

FLYING AFRICANS. FORMOWANIE SIĘ TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ AFROAMERYKANÓW A NOWE RUCHY RELIGIJNE W AMERYCE

The theme of human aerial flight permeates the mythology of Black America. — pisze Lorna McDaniel w swoim artykule *The flying Africans: extent and strength of the myth in the Americas* (McDaniel, 1990, 28). W niniejszym artykule chciałabym przyrzeć się korzeniom tego mitu oraz pierwotnym obszarom jego występowania, a także scharakteryzować pokrótce związek tej narracji z formowaniem się tożsamości kulturowej Afroamerykanów na tle powstawania w Ameryce nowych ruchów religijnych. Przedmiotem moich rozważań będzie nie tyle sama narracja, ile okoliczności historyczne i kontekst etno-geograficzny jej powstania oraz warunki religijno-polityczne sprzyjające jej rozprzestrzenianiu się.

Ze względu na niedostatek materiałów źródłowych trudno ustalić, kiedy i gdzie dokładnie zrodziły się wśród czarnych społeczności Nowego Świata wierzenia dotyczące przemiany w ptaka i powrotu pod jego postacią do Afryki. McDaniel w cytowanym przeze mnie powyżej artykule zwraca uwagę, iż korzeni tej narracji szukać należy nie tylko na terenie dzisiejszych Stanów Zjednoczonych; dotyczy ona nieco szerszego obszaru obejmującego zarówno południowo-wschodnią część USA jak i północno-wschodnie regiony Ameryki Południowej, Antyle i basen Morza Karaibskiego, stamtąd bowiem pochodzą głównie podania, legendy, muzyka i poezja, a także materiały zebrane w latach trzydziestych ubiegłego wieku w ramach *Georgia Writer's Project* w pionierskich pracach pierwszych badaczy afroamerykańskiego folkloru wydanych w 1940 pod redakcją Mary Granger jako *Drums and Shadows: Survival Studies among the Georgia Coastal Negroes* (Granger, 1986).

Dzięki temu właśnie korpusowi tekstów oraz późniejszym, zbeletryzowanym wydaniom legend i Afro-amerykańskich opowieści ludowych (*folktales*) z wybrzeża Georgii przyjęło się kojarzyć mit *Flying Africans* z wydarzeniami, które miały miejsce w lecie 1803 roku u wybrzeża St. Simons Island, kiedy to grupa niewolników z plemienia Igbo¹ przetransportowana z Afryki na jednym ze statków, korzystając z nieuwagi handlarzy, zdołała popełnić tam zbiorowe samobójstwo.

Wszystkie fakty dotyczące tego wydarzenia pochodzą z zapisków właścicieli i handlarzy niewolników, ale większość historii jest trudna do odtworzenia. Pomimo iż w 1798 roku Georgia Constitution zakazała importu niewolników, wiosną 1803 roku do wybrzeży St. Simons Island przybił statek przewożący Afrykanów z plemienia Igbo, których handlarz William Mein sprzedał Jamesowi Couperowi (Powell, 2010, 253-280). Podczas podróży ze Skidaway do St. Simons Island członkowie plemienia Igbo wznieśli powstanie, które doprowadziło do śmierci nadzorca i dwóch żeglarzy, jednak zamiast ucieczki wybrali zbiorowe samobójstwo w wodach pobliskiej zatoki Dunbar Creek, w miejscu nazywanym teraz Igbo Landing.

Phillip Morgan w swoim artykule *Lowcountry Georgia and the Early Modern Atlantic World, 1733-1820* pisząc o sytuacji georgijskiej czarnej społeczności w tamtych latach mówi o szczególnej roli czczenia pamięci afrykańskich przodków. Nieustanna pamięć o przeszłości wpływa na żywotność legend i mitów, w tym także mitu *Flying Africans*, który zyskał na tamtych terenach szczególne znaczenie w związku z wydarzeniami z 1803 roku. Jak pisze Morgan:

Apparently, the inspiration for the story was a real-life event that took place around the turn of the century. It involved a group of Ibo (also known as Igbo) slaves brought illegally into Georgia; transported in an overcrowded coasting schooner, they rebelled. Some of them, it was claimed, drowned themselves in the expectation they would return to Africa. One story was that they turned into buzzards, took wing, and flew back across the Atlantic. In this way, the weak escaped the powerful clutches of the strong. Other versions were not connected to a drowning (Morgan, 2010, 13).

¹ Inne formy: Ibo, Ebo [przyp. E.B.]

W pamięci afroamerykańskiej społeczności, z którą wywiady przeprowadzali w latach trzydziestych członkowie Federal Writers' Project wydarzenie to przybiera duże znaczenie i przyjmuje bardzo wyraźne kształty.

W mojej refleksji nad mitem *Flying Africans* chciałabym jednak pójść nieco dalej, przychyłając się tym samym do stanowiska Kathariny Schramm i innych badaczy opowiadających się za tym, iż jego korzenie sięgają najprawdopodobniej samych początków niewolnictwa. Narracja ta, ideologicznie bardzo bliska późniejszemu *Panafrican Movement* zrodziła się jeszcze dawniej, w społeczeństwie niewolniczym, w którym, jak pisze amerykański badacz tej tematyki Ira Berlin w swojej książce *Pokolenia w niewoli*:

(...) właściciele niewolników stworzyli ideologię podległości, szukając legitymizacji swej władzy w prawach naturalnych albo boskich. Przybrała ona formę ideologii rasistowskiej, ponieważ niewolnictwo w Nowym Świecie zaczęto utożsamiać wyłącznie z ludźmi afrykańskiego pochodzenia (Berlin, 2010, 27).

Bezdyskusyjnie bunt Afrykanów niedaleko zatoki Dunbar Creek i związane z nim opowieści o tym, iż buntownicy nie utopili się w wodach zatoki, ale przemienili się w ptaki po to, by odlecieć z powrotem do Afryki, znacząco wpłynął na kształt, rozpowszechnianie się, popularność i żywotność tej narracji. Korzenie tej ostatniej sięgają jednak jeszcze głębiej.

Zdaniem Algirdasa Greimasa wraz z upływem czasu i osłabianiem się połączenia ze sferą sakralną mity ulegać mogą transformacji, przekształcając się w bajki, w których zachowana zostaje narracja i układ strukturalny symboli, bądź w legendy, kiedy to struktura mitu zostaje przeniesiona na wydarzenia historyczne i historia kształtowana jest na wzór mitu (Greimas, 2007). Podobnie może być również i w tym przypadku, kiedy to na wcześniejszą strukturę mityczną nałożone zostały późniejsze wydarzenia historyczne.

W kolejnych wiekach niewolnictwa, w miarę upływu czasu i zmian gospodarczo-ekonomicznych (takich jak rozwój gospodarki plantacyjnej, radykalnie od-

miennej formy produkcji towarów, która wymusiła także duże zmiany w organizacji społecznej) mających niebagatelny wpływ na pogorszenie się warunków pracy, a co za tym idzie obniżenie się statusu kulturowego zniewolonej ludności, zmieniała się także polityka dotycząca samej instytucji. Dlatego, jak pisze Berlin:

Śledząc wieki historii niewolnictwa Afrykanów i Afroamerykanów, należy pamiętać, że znaczenie miały zarówno moment dziejów, jak i miejsce. Geografia niewolniczego życia zmieniła się z upływem czasu. [...] Dopiero wojna domowa — podobnie jak w wypadku wielu innych aspektów życia w Ameryce — po raz pierwszy stworzyła wspólnotę doświadczeń Afroamerykanów (Berlin, 2010, 24).

To, co do czasu Wojny Secesyjnej² składało się na konstrukt społeczno-psychologiczny, który moglibyśmy nazwać „doświadczeniem niewolnictwa”, zależało więc od szerokości geograficznej, warunków klimatycznych, historii, nastrojów społecznych oraz szeregu innych czynników. Z tej przyczyny stosunkowo trudno jest naukowo mówić o amerykańskim niewolnictwie jako takim, bez odnośnienia się do konkretnych wydarzeń historycznych czy szerokości geograficznych.

Mimo to próba nakreślenia zarysu ogólnej sytuacji etnohistorycznej, która zrodziła interesującą mnie narrację wydaje się być w tym miejscu nieodzowna, chociażby z uwagi na fakt, iż jak pisze Ewa Nowicka, w swoim artykule *Sporne problemy w badaniach nad mitem*:

Myślenie mityczne znamionuje [...] znaczny stopień etnocentryzmu w tym sensie, iż brak jest w nim kategorii uniwersalnych, które stosowałyby się do wszystkich ludzi. Mit z założenia jest zespołem treści jednej kultury. Nie interesuje się porządkiem społecznym innych zbiorowości. Jako uzasadnienie społecznego porządku, instytucji i wzorów postępowania mity z natury rzeczy ograniczają swoje zainteresowania do danej zbiorowości, co nie znaczy

² Podobnego zdania jest amerykański socjolog Ron Eyeran, w którego pracy czytamy: The notion of a unique African American identity emerged in the post-Civil War period, after slavery had been abolished. zob. R. Eyeran, *Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity*, Cambridge 2011, s. 1.

oczywiście, że te same opowieści nie funkcjonują w innych zbiorowościach, już nie jako mity, ale jako świeckie bajki, zabawne historyjki bez sankcji sakralnej (Nowicka, 1984, 88-89).

Sytuacja, o której pisze Nowicka w zacytowanym powyżej fragmencie wydaje się bardzo dobrze odnosić do sytuacji narracji, która stała się przedmiotem niniejszego artykułu. Mit *Flying Africans* ma swoją genezę w określonych warunkach historyczno-społecznych: zrodził się w społeczeństwie niewolniczym (Berlin 2010, 19-35), najprawdopodobniej na południu dzisiejszych Stanów Zjednoczonych, gdzie jestem skłonna umiejscowić jej genezę, nie tylko ze względu na materiał etnograficzny zbierany tam na początku dwudziestego wieku, do którego będę się jeszcze odnosić, ale przede wszystkim z uwagi na fakt, iż jak pisze Berlin:

Preferencje plantatorów dla określonych nacji, więzi stworzone na statkach, a być może przypadkowa dominacja jednej grupy narodowej pozwalały poszczególnym afrykańskim kulturom odrodzić się w scenerii plantacji (Berlin, 2010, 84).

Okoliczności te, razem z początkowym oporem plantatorów wobec chrystianizacji niewolników, stworzyły odpowiednie warunki dla uformowania się mitu *Flying Africans*, którego poszczególne warianty opowiadające o zdolności Afrykanów i Afroamerykanów do przemiany w ptaki i powrotu do *domu* obecne są po dziś dzień w światowej literaturze i kulturze dzięki takim pisarzom jak Toni Morrison czy Alejo Carpentier.³

Mit stanowi pewien system, nadaje sens, a przy tym tworzy kulturę i przepaja myśli jej uczestników. Jego powstanie wiąże się z określonymi warunkami społeczno-gospodarczo-przyrodniczymi; stąd właśnie moje (oparte również na badaniach folklorystów) założenie, iż mit *Flying Africans* powstał i rozwinął się na Południu

³ Chodzi mi w szczególności o powieść Morrison *Song of Solomon* i powieść Carpentiera *El reino de este Mundo*, których polskie tytuły to *Pieśń Salomonowa* i *Królestwo z tego świata*. [przyp. E.B.]

USA. Sytuacja ta mogła nie mieć miejsca na Północy, chociażby dlatego, iż społeczeństwo niewolnicze nigdy w pełni się tam nie wykształciło (Berlin, 2010, 95), zaś

[...] posiadacze niewolników na Północy, w przeciwieństwie do ich kolegów dalej na południe, nie byli zainteresowani tworzeniem się autochtonicznej ludności niewolniczej. Z ich punktu widzenia niewygody i koszty dzielenia się z niewolnikami zatłoczonymi kwaterami przeważały nad zyskami płynącymi z samo odradzającej się siły roboczej (Berlin, 2010, 92).

W związku z tym posiadacze nie zachęcali swoich niewolników do wstępowania w związki, nie zapewniaли również rodzinom wspólnego miejsca zamieszkania, a przeciwnie: rutynowo rozdzielali żony i mężów, dzieci i rodziców, a także niechętnie przyznawali im prawo do odwiedzin. Jak pisze Berlin: *Na północy babcie i dziadkowie stali się zjawiskiem nieznanym większości ludzi pochodzenia afrykańskiego.* (Berlin, 2010, 92) Warunki te, z oczywistych powodów nie sprzyjają formowaniu się mitów „powrotu”, których jądro leży w kontakcie z przodkami.

Po 1810 roku z Kentucky i Tennessee zaczęto eksportować niewolników do innych stanów, co wiązało się z uchwaleniem przez Kongres w 1808 roku zakazu transatlantyckiego handlu niewolnikami. Jak pisze Berlin:

Wewnętrzny handel niewolnikami stał się obok produkcji na plantacjach największym biznesem na Południu i być może też biznesem najbardziej nowoczesnym, za sprawą nowych form transportu, sposobów finansowania oraz reklamy (Berlin, 2010, 161).

Wielkie masy ludności zmuszone były więc do migracji w inne szerokości geograficzne. Autor *Pokoleń w niewoli* określa tę sytuację mianem Drugiej Przeprawy Środkowej (*Second Middle Passage*), ponieważ dla niewolników stawała się ona niejednokrotnie podobnym horrorem, co sama *Middle Passage* — przeprawa przez Ocean Atlantycki z Afryki, do Nowego Świata. Przez kolejne pokolenia stosunek do kultury i tradycji zniewolonej ludności nie ulegał większym zmianom. Jak pisze

Junius P. Rodriguez w swoim artykule *African American Culture and Strategies for Survival*:

Much of slavery was premised on the notion that Africans or blacks born in the Americas who were enslaved had to be separated from any knowledge of a cultural past and indoctrinated in the understanding that only servitude and bondage were fitting conditions for persons of their rank and status. Plantations and farms served to educate in only the most punitive terms, so that the enslaved accepted the conditions in which they found themselves and dared not fashion any sort of cultural defense against the stifling burden of labor and the de-meaning sense of nothingness that slave status imposed on them (Rodriguez, 2007, 121).

Kupowani, sprzedawani, posiadani, niewolnicy postrzegani byli bardziej jak przedmioty niż osoby, zaś wszystkie mechanizmy instytucji niewolnictwa nastawione były na utrzymywanie ich pokornych i zastraszonych, po to, aby plantatorom łatwiej było nad nimi zapanować. Zdaniem Rodrigueza taki stan rzeczy mógł mieć miejsce jedynie wtedy, gdy niewolnicy pozbawieni byli własnej, odrębnej kultury:

This worldview of the masters could only be replicated in the hearts and minds of slaves if they were prevented from having a culture of their own that resisted all of these efforts and fashioned a spirit of hope in an otherwise hopeless world (Rodriguez, 2007, 121).

Jak pisze Rodriguez powstawanie nowych formacji kulturowych stanowi złożony proces, w którym czerpanie z przeszłości jest równie ważne jak odnoszenie się do terażniejszości po to, by stworzyć spójny światopogląd zakładający zarówno pewną ciągłość, jak również wprowadzający zmiany.

Kultura czarnych mieszkańców Afryki, pozbawionych swoich korzeni i przewiezionych siłą do Nowego Świata oraz ich potomków, nie miała szans na taki proces kształtowania się w sytuacji odcięcia od rodzin i przodków i rzucenia w nowe, straszne okoliczności. Według Rodrigueza formacja kulturowa wytworzona w takiej sytuacji stanowiła swoisty mechanizm radzenia sobie z rzeczywistością (*coping*

mechanism) i była naturalną odpowiedzią na dehumanizującą rzeczywistość, w jakiej przyszło im żyć. Wytworzenie własnej kultury stanowiło w tym wypadku próbę utrzymania jakiejś ciągłości (poprzez odwołania się do przeszłości i tradycji) oraz jedyną możliwą formę sprzeciwu wobec kultury białych. Stało się też jedynym obszarem niepodlegającym całkowitej kontroli z ich strony, pozwalając przy tym znośić brzemień, jakim było niewolnictwo. Jak pisze Rodriguez:

In a society where slaves owned little that was theirs, the sense that they owned their own culture was a powerful force that helped to create an alternative reality for the slave community. Living essentially in two worlds—one that was fashioned by the slave owners and imposed upon them and another that was formulated within their own hearts and minds—slaves found a way to endure the burden of slavery (Rodriguez, 2007, 122).

Z tej perspektywy doświadczenie niewolnictwa staje się rodzajem traumy kulturowej (*cultural trauma*). Według Piotra Sztompki mianem traumy możemy określić głębokie, negatywne konsekwencje zmian kulturowo-społecznych obejmujących wiele aspektów życia. Szczególnie traumatogenne będą tu zmiany gwałtowne i radykalne, *dotykające centralnych dla zbiorowości wartości, reguł czy przekonań* (Sztompka, 2003, 69). Okoliczności, które traumę wywołały mogą być różnorakie⁴, jednak jej efektem jest najczęściej dezorganizacja, dyslokacja i wytrącenie społeczeństwa ze stanu równowagi. Tkanką najwrażliwszą na traumatyczne doświadczenia jest kultura — stąd mówimy właśnie o *traumie kulturowej*.

W kontekście problemu niewolnictwa tym ostatnim pojęciem posługuje się profesor socjologii Uniwersytetu Yale Ron Eyermań w swojej książce *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. Jak pisze Eyermań we wstępie do książki:

⁴ Sztompka mówi tutaj o trzech poziomach: indywidualnej biografii, zbiorowości i — na poziomie makrosocjalnym — historii. Traumą historyczną będzie tu trauma wojny, kolonizacji, rewolucji. Więcej na ten temat zob. (Sztompka, 2003, 454-473). [przyp. E.B.]

The “trauma” in question is slavery, not as institution or even experience, but as collective memory, a form of remembrance that grounded the identity-formation of a people (Eyerman, 2011, 1).

Trauma kulturowa jest tu więc rozumiana jako swego rodzaju forma pamięci kolektywnej, której mechanizm znacząco różni się od mechanizmu traumy indywidualnej, ponieważ bierze udział w formowaniu się tożsamości zbiorowej i przetwarzaniu zbiorowej pamięci. Z jednej strony niewolnictwo jako wymuszone posłuszeństwo, subordynacja i całkowite poddanie się woli „pana” sprzyja rozpadowi zdominowanej grupy z drugiej zaś, w szerszej (również czasowo) perspektywie doprowadza do uformowania się nowej tożsamości opartej na „pamięci traumy”, która obejmie w ten sposób także kolejne pokolenia Afroamerykanów, nawet tych, którzy nie urodzili się w niewoli. W ten sposób niewolnictwo, czy raczej: pamięć niewolnictwa staje się jedną z podwalin nowej, odrębnej formacji kulturowej. Doświadczenie traumatyzujące jest tak silne kulturowo, iż nie pozwala wrócić do formacji sprzed jego doświadczenia, konieczne jest więc stworzenie nowej tożsamości, która zapewni nową przynależność.

Przenosząc refleksje Eyermana na grunt moich rozważań dotyczących mitu *Flying Africans*, powiedzieć można, że doświadczenie niewolnictwa zamyka Afrykanom i Afroamerykanom drogę do domu, oddziela ich od Afryki barierą, która znajdzie stosowne odzwierciedlenie również w samej treści mitu. Doświadczenie traumy niewolnictwa określiło czarną społeczność Ameryki tak silnie, że stało się formą *collective memory* — zbiorowej pamięci, zdolnej oddziaływać retrospektywnie na całą społeczność. Jak pisze Eyerman:

In this sense, slavery was traumatic in retrospect, and formed a “primal scene” which could, potentially, unite all “African Americans” in the United States, whether or not they had themselves been slaves or had any knowledge of or feeling for Africa. Slavery formed the root of an emergent collective identity through an equally emergent collective memory, one that signified and distinguished a race, a people, or a community depending on the level of abstraction and point of view being put forward (Eyerman, 2011, 1).

Doświadczenie niewolnictwa to doświadczenie konstytuujące nową tożsamość kulturową, razem z jej potencjałem, który w procesie formowania się tej tożsamości jest w stanie pomóc jednostkom osiągnąć samorozumienie, poprzez zmuszenie ich do autorefleksji nad własną kondycją i historią. Tożsamość, której etosowi odpowiada mit *Flying Africans*. O kolejnym etapie tej świadomości pisze Eyerman:

Once this consciousness has matured and become a political force, whites would be forced to recognize their own limitations and culpability, their own particularism. It was here that intellectuals would have a leading role to play, in the development of this racial consciousness, and in its transformation into a political force through organized collective action (Eyerman, 2011, 70-71).

Rozbicie kulturowe, utrata tradycyjnych plemiennych wartości oraz system zakazów i nakazów wprowadzonych przez posiadaczy złożyły się na specyficzny układ dzielący mieszkańców Ameryki na dwie, ostro odgródzone od siebie klasy: białych „panów” i czarnych niewolników. Pomimo takiego odseparowania (i dużego oporu ze strony posiadaczy) w miarę upływu czasu następowała chrystianizacja tych ostatnich.

Według Iry Berlina istotnym czynnikiem mającym wpływ na kształtowanie się tożsamości sprowadzanych do Ameryki niewolników był także negatywny stosunek misjonarzy chrześcijańskich do czarnoskórej ludności i jej „błuznierczych i nie-ludzkich” obrzędów religijnych czy praktyk poligamicznych (Berlin, 2010, 83-84). Mimo to, jak pisze Rodriguez, na południu dzisiejszych Stanów Zjednoczonych w okresie poprzedzającym wojnę secesyjną powszechny był pogląd, iż niewolnicy mający styczność z Chrześcijaństwem są bardziej pasywni i ulegli niż ci, których chrystianizować nie usiłowano, dlatego też plantatorzy zachęceni byli do „nawracania” niewolników, nie w trosce o ich Zbawienie, ale żeby poprawić wydajność pracy i ułatwić sobie zarządzanie plantacjami (Rodriguez, 2007, 124).

Niewolnicy początkowo opierali się chrystianizacji, jeśli jej próby były w ogóle podejmowane, z czasem sytuacja ta uległa jednak zmianom, nawet wtedy jednak siła

podziałów społecznych i odrębność klasy panów od klasy niewolników prowokowała ostre zaznaczenie religijnych odrębności.

Warunki te wywołały zapotrzebowanie na religię ucieczki o charakterze ekstatycznym, opartą na importowanych z Afryki elementach wierzeń Fonów, Jorubów i Mandingo (w późniejszym okresie także ludów Bantu) „ubranych” w katolicką liturgię. Zebrania nocne (*calendas*) przeistaczały się w praktyki kultowe, z doprowadzaniem się do stanu transowego przy wtórze bębnow (Szyjewski, 2008, 556).

— pisze Andrzej Szyjewski. Francuski *Le Code Noir* podpisany przez Ludwika XIV w 1682 roku i będący podstawową ustawą regulującą status niewolników żyjących na francuskich Antylach, a później również w Luizjanie (Chew, 2007, 230-231) otwarcie zakazywał jednak publicznego praktykowania religii innych od katolicyzmu, stąd we francuskich koloniach Nowego Świata spotkania religijne nabrały charakteru tajnych stowarzyszeń, gdzie *bębny traktowano jako świętość, a głos ich tłumiono wkopując w ziemię.* (Szyjewski, 2008, 556)

To właśnie wówczas wyłoniły się, według Szyjewskiego nowe autorytety religijne, zaś związki *calendas* dając jedyną możliwość na kontynuowanie tradycji afrykańskich zaczęły działać oficjalnie jako tak zwane koła wzajemnej pomocy *cabildo* i *combite*.

Do niewolników, którzy zdecydowali się na przyjęcie chrześcijaństwa przemawiały szczególnie starotestamentowe historie o niewoli egipskiej i Mojżeszu. Jak pisze Rodriguez:

The story of Moses, though muted to conform to the wishes of southern planters, found special meaning among the long-suffering bondsmen who were longing for liberation. In many respects, the messianic language of redemption found in the Christian message offered hope to those who awaited a better day and also inspired the urgency of action to seek justice in the face of ever-present evil. Depending on the reading of the gospels, one might find their redemption awaiting in the hereafter, or a more immediate day of judgment might await them (Rodriguez, 2007, 124).

Niewolnicy stali się zdaniem Rodrigueza szczególnie podatni na chrześcijańską ewangelizację, ponieważ sprawy wiary nie ograniczały się dla nich tylko i wyłącznie do udziału w nabożeństwach, ale odwoływały się także wprost do ich codziennego doświadczenia.

Dla rozwoju nowych ruchów religijnych będących synkretyzmami religii plemiennych (afrykańskich, nierzadko również z pewnymi komponentami indiańskimi) i chrześcijaństwa kluczowy stał się wiek XIX i zniesienie niewolnictwa, które rozbiło dualistyczną strukturę społeczną, o której mówiłam powyżej. W 1804 po rewolucji niewolników z francuskiej kolonii Saint-Domingue proklamowano niepodległość Haiti, w 1833 roku zniesiono niewolnictwo w koloniach brytyjskich, a w 1848 w koloniach francuskich, zaś w roku 1865 roku niewolnictwo na terenie USA zniósł trzynasta poprawka do Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Kraje Ameryki Południowej, oprócz Brazylii, gdzie parlament zniósł ostatecznie niewolnictwo w 1888 roku, znosiły niewolnictwo same w miarę uzyskiwania niepodległości: Chile w 1823 roku, Meksyk w 1829, Boliwia 1831, Urugwaj w 1842, Ekwador w 1851, Peru i Wenezuela w 1854, zaś na Kubie dokonał tego rząd hiszpański w 1880 roku. W konsekwencji tych wydarzeń większość byłych niewolników, opuściwszy plantacje, przeniosła się do miast. Jak pisze Szyjewski:

W tych warunkach religia musiała pozostać eskapistyczna. Były niewolnik pozostawiony sam sobie rychło lądował w grupie kultowej. Czas ten wykorzystwały najróżnorodniejsze misyjne ruchy amerykańskie na propagowanie swoich idei (Szyjewski, 2008, 567).

Zmiana statusu czarnej ludności wprowadziła zamęt w stosunkach pomiędzy wyzwolencami i ludźmi, którzy dotychczas znali ich tylko jako niewolników. Zaniepokojeni byli zarówno plantatorzy czy byli posiadacze, którym niełatwo było pogodzić się z nową sytuacją, jak i biali nieposiadający wcześniej niewolników, jako, że dystans pomiędzy czarnoskórymi a nimi uległ znacznemu zmniejszeniu. Naturalną niejako konsekwencją takiej sytuacji było narastanie wzajemnej wrogości, któ-

re skłoniło zarówno jednych jak i drugich do wycofania się w dwa osobne światy. Jak pisze Berlin:

Dla czarnych taka separacja stała się okazją, by odkryć na nowo swą szczególną historię i odzyskać wyjątkowe dziedzictwo. Niezależność kwater niewolników – ich odrębny język, muzyka, wierzenia, modele przywództwa – zaowocowała afro amerykańskimi szkołami, bractwami, stowarzyszeniami dobroczynnymi oraz, co najważniejsze, kościołami. Instytucje te wiodły przed wojną⁵ niepewny, często krótkotrwały żywot, albo, w przypadku kościołów dla białych i czarnych, spychały czarną ludność na podrzędną pozycję, którą nazwać by można co najwyżej obywatelstwem drugiej klasy (Berlin, 2010, 244)

Na terenie Stanów Zjednoczonych w sferze religijnej zachowała się jednak pewna ciągłość – powstałe po wyzwoleniu kościoły, podobnie jak odbudowywane rodziny czy nazwiska przybierane przez wyzwolenców, wywodziły się bezpośrednio z dawnego porządku, który oczyszczony został tylko z ograniczeń niewolnictwa. W ten sposób powielano znane sprzed wojny teologię i przynależność wyznaniową. Tymczasem od początku lat czterdziestych do połowy lat sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku na Jamajce rozwinął się czarny (tubylczy) baptyzm stawiający sobie obok celów religijnych także cele polityczno-społeczne, którego kulminacją stało się Wielkie Przebudzenie (*Great Awakening*) z roku 1861. Jego celem była rekonstrukcja łączności i więzi kulturowej pomiędzy czarnoskórymi mieszkańcami Afryki i Jamajki.

Pomiędzy innymi ruchami religijnymi w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku rozwinęła się również, silnie nawiązująca do praktyk i rytuałów afrykańskich *Pocomania*.

W kontekście tematu niniejszej pracy formacja ta wydaje się szczególnie interesująca, z uwagi na fakt, iż sprzężone z nią wierzenia i rytuały bardzo silnie zogniskowane są wokół mitu i dramatu regeneracji kulturowej, z jego centralną wiarą

⁵ Chodzi tu o Wojnę Secesyjną [przyp. E.B.]

w koegzystencję świata doczesnego i duchowego uniwersum przodków. Jak pisze Leslie R. James:

Milions of Africans were brought to the New World, including Jamaica, to work as slaves on the sugar plantations or estates that developed as the base of the modern industrial and economic system. Most of the slaves, who came from West Africa, carried their ancestral or traditional religious and cultural system with them across the Atlantic, and used it to develop new religious and cultural systems in response to the hardships and brutality of slavery and plantation life. Pocomania belongs to what is called Revivalism in Jamaican religions. Consequently, the terms "Revivalism", "Pocomania", "Kumina" and "Zionism" are frequently used to refer to various indigenous Jamaican religious traditions that bear similar features (James, 2009, 323).

Pocomania modyfikuje afrykańskie dziedzictwo przodków i dostosowuje je do kontekstu Jamajskiego przynosząc swoim wiernym uzdrowienie z kulturowej traumy niewolnictwa i utraty ojczyzny przodków. Kwestie tożsamości są tu nierozdzielnie splecione zagadnieniem duchowego dziedzictwa. Wiąż między żywymi i umarłymi przekłada się tu na związek pomiędzy teraz i dawniej, Jamajką i Afryką, stąd bardzo silna w tej formacji stała się idea, rozumianego zarówno fizycznie, duchowo jak i metaforycznie powrotu do Afryki, który może mieć miejsce również po śmierci.

Nieco później, bo w 1920 roku na samej Jamajce pojawia się, wywodzący się z kościoła metodystów bedwardyzm, którego nazwa wzięła się od nazwiska jego proroka Bedwarda, który ogłosił się drugim Chrystusem, dziesięć lat później zapoczątkowany został ruch Rastafari, zaś Bedward i Marcus Garvey (twórca podstawowych założeń rastafarianizmu) postrzegani są jako „Mojżesz i Aron” jamajskiego panafryanizmu. Świadomość wspólnego doświadczenia niewolnictwa, kolonialnego wyzysku i dominacji a także wszechobecny charakter rasizmu zmusiła czarną ludność USA, Karaibów i Afryki do uformowania wspólnego frontu. Frontem tym stał się *Pan-African Movement*.

Korzenie panafricanizmu są dla badaczy tak stare jak handel niewolnikami, ale w kategoriach zorganizowanego, samoświadomego ruchu rozpoczął się on w pierwszym dwudziestoleciu dwudziestego wieku na terenie byłych kolonii brytyjskich.⁶ Jako ideologię po raz pierwszy zdefiniował panafricanizm William du Bois ściśle wiążąc go z nacjonalizmem Afrykańskim i dążeniem narodów Afryki zarówno do społeczno-politycznego wyzwolenia, jak i do zjednoczenia całego kontynentu.

Idee panafricanistyczne miały swoje źródło w ruchach związanych z czarnym nacjonalizmem (*Black Nationalism*) najbardziej wyrazistym w latach dwudziestych dwudziestego wieku podczas tzw. Renesansu Harlemu (*Harlem Renaissance* – lata 20 i 30 dwudziestego wieku), kiedy to czarni twórcy, pisarze i muzycy używali swojego talentu jako możliwości ekspresji swojej kulturowej tożsamości. Jego odpryski znaleźć można również w twórczości artystów afroamerykańskich urodzonych w kolejnych dekadach, co świadczy o nośności i aktualności tych idei, czego przykładem może być zainspirowana ideą powrotu do źródeł (*return to the source*) twórczość Faith Ringgold z lat sześćdziesiątych, o której pisze Alma J. Billingslea-Brown, w swojej pracy *Crossing Borders Through Folklore: African American Women's Fiction & Art*:

The expression of *Africanité* and the idea of the “return to the source” in Ringgold’s work range from the conscious adaptation of African design patterns and the description of African textile techniques to the use of African mystical and cosmological beliefs. *The Wake and Resurrection of the Bicentennial Negro* (Figure 3) is a performance piece that draws on these mystical and cosmological beliefs. With masks and taped music as background, performers mime and dance the event of a black American wake that culminates in a uniquely African resurrection (Billingslea-Brown, 1999, 62).

⁶ Teren byłych kolonii francuskich zdominowała, wykształcona na początku lat trzydziestych we Francji, doktryna negritude, zakładająca powrót do, zmarginalizowanej i zdeprecjonowanej przez białych kolonialistów „murzyńskości” i postulująca separację cywilizacji afrykańskiej od innych przy równoczesnym głoszeniu haseł rasistowskich wobec kolonizatorów. [przyp. E.B.]

Solidarność czarnych mieszkańców Nowego Świata i Afryki wykreowana została przez etos współdzielonego doświadczenia opartego na tym samym kulturowym i historycznym dziedzictwie.

Essentially Pan-Africanism developed from consciousness into a movement that galvanized resistance against colonialism in Africa and worldwide racism by the mid-twentieth century (Adeleke, 2007, 193).

— pisze Tunde Adeleke. Ten sam etos przyczynił się do powstania i popularności narracji *Flying Africans*, jeszcze przed ukształtowaniem się na początku dwudziestego wieku samego ruchu panafrykańskiego. Korzenie panafrykanizmu i mitu *Flying Africans* są tożsame, bo interesująca mnie opowieść podobnie jak *Pan-African Movement* ma swoje źródło w przekonaniu o duchowej łączności czarnych mieszkańców Nowego Świata z Afryką. Przekonanie to zaznacza się silnie już niemal u samych początków niewolnictwa. Jak pisze Katharina Schramm, omawiając dzieje formowania się wśród niewolników nowej afroamerykańskiej tożsamości:

If Africa was acknowledged in this cultural universe, the continent often featured as a spiritual or metaphysical entity. In songs and, above all, in the emergent religious culture of Blacks, Africa served as a point of reference to which the slaves' hopes for redemption could be attached. The biblical prophecy "Princes shall come out of Egypt; Ethiopia [standing for Africa as a whole] shall soon stretch her hands unto God! (Psalms 68.31) became an important means of self-assurance, because it entailed the promise of an end of suffering and the belief in cultural resurrection (Schramm, 2010, 39).

Schramm pisząc o panafrykanizmie nazywa go „powrotem do domu” — *Homecoming*, zastrzegając przy tym, iż stał się on na przestrzeni czasu ideologią mającą bardzo duży potencjał zarówno w jednoczeniu jak i dzieleniu ludzi w swoich haśłach „powrotu” i „wyzwolenia Afryki, czarnego kapitalizmu etc. operując kategorią Afryki jednolitej i (w różnych znaczeniach) homogenicznej; a więc nierzeczywistej. Autorka *African Homecoming...* zajmuje się w swojej książce kwestia-

mi ideologiczno-politycznymi, podkreślając równocześnie, w rozdziale podsumowującym, iż tytułowy „powrót do domu” jest fenomenem o bardzo długiej historii. W ten sposób zataczamy koło, po raz trzeci wracając do wspomnianego przeze mnie mitu *Flying Africans*, na którego powiązanie z ideologią panafrykańską wskazuje także sama Schramm:

However, homecoming is a phenomenon with a long history. It has its roots in the myths of the “flying Africans”⁷ who were said to return home after death in bondage, and it found an expression in the first attempts of freed slaves to resettle on the African continent (Schramm, 210, 245).

Istotność tej narracji dla kształtowania się tożsamości etnicznej Afroamerykanów jest więc nie do przecenienia, ponieważ zawiera ona w sobie jedną z najbardziej kluczowych dla amerykańskiej czarnej diaspory idei. Jej znaczenie pogłębia ustna forma — w niepiśmiennej społeczności oddziaływanie przekazów oralnych ma kapitalne znaczenie, zaś potencjał mitu i podania ludowego (*folktale*) jest w takich okolicznościach fundamentalny dla pozostawania w żywym kontakcie z przeszłością.⁸ Jak pisze Rodriguez:

One of the strongest cultural elements within the slave community was the power of story to convey message and meaning while preserving the historical association with a remembered past. Among peoples who were largely illiterate, the use of story to convey knowledge and institutional history was quite powerful. Use of the oral tradition permitted the

⁷ Podkreślenie moje [przyp. E.B]

⁸ Warto w tym miejscu odnieść się do rozważań Derridy dotyczących opozycji mowy i języka pisanego. Autor *Marginesów filozofii* wychodzi od pierwotnej, zapomnianej już ambiwalencji greckiego słowa *farmakon*, które stosuje Platon do określenia, czym jest pismo. Pismo jest farmakonem — trucizną i lekarstwem jednocześnie. Ma być lekarstwem na pamięć, ale tak naprawdę jest trucizną, bo to co zapisane, nie musi być pamiętane. Tekst zapamiętany oddziałuje inaczej niż tekst zapisany. Pismo to proteza pamięci — pomaga, ale odcina od pełni możliwości i działa wbrew naturze (Derrida, 1992, 39-61).

transgenerational migration of ideas and beliefs to occur, so that younger generations of slaves might have some connection with a dynamic, albeit distant, past (Rodriguez 2007, 124).

Opowieść o *Flying Africans* ma więc wielki potencjał mogący spoić afrykańską przeszłość z amerykańską teraźniejszością, ideologię panafrykańską z medycyną ludową i wudu. Mimo jej przemożnego wpływu na współczesną kulturę (jest to motyw wyraźnie występujący w muzyce wywodzącej się od *Negro spirituals*), a także literaturę dla dorosłych (wspomniani przeze mnie powyżej Morrison i Carpentier to tylko dwoje z szerokiego grona prozaików odwołujących się wprost do tego mitu) oraz literaturę dziecięcą i baśnie jest to temat wciąż nie do końca przebadany i prawie zupełnie nieznan polskiemu odbiorcy.

Ogromny potencjał tej, wciąż niedostatecznie zbadanej, narracji ma tutaj kluczowe znaczenie — poprzez swoją obecność w powieściach tłumaczonych na wiele języków, znanych i cenionych na autorów stał się on istotną częścią światowego dziedzictwa kulturalnego. Jego nieeuropejska geneza jest o tyle istotna, że stanowi odbicie „innego porządku” i nie pozwala interpretować go w kategoriach, które chciałby narzucić umysł europocentrycznego odbiorcy. Jak zauważa Toni Morrison w wywiadzie dla *New Republic* z 1981 roku:

I think the myths are misunderstood now because we are not talking to each other the way I was spoken to when I was growing up in a very small town. You knew everything in that little microcosm. But we don't live where we were born (...). So the myths get forgotten. Or they may not have been looked at carefully. Let me give you an example: the flying myth in *Song of Solomon*. If it means Icarus to some readers, fine; I want to take credit for that. But my meaning is specific: it is about black people who could fly. That was always part of the folklore of my life; flying was one of our gifts. I don't care how silly it may seem. It is everywhere—people used to talk about it, it's in the spirituals and gospels.” (LeClair, 1994, 122)

Chodzi tu o coś więcej niż historia Ikara. Odwołując się do narracji *Flying Africans* wprowadza Toni Morrison do kanonu światowej literatury pewną konkretną narrację mającą swoje korzenie w wierzeniach i opowieściach amerykańskiej czarnej

diaspory, różniącą się od greckiego mitu także tym, iż jest ona żywa, prawdziwa. W dobie światowego społeczeństwa transfer pewnych treści kulturowych w różne zakątki świata jest tylko kwestią czasu, stąd narracja ta rozprzestrzeniła się daleko poza miejsce swojego pochodzenia i pierwotnego występowania. Mimo to jej sens jest od nich nieodłączny; by móc go zrozumieć należy sięgnąć do miejsc i sytuacji tworzących samą opowieść, którą teraz, dziesięć lat po wyróżnieniu Morrison Literacką Nagrodą Nobla, jesteśmy skłonni uznać za „naszą”.

Jedyną znaną mi polską badaczką tej tematyki, a w szczególności jej literackich przejawów, jest dr hab. Katarzyna Mroczkowska-Brand, której pragnę serdecznie podziękować za pomoc i inspirację do napisania niniejszego artykułu.

Bibliografia:

- Billingslea-Brown, Alma Jean; 1999, *Crossing Borders Through Folklore: African American Women's Fiction & Art*, Columbia: University of Missouri
- Berlin, Ira; 2010, *Pokolenia w niewoli*, Warszawa: PIW
- Eyerman, Ron; 2011, *Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity*, Cambridge: Cambridge University Press
- Greimas, Algirdas; 2007, *O bogach i ludziach*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki
- James, Leslie R.; 2009, *Pocomania. Historical development*; w: Anthony B. Pinn, Stephen C. Finley, Torin Alexander (red.), *African American religious Cultures*, Santa Barbara: ABC-CLIO, ss. 322-330
- LeClair, Thomas; 1994, *The Language Must Not Sweat: A Conversation with Toni Morrison*; w: Danielle K. Gurthie (red.), *Conversations With Toni Morrison*, Jackson: University Press of Mississippi, ss. 119-125
- McDaniel, Lorna; 1990, *The Flying Africans: extent and strength of the myth in the Americas*; w: *New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids*, vol. 64 part 1/2, ss. 28-40
- Morgan, Philip; 2010, *Lowcountry Georgia and the Early Modern Atlantic World*; w: Philip Morgan (red.), *African American Life in the Georgia Lowcountry: The Atlantic World and the Gullah Geechee (Race in the Atlantic World, 1700-1900)*, Athens: University of Georgia Press, ss. 13-47

- Nowicka, Ewa; 1984, Sporne problemy w badaniach nad mitem; w: *Kultura i społeczeństwo*, vol 28, part 3, ss. 87-101
- Powell, Timothy; 2010, *Summoning the Ancestors. The Flying Africans Story and Its Enduring legacy*; w: Philip Morgan (red.), *African American Life in the Georgia Lowcountry: The Atlantic World and the Gullah Geechee (Race in the Atlantic World, 1700-1900)*, Athens: University of Georgia Press, ss. 253-280
- Rodriguez, Junius P., 2007, *Slavery in the United States. A social, political and historical encyclopedia*, Oxford: ABC-CLIO
- Schramm, Katharina; 2010, *African Homecoming: Pan-African Ideology and Contested Heritage*, Walnut Creek: Left Coast Press
- Sztompka, Piotr; 2003, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków: Znak
- Szyjewski, Andrzej; 2001, *Etnologia religii*, Kraków: Nomos