą adaptację i integrację ze społeczeństwem przyjmującym, wzmagającą nastroje ksenofobiczne i natywistyczne, z drugiej integrującą, wzmacniającą mechanizmy obronne i pozwalającą wybierać najbardziej skuteczne strategie adaptacji”<sup>277</sup>.

\*

<sup>276</sup> A. Pozern-Zieliński, op. cit., s. 42.

<sup>277</sup> Ibidem, s. 53.

Koniecznien trzeba jednak jeszcze raz podkreślić, że z opisywanych tu wzajemnych niechęci, nienawiści i odczuwanego lęku między Afrykanami a Europejczykami nie wynika od razu Huntingtonowska teza o zasadniczym i nieuchronnym konflikcie między cywilizacjami, czy tym bardziej „rasami”. Skoncentrowanie się na relacjach, jakie panują między nimi, wynika tylko z tematyki tej pracy, która do nich się właśnie ogranicza. W stosunku do dalekich obcych, jakimi są dla siebie nawzajem Europejczycy i Afrykanie, poziom lęku, niechęci i nienawiści nie jest wcale większy niż w stosunku do obcych–sąsiadów. Historia konfliktów i nienawiści zarówno między samymi Europejczykami, jak i między samymi Afrykanami byłaby znacznie dłuższa.

Kolejnym fałszywym wnioskiem, który nieopatrznie można wyciągnąć z tego rozdziału, to ten, że uczucia i zachowania, którym jest on poświęcony, dominują w relacjach międzyludzkich, czy tym bardziej w relacjach europejsko–afrykańskich. W rzeczywistości silne uczucia lęku i nienawiści, podobnie jak litości i miłosierdzia, są relatywnie rzadkie i mają charakter raczej incydentów niż normy. Normą, przynajmniej dopóki nasze interesy wydają się nienaruszone i nie dochodzi do głosu poczucie krzywdy, jest raczej tolerowanie innych, w tym także tych rozpoznanych jako „obcych”. Co prawda z dużą dawką podejrzliwości czy zwykłej niechęci, ale zawsze przy odrobinie ciekawości.

Te antropologiczne refleksje i obserwacje potwierdzają przedstawiciele nauk biologicznych, którzy — choć twierdzą, że agresja jest cechą wrodzoną i genetycznie uwarunkowaną — to jednak gdyby jakiś marsjański zoolog przez bardzo długi okres obserwował człowieka jako jeszcze jeden z wielu ziemskich gatunków i wziął pod uwagę liczbę gwałtów oraz zabójstw popełnianych przez jednego osobnika w jednostce czasu, musiałby nas zaliczyć do najzagorzalszych pacyfistów wśród ssaków. Naszej średniej nie popsułyby nawet epizodyczne wojny<sup>278</sup>. Przykazanie „nie zabijaj” odnajdujemy w takiej czy innej postaci u wszystkich ludów, co prawda ograniczone często tylko do własnej grupy, „prawdziwych ludzi”, a agresja i walki między przedstawicielami tego samego gatunku są zwykle zrytualizowane, tak aby nie powodowały eliminacji genów dzielonych z innymi w wyniku wspólnego dziedziczenia<sup>279</sup>. Socjobiolodzy podkreślają również pewną ambiwalencję tkwiącą w samym popędzie do agresji, która rozwija się nawet wbrew wysiłkom wychowawczym. Całkowite jej wyplenienie byłoby w równej mierze skazane na niepowodzenie, jak usunięcie z otoczenia człowieka wszelkich bodźców, które mogłyby ją wyzwać<sup>280</sup>. Badania biologiczne nad ludzkim zachowaniem wykazały przede wszystkim, że wrodzony nam popęd do agresji ma jednak naturalnych antagonistów. Przy ich współdziałaniu jesteśmy w stanie inicjować i podtrzymywać więzi nie tylko w grupach bliskich nam i spostrzeganych jako krewniacze, ale również wśród nieznanym nam bliźnich. Badania te wskazują, że mamy również wrodzony popęd ku towarzyskości i z natury jesteśmy także istotami bardzo przyja-

<sup>278</sup> E. O. Wilson, *Socjobiologia*, Poznań 2000, s. 137.

<sup>279</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>280</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, Warszawa, 1987, s. 104.

znymi. Potencjalne skłonności ku dobru są nam biologicznie dane w równej mierze, jak i te, które wiodą do samozagłady<sup>281</sup>.

\*

Rozdział ten zakończyć jeszcze jedną refleksją antropologa dotyczącą sygnalizowanego już tutaj wpływu istniejących wyobrażeń czy stereotypów na temat obcych. Obserwacje dowodzą, że tylko incydentalnie przekładają się one na akty nienawiści. Wiele tekstów, poczynając od Bystroniowskiej *Megalomanii* i postulatów współczesnych organizacji antyrasistowskich skupia się na walce właśnie ze stereotypami, gdyż ich zdaniem to one je powodują. „Pogromy zaczynają się od wyzwisk” — czyli artykulacji stereotypów — jak mówią zwolennicy bezwzględnej walki z nimi. To prawda, gdy dochodzi do aktów nienawiści, stereotypy są zawsze przywoływane. Przypomnijmy, że mówią nam one przede wszystkim, że ci inni, obcy, to nie tacy sami ludzie, jak my, a nawet nie ludzie i można ich zabijać. Przyjęcie takiego punktu widzenia ułatwia, jak twierdzą socjobiolodzy, agresję w stosunku do przedstawicieli własnego gatunku. Stereotypy są jednak powszechne, a wszelkie akty nienawiści, od wyzwisk poczynając, poprzez pogromy, do wojen włącznie, mimo wszystko jednak incydentalne. Ludzie w kontaktach międzygrupowych starają się zazwyczaj unikać ich werbalizowania, zachowywać się według pewnych konwenansów, które łagodzą obyczaje.

## Podsumowanie

Wśród badaczy postaw istnieje wyraźna tendencja do rozpatrywania walencji przedmiotu postawy od wartości silnie dodatnich aż do silnie ujemnych<sup>282</sup>. Tymczasem przytoczony wyżej materiał wskazuje, że są one raczej ambiwalentne. Nie tylko w odniesieniu do symbolicznego wymiaru tego, co „obce” (co udowodnił już Benedyktowicz), ale również predyspozycji do samych zachowań. Miłość do Afrykanina, kibicowanie czarnemu sportowcowi, współczucie i pomoc dla Afryki mogą mieć swoje drugie dno i szybko przerodzić w swoje przeciwieństwo. Słowna agresja, kpina czy demonstrowany cynizm mogą wynikać z różnych przyczyn i sytuacji. Nie oznacza to zawsze, że np. „rasista” ze stadionu nie może okazać się tolerancyjny, gdy jest w innej sytuacji, np. jako student uniwersytetu. Może nawet mieszkać z „Murzynem” w jednym pokoju w akademiku i mieć z nim dobre kontakty. Najczęściej postawy takich osób wobec Afrykanów w Polsce są nie tyle agresywne czy wrogie, ale raczej zawierają elementy kpiny i szyderstwa zmieszane z odrobiną uznania i sympatii. Z kolei zdarza się, że zawodowy afrykanista albo jakiś wykładowca etyki, ksiądz czy humanitariusz może okazać się w konkretnym doświadczeniu życiowym (np. gdy wyjedzie do Afryki) mało odporny na „różnice, które robią różnicę”. Obserwacje

<sup>281</sup> Ibidem, s. 272–273.

<sup>282</sup> S. Nowak, *Teorie postaw*, Warszawa 1973, s. 38.

etnograficzne dowodzą, że wpływ nabytej wiedzy, w tym tzw. stereotypów, na zachowania wobec Afrykanów nie jest tak wielki, jak zakładano. Mamy wiele przykładów, które świadczą, że np. wzajemne unikanie się Czarnych i Białych nie musi od razu dowodzić tego, że żywią oni do siebie jakąś urazę lub się po prostu nie lubią. Niekoniecznie jest tak, że Polak wyrażający zdanie o tym, że np. „Murzyni brzydko pachną” albo że „Murzyni są leniwi”, ma od razu niechętny i wrogi do nich stosunek. Może być święcie przekonany, że tak jest, a mimo to jego kontakty z Afrykanami mogą być bardzo dobre. Jedną z moich studentek, zafascynowana Afryką i zaprzyjaźniona z wieloma Afrykanami, jednocześnie była przekonana, że nie jest żadnym „stereotypem” fakt, że „czarna rasa” ma dla nas przykry zapach („tańczę często z Afrykanami i wiem”). Inny przykład to odpowiedzi udzielane na zadawane często w ankietach pytania o hipotetyczną zgodę na transfuzję krwi od Afrykanina. Jeśli rozmówca jest szczery, to pierwsza odpowiedź z reguły brzmi — „nie”. Dlaczego? — „Bo Afryka jest krajem, gdzie jest największy procent zachorowań na AIDS” — brzmi często odpowiedź. Ale gdybyś musiał? — „No gdybym musiał, jeśli miałoby mi to uratować życie, to spokojnie”. Student z kolei, który otwarcie wyrażał się w stylu: „afałt powinien leżeć na ulicy”, spytany o możliwość małżeństwa z Afrykanką, odpowiedział:

„Bardzo byłbym zadowolony z tego. Myślę, że byłaby to ciekawsza żona... Bardzo mi się podobają Murzynki”<sup>283</sup>.

Może być i odwrotnie, np. jeden z urzędników MSWiA, werbalnie tolerancyjny i otwarty na inność, zakochał się i przez pewien czas „chodził z Mulatką”. Nie ożenił się z nią w końcu tylko dlatego, bo dowiedział, że „dzieci z takich związków mogą urodzić się czarne”. Studentka deklarująca postawę otwartą i faktycznie utrzymująca ożywione kontakty z Afrykanami, zapytana o możliwość pójścia do Afrykanina ginekologa, odpowiada:

„Myślę, że trochę dziwne byłoby zobaczyć czarną mordę przed sobą, ha, ha. Nie poszłabym, jakbym musiała z musu iść to bym pewnie poszła. Ale z własnej woli to nie. Bo to śmiesznie brzmi: Murzyn ginekolog” [studentka UW<sup>284</sup>].

Bywa także, że ktoś otwarcie dystansujący się od powszechnie znanych stereotypów w praktyce może mieć duże trudności w nawiązaniu kontaktów z Afrykanami albo świadomie będzie ich unikał. Nie na przykładzie skinheadów, ale właśnie na osobach werbalnie manifestujących postawy antyrasistowskie można dopiero zobaczyć, jak wielka jest nieraz siła różnicy i niechęć przystosowania się do nowej sytuacji. Często wynika z lęku, niepewności, rzadziej przesadzonej obawy (niewskluczone, że pod wpływem lektury E. Saida), że wszystko, co zrobią, może okazać się w oczach Afrykanów nieodpowiednie i także oni mogą zostać posądzeni o rasizm. W postawie tej utwierdza ich reakcja Afrykanów:

<sup>283</sup> Cytat pochodzi z pracy magisterskiej D. Aleksy, *Stereotyp Murzyna a postawy etniczne polskich studentów Warszawy*, pod kier. prof. Z. Sokolewicz, Warszawa 1996, archiwum IEiAK UW.

<sup>284</sup> *Ibidem*, s. 116.

„Oni byli zamknięci, jak gdyby cały czas grali, cały czas byli nieufni, nie potrafili otworzyć się zupełnie... (...). Myślę, że mogło być objawem rasizmu, że interesowałem się Tanzanią bardziej niż ich sytuacją tutaj [student UW<sup>285</sup>].

Dążenie do kontaktu i zarazem unikanie go jest zjawiskiem na tyle powszechnym, że powinniśmy stale to mieć na uwadze. Optymistyczne przekonanie, że kultura operująca wartościami i rzetelna wiedza naukowa odegrają pozytywną rolę w kształtowaniu się postaw, aby uczynić je bardziej racjonalnymi, niestety nie zawsze się potwierdza.

---

<sup>285</sup> *Ibidem*, s. 93.

# Konteksty czasu, przestrzeni i sytuacji

## Wstęp

Postawy Polaków nie tylko wobec Afrykanów, ale ogółu cudzoziemców, imigrantów zarobkowych i uchodźców ukazuje się zwykle zbyt statycznie, zakładając ich względną stałość, zwłaszcza w odniesieniu do określonych grup społecznych. Szukając przyczyn opisywanych wyżej postaw, znajduje się je przeważnie w takich zespołach cech jednostek, jak: wiek, płeć, wykształcenie, zawód, pochodzenie społeczne, wyznanie religijne, przynależność do określonej grupy kulturowej i etnicznej lub „rasowej”. Komunikaty CBOS i analizy socjologów stale nas informują, że bardziej otwarci na cudzoziemców i mniej ksenofobiczni są ludzie stosunkowo młodzi, dobrze wykształceni, mieszkający w dużych miastach i regionach zachodnich Polski niż ludzie starsi, z małych miejscowości, z regionów wschodnich i środkowych, w dodatku słabo wykształceni<sup>1</sup>. Wskazuje się też na zmiany, jakie zachodzą pod tym względem w Polsce pod wpływem kontaktów Polaków z obcokrajowcami, przenikania do świadomości Polaków wzorów poprawności politycznej obowiązującej w Europie i USA oraz coraz większą rolę w tych postawach praktycznych korzyści gospodarczych wynikających z pobytu cudzoziemców<sup>2</sup>.

Nie negując całkowicie zasadności tych wniosków, trzeba jednak zauważyć, że gdyby zachowania i postawy wobec obcych z taką łatwością ulegały zmianie pod wpływem wymienionych czynników, to z dużo większym prawdopodobieństwem można byłoby je przewidzieć, obserwować i kształtować, eliminując tym samym najbardziej niepożądane. Tymczasem mimo licznych tego typu prób w naj-

---

<sup>1</sup> Patrz m.in.: E. Nowicka, *Postawy Polaków wobec innych ras i narodów*, w: E. Nowicka (red.), *Swoi i obcy*, Warszawa 1990; K. Wielecki, *Postawy Polaków wobec migracji według badań opinii społecznej*, „Biuletyn Centrum Europejskiego UW”, 1993, nr 1–2; A. Siciński, *O stosunku współczesnych Polaków do innych*, w: H. Domański, A. Rychard (red.), *Elementy nowego ładu*, Warszawa 1997.

<sup>2</sup> E. Nowicka, S. Łodziński, *Zmiana czy stabilność? Polacy wobec siebie i innych w latach 90. XX wieku*, w: J. W. Burszta, J. Serwański (red.), *Migracja — Europa — Polska*, Poznań 2003.

bardziej rozwiniętych państwach Zachodu, wprowadzania tzw. edukacji wielokulturowej, nie widać końca nieustannie prowadzonej walki z rasizmem i ksenofobią.

Wydaje się, że nadal zbyt mało uwagi zwraca się na nie tylko deklarowane postawy i zachowania w zależności od wymienionych tu cech, ale na często nieprzewidywalne konteksty sytuacyjne w jakich uczestniczą jednostki i grupy. Wiadomo, że często opinie na temat „Murzynów”, które ujawniane są przed znajomymi, nie muszą być tymi samymi, które sygnalizuje się ankietowemu, a już tym bardziej, jak pisałem w poprzednim rozdziale, nie muszą przełożyć się one na zachowanie wobec poznanego Afrykanina. W praktyce zależą często od tego, czy jest on np. osobą mijaną obojętnie na ulicy, stojącą z nami w kolejce, znajomym z uczelni, gościem w naszym domu czy sąsiadem z przeciwka. Czy jest naszym kolegą, podwładnym, partnerem, petentem czy rywalem? Oczekującym pomocy czy osobą, na której nam z jakiś względów zależy? Pytając z kolei Afrykanów, jak widzą nasz kraj, nie uwzględnia się często ich dotychczasowych doświadczeń z Europejczykami, czasu pobytu u nas, jego celu i charakteru. Podobnie zapomina się o tych uwarunkowaniach, oceniając wypowiedzi Polaków na temat Afryki. Tymczasem co innego dowiemy się od kogoś, kto przyjechał na kilka tygodni, a co innego od stałego rezydenta mieszkającego w naszym kraju od 20 lat. Tak samo zresztą inne spojrzenie będzie miał turysta czy podróżnik, a inne człowiek długo pracujący w którymś z afrykańskich krajów (handlowiec, specjalista, misjonarz), zmuszony stale rozmawiać, układać się i współpracować z Afrykanami.

To, co napisałem w dotychczasowych rozdziałach, powinno już wskazywać, jak w gruncie rzeczy wszystko w relacjach między Polakami a Afrykanami zależy od mało uchwytnych kontekstów i stopnia kompetencji kulturowej, która nie zawsze idzie w parze z wykształceniem i wiedzą o konkretnych kulturach, a jest raczej kwestią osobistej wrażliwości i empatii. Mają one znaczenie również we wzajemnym spostrzeganiu się i zachowaniu, które zmienia się pod wpływem długości pobytu w nowym otoczeniu, wraz ze stopniem adaptacji do nowej kultury.

## Konteksty akulturacji imigrantów

### Decyzje migracyjne. Rola lęku i ciekawości

Postawy przybyszy wobec społeczności przyjmującej, jak już wspomniałem wyżej, zależą w dużej mierze od przebiegu procesu adaptacji kulturowej<sup>3</sup>, jakiej podlegają wszyscy migranci. Opisany jest on najczęściej jako kolejne stadia tzw. szoku kulturowego rozpoczynającego się od tzw. etapu turystycznego, by przejść przez

---

<sup>3</sup> „Adaptację kulturową” rozumiem tu, jako „(...) rezultat procesu przystosowania się jednostki lub grupy w zakresie koniecznym i wystarczającym do stworzenia płaszczyzny porozumienia i współpracy z inną kulturą i jej reprezentantami”. Traktuję ten termin w tym sensie jako zbliżony do pojęcia „akulturacji”; K. Kwaśniewski, hasło: adaptacja kulturowa, w: *Słownik etnologiczny, terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987.



stadium rozczarowania, przemiany, a kończącego się jakąś formą adaptacji lub odrzucenia<sup>4</sup>. Podlegają im na emigracji zarówno Afrykanie, jak i Europejczycy — migrujący robotnicy, studenci, pielgrzymi, uchodźcy, misjonarze, menedżerowie, podróżnicy i antropolodzy w trakcie badaniach terenowych<sup>5</sup>.

Przebieg adaptacji uwarunkowany jest już samymi powodami migracji i poziomem emocji towarzyszącym tym decyzjom. Opuszczenie dobrze znanego sobie otoczenia oraz „podróż do obcych” wymaga nieraz silnych motywacji, aby przezwyciężyć opory związane z zerwaniem więzów rodzinnych i towarzyskich oraz przełamaniem obawy przed nieznanym<sup>6</sup>. Lęk przed innymi ludźmi i nieznanymi sytuacjami pojawia się w tle każdej podróży. Współcześni ludzie przemieszczający się w przestrzeni zdają sobie sprawę, że nie wybierają się „w zaświaty” czy do „krajów ludożerców”, ale i tak dręczą ich niepokoje przed niebezpieczeństwem — groźbą zamachu terrorystycznego, kradzieży, chorobą, zmęczeniem i tysiącem in-

<sup>4</sup> Twórcą pojęcia „szoku kulturowego” był amerykański antropolog misyjny Kalervo Oberg (*Culture Shock: Adjustment to New Cultural Environment*, „Practical Anthropology”, nr 7, 1960, s. 177–182). Problematykę przystosowania kulturowego podjęli potem inni misjologowie, m.in. Myron Loss, *Culture Shock*, Middleburg 1983; Paul Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids 1985; Louis J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, wyd. pol. Warszawa 1998 oraz psycholodzy społeczni i antropolodzy, m.in. Adrian Furnham i Stephen Bochner, *Culture Shock, Psychological reactions to unfamiliar environments*, London, New York 1986 i Geert Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000, w Polsce także Halina Grzymała-Moszczyńska, *Sytuacja uchodźców w literaturze psychologicznej*, w: H. Grzymała-Moszczyńska i E. Nowicka, *Goście i gospodarze. Problem adaptacji kulturowej w obozach dla uchodźców oraz otaczających je społecznościach lokalnych*, Kraków 1998.

<sup>5</sup> Najbardziej spektakularnym dowodem doświadczenia szoku kulturowego w przypadku tych ostatnich stały się dzienniki Malinowskiego; B. Malinowski, *Dziennik, w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, oprac. G. Kubica, Kraków 2002.

<sup>6</sup> Klasyczne teorie migracji zakładały, że człowiek jest z natury istotą osiadłą, gdyż lęk przed ryzykiem związanym z migracją w normalnych warunkach zawsze bierze górę i tylko zespół dostatecznie silnie działających na niego czynników „wypychających” (wojny, klęski głodu, prześladowania) i „przyciągających” (praca, lepsze warunki życia) jest w stanie wytrącić go z tej naturalnej sytuacji; E. Ravenstein, *The Laws of Migration*, „Journal of the Royal Statistical Society”, 1889, nr 52, s. 241–305 i 1885, nr 48, s. 167–235, także E. Lee, *A Theory of Migration*, „Demography”, 1966, nr 3, s. 47–57. Współcześnie migracje częściej spozstrzega się systemowo, jako wynik interakcji między zjawiskami zachodzącymi na poziomie makro (prawa i przepisy migracyjne, uwarunkowania polityczne i gospodarcze) i na poziomie mikro (wiedza samych migrantów, siatki migracyjne, kapitał społeczny); A. Mabogunje, *Systems Approach to a Theory of Rural–Urban Migration*, „Geographical Analysis”, 1970, nr 2 (1), s. 1–18. Jeszcze inni badacze reprezentują podejście polityczno-ekonomiczne, twierdząc, że obecne wzory migracyjne są konsekwencją kolonialnych i postkolonialnych penetracji Trzeciego Świata i nierównego rozwoju, który postępował pomiędzy Afryką i Zachodem, jak i wewnątrz społeczeństw afrykańskich. Patrz D. Massey, *Theories of International Migration: A Review and Appraisal*, „Population and Development Review”, 1993, nr 19 (3), s. 431–466; S. Amin, *Modern Migration in West Africa*, London 1974; M. Kearney, *From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development*, „Annual Review of Anthropology”, 1986, nr 15, s. 331–361; R. Prothero, *Population on the Move*, „Third World Quarterly”, 1987, nr 9 (4), s. 1282–1310. Teoretycznej syntezy badań nad migracjami dokonał Douglas Massey, *Why does immigration occur? A theoretical synthesis*, w: Ch. Hirschman, P. Kasinitz, J. de Wind (red.), *The Handbook of International Migration: The American Experience*, New York 1999.

nych niespodzianek. W dodatku momencie przygotowań do wyjazdu lęki te szybko się potęgują. Emocje te znane są potocznie pod określeniem *Reise Fieber* (gorączka podróży). Jedną z polskich emigrantek matrymonialnych tak w swoich wspomnieniach opisała moment wyjazdu do Algierii:

„Ogarnia mnie już nie lęk, ale przerażenie. Do tej pory żyłam w swoim kraju, gdzie wszystko było znajome i bliskie, miałam poczucie bezpieczeństwa, które zapewniali mi rodzice, miałam wielu przyjaciół, na których pomoc i moralne wsparcie zawsze w potrzebie mogłam liczyć. Teraz będę zdana tylko na siebie i na Yacine, od którego zależało wszystko. Co mnie czeka? Jakim człowiekiem okaże się mój mąż w swoim kraju? Jak przyjmie mnie jego rodzina? W mojej głowie panuje ogromny chaos, a koło serca odczuwam dziwny ból. Towarzyszy mi niewyobrażalny stres”<sup>7</sup>.

Poziom tych obaw zależy oczywiście od indywidualnej odporności na stres, charakteru samej podróży, stopnia dobrowolności migracji, wieku, wykształcenia, dotychczasowej mobilności itp., ale generalnie towarzyszy on wszystkim: podróżnikom, imigrantom zarobkowym, politycznym, edukacyjnym, matrymonialnym, a nawet turystom.

Badania psychologów społecznych wskazywały, że z powodów tych lęków imigranci częściej niż nieimigranci cierpieli na schizofrenię, psychozy maniako-depresyjne czy psychosomatyczne albo mieli do nich predyspozycje<sup>8</sup>. We wszystkich kulturach opowieści o podróżach zazwyczaj łączyły się z opisami stresu, wysiłku i towarzyszącego im niepokoju. A. Furnham i S. Bochner zauważyli, że nie przypadkiem w języku angielskim terminy *travel* (podróż) i *travail* (trud) są etymologicznie powiązane<sup>9</sup>.

Lęk ten jest niekiedy tak silny, że zasadne staje się pytanie, jak ludzie w ogóle go przełamują? Brytyjski historyk Theodore Zeldin, próbując na nie odpowiedzieć, stwierdził, że ludzie wyzwalają się z tego stanu na dwa sposoby. Pierwszy polega na wykorzystaniu do tego celu samego lęku, to znaczy ucieczce w inny lęk, a drugi — na rozbudzeniu ciekawości nową sprawą, co chwilowo odsuwa świadomość niebezpieczeństwa, sugerując, że odwaga potrzebna migrantom bierze się z lęku<sup>10</sup>. Decyzje migracyjne wymagające szczególnej motywacji są jego zdaniem związane z jeszcze większym niepokojem w przypadku pozostania na miejscu. Nie chodzi mu tylko o uchodźców, bo w ich przypadku obawy przed prześladowaniem, jeśli są faktycznie uchodźcami, są oczywiste, ale także o tych, dla których lęk przed opinią społeczną, związany z brakiem sukcesu bądź możliwości realizacji swych planów życiowych, jest istotną motywacją do działania. Postanowienie wyjazdu rodzi nowy lęk, ale zarazem daje nadzieję. Obcy świat w myśleniu mitycznym, jak już wiemy, jawi się bowiem nie tylko jako przysłowiowe „piekło”, ale pobudza wyobraźnię i daje przeczucie, że i „raj” jest możliwy.

<sup>7</sup> A. Brahimi, *W niewoli algierskiego prawa*, Wrocław, 1999, s. 23.

<sup>8</sup> A. Furnham i S. Bochner, op. cit., s. 64.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>10</sup> T. Zeldin, *Intymna historia ludzkości*, Warszawa 1998, s. 186–201.

Innym sposobem na uwolnienie się od lęku jest, według Zeldina, rozbudzenie w sobie ciekawości poznania obcego świata, wywołanie w sobie entuzjazmu dla nieznanego, co odsuwa świadomość niebezpieczeństwa<sup>11</sup>. Ciekawość połączona zwykle z potrzebą zmiany dotychczasowego codziennego życia („ucieczką od tego wszystkiego”) staje się najbardziej skutecznym lekarstwem na lęk i zarazem motorem migracji. W podróży pokładamy nadzieję, że dostarczy nam ona głębokich przeżyć, nowych doświadczeń, umożliwi znalezienie nowego sensu w życiu, wzbudzi nową wiarę i umożliwi pozbycie się dotychczasowych lęków. Stąd większość religii zachęca nie tylko do pielgrzymowania, ale i wędrowek w przekonaniu, że prowadzą one do pozytywnych wewnętrznych przemian w duszy człowieka.

Ciekawość, tak jak pobudzające ją wykształcenie, nie wydaje się jednak już tak istotna w przypadku masowych migracji. Większość ludzi traktuje ją ostrożnie, a choć nauka jest obecnie otaczana niemal zabobonną czcią, to pogarda dla „czczej ciekawości” i ostrzeżenie przed nią jako „pierwszym stopniem do piekła” nadal się utrzymuje. Nawet osoby wyjeżdżające na studia za granicę motywowane są głównie chęcią uzyskania odpowiedniego dyplomu, a nie uczeniem się np. nowej kultury, czy rozwojem własnej osobowości<sup>12</sup>. Dlatego choć ciekawość odgrywa pierwszorzędną rolę w migracjach pionierskich, to dla masowej migracji nie ona jest głównym motorem podjęcia decyzji migracyjnej, ale raczej fakt, że podjęli ją także inni. Masowość określonego zjawiska i wspomniana już presja, związana z tym, „co pomyślą inni”, to także jeden z czynników migracyjnych. Zarazem także bycie z innymi jest decydującym czynnikiem w przełamaniu lęku przed obcością. Masowi migranci są jak żołnierze odważni tylko dzięki byciu razem. Podobnie jest zresztą z uchodźcami i turystami. Dlatego migracje, gdy już zostaną zapoczątkowane, przybierają zwykle formę tzw. strumieni migracyjnych, które płyną przede wszystkim w stronę krajów i miejsc, gdzie istnieją już diaspory danej grupy etnicznej czy narodowościowej, mogącej stanowić grupę wsparcia zmniejszającą lęk przed obcością. Turysty, którzy niezależnie od tego, czy chcą na chwilę uciec od swojego dotychczasowego stylu życia, czy chcą się dowartościować, z „dziką” obcością nie chcą mieć z reguły nic wspólnego i dlatego zwykle korzystają z „kokonu” ochronnego, jaki zapewnia im biuro organizujące dany wyjazd i inni towarzysze podróży. Masowe wyjazdy turystyczne odbywają się zwykle do miejsc już od dawna „oswojonych”, ogólnie znanych, cieszących się określoną renomą, a ich zmiana na nowe wymaga od firm turystycznych specjalnej promocji i reklamy, nie zawsze zresztą skutecznej. Ponadto współczesne środki transportu łagodzą w znacznym stopniu niewygodę i stresy związane z przemieszczaniem się. I tylko dzięki nim mogło pojawić się zjawisko masowego „podróżowania”, znane pod na-

---

<sup>11</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>12</sup> S. Bochner, *The Mediating Man: Cultural Interchange and Transnational Education*, Honolulu 1973.

zwą turystyki, która staje się stylem życia dla milionów ludzi żyjących w nowożytnej kulturze Zachodu<sup>13</sup>.

Tak więc lęk leży u podstaw każdego potencjalnie mającego nastąpić spotkania z innym człowiekiem, gdyby, jak pisze Zeldin, go nie było, to nie byłoby i lęku<sup>14</sup>. Tym samym nieuchronne są postawy ksenofobiczne, a ich natężenie wydaje się zależeć od tego, jak wielkie są niepokoje targające człowiekiem. W procesie adaptacji i wzbudzeniu zainteresowania innością mogą i powinny one ulec jednak złagodzeniu.

### Stadium „turystyczne”

„Najważniejsze było powietrze — i dla krajobrazu, i dla człowieka. W moich wspomnieniach z pobytu na afrykańskim płaskowyżu dominuje zawsze wrażenie, iż przez jakiś czas życie toczyło się jak gdyby wysoko w powietrzu. (...) Na tej wysokości oddychało się łatwo, płuca wciągały ożywczą lekkość, tchnienie optymizmu. Na tej wysokości człowiek budził się rankiem i myślał: «Jestem tu, gdzie powinienem być»<sup>15</sup>.

„Przed wszystkim rzuca się w oczy światło. Wszędzie — światło. Wszędzie — jasno. Wszędzie słońce. (...) Samolot gwałtownie wyrwa nas ze śniegu i mrozu i jeszcze tego samego dnia rzuca nas w rozpaloną otchłań tropiku. Nagle, ledwie przetarliśmy oczy, jesteśmy wewnątrz wilgotnego piekła<sup>16</sup>.

W fazie „turystycznej” kontaktu, jak zauważył to Oberg, fascynacje obcością u migrantów wyraźnie dominują nad elementem *tremendum*<sup>17</sup>. Trwać ona może od kilku tygodni do kilku miesięcy, a w zasadzie dopóty, dopóki na różnice kulturowe patrzemy z pozycji gapia, zewnętrznego obserwatora, turysty. Geert Hofstede nazwał go miesiącem miodowym z nową kulturą<sup>18</sup>, trwającym dopóki względem nowo poznanych osób jesteśmy na uprzywilejowanej pozycji gościa, kiedy gospodarze przygotowują dla nas najlepsze posiłki, otaczają nas uśmiechnięte twarze i zawsze znajdują się osoby pomocne w stawianiu pierwszych kroków w nowym środowisku. Dopóki wybaczą nam gafy i nieznaną różnicę przepisów, do kiedy nie musimy rozwiązywać żadnych poważnych problemów w obcym kraju, naprawdę żyć i pracować z innymi. Dlatego organizatorzy turystyki starają się, aby z jednej strony dać swoim klientom poczucie egzotyki, po które przyjechali, ale z drugiej, aby ani na chwilę nie opuścili tego stadium i nie byli narażeni na kontak-

<sup>13</sup> Wyniki pierwszych studiów nad motywacjami turystów zostały opublikowane przez: G. Dann, *Anomie, ego-enhancement and tourism*, „Annals of Tourism Research”, 1977, nr 4, s. 184–194; J. Crompton, *Motivations for pleasure vacation*, „Annals of Tourism Research”, 1979, nr 6, s. 408–424; E. Cohen, *Rethinking the sociology of tourism*, „Annals of Tourism Research”, nr 6, 1979, s. 18–35. Badania te dowodzą, że turyści nie są motywowani przez konkretne czynniki związane z miejscem przyjazdu (jak np. plaże, zabytki, udogodnienia hotelowe), ale raczej przez zastosowanie tych miejsc do zaspokojenia szczególnych socjopsychologicznych bądź kulturowych potrzeb.

<sup>14</sup> T. Zeldin, op. cit., s. 197.

<sup>15</sup> K. Blixen, *Pożegnanie z Afryką*, Warszawa 1988, s. 11–12.

<sup>16</sup> R. Kapuściński, *Heban*, Warszawa 1998, s. 7.

<sup>17</sup> K. Oberg, op. cit., s. 177–182.

<sup>18</sup> G. Hofstede, op. cit., s. 304.

ty z „nieoswojonymi tubylcami” i problemami „prawdziwego życia” w obcym kraju. Podobnie jest w przypadku organizacji wyjazdów menedżerów, specjalistów wysokiego szczebla oraz dyplomatów. Wszystkie sprawy bytowe i formalne tej kategorii migrantów załatwia instytucja, która ich wysyła i miejscowi pośrednicy. Przebywają zwykle wśród osób, które reprezentują tę samą międzynarodową kulturę menedżerską, kulturę danej firmy, kulturę dyplomatów, czy takim samym jak oni turystów i osób wyspecjalizowanych w ich obsłudze. Według historyka Antoniego Mączaka tego typu podróźni zawsze starali się zabrać ze sobą cząstkę własnego środowiska zarówno ze sfery materialnej, jak i towarzysko–psychologicznej, zapewniającą im tzw. bańkę środowiskową. Składały się na nią hotele zapewniające ten sam poziom usług co w kraju pochodzenia, te same marki alkoholi i odpowiednio dostosowane potrawy, personel władający językiem gości i wreszcie współtowarzysze podróży z tego samego co turysta kraju<sup>19</sup>. Oglądają więc „obcość” trochę tak, jak na ekranie telewizora. W przypadku turystycznych objazdów klimatyzowanymi autokarami jest tak wręcz dosłownie.

Większość osób należących do powyższej kategorii jak ognia unika zetknięcia się z autentyczną kulturą kraju, do którego przyjechali. Czasami tylko, gdy coś się nie udaje, zdarzył się jakiś wypadek, np. drogowy, lub firma obsługująca nie wywiązała się ze swoich obowiązków, muszą stanąć w oko w oko z obcą rzeczywistością. Szok w ich przypadkach jest na ogół większy niż u indywidualnych migrantów i podróżników, którzy zdają sobie sprawę (a przynajmniej powinni), że muszą sami dać sobie radę.

W przypadku innych kategorii migrantów: samodzielnych podróżników, zwykłych pracowników, misjonarzy, wolontariuszy organizacji humanitarnych, studentów, a zwłaszcza potencjalnych azylantów i nielegalnych imigrantów stadium turystyczne kończy się szybko. W dodatku pierwsze wrażenia mogą być od początku nacechowane ambiwalencją, a uczucie euforii tylko jednym z wielu. Wszystko zależy jeszcze od poziomu wcześniejszego lęku, który był motywacją do wyjazdu, i niepokoju, który wiązał się z wyobrażeniami na temat kraju, do którego przyjechali.

Tak zwane pierwsze wrażenia, pojawiające się w opisach większości podróżników, dotyczą głównie przyrody, klimatu, ogólnego nastroju, znacznie rzadziej ludzi, a tym bardziej ich zwyczajów. Nie bez przyczyny adaptację rozumie się również jako dostosowanie się nie tyle do innej kultury, co właśnie do zmieniającego się środowiska przyrodniczego. W każdym bądź razie imigranci na samym początku najbardziej są wyczuleni na odmiennność środowiska i często od opisu przyrody zaczynają swoje wspomnienia. Na Afrykanach w Polsce w zależności od pory roku, w której przyjechali, największe wrażenie robi oczywiście śnieżna zima lub wiosenno–letnia zieleń:

<sup>19</sup> Jak pisze dalej A. Mączak: „Przed stu laty turysta europejski odwiedzający Egipt brał ze sobą do tego kraju dziesiątki rzeczy — od lekarstw, środków żywności po wannę, drabinę i książki”; A. Mączak, *Peregrynacje, wojaże turystyka*, Warszawa 1984. Od siebie dodam, że niektóre wyprawy akademickie do Afryki w okresie PRL-u niewiele się pod tym względem różniły.

„Gdy przyjechałem do Polski, najpierw zaskoczył mnie krajobraz, wszędzie zielono, potem zaskoczył mnie śnieg” [W 1–96].

„My nie widzieliśmy nigdy śniegu. Pamiętam, że jak padało, to staliśmy przed oknem dwie, trzy godziny, śniadania nie jedliśmy, tylko jeden drugiego wołał i oglądaliśmy przez okno. No i było pięknie, wszystko było białe” [W 1–84].

„Jak miałem jechać do Polski, to słyszałem, że są tutaj minusowe temperatury. Wsadziłem wtedy rękę do lodówki i pomyślałem, że takiej temperatury to nie może być. Ale przekonałem się na własnej skórze, bo jak wyjeżdżałem, to u nas było w listopadzie 35, a jak przyleciałem do Polski, to pierwszy szok to była temperatura. Myślałem, że szlag mnie trafi. Nie miałem żadnej kurtki, tylko normalną koszulę” [W 1–55].

„Byłem ciekaw, jak wygląda śnieg. Chciałem dotknąć, fajne, ale to było straszne” [W 1–58].

**Na Polakach w Afryce oczywiście „uderzające gorąco” i „drapieżna przyroda”:**

„Pierwszym wrażeniem jest gorąco. Niejasne uczucie, że wchodzi się do pracującej na pełnych obrotach kotłowni. Koszula momentalnie przykleja się do ciała, na czoło wstępują ciężkie krople potu. I rozpaczliwa obrona przed zdaniem sobie sprawy z faktu, że tak już będzie do końca (...)

Zaraz potem duszna, wypełniona hałasem i gorączkową bieganiną hala dworca lotniczego. Uwijający się z zawrotną szybkością, ścigający się w wyścigu do klienta bagażowi z wózkami, nudzący się ostantacyjnie urzędnicy, handlarze, taksówkarze, płaczące dzieci (...) ścisk, gwar, niemożliwy zaduch (...)

Przyroda afrykańska w porównaniu z naszą sprawia wrażenie drapieżnej i bezlitosnej. Groźna głęboka zieleń stanowi tło dla jadowicie czerwonych lub żółtych wielkich kwiatów, które po pierwszym deszczu pną się w górę po kilka centymetrów dziennie. Monstrualne te rośliny wykształcają na swym cieple całą gamę środków obronnych i pułapek — instrumentów zadawania bólu. Jest to więc szeroki asortyment kolców, cierni, liści o ostrych, rozcinających skórę krawędziach, parzydełek, najeżonych ostrymi wyrostkami korzeni (...)

Fauna również jest groźnym sprzymierzeńcem świata roślinnego w tej okrutnej walce przeciw przybyszowi. W każdej kępcie trawy może zaciąć się niewielki, straszliwie szybki wąż zwany tutaj „minutką”, spod każdego, niewinnego liścia może nagle wylecieć olbrzymi, latający potwór z groźnie nastawionym żądłem...” [z relacji z podróży do Afryki studentów UW].

Pierwsze fascynacje przyrodą i całym otoczeniem zależą jednak w dużym stopniu od wcześniejszego nastawienia, rodzajów stereotypów, które zdominowały naszą świadomość:

„Wspaniałe powietrze tropikalne wita nas, gdy docieramy na lotnisko w Mombasie, i natychmiast mam wrażenie, że to jest moja kraina, że tutaj będę się dobrze czuła. Wygląda jednak na to, że tylko na mnie działa otaczająca aura, gdyż mój przyjaciel Marco zauważa sucho: «Tu śmierdzi»”<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> C. Hofmann, *Biała Masajka*, Warszawa 2002, s. 7.

Widać to również u wielkich pisarzy, którzy odbyli podróże do Afryki, a których wspomnienia z „pierwszych chwil” wydają się zbieżne z oczekiwaniami ich czytelników:

„Między piaskami a niebem jest coś trzeciego, co stanowi istotę rzeczy. Jest to niesłychana martwota, tak straszna, że o podobnej nie miało się dotąd żadnego pojęcia (...) Istnieje tu wszystko, co kojarzy się z pojęciem śmierci, więc ogromna groza, i ogromna cisza, i melancholia, i rozdzierający smutek, który leci na duszę ludzką gdzieś z głębin pustyni, ogarnia ją, uciska i napęnia niepokojem”<sup>21</sup>.

„Wszystko to było wielkie, wyczekujące, nieme (...) Zastanawiałem się, czy cisza w obliczu ogromu patrzącego na nas obu oznacza wezwanie, czy groźbę. Kimże byliśmy my dwaj, którzy zabłądzili? Czy ovladniemy tą niemą rzeczą, czy też ona nami ovladnie? Czulem, jak wielka, jak diabelnie wielka jest ta rzecz, która nie umie mówić, a może jest także i głucha”<sup>22</sup>.

Interesujące może być zestawienie tego opisu z pierwszymi wrażeniami Nigeryjczyka przybyłego do Warszawy:

„Pierwsze, co mnie zdziwiło, to cisza. Ludzie wydawali się dziwnie cisi, spokojni, jakby coś było nie tak. Pytałem nawet, czy tu jest jakaś żałoba narodowa? Nawet sposób poruszania się tutejszych ludzi wydawał mi się dziwny, bo chodzili tak sztywno. Poza tym krajobraz wydawał mi się bardzo smutny, ulice szare, ludzie szarzy” [W 1–56].

Wspomniany niepokój sprawia, że Europejczycy całą afrykańską rzeczywistość widzą jak przez szkło powiększające. Wszystko w ich oczach staje się większe, niż jest, nabiera monstrualnych rozmiarów, nie tylko tropikalny las, i nie tylko karaluchy. Najlepiej ze współczesnych pisarzy oddaje te emocje Ryszard Kapuściński, którego opisy przyrody prawdopodobnie też powstawały pod wpływem pierwszych chwil. Afryka, którą przedstawia czytelnikom jest typową „ziemią nie z tego świata”, dokładnie taką, jakiej oczekują podświadomie czytelnicy. Z *Hebanu* trudno wybrać nawet jakiś cytat, bo można by przytoczyć pół książki. Zacytujmy tylko trzy fragmenty, w których autor banalne dla wielu Afrykanów obserwacje przyrody wyolbrzymia za pomocą sugestywnego języka i stopniowania. Jeden z nich wydawca zamieszcza na tylnej okładce:

„Kobra rzuciła się i biła w podłogę z taką rozszalałą wściekłością i furją, że wewnątrz lepianki zrobiło się ciemno od kurzu. Biła ogonem z taką energią i siłą, że gliniana podłoga kruszyła się i rozpryskiwała, oślepiając tumanami pyłu. W pewnym momencie pomyślałem ze zgrozą, że nie damy rady, że gad wyśliźnie się nam i obolały, ranny, rozjuszony, zacznie kasać”<sup>23</sup>.

„(...) jedyne, co słyhać, to rechot żab, jakiś obłądny, ropuszy wrzask, donośny, hałaśliwy, ogłuszający”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> H. Sienkiewicz, *Listy z pustyni i w puszczy*, Poznań, 2000, s. 17–18.

<sup>22</sup> J. Conrad, *Jądro ciemności*, Warszawa 2003 (1899), s. 97.

<sup>23</sup> R. Kapuściński, *Heban*, op. cit., s. 53.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 203.

„Wszystko występuje tu w formie zwielokrotnionej, rozpasanej, historycznie przesadzonej. Jeżeli jest burza — pioruny wstrząsają całą planetą, a błyskawice rozrywają niebo na strzępy, jeżeli jest ulewa — z nieba wali się lita ściana wody, która za chwilę zatopi nas i wgniecie w ziemię, jeżeli susza — to taka, która nie zostawia kropli wody i umieramy z pragnienia”<sup>25</sup>.

Antropolog Jacek Olędzki drwił sobie z tego typu rewelacji, pisząc, że „tak naprawdę biedną kobrę można przegonić byle czym, a Masajowie, kiedy «pioruny wstrząsają całą planetą», nie kryją się ze strachu w swoich bezpiecznych, lepionych z łajna krowiego domostwach, tylko rozradowani stają naprzeciw tych piorunów, wnoszą ramiona do niebios, dziękując Najwyższemu za deszcz”<sup>26</sup>.

Co do „ropuszego wrzasku” to wydaje się to rzecz gustu. Dla miłośników płazów bezogoniastych dźwięki, jakie wydają samce w okresie godowym zarówno w Polsce, jak i w Afryce, są najpiękniejszą w świecie muzyką.

Ryszard Kapuściński wmawia swoim czytelnikom, że „Afrykanin cały czas czuje się zagrożony” i „ciągle się boi”. W tym przypadku to jednak raczej sam pisarz wzorem swych poprzedników przenosi swoje niepokoje i lęki na Afrykanina. Ten zaś oczywiście także się boi wszystkiego co nieznanne i nieprzewidywalne, ale raczej nie swojskiej kobry i burzy z deszczem, której oczekuje.

Niektórzy z podróżników, zwłaszcza tych dawniejszych, w pierwszych chwilach szukali w Afryce przede wszystkim swojego świata, Europy. W ich wspomnieniach znajdujemy często przewrotne potwierdzenie tego, do czego byli w pewnym sensie przygotowani, a mianowicie faktu, że pojechali do zupełnie innego złowrogiego świata.

Inni swój entuzjazm z odkrywania „piękna Afryki” jakby na nowo stwarzają w swej wyobraźni. Raczej powoli przekonują się do niej, niż się nią zachłystują od pierwszego wejrzenia. Można powiedzieć, że to piękno powstaje w ich głowach. Są jak reżyserzy takich filmów, jak *Pożegnanie z Afryką*, którzy unikają pokazywania monotonii afrykańskiego krajobrazu, tworząc dla widza obrazy kontrastowe, monumentalne w swym pięknie świata dopiero co stworzonego. Podkreślają, że na Afrykę trzeba patrzeć raczej sercem niż oczyma, mówią o poezji Afryki, o odkrywaniu jej magii:

„W krajobrazie uderza przede wszystkim zadziwiający brak piękna. Kto w sobie nie ma poezji, a zapuszcza się w te strony, by szukać natchnienia, niech szybko zmieni kierunek (...). Zarówno piaskowe pustynie, jak i dżungle są tu mało widowiskowe, wprost rozczarowujące, zwłaszcza dla tych, którzy podróżują z filmem *Kodak Instamatic* i patrzą na świat poprzez jego pryzmat, a nie sercem”<sup>27</sup>.

„Cała Afryka przesiąknięta jest magią. Na każdego, kto odwiedził ten kontynent, oddziałuje Afryka magiczną siłą, przyciągać go będzie do końca życia. (...) Magia Afryki to także miasta. Znaczna część — trzeba to powiedzieć — nie jest interesująca. Gwarne, ruchliwe, biedne, brudne, męczące tak, że po przyjeździe chciałoby się natychmiast z nich uciekać.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 333.

<sup>26</sup> J. Olędzki, *Oui, j'en crois*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, 1999, nr 3, s. 66.

<sup>27</sup> L. Lain, F. Calloni, *Tam-tam*, Gorle 1992.



Ale są też inne. Najpiękniejsze chyba na naszej trasie — Dżenne... jak starodawne hiszpańskie czy włoskie miasta, przerośnięte tkanką stuleci, jest nawarstwieniem murów, domów, budowli, które równie dobrze mogłyby być budowane przed rokiem, jak i przed wiekami... Poplątane wąziutkie uliczki, piętrzące się mury, mroczne sienie domostw, placyki z ujęciami wody, wszystko chaotyczne, jakby nieporządne, ale składające się na niepowtarzalną całość... W każde miejsce, każdy zakątek można by się wpatrywać godzinami<sup>28</sup>.

Na przekór jakby tego „braku piękna” uderzającego wielu turystów wydobywają jednak to piękno, także za pomocą fotografii, pokazując nam nie tylko „niesamowite krajobrazy”, ale „szczęśliwych Afrykanów” przy swoich codziennych zajęciach w ich „naturalnym otoczeniu”<sup>29</sup>. Czasami tylko z żalem i zdziwieniem, że nie są to autentyczni dzicy, których oczekiwali.

Mimo że pierwsze wrażenia nie muszą być wcale tak jednoznaczne, to jednak większość podróżujących, pytana w tym okresie o swój stosunek do odwiedzanego kraju i jego mieszkańców, wypowiada się pozytywnie. Groza, którą odczuwają wobec obcości, ma w sobie również coś pociągającego. Problemy, jakie napotykają, nie przyćmiewają jeszcze radości pobytu w nowym kraju. Europejczycy w Afryce przeżywają jakoś np. utratę bagażu na lotnisku i pierwsze oszustwa, których ofiarą padają. Znoszą cierpliwie biurokratyczną mitręgę, gdy są zmuszeni załatwić podstawowe sprawy związane z pobytem. Jeśli tylko nie są zbyt długo, to i tak wrażenia z pobytu w Afryce mają dobre:

„Niesamowity był już pierwszy oddech na kenijskiej ziemi. Jak zachłyśnięcie się gorącą wodą. Po chwili walczyli o nas tragarze. Odchodzili z niedowierzaniem, że będziemy nieść nasze bagaże sami (...) Przyznaję szczerze, że podświadomie chciałam ujrzeć «dzikich», którzy pielęgnują tradycyjną kulturę. O tym marzeniu białego człowieka wiedzą wszyscy miejscowi i wykorzystują naiwne poszukiwanie nieskalanego «dzikusy». Przebierają się w nowiutkie masajskie spódniczki, wieszają paciorki, wiedząc, że w ten sposób najszybciej przyciągną turystę, spragnionego autentyczności... Wyglądając przez okno ciągle widać dzieci bawiące się na wysypiskach śmieci, smutne twarze ludzi, wysiadających przed rudarami, które są ich domem, ale najstraszniejszym widokiem były dla mnie slumsy na przedmieściach Nairobi. Nie próbowaliśmy tam wchodzić, oglądaliśmy tę nędzę z zewnątrz i tam poczuliśmy, że nie jesteśmy w stanie tego widoku znieść. Nie byłam przygotowana na to co zobaczyłam, nie wierzyłam w to, że gdzieś coś takiego istnieje. Ludzie leżeli przed budkami skleconymi z liści palmowych lub blachy, zbudowanymi jak najbliżej siebie, kalecy, chorzy. Matki gonili nas, pokazując nam swoje dzieci, małe potworki poowijane w szmaty. Jedni błagali o pomoc, inni krzyczeli i wygrażali nam. Uciekliśmy stamtąd jak najprędzej mogliśmy i długo nie rozmawialiśmy o tym, co się stało” [ze wspomnień z podróży do Kenii studentki UW].

„Podróżując po terenach znanych mi tylko z książek i filmów, mogłam zobaczyć świat tak bardzo różny od naszego i poznać ludzi w rzeczywistości tak bardzo podobnych do nas. Kiedy po kilku dniach trafiłam do niewielkiej wioski w pobliżu Longido na północy Tanzanii, by przyjrzeć się bliżej Masajom, ich domom, ich tańcom, nie mogłam uwierzyć,

<sup>28</sup> A. Piechowski, *Lud Syriusza. W poszukiwaniu tajemnic Dogonów*, Warszawa 1994, s. 59–61.

<sup>29</sup> Za przykład może służyć album Lucjana Buchalika *Kolorowy Sahel*, Żory 2000.

że jeśli zechcę, mogę spędzić noc w jednej z masajskich chat. Pozostały po niej niezapomniane wrażenia i fascynacja światem Masajów" [z pracy studentki UW].

Nie inaczej jest z Afrykanami w Polsce. Także pokornie znoszą równie dokuczliwą biurokrację i w dodatku jako studenci przymusową kwarantannę, a także zakroczenie, że w Polsce nie mówi się po angielsku:

„Najbardziej zaskoczyło mnie, że nikt tu nie zna angielskiego" [W 1–65].

Wypowiedzi Afrykanów zanotowane w pierwszych tygodniach ich pobytu w Polsce tchną optymizmem i pozytywnym nastawieniem do mieszkańców i kraju, do którego przyjechali:

„Dwa miesiące mieszkam w Polsce i nie znam prawie żadnych Polaków, którzy mogą mówić po angielsku. Kontaktuję się z nimi i widzę ich kulturę, ale nie mieszkam z nimi i nie bawię się z nimi. Ale z tego, co widzę, myślę, że są mili" [W 1–33].

„Ja jestem zadowolony, że jestem tutaj. Na razie wszystko, do czego dążę, to osiągam bez problemu" [W 1–55].

„Polska to dobry kraj, Polacy to mili ludzie. Rodziny polskie, które mnie zapraszają, traktują mnie jak własnego dzieciaka" [W 1–28].

„Wszyscy z Afryki mówią, że tyle kobiet, co mieli tutaj, to w Afryce im się nie zdarzało. Tu mogą palić, pić, tam nie" [W 1–67].

Spośród afrykańskich uchodźców, którzy pojawili się w Polsce w latach 90., pierwsze pozytywne wrażenia dotyczyły także panującej tu sytuacji politycznej:

„Rzeczywiście czuć tutaj demokrację. W Polsce ludzie mogą mówić swobodnie. To jest wielki plus dla ludzi, że mogą mówić. Takich rzeczy w Afryce nie ma, bo niby ogłaszają demokrację, ale jeżeli coś mówisz, to już ciebie nie ma, za dwa lub trzy dni" [W 1–84].

W przypadku imigrantów zarobkowych i uchodźców z Afryki to im cięższe i bardziej nieprzyjemne były ich dotychczasowe doświadczenia życiowe, z tym większym ładunkiem optymizmu podchodzą do pobytu w nowym kraju. Trafiając do względnie wygodnych ośrodków dla uchodźców po niebezpiecznej, wyczerpującej podróży i pobycie w Rosji, w pierwszych chwilach postrzegają zwykle w jasnych barwach otaczającą ich nową rzeczywistość. Są przede wszystkim zmęczeni podróżą i wszystkimi dotychczasowymi przygodami, gotowi pozostać w Polsce:

„Dziennikarka zapytała mnie, czy chcę jechać do Niemiec. Ja powiedziałem, że nie ma mowy, już nigdzie nie chcę jechać. Polska to bezpieczny kraj. Wiem jedno, że nie chciałem mieszkać w Rosji, to był mój największy problem. Polska to nie Rosja. Tutaj chcę mieszkać" [W 1–112].

„Szczерze mówiąc, jak dostanę pozytywną decyzję, to już nigdzie nie chcę jechać. Mam już dość tych zmian, nowych religii, nowych języków. Jeszcze trochę i zwariuję" [W 1–109].

Generalnie na początku starają się być wyrozumiali dla urzędników imigracyjnych i personelu ośrodków dla uchodźców:

„W biurze nie wydają szybko decyzji. Oni muszą dobrze poznać osobę i myśleć, że to dobry pomysł. Musiałem udowodnić, że jestem z Brava i wytłumaczyć dokładnie, jakie miałem

problemy. Ci ludzie muszą upewnić się co do mojej osoby. To, jak cię przyjmą, zależy od tego, jak wytłumaczysz swój problem. Biuro nie chce spieszyć się z wydawaniem decyzji, oni muszą wiedzieć, czy ta osoba chce zostać czy nie. Druga rzecz to zależy od rodzaju problemu, jaki ma ta osoba" [W 1–113].

„Są dosyć mili. Oni nie rozmawiają z nami, jak ze zwierzętami albo jakimiś odmieńcami, tylko jak z normalnymi ludźmi" [W 1–90].

Nawet gdy poza ośrodkiem zetkną się z nieprzyjemnymi dla nich zachowaniami, to w pierwszym okresie nie uogólniają jeszcze tych incydentów na wszystkich Polaków:

„Polacy są naprawdę dobrymi ludźmi. W Łomży w samym mieście to są problemy, jakbym tak chciał się spokojnie przespacerować, to się trochę boję, ponieważ kilka razy byli dla mnie niemili. Pytali się mnie, co tutaj robię. Za każdym razem, jak widzą kogoś o innym kolorze skóry, to się dziwią" [W 1–105].

Stres pierwszego kontaktu nie przez każdego jest jednakowo doznawany. Między migrantami mogą znajdować się też tacy, którzy celowo go poszukują. Zdaniem niektórych badaczy, poszukiwacze przygód i sensacji mogą szukać wrażeń dla przyjemności, znajdując satysfakcję z wysokiego stopnia pobudzenia pochodzącego z nieznanego<sup>30</sup>:

„Od dwóch lat jestem w Polsce w ośrodku w Dębaku. Od lat nie mieszkam w kraju. Nie mogę ustać w jednym miejscu. Wszędzie chciałbym zostać, ale mnie nosi. Byłem w Belgii, Hiszpanii, we Francji, Włoszech, w wielu krajach w Afryce. Raz wróciłem na miesiąc do domu, ale nie wytrzymałem, bo to nie dla mnie. Powiedziałem: «Pa pa mamusiu» i pojechałem do Włoch. Lubię takie życie, zarabianie pieniędzy jest nie dla mnie" [Algierczyk]<sup>31</sup>.

Obcość w stadium „turystycznym” kontaktu jest często źródłem przyjemności. Brak doświadczenia sprawia, że początkowo wszystko, co obserwujemy, wydaje się niezwykle, ale raczej jasne i zrozumiałe. Pod warunkiem jednak, że spotkanie z obcością nie trwa zbyt długo, że jest to tylko przerywnik codziennej swojskości, że bliski powrót do domu jest możliwy, a podróż odbywamy w towarzystwie osób nam bliskich. Kiedy jesteśmy sami, bez możliwości powrotu, bez miejsca stałego zakotwiczenia, przeżywanie obcości dla większości staje się źródłem raczej frustracji niż doznań przyjemnych. Wszystko zaczyna się komplikować, staje się coraz mniej zrozumiałe do czasu aż po wielu latach stanie się normalne, ale już nie tak interesujące:

<sup>30</sup> A. Furnham i S. Bochner, op. cit., s. 50. Organizatorom masowej turystyki znani są zwolennicy jej ekstremalnych form, pragnący przeżyć chwile grozy i znaleźć się w obliczu rzeczywistego zagrożenia, jak np. wyprawy przez Saharę, czy do miejsc klęsk ekologicznych lub w rejon konfliktów zbrojnych. Patrz P. Kowalski, *O podróżowaniu, znakach podróży i metaforyzowaniu jej sensów*, w: P. Kowalski (red.), *Wędrować, pielgrzymować, być turystą. Podróż w dyskursach kultury*, Opole 2003, s. 339.

<sup>31</sup> Jest to przykład uprawiania przez młodych ludzi tzw. turystyki azylowej, którzy instrumentalnie wykorzystują zasadę *non-refoulement* z art. 33 Konwencji genewskiej z 1951 roku. Od 2003 roku zjawisko to zostało radykalnie ograniczone dzięki wprowadzeniu Europejskiego Zautomatyzowanego Systemu Identyfikacji Odcisków Palców (EURODAC) i regulacjom Konwencji Dublin II.

„Zapytać człowieka, który był jeden dzień w Polsce, co widział, to będzie opowiadał 10 godzin. Po 10 latach 2 minuty to za dużo. On stracił... świeżość odbioru” [W 1–47].

Zdarza się to też dostatecznie wytrwałym i wrażliwym zarazem podróżnikom, jak Tadeusz Nowak. Wymieniony autor we wczesnym stadium swej podróży pisał:

„(...) poznać Murzyna nie jest łatwo, chwilami wmawiam w siebie, że to ludzie, że mają dusze”

albo:

„Murzyni żyją jak nie ludzie i beczynn timerają w puszczech bezkresnych”,

aby po roku spędzonym być już pełnym wątpliwości:

„(...) ażeby pojąć treść życia Murzynów, aby móc wydać sąd o nich, lata trzeba wśród nich spędzić i patrzeć wprost z bliska, nie tylko patrzeć, trzeba po prostu przejść na sobie samym murzyńską dolę”<sup>32</sup>.

Zapewne dlatego pisarzowi Mirosławowi Żuławskiemu, dręczonemu wątpliwościami, jak pisać o Afryce, jeden z intelektualistów senegalskich, poradził:

„— Niech pan notuje pierwsze wrażenia i myśli, niech się pan ich nie wstydzi. Potem, kiedy pan zdąży wszystkiego się dowiedzieć i wszystko przemyśleć, będzie pan wiedział znacznie mniej”<sup>33</sup>.

Okazuje się bowiem, że w miarę upływu czasu nasze osiągnięte z mozołem zrozumienie otaczającej nas inności staje się nieporozumieniem. Chaos pogłębia się i wydaje się, że wiemy coraz mniej zamiast więcej. Dlatego właśnie pierwsze wrażenia, zdaniem niektórych, zawierają w sobie mimo wszystko więcej prawdy niż relacje spisane po wieloletnim pobycie w innym kraju. Czy można się z tym zgodzić, to inna sprawa. Faktem jest natomiast, że po okresie „turystycznym”, kiedy przestaniemy tylko obserwować, ale zaczniemy po prostu żyć i pracować w innym kraju, otaczający świat staje się coraz bardziej tajemniczy, z dnia na dzień coraz bardziej dziki i ukazuje tym razem naprawdę swe groźne i nieznanne znaczenia.

### Okres rozczarowań i przemian

Ten etap rozpoczyna się, gdy gospodarze przestają traktować nas jak gościa. Rozchodzą się do swoich zajęć, nie wzbudzamy już niczyjego zainteresowania, posiłki stają się coraz mniej interesujące. Kiedy zaczynamy sobie uświadamiać, że nie jesteśmy turystami, komunikacja z krajowcami staje się coraz trudniejsza, pojawia się tęsknota za domem, samotność, nuda, apatia<sup>34</sup>. Obcy kraj i jego kultura przestają mieć dla nas urok nieznanego. Nie traktujemy jednak tego jako rzeczy nor-

<sup>32</sup> T. Nowak, *Rowerem i pieszo przez czarny ląd. Listy z podróży afrykańskiej z lat 1931–1937*, Poznań 2000, s. 84–88.

<sup>33</sup> M. Żuławski, *Ucieczka do Afryki*, Warszawa 1983, s. 8.

<sup>34</sup> L. J. Luzbetak, op. cit., s. 238.

malnej, ale wręcz przeciwnie i reagujemy na różne sytuacje rozdrażnieniem, niezadowolaniem, a nawet obrzydzeniem.

Poczucie odosobnienia sprawia, że Afrykanie w Polsce w tym okresie boleśnie odczuwają obojętność otoczenia i brak pomocy, co utożsamiają przede wszystkim z brakiem gościnności. Wychowani w otoczeniu dużej liczby krewnych, dzieci i znajomych, gdzie każdy przybysz mógł liczyć na gościnę, gdzie wszystkie drzwi stały otworem, gdzie zawsze można było się zwrócić o pomoc do sąsiada, czasami nie wytrzymują obowiązujących w Europie wzorów i instrumentalnego, ich zdaniem, traktowania<sup>35</sup>.

Okazuje się że nikt tu na nich nie czekał, a nieprzyjemne incydenty na ulicach czy sklepach są normą, w każdym razie tak są przez nich odbierane. Miejscowe zwyczaje przeciwstawiane są własnym i surowo oceniane:

„W Sudanie, gdy obcy przyjeżdża, traktują go bardzo dobrze. Chcą okazać, że oni są hojni, ciekawi. Nie słyszałem, żeby był jakiś problem z obcymi. Tutaj to jest inaczej, na ulicach spotykasz się z przeklinaniem ludzi, którzy są ciekawi i patrzą na ciebie” [W 1–12].

„Każdy obcy jest ciepło przyjęty i wszyscy starają się, żeby on się nie czuł obco. To jest coś co uderza w Sudanie. Ogólnie mogę powiedzieć, że Polacy są mało gościnni i tolerancyjni” [W 1–13].

„W Sudanie jest większa tolerancja obcych, choć nie mówię, że jej tutaj nie ma. Jednak ogólnie w Europie jest mniejsze zaufanie do obcych. Niektórzy cudzoziemcy odbierają to do siebie. W Sudanie bez żadnych podejrzeń zaprasza się obcego do domu” [W 1–15].

„Obcy są bardzo szanowani, nie tak jak w Polsce. Jak gość przyjdzie, to głowa rodziny nie śpi na swoim łóżku. Łóżko jest dla gościa. Ale ten gość też musi znać swoje miejsce” [W 1– 82].

Stan „szoku kulturowego”, jak pisze Kalvero Oberg, wywołuje zaburzenia psychosomatyczne, chroniczne bóle głowy i nadciśnienie wynikające z uczucia niepokoju, a nawet odrazy po uświadomieniu sobie różnic kulturowych. Reakcją może być popadnięcie w alkoholizm albo przesadna troska o własne zdrowie<sup>36</sup>. Stąd postawy imigrantów wobec otoczenia są w tym okresie tak nieprzychylnie. Najtrudniej jest oczywiście nielegalnym imigrantom i tym wszystkim, którzy nie mogą znaleźć pracy:

„Znalezienie pracy jest bardzo trudne. Nie wiem, czy w przyszłości, nawet jeśli będę miał dokumenty, to czy dadzą mi jakąś pracę. Teraz chodziłem po wielu instytucjach, byłem w biurach telefonicznych, bo w tym zawodzie mam duże doświadczenie. Byłem w fabryce

<sup>35</sup> Początkowe stadium szoku kulturowego, jakiemu podlegają afrykańscy imigranci w Europie, zostało znakomicie zilustrowane przez senegalskiego reżysera Ousmana Sembene w filmie pt. *L noire de.* (Dakar 1966). Pokazuje on niepewność, wyobcowanie i poczucie bezradności Diouany, czarnej dziewczyny zatrudnionej w charakterze pomocy domowej we francuskiej rodzinie, bolesne dla niej sytuacje, np. kiedy jeden z Europejczyków pragnie ją pocałować, gdyż chce doświadczyć tego z czarną kobietą, a potem rozprawia, jaka to niebezpieczna jest Afryka, albo komentarze typu, że pewnie rozumie język francuski instynktownie, jak zwierzę. W końcu dziewczyna nie wytrzymuje napięcia i popełnia samobójstwo.

<sup>36</sup> K. Oberg, op. cit. s. 177–182.

cukru. Wszędzie tam tłumaczono mi trudną sytuację, w jakiej się teraz znajdujecie, i że bez dokumentów nie mogą mi dać żadnej pracy” [W 1–29].

Dotkliwa jest też odmienność obyczajów, czasem bardzo drobna, ale uważana za zachowania całkowicie naturalne. Budzi więc szok, że ktoś inny może je spostrzegać zupełnie inaczej:

„Szedłem kiedyś z kolegą i trzymałem go za rękę, w Sudanie to jest bardzo normalne, tylko z kobietą nie można chodzić za rękę, dopiero inny kolega zwrócił nam uwagę, że w Polsce możemy zostać posądzeni o homoseksualizm” [W 1–33].

„Polacy zwracają uwagę nie na ogół, tylko na detale. Ja wszystko oceniam ogółem. U was jeśli jedna rzecz jest zła, to już wszystko jest źle” [W 1–36].

„Polacy są bardzo agresywni, od razu nastawieni negatywnie. Zawsze myślą, że coś jest nie w porządku” [W 1–89].

W przypadku Afrykanów także każde przypatrywanie się im i zwrócenie na nich uwagi, a także wszelkie nadawane im wyróżniki mogą być potraktowane jako zachowania rasistowskie:

„Nie mam pretensji do starszych ludzi, którzy przyglądają mi się po dwa, trzy razy, bo wiem, że może nigdy nie widzieli nikogo Czarnego. Natomiast jak stoję na przystanku i ktoś gapi się na mnie, to jestem zmieszana. Zauważyłam, że uczy się dzieci, że Czarni to małpy, więc mają to w głowie” [W 1–2].

„Kiedyś obcokrajowcy jeździli na zielonej rejestracji. To jest rasizm nie z tej ziemi, żeby od razu wskazać ludziom, że to jest obcokrajowiec” [W 1–44].

Polakom takie wypowiedzi wydają się zwykle przesadzone. Każdy imigrant w tym okresie jednak ciągle interpretuje otaczający go świat według „swoich” kryteriów, nie naszych. Tego nie widzimy, gdyż to, co możemy zwykle zaobserwować, wydaje się zachowaniem normalnym, chyba że przybysz traci panowanie nad sobą<sup>37</sup>.

W obcym świecie brakuje nam wszystkich otaczających nas do tej pory symboli, znaków, wyrażających się często tylko w gestach i ruchach, a będących taką samą częścią naszej kultury jak język. Nie wiemy, kiedy uścisnąć komuś dłoń, w jaki sposób do kogoś się zwrócić, jak robić zakupy, kiedy traktować coś poważnie, a kiedy nie. Reagujemy zwiększonym poziomem niepokoju, nasila się obawa przed oszukaniem. Migranci opóźniają lub odmawiają nauki nowego języka, są roztargnieni<sup>38</sup>. Niektórzy badacze dowodzili, że u imigrantów zawsze w okresie szoku kulturowego stwierdzano zwiększoną w stosunku do miejscowej populacji liczbę przypadków zachorowań na alkoholizm i schizofrenię, często też wykazywali oni

<sup>37</sup> W Urzędzie ds. Repatriacji i Cudzoziemców na Koszykowej w Warszawie czasami się to zdarzało (choć na szczęście rzadko), że „klient” odprawiany z niczym lub dowiedziawszy się właśnie, że po dwóch latach oczekiwania dostał odpowiedź negatywną, wpadał w furję, krzyczał i rzucał krzesłami lub atakował kogoś z pracowników, aż musieli interweniować żołnierze z ochrony.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 180.

objawy napięcia, depresji i stanów lękowych<sup>39</sup>. Geert Hofstede pisze, że osoba, która znalazła się w innej kulturze, jest zmuszona jakby do „przeprogramowania się”, co jest uczuciem wyjątkowo nieprzyjemnym. W obcym kraju w pewnym sensie cofa się w rozwoju do stanu umysłowego dziecka i musi od nowa zacząć uczyć się najprostszych rzeczy<sup>40</sup>:

„Traktowali mnie tu jak małe dziecko, bo tam w Łodzi tak traktują, wiesz, jakbym był w szkole podstawowej, a nie w studium. Człowiek jest załamy psychicznie” [W 1–47].

Okres rozczarowań wywołuje w imigrancie zazwyczaj uczucie rozpacz, bezradności i wrogo nastawienia wobec środowiska. Afrykanie w Polsce często narzekają na bóle głowy i częste przeziębienia. Polacy w Afryce wykazują przesadną troskę w wypełnianiu zaleceń specjalistów od medycyny tropikalnej i mimo to cierpią na biegunki, wypryski na skórze, narzekają na ogólne złe samopoczucie albo i jeszcze gorsze przypadłości. Wykazują przesadny strach przed tym, by nie zostać oszukany i obrabowany. W pierwszym okresie pobytu w nowym kraju wszyscy migranci korzystają dużo częściej z pomocy medycznej niż przed przyjazdem lub w okresie późniejszym.

Nic dziwnego, że wszyscy imigranci (nie tylko turyści, menedżerowie i dyplomaci), choć nie mogą całkiem uniknąć strachu, to przynajmniej starają się te niekorzystne doświadczenia złagodzić, jak najczęściej przebywając we własnych grupach kulturowych i narodowych. Polacy szukają kontaktów ze swoimi rodakami albo przynajmniej z innymi Białymi. Afrykanie w Polsce stosunki koleżeńskie w pierwszym okresie utrzymują głównie z osobami pochodzącymi z tego samego kraju, a przynajmniej z tych samych regionów kulturowo–językowych. Szczególnie jest to widoczne wśród osób pochodzących z krajów arabskojęzycznych, czy frankofońskich:

„Każda grupa trzymała się razem, bo nie było wspólnego języka. Każdy dumny był ze swojego języka i nie chciał inaczej gadać” [W 1–35].

„Afrykańczycy najczęściej trzymają się razem, ale jest nas niewiele, szczególnie dziewcząt, trudno znaleźć kogoś naprawdę bliskiego. Z Polakami nie umiem się porozumieć”.

Okazuje się jednak, że również z Afrykankami:

„Najwięcej spodziewałam się po Afrykankach, ale kiedy mieszkałam z Tanzanką, to ona w ogóle nie chciała ze mną rozmawiać o moich problemach, w ogóle nie miała czasu dla mnie. Gdy porozmawiałam z dziewczyną z Kenii, to okazało się, że ona po rozmowie ze mną wszystko porozповідаła” [W 1–4].

„Najbardziej to odczułam z Kongijkami i Kenijkami. Zazdroszczą, że nie są traktowane jak mulatki. Chciałam z nimi pogadać, a one się przede mną zamykały w swoim gronie” [dziewczyna z etiopsko–polskiego małżeństwa].

<sup>39</sup> A. Furham i S. Bochner, op. cit., s. 46.

<sup>40</sup> G. Hofstede, op. cit., s. 304.

Próby zaprzyjaźnienia się z Polakami w bardzo wielu przypadkach nie udają się. Brak wspólnych spraw i problemów, zainteresowań, wspólnych punktów widzenia:

„Ja chciałabym się z wami zaprzyjaźnić, ale nie pasujemy do siebie. Afrykańczycy mają podobne problemy, wy ich nigdy nie zrozumiecie. Was one nawet nie interesują, nie ma sensu o tym mówić do was” [W 1–4].

A także poczucie dystansu z jednej i drugiej strony:

„— Chciałbyś mieszkać w pokoju z jakimś Polakiem? — Nie” [W 1–65].

„W autobusie, jeżeli siedzę i jest wolne miejsce koło mnie, to nikt nie usiądzie. Nie mówię z nienawiści, czy jako człowiek zły czy dobry, zawsze ludzie boją się, że obcy” [W 1–67].

„Gdyby ktoś przyjechał z mojego kraju do ośrodka, to najpierw musiałby się dowiedzieć, kto jest kto, zanim zacząłbym rozmawiać. Musiałbym wiedzieć, czy dana osoba jest z tej samej grupy co ja czy z przeciwnej. Umiem to rozpoznać po akcencie, niełatwo mnie oszukać” [W 1–92].

Szok kulturowy przyczynia się też do zmiany postaw i zachowań religijnych. Szczegółne natężenie lęku sprawia, że niektórzy imigranci częściej niż w swoim kraju szukają pocieszenia w religii:

„W Liberii nie chodziłem do kościoła, ale teraz zacząłem czytać Biblię. Bóg daje nadzieję, czytanie Biblii pomaga mi” [W 1–34].

„Chodzę do kościoła w Nadarzynie. Wiesz, jak tam idę, to zapominam o wszystkich problemach, odkładam niedobre sprawy na bok. Czuję się szczęśliwy” [W 1–32].

Czasami jest jednak odwrotnie albo powrót do religii następuje dopiero po okresie zachłyśnięcia się swobodą obyczajową panującą na Zachodzie. Zdarza się, że muzułmanie wychowani w pewnych rygorach uwarunkowanych religijnie na emigracji zrywają z nimi. Nie modlą się i często piją alkohol. Niektórzy z nich dopiero po pewnym czasie ponownie wracają do zarzuconych praktyk religijnych:

„Wszyscy, którzy tu przybywają, można powiedzieć, że tracą tożsamość. Tak jak człowiek, który zamknięty był w klatce, a tu może skakać, robić co chce. Szczególnie z krajów muzułmańskich. Znam jednego, który przyjechał jako pobożny muzułmanin nie pijący żadnego alkoholu, a tu stał się alkoholikiem” [W 1–67].

Na szczęście po tym drugim etapie następuje „stadium przemiany” i imigranci, którzy decydują się pozostać w nowym kraju osiedlenia, zaczynają zdawać sobie sprawę, że muszą się przystosować:

„Słyszałem, że w innych krajach uchodźcy mają lepsze życie. Ale tak naprawdę to nie mam żadnego doświadczenia. Byłoby dla mnie bardzo trudne wyjechać do innego kraju, ponieważ tutaj mam przyjaciół, znam trochę kulturę, trochę język i mogę tu żyć. Ja jestem trochę zmęczony, ponieważ jak opuściłem swój kraj byłem w Kenii, Syrii i Rosji. To jest już za dużo. Jakbym pojechał do innego kraju, to byłoby wariactwo, za dużo kłopotów dla mnie, bo musiałbym poznać język, inną kulturę, inną sytuację. Tutaj już zaczynam mówić po polsku, mam przyjaciół, zaczynam grać muzykę i znajdować pracę” [W 1–25].



W stosunku do Polaków przyjmują postawę bardziej rozumiejącą, starając się wytłumaczyć sobie zarówno zachowanie się Polaków, jak i własne wyobcowanie. Pojawiają się w ich wypowiedziach wskazówki, „recepty” jak sobie ułożyć życie tutaj bez konfliktów:

„Po pierwsze przyjąć pewne zwyczaje, szanować wszystkie zwyczaje, które panują w Polsce, to jest bardzo ważne, może na pierwszym miejscu. Pokazywać ludziom pozytywne strony naszej kultury. Myśmy to robili jakeśmy studiowali, chodziliśmy po różnych domach kultury, robiliśmy prelekcje na temat Sudanu, jego historii, kultury i zwyczajów ludzi” [W 1–14].

„Polacy nie są Sudańczykami. Sudańczycy chcą żyć w Polsce po sudańsku, a to niemożliwe. Dziewczyna, która co dwa dni chodzi z innym, to dla Polaków, Europejczyków normalne, a dla mojego kraju to jest coś dziwnego. Są Sudańczycy, którzy tego nie rozumieją. Jeżeli przyjeżdżasz do Polski, to akceptuj ich zachowanie i zwyczaje” [W 1–16].

„Cechą Europy jest europocentryzm. Jak mieszkasz w Polsce, postępuj jak Polacy. Tylko wtedy możesz tu dobrze żyć” [W 1–79].

Po latach spostrzeganie Polski i Polaków się zmienia, a rady, które skłonni są udzielać swym następcom, nie są pozbawione samokrytycyzmu:

„Nikogo bym nie namawiał z mojego kraju do przyjazdu tutaj. Nie dlatego, że Polska nie jest w porządku, tylko że oni nie są w porządku. Myślę, że by się pogubili tutaj. A jakby się już koniecznie upierali, to bym powiedział takim ludziom, że trzeba być silnym. Bardzo, bardzo ostrożnym w sposobie zachowania, w sposobie kontaktowania się z ludźmi. Nie przesadzać, wszystko z umiarem” [W 1–47].

Szok kulturowy, choć stanowi trudne doświadczenie, wydaje się jednak niezbędny na drodze do przystosowania się do życia w innej kulturze. Przyczynić się może do rozwoju osobowości jednostki i z czasem zaowocować możliwością wypracowania tożsamości dwu- lub wielokulturowej<sup>41</sup>. Jest nieodłączną częścią procesu adaptacji i normalną manifestacją tęsknoty za bardziej stabilnym i rozumianym środowiskiem. Może być porównywany do równie bolesnych rytuałów inicjacyjnych<sup>42</sup>. Nie przypadkiem w wielu kulturach tym tradycyjnych obrzędom nadaje się formę podróży. Nieodłącznym jej elementem jest doświadczenie cierpienia i wyobcowania, symbolicznej śmierci starego człowieka i narodzenia nowego. Dopiero po jego przejściu inicjowani stają się nowymi ludźmi, zmienia się ich status społeczny i całe życie, podobnie jak u zaadaptowanego imigranta. W tym kontekście unikanie cierpienia, np. przez zamknięcie się we własnej grupie, czy wyłączenie zdania się na pomoc humanitariuszy, może okazać się błędem, nigdy nie doprowadza-

---

<sup>41</sup> Na pozytywne aspekty szoku kulturowego wskazywali m.in. P.S. Adler, *The transitional experience: an alternative view of culture shock*, „Journal of Humanistic Psychology”, 1975, nr 15, s. 13–23; K. David, *Culture shock and the development of self-awareness*, „Journal of Contemporary Psychotherapy”, 1971, nr 4, s. 44–48.

<sup>42</sup> Jak pisał van Gennep: „Gdy studiuje szczegółowe opisy ceremonii, jakim są poddawani obcy jako jednostki oraz jako grupy (...), odkrywamy, że różnorodność form kryje w sobie zdumiewającą jedność sekwencji. (...) zatrzymanie, oczekiwanie, przejście, wejście, włączenie”. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006, s. 51–52.

jącym do celu, który miało się osiągnąć. Uczenie się nowej kultury, jak pisze Luzbetak, przypomina uczenie się języka. Nie odkłada się mówienia aż do czasu, gdy zgłębimy całe słownictwo i gramatyczne reguły nim kierujące, ale uczymy się w trakcie mówienia. Podobnie też nie od razu osiągamy znajomość bezkonfliktowego poruszania się w nowej kulturze, ale obawa przed nią i narzucenie sobie zbyt wysokiego perfekcjonizmu, może nam to całkowicie uniemożliwić<sup>43</sup>.

Zwrócić trzeba także uwagę, że na szok kulturowy nie można się uodpornić. Za każdym razem, gdy zmienia się otoczenie kulturowe, przeżywać go trzeba ponownie. Stąd też imigranci, którzy przystosowali się do życia w danym kraju, rzadko zmieniają kraj pobytu, nie wracają też zwykle do kraju rodzinnego, choć często do końca swego życia mówią o chęci powrotu. Powodem jest tzw. wtórny szok kulturowy, wiążący się z problemem ponownego dostosowania do kultury własnej, która po latach stała się obca. Afrykanie, którzy spędzili w Polsce kilkanaście lat, przeważnie już nie wyjeżdżają ani do innego kraju zachodniego, ani nie powracają do ojczyzny. Nawet jeśli w trakcie pobytu w Polsce odwiedzą kraj rodzinny, to zwykle utwierdzają się w decyzji pozostania na emigracji<sup>44</sup>. Zmieniło się otoczenie, które wcześniej znali, ludzie stali się inni, pojawiły się nowe wzory zachowań i problemy, które emigranta już nic nie obchodzą, a przede wszystkim zmienili się oni sami, przestali akceptować poprzednie warunki bytowe, a do wielu obyczajów panujących w ich kraju zaczęli mieć stosunek krytyczny<sup>45</sup>.

### Etap przystosowania

Przystosowanie się do klimatu i pożywienia sprawia imigrantom pewne trudności na początku, ale jest stosunkowo najłatwiejsze. Dłużej trwa nabycie umiejętności porozumiewania się, zarówno gdy chodzi o poznanie języka, jak i przekazów pozawerbalnych (uśmiechy, gesty, pozdrowienia). Przystosowanie się do nowego otoczenia oznacza nabranie pewności siebie, umiejętności załatwiania rozmaitych spraw w miejscowych w urzędach, pozbycie się przesadnych lęków przed chorobami, okradzeniem i w ogóle przed kontaktami z ludźmi. Jest to tzw. adaptacja w sensie praktycznym, zakładająca dostosowanie się do wymogów społeczeństwa przyjmującego, umiejętność takiego postępowania, aby nie powodować przykrych dla siebie konfliktów i raczej budzić sympatię niż antypatię otoczenia. Nie oznacza ona bynajmniej identyfikacji z miejscową kulturą, zmiany wartości i przekonań na temat tego, co jest normalne, a co nie, jak również pełnego przyjęcia przez daną

<sup>43</sup> L. J. Luzbetak, op. cit., s. 240.

<sup>44</sup> Claire Alexander, która przeprowadziła badania nad Afrykanami w Wielkiej Brytanii, cytuje m.in. takie ich wypowiedzi: „(...) opuściłeś kraj, przyjechałeś i żyłeś tu przez tyle lat, a potem wracasz i po prostu nie możesz się dopasować (...). Dają ci się we znaki, jak tylko otworzysz usta, nazywają cię angielskim chłopcem”. Cyt. za C. Alexander, *The Art of Being Black: the Creation of Black British Youth Identities*, Oxford 1996.

<sup>45</sup> Zjawisku wtórnego szoku kulturowego szczególną uwagę poświęcili antropologowie misyjni. Jest to bowiem stałe doświadczenie pracowników kościelnych spędzających na misjach wiele lat i później powracających do kraju pochodzenia. Więcej na ten temat: L. J. Luzbetak, op. cit., s. 239.

społeczność<sup>46</sup>. Te cechy mogą lub nie rozwinąć się w dalszym procesie akulturacji. Niemniej praktyczna adaptacja już zmienia nasze postawy względem otoczenia.

Przykładem takiej zmiany może być opisana przez Karen Blixen scena, w której bohaterka ściąga rękawiczki swojemu afrykańskiemu służącemu podającym posiłki do stołu. Rękawiczki są tutaj symbolem rasowej separacji, przesądów i uprzedzeń Białego, a ich ściągnięcie wyrazem pewnej integracji, zobaczenia w końcu w Afrykaninie człowieka<sup>47</sup>.

Biali pisarze, którzy zostali w Afryce, albo ci, którzy się tam urodzili, jak np. Nadine Gordimer czy Doris Lessing, nie podkreślają już w swych książkach afrykańskiej egzotyki, co jest tak znamienne dla wszystkich pisarzy–podróżników od Conrada po Kapuścińskiego. Są częścią miejscowych układów społecznych, interesują ich konkretne problemy, z jakimi się stykają, a nie upowszechnianie swoich lęków czy fascynacji innością.

Afrykanie żyjący w Polsce przez co najmniej 10 lat i — co warto dodać — mający pracę, mieszkanie, względnie zadowoleni ze swojego statusu i pozycji, jaką osiągnęli, również znacząco zmieniają zdanie o Polakach. Nie oznacza to, że przestali uogólniać i radykalnie zmienili swój system wartości, ale o wiele częściej akcentują dobre strony swego pobytu w Polsce:

„Polska to jest moja druga ojczyzna. Nieważne, że spotykasz się z nieakceptowaniem, czy nietolerancją, taka jest ludzka natura. Nawet gdybym wyjechał, nie chciałbym utracić z nią kontaktu” [W 1–75].

„Polacy są bardzo pracowici i gościnni. Nie pamiętam, żebym spędził tutaj wasze święta samemu. W święto urodzenia Jezusa miałem nawet kilka zaproszeń” [W 1–20].

„Bardzo lubię górali. Nie robią zdziwionych min... O Murzyn. Bardzo lubię tam jeździć” [W 1–48].

Wielu z nich poznaje i przyjmuje niektóre elementy polskiej kultury, zarówno masowej, jak i tej elitarnej:

„Gdybym ja miał niedobre doświadczenie i niedobre opinie o Europejczykach, to ja bym nie był tutaj. Mimo że islam mocno siedzi w życiu człowieka, to część mojej osobistej kultury to jest kultura polska. Czasami gotuję po polsku, słucham polskie radio, oglądam polską telewizję, czytam polskie książki, gazety, gram w polskich filmach z Polakami. Siedemdziesiąt procent tej kultury bardzo mi odpowiada, reszta nie ze względów religijnych” [W 1–20].

„Podoba mi się muzyka poważna i dawna, polscy kompozytorzy dawniejsi lepiej komponowali od naszych. Natomiast obecnej polskiej muzyki nie jestem w stanie słuchać. Tak samo jeśli chodzi o filmy. Bardzo lubię np. film *Sami swoi*. Pomimo że był robiony w czasach komunizmu, jest bardziej polski niż obecne. Ja uważam, że człowiek powinien być sobą” [W 1–79].

<sup>46</sup> Na temat adaptacji praktycznej i psychologicznej więcej: E. Nowicka, S. Łodziński, *Gość w dom. Studenci z krajów Trzeciego Świata w Polsce*, Warszawa 1993, s. 29.

<sup>47</sup> K. Blixen, *Pożegnanie z Afryką*, op. cit.

„Mam bardziej europejską kulturę. Zdarzało się, iż przychodzili do domu goście (Etiopczycy) i ja podawałam herbatę i to ich dziwiło, że ja podaję herbatę” [dziewczyna z polsko-etiopskiego małżeństwa].

Zdają sobie oczywiście sprawę, że w dalszym ciągu mogą spotkać się z przejawami niechęci i agresji, ale przestają sprowadzać wszystkie postawy, z jakimi się spotykają, do rasizmu. Spostrzegają kontekstowość tych zachowań. Wiedzą, że nie one dominują w codziennych kontaktach i że mogliby się z nimi spotkać i w innych krajach, nie wyłączając afrykańskich. Pytani o nie, czują się zobowiązani do wytłumaczenia ich kontekstu. Drobne incydenty tłumaczą często „głupotą młodych ludzi”, brakiem doświadczenia, wiekiem, poważniejsze z nich natomiast aktami o charakterze pospolitych przestępstw:

„Zdarzają się takie sytuacje. Ja nawet trafiłem do szpitala. Ale to nie z braku tolerancji, po prostu to był napad” [W 1–17].

„W ciągu 17 lat pobytu w Polsce spotkałem się 3–4 razy z czynną agresją Polaków. Ale i w Sudanie mogło mnie to spotkać. To byli chuligani, ludzie młodzi, bez wykształcenia. Dla rozrywki szukają kogoś obcego i chcą mu dokuczyć. Przede wszystkim zaczepki słowne. Raz tylko uderzyli mnie butelką od piwa” [W 1–17].

„Kiedyś myślałam, że to jest rasizm, ale to nie jest rasizm. W Polsce nie ma jeszcze tak dużo obcych, aby stwarzali problemy, jak w Anglii czy Francji. Po prostu za mała tolerancja dla innych. Poza tym, jak gdzieś jest awantura, to Polacy szybko uciekają. Duża obojętność” [W 1–75, Sudanka].

„Często cudzoziemcy uważają, że Polacy są rasistami, ale raczej tak nie jest. Po prostu są tradycjonalistami. Jeżeli masz takie samo wyznanie, jak Polacy, to nie masz problemu” [W 1–79].

„Ogólnie biorąc, Polacy zachowują się bardzo poprawnie w stosunku do mnie. Oczywiście zdarzyło się kilka nieprzyjemnych sytuacji z bijatyką włącznie, ale nie chcę tego uogólniać, bo mogło zdarzyć się wszędzie. Z upływem czasu nauczyłem się reagować na głupie zaczepki. Z sąsiadami nigdy nie miałem problemów. Wśród Polaków, jak wszędzie, są lepsi i gorsi, mądrzejsi i głupszy” [W 1–30].

„W Polsce musisz zawsze dostać. Nie ma takiego, który jeszcze nie dostał. Później dowiedziałem się, iż Polacy także dostają. Są po prostu pewne grupy ludzi, którzy mają problemy życiowe, wychodzą na ulicę i napadają na każdego, kogo spotkają. Miałem obowiązkowe zebrania na uczelni w godzinach wieczornych. Nie przychodziłem na nie i tłumaczyłem, że to dla mnie za późno, bo napadają na mnie. Szef uważał, że jest to niemożliwe, bo ja mieszkam blisko Politechniki. No i jakiś czas wraca ten nasz szef cały we krwi i mówi, że napadli go przed naszym gmachem. Jak mnie spotkał, to powiedział, że już mnie rozumie. I ja uważam, że w tym problemie nie ma żadnej podstawy rasowej. Natomiast problem rasowy pojawia się, kiedy chłopiec cudzoziemiec chce się żenić z Polką. Nie każdy Polak to akceptuje” [W 1–79].

W przypadku aktów agresji ze strony młodych ludzi potrafią już sobie poradzić, np. dowcipnie wykorzystując istniejące stereotypy o polskich sąsiadach:

„Jeden kiedyś w tramwaju mówi: «Czarnuch chodź tutaj!», przyszedłem do niego i mówię: «Słucham?» On mówi: «Jak się nazywasz?», «Po co przyjechałeś do nas?», Mówię: «Pokaż mi legitymację policyjną, wtedy ja ci odpowiadam. Ty na pewno nie jesteś Polakiem, bo Polacy szanują cudzoziemców. Ty Ukraina czy Białoruś?» On się śmiał i dlatego nie ma

tematu. Na szczęście w Polsce nie ma takiej agresji do cudzoziemców jak na przykład w Niemczech czy w innych krajach zachodnich" [W 1–20].

Wielu spośród Afrykanów tłumaczy również wszystkie przydarzające się im incydenty podobnie jak niektórzy polscy badacze — dotychczasową izolacją Polski, komunizmem, brakiem kontaktów z „obcymi”. Przyznają w związku z tym, że w ciągu ostatnich lat wiele się zmieniło również pod względem stosunku Polaków do Afrykanów:

„Polska była zamknięta przez tyle lat, może dlatego powstał w ich głowach obraz, iż Murzyn jest agresywny, ludożerny, żyje w lasach i nie ma do czynienia z cywilizacją. Ja jestem tutaj od 1989 r. i teraz jest bardzo duża różnica. Dawniej na każdym kroku słyszałem: „Murzyn, Czarny”, teraz mówią tak tylko dzieciaki lub pijacy” [W 1–18].

„Kiedyś było nie do pomyślenia, żeby Czarny prowadził np. program telewizyjny. A teraz nie ma problemu. Dużo się zmieniło teraz w Polsce” [W 1–77].

„Polakom brakuje kontaktu. W innych krajach nikt na mnie nie patrzył jak na czarnego, tylko jak na człowieka. Był komunizm, Polacy nie znali ludzi z Afryki albo Azji” [W 1–4].

Rzadko biorą tylko pod uwagę, że zmienili się oni sami. Są skłonni natomiast uważać, że ma to związek z wykształceniem społeczeństwa i jego materialnym dobrobytem:

„Wydaję mi się, iż to kwestia wykształcenia, bo nawet jeśli ludzie wykształceni mają takie nastawienie, to robią to w inny sposób. Ci, co napadają i po chamsku się odzywają, to mają po siedemnaście lat. Mało wiedzą i świata nie znają” [W 1–72].

„Tolerancja jest związana z dobrobytem też. O tym nie wolno zapominać. Kiedyś w komunizmie nie mówili Polakom jak jest na świecie. A teraz jest inaczej” [W 1–11].

„Gdy idę ulicą, wszyscy dziwnie na mnie patrzą, a dzieci wytykają palcami. Ale to nie jest ważne. Polska przecież przez wiele lat była krajem komunistycznym, ludzie nie są przyzwyczajeni do widoku Czarnych. Prawdziwe problemy są z pracą. Gdybym miał pracę, to byłbym przydatny dla tego społeczeństwa, a tak nic nie robię” [W 1–93].

Egipcjanin zamieszkały w Polsce od 20 przeszło lat o Polakach wypowiada się krótko:

„To są tylko ludzie, fajni są, gorsi są, gościnni są, niegościnni są..., to zależy” [W 1–47].

\*

Wzajemne relacje między migrantami a społecznością przyjmującą zależą jeszcze od ostatecznie przyjętych form adaptacji czy sposobów przystosowania. Często od tego, na ile przybysz pragnie zachować własną kulturę, a na ile uzna ją za nieprzydatną w nowych warunkach lub wręcz gorszą od kultury kraju przyjmującego i będzie w związku z tym dążył, aby zamaskować swoją inność. Wybór ten oczywiście zależy nie tylko od samego imigranta, ale i uwarunkowań istniejących w kraju przyjmującym — istnienia diaspory jego grupy etnicznej/narodowej, postaw miejscowej społeczności, polityki wobec cudzoziemców państwa goszczącego. W każdym razie procesy, o których tu mowa, mogą zakończyć się integracją, asymilacją, separacją lub marginalizacją. Dla migranta może to oznaczać, że będzie czuł się,

jak u siebie w kraju lub nawet lepiej albo ciągle będzie miał poczucie wyobcowania i dyskryminacji. Te uczucia zaś określać będą również jego postawy wobec otoczenia<sup>48</sup>.

## Asymilacja i problem marginalizacji

Asymilacją określa się zazwyczaj taki model przystosowania w sytuacjach konfrontacji różnych kultur, w którym jedna z grup czy nawet jednostek całkowicie rezygnuje z własnej kultury i przejmuje cudzą<sup>49</sup>. Przez wielu antropologów asymilacja była utożsamiana z akulturacją albo uważana za jej ostatnią fazę, adaptację w sensie psychologicznym. Akulturacja nie zawsze musi zmierzać jednak do asymilacji. Istotą asymilacji jest bowiem odrzucenie własnej tożsamości kulturowej, etnicznej czy narodowej i włączenie się do grupy reprezentującej kulturę nowego kraju osiedlenia. Tymczasem znane są przypadki zarówno zaawansowanej akulturacji bez asymilacji (tzn. akceptacji obcych treści kulturowych przy zachowaniu własnej tożsamości), jak i nikłej akulturacji przy wysokim wskaźniku asymilacji (tzn. zachowania własnej kultury przy znacznej utracie tożsamości)<sup>50</sup>.

W przypadku niektórych Afrykanów przebywających w Polsce możemy mówić co najwyżej o początkach akulturacji bez asymilacji. Ze względów na relatywnie krótki czas pobytu (prawie wszyscy są urodzeni w swoich krajach pochodzenia) oraz istotny wyróżnik wyglądu fizycznego, brak dobrego akcentu, polskiego imienia i nazwiska, a niekiedy także inną religię (dotyczy to głównie wyznawców islamu) niemożliwe jest, aby przestali być zauważani, trudno w ich przypadku mówić o procesie asymilacji w sensie utraty własnej tożsamości. Większość Afrykanów pytana o taką możliwość zdaje sobie sprawę, że nie ma sensu próbować i z góry ją wyklucza:

„Poczuć się Polakiem to na pewno nie. To trzeba się tutaj urodzić. W każdym społeczeństwie cudzoziemiec zawsze czuje jakiś dystans, zawsze jak załatwia jakąś sprawę, to ma obawy, czy zostanie pozytywnie załatwiony” [W 1–31].

„Można powiedzieć, że żyje się jak Polak, prowadzi taki sam tryb życia. Zawsze jednak coś przypomina, że jesteś obcy i myślę, że tak na sto procent nie poczujesz się nigdy Polakiem. Zawsze na obczyźnie czujesz się obco” [W 1–56].

„Klimat i kolor skóry sprawiają duże problemy. Zwracają uwagę, że jestem obcy. Gdybym był obcy, ale Europejczyk, to byłoby o wiele łatwiej i w urzędach, i w pracy. Mając czarny kolor skóry, już z daleka widać, że nie jesteś Europejczyk” [W 1–96].

<sup>48</sup> Podobne ujęcie znajdujemy m.in. u Geerta Hofstede, *Kultury...*, op. cit., s. 305 oraz Haliny Grzymały-Moszczyńskiej, *Uchodźcy. Podręcznik dla osób pracujących z uchodźcami*, Kraków 2000, s. 18–23.

<sup>49</sup> Z. Staszczak, hasło: asymilacja kulturowa, w: *Słownik...*, op. cit., s. 45. Pierwszą istotną definicję asymilacji sformułowali dwaj amerykańscy socjologowie Robert E. Park i Ernest W. Burgess. Według nich jest to „proces wzajemnego przenikania się i zlewania, w wyniku którego jednostki i grupy pod wpływem wspólnych doświadczeń i wspólnej historii przyswajają sobie pamięć, uczucia i postawy innych jednostek, grup i zostają włączeni do wspólnego życia kulturalnego”, *Introduction to the science of sociology*, Chicago 1921, s. 735.

<sup>50</sup> A. Posern-Zieliński, hasło: akulturacja, w: *Słownik...*, op. cit., s. 17.

O ile przynależność „tylko” do mniejszości etnicznej/narodowej daje możliwość pewnego wyboru i zmiany swojej identyfikacji, to przynależność do „rasy” ją wyklucza. Bycie „czarnym” stale wywołuje skojarzenie z różnicą, która wydaje się otoczeniu niezmienna<sup>51</sup>.

W przypadku imigranta z Afryki Północnej, który mieszka w Polsce prawie całe swe dorosłe życie i kolor skóry nie wyróżnia go tak bardzo, odpowiedź na pytanie, kim jestem, może okazać się już bardziej skomplikowana. Łatwiej jest wówczas powiedzieć, kim się nie jest:

„Ja nie wiem kim ja jestem. To znaczy najprawdopodobniej jestem bardziej Polakiem, niż... kimś innym. Ale co to znaczy być Polakiem?” [W 1–47].

Afrykanie wyznający islam na ogół nie rezygnują jednak z religijnej identyfikacji, a elity muzułmańskie programowo odrzucają możliwość wtopienia się w społeczeństwo krajów osiedlenia. Mogą ostatecznie zrezygnować z języka czy niektórych zwyczajów nie mających znaczenia religijnego, ale nie z samego wyznania i wszystkiego, co się z nim wiąże. Zabiegają raczej o równouprawnienie ich religii, a nie usprawnienie mechanizmów prowadzących do integracji i asymilacji. Postawom takim towarzyszy obserwowana w diasporach muzułmańskich w zachodniej Europie reislamizacja drugiego pokolenia<sup>52</sup>.

Problem identyfikacji nie znika nawet po wielu latach. Afrykanie nie czują się nigdy w pełni Polakami, zachowują niektóre ze swoich zwyczajów kulturowych i religijnych, choć zazwyczaj nie demonstrują ich publicznie:

„Jest taki program, który prowadzi facet z Afryki<sup>53</sup>. On twierdzi, że jest Polakiem. My Afrykańczycy śmiejemy się z niego, uważamy, że on udaje. Nasi rodacy, nawet urodzeni we Francji, nie czują się ani Francuzami, ani Afrykańczykami” [W 1–79].

Pełna, idealna asymilacja imigrantów zakłada całkowite upodobnienie do społeczeństwa przyjmującego. Niewyróżnianie się ani pod względem wyglądu zewnętrznego, ani religią i zwyczajami. Wejście na dużą skalę w relacje ze społecznością rdzenną, w tym również poprzez małżeństwa mieszane. Przyjęcie poczucia wspólnoty obywatelskiej i etnicznej ze społecznością rdzenną. Wreszcie osiągnięcie punktu, w którym członkowie grupy imigrantów nie spotykają się już z dyskryminacją

<sup>51</sup> S. Wallman, *Ethnicity and the Boundary Process in Context*, w: J. Rex., D. Mason (red.), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge 1986, s. 229. Podobnie za uważa Mary Water, że Biali mają wybór w tworzeniu swojej tożsamości, a Czarni z powodu swojej „rasy” takiego wyboru nie mają. M. Waters, *Ethnic Options: Choosing Identities in America*, Berkeley and Los Angeles 1990, s. 157. C. Alexander pisze, że wszyscy jej czarni rozmówcy mieli duże trudności z określeniem się jako Brytyjczycy (choć wszyscy urodzili się w Wielkiej Brytanii). Autorka sądzi, że z powodu świadomości, że bycie „Czarnym” i bycie „Brytyjczykiem” spostrzegane jest jako dwie wzajemnie wykluczające się kategorie. C. Alexander, *The Art...*, op. cit.

<sup>52</sup> R. Vorbrich, *Europa w islamskiej wizji świata. Od kraju niewiernych do kraju misyjnego*, „Lud”, 1999, t. 83. s. 41.

<sup>53</sup> W tym przypadku chodzi o popularnego dziennikarza Radia Kraków Briana Scotta z Gujany, a więc geograficznie nie Afrykanina, choć ze względu na kolor skóry tak spostrzegano go.

i uprzedzeniami, gdyż nie są po prostu odróżniani<sup>54</sup>. W przypadku Afrykanów wygląd fizyczny (tzw. różnice rasowe) zawsze znacząco taką asymilację utrudniał, gdyż relatywnie trwale naznaczał obcość członków tej grupy. Milton Gordon, wyróżniając kilka typów asymilacji: kulturową, strukturalną, małżeńską, tożsamościową i obywatelską, stwierdził, że w przypadku „Murzynów” amerykańskich można mówić jedynie o „kulturowej”, i to też tylko po uwzględnieniu czynnika klasowego<sup>55</sup>. Tak więc dla Afrykanów w Europie, podobnie jak i dla Europejczyków w Afryce, asymilacja w powyższym sensie wydaje się wyjątkowo trudna, chyba że proces ten będzie zachodził rzeczywiście w dłuższym okresie historycznym i w warunkach sprzyjających zawieraniu mieszanych małżeństw<sup>56</sup>. Nawet jednak i w tym przypadku zbiorowości takie tworzą po prostu raczej nowe grupy tożsamościowe, niż całkowicie znikają wśród ludów miejscowych<sup>57</sup>.

Próby akulturacji są jednak przez wielu Afrykanów w Europie podejmowane. Ci, którzy dochodzą do wniosku, że ich własna kultura nie jest wystarczająco atrakcyjna, aby ją podtrzymywać na emigracji, albo ze względów praktycznych uważają, że aby osiągnąć dobrą pozycję w przyjmującym społeczeństwie, należy jak najbardziej upodobnić się do otoczenia. Nawet jednak wtedy nie oznacza to asymilacji. Przyjmują obowiązujące w danym kraju imiona, konwenanse językowe, zachowania i ubiory, wzory urzędzenia i organizacji domu. Starają się także przyjąć za własne obowiązujące systemy wartości kojarzone z demokracją liberalną. W Polsce Afrykanie (w tym także niektórzy wyznawcy islamu) uczestniczą też bardzo aktywnie w takich tradycyjnych zachowaniach, jak choćby zwyczaj składania zna-

---

<sup>54</sup> M. M. Gordon, *Assimilation in American life: The role of race, religion and national origins*, New York 1964.

<sup>55</sup> Ibidem. Trzeba podkreślić, że dotyczy to przede wszystkim Afroamerykanów, potomków dawnych niewolników. W przypadku nowych imigrantów z Afryki ich sytuacja wydaje się być lepsza. Np. poziom zarobków w tej grupie jest wyższy. Uważa się, że imigranci mają na ogół silniejszą motywację do osiągnięcia sukcesu w nowym środowisku, T. Sowell, *Three Black Histories*, w: T. Sowell, D. Lynn (red.), *Essays and Data on American Ethnic Groups*, Washington 1978, s. 7–64. Nowsze badania jednak sugerują, że czarni Afrykanie są bardziej dyskryminowani na rynku pracy w porównaniu z Afroamerykanami. Patrz B. K. Takyi, *The African Diaspora: A Socio-Demographic Portrait of the Ghanaian Migrant Community in the United States of America*, „Ghana Studies” 2, s. 35–56.

<sup>56</sup> Może być jednak odwrotnie, tak jak w Stanach Zjednoczonych, gdzie rezultatem kontaktu kulturowego i procesów rywalizacji stał się podział społeczeństwa na „rasy”. „Rasa” stała się widzialnym znakiem odróżniającym „większość” i „mniejszość”, „lepszych” i „gorszych”. Przypisanie jednostki do danej kategorii „rasowej” jest wymuszone zarówno przez formalne przepisy administracji państwowej, jak również nieformalne oczekiwania jednostek i grup uczestniczących w życiu społecznym, J. Rokicki, *Kolor, pochodzenie, kultura*, Kraków 2002, s. 308–309.

<sup>57</sup> Milton Gordon, powołując się na Parka i Burgessa, odróżnia w tym przypadku proces asymilacji od „amalgamacji” (połączenia), który jest wg niego scaleniem „ras” w wyniku małżeństw międzyrasowych. Asymilacja ogranicza się jedynie do łączenia kultur. *Assimilation...*, op. cit. Przykładem takiej amalgamacji mogą być Arabowie sudańscy czy różne grupy Kreoli (potomkowie kolonistów portugalskich i miejscowej ludności, osiedleni w różnych miejscach wybrzeża Afryki), a także tzw. Sudańczycy w Turcji (potomkowie niewolników afrykańskich, którzy od początku XX wieku zaczęli masowo wchodzić w związki małżeńskie z Turkami).



jomym i przyjaciółom przedświątecznych życzeń, wyprawiania na wzór polski przyjęć weselnych, czy organizowania imprez, np. z okazji wprowadzenia się do nowego mieszkania. Ci, którzy mają szczególne znaki etnicznej tożsamości, np. skaryfikacje, starają się ich pozbyć, poddając się zabiegom chirurgii plastycznej. Małżeństwa afrykańskie przeciwstawiają się afrykańskiemu modelowi wielkiej rodziny i naciskom ze strony swoich krewnych pozostałych w kraju. Celowo ograniczają też liczbę splodzonego przez siebie potomstwa, ulegając i w tej kwestii presji ekonomicznej i wzorom życia w Europie.

Niektórzy z rodziców wśród tej grupy Afrykanów zniechęcają swoje dzieci do mówienia w ojczystym języku, zwłaszcza wtedy, gdy oni sami mówią różnymi językami. Wskutek tego część Afroeuropejczyków urodzonych już w Europie nie zna albo zna bardzo słabo język grupy etnicznej, z której pochodzi matka lub ojciec. Utracie znajomości rodzimego języka towarzyszy jeszcze większy zanik szacunku dla własnej kultury, z czym wiąże się brak jej znajomości. Dzieci takie ulegają wpływowi szkolnych kolegów i telewizji. Jest to główny powód kryzysu tożsamości tej młodzieży, dezintegracji kulturowej wyrażającej się brakiem posłuszeństwa wobec rodziców czy osób starszych, a jednocześnie brakiem kontroli nad nią własnej społeczności, co prowadzi często do jej społecznego wykluczenia i wkroczenia na drogę przestępczości.

U części już z reguły dorosłej młodzieży mającej około 20 lat lub więcej, która zaczęła odczuwać kryzys tożsamości w wyniku zbyt nasilonego procesu akulturacji, o której pisałem wyżej, dochodzi czasami do zmiany nastawienia do własnej kultury i próby samorealizacji na płaszczyźnie dwu- czy wielokulturowej. Odkrywają oni, że utracili coś bardzo cennego i na powrót próbują to odnaleźć. Dlatego w dużych miastach europejskich (Londyn, Paryż), gdzie istnieją spore diaspory afrykańskich grup etnicznych, powstają szkoły, gdzie mogą uczyć się języka ojczystego. W przypadku muzułmanów działają one również przy meczetach.

Gdy chodzi o dzieci z małżeństw polsko-afrykańskich, w tym także polsko-arabskich, również nie ma mowy o pełnej asymilacji<sup>58</sup>. Rodziny polskie, do których należą, zwykle je akceptują. Urodzenie dziecka bywa nawet czynnikiem ułatwiającym „przetłamanie lodów” w przypadku nieakceptacji samego małżeństwa. Nadal jednak spotykają się z dyskryminacją i uprzedzeniami<sup>59</sup>. Dzieci te mają także kłopoty z własną tożsamością. Z jednej strony są zwykle doskonałymi przykładami dwukulturowości. Łączą w sobie obie kultury, widzą dobre i złe strony każdej z nich. Z drugiej czują się rozdarte zarówno w kraju swojej matki, jak i w kraju swego ojca, czują się obce albo, może lepiej, nie do końca swoje:

<sup>58</sup> Podobnie jest w całej Europie. Szczególna jest natomiast sytuacja Włochów-Somalijszczyków, tj. osób urodzonych ze związków somalijsko-włoskich. Traktowani jako „dzieci grzechu”, przez lata byli dyskryminowani we Włoszech i do dziś odmawia się im obywatelstwa włoskiego, [www.Diritto.it/articoli/antropologia/faedda16.html](http://www.Diritto.it/articoli/antropologia/faedda16.html) (3 VII 2004).

<sup>59</sup> „Newsweek” z 16 IX 2001 opisywał sytuację w URiC: kobieta będąca w związku z Afrykaninem, która przyszła z córeczką, aby udowodnić, że ma z nim dziecko, usłyszała od urzędniczki, że ma zabrać z jej pokoju tego „mieszkańca”.

„Tu (w Polsce) czuję się bardziej Etiopką, a tam bardziej Polką. W rzeczywistości nie czuję przynależności do żadnego kraju. Ale przez społeczeństwo jestem tak traktowana. Trochę jak obca. Społeczeństwo to czasami dla mnie wróg. Czasami wśród kumpłi zdarza się, że przez Polaków jestem traktowana jak Polka, a przez Afrykanów jak Afrykanka. Czasami przychodzi jednak jakiś, nazwijmy go «skinhead–Polak» i opowiada złe rzeczy o Afrykanach lub «skinhead–Afrykanin» i opowiada złe rzeczy o Polakach. Oni nie zdają sobie sprawy, że to jest głupie. Obydwaj tak samo marudzą, są tacy sami. Żeby to zrozumieć, musieliby zostać mulatami (...)

Nawet mulaci, mający paszport polski mają problemy. Pytają się ich na granicy np., z jakiego kraju pochodzą. Oni odpowiadają, że z Polski i tu (...) różnie różni ludzie reagują” [W 1–9].

Z tą ostatnią sytuacją potomkowie polsko–afrykańskich małżeństw mają do czynienia dość często. Gdy strażnik graniczny mający w ręku paszport jednego z nich, świadczący nie tylko o polskim obywatelstwie, ale i o urodzeniu się w Polsce, pyta go: „Z jakiego jesteś kraju?” Odbierają to jako jawną szykanę i niekiedy reagują złośliwie, odpowiadając, że np. „z Chin”.

Dla dzieci z małżeństw polsko–afrykańskich charakterystyczne jest to, że często marzą o wyjeździe do kraju trzeciego, najczęściej Stanów Zjednoczonych. Wydaje się im to najlepszym rozwiązaniem, co może być również złudzeniem. Paradoksalnie jednak w kraju nie będącym ojczyzną ani ich matki, ani ojca mogą się czasami poczuć prawdziwymi Polakami. W polskich diasporach w Niemczech czy w USA „Murzyn” mówiący po polsku jest dla Polaków przebywających na emigracji o wiele mniej obcy niż otaczające ich obcojęzyczne środowisko. Oni sami również zauważają, że „z Polakami zawsze jednak można się dogadać”, często lepiej niż z rdzennymi mieszkańcami tego kraju i lepiej niż z innymi ciemnoskórymi imigrantami. W tym kontekście warto przytoczyć historię sportowca, maratończyka Janusza Majewskiego — dziecka z nielegalizowanego związku czarnego żołnierza US Army i Polki przebywającej po wojnie w Niemczech. Trafił on do Polski, a ponieważ matka go opuściła, wychowywał się w Domu Dziecka. Musiał tu oczywiście dawać sobie radę ze swoją odmiennością. Później został działaczem „Solidarności” i był jedynym Afropolakiem, który został delegatem na I Zjazd w Gdańsku. Po wprowadzeniu stanu wojennego został internowany, a po wypuszczeniu wkrótce ponownie aresztowany. Po odzyskaniu wolności wyjechał do USA, gdzie jednak także miał problemy z kolorem skóry, tym razem wśród Czarnych: „Jestem czarny, ale jestem Polakiem — mówił swoim współbraciom. Niby to akceptowali, ale... zawsze było jakieś ale... Dlatego lepiej czułem się wśród Polaków”. Obecnie jest prezesem Polonijnego Klubu Biegacza w Chicago<sup>60</sup>.

Z tych samych przyczyn, ale z wielokrotnionych jeszcze na skutek przeświadczenia o własnej kulturowej wyższości, nie było w zasadzie mowy o asymilacji Europejczyków w Afryce, poza wspomnianymi wyżej osadnikami z Portugalii i odosobnionymi historiami innych Białych ożenionymi z Afrykankami, którzy z powodów najczęściej ekonomicznych zostali zmuszeni do życia na sposób afrykański.

<sup>60</sup> Z. Puszko, *Pokochał Maraton Warszawski*, „Passa”, 2000, nr 20.

W ich przypadku także trudno mówić o pełnej asymilacji, gdyż często stawali się grupą zmarginalizowaną, wykluczaną ze swego grona zarówno przez „prawdziwych” Białych, jak i Czarnych.

Próby stawania się „tubylcem” w Afryce podejmowali także niektórzy europejscy misjonarze, którzy ze względu na swą misję dążyli do jak najsilniejszej identyfikacji z miejscową społecznością. Louis Luzbetak, omawiając tego typu przypadki, podkreśla różnicę między pożądaną „identyfikacją autentyczną”, jaką zakłada praca misyjna, a „pseudoidentyfikacją” z powodów czysto osobistych. O ile pierwsza związana jest z szukaniem jedności z danym społeczeństwem dla dobra tej społeczności, czyli celów ewangelizacyjnych, to druga wynika z głodu przynależności jako neurotyczna forma reakcji na doświadczany szok kulturowy<sup>61</sup>.

Ta ostatnia przyczyna podjęcia starań w celu całkowitego upodobnienia się do otaczającej migranta społeczności może występować i w innych przypadkach. Osoba poddana kulturowemu stresowi zaczyna tworzyć romantyczny obraz obcej kultury powodującej uczucie niewygody, jednocześnie coraz bardziej wyolbrzymiając „bezsensowność” swego dotychczasowego sposobu życia i wartości, idealizując prawdziwe źródło swego bólu oraz braku swobody, uznając w praktyce wyższość nowych wartości i sposobów bycia. Ten odczuwany przez migranta przymus przynależności do nowej społeczności może być oczywiście jeszcze wzmocniony dotkliwie manifestowaną niechęcią członków społeczeństwa przyjmującego do wszelkiej inności, pozostającej zwykle w jaskrawej sprzeczności z oficjalnie deklarowaną w danym państwie tolerancją i poszanowaniem dla kulturowej i etnicznej odrębności<sup>62</sup>.

Niezależnie od tego, czy źródło problemów imigranta znajduje się w postawach społeczności przyjmującej czy w nim samym, droga asymilacji nie zawsze gwarantuje ich rozwiązanie i rzeczywistą akceptację przez nowe środowisko. Stawanie się tubylcem, jak pisze Luzbetak, oznacza często skok z gorącej patelni do ognia<sup>63</sup>.

Rezultatem utraty kontaktu z własną kulturą, uznaną za gorszą i mniej wartościową od kultury nowego kraju zamieszkania, a jednocześnie niepowodzenie w próbie włączenia się do niej prowadzą do poczucia alienacji, utraty własnej tożsamości, w praktyce do zaburzeń psychicznych, demoralizacji, niezdolności zarobkowania, rozkładu małżeństw imigranckich, alkoholizmu, narkomanii, prostytucji, zachowań kryminogennych czy innych form kompensacji. Trudności w adaptacji kulturowej prowadzą z jednej strony do rozpadu własnych tradycyjnych norm zachowania, a z drugiej wykluczają przyjęcie nowych norm kulturowych i kończą się stanem tzw. dezintegracji kulturowej i marginalizacją imigrantów<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> T. Luzbetak, op. cit., s. 237.

<sup>62</sup> Ten ostatni czynnik silnie podkreślała w Polsce Halina Grzymała-Moszczyńska, *Uchodźcy...*, op. cit., s. 19.

<sup>63</sup> T. Luzbetak, op. cit., s. 237.

<sup>64</sup> Ten temat najlepiej został przedstawiony w klasycznym dziele na temat imigrantów W. I. Thomasa i F. Znanieckiego, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 2, Warszawa 1976.

Przybysze w powyższym stanie nie odnoszą żadnego sukcesu i aby nie popaść w kompletną izolację, stają się często członkami grup przestępczych lub środowisk dzielających te same nalogi. Postawy i zachowania wobec społeczności przyjmującej są w tej grupie równie złe, jak wobec własnej grupy. W Polsce ze względu na niewielką dotąd liczbę Afrykanów zjawisko marginalizacji nie jest wśród nich szczególnie dostrzegalne. Osobiście znane są mi jedynie pojedyncze przypadki Afrykanów, których z pewnymi zastrzeżeniami można by do tej grupy zakwalifikować. Dotyczą przeważnie tych osób, które przyjechały do Polski w latach 80. na studia i z różnych przyczyn ich nie ukończyły, często popadając przy tym w alkoholizm. Nieukończenie studiów było jednocześnie bezpośrednią przyczyną zaniechania powrotu do kraju ojczystego. O ile jednak tego typu studenci w latach wcześniejszych byli bezceremonialnie z Polski wydalani, to sytuacja, jaka powstała po transformacji ustrojowej, umożliwiła im nielegalny pobyt. W kilku znanych mi przypadkach Afrykanie ci korzystali z pomocy przyjaciół z tego samego kraju albo Polek, z którymi weszli w nieformalne związki. Zazwyczaj mieszkali u tych osób i byli przez nie częściowo utrzymywani, jeśli nie trudnili się handlem bazarowym lub innymi dorywczymi zajęciami.

Im dłużej przebywają w Polsce, tym trudniej jest im się ujawnić lub zdecydować na powrót. Na ogół obawiają się podjąć jakichkolwiek kroków w celu legalizacji swego pobytu, obawiając się ryzyka wydalenia, które jest zresztą w ich przypadku bardzo prawdopodobne<sup>65</sup>. Nawet jeśli wspomniane osoby nie należą w rzeczywistości do osób z marginesu społecznego (pracują zarobkowo, mają w swych nieformalnych związkach dzieci), to ich nielegalny pobyt wyklucza faktycznie rzeczywistość adaptację.

Drugą grupę potencjalnie zmarginalizowanych mogą stanowić osoby wywodzące się ze środowiska nielegalnych migrantów–uchodźców, którzy zaczęli przybywać do Polski od początku lat 90. Nieotrzymanie statusu uchodźcy po długim na niego oczekiwaniu i brak pieniędzy na „przerzut” na Zachód powodowały, że niektórzy zostawali w Polsce, utrzymując się również z handlu na bazarach albo nielegalnych „interesów”, jak handel narkotykami, fałszerstwa dokumentów czy rozmaitego typu oszustwa (odnotowano np. próby podrabiania podpisów na skradzionych czekach podróżnych). W tej grupie znajdują się również niektórzy uznani uchodźcy z krajów afrykańskich, którzy nie podjęli rzeczywistego wysiłku w celu dostosowania się do sytuacji w Polsce, a z różnych przyczyn nie wyjechali (przy-

---

<sup>65</sup> Problem ten miała rozwiązać nowa Ustawa o cudzoziemcach z 13 czerwca 2003 roku (DzU, nr 128, poz. 1175). Przyjęła ona tzw. abolicję, czyli możliwość zalegalizowania pobytu cudzoziemców od lat przebywających w Polsce nielegalnie, lub tzw. małą abolicję, czyli możliwość opuszczenia Polski przez tych cudzoziemców bez ponoszenia konsekwencji. Obowiązywała ona jednak tylko do 31 grudnia 2003 roku i adresowana była głównie do Ormian. Tak więc wspomniani tu przeze mnie Afrykanie nie skorzystali z niej.

najmniej na stałe) do krajów zachodnich<sup>66</sup>. Byli wśród nich tacy, którzy zajęli się przemytem<sup>67</sup>. Trudno powiedzieć, ilu Afrykanów znajduje się w Polsce obecnie bez zalegalizowania pobytu i stałej pracy oraz niezdolnych do jej podjęcia. Wśród odnotowanych przestępstw popełnianych przez cudzoziemców w Polsce obywatele krajów afrykańskich znajdują się na końcu listy, ale wynika to również z ogólnie małej ich liczby. W zakładach karnych, z tego, co wiadomo, nie stwarzają żadnych problemów i szybko integrują się z polskimi więźniami. W statystyce cudzoziemców odbywających karę więzienia w Polsce przeważają obywatele państw byłego ZSRR i niektórych krajów Azji<sup>68</sup>.

Marginalizacji ulegają też, jak już wspomniałem, dzieci z pokolenia urodzonego na emigracji, choć raczej nie dotyczy to jeszcze Polski, ale afrykańskich diaspor w Paryżu czy Londynie, zamieszkałych w ubogich dzielnicach na przedmieściach. Środowisko, w jakim dorastają tam niektóre dzieci Afrykanów, wpływa na ich możliwości edukacyjne i pozycję społeczną. Drugą przyczyną marginalizacji była też rozpowszechniony wśród niektórych grup imigrantów z Afryki zwyczaj oddawania dzieci różnym zastępczym opiekunom, którzy z reguły nie przejawiają należytej troski o nie. Dotyczy to przeważnie dzieci tych rodziców, którzy pracują lub uczą się albo przebywają w areszcie lub zakładzie karnym. W niektórych krajach afrykańskich zwyczaj ten jest dość popularny, ale na emigracji w Europie nie zdaje egzaminu. W Afryce jest to swoisty trening w celu nauczenia dziecka dyscypliny, na emigracji wynika tylko z walki o przetrwanie. Przeniesienie pewnych zwyczajów z kultury tradycyjnej do zupełnie nowego środowiska nie zawsze więc kończy się sukcesem, gdyż brakuje czynników i warunków, które w tradycyjnej kulturze decydowały o ich sensowności i zasadności.

### Dwuznaczność separacji

W wyniku kontaktu kulturowego może nastąpić również uświadomienie sobie przez członków danej grupy specyfiki własnej kultury i podniesienie jej do rangi wartości szczególnie cenionej. Są nawet przypadki ostentacyjnego podkreślania własnej odmienności. W rezultacie między imigrantami a społecznością przyjmującą proces adaptacji może prowadzić nie tyle do asymilacji, co raczej do względnej „izolacji kulturowej” między obiema grupami. Może mieć ona charakter endogeny (gdy dąży do niej sama określona społeczność imigrantów) lub egzogeny, gdy

<sup>66</sup> Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy był oczywiście brak wystarczającej pomocy w ramach istniejących dotąd programów integracyjnych.

<sup>67</sup> Oto przykładowa historia jednego z nich. Po otrzymaniu po dwóch latach od przybycia do Polski statusu uchodźcy i karty czasowego pobytu zamieszkał w Warszawie i zaczął handlować na Stadionie papierosami z przemytu i afrykańskimi pamiątkami. Jednocześnie nawiązał kontakty z organizatorami przerzutu do Niemiec, stając się osobą dostarczającą im klientów, za co otrzymywał pieniądze. Stał się osobą zaufaną dla wielu Afrykanów, dla których Polska była tylko przystankiem w drodze do Niemiec. W końcu postanowił zająć się tym samodzielnie, opuścił Warszawę i osiedlił w jednej z miejscowości w pobliżu granicy zachodniej.

<sup>68</sup> I. Rzeplińska, *Przestępczość cudzoziemców w Polsce*, Warszawa 2000.

mamy do czynienia z odrzuceniem tej grupy przez otoczenie<sup>69</sup>. W pierwszym przypadku mówimy o separacji kulturowej wynikającej z chęci zachowania przez przybyszów własnego tradycyjnego stylu życia i wartości uznawanych za ważne. W drugim, gdy jest ona narzucona, raczej o segregacji, której symbolem stał się w XX wieku system apartheidu w RPA. W większości przypadków zjawisko separacji między różniącymi się społecznościami wynika ze wzajemnych dążeń grup do zachowania swojej identyczności kulturowej i tożsamości. Może też wynikać z obawy znalezienia się w sytuacji konfrontacji kulturowej, czy też przymusu tolerowania nieakceptowalnych zachowań, jest więc pewną próbą uniknięcia konfliktów:

„My to może nie powiemy na Murzynów złego słowa, bo nie mamy z nimi kontaktu, ale jak się ma, to może coś w nich razi, bo zawsze coś razi, nawet do drugiego Białego” [W 2–57].

W państwach przednowoczesnych istotą względnie trwałej separacji kulturowej było prawo do posiadania przez różne grupy odrębnych systemów jurysdykcji na tym samym terytorium. Dzięki nim przywódcy danej społeczności mogli utrzymać wewnętrzną kontrolę wśród jej członków i nie dopuszczać do asymilacji. W przeszłości najbardziej typowym przykładem tego typu systemu były autonomiczne wspólnoty religijne (*millet*) w imperium osmańskim, które z kolei dzieliły się wedle kryteriów językowych<sup>70</sup>. Względnie dobrowolna separacja nie mogła być jednak całkowita. Zawsze znajdowały się miejsca neutralne, jak centra miast i targowiska, gdzie stale dochodziło do wzajemnych kontaktów. Dzieci z różnych grup bawiły się często razem. Niekiedy wbrew obowiązującej endogamii zdarzały się i małżeństwa mieszane, a niektórzy outsiderzy kulturowi przejmowali elementy obcej kultury, a nawet się asymilowali.

Wzajemne stereotypy o sobie kwitły, ale grupy współpracowały ze sobą, posiadały wspólne instytucje, żyjąc obok siebie w pokoju, respektując granice kulturowe i terytorialne. Nie wykluczało to zachowań ksenofobicznych, konfliktów i krwawych pogromów, do jakich dochodziło w czasach wojen i kryzysów, ale zasadniczo grupy sąsiadujące ze sobą, poniekąd dzięki utrzymywaniu dystansu, tolerowały się wzajemnie. Ta forma koegzystencji różnych grup kulturowych i etnicznych była dość powszechna wszędzie tam, gdzie żyły one obok siebie, ale nie ze sobą. Tak było w dawnej Rzeczypospolitej, a współcześnie podobne relacje panują jeszcze w wielu państwach afrykańskich.

We współczesnym modelu państwowości typu zachodniego o odrębnych systemach jurysdykcji, autonomii terytorialnej czy rozwiązaniach typu korporacyjnego nie ma w ogóle mowy, gdyż — jak pisze Michael Walzer — państwo narodowe samo jest czymś w rodzaju korporacji, roszczącej sobie prawo do wyłączności we

<sup>69</sup> Z. Staszczak, hasło: izolacja kulturowa, w: *Słownik...*, op. cit., s. 165.

<sup>70</sup> We współczesnym języku tureckim słowo *millet* oznacza „naród”.

wprowadzaniu takich regulacji na swym terytorium<sup>71</sup>. Demokratyczne i liberalne państwa narodowe stworzyły natomiast warunki do powstania tzw. społeczeństwa obywatelskiego, mającego być wspólnotą wolnych i równych obywateli, którym przysługują takie same prawa, ale z której nikt, kto żyje na danym terytorium, nie może być wykluczony<sup>72</sup>. W tej sytuacji państwa takie tolerują wprawdzie i uznają prawa mniejszości, ale nie tyle grup, co jednostek wchodzących w ich skład, traktowanych najpierw jako obywatele, a dopiero potem jako przedstawiciele określonych mniejszości. Mogą oni jak wszyscy tworzyć dobrowolne stowarzyszenia, organizacje kulturalne, szkoły prywatne itp. Nie mogą jednak organizować się w autonomiczne wspólnoty i sprawować pełnej kontroli nad członkami swoich grup mniejszościowych, tak jak to było w systemie *millat* i innych mu podobnych. W niektórych krajach także żądania imigrantów dotyczące możliwości wyrażania własnej kultury w sferze publicznej, jak choćby noszenie chust przez kobiety w szkołach państwowych, budzą już niepokój władz reprezentujących większość<sup>73</sup>. Jeszcze większy niepokój budzi powstawanie takich systemów jurysdykcji niejako w podziemiu, w tym rozmaitych mafii etnicznych, wyjątkowo trudno przenikalnych dla służb państwowych<sup>74</sup>.

W rezultacie w każdym współczesnym państwie narodowym jest mniej miejsca dla odmienności, niż to było możliwe w przeszłości w wieloetnicznych imperiach. Jednak prawo stara się nie dopuszczać do wewnątrzgrupowej dyskryminacji i dominacji akceptowanej w państwie o takim modelu wielokulturowości. W rezultacie prowadzi to do rozluźniania wewnętrznej kontroli w ramach grupy mniejszościowej i stopniowego zacierania odrębności grupy i jej sposobu życia, a więc asymilacji względnie w przypadku jej niepowodzenia — marginalizacji. Reakcją na ten proces może być z kolei powstawanie w ramach danej diaspory wewnętrznych podgrup charakteryzujących się sekciarskimi rygorami<sup>75</sup>.

Aby rozmaite grupy imigranckie mogły rządzić się swoimi prawami, do ich względnej separacji dochodzi nadal mimo braku zgody władz współczesnych państw. Powodem jest choćby wspomniany już stres kulturowy, który przeżywają imigranci. Będący w szoku kulturowym z reguły spontanicznie bronią własnych tradycyjnych sposobów bycia, przyjmując postawę negacji wobec kultury zastanej

<sup>71</sup> M. Walzer, *O tolerancji*, Warszawa 1999, s. 37.

<sup>72</sup> E. Shils, *Co to jest społeczeństwo obywatelskie?*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie, rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Warszawa 1991, s. 9–54; patrz także Z. Sokolewicz, *Suwerenność, narodowość, wielokulturowość*, w: *Suwerenność i integracja europejska, materiały pokonferencyjne*, w serii „Monografie i Studia CE UW”, Warszawa 1999, s. 297–307.

<sup>73</sup> M. Walzer, op. cit., s. 38.

<sup>74</sup> Znane są przypadki społeczności imigranckich, które nawet w niesprzyjającym im otoczeniu umiały zachować przez wieki własne systemy jurysdykcji i dzięki temu m.in. nie uległy asymilacji, jak choćby system sądów starszyny wśród Cyganów polskich. Współcześnie pewne formy wewnętrznej kontroli i samoorganizacji w związku z nielegalną działalnością gospodarczą zaobserwowano w Polsce wśród imigrantów z Armenii i Wietnamu, przez funkcjonariuszy państwowych przesadnie określone mianem mafii.

<sup>75</sup> M. Walzer, op. cit., s. 40.

i szukają wsparcia w grupie sobie podobnych. Jeśli są w dostatecznej liczbie, to zazwyczaj dążą do tworzenia dzielnic etnicznych w dużych miastach krajów imigracyjnych. W tzw. getcie etnicznym imigrantowi żyje się łatwiej pod każdym względem. Łatwiej zachować swoje zwyczaje, język i upodobania kulinarne. Współprace wymuszają też realia ekonomiczne. Wśród swoich łatwiej jest dostać pracę i przeżyć negatywne skutki szoku kulturowego. Postawy społeczności przyjmujących z reguły temu sprzyjają, czego nie można już powiedzieć o rządach we współczesnych państwach, które robią wszystko, aby rozproszyć imigrantów i do separacji nie dopuszczać. Niektóre kraje europejskie starają się stosować politykę tzw. zdecentralizowanej koncentracji<sup>76</sup>. Zdając sobie sprawę, że indywidualne rozpraszenie imigrantów nie ma dużych szans powodzenia, starają się osiedlać obcych w małych kilkudziesięcioosobowych grupach na terytorium całego kraju, aby tylko uniknąć powstawania dużych gett. Ponieważ w demokratycznych państwach prawa nie ma zwykle możliwości zmuszenia siłą imigrantów do mieszkania w określonych miejscach, władze w tych krajach stosują pośrednią drogę wiązania świadczeń socjalnych z ustalonym przez nich miejscem. Efekty takiej polityki są jednak niewielkie, imigranci bronią się przed nią jak mogą, gdyż poczucie wyobcowania i rasizmu w małych społecznościach lokalnych jest dużo większe niż w wielkich metropoliach<sup>77</sup>.

W przypadku Afrykanów osiedlonych w Polsce ich ogólnie niewielka liczebność, a w dodatku fakt, że nie stanowią oni spójnej diaspory, dzieląc się na grupy narodowe, językowe i regionalne, sprawiają, że zjawisko separacji terytorialnej ich jeszcze nie dotyczy<sup>78</sup>. Polscy Afrykanie, poza specjalnymi imprezami, również wyjątkowo rzadko manifestują publicznie swą kulturową odmiennność.

W wielkich miastach zachodnioeuropejskich tzw. getta etniczne, skupiające określone etnosy/narody afrykańskie, np. Arabów, Berberów, Jorubów, Hausa, Etiopczyków, Somalijszczyków czy Sudańczyków, są już faktem<sup>79</sup>. W dzielnicach takich przynajmniej część reprezentantów zamieszkałych tam grup stara się zachowywać swoje szczególne znaki tożsamości, jak język, kuchnię, tradycyjne stroje i zachowania, a nawet znaki fizyczne na twarzach. Powstają tam drobne wytwórnie, sklepiki, restauracyjki, tanie hoteliki i biura podróży lub biura spedycyjne nastą-

---

<sup>76</sup> W ramach programów integracyjnych uznanych uchodźców również w Polsce Wojewódzki Urząd Mazowiecki rozpoczął osiedlanie cudzoziemców biorących udział w programie w mniejszych miejscowościach, jak: Płock, Siedlce, Radom czy Piaseczno.

<sup>77</sup> W Szwecji i Norwegii, gdzie władze stosują taką politykę i nakazują m.in. Afrykanom osiedlać się w małych miejscowościach, nawet w kołom polarnym, dochodzi również czynnik dostosowania się do wyjątkowo trudnego środowiska przyrodniczego.

<sup>78</sup> W przypadku imigrantów przybywających do Polski od lat 90. jedynie Wietnamczycy, wynajmując bądź wykupując mieszkania obok siebie w niektórych blokach w Warszawie, dali znak, że ze zjawiskiem tym w dłuższej perspektywie trzeba liczyć się i w Polsce.

<sup>79</sup> Dotyczy to nie tylko poszczególnych dzielnic miast, ale nawet regionów. Np. górale z masywu Rif osiedlają się głównie we francuskim Nord, członkowie plemienia Szleuh i Mozabici w basenie paryskim; za R. Vorbrich, *Franco-Maghrebins. Muzulmanie z Magherebu w Europie Zachodniej*, „Sprawy Narodowościowe”, seria nowa, t. 4, z. 1(6), s. 97–116.



wione na zaspokajanie potrzeb, gustów i skromnych możliwości nabywczych Afrykanów. Niekiedy właśnie na emigracji reprezentanci niektórych grup czują wyraźną potrzebę, choćby tylko od święta, podkreślenia swej odrębności. Choć ubiór europejski dominuje, to jednak obok powszechnych już chust i długich płaszczy u muzułmanek także mężczyźni z krajów arabskich, z Etiopii, Somalii, Senegalu czy Nigerii, manifestacyjnie zakładają swoje stroje narodowe. Specjalne sklepy zajmują się sprzedażą farbowanych indygo lub wykonanych w stylu np. Joruba materiałów bawełnianych i odzieży, importowanej z Nigerii, Ghany czy Sudanu. Imigranci w takich miejscach bez skrępowania używają też własnego języka w miejscach publicznych, zmuszając nawet miejscowych sprzedawców do uczenia się niektórych zwrotów z ich języków, jak np. joruba w okolicy Liverpool Street w Londynie.

Głównym sposobem podtrzymywania swojej tożsamości i zewnętrznej separacji we wspólnotach imigranckich wydaje się religia. W dużych diasporach etnicznych w Europie kultywowane są nadal tradycyjne wierzenia afrykańskie, jak np. kult Orisa wśród Jorubów w Londynie, a wierzenia w tradycyjną magię czy praktykowanie kultów opętania nie są wśród Afrykanów zjawiskiem rzadkim<sup>80</sup>. Nie tylko jednak wierzenia tradycyjne, ale również chrześcijaństwo i islam odgrywają taką rolę. Pomimo bowiem uniwersalistycznych założeń tych religii wśród wyznawców każdej z nich istnieje tendencja do oswojenia tych religii w ramach własnej kultury, modlenia się akurat w tej świątyni, gdzie robią to przedstawiciele własnej grupy etnicznej lub przynajmniej własnego kręgu kulturowego. I tak na ogół „Czarni muzułmanie” nie modlą się w meczetach razem z Arabami, ale tam, gdzie dana diaspora etniczna jest dostatecznie liczna i posiada własne meczety, jak np. Senegalczyki we Francji czy Hiszpanii albo nigeryjscy muzułmanie w Londynie<sup>81</sup>. Dodatkowo skupiają się w zakonach sufickich, które również mogą mieć charakter etniczny, jak np. bractwo *muridijja*, skupiające Senegalczyków w Hiszpanii<sup>82</sup>.

Podobnie jest w przypadku afrykańskich chrześcijan, wielu z nich to wyznawcy Kościołów afrochrześcijańskich lub afrokaraimskich. Nawet jednak afrykańscy katolicy wolą chodzić na msze odbywające się w ich języku rodzimym lub narodowym. Symbole i znaki przynależności religijnej są często manifestowane zarówno przez muzułmanów, jak i chrześcijan, choćby w postaci naklejek na samochodach z wykaligrafowaną szahadą lub napisami typu: „Bogu dzięki za Jezusa” lub „Trzymaj się z dala, przy mnie są aniołowie”. Jedni i drudzy zabiegają także o utworzenie i możliwość posyłania dzieci do szkół wyznaniowych.

Szczególny niepokój państw przyjmujących budzi kontynuowanie przez niektóre grupy afrykańskie na emigracji praktyk drastycznie różniących się z war-

<sup>80</sup> B. Akintunde Oyetade, *Yoruba Community in London*, „African Languages and Cultures”, 1993, nr 6, s. 69–92.

<sup>81</sup> Podobnie jest w Polsce. Arabowie i Somalijczycy nie modlą się razem z polskimi Tatarami. Czeczeni także z tego względu nie chodzą do warszawskiego meczetu.

<sup>82</sup> R. Stryjewski, *Muzułmanie w Hiszpanii*, w: A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2005.

tościami kultury europejskiej. Dotyczy to w szczególności podtrzymywania małżeństw poligynicznych, wydawania za mąż nieletnich dziewcząt, rytualnych tortur, zwyczajów okaleczania genitalnego dziewcząt. Te ostatnie stały się prawdziwym problemem w niektórych państwach Europy Zachodniej i ciężkim orzechem do zgryzienia dla tamtejszych sądów. Można je również zinterpretować jako manifestacyjne podkreślanie chęci zachowania własnej tożsamości, tym skuteczniejsze, że wymuszające potem zawieranie małżeństw endogamicznych.

Obok wyznawanej wspólnie religii i utrzymywania nieformalnych więzi w państwach europejskich istnieją setki zarówno formalnie zarejestrowanych, jak i nielegalnych, większych lub mniejszych organizacji, zapewniających wsparcie członkom swoich grup. Nie są one w stanie, jak napisałem wyżej, podporządkować sobie w państwach demokratycznych wszystkich członków danego etnosu, ale mimo to stawiają sobie za cel utrzymywanie pewnej jedności i solidarności grupowej, jak np. Yoruba Society w Wielkiej Brytanii<sup>83</sup>. Zajmują się świadczeniem wzajemnej pomocy członkom swojej społeczności, którzy znaleźli się w kiepskiej sytuacji materialnej lub psychicznej. Organizacje takie pomagają nawet przy spłacaniu pożyczek bankowych oraz świadczą pomoc humanitarną, a niekiedy inwestują w krajach swojego pochodzenia. W ten pośredni sposób są w stanie przynajmniej część danej diaspory etnicznej kontrolować.

Wśród separujących się diaspor etnicznych, zwłaszcza tych mniejszych liczebnie, dochodzi również do integracji w ramach szerszych wspólnot imigranckich, zrywania z tożsamością własnego etnosu czy narodu, a poszukiwania innej, szerszej, np. panafrykańskiej w sensie „rasowym” czy w ramach wspólnoty muzułmańskiej<sup>84</sup>. Przykładem mogą być niektóre zjawiska występujące w kulturze grup młodzieży afrykańskiej. Jedną z ich oznak jest panująca od lat 70. moda na specyficzną fryzurę, tzw. dredy, upowszechniająca się wśród afrykańskiej młodzieży imigranckiej w całej Europie, również w Polsce, przejęta oczywiście od rastafarian, ale nieakceptowana w tradycyjnych kulturach Afryki. Noszenie jej nie oznacza bynajmniej utożsamienia się z ruchem rastafarian, gdyż nie idą za tym inne praktyki charakterystyczne dla tej grupy religijnej. Źródła takiego wyróżniania są jednak podobne jak cały rastafarianizm, także samo noszenie dredów jest symbolem kryzysu tożsamości narodzonego z odrzucenia<sup>85</sup>. Podobnie wśród wyznawców islamu znane są przykłady przenoszenia i przyjmowania idei powstałych w jednych środowiskach imigrantów muzułmańskich przez inne i publicznego de-

---

<sup>83</sup> B. Akintunde Oyetade, op. cit.

<sup>84</sup> Wyrazem tych poszukiwań są m.in. liczne stowarzyszenia o ponadnarodowym charakterze przede wszystkim skupiające muzułmanów, ale wśród nich także „czarnych” wyznawców islamu, jak np. Federacja Stowarzyszeń Muzułmańskich Afryki, Komorów i Antyli we Francji; J. Zdanowski, *Muzułmanie we Francji*, w: A. Parzymies (red.), op. cit., s. 442.

<sup>85</sup> F. Denis, *Behind the Front Lines, Journey into Afro-Britain*, London 1988, s. 25.

monstrowania swego wyznania wobec społeczności rodzimej<sup>86</sup>. Szczególnie chodzi tu o zewnętrzne symbole, jak strój (chusty zasłaniające włosy u kobiet), brody u mężczyzn i niektóre zachowania, jak spożywanie wieprzowiny i alkoholu, podawanie rąk kobietom, nawet jeśli w swoich krajach pochodzenia nie przestrzegali tego typu nakazów.

\*

Europejczycy, którzy osiedlali się w Afryce, separowali się od ludności miejscowej w sposób jeszcze bardziej demonstracyjny. W tym przypadku wspomagało to silne przeświadczenie o własnej wyższości cywilizacyjnej i „rasowej” oraz fakt, że przybywali jako zdobywcy i kolonizatorzy. W czasach kolonialnych wszyscy Biali, z wyjątkiem może niekiedy Portugalczyków, wszędzie utrzymywali zasadę separacji rezydencjonalnej i endogamii „rasowej”, budując swoje domy w miastach, w osobnych dzielnicach, a farmy na wydzielonych terytoriach:

„Jest tam system tak zwanego parkowania Negrów, to znaczy przydzielania im obszarów, które mogą zamieszkiwać (...) Wydaje się, że to mądry system, gdyż Murzyni i Europejczycy są daleko od siebie trzymani i gdy sam rząd kolonii ziemie w ten sposób rozdziela, nie pytając głupich Negrów o zdanie”<sup>87</sup>.

Poruszano się też osobnymi środkami komunikacyjnymi. Wprawdzie w domach i dzielnicach Białych zatrudniano wielu Czarnych, ale ten fakt służył także podkreśleniu własnej wyższości, a więc również w pewien sposób demonstrował separację. Czarni usługiwali Białym. Standardem było, że Europejczycy w Afryce mieszkali w wielkich domach z ogrodami. Zatrudniali służącego, ogrodnika, kucharza, niańkę do dzieci, strażnika czy szofera. Także wśród polskich specjalistów kontraktowych, którzy wcześniej nie mieli żadnych kontaktów z Afrykanami, było to spostrzegane jako całkowicie normalne. Co więcej, istniał wśród Białych pewien rodzaj społecznego przymusu, aby zachowywać pewne reguły obowiązujące „cywilizowanego człowieka”. Europejczyk, który ich nie zachowywał, a oczywiście i tacy się zdarzali, był narażony na ostracyzm towarzyski wśród swoich. Powyższe wzory separacji i wyróżnienia, choć istniały wszędzie w Afryce, w RPA w okresie apartheidu zostały przez administracyjne zakazy i nakazy doprowadzone do absurdu, co wywołało reakcję negatywną ostatecznie także wśród samych Białych.

Współcześnie mimo zniesienia apartheidu, potępienia kolonializmu i rasizmu nadal można zaobserwować charakterystyczne „stosunki unikania” między „rasami” nie tylko w samej RPA i innych krajach afrykańskich, ale również w USA i Europie<sup>88</sup>. W konkretnych sytuacjach mają one oczywiście różną intensywność,

<sup>86</sup> J. Zdanowski, *Kulturowe uwarunkowania strategii integracyjnych imigrantów (przykład diasporę muzułmańskiej w Wielkiej Brytanii)*, w: *Diaspory*, J. E. Zamojski (red.), „Migracje i Społeczeństwo”, nr 6, Warszawa 2001, s. 40–52.

<sup>87</sup> L. Xsiaże Sapieha, *Wulkany Kivu. Wspomnienia z podróży*, Kraków 1934.

<sup>88</sup> Terminu „stosunki unikania” antropolodzy używali zasadniczo w odniesieniu do różnych nakazów zaniechania wzajemnych kontaktów w ramach grup pokrewieństwa, S. Szykiewicz, hasło: stosunki

poczynając od lekkiej rezerwy do całkowitego nawet zaniechania kontaktów. Tam, gdzie separacja jest normą, wymuszana jest ona zwykle zarówno przez środowisko Białych, jak i Czarnych. Nagła zmiana zachowania np. przez pojedynczego Białego nie musi wcale spotkać się z uznaniem ze strony Czarnych. Zdarza się, że stosunki unikania między „rasami” wydają się mieć charakter tylko podziałów społecznych (unikania biednych przez bogatych), ale często nawet bogaci Afrykanie nie sąsiadują bezpośrednio z Białymi, a jeśli nawet, to i tak nie dochodzi między nimi do bliskich relacji. Zamożni Czarni mają swoje domy, urządzone na swój sposób, swoje towarzystwo i swój zupełnie odmienny styl życia i zabawy. Jeśli przypadkiem takie domy sąsiadują ze sobą, to dochodzi do sąsiedzkich konfliktów. Zdaniem wielu, bariera ta nie zostanie zniesiona nigdy, nawet przy wyrównanym poziomie majątkowym.

Przykładem stosunków unikania, mimo oficjalnego potępienia zjawiska segregacji rasowej, mogą być przytoczone niżej wspomnienia polskiej studentki z jej lat szkolnych z Zimbabwe:

„W każdym roczniku były po dwie klasy — klasa «niebieska» ze zdolniejszymi uczniami oraz klasa «brązowa» z tymi, którzy mieli kłopot z nauką. Klasy «brązowe» w większości przypadków składały się prawie z samych czarnych Zimbabwańczyków. Nie pamiętam, żeby w mojej klasie w sposób jawny dochodziło do dyskryminowania dzieci czarnych przez białe. Nie dochodziło jednak też do integracji — dzieci białe przebywały raczej w swoim gronie, a dzieci czarne w swoim. O czarnych dziewczynkach nie wiedziałam właściwie nic, co musiało wynikać z rzadkich rozmów z nimi na placu zabaw. Tym bardziej, że czarni mówili między sobą w szona, więc nigdy nie było wiadomo, czy kogoś nie obgadują”.

Studentka wspomniała również, że na jednej z imprez urodzinowych u Białych była nawet raz obecna jedna z czarnych dziewczynek. Z jej obecności nie zdawała sobie jednak sprawy. Dopiero po latach zauważyła, przeglądając kasetę wideo z tego przyjęcia, że Czarna:

„(...) do nikogo się nie odzywała i nie uczestniczyła w zabawach grupowych, tylko przez całą imprezę siedziała w innym pokoju i bawiła się pianinem”.

Było przyjęte w tym środowisku, że czarne dziewczynki nadawały się tylko do tego, aby zaplatać białym warkoczyki na głowie: „wydaje się, że obie strony były zadowolone z tego rozwiązania, bowiem nam było przyjemnie, a czarne dziewczynki miały satysfakcję, gdyż same lubiły pleść te włosy”. Kiedy jednak — jak wspomina — pocałowała jedną z czarnoskórych dziewczynek, dziękując jej w ten sposób za zaplecenie warkoczyków: „wówczas podeszła do mnie przyjaciółka — Bułgarka i spytała się, czy nie brzydzę się całować Czarnych”.

Najgorzej jednak wyglądała lekcja z języka szona:

„(...) odbywały się one w warunkach totalnego chaosu w klasie — dzieci biegały, krzyczały, robiły wszystko, byle tylko nie uczyć się szona (...) Pamiętam, że wszyscy żywiłiśmy

---

unikania, w: *Słownik...*, op. cit., s. 330. Niemniej jednak podobne zjawisko można obserwować również między obcymi grupami etnicznymi czy „rasowymi”.

przekonanie, że szona nam się do niczego nie przyda, bo i tak z Czarnymi można się dogadać po angielsku. Na tym etapie nie byliśmy ciekawi, żeby dowiedzieć się czegoś na temat ich kultury. Nie wiem też dlaczego czuliśmy się bezkarnie, kiedy robiliśmy zamieszanie na lekcjach (...) Jest mi dzisiaj szczególnie przykro z powodu tych nauczycielek, które jak przypuszczam nie odważyłyby się wymierzyć klapsa rozwydrzonym białym dzieciom, obawiając się reakcji niektórych rodziców”.

Przy tego typu relacjach między Białymi a Czarnymi trudno się nawet spodziewać, że Afrykanie będą bardziej tolerancyjnymi w stosunku do Europejczyków, zwłaszcza w momencie, gdy ci ostatni zaczną naruszać ich przestrzeń:

„Syn jednego małżeństwa polonijnego, które mieszkało w Zimbabwe od ponad 50 lat, gdy zepsuł mu się samochód na obrzeżach miasta, postanowił skorzystać z publicznego autobusu, którymi jeżdżą sami Czarni. Biali poruszają się prywatnymi samochodami. Został z niego natychmiast wyrzucony i obrzucony stekiem wyzwisk. Może Czarni nie chcieli, by bogaty, biały gówniarz, panoszący się w swoim samochodzie, w podobny sposób panoszył się w autobusie, który był zarezerwowany tylko dla swoich”.

\*

Potrzeba separacji kulturowej/rasowej może wyrażać się w wielu formach, jak np. unikaniu przebywania w tych samych pomieszczeniach, siedzenia obok siebie nawet w miejscach publicznych, np. w autobusie lub kinie (obserwowane również w Polsce), wspólnego spożywania posiłków i wspomnianych już wcześniej kontaktów z płcią przeciwną. Często przyjmują formę zaleceń higienicznych, jak zmuszanie przez Europejczyków swoich czarnych służących do nakładania białych rękawiczek (byle by Czarni nie dotknęli czegoś, co później mogą dotknąć Biali), czy wspomniane już wcześniej przeze mnie zabiegi kierownictwa budynku MSWiA na ul. Koszykowej w Warszawie, by wchodzący do niego egzotyczni uchodźcy nie dotykali przypadkiem tych samych powierzchni, co pracujący tam urzędnicy, czy kwatowanie przez administrację niektórych domów studenckich Afrykanów na osobnych piętrach albo inne tablice rejestracyjne dla samochodów cudzoziemców w okresie PRL.

Wszędzie tam, gdzie niemożliwa jest separacja rezydencjonalna, gdzie ludzie z różnych grup muszą żyć i pracować razem, stosunki między nimi mogą pozornie wyglądać na pozbawione tego typu zachowań. Nikt nie demonstruje swojej wyższości i nie unika podawania rąk. Dochodzi jednak i tu do separacji emocjonalnej — unikania jak ognia głębszych więzi, większej otwartości, zaprzyjaźniania się, a przede wszystkim do niedopuszczania obcych do instytucji, w których faktycznie realizują się więzi społeczne. Rodzina, różne stowarzyszenia, kluby, grupy parafialne przy kościołach, wszystko to są kręgi w wielu państwach zachodnich szczególnie zamknięte przed Afrykanami i innymi cudzoziemcami. W przypadku różnic religijnych separacja nie kończy się nawet po śmierci, czego starają się przestrzegać szczególnie muzułmanie<sup>89</sup>.

<sup>89</sup> Muzułmanin nie może być pochowany na cmentarzu chrześcijańskim, ale cmentarze komunalne również w zasadzie nie wchodzi w rachubę ze względu na obowiązek we wszystkich państwach europejskich (tłumaczony względami sanitarnymi, a nie kulturowymi) chowania zmarłych w trumnach,

\*

Zjawisko unikania obcych, separacji, niechęć do asymilacji oraz podtrzymywanie własnej kultury może przejawiać się w rozmaitych formach i mieć różne korzenie. Stosunek Polaków i innych zachodnich społeczeństw do tych zachowań imigrantów, a jednocześnie do ich dążeń asymilacyjnych musi być więc również niejednoznaczny, niepozbawiony ambiwalencji, a nawet hipokryzji. Może być on zarówno pozytywny, jak i negatywny w zależności od tego, na jakie aspekty akurat zwracają uwagę wypowiadający się. Współcześnie rozmaici specjaliści w zakresie nauk społecznych, a za nimi politycy i przedstawiciele administracji zazwyczaj potępiają zarówno narzucanie asymilacji, jak i sprzyjanie bądź wymuszanie na imigrantach separacji. Pierwsze rozwiązanie (przynajmniej oficjalnie) uważa się za nieskuteczne, w dodatku naruszające godność jednostek i prowadzące do wykluczenia społeczno niezasymlowanych migrantów. W praktyce rozwiązania ustrojowe w państwach zachodnich i rzeczywista, a nie tylko deklarowana polityka wobec imigrantów raczej jednak nie sprzyjają zachowywaniu przez przybyszów i ich potomków własnej tożsamości. Pełną asymilację, choć się o niej nie mówi, nadal wielu decydentów uważa za najlepszą formę akulturacji. Zakłada się w dalszym ciągu, że tylko w pełni zasymilowani imigranci przestaną być źródłem problemów, tak dla państwa przyjmującego, jak i dla siebie samych.

Z tego też względów potępia się separowanie odmiennych kulturowo grup, nawet gdy jest ona rezultatem ich własnych dążeń. Tak zwana gettyzacja uznawana jest powszechnie za zjawisko szkodliwe. Getta spostrzegane są nie tylko przez policję jako strefy wzmożonej przestępczości, ale przede wszystkim widzi się w nich strefy konkurencyjne wobec samego państwa, co jest wynikiem, wspomnianej tu wcześniej, nietolerancji współczesnych państw zachodnich wobec odrębnych systemów kontroli społecznej i jurysdykcji wszelkich mniejszości. Adaptacja imigrantów w takich sytuacjach dokonuje się wyłącznie na poziomie niezbędnych praktycznych kontaktów ze społecznością przyjmującą, z zachowaniem większości zwyczajów wyniesionych z kraju pochodzenia. Dalszy proces akulturacji nie postępuje, co uważane jest za zjawisko negatywne.

Rzadko jest to jednak przeciwko niej główny zarzut, częściej wysuwa się argumenty o charakterze etycznym, kojarząc tę formę akulturacji głównie z separacją przymusową, z segregacją, rasizmem i apartheidem, które zostały przez społeczeństwa zachodnie po II wojnie światowej solidarnie potępione. Były to również wynalazki państwa narodowego, które założyło, że jedna dominująca grupa powinna organizować całe życie publiczne w państwie według wzoru, który jej odpowiada. Symbolem takiej separacji stał się mur getta, spostrzegany jako więzienie. Wszelkie próby separacji podejmowane przez społeczność przyjmującą w stosun-

---

co narusza z kolei zasady muzułmańskie. Sprawa pochówków jest więc jednym z większych nierozwiązanych problemów diaspor muzułmańskich w Europie. Większość muzułmanów, których na to stać, wysyła ciała swoich zmarłych do krajów pochodzenia.

ku do imigrantów budzą więc dziś potępienie i oskarżenie o rasizm, dyskryminację i prześladowanie słabszych grup.

Jednocześnie zwolennicy swobodnej imigracji niekiedy domagają się od władz jak najszerszych praw dla imigrantów, w tym także prawa do ich samoorganizowania się, tym samym chyba nieświadomie stając się zwolennikami separacji. W Polsce niektórzy w tym kontekście przypominają tradycje wielokulturowości I Rzeczypospolitej, nie biorąc pod uwagę, że współczesne społeczeństwa obywatelskie wykluczają tego typu autonomię grup etnicznych i kulturowych, z jaką mieliśmy do czynienia w dawnych wieloetnicznych imperiach<sup>90</sup>.

### Uwarunkowania integracji

Wspomniane problemy z asymilacją i separacją migrantów spowodowały odejście od nich państw imigracyjnych i powstanie wspomnianej wyżej koncepcji integracji lub rozmaitych polityk pluralizmu etnicznego, wielokulturowości, czy transkulturowości jako trzeciej drogi w procesie adaptacji imigrantów<sup>91</sup>.

Polityka integracji zakłada również wykształcenie się społeczeństwa wielokulturowego. Przy czym wielokulturowość nie jest rozumiana tu jako życie różnych grup obok siebie na tym samym obszarze, ale właśnie ze sobą. Pojmowana jest jako wzajemne równoprawne przenikanie się, ale nie „rozpuszczanie” w jednym tygłu. Kultury imigranckie według tych założeń mają zachować swą odrębność, wchodząc jednak w skład kultury kraju przyjmującego na podobnej zasadzie jak kultury grup etnograficznych stanowią części kultury narodowej<sup>92</sup>.

Politykę w duchu podobnie rozumianej wielokulturowości po raz pierwszy, jeszcze w latach 60., zastosowała Kanada<sup>93</sup>. W latach 80. poszła w jej ślady Austra-

<sup>90</sup> W trakcie jednej z konferencji Robert Krzysztoń z Instytutu Paderewskiego podał przykład przyjęcia przez dawną Rzeczpospolitą 200 tys. muzułmanów (Tatarów), z którymi nie było żadnych problemów, więc dlaczego dzisiaj — pyta — mielibyśmy bać się muzułmanów, M. Kozień (red.), *Wielokulturowość a migracje*, Warszawa 2005.

<sup>91</sup> Wymienione polityki różnie były definiowane, ale łączy je odejście od teorii asymilacji i sprzeciw wobec gettyzacji imigrantów, dlatego nie będę się tu zajmował teoretycznymi różnicami między nimi, skupiając się na pojęciu integracji, które całkowicie zdominowało współczesny polski dyskurs polityczny i społeczny dotyczący imigrantów. Trzeba jednak pamiętać, że niektórzy autorzy mocno podkreślają różnicę między integracją rozumianą niekiedy jako polityka „tygla”, z której ma powstać nowa jakość, a koncepcjami pluralistycznymi akceptującymi różnorodność kulturową danego społeczeństwa; zob. m.in. J. Rex, *Multiculturalism in Europe and America*, „Nations and Nationalism”, 1995, nr 1; M. Nalewajko, *Spoleczeństwo narodowe czy wielokulturowe? Spory o teorie i kształt rzeczywistości na marginesie „Spoleczeństwa wieloetnicznego” G. Sartoriego*, „Dzieje Najnowsze”, 2003, nr 2.

<sup>92</sup> K. Kwaśniewski, hasło: integracja kulturowa, w: *Słownik...*, op. cit., s. 163.

<sup>93</sup> Przypomnieć można, że celem ówczesnego rządu kanadyjskiego na czele z premierem Pierre'em Trudeau miało być postawienie tamy separatyzmowi francuskojęzycznego Quebecu. Według zasady: „Chcecie równouprawnienia? Dobrze, ale nie dla dwóch, lecz stu kultur” — co okazało się polityką w tym przypadku niezwykle skuteczną; P. L. Bryden, *Multiculturalism and Canadian Immigration and*

lia, wprowadzając tzw. kartę wielokulturowości<sup>94</sup>. Obecnie w różnym zakresie, przynajmniej w sferze słownych deklaracji, zapowiadały jej wprowadzanie w zasadzie wszystkie zachodnie demokracje. Zakłada ona, że obcokrajowcy, którzy dostaną zezwolenie na osiedlenie się w obcym kraju, powinni opanować jego język urzędowy, mają przestrzegać praw oraz podstawowych norm zachowania i współżycia istniejących w kraju osiedlenia. Demokratyczne państwo prawa ma zagwarantować im natomiast równe szanse startu zawodowego, ułatwiać potwierdzanie kwalifikacji zawodowych uzyskanych poza krajem przyjmującym i dostęp do służby zdrowia. Towarzyszyć temu powinna rozbudowana edukacja wielokulturowa w szkołach, czyli nauka miejscowej młodzieży o kulturach innych niż własna. Uzupełniać ją powinna wielokulturowa telewizja i radiofonia. Imigranci powinni mieć prawo do uczestnictwa w życiu publicznym, praktykowania własnej religii, nauki we własnym języku, jak i własnych instytucji kulturalnych. Wymaga to więc dopuszczania imigrantów i ich potomków do aktywności politycznej, tym samym uczestnictwa jej reprezentantów w sprawowaniu władzy na różnych szczeblach, zgody na budowę świątyń, zakładania szkół wyznaniowych, w miejscach zbiorowego żywienia tworzenia wielokulturowej kuchni itd. Wyznawcy islamu dopominają się ponadto rozdziału płci w szkołach (przynajmniej na lekcjach WF-u), zezwolenia na noszenie muzułmańskich chust w pracy i szkołach, budowania specjalnych miejsc ablucji, zezwolenia na natychmiastowe po śmierci pochówki zmarłych tylko w całości, otwarcia ubojni i masarni *halal*, poszanowania praw do ramadanu i czasu modlitw.

Przybysze mają prawo do zachowania znacznej części swojej kultury pod warunkiem, że wszyscy będą podlegać jednemu prawu państwowemu, a ich kultura nie będzie naruszała zasadniczych wartości kraju przyjmującego, jak to jest w przypadku praktyk wielożeństwa, małżeństw aranżowanych, samosądów czy okaleczeń genitalnych. Poza tym nie będzie też zbyt nachalnie manifestowana w sferze publicznej. Integracja ma być procesem dwukierunkowym, wymagającym ustępstw i kompromisów zarówno od imigrantów, jak i społeczności przyjmujących.

Integracja jako typowa droga kompromisu nie zadawała jednak do końca ani jednej, ani drugiej strony i budzi szereg kontrowersji. W praktyce ma też różne oblicza i różny jest faktyczny stopień wprowadzania jej założeń w życie. Od koncepcji faktycznego multikulturalizmu, oznaczającego zgodę na utrzymywanie odrębności etnicznej i kulturowej różnych grup imigrantów pod warunkiem obywatelskiej lojalności i wierności Konstytucji, jak w przypadku USA, Kanady, Australii czy Szwecji, aż po większość krajów europejskich, w których idea integracji rozumiana

---

*Refugee Policy*, w: D. Haselbach (ed.), *Multiculturalism in a World of Leaking Boundaries*, Münster 1998.

<sup>94</sup> W jej wprowadzeniu duży udział mieli też polscy emigranci, profesorowie socjologii: Jerzy Zubrzycki —przewodniczący australijskiej Rady Doradczej ds. Imigracji i Jerzy Smolicz — dyrektor Centrum Studiów Międzykulturowych i Edukacji Wielokulturowej w Adelajdzie.



jest jako co najwyżej polityka „życzliwej asymilacji”, jak np. we Francji, lub rodzaj praktycznej adaptacji, jak w Niemczech (tam jednakże z oczekiwaniem, że imigranci w końcu wyjadą i problem sam zniknie)<sup>95</sup>. Unia Europejska, przyjmując z kolei w swym ustawodawstwie, że o posiadaniu obywatelstwa unijnego decydują państwa członkowskie i ich odpowiednie przepisy prawne, w praktyce wyklucza ok. 10 mln osób (obywateli państw trzecich, w tym afrykańskich, przebywających legalnie na ich terytorium) z praw przysługujących obywatelom Unii, jak np. prawa do swobodnego poruszania się i przebywania na obszarze państw członkowskich, prawa wyborczego, czy składania petycji do parlamentu europejskiego, tym samym prowadząc faktycznie do wykluczenia z integracji w ramach Unii Europejskiej całej rzeszy jej legalnych mieszkańców i możliwości korzystania przez nich z praw podstawowych<sup>96</sup>. Jednocześnie znaczna część imigrantów, która nabyła te prawa, sama wyklucza się, nie biorąc udziału w wyborach powszechnych<sup>97</sup>.

Nawet tam, gdzie omawiana polityka osiągnęła względne sukcesy, ciągle jest jednak wyraźny dystans między np. starymi Australijczykami czy Kanadyjczykami a nowymi przybyszami, a organizacje monitorujące przestrzeganie praw człowieka ustawicznie donoszą o licznych przestępstwach przeciwko różnym mniejszościom i przypadkach dyskryminacji<sup>98</sup>. W Australii muzułmanie nadal mieszkają w zwartych grupach i nie zawierają małżeństw mieszanych, a 10% wyborców głosuje na partię Jeden Naród, która jest przeciwna polityce integracji. W Kanadzie „kolorowi” nadal zarabiają o 15% mniej niż Biali, a władze nadal wołają białych imigrantów od czarnych. W 1998 roku 59% uchodźców sponsorowanych przez rząd kanadyjski pochodziło z Europy, a tylko 12% z Afryki. Chętniej przyjmowano np. Kosowian niż Kongijczyków, choć w jednym i drugim kraju trwała wojna<sup>99</sup>.

Przykłady te wskazują, że nawet w krajach z założenia imigracyjnych, które wypromowały politykę wielokulturowości i starają się ją rzeczywiście wcielić w życie, jej sukces jest ograniczony.

W państwach europejskich aktywna, choć ograniczona, polityka integracyjna realizowana jest w zasadzie tylko w odniesieniu do uznanych uchodźców. Ta gru-

---

<sup>95</sup> Władze RFN oficjalnie utrzymują, że Niemcy nie są krajem imigracyjnym i cudzoziemcy, którzy z różnych powodów tam przyjechali, w końcu kiedyś wyjadą. Przy nadawaniu obywatelstwa stosują bardzo rygorystycznie zasadę krwi *ius sanguinis*, złagodzoną w 1994 roku w stosunku do imigrantów z drugiego pokolenia, pod warunkiem że ich rodzice przebywają co najmniej 10 lat w Niemczech i jedno z nich tam się urodziło. W odróżnieniu od Francji nadanie obywatelstwa w RFN nie jest wcale równoznaczne z narodowością.

<sup>96</sup> M. Szonert, Imigrant w obszarze wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości, niepublikowana praca dyplomowa napisana pod kier. dr Hanny Machińskiej, Centrum Europejskie UW, 2000.

<sup>97</sup> J. Zdanowski, *Kulturowe...*, op. cit., s. 40.

<sup>98</sup> Znaczący był przypadek dziecka z pozamałżeńskiego związku czarnego ojca z USA i białej matki z Kanady. Sąd apelacyjny przyznał opiekę nie matce, lecz ojcu, co wywołało burzę. Odpowiedź, jaka nadeszła z kolorowych kregów, była brutalnie prosta: kto ma domieszkę „czarnej krwi”, w świadomości społecznej nie jest uważany za Białego czy „szarego”, lecz Czarnego; R. Stefanicki, *Kraj szczęśliwej utopii*, „Gazeta Wyborcza”, 1 VIII 2001.

<sup>99</sup> Human Rights Watch, World Report — UNHCR Country Information 1997–2002.

pa imigrantów od początków jej zorganizowanego przyjmowania w Europie była spostrzegana jako „problem”, który trzeba „rozwiązać”. To rozwiązanie upatrywano w integracji rozumianej jako praktyczna adaptacja uchodźców do życia w państwach udzielających im azylu i traktowanej jako zadanie do wykonania przez państwo i różne organizacje pozarządowe z nim współpracujące. Opierała się ona na paternalistycznym założeniu, że uchodźcy w odróżnieniu od innych imigrantów nie potrafią znaleźć dla siebie rozwiązania i muszą to zrobić za nich „eksperci”, którzy — chcąc im oszczędzić traumas szoku kulturowego — wezmą ich pod opiekę. Uznaje się potrzebę odgórnego zarządzania tym całym procesem, a więc decydowania zarówno o podjęciu samej decyzji o integracji w imieniu imigrantów, jak i o sposobie, w jaki mają to oni robić też za pośrednictwem innych ludzi, których uważa się za zawodowych „specjalistów” od integracji. Chcąc nie chcąc, taki dobroczyńca, zawodowy humanitarysta, klasyfikuje uchodźcę jako „klienta” w kategoriach bezosobowych. Nie liczy się z jego zdaniem i jest mocno zdziwiony, gdy ten jest oporny i nie chce się integrować.

W niektórych państwach zachodnich istnieją rozbudowane i bardzo kosztowne programy integracyjne, których ostatecznym rezultatem jest często tylko tzw. wycuzona bezradność. Uchodźca w okresie trwania procedury azylowej najpierw przebywa przez wiele miesięcy (jeśli nie lat) w ośrodku, w którym zwykle nie wolno mu pracować. Ci, którzy dostaną wreszcie upragniony azyl, wchodzą dopiero do rozmaitych, trwających miesiącami, programów integracyjnych. Nie integruje się tych, którzy mają zostać wydalenii. W niektórych państwach UE istnieją specjalne centra przystosowawcze, w których uznani uchodźcy przechodzą rozmaite kursy, ćwiczenia albo wykonują tzw. pracę kształcącą, np. dziewiarstwo przemysłowe, stolarstwo czy szycie. W Danii w tym okresie organizuje im się spotkania z tzw. rodzinami kontaktowymi, których rolą ma być wspieranie i pomoc uchodźcom w poznawaniu zwyczajów miejscowych oraz utrzymywanie z nimi kontaktów towarzyskich. Uchodźcy powinni nabyć „trochę” kultury miejscowej, pozostawiając sobie „trochę” własnej. Zakłada się, że kultura jest zbiorem rzeczy, których w dodatku uchodźcom trochę brakuje, i to ich upośledzenie ma zostać zrekompensowane przez ćwiczenia integracyjne. Po tym okresie odpowiedzialność za uchodźców przechodzi zwykle na zarządy gmin, w których mieszkają, gdzie przechodzą jeszcze fazę integracji ekonomicznej w celu łatwiejszego znalezienia pracy. W tym celu zostają oddelegowani na 6–miesięczne praktyki (tzw. praca kształcąca) do miejscowych zakładów pracy, za które otrzymują wynagrodzenie, w części pochodzące od zarządu gminy. Sądzono, że właściciele zakładów przynajmniej część z nich będą zatrudniać na stałe, tymczasem po okresie praktyki przyjmują po prostu nowych uchodźców, za których płaci przecież zarząd miast. Zwolnieni mogą wówczas przechodzić jeszcze inne kursy i praktyki. Uchodźcy z racji tego, że przez cały czas otrzymują za to jakieś pieniądze, traktują te ćwiczenia integracyjne jako regularną pracę. Niestety, nawet po skończeniu wszystkich możliwych kursów, jak pisze duńska antropolog Anna Belinda Steen, niewielu z nich jest zdolnych zadbać dalej o siebie. Z reguły obejmują ich te same zasiłki co bezrobotnych własnych oby-

wateli. Nie wchodzą też w żadne bliższe relacje z miejscową ludnością, nawet tymi, którzy wcześniej zgłosili się jako „rodziny kontaktowe”<sup>100</sup>.

Paradoksalnie rezultatem takiego programu integracyjnego jest więc wspomniana wcześniej marginalizacja. Procesy adaptacji i integracji następują natomiast stosunkowo szybciej, gdy w danym kraju imigracyjnym istnieją diaspory z tego samego etosu, co nowo przybyli imigranci, a w nich liczne „grupy wspierające”, a także dostępna satysfakcjonująca praca. O efektywnej adaptacji/integracji decyduje spełnienie dwóch warunków: posiadanie w kraju imigracji przyjaciół, znajomych i członków rodzin (co na początku może zapewnić tylko rodzima „grupa wsparcia”) oraz realne szanse na odniesienie względnego sukcesu ekonomicznego (którego większość imigrantów, w tym i uchodźców, oczekuje)<sup>101</sup>. Oba te uwarunkowania są od siebie nawzajem zależne. Satysfakcja ekonomiczna z pracy pozwala nie tylko zaspokoić potrzeby materialne, ale uwierzyć w siebie i dzięki temu również nawiązywać kontakty z mieszkańcami kraju przyjmującego. Aby odnieść sukces, nie można działać w odosobnieniu.

\*

Uwarunkowania te potwierdzają również doświadczenia Afrykanów w Polsce. Tylko tych można uznać za względnie zintegrowanych, którzy znaleźli satysfakcjonującą pracę, nie mają poważnych kłopotów finansowych i oczywiście zalegalizowali swój pobyt. To ostatnie należy uznać za warunek wstępny, choć dla równowagi psychicznej imigranta i jego integracji sukces finansowy bywa nieraz ważniejszy niż zalegalizowanie samego pobytu<sup>102</sup>.

W okresie PRL-u jednak większość afrykańskich absolwentów wyjeżdżała także i z tego powodu, że nie mogli się spodziewać znaleźć tu takiej pracy. Dopiero zmiany, jakie nastąpiły po 1989 roku, spowodowały, że nie tylko byli studenci, ale i niektórzy przyjeżdżający uchodźcy dostrzegli, że i w Polsce sukces na tym polu jest możliwy. Swoistym jego symbolem stał się na pewien czas bazar na Stadionie Dziesięciolecia w Warszawie. Panujący tam prawdziwie wolny handel sprawił, że niektórzy z nich mogli w stosunkowo krótkim czasie przekształcić się w prawdziwych biznesmenów. Pomoc kolegów, którzy zaczęli wcześniej, byli dłużej w Polsce i mogli udzielić potrzebnych informacji, była jednak niezbędna:

<sup>100</sup> A. B. Steen, *Varieties of the Tamil Refugee Experience in Denmark and England*, Kopenhaga 1993.

<sup>101</sup> Historycznym przykładem najlepiej ilustrującym te zależności były Stany Zjednoczone. Ludzie z wielu krajów emigrowali do Ameryki, gdy nie było tam jeszcze pomocy socjalnej, programów integracyjnych i ustawodawstwa antydyskryminacyjnego. Byli natomiast już krewni i znajomi, którzy ułatwiali im odnalezienie się w nowym świecie. Dzięki zaś wolnej gospodarce istniała realna szansa na odniesienie sukcesu ekonomicznego, co wystarczało, aby większość reprezentantów różnych kultur przystosowała się do obowiązujących tam wzorów.

<sup>102</sup> Mając pieniądze, niektórzy, nie uzyskawszy zezwolenia na pobyt czasowy czy zgody na osiedlenie się, decydowali się nielegalnie zakupić dowód tożsamości albo próbowali zalegalizować swój pobyt przez małżeństwo.

„Mój kolega pracował tu (na stadionie) i mówił mi, że można zarobić, że tu są możliwości” [W 1–52].

„Pomógł mi kolega z kraju, który już jakiś czas tu handlował. Znajomi pracowali na stadionie i mówili, że mogą się tu załapać. Później pomogli — powiedzieli, co kupić i za ile, żeby wyjść na swoje” [W 1–53].

Miejsce to odegrało ważną rolę w życiu wielu polskich Afrykanów, gdyż niektórzy z nich tylko dzięki „stadionowi” mogli „stanąć na nogi” i odnieść upragniony sukces, często zanim jeszcze zdążyli zalegalizować swój pobyt. Na początku zatrudniali się u kolegi albo nawet u polskiego właściciela stoiska i sprzedawali jego towar. Później odłożone zarobione pieniądze inwestowali we własny stragan:

„Myślałem, że jak każdego dnia zarobię pięćdziesiąt złotych, to wystarczy, że w takiej sytuacji pięćdziesiąt zł wystarczy. Czterdzieści nie wystarczy. Pięćdziesiąt muszę wygrać, muszę być najlepszy. Pierwszego dnia zarobiłem dwieście złotych (...). Po trzech tygodniach kupiłem jedno miejsce, 1 na 2 metry (...). Potem kolejne miejsce, kolejne miejsce, kolejne miejsce. To jest OK, można się rozwijać” [W 1–54].

W ten sposób z kramarzy stawali się powoli przedsiębiorcami. Z czasem mogli opuścić stadion i zacząć handlować na poważniejszą skalę, wykorzystując kontakty z członkami swojej diaspory w różnych krajach. Po siedmiu latach pobytu w Polsce niektórzy z Somalijszyków prowadzą różne tzw. interesy, wykorzystując kontakty z członkami swej diaspory w całej Europie, nie opuszczając jednak Polski na stałe. Stać ich na samodzielne wynajęcie mieszkania i kupienie samochodu:

„Jestem zadowolony (...) stać mnie na wynajęcie mieszkania i na życie” [W 1–57].

„Pieniądze z handlu są całkiem niezłe, zarabiam tyle, że starcza mi, żeby trochę sobie odłożyć” [W 1–58].

Stadion stał się w gruncie rzeczy dla setek imigrantów i uchodźców największą i w zasadzie przez długi czas główną instytucją integrującą w Polsce, umożliwiającą skuteczną adaptację, właśnie dlatego, że umożliwiał zarówno znalezienie „grupy wsparcia”, jak i odniesienie sukcesu finansowego<sup>103</sup>.

Zintegrowani zostali w Polsce także ci Afrykanie, którzy skończyli tu studia. Obecnie przebywają legalnie od 10 do 20 lat, znaleźli względnie dobrą pracę, weszli w związki małżeńskie z obywatelami polskimi, mają rodzinę, mieszkanie i polskich przyjaciół. Znają dobrze język polski, przestrzegają zwyczajów, które uchodzą w Polsce za podstawowe elementy dobrego wychowania, uczestniczą w pewnym stopniu w kulturze polskiej. Do Polski mają stosunek zabarwiony emocjonalnie, do pewnego stopnia utożsamiają się z polskością:

<sup>103</sup> Nie jest to tylko moje zdanie. Ks. Edward Osiecki, który traktuje „stadion” jako swoją parafię, uważa, że „Warszawa powinna być dumna z tego miejsca, które jest najbardziej autentycznym laboratorium integracji. (...) Szkoda, że takie laboratorium jest skazane na zniknięcie, jeszcze zanim zostało zbadane przez socjologów i kulturoznawców. Analiza naukowa tego zjawiska byłaby pomocna w wypracowaniu efektywnych mechanizmów i zasad integracji cudzoziemców” (E. Osiecki, głos w dyskusji podczas konferencji „Współczesne procesy migracyjne a perspektywy wielokulturowości w Polsce”, w: M. Kozień, *Wielokulturowość a migracje*, Warszawa 2006, s. 90).

„Ja tu siedzę od 1982 r. i to już jest sporo czasu. Jak tak myślę o powrocie, to jest to już dla mnie kłopot. W Mali to ja już prawie ludzi nie znam. Moja mentalność może być już także inna niż ludzi, którzy tam żyją. Jak jestem gdzie indziej, to tęsknię za Polską. Zazwyczaj też bronię Polski wszędzie gdzie jestem. Ja mogę powiedzieć, że czuję się normalnie Polakiem. Potrafię czuć się bardziej Polakiem niż normalny, zwykły Polak. Moje otoczenie może się jednak z tym nie zgodzić. Muszę się z tym pogodzić, że ja jestem czarny, a Polacy biali. Gdybym miał białą skórę, to byłbym Polakiem, może nawet większą karierę bym zrobił” [W 1–77].

„Polska to jest moja druga ojczyzna. Nieważne, że spotykasz się z nieakceptowaniem, czy nietolerancją, taka jest ludzka natura. Nawet gdybym wyjechał, nie chciałbym utracić kontaktu” [W 1–20].

Afrykanie, o czym wspominałem na początku, pracują w Polsce głównie w szkolnictwie podstawowym i średnim oraz prywatnych szkołach językowych jako nauczyciele języka angielskiego, rzadziej francuskiego, bez względu na to, jakie mają wykształcenie. Niektórzy są zatrudnieni w firmach międzynarodowych, w szkołach wyższych jako pracownicy naukowcy i w szpitalach lub przychodniach zdrowia jako lekarze. Zarobkują też jako muzycy, kucharze oraz zawodowcy sportowcy. Dużą rolę odgrywa samozatrudnienie, najczęściej handel na bazarach i rozmaite nie całkiem jasne „interesy”. Najlepiej mają się ci, którzy prowadzą własne firmy.

Im większy sukces, im lepsza praca, tym lepsze szanse na integrację. W przypadku Afrykanów, którzy silnie odczuwają wobec siebie postawy rasistowskie, jest to szczególnie istotne:

„Obcokrajowiec może tu zostać, jeśli ma naprawdę dobrą pracę, na wysokim stanowisku. Inaczej nie opłaca się. Na niskim stanowisku poniżają cię” [W 1–72].

„Na pewno zachęciłbym do przyjazdu, bo łatwy jest kontakt z Polakami i to jest pozytywny kontakt. Tu widzimy pewne zbliżenie z naszymi. Tak samo jak u nas ludzie są gościnni i przyjmują cudzoziemców z otwartymi rękami. Natomiast ostrzegłbym, że będzie miał bardzo trudno, jeśli chce pracować tutaj. Nie ma szans pracować w żadnym urzędzie państwowym, w prywatnej firmie też niełatwo, chyba że ma nadzwyczajne kwalifikacje, ale wtedy jadą do Anglii czy do Stanów, bo tam zarobek jest większy” [W 1–20].

Oficjalny program integracyjny w Polsce dla uznanych uchodźców ograniczał się przez długi czas tylko do niewielkiej pomocy finansowej z opieki społecznej i Polskiej Akcji Humanitarnej w wynajęciu mieszkania, w którym można byłoby się zameldować, rejestracji w urzędzie pracy i ewentualnego ułatwienia w znalezieniu pierwszej pracy<sup>104</sup>. Dopiero ustawa o pomocy społecznej z 2004 roku przyniosła bardziej kompleksowe rozwiązania, dając również możliwość udzielenia pomocy

<sup>104</sup> Pierwsze próby z integracją uchodźców w Polsce w ogóle nie wychodziły, gdyż większość uchodźców nie chciała pozostać w Polsce i nie była chętna, aby wziąć w programie udział (dotyczy to tzw. programu lubelskiego z 1991 roku i programu dla uchodźców z Jugosławii z 1994 roku). Następnie od 1995 roku istniał tzw. Program indywidualnej adaptacji, który faktycznie sprowadzał się do niewielkich zasiłków pieniężnych odbieranych przez uchodźców jako środki na bilet za granicę i zachęta do opuszczenia Polski. Nowelizacja ustawy o pomocy społecznej z 1996 roku za integrację uchodźców uczyniła odpowiedzialnych wojewodów, którzy powoływali Wojewódzkie Zespoły Pomocy Społecznej,

integracyjnej innym grupom cudzoziemców<sup>105</sup>. Na razie ogranicza się on jednak do uznanych uchodźców, ich nieletnich dzieci oraz małżonków. Nie dotyczy osób na statusie tolerowanym, nie mówiąc już o innych imigrantach. W przypadku Afrykanów w 2004 roku wzięło w nim udział tylko kilku obywateli z Somalii, Kamerunu, Sudanu i Konga. Ma charakter indywidualny, tzn. odbywa się na wniosek samego uchodźcy i obejmuje świadczenia pieniężne, specjalistyczne poradnictwo, kurs nauki języka polskiego, pomoc w znalezieniu mieszkania, zameldowaniu, rejestracji w urzędzie pracy oraz tzw. pracę socjalną z realizatorem programu. W przypadku braku aktywnego uczestnictwa uchodźcy w programie, np. notorycznego opuszczenia lekcji języka polskiego, realizacja pomocy może zostać wstrzymana.

W przypadku braku grupy wsparcia ze strony samych imigrantów taka „pierwsza pomoc” wydaje się niezbędna, gdyż załatwienie tych formalności wcale nie jest łatwe. Później uchodźcy muszą już sami zadbać o siebie, co w gruncie rzeczy nie byłoby takie złe, gdyby tylko wspierały ich grupy rodaków, a znalezienie satysfakcjonującej pracy łatwiejsze. Ponieważ jednak nie ma ani jednego, ani drugiego, rezultaty tak rozumianych programów integracyjnych mogą być problematyczne. Większość biorących w nich udział nadal z Polski wyjeżdża, nawet wtedy, gdy wcześniej tego nie planowali.

W państwach zachodnioeuropejskich są pewne charakterystyczne różnice, jeśli chodzi o zatrudnienie Afrykanów. W Polsce poza jednostkami nie ma w zasadzie takich Afrykanów, których można by nazwać Afropolakami, którzy by wyrosli w Polsce jako drugie, czy trzecie pokolenie, jak np. we Francji czy Wielkiej Brytanii. Stąd też na zachodzie Europy, w przeciwieństwie do Polski, jest sporo Afrykanów zatrudnionych np. jako urzędnicy państwowi (na te stanowiska w Polsce nie zatrudnia się cudzoziemców albo osób, które od niedawna posiadają polskie obywatelstwo). Dużo jest tam również Afrykanów, którzy pracują jako działacze w organizacjach pozarządowych. Bardzo wielu Afrykanów zatrudnia się jako pracownicy fizyczni, wykonują pracę pielęgniarek, taksówkarzy, sprzątaczy biur, ochroniarzy, kierowców w autobusach, sprzedawców w supermarketach i pracowników na budowach. W Polsce natomiast tylko wyjątkowo można spotkać Afrykanów wykonujących tego typu prace (znam tylko pojedyncze przykłady Afrykanów zatrudnionych w piekarni i w firmie budowlanej), i to często tylko nielegalnie.

---

a te miały działać przez Gminne Ośrodki Pomocy Społecznej. Faktycznie uchodźcami zajmowała się tylko Polska Akcja Humanitarna.

<sup>105</sup> Art. 5, p. 2 ustawy z 12 marca 2004 roku o pomocy społecznej mówi, że: „Prawo do świadczeń z pomocy społecznej (...) przysługuje cudzoziemcom mającym miejsce zamieszkania i przebywającym na terytorium RP posiadającym zezwolenie na osiedlenie się, zgodę na pobyt tolerowany lub status uchodźcy nadany w RP”. Realizować ją mieli pracownicy z powiatowych centrów pomocy rodzinie, koordynowani przez Urząd Wojewody. Ponadto od 2005 roku różne organizacje pozarządowe podjęły również działania na rzecz pomocy społecznej i zawodowej integracji uchodźców w ramach europejskiego Programu inicjatywy wspólnotowej EQUAL w zakresie zwalczania wszelkich form dyskryminacji i nierówności na rynku pracy.

\*

Niezależnie od tego, jaki jest rzeczywisty udział Afrykanów w kulturze, ilu mają polskich znajomych i przyjaciół, to i tak wewnętrzne relacje w ramach własnych grup narodowych są zawsze intensywniejsze. W różny sposób starają się też podtrzymywać swoją tożsamość i przede wszystkim jednoczą się w celu propagowania pozytywnego wizerunku Afryki, a w szczególności swojego kraju pochodzenia. Biorą chętnie udział i sami organizują różne imprezy poświęcone kulturze Afryki lub kulturze poszczególnych jej krajów wychodząc ze swoją ofertą kulturalną do społeczności przyjmującej. Podejmują też próby przełamania negatywnych wyobrażeń na temat Afryki i państw afrykańskich. Dotyczy to nie tylko stereotypów, o których pisałem, ale czasami i bardzo konkretnych oskarżeń. Przykładem tych ostatnich mogą być spopularyzowane w swoim czasie przez całą prasę europejską (w tym polską) oszustwa finansowe Nigeryjczyków. Skutkiem tej kampanii mediów było pojawienie się fali antynigeryjskości w świecie biznesu, która dotknęła całą społeczność nigeryjską. Przełamanie tych niesprawiedliwych uogólnień stało się w ostatnich latach podstawowym celem działaczy nigeryjskich ze wszystkich ich diaspor na świecie.

\*

Integracja żadnej kultury nie jest stanem niezmiennym i bezwzględny. Uważana jest też tylko za pewien etap w procesach łączenia odmiennych grup kulturowych w jedno społeczeństwo z nowym systemem kulturowym, nieredukowalnym do kultur tworzących sytuację kontaktu kulturowego<sup>106</sup>. Równie dobrze może być jednak tylko pewnym okresem w adaptacji imigrantów, który w sposób nieunikniony, w zależności od innych kontekstów, prowadzi i tak do asymilacji albo do separacji niż punktem docelowym tego procesu. Przy czym jest to proces długi, obliczony na pokolenia, a procesy dezintegracyjne grożące marginalizacją są równie silne.

Rozruchy Afrykanów we Francji jesienią 2005 roku pokazały raz jeszcze niepowodzenie polityki integracji, a faktycznie niepełnej czy życzliwej asymilacji w społeczeństwie obywatelskim, z którego z założenia nikt nie może być wykluczony, a jednak ulega wykluczeniu. Liczni publicyści omawiający te wydarzenia pomijali jednak istotny fakt, wspomniany przez miejscowych obserwatorów, że w dzielnicach opanowanych przez tzw. mafie etniczne rozruchów nie odnotowano. Być może więc system kontroli społecznej sprawowany przez określone organizacje etniczne (jakimi nieraz z konieczności stają się struktury nielegalne, takie jak mafie) nie zawsze powinien być tak negatywnie spostrzegany. To raczej rozmaite kompleksy różnych grup, złe ocenianie własnej kultury, stwarzają gorszą perspektywę na dobre stosunki z obcymi. To one wywołują frustracje, poczucie krzywdy, a w związku z nią agresję. Możliwość schronienia się we własnej grupie i silna z nią identyfikacja kształtuje nieraz postawy większej gotowości do akceptacji innych, niż by się wydawało. Dzieje się tak dlatego, że zwiększa się poczucie bezpie-

<sup>106</sup> K. Kwaśniewski, hasło: integracja kulturowa, w: *Słownik...*, op. cit., s. 164.

czeństwa jednostek. A im silniejsze poczucie bezpieczeństwa, tym mniejszy lęk wobec innych. Silna identyfikacja z własną grupą nie musi być więc zagrożeniem dla integracji, choć wydaje się, że jest w niezgodzie z ideą społeczeństwa obywatelskiego. Doświadczenia amerykańskie z różnymi separującymi się diasporami dowodzą jednak, że z czasem i wśród nich dochodzi do zaawansowanej akulturacji i integracji, a sama diaspora ulega stopniowemu rozproszeniu, stając się na co dzień niewidoczna. Zintegrowani członkowie poszczególnych imigranckich etnosów, jeśli sięgają do rodzimej tradycji, to jedynie w sposób okazjonalny i selektywny. Etniczność staje się sprawą prywatną oraz kwestią wyboru, tzw. etnicznością zmyśloną<sup>107</sup>.

Nie dzieje się tak jednak chyba do końca, gdyż potrzeba przynależenia do jakiejś wyróżniającej się wspólnoty jest podstawową potrzebą jednostek, potrzebą wynikającą z lęku przed chaosem, którą przełamać może tylko przynależność do ściśle ograniczonej grupy. Świat zintegrowany kulturowo nie jest w stanie zaspokoić tej potrzeby, dlatego możemy wątpić, czy idea integracji kulturowej stanie się powszechnym rozwiązaniem. Jednocześnie ludzie nie zawsze są zadowoleni z własnej kultury, mają także potrzebę eksperymentu, stałego jej wzbogacania i do tego inni są im także potrzebni. Kultury wzbogacają się, przekształcają i giną w kontaktach z innymi kulturami. Według mitów z chaosu zawsze powstaje nowy porządek. Kultury więc integrują się i asymilują, często tylko po to, aby z czasem podzielić się ponownie, na podstawie nowych wyróżników. Stąd także bierze się nie tylko numinotyczne spostrzeganie każdej obcości, ale i ambiwalentne wobec obcych zachowanie.

Dla praktyki społecznej jest istotne, aby pamiętać, że różne formy akulturacji mogą wypływać z potrzeby zarówno imigrantów, jak i społeczeństw przyjmujących. Zmiany wymuszone mogą być odrzucone, ale i prowadzić do dezintegracji grup pierwotnych, ich marginalizacji czy zachowań patologicznych. Powinny o tym pamiętać szczególnie zachodnie społeczeństwa obywatelskie i wielokulturowe, w których — jak napisała Zofia Sokolewicz — toczy się gra o wybór tożsamości przed równością lub przedłożenie równości nad tożsamość<sup>108</sup>.

## Znaczenie miejsca i sytuacji

### Domy studenckie i ośrodki dla uchodźców

Istotną rolę we wzajemnych relacjach Afrykanów i Polaków odgrywa także przestrzeń, w której dochodzi do kontaktu. Takie miejsca czasowego pobytu dla wielu cudzoziemców, jak akademiki i ośrodki dla uchodźców silnie determinują postawy i zachowania wszystkich swoich lokatorów zarówno względem siebie na-

<sup>107</sup> K. N. Conzen, D. A. Gerber, E. Morawska, G. E. Pozetta, R. Vecoli, *The Invention of Ethnicity: A Perspective from the USA*, „Journal of American Ethnic History”, t. 12, 1992, nr 1, s. 3–41.

<sup>108</sup> Z. Sokolewicz, *Kultura w procesie integracji europejskiej*, w: *Integracja europejska, wybrane problemy*, D. Milczarek, A. Z. Nowak (red.), Warszawa 2003, s. 433–458.



wzajem, jak i w stosunku do otaczającego ich środowiska. Pod wieloma względami instytucje te rządzą się podobnymi zasadami, jakie obowiązują np. w domach dziecka, domach starców, domach wczasowych, hotelach, pensjonatach, noclegowniach, schroniskach dla bezdomnych czy koszarach wojskowych. Wszystkie one są w mniejszym lub większym stopniu zaprzeczeniem istoty prawdziwego domu, z którym to pojęciem wiąże się przede wszystkim wspólnota rodziny. Pensjonariusze wymienionych wyżej instytucji podlegają zazwyczaj pracującemu w nich personelowi, który traktuje ich przedmiotowo lub paternalistycznie. Obowiązujące w nich rozmaite regulaminy narzucają całościową organizację życia. Nakładają ograniczenia przestrzenne i czasowe. Określają warunki opuszczenia budynku, wprowadzają kontrolę wejść i wyjść, miejsca wspólnych spotkań i rozrywek, wspólne spożywanie posiłków i godziny, w których są one podawane. Narzucają godziny odwiedzin i inne obowiązkowe zajęcia w stałych porach. Starają się wykluczyć kontakty z płcią przeciwną, wprowadzając na ogół segregację kobiet i mężczyzn. Stanowią przestrzeń wykluczającą prywatność jednostki i niesprzyjającą procesowi udomowienia.

Ograniczenia te wytwarzają w związku z tym atmosferę wielu napięć i konfliktów, choć także zmuszają do wzajemnej tolerancji i często ułatwiają zawieranie przyjaźni i wytworzenie się swoistej wspólnoty. Osoby będące lokatorami takich domów łączy poza tym szczególny status wyróżniający ich z otoczenia, co skupia na nich uwagę i sprzyja, zwłaszcza w przypadku cudzoziemców, różnym konfrontacjom kulturowym.

Dotychczasowe badania na temat postaw cudzoziemców wobec Polski i Polaków ograniczały się właśnie do akademików i ośrodków dla uchodźców<sup>109</sup>. Były to, jak dotąd, jedyne w Polsce miejsca liczniejszych skupisk cudzoziemców, w tym i Afrykanów. Pozostali obcokrajowcy mieszkają bowiem najczęściej w rozproszeniu, w indywidualnie wynajmowanych mieszkaniach, i tym samym są dla potencjalnych badaczy o wiele trudniej dostępni. Wyniki tych badań miały pokazać lustrzany obraz społeczeństwa polskiego, który ujawniał się w przeżyciach i przemysłeniach zagranicznych studentów przyjeżdżających do naszego kraju. Takie założenie wykazywało, że Polaków charakteryzuje wysoki poziom dystansu i agresji

<sup>109</sup> Z publikacji opartych na badaniach adaptacji i postaw studentów obcokrajowców w Polsce wymienić można prace: P. de Carvalho, *Studenci obcokrajowcy w Polsce*, Warszawa 1990; S. Łodziński (red.), *Z problematyki swojskości i obcości*, Warszawa 1990 oraz E. Nowicka i S. Łodziński, *Gość...*, op. cit.; J. Michowicz, *Wiedza o Polsce w kształceniu obcokrajowców*, „Życie Szkoły Wyższej”, 1988, nr 2, s. 89–97; J. Rokicki, *Studenci obcokrajowcy o Polsce i Polakach*, „Przegląd Polonijny”, XXIV, 1998, nr 4, s. 75–112 i Saleh Zijad Abou, *W poszukiwaniu piątego kola, czyli obcokrajowcy o Polakach*, Wrocław 1995. Z badań nad uchodźcami w ośrodkach ukazały się do tej pory tylko publikacje autorstwa H. Grzymały–Moszczyńskiej i E. Nowickiej, *Goście i gospodarze. Problem adaptacji kulturowej w obozach dla uchodźców oraz otaczających je społecznościach lokalnych*, Kraków 1998 oraz zbiór pod red. M. Ząbka, *Między piekłem a rajem. Problemy adaptacji kulturowej uchodźców i imigrantów w Polsce*, Warszawa 2002.

skierowanej w stosunku do obcych, w szczególności Afrykanów<sup>110</sup>. Faktycznie w wielu akademikach widoczny był dystans cechujący obie grupy studentów. Rzadko który z Polaków chciał mieszkać w jednym pokoju z Afrykaninem, wyjątkowo dochodziło do bliższego poznania, koleżeństwa i wspólnych imprez. Wynikało to jednak z tego, że często jedni i drudzy studenci nie umieli nawiązać ze sobą kontaktu, a próby, jakie niektórzy Polacy podejmowali, kierując się ciekawością, sprowadzały się często do ostentacyjnych zaczepki typu: „Cześć, co tu robisz?” „Skąd jesteś?” albo kiepskich żartów w rodzaju: „Czy mógłbyś mi przywieźć heroinę?” Niekiedy zaś polegały tylko na utrzymywaniu dłuższego kontaktu wzrokowego. Tego typu sytuacje, jeśli nie towarzyszyło temu dalsze otwarcie, Afrykanie przyjmowali jako agresję. Podobne „zaczepki” w wykonaniu dziewcząt, którymi również kierowała ciekawość, spstrzegali już inaczej, stąd i relacje z nimi układały się normalniej. Wzajemna nieufność i brak otwarcia faktycznie były jednak postawami dominującymi u większości studentów, choć oczywiście zdarzały się też sytuacje, gdy jednak „przełamywano lody” i nawiązywano intensywne kontakty.

W interpretacjach odpowiedzi cudzoziemskich studentów na zadane w różnych ankietach pytania nie brano zazwyczaj pod uwagę specyfiki miejsca i czasu, w jakim znajdowali się respondenci. W zbyt małym stopniu uwzględniano, że pytani byli w okresie frustracji spowodowanej szokiem kulturowym, w przestrzeni mało udomowionej. W mniejszym stopniu, ale również w pewien sposób dotyczyło to polskich studentów mieszkających w akademikach, zwłaszcza na pierwszym roku.

Powszechna jest opinia, że osoby studiujące za granicą zyskują nie tylko cenne doświadczenie edukacyjne, ale i życiowe, wynikające z zetknięcia się z obcymi kulturami, które mają pozytywny wpływ na ich rozwój<sup>111</sup>. Studenci zagraniczni narażeni są jednak na szereg czynników stresogennych, wynikających zarówno z faktu zamieszkania w akademiku, jak i samego kontaktu z odmiennością kulturową. Stres ten jest często przyczyną ich gorszego stanu zdrowia i kłopotów w nauce<sup>112</sup>. Domy studenckie w Polsce pod względem surowości regulaminów nie należały nigdy wprawdzie do najbardziej rygorystycznych (zwłaszcza w porównaniu do krajów muzułmańskich), ale otaczająca zewsząd obcość sprawiała, że co wrażliwsi studenci z Afryki mieli i tu poczucie odindywidualizowania, typizacji, uprzedmiotowienia i osaczenia. Były to z pewnością miejsca, w których dochodziło do najsilniejszych konfrontacji nie tylko z polskim otoczeniem na zewnątrz akademika, ale i jego współlokatorami będącymi przedstawicielami często wielu narodowości.

---

<sup>110</sup> E. Nowicka, S. Łodziński (red.), *Gość...*, s. 238.

<sup>111</sup> A. Furnham i S. Bohner (op. cit., s. 40) wspomnieli także, że różni idealści międzynarodową wymianę studencką uważają za drogę prowadzącą do wzajemnego zrozumienia i w przyszłości do harmonijnych relacji pomiędzy krajami. Politycy zakładają natomiast, że studenci, wracając do swoich ojczyzn, będą łatwiejszym celem dla późniejszych wpływów. Inni jeszcze międzynarodową edukację widzą jako część pomocy ekonomicznej.

<sup>112</sup> A. A. Alexander, M. H. Klein, F. Workneh, M. H. Miller, *Psychotherapy and the foreign student*, w: G. Gdraguns, W. J. Lonner, J. E. Trimble (red.), *Counseling across cultures*, Honolulu 1976, s. 227–243.

Sprzyjała temu zazwyczaj konieczność zamieszkania w jednym pokoju z osobami innej „rasy” i kultury, korzystania ze wspólnych toalet, łazienek i kuchni. Kwestie takie, jak obowiązek sprzątanania po sobie w tych miejscach, sposób i czas korzystania z nich wszędzie wywoływał mniejsze lub większe spory, w których różnice charakterologiczne wzmacniane były zaobserwowanymi różnicami kulturowymi. Do antagonizmów dochodziło nie tylko między Polakami a Afrykanami. Postawy nacechowane dużą niechęcią do Afrykanów występowały wśród niektórych Arabów, którzy zarzucali Afrykanom brak ogłady i higieny. Podobnie reagowali studenci z innych krajów europejskich<sup>113</sup>. Z tego względu kierownictwo niektórych akademików wprowadzało separację, nakazując Afrykanom mieszkanie na osobnych piętrach, co było spostrzegane z kolei niemal jak apartheid. Osobną kwestią były emocje, jakie budziły zawsze kontakty z płcią przeciwną, zwłaszcza jeśli pochodziła spoza akademika. Ze strony Afrykanów powszechne więc były narzekania na brak możliwości prowadzenia w nich prawdziwego życia, przejawy rasizmu czy antypatii otoczenia<sup>114</sup>. Oczywiście nie zawsze miejsca te były oceniane równie źle. Nawet na początku pobytu osoby z większą kompetencją kulturową i przede wszystkim odnoszące sukcesy w nauce łatwiej i szybciej przystosowywały się, akceptując zastaną rzeczywistość<sup>115</sup>. Po latach większość ocenia ten okres w swoim życiu pozytywnie, wspominając życie w akademiku jako niezwykłą przygodę, choć nie ukrywając, że mieszkanie tam dostarczało im wielu stresujących wrażeń:

„Mieszkaliśmy w najslawniejszym akademiku w Łodzi nr 13. Tam mieszkali tylko obco-krajowcy, którzy wszczynali najgorsze awantury. Trzymaliśmy się razem. Nigeryjczycy, Arabowie, Koreańczycy walczyli tam między sobą. Raz z Arabami, raz z Polakami. Przeprowadzaliśmy dziewczyny. Wiesz są różne metody przyprowadzania dziewcząt do akademika, przez okno, w przebraniu. Dużo się nie uczyłem. Ale było super. Naprawdę fajnie...

W Warszawie na studiach już nie tak. Mieszkalem w pokoju z jednym kolegą z Zimbabw, ale on był taki brudas. Nie było konfliktu, ale nie było idealnie. Potem przyjechał jeden z Mozambiku. On nie był dobrym studentem, tylko z dziewczynami ciągle do pokoju. Na trzecim roku kolega z Nigerii przeprowadził się do mnie. Ale mówię ci, z Nigeryjczykiem było najgorzej, chociaż był Joruba jak ja. Walka z nim była prawie codziennie” [W 1–56].

„Konflikty to był chleb powszedni. Codziennie albo Irakijczyk miał problemy z Sudańczykiem, albo Sudańczyk z Etiopczykiem, albo Wietnamczyk z Chińczykiem. Konflikty były codzienne. Tam gdzie się spotykają różne narodowości, tam są i napięcia. To ludzie o gorących temperamentach i czasami dochodziło do bójek. To jest normalne” [W 1–72].

<sup>113</sup> G. Suliga, *Kontakty interkulturowe w ramach Studium Języka Polskiego w Łodzi*, w: S. Łodziński (red.), *Z problematyki...*, op. cit., s. 61–62.

<sup>114</sup> G. Zarzycka–Suliga, *Pierwsze kontakty studentów zagranicznych z Polską. Relacja z łódzkiej „Wieży Babel”*, w: E. Nowicka, S. Łodziński (red.), op. cit., s. 48.

<sup>115</sup> Na sukcesy w nauce jako jeden z ważniejszych czynników adaptacji zagranicznych studentów zwraca uwagę Grażyna Suliga. Jej zdaniem, miały na to wpływ następujące czynniki: uzdolnienia językowe, poziom wiedzy merytorycznej, motywacja, stan zdrowia, atmosfera w grupie studenckiej i osobowość nauczyciela, G. Suliga, *Kontakty...*, op. cit., s. 57.

„Z Arabami mieliśmy najgorsze konflikty, dlatego, że oni byli tacy krzykliwi. My Etiopczycy jesteśmy bardzo spokojni. Nam nie pasowało ich zachowanie w stosunku do nas” [W 1–99].

„Arabowie za dużo hałasują, za dużo się bawią i za głośno. Bardzo głośno mówią, innym to przeszkadza. Nigeryjczycy byli bardzo samolubni. W naszej kulturze staramy się nie pokazywać naszej samolubności, staramy się nie odkrywać, a oni nawet nie chcą spróbować” [W 1–99].

Opowieści afrykańskich studentów o życiu w akademiku są nieraz bardzo podobne do tego, co mówią uchodźcy. Oczywiście „migranci edukacyjni” mają o wiele mniej problemów niż uchodźcy. Statut studenta zagranicznego w oczach nie tylko urzędników jest wyższy niż potencjalnego azylanta oszusta. Studenci nie mają za sobą przeżyć o charakterze traumatycznym, jak wielu uchodźców. Nie dotyka ich aż w takim stopniu poczucie osamotnienia, odizolowania i braku perspektyw. Nawet jeśli nie wszyscy korzystają z pomocy rodziny w kraju, to i tak są z reguły w lepszej sytuacji ekonomicznej. Nie cierpią na brak zajęć, uczą się języka polskiego, studiują, nawiązują zawsze, mimo różnych barier, jakieś kontakty z otoczeniem zarówno w akademiku, jak i poza nim. Zdają sobie sprawę, że jest to okres przejściowy w ich cyklu życiowym, czas pod wieloma względami niecodzienny. Afrykanie, mimo że w początkowym okresie są bardziej niż inni cudzoziemcy wrażliwi na wszelkie przejawy dyskryminacji otoczenia, to z czasem coraz mocniej czas ten odbierają jako specyficzną inicjację, po której zmieni się ich status. Zdają sobie sprawę, że jest to etap w ich życiu zasadniczo pozytywny, ale jak w każdej inicjacji muszą przejść przez doświadczenie cierpienia i wyobcowania. Wiedzą, że jeśli przejdą go pozytywnie, to staną się innymi ludźmi, zmieni się ich życie bez względu na to, czy powrócą do kraju pochodzenia, czy też nie.

Zewnętrzna ocena okresu studiów i mieszkania w akademiku cudzoziemców pozwala na stwierdzenie, iż wydaje się on faktycznie okresem skutecznej integracji kulturowej. Afrykańscy absolwenci polskich uczelni są już zazwyczaj osobami dobrze przystosowanymi do polskiego otoczenia. Umieją komunikować się w języku polskim i znają podstawowe imponderabilia kulturowe oraz ekonomiczne i polityczne uwarunkowania życia w Polsce. Jeśli więc decydują się na pozostanie w Polsce, to na ogół podejmują tę decyzję świadomie, z pełną świadomością jej skutków i na ogół, lepiej lub gorzej, ale dają sobie radę.

\*

W ośrodkach dla uchodźców imigranci z Afryki czują się jeszcze bardziej wyobcowani niż studenci. Miejsca te wyzwalają w nich poczucie samotności i przytłoczenia, a stosunek do nich personelu odbierają jako chłodny i zredukowany do wypełniania określonych zadań. Pracownicy ośrodków dysponują większą władzę nad uchodźcami niż kierownictwo akademików. Incydentalnie komunikacja między nimi przybiera formę głośno wykrzykiwanych rozkazów. Regulaminy są tu

znacznie bardziej restryktywne<sup>116</sup>. Wejścia i wyjścia, dzięki specjalnym przepustkom, są skrupulatniej kontrolowane przez strażników, a nocowanie poza ośrodkiem może skutkować nakazem opuszczenia ośrodka. Listy obecności są sprawdzane podczas wydawania kartek żywnościowych. Obowiązują ustalone godziny posiłków i są ograniczenia odwiedzin gości z zewnątrz. Nakazuje się pensjonariuszom dbanie o higienę i czystość zajmowanych pomieszczeń, przestrzeganie ciszy nocnej i powracanie do ośrodka przed godziną 23.00, po której nie są już wpuszczani. Zakazuje się oczywiście spożywania napojów alkoholowych i narkotyków, zakłócania porządku publicznego i pozostawiania dzieci bez opieki itp. Inna sprawa, że w praktyce wiele punktów z regulaminu nie jest przestrzeganych i zazwyczaj łamanych, zwłaszcza po godzinie 16.00, gdy pracownicy socjalni ośrodka kończą pracę. Wówczas kontrola nad uchodźcami słabnie, a alkohol, narkotyki i goście (w tym i płci żeńskiej) stanowią często jedyne urozmaicenie monotonnego pobytu w ośrodku. Podobnie jak w innych tego typu instytucjach, istnieje konieczność wspólnego zamieszkiwania w pokoju z nieznanymi wcześniej sobie osobami, korzystania ze wspólnych łazienek i kuchni. Personel, chcąc nie chcąc, traktuje pensjonariuszy instrumentalnie. Ośrodki odwiedzają niekiedy różne wycieczki (studentów, pracowników administracji, humanitaruszy), którym pokazuje się pokoje uchodźców, łazienki i gabinet lekarski, np. wraz z rozebrany do połowy pacjentem. Uchodźcy mają więc przede wszystkim poczucie braku prywatności i pozbawienia zdolności kierowania własnym życiem. Sprzyja temu stan zawieszania w oczekiwaniu na decyzję, której termin przyznania jest zupełnie nieprzewidywalny<sup>117</sup>. Narzekają jednak najbardziej na brak pieniędzy, legalnej możliwości pracy i rozrywek, a przede wszystkim bezczynność i nudę. Aktywność własna pensjonariuszy ośrodków jest z konieczności na ogół bardzo ograniczona:

„W ośrodku tylko jem i śpię, nic więcej nie robię” [W 1–101].

„Największym problemem jest to, że nic tu nie można robić. Siedzi się tu i nic z tym nie można zrobić” [W 1–38].

Nawet jeśli personel ośrodków stara się stworzyć pewne warunki do rozrywki, nauki, czy uprawiania sportu, to zwykle okazuje się to przy dłuższym pobycie niewystarczające. Podobnie jak w przypadku zagranicznych studentów w akademiku, uchodźcy równie często tworzą wielonarodowe i wielokulturowe środowisko mające problemy z integracją nie tylko z polskim otoczeniem, ale i pomiędzy sobą, co niekiedy utrudnia korzystanie z dostępnych w ośrodku rozrywek. Aby np. współ-

---

<sup>116</sup> Regulamin pobytu w ośrodku dla cudzoziemców ubiegających się o nadanie statusu uchodźcy zawarty został w Rozporządzeniu Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z 12 sierpnia 2003 r. (DzU z 22 sierpnia 2003).

<sup>117</sup> Ustawa o cudzoziemcach z 2003 roku przewiduje termin rozpatrzenia wniosku o status uchodźcy w procedurze zwykłej maksymalnie do 6 miesięcy. Wprowadzenie procedury przyspieszonej (maksymalnie 2 dni) w stosunku do części wniosków ocenianych jako „oczywiście bezzasadnych” znacznie przyspieszyło tok postępowania. Niemniej jednak nadal średni pobyt uchodźcy w ośrodku wynosi około jednego roku, a w przypadku osób składających wnioski ponownie wydłuża się nawet do kilku lat.

nie oglądać telewizję czy choćby zagrać w piłkę, trzeba się porozumieć, a może okazać się to niemożliwe, jak w opisanym niżej przypadku:

„Okolo godziny trwało wybieranie składu. Kiedy rozpoczęli już grę, co chwila ktoś łapał piłkę w ręce i uciekał z nią do ośrodka, przerywając mecz. Następnie wszyscy go prosili, aby wrócił. Jeden Kameruńczyk o blisko 2-metrowym wzroście rozwiązywał wszystkie konflikty, grożąc, że wszystkich pozabija. Problem w tym, że sam najczęściej wszczynał kłótni. Mecz nie dotrwał do końca i wszyscy na koniec pozamykali się w pokojach” [Lublin, relacja studenta z meczu w ośrodku dla uchodźców].

„Oglądałem telewizję, przyszedł chłopak z Ghany i: «Ty francuski psie! Zmień kanał!» Zmieniłem, ale zostałem jeszcze chwilę. A on do mnie: «Co ty tu jeszcze robisz, prowokujesz mnie!»” [Kameruńczyk frankofon].

Wielokulturowość tych miejsc sprawia dodatkowe problemy w adaptacji. Zwłaszcza pojedynczy uchodźca z danego kraju (a takimi są często Afrykanie) zderza się boleśnie w ośrodku nie tylko z kulturą kraju przyjmującego, ale i kulturą innych grup uchodźców. Afrykanów nie tolerują najbardziej przybysze z byłego ZSRR, w tym z Czeczenii, którzy dominują wśród uchodźców w Polsce. Nawet dzieci czeczeńskie obrzucają Czarnych wyzwiskami. Między samymi Afrykanami zaznacza się natomiast silny podział na anglofonów i frankofonów. Wspólnota językowa neutralizuje do pewnego stopnia inne różnice wynikające z „rasy” i wyznania. Tak np. Arabowie mówiący po francusku tolerują frankofońskich Afrykanów, ale anglofonów dyskryminują przy każdej pojawiającej się okazji. Wszystko to wzmacnia jeszcze w uchodźcach poczucie osamotnienia i obcości:

„Tutaj też, przykro mi to mówić, ale też jest podział między Czarnymi, tak samo jak w Kamerunie, na anglo- i frankofonów” [Kameruńczyk].

„Tam jest okropnie. Można zwariować. Wszyscy są tam strasznie nerwowi, nie można mieć życia prywatnego, bo inni, szczególnie ci z Armenii, bez przerwy przychodzą, a nawet jak się zamykaliśmy, to walili w drzwi, jakby byli zwariowani. Kiedy ktoś otrzyma status, to musi to ukrywać przed innymi, bo mogą pobić. Są zazdrośni, że oni nie dostali statusu. Jak my dostaliśmy, to musieliśmy po cichu się wynieść, żeby oni się nie zorientowali” [W 1–97].

„Ci ludzie z Azji są strasznie głośni, krzyczą na korytarzu, nieraz trudno jest tu wytrzymać. Oni mają taką kulturę. Polacy i Afrykanie są bardziej spokojni, cisi” [W 1–90].

Nieporozumienia, drobne kradzieże i konflikty między uchodźcami z różnych krajów, jak i w ich relacjach z Polakami są stałym elementem życia w ośrodku:

„W ośrodku nic nie jest dobrze. Codziennie ktoś się bije. Do krwi. Ja często uczestniczę w sporach, bo jestem silny i umiem się bić” [Algierczyk].

„Jak mieszkalem w Dębaku, to miałem problemy z ochroniarzami. Ponieważ chodziłem na próby mojego zespołu, to wracałem nieraz po 22.00 i ochroniarz nie chciał mi otworzyć drzwi. Mówił: «O przykro mi, ale śpię i nie mogę otworzyć». Ale ludzie pracujący w Dębaku poznali się na nim i wyrzucili go, ponieważ był rasistą, bił ludzi, uderzył też jedną dziewczynę z Somalii” [W 1–109].

Dochodzą do tego nierzadko wspomnienia traumatycznych przeżyć (wojna, prześladowania, sama podróż), tęsknota za krajem i rodziną, wpływając na ogół-

ne złe samopoczucie i stan zdrowia, który w wielu przypadkach od początku nie był najlepszy. Wszystko to sprawia, że niektórzy uchodźcy odczuwają swój pobyt w ośrodkach jak w przysłowiowym piekle<sup>118</sup>.

Postawy, jakie przyjmują w tej sytuacji nie tylko afrykańscy uchodźcy, i opinie, jakie wygłaszają na temat Polski, są niekiedy skrajnie subiektywne. Sytuacja, w której się znajdują, sprzyja poza tym przyjmowaniu postawy biernej i roszczeniowej w stosunku do pracowników ośrodka i polskiego otoczenia, uskarżania się na brak akceptacji ze strony Polaków i złe traktowanie przez personel ośrodków i urzędników. U części uchodźców występuje tendencja do zamykania się we własnej grupie. Narzekają oni na usytuowanie niektórych ośrodków (położenie z dala od miast, w lesie, konieczność dalekiego dojazdu), złe warunki mieszkaniowe, sanitarne i żywieniowe oraz niewystarczającą opiekę lekarską, choć w wielu przypadkach, przynajmniej z polskiego punktu widzenia, wszystko to jest nieraz o wiele lepsze, niż było w krajach ich pochodzenia. Wydaje się jednak, że sprawą kluczową jest wspomniana już możliwość zarabiania pieniędzy i szybka odpowiedź na ich wnioski:

„Ośrodek mi się nie podoba. Przede wszystkim nie ma pieniędzy. Niedobre jest też jedzenie. Zawsze dają to samo do jedzenia. Nikogo nasz los nie obchodzi, pewno lepiej by było, gdybyśmy zniknęli przed decyzją Ministerstwa. Ci w Ministerstwie też tak myślą, bo dla czego czeka się tak długo na decyzję” [W 1–119].

Inny z angolańskich uchodźców, którego przypadek był rozpatrywany blisko 4 lata, był u kresu wytrzymałości nerwowej. Przebywając w ośrodku, popadł w całkowite przygnębienie i apatię. Gdy w końcu otrzymał decyzję, i to negatywną, okazało się paradoksalnie, że taka decyzja była dla niego lepsza niż żadna. Został zmuszony do opuszczenia ośrodka, ale z Polski nie został wydalony. Zajął się więc handlem na bazarach w Lublinie i po pół roku był już względnie zadowolonym z siebie „człowiekiem sukcesu”.

Postawy powyższe nie są typowe tylko dla określonych grup religijnych czy narodowych, Afrykanów, muzułmanów, uchodźców z krajów Trzeciego Świata lub byłego ZSRR. Są raczej typowe dla wszystkich ludzi skazanych na długotrwałe przebywanie w tego typu miejscach. Można przypomnieć, że podobne postawy reprezentowało także wielu Polaków, którzy byli uchodźcami i przebywali latami w obozach w różnych krajach świata<sup>119</sup>. Między postawami niektórych grup uchodźców można zaobserwować pewne różnice. Jedni (np. Ormianie i Wietnam-

<sup>118</sup> Więcej na ten temat w książce: M. Ząbek (red.), *Między piekłem a rajem...*, op. cit.

<sup>119</sup> Bierność i roszczeniowe postawy polskich uchodźców w Afryce w okresie II wojny światowej wnikliwie opisuje Waław Korabiewicz w książce *Gdzie słoń, a gdzie Polska*, Warszawa 1980. Podobnie Bronisław Nowak, cytując raport Marka Boskiego, w którym czytamy: „Zamknięcie ludzi w obozach bez pracy doprowadziło nasze uchodźstwo w ciągu 2–3 lat do stanu zupełnego rozleniwienia i demoralizacji. W chwili obecnej (tj. 1 sierpnia 1946 roku) wartość moralna tych ludzi i wartość ich jako siły roboczej spadła niemal do zera. Demoralizacja poczyniła ogromne spustoszenia. (...) Pamiętać przy tym należy, że element przestępczy zarówno z wojska, jak i obozów cywilnych w Persji czy na Środkowym Wschodzie odsyłany był właśnie do Afryki Wschodniej, gdzie go nie izolowano, lecz rozsiedlano w na-

czycy) zwracają na siebie uwagę swą przedsiębiorczością. Uchodzą za mniej biernych, czy mniej nastawionych roszczeniowo niż pozostali. Afrykanie w tych porównaniach, czynionych np. przez pracowników administracyjnych i socjalnych, również nie wypadają najgorzej. Oceniani są jako grupa dość aktywna i niezbyt kłopotliwa, w przeciwieństwie do Czeczenów i innych narodowości byłego ZSRR. Jednak w dużym stopniu może to także wynikać z ich niewielkiej liczby. Somalijczyków, którzy byli dotąd w Polsce jedyną większą grupą z Afryki przebywającą w ośrodkach, spostrzegano „na Koszykowej” swego czasu podobnie jak dzisiaj Czeczenów. Zauważane są też różnice w postawach i zachowaniu między poszczególnymi jednostkami. W zasadzie jednak długi pobyt w ośrodku przez wszystkich uchodźców oceniany jest negatywnie i faktycznie im staje się dłuższy, tym bardziej jest dla ubiegających się o status uchodźcy frustrujący. Bez względu bowiem na powód wyjazdu potencjalni azylanci, jak i inni imigranci zasadniczo chcą jak najszybciej stanąć na własne nogi, znaleźć się na drodze dającej nadzieję na poprawę ich bytu, spłatę nierzadko zaciągniętych długów oraz możliwość pomocy rodzinom pozostałym w kraju pochodzenia. Obawa przed prześladowaniem, nawet jeśli dla niektórych była istotną motywacją w chwili wyjazdu z kraju, to na emigracji szybko staje się drugorzędna.

Sytuacja powyższa nie jest specyfiką tylko polskich ośrodków dla uchodźców, której powodów można by doszukiwać się np. w złym zarządzaniu ośrodkami, zbyt małej liczbie pracowników socjalnych, niewystarczającym wsparciu psychologicznym, słabej opiece lekarskiej czy braku wiedzy i umiejętności przydatnych w zajmowaniu się osobami pochodzącymi z innych kultur. Braki te w różnym stopniu faktycznie występują, ale nawet zdecydowana poprawa w tym zakresie niewiele rozwiązuje, dopóki cudzoziemcy przebywają w ośrodku, w którym pozbawieni są możliwości realizacji swych planów życiowych. Dlatego podobne postawy ujawniają się w ośrodkach dla uchodźców w całej Europie, w których generalne standardy i wyposażenie nie różnią się znacząco od polskich. Nie mówiąc już o obozach uchodźców położonych w Afryce, czy w Azji, gdzie warunki pobytu są nieporównywalnie cięższe<sup>120</sup>.

Podobnie jednak jak w akademikach, ośrodki te są nie tylko przestrzenią konfliktów, ale i udanych kontaktów ponad kulturowymi podziałami. Mimo dominującego poczucia osamotnienia, swoistego stanu *tremendum*, uchodźcy obok złych aspektów potrafią dostrzec dla siebie równocześnie wiele pozytywnych stron tej sytuacji. Afrykanie wskazują niejednokrotnie na satysfakcjonujące kontakty z ludźmi, jakich doświadczyli właśnie w ośrodku:

---

szych skupiskach. Toteż w każdym osiedlu napotkać można zawodowych kryminalistów i zawodowe prostytutki, których wpływ w specyficznych warunkach życia naszych osiedli jest tym bardziej rozkładowy”. Cyt. za B. Nowak, *Polskie osiedla (obozy) w Afryce w okresie II wojny światowej. Problem kontaktów ze światem zewnętrznym*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 1998, nr 8, s. 84.

<sup>120</sup> Patrz: M. Ząbek, *Obozy dla uchodźców w Afryce — nowe wyzwanie etnologii*, w: J. Łapott (red.), *Afryka, 40 lat penetracji oraz poznawania ludów i ich kultur*, Szczecin 2004.



„Z kontaktów z ludźmi z Dębaka jestem bardzo zadowolony. Była tam taka miła dziewczyna. Ona pomagała każdemu, rozmawiała z każdym z szacunkiem. Kiedy miałeś problem, ona pocieszała. Naprawdę ludzie pracujący w Dębaku byli bardzo mili, tylko ta ochrona” [W 1–113].

Kameruński poeta i uchodźca, opisując swoje życie w ośrodku w Dębaku, nie ukrywa swej fascynacji tym miejscem, wzbudzającym u jego mieszkańców wiele sprzecznych uczuć, ale przynoszącym każdemu z nich pewne trudne do przecenienia korzyści w postaci praktycznej nauki tolerancji, której trudno byłoby gdzie indziej doświadczyć w takim stopniu:

„Regułą jest jednak tolerancja, cnota, którą rezydenci kultuwują tym bardziej, im więcej czasu spędzają w tej, mieniającej się kolorami tęczy, społeczności. Hinduista będzie medytował, chrześcijanin się modlił, a muzułmanin spotykał z Allahem. Nikt nie będzie ograniczał Afrykanina, który niewzruszenie patrzy w Słońce w kulcie Ozyrysa.

Tak, to jest Dębak! Stąd nie wyjeżdża się bez zysku. Każdy wynosi stąd lekcje życia i ludzkiej natury. Spotykają się tutaj różne kultury, religie i diety. Ci, którzy mają odwagę porzucić chwilowo troski, mogą uchwycić w przelocie ukryty czar otoczenia. Nie należy bowiem zapominać o lesie! Zwłaszcza, że pobliski las daje wrażenia budzące grozę, niemal namacalny, wszystko przenikający Spokój, który pobudza duszę! (...) Świat uchodźców nie jest dla mięczaków. Wymaga odpornej psychiki, żeby znieść wszystkie jego traumy. Uchodźca potrzebuje niezachwianej odwagi, żeby pokonać przepaść między nim a nowym społeczeństwem i pewnie stanąć na nogach. Napoleońska myśl, że «największa mądrość polega na rozsądnej determinacji» stanowi dobrą wskazówkę. A nie można zapomnieć o barierze języka! (...) Człowiek staje się ekspertem języka migowego i mistrzem w odczytywaniu ekspresji twarzy. I nie należy zapominać o najlepszym tłumaczu — «uczuciu»; intuicyjnie odczuwa się nastroje innego i, jak się okazuje, nieświadomie popada w telepatię. Pewnego dnia Azer, dobrze powyżej siedemdziesiątki, rozpoczął ze mną rozmowę (...) cóż, mogłem tylko «odczuć», że napomknął coś o pięknej pogodzie, ponieważ świeciło słońce. Odpowiedziałem mu po prostu uśmiechem, potrząsając głową w geście aprobaty dla jego opowieści snutych w ojczywym języku»<sup>121</sup>.

Przykład ten ilustruje, że miejsca, w których siłą rzeczy dochodzi do intensywnych kontaktów międzykulturowych, wymuszają pewien stopień wzajemnego przystosowania się. Tendencja zaś do unikania zbędnych napięć i konfliktów nakłada na jednostki obowiązek tolerowania się nawzajem.

### Sąsiedzi, goście i intruzi

Spostrzeganie tzw. obcych jest w praktyce zazwyczaj bardziej skomplikowane, niż wynikałoby to z uproszczonej kategorii swój–obcy<sup>122</sup>. Dostrzegali to już Aleksander Hertz i Florian Znaniecki, którzy byli zdania, że zarówno „swojskość”, jak

<sup>121</sup> S. Mol, *Dębak*, „Z obcej ziemi”, 2000, nr 9.

<sup>122</sup> Zwrócił na to uwagę Lech Mróz, pisząc: „jest prawie niemożliwe, by jakakolwiek społeczność czy kultura tak prosto widziała różnicę pomiędzy sobą a wszystkimi, co się poza nią znajduje, by nie czyniła różnicy między sąsiednią grupą lub plemieniem — odmiennymi wprawdzie jakimiś elementami, ale mającymi szereg innych cech wspólnych (np. język czy podstawy gospodarcze), a tymi, którzy z gruntu są odmienni — kolorem skóry, religią, językiem, gospodarką, a więc czynnikami odgrywającymi bar-

i „obcość” nie są pojęciami bezwzględnymi, przeciwnie — krzyżują się i przecinają. Jednostka lub grupa może być postrzegana raz jako „swoja”, a raz jako „obca”. Stosunek do wszystkich, których teoretycznie można by zakwalifikować do tzw. obcych nie jest więc zawsze taki sam. Nasze postawy i zachowania wobec innych w dużej mierze zależą także od tego, co łączy nas z nimi, na ile są nam znani, w jakim stopniu jesteśmy do nich podobni, czy sąsiadujemy z nimi bezpośrednio, czy też nie. Przy czym nie jest tak, że stosunek do „obcych” bardziej nam bliskich w sensie kulturowym i przestrzennym, którzy w zasadzie nie są nam naprawdę obcy, tylko po prostu nie swoi (inni)<sup>123</sup>, jak np. Niemcy, czy Ukraińcy, jest lepszy niż w stosunku do dalekich i nieznanymi.

Afrykanie nie są grupą, która u nawet dość ksenofobicznie nastawionych Polaków wzbudzałaby silniejsze emocje i była oceniana wyjątkowo negatywnie. Na targowiskach, na czele z warszawskim „stadionem”, gdzie dochodzi do kontaktów z wieloma narodowościami, Afrykanie są przez pracujących tam Polaków oceniani raczej pozytywnie. Uchodzą za ludzi niekonfliktowych w porównaniu zwłaszcza z przybyszami ze wschodu:

„Wydaje mi się, że Czarni są milej widziani niż nasi sąsiedzi ze wschodu. Ja też osobiście wolę ciemnoskórych niż rosyjskojęzycznych w Polsce. Czarni przyjeżdżają tu przeważnie studiować, myślą jakoś lepiej. A wszystko, co związane ze wschodem, to jakieś napady, morderstwa, narkotyki” [W 2–60].

„Murzyni są nawet przyjemni. To weseli, spokojni ludzie. Są bardziej wyluzowani niż Polacy. W porównaniu z Armeńcami i Gruzinami, Murzyni są o wiele bardziej przystępni. Na stadionie z nimi relacje układają się najlepiej” [W 2–1].

„Z nich wszystkich to Murzynów najbardziej lubię. Są czyści, nie piją, są kulturalni, można z nimi pogadać. Nie lubię Hindusów, Armeńców i całej reszty tego bydła. Murzyni są bardziej cywilizowani, często palę z nimi trawę” [W 2–2].

Podobną opinię, jak już wyżej wspomniałem, mają o Afrykanach pracownicy ośrodków dla uchodźców:

„Najfajniejszą grupą jest Afryka. Bardzo sympatyczni. Ci ludzie chcą coś osiągnąć, to jest ważne. Oni nie siedzą na laurach, że im się należy i muszą coś dostać. Na polski chodzą. Francuskojęzyczni na angielski... (...) Bardzo dużo dają koncertów, zespoły mają, bardzo ładnie grają, w kościołach się udzielają. Jeśli chodzi o Afrykę, to są ludzie z jakimś poczuciem odpowiedzialności za samego siebie. (...) A Rosjanie — najlepiej to nigdzie, najlepiej to cały dzień siedzieć” [Siekierki, kucharka].

Może wydawać się to zaskakujące, gdyż wyniki badań socjologicznych z końca lat 80. wskazywały, że „Murzyni” znajdowali się w pierwszej grupie obcych, w stosunku do których dystans etniczny miał być największy<sup>124</sup>. Prowadzący badania uznali też wtedy, że „obraz Murzyna w społeczeństwie polskim” na podstawie do-

---

do istotną rolę w określaniu własnej grupy”, L. Mróz, *Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego*, „Etnografia Polska”, t. XXIII, z. 2, s. 158.

<sup>123</sup> O tej pośredniej kategorii pisze również L. Mróz, *ibidem*.

<sup>124</sup> E. Nowicka, *Swoi i obcy. Studia nad postawami wobec innych narodów, ras i grup etnicznych*, t. 1, Warszawa 1990 s. 127.

konanego przez respondentów wyboru cech jest zdecydowanie negatywny<sup>125</sup>. Przypomnienie tych studiów wydaje się interesujące, pokazuje nam bowiem właśnie kontekstowość spostrzegania obcego. Okazuje się bowiem, że obcokrajowcy, do których tzw. dystans etniczny jest większy, a ich obraz etniczny gorszy, w praktyce nie muszą być wcale odbierani gorzej. Możliwe jest, czego nie uwzględniano, że można mieć o kimś stereotypowe wyobrażenia, które są częściej negatywne niż pozytywne, stosunek zaś do niego mimo to pozytywny i *vice versa*. Poza tym wcale nie jest tak, że im większy dystans między grupami, to tym gorsze między nimi relacje. Można nawet zaryzykować tezę, że jest odwrotnie.

Spostrzeganie i zachowania Polaków wobec Afrykanów przebywających w Polsce w porównaniu do analogicznego spostrzegania naszych zagranicznych sąsiadów i znanych od dawna mniejszości narodowych pod wieloma względami mogą być nawet lepsze<sup>126</sup>. Podobnie jest w samej Afryce ze stosunkiem do Białych, do których dystans jest zapewne największy, ale który wcale nie wydaje się zdecydowanie wrogi, jeśli porównamy go z relacjami, jakie niekiedy występują między sąsiadującymi ze sobą grupami etnicznymi. Zależności te to nie kwestia przypadku, gdyż są uwarunkowane w pewnym sensie mechanizmami obrony własnej tożsamości, potrzebą podkreślenia własnej odrębności i różnicy. To między bliskimi sobie grupami zachodzą w określonych warunkach procesy integracji i asymilacji. To ze strony podobnych nam pod wieloma względami „nie swoich” grozi nam utrata tożsamości. Podobnie jak to się zdarza w przypadku rywalizacji partii politycznych o zbliżonych programach, odwołujących się do tego samego elektoratu, które często bardziej zaciekle zwalczają się nawzajem niż ugrupowania zdecydowanie się różniące.

Poza tym to na ogół między sąsiadami istnieją rozmaite wzajemne pretensje, oskarżenia i historyczne „rachunki krzywd”. Dlatego w stosunku do nich postawy ksenofobiczne są często o wiele bardziej wyraziste niż w stosunku do dalekich obcych, którzy przynajmniej w początkowym okresie korzystają z pewnego wyjątkowego statusu gościa.

Skomplikowane relacje między swoimi a nie swoimi (innymi) i zdecydowanie obcymi można ująć jako relacje między swoimi a innymi – sąsiadami i obcymi – gośćmi, przy czym status obcego – gościa wydaje się zawsze ograniczony w czasie. Osiedły na stałe gość dla bezpośredniego otoczenia szybko staje się innym – sąsiadem, a w przypadku niechęci do niego – obcym – intruzem. Egzotyka (wyróżniająca się

<sup>125</sup> J. Nawrocki, *Polskie obrazy obcych — parapozytywne komponenty stereotypów Araba, Chińczyka, Murzyna i Żyda*, w: *Swoi i obcy...*, op. cit., s. 160.

<sup>126</sup> Potwierdzają to badania ilościowe nad postawami wobec innych narodów przeprowadzone wśród studentów uczelni poznańskich, w których największe natężenie sympatii odnotowano w stosunku do narodów niesąsiadujących z Polską. W grupie tej znaleźli się również „Murzyni”, co prawda na dwunastym w kolejności miejscu. Zaledwie 1% przebadanych studentów (na ogółem 388 osób) zadeklarowało wobec „Murzynów” postawę uzasadnionej antypatii, 13,3% uzasadnionej sympatii, a 31,5% postawę tzw. dawcy, czyli deklaracji generalnie uczuć pozytywnych, ale niespodziewających się wzajemności z drugiej strony, R. Suchocka, *Postawy studentów polskich wobec innych narodów i mniejszości etnicznych*, „Sprawy Narodowościowe”, seria nowa, 1996, t. 4, z. 1(6), s. 117–131.

kolor skóry) obcego-gościa może jednak sprawić, że status ten w odbiorze bezpośredniego otoczenia może okazać się trwały.

Ten schemat oddaje różnicę w spostrzeganiu Afrykanów w Polsce na tle rozmaitych „inności” i „obcości”. Inni-sąsiedzi są odbierani jako dobrze nam znani, po których wiadomo czego się spodziewać. W sensie przestrzennym są nieraz faktycznymi sąsiadami Polaków. Stereotypy na ich temat, jak już wcześniej pisałem, są o wiele bardziej rozbudowane, a postawy ksenofobiczne o wiele częściej ujawniane niż w stosunku do prawdziwych nieznanymi nam obcych, nie-sąsiadów. Jednocześnie, zgodnie z założeniem, że ludzie nie dążą z zasady do konfliktów, historycznie rzecz biorąc, stosunek do innych-sąsiadów zazwyczaj bywał względnie dobry, a relacje z nimi częściej poprawne niż złe. Towarzyszyły też temu nieustannie procesy integracji kulturowej i asymilacji. Oczywiście w określonych sytuacjach, gdy pojawiały się spory i poczucie krzywdy, nie brakowało napięć i konfliktów. Afrykanie w Polsce do tej kategorii innych zasadniczo jeszcze nie należą, choć nie jest wykluczone, że zmieni się to w przyszłości, jak w przypadku innych mniejszości o pochodzeniu imigranckim.

Afrykanie, ogólnie rzecz biorąc, są u nas spostrzegani jako „egzotyczni” cudzoziemcy, tzn. osoby nie posiadające polskiego obywatelstwa, od niedawna przebywające w Polsce. Prawie zawsze, niezależnie od tego, czy posiadają obywatelstwo, czy doskonale mówią po polsku, czy też nie, nie są uznawani za Polaków. Traktowani są więc przede wszystkim jak obcy-goście, a przez niektórych jako obcy-intruzi. Ich egzotyka sprawia, że w przeciwieństwie do „białych” cudzoziemców status ten przedłuża się w nieskończoność, przynajmniej wobec osób stykających się z nimi po raz pierwszy. Stosunek do gości, nie tylko Polaków, zawsze był szczególnie, zasadniczo nacechowany bardzo pozytywnie, choć niepozbawiony pewnej ambiwalencji, gdyż funkcją prawa gościnności zgodnie ze światopoglądem mitycznym miało być obłaskawienie demonicznych mocy, z jakimi nieznanymi obcy byli utożsamiani. Stosunek do gości przypomina pod wieloma względami postawy imigrantów w pierwszym okresie ich pobytu w obcym kraju. Gość to obcy-nieznanym, po których nie wiadomo za bardzo czego się spodziewać, ale jeśli tylko nie okazuje agresywnych zamiarów, to zgodnie ze staropolskim przysłowiem „Gość w dom Bóg w dom” zwyczaj nakazuje przyjąć go przyjaźnie. Gości witano więc z otwartymi rękami także dlatego, że — jak pisze Anna Zadrożyńska — „wnosili w nasz dom urozmaicenie, wiedzę o innych krajach i obyczajach, stawali się solą i drożdżami w kulturze przyjmujących ich narodów”<sup>127</sup>. Gospodarze gotowi są tolerować wiele spośród nieakceptowalnych w innym przypadku zachowań, choć jednocześnie spodziewają się od gości szacunku dla własnych obyczajów. Oczekują też, że szybko nauczą się „właściwego” zachowania i języka, a z czasem całkowicie „oczyszczą się z obcości”.

<sup>127</sup> A. Zadrożyńska, *Damy i galanci. O polskich zwyczajach towarzyskich*, Warszawa 2004, s. 194.

Z ambiwalencji tej zdają sobie sprawę sami goście, mając świadomość pewnego z jednej strony uprzywilejowania, a z drugiej uczucia skrępowania, jakiego się doświadczą w tej roli. Niekiedy, jak cytowany niżej Somalijczyk, woleliby jej uniknąć:

„Jak ktoś mnie zaprosi w Somalii do swojego domu i ja tam pójde, to on mnie nie traktuje jak gościa. Tutaj też ludzie nie mówią, że mnie traktują jak gościa, ale ja czuję, że jestem gość, a jak w Somalii ktoś mnie zaprosi, to ja nie czuję, że jestem gość. To znaczy nie czuję, że jestem inny. Nie wiem, jak mam się zachować w ogóle. Niekiedy ktoś mówi: «Czuj się jak u siebie w domu». Ale ja nie mogę czuć się zupełnie swobodnie. Nie mogę w tym domu robić co mi się podoba. Staram się nie robić jakiś błędów, bo nie wiem dokładnie, co można, a czego nie można” [W 1–86].

W praktyce spostrzeganie kogoś jako obcego–gościa nie zawsze oznacza tylko trudności. W stosunku do gości obcokrajowców prawie wszędzie obowiązuje daleko posunięta tolerancja. Towarzyszy jej duże zainteresowanie społeczności przyjmującej osobę gościa. Ta ciekawość może być uciążliwa, ale jest wiele okoliczności, gdy okazuje się bardzo korzystna. Dzięki niej niektórzy cudzoziemcy, w tym Afrykanie, nawiązują często szereg kontaktów z osobami ze świata kultury, nauki, biznesu i polityki, o których nawet nie mogliby marzyć we własnym kraju. Interesują się nimi dziennikarze. Otwierają się przed nimi drzwi, które w ich kraju pochodzenia pozostałyby zamknięte. Czasami z tych kontaktów wynikają dla nich wymierne korzyści, których mogą im nawet pozazdrościć stali mieszkańcy. Często spotykają się z konkretną pomocą w znalezieniu mieszkania, pracy czy zarejestrowaniu i prowadzeniu własnej działalności gospodarczej lub społecznej. Są jednostki wśród Afrykanów w Polsce, którym udało się dzięki temu dostać szybciej mieszkanie komunalne, zostać przyjętym na bezpłatne studia, czy zatrudnić się w firmie międzynarodowej na dobrze płatnym stanowisku. Afrykańscy studenci bywają nieraz łagodniej traktowani na egzaminach, także w zdobywaniu stopni naukowych, rzadziej w przypadku innego typu karier zawodowych<sup>128</sup>. Oczywiście wszystko zależy jeszcze od tego, jak oni sami się prezentują. Prawdą jest, że imigrantami zostają ludzie często najsilniej wewnętrznie zmotywowani do zerwania ze swym dotychczasowym życiem, ambitni i dążący wytrwale do celu. Często osiągają sukces, gdyż nie zakładają od razu, że coś jest niemożliwe. Jednostki, które potrafią się korzystnie prezentować wśród społeczności przyjmującej, mają często drogę otwartą, a pozycja „obcego–gościa” im to tylko ułatwia.

Podobnie albo nawet jeszcze lepiej jest w przypadku wielu Polaków, którzy wyjechali na różne kontrakty do Afryki. Pozycja „Białego–gościa” w Afryce jest w dodatku zawsze do pewnego stopnia uprzywilejowana, i to często niezależnie od tego, co ten „Biały” rzeczywiście sobą prezentuje. Czasami w sposób niekoniecznie zasłużony jest on spostrzegany jako lepszy specjalista od miejscowych ekspertów. Nie mówiąc już o tym, że „obcy–gość” w pewnym sensie jest spostrzegany jako

<sup>128</sup> Zdaniem Paula de Carvalho pewien liberalizm kadr naukowo–dydaktycznych polskich uczelni co do wymagań i ocen stawianych studentom cudzoziemcom istnieje, ale ograniczony jest wyłącznie do takich kierunków, jak nauki polityczne i prawo, P. de Carvalho, *Adaptacja studentów obcokrajowców w Polsce a ich wyniki w nauce*, w: S. Łodziński (red.), *Z problematyki...*, op. cit., s. 107–108.

„wyjątkowy”. Przysługują mu pewne przywileje. Zdarza się, że Europejczyk w Afryce jest w urzędzie obsługiwany poza kolejnością, a urzędnicy są szczególnie usłużni. Nie mówiąc już o tym, że za ten sam rodzaj pracy Biały jest wynagradzany w firmach afrykańskich lepiej niż Czarny. Łatwiej mu także nawiązać kontakty z urzędnikami wysokiego szczebla i lokalnymi politykami. To często dzięki tym kontaktom niektórzy Polacy przebywający na kontraktach w Afryce mogli założyć własne firmy czy zrobić inne kariery w biznesie.

Oczywiście zarówno w przypadku Afrykanów w Polsce, jak i Polaków w Afryce istnieje zawsze pewien margines osób i sytuacji, w których obcy są odbierani jako intruzi. Niekiedy już w początkowej fazie kontaktu mogą być traktowani z daleko idącymi uprzedzeniami. Niektóre osoby spostrzegają ich jako konkurencję, a przywileje, z jakich potencjalnie mogą korzystać, posiadając status gościa, jako im całkowicie nieprzysługujące, niezależnie od tego, czy chodzi o pomoc socjalną, mieszkania, pracę, zdawanie egzaminów na uczelni czy damsko-męską rywalizację. Z moich obserwacji wynika, że są to sytuacje stosunkowo rzadkie, ale szczególnie bolące i dlatego na długo zapamiętywane.

Poza tym komfortowy status „gościa” generalnie zawsze był jednak ograniczony w czasie. W stosunku do gości, którzy usiłowali za bardzo się zadomowić, stosunek natychmiast się zmieniał. Mówiono w Polsce: „Po trzech dniach gość i ryba trąci”. Po upływie pewnego czasu ciekawość wobec nieznanego gościa ustępuje. Zaczyna być on oceniany coraz częściej według kryteriów goszczącej go kultury, a ocena ta z reguły nie wypada dobrze na jego korzyść. „Obcy-gość” staje się obcym niechcianym, tym bardziej, im dłużej próbuje korzystać jeszcze z praw gościnności, tzn. m.in. „żyć na cudzy rachunek”, oraz im trudniej przystosowuje się do nowego środowiska. Stosunek do gości poza tym zależy też zawsze od ich liczby:

„Nadmiar gości tak we własnym domu, jak we własnym kraju powoduje większą udrękę niż przyjemność. Rzadko bywa także korzyścią”<sup>129</sup>.

Prawo gościnności nie zawsze było i jest w stanie objąć wszystkich potencjalnych chętnych. Tak więc w tego typu sytuacjach nieznani przybysze byli i są z góry traktowani nie jak goście, lecz intruzi. Tym bardziej gdy są to goście bynajmniej niezapraszeni, jak nielegalni imigranci, których współcześnie w Europie umieszcza się w strzeżonych ośrodkach i deportuje, a gdy jest to z jakiś przyczyn niemożliwe, skazuje się ich na marginalizację i wykluczenie społeczne.

Rzeczywiste postawy w stosunku do Afrykanów w Polsce, niekiedy niezależnie od stopnia zintegrowania i długości pobytu w naszym kraju, mogą zawierać w sobie wszystkie wymienione tu kategorie obcości. Ten sam Afrykanin może być w znanym już sobie środowisku, np. w swoim miejscu zamieszkania, w pracy, traktowany jako niekoniecznie swój, ale w każdym razie jako trochę inny sąsiad, kolega, przyjaciel, natomiast wśród osób sobie nieznanymi cieszyć się nadal statusem gościa albo być traktowany jako obcy-intruz, co najczęściej zdarza się w urzędzie lub na ulicy.

<sup>129</sup> Ibidem, s. 194.

\*

Najbardziej znaczącym spośród znanych mi przykładów z ostatnich lat, w którym egzotyczni obcy zostali potraktowani przez gospodarzy z całym respektem należnym gościom, jest sytuacja, jaka wydarzyła się w Kosewku, małej wiosce na Mazowszu koło Pomiechówka. Gośćmi, początkowo przebywającymi w pobliskim ośrodku dla uchodźców, w tym przypadku nie byli nawet Afrykanie, ale Tamilowie ze Sri Lanki. Niemniej dla kosewczan, nawet gdy uświadomili sobie ten fakt, miało to drugorzędne znaczenie. Ciemnoskórych Tamilów razem z przebywającymi z nimi w ośrodku Somalijczykami (którzy także we własnej opinii nie uważają się za czarnych) nazywali od początku „Murzynami”, „Bambusami” lub „Makumba”. Nazwania te wskazują już, że kosewczanie nie byli wolni od stereotypów ani tym bardziej nie wyróżniali się spośród ogółu Polaków wiedzą na temat innych kontynentów. Relacje „tubylców” z obiema grupami uchodźców szybko się jednak zróżnicowały. Tamilów (mimo stereotypowych i w gruncie rzeczy ubliżających im określeń) przyjęto jak gości i zaprzyjaźniono się z nimi, a stosunek do Somalijczyków ewoluował w stronę nieukrywanej niechęci i potraktowaniu ich jak obcych–intruzów. Przypadek ten jest o tyle istotny, że wspomniane tu postawy nie ograniczyły się do poszczególnych jednostek, ale miały charakter grupowy. Poza tym doskonale ilustruje, jak w ograniczonym stopniu otwartość wobec innych i okazanie gościnności związane jest z wiedzą i wykształceniem, a jak bardzo z postawą samych cudzoziemców.

Opisując różnicę, jaką mieszkańcy Kosewka widzieli między Somalijczykami a Tamilami, można by posłużyć się klasyfikacją Geerta Hofsteda, który z pewnością Somalijczyków zakwalifikowałby do społeczeństw o silnym unikaniu niepewności, a Tamilów do społeczeństw o słabym unikaniu niepewności. Ci pierwsi charakteryzują się według tegoż autora skłonnością do ksenofobii, fundamentalizmu religijnego, negatywnym stosunkiem do urzędników państwowych itp., drudzy zaś cechami wprost przeciwnymi<sup>130</sup>. Niezależnie od tego, czy tego typu generalizacje są rzeczywiście uprawnione, faktem jest, że kosewczanie różnicę między obiema grupami obcych widzieli podobnie. Somalijczyków uznano za ludzi konfliktowych, zamkniętych w sobie, nierespektujących miejscowych zwyczajów, z którymi trudno było nawiązać kontakt:

„Ci z Somalii to nie chcieli nawiązywać kontaktów, nie chcieli rozmawiać (...) Somalia była niezgodna, dawała się odczuć nawet w ośrodku. Jeden z Somalijczyków pobił kucharkę i interweniowała policja. Rozbił jej kubkiem łuk brwiowy [Kosewko, gospodyni domowa].

„Oni zamknęli się po prostu w swoim ścisłym gronie. A jak mieli ten swój Ramadan to będąc w ośrodku nie można było do nich nawet zajrzeć. Byli zupełnie zamknięci [Kosewko, gospodyni domowa].

„Jeden z nich taki wielki, taki bambus..., ja nie jestem rasistą, broń Boże, ale taki bambus był, co tak się źle cholernie zachowywał, więc akurat dostał w mordę tutaj” [Kosewko, brat sołtysa].

<sup>130</sup> G. Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000, s. 209.

Tamilowie natomiast byli spostrzegani jako ludzie spokojni, uśmiechnięci, uprzejmi, kulturalni (wszystkim mówili „dzień dobry”) pomocni i niepijący alkoholu w przeciwieństwie do Somalijczyków, chociaż biorąc pod uwagę wyznawany przez tych ostatnich islam, powinno być odwrotnie:

„Alkoholu [Tamilowie] nie pili w ogóle. Przeciwnieństwo zupełne Somalii. Bo Somalia lubiła zabawić się i wypić, natomiast ci nie” [Kosewko, sprzedawczyni w sklepie].

Z Tamilami kosewczanie chętnie zawierali znajomości, gdy przychodzili do miejscowego sklepu i baru, potem także do domów mieszkańców — „pooglądać telewizję i zadzwonić”. Mimo odczuwania niewątpliwie dystansu i szoku z powodu niektórych zachowań swych gości (jedzenie palcami, kąpiele, obyczaje kulinarne i tańce) Tamilowie mogli u miejscowych wzbudzać śmiech, ale nigdy niechęć czy agresję, jak w przypadku Somalijczyków:

„Jak tańczyli, to żeśmy się śmiali, no bo to takie było... no troszeczkę takie śmieszne”.

„Wstał rano, to najpierw było kąpanie, później cała łazienka wodą zalana, bo oni się tak chlapali mocno. No to było denerwujące. Łazienka pływała! Oni może przyzwyczaili się w oceanie kąpać, a tu raptem weszli do wanny i szok” [Kosewko, sprzedawczyni].

W końcu, kiedy ośrodek dla uchodźców został zamknięty, a większość jego mieszkańców została przesiedlona do innych miejsc, kosewczanie wystąpili o zgodę do MSWiA, aby Tamilowie mogli u nich zamieszkać na ich własny koszt, a po otrzymaniu zgody Ministerstwa przygarnęli ich do swych domów. Wykazali się w ten sposób nie tylko prawdziwą gościnnością, ale i daleko posuniętą tolerancją. Co wpłynęło na taki stosunek do nieznanymi obcych? W odpowiedziach, jakich udzielali na to pytanie, przewijała się chęć niesienia pomocy ludziom wygnanych ze swojego kraju przez wojnę. Tamilowie bowiem (co jest istotne) nie odbiegali od stereotypu „biednego uchodźcy”. To pomagało na pewno mieszkańcom Kosewka wczuć się w ich sytuację:

„Bo ja to odebrałam na takiej zasadzie, że ja mam syna w jego wieku i ja sobie pomyślałam: No Boże..., a gdyby tak u nas w Polsce, gdzieś tam bomby leciały i tak dalej, takie rozruchy, zabijanie się o religię czy o język... I on by gdzieś uciekł. To mnie jako matkę serce by na pewno bolało, więc weszłam w położenie tych ludzi” [Kosewko, gospodyni domowa].

„Oni nie mieli z sobą zupełnie nic. Wszystko co mieli to dostali tutaj. Cóż oni mogli zresztą mieć, jak byli przez tyle granic przetrzucani w różnych warunkach” [Kosewko, sprzedawczyni w sklepie].

Somalijczycy także byli uchodźcami, ale to Tamilowie wzbudzali sympatię, przede wszystkim swoją chęcią pomocy w różnorodnych pracach:

„Oni byli chętni do jakichkolwiek prac, w pole na przykład wrywać jakieś buraki czy marchew na zimę, jak ktoś rozpoczynał budowę, o tu naprzeciwko mnie budowali się sąsiedzi, to oni pomagali przy murarce, kamienie zbierali na polu” [Kosewko, sprzedawczyni w sklepie].

„On bardzo cieszył się jak pracował z mężem przy samochodzie. Zaraz leciał i pomagał. Krzyczał: «Mama ja Makumba, nie papa Makumba»” [Kosewko, gospodyni domowa].



A także tym, że wszystkich starszych od siebie mieszkańców Kosewka tytułowali „mama” i „papa”. Mieszkańcy wioski zresztą też, ze względu na młody wiek Tamilów, używali sformułowań typu: „moje dziecko”, „mój Kumar”.

Sprzyjający był również fakt, że Tamilowie, którzy na dłużej pozostali w Kosewku, byli katolikami i w dodatku niektórzy bardzo gorliwymi. Polacy szczególnie to podkreślali:

„Co niedziela chodzili do kościoła i przystępowali do komunii. Mój Emil to spał z różańcem. Kładł się do łóżka i odmawiał różaniec i zasypiał. Jak mu się mama przyśniła, to poszedł z samego rana do kościoła. Kościół był zamknięty... to pod tymi drzwiami kościoła się modlił [Kosewko, żona sołtysa].

„Mało, że w niedzielę chodzili, to w dni powszednie potrafili na siódmą do kościoła pojechać. Zaczynali dzień od Mszy Świętej” [Kosewko, gospodyni domowa].

Mieszkańcy wioski uczyli się także od swoich gości przyrządzania nowych rodzajów posiłków, choć dotychczas byli pod tym względem konserwatywni, nie fascynowali się bynajmniej „kuchniami etnicznymi”, jak inteligencja z Warszawy. A jednak:

„Ja to się gotować od niego nauczyłem. Z elektryka na kucharza się przerzuciłem. Kurczaka jak raz zrobiłem z ryżkiem to była bomba. Pychota!” [Kosewko, brat sołtysa — ten sam co się o „bambusie” Somalijczyku źle wypowiadał].

Mieszkańcy interesowali się swoimi podopiecznymi nawet wówczas, gdy ci mieli kłopoty z policją lub trafiali do aresztu. Ręczyli za ich uczciwość, przywozili im ubrania, jedzenie i papierosy. Dopiero po dwóch latach większość wyjechała z Polski, nadal jednak utrzymują kontakt, dzwonią lub wysyłają okolicznościowe kartki do swoich gospodarzy.

## Rola wykształcenia, „treningu obcości” i kompetencji kulturowej

Spostrzeganie innych krajów i ich mieszkańców zależy oczywiście w dużym stopniu od wiadomości o nich i doświadczeń z innymi kulturami. Wiedza ta uwarunkowana jest obecnością danego kraju w mediach i programach szkolnych, mają na nią też wpływ rola polityczna i gospodarcza danego państwa, związki historyczne, kontakty gospodarcze i turystyczne. W przypadku krajów Afryki, mimo opisanych na początku licznych związków wielu Polaków z tym kontynentem, musi być ona z konieczności w szerszej skali niewielka. W polskiej prasie i telewizji znajdują miejsce głównie informacje o charakterze sensacyjnym, a i to tylko niektóre. Potoczna wiedza Polaków o Afryce i jej mieszkańcach ogranicza się nadal do powielania najbardziej popularnych stereotypów, o których pisałem wyżej. Polacy, nawet ci z wykształceniem ogólnym, wiedzą o Afryce często nadal niewiele więcej niż ci sprzed siedemdziesięciu laty:

„Wiedziałem o Afryce tyle, ile wie mniej więcej każdy. Znałem jej faunę i florę — oczywiście z książek... no i kina. Wiedziałem trochę o Murzynach, coś niecoś o upale. Byłem przygotowany, że zaraz po wylądowaniu trzeba będzie rozpocząć twardą walkę z przyrodą, toteż doznałem niemałego zdziwienia, gdy nasz «Vatussi» zawiął do Lobito, głównego portu Angoli”<sup>131</sup>.

Podobnie też w przypadku wyjazdu do któregoś z afrykańskich krajów jak niegdyś wyrażają nieraz swoje zaskoczenie i rozczarowanie brakiem oczekiwanej egzotyki. Wyobrażenia te niekiedy pozostają nadal zbieżne z tymi, które zdaniem Mariana Walentynowicza były powszechne wśród Polaków w latach 30.:

„Na piaszczystym pagórku rośnie palma, pod nią siedzi czarny nagus, obgryzający pieczoną łydkę białego człowieka. Czają się na niego lew z tygrysem, a nad nimi lata mucha tse-tse ze śpiączką i komar z malarią. Parę węży złazi do dolinki, gdzie bieleje szkielet wielbłąda, który zdechł z pragnienia, a na horyzoncie majaczy mokry miraż. Tak w naszej wyobraźni wygląda Afryka. Lecz rzeczywistość okazuje się zupełnie niepodobna do tego, pełnego nastroju, obrazka”<sup>132</sup>.

Przeciętnemu Polakowi ze średnim wykształceniem Afryka nawet jako kontynent na mapie rysuje się tylko mgliście w jego w wyobraźni. Rozmówcy, opowiadając o Afryce, podawali nieraz informacje zasłyszane o Azji albo o Ameryce Południowej. Czasami wymieniali jako afrykańskie państwa azjatyckie i Bliskiego Wschodu, łącznie np. z Izraelem:

„Stopień rozwoju jest tam niższy. Nie można jednak powiedzieć, że cała Afryka jest bardziej zacofana niż Polska. Są tam przecież państwa jak Izrael, które leżą bliżej Europy, i one są bardziej cywilizowane. No i oczywiście znacznie bogatsze są państwa arabskie, gdzie jest ropa” [W 2–52].

„Nie chciałbym pojechać do Afryki, bo tam są różne wojny. Niedaleko Afryki jest ten Afganistan cały” [W 2–38].

Zaskakujący jest ten brak podstawowych wiadomości z geografii kontynentu, choćby dotyczący tylko nazw istniejących tam państw. Mało kto potrafi je wymienić. Zdarzało się, że np. „specjaliści” wyjeżdżający na kontrakty, nie wiedzieli nawet do jakiego kraju konkretnie jadą, nie mówiąc już o tym, aby mieli o nim jakieś wiadomości. Wystarczała im często informacja, że jadą do Afryki. Z kolei jeśli już mieli jakąś wiedzę na temat konkretnego kraju, to uogólniali ją na cały kontynent.

Osoby, które nie były nigdy w Afryce, rozważając z prowadzącym rozmowę tylko teoretycznie perspektywę wyjazdu tam, ujawniali swoje lęki, jakie w nich budziła:

„Bałbym się czegoś niespotykanego, czegoś, czego jeszcze nie widziałem. Pogody też, no i tej dzikości jak bym był gdzieś w buszu. Nie wiem, jak taki człowiek zareagowałby na mój widok..., ale wydaje mi się, że z każdym można się zaprzyjaźnić” [W 2–73].

<sup>131</sup> J. Gebethner, *Wspomnienia polskiego kolonisty*, „Morze”, 1938, z. 5, s. 21–22.

<sup>132</sup> M. Walentynowicz, *Afryka mówi*, „Morze”, 1938, z. 4, s. 11–13.

Wielu pytanych o skojarzenia z Afryką w zależności od tego, co ostatnio widziało w telewizji, wysuwa na plan pierwszy znane stereotypy: dżunglę albo pustynię, wysoką temperaturę albo straszne choroby i biedę:

„Pierwsze skojarzenia z Afryką to palmy i dżungla, no i jest gorąco” [W 2–57].

„Silnie pali tam słońce. Murzyni mają znacznie gorsze życie niż Polacy. Tam są różne choroby jak AIDS. Żyje się biednie, ale spokojnie. Taki Murzyn leży przez cały dzień i śpi. Od czasu do czasu wychodzi na polowania. Mieszkają w lepiankach. Uwierają się w jakieś szmaty. Wierzą w jakieś nie wiadomo co — w kota, w drzewo...” [W 2–71].

„Z tego, co wiem, to tam jest pustynia i tyle. Mieszkają w gliniankach. Chodzą w koszulach albo na goło, bo tam jest wysoka temperatura i po co mają się ubierać” [W 2–58].

„Afryka... chyba cholernie różni się od Europy. Pewnie duże miasta to są podobne, bo jakieś tam koncerty wchodzi i robią po swojemu. Ale wieś to szalały, a może jakieś lepianki czy coś takiego... Pewnie dzień spędzają na jakiś tam polowaniach” [W 2–60].

Trudno się temu dziwić, gdyż nawet wielu specjalistów europejskich od spraw afrykańskich ma wiedzę na temat poszczególnych krajów Afryki także opierającą się raczej na pewnych generalizacjach. Często na podstawie takiej właśnie wiedzy były podejmowane decyzje dotyczące międzynarodowych programów pomocowych i rozwojowych dotyczących Afryki.

Statystycznie rzecz biorąc, lepsze ogólne wykształcenie Polaków niż Afrykanów nie dotyczy na ogół spraw afrykańskich. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że w tym przypadku średnio wykształcony Afrykanin wie na ogół znacznie więcej o niektórych państwach europejskich niż przeciętny Europejczyk i Polak o afrykańskich. Związane jest to oczywiście z tym, że rola państw europejskich w Afryce jest nieporównanie większa niż afrykańskich w Europie. Nic więc dziwnego, że afrykańskie podręczniki szkolne i media poświęcają Europie znacznie więcej miejsca niż europejskie Afryce.

Stąd hasło „Polska”, wypowiedziane nawet w przysłowiowym „afrykańskim buszu”, a przynajmniej wszędzie tam, gdzie słucha się radia, nie pozostaje obecnie całkiem bez echa. Choć nazwa naszego kraju w języku angielskim mylona jest często z Holandią (na skutek podobieństwa w wymowie *Poland* — *Holand*), to jednak wydarzenia z ostatniego ćwierćwiecza sprawiły, że postać papieża Jana Pawła II, Lecha Wałęsy i nazwa „Solidarność” są znane i kojarzone z Polską. Ponadto można dodać, że wśród mężczyzn w średnim wieku pasjonujących się piłką nożną ciągle jeszcze pamiętani są nasi najbardziej popularni piłkarze z lat 70. o łatwych do wymówienia nazwiskach: Boniek, Lato i Deyna. Oczywiście można spotkać Afrykanów, którzy wiedzą o nas dużo więcej, choć w sytuacji migracyjnej, jak sami stwierdzają, wiedza ta jest mało przydatna:

„W Sudanie czytałem europejskie powieści i byłem mniej więcej zapoznany z tą kulturą, więcej niż Europejczyk zna kulturę afrykańską. To wszystko jest jednak teoria, inaczej wygląda w praktyce. O Polsce trochę wiedziałem, że Solidarność, Wałęsa, że wcześniej był ustrój socjalistyczny. Wiedziałem o stoczni gdańskiej, że produkuje statki. Znałem niektóre produkty polskie importowane do Sudanu: wagi i pompy do wyciągania wody. Ale jakim językiem mówią w Polsce, nie wiedziałem” [W 1–18, Sudańczyk].

„Gdy powiedziałem, że pojadę do Polski, moja mama powiedziała, gdzie ty jedziesz, tam nie ma nic do jedzenia. To było wtedy, gdy w telewizji cały czas pokazywali Gdańsk i Lecha Wałęsę” [W 1–77].

„Czytałem w gazetach o Polsce: Gdańsk, Wałęsa, widziałem na zdjęciu, jak Wałęsa w Gdańsku łowi ryby” [W 1–67].

Informacje na temat Polski, jakie mają przyjeżdżający do nas Afrykanie, zależą nie tylko od ich wykształcenia, ale i osobistego zainteresowania, znajomości z jakimś Polakiem w Afryce lub kimś, kto był wcześniej w Polsce, ponadto także świadomości, że jadą akurat do Polski. Uchodźcy afrykańscy niezwykle bowiem rzadko świadomie wybierali dotąd Polskę jako kraj, w którym chcieliby pozostać na stałe i jako kraj azylu<sup>133</sup>. Przeważnie robili to ci, którzy mieli już tu członków rodzin lub przyjaciół, albo którym Polacy pracujący w Afryce w znaczący sposób ułatwili przyjazd do naszego kraju, wystawiając np. zaproszenia. Od reguły odbiegały pojedyncze przypadki Afrykanów–katolików, oświadczających, że wybrali Polskę ze względu na sławę, jaką cieszy się ona jako kraj katolicki. Większość znalazła się u nas przypadkiem, tranzytem w drodze na Zachód, zmuszona poprosić tu o status uchodźcy, gdy została zatrzymana przez straż graniczną lub policję albo nie miała już sił i środków, aby kontynuować swą podróż. Zdumiewające jest jednak, że także wśród Afrykanów przyjeżdżających do Polski na studia znajdowali się tacy, którzy nie wiedzieli, dokąd jadą, twierdząc, że powiedziano im tylko, że będzie to Europa Wschodnia.

Tylko niektórzy przybysze z tych państw, z którymi komunistyczna Polska utrzymywała szersze kontakty ze względów politycznych, jak np. Angola, Etiopia, lub w których wyraźnie zaznaczyła swą obecność, jak Sudan, przed przyjazdem coś więcej wiedzieli o naszym kraju:

„Polacy są znani u nas z archeologii. Oni odkryli chrześcijańską Nubię” [W 1–95].

„Słyszeliśmy, że Mikołaj Kopernik i Maria Curie byli Polakami” [W 1–84].

„Słyszałem, kiedy byłem w szkole, o Marii Curie–Sklodowskiej i o tym, co działo się tutaj w czasie II wojny światowej” [W 1–73].

„Widziałem dużo polskich seriali, m.in. «Czterej pancerni i pies», «Kapitan Kloss» i wyobrażałem sobie, że to bardzo dobry kraj” [W 1–91].

W przypadku Afrykanów słabo wykształconych niewiedza jest niemal absolutna. W Sudanie np. kandydaci na migrantów pytali mnie: „ile płaci się w twoim kraju za żonę”, „jakim językiem się w nim mówi”, „kiedy u was jest pora deszczowa” lub „czy jest tam zielona trawa i jakieś rzeki”. Będąc już w Polsce, niektórzy pytali przemytników przy nielegalnym przekraczaniu Nysy Łużyckiej, „czy w tej rzece są krokodyle”.

---

<sup>133</sup> Wyjątkiem byli tu uchodźcy typu *sur place*, tzn. „uchodźcy miejsca”, którzy przybyli do danego kraju nie jako uchodźcy, ale stali się nimi na skutek własnej działalności politycznej na emigracji lub wskutek tego, że zmieniła się sytuacja polityczna w ich kraju pochodzenia. W Polsce zostawali nimi z reguły studenci z krajów afrykańskich pragnący zostać w Polsce.

Im mniejsza wiedza o Polsce i o Europie, im mniejsze doświadczenie we współżyciu z innymi kulturami, tym bardziej niezrozumiałe wydają się Afrykanom poszczególne postawy i zachowania Polaków, tym większa skłonność do ocenia-  
nia ich kategoriami z własnej kultury i tym większa wobec nich krytyka. Poczucie odosobnienia w okresie szoku kulturowego sprawia, że szczególnie dotkliwie od-  
bierają, wspomniany już wyżej, spostrzegany subiektywnie, brak gościnności  
przeciwstawiany własnym zwyczajom. Bardziej doświadczeni zauważają jednak,  
że „lepsza gościnność” nie dotyczy całego ich kraju pochodzenia i łagodzą nieco  
swoje sądy. W innej grupie niż własna będzie bowiem już podobnie jak w Polsce:

„Polacy nigdy nie zabiorą cię do swojego domu tego samego dnia, którego cię poznają. Oni chcą cię poznać bardzo dobrze, sprawdzić cię. Natomiast w Somalii, jak widzę, że -  
ktoś mówi po somalijsku, to mówi: «Cześć, jak się masz». Ja mówię: „Dzięki, dobrze, mo-  
żesz dać mi szklankę wody. — Tak, tak, wejdź do domu proszę”. W Polsce ja mam przyja-  
ciół, czasem chodzimy do baru i każdy płaci za siebie. W moim kraju jak ja idę do baru, to  
jedna osoba płaci za wszystkich. W moim kraju jest bardziej przyjacielsko. Na przykład  
mój kolega mówi mi, że nie ma pieniędzy i on przychodzi do mojego domu i jemy razem.  
Czasami mój przyjaciel śpi w moim domu jak w swoim, tydzień, dwa, miesiąc i jemy ra-  
zem. Wszystko jest bardziej bliskie, ale wiesz tak jest w moim domu w Brava. W Mogadi-  
szu wszyscy mają problemy, tam są tacy sami rasiści” [W 1–87].

Zwracają również uwagę na stereotypowe wypowiedzi o Afryce i brak elemen-  
tarnej wiedzy na jej temat. Mając często o wiedzy Europejczyków wygórowane po-  
jęcie, naiwne pytania Polaków, które ujawniają ich zupełną ignorancję, przyjmują  
nieraz jako prowokację czy ujawnienie źle skrywanego rasizmu:

„Zadają niekulturalne pytania, np.: «Czy samochody są w waszym kraju?» Albo «Czy jest  
Coca cola?», «Czy jest Fanta?» lub — «Skąd macie mleko?»” [W 1–104].

„Myślałem, że spotkam się z ludźmi *open-minded*, którzy rozumieją różne rzeczy, a spot-  
kałem ludzi, którzy są jak pociąg, wykształceni, ale skierowani na jeden tor” [W 1–99].

„Komunistyczny system nauczania w Polsce polegał na wkuwaniu. Czyli są to papugi na  
eksport, które potrafią dobrze powtórzyć, a rozumieć wcale nie muszą. W Sudanie jest od-  
wrotnie, jeżeli wkuwasz, to dostajesz naganę. Wtedy mówimy: «Co to za papuga?»”  
[W 1–13].

Większe znaczenie niż teoretyczne wykształcenie ma w odbiorze cudzoziem-  
skości wspomniane już tu własne doświadczenia z obcością. Większość imigran-  
tów z Afryki porównuje dość często różne kraje i narody europejskie z Polską. Przy-  
czym najłatwiej przychodzi to tym, którzy mają najsłabsze w tym względzie do-  
świadczenie.

Wielu Afrykanów wyobraża sobie Europejczyków, w tym i Polaków, na podsta-  
wie ich zachowania u siebie w kraju. Rzadko biorą przy tym pod uwagę, że inne jest  
zachowanie „gościa” a inne „gospodarza”. Okazuje się często, że uprzejmi i tole-  
rancyjni na ogół Europejczycy, których poznali u siebie w kraju, nie są wcale taki-  
mi osobami w swoich własnych krajach, w dodatku nie wszyscy Europejczycy są  
tacy sami. Najgorszą opinię o zachowaniach Polaków mają ci, których wiedzę  
o krajach zachodnich ukształtowały wyłącznie funkcjonujące w ich środowisku

obiegowe stereotypy. Nie przebywali nigdy w państwach Europy Zachodniej, a jeśli to krótko, nie wychodząc poza „turystyczną” fazę kontaktu:

„W Anglii ludzie są przyzwyczajeni do obcych, a tutaj nie. Większość przyjaciół mam wśród obcokrajowców, gdyż mają większe zrozumienie niż Polacy” [W 1–95].

„Idąc ulicą tutaj w Polsce, to zawsze ktoś patrzy na ciebie, bo pierwszy raz widział Czarnego. A w Anglii nikt w ogóle nie patrzy na ciebie. Dużo jest cudzoziemców, nie tylko Czarnych. (...) i lepiej się czuję naprawdę” [W 1–103].

„W Polsce jest mało Czarnych na ulicy, nie to co na przykład w Anglii i Niemczech. I to jest tu bardzo frustrujące, że idziesz na ulicy i zwracają na ciebie uwagę” [W 1–22].

„Anglicy są bardziej pomocni, mili. Są bardziej tolerancyjni. Jak tam byłem raz, to małe dziecko podeszło do mnie i normalnie pytało mnie. To nie było dla niego dziwne, że byłem innego koloru skóry” [W 1–69].

Łatwo dostrzegają, że Polacy szybko uogólniają jednostkowe zachowania na całe „narody” i „rasy”. Rzadko jednak spostrzegają, że sami także to czynią i wydadają generalizujące opinie na podstawie przelotnych obserwacji:

„Polacy dzielą obcokrajowców na różne grupy. Ale oni nikogo nie lubią. Nie lubią po prostu całego świata. Stosują takie uogólnienia, to znaczy uogólniają od razu. Zobaczą raz, jak jakiś obcokrajowiec źle się zachowuje na ulicy, to już mają uprzedzenia do wszystkich” [W 1–13].

Dłuższy pobyt w krajach zachodnich, intensywniejszy i głębszy rodzaj kontaktów wiele zmienia. Wypowiedzi Afrykanów mających za sobą tego typu doświadczenie z reguły są już inne. Ocena postaw Polaków jest łagodniejsza, bardziej zróżnicowana, mniej zdecydowana, nierzadko okazuje się, że w porównaniu do Amerykanów czy Francuzów wypadamy z punktu widzenia niektórych Afrykanów całkiem dobrze:

„Byłam w Stanach, ale nie wytrzymałam, nie mogłam tam mieszkać. Tutaj jest mi łatwiej z ludźmi. Mam bardzo dużo przyjaciół, którzy mi pomagają. Znalazłam sobie tutaj miejsce. W Polsce łatwo załatwić różne sprawy, nie ma komplikacji, nie ma problemów. A w Stanach to jest bardzo trudno się odnaleźć. Tam ludzie są indywidualistami, każdy zajmuje się tylko własnymi sprawami. Polacy postępują... właściwie jak Afrykanie. Starają się mi pomóc. To jest bardzo ważne dla mnie” [W 1–75].

„Znam dobrze Francję, która była kolonizatorem i Czarni nie są dla nich obcy, a mimo wszystko są tam incydenty” [W 1–77].

„Francja stała się krajem rasistowskim. Nie mogłem tam znaleźć pracy, więc wyjechałem do Niemiec, tam było tak samo. Chcieli mnie deportować do Zairu, ale poprosiłem, żeby mnie przetransportowano do Polski” [W 1–93].

„W Polsce jest ta zaleta, że choć patrzą na kolor skóry, to nie patrzą na ubiór. Czy ubieram się po studencku, czy jestem w garniturze, to w Polsce wszystko jedno. We Francji natomiast, jak wchodzisz do sklepu w garniturze i krawacie, to jest się od razu lepiej traktowanym, niezależnie od koloru skóry, ale zdejmij krawat, już jest inaczej” [W 1–79].

Porównując np. Polskę do Niemiec, stwierdzali, że chociaż poziom życia w Niemczech jest wyższy, to jednak silniej odczuwali tam rasizm. W sklepie, czy na

ulicy wyczuwali negatywne nastawienie w postaci spojrzeń, mimiki, czy nawet słów. Niektórzy różnice te wyjaśniali sobie mniejszą religijnością społeczeństwa niemieckiego niż polskiego. Nie wydaje się, aby były to wypowiedzi mające tylko na celu przypodobanie się Polakom, podawali często przykłady i nie szczędzili przy tym także przykrych uwag dotyczących Polski:

„Niemcy są zupełnie inni. Są bardziej zamknięci. Jeżeli rozmawiasz z nimi, w ogóle nie zwracają na ciebie uwagi. Z drugiej strony też nie przeszkadzają. Raz tylko trafiłem na człowieka, który nie rozumiał po angielsku i był agresywny. Źle czułem się w Niemczech, nie wiem dlaczego” [W 1–85].

„Mimo złej sytuacji materialnej jestem szczęśliwa w Polsce, bo mam wielu przyjaciół ze wspólnoty (parafialnej). Ludzie tu są generalnie dobrzy, lepsi od Niemców” [W 1–97].

„W każdej chwili mógłbym pojechać do Niemiec, bo mam sposoby, żeby się tam dostać, ale nie chcę, bo nie lubię tamtejszej kultury i języka. Tam to jest dopiero nietolerancja” [W 1–21].

Polscy Afrykanie mający jakieś doświadczenia pobytu w Szwecji podobnie wypowiadali się na temat Szwedów. Szwecja znana była do niedawna z najbardziej liberalnego ustawodawstwa w Europie wobec cudzoziemców. Mimo znacznego zaostrzenia tej polityki w latach 90. do dzisiaj istnieją tam rozbudowane programy integracyjne, obowiązuje polityka wielokulturowości, subsydia na działalność kulturalną wśród imigrantów itp. Mimo to w oczach imigrantów (i to nie tylko Afrykanów), którzy dobrze poznali Szwecję, jej mieszkańcy uchodzą za jeden z najbardziej rasistowskich narodów w Europie. Prawo zabrania wszelkiej dyskryminacji na tle rasowym, ale nikt tego, zdaniem przybyszy, nie egzekwuje na korzyść cudzoziemców:

„W Szwecji nie chciałbym mieszkać. Szwedzi są tacy zimni. W Polsce mam dużo przyjaciół, choć oczywiście są problemy, jak Polak leży pijany na ulicy i mówi do mnie «ty czaruchu»” [W 1–48].

„Polacy bardzo łatwo zaprzyjaźniają się z ludźmi. Tego Szwedom bardzo brakuje. Dla Szweda dopiero po dwóch latach można być kumplem. Szwedzi mają tę zaletę i tę wadę jednocześnie, że są bardzo zimni. Idziesz wśród nich, robisz to, co chcesz, i nikogo to nie obchodzi” [W 1–79].

„W Szwecji jest lepsza obsługa w restauracji. W Polsce siedzisz 15 minut aż przyjdzie kelner. Ja jednak wolę polską kulturę. To, w jaki sposób Polacy urządzają wesela, święta. To, że każdy chce mieć dom, rodzinę. Tam na Zachodzie nie ma takiej mentalności, a w Polsce jest, to jest bardzo ważne i to jest dla Polski duży plus” [W 1–99].

Podobnie ocena Polski i Polaków jest znacznie bardziej wyważona u tych Afrykanów, którzy wcześniej przebywali przez jakiś czas u naszych wschodnich sąsiadów i pierwszy szok kulturowy przeżyli u nich. Wydaje się on silniejszy niż ten, który Afrykanie przeżywają na Zachodzie. Narody wschodniej Europy (w tym i w pewnej mierze Polacy) są przez Afrykanów odbierane z większym zaskoczeniem, gdyż afrykański stereotyp „Białego” jest w dużym stopniu stereotypem głównie Anglików i Francuzów. Niespodzianką jest nie tylko sposób zachowania się wschodnich Europejczyków, ale nie mieszczący się dotąd w ich głowach fakt,

że Biali mogą być biedni, a oni „biedni Czarni” będą nagle spostrzegani jak bogacze, z kieszeniami pełnymi dolarów:

„Oj, jest strasznie dużo różnic między Polakami a Białorusinami. Myślę, że Polacy są spokojnymi ludźmi, są bardzo cisi i spokojni, a Białorusini są naprawdę agresywni. Nawet jak cicho siedzisz w domu, oni mogą przyjść i ci dokuczać. To jest właśnie taki kraj. Przychodzą i krzyczą: «Co robisz skurwielu!» Chodzisz po ulicy, a oni mówią «dawaj mi swoje dolary». Odpowiadałem: «Kurwa, czy ja jestem twoim bankiem!». «O nie masz żadnych dolarów, przecież jesteś Czarny, musisz mieć dolary!» Tam jest strasznie źle, to są źli ludzie” [W 1–118].

„Na Białorusi nie lubią widzieć czarnego człowieka na ulicy. Czasami zaczepiali mnie. Raz jak szedłem ulicą, jeden człowiek i jego syn przyszli do mnie i zapytali dlaczego jestem taki czarny. Ja powiedziałem — «Nie wiem, zapytaj Allaha». A oni powiedzieli, że musiałem długo przebywać w słonecznych miejscach” [W 1–88].

„Na Ukrainie każdy policjant myśli, że wszyscy Czarni zajmują się rozprowadzaniem narkotyków. Czasami na każdym rogu byłem pytany o dokumenty. Byłem zabierany do więzienia, aby mnie sprawdzić. Czasami policja brała ode mnie pieniądze siłą, ponieważ pensje w tym kraju są małe, więc rząd dał prawo tym ludziom brania pieniędzy od Czarnych. Życie jest nędzne dla Czarnych na Ukrainie” [W 1–82].

Z wieloma uchodźcami z Afryki prawie w każdej rozmowie pojawiała się Rosja jako punkt odniesienia, gdyż to najczęściej przez ten kraj dostawali się do nas w latach 90. Także obecnie stosunkowo najłatwiej obywatelom państw afrykańskich jest dostać wizę do Rosji. Stamtąd zazwyczaj już nielegalnie próbują się przedostać dalej na zachód. Większość z nich o istnieniu Polski dowiedziała się dopiero podczas pobytu w Rosji. Przytoczone niżej wypowiedzi pochodzą od uchodźców przebywających w Polsce zaledwie kilka tygodni, niezdających sobie jeszcze sprawy ze skomplikowanych relacji między Polakami a Rosjanami. Nie należy więc ich wypowiedzi traktować jako próby łechtania naszej „dumy narodowej”. Afrykanie ci byli zaskoczeni, że Polacy są „inni” niż Rosjanie. Początkowo więc byli do nas ustosunkowani raczej przychylnie:

„Rosjanie często biją Czarnych, nazywają nas «Cziorny» albo «Niegr». To nie jest miłe. Ludzie przecież są równi, są dziećmi jednego Boga. To oni nie wiedzą, że my wszyscy jesteśmy tacy sami” [W 1–24].

„Rosjanie jak cię zobaczą, że jesteś czarny i mały, to oj! Koniec z tobą. Pobią cię bez żadnego powodu. Polacy są strasznie zajęci i nie patrzą na innych ludzi. No czasami dziewczęta” [W 1–94].

„W całej Rosji Afrykańczyków czy Azjatów nienawidzi się. Rosjanie nie są mili. Oni są pijakami, rasistami, nie lubią Czarnych, nie są humanitarni. Największy problem w Rosji to policja. Nawet jeśli im się pokaże dokumenty, a oni zobaczą, że się ma pieniądze, to je zaraz siłą zabiorą” [W 1–102].

„Chciałem zostać w Moskwie, żeby ułożyć sobie życie, żeby studiować, ale nie mogłem. Oni tam nie lubią pomagać uchodźcom, a poza tym nie ma tam nic ciekawego. Rosjanie są bardzo trudni. Polacy na pewno są miłsi niż Rosjanie. Często współpracuję z Polakami, dlatego mam o nich lepsze zdanie niż o Rosjanach” [W 1–86].

„Każdy wie, że Rosjanie to rodzaj ludzi, którzy nie lubią mieć przyjaciół, są rasistami, nie tylko w stosunku do Czarnych. Oni po prostu nie lubią osób pochodzących z innych kra-



jów, nie lubią innych osób, które przyjeżdżają do ich kraju. Codziennie, kiedy na ulicy próbowałem znaleźć jakąś pracę, policja łapała mnie: «Ej ty Czarny, masz pieniądze? Daj mi swoje dokumenty!» Kiedy mówiłem, że jestem uchodźcą i nie mówię po rosyjsku, zaczęli mnie bić, zabierali na komendę. Jednego dnia zabrali moją kurtkę i wyrzucili mnie bez niczego. To nie tylko mój przypadek, wielu ludzi nie tylko z Somalii" [W 1–78].

„Wiesz, są tam ludzie, którzy pytają cię o pieniądze. Mówią daj nam pieniądze. Jak powiesz, że nie masz, to zaczynają cię bić. Inni to tacy co biją, bo masz inną skórę. I nie możesz zgłosić na policję, bo nie masz żadnych dokumentów" [W 1–63].

„Mieszkam tu od 7 miesięcy i jeszcze nikt mnie nie pobił ani nic takiego. Jest tu 100 razy lepiej niż w Rosji" [W 1–54].

„Polska jest tysiąc razy lepsza od Rosji. Pojedź do Rosji, a zobaczysz, że oni myślą tylko o sobie. Nie wiedzą nic o Afryce. (...) Są Polacy wykształceni, zainteresowani tym, co mogę im przekazać. W Rosji policja pyta tylko, po co tu przyjechałeś, czego chcesz. Tak jest różnica" [W 1–112].

Należy jednak pamiętać, że powyższe oceny Rosjan to także tylko uogólnienia powstałe podczas krótkiego tam pobytu. Nie należy zapominać o całym kontekście sytuacji, w którym ci Afrykanie przybywają na wschodzie, a zwłaszcza politycznej i gospodarczej sytuacji tego kraju po rozpadzie ZSRR. Wypowiedzi te są przede wszystkim zapisem stresu, jakiego doświadczyli. Ci, którzy zostali w Rosji na stałe, dostosowali się do miejscowej sytuacji, będą mieli stosunek do Rosjan czy Ukraińców nie gorszy od tych, którzy pozostali w Polsce czy na Zachodzie. Jednak po dłuższym pobycie w naszym kraju, gdy minie entuzjazm i nastanie okres rozczarowań, obraz Polaków u tych samych Afrykanów coraz bardziej zaczyna przypominać taki, jaki mieli w przypadku Rosjan.

Osoby jednak o wyższej kompetencji kulturowej czy większym doświadczeniu w relacjach międzyetnicznych są w stanie zauważyć, że relacje między „swoimi” a „innymi” wszędzie mogą wyglądać podobne i nie dotyczą wyłącznie stosunków między „Białymi” a „Czarnymi”. Niektórzy Afrykanie potrafią podać przykłady na ten temat ze swoich krajów:

„Policja w Kenii, jeśli dowie się, że jesteś Somalijczykiem, to może cię pobić. Tak samo jak policja rosyjska" [W 1–113].

„W Liberii nie lubią obcych, nie byli tam dla mnie mili. Jak jest kłótnia między ich obywatelem a cudzoziemcem, to policja zawsze przyznaje racje Liberyjczykowi" [W 1–89].

„Należę do grupy etnicznej Midgan. To najmniejsze plemię w Somalii, wszędzie jest dyskryminowane. W każdej chwili mogłem być złapany i wtrącony do więzienia przez członków innej grupy. Nie mogłem rozmawiać z dziewczyną z innej grupy, bo jak dowiadywała się, że jestem Midgan, to od razu była nieprzychylna. Wytykano mnie palcami, że jestem Midgan — gorszy" [W 1–25].

„Nasz klan jest bardzo mały i inni myślą, że jesteśmy niżej. Na przykład nie mogę mieć żony z innego klanu. Jak szukasz pracy to pierwsze pytanie: «Z jakiego klanu jesteś?» A jak oni wiedzą z jakiego klanu jesteś, to nie masz szans na znalezienie pracy" [W 1–23].

Wcześniejsze doświadczenia z innymi kulturami raczej nie uodparniają na szok kulturowy, ale im szersze i rozleglejsze były te kontakty, tym bardziej sądy

o Polakach są wyważone. Osoby mające za sobą takie doświadczenia są mniej skłonne przypisywać Rosjanom czy Polakom stałe, negatywnie zgeneralizowane cechy charakteru na podstawie pojedynczych incydentów:

„To jest taka sama sytuacja, gdyby Biały pojechał do Afryki. Może spotkać ludzi, którzy będą do niego dobrze nastawieni, i takich którzy będą źli. Podobnie jest w Niemczech. Ale ja uważam, że to jest normalne, tak jest wszędzie” [W 1–73].

Niektórzy z imigrantów unikają z tego względu nawet jednoznacznego wypowiedziania się na temat cech innych narodów i podkreślania wyróżników dzielących ludzi:

„Nie lubię robić różnicy, tak pomiędzy kobietą a mężczyzną, jak pomiędzy kolorem skóry, rasą albo narodowością. Wszyscy są ludzie. Można powiedzieć jak wszędzie. Robią różne rzeczy, jak to mówią, jaka jest akcja taka jest reakcja” [W 1–45].

Polacy, którzy byli w kilku krajach afrykańskich, czynią również podobne porównania w stosunku do poznanych przez siebie ludów czy narodowości:

„W Afryce są nacje godne podziwu. Ja na przykład podziwiam Murzynów z Ghany, Wybrzeża Kości Słoniowej, a byłem tam w wielu krajach. Natomiast mam niewiele szacunku do Kameruńczyków czy Nigeryjczyków” [W 2–39].

Większość zdaje się jednak nie widzieć większych odmienności pomiędzy różnymi grupami „Murzynów”, co musi mieć związek z ograniczonym charakterem ich doświadczeń z Afryką. Spośród ogółu mieszkańców Afryki powszechnie podkreśla się tylko, wspomnianą już wcześniej przeze mnie, opozycję Arabów w stosunku do „Murzynów”, w której ci pierwsi są oceniani o wiele częściej negatywnie.

\*

Wiedza o innej kulturze, znajomość języka i „trening obcości” mają duże znaczenie w przyjmowanych postawach wobec obcych. Znajomość i umiejętność rozpoznawania oraz używania symboli i rytuałów danej kultury umożliwia bezkonfliktową komunikację międzykulturową. Kluczową cechą jest jednak tzw. kompetencja kulturowa, tzn. postawa zakładająca z jednej strony pewną relatywizację w stosunku do naszej własnej kultury, pozbycie się nieuzasadnionej pewności, że tylko nasze własne wzory zachowania są właściwe, uświadomienie sobie ich względności i specyfiki naszego wychowania, a z drugiej w przypadku imigrantów — chęć uczestnictwa w kulturze kraju przyjmującego<sup>134</sup>. To także pewna wrażliwość i zdolność empatii w kontakcie z przedstawicielami innych kultur. Tak więc wiedza, formalne wykształcenie, tzw. postępowe poglądy nie mają czasami większego znaczenia, jeśli zabraknie silnej motywacji dla zrozumienia i zaakcep-

<sup>134</sup> Różnicę między znajomością danej kultury, wiedzą o niej a kompetencją kulturową podkreśla m.in. Ewa Nowicka, pisząc „Dla przykładu: doskonale można znać sens kulturowy obchodzenia Bożego Narodzenia, ale nigdy w rodzinie nie obchodzić tego święta, tak jak można kiepsko znać sens teologiczny tegoż święta i przywiązywać ogromne znaczenie do rodzinnego obchodzenia go (wykazując głęboką kompetencję kulturową)”; E. Nowicka–Rusek, *Adaptacja, asymilacja i izolacja Wietnamczyków w Warszawie*, w: A. Borowiak i P. Szarota (red.), *Tolerancja i wielokulturowość — wyzwania XXI wieku*, Warszawa 2004, s. 132.

towania „innego”. Jedna ze studentek afrykanistyki po pobycie w Nigerii przekonała się, że bynajmniej jej poglądy i wykształcenie nie czynią jej bardziej uodpornioną na ksenofobię i brak tolerancji. Po powrocie powiedziała:

„Zrozumiałam, że nad umiejętnością akceptacji i tolerancji trzeba pracować, ponieważ nasze poglądy nie przekładają się automatycznie na to, jak się zachowujemy, a przede wszystkim na to, co czujemy” [studentka UW].

Można jednak przytoczyć szereg przykładów ludzi wykształconych i tzw. obywatych w świecie, którzy w prywatnej rozmowie potrafią przyznać się nawet do rasizmu lub ich zachowanie w konkretnej sytuacji świadczy, że bynajmniej ich międzynarodowe doświadczenie nie tylko nie pozbawiło ich różnych uprzedzeń, ale wręcz nimi zaowocowało.

Profesor uniwersytecki, którego zarówno wykształcenie, jak i „trening obcości” po blisko dziesięcioletnim pobycie za granicą wskazywałyby, według założeń „hipotezy kontaktu”, że jest osobą otwartą na obcość, zwierzył mi się, że po pobycie w USA stał się rasistą, choć niegdyś uważał się za przeciwnika takiej postawy. Jak doszło u niego do takiej przemiany? Wystarczyło, że „Murzyni” stale podrzucali mu pod dom swoje śmieci, za które musiał potem płacić. Podobnie wyższy urzędnik państwowy, który pochodząc z rodziny tzw. opozycji demokratycznej, swoje lata szkolne spędził na emigracji we Francji, mieszkając w dzielnicy zamieszkałej w większości przez muzułmanów z Maghrebu. Uprzedzenie, jakiego nabył w wyniku kontaktów w szkole i na ulicy z imigrantami z tego rejonu świata, utrwaliło w nim chyba na zawsze wyjątkową niechęć do tej grupy cudzoziemców, co przekładało się nawet na decyzje, jakie podejmował później w swojej pracy.

W jednym z budynków uniwersyteckich pracownicy naukowcy dołożyli naprawdę wielu starań, aby usunąć pewnego „Araba”, który wynajmował na parterze pomieszczenie na swój bar, by nie przedłużyć mu dzierżawy. Inny zaś szef jednostki uniwersyteckiej nie zezwolił grupie uchodźców z Afryki na organizację zebrań na swoim terenie, uzasadniając to obawą, że może dochodzić w ich trakcie do bliżej niesprecyzowanych, ale stanowiących poważne zagrożenie sytuacji. Warto przy tym zaznaczyć, że placówka owa ze względu na swój profil badawczy nieprzypadkowo została wybrana przez Afrykanów.

Menedżer z racji swych obowiązków, który miał częsty i dobry kontakt z Nigeryjczykami, przyjmujący ich u siebie w domu, można powiedzieć zaprzyjaźniony z Afrykanami i znający Afrykę, udzielił nieoficjalnie takiego wykładu:

„Wśród ludzi interesu obojętne jest, kto co myśli o Afrykańczyku. Tacy ludzie są zawsze traktowani z pełnym respektem, bo to jest stopa biznesu. Jeżeli ktoś nawet jest skrajnym rasistą, to on będzie kłaniał się przed Murzynem, będzie Murzynom mówił, że jest ich doskonałym przyjacielem, że on kocha wszystkich czarnoskórych, bo po prostu chce zrobić interes. To są dwie różne rzeczy. Można być rasistą i być zarazem w doskonałych stosunkach z Murzynami, ukrywając to, co się o nich myśli.

Jeśli spytać tysiąc ludzi, którzy nie byli w Afryce, czy są rasistami, to odpowiedzą oczywiście, że nie są. Natomiast jeśli spytać tysiąc ludzi, którzy byli w Afryce, to obawiam się, że co najmniej 3/4 odpowie, że tak, że są rasistami. Co innego nie być rasistą, nie mając nic wspólnego z Murzynami, a co innego poznać ich bardzo dobrze i nadal nie być rasistą. Ta

sztuka niewielu osobom się udaje. W każdym bądź razie w Nigerii nie spotkałem żadnego białego człowieka, który byłby tam od 1/2 roku i nie był rasistą” [W 2–39].

Powyższe przykłady nie podważają jeszcze samej zasady, że wykształcenie i doświadczenie z różnymi kulturami sprzyjają zajmowaniu postaw otwartych, ale wskazują, że nie są warunkiem do tego wystarczającym. Osoby wykształcone, ale o nadmiernie wygórowanym ego, mają zazwyczaj większe kłopoty w komunikacji międzykulturowej niż ludzie niewykształceni, ale o dużej wrażliwości i chęci do wzajemnych kontaktów z obcymi, jak wspomniani wcześniej mieszkańcy Kosewka czy niektórzy partnerzy w udanych małżeństwach binacjonalnych. Dla wielu osób mających świadomość przynależności do pewnej elitarnej grupy społecznej istotne jest także, jaki status społeczny mają ci „obcy”. Ludzie wykształceni lub zamożni są często otwarci na innych, ale tylko na równych pod pewnymi względami sobie, za czym idzie przestrzeganie podobnych imponderabilów. Wielokulturowości nie można ograniczać wyłącznie do etniczności. Różnice społeczne często jeszcze wyraźniej dzielą ludzi niż pochodzenie etniczne czy narodowe<sup>135</sup>.

Oczywiście w tzw. dobrych dzielnicach i na strzeżonych osiedlach biedni imigranci z Afryki ani żadni inni tego typu egzotyczni–obcy nie pojawiają się. Spotyka się ich głównie w tych gorszych, cieszących się złą sławą, których mieszkańcy uważani są powszechnie za skłonnych do okazywania obcym swej ksenofobii i nietolerancji. Wśród męskiej młodzieży tych dzielnic obcymi są już osoby z innej dzielnicy czy ulicy, fani innych klubów piłkarskich lub zespołów muzycznych. A jednak ze względu na cenę wynajmu mieszkań wśród właśnie takich ludzi Afrykanie i inni ubodzy imigranci często mieszkają, w Warszawie np. w cieszących się złą sławą starych komunalnych domach na Pradze i Śródmieściu albo dzielnicach takich jak Grochów czy Targówek. I o dziwo relacje z sąsiadami nie są tam najgorsze, a nieraz nawet bardzo dobre. W domach tych i dzielnicach na ogół istnieją jeszcze rozwinięte więzi sąsiedzkie, co przypomina trochę stosunki społeczne w Afryce. Afrykanie wchodzą w nie z łatwością. Odwiedzają się w mieszkaniach, pożyczają różne rzeczy. Dają „na piwo i papierosy”. Stają się „innymi–sąsiadami” i w pozornie złej dzielnicy, przynajmniej na swojej ulicy, czują się względnie bezpieczni, gdyż nawet wśród miejscowych chuliganów i pijaków obowiązuje zasada, aby „nie ruszać swojego Murzyna”. Podobnie wielu Afrykanów dobrze wspomina swoje wizyty na polskich wsiach. W akademikach zaś studenci afrykańscy byli nieraz jedynymi osobami, które potrafiły „po ludzku” porozmawiać ze sprzątaczkami i *vice versa*. Dla Afrykanów często więc zaskakująco otwartymi mogą okazać się ludzie nie mający za sobą „treningu obcości”, słabo wykształceni, ubodzy, zamieszkujący wsie i małe miejscowości, a nawet należący do tzw. marginesu społecznego.

---

<sup>135</sup> Przytoczyć tu można badania Buchanana i Cantrila z 1947 roku przeprowadzone na zlecenie UNESCO na temat: „Jak narody widzą siebie nawzajem?” Ujawniły one wśród badanych respondentów z 14 narodowości, że ludzie biedni byli bardziej przyjaźnie nastawieni do innych narodów niż bogaci; Z. Radłowski, J. Wojtczak, *Jak narody widzą siebie nawzajem? O Polakach w Europie*, Warszawa 1994, s. 18–19.

## Podsumowanie

Przyjmuje się często za pewnik tezę, że wiedza na temat innych kultur oraz częsty i intensywny kontakt z obcymi prowadzi do głębokich przemian w świadomości jednostek i całych grup, przyczyniając się do przełamywania stereotypów, sprzyjając postawom otwartym i przyjaznym zachowaniom wobec „obcych”<sup>136</sup>. Jest faktem, że zmniejszanie się wzajemnego dystansu między „swoimi” a „obcymi” w zasadzie wymusza tolerancję z obu stron, nie gwarantuje jednak bezkonfliktowości współżycia, a tym bardziej przełamania stereotypów. Liczne badania na ten temat potwierdzają, że teza ta nie sprawdza się do końca<sup>137</sup>. Sytuacja kontaktu, jak już wspominałem, przyczynia się nie tylko do wzajemnego poznania, ale również do konfliktów, a stosunki unikania są często formą ich zapobiegania. Ewa Nowicka odróżnia w związku z tym tzw. kontakt powierzchowny od kontaktu głębokiego. Pierwszy rodzaj według niej raczej wzmacnia i utrwała stereotypy, niż je rozbija, a dopiero typ drugi wpływa na wzrost otwartości postaw i akceptację inności<sup>138</sup>. Intensywność kontaktów zależy oczywiście od stadium akulturacji i integracji z obcą kulturą, gotowości poznawczej i kompetencji kulturowej. Poza tym nie zawsze jest to, moim zdaniem, tylko kwestia samej głębokości kontaktu, ale wspomnianych tu różnorodnych kontekstów, w jakich do niego dochodzi, np. statusu cudzoziemca, charakteru czy rodzaju kontaktu oraz towarzyszącego mu otoczenia. Wiele też zależy jeszcze od bieżącej sytuacji ekonomicznej i politycznej. W każdym razie nic nie jest tu proste i dające się łatwo zamknąć w określony schemat, który w dodatku jeszcze wskazywałby, co robić, aby unikać niepożądanych sytuacji.

Osoby wykształcone i posiadające częste kontakty z obcymi, zamieszkałe w dużych miastach i środowiskach wielokulturowych, są często tylko pozornie bardziej na nie otwarte. Obserwacje wskazują, że mają tylko lepiej wypracowane techniki unikania sytuacji mogących prowadzić do konfliktu aniżeli środowiska jednorodnie kulturowo, zamieszkałe w małych miejscowościach i słabo wykształcone. Nie oznacza to jednak, że jedni i drudzy są w jakiś szczególny sposób niechętni wszelkiej inności. Po prostu ludzie (często ci sami) są zamknięci lub otwarci na inność zależnie od sytuacji i kontekstu.

Na zakończenie tego rozdziału można powiedzieć, że biorąc pod uwagę te wszystkie uwarunkowania, wydaje się, że Polacy i polska kultura obecnie wciąż potrzebują tej soli, drożdży i przypraw, jakimi są reprezentanci innych kultur, w okresie PRL-u bowiem nasza kultura została z nich w znacznym stopniu wyjało-

<sup>136</sup> M.in. E. Nowicka, J. Nawrocki, *Inny — obcy — wróg*, Warszawa 1996; H. Grzymała-Moszczyńska, E. Nowicka, *Goście i gospodarze...*, op. cit.; E. Nowicka, S. Łodziński, *U progu otwartego świata. Pocucie polskości i nastawienia Polaków wobec cudzoziemców w latach 1988–1998*, Kraków 2001.

<sup>137</sup> Ewa Nowicka przyznaje, że „hipoteza kontaktu” w jej badaniach nad postawami młodzieży wobec cudzoziemców przeprowadzonych wiosną 1996 roku nie potwierdziła się. Podobnie zresztą jak we wcześniejszych badaniach z lat 1988, 1989 i 1991; H. Grzymała-Moszczyńska, E. Nowicka, *Goście i gospodarze...*, op. cit., s. 76.

<sup>138</sup> E. Nowicka, S. Łodziński, *U progu otwartego świata...*, s. 14.

wiona. To rzutuje na całość naszych postaw wobec Afrykanów. Odzwierciedleniem tej tendencji są sondaże wykazujące w porównaniu z innymi krajami Europy stosunkowo wysoką przychylność Polaków wobec cudzoziemców i perspektyw osiedlenia się ich w Polsce<sup>139</sup>. Badania te wykazują jednocześnie, że nie chcemy jednak ponosić dodatkowych obciążeń z tym związanych, a opinie na temat przybyszów ostatecznie kształtowane są w odniesieniu do postrzeganej ich roli ekonomicznej<sup>140</sup>. Jest to tylko pozorna sprzeczność. Nie jest tak, że imigranci są zjawiskiem korzystnym dla państwa i danego społeczeństwa w każdym przypadku. Drożdże muszą mieć odpowiednie warunki rozwoju, a te ciągle generalnie są u nas nie-sprzyjające. Bez zdrowej gospodarki, w której wszyscy chcący pracować mogliby tę pracę znaleźć i której nie zastąpią żadne programy integracyjne, trudno będzie uniknąć marginalizacji imigrantów i niezadowolenia społeczeństwa przyjmującego.

---

<sup>139</sup> Komunikat CBOS, *Opinie ludności z krajów Europy Środkowej o imigrantach i uchodźcach*, Warszawa, marzec 2005.

<sup>140</sup> Komunikat CBOS, *Obcokrajowcy w Polsce*, Warszawa, sierpień 2004.

# Zakończenie

W pracy starałem się odpowiedzieć na pytanie, jakie są i z czego wynikają współczesne postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów?

Porównując je z postawami innych Białych, dochodzę do wniosku, że mieszczą się one w ich wzorze ogólnoeuropejskim i są w wielu przypadkach kalką przejętą z wizji dawnych kolonialistów. Przekonania zaś niektórych polskich intelektualistów, że Polacy, doświadczywszy podobnego jak narody skolonizowane ubezwłasnowolnienia i politycznego podporządkowania, będą lepiej rozumieli Afrykanów, nie znajdują szerszego potwierdzenia w wypowiedziach naszych rodaków. Można powiedzieć, że z tego powodu bywa nawet odwrotnie, gdyż ani jednej, ani drugiej stronie nie zależy specjalnie na utrzymywaniu więzi z państwami i społeczeństwami postkolonialnymi, z tymi, którzy są w dalszym ciągu spostrzegani jako słabi, niepewni swego miejsca na ziemi, nieatrakcyjni gospodarczo i bez większych wpływów politycznych, a jednocześnie równie nieodporni na rasizm i ksenofobię jak byli imperialiści. Wspólnota losów Polaków i Afrykanów uwidacznia się natomiast w zaskakujących nieraz podobieństwach w postawach jednych i drugich w stosunku do samych siebie i byłych kolonizatorów, w szczególności zaś do zachodnich Europejczyków. Łączy więc nas, Polaków, z Afrykanami postawa ofiary, poczucie poniżenia, chroniczne litowanie się nad sobą i przekonanie o niesprawiedliwym traktowaniu — uczucia, które sławistka Ewa Thompson w kontekście całej naszej porzobiorowej literatury określiła mianem postkolonialnych resentymentów jako typowej cechy dyskursu narodów skolonizowanych<sup>1</sup>. Uderzającą dla wielu Polaków i Afrykanów jest oikofobia, pogarda dla własnego społeczeństwa, poczucie niższości wpojone przez kolonizatorów i bezkrytyczne zauroczenie oraz naśladownictwo „cywilizowanego” Zachodu, przejawiające się w irracjonalnych pragnieniach stania się prawdziwym Białym, prawdziwym Europejczykiem, tzn. Francuzem, Anglikiem lub Niemcem, z jednoczesnymi przejawami nieuwzględniania jakby faktu, że było się skolonizowanym, okazywanego chociażby w postaci

---

<sup>1</sup> E. M. Thompson, *Sarmatyzm i postkolonializm. O naturze polskich resentymentów*, „Dziennik”, 18 XI 2006, dodatek „Europa”, s. 12–13.

demonstrowania przez niektóre jednostki megalomanii, szczególnie widocznej w próbie idealizacji własnej przeszłości i słabości wobec demonów nacjonalizmu. Postawy te, określone przez Thompson „pospolitą traumą kolonializmu”, zbliżają nas do Afrykanów, stanowiąc, obok uwarunkowań związanych z peryferyjnym położeniem Polski, o pewnej specyfice w naszych relacjach z Czarnymi na tle innych Białych, przejawiającej się choćby brakiem poczucia winy z powodu skolonizowania Afryki, tak charakterystycznego dla niektórych zachodnich intelektualistów. Z tego wszystkiego nie wynikają jednak ani lepsze zrozumienie, ani bardziej przyjazne warunki do wzajemnych kontaktów, gdyż Polacy w dziejach zarówno w swoich postawach i zachowaniach w stosunku do Afrykanów (np. w swym pragnieniu posiadania kolonii), jak i wyobrażeniach na ich temat podążali za innymi Europejczykami.

Staralem się także podkreślić, że wyobrażenia te (stereotypy), wzbogacając się w ciągu wieków o nowe formy wyrazu i liczne szczegóły, pozostawały zadziwiająco niezienne, jeśli chodzi o ich zasadnicze treści. Różnice, które wzbudzają w nas emocje (np. kolor skóry, zapach, stosunek do pracy, zachowania wobec kobiet i inne), zawsze były tymi, na których skupiała się nasza uwaga. Demonizacja i idealizacja tych różnic oraz przekonanie o niespełnionej misji cywilizacyjnej Białego pozostają nadal ich charakterystycznym rysem. To, że mają one nie tyle biologiczny, co kulturowy charakter i tworzą podstawę do mobilizacji grupowych tożsamości<sup>2</sup>, nie wymaga może dzisiaj już większego uzasadnienia, choć należy zwrócić uwagę, że stąd właśnie wynika ich względna ciągłość w czasie oraz ambiwalentny i kontekstualny charakter.

Zasadniczym przesłaniem tej pracy było jednak udowodnienie tezy, że postawy wobec innych ludzi nie są określane jedynie przez stereotypy, a także podkreślenie faktu, że stanowią one tylko jeden z wielu czynników, które mogą wpłynąć na nasze zachowania. Podobnie też jak to, że wiek, płeć, wykształcenie czy miejsce zamieszkania nie są jedynymi cechami, które je determinują, a konkretne zachowania zależą często bardziej od różnorodnych kontekstów, w których dochodzi do kontaktu niż wymienionych wyznaczników. Skoncentrowanie się tylko na zwalczaniu stereotypów, w nadziei na wyeliminowanie niepożądanych zachowań, może okazać się daleko niewystarczające. Stereotypy pełnią bowiem z jednej strony funkcję osłaniającą, chroniąc nas przed „nadmiarem informacji”, z drugiej zaś ich celem jest wzmocnienie więzi między ludźmi z określonej grupy przez wychylenie i powiększenie niektórych różnic na temat innych lub stworzenie z nich zupełnie abstrakcyjnych konstruktów. Zaspokajają w ten sposób naszą potrzebę bezpieczeństwa, jaką stwarza życie we własnej grupie. Wszyscy chcemy należeć do jakiejś grupy ludzi sobie podobnych, z którą moglibyśmy się utożsamić. Niemożliwe jest bowiem — jak określił to Leszek Kołakowski — aby pokochać wszystkich, bo

<sup>2</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005, s. 24. Autor proponuje zawęzić nawet termin „kultura” do podzbioru różnic, które przywołano w celu jasnego określenia linii ich rozgraniczenia. Kultura rozumiana jako utrzymywanie linii demarkacyjnej staje się sprawą tożsamości grupowej, tj. tożsamości ukonstytuowanej przez różnicę, jedną wśród wielu innych (ibidem, s. 25).



miłość w zwykłym sensie tego słowa oznacza na ogół wykluczenie jednych, a wyróżnienie innych<sup>3</sup>. Dlatego, jeśli nawet gdzieś uda się wyeliminować z naszej świadomości którąś z dotychczasowych różnic, to natychmiast ludzie wynajdują lub tworzą nową jej postać. Nie oznacza to jednak, że człowiek, naznaczając innych jako obcych jest już bliski chęci ich unicestwienia. Wręcz przeciwnie, możliwość bowiem przetrwania konkretnej grupy i identyfikacja z nią wymaga właśnie obcych, dzięki którym proces identyfikacji nabiera sensu. A prawdziwa miłość przeznaczona jest dla kogoś obcego, dla kogoś innego i wyjątkowego, przemieniając to, co budzi lęk, w coś znajomego.

Prawdą jest natomiast, że stereotypy uaktywniają się szczególnie w pewnych okolicznościach. W okresach kryzysów służą do kreowania „kozła ofiarnego”, wykrzykiwane są w trakcie pogromów. Problem jednak tkwi nie tyle w samych stereotypach, lecz właśnie w tych okolicznościach, które do kryzysu doprowadziły. Stereotypy, symbolizując obcego, są niekiedy jak hasła na transparentach, których używa się do mobilizacji danej grupy. Zakaz ich używania z reguły nic nie zmienia, zawsze w potrzebie znajdują się nowe. W końcu to tylko słowa. Wroga postawa zależy raczej od sytuacji, w jakiej jednostka, czy dana społeczność się znajduje (wyobrażonych rachunków krzywd między sąsiadami), niekorzystnego układu i doświadczenia, władzy, która nawet nie reprezentując danej grupy, daje przyzwolenie, zachęca lub wręcz organizuje wrogie zachowania wobec innych. Jeśli na przykład Hutu w Rwandzie mordowali Tutsi, to robili to nie dlatego, że wcześniej nazywali ich karaluchami i mieli na ich temat określone stereotypy, ale dlatego, że czuli się przez nich historycznie pokrzywdzeni, a to poczucie krzywdy zostało przez ich wykształcone po europejsku elity odpowiednio wyolbrzymione. Zabijali Tutsich, gdyż bali się, że gdy tamci dojdą do władzy, to ich wymordują, a władza, której podlegali, tylko ich w tym przekonaniu utwierdziła i dała przyzwolenie na organizację tej rzezi. Nie wyklucza to oczywiście faktu, że aby tego dokonać, odczuwali potrzebę wcześniejszego odczłowieczenia swych innych sąsiadów, naznaczenia ich nieludzkimi cechami, bo tylko wtedy mogli spokojnie zabijać takich samych jak oni ludzi. Podobnie było i w innych przypadkach ludobójstw i pogromów. Rozumne działanie w ramach walki z rasizmem i ksenofobią wymagałoby więc raczej skupienia się na tego typu, co wyżej wymienione, okolicznościach. Jest to jednak o wiele trudniejsze, czasem prawie niemożliwe, łatwiejsza wydaje się walka tylko ze słowami, choćby nie przynosiła ona oczekiwanych rezultatów.

Kończąc, muszę stwierdzić, że podobnie jak Edward Said nie proponuję w tej pracy pozytywnych rozwiązań, zdając sobie sprawę, że ich brak może być przedmiotem krytyki analogicznej do tej, której doświadczył autor *Orientalizmu*<sup>4</sup>. Mam jednak wrażenie, że gdyby Said postąpił odwrotnie, prawdopodobnie spotkałby się z jeszcze surowszą krytyką. Jest to bowiem na tyle delikatna materia, że szanse na

<sup>3</sup> L. Kołakowski, „Gazeta Wyborcza”, 25–26 X 2003.

<sup>4</sup> Wstęp Zdzisława Żygulskiego jun. do polskiego wydania *Orientalizmu* Edwarda W. Saida, Warszawa 1991, s. 18.

odkrycie jedynie słusznych i najlepszych rozwiązań, które nie miałyby skutków ubocznych, są znikome. Pozytywny wkład wymienionego autora w dziedzinę relacji Europy z Orientem polega nie na tym, że zaproponował jakieś praktyczne rozwiązania, ale wyłącznie na uświadomieniu niektórym Europejczykom, jak ich postawy są przez Wschód odbierane<sup>5</sup>, co teoretycznie powinno przyczynić się do lepszego zrozumienia Wschodu przez Zachód i stworzenia szansy na dokonanie pewnych korekt. Jak piszą bowiem psycholodzy społeczni, zmiana ta może być osiągnięta pod wpływem zmiany doświadczeń emocjonalnych i nowych oddziaływań informacyjnych dotyczących właściwości przedmiotu czy też pod naciskiem oddziaływań dyrektywnych (wzory, polecenia, rady, sugestie), które wytwarzają u jednostki gotowość do zachowań nowego rodzaju<sup>6</sup>. W praktyce nie jest to takie proste, gdyż oddziaływania, o których mówią, nie są jednorodne. Edward Said oddziałował może na wyobraźnię i emocje europejskich elit, ale tylko nielicznych jej reprezentantów. Nieporównanie bardziej wpływa na nie choćby Osama bin Laden. Wydanie *Orientalizmu* zainicjowało jednak nowy dyskurs na ten temat i przynajmniej w niektórych sytuacjach i środowiskach wzbudziło gotowość do zmiany dotychczasowego nastawienia. Znajduje to wyraz przede wszystkim w pracach antropologicznych, jak w przypadku Clifforda Geertza, którego sam Said dawał za przykład<sup>7</sup>. Niczego więcej, moim zdaniem, nie można tu oczekiwać.

Pisząc to, mam na myśli również niniejszą pracę, bo chociaż porusza ona praktyczne problemy w relacjach z Afrykanami spostrzeganymi jako „obcy”, to raczej nie mieści się w ramach antropologii stosowanej<sup>8</sup>. Z moich osobistych doświadczeń wiem, jak trudno doradzać urzędnikom, którzy i tak już „wiedzą lepiej”, a jeśli nawet pytają, to nie interesuje ich antropologiczne rozumienie kultury, ale oczekują od „eksperta” jasnych wskazówek z zakresu niemal inżynierii społecznej<sup>9</sup> typu: co zrobić, żeby muzułmanie w Polsce zmienili swój stosunek do kobiet, jak nie dopuścić do konfliktów wśród uchodźców na terenie ośrodka lub jak nauczyć ich korzystać po europejsku z toalety? Odpowiedzi na takie pytania nie mogą być jednak jednoznaczne. Można co prawda odpowiedzieć, że jeśli chce się, aby toalety nie były permanentnie zanieczyszczane, to może lepiej przystosować je do mu-

<sup>5</sup> Said napisał wyraźnie, że jego „celem było opisanie pewnego szczególnego systemu idei, w żadnym zaś razie zastępowanie tego systemu jakimś innym”, ibidem, s. 464.

<sup>6</sup> A. Greenwald, T. Brock, T. Ostrom, *Psychological Foundation of Attitudes*, New York 1968. Cyt. za J. Reykowski, *Postawy a osobowość*, w: S. Nowak, *Teorie postaw*, Warszawa 1973, s. 118.

<sup>7</sup> E. W. Said, op. cit., s. 466.

<sup>8</sup> A. Poznani-Zieliński, hasło: antropologia stosowana, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny, terminy ogólne*, Warszawa–Poznań 1987, s. 42–44.

<sup>9</sup> Różni „interkulturaliści” (najczęściej nieantropolodzy), także w Polsce, podejmują to wyzwanie. Zdaniem Herzfelda, powstała nowa profesja — „przemysł zapobiegania szokowi kulturowemu”, poświęcona ułatwianiu kontaktów przedstawicielom różnych kultur. Zdaniem Herzfelda, dylemat polega, że jeśli antropolodzy nie włączają się w te działania, to ryzykują utratę i tak już ograniczonej roli autorytatywnych komentatorów spraw kulturowych, w przeciwnym wypadku mogą być wplątani w proces reifikacji, będący w konflikcie z ich własnym rozumieniem tych spraw, jak również z wieloma zastosowaniami ich idei; M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków 2004, s. 211.

zułmańskich wymogów sanitarnych, jak to zrobiono np. w Szwecji. Druga strona odpowiada jednak, że to oni przyjechali do naszego kraju i to oni muszą się dostosować, a nie my, dodając, że lepiej będzie dla nich samych, aby zaczęli się uczyć od razu nowej kultury, gdyż i tak jeśli pozostaną, to będą musieli to zrobić.

Każda odpowiedź nie jest wolna od normatywnych założeń, od odpowiedzi na pytania: kto na tym zyska, jaki cel rzeczywiście chcemy osiągnąć i czy jest on w praktyce osiągalny. Urzędnicy i politycy w tych sprawach na ogół mówią głośno o integracji i wielokulturowości, ale myślą tylko o bezkonfliktowej asymilacji.

Antropolog ma jeszcze ten kłopot, że powinien wysłuchać, to znaczy także zrozumieć każdą ze stron. Wziąć pod uwagę, że druga strona może mieć rację albo racje te są podzielone. Jak powiedział Herzfeld: „Byłbym głupcem, do tego jeszcze nieuczciwym, gdybym nie słuchał tych, których krytykuję”<sup>10</sup>.

Nie napisałbym zapewne jednak tej pracy, gdybym nie angażował się w działania praktyków zajmujących się integracją i stowarzyszeń polsko-afrykańskich, czy gdybym nie wierzył, że antropolog może coś zdziałać. Jak pisze bowiem Victor Turner, cytując Philipa Gullivera, ludzie nie zawsze dobrze oceniają sytuację i związane z nią możliwości, działają pod wpływem emocji lub depresji i przez to mogą wybierać zachowania i decyzje, których nie wybraliby w innej sytuacji<sup>11</sup>. Wierzę, że umiarkowane doradztwo antropologa może mieć pewien sens, pomóc czasem w szukaniu „złotego środka”.

Intencją praktyczną niniejszej pracy było więc nie tyle podanie takich czy innych konkretnych rozwiązań, ile uświadomienie, przynajmniej niektórym z readerów, charakteru ich własnych postaw wobec Afrykanów i możliwych na nie reakcji z drugiej strony, danie materiału do przemyśleń i ułatwienie dialogu „przecinającego linie społecznych podziałów — etnicznych, religijnych, klasowych, płciowych, językowych, rasowych”, jak pisze o tym Clifford Geertz w odniesieniu do wszystkich tekstów etnograficznych<sup>12</sup>, również zachęcenie do spotkania z Innym w duchu papieskiego „nie lękajcie się” i dokonania aktu rozmowy, do którego tak namawia Emmanuel Lévinas<sup>13</sup>.

Dziś wydaje się to jedyna możliwa odpowiedź na pytanie, w jaki sposób być bliżej Innego. Tuaredzy odpowiadają na nie: „Jeśli serca nasze mają być sobie bliskie, to nasze namioty rozpinajmy daleko od siebie...” Była to być może dobra metoda w przeszłości i na Saharze. We współczesnym jednak świecie, zawierającym całą gamę coraz bardziej przemieszanych różnic, schodzenie sobie nawzajem z drogi jest coraz trudniejsze<sup>14</sup>. Także Polacy i Afrykanie z różnych krajów, chcąc nie chcąc, będą się spotykać i wchodzić ze sobą w niekończące się wzajemne powiązania.

<sup>10</sup> *Dlaczego Grecy? Wywiad z prof. Michaelem Herzfeldem*, „Op. Cit.”, 2006, nr 28, s. 7.

<sup>11</sup> V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Kraków 2005, s. 25.

<sup>12</sup> C. Geertz, *Dzielo i życie. Antropolog jako autor*, Warszawa 2000, s. 198.

<sup>13</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, Warszawa 1999.

<sup>14</sup> C. Geertz, *Dzielo...*, op. cit., s. 198.

# Bibliografia

## Opracowania

Abdalla M.

2000 *Kultura żywienia dawnych i współczesnych Asyryjczyków*, Warszawa.

Abugre C.

1999 *Partners, Collaborators or Patron–Clients Declining Relationship in the Aid Industry — a Survey of Issues*, Ottawa.

Achebe C.

1978 *An Image of Africa*, „Research in African Literature”, t. 4.

Adil A. A.

1999 *Zderzenie kultur czy konflikt w kulturze*, w: J. Mantel–Niećko (red.), *Afrykański wygnaniec, tożsamość a prawa człowieka*, Warszawa.

Adler P. S.

1975 *The Transitional Experience: an Alternative View of Culture Shock*, „Journal of Humanistic Psychology”, 15, s. 13–23.

Agier M.

2002 *Between War and City: Towards an Urban Anthropology of Refugee Camps*, „Ethnography”, vol. 3, nr 3.

Akintunde Oyetade B.

1993 *Yoruba Community in London*, African Languages and Cultures 6, s. 69–92.

Alexander C.

1996 *The Art of Being Black: the Creation of Black British Youth Identities*, Oxford.

Allport G. W.

1954 *The Nature of Prejudice*, Boston.

Amin S.

1974 *Modern Migrations in West Africa*, London.

Anioł W.

1992 *Migracje międzynarodowe a bezpieczeństwo europejskie*, Warszawa.

2003 *Europejska polityka społeczna. Implikacje dla Polski*, Warszawa.

- Antoniewski R., Koryś L.  
2002 *Imigranci o nieregulowanym statusie: społeczne i ekonomiczne aspekty funkcjonowania w Polsce*, ISS, Prace Migracyjne, Warszawa.
- Appadurai A.  
2005 *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków.
- Appel J. J. i Appel S.  
1974 *The Distorted Image: Stereotype and Caricature in American Popular Graphics*, New York.
- Arens W.  
1979 *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*, New York.
- Asad T.  
1992 *Conscripts of Western Civilisation*, w: C. W. Gailey (ed.), *Civilization in Crisis; Anthropological Perspectives*, Gainesville.
- Bachtin M.  
1975 *Twórczość Franciszka Rabelais'go*, Kraków.
- Bakalarz J.  
1978 *Parafia personalna dla migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła Zachodniego*, Lublin.
- Banach A.  
1980 *O potrzebie egzotyizmu*, Kraków.
- Barker Ch.  
2005 *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków.
- Barker F., Hulme P., Iversen M.  
1998 *Cannibalism and the Colonial World*, Cambridge.
- Barthes R.  
2000 *Mitologie*, Warszawa.
- Bartz B.  
1997 *Idea wielokulturowego wychowania w nowoczesnych społeczeństwach*, Duisburg–Radom.
- Bartz B., Bayer M.  
1993 *Migracja do Europy jako wyzwanie dla społeczeństwa i pedagogiki wielokulturowej*, „Kwartalnik Pedagogiczny” nr 4.
- Banaś M., Rokicki J. (red.)  
2005 *Naród, kultura i państwo w procesie globalizacji*, Kraków.
- Bateson G.  
1980 *Mind and Nature. A Necessary Unity*, Toronto, New York–London.
- Barley N.  
1997 *Niewinny antropolog*, Warszawa.
- Barnard A.  
2006 *Antropologia. Zarys teorii i historii*, Warszawa.

- Bartnicki A., Mantel–Niećko J.  
1987 *Historia Etiopii*, Wrocław–Warszawa.
- Basiński E.  
1971 *Polonia solidarna z Macierzą. Z dziejów wychodźstwa polskiego*, Warszawa.
- Bauböck R.  
1997 *Integracja imigrantów (wybór)*, „Praktyka i Metody”, z. 4, Departament ds. Migracji i Uchodźstwa MSWiA, Warszawa.
- Bauman Z.  
1990 *Socjologia*, Poznań.  
2000 *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa.
- Bejze B., Koszor A., Gucwa J. (red.).  
1977 *Blogosławiona Maria Teresa Ledóchowska i misje*, Warszawa.
- Benedyktowicz Z.  
1988 *Stereotypy — obraz — symbol. O możliwościach nowego spojrzenia na stereotyp*, „Zeszyty Naukowe UJ, Prace Etnograficzne”, z. 24.  
1995 *Mit — literatura — antropologia kulturowa (wstęp do numeru)*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, nr 3–4.  
2000 *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków.
- Benedyktowicz Z., Markowska D.  
1979 *O niektórych problemach identyfikacji kulturowej w procesie porozumiewania się*, „Etnografia Polska”, t. XXIII, z. 2, s. 205–235.
- Ben–Jochannan Y.  
1971 *Africa: Mother of Western Civilization*, New York.  
1973 *African Origin of the Major Western Religions*, New York.  
1981 *Black Man of the Nile and his Family*, New York.
- Benson S.  
1981 *Ambiguous Ethnicity, Interracial Families in London*, Cambridge.
- Bergson H.  
1995 *Śmiech. Esej o komizmie*, Warszawa.
- Bernal M.  
1987 *Black Athena: Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Jersey.
- Bernard A.  
2006 *Atropologia. Zarys teorii i historii*, Warszawa.
- Berry J. W.  
1992 *Acculturation and Adaptation in a New Society*, „International Migration”, vol. 30, s. 69–78.  
1993 *Cross–Cultural Psychology: Research and Applications*, Cambridge.  
1997 *Immigration, Aculturation, and Adaptation*, „Applied Psychology: An International Review”, 46 (1), s. 5–68.
- Bertrand D.  
1998 *Refugees and Migrants, Migrants and Refugees. An Ethnological Approach*, „International Migration”, vol. 36 (1), s. 107–112.

- Béteille A.  
2006 *Rasa, kasta i pleć kulturowa*, w: Kempny M., E. Nowicka (wybór), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa.
- Bębnik G.  
2004 *Ostatnia walka Afrykanerów*, Biała Podlaska 2004.
- Białas T.  
1983 *Liga Morska i Kolonialna*, Gdańsk.
- Białek Cz.  
1980 *Jeziuci polscy w misji zambijskiej*, Warszawa.
- Bielak E.  
2000 *Z prawnych problemów zatrudniania lekarzy-cudzoziemców*, „Polityka Społeczna”, nr 5–6, Warszawa.
- Bielawska B.  
1963 *Procesy adaptacji studentów zagranicznych w pierwszym roku ich pobytu w Polsce*, Warszawa.
- Bielecki R.  
1992 *Polacy w Legii Cudzoziemskiej 1831–1879*, Warszawa–Łódź.
- Bilsborrow R. E., Graeme H., Oberai A. S. and Zlotnik H.  
1997 *International Migration Statistics, Guidelines for Improving Data Collection Systems*, Geneva.
- Blaut J.  
1993 *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York.
- Blyden E. W.  
1967 *Christianity, Islam an the Negro Race*, Edinburgh.  
(1887)
- Bluszkowski J.  
2003 *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków, Studium socjologiczno-politologiczne*, Warszawa.  
2005 *Stereotypy a tożsamość narodowa*, Warszawa.
- Bochner S.  
1973 *The Mediating Man: Cultural Interchange and Transnational Education*, Honolulu.
- Bogatyriew P.  
1979 *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa.
- Boksański Z.  
1997 *Stereotypy a kultura*, Wrocław.
- Bollini P.  
1992 *Health Policies for Immigrant Populations in the 1990s. A Comparative Study in Seven Receiving Countries*, „International Migration”, vol. 30, s. 103–115.
- Borowiak A., Szarota P. (red.)  
2004 *Tolerancja i wielokulturowość — wyzwania XXI wieku*, Warszawa.

Boski P.

1997 *Życie w Nigerii na co dzień i od święta*, w: J. Machowski, Z. Łazowski i W. Kozak (red.), *Polacy w Nigerii*, Warszawa.

Boski P., Jarymowicz M., Malewska-Peyre H.

1992 *Tożsamość a odmienność kulturowa*, Warszawa.

Bosshard-Młynarczyk M.

1993 *Imigracje do Szwajcarii a kwestia społeczeństwa wielokulturowego*, „Etnografia Polska”, t. XXXVII: , z. 1.

Braudel F.

1992 *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek, Czas świata*, t. III, Warszawa.  
(1979)

Brigham J. C.

1971 *Racial Stereotypes, Attitudes and Evaluations of and Behavioral Intentions Toward Negroes and Whites*, „Sociometry”, 34, s. 360–380.

1993 *College Students' Racial Attitudes*, „Journal of Applied Social Psychology”, 23, 1993–1967.

Brückner A.

1970 *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa.

Bryden P. L.

1998 *Multiculturalism and Canadian Immigration and Refugee Policy*, w: D. Haselbach (ed.), *Multiculturalism in a World of Leaking Boundaries*, Münster.

Buchanan W. i Cantril H.

1933 *How Nations See Each Other*, New York 1988.

Bulenda T., Dąbrowski M.

1993 *Cudzoziemcy w polskich aresztach śledczych i zakładach karnych. Raport z badań*, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa.

Bulowski L.

1932 *Kolonie dla Polski*, Warszawa.

Burszta W. J.

1996 *Czytanie kultury*, Łódź.

1992 *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań.

Burszta W. J. i Serwański J. (red.)

2003 *Migracje — Europa — Polska*, Poznań.

Buruma I., Margalit A.

2005 *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, Warszawa.

Byrski M. K.

1973 *Upadek Wiśwamitry*, w: A. Zajączkowski (red.), *Obrazy świata białych*, Warszawa.

Bystron J. S.

1922 *Czarność obcych*, „Lud”, t. XXI.

1930 *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147–1914*, Kraków.

1935 *Megalomania narodowa, Źródła — teorie — skutki*, Warszawa.

(1924)



- Caillois R.  
1995 *Człowiek i sacrum*, Warszawa.
- Caldwell J. C., Anarfi J. K., Caldwell P.  
1997 *Mobility, Migration Sex, STDs, and AIDS: An Essay on Sub-Saharan Africa with Other Parallels, Sexual Cultures and Migration in the Era of AIDS*, „Anthropological and Demographic Perspectives”, Oxford.
- Carrier J. G. (ed.)  
1995 *Occidentalism. Image of the West*, Oxford.
- Carvalho A. de, Carvalho P. de  
1987 *Postawy mieszkańców Warszawy wobec grup etniczno-rasowych*, Warszawa.  
1990 *Adaptacja studentów obcokrajowców a ich wyniki w nauce*, w: *Z problematyki swojskości i obcości w społeczeństwie polskim*, S. Łodziński (red.), Warszawa.
- Carvalho P. de  
1990 *Studenci obcokrajowcy w Polsce*, Warszawa.
- Castles S.  
*Ethnicity and Globalization. From Migrant Worker to Transnational Citizen*, London.
- Castro E. V. de  
1992 *From the Enemy's Point of View: Humanisty and Divinity in Amazonia Society*, Chicago 1992.
- Cesarz Z., Stadtmüller E.  
1996 *Problemy polityczne współczesnego świata*, Wrocław.
- Chałasiński J. i Chałasińska K.  
1965 *Blżej Afryki*, Warszawa.
- Chałasiński J.  
1967 *Humanizm murzyńsko-afrykański a kultura europejska*, „Życie i Myśl”, nr 11–12, s. 9–21.
- Chazan N., Lewis P., Mortimer R., Rothchild D., Stedman S. J.  
1999 *Politics and Society in Contemporary Africa*, London.
- Chlewiński Z., Kurcz I. (red.)  
1992 *Stereotypy i uprzedzenia*, Warszawa.
- Chmielewski W.  
1975 *Paleolit środkowy i górny*, w: W. Hensel, W. Chmielewski (red.), *Prahistoria ziem polskich*, t. 1, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Chmielowski B.  
1754 *Nowe Ateny albo Akademia wszelskiej sciencyi pełna...*, Lwów.
- Chodak S.  
1966 *Ideologie socjalizmu we współczesnej „czarnej” Afryce*, „Studia Socjologiczno-Polityczne”, nr 21, s. 7–34.
- Chomętowski W.  
1874 *Pielgrzymki do Ziemi Świętej i sąsiednich krajów*, Warszawa.

- Clifford J.  
2000 *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa.
- Cocchiara G.  
1971 *Dzieje folklorystyki w Europie*, Warszawa.
- Cohen E.  
1979 *Rethinking the Sociology of Tourism*, „Annals of Tourism Research”, 6, s. 18–35.
- Collins T. W. i Noblit G. W.  
1977 *Crossover High*, niepublik. mps, Memphis, za: Macrae C. N., Stangor Ch., Hewstone M. (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, Gdańsk.
- Conrad J.  
1971 *Człowiek, rasa, kultura*, Warszawa.
- Conzen K. N., Gerber D. A., Morawska E., Pozetta G. E., Vecoli R.  
1992 *The Invention of Ethnicity: A Perspective from the USA*, „Journal of American Ethnic History”, 12 (1), s. 3–41.
- Crompton J.  
1979 *Motivations for Pleasure Vacation*, „Annals of Tourism Research”, 6, s. 408–424.
- Cudzoziemcy...*  
1971 *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*. Wybrał i oprac. J. Gintel, Kraków.
- Curtin Ph.  
2003 *Europejski podbój*, w: P. Curtin, S. Faierman, L. Thompson, J. Vansina, *Historia Afryki*, Gdańsk.
- Czekanowski J.  
1917 *Forshungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. IV, Ethnographie–Antropologie, Leipzig.  
1958 *W głębi lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Wrocław.
- Czerwiński M.  
1912 *Ryłło Maksymilian*, Kraków.
- Czerwiński P.  
1964 *Zakon Maltański i jego stosunki z Polską na przestrzeni dziejów. Szkic historyczny*, Londyn.
- Dacyl J. W. (ed.)  
2001 *Challenges of Cultural Diversity in Europe*, Stockholm.
- Daniel N.  
1997 *Islam and the West. The Making of an Image*, Oxford.
- Dann G.  
1977 *Anomie, ego-enhancement and tourism*, „Annals of Tourism Research”, 4, s. 184–194.
- David K.  
1971 *Culture Shock and the Development of Self-Awareness*, „Journal of Contemporary Psychotherapy”, 4, s. 44–48.

Davidson B.

1961 *Stara Afryka na nowo odkryta*, Warszawa.

1963 *Czarna matka*, Warszawa.

Denis F.

1988 *Behind the Front Lines, Journey into Afro-Britain*, London.

De Vaal A.

1993 *War and Famine in Africa*, „IDS Bulletin”, nr 4, s. 33–40.

Diaz de la Torre P.

1998 *Ostateczna alternatywa*, „Uchodźstwo i Kultura”, nr 1, s. 51–58.

Diop Cheikh A.

1974 *African Origins of Civilization*, New York.

1981 *The Origin of the Ancient Egyptians*, w: J. Ki-Zerbo (red.), *General History of Africa*, vol. II, Berkeley.

Dobosiewicz Z.

1990 *Stosunki gospodarcze Polski z krajami rozwijającymi się*, Warszawa.

Doomernik J., Penninx R., Amersfoort H.

1997 *A Migration Policy for the Future*, Brussels.

Douglas M.

1966 *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London.

Dovidio J., Brigham J. C., Johnson B. T., Gaertner S. L.

1999 *Stereotypizacja, uprzedzenia i dyskryminacja: spojrzenie z innej perspektywy*, w: Macrae C. N., Stangor Ch., Hewstone M. (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, Gdańsk.

Drażek C.

1995 *Posługiwacz trędowatych, ojciec Jan Beyzym*, Kraków.

Drozd-Piasecka M.

1992 *Konflikt pozytywny Lewisa A. Cosera*, „Etnografia Polska”, t. XXXVI, z. 1.

Duckitt J.

1992 *Psychology and Prejudice: A Historical Analysis and Integrative Framework*, „American Psychologist”, 47, s. 1182–1193.

Dzieciuchonowicz J.

1995 *Koncepcja poznawcza zachowań migracyjnych człowieka*, Acta UL, Fol. Geogr., z. 20.

Dziubiński A.

1998 *Na szlakach orientu. Handel między Polską a imperium osmańskim w XVI–XVIII wieku*, Wrocław.

Dziubiński A., Milewski J.

1980 *Przed podbojem. Afryka północna i zachodnia w relacjach z XVIII i XIX wieku*, Warszawa.

Eades J. (ed.)

1987 *Migrants, Workers, and the Social Order*, London–New York.

- Eibl-Eibesfeldt I.  
1987 *Miłość i nienawiść*, Warszawa 1987.
- Eliade M.  
1994 *Mit dobrego dzikusa czyli prestiż początku*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, nr 3–4, s. 14–18.
- Enquist M., Ghirlanda S., Lundqvist D., Wachtmeister C.–A.  
2003 *An Ethological Theory of Attractiveness*, Stockholm.
- Esayas Abebe, Labahn T., Sandvoss F.  
1998 *Fluchtlinge am Horn von Afrika*, Nürnberg.
- Fanon F.  
1968 *Black Skin, White Masks*, New York.  
1985 *Wyklęty lud ziemi*, Warszawa.
- Ferreira R. C.  
2002 *Historia i ewolucja słowa „Murzyn” w świecie na tle polskiego społeczeństwa*, w: M. Wague (red.), *Afryka, Azja, Ameryka Łacińska: Wyzwania społeczno-gospodarcze w XXI wieku*, Warszawa.
- Fernando S.  
1992 *Racism and the Health of Ethnic Minorities*, „International Migration”, vol. 30, s. 87–95.
- Florczak A.  
2003 *Uchodźcy w Polsce: między humanitaryzmem a pragmatyzmem*, Toruń.
- Furnham A. and Bochner S.  
1986 *Culture Shock, Psychological reactions to unfamiliar environments*, London and New York.
- Gaertner S. L., Dovidio J.  
1986 *The Aversive Form of Racism*, w: J. Dovidio, S. L. Gaertner (eds.), *Prejudice, Discrimination, and Racism*, Orlando 1986.
- Galbraith J. K.  
1987 *Istota masowego ubóstwa*, Warszawa.
- Gałat H.  
1966 *Polacy w Australii i Afryce*, „Odra”, nr 3, s. 21–27.
- Garn S. M., Block W. D.  
1970 *The Limited Nutritional Value of Cannibalism*, „America Anthropologist”, 72.
- Garvey A. J.  
1967 *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*, New York.
- Gaziński R.  
2001 *Polityka morską Prus w XVIII wieku*, „Instantia Est Mater Doctrinae”, Szczecin, s. 387–398.  
2003 *Wokół polityki morskiej Kurlandii w II poł. XVII wieku*, „Teki Gdańskie”, t. V.
- Geertz C.  
2000 *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, Warszawa.  
2005a *Interpretacja kultur. Wybrane eseje (1957–1973)*, Kraków.

- 2005b *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Kraków.
- Gennep A. van  
2006 *Obrzędy przejścia*, Warszawa.  
(1909)
- Gerbner G., Gross L., Morgan M. i Signorelli N.  
1986 *Living with television: The dynamics of the cultivation process*, w: J. Bryant i D. Zillmann (eds.), *Perspectives on media effects*, s. 17–40, Boston.
- Gibney M. (ed.)  
1998 *Open Borders? Closed Societies? The Ethical Issues*, London.
- Giddens A.  
2004 *Socjologia*, Warszawa.
- Girard R.  
1991 *Kozioł ofiarny*, Łódź.
- Girdler–Brown B.  
1998 *Migration and AIDS. Eastern and Souther Africa*, „International Migration”, vol. 36 (4), s. 513–552.
- Giza–Poleszczuk A.  
1993 *Postawy Polaków wobec uchodźców i imigrantów zarobkowych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1.
- Godlewski G. (red.)  
2004 *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa.
- Gołąbek S.  
1970 *Czterysta lat polskich badań afrykanistycznych*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3, s. 199–211.  
1972 *Wychodźstwo polskie do Afryki (do 1939 r.)*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 1, s. 3–15.  
1978 *Związki Polski i Polaków z Afryką*, Łódź.
- Gordon M. M.  
1964 *Assimilation in America Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, New York.
- Gostkowski Z.  
1959 *Teoria stereotypu i poglądy na opinię społeczną Waltera Lippmanna*, „Archiwum Historii, Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 5.
- Gould W. T. S. and Findlay A. M. (ed.)  
1994 *Population Migration and the Changing World Order*, New York.
- Graves R., Patai R.  
1993 *Mity hebrajskie*, Warszawa.
- Grinberg D.  
1980 *Geneza apartheidu*, Wrocław.
- Grzymała–Moszczyńska H.  
2000 *Uchodźcy. Podręcznik dla osób pracujących z uchodźcami*, Kraków.

- Grzymała–Moszczyńska H., Nowicka E.  
1998 *Goście i gospodarze. Problem adaptacji kulturowej w obozach dla uchodźców oraz otaczających je społecznościach lokalnych*, Kraków.
- Grzywnowicz S., Kiedrzyński J.  
1972 *Prawa i obowiązki specjalisty*, Warszawa.
- Haitham Abu–rub, Zabża B.  
2002 *Status kobiety w islamie*, Wrocław.
- Halemba A.  
1992 *Zagadnienia inkulturacji w Afryce w okresie Orężdia *Africae terrarum* Pawła VI, SSHT 25/26*, Warszawa.
- Halemba A. i Różański J.  
2003 *Wybrane problemy szkolnictwa w Afryce subsaharyjskiej*, Warszawa.
- Hammersley M., Atkinson P.  
2000 *Metody badań terenowych*, Poznań.
- Hamilton D. L. i Sherman J.  
1994 *Stereotypes*, w: R. S. Wyer Jr. i T. K. Srull (eds.), *Handbook of Social Cognition*, Boston.
- Hanausek T.  
2002 *Kryminalistyka*, Warszawa.
- Hankiewicz S., Krzyszkowski J.  
1927 *Polska misja w Afryce*, Kraków.
- Haselbach D. (ed.)  
1998 *Multiculturalism in a World of Leaking Boundaries*, Münster.
- Harrel–Bond B., Voutira E., Leopold M.  
1992 *Counting the Refugees: Gifts, Givers, Patrons and Clients*, „Journal of Refugee Studies”, vol. 5, nr 3/4, s. 205–225.
- Harrington H. J. i Miller N.  
1992 *Research and theory in intergroup relations: Issues of consensus and controversy*, w: J. Lynch, M. Modgil i S. Modgil (eds.), *Cultural Diversity in the Schools: Consensus and Controversy*, s. 159–178, London.
- Harriot J.  
1992 *Black Women in Britain*, London.
- Harris M.  
1979 *Good to Eat*, New York.
- Hartley E. L.  
1946 *Problems in Prejudice*, New York.
- Hastings A.  
1971 *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa.
- Herd G. (ed.)  
1997 *Sexual Cultures and Population Movement: Implications for AIDS/STDs, Sexual Cultures and Migration in the Era of AIDS*, „Anthropological and Demographic Perspectives”, Oxford.

- Hernandez J. and Charney E. (eds.)  
1998 *From Generation to Generation. The Health and Well-Being of Children in Immigrant Families*, Washington.
- Herskovits M.  
1958 *The Myth of the Negro Past*, Boston.
- Herzfeld M.  
2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków.
- Hewstone M.  
1999 *Kontakt i kategoryzacja: zmiana stosunków międzygrupowych w ujęciu psychologii społecznej*, w: Macrae C. N., Stangor Ch., Hewstone M. (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, Gdańsk.
- Hewstone M. i Brown R.  
1986 *Contact is not enough: An intergroup perspective on the „Contact Hypothesis”*, w: M. Hewstone, R. J. Brown (eds.), *Contact and Conflict in Intergroup Encounters*, s. 1–44, London.
- Hobbes Th.  
1956 *Elementy filozofii*, Warszawa.
- Hofstede G.  
2000 *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa.
- Hryniewicz J.  
2005 *Uchodźcy w Polsce — teoria a rzeczywistość*, Toruń.
- Iglicka K.  
1996 *Migracje zagraniczne w świetle najnowszych ujęć teoretycznych*, w: „Studia Demograficzne”, nr 3.  
2003 *Integracja czy dyskryminacja? Polskie wyzwania i dylematy u progu wielokulturowości*, Warszawa.
- Integracja...*  
1997 *Integracja imigrantów ku równości szans, raport końcowy programu, „Praktyka i Metody”*, z. 5, Departament ds. Migracji i Uchodźstwa MSWiA, Warszawa.
- Jackson R.  
1985 *Postać Czarnego w literaturze latynoamerykańskiej*, Wrocław–Warszawa.
- Jacobson K., Landau B.  
2003 *The Dual Imperative in Refugee Research: Some Methodological and Ethical Consideration in Social Science Research on Forced Migration*, „Disasters”, vol. 27 (3).
- Jasińska-Kania A.  
2003 *Socjologiczne aspekty badań nad stereotypami*, w: Kolarska-Bobińska L. (red.), *Obraz Polski i Polaków w Europie*, Warszawa.
- Jasińska-Kania A. (red.)  
1991 *Bliscy i dalecy*, Warszawa.
- Jaworski J.  
2000 *Polsko-afrykańskie koneksje*, Konstantynów Łódzki.

- Johnson P.  
1992 *Historia świata od roku 1917 do lat 90-tych*, Londyn.
- Jones D.  
1995 *Sexual Selection, Physical Attractiveness, and Facial Nesting: Cross-Cultural Evidence and Implication*, „Current Anthropology”, nr 36, s. 723–748.
- Jost J. T., Banaji M. R.  
1994 *The Role of Stereotyping in System-Justification and the Production of False Consciousness*, British Journal of Social Psychology, 33, 1–27.
- Jussim L.  
1991 *Social Perception and Social Reality: A Reflection-Construction Model*, „Psychological Review”, 100, s. 109–128.
- Just W.-D., Sträter B.  
2001 *Asyl in der Kirche. „Unter dem Schatten Deiner Flügel”*, Bonn.
- Kamocki J.  
1984 *Stefan Szolc-Rogoziniński. Badania i kolekcja afrykańska z lat 1882 do 1890*, Kraków.
- Karol A.  
1992 *Jezuita romantyczny o. Maksymilian Ryllo*, Kraków
- Karski P.  
1932 *Marokko kraj przyszłości — jego znaczenie, jako nowego terenu dla polskiej emigracji*, Warszawa.
- Katz D. i Braly K.  
1933 *Racial Stereotypes in one Hundred College Students*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 28, 280–290.  
1935 *Racial Prejudice and Racial Stereotypes*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, 30, s. 175–193.
- Kearney M.  
1986 *From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development*, „Annual Review of Anthropology”, 15, s. 331–361.
- Keesing R. M.  
1976 *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, New York 1976.
- Kempny M., Kapciak A., Łodziński S. (red.)  
1997 *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Warszawa.
- Kempny M., Nowicka E. (wyb.)  
2006 *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa.
- Kent J.  
1992 *The Internationalization of Colonialism: Britain, France and Black Africa 1939–1956*, Oxford.
- Kihumbu Thairu  
1985 *The African Civilization (Utamaduni wa Kiafrika)*, Nairobi.
- Klominek A.  
1991 *Ogniem i mieczem w pustyni i puszczy*, Wrocław.



Kłoskowska A.

1962 *Murzyni w oczach polskich dzieci*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 6, nr 1, s. 83–97.

1973 *Kulturowe uwarunkowania postaw*, w: S. Nowak (red.), *Teorie postaw*, Warszawa.

1993 *Stereotypy a rzeczywistość narodowej identyfikacji i przyswajania kultury*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4.

2005 *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.

Knittel J.

1994 *Mit natury. Jaka jest natura?*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, nr 3–4, s. 23–30.

Knopek J.

2001a *Migracje Polaków do Afryki Północnej w XX wieku*, Bydgoszcz.

2001b *Aktywność polskich badaczy w życiu Afryki Północnej do początku XX wieku*, w: *Tożsamość cywilizacyjna, kwestie narodowościowe i polonijne*, A. Chodubski (red.), Toruń.

Kohnert D.

1993 *Afrikanische Flüchtlinge und Migranten: Sturm auf die Wohlstandsfeste Europa“?*, „Vierteljahresberichte”, Nr. 132, Friedrich–Ebert–Stiftung, s. 179–191.

Kofta M. i Jasińska–Kania A.

2001 *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, Warszawa.

Kolarska–Bobińska L. (red.)

2003 *Obraz Polski i Polaków w Europie*, Warszawa.

Kolberg O.

1961 *Dziela wszystkie*, edycja współczesna, t. 7, Wrocław–Poznań.

Kołakowski L.

1984 *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn.

2001 *O stereotypach narodowych*, w: *Mini–wykłady o maxi–sprawach*. Seria druga, Kraków 2001.

Kołodziej B.

2001 *Stosunek Kościoła katolickiego do społeczeństw diasporycznych*, w: *J. E. Zamojskiego Diaspory*, „Migracje i Społeczeństwo” 6, Warszawa.

Komorowski Z.

1994 *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław–Warszawa–Kraków.

Konecki K.

2000 *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa.

Koneczny F.

1997 *O wielości cywilizacji*, Kraków.

Kopciak A., Karpowicz L., Tyszko A. (red.)

1990 *Komunikacja międzykulturowa: zderzenia i spotkania; antologia tekstów*, Warszawa.

Koralewicz–Zębik J.

1984 *Lęk a stratyfikacja społeczna*, „Kultura i Społeczeństwo”, 28, nr 3, s. 179–189.

- Korporowicz L.  
1993 *Migracje międzynarodowe jako zjawisko komunikacji międzykulturowej*, w: „Migracje”, Biuletyn nr 1–2, Ośrodek Informacji Rady Europy, Centrum Europejskie UW.
- Kosiński L. A. (ed.)  
1996 *Impact of Migration in the Receiving Countries*, Geneva.
- Kosk J.  
2003 *Obraz Afryki w utworach Hajoty*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, nr 16, s. 39–68.
- Kowalak W.  
1985 *Misjonarze polscy w świecie*, „Zeszyty Misjologiczne”, t. VI, cz. 2.
- Kowalski M. A.  
2005 *Kolonie Rzeczypospolitej*, Warszawa.
- Kowalski P.  
1993 *Raj utracony i raj odzyskany*, „Polska Szuka Ludowa — Konteksty”, nr 3–4, s. 107–109.  
1998 *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa–Wrocław.
- Kowalski P. (red.)  
2003 *Wędrować, pielgrzymować, być turystą. Podróż w dyskursach kultury*, Opole.
- Krzywicki J.  
2002 *Wprowadzenie do imaginarium literatury afrykańskiej. W kręgu tradycji*, Warszawa.
- Krzywicki J., Nalborczyk A. S., Pałasz–Rutkowska E., Religa M., Stasik D.  
2005 *Wizerunek Europejczyków i kultury Zachodu w Azji i Afryce*, Warszawa.
- Kubiak I., Kubiak K.  
1981 *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa.
- Kubiak K.  
1979 *Wyróżniki obcości w bajce białoruskiej. Cechy boskie i diabelskie „swego” i „obcego”*, „Etnografia Polska”, t. XXIII, z. 2, s. 185–204.
- Kuczyński A.  
1990 *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki*, Wrocław.  
1994 *Polskie opisanie świata. Studia z dziejów poznania kultur ludowych i plemiennych*, t. 1, *Azja i Afryka*, Wrocław.
- Kuczyński A. (red.)  
2000 *Polskie opisywanie świata. Od fascynacji egzotyką do badań antropologicznych*, Wrocław.
- Kuczyński M.  
2001 *Krwawiąca Europa. Konflikty zbrojne i punkty zapalne w latach 1990–2000. Tło historyczne i stan obecny*, Warszawa.
- Kumaniecki K.  
1977 *Słownik łacińsko–polski*, Warszawa.

Kurcz I. (red.)

1994 *Zmienność i nieuchronność stereotypu: studium na temat roli stereotypów w reprezentacji umysłowej świata*, Warszawa.

Kwapiszewski A.

1980 *Psychologiczne aspekty emigracji i asymilacji*, w: H. Kubiak, A. K. Paluch (red.), *Założenia teorii asymilacji*, Wrocław.

Kwaśniewski K.

1987 hasło: adaptacja kulturowa, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny, terminy ogólne*, Warszawa–Poznań.

LaCapra D.

2000 *Writing history, writing trauma*, Baltimore.

Lammers E.

2005 *Refugees, asylum seekers and anthropologist: the taboo on giving*, „Global Migration Perspectives” 29, Geneva 2005.

Landau P. S., Kaspin D. D. (eds.)

2002 *Images and Empires. Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*, Berkeley.

Landes D. S.

2005 *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, Warszawa.

Las Casas B.

1988 *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Poznań.

Lee E.

1966 *A Theory of Migration*, „Demography”, nr 3, s. 47–57.

Leeuw G. van der

1997 *Fenomenologia religii*, Warszawa.

Leopold W., Zajączkowski A.

1973 *Czarni patrzą*, w: Zajączkowski A. (red.), *Obrazy świata białych*, Warszawa.

Lepecki M.

1986 *Maurycy August Beniowski zdobywca Madagaskaru*, Warszawa.

Lévinas E.

1999 *Czas i to, co inne*, Warszawa.

Levi–Strauss C.

1992

(1955) *Smutek tropików*, Łódź.

Lewicki T.

1969 *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, Wrocław.

1961 hasło: Słowianie w Afryce, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, Warszawa–Wrocław.

Lippmann W.

1922 *Public opinion*, New York.

- Loth H.  
1988 *Kobieta w dawnej Afryce*, Warszawa.
- Luthra M.  
1997 *Britain's Black Population: Social Change, Public Policy and Agenda*, Aldershot.
- Luzbetak L.  
1998 *Kościół a kultura. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa.
- Łapott J. (red.)  
2004 *Afryka, 40 lat penetracji oraz poznawania ludów i ich kultur*, Szczecin.
- Łazowski Z. (red.)  
1998 *Polacy w Nigerii, t. II, Wspomnienia*, Warszawa.  
2004 *Poland's Relations with West Africa*, Warszawa.
- Łazowski Z., Łazowska S. (red.)  
2000 *Polacy w Nigerii, t. IV*, Warszawa.
- Łazowski Z. i Wójcik J.  
2000 *Polacy w Nigerii, t. III, Budowniczości*, Warszawa.
- Łętocha T. (red.)  
1972 *Stosunki Polski z Afryką 1945–1970. Chronologia ważniejszych wydarzeń politycznych, gospodarczych i kulturalnych*, Warszawa.
- Łodziński S.  
2005 *Równość i różnica. Mniejszości narodowe w porządku demokratycznym w Polsce po 1989 roku*, Warszawa.
- Łodziński S. (red.)  
1990 *Dialogi o trzecim świecie. Z problematyki swojskości i obcości w społeczeństwie polskim*, Warszawa.
- Łodziński S., Milewski J. J. (red.)  
1999 *Do stołu dla zamożnych. Ruchy migracyjne w Afryce oraz ich znaczenie dla Polski*, Warszawa.
- Łotocki Ł.  
2004 *Obcy w dyskursie. Przykłady opinii imigrantów*, „Polityka Społeczna”, nr 3.  
2005a *Obcy w dyskursie publicznym w Polsce w kontekście problematyki imigracji — refleksja teoretyczna oraz doniesienia z badań empirycznych*, w: E. Nowicka, B. Cieślińska, *Wędrownicy i migranci*, Kraków 2005.  
2005b *Media i politycy w oczach cudzoziemców*, w: M. Kozień (red.), *Wielokulturowość a migracje*, Warszawa.
- Maalouf A.  
2002 *Zabójcze tożsamości*, Warszawa.
- Maas A. i Arcuri L.  
1999 *Język i stereotypizacja*, w: Macrae C. N., Stangor Ch., Hewstone M. (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, Gdańsk.
- Mabogunje A.  
1970 *Systems Approach to a Theory of Rural–Urban Migration*, „Geographical Analysis”, nr 2 (1), s. 1–18.

MacCannell D.

2002 *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, Warszawa.

2006 *Kultura Biała*, w: M. Kempny, E. Nowicka (wybór), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa.

Machowski J., Łazowski Z. i Kozak W. (red.)

1997 *Polacy w Nigerii*, Warszawa.

Mackie D. M., Hamilton D. L., Susskind J., Rosselli F.

1999 *Społeczno-psychologiczne podstawy powstawania stereotypów*, w: Macrae C. N., Stangor Ch., Hewstone M (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, Gdańsk.

MacMichael H. A.

1954 *The Sudan*, London.

Macrae C. N., Bodenhausen G. V., Milne A. B., Jetten J.

1994 *Out of mind but back in sight: Stereotypes on the rebound*, *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, s. 808–817.

Macrae C. N., Stangor Ch., Hewstone M. (red.)

1999 *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, Gdańsk.

Makonnen Asfaw

1999 Los, w: J. Mantel–Niećko (red.), *Afrykański wygnaniec, tożsamość a prawa człowieka*, Warszawa.

Makulski K.

1963 *Panafrykanizm a rzeczywistość kulturowa Afryki*, „Etnografia Polska”, t. XIII, s. 115–131.

1969 „Négritude” w kategoriach antropologii kulturowej, „Etnografia Polska”, t. XIII, z. 1, s. 183–198.

Malewska–Peyre H.

1992 *Ja wśród swoich i obcych*, w: P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska–Peyre, *Tożsamość a odmiennność kulturowa*, Warszawa.

2001 *Swojskość i obcość. O akulturacji imigrantów w Polsce*, Warszawa 2001.

2004 *Być cudzoziemcem w Polsce: wywiady z obcokrajowcami mieszkającymi w Polsce*, Warszawa.

Malinowski B.

1958 *Szkice z teorii kultury*, Warszawa.

2000 *Kultura i jej przemiany*, Warszawa.

2002 *Dziennik, w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, oprac. G. Kubica, Kraków.

Małkowska K.

1966 *Problemy akulturacji w etnologii amerykańskiej. Założenia i perspektywy teoretyczne*, „Etnografia Polska”, t. X.

Malcolm X.

1966 *The Autobiography of Malcolm X*, New York.

Mantel Niećko J.

1968 *Znajomość Etiopii w dawnej Polsce i początki etiopistyki polskiej*, w: *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, t. II, Warszawa, s. 217–226.

- 1997 *Etiopia. Pars pro toto*, w: A. Mrozek–Dumanowska (red.), *Między konfrontacją a tolerancją, Dialog międzykulturowy między Wschodem a Zachodem na przykładzie krajów pozaeuropejskich*, Warszawa.
- Mantel Niećko J. (red.)
- 1999 *Afrykański wygnaniec, tożsamość a prawa człowieka*, Warszawa.
- Marks E. S.
- 1947 *Skin Color Judgments of Negro College Students*, w: E. Hartley, T. N. Newcomb (eds.), *Readings in Social Psychology*, New York.
- Martenczuk B.
- 2000 *From Lomé to Cotonou: The ASP–EC Partnership Agreement In Legal Perspective*, „European Foreign Affairs Review”, nr 4.
- Matejko A.
- 1969 *The White and the Black*, „Africana Bulletin” nr 10, s. 77–89.
- Mason D.
- 1996 *Race and Ethnicity in Modern Britain*, Oxford.
- Massey D.
- 1993 *Theories of International Migration: A Review nad Appraisal*, „Population and Development Review”, nr 19 (3), s. 431–466.
- 1999 *Why does immigration occur? A theoretical synthesis* w: Ch. Hirschman, P. Kasinitz, J. de Wind (eds.), *The Handbook of International Migration: The American Experience*, New York.
- Mączak A.
- 1984 *Peregrynacje, wojaże, turystyka*, Warszawa.
- Michałowski W. S.
- 2004 *Wielkie safari Antoniego O. Kim był Antoni Ferdynand Ossendowski*, Warszawa.
- Michowicz J.
- 1988 *Wiedza o Polsce. Wiedza o Polsce w kształceniu obcokrajowców*, „Życie Szkoły Wyższej”, nr 2, s. 89–97.
- Mika S.
- 1982 *Psychologia społeczna*, Warszawa.
- Mikołajczyk B.
- 2004 *Osoby ubiegające się o status uchodźcy. Ich prawa i standardy traktowania*, Katowice.
- Milewski J. J., Lizak W.
- 2002 *Stosunki międzynarodowe w Afryce*, Warszawa.
- Mirga A.
- 1984 *Stereotyp jako model „prawdziwego swojego” i „obcego”. Próba rekonstrukcji teoretycznej zjawiska stereotypu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Etnograficzne”, z. 19.
- Mirga A. Mróz L.
- 1994 *Cyganie. Odmiennność i nietolerancja*, Warszawa.

- Mitosek Z.  
1974 *Literatura i stereotypy*, Wrocław 1974.
- Modood T.  
1992 *Not Easy Being British: Colour, Culture and Citizenship*, Stoke-on-Trent.
- Monga Y., D.  
2000 *Dollars and Lipstick: the United States through the Eyes of African Women*, „Africa”, Journal of the the International African Institute, vol. 70 (2), s. 192–208.
- Monteskusz  
2003 *O duchu praw*, Kraków.
- Mousa Sheikh Mohammed  
1998 *Recolonization Beyond Somalia*, Mogadishu.
- Mrozek–Dumanowska A. (red.)  
1997 *Między konfrontacją a tolerancją, Dialog międzykulturowy między Wschodem a Zachodem na przykładzie krajów pozaeuropejskich*, Warszawa.
- Mrozowski M.  
1991 *Między manipulacją a poznaniem. Człowiek w świecie mass mediów*, Warszawa.
- Mróz L.  
1979 *Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego*, „Etnografia Polska”, t. XXIII, z. 2, s.157–168.  
1986 *Wyróżnianie grupy własnej przez Cyganów w Polsce: swojskość, inność, obcość*, „Etnografia Polska”, t. XXX, z. 1.  
1987 *Z rodu Kaina*, „Etnografia Polska”, t. XXXI, z. 2.  
1993 *Syndrom pogranicza. Uwagi na temat badań świadomości etnicznej*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, nr 3–4, s. 51–57.
- Mucha J.  
2005 *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Kraków.
- Mucha J. (red.)  
1999 *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*, Warszawa.
- Murray S. O., Roscoe W.  
2001 *Boy–Wives and Female Husbands. Studies in African Homosexualities*, New York.
- Mycielski S.  
1965 *Ludzie ze smrodliwą wargą (zwyczaje i wierzenia ludów Afryki)*, „Wszechświat” nr 2, s. 39–41.
- Myrdal G.  
1944 *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*, New York.
- Nadolska–Styczyńska A.  
2005 *Ludy zamorskich lądów. Kultury pozaeuropejskie a działalność Ligi Morskiej i Kolonialnej*, Wrocław.
- Nalewajko M.  
1997 *Różnice etniczne a procesy integracji społeczności imigranckich*, w: J. E. Zamojski (red.), „Migracje i Społeczeństwo”, nr 2, Warszawa, s. 217–224.

Nawrocki J.

- 1990 *Polskie obrazy obcych — parapoźnawcze komponenty stereotypów Araba, Chińczyka, Murzyna i Żyda*, w: *Swoi i obcy*, red. E. Nowicka, Warszawa.
- 1990 *Obraz Arabów, Chińczyków, Murzynów i Żydów w świadomości społeczeństwa polskiego*, w: S. Łodziński (red.), *Dialogi o trzecim świecie. Z problematyki swojskości i obcości w społeczeństwie polskim*, Warszawa.

Nederven-Pieterse J.

- 1992 *White on Black: Images of Africa and Black in Western Popular Culture*, New Haven.

Ngcobo L. (red.)

- 1988 *Let it be Told: Essays by Black Women in Britain*, London.

Nigel F. i Power Ch.

- 1981 *Black Settlers in Britain 1555–1958*, London.

Nikitorowicz J. (red.)

- 1995 *Edukacja międzykulturowa*, Białystok.

Niżnik J.

- 1985 *Symbole i adaptacja kulturowa*, Warszawa.

Nowak B.

- 1996 *Ekspansja europejska w Afryce w XVII–XVIII w. Jej etapy, przejawy i skutki*, w: M. Tymowski (red.), *Historia Afryki. Do początku XIX wieku*, Wrocław.
- 1998 *Polskie osiedla (obozy) w Afryce w okresie II wojny światowej. Problem kontaktów ze światem zewnętrznym*, „Afryka, Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, nr 8, Warszawa.

Nowak B. Dziubiński A. (red.)

- 2002 *Encyklopedia historyczna świata*, t. XII, *Afryka*, Kraków.

Nowak P.

- 2002 *Opozycja swój–obcy w językowym obrazie świata. Język publicystyki polskiej z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych*, Lublin.

Nowak S. (red.)

- 1973 *Teorie postaw*, Warszawa.

Nowicka E. (red.)

- 1990 *Swoi i obcy. Studia nad postawami wobec innych narodów, ras i grup etnicznych*, t. 1, Warszawa.
- 1991 *Religia a obcość*, Kraków.

Nowicka E., Cieślińska B.

- 2005 *Wędrowcy i migranci*, Kraków.

Nowicka E., Łodziński S.

- 2001 *U progu otwartego świata. Poczucie polskości i nastawienia Polaków wobec cudzoziemców w latach 1988–1998*, Kraków.

Nowicka E., Łodziński S. (red.)

- 1993 *Gość w dom. Studenci z krajów Trzeciego Świata w Polsce*, Warszawa.



- Nowicka E. Nawrocki J. (red.)  
1996 *Inny — obcy — wróg*, Warszawa.
- Nycz R.  
2001 *Literatura jako trop rzeczywistości*, Kraków.
- Oakley R.  
1997 *Przeciwdziałanie przemocy rasowej i ksenofobii w Europie*, w: „Praktyka i Metody”, z. 2, Departament ds. Migracji i Uchodźstwa MSWiA, Warszawa.
- Oberg K.  
1960 *Culture Shock: Adjustment to New Cultural Environment*, „Practical Antropology”, nr 7, s. 177–182.
- Obrębski J.  
1936 *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 4.
- Olędzki J.  
1999 *Oui, j'en crois*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, nr 3, s. 65–67.
- Otto R.  
1963 *Świątość. Elementy irracjonalne a pojęcie bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1994.  
(1999)
- Oziębło P.  
2003 *Kontrowersje prasowe wokół wyprawy Rogozińskiego*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, nr 16, s. 21–37.
- Paluch A. K.  
1980 *Procesy asymilacji i przemiany kultury*, w: H. Kubiak, A. K. Paluch (red.), *Założenia teorii asymilacji*, Wrocław.
- Parzymies A. (red.)  
2005 *Muzułmanie w Europie*, Warszawa.
- Pawelec-Górny A.  
1998 *Postawy Polaków wobec cudzoziemców*, „Prace Migracyjne”, nr 8, (Working Papers ISS UW), Warszawa.
- Pawlak B.  
2001 *Mamuty i petardy, czyli co naprawdę cudzoziemcy myślą o Polsce i Polakach*, Warszawa–Poznań.
- Pawlik J.  
2005 *Mikołaj Grunitzky — syn Polaka u sterów Republiki Togijskiej*, w: A. Żukowski (red.), *Kontakty polsko-afrykańskie. Przeszłość. Teraźniejszość. Przyszłość*, Olsztyn, s. 123–137.
- Pełka L. J.  
1987 *Polska demonologia ludowa*, Warszawa.
- Pertek J.  
1981 *Polacy na morzach i oceanach*, t. 1, Poznań.

- Piłaszewicz S., Rzewuski E.  
2004 *Wstęp do afrykanistyki*, Warszawa.
- Platz B.  
1892 *Człowiek. Jego pochodzenie, rasy i dawność*, Warszawa.
- Plit F.  
1970 *Plemiona i narody Afryki*, „Geografia w Szkole” nr 5, s. 234–241.
- Podemski K.  
2004 *Socjologia podróży*, Poznań.
- Pozern–Zieliński A.  
1996 *Konflikt etniczny w sytuacji migracyjnej*, w: *Konflikty etniczne, Źródła — typy — sposoby rozstrzygnięcia*, I. Kabzińska–Stawarz i S. Szynkiewicz (red.), Warszawa.  
1987 hasło: Antropologia stosowana, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny, terminy ogólne*, Warszawa–Poznań 1987.
- Prokopczuk J.  
1964 *Stosunki Polski z krajami Afryki*, „Sprawy Międzynarodowe”, nr 7, s. 140–153.  
1967 *Źródła trudności rozwoju Afryki*, „Sprawy Międzynarodowe”, nr 4, s. 27–42.
- Prothero R.  
1987 *Populations on the Move*, „Third World Quarterly”, nr 9 (4), s. 1282–1310.
- Puchnarewicz E.  
2003 *Darczyńcy — nierozumienie kontekstu działania*, w: E. Puchnarewicz (red.), *Organizacje pozarządowe w krajach rozwijających się i Europie Wschodniej*, Warszawa.
- Puchnarewicz E., Waliński G.  
1999 *W rodzinie i poza nią. Trudności adaptacyjne stypendystów afrykańskich w Polsce*, w: S. Łodziński, J. J. Milewski (red.), *Do stołu dla zamożnych. Ruchy migracyjne w Afryce oraz ich znaczenie dla Polski*, Warszawa.
- Pustelnik L.  
1978 *Teoretyczne problemy stereotypu politycznego*, „Studia Nauk Politycznych”, nr 1/3.
- Radłowski Z., Wojtczak J.  
1994 *Jak narody widzą siebie nawzajem. O Polakach w Europie*, Warszawa.
- Rapport N., Dawson A. (eds.)  
1998 *Migrants of Identity. Perceptions of Home in a World of Movement*, Oxford, New York.
- Ravenstein E.  
1889 *The Laws of Migration*, „Journal of the Royal Statistical Society”, nr 52, s. 241–305.  
1885 *The Laws of Migration*, „Journal of the Royal Statistical Society”, nr 48, s. 167–235.
- Reykowski J.  
2002 *Autorytaryzm a agresja wobec swoich i obcych*, w: *Człowiek i agresja. Głosy o niewiści i przemocy, ujęcie interdyscyplinarne*, Warszawa.

- Rex J.  
1995 *Multiculturalism in Europe and America*, „Nations and Nationalism”, 1.
- Ricoeur P.  
1975 *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa.
- Rodney W.  
1974 *How Europe Underdeveloped Africa*, Washington.
- Rokicki J.  
2002 *Kolor, pochodzenie, kultura. Rasa i grupa etniczna w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Kraków.  
1998 *Studenci obcokrajowcy o Polsce i Polakach*, „Przegląd Polonijny”, XXIV, nr 4.
- Rosiński W.  
1936 *Gospodarcze znaczenie posiadania kolonii. Nasze sprawy kolonialne*, Warszawa.
- Rothbart M. i John O.  
1992 *Intergroup relations and stereotype change: A social-cognitive analysis and some longitudinal findings*, w: P. M. Sniderman, P. E. Tetlock (eds.), *Prejudice politics and race in America*, Stanford.
- Rousseau J. J.  
1956 *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa.  
(1755)
- Różański J.  
1998 *Misje w kraju Betsimisaraka*, Poznań.  
2001 *Misje a promocja ludzka, według dokumentów soborowych i pozoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa.  
2004 *Inkultuacja Kościoła wśród ludów środkowego Sudanu*, Poznań.
- Rychard J.  
1977 *Higiena tropikalna*, Warszawa.
- Rzeplińska I.  
2000 *Przestępczość cudzoziemców w Polsce*, Warszawa.
- Rzewuska E.  
1997 *Swoi i obcy w literaturze i kulturze*, Lublin.
- Said E. W.  
1991 *Orientalizm*, Warszawa.
- Saleh Zijad Abou  
1995 *W poszukiwaniu piątego koła, czyli obcokrajowcy o Polakach*, Wrocław.
- Schaff A.  
1981 *Stereotypy a działania ludzkie*, Warszawa.
- Schild R.  
1975 *Późny paleolit*, w: W. Hensel, W. Chmielewski (red.), *Prahistoria ziem polskich*, t. 1, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.

- Schmidt J.  
1994 *Emocje w percepcji antropologa (Na przykładzie stereotypu)*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, nr 1–2, s. 98–100.
- Schnayder J.  
1959 *Podróże i turystyka w starożytności*, Warszawa.
- Schneider D. J.  
1999 *Współczesne badania nad stereotypami: niedokończone zadanie*, w: *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, red. Macrae C. N., Stangor Ch., Hewstone M., Gdańsk.
- Schröder G.  
1992 *Die eritreische Gemeinschaft in Deutschland*, *Ethnische Minderheiten in Deutschland*, Berlin.
- Schuster H.  
1992 *Somalische Flüchtlinge in Deutschland*, *Ethnische Minderheiten in Deutschland*, Berlin.
- Serpa E.  
2002 *AIDS in Africa. The socio-cultural roots of disease*, „Africa Insight”, sept.
- Seweryn T.  
1946 *Ikonaografia etnograficzna*, „Lud”, XXXVII.
- Shils E.  
1991 *Co to jest społeczeństwo obywatelskie?*, w: K. Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie, rozmowy w Castel Gandolfo*, Warszawa, s. 9–54.
- Siemińska R.  
1999 *Tolerancja i jej korelaty — międzykulturowa perspektywa*, w: *Biuletyn Ośrodka Informacji Rady Europy*, nr 1, *Nietolerancja, rasizm, ksenofobia*, Centrum Europejskie UW.
- Siemiątkowska A.  
2004 *Kulturowy kontekst pozdrawiania się w języku hausa*, w: *Języki Afryki a kultura*, red. N. Pawlak i Z. Podobińska, Warszawa.
- Siciński A.  
1997 *O stosunku współczesnych Polaków do „innych”*, w: H. Domański, A. Rychard (red.), *Elementy nowego ładu*, Warszawa.
- Sikora K.  
2000 *„Dźwięk, który nie jest nawet częścią ciebie” — imię a tożsamość*, w: *Tożsamość człowieka*, A. Gałdowa (red.), Kraków.
- Silbereisen R. K., Lantermann E–D., Schmitt–Rodermund E.  
1999 *Aussiedler in Deutschland. Akkulturation von Persönlichkeit und Verhalten*, Opladen.
- Singer P. i R.  
1998 *The Ethics of Refugee Policy*, w: Gibney M. (red.), *Open Borders? Closed Societies?, The Ethical and Political Issues*, London 1998, s. 111–129.

- Skarga B.  
1997 *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków.
- Skrok Z.  
1986 *Wyjście z kamiennego świata*, Warszawa.
- Słabczyński W.  
1973 *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa.
- Smith D. J.  
2001 *Romance, parenthood, and gender in a modern African Society*, „Ethnology”, vol. 40, nr 2, s. 129–151.
- Snyder M.  
1981 *On the self-perpetuating nature of social stereotypes*, w: D. L. Hamilton (red.), *Cognitive processes in stereotyping and intergroup behavior* (s. 183–212), Hillsdale.
- Sokolewicz Z.  
1999 *Prawa człowieka, prawa kulturalne a prawo do różnicy*, Biuletyn Ośrodka Informacji Rady Europy, nr 1, *Nietolerancja, rasizm, ksenofobia*, Centrum Europejskie UW.  
1999 *Suwerenność, narodowość, wielokulturowość*, w: Czapliński W., Lipowicz I., Skoczny T., Wyrzykowski M. (red.), *Suwerenność i integracja europejska. Materiały pokonferencyjne*, Warszawa.  
2003 *Kultura w procesie integracji europejskiej*, w: D. Milczarek, A. Z. Nowak, *Integracja europejska. Wybrane problemy*, Warszawa.
- Sokolewicz Z. (red.)  
1969 *Etnologia, Wybór tekstów*, Warszawa.
- Solarz M. W.  
2004 *Francja wobec Afryki subsaharyjskiej. Pozimnowojenne wyzwania i odpowiedzi*, Warszawa.
- Solomos J.  
1989 *Race and Racism in Contemporary Britain*, Hampshire.  
1991 *Black Youth, Racism and the State: the Politics of Ideology and Policy*, Cambridge.
- Sontag S.  
1999 *Choroba jako metafora*, Warszawa.
- Sorman G.  
1997 *W oczekiwaniu barbarzyńców*, Warszawa.
- Sowell T.  
1978 *Three Black Histories*, w: T. Sowell, D. Lynn (eds.), *Essays and Data on American Ethnic Groups*, Washington, s. 7–64.
- Stefanowska Z. (red.)  
1973 *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, Warszawa.
- Stefański B.  
1998 *Ekonomiczne skutki AIDS w Afryce (Mity a rzeczywistość)*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, nr 8, s. 33–47.

- Steen A. B.  
1993 *Varieties of the Tamil Refugee Experience in Denmark and England*, Kopenhagen.
- Stephan W. G. i Stephan C.  
1985 *Intergroup Anxiety*, „Journal of Social Issues”, s. 41, 157–175.
- Stoddal L. S.  
1930 *The Rising Tide of Colour*, New York.
- Stomma L.  
1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa.
- Strathern M.  
1995 *Poza kontekstem. Sugestywność fikcji literackiej w antropologii*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, nr 3–4, s. 166–168.
- Stringer Ch. i Mckie R.  
1999 *Afrykański exodus. Pochodzenie człowieka współczesnego*, Warszawa.
- Suchocka R.  
1996 *Postawy studentów polskich wobec innych narodów i mniejszości etnicznych*, „Sprawy Narodowościowe”, seria nowa, t. 4, z. 1(6), s. 117–131.
- Suliga G.  
1990 *Kontakty interkulturowe w ramach Studium Języka Polskiego dla Cudzoziemców w Łodzi*, w: S. Łodziński (red.), *Dialogi o Trzecim Świecie*, t. 6, *Z problematyki swojskości i obcości w społeczeństwie polskim*, Warszawa.
- Sułkowski J.  
1971 *Malaria czyli zimnica*, „Kontynenty” nr 12, s. 26–27.
- Summer W. G.  
1995 *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie*, Warszawa.
- Szacki J.  
1999 *Etnocentryzm i jego ewolucja*, w: Biuletyn Ośrodka Informacji Rady Europy, nr 1, *Nietolerancja, rasizm, ksenofobia*, Centrum Europejskie UW.
- Szafar T.  
1974 *Odkrycie Afryki. Cztery tysiąclecia eksploracji czarnego lądu*, Warszawa.
- Szaflarski J.  
1968 *Poznanie czarnego lądu*, Warszawa.
- Szahaj A.  
2004 *E pluribus unum. Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków.
- Szczechowska-Frączyk D.  
2002 *Polscy osadnicy w Angoli w okresie międzywojennym*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, nr 15.
- Szczepaniuk K. (red.)  
2005 *Strategia RP w odniesieniu do pozaeuropejskich krajów rozwijających się*, „Zeszyty Akademii Dyplomatycznej”, t. 22, Warszawa.

Szczerba W.

1973 *Polacy w wyprawach alpinistyczno–naukowych w Afryce*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 257–266.

1975 *Polacy w badaniach i życiu krajów Afryki*, „Problemy Polonii Zagranicznej”, nr 9.

Szczepański J.

1965 *Czarne i białe*, Kraków.

Szymańska K.

1997 *Cudzoziemcy w Polsce. Zarys problematyki*, w: J. Mucha, W. Olszewski (red.), *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*, Toruń.

Szkolenie...

1997 *Szkolenie policji w sprawach dotyczących migrantów i stosunków etnicznych (wskazania praktyczne)*, w: „Praktyka i Metody”, z. 1, Departament ds. Migracji i Uchodźstwa MSWiA, Warszawa.

Szonert M.

1999 *Działalność Departamentu do Spraw Migracji i Uchodźstwa MSWiA na rzecz uchodźców*, w: *Do stołu dla zamożnych. Ruchy migracyjne w Afryce oraz ich znaczenie dla Polski*, red. S. Łodziński, J. J. Milewski, Warszawa.

1999 *Postępowanie wobec cudzoziemców ubiegających się o nadanie statusu uchodźcy a *acquis communautaire* Unii Europejskiej w dziedzinie azylu*, w: *Do stołu dla zamożnych. Ruchy migracyjne w Afryce oraz ich znaczenie dla Polski*, red. S. Łodziński, J. J. Milewski, Warszawa.

Szumańska–Grosowa H.

1967 *Podróże Stefana Szolca–Rogozińskiego*, Warszawa.

Śliwka E.

2002 *Wkład zakonników polskich w Dzieło Misyjne*, w: „*Wyłyn na głębie*”. *Materiały Pierwszego Ogólnopolskiego Kongresu Misyjnego Zakonów i Zgromadzeń Męskich i Żeńskich*, t. 2, Gdańsk.

Tajfel H.

1981 *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge.

Takvi B. K.

2000 *The African Diaspora: A Socio–Demographic Portrait of the Ghanaian Migrant Community in the United States of America*, *Ghana Studies* 2, s. 35–56.

Tazbir J.

1973a *Rzeczpospolita szlachecka wobec wielkich odkryć*, Warszawa.

1973b *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa.

1969 *Szlachta a konkwestadorzy. Opinia staropolska wobec podboju Ameryki przez Hiszpanię*, Warszawa.

Tazbir J. (red.)

1991 *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, Warszawa.

1999 *Tolerancja — nietolerancja. Aspekt historyczny*, w: *Biuletyn Ośrodka Informacji Rady Europy*, nr 1, *Nietolerancja, rasizm, ksenofobia*, Centrum Europejskie UW.

Tescardi C.

1999 *Daniel Comboni: zbawić Afrykę przez Afrykę*, Warszawa.

- Thomas W. I., Znaniecki F.  
1976 *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1–5, Warszawa.  
(1918)
- Titkow A.  
1990 *Zachowanie związane ze zdrowiem i chorobą jako element wiedzy o społeczeństwie*, w: A. Ostrowska (red.), *Wstęp do socjologii medycyny*, Warszawa.
- Tomala K. (red.)  
1998 *Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach pozaeuropejskich*  
*Materiały z konferencji, Warszawa, 18–19 maja.*
- Tomaszunas S.  
1985 *Dbaj o zdrowie w tropiku*, Warszawa.
- Tomczak M.  
2003 *Polityka kolonialna księcia Jakuba Kettlera*, „Teki Gdańskie”, t. V.
- Tomicki R.  
1987 hasło: kanibalizm, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*,  
Warszawa–Poznań, s. 168–169.  
1983 *Kanibalizm, czyli wyobrażenia na krańcach świata*, „Problemy”, nr 12, s. 40–44.
- Tousignant M.  
1992 *Migration and Mental Health. Some Prevention Guidelines*, „International Migration”,  
vol. 30, s. 167 – 177.
- Tulli R.  
1990 *Rozwój koncepcji zdrowia, choroby i leczenia*, w: A. Ostrowska (red.), *Wstęp do socjologii medycyny*, Warszawa.
- Turner V.  
2005 *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Kraków.
- Tymowski M. (red.)  
1996 *Historia Afryki do początku XIX wieku*, Wrocław.
- Uchendu V.  
1965 *Concubinage among the Ngwa Igbo of Southern Nigeria*, „Africa”, 35 (2),  
s. 187–197.
- Uchodźcy...*  
1998 *Uchodźcy świata 1997–1998, Wyzwania humanitarne*, UNHCR, Warszawa.
- Uchodźcy...*  
2000 *Uchodźcy świata, 50 lat pomocy humanitarnej*, UNHCR, Warszawa.
- Venema B., Bakker J.  
2004 *A Permissive Zone for Prostitution in the Middle Atlas of Morocco*, „Etnology. An  
International Journal of Cultural and Social Anthropology”, vol. 43, nr 1, Pittsburg.
- Virey J. J.  
1842 *Historija naturalna rodu ludzkiego*, t. 4, Warszawa.  
1843 *Historija naturalna rodu ludzkiego*, t. 1 i 2, Warszawa.



- 1857 *Historija naturalna rodu ludzkiego*, t. 3, Warszawa.
- Villot J. Kard.  
1987 *Duszpasterstwo migracyjne a powszechność Kościoła. List kard. Giovanniego Villona na Dzień Emigranta*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 1, Poznań–Warszawa.
- Vorbrich R.  
1983 Stefan Szolc–Rogoziński jako afrykanista, „Materiały Zachodniopomorskie”, t. XXIX, s. 7–22.  
1996 *Franco–Maghrebins. Muzułmanie z Magherebu w Europie Zachodniej*, „Sprawy Narodowościowe”, seria nowa, t. 4, z. 1(6), s. 97–116.  
1999 *Europa w islamskiej wizji świata. Od kraju niewiernych do kraju misyjnego*, „Lud”, t. LXXXIII, Wrocław.  
2003 *Kameruńska wyprawa S. S. Rogozińskiego (1882–1885) na tle epoki kolonialnej*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, nr 16, s. 1–20.  
2005 *Tolerancja racjonalna czy subiektywna. Europa wobec okaleczania narządów płciowych*, w: A. Pozern Zieliński (red.), *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, Poznań, s. 155–176.
- Walas T. (red.)  
1995 *Narody i stereotypy*, Kraków.
- Walecki W.  
1991 *Z duchem w rozmawianiu. Szesnastowieczna proza polska*, Kraków.
- Walker P.  
2004 *What does it mean to be a professional humanitarian?*, „The Journal of Humanitarian Assistance”, January <http://www.jha.ac>.
- Waal A. de  
1993 *War and Famine in Africa*, „IDS Bulletin”, no 4, s. 33–40.
- Wallman S.  
1986 *Ethnicity and Boundary Process in Context*, w: J. Rex, D. Mason (eds.), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge.
- Walzer M.  
1999 *O tolerancji*, Warszawa.
- Wasilewski J.  
1985 *Podróże do piekiel. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa.  
1995 *Pokaż mi swoje notatki...*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, nr 3–4, s. 32–34.
- Water M.  
1990 *Ethnic Options: Choosing Identities In America*, Berkeley–Los Angeles.
- Wilk M.  
2004 *Witajcie w Dębaku*, „Okolice. Kwartalnik Etnologiczny”, nr 3–4, Toruń.
- Wegner D. M.  
1994 *Ironic Processes of Mental Control*, „Psychological Review”, 101, s. 34–52.

- Whitelaw K.  
1997 *Good Works, Evil Results*, „US News & World Report”, vol. 122, nr 5/26.
- Wielecki K.  
1993 *Postawy Polaków wobec migracji — według badań opinii społecznej*, „Biuletyn Centrum Europejskiego UW”, nr 1–2.  
1998 *Wprowadzenie do problematyki integracji europejskiej*, Warszawa.  
2003 *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa.
- Wilder D. A.  
1993 *The Role of Anxiety in Facilitating Stereotypic Judgment of Outgroup Behavior*, w: D. M. Mackie i D. L. Hamilton (eds.), *Affect, Cognition, and Stereotyping: Interactive Processes in Group Perception*, s. 87–109, San Diego.
- Willis P.  
2005 *Wyobrażenia etnograficzna*, Kraków.
- Wilska–Duszyńska B. (red.)  
1993 *Tolerancja i uprzedzenia młodzieży: raport z badań*, Warszawa.
- Wilson E. O.  
1988 *O naturze ludzkiej*, Warszawa.  
2000 *Socjobiologia*, Poznań.
- Wimmer A.  
1997 *Explaining Xenophobia and Racism: a Critical Review of Current Research Approaches*, „Ethnic and Racial Studies”, nr 1, vol. 20, s. 18–33.
- Wiśniowski S.  
1986 *Maria Teresa Ledóchowska. Życie i działalność*, Kraków.
- Zadrożyńska A.  
1984 *Etnologiczne problemy seksuologii. Symbolika płci i seksu w różnych kulturach świata*, w: K. Imielińskiego (red.), *Seksuologia kulturowa*, Warszawa.  
2004 *Po co nam konwenans? Damy i galanci. O polskich zwyczajach towarzyskich*, Warszawa.
- Zajączkowski A.  
1965 *Plemię, rasa, socjalizm. Studia nad ideologią współczesnej Afryki Zachodniej*, Warszawa.  
1977 *Afryka w oczach Polaków*, „Miesięcznik Literacki”, 12, nr 8, s. 102–108.  
1978 *Czarna Afryka w oczach Polaków*, w: A. Garlicki (red.), *Sąsiedzi i inni*, Warszawa.
- Zajączkowski A. (red.)  
1973 *Obrazy świata białych*, Warszawa.
- Zajączkowski K.  
2005 *The Relations Between the European Union and the Countries of Sub-Saharan Africa Following the End of the Cold War*, „Hemispheres. Studies on Culture and Societies”, nr 20.
- Zamojski J. E.  
1995 *Migracje masowe — czynnik przemian społeczeństw współczesnych*, w: J. E. Zamojski (red.), *Migracje i społeczeństwo. Zbiór studiów*, Warszawa.

Zarychta A.

1933 *Emigracja polska 1918–1931 i jej znaczenie dla państwa*, Warszawa.

Zarzycka–Suliga G.

1993 *Pierwsze kontakty studentów zagranicznych z Polską. Relacja z łódzkiej „Wieży Babel”*, w: Nowicka E. Łodziński S. (red.), *Gość w dom. Studenci z krajów Trzeciego Świata w Polsce*, Warszawa.

Ząbek M.

1998 *Arabowie z Dar Hamid. Społeczność w sytuacji zagrożenia ekologicznego*, Warszawa.

1999a *Współczesne migracje w Afryce subsaharyjskiej*, w: S. Łodziński, J. J. Milewski (red.), *Do stołu dla zamożnych. Ruchy migracyjne w Afryce oraz ich znaczenie dla Polski*, Warszawa.

1999b *Afrykanie ubiegający się o status uchodźcy w Polsce w latach dziewięćdziesiątych*, w: S. Łodziński, J. J. Milewski (red.), *Do stołu dla zamożnych. Ruchy migracyjne w Afryce oraz ich znaczenie dla Polski*, Warszawa.

2001 *Kolorowy Sahel*, „Afryka”, nr 13, s. 97–101, Warszawa.

2002 *The cultural changes and the phenomenon of *Catha edulis* in Yemen*, w: J. Gudowski (ed.), *Transforming Rural Sector to the Requirements of Market Economy*, Warszawa.

2004a *Citizens of African Countries in Poland*, w: Z. Łazowski (red.), *Poland's Relations with West Africa*, Warsaw.

2004b *Obozy dla uchodźców w Afryce — nowe wyzwanie etnologii*, w: J. Łapott (red.), *Afryka, 40 lat penetracji oraz poznawania ludów i ich kultur*, Szczecin.

2005 *Prawo do wolności wypowiedzi w ONZ–owskim systemie ochrony praw człowieka a znaczenie „słowa” w tradycyjnej kulturze Afryki*, w: J. Wasilewski, A. Zadrożyńska (red.), *Horyzonty antropologii kultury. Tom w darze dla Profesora Zofii Sokolewicz*, Warszawa.

Ząbek M. (red.)

2002 *Między piekłem a rajem. Problemy adaptacji kulturowej uchodźców i imigrantów w Polsce*, Warszawa.

2005 *Wokół IV katarakty. Społeczności wiejskie nad środkowym Nilem przed wielką zmianą*, Warszawa.

Zbrodowski A., Gajowniczek W.

1997 *Życie i praca w tropiku. Uwagi lekarza praktyka*, Warszawa.

Zdanowski J.

2001 *Kulturowe uwarunkowania strategii integracyjnych imigrantów (przykład diaspory muzułmańskiej w Wielkiej Brytanii)*, w: J. E. Zamojski (red.), *Diaspory*, „Migracje i Społeczeństwo”, nr 6, Warszawa.

2002 *Muzułmanie w świecie zachodnim: Wspólnota czy wspólnoty*, w: J. E. Zamojski, *Diaspory*, „Migracje i Społeczeństwo”, nr 7, Warszawa.

Zebrowitz L. A.

1999 *Wygląd zewnętrzny jako podstawa stereotypizacji*, w: C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, Gdańsk.

Zeldin T.

1998 *Intymna historia ludzkości*, Warszawa.

Zins H.

- 1978 *Polacy w Afryce Wschodniej*, Lublin.  
2001 *Afryka i Europa. Od piramid egipskich do Polaków w Afryce Wschodniej*, Warszawa.  
1986 *Historia Afryki Wschodniej*, Wrocław.

Zieliński S.

- 1932 *Mały słownik pionierów polskich kolonialnych i morskich*, Warszawa.

Zlotnik H.

- 1995 *The South-to-North Migration of Women*, „International Migration Review”, nr 29 (1), s. 229–254.

Znaniecki F.

- 1931 *Studia nad antagonizmem do obcych*, „Kwartalnik Socjologiczny”, nr 2–4.

Zowczak M.

- Dlaczego Cygan kradnie? Przyczyny zróżnicowania ludzi według biblii ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty”, 46, nr 2.  
2000 *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław.

Żukowski A.

- 1991 *Polacy w kraju Springboka do r. 1910*, „Przegląd Polonijny”, XVI, z. 4, Kraków, s. 113–123.  
1993 *Polscy jezuici w Afryce Południowej*, „Horyzonty Wiary”, z. 18, Kraków, s. 61–73.  
1994a *W kraju złota i diamentów. Polacy w Afryce Południowej XVI–XX w.*, Warszawa.  
1994b *Przyroda południowoafrykańska w relacjach Polaków (XVI–XX wiek)*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, Biuletyn Naukowy ART Olsztyn, 1994, nr 2 (14), s. 165–174.  
1994c *Kontakty z Afryką Południową mieszkańców Gdańska w służbie Holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej (II połowa XVII–koniec XVIII wieku)*, „Rocznik Gdański”, t. LIV, z. 1, s. 5–21.  
1995 *Główne kierunki przemian współczesnej Polonii południowoafrykańskiej*, „Przegląd Polonijny”, XXI, z. 3 (77), Kraków, s. 47–54.  
1996 *Południowoafrykański epizod polskich podróżników i marynarzy (XIX i początek XX wieku)*, w: N. Kasperek i A. Staniszewski (red.), *Podróżujący Polacy w XIX i XX wieku*, Olsztyn, s. 93–104.  
2000a *Polskie badania etnologiczne w Afryce Południowej — próba syntezy*, w: A. Kuczyński (red.), *Polskie opisywanie świata. Od fascynacji egzotyką do badań antropologicznych*, Wrocław, s. 121–135.  
2000b *Kontakty Krakowa i krakowian z Afryką Południową (do roku 1939)*, w: A. Judycka i B. Klimaszewski (red.), *Materiały V Sympozjum Biografistyki Polonijnej*, Lublin, s. 415–424.  
2001 *Polscy emigranci w Afryce Południowej wobec kraju urodzenia i zaborców (w XIX i na początku XX wieku)*, w: S. Kalembka i N. Kasperek (red.), *Między irredentą a kolaboracją. Polacy w czas zaborów wobec obcych władz i systemów politycznych*, Olsztyn, s. 109–115.  
2002 *Udział Polaków w założeniu Misji Mariannahillskiej w Natalu w Afryce Południowej*, w: A. i Z. Judyccy (red.), *Duchowieństwo polskie w świecie*, s. 408–410, Toruń.

Żukowski A. (red.)

2004 *Z problemów społeczno-politycznych współczesnej Afryki subsaharyjskiej*, Olsztyn.

2005 *Kontakty polsko-afrykańskie. Przeszość. Teraźniejszość. Przyszłość*, Olsztyn.

Żywczyński M.

1956 *Las Casas jego życie i działalność — wstęp*, w: B. de Las Casas, *Krótka relacja o wyniszczeniu Indian*, Poznań.

## Źródła zastane

### Literatura piękna, popularna i podróżnicza

Arct B.

1974 *Polacy w walkach na Czarnym Łądzie*, Warszawa.

Azembski M.

1961 *Polacy w Afryce*, „Widnokreśli”, nr 9, s. 69–72.

1962 *Pożegnanie z białym kaskiem*, Warszawa.

Augustyn J.

1998a *Afrykańska Komunia Święta*, „Misyjne Drogi”, nr 3, Poznań.

1998b *Podróżować z otwartymi oczyma*, „Misyjne Drogi”, nr 4, Poznań.

Bernadzikiewicz T.

1935 *Polska safari w Górach Księżycowych*, Warszawa.

Bidwell G.

1958 *Livingstone*, Warszawa.

Blixen K.

1988 *Pożegnanie z Afryką*, Warszawa.

Bocheński J.

1963 *Pożegnanie z panną Syngillu albo słoń a sprawa polska*, Warszawa.

Bożek J.

2001 *Afryka — moja miłość*, „Misyjne Drogi”, nr 3, Poznań.

Brahimi A.

1999 *W niewoli algierskiego prawa*, Wrocław.

Budrewicz O.

1965 *Równoleżnik zero*, Warszawa.

1967 *Pozłacana dżungla*, Warszawa.

Burchard P.

1967 *Inne kraje, inne ludy*, Warszawa.

Burton R. F.

2000 *First Footsteps in East Africa or an Exploration of Harar*, Köln.  
(1856)

- Ca'da Mosto A.  
1994 *Podróże do Afryki*, Warszawa.
- Chmielewski J.  
1929 *Angola. Notatki z podróży po Afryce*, Warszawa.
- Ciechanowska L.  
1933 *W sercu Sahary. Algier–Mzab–Tidikelt–Hoggar*, Warszawa.
- Cielecka A.  
1996 *Niespokojna Afryka*, Warszawa.
- Cienkowski L.  
1853 *Kilka rysów i wspomnień z podróży po Egipcie, Nubii i Sudanie*, „Gazeta Warszawska”, 88–122.
- Conrad J.  
2003 *Jądro ciemności*, Warszawa.  
(1899)
- Czekała–Mucha G.  
1978 *Uhuru*, Warszawa.
- Czermak K. (red.)  
2000 *Zostaję na miejscu do końca*, Warszawa.
- Czyżewski K. L.  
1965 *W afrykańskiej dżungli, buszu i pustyni*, Warszawa.
- Degré S. i A.  
2000 *Tippi z Afryki. Moja księga dżungli. Historie i sekrety opowiedziane Valérie Péronnet*, Mateu Cromo, Hiszpania.
- Dębczyński A.  
1928 *Dwa lata w Kongo (1925–1927)*, Warszawa.
- Dębicki T.  
1928 *Moienzi nzadi, u wrót Konga*, Kraków.
- Dębski J.  
1939a *Morze i kolonie*, „Morze i Kolonie”, nr 1.  
1939b *Dwudziesta rocznica istnienia Ligi Morskiej*, w: „Morze i Kolonie”, nr 1.
- Dowcipy...*  
2002 *Dowcipy o ludożercach*, „Dobry Humor”, t. 4 (16), Warszawa.
- Dybowski J.  
1893 *W krainie ludożerców*, „Wędrowiec”, nr 36–39.
- Dylik W.  
1979 *Z dziennika afrykańskiej wyprawy*, Warszawa.
- Dziewanowski K.  
1964 *Skorpion w namiocie biurowym*, Warszawa.  
1967 *Mój kolega czarownik*, Warszawa.

- Gaiga L.  
1975 *Żniwo wielkie*, b.r.m.
- Giżycki J.  
1934 *Biali i czarni. Fragmenty kolonialne*, Warszawa.  
1936 *Między morzem a pustynią*, Warszawa.
- Giżycki K.  
1927 *Polowania egzotyczne*, Lwów.
- Gordziałkowski H.  
1934 *Czarny sen. Przygody i przeżycia w Kongo Belgijskim*, Lwów–Warszawa.
- Grzesiewicz–Sałacińska M.  
2005 *Witold Grzesiewicz — mój dziadek*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, nr 22, s. 59–60.
- Gutkowski J.  
1939 *Sahara*, „Morze i Kolonie”, nr 2.
- Falacci O.  
2003 *Wściekłość i duma*, Warszawa.
- Fiedler A.  
1969 *Madagaskar, okrutny czarodziej*, Poznań.  
1978 *Nowa przygoda: Gwinea*, Warszawa.
- Frässle J. von  
1926 *Negerpsyche im Urwald am Lohali*, Friburg.
- Hofmann C.  
2002 *Biała Masajka*, Warszawa.
- Hajota  
1954 *Z dalekich lądów*, Warszawa.
- Herodot  
1959 *Dzieje*, Warszawa.
- Hałas A.  
1985 *Udział świeckich w ewangelizacji migrantów*, w: *Collectanea Theologica*, 55, s. 161–167.
- Hemingway E.  
1980 *Zielone wzgórza Afryki*, Warszawa.
- Jagniátkowski W.  
1912 *Na brzegach Senegalu. Z polskich przygód na obczyźnie*, Warszawa.
- Jakubski A.  
1914 *W krainach słońca. Kartki z podróży do Afryki Środkowej w latach 1909–1910*, Lwów.
- Janikowski L.  
1936 *W dżunglach Afryki. Wspomnienia z polskiej wyprawy afrykańskiej w latach 1882–1890*, Warszawa.

- Johansen I.  
2002 *Złoty barbarzyńca*, Warszawa.
- Kapuściński R.  
1963 *Czarne gwiazdy*, Warszawa.  
1971 *Gdyby cała Afryka...*, Warszawa.  
1998 *Heban*, Warszawa.  
2002 *Lapidarium V*, Warszawa.  
2006 *Ten inny*, Kraków.
- Karlińska-Kubik K.  
2001 *Szeptem o Afryce*, Warszawa.
- Koniusz J.  
1963 *Ostatni ludożercy (reportaż z Konakry)*, „Nadodrze”, nr 4, s. 11.
- Korabiewicz W.  
1960 *Kwaheri*, Warszawa.  
1970 *Słońce na ambach*, Warszawa.  
1973 *Safari mingi. Wędrowki po Afryce*, Warszawa.  
1980 *Gdzie słoń a gdzie Polska*, Warszawa.
- Koran  
1986 *Koran*, tłum. wg J. Bielawskiego, Warszawa.
- Kowalska M.  
1986 *Ukraina w połowie XVII wieku w relacji arabskiego podróżnika Pawła, syna Makarego z Aleppo*, Warszawa.
- Kowalski J.  
2001 *W tropiku Angoli*, Warszawa.
- Krótki K. J.  
1995 *W kraju białego nosorożca*, Kraków.
- Kryński A.  
1971 *Droga do El-Faszer*, Warszawa.
- Książkiewicz M.  
1958 *Z podróży po Mozambiku 1939*, w: B. Olszewicz (red.), *Ze wspomnień podróżników*, Warszawa.
- Lain L. Calloni F.  
1992 *„Tam-Tam”*, Gorle.
- Lobman J.  
1973 *Nad wodami czarnej rzeki*, Wrocław.
- Leszczyński A.  
2003a *Naznaczeni, Afryka i AIDS*, Warszawa.  
2003b *Zjadani jak dzikie zwierzęta*, „Wiedza i Życie”, nr 7, s. 22–27.  
2005 *Czarna kobieta w Afryce to nie człowiek*, „Wiedza i Życie”, nr 6, s. 6–13.
- Loth J.  
1930 *Kronika podróży przez ląd afrykański od Przylądka Dobrej Nadziei do Morza Śródziemnego*, „Przegląd Geograficzny”, z. 1–2.



- 1958 *Od Przylądka Dobrej Nadziei do Morza Śródziemnego 1929*, w: B. Olszewicz (red.), *Ze wspomnień podróżników*, Warszawa.
- Łoziński W.
- 2005 *Prawem i lewem. Obyczaje na Czerwonej Rusi w pierwszej połowie XVII wieku*, w oprac. J. Tazbira, Warszawa.
- Mahmoody B.
- 1992 *Tylko razem z córką*, Warszawa.
- 1993 *Z miłości do dziecka*, Warszawa.
- Majewski A.
- 1928 *Cztery lata wśród Murzynów*, Warszawa.
- 1930 *Świat murzyński*, Warszawa.
- Malarz Z.
- 2002 *Ciekawe doświadczenia misji*, „Echo z Afryki i Innych Kontynentów”, nr 2, Podkowa Leśna.
- Martinez F.
- 1998 *Wśród Bambarów*, „Misyjne Drogi”, nr 6, Poznań.
- Marchut H.
- 2001 *Salezjański Wolontariat Misyjny — radosna Afryka*, „Echo z Afryki i Innych Kontynentów”, nr 7/8, Podkowa Leśna.
- Mielcarek R.
- 2000 *Listy afrykańskie*, Poznań.
- Mioduszeński S.
- 1964 *Jachtem przez dżungle Nigerii*, Gdańsk.
- Mosalai Bell B., Harris S.
- 1999 *Perska księżniczka*, Warszawa.
- Musiół J.
- 1998 *Misyjna przygoda*, Kraków.
- Naipaul V. S.
- 2002 *Krokodyle z Jamasukro*, w: *Rozjaśnić tło. Dwie powieści*, Warszawa.
- Nowak B.
- 1993 *Żony, nalożnice, wszetecznice, czyli obraz afrykańskich kobiet widziany oczami europejskich podróżników XV–XIX wieku*, Warszawa.
- Nowak K.
- 2000 *Rowerem i pieszo przez czarny ląd. Listy z podróży odbytej w latach 1931–1936*, oprac. Ł. J. Wierzbicki, Poznań.
- Nowak K., Gliszewska E.
- 1962 *Przez Czarny Ląd*, Warszawa.
- Olszewicz B. (red.)
- 1958 *Ze wspomnień podróżników*, Warszawa.
- Pasierbiński T.
- 1969 *Zmierch talizmanów. Malijskie poszukiwania*, Warszawa.

- 1970 *Kongo — nie, tylko tam–tamy*, Warszawa.
- Pawłowski L.
- 1968 *Dochotoro znaczy lekarz*, Warszawa.
- Piechowski A.
- 1994 *Lud Syriusza. W poszukiwaniu tajemnic Dogonów*, Warszawa.
- Pisuliński A.
- 1927 *Szlakiem słonia afrykańskiego. Wrażenia z podróży i polowań w Afryce Środkowej*, Lwów.
- Poraj–Suchecki S.
- 1901 *Wschodnim wybrzeżem Afryki. Wrażenia z podróży*, Warszawa.
- Potocki J.
- 1959 *Podróż do cesarstwa marokańskiego*, w: *Podróże*, oprac. L. Kukulski, Warszawa.
- 2003 *Rękopis znaleziony w Saragossie*, oprac. E. Zarych, Kraków.  
(1847)
- Prandota W.
- 1984 *Czarna Afryka od środka*, Warszawa.
- Puszko Z.
- 2000 *Pokochał Maraton Warszawski*, „Passa”, nr 20.
- Rehman A.
- 1884 *Echa z Południowej Afryki przez Antoniego Rehmana*, I, *Szkice z podróży do Natalu i Transvaalu (1879–1880)*, II, *Ludy pierwotne Południowej Afryki*, Lwów.
- Rogoziński S. S.
- 1882 *Do jezior Liba*, „Wędrowiec”, nr 1020, s. 33–34.
- Rostański J.
- 1888 *Z Algierji. Przyroda i ludzie. Jako seria druga szkiców ze świata przyrody przez Józefa Rostańskiego*, Kraków.
- Rybaltowski B.
- 1969 *Szkola pod baobabem*, Warszawa.
- Sapieha E.
- 2000 *Tak było. Niedemokratyczne wspomnienia Eustachego Sapiehy*, Warszawa.
- Sapieha L. Xsiąże
- 1934 *Wulkany Kivu. Wspomnienia z podróży*, Kraków.
- Sasson J. P.
- 2002 *Córki księżniczki Sultany*, Warszawa.
- 2004 *Księżniczka*, Warszawa.
- Schweitzer A.
- 1930 *Wśród czarnych na równiku*, Warszawa.
- Sękowski J.
- 1822 *Wyjątki z opisu podróży w Nubii i wyższej Etiopii*, „Pamiętnik Warszawski”, nr 2.

Sienkiewicz H.

2001 *Listy z pustyni i puszczy*, Poznań.

Stanisławska O.

2001 *Rondo de Gaulle'a*, Warszawa.

Stefanicki R.

2001 *Kraj szczęśliwej utopii*, „Gazeta Wyborcza”, 1 VIII 2001.

Socha T.

1969 *Tajemnica Joliby*, Łódź.

Stanley H.

1877 *Jak odszukałem Livingstona*, Lwów.

Stowe H. B.

1966 *Chata wuja Toma*, Warszawa.

Szczygieł B.

1966 *Tubib wśród nomadów*, Warszawa.

1970 *Maska z niama–niama*, Warszawa.

1980 *Rubikon czarnych dziewcząt*, Warszawa.

1986 *Reportaże afrykańskie*, Kraków.

Szczypiorski A.

1982 *Msza za miasto Arras*, Warszawa.

Szolc–Rogosiński S.

1886 *Tryb życia, zwyczaje i pojęcia religijne krajowców Zatoki Biafryjskiej*, „Wszechświat”, t. 5, nr 33 i 34.

Sztolcman J.

1902 *Nad Nilem Niebieskim*, Warszawa.

Szumańska E.

1996 *Skrwawione wzgórza Afryki*, Kraków.

Twain M.

1961 *Monolog króla Leopolda*, Warszawa.

Twardowski J.

2000 *Elementarz Księdza Twardowskiego*, s. 215, Kraków.

Tunzvi M.

1994 *Biała niewolnica*, Warszawa.

Tyszkiewicz hr. M.

1994 *Egipt zapomniany czyli Michala hr. Tyszkiewicza dziennik podróży do Egiptu i Nubii (1861–1862)*, oprac. A. Niwiński, Warszawa.

Witwicki J.

1995 *Zapach słońca*, Opole.

Zapłata W.

1985 *Z Kamerunu piszą*, Poznań.

1999 *Kamerun noszę w sercu*, Poznań.

Żułowski M.

1983 *Ucieczka do Afryki*, Warszawa.

Żywiec R.

2002 *Misje w buszu*, „Echo z Afryki i Innych Kontynentów”, nr 3, Podkowa Leśna.

## Literatura dziecięca i młodzieżowa

Adamson J.

1975 *Moja lwia rodzina*, Warszawa.

Aweline C.

1961 *Dziwne przygody małego Murzynka*, Warszawa.

Ballantyne R. M.

2001 *Łowcy goryli*, Warszawa 2001.

Berhet E.

1931 *Młodzież w pięciu częściach świata*, Kraków.

Bolek i...

1999 *Bolek i Lolek — Afryka*, seria: *Bolek i Lolek poznają świat*, Poznań.

Defoe D.

1994 *Piechotą przez Afrykę*, Kielce.

Delmont J.

1933 *Mieszkańcy dżungli, kniei, stepu i puszczy*, Lwów.

Christie A.

1999 *Dziesięciu Murzynków*, Warszawa.

Cendrars B.

*Murzyńskie bajeczki dla dzieci białych ludzi*, Warszawa 1988

Falski M.

1949 *Elementarz*, Warszawa.

Federowicz G.

1982 *Oganga wielki czarodziej*, Warszawa.

Freyberg G.

1961 *Afryka pełna tajemnic*, Warszawa.

Giżycki K.

1980 *Lwica Uanga*, Warszawa.

1983 *Nil, rzeka wielkiej przygody*, Warszawa.

1986 *W puszczech i sawannach Kamerunu*, Warszawa.

Głodek H.

2005 Ludzie dzicy, scenariusz uroczystości na zakończenie roku szkolnego „Jedziemy zwiedzać świat”, oprac. E. Krawczyk, niepublik.

- Haggar H. R.  
1987 *Kopalnie króla Salomona*, Katowice.
- Hergé  
2002 *Tintin w Kongu*, Tarnowskie Góry.
- Korczak J.  
1977 *Król Maciuś na wyspie bezludnej*, Warszawa.
- Lindgren A.  
2003 *Pipi w kraju Taka–Tuka*, Warszawa.
- Lofting H.  
1986 *Doktor Dolittle i jego zwierzęta*, Warszawa.
- May K.  
1990 *Przez pustynię*, Poznań.
- Price W.  
1998 *Afrykańska przygoda*, Warszawa.
- Ren L.  
1957 *Murzynek Nobi*, Warszawa.
- Schrenzel E. H.  
1938 *Bracia z całego świata, mała etnografia*, Lwów.
- Sienkiewicz H.  
1996 *W pustyni i w puszczy*, Warszawa.
- Szayerowa H.  
1961 *List z Afryki*, Warszawa.
- Szelburg–Zarembina E.  
1964 *Mały Afrykańczyk*, Warszawa.
- Szklarski A.  
1958 *Przygody Tomka na Czarnym Łądzie*, Katowice.  
1994 *Tomek w grobowcach faraonów*, Warszawa.
- Tuwim J.  
1955 *Wiersze*, Kraków.  
2003 *Bambo*, Warszawa.
- Visenti O.  
1951 *Murzyniátko*, Warszawa.
- Walentinow J. I.  
1954 *Opowiadania o Afryce*, Warszawa.

## Polskie przekłady z literatury afrykańskiej

## Abrahams P.

- 1948 *Murzyn z kopalni złota* (1946, *Mine Boy*, tłum. T. Ranicka), Warszawa.  
1956 *Szlakiem gromu* (1948, *Path of Thunder*, tłum. W. Górkowa), Warszawa.  
1966 *Ciemność* (1965, *A Night of Their Own*, tłum. Z. Kierszys), Warszawa.

## Achebe Chinua

- 1966 *Boża strzala* (1964, *Arrow of God*, tłum. M. Skibniewska), Warszawa.  
1968 *Czcigodny kacyk Nanga* (1966, *Man of the People*, tłum. Z. Kierszys), Warszawa.  
1989 *Świat się rozpada* (1958, *Things Fall Apart*, tłum. M. Żbikowska), Warszawa.

## Aluko T. M.

- 1986 *Sądny dzień w Ibali* (1966, *Kinsman and Foreman*, tłum. E. Skurjat), Warszawa.

## Amadi Elechi

- 1972 *Piękna Ihuoma* (1966, *The Concubine*, tłum. Z. Kierszys), Warszawa.

## Badian Seydou

- 1985 *Krwawiące maski* (1976, *Sang des masques*, tłum. Zejdu Badian), Warszawa.

## Baldwin J.

- 1966 *Głoś to na górze* (1953, *Go Tell it on the Mountain*, tłum. K. Tarnowska), Warszawa.  
1975 *Inny kraj* (1962, *Another Country*, tłum. T. J. Dehnał), Warszawa.

## Bebey F.

- 1970 *Syn Agaty Mudio* (1967, *Le fils d'Agatha Mudio*, tłum. A. Arciuch), Warszawa.

## Beti Mongo

- 1967 *Biedny Chrystus z Bomby* (1956, *Le pauvre Christ de Momba*, tłum. W. Błońska), Warszawa.  
1975 *Król cudem ocalony* (1958, *Le roi miraculé*, tłum. M. Skibniewska), Warszawa.

## Boubou Hama, Andre Clair

- 1977 *Albarka — znaczy szansa* (1972, *L'aventure d'Albarka*, tłum. K. Witwicka), Warszawa.

## Brink A.

- 1989 *Sucha biała pora* (1979, *A Dry White Season*, tłum. T. Wyżyński), Warszawa.  
1992 *Chwila na wietrze* (1976, *An Instant in the Wind*, tłum. M. Konikowska), Warszawa.  
1994 *Ambasador* (1967, *File on a Diplomat*, tłum. T. Wyżyński), Warszawa.

## Cabral A.

- 1957 *Gorąca ziemia* (*Terra quente*, tłum. H. Czajka), Warszawa.

## Coetzee J. M.

- 1990 *Czekając na barbarzyńców* (1980, *Waiting for the Barbarians*, tłum. A. Mysłowska), Warszawa.  
2004 *W sercu kraju* (1977, *In the Heart of the Country*, tłum. M. Konikowska), Warszawa.

## Dirie Warris

- 2000 *Kwiat pustyni* (1998, *Desert Flower*, tłum. M. Wrzesiński), Warszawa.  
2002 *Córka nomadów* (2002, *Desert Dawn*, tłum. K. Chmiel), Warszawa.

Ekwensi C. E.

1976a *Jagua Nana* (1961, *Jagua Nana*, tłum. M. Metelska), Warszawa.

1976b *Gdy płonie trawa* (1962, *Burning Grass*, tłum. Z. Kierszys), Warszawa.

Hope Ch.

1992 *Odrębne światy* (1980, *Separate Development*), Poznań.

Hutchinson A.

1964 *Ucieczka do Ghany* (1959, *The Road to Ghana*, tłum. B. Zieliński), Warszawa.

Isegawa M.

2000 *Kroniki abisyjskie* (1998, *Abessijnse Kroniken / The Abyssinian Chronicles*, tłum. A. Dehue–Oczko), Warszawa.

Kane Hamidou Cheikh

1988 *Dwojaki sens przygody Samby Diallo* (1961, *Aventure ambiguë*), Warszawa.

Kourouma Ahmadou

1975 *Fama Dumbuya najprawdziwszy Dumbuya na białym koniu* (1970, *Les Soleils des indépendences*, tłum. Z. Stolarek), Warszawa 1975

La Guma A.

1970 *Nocna wędrówka* (1962, *Walk in the Night*, tłum. Z. Kierszys), Warszawa.

Laye Camara

1973 *Czarny chłopak* (1953, *L'enfant noir*, tłum. Z. Stolarek), Warszawa.

1987 *Spojrzenie króla* (1954, *Le regard du roi*, tłum. J. Jarnuszkiewicz, J. Krzywicky), Warszawa.

Lessing D.

1956 *Mrowisko* (1950, *The Grass is Singing*, tłum. A. Gliniczanka), Warszawa.

1966 *Pokój nr 19* (zbiór opowiadań, tłum. W. Niepokólczycki), Warszawa.

1976 *Lato przed zmierzchem* (1973, tłum. B. Renkiewicz–Sadowska), Warszawa.

Lobagola (Lobagola Bata Kindai Amgoza)

1974 *Życiorys afrykańskiego dzikusa przez niego samego napisany* (1930, *An African Savage's Own Story*, tłum. M. Traczewska), Kraków.

Luthuli A. Chief

1966 *Z domu niewoli* (*Let My People Go. An Autobiography*, tłum. I. Sieradzki), Warszawa.

Mahi Binebine

2002 *Ludożercy* (*Cannibales*, tłum. G. Majcher), Warszawa.

Mofolo T., Niane D. T.

1977 *Eposy Czarnej Afryki* (tłum. E. Fiszer, Z. Stolarek), Warszawa.

Mol S. (Simon Moleke Njie)

2000 *Dębak*, „Z obcej Ziemi”, nr 9.

2002 *Moja Afryko* (*Africa... My Africa*, tłum. E. Osiecki) Warszawa.

2004 *Poezja i prawa człowieka*, „Nigdy więcej” nr 14, s. 24–25.

2005 *Day of the Dead*, Łódź.

Mwangi Meja

1982 *Ulica rzeczna* (1976, *Going Down River Road*, tłum. M. Metelska), Warszawa.

Ngugi J. (Ngugi Wa Thiong'o)

1972a *Chmury i lzy* (1964, *Weep not Child*, tłum. Z. Kierszys), Warszawa.

1972b *Ziarno pszeniczne* (1968, *A Grain of Wheat*, tłum. M. Skibniewska), Warszawa.

Nkosi L.

1986 *Milosny lot* (1986, *Mating birds*, tłum. T. Wyżyński), Warszawa.

Okri B.

1994 *Droga bez dna* (1992, *The Famished Road*, tłum. K. Mazurek), Warszawa.

Paton A.

1954 *Placzk ukochany kraju* (1948, *Cry, the Beloved Country*, tłum. J. Gawroński), Warszawa.

1956 *Za późno ptaszku* (1955, *Too Late the Phalarope*, tłum. W. Niepokólczycki), Warszawa.

Salim bin Abakari

1997 *Moja podróż do Rosji i na Syberię* (oprac. M. Pawełczak, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, nr 5, s. 69–75 i nr 14, s. 48–66).

(2001)

Selormey F.

1971 *Wąska ścieżka* (1964, *The Narrow Path*, tłum. M. Skibniewska), Warszawa.

Soromenho C.

1983 *Martwa ziemia* (tłum. A. Lenczewska), Warszawa.

Soyinka Wole

1978 *Interpretatorzy* (1965, *The Interpreters*, tłum. E. Fisher), Warszawa.

Tutola A. I.

1983a *Smakosz wina palmowego* (1952, *Palm–Wine Drinkard*, tłum. E. Skurjat), Warszawa.

1983b *Moje życie w puszczy upiórów* (1954, *My Life in the Bush of Ghost*, tłum. E. Skurjat), Warszawa.



## Źródła wywołane

### 1. Lista wykorzystanych w pracy wywiadów z osobami pochodzenia afrykańskiego

| Lp. — nr wywiadu | Kraj pochodzenia | Wiek, płeć* | Status w Polsce             | Wykształcenie, wykonywana praca            | Miejsce i termin (miesiąc, rok) |
|------------------|------------------|-------------|-----------------------------|--|---------------------------------|
| 1.               | Algieria         | 19/K        | Obywatelka RP               | Studentka UW                               | Warszawa, III 1998              |
| 2.               | Nigeria          | 34/K        | Zezwolenie na osiedlenie    | Wyższe, nauczycielka angielskiego          | Gdańsk, II 1997                 |
| 3.               | Kenia            | 26/K        | Zezwolenie na pobyt czasowy | Wyższe, nauczycielka angielskiego          | Warszawa, III 1997              |
| 4.               | Tanzania         | 26/K        | Zezwolenie na pobyt czasowy | Nauczycielka angielskiego                  | Warszawa, III 1998              |
| 5.               | Rwanda           | 25/K        | Zezwolenie na pobyt czasowy | Studentka AM                               | Poznań, VII 1997                |
| 6.               | Kenia            | 22/K        | Zezwolenie na pobyt czasowy | Studentka UAM                              | Poznań, VII 1997                |
| 7.               | Kenia            | 22/K        | Zezwolenie na pobyt czasowy | Studentka UAM                              | Poznań VII 1997                 |
| 8.               | Kenia            | 25/K        | Zezwolenie na pobyt czasowy | Studentka UAM, nauczycielka angielskiego   | Poznań, VII 1997                |
| 9.               | Etiopia          | 20/K        | Zezwolenie na pobyt czasowy | Studentka                                  | Poznań, VII 1997                |
| 10.              | Gwinea           | 36/K        | Zezwolenie na osiedlenie    | Średnie, właścicielka sklepu z rękodziełem | Warszawa, X 1996                |
| 11.              | Nigeria          | 31/K        | Obywatelka RP               | Wyższe, bezrobotna                         | Warszawa, X 1996                |
| 12.              | Sudan            | 49/M        | Pobyt nielegalny            | Średnie, prace czasowe                     | Warszawa, X 1996                |
| 13.              | Sudan            | 27/M        | Status uchodźcy             | Wyższe, bezrobotny                         | Warszawa, III 1998              |
| 14.              | Sudan            | 27/M        | Zezwolenie na pobyt czasowy | Wyższe, stażysta                           | Warszawa, X 1997                |
| 15.              | Sudan            | 30/M        | Zezwolenie na pobyt czasowy | Student SGH                                | Warszawa, X 1997                |

| Lp. —<br>nr wywiadu | Kraj<br>pochodzenia | Wiek,<br>płeć* | Status<br>w Polsce                     | Wykształcenie,<br>wykonywana<br>praca                  | Miejsce<br>i termin<br>(miesiąc, rok) |
|---------------------|---------------------|----------------|--|--|---------------------------------------|
| 16.                 | Sudan               | 32/M           | Zezwolenie<br>na osiedlenie            | Wyższe,<br>własna<br>działalność<br>gospodarcza        | Warszawa,<br>X 1997                   |
| 17.                 | Sudan               | 47/M           | Status<br>uchodźcy                     | Wyższe<br>z doktoratem,<br>stypendium<br>habilitacyjne | Warszawa,<br>III 1998                 |
| 18.                 | Sudan               | 30/M           | Status<br>uchodźcy                     | Wyższe,<br>nauczyciel                                  | Łódź,<br>III 1997                     |
| 19.                 | Sudan               | 35/M           | Zezwolenie<br>na osiedlenie            | Wyższe,<br>nauczyciel<br>angielskiego                  | Warszawa,<br>III 1997                 |
| 20.                 | Sudan               | 50/M           | Status<br>uchodźcy                     | Wyższe,<br>brak stałego<br>miejsca pracy               | Warszawa,<br>III 1997                 |
| 21.                 | Libia               | 40/M           | Obywatel RP                            | Wyższe,<br>nauczyciel<br>w szkole<br>arabskiej         | Warszawa,<br>XII 1999                 |
| 22.                 | Liberia             | 22/M           | Ubiegający się<br>o status<br>uchodźcy | Średnie,<br>nie pracuje                                | Dębak,<br>X 2000                      |
| 23.                 | Somalia             | 30/M           | Zezwolenie<br>na osiedlenie            | Średnie, brak<br>stałego miejsca<br>pracy              | Warszawa,<br>X 2000                   |
| 24.                 | Somalia             | 27/M           | Ubiegający się<br>o status<br>uchodźcy | Średnie,<br>nie pracuje                                | Dębak,<br>VII 2000                    |
| 25.                 | Somalia             | 31/M           | Status<br>uchodźcy                     | Średnie, praca<br>w piekarni                           | Warszawa,<br>III 2000                 |
| 26.                 | Zambia              | 31/M           | Zezwolenie<br>na osiedlenie            | Wyższe,<br>nauczyciel<br>angielskiego                  | Lublin,<br>VII 2000                   |
| 27.                 | Sudan               | 30/M           | Wiza<br>turystyczna                    | Wyższe,<br>nie pracuje                                 | Warszawa,<br>X 1999                   |
| 28.                 | Nigeria             | 18/M           | Wiza<br>turystyczna                    | Średnie,<br>nie pracuje                                | Warszawa,<br>X 2000                   |
| 29.                 | Nigeria             | 28/M           | Pobyt<br>nielegalny                    | Wyższe,<br>nie pracuje                                 | Warszawa,<br>X 2000                   |
| 30.                 | Senegal             | 30/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Wyższe,<br>nie pracuje                                 | Warszawa,<br>X 2000                   |

| Lp. —<br>nr wywiadu | Kraj<br>pochodzenia | Wiek,<br>płeć* | Status<br>w Polsce                     | Wykształcenie,<br>wykonywana<br>praca                                  | Miejsce<br>i termin<br>(miesiąc, rok) |
|---------------------|---------------------|----------------|--|--|---------------------------------------|
| 31.                 | Sudan               | 26/M           | Zezwolenie<br>na osiedlenie            | Wyższe,<br>barman  | Warszawa,<br>VII 2000                 |
| 32.                 | Nigeria             | 40/M           | Pobyt<br>nielegalny                    | ?  | Warszawa,<br>VII 2000                 |
| 33.                 | Sudan               | 34/M           | Ubiegający się<br>o status<br>uchodźcy | Średnie,<br>nie pracuje  | Warszawa,<br>VII 2000                 |
| 34.                 | Liberia             | 33/M           | Status<br>uchodźcy                     | Wyższe,<br>nauczyciel<br>angielskiego                                  | Warszawa,<br>VII 2000                 |
| 35.                 | Sudan               | 29/M           | Zezwolenie na<br>osiedlenie            | Wyższe,<br>nauczyciel  | Warszawa,<br>VII 2000                 |
| 36.                 | Sudan               | 31/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Wyższe, studia<br>doktoranckie   | Warszawa,<br>VII 2000                 |
| 37.                 | Gwinea              | 35/M           | Zezwolenie<br>na pobyt<br>czasowy      | Wyższe,<br>pracuje<br>w firmie<br>handlującej<br>nieruchomoś-<br>ciami | Warszawa,<br>IV 2000                  |
| 38.                 | Liberia             | 24/M           | Ubiegający się<br>o status<br>uchodźcy | Średnie,<br>nie pracuje  | Dębak,<br>XI 1999                     |
| 39.                 | Nigeria             | 24/M           | Ubiegający się<br>o status<br>uchodźcy | Średnie,<br>nie pracuje  | Dębak,<br>XI 1999                     |
| 40.                 | Kongo/Zair          | 25/M           | Ubiegający się<br>o status<br>uchodźcy | Podstawowe,<br>elektryk  | Dębak,<br>XI 1999                     |
| 41.                 | Nigeria             | 31/M           | Ubiegający się<br>o status<br>uchodźcy | Wyższe,<br>mechanik  | Dębak<br>XI 1999                      |
| 42.                 | Kamerun             | 29/M           | Ubiegający się<br>o status<br>uchodźcy | Wyższe,<br>dziennikarz,<br>poeta                                       | Dębak<br>XII 1999                     |
| 43.                 | Tanzania            | 28/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Student  | Warszawa,<br>III 2000                 |
| 44.                 | Nigeria             | 26/M           | ?                                      | Wyższe   | Warszawa,<br>IV 2000                  |
| 45.                 | Libia               | 35/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Wyższe,<br>pracuje<br>w firmie<br>zagranicznej                         | Warszawa,<br>I 1998                   |

| Lp. —<br>nr wywiadu | Kraj<br>pochodzenia | Wiek,<br>płeć* | Status<br>w Polsce                     | Wykształcenie,<br>wykonywana<br>praca                      | Miejsce<br>i termin<br>(miesiąc, rok) |
|---------------------|---------------------|----------------|--|--|---------------------------------------|
| 46.                 | Libia               | 34/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Wyższe, studia<br>doktoranckie                             | Warszawa,<br>I 1998                   |
| 47.                 | Egipt               | 50/M           | Obywatel RP                            | Wyższe,<br>pracownik<br>uniwersytecki                      | Warszawa,<br>V 1998                   |
| 48.                 | Nigeria             | 31/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Wyższe, lekarz<br>w pogotowiu<br>i przychodni<br>rejonowej | Warszawa,<br>XI 2000                  |
| 49.                 | Tanzania            | 49/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Wyższe, lekarz<br>w szpitalu<br>i pogotowiu                | Warszawa,<br>XI 2000                  |
| 50.                 | Nigeria             | 19/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Zawodowy<br>piłkarz  | Warszawa,<br>XI 2000                  |
| 51.                 | Kamerun             | 27/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Student,<br>pracuje<br>w supermarke-<br>cie                | Warszawa,<br>XI 2000                  |
| 52.                 | Somalia             | 24/M           | Status<br>uchodźcy                     | Średnie,<br>handluje<br>odzieżą na<br>Stadionie            | Warszawa,<br>XI 2000                  |
| 53.                 | Somalia             | 30/M           | Status<br>uchodźcy                     | Średnie,<br>handluje<br>na Stadionie                       | Warszawa,<br>XI 2000                  |
| 54.                 | Somalia             | 27/M           | Ubiegający się<br>o status<br>uchodźcy | Handluje<br>na Stadionie                                   | Warszawa,<br>X 2000                   |
| 55.                 | Mali                | 25/M           | Status<br>uchodźcy                     | Handluje<br>na Stadionie                                   | Warszawa,<br>X 2000                   |
| 56.                 | Nigeria             | 32/M           | Obywatel<br>polski                     | Wyższe,<br>właściciel<br>sklepu                            | Warszawa,<br>X 2000                   |
| 57.                 | Somalia             | 25/M           | Status<br>uchodźcy                     | Handluje<br>na Stadionie                                   | Warszawa,<br>X 2000                   |
| 58.                 | Nigeria             | 24/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Handluje<br>na Stadionie                                   | Warszawa,<br>X 2000                   |
| 59.                 | Somalia             | 23/M           | Pobyt<br>nielegalny                    | Handluje<br>na Stadionie                                   | Warszawa,<br>X 2000                   |
| 60.                 | Kamerun             | 26/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Student,<br>handluje<br>na Stadionie                       | Warszawa,<br>X 2000                   |

| Lp. —<br>nr wywiadu | Kraj<br>pochodzenia | Wiek,<br>płeć* | Status<br>w Polsce                     | Wykształcenie,<br>wykonywana<br>praca             | Miejsce<br>i termin<br>(miesiąc, rok) |
|---------------------|---------------------|----------------|--|---|---------------------------------------|
| 61.                 | Nigeria             | 23/M           | Pobyt<br>nielegalny                    | Handluje<br>na Stadionie                          | Warszawa,<br>X 2000                   |
| 62.                 | Nigeria             | 28/M           | Ubiegający się<br>o status<br>uchodźcy | Zawodowe,<br>handluje<br>na Stadionie             | Warszawa,<br>X 2000                   |
| 63.                 | Somalia             | 20/M           | Pobyt<br>nielegalny                    | Handluje<br>na Stadionie                          | Warszawa,<br>X 2000                   |
| 64.                 | Kongo/Zair          | 30/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Wyższe,<br>pracuje<br>w firmie<br>komputerowej    | Warszawa,<br>III 1988                 |
| 65.                 | Zimbabwe            | 28/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Student<br>Politechniki                           | Warszawa,<br>III 1988                 |
| 66.                 | Sudan               | 19/K           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Studentka   | Łódź,<br>III 1988                     |
| 67.                 | Kenia               | 23/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Wyższe, firma<br>komputerowa                      | Warszawa,<br>III 1988                 |
| 68.                 | Tanzania            | 28/K           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Wyższe,<br>nauczycielka<br>angielskiego           | Warszawa,<br>III 1988                 |
| 69.                 | Tanzania            | 29/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Student   | Łódź<br>III 1998                      |
| 70.                 | Tanzania            | 29/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Wyższe,<br>pracuje<br>w firmie<br>elektronicznej  | Warszawa,<br>V 1998                   |
| 71.                 | Nigeria             | 30/M           | Obywatel RP                            | Wyższe, firma<br>komputerowa                      | Warszawa,<br>V 1998                   |
| 72.                 | Senegal             | 26/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Wyższe, studia<br>doktoranckie                    | Warszawa,<br>V 1998                   |
| 73.                 | Ghana               | 24/M           | Ubiegający się<br>o status<br>uchodźcy | Średnie   | Warszawa,<br>V 1998                   |
| 74.                 | Gwinea              | 40/M           | Zezwolenie<br>na osiedlenie            | Wyższe,<br>pracownik<br>naukowy UW                | Warszawa,<br>V 1998                   |
| 75.                 | Sudan               | 35/K           | Zezwolenie<br>na osiedlenie            | Wyższe,<br>pracuje<br>w kancelarii<br>adwokackiej | Warszawa,<br>V 1998                   |
| 76.                 | Rwanda              | 33/M           | Zezwolenie na<br>pobyt czasowy         | Wyższe, studia<br>podyplomowe                     | Warszawa,<br>V 1998                   |

| Lp. — nr wywiadu | Kraj pochodzenia | Wiek, płeć* | Status w Polsce                  | Wykształcenie, wykonywana praca             | Miejsce i termin (miesiąc, rok) |
|------------------|------------------|-------------|----------------------------------|---|---------------------------------|
| 77.              | Mali             | 37/M        | Zezwolenie na osiedlenie         | Wyższe, pracownik naukowy SGGW, weterynarz  | Warszawa, V 1998                |
| 78.              | Somalia          | 28/K        | Status uchodźcy                  | ?   | Sulejówkę III 1998              |
| 79.              | Madagaskar       | 33/M        | Zezwolenie na pobyt czasowy      | Wyższe, pracownik Politechniki Warszawskiej | Warszawa, III 1998              |
| 80.              | Nigeria          | 26/M        | Zezwolenie na osiedlenie         | Wyższe, pracownik naukowy UAM               | Poznań, V 1998                  |
| 81.              | Nigeria          | 19/M        | Zezwolenie na pobyt czasowy      | Zawodowy piłkarz                            | Warszawa, V 1998                |
| 82.              | Etiopia          | 30/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Średnie, pracuje dorywczo                   | Warszawa, V 1998                |
| 83.              | Etiopia          | 25/K        | Zezwolenie na pobyt czasowy      | Studentka, staż w szpitalu                  | Warszawa, V 1998                |
| 84.              | Etiopia          | 51/M        | Zezwolenie na pobyt czasowy      | Wyższe, pracownik UW                        | Warszawa, V 1998                |
| 85.              | Etiopia          | 23/M        | Zezwolenie na pobyt czasowy      | Student                                     | Warszawa, V 1998                |
| 86.              | Somalia          | 30/M        | Status uchodźcy                  | Średnie, muzyk                              | Warszawa, I 1998                |
| 87.              | Somalia          | 34/M        | Status uchodźcy                  | Średnie, bezrobotny                         | Warszawa, X 1998                |
| 88.              | Somalia          | 30/M        | Status uchodźcy                  | Średnie, bezrobotny                         | Warszawa, X 1998                |
| 89.              | Gwinea           | 29/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Średnie, handel obnośny                     | Warszawa, IV 1998               |
| 90.              | Liberia          | 28/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Średnie, bezrobotny                         | Łuków, IV 1998                  |
| 91.              | Angola           | 30/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Wyższe, bezrobotny                          | Dębak, IV 1998                  |
| 92.              | Etiopia          | 29/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Zawodowe, kucharz w hotelu                  | Smoszewo, IV 1998               |

| Lp. — nr wywiadu | Kraj pochodzenia | Wiek, płeć* | Status w Polsce                  | Wykształcenie, wykonywana praca          | Miejsce i termin (miesiąc, rok) |
|------------------|------------------|-------------|----------------------------------|--|---------------------------------|
| 93.              | Kongo/Zair       | 28/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Wyższe, bezrobotny                       | Łuków, IV 1998                  |
| 94.              | Somalia          | 22/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Średnie, bezrobotny                      | Łuków, IV 1998                  |
| 95.              | Sudan            | 27/M        | Status uchodźcy                  | Student UAM                              | Poznań, III 1998                |
| 96.              | Sudan            | 30/M        | Zezwolenie na osiedlenie         | Wyższe, pracownik naukowy                | Poznań, III 1998                |
| 97.              | Sudan            | 26/K        | Status uchodźcy                  | Średnie, opiekunka do dziecka            | Warszawa, III 1998              |
| 98.              | Sudan            | 30/M        | Status uchodźcy                  | Średnie, handel obnośny                  | Warszawa, III 1998              |
| 99.              | Etiopia          | 41/M        | Zezwolenie na pobyt czasowy      | Wyższe, studia doktoranckie              | Warszawa, III 1998              |
| 100.             | Kamerun          | 38/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Wyższe, artysta, nauczyciel angielskiego | Łuków, IV 1998                  |
| 101.             | Nigeria          | 25/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Średnie                                  | Łuków, IV 1998                  |
| 102.             | Somalia          | 25/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Wyższe                                   | Łuków, IV 1998                  |
| 103.             | Zimbabwe         | 27/M        | Zezwolenie na pobyt czasowy      | Student                                  | Warszawa, IV 1998               |
| 104.             | Zimbabwe         | 27/M        | Zezwolenie na pobyt czasowy      | Student                                  | Warszawa, IV 1998               |
| 105.             | Somalia          | 29/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Wyższe                                   | Łomża, IV 1998                  |
| 106.             | Kamerun          | 27/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Średnie,                                 | Łomża, IV 1998                  |
| 107.             | Kamerun          | 30/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Średnie,                                 | Łomża, IV 1998                  |
| 108.             | Angola           | 30/M        | Ubiegający się o status uchodźcy | Wyższe                                   | Lublin, III 1997                |

\* M – mężczyzna, K – kobieta

## 2. Lista wykorzystanych w pracy wywiadów z Polakami

| Lp.<br>— nr wywiadu | Wiek,<br>płeć* | Wykształcenie,<br>wykonywana praca         | Miejsce<br>i termin (miesiąc, rok) |
|---------------------|----------------|--|------------------------------------|
| 1.                  | 50/M           | Średnie, handluje na Stadionie             | Warszawa,<br>X 2000                |
| 2.                  | 24/M           | Średnie, handluje na Stadionie             | Warszawa,<br>X 2000                |
| 3.                  | 22/M           | Zawodowe, handluje na Stadionie            | Warszawa,<br>X 2000                |
| 4.                  | 37/K           | Wyższe, psycholog                          | Lublin,<br>X 1998                  |
| 5.                  | 20/M           | Średnie, technik                           | Łuków,<br>IX 1998                  |
| 6.                  | 30/M           | Średnie, barman z kawiarni                 | Łuków,<br>IX 1998                  |
| 7.                  | 35/K           | Średnie, gospodyni domowa                  | Nadarzyn,<br>XI 1999               |
| 8.                  | 40/K           | Podstawowe, gospodyni domowa               | Kosewko,<br>XI 1999                |
| 9.                  | 45/M           | Podstawowe, rolnik                         | Kosewko,<br>XI 1999                |
| 10.                 | 40/K           | Średnie, sprzedawczyni                     | Kosewko,<br>XI 1999                |
| 11.                 | 40/K           | Wyższe, handluje na Stadionie              | Warszawa,<br>X 1999                |
| 12.                 | 35/M           | Średnie, policjant na Stadionie            | Warszawa,<br>X 1999                |
| 13.                 | 30/M           | Średnie, policjant z Dworca<br>Centralnego | Warszawa,<br>X 1999                |
| 14.                 | 40/M           | Wyższe, lekarz z lotniska Okęcie           | Warszawa,<br>X 1999                |
| 15.                 | 30/K           | Średnie, pielęgniarka z lotniska<br>Okęcie | Warszawa,<br>X 1999                |
| 16.                 | 30/K           | Średnie, pielęgniarka ze szpitala          | Warszawa,<br>X 1999                |
| 17.                 | 30/M           | Średnie, pielęgniarz                       | Warszawa,<br>X 1999                |
| 18.                 | 35/M           | Artysta plastyk                            | Dębak, X 1999                      |
| 19.                 | 24/M           | Student UW                                 | Warszawa,<br>X 1999                |
| 20.                 | 64/K           | Średnie, emerytka                          | Warszawa,<br>X 1999                |
| 21.                 | 60/K           | Podstawowe, sprzedawczyni<br>na Stadionie  | Warszawa,<br>X 1999                |



| Lp.<br>— nr wywiadu | Wiek,<br>płeć* | Wykształcenie,<br>wykonywana praca         | Miejsce<br>i termin (miesiąc, rok) |
|---------------------|----------------|--|------------------------------------|
| 22.                 | 30/K           | Średnie, pracownik socjalny                | Dębak, X 1999                      |
| 23.                 | 30/M           | Wyższe, pracownik UNHCR                    | Warszawa,<br>X 1999                |
| 24.                 | 40/M           | Średnie, policjant                         | Warszawa,<br>X 1999                |
| 25.                 | 40/K           | Średnie, bezrobotna                        | Rutka–Tartak,<br>VII 2001          |
| 26.                 | 40/K           | Średnie, pracownik na stacji<br>benzynowej | Rutka–Tartak,<br>VII 2001          |
| 27.                 | 47/M           | Średnie, sprzedawca w sklepie              | Rutka–Tartak,<br>VII 2001          |
| 28.                 | 60/K           | Średnie, emerytka                          | Szypliszki,<br>VII 2001            |
| 29.                 | 37/K           | Średnie, bezrobotna                        | Szypliszki,<br>VII 2001            |
| 30.                 | 40/M           | Średnie, inspektor Urzędu Gminy            | Szypliszki,<br>VII 2001            |
| 31.                 | 25/K           | Średnie, policjantka                       | Szypliszki,<br>VII 2001            |
| 32.                 | 16/K           | Uczennica                                  | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 33.                 | 43/M           | Podstawowe, ślusarz                        | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 34.                 | 40/M           | Zawodowe, rolnik                           | Krynki,<br>VII 2001                |
| 35.                 | 40/M           | Średnie, mechanik samochodowy              | Krynki,<br>VII 2001                |
| 36.                 | 40/M           | Średnie, taksówkarz                        | Sokółka<br>VII 2001                |
| 37.                 | 43/M           | Średnie, taksówkarz                        | Sokółka<br>VII 2001                |
| 38.                 | 50/M           | Średnie, ochrona portu                     | Szczecin,<br>XI 2001               |
| 39.                 | 50/M           | Średnie, eksplorator statków               | Szczecin,<br>XI 2001               |
| 40.                 | 26/M           | Średnie, mechanik                          | Szczecin,<br>XI 2001               |
| 41.                 | 32/M           | Zawodowe, stolarz, pracuje<br>w elektrowni | Gryfino,<br>XI 2001                |
| 42.                 | 24/K           | Wyższe, toksykolog                         | Gryfino,<br>XI 2001                |

| Lp.<br>— nr wywiadu | Wiek,<br>płeć* | Wykształcenie,<br>wykonywana praca         | Miejsce<br>i termin (miesiąc, rok) |
|---------------------|----------------|--|------------------------------------|
| 43.                 | 50/K           | Średnie, kontroler sanitarny               | Gryfino,<br>XI 2001                |
| 44.                 | 19/M           | Uczeń z technikum                          | Kostrzyn,<br>XI 2001               |
| 45.                 | 45/K           | Wyższe, bibliotekarka                      | Kostrzyn,<br>XI 2001               |
| 46.                 | 22/M           | Średnie, handluje na Stadionie             | Warszawa,<br>XI 2001               |
| 47.                 | 19/K           | Średnie, handluje na Stadionie             | Warszawa,<br>XI 2001               |
| 48.                 | 25/M           | Średnie, handluje na Stadionie             | Warszawa,<br>XI 2001               |
| 49.                 | 22/M           | Średnie, handluje na Stadionie             | Warszawa,<br>XI 2001               |
| 50.                 | 23/M           | Średnie, handluje na Stadionie             | Warszawa,<br>XI 2001               |
| 51.                 | 65/K           | Emerytka                                   | Lubsko,<br>V 2002                  |
| 52.                 | 40/M           | Średnie, własna działalność<br>gospodarcza | Łęknica,<br>V 2002                 |
| 53.                 | 25/M           | Podstawowe, właściciel straganu            | Łęknica,<br>V 2002                 |
| 54.                 | 33/M           | Średnie, właściciel baru                   | Łęknica,<br>V 2002                 |
| 55.                 | 18/K           | Uczennica                                  | Zielona Góra,<br>V 2002            |
| 56.                 | 76/M           | Średnie, emeryt                            | Zielona Góra,<br>V 2002            |
| 57.                 | 25/M           | Średnie, elektromechanik                   | Zielona Góra,<br>V 2002            |
| 58.                 | 30/M           | Zawodowe, spawacz                          | Zielona Góra,<br>V 2002            |
| 59.                 | 21/M           | Zawodowe, ogrodnik                         | Zielona Góra,<br>V 2002            |
| 60.                 | 30/M           | Średnie, tapicer                           | Zielona Góra,<br>V 2002            |
| 61.                 | 38/K           | Średnie, gospodyni domowa                  | Lebiedziew,<br>VII 2002            |
| 62.                 | 45/M           | Zawodowe, bezrobotny                       | Terespol,<br>VII 2002              |
| 63.                 | 40/M           | Średnie, własna działalność<br>gospodarcza | Małaszewice,<br>VII 2002           |

| Lp.<br>— nr wywiadu | Wiek,<br>płeć* | Wykształcenie,<br>wykonywana praca         | Miejsce<br>i termin (miesiąc, rok) |
|---------------------|----------------|--|------------------------------------|
| 64.                 | 38/K           | Średnie, własna działalność<br>gospodarcza | Małaszewice,<br>VII 2002           |
| 65.                 | 40/M           | Średnie, murarz tynkarz                    | Kodeń,<br>VII 2002                 |
| 66.                 | 33/M           | Zawodowe, mechanik                         | Kodeń,<br>VII 2002                 |
| 67.                 | 20/K           | Podstawowe, bezrobotna                     | Kodeń,<br>VII 2002                 |
| 68.                 | 54/M           | Podstawowe, właściciel<br>gospodarstwa     | Lebiedziew,<br>VII 2002            |
| 69.                 | 48/M           | Średnie, pracownik cementowni              | Chełm,<br>VII 2002                 |
| 70.                 | 23/M           | Zasadnicze, bezrobotny                     | Chełm,<br>VII 2002                 |
| 71.                 | 28/M           | Wyższe, własna działalność<br>gospodarcza  | Chełm,<br>III 2002                 |
| 72.                 | 82/K           | Podstawowe, gospodyni domowa               | Chełm,<br>VII 2002                 |
| 73.                 | 42/M           | Podstawowe, piekarz                        | Chełm,<br>VII 2002                 |
| 74.                 | 20/K           | Studentka                                  | Chełm,<br>VII 2002                 |
| 75.                 | 19/M           | Student                                    | Chełm,<br>VII 2002                 |
| 76.                 | 17/K           | Uczennica                                  | Chełm,<br>VII 2002                 |
| 77.                 | 21/M           | Student                                    | Chełm,<br>VII 2002                 |
| 78.                 | 26/M           | Student                                    | Warszawa,<br>V 2003                |
| 79.                 | 35/M           | Wyższe, trener sportowy                    | Warszawa,<br>V 2003                |
| 80.                 | 26/M           | Wyższe, trener sportowy                    | Warszawa,<br>V 2003                |
| 81.                 | 28/M           | Średnie, kibic sportowy                    | Warszawa,<br>V 2003                |
| 82.                 | 25/M           | Zawodowe, kibic sportowy                   | Warszawa,<br>V 2003                |
| 83.                 | 23/M           | Student, kibic sportowy                    | Warszawa,<br>V 2003                |
| 84.                 | 21/M           | Zawodowe, kibic sportowy                   | Warszawa,<br>V 2003                |

| Lp.<br>— nr wywiadu | Wiek,<br>płeć* | Wykształcenie,<br>wykonywana praca              | Miejsce<br>i termin (miesiąc, rok) |
|---------------------|----------------|---|------------------------------------|
| 85.                 | 24/M           | Średnie, zawodowy sportowiec                    | Warszawa,<br>V 2003                |
| 86.                 | 23/M           | Student UW                                      | Warszawa,<br>V 2003                |
| 87.                 | 40/M           | Wyższe, weterynarz                              | Krasnowo,<br>VII 2001              |
| 88.                 | 35/K           | Podstawowe, sprzątaczką                         | Krasnowo,<br>VII 2001              |
| 89.                 | 70/M           | Podstawowe, rolnik                              | Usnarz Górny<br>VII 2001           |
| 90.                 | 65/M           | Podstawowe, rolnik                              | Usnarz Górny<br>VII 2001           |
| 91.                 | 67/M           | Podstawowe, emeryt                              | Stolec,<br>XI 2001                 |
| 92.                 | 46/M           | Zawodowe, stoczniowiec                          | Myślibórz,<br>XI 2001              |
| 93.                 | 40/M           | Wyższe, leśniczy                                | Myślibórz,<br>XI 2001              |
| 94.                 | 20/M           | Zawodowe, przemytnik                            | Rzędziny,<br>XI 2001               |
| 95.                 | 38/K           | Podstawowe, sprzedawczyni                       | Rzędziny,<br>XI 2001               |
| 96.                 | 40/K           | Zawodowe, rolnik                                | Nowy Lubusz<br>XI 2001             |
| 97.                 | 45/K           | Średnie, sprzątaczką na przejściu<br>granicznym | Brożek,<br>XI 2001                 |
| 98.                 | 57/M           | Zawodowe, rolnik                                | Żarki Wlk.,<br>V 2002              |
| 99.                 | 55/K           | Podstawowe, rencistka                           | Olszyna<br>V 2002                  |
| 100.                | 38/M           | Wyższe, ksiądz                                  | Pratulín,<br>VII 2002              |
| 101.                | 36/K           | Zawodowe, gospodyni domowa                      | Łęgi,<br>VII 2002                  |
| 102.                | 55/K           | Zawodowe, gospodarstwo<br>agroturystyczne       | Zbereże,<br>VII 2002               |
| 103.                | 70/M           | Wyższe, ksiądz                                  | Szczecin,<br>XI 2001               |
| 104.                | 37/M           | Wyższe, ksiądz                                  | Szczecin,<br>XI 2001               |
| 105.                | 31/M           | Wyższe, ksiądz                                  | Szczecin,<br>XI 2001               |

| Lp.<br>— nr wywiadu | Wiek,<br>płeć* | Wykształcenie,<br>wykonywana praca | Miejsce<br>i termin (miesiąc, rok) |
|---------------------|----------------|------------------------------------|------------------------------------|
| 106.                | 36/M           | Wyższe, ksiądz                     | Szczecin,<br>XI 2001               |
| 107.                | 63/M           | Wyższe, ksiądz                     | Gryfino,<br>XI 2001                |
| 108.                | 31/M           | Wyższe, ksiądz                     | Słubice<br>XI 2001                 |
| 109.                | 43/M           | Wyższe, ksiądz                     | Słubice<br>XI 2001                 |
| 110.                | 46/M           | Wyższe, ksiądz                     | Kostrzyn<br>XI 2001                |
| 111.                | 58/M           | Wyższe, ksiądz salezjanin          | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 112.                | 62/M           | Wyższe, ksiądz                     | Sokółka,<br>VII 2001               |
| 113.                | 34/M           | Wyższe, ksiądz salezjanin          | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 114.                | 50/M           | Wyższe, ksiądz proboszcz           | Sokółka,<br>VII 2001               |
| 115.                | 59/M           | Wyższe, ksiądz proboszcz           | Sejny,<br>VII 2001                 |
| 116.                | 38/K           | Wyższe, działaczka kulturalna      | Sejny,<br>VII 2001                 |
| 117.                | 57/M           | Zawodowe, mechanik samochodowy     | Sejny,<br>VII 2001                 |
| 118.                | 37/M           | Średnie, mechanik                  | Szypliszki,<br>VII 2001            |
| 119.                | 40/M           | Średnie, policjant                 | Szypliszki,<br>VII 2001            |
| 120.                | 30/M           | Średnie, policjant                 | Puńsk<br>VII 2001                  |
| 121.                | 40/K           | Średnie, rolnik                    | Rutka-Tartak,<br>VII 2001          |
| 122.                | 22/K           | Średnie, fryzjerka                 | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 123.                | 53/K           | Podstawowe, mleczarz               | Sokółka,<br>VII 2001               |
| 124.                | 63/M           | Średnie, marynarz                  | Szczecin,<br>XI 2001               |
| 125.                | 35/K           | Wyższe, ekonomistka                | Szczecin,<br>XI 2001               |
| 126.                | 45/K           | Wyższe, ichtiolog                  | Szczecin,<br>XI 2001               |

| Lp.<br>— nr wywiadu | Wiek,<br>płeć* | Wykształcenie,<br>wykonywana praca | Miejsce<br>i termin (miesiąc, rok) |
|---------------------|----------------|------------------------------------|------------------------------------|
| 127.                | 24/M           | Student                            | Lubieszyn,<br>XI 2001              |
| 128.                | 55/K           | Wyższe, anglistka                  | Szczecin,<br>XI 2001               |
| 129.                | 66/M           | Średnie, zawodowy wojskowy         | Górzycza,<br>XI 2001               |
| 130.                | 28/K           | Średnie, pracownik biurowy         | Górzycza,<br>XI 2001               |
| 131.                | 26/K           | Wyższe, architekt krajobrazu       | Otrębusy,<br>II 2002               |
| 132.                | 20/M           | Student                            | Otrębusy,<br>II 2002               |
| 133.                | 60/K           | Wyższe, pedagog                    | Dębak,<br>III 2002                 |
| 134.                | 18/M           | Uczeń                              | Łuków,<br>VI 2002                  |
| 135.                | 45/K           | Wyższe, lekarka                    | Lublin,<br>VI 2002                 |
| 136.                | 30/M           | Średnie, policjant                 | Przemyśl,<br>VII 2002              |
| 137.                | 21/M           | Uczeń                              | Ustrzyki Górne,<br>VII 2002        |
| 138.                | 50/M           | Wyższe, dziennikarz                | Zielona Góra,<br>V 2002            |
| 139.                | 43/M           | Wyższe, dziennikarz                | Zielona Góra,<br>V 2002            |
| 140.                | 23/M           | Wyższe, dziennikarz                | Przemyśl,<br>VII 2002              |
| 141.                | 30/M           | Wyższe, dziennikarz                | Przemyśl,<br>VII 2002              |
| 142.                | 44/M           | Wyższe, dziennikarz                | Przemyśl,<br>VII 2002              |
| 143.                | 40/K           | Wyższe, dziennikarka               | Żary,<br>V 2002                    |
| 144.                | 23/K           | Wyższe, dziennikarka               | Warszawa,<br>XII 2001              |
| 145.                | 32/K           | Wyższe, dziennikarka               | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 146.                | 43/K           | Wyższe, dziennikarka               | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 147.                | 30/K           | Wyższe, dziennikarka               | Suwałki,<br>VII 2001               |

| Lp.<br>— nr wywiadu | Wiek,<br>płeć* | Wykształcenie,<br>wykonywana praca | Miejsce<br>i termin (miesiąc, rok) |
|---------------------|----------------|------------------------------------|------------------------------------|
| 148.                | 39/M           | Wyższe, radny                      | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 149.                | 42/K           | Wyższe, urzędniczka                | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 150.                | 46/M           | Wyższe, urzędnik                   | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 151.                | 49/K           | Wyższe, dziennikarka               | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 152.                | 31/K           | Zawodowe, bezrobotna               | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 153.                | 40/M           | Średnie, recepcjonista hotelowy    | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 154.                | 55/K           | Podstawowe, emerytka               | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 155.                | 65/K           | Podstawowe, emerytka               | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 156.                | 43/M           | Podstawowe, rolnik                 | Kruszyniany,<br>VII 2001           |
| 157.                | 45/M           | Podstawowe, rencista               | Szczecin,<br>XI 2001               |
| 158.                | 55/M           | Średnie, właściciel sklepu         | Słubice,<br>XI 2001                |
| 159.                | 45/K           | Średnie, sprzedawczyni             | Gryfino,<br>XI 2001                |
| 160.                | 26/M           | Wyższe, nauczyciel                 | Słońsk,<br>XI 2001                 |
| 161.                | 60/M           | Wyższe, nauczycielka               | Słońsk,<br>XI 2001                 |
| 162.                | 22/K           | Średnie, ekspedientka              | Warszawa,<br>V 2002                |
| 163.                | 21/M           | Student                            | Warszawa,<br>V 2002                |
| 164.                | 25/M           | Średnie, pracownik ze szpitala     | Warszawa,<br>VI 2002               |
| 165.                | 22/K           | Studentka                          | Warszawa,<br>V 2002                |
| 166.                | 45/K           | Średnie, pracownica biura podróży  | Zamość,<br>VII 2002                |
| 167.                | 35/K           | Wyższe, pracownica biura podróży   | Zamość,<br>VII 2002                |
| 168.                | 25/K           | Wyższe, pracownica biura podróży   | Zamość,<br>VII 2002                |

| Lp.<br>— nr wywiadu | Wiek,<br>płeć* | Wykształcenie,<br>wykonywana praca                             | Miejsce<br>i termin (miesiąc, rok) |
|---------------------|----------------|--|------------------------------------|
| 169.                | 25/K           | Wyższe, pracownica biura podróży                               | Przemysł,<br>VII 2002              |
| 170.                | 45/K           | Wyższe, pracownica biura podróży                               | Przemysł,<br>VII 2002              |
| 171.                | 30/M           | Wyższe, pracownik biura podróży                                | Przemysł,<br>VII 2002              |
| 172.                | 25/K           | Średnie, sekretarka w firmie                                   | Warszawa,<br>VII 2001              |
| 173.                | 27/M           | Średnie, funkcjonariusz Straży<br>Granicznej                   | Puńsk,<br>VII 2001                 |
| 174.                | 36/M           | Wyższe, funkcjonariusz Straży<br>Granicznej na lotnisku Okęcie | Warszawa,<br>VII 2001              |
| 175.                | 34/M           | Wyższe, funkcjonariusz Straży<br>Granicznej na lotnisku Okęcie | Warszawa,<br>VII 2001              |
| 176.                | 45/M           | Średnie, sprzedawca na bazarze                                 | Łęknica,<br>XI 2001                |
| 177.                | 24/M           | Student  | Warszawa,<br>VII 2001              |
| 178.                | 26/M           | Wyższe, pracownik Straży Pożarnej                              | Warszawa,<br>VII 2001              |
| 179.                | 50/K           | Średnie, przedszkolanka  | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 180.                | 28/M           | Średnie, funkcjonariusz Straży<br>Granicznej                   | Kuźnica Biał.<br>VII 2001          |
| 181.                | 50/M           | Średnie, sołtys  | Kuźnica Biał.<br>VII 2001          |
| 182.                | 26/M           | Średnie, fryzjer   | Szczecin,<br>XI 2001               |
| 183.                | 33/K           | Wyższe, pedagog  | Słubice,<br>XI 2001                |
| 184.                | 44/K           | Zawodowe, cukiernik  | Górzycza,<br>XI 2001               |
| 185.                | 58/M           | Wyższe, nauczyciel geografii                                   | Górzycza,<br>XI 2001               |
| 186.                | 40/K           | Wyższe, pedagog  | Mierkowo,<br>XI 2001               |
| 187.                | 28/K           | Średnie, sprzedawczyni   | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 188.                | 45/M           | Zawodowe, handel na bazarach                                   | Suwałki,<br>VII 2001               |
| 189.                | 30/M           | Średnie, handel na bazarach                                    | Suwałki,<br>VII 2001               |



| Lp.—<br>nr wywiadu | Wiek,<br>płeć* | Wykształcenie,<br>wykonywana praca | Miejsce<br>i termin (miesiąc, rok) |
|--------------------|----------------|------------------------------------|------------------------------------|
| 190.               | 29/M           | Zawodowe, handel na bazarach       | Białystok,<br>VII 2001             |
| 191.               | 40/K           | Średnie, handel na bazarach        | Białystok,<br>VII 2001             |
| 192.               | 23/M           | Student, handel na bazarach        | Białystok,<br>VII 2001             |
| 193.               | 44/M           | Średnie, taksówkarz                | Sokółka,<br>VII 2001               |
| 194.               | 63/M           | Średnie, taksówkarz                | Sokółka,<br>VII 2001               |
| 195.               | 38/K           | Podstawowe, gospodyni domowa       | Krynki,<br>VII 2001                |
| 196.               | 29/M           | Średnie, handel na bazarach        | Świnoujście,<br>VII 2001           |
| 197.               | 50/M           | Zawodowe, właściciel baru          | Świnoujście,<br>VII 2001           |
| 198.               | 44/M           | Średnie, handel na bazarach        | Świnoujście,<br>VII 2001           |
| 199.               | 26/K           | Zawodowe, fryzjerka                | Kostrzyn,<br>XI 2001               |
| 200.               | 64/M           | Zawodowe, szewc                    | Kostrzyn,<br>XI 2001               |
| 201.               | 45/M           | Wyższe, handel na bazarach         | Słubice,<br>XI 2001                |
| 202.               | 54/M           | Wyższe, strażnik więzienny         | Szumowo,<br>XI 2001                |
| 203.               | 32/M           | Średnie, policjant                 | Brody,<br>V 2002                   |
| 204.               | 47/M           | Wyższe, artysta                    | Przemyśl,<br>VII 2002              |
| 205.               | 46/K           | Wyższe, nauczycielka               | Gołdap<br>VII 2001                 |

\* M – mężczyzna, K – kobieta

# Spis treści

|  |     |
|--|-----|
| Od autora . . . . .  | 5   |
| Wprowadzenie . . . . .   | 7   |
| Problematyka pracy . . . . .   | 7   |
| Cele, metody i źródła . . . . .  | 13  |
| Relacje polsko–afrykańskie w kontekście historycznym i europejskim . . . . . | 23  |
| Wstęp . . . . .  | 23  |
| Polacy w Afryce na przestrzeni dziejów . . . . .                             | 24  |
| Afrykanie w Polsce dawniej i współcześnie . . . . .                          | 38  |
| Ewolucja i ciągłość w polskich/europejskich obrazach Afryki . . . . .        | 44  |
| Od średniowiecza po wiek XIX . . . . .                                       | 44  |
| Od końca XIX do początków XX wieku. Ewolucjonizm i rasizm . . . . .          | 55  |
| Okres międzywojenny. Polskie marzenia o białym kasku. . . . .                | 62  |
| Po II wojnie światowej. Od afro optymizmu do afropesymizmu . . . . .         | 75  |
| Podsumowanie . . . . .   | 89  |
| Postawy poznawcze wobec Afrykanów, stereotypy . . . . .                      | 92  |
| Wstęp . . . . .  | 92  |
| Naznaczenie nieludzkością. . . . .   | 94  |
| Demonizacja . . . . .  | 94  |
| Animalizacja . . . . .   | 101 |
| Kanibalizm . . . . .   | 106 |
| Egzoetnonimy. „Rasa” i tożsamość . . . . .                                   | 118 |
| Stosunek do pracy, cywilizacja i odpowiedzialność. . . . .                   | 136 |
| Lenistwo „Murzynów” . . . . .  | 136 |
| Pracowitość Afrykanek . . . . .  | 142 |
| Niedojrzałość Afrykanów . . . . .  | 146 |
| Niższość cywilizacyjna . . . . .   | 150 |
| Brud, przykry zapach i choroby . . . . .                                     | 170 |
| „Nieczystość” innego . . . . .   | 170 |

|   |     |
|---|-----|
| Przykry zapach . . . . .  | 172 |
| Zagrożenie chorobami i zabójczość tropikalnego słońca . . . . .                           | 179 |
| Brzydota i piękno . . . . .   | 193 |
| Jedzenie . . . . .  | 207 |
| Podsumowanie . . . . .  | 216 |
| Postawy Polaków a ich zachowania wobec Afrykanów na przełomie XX i XXI wieku              | 220 |
| Wstęp . . . . .   | 220 |
| Śmieszność i groza . . . . .  | 221 |
| „Rasa” a pleć . . . . .   | 231 |
| Czarne gwiazdy na stadionach . . . . .  | 259 |
| Miłosierdzie, współczucie i poczucie misji . . . . .                                      | 269 |
| Miłosierdzie ludzi Kościoła . . . . .   | 270 |
| Misje humanitarne laickiego Zachodu . . . . .   | 283 |
| Lęk, niechęć i nienawiść . . . . .  | 307 |
| Podsumowanie . . . . .  | 331 |
| Konteksty czasu, przestrzeni i sytuacji . . . . .   | 334 |
| Wstęp . . . . .   | 334 |
| Konteksty akulturacji imigrantów . . . . .  | 335 |
| Decyzje migracyjne. Rola lęku i ciekawości . . . . .                                      | 335 |
| Stadium „turystyczne” . . . . .   | 339 |
| Okres rozczarowań i przemian . . . . .  | 347 |
| Etap przystosowania . . . . .   | 353 |
| Asymilacja i problem marginalizacji . . . . .   | 357 |
| Dwuznaczność separacji . . . . .  | 364 |
| Uwarunkowania integracji . . . . .  | 374 |
| Znaczenie miejsca i sytuacji . . . . .  | 383 |
| Domy studenckie i ośrodki dla uchodźców . . . . .   | 383 |
| Sąsiedzi, goście i intruzi . . . . .  | 392 |
| Rola wykształcenia, „treningu obcości” i kompetencji kulturowej . . . . .                 | 400 |
| Podsumowanie . . . . .  | 412 |
| Zakończenie . . . . .   | 414 |
| Bibliografia . . . . .  | 419 |
| Opracowania . . . . .   | 419 |
| Źródła zastane . . . . .  | 452 |
| Literatura piękna, popularna i podróżnicza . . . . .                                      | 452 |
| Literatura dziecięca i młodzieżowa . . . . .  | 459 |
| Polskie przekłady z literatury afrykańskiej . . . . .                                     | 461 |
| Źródła wywołane . . . . .   | 464 |
| 1. Lista wykorzystanych w pracy wywiadów z osobami<br>pochodzenia afrykańskiego . . . . . | 464 |
| 2. Lista wykorzystanych w pracy wywiadów z Polakami . . . . .                             | 471 |

„Na piaszczystym pagórku rośnie palma, pod nią siedzi czarny nagus, obgryzający pieczoną łydkę białego człowieka. Czają się na niego lew z tygrysem, a nad nimi lata mucha tse-tse ze śpiączką i komar z malarią. Parę węży złazi do dolinki, gdzie bieleje szkielet wielbłąda, który zdechł z pragnienia, a na horyzoncie majaczy mokry miraż. Tak w naszej wyobraźni wygląda Afryka. Lecz rzeczywistość okazuje się zupełnie niepodobna do tego, pełnego nastroju, obrazka”.

M. Walentyłowicz, *Afryka mówi*, „Morze”, 1938,  
z. 4, s. 11–13

\*

„Zasadniczym przesłaniem tej pracy było (...) udowodnienie tezy, że postawy wobec innych ludzi nie są określane jedynie przez stereotypy, a także podkreślenie faktu, że stanowią one tylko jeden z wielu czynników, które mogą wpłynąć na nasze zachowania. Podobnie też jak to, że wiek, płeć, wykształcenie czy miejsce zamieszkania nie są jedynymi cechami, które je determinują, a konkretne zachowania zależą często bardziej od różnorodnych kontekstów, w których dochodzi do kontaktu niż wymienionych wyznaczników. Skoncentrowanie się tylko na zwalczaniu stereotypów, w nadziei na wyeliminowanie niepożądanych zachowań, może okazać się daleko niewystarczające. Stereotypy pełnią bowiem z jednej strony funkcję osłaniającą, chroniąc nas przed «nadmiarem informacji», z drugiej zaś ich celem jest wzmocnienie więzi między ludźmi z określonej grupy przez wychwycenie i powiększenie niektórych różnic na temat innych lub stworzenie z nich zupełnie abstrakcyjnych konstruktów. Zaspokajają w ten sposób naszą potrzebę bezpieczeństwa, jaką stwarza życie we własnej grupie. Wszyscy chcemy należeć do jakiejś grupy ludzi sobie podobnych, z którą moglibyśmy się utożsamić. Niemożliwe jest bowiem — jak określił to Leszek Kołakowski — aby pokochać wszystkich, bo miłość w zwykłym sensie tego słowa oznacza na ogół wykluczenie jednych, a wyróżnienie innych. Dlatego jeśli nawet gdzieś uda się wyeliminować z naszej świadomości którąś z dotychczasowych różnic, to natychmiast ludzie wynajdują lub tworzą nową jej postać. Nie oznacza to jednak, że człowiek, naznaczając innych jako obcych, jest już bliski chęci ich unicestwienia. Wręcz przeciwnie, możliwość bowiem przetrwania konkretnej grupy i identyfikacja z nią wymaga właśnie obcych, dzięki którym proces identyfikacji nabiera sensu. A prawdziwa miłość przeznaczona jest dla kogoś obcego, dla kogoś innego i wyjątkowego, przemieniając to, co budzi lęk, w coś znajomego”.

*Zakończenia*



ISBN 83-7181-461-5



9 788371 814617



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511/P-DUN/2016 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę