

Magdalena Brzezińska<sup>1</sup>

## Kreolizacja czy homogenizacja? Język kreolski, wieloetniczność i konstruowanie tożsamości nowoczesnej w Gwinei Bissau

Tożsamość nowoczesna we współczesnej Gwinei Bissau konstruowana jest w myśl idei nowoczesności. W tekście tym analizuję, jak konstruowana jest ona w obszarze języka kreolskiego Gwinei Bissau (kriol), gwinejskiej muzyki tworzonej w języku kreolskim i powiązanych z nią form kultury popularnej: pokazów playback. Stawiam zarazem pytanie, w jaki sposób w erze globalizacji w procesach tych przebiega synteza zachodnich/globalnych form kulturowych z lokalnymi: na ile zachodzi tu homogenizacja kulturowa, a na ile kreolizacja. Idea nowoczesności powoduje społeczną polaryzację: lokalna tożsamość nowoczesna Gwinejczyków konstruowana jest przede wszystkim jako tożsamość „ludzi z miasta” w kontraście do świata wioski. Z drugiej strony zasadniczym punktem odniesienia dla tej dychotomii jest Zachód symbolizujący najwyższą nowoczesność. Przy tym nieodłącznym aspektem życia w postkolonialnym mieście jest wieloetniczność, a wyzwaniem – budowanie wspólnej kultury i tożsamości narodowej Gwinejczyków. Czynniki te powodują określony kierunek przekształceń kulturowych, które – w różnym stopniu – charakteryzuje zarówno kreolizacja, jak i homogenizacja w kierunku modelu europejskiego. Przekształcenia te to m.in.: kontrastowanie miejskiej formy języka kreolskiego z wiejską, wypieranie rodzimych języków etnicznych oraz wtórne sportugalszczenie kreolskiego (dekreolizacja), traktowane jako unowocześnienie. W obszarze muzyki to kreolizacja i kreatywne przystosowanie zachodnich form kulturowych do lokalnych treści, a w popularnych przedstawieniach – imitacja wobec kultury popularnej Zachodu. Tam gdzie największą rolę odgrywa element naśladownictwa, przyświeca mu jednak lokalny cel: budowanie wspólnej kultury gwinejskiej – miejskiej, wieloetnicznej, narodowej. Zarówno więc w procesie kreolizacji, jak i kulturowej homogenizacji konstruowana jest w efekcie lokalna tożsamość nowoczesna<sup>2</sup>.

**Słowa kluczowe:** język kreolski, kriol, kreolizacja, wieloetniczność, globalizacja, nowoczesność, Gwinea Bissau

<sup>1</sup> Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii i Socjologii, magdalena.brzezinska@ug.edu.pl.

<sup>2</sup> Niniejsza praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2015/17/D/HS3/03140 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

### Creolization or homogenization? Creole language, multiethnicity and constructing modern identity in Guinea-Bissau

The modern identity in Guinea-Bissau is constructed drawing on the idea of modernity. In this text I analyse how it is constructed in the area of Kriol, the Creole language of Guinea-Bissau, Guinean music created in Kriol and in popular cultural forms associated with it: 'playback' shows. At the same time I pose a question of how, in the era of globalization, Western/global cultural forms are synthesized with the local ones in these processes: to what extent it is through cultural homogenization and to what extent through creolization. The idea of modernity leads to social polarization: the local modern identity is constructed by Guineans as the identity of the "town people" above all, in contrast to the world of the village. On the other hand, the crucial point of reference for this dichotomy is the West, which symbolizes the greatest modernity. Additionally, an indispensable aspect of life in a postcolonial town or city is its multiethnicity, and shaping a common culture and national Guinean identity is a challenge. These factors determine the direction of cultural transformations which – in varying degrees – are characterized by both creolization and homogenization towards the European model. These transformations include contrasting the urban form of Kriol with the rural ones, ousting native ethnic languages as well the secondary 'portugalization' of Kriol (decreolization), regarded as its modernization. In the area of music they include creative appropriation of Western cultural forms to local contents and in popular performances – imitation of popular culture of the West. Where imitation plays the greatest role, however, it is employed for the realization of a local goal: of building a common Guinean culture – urban, multiethnic and national. Effectively, the local modern identity is constructed both in the process of creolization and cultural homogenization.

**Keywords:** Creole language, Kriol, creolization, multiethnicity, globalization, modernity, Guinea-Bissau

## Wstęp

Wraz z nastaniem globalizacji dla antropologii kluczowe stało się następujące pytanie: jaki wpływ będzie miał wzmożony charakter globalnych powiązań na lokalną różnorodność kultur? Czy ostatecznie sprawdzi się ponura prognoza Lévi-Straussa o smutnym końcu tropików? Czy dojdzie do globalnego ujednoczenia kultur? Mimo że do pewnego momentu globalizacja wydawała się równoznaczna z westernizacją, w odpowiedzi na te pytania większość antropologów od lat 90. XX w. zajęła się dowodzeniem, że wzrost kontaktów nie pociąga za sobą koniecznie homogenizacji w kierunku jednego – zachodniego – modelu kulturowego. Przeciwnie, wskazano na to, że wszędzie zachodzi szybka indygenizacja sił przenikających z rozmaitych metropolii (Appadurai 2005: 50), a w efekcie na całym świecie powstają nowe syntezы form kulturowych (Burszta 1998: 158).

Od tego czasu pojawiło się wiele nowych określeń na różne formy kontaktu i kulturowego stapiania się: akulturacja, synkretyzm, synergia, hybrydowość,

kreolizacja, krzyżowanie się (Hannerz 2006: 565), indygenizacja, tradycja wynaleziona (Burszta 1998: 158), neotradycja i *bricolage* (Gray 1996: 1144) – to tylko część z nich. Badacze dostarczyli wiele dowodów na opór i kreatywność kultur lokalnych, które przystosowują wpływy zachodniej kultury do własnych warunków i potrzeb (Herzfeld 2004: 428; Kuligowski 2007). Zwrócili uwagę, że mieszanie i stapianie się kultur w efekcie tworzy nową jakość: „hybrydowość”, kulturę „skreolizowaną” (Hannerz 2006: 565), co zamiast prowadzić do homogenizacji kultury na skalę globalną, „zastępuje jedno zróżnicowanie innym” (Hannerz 2000: 24–25). W takim ujęciu lokalność odnosi triumf nad wpływami globalnymi/zachodnimi. Perspektywa ta pozwala na bardziej optymistyczną niż wcześniej ocenę procesów globalizacyjnych, powstaje jednak pytanie: czy chcąc oddać istotę zmian kulturowych, zachodzących dziś na świecie, rzeczywiście można zaprzeczyć postępującej kulturowej homogenizacji?

Ważnym przesunięciem w badaniu kultur, jakie pociągnęła za sobą perspektywa naszkicowana powyżej, była zmiana postrzegania lokalności. Mianowicie wysunięto postulat wyjścia „poza ściśle zlokalizowane formy i istoty kultury” (Appadurai 2005: 70). Obecnie w antropologii „kultura» przestaje być ujmowana jako wyraźnie wyodrębniona całość” (Kempny, Nowicka, red., 2004: 11). Nie traktuje się więc już dziś lokalnych kultur jako osobnych, autonomicznych bytów, ale jako elementy „systemu światowego”, jednej, globalnie pojętej i podlegającej kreolizacji kultury (Hannerz 2004: 291).

Amerykańsko-ghański teoretyk kultury, Anthony Appiah (1991: 354), stwierdził w odniesieniu do wielorakich wzajemnych wpływów kulturowych, z jakimi mamy obecnie do czynienia, że „wszyscy jesteście już sobą wzajemnie skażeni”. W dzisiejszym świecie wszyscy podlegamy kreolizacji (Kempny, Nowicka 2004: 298). Badacze współczesnej Afryki od dawna starają się osiągnąć bardziej złożone rozumienie spadku europejskiego kolonializmu niż to, jakie zakładają sztywne kategorie tradycyjne/nowoczesne, kolonizator/kolonizowany, ja/inny (Gray 1996: 1144). Postulują, by zajmując się Afryką postkolonialną, odrzucić pojęcie kolonizacji świadomości (Gable 1995). Czy wobec tego nieadekwatne jest już dziś mówić o naśladownictwie, mimesis wobec kultury Zachodu? Czy wystarczy uznać, że jeśli chodzi o kultury, wszyscy „jesteśmy sobą skażeni” i wywieramy na siebie nawzajem wpływ?

Sposób, w jaki mieszkańcy Gwinei Bissau, niewielkiego afrykańskiego kraju, czerpią z form kulturowych Europy i Ameryki Północnej, wiąże się nieodłącznie z wywodzącą się z Zachodu ideą nowoczesności. Wpisuje się zarazem w szersze zjawisko, jakim jest proces konstruowania lokalnej tożsamości. Mimo że koncepcja nowoczesności została dziś już w dużej mierze zarzucona jako narzędzie analityczne nauk społecznych, to jednak idea nowoczesności okazała się niezmiernie wpływowa w potocznych dyskursach – nie tylko w społeczeństwach Zachodu, ale

i w miejscach najbardziej od niego odległych czy marginalnych (Bordonaro 2007: 37; Ferguson 1999: 84).

Pojęcie bycia nowoczesnym, stawania się nowoczesnym, aspiracje do bycia nowoczesnym – to dziś namacalna i potężna ideologia na całym świecie. To, słowami Bruce’a Knaufta, „ideologia aspiracji” (Bordonaro 2007: 38). Na Gwinejczyków już od czasów kolonialnych oddziaływała silnie ideologia postępu i „cywilizowania”, zastąpiona później przez ideologię „rozwoju”, szerzoną i wpływową aż po czasy współczesne (Bordonaro 2007: 88–93, 109–116; Brzezińska 2017: 53–63). Gwinejczycy postrzegają dziś zarówno miejscową rzeczywistość gospodarczą i społeczno-kulturową, jak i swoje miejsce w świecie przez pryzmat ideologii rozwoju i związanej z nią idei nowoczesności. Idee te dostarczają kategorii, za pomocą których buduje się lokalne tożsamości, odnosząc poszczególne osoby i miejsca do Zachodu (Brzezińska 2007: 245–342; por. Herzfeld 2004: 227).

Mimo że „nowoczesność” w dużej mierze jest społecznym mitem – to narracja o wielkiej mocy przekonywania, znacznie większej niż jakakolwiek prawda, którą zawiera – nie znaczy to jednak, że nie wywołuje realnych faktów społecznych. To narracja dychotomiczna, która wytwarza prawdziwe spolaryzowane środowisko społeczne (Bordonaro 2007: 39). Badania Jamesa Fergusona w Zambii i Ulfa Hannerza w Nigerii pokazują, jak narracja o nowoczesności stała się w tych miejscach lokalnym językiem i powoduje podział na „nowoczesnych” mieszkańców miast i „zacofanych” wieśniaków, na miejską kulturę popularną kontrastowaną pogardliwie z „buszem” (Ferguson 1999: 84; Hannerz 2004: 295). W ten sposób idea nowoczesności tworzy społeczne tożsamości, kategorie binarne i różnice w prestiżu – powoduje społeczną polaryzację. Podobnie w Gwinei Bissau dostarcza kategorii, za pomocą których konstruuje się lokalną tożsamość nowoczesną, czyli status „ludzi z miasta” w kontraście do „ludzi z wiosek” (Bordonaro 2007: 57–69; Brzezińska 2007: 245–342; Einarsdóttir 2004: 10; Gable 1995: 245).

W kontekście naszkicowanych powyżej zjawisk rodzą się więc pytania o to, w jaki sposób w procesie konstruowania tożsamości nowoczesnej w Gwinei Bissau przebiega synteza europejskich/zachodnich (czy też globalnych) form kulturowych z lokalnymi. Na ile odbywa się to przez twórczą fuzję, a na ile przez imitację? Czy zachodzi tu kreolizacja i w wyniku ścisłego splatania elementów afrykańskich z europejskimi wyłania się nowa jakość? Czy może jest to proces swobodnego i dość przypadkowego łączenia elementów, jakie sugeruje *bricolage*? Czy też widoczna jest tu raczej hegemonia kulturowej metropolii euroamerykańskiej skutkująca homogenizacją? I wreszcie, w jakich kategoriach sami Gwinejczycy postrzegają tę syntezę lub (jednak) wpływ kulturowy Zachodu? Celem tego tekstu jest zbadanie, jak powyższe procesy dokonują się w obszarze języka kreolskiego, używanego współcześnie w Gwinei Bissau oraz w ramach kształtowania kultury i tożsamości wieloetnicznej i zarazem narodowej Gwinejczyków.

Tekst oparty jest na materiałach zebranych w czasie długotrwałych badań terenowych prowadzonych przeze mnie w Gwinei Bissau w latach 2002, 2010–2011, 2016 i 2017 w środowisku miejskim i półmiejskim: w Bissorã, Canchungo i Bissau w Gwinei Bissau. Pracowałam przy użyciu antropologicznych metod badań terenowych – za pomocą obserwacji uczestniczącej oraz rozmów, wywiadów swobodnych i na wespół ustrukturyzowanych.

Najpierw zarysuję kontekst społeczno-kulturowy, historyczny i polityczny, w jakim konstruuje się dzisiejszą tożsamość nowoczesną Gwinejczyków, następnie przedstawię bliżej dychotomię wioski i miasta. Poddam analizie takie składniki tożsamości nowoczesnej jak świadomość ponadetniczna i tożsamość narodowa. Dalej skupię się bardziej szczegółowo na kwestiach związanych z językiem kreolskim, a dodatkowo z muzyką kreolską i przedstawieniami muzycznymi, które ją wykorzystują, jako obszarach konstruowania gwinejskiej tożsamości nowoczesnej.

## Kontekst polityczno-kulturowy

Republika Gwinei Bissau położona jest na wybrzeżu Afryki Zachodniej. Znaczna część tego państwa to obszary z gęstą siecią rzek i porośnięte lasami namorzynowymi, wewnątrz kraju zaś porasta sawanna. Gospodarka opiera się głównie na rolnictwie i rybołówstwie. Jest to państwo bardzo zróżnicowane etnicznie, około 1,6 miliona mieszkańców należy do blisko 25 grup etnicznych (nie ma zgody co do ich dokładnej liczby), a każda posługuje się własnym językiem lub dialektem (Einarsdóttir 2004: 8). Cztery największe grupy to Balanta (30% ludności), Fula (20%), Mandżako (14%) i Mandinka (13%), które łącznie stanowią ponad 75% całej populacji kraju. Inne dość liczne grupy to Papel, Bidżago, Mankania, Biafada, Felupe, Nalu i Baiote, a najmniejsze to m.in. Susu i Mansuanka. Około 1% stanowi ludność afroeuropejska (Einarsdóttir 2004: 8; Temudo 2008: 245). Kraj ten jest zróżnicowany kulturowo i religijnie. Wśród jego mieszkańców jest zarówno duża liczba muzułmanów, chrześcijan, jak wyznawców religii rodzimych.

Przed przybyciem na te tereny Europejczyków miejscowe społeczności miały różnorodną organizację polityczną. Niektóre (Balantowie) w ogóle nie miały scentralizowanej władzy, tworzyły (i tworzą do dziś) społeczności akefaliczne (bezwodzowskie), gdzie najwyższymi autorytetami są głowy rodzin. Inne (Mandinkowie, Mandżakowie, Papele) były zorganizowane w małe wodzostwa. Miały one cechy mikropaństw: część z nich (Mandżakowie, Papele) na przestrzeni co najmniej trzech stuleci łączyła się w obronne konfederacje – królestwa, w których wodzowie uznawali zwierzchnictwo jednego z nich (króla). Wodzostwa Mandinków były pozostałością po średniowiecznym Imperium Mali (Carvalho 2002: 96–97; Einarsdóttir 2004: 12; Małowist 1992: 122–123).

Na tak różnorodne etnicznie i kulturowo tereny pod koniec XV w. zaczęli docierać Europejczycy. Byli to Portugalczycy przyplływający z pierwszymi zamorskimi wyprawami handlowymi: poszukiwacze przygód i złota, skazańcy, potem kupcy, z których część z czasem osiedliła się w niewielkich społecznościach, pośrednicząc w handlu między Portugalską Koroną a mieszkańcami regionu. Asymilując się, stawali się Afro-Portugalczycami, którzy łączyli kultury obu światów. To w tych kontaktach zaczął wykształcać się język kreolski, powstały ze zmieszania języka portugalskiego z rdzennymi językami afrykańskimi (Einarsdóttir 2004: 13; Nowak 1996: 779–781).

Gdy pod koniec XIX w. mocarstwa europejskie przystąpiły do kolonialnego podboju Afryki, z partnerów handlowych, zależnych od miejscowych społeczności i ich władców, Portugalczycy stali się agresorami. Brutalnie stłamsili miejscową ludność w serii kampanii pacyfikacyjnych, których krwawa kulminacja przypadła na lata 1913–1915. Okres kolonialny miał dla mieszkańców Gwinei Portugalskiej poważne i dalekosiężne skutki. Portugalczycy mieli eksploatacyjne podejście do swoich kolonii. Ich celem było przekształcenie miejscowej gospodarki w sposób jak najbardziej korzystny dla portugalskiego imperium. W Gwinei stworzono więc takie struktury państwowe, które umożliwiały wąskiej grupie elit wyzysk większości mieszkańców kraju. Prowadziło to do alienacji mieszkańców od władzy i państwa, utrzymującej się w Gwinei Bissau do czasów współczesnych.

Opresyjne rządy kolonialne stwarzały miejscowym rolnikom i handlarzom trudne warunki do życia, w tym okresie utrwaliły się więc takie strategie działania jak przemyt towarów za granicę oraz emigracja. Mimo że Portugalczycy nie inwestowali w Gwineę, głosili rozbudowaną retorykę postępu i „cywilizowania”, której kontynuacją w okresie postkolonialnym stał się dyskurs „rozwoju” i idea nowoczesności, bardzo wpływowe do dziś. Rządy kolonialne zakończyły się wyczerpującą, destruktywną dla gospodarki i najdłuższą na kontynencie afrykańskim, bo trzynastoletnią wojną o niepodległość (1963–1974). To w czasie tej wojny narodowowyzwoleńczej, wymagającej zjednoczonych wysiłków wieloetnicznej ludności, upowszechnił się język kreolski, który stał się lingua franca regionu. Portugalczycy, porzucając ostatecznie kolonię, nie przygotowali nowo powstających państw do rządów demokratycznych. Pozostawili po sobie po prostu kolonialne wzorce władzy, przejęte następnie przez miejscowe elity (Bordonaro 2007: 76–98; Carvalho 2002: 97–99; Chabal 1983: 16–17, 68; Einarsdóttir 2004: 14–15, Galli 1995).

Okres postkolonialny Gwinei Bissau, mimo że pod rządami przywódców walki o niepodległość początki były obiecujące, zdominowała wkrótce ponad dwudziestoletnia dyktatura generała Nino Viery. W 1998 r. przez kraj przetoczyła się wojna domowa. W ciągu dwóch następnych dekad dokonano licznych zamachów i przetasowań rządów, co przyczyniło się do gospodarczej katastrofy kraju. Jak uważa wielu badaczy, reformy neoliberalne gospodarki, narzucone przez Międzynarodowy

Fundusz Walutowy, na dłuższą metę również miały negatywne skutki, powodując ubożenie większości, rosnącą niepewność gospodarczą i marginalizację gwinejskiej gospodarki, podobnie jak to się stało w wielu innych państwach afrykańskich (Bordonaro 2007: 206–211; Gaibazzi 2015: 229; Ferguson 2006).

Gwinea Bissau należy dziś do najbiedniejszych krajów świata, a przez politologów zaliczana jest do państw upadłych (*failed states*). Wśród Gwinejczyków utrzymuje się poczucie głębokiej alienacji wobec państwa, powszechna jest do głębi jego krytyka i pragnienie emigracji na Zachód (Bordonaro 2007: 117–118, 124, 206–211; Chabal 1983: 166–168; Einarsdóttir 2004: 10–15; Galli 1995).

### Konstruowanie gwinejskiej tożsamości nowoczesnej – miejskiej, wieloetnicznej, narodowej

Kluczowym zabiegiem w procesie konstruowania tożsamości nowoczesnej jest polaryzacja środowiska społecznego poprzez konstruowanie kategorii binarnych ludzi z miasta (*jinti di prasa*) i ludzi z wiosek (*jinti di tabanka*) oraz przez budowanie radykalnych różnic w prestiżu i statusie społecznym między nimi. Rozróżnienie na *jinti di prasa* i *jinti di tabanka* jest jednym z najwyraźniejszych podziałów społecznych we współczesnej Gwinei Bissau i odpowiada podziałowi na nowoczesnych i zacofanych (Brzezińska 2017: 235–254; por. Bordonaro 2007: 57–75; Einarsdóttir 2004: 10). Miastowi odcinają się od wieśniaków, podkreślając różnice między sobą a nimi pod każdym względem – od ubioru i stopnia higieny osobistej, przez sposób spania i rodzaj spożywanych potraw, aż po mentalność i zrozumienie dla takich wartości jak rozwój i edukacja. Tożsamość nowoczesna we współczesnej Gwinei Bissau konstruowana jest więc przede wszystkim jako tożsamość miejska w kontraście do świata wioski.

Zasadniczy punkt odniesienia dla porównań czynionych między wieśniakami a mieszkańcami miast stanowi też Europa (lub też Zachód jako całość). Dlatego dychotomia miasta i wioski nie w pełni tłumaczy tożsamości społeczne we współczesnej Gwinei Bissau: jest to raczej układ trójstopniowy, gdzie status emigranta lub Europejczyka kojarzony jest z najwyższym stopniem nowoczesności (Brzezińska 2017: 229–235). Aspiracje do emigracji, marzenia o edukacji i pracy w zawodach „nowoczesnych” w Europie, o życiu na Zachodzie, uważanym za miejsce największej nowoczesności – to wszystko składniki dzisiejszej tożsamości Gwinejczyków postrzegających się jako nowoczesnych i pragnących „rozwoju” dla swojego kraju i dla siebie indywidualnie.

Tożsamość nowoczesną konstruuje się także na podstawie innych wyznaczników. Należą do nich świadomość ponadetniczna, kompetencje w zakresie języka kreolskiego oraz wieloetniczne formy kulturowe. W odczuciu mieszkańców

gwinejskich miast konieczne jest posiadanie pewnej świadomości ponadetnicznej – czyli poczucie, że jest się Gwinejczykiem, a nie tylko członkiem własnej grupy etnicznej. Arbitralny sposób poprowadzenia granic państwowych przez mocarstwa kolonialne, bez uwzględnienia granic terytoriów zamieszkałych przez poszczególne grupy etniczne, pociągnął za sobą ogromną różnorodność etniczną i kulturą tak stworzonych państw. Wieloetniczność jest więc konieczną cechą organizacji społeczno-politycznej, jaką jest postkolonialne państwo afrykańskie. Jednocześnie jest jednym z głównych atrybutów życia w mieście.

W Gwinei Bissau środowisko miejskie (*prasa*) – zarówno stolicę, Bissau, jak i mniejsze miejscowości – zamieszkują członkowie różnych grup etnicznych. W odróżnieniu od nich wioski (*tabankas*) są w dużym stopniu etnicznie homogeniczne. Mieszkanie po sąsiedzku ze społecznością innej grupy etnicznej nie było dla Gwinejczyków sytuacją bezprecedensową, jednak wraz ze wzrostem ludności miejskiej, postępującym zwłaszcza od lat 70. XX w., znacząco zmieniła się jej skala. W tym sensie więc wieloetniczność miast stanowi kontrast w stosunku do społecznej organizacji wiosek. Liczba różnych grup etnicznych mieszkających w bliskim sąsiedztwie czy nawet dom w dom są w mieście, szczególnie w Bissau, nieporównywalnie większe niż w wiosce. W związku z tym częścią współczesnej tożsamości mieszkańców miast jest pewna ponadetniczność. Oznacza to wysiłek budowania wspólnej tożsamości i kultury narodowej, co w kontekście odmiennego zaplecza kulturowego mieszkańców wieloetnicznych państw afrykańskich jest wyzwaniem (Vorbrich 2012: 274–282).

W codziennych relacjach międzyetnicznych w miastach dominuje wzajemna tolerancja. Istnieje wprawdzie nieco wzajemnych zastrzeżeń, przejawiających się w obiegowych opiniach i stereotypach na temat poszczególnych grup etnicznych, a na płaszczyźnie politycznej przez kilka dekad istnienia niepodległego państwa widoczne były rywalizacje i podziały idące wyznaczone przez etniczność (zob. Temudo 2008), ale w codziennym życiu relacje te, jak zaobserwowałam, są bardzo harmonijne. Osoby o różnym pochodzeniu (także muzułmanie i niemuzułmanie) w Bissau i Bissorã mieszkają obok siebie, przyjaźnią się, w razie potrzeby pomagają sobie nawzajem materialnie. Wchodzą też ze sobą w nieformalne relacje miłosne i czasem zawierają związki małżeńskie, choć w przypadku tych ostatnich preferuje się związki między muzułmanami lub między wyznawcami religii rodzimych (zob. np. Einarsdóttir 2004: 40–41). Gwinejczycy zdają sobie sprawę, że świadomość ponadetniczna i harmonijne współżycie we wspólnocie wieloetnicznej jest ważne dla konstruowania wspólnej tożsamości miejskiej i narodowej, a co za tym idzie: nowoczesnej.

Znaczące jest, że poczucie narodowości gwinejskiej, choć wiąże się z identyfikacją z państwem jako jednostką terytorialną, nie oznacza identyfikacji z państwem jako instytucją stricte polityczną. Stosunek Gwinejczyków do własnego



państwa, a szczególnie reprezentujących go władz, jest bardzo krytyczny, wręcz cyniczny. W przeciwieństwie do nostalgicznie wspominanych pierwszych przywódców niepodległego państwa większość rządzących z ostatnich dekad krytykowanych jest za korupcję, nepotyzm, przejadanie (kreol. *kume*) pieniędzy państwowych, zainteresowanie tylko władzą i własnym interesem, a nie interesem publicznym. Wielu z moich rozmówców wskazywało także na nieadekwatność służb państwowych, takich jak policja i sądy – ich słabość i przekupność (por. Bordonaro 2007: 206–216; Brzezińska 2017: 70–75).

Paradoksalnie jest to, że ta powszechna ostra krytyka własnego państwa jest istotna dla gwinejskiej tożsamości narodowej. Można ją wręcz uznać za jej ważny składnik, biorąc pod uwagę spostrzeżenie Michaela Herzfelda, że: „państwo zazwyczaj polega na poczuciu jedności płynącym paradoksalnie z podzielanego braku uwielbienia dla państwa i zaprzeczeniu państwa jako takiego” (Herzfeld 2007: 13). Co więcej, znaczna część obywateli większości państw uczestniczy w uprawomocnieniu państwa narodowego jako zasadniczego autorytetu w ich życiu przez sam fakt niezadowolenia z niego (Herzfeld 2007: 14). Po części więc współczesna tożsamość narodowa Gwinejczyków powstaje niejako w oparciu na tej negatywnej obecności państwa w ich życiu.

### Język kreolski: między wioską a Europą

Wieloetniczny wymiar miejskiej tożsamości jest najsilniej widoczny w kwestii języka. Kreolski (lokalnie nazywany kriol lub kiriol) nazywany jest przez niektórych badaczy językiem narodowym Gwinei Bissau, w przeciwieństwie do języka urzędowego – portugalskiego (Einarsdóttir 2004: 9; Scantamburlo 1981: 5), najpierw narzuconego przez kolonizatorów, a potem przejętego w tej roli przez elity postkolonialnego państwa. Większość Gwinejczyków nie potrafi jednak mówić po portugalsku. Zna go tylko około 10% ludności (Einarsdóttir 2004: 9) i jest on bardzo rzadko używany w codziennej komunikacji.

Kreolski silnie się od niego różni. W toku pięciusetletnich przekształceń zniknęły z niego charakterystyczne portugalskie „świszczące” i „szeszczące” głoski, a po nabraniu potocznej werwy, właściwej ekspresywnej komunikacji Gwinejczyków, język ten z brzmienia, akcentu i melodii nie przypomina go już prawie wcale. Oprócz tego, że każda grupa etniczna ma swój rdzenny język afrykański, większość – szacuje się, że 50% (Einarsdóttir, 2004: 8), a według lingwistów nawet 75% kraju (Couto 1998: 2) – w rejonach o miejskim i półmiejskim charakterze mówią po kreolsku.

Znajomość języka kreolskiego jest też więc konieczna do prowadzenia badań etnograficznych w tym kraju. Osobiście wkładałam dużo wysiłku, by go płynnie opanować. Stawiałam sobie za cel poznanie kreolskiego na tyle, by oprócz

codziennego uczestnictwa móc samodzielnie, bez pomocy asystenta, prowadzić bardziej skomplikowane wywiady, co w zależności od stylu wypowiedzi rozmówcy było większym lub mniejszym wyzwaniem. Moja praktyka w mówieniu i rozumieniu ze słuchu – uczestnictwo we wszystkich możliwych rozmowach moich sąsiadów, znajomych i ich znajomych – trwała codziennie, od rana do wieczora. Ponadto przedpołudniami uczyłam się kreolskiej gramatyki i słownictwa z dwóch dostępnych publikacji książkowych<sup>3</sup>. Kosztowało mnie to dużo wysiłku, ale było źródłem satysfakcji, ponieważ dzięki wielomiesięcznej pracy udało mi się w końcu osiągnąć swój cel. Moi gwinejscy znajomi chwalili mnie, w tym mój pomocnik w pierwszych etapach badań, Issufo<sup>4</sup>. Jednakże z czasem okazało się, że pomijając serdeczne pochwały dla mojego zapału nowicjuszki, nastawienie Gwinejczyków do tego języka jest zaskakujące i złożone.

Zasadniczo znajomość kreolskiego uważa się w mieście za bardzo istotną, wręcz ważniejszą niż znajomość języka rodzimego swojej grupy etnicznej. Kompetencja w zakresie tego wspólnego języka jest w *prasa* kluczowa. Kreolskiego używa się nie tylko, gdy rozmawiają ze sobą ludzie o różnym pochodzeniu. Nawet ci, którzy równie dobrze mogliby porozumieć się w języku własnej grupy etnicznej, ponieważ oboje należą np. do Mandinków czy Balantów, używają między sobą kreolskiego. Kriol jest po prostu językiem miasta. Dla porównania: mieszkańcy wiosek używają języków rdzennie afrykańskich do codziennej komunikacji (Einarsdóttir 2004: 10).

Współcześni rodzice z miast uważają, że ważniejsze jest, by ich dzieci poznały kreolski niż własny język etniczny. Na przykład w rodzinie mojej sąsiadki w Bissau, Beti, jej troje wychowywanych w stolicy dzieci nie znało mankania, jej języka rodzimego ani języka mandzako, grupy etnicznej jej męża. Znały tylko kreolski. Ona sama, jak mi mówiła, zapomina już mankania: rozumie wprawdzie, ale trudno jej w nim mówić. Podobne nastawienie odnotowała Jonina Einarsdóttir wśród Papeli w okolicach Bissau – przekazywanie języka etnicznego dzieciom nie jest przez nich uważane za istotne (2004: 10). Lorenzo Bordonaro przekonał się natomiast, że młodzi ludzie mieszkający w *prasa* na wyspie Bubaque, a pochodzący z grupy etnicznej Bidżago, „nie chcieli w bidżago wymówić nawet słowa”, a zamiast tego na co dzień rozmawiali ze sobą w języku kreolskim, „silnie kojarzonym z miejskością (*urbanities*)” (Bordonaro 2007: 67). Znajomość języka kreolskiego jest jednym z filarów nowoczesnej tożsamości miejskiej.

<sup>3</sup> Korzystałam ze słownika *Disionariu kiriol-inglis. Creole-English Dictionary*, autorstwa Gertrud Dieterle (1999), skompilowanego i wydanego przez misję ewangelicką w Bissau oraz książki *Gramática e dicionário da Língua Criol (GCr)*, opracowanej przez Luigi Scantamburlo (1981), włoskiego misjonarza od wielu lat pracującego na wyspach archipelagu Bijagós.

<sup>4</sup> Część imion użytych w tekście to pseudonimy.

Co więcej, podobnie jak w przypadku wielu innych cech zachowania i wyglądu, tak i w przypadku języka kreolskiego ważne jest dla mieszkańców miast odróżnianie się od mieszkańców wiosek. Moi rozmówcy zaznaczali, że kreolski miejski znacząco różni się od jego wiejskiej odmiany. Dwudziestokilkuletnia Asanato, mieszkająca od urodzenia w Bissau, wyjaśniała mi, że kreolski, jakim mówią w wioskach, „nie jest całkiem czysty” (*i ka ta limpu pus*): tamtejsza wymowa różni się od tej w stolicy. Zdarzało się, że niektórzy z moich rozmówców kontrastowali wiejski kreolski z tym z miasta stwierdzeniem zgoła odwrotnym, choć przy użyciu tych samych epitetów. Aliu, mężczyzna z mojego sąsiedztwa w Bissau, stwierdził, że to właśnie kreolski, którym mówi się w wioskach, jest „czysty” (*limpu*): wieśniacy nie wzbogacają go portugalskimi wyrażeniami, których chętnie używa się w mieście. Ważniejszy niż konkretna treść tych porównań wydawał się często sam fakt kontrastowania miejskiego kreolskiego z tym z wiosek.

Wielu z moich rozmówców wtrącało portugalskie wyrażenia zamiast słów kreolskich o identycznym znaczeniu. Około trzydziestoletni Jamba, gdy poznawaliśmy się i opowiadał mi o sobie, zaczął wypowiedź zwykłym kreolskim. Ale już w kolejnym zdaniu wtrącił nagle portugalskie wyrazy: *mãe*, *pai* (‘mama’, ‘tata’) zamiast kreolskich *mame*, *pape*. Jego wypowiedź brzmiała więc tak:

Ja, moja rodzina, jesteśmy z południa, z Regionu Południowego. Ale moja rodzina, większość już jest tutaj [w Bissau]. Moja mama (portug. *mãe*), mój tata (portug. *pai*) – wszyscy są tutaj.

*Ami, nia familia sta de sul, Zona de Sul. Mas nia familias, majorias ja sta pa li. Nia mãe, nia pai, tudu sta li.*

Jamba, jak i inni z tych, którzy z upodobaniem okraszali wypowiedzi portugalszczyzną, byli zdziwieni, że nie rozumiem tych słów (przy całym wysiłku, jaki wkładałam w prowadzenie rozmowy po kreolsku, dodatkowo mnie to dezorientowało). Na szczęście dla mnie słowa, takie jak *mãe* i *pai*, okazały się należeć do ulubionych i często się powtarzały, a repertuar portugalskich wtrąceń był w większości rozmów ograniczony – w końcu większość Gwinejczyków, tak jak ja, nie władała w rzeczywistości portugalskim.

Niektórzy z moich rozmówców, zwłaszcza ci wykształceni i zajmujący wysokie stanowiska, byli jednak pod tym względem szczególnie wyzwani. Lubili, by ich wypowiedzi ozdobione były wyjątkowo dużą liczbą portugalskich wtrąceń. Należał do nich jeden z dyrektorów działającej w Bissorã organizacji pomocy rozwojowej, Suleimane. Wywiad, którego mi udzielił, zawierał wiele wnikliwych spostrzeżeń i mądrych refleksji, z tym że był jednocześnie pełen portugalskich ornamentów. Niektóre wyrazy pojawiały się zamiast ich kreolskich

odpowiedników, a innymi ozdabiał zdania jakby dodatkowo, zamieszczając obie wersje językowe słowa obok siebie. Mówił więc na przykład na temat żywności dostępnej w wioskach:

Jest dużo lepsza, ponieważ (portug. *porque*) daje ci zdrowie, robisz się zdrowy (kreol. *san*), zdrowy (portug. *saudável*), ponieważ żadne produkty chemiczne nie wchodzi w jej skład.

*Kila ja muito mas diritu, porque i ta da'u saude, bu torna san, saudável, pabiya nin produtu kimiko i ta bai la.*

Suleimane skarżył się, że w wiejskich projektach rolniczych, którymi kierował, musi się zmagać z wiejską mentalnością (*mentalidade*). Wiejska żywność, mimo że zdrowa, nie jest wysoko ceniona przez wieśniaków, ponieważ jak wszystko, co wiejskie, ustępuje w ich oczach temu, co miejskie, a tym bardziej temu, co importowane z Europy (jak tłumaczył, zdaniami pełnymi słów świeżo inkorporowanych z europejskiego języka). Z kolei zdarzały mi się i takie sytuacje, gdy moi rozmówcy – dobrze wykształceni lub pracujący w Portugalii – płynnie mówili po portugalsku i byli moją nieznaną tego języka tyleż rozczarowani, co prawdziwie rozbawieni, szczególnie tym, że ja, biała, mówię „tylko kreolskim”.

W *prasa* w dobrym tonie jest przeplatać konwersację słowami portugalskimi. Bez tego kreolski jawi się jako zbyt prosty i przestarzały. Dawny kreolski, z przeszłości (*kriol di tempu pasadu*), jak tłumaczył mi Issufo, to kreolski bezpośredni (*kriol direito*), bardziej jednorodny. „My robimy mieszankę z portugalskim (*No na fasi mistura ku português*) (...). Żeby był nowoczesny (*modernu*). Portugalski jest nowoczesny”. To, że w oczach Gwinejczyków nawet tego rodzaju „unowocześnienie” pochodzi z Europy, jest zasadniczo spójne z ogólnym postrzeganiem przez nich modernizacji i „rozwoju”. W kwestii języków – tak jak we wszystkich innych dziedzinach – wioska zostaje umieszczona na początkowym krańcu osi czasowej postępu, a kierunek ku nowoczesności wyznacza Europa. W ten sposób następuje zjawisko dekreolizacji języka kreolskiego, opisane przez językoznawców zajmujących się kreolistyką (Couto 1998: 5–6). Ulega on wtórnemu sportugalszczeniu.

Niekiedy spotykałam się z jeszcze jaskrawszymi przykładami takiego skojarzenia elementów lingwistycznych z ideą nowoczesności i związanego z tym wartościowania. Pewnego popołudnia do mojej sąsiadki w Bissau przyszedł w odwiedziny jej starszy brat z kolegami. Trzej mężczyźni zostali poczęstowani obiadem, a potem relaksowali się, siedząc na plastikowych krzesłach ustawionych w cieniu drzewa mango na podwórku za domem. Dołączyłam do nich i w pogawędce, jaka się między nami wywiązała, pojawił się temat języka. Mój entuzjazm dla

kreolskiego spotkał się z bezwzględną ripostą. Jeden z mężczyzn, Barnabé, stwierdził: „Kreolski to język portugalski źle mówiony (*lingua português mal falado*)”.

Można by oczekiwać, że kreolski, wykształcony na przestrzeni kilkuset lat kontaktów międzykulturowych Portugalczyków z Afrykanami, będzie oceniany przez Gwinejczyków pozytywnie jako nowa forma powstała z połączenia kultur, oryginalny wytwór ich kreolskiej kultury. Mogliby mówić o nim jako o języku, w którego tworzeniu miały udział „obie strony”: Afryka i Europa. Jednak nie spotkałam się z wypowiedziami, które świadczyłyby o postrzeganiu kreolskiego w kategoriach fuzji kulturowej. W procesie kreolizacji nie dostrzegano wyłaniania się nowej wartości na styku dwóch kultur. Wypowiedzi moich rozmówców zdradzały raczej uwewnętrznienie przez nich hierarchicznych stosunków kolonialnych. W tej perspektywie, w której podobieństwo do języka portugalskiego jest głównym kryterium oceny języka kreolskiego, ten ostatni nieuchronnie wypada jako gorsza, nieprawidłowa wersja języka europejskiego. Mieszkańcy gwinejskich miast posługują się więc językiem, który uosabia w ich oczach niższość względem Zachodu.

Taka percepcja idzie w parze z faktem, że kreolski jest marginalizowany w stosunku do portugalskiego. System szkolnictwa funkcjonuje w Gwinei Bissau w języku portugalskim, który oprócz tego, że jest językiem urzędowym, nie jest używany na co dzień. W efekcie Gwinejczycy nie potrafią pisać w języku, którego używają na co dzień, a jeśli umieją pisać, to w języku, w którym nie potrafią odbyć konwersacji. Jest to niewątpliwie paradoks utrudniający edukację i ograniczający piśmienność w kraju, a także wpływający na wartość kreolskiego w oczach jego użytkowników.

Innym razem, gdy pewnego przedpołudnia uczyłam się, szlifując gramatykę kreolską, dołączył do mnie Issufo. W rozmowie, jaka się między nami wywiązała, padł znamieny komentarz, wyrażający powszechną wśród Gwinejczyków ocenę swojego języka:

Kreolski daleko nie dochodzi (*Kriol i ka bai lunju*). Kreolski kończy się tutaj (*Kriol i kaba li*)... (...) W Europie z kim porozmawiasz po kreolsku? Jeśli tam nie spotkasz innego Gwinejczyka... A portugalski – jak pojedziesz na Wyspy Zielonego Przylądka, porozmawiasz po portugalsku<sup>5</sup>. Wyspy Świętego Tomasza – portugalski. Angola – portugalski. Portugalia – portugalski. [Wskazuje na moje książki do kreolskiego]. Tu ludzie się tym nie zajmują. Dobrze, jeśli cudzoziemiec, jeśli znasz język danego kraju, jeśli to jest jego właściwy, jak to się tam mówi, jeśli to jest jego język naturalny (*lingua natural*) (...)

<sup>5</sup> Język kreolski używany na pobliskich Wyspach Zielonego Przylądka jest wprawdzie podobny, ale istniejące różnice są na tyle znaczne, że utrudniają porozumiewanie się ich mieszkańców z Gwinejczycami.

Uderzający jest komentarz mężczyzny na temat wartości własnego języka: „kreolski daleko nie dochodzi”, czy też, jak można by powiedzieć, używając analogicznego polskiego idiomu: na kreolskim „daleko nie zajedziesz”. Jego przydatność i zasięg są geograficznie ograniczone: „kreolski kończy się tutaj”, pada kluczowy argument za bezsprzeczną wyższością portugalskiego. Wprawdzie Issufo pochwalił przy tym mój zapał do nauki, zapewne, żeby nie deprecjonować moich wysiłków, jednak Gwinejczycy nie mają według niego wątpliwości, że ich język ma niewielką wartość: kreolski nie pozwala „zajechać” daleko – ani na kontynencie afrykańskim, ani tym bardziej na drodze upragnionej przez wszystkich, prowadzącej na Zachód. Europa pozostaje najważniejszym punktem odniesienia nawet w ocenie własnego języka.

Z jednej strony więc, choć idzie on w parze z pragmatyzmem, kompleks postkolonialny jest tu wyraźnie widoczny. Z drugiej strony trzeba też zauważyć, że większość Gwinejczyków, posługując się kreolskim we wszelkich codziennych kontaktach, z właściwą sobie werwą i pogodą ducha, ewidentnie się tym nie przejmują i najprawdopodobniej o tym nie myślą.

## Muzyka kreolska i pokazy playback

Rola języka kreolskiego w konstruowaniu tożsamości nowoczesnej miejskich Gwinejczyków nie ogranicza się do codziennej komunikacji. Kreolski staje się również osią, wokół której tworzą się nowe formy i praktyki kulturowe, powstające w środowisku miejskim jako wspólne dla mieszkańców o różnym pochodzeniu etnicznym. Stają się dzięki temu istotne w kształtowaniu ponadetnicznej i nowoczesnej tożsamości Gwinejczyków. W wielu niepodległych państwach afrykańskich kształtowanie kultury narodowej było niejako inspirowane odgórnie, przez afrykańskie elity polityczne i intelektualne. Przykładem były próby stworzenia stroju narodowego w Kenii czy balety narodowe powołane do życia w Ghanie i Gwinei. Miały one na celu budowanie nowej tożsamości – już nie plemiennej, a narodowej (Vorbrich 2012: 277–278).

W Gwinei Bissau istnieje niewielka warstwa kultury tzw. wysokiej, tworzonej przez wykształcone elity. Należy do nich m.in. poezja gwinejska, tworzona po kreolsku. Budowanie kultury narodowej zachodzi jednak także oddolnie w ramach kultury popularnej, tzw. niskiej, mimo lub wręcz w opozycji do działań państwa. Dotyczy to przede wszystkim współczesnej muzyki nagrywanej w języku kreolskim. Chociaż pochodzenie etniczne popularnych artystów jest powszechnie znane, muzyka ta nie jest traktowana jako twórczość poszczególnych grup etnicznych, ale jako muzyka gwinejska, należąca do wszystkich. Tworzących ją muzyków nazywa się artystami gwinejskimi (*artistas ginensis*).

Część tej muzyki to społecznie i politycznie zaangażowany *rap*, wyrażający krytykę polityków i wojskowych rządzących Gwineę Bissau oraz komentarz do bieżących wydarzeń i sytuacji kraju. Ten popularny gatunek muzyczny, dobitnie wyrażający stanowisko podzielane przez wielu Gwinejczyków, tworzą muzycy, z których wielu to emigranci nagrywający za granicą, w Europie, a pod względem stylistycznym wyraźnie sytuuje się w ramach rapu tworzonego na Zachodzie. Inne odmiany muzyki kreolskiej to romantyczne *batidas*, powolne utwory o rozkołysanym rytmie i dość monotonnej melodii, przeznaczone do tańca w parach. Ich słowa mówią przeważnie o miłości.

Muzyka kreolska jest wśród Gwinejczyków bardzo popularna. To głównie ją słyszy się w radiu, a młodzi ludzie nucą na co dzień najpopularniejsze utwory. W dziedzinie muzyki kreolskiej najpełniej realizuje się kreatywność Gwinejczyków w procesie syntezy lokalnych z zachodnimi/globalnymi formami kulturowymi. W tym przypadku proces ten opisują najlepiej takie terminy jak „kreolizacja” i „hybrydowość”.

Wokół muzyki tworzonej w języku kreolskim kształtują się także formy i praktyki kulturowe mniejszej skali, takie jak pokazy *playback*, w których młodzi ludzie z małego miasteczka lub z danej dzielnicy Bissau organizują wspólnie wydarzenie, w którym odgrywają piosenkarzy do dźwięków utworu odtwarzanego z nagrania. Są to rodzaje popularnych przedstawień, w których z jednej strony celebrowana jest właśnie muzyka kreolska, a z drugiej wyraźnie centralną rolę odgrywa muzyka i ogólnie kultura popularna Zachodu. W oglądanych przeze mnie pokazach gwinejscy nastolatki, udając, że śpiewają tekst brzmiących z głośników piosenek po kreolsku, naśladowali jednocześnie – ubiorem, sposobem poruszania się – gwiazdy czarnego *hip-hopu* z amerykańskich teledysków.

Z mojej perspektywy pokazy te były nużące, a naśladownictwo – przynębiające: zupełnie nie czerpano z bogatych i znacznie ciekawszych rodzimych gatunków tanecznych. Jednak Gwinejczycy w mieście uważają tego rodzaju pokazy za lepsze niż rodzime tradycje taneczne, ponieważ, jak to ujął jeden z moich rozmówców, „tańce [poszczególnych] grup etnicznych (*baju di etnias*) dzielą ludzi”. W przeciwieństwie do nich *playback* jest formą kulturową, którą ludzie o różnym pochodzeniu – Balantowie, Mandżakowie, Mandinkowie, Pepele i wielu innych – tworzą wspólnie w wieloetnicznym środowisku miejskim, budując wciąż jeszcze kruchą tożsamość społeczno-kulturową Gwinejczyków.

Pokazy *playback*, jako przykład tworzonej oddolnie kultury popularnej, ukazują więc różne sposoby czerpania z zachodnich/globalnych form kulturowych: z jednej strony oparte są często na muzyce tworzonej w języku kreolskim, świadcząc tym samym o zachodzących procesach kreolizacji i hybrydyzacji. Z drugiej strony w pokazach na pierwszy plan wysuwa się element imitacji. Co istotne, oba procesy zostają jednak przystosowane do lokalnego celu, jakim jest dla mieszkańców gwinejskich miast budowanie tożsamości miejskiej, narodowej, a zarazem nowoczesnej.

## Podsumowanie

Tożsamość nowoczesna we współczesnej Gwinei Bissau konstruowana jest w myśl idei nowoczesności, ideologii aspiracji. Dychotomiczna narracja społeczna wytwarza spolaryzowane środowisko społeczne, dlatego tożsamość nowoczesna budowana jest przede wszystkim w kontraście miasta i wsi. Zasadniczym punktem odniesienia dla tego procesu jest Europa/Zachód, co sprawia, że lokalnie postrzegana nowoczesność jest trójstopniowa: to związek z Zachodem symbolizuje najwyższą nowoczesność.

Nieuniknioną cechą organizacji społeczno-politycznej postkolonialnej Gwinei Bissau, a zarazem nieodłącznym atrybutem życia w mieście jest wieloetniczność. Dlatego istotnym składnikiem nowoczesnej, miejskiej tożsamości jest także świadomość ponadetniczna – poczucie przynależności do jednego narodu: Gwinejczyków. Wprawdzie tożsamość narodowa opiera się w Gwinei Bissau na identyfikacji z państwem jako jednostką terytorialną, ale nie oznacza to identyfikacji mieszkańców z państwem jako instytucją polityczną. Przy realizacji wyzwania, jakim jest budowanie wspólnej tożsamości i kultury miejskiej oraz narodowej Gwinejczyków, kluczowe są kompetencje w zakresie języka kreolskiego wspólnego dla wszystkich grup etnicznych oraz tworzenie wieloetnicznych, wspólnych, narodowych form kulturowych. Wszystkie te dziedziny stają się zarazem obszarami, w których konstruuje się tożsamość nowoczesną mieszkańców gwinejskich miast. Charakterystycznym jest, że i w tych obszarach znaczącą rolę odgrywa Zachód jako punkt odniesienia.

W dziedzinie języka kreolskiego, podobnie jak w wielu innych obszarach życia Gwinejczyków, można wyodrębnić swoistą oś nowoczesności przebiegającą na linii: wioska – miasto – Europa. Kreolski jest językiem miasta, postrzeganym jako bardziej nowoczesny niż rdzenne języki afrykańskie używane w wioskach. Kriol wypiera w efekcie rodzime języki etniczne. Sposób, w jaki posługują się nim mieszkańcy stolicy, kontrastuje ponadto z jego wiejskimi formami. Gwinejczycy zdają się nie dostrzegać jednak w języku kreolskim dowodu twórczej fuzji kulturowej, nie widzą wartości w wyłanianiu się nowej formy na styku dwóch kultur. Raczej traktują wykształcony w ten sposób język jako nieprawidłową wersję języka europejskiego. W trendzie przeciwnym do pięciusetletniego procesu kreolizacji, która zachodziła w obrębie tego języka, dziś dąży się do jego wtórnego sportugalszczenia – z punktu widzenia Gwinejczyków jest ono unowocześnieniem. Poza tym częstym kryterium oceny kreolskiego jest jego przydatność w realizacji marzenia, które jest dziś powszechne: emigracji do Europy. Choć faktycznie więc kreolski jest definicyjnym przykładem kulturowej hybrydyzacji, istota zachodzących w nim współcześnie przekształceń zdradza zarówno syndrom postkolonialny (wskazując zarazem na trwałość układu sił geopolitycznych i gospodarczych



w świecie), jak i unaocznia wpływ idei nowoczesności. Proces dekreolizacji języka kreolskiego, realizowany dziś przez Gwinejczyków, którzy upodabniają go do portugalskiego, świadczy więc o elementach homogenizacji zachodzącej w obrębie tego języka w wyniku wpływów kulturowych Europy. Co więcej, jest ona świadomą intencją jego użytkowników.

Jeśli chodzi o muzykę tworzoną w języku kreolskim, to w tej dziedzinie najpełniej realizuje się kreatywność Gwinejczyków w sposobie czerpania z zachodnich/globalnych form kulturowych i łączenia ich z lokalnymi formami i treściami kulturowymi. W wyniku tych procesów powstają formy muzyczne, które bezsprzecznie można by określić jako owoce globalnej kultury skreolizowanej. Inaczej rzecz ma się już jednak z przejawami kultury popularnej, jakiej przykładem są pokazy playback. Tutaj również ważną rolę odgrywa wprawdzie język wykonania odtwarzanych utworów – często jest to kreolski, pierwszoplanowa jest jednak w tych przedstawieniach imitacja kultury popularnej Zachodu.

W procesach przekształceń kulturowych, jakie w erze globalizacji zachodzą w Gwinei Bissau – i dotyczy to zarówno języka kreolskiego, muzyki tworzonej w tym języku, jak i form kulturowych jej towarzyszących – w większym stopniu rzuca się w oczy mimesis niż indygenizacja. Nie da się też tych procesów potraktować jako przypadkowy, swobodny *bricolage* – czerpanie z obcych form kulturowych odbywa się tu w określonym kierunku: z Europy. Naśladownictwu przyświeca jednak lokalny cel. W sytuacji gdy wspólny kapitał kulturowy Gwinejczyków znajduje się w procesie tworzenia, podobnie jak wieloetniczna tożsamość mieszkańców miast stopniowo dopiero się kształtuje, zachodnie wpływy kulturowe zostają przystosowane do lokalnie zdefiniowanego celu – budowania wspólnej kultury gwinejskiej. Zarówno więc w procesie kreolizacji, jak i kulturowej homogenizacji tworzy się nowa jakość: gwinejska tożsamość miejska i narodowa, co w tym kontekście oznacza zarazem tożsamość nowoczesną.

## Literatura

- Appadurai A., 2005, *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Appiah K.A., 1991, *Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?*, „Critical Inquiry”, vol. 17, no. 2.
- Bordonaro L., 2007, *Living at the Margins: Youth and Modernity in the Bijagó Islands (Guinea Bissau)* (rozprawa doktorska), Lizbona: ISCTE.
- Brzezińska M., 2017, *W cieniu europejskiej twierdzy. Obraz Zachodu wśród Afrykanów w Gwinei Bissau*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Burszta W.J., 1998, *Antropologia kultury*, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Carvalho C., 2002, *Ambiguous Representations: Power and Mimesis in Colonial Guinea*, „Etnográfica”, vol. 6, no. 1.

- Chabal P., 1983, *Amilcar Cabral. Revolutionary Leadership and People's war*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Couto H.H., 1998, *Creole and Education in Guinea-Bissau*, [www.unb.br/il/liv/crioul/creole.htm](http://www.unb.br/il/liv/crioul/creole.htm) (dostęp: 15.02.2012).
- Dieterle G., 1999, *Disionariu kiriol-inglis. Creole-English Dictionary*, Bissau: Evangelical Church and WEC Mission of Guinea-Bissau.
- Einarsdóttir J., 2004, *Tired of weeping. Mother love, child death and poverty in Guinea-Bissau*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Ferguson J., 1999, *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Ferguson J., 2006, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Gable E., 1995, *The Decolonization of Consciousness: Local Skeptics and the "Will to Be Modern" in a West African Village*, „American Ethnologist”, vol. 22, no. 2.
- Gaibazzi P., 2015, *The Quest for Luck: Fate, Fortune, Work and the Unexpected among Gambian Soninke Hustlers*, „Critical African Studies”, vol. 7, no. 3.
- Galli R.E., 1995, *Capitalist Agriculture and the Colonial State in Portuguese Guinea, 1926–1974*, „African Economic History”, vol. 23.
- Gray Ch., 1996, *Review of: Keïta: The Heritage of the Griot by Claude Gilaizeau*, „The American Historical Review”, vol. 101, no. 4.
- Hannerz U., 2000, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London–New York: Routledge.
- Hannerz U., 2004, *Skreolizowany świat*, przeł. J. Giebułtowski [w:] E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hannerz U., 2006, *Theorizing through the New World? Not Really*, „American Ethnologist”, vol. 33, no. 4.
- Herzfeld M., 2004, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herzfeld M., 2007, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kempny M., Nowicka E. (red.), 2004, *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kuligowski W., 2007, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków: UNIVERSITAS.
- Małowist M., 1992, *Konkwistadorzy portugalscy*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nowak B., 1996, *Początki obecności europejskiej w Afryce Czarnej* [w:] M. Tymowski (red.), *Historia Afryki. Do początku XIX wieku*, Wrocław: Ossolineum.
- Scantamburlo L., 1981, *Gramática e dicionário da Língua Criol (GCr)*, Bologna: Editrice Missionaria Italiana.
- Temudo M.P., 2008, *From 'People's Struggle' to 'This War of Today'. Entanglements of Peace and Conflict in Guinea-Bissau*, „Africa. Journal of the International African Institute”, vol. 78, no. 2.
- Vorbrich R., 2012, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.