

# Wstęp

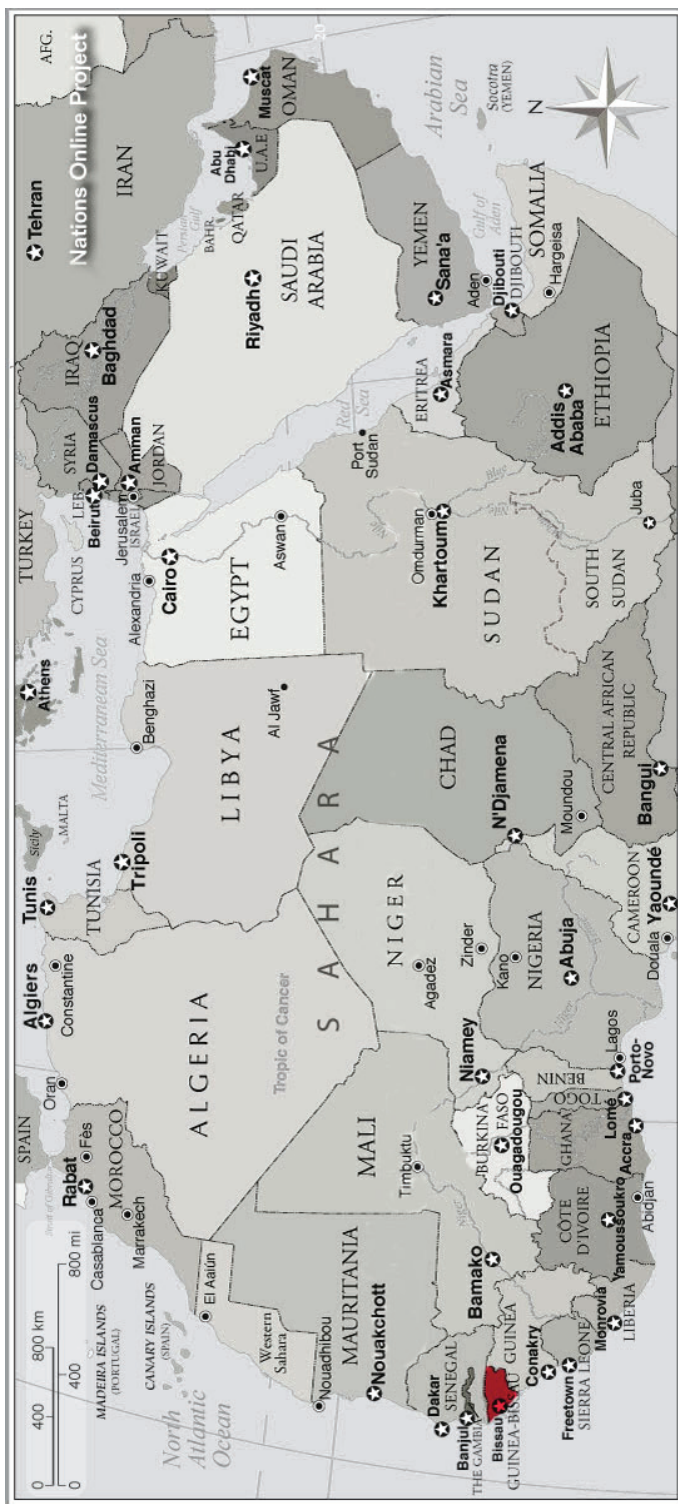
## Cel i tezy

Gwinea Bissau jest krajem, o którym przeciętny Europejczyk ledwie słyszał. Jeśli ma o niej jakiegokolwiek wyobrażenie, to jawi się mu najczęściej jako kraj „na końcu świata”. To jedno z „miejsc nie po drodze” (*out-of-the-way places*), używając określenia Clifforda Geertza (Gable 2002b: 573, 2009: 166). Jako jedno z najbiedniejszych państw, leży poza szlakami handlowymi, mającymi znaczenie w światowej gospodarce. Pozostaje też przeważnie poza sferą zainteresowania mediów międzynarodowych, ponieważ omijają ją „spektakularne” przejawy skrajnej biedy. Nie dotyczą jej klęski żywiołowe, których skutki mogłyby wzbudzić zainteresowanie światowej opinii publicznej i organizacji pomocowych<sup>1</sup>. Nie jest też miejscem istotnym turystycznie. Wybrzeże, w większości podmokłe i porośnięte lasem namorzynowym zalewanym przez pływy morskie, monotony krajobraz, uboga fauna i reputacja państwa niestabilnego politycznie nie składają się na atrakcyjną ofertę, która mogłaby przyciągnąć gości z bogatszych części świata. Słowem, w świadomości zbiorowej Europejczyków kraj ten niemalże nie istnieje.

Na Europejczyku, który przyjedzie do Gwinei Bissau, kraj ten najprawdopodobniej zrobi też wrażenie niemal „nietkniętego cywilizacją” (zachodnią), „tradycyjnego” i „autentycznie” afrykańskiego. Niewiele jest tutaj udogodnień – w infrastrukturze miejskiej, warunkach mieszkalnych i sanitarnych, elektryfikacji czy transporcie – które w myśleniu potocznym kojarzymy z nowoczesnością i rozwojem. Nie licząc mieszkańców ścisłego centrum stolicy, Gwinejczycy żyją

---

<sup>1</sup> Jeśli Gwinea Bissau pojawiała się w ostatnich latach w mediach, to głównie za sprawą międzynarodowego handlu narkotykami; od pewnego czasu uważa się ją za „państwo przerzutowe” na szlaku z Ameryki Południowej do Europy.



Mapa 1. Gwinea Bissau na mapie Afryki (opracowanie na podstawie Nations Online Project, <http://www.nationsonline.org>)

w glinianych domach, czerpią wodę ze studni i gotują na paleniskach opalanych węglem. Kobiety noszą jaskrawe stroje w afrykańskie wzory, a niektórzy mężczyźni długie, białe tuniki. Mieszkańcy wioski i obrzeży stolicy uprawiają ryż tradycyjnymi, ręcznymi metodami na polach, które rozciągają się między palmami. Handel odbywa się na barwnych targowiskach, gdzie skłonne do żartów sprzedawczynie układają w równe stosiki maniok, okrę<sup>2</sup> i egzotyczne gatunki papryk. Po zachodzie słońca ludzie spędzają czas, gawędząc w nikłym świetle węgli tłących się pod czajniczkami z wodą na *uargę*, niezwykle mocną i słodką zieloną herbatę. Niebo jest rozgwieżdżone w stopniu, który rzadko spotyka się w Europie, gdzie przyćmiewają je światła miast. Z oddali, czy to w wiosce, czy na przedmieściach stolicy, dochodzi nocą odgłos bębnow z odbywającej się gdzieś ceremonii.

Krótko mówiąc, trudno wyobrazić sobie miejsce, w którym można poczuć się dalej od Europy. To wrażenie szybko jednak ulega zmianie, gdy tylko przysłuchamy się rozmowom Gwinejczyków. Zachód, określany najczęściej metonimicznie słowem „Europa”, pojawia się w nich bowiem bardzo często. Jest bardzo ważnym punktem odniesienia, przedmiotem porównań z miejscową rzeczywistością, obiektem marzeń i aspiracji. Wśród rozmów przy *uardze* pod rozgwieżdżonym afrykańskim niebem właściwie trudno usłyszeć taką, w której nie pojawiłaby się jakaś wzmianka lub odniesienie do Europy, a niejeden wieczór w całości upływa na rozmowach z nią związanych. Chociaż namacalnego wpływu Europy widać tutaj niewiele, to jednak bardzo wyraźnie figuruje ona w świadomości Gwinejczyków.

Badania, które przeprowadziłam w Gwinei Bissau, pokazały, że obraz Zachodu odgrywa dominującą rolę w zbiorowej wyobraźni jej dzisiejszych mieszkańców. Europę powszechnie uważa się za wymarzony cel ścieżki życiowej, ponieważ wyobrażenie o niej jest silnie idealizowane. Dla wielu rozmówców, przede wszystkim dla młodych mężczyzn, słowo „Europa” jest jak mantra, powtarzana w niemal codziennych rozmowach, w których dywagują oni na temat swojego możliwego życia na Zachodzie. Wyobrażenie Europy odgrywa zasadniczą rolę w dzisiejszym sposobie widzenia świata oraz swojego kraju. Wydaje się, że zwłaszcza dla wielu młodych ludzi Europa stała się czymś więcej niż tylko miejscem, jest potężną *ideą*.

<sup>2</sup> Okra (lub ketmia) to zwyczajowa nazwa rośliny piżmian jadalny (*Abelmoschus esculentus*). Pochodzi z języka igbo (ókùrù), ang. *okra*, *okro*. Jest to niewielkie, podłużne, zielone warzywo, kształtem przypominające papryczkę chili, ale o przekroju gwiazdzistym, spożywane po ugotowaniu.

Celem niniejszej książki jest analiza obrazu Zachodu – w tym wiedzy i wyobrażeń o nim oraz zaadaptowanych przez Gwinejczyków zachodnich ideologii – a następnie wpływu tego obrazu na postrzeganie świata i samych siebie przez współczesnych Gwinejczyków. Mam tym samym nadzieję pogłębić refleksję nad tym, jak świat zachodni jest postrzegany w Afryce i szerzej, w krajach Południa, oraz jak wpływa tam na percepcję lokalnej rzeczywistości i swojego życia przez ludzi.

Rodzi się pytanie: co sprawiło, że Europa zajęła tak istotne miejsce w społecznej wyobraźni Gwinejczyków? Źródła tej sytuacji tkwią przede wszystkim – podobnie jak w wielu innych miejscach na świecie – w europejskiej ekspansji kolonialnej. Problem ten należy oczywiście rozpatrywać także w odniesieniu do sytuacji ekonomicznej Gwinei Bissau (jednego z najbiedniejszych państw świata) i wpływu, jaki mają na nią globalne nierówności gospodarki światowej. Musimy również wziąć pod uwagę konsekwencje niedawnych transformacji, określane często jako globalizacja, zwłaszcza wpływ dzisiejszych globalnych mediów, które przenoszą obrazy Zachodu – w tym zachodniego dobrobytu – nawet do najdalszych i najbiedniejszych miejsc naszej planety. Szczególną uwagę należy zwrócić na potęgę zachodnich ideologii, których intensywne rozprzestrzenianie zaczęło się z okresem kolonialnym. Sposób, w jaki w wielu kontekstach przeważają one nad lokalnymi formami kulturowymi, każe mówić o ich hegemonii. Ideologią, która, jak się wydaje, wywiera współcześnie najsilniejszy wpływ na mieszkańców Gwinei Bissau, kształtując zarówno obraz Zachodu, jak i percepcję lokalnej rzeczywistości, jest zachodni dyskurs rozwoju w połączeniu z ideą nowoczesności.

Nasuują się w tym miejscu istotne wątpliwości. Jak powinniśmy postrzegać mieszkańców afrykańskiego kraju, którzy żyją dziś „twarzą zwróceną na Zachód”? Czy powinniśmy myśleć o nich jako o mieszkańcach „peryferii” świata, marzących o życiu w jego „centrum”? Co zmieniła w tym względzie globalizacja? W naukach społecznych powszechnie dziś kwestionuje się pisanie o globalnych połączeniach w kategoriach centrum i peryferii. Czy te kategorie rzeczywiście są już nieadekwatne do opisywania dzisiejszego świata? Wiele wskazuje na to, że odrzucenie ich byłoby przedwczesne. Jedną z przyczyn są istotne kwestie polityczno-gospodarcze, utrwalające silne asymetrie w światowej gospodarce. Inną – ogromny wpływ kulturowy, jaki Zachód wywiera na różne miejsca świata. Intensywny eksport treści kulturowych, w tym zachodnich dyskursów i ideologii, jaki rozpoczął się w epoce kolonialnej, a dziś odbywa się za pośrednictwem globalnych mediów, czyni z nas „kulturową metropolię” (Kempny, Nowicka 2004: 17). Mimo bardzo optymistycznej literatury

powstającej w ostatnich latach na temat globalnych procesów kultury, musimy jednak rozpatrywać te wpływy w kategoriach dominacji kulturowej – władzy symbolicznej, jaką ma obraz Zachodu nad ludzką wyobraźnią w wielu miejscach naszej planety. W dyskursach Gwinejczyków jest ona tak wielka, że proponuję opisywać to zjawisko jako życie „w cieniu Europy”.

Podkreśla się dziś często, że globalizacja przyniosła niespotykaną wcześniej mobilność ludzi i treści kulturowych (obrazów, informacji, dóbr materialnych). Przestrzeń geograficzna naszego globu dramatycznie się „skurczyła”. W tym kontekście warto zatem postawić pytanie, w jaki sposób globalnej przestrzeni doświadczają mieszkańcy małego, afrykańskiego kraju. Jednym z przejawów trwającego do dziś podziału świata na centrum i peryferie jest dostępność różnych przestrzeni geograficznych świata dla jednych (dla mieszkańców centrum) i ich niedostępność dla innych (zamieszkujących peryferie). Gwinejczycy, których poznałam, dyskutowali na temat surowych procedur imigracyjnych na europejskich granicach, które z ich perspektywy wydawały się przypadkowe i nieprzewidywalne. Rozpatrywali nielegalne sposoby przedostania się do Europy, jednocześnie bardzo drogie i śmiertelnie niebezpieczne. Opowiadali o środkach magicznych, pozwalających ominąć największą z barier u progu Europy, czyli wymóg posiadania dokumentów uprawniających do wstępu na jej teren. Sposób mówienia Gwinejczyków o Europie przywodzi na myśl twierdzą. Oddaje mentalny obraz miejsca zabarykadowanego, za którego mury niezwykle trudno jest się dostać. Świat zachodni – zarazem odległy i w osobliwy sposób obecny w życiu Gwinejczyków – jawi się jako niedostępny, a przy tym potężny; góruje nad namacalną codziennością. Obraz ten oddaje sprzeczności dziedzictwa kolonialnego i dzisiejszego zglobalizowanego świata, w którym mimo wszystko kategorie centrum i peryferii są wciąż silnie odczuwane.

Kolejnym istotnym pytaniem jest, jaką rolę w postrzeganiu Zachodu odgrywa rozpowszechniona dziś w Afryce i na całym świecie ideologia rozwoju. W jaki sposób łączy się z ideą nowoczesności? Z punktu widzenia tych idei Europa, jako przykład „najwyższej formy rozwoju”, niejako „automatycznie” zajmuje centralne miejsce w generowanym przez nie obrazie świata. Wiele wskazuje na to, że idee te mają kluczowe znaczenie dla sposobu, w jaki Gwinejczycy myślą zarówno o Zachodzie, jak i o swoim własnym miejscu w świecie. Aby jednak odpowiedzieć na te pytania, konieczne jest zbadanie, jak te idee kształtują postrzeganie przez Gwinejczyków ich lokalnej rzeczywistości gospodarczej i społeczno-kulturowej. Kategorie wywodzące się z dyskursu rozwoju stosuje się tutaj przy konstruowaniu społecznych tożsamości. Powstaje podział na wieśniaków i miastowych, odpowiadający rozgraniczeniu między tym,

co „nowoczesne” i „rozwinęte”, a tym, co „tradycyjne” lub „zacofane”. Rozróżnienie między mieszkańcami wiosek i miast jest jednym z najważniejszych podziałów społecznych w Gwinei Bissau. Gwinejczycy żyjący w rejonach miejskich i pół-miejskich symbolicznie odcinają się od świata wioski i jego mieszkańców. Wszelkie różnice między nimi samymi a wieśniakami są przez miastowych podkreślane i wyolbrzymiane. Podobne zjawisko, będące skutkiem zachodniego myślenia o modernizacji przeniesionego na grunt afrykański, zostało opisane przez niektórych antropologów jako polaryzacja środowiska społecznego (Bordonaro 2007: 39; Gable 2006: 385). Proponuję jednak traktować to nie jako polaryzację, lecz relację trzystopniową. Jak przekonałam się w Gwinei Bissau, oznacza to bowiem również definiowanie kategorii miejsc i ludzi w odniesieniu do Zachodu. Porównania, które robili niekiedy moi rozmówcy, wskazywały na to, że przepaść, mająca według nich dzielić człowieka miastowego od mieszkańca wioski, jest analogiczna do różnicy, jaka istnieje między Gwinejczykiem mieszkającym tylko w Gwinei Bissau a Europejczykiem lub gwinejskim emigrantem regularnie przebywającym w Europie i mającym dzięki temu dostęp do świata postępu i nowoczesności. Uważam zatem, że „nowoczesność” danego człowieka stopniuje się tutaj w bezpośredniej zależności od jego udziału w świecie Zachodu.

Ideologia rozwoju ma dla mieszkańców Gwinei Bissau dalsze implikacje w odniesieniu do Zachodu. Z założenia jest ona ideologią temporalną (czasową); osiągnięcie postępu jest w niej przedstawiane jako kwestia czasu. Dyskurs ten zawiera też aspekt przestrzenny. Historia jest w tej wizji wyobrażana jako postęp i zarazem jako przemieszczanie się ludności ze wsi do miasta (Gable 2006: 385). W Gwinei Bissau przestrzeń do życia jest poddawana tej samej kategoryzacji, co tożsamości społeczne i wyraźnie odzwierciedla to zachodnie myślenie o modernizacji. Rozmowy, które odbywałam z ludźmi w gwinejskich miasteczkach i w stolicy, wskazywały na to, że indywidualnie realizowany postęp jest postrzegany jako przenoszenie się z wioski do większej miejscowości, a potem do miasta, do stolicy. Ideologia rozwoju wytycza więc określoną trajektorię w lokalnej geografii, która jest obecna w zbiorowej wyobraźni Gwinejczyków.

W kontekście kraju tak biednego jak Gwinea Bissau rzeczywistość nie oferuje jednak stabilnej podpory dla dychotomicznego dyskursu na temat świata wioski i miasta. Zwłaszcza – wbrew pragnieniom mieszkańców miast – nie pozwala utrzymać twierdzeń na temat zdobyczy cywilizacyjnych charakteryzujących miasto, które w teorii mają tak zasadniczo odróżniać ich sytuację od życia w wiosce. W związku z tym nawet w stolicy, największym mieście kraju, nieuniknione jest poczucie marginalizacji i „niedorozwoju” w skali globalnej.



Ten sam dyskurs, który pozwala Gwinejczykom w mieście konstruować swój wyższy status w porównaniu do wieśniaków, sprawia, że czują się oni zacoferani w porównaniu do reszty świata, zwłaszcza do Zachodu. Nadzieje na osiągnięcie upragnionego postępu w Gwinei Bissau w jakiegokolwiek wyobraźalnej przyszłości upadły w rezultacie dziesięcioleci zawiedzionych oczekiwań i gospodarczej zapaści. Twierdzę, że w tej sytuacji dla jednostek, których światopogląd został ukształtowany przez wartości właściwe dla idei postępu, drogą do nowoczesności stała się trajektoria wiodąca z miejsca biednego i „nierozwiniętego” do Europy, uosabiającej „prawdziwy rozwój” i „najwyższą formę nowoczesności”. W takich miejscach jak Gwinea Bissau rozwój, będący zasadniczo ideologią czasową, stał się ideą przestrzenną wytyczoną w przestrzeni globalnej.

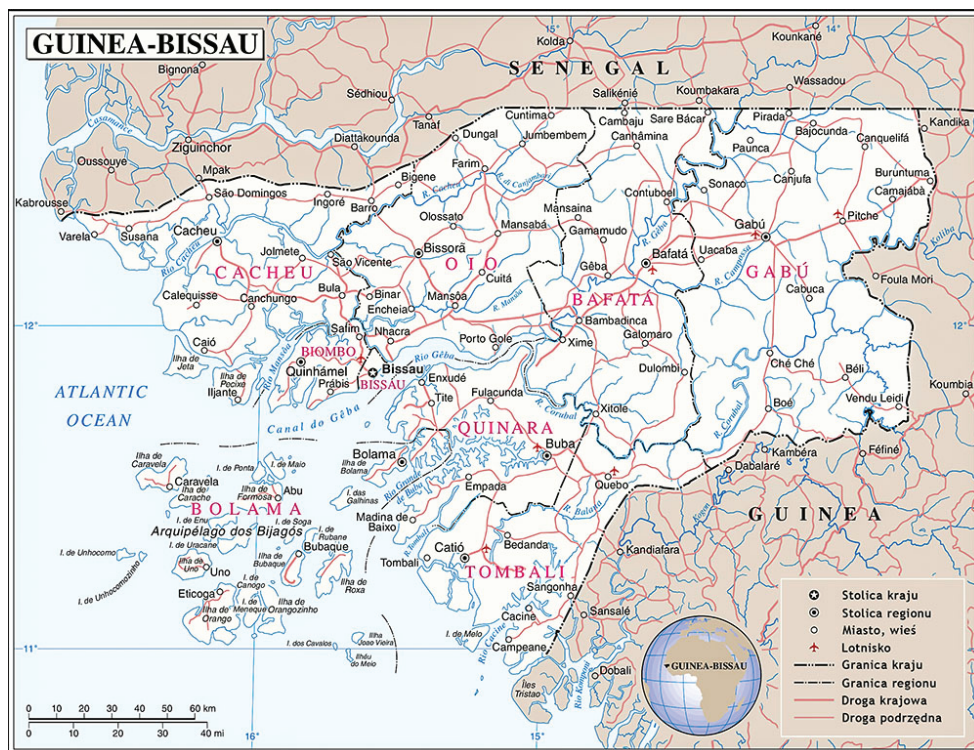
Przedstawione powyżej tezy rozwijam w poszczególnych rozdziałach książki, uzasadniając je materiałem zebrany w Gwinei Bissau. W rozdziale 1. przybliżam podstawową wiedzę na temat tego kraju – jego społeczeństwa, gospodarki i historii, zwłaszcza kolonialnej i postkolonialnej, a także współczesny stosunek Gwinejczyków do kolonizatora i państwa gwinejskiego. W rozdziale 2. przedstawiam zjawisko powszechnego pragnienia emigracji do Europy oraz wyobrażenia na temat życia Afrykanów na emigracji. Stosunek Gwinejczyków do europejskich norm kulturowych i wartości, a także wiedzę i wyobrażenia na ich temat omawiam w rozdziale 3. Rozdział 4. ukazuje drogi do Europy, zarówno te realne, jak i te metafizyczne. W rozdziale 5. analizuję wpływ zachodniej ideologii rozwoju i nowoczesności na lokalną rzeczywistość społeczną: konstruowanie społecznych tożsamości i podziałów (na wieśniaków, mieszkańców miast i emigrantów) w oparciu o kryteria rozwoju. W ostatnim, 6. rozdziale, przedstawiam wpływ idei rozwoju na indywidualne trajektorie życiowe Gwinejczyków i marzenie o emigracji.

## Teren badań

### Metodologia

Niniejsza książka powstała na podstawie materiału zebranego podczas dwukrotnych, w sumie sześciomiesięcznych badań terenowych, prowadzonych przeze mnie w Gwinei Bissau w latach 2002 i 2010/2011<sup>3</sup>. Podczas

<sup>3</sup> W 2016 odbyłam także tygodniową wizytę w Bissau, podczas której odwiedziłam znajomych Gwinejczyków. Przeprowadzone z nimi rozmowy potwierdziły trwałość postaw, które opisuję w tej książce.



Mapa 2. Republika Gwinei Bissau (opracowanie na podstawie Wikimedia Commons, <http://commons.wikimedia.org>)

pierwszego pobytu pracowałam tam jednocześnie w duńskiej organizacji pomocy rozwojowej (Ajuda de Desenvolvimento de Povo para Povo – A.D.P.P.) w dziedzinie prewencji zakażenia wirusem HIV. Na co dzień pracowałam z innymi wolontariuszami różnych narodowości oraz z miejscowymi pracownikami i wolontariuszami. Jednocześnie prowadziłam badania, przede wszystkim na temat wierzeń religijno-magicznych, współpracując z lokalnymi mieszkańcami w ramach działań organizacji, uczestnicząc w rozmowach i rozrywkach sąsiadów i obserwując ich w codziennych zajęciach. Ten pierwszy pobyt dał mi znajomość lokalnych norm kulturowych i wprowadził do miejscowych dyskursów. Był bardzo istotny dla powodzenia drugiego etapu badań także z organizacyjnego punktu widzenia. Zawarte wtedy znajomości umożliwiły mi sprawne przeprowadzenie wywiadów z wieloma osobami, a te kontakty prowadziły do następnych. W latach 2010/2011 mój pobyt w Gwinei Bissau był w całości poświęcony badaniom do niniejszej książki. Oba etapy badań przeprowadziłam w dużej miejscowości wieloetnicznej, Bissorá w regionie Oio



oraz w stolicy kraju, Bissau (region Bissau) – pierwszy w dzielnicy mieszkalnej o nazwie Santa Luzia w centrum, a kolejny w dzielnicy Bairro Militar na przedmieściach miasta. Odbyłam także krótki, tygodniowy pobyt badawczy w miejscowości Bubaque na Wyspie Bubaque i na sąsiedniej Wyspie Rubane w Archipelagu Bijagós.

Korzystałam z antropologicznych metod badań terenowych, przede wszystkim wywiadu i obserwacji uczestniczącej. Szczególnie istotna dla powodzenia projektu badawczego była pomoc kilku osób z Gwinei Bissau, pełniących rolę „przewodników kulturowych” i „opiekunów” (Hammersley, Atkinson 2000: 70–73), otwierających przed antropologiem drzwi do kontaktów społecznych. Byli to przede wszystkim Lassana Camará i Brema, jedni z moich najbliższych znajomych w Gwinei Bissau. Pierwszy z nich był moim głównym asystentem w badaniach i towarzyszył mi w większości wywiadów, pomagając w razie potrzeby od strony językowej lub kulturowej. Obaj byli cennym źródłem kontaktów z osobami z grona ich rodzin, sąsiadów i znajomych.

Badania prowadziłam w języku kreolskim (po kreolsku *kriol* lub *kiriol*). Jego znajomość rozwijałam od czasu mojego pierwszego pobytu w Gwinei Bissau w 2002 roku. Jest to język, jakim na co dzień posługują się mieszkańcy stolicy i mniejszych, wieloetnicznych miejscowości o półmiejskim charakterze. Powstał ze zmieszania języka portugalskiego z lokalnymi językami afrykańskimi w wyniku kontaktów, które sięgają XV wieku – okresu pierwszych europejskich żeglarzy, którzy docierali do tych wybrzeży (zob. rozdz. 1). Kreolski jest najpowszechniej używanym językiem w Gwinei Bissau, a jego popularność gwałtownie rośnie. Jak podaje Jónina Einarsdóttir (2004: 8), posługuje się nim ponad 50 procent społeczeństwa, a z innych źródeł wynika, że władza nim 75 procent ludności (Couto 1998: 2). Bywa on określany językiem narodowym Gwinei Bissau, w przeciwieństwie do języka urzędowego, jakim jest portugalski. Około 10 procent populacji mówi tym językiem (Einarsdóttir 2004: 9), ale jest on bardzo rzadko używany w codziennej komunikacji.

#### Stan badań nad kulturą mieszkańców Gwinei Bissau

Stan badań nad kulturą mieszkańców Gwinei Bissau nie jest zbyt zaawansowany (Klute, Embaló, Embaló 2006: 261; Temudo 2008: 245). Kraj ten jest wciąż mało znany, mimo że w latach 60. i 70. XX wieku było o nim głośno na arenie międzynarodowej z powodu antykolonialnej walki narodowyzwolniczej i za sprawą prestiżu przywódcy Gwinejczyków, Amílcar Cabrala. Okres ten stał się przedmiotem licznych opracowań, np. B. Davidson (1969),

Chabal (1983), Gjerstad, Sarrazin (1978). Literatura na temat innych aspektów żyjących tu społeczeństw jest jednak uboga.

Problemami gospodarczo-politycznymi Gwinei Bissau zajmowali się: Galli (1989, 1995) i Rudebeck (1972). Zagadnienia etniczności, władzy państwowej oraz rozwoju ekonomicznego analizował gwinejski socjoekonomista i historyk, Lopes (1982). Literaturę badał m.in. Augel (1996), a język kreolski Couto (1993, 1998) i Scantamburlo (1981). Historię mieszkańców dzisiejszej Gwinei Bissau, w tym kolonialną i przedkolonialną, badali Hawthorne (2003) i Mou-ser (2002), a historię tego regionu Afryki: Boxer (1963), Curtin (2003a–g), Małowist (1976, 1992), Mark (1980, 1996), Nowak (1996).

Literatura antropologiczna, podejmująca analizę społeczno-kulturowych aspektów życia mieszkańców Gwinei Bissau, dotyczyła najczęściej poszczególnych grup etnicznych. Wśród Mandżaków badania przeprowadzili: Carvalho (2000, 2002), Gable (1995, 1996, 1997, 2002a,b, 2003, 2006, 2011), Texeira (2001), Van Binsbergen (1984, 1988); wśród Balantów – Callewaert (2000), Temudo (2008); wśród Pepeli – Einarsdóttir (2004); Bidżagów – Bordonaro (2007, 2009); Mandinków – Overballe (1990); Diola – J. Davidson (2003).

Inge Callewaert badała powstawanie kultu religijnego o nazwie kiyang-yang, który rozwinął się w latach 80. ubiegłego wieku wśród Balantów. Clara Carvalho zajmowała się tradycyjnymi strukturami władzy wśród Mandżaków: przywróceniem instytucji wodzów, które odbyło się w latach 90. (2000) i stosunkami wodzów z władzą kolonialną (2002). Maria Texeira badała wierzenia religijne i rytuały Mandżaków związane z bezdzietnością. Wim M. J. Van Binsbergen przeprowadził na początku lat 80. badania w wiosce Mandżaków, analizując ich strukturę społeczną i wierzenia religijne w perspektywie marksistowskiej. Henrik Overballe obserwował konflikty w społecznościach Mandinków w wioskach na terenie Gwinei Bissau, Gambii i Senegalu.

Ponieważ literatura antropologiczna na temat mieszkańców Gwinei Bissau nie jest obszerna, cennym źródłem wiedzy są opracowania dotyczące mieszkańców obszarów sąsiadujących z tym krajem, a należących obecnie do terytoriów oddzielnych państw, zwłaszcza Senegalu i Gambii. Ze względu na arbitralność kolonialnych granic, odziedziczonych przez niepodległe państwa, po obu stronach granicy żyją przedstawiciele tych samych grup etnicznych, którzy pod względem kulturowym są bardzo do siebie zbliżeni. Literatura na ich temat jest bogatsza. Na przykład na temat Mandinków, mieszkających w Senegambii (jak często łącznie nazywa się Gambię i wąski pasek terytorium Senegalu pomiędzy Gambią a Gwineą Bissau) pisali między innymi: Beckerleg

(1992/1993), Beverly i Whittemore (1993), Langeveld (2002), Whittemore i Beverly (1996), Wittrup (1990), Wright (1985).

Wśród literatury antropologicznej poświęconej zagadnieniom kultury mieszkańców Gwinei Bissau jednymi z najbardziej inspirujących były dla mnie publikacje Erica Gable, powstałe jako owoc jego badań wśród Mandżaków w regionie Cacheu w drugiej połowie lat 80. W jednym z artykułów Gable analizował zjawisko emigracji zarobkowej – do sąsiedniej Gambii, Senegalii oraz Francji – która wśród Mandżaków ma wyjątkowo długą tradycję i wyróżnia się intensywnością na tle innych grup etnicznych Gwinei Bissau (Gable 2006). Gable ukazał postrzeganie emigrantów z perspektywy wioski: skutki emigracji dla lokalnej gospodarki, zależność finansową od emigrantów, roszczenia materialne wysuwane wobec nich pod groźbą sankcji nadprzyrodzonych i ich lęk przed czarami. Zobrazował tym samym konflikt kolektywistycznych norm społeczności wioski i indywidualistycznych dążeń emigrantów. Ukazał też kwestię prezentowania przez odwiedzających wioskę emigrantów kosmopolitycznego stylu bycia, związanego z podróżowaniem za granicę, a przejawiającego się m.in. w ubiorze i języku. Ukazana przez Gable'a perspektywa mieszkańców wioski dostarcza ciekawego porównania z perspektywą wieloetnicznego środowiska mieszkańców gwinejskich miast, na której się koncentruje. Jego wnioski były zatem bardzo cenne dla moich badań w Gwinei Bissau, przeprowadzonych ponad dwadzieścia lat później. Gable nie badał jednak bliżej obrazu Zachodu, wyobrażeń przyszłych emigrantów na temat swojego życia w Europie, wpływu pragnienia emigracji na życie osób, które nie wyjeżdżają, ani mitologii dotyczącej sposobów dostania się do Europy. Nie zajmował się też związkiem pragnienia emigracji na Zachód z ideologią rozwoju. W tych aspektach moja praca poszukuje odpowiedzi na pytania, które w badaniach Gable'a były zaledwie zarysowane lub nieobecne.

Do najbardziej współczesnych badań antropologicznych nad społeczeństwem Gwinei Bissau, prowadzonych w ostatnich latach ubiegłego wieku i w pierwszej dekadzie obecnego, należą badania Lorenzo Bordonaro, Joanny Davidson, Joniny Einarsdóttir i Mariny Temudo. Temudo analizowała na poziomie lokalnym sytuację polityczną po wojnie domowej, funkcjonowanie tradycyjnych i państwowych struktur władzy oraz relacje etniczne w wiejskim środowisku Balantów na południu kraju (Temudo 2008). Davidson (2003) badała rolników Diola na północy kraju, analizując m.in. zagadnienia dotyczące kształtującej się tożsamości narodowej w Gwinei Bissau. Einarsdóttir (2004) zajmowała się kwestią macierzyństwa, relacji w rodzinie i wychowania dzieci wśród Pepeli w regionie Biombo.

Punktem wyjścia dla sformułowania przez mnie pytań badawczych były w znacznej mierze badania Bordonaro, prowadzone wśród Bidżagów w miejscowości Bubaque w Archipelagu Wysp Bijagós. Ten portugalski antropolog badał sposób doświadczania nowoczesności przez młodzież w Bubaque. Analizował zagadnienie przystosowania przez Bidżagów dyskursu nowoczesności do własnych warunków społeczno-kulturowych, zwłaszcza wykorzystanie go w rywalizacji międzypokoleniowej. Ukazał dychotomię wioska-miasto, jaka wytworzyła się w percepcji młodych mieszkańców wysp w wyniku oddziaływania na nich ideologii rozwoju i idei nowoczesności. Podjął także problem poczucia marginalności w świecie, jakiej doświadczają młodzi Bidżagowie na skutek oddziaływania na nich globalizacji i ideologii rozwoju w sytuacji biedy i dysfunkcyjności państwa gwinejskiego. W tych aspektach moja praca czerpie z jego badań. Bordonaro nie badał jednak bliżej obrazów Zachodu w dyskursach Bidżagów i ich roli w ich oglądzie świata ani mitologii dotyczącej sposobów dostania się do Europy. Wychodząc więc od wniosków Bordonaro, moje badania poszerzają wiedzę na temat doświadczania współczesności przez Gwinejczyków o kolejny obszar.

Źródła naukowe na temat Gwinei Bissau dostępne są przede wszystkim w języku angielskim i portugalskim, w mniejszym stopniu francuskim. W języku polskim brak było dotąd literatury, nie tylko etnologicznej, na temat tego kraju, niniejsza praca jest więc okazją, by przybliżyć go polskiemu czytelnikowi.

Antropolog w terenie. Dylematy etyczne i postrzeganie badaczki

Czytając etnografię, dowiadujemy się tyle samo o kulturze badanych, co o kulturze badacza, antropologa. Etnografia to, jak powiedział Clifford Geertz, częściowo filozofia, częściowo spowiedź. Eric Gable stwierdził, że to praca odkrywania samego siebie i odkrywania się przed innymi (*self-disclosure and self-discovery*) (Gable 2011: 5). Etnografia jest też najczęściej zapisem spotkania międzykulturowego. Tradycyjnie w antropologii – spotkaniem przedstawiciela świata Zachodu z członkami kultur bardzo odmiennych. To, że znaczna część Gwinejczyków żyje dziś „zwrócona twarzą na Zachód”, ma ciekawe konsekwencje dla prowadzenia badań. W efekcie mamy bowiem do czynienia z sytuacją, gdy – inaczej niż przez większą część istnienia antropologii jako nauki – nie tylko antropolog kieruje badawcze spojrzenie na miejscową kulturę, ale „tubyłcy” na co dzień intensywnie przyglądają się – w myślach, w wyobraźni, w rozmowach – światu, z którego pochodzi antropolog.

Uprawiana przez przybysza z Zachodu antropologia miejsc odległych i „egzotycznych” spełnia więc dziś jedno z głównych założeń naszej nauki – jest przyglądaniem się samemu sobie poprzez pryzmat Innego – choć w nieoczekiwane dosłowny sposób.

Taka sytuacja wiąże się też jednak z pewnym rozczarowaniem przybysza z Zachodu. Przyjechawszy do Gwinei Bissau, zamierzałam zająć się tematem lokalnych koncepcji nowoczesności, kształtowanych, jak się spodziewałam, w dużej mierze przez zachodnie dyskursy oraz efektem wpływu globalizacji na kultury miejscowe. Temat ten zaplanowałam na podstawie czytanej przez ostatnie lata literatury, w tym na temat Gwinei Bissau i regionu (zwłaszcza Bordonaro 2007, 2009; Gable 1995, 2006) oraz własnych poprzednich badań. Chciałam zanalizować pod tym kątem między innymi wierzenia religijno-magiczne, które, jak wiedziałam, odgrywają lokalnie bardzo dużą rolę. Spodziewałam się, że oprócz wpływów kulturowych Zachodu, zetknę się z przypadkami chęci wyjechania na Zachód. Nie oczekiwałam jednak, że pragnienie to będzie tak powszechne, a obrazy Europy tak silnie obecne w lokalnych dyskursach. Oprócz koncepcji naukowych i celów badawczych, antropolog zawsze wyjeżdża w teren ze swoimi własnymi wyobrażeniami co do nadchodzących badań. Ma pewne oczekiwania na poziomie emocjonalnym, często nie do końca uświadomione. Z tymi oczekiwaniami wiąże się osobista motywacja, która nią lub nim kieruje. Dla Europejczyków podróż do Afryki wiąże się z poczuciem przygody, oczekiwaniem egzotyki, z mającym długie tradycje mitem podróżnika europejskiego i odkrywcy, z pojęciem „autentyczności” spotykanych kultur.

Mimo wiedzy na temat efektów kolonializmu i globalizacji, rozczarowaniem było dla mnie odkrycie, że Afrykanie, których – zafascynowana i podekscytowana – przyjechałam poznawać, myślą głównie o tym, żeby uciec z Afryki. Moi rozmówcy rozprawiali o Europie i sposobach dostania się do niej. Mówili mi o emigrantach w swojej rodzinie i związanych z tym nadziejach na własny wyjazd. Od czasu do czasu pytano mnie, czy „zabiorę” kogoś do Europy. Konfrontowana raz po raz z takimi przejawami skoncentrowania na świecie Zachodu, często odczuwałam przygnębienie i zniechęcenie, na początku mojego pobytu również ze względu na własne badania. Ogarniały mnie wątpliwości: skoro wszyscy mówią tylko o Europie, to wydaje się, jakby tutaj już nie było nic ciekawego, nic, co można by badać. Po co w takim razie tu przyjechałam? Ludzie, których spotykałam, zdawali się żyć z nastawieniem nie na „tu i teraz”, ale na „tam” – na wyobrażenie swojego życia na Zachodzie. Wkrótce stało się jednak dla mnie jasne, że nie należy traktować tego jako przeszkody w badaniach na „właściwy”, wcześniej wybrany temat, a dostrzec w tym zjawisku



temat sam w sobie, właśnie dlatego, że jest on tak ważny dla Gwinejczyków. W ten sposób mój wyjściowy temat badań ewoluował.

Zapatrzenie w Zachód może nie pasować do wizji, jaką ma Europejczyk, który przyjechał poznawać kultury afrykańskie, ale Afrykanie mają zgoła inną perspektywę. Oczywiście Gwinejczycy nie zadają sobie pytania, czy są wystarczająco „autentyczni” – „gwinejscy”, „afrykańscy”. Na Zachodzie istnieje natomiast pewna historia dominujących sposobów kreowania Afryki i różne mniej lub bardziej romantyczne wyobrażenia Afrykanów (a także Afro-Amerykanów). Inspirowane między innymi ideologią Leopolda Senghora, zostały one ukształtowane w reakcji na doświadczenia rasizmu (Clifford 2004: 169; por. Appiah 1991: 352). Jak ujął to Appiah, i „juju i aspiryna” – to fakty postkolonialnej wioski afrykańskiej. Jednak, jak zauważył Gable, antropolog jedzie tam dla *juju*, nie dla aspiryny (2002a: 52). Jako antropologowie mamy tendencję, aby traktować naszych badanych przez pryzmat romantycznej wizji, krytykując jednocześnie miejsce, z którego przyjechaliśmy (zwłaszcza pewne jego cechy – zachodni kapitalizm i imperializm) (Gable 2011: 32).

Do pewnego stopnia tematy, które zauważa badacz, zależą od niego samego: jego wieku, płci, doświadczeń, lektur, przemyśleń i charakteru wizyty. Podczas mojego pierwszego pobytu w Gwinei Bissau na pewne kwestie nie zwracałam większej uwagi. Stykałam się czasami z wyobrazeniami młodych mężczyzn o sobie na Zachodzie, miały one jednak charakter żartobliwy; snucie takich wyobrażeń było zabawą. Na co dzień słyszałam także język rozwoju, używany przez lokalnych pracowników i wolontariuszy organizacji, w której pracowałam. Nie wydawało mi się to wtedy jednak istotne z kulturowego punktu widzenia czy warte badania. Było to dla mnie pierwsze na tyle intensywne i głębokie zetknięcie z kulturą afrykańską, która pod wieloma względami uderzała jako „egzotyczna”. Wiele norm zachowania było głęboko odmiennych od europejskich. Gwinejczycy mieszkali w glinianych domach krytych strzechą, kobiety nosiły jaskrawe stroje w wymyślne wzory. Można tu było zaobserwować fascynujące obrzędy, takie jak żywiołowe procesje młodych Balantów, o ciałach pomalowanych na biało i przyozdobionych bransoletami z trawy, czy składanie ofiar na przydomowych ołtarzach. Ludzie mówili o czarownikach pod postacią krokodyli i potężnych duchach, mieszkających w wielkich drzewach. To wszystko sprawiało prawdopodobnie, że pewne wątki umykały mojej uwadze. Mój obraz Afryki i Gwinei Bissau, powstały podczas tej pierwszej wizyty w wieku dwudziestu trzech lat, był w pewnej mierze romantyczny. Wizerunek, jaki przekazuje monografia z badań terenowych, jest w jeszcze większym stopniu zależny od wieku i momentu życiowego kluczowych

rozmówców badaczki. Specyfika metod antropologicznych zawiera w sobie pewien wymiar biograficzny (Gable 2002a). W tym przypadku dotyczył on zwłaszcza dwóch osób – Lassany oraz Bremy. Ich zapatrywania: to, o czym mówili i na co w swoim sąsiedztwie zwracali swoją uwagę, a także z jakimi osobami spędzali czas i komu spośród swoich znajomych mniej przedstawiali, zależało bez wątpienia od ich sytuacji życiowej. Osiem lat wcześniej Lassana jako dwudziestodwulatek ze znacznie większą beztróską myślał o swoim życiu. Podczas mojej ostatniej wizyty jego zmartwienia były typowe dla trzydziestoletnich mężczyzn, od których oczekiwano, że się ożenią, założą rodziny i będą je utrzymywać. Presji, jaka na nim teraz ciążyła, nie było przy naszym pierwszym spotkaniu. Sytuacja ta w ścisły sposób wiązała się z jego marzeniami o Europie. Analogicznie, perspektywa, jaką przedstawiał Brema, drugi z moich kluczowych, regularnych informatorów, wynikała z momentu życiowego, w jakim się znalazł. Starszy od Lassany, trzydziestopięcioletni w trakcie moich badań, był na późniejszym etapie drogi życiowej, co zmusiło go do wzięcia na siebie obowiązku utrzymywania rodziny, ożenienia się i podjęcia regularnej, choć nie wymarzonej dla siebie pracy. Wpłynęło to w sposób zdecydowany na kształt jego marzeń o Europie, które od lat wyznaczały kierunek jego życia. Życiorysy tych dwóch mężczyzn, przedstawione w niniejszej pracy bardziej szczegółowo niż losy innych rozmówców, ilustrują zatem postawę fascynacji Zachodem na dwóch różnych etapach życiowych. Ich indywidualne losy oraz poglądy służą jako przykłady ogólniejszego zjawiska, na które składa się idealizacja Europy i dominacja dyskursów zachodnich. Wątki te są obecne w wypowiedziach wielu innych osób cytowanych w pracy.

Oczywiście w przypadku podjęcia tematu dotyczącego obrazów Zachodu w dyskursach afrykańskiego społeczeństwa, fakt, że badaczka jest – tak jak w moim przypadku – Białą, Europejką, jest szczególnie ważny. Biali mieszkańcy Zachodu są w myśleniu potocznym Gwinejczyków postrzegani jako jedna populacja, będąca odmianą rasową człowieka. Bez względu na narodowość czy inne wyznaczniki tożsamości społecznej, to właśnie różnice rasowe, a raczej to, co w myśleniu potocznym uważa się za „rasę”, są głównym i niemal jedynym wyróżnikiem w postrzeganiu mieszkańców Europy i obu Ameryk, a także w samookreśleniu się przez Gwinejczyków jako „Czarni” wtedy, gdy porównują się z mieszkańcami Zachodu. Określenia „Biali” i „Czarni” traktuję więc jak zgeneralizowane etnonimy (stąd piszę je dużą literą). Mają one charakter egzoetnonimów, czyli nazw, za pomocą których przedstawiciele jednych etnosów określają inne (w przeciwieństwie do endoetnonimów, czyli nazw własnych danej grupy) (zob. Ząbek 2007: 9, 118–136). Antropolożka – jako

Biała, mieszkanka Zachodu – jest więc częścią składową obrazu, który bada. Gwinejczycy to przeważnie ludzie otwarci, serdeczni i weseli. Odnosiłam wrażenie, że chętnie poznają Białych z samej ciekawości kontaktu z obcokrajowcem i dla przyjemności takiej interakcji. Znajomości z Europejczykami wiążą się jednak także, jak wielokrotnie doświadczałam, z oczekiwaniem korzyści materialnych, a czasami nadzieją, że zostanie się „zabranym” do Europy. Oprócz tego zdają się mieć dla Gwinejczyków pewną wartość symboliczną, prestiżową, jako znajomości, które przybliżają ich do świata Zachodu, kojarzonego z nowoczesnością.

### Wyzwania dla antropologa

Antropolog gra dziwną rolę w odwiedzanej społeczności. To ktoś, kto ciągle pyta, nie wie, dziwi się. Tak się złożyło, że w jednej z rozmów znajoma z sąsiedztwa, Pieta, zadawała mi dużo pytań o Polskę. W pewnym momencie zaśmiała się sama z siebie: „No ja to wypytyuję! Jak jakaś dziennikarka!”. Nie był to typowy sposób rozmowy między Gwinejczykami. Natomiast jako antropolożka robiłam to regularnie. Moja sąsiadka w Bissorá, Adama, przekomarzała się ze mną, nazywając mnie „Magdalena *punta-punta*”, czyli „Magdalena pyta-pyta”.

Badacz jest „nowicjuszem” w odwiedzanej kulturze, cały czas trzeba mu coś tłumaczyć, nawet to, co oczywiste. Jego pomocnik, mieszkaniec terenu badań, mimowolnie wykształca postawę objaśniania mu wszystkiego po kolei – trochę jak dziecku. Z czasem taka postawa staje się odruchowa. Zdarzało się, że Lassana w trakcie jednego dnia, jednej długiej rozmowy, dostarczał mi całego szeregu różnorodnych informacji o świecie. Słyszając głośny zawodzący płacz, dochodzący z drugiego brzegu rzeki, musiał powiedzieć mi rzecz tak dla wszystkich oczywistą, że oznacza to odbywający się właśnie pogrzeb Balantów, wyznających rodzimą religię. Wyjaśnił, że muzułmanie nie płaczą na pogrzebie, ponieważ śmierć jest zrzędzeniem boskim. Przystąpił do objaśniania dalszych różnic w zwyczajach pogrzebowych u muzułmanów i nie-muzułmanów. Niedługo później, podczas wizyty w pobliskiej wiosce, tłumaczył mi, dlaczego warunki życia wieśniaków są według ludzi z miasta tak nieznośne. Opowiadał cierpliwie, że wiąże się to między innymi z obecnością muszek, których jest zawsze pełno w pobliżu krów, a zagrody znajdują się w pobliżu domów ludzi. Tego samego wieczora, w rozmowie pod gołym niebem, na którym widać było pełno gwiazd, płynnie przeszedł do objaśniania mi rzeczywistości ponad naszymi głowami. Powoli i prostymi zdaniem, tak jak zawsze, gdy tłumaczył

mi coś trudnego, poinformował mnie o tym, że wokół Ziemi krążą satelity, a w przeszłości odbyto loty na księżyc.

Przyjmuje się obecnie, że antropolog jest tłumaczem obcej kultury dla członków własnego społeczeństwa. Oczywiście praca tłumacza wymaga w pierwszej kolejności zrozumienia obcych treści. Następnie zaś przełożenia ich na słowa i pojęcia znane czytelnikowi. Dokładnie rzecz biorąc, nie jest to po prostu przekład; bardziej adekwatnie jest nazywać to egzegezą (Herzfeld 2004: 29). To proces objaśniania. Przypomina mi się tu pewna anegdotyczna sytuacja z moich badań. Pewnego dnia w Bissau oglądałam razem z dziewięcioletnią Luizą ilustrowany podręcznik dla dzieci do nauki języka francuskiego. Na rysunkach widniały różne postacie, zwierzęta i przedmioty, przedstawione w bajkowy sposób. Na jednym z nich był wąż – dziwny, bo z wybrzuszeniem na ciele, jakby połknął coś wielkiego, co niestrawione tkwiło w jego wnętrzu. Luiza stwierdziła, że to *serpenti*. To słowo oznacza potężnego ducha, wyobrażanego jako ogromny wąż (nie opisała postaci słowem *cobra*, używanego w stosunku do zwykłych węży i żmii). Potem natknęłyśmy się na wiewiórkę – dziewczynka oznajmiła, że to kot. Było to najbardziej zbliżone ze znanych jej zwierząt do przedstawionego na rysunku. Wiewiórek w Gwinei Bissau nie ma. Na innej ilustracji widniał samolot, bajkowo ożywiony i obdarzony cechami ludzkimi i zwierzęcymi – tłusty, krągły, uśmiechnięty, stał na ogonie. Zapytałam moją towarzyszkę, co to. Luiza odpowiedziała, że żaba.

Ta zabawna sytuacja pokazuje po pierwsze, jak pewne konwencje, takie jak nadawanie cech ludzkich przedmiotom nieożywionym, muszą zostać najpierw przyswojone, żeby były rozpoznawalne i zrozumiałe. Przede wszystkim jednak jaskrawo ilustruje to, jak stykając się z obcymi dla nas zjawiskami, postrzegamy je przez pryzmat tego, co znamy. Częściowo tego właśnie wymaga badanie innej kultury. Zjawiska bardzo odmienne od obecnych w naszej kulturze musimy interpretować i wyjaśniać w znajomych sobie (i naszym czytelnikom) kategoriach. W przekładzie międzykulturowym, jakiego podejmuje się antropolog, wyzwaniem staje się tak opisać „samoloty” naszych badanych, by nie nazywać ich żabami. Mam oczywiście nadzieję, że moja wnikliwość badawcza (czy chociażby natrętność „Magdaleny *punta-punta*”) uchroniły mnie przed podobnymi pułapkami.

Mimo to antropologia jako sposób poznawania świata ma swoje ograniczenia. Jeden z najsłynniejszych współczesnych antropologów, Clifford Geertz, w podsumowaniu napisanym pod koniec życia zastanawiał się nad tym, jak niewiele w gruncie rzeczy antropolog jest w stanie powiedzieć. Antropologia przeważnie traktuje opisywaną rzeczywistość jako coś statycznego, unieru-

chomionego w czasie na mocy etnograficznego cięcia (*ethnographic cut*). Jednak, jak zauważa Geertz, jako antropologowie zawsze jesteśmy spóźnieni w stosunku do rzeczywistości, a ona jest zmienna, wielowymiarowa, złożona, wieloznaczna i niepewna (Burszta 1998: 177–178). Nasi rozmówcy nie są całkowicie statyczni w swoich poglądach. Kontakt z antropolożką również dla nich jest pewnym procesem.

Jak pisze James Clifford w jednej z najgłośniejszych książek ostatnich lat, *Kłopotach z kulturą*, jest wiele czynników, które sprawiają, że ani badacz, ani jego artykuły i książki, nie są obiektywne (Burszta 1998: 175). Oczywiście dokładałam wszelkich starań, by jak najbardziej obiektywnie przedstawić obserwowaną przez siebie rzeczywistość. Pewien stopień subiektywności jest jednak nieunikniony. Antropolog z racji specyfiki metod, jakimi się posługuje, jest w stanie poznać tylko określoną liczbę osób, przeprowadzić określoną liczbę wywiadów, poczynić ograniczoną ilość obserwacji. O tym, kogo spotka, z kim mu się uda porozmawiać, co zobaczy, decyduje w dużej mierze przypadek. Ponadto, jak zauważyła Kirsten Hastrup, obserwacja nigdy nie jest neutralna, spojrzenie zawsze kierowane jest z konkretnego punktu widzenia; „nie można patrzeć «znikąd»” (Hastrup 2008: 16). Znana sentencja Geertza brzmi: antropolog pisze. Przede wszystkim pisze. Wytwarza pewien obraz rzeczywistości, zawsze oscylujący gdzieś na granicy literackości. Wrażenie, jakie wytworzę u czytelnika na temat Gwinejczyków, zależy będzie w dużej mierze od umiejętności odtworzenia rzeczywistości słowami, ze wszystkimi wyzwaniem, jakie się z tym wiążą.





Fot. 1. Na targu w Bissau (wszystkie fotografie – M. Brzezińska, zrobione w latach 2010/2011, o ile nie zaznaczono inaczej).



Fot. 2. Uroczysty obiad w pierwszy dzień świąt Bożego Narodzenia w domu Beti, Bissau. Od lewej: Autorka, Beti, Adama M.