

EWA ŁUKASZYK  
Uniwersytet Warszawski

## ASGUDI I TASKLA: PRZEJŚCIE OD ORALNOŚCI DO PISMA I NOWA LITERATURA W POSZUKIWANIACH TOŻSAMOŚCI MAROKAŃSKICH BERBERÓW

ABSTRACT: Untranslatable neologisms *asgudi* and *taskla* are the keywords of the discourse concerning Amazigh cultural emancipation that appeared in the French language manifestos and criticism analysed in this article. *Asgudi* (a term referring to the documentation of the oral patrimony) can be seen as a first step and *taskla* (the project of creating new forms of literary expression) as a further development in the process of cultural emancipation.

The article contains a short outline of the history of the Amazigh struggle for linguistic and cultural rights. The political victory of this cause and the introduction of the Amazigh studies into schools and universities requires the formulation of further objectives in the development of a culture that should no longer be qualified as marginalised. This is why we observe a recent proliferation of new programs, accentuating the necessity of written literary expression as a basis for strong identity that, according to the emerging theoreticians of "Amazighness", no oral culture can achieve.

Neologizmy *asgudi* i *taskla* pełnią rolę słów-kluczy w aktualnym dyskursie dotyczącym emancypacji kulturowej marokańskich Berberów. Co więcej, jak będę się starała ukazać w niniejszym wywodzie, wyznaczają one dwa etapy procesu poszukiwania tożsamości kulturowej. Oba te wyrazy, ze względu na swoją szczególną rolę „haseł wywoławczych”, streszczających szerszą całość znaczeniową, są traktowane jako nieprzetłumaczalne i funkcjonują również we francuskojęzycznych tekstach programowo-krytycznych, będących tutaj głównym przedmiotem analizy. Należy bowiem podkreślić, że chociaż ruch amazighijski<sup>1</sup> był od początku ściśle powiązany z obroną praw językowych i żądaniem nadania odpowiedniego statusu mowie Berberów, to jednak nadal częste i ważne jest użycie języka francuskiego, który, jako narzędzie, kusi nie tylko większym bogactwem, ale też jest niezbędnym środkiem komunikacji na poziomie szerszym od samej wspólnoty etnicznej. Ułatwia on afirmację „amazighijskości” nie tylko w kontekście lokalnym i regionalnym, lecz także w wymiarze globalnym.

Awans języka amazigh od mowy „domowej” czy „wiejskiej” do roli pełnoprawnego języka edukacji i literatury nastąpił właściwie w ciągu ostatniej dekady. Rewindykacje Berberów dały się słyszeć już w latach 70. i 80. ubiegłego stulecia, a przybrały na sile pod koniec panowania Hasana II (z tragicznymi konsekwencjami w postaci surowych represji). Jednak dopiero początek obecnego tysiąclecia przyniósł zwrot, wyznaczany przez takie wydarzenia jak utworzenie Królewskiego Instytutu Kultury Amazighijskiej (IRCAM) w 2001 r. czy wprowadzenie nauczania języka do szkół, a kilka lat później również na uniwersytety. Toteż nowością zaskakującą nawet przybysza niegdyś nieźle zaznajomionego z rzeczywistością marokańską może być pojawienie się nowych napisów

<sup>1</sup> Na określenie kultury i języka Berberów używam formy *amazigh* i utworzonych od niej wyrazów pokrewnych (amazighijski, amazighijskość) ponieważ właśnie takie określenie jest preferowane obecnie przez nich samych. Wypiera ono termin *tamazight*, zakorzeniony również w polskiej tradycji językoznawczej i kulturoznawczej.

na oficjalnych tablicach informacyjnych: obok dotychczas istniejących, po arabsku i po francusku, jest teraz trzecia wersja językowa, w alfabecie *tifinagh*, przykuwająca uwagę swą niezwykle formą graficzną.

„Język zachodni”, jak określali amazigh autorzy arabscy okresu klasycznego, istniał na terenach Maghrebu w okresie przedmuzułmańskim. Ważnym etapem jego rozwoju były czasy Almohadów (XII–XIII w.), ruchu reformatorskiego w islamie, który, dla podkreślenia separatystycznego charakteru względem konkurencyjnego odłamu i dynastii Almorawidów (XI–XII w.), chętnie wyrażał swoją doktrynę właśnie w tym języku. Tak więc doszło do instrumentalizacji języka amazigh i uczynienia z niego narzędzia z jednej strony wykluczającego, a z drugiej – identyfikującego członków grupy zdobywającej władzę polityczną. W XVI w. zakończył się ten złoty okres rozwoju języka kojarzonego z dzierżącą władzę elitą. Funkcjonował on jednak nadal jako język marabutów, kultywowany w zawiązkach południowej części Maroka. Po amazighijsku pisano też rozmaite dzieła, takie jak traktaty religijne czy zbiory nauk, opisy podróży oraz teksty hagiograficzne związane z postaciami lokalnych „świętych” mużmańskich. W stosunku do tych klasycznych tekstów religijnych używa się określenia *lmazghi*. Natomiast pokrewne słowo *amazghi* oznacza religijnego śpiewaka, członka bractwa, recytującego wierszowane adhortacje, często przy akompaniamencie jakiegoś instrumentu. W ciągu wieków ta na wpół ludowa, a na wpół erudycyjna twórczość, zawsze ściśle powiązana z życiem duchowym, złożyła się na względnie obszerny korpus. Nigdy nie wytworzył on jednakże spójnej normy językowej, co El Khatir A boulkacem-A fulay tłumaczy ścisłym powiązaniem gramatyki i nauk filologicznych z domeną języka arabskiego jako nośnika tekstów objawionych<sup>2</sup>. Stąd też wziął się trwały stereotyp amazigh jako języka „bez gramatyki”.

Zewnętrzne zainteresowanie piśmiennictwem amazigh i kulturą znajdującą w nim odzwierciedlenie pojawiło się już na początku okresu kolonialnego, a więc w XIX w., kiedy to podróżnicy i eksploratorzy europejscy zapoczątkowali zbieranie materiałów etnograficznych. Istotne znaczenie miały wówczas pionierskie prace francuskiego językoznawcy i religioznawcy René Basset (1855–1924), takie jak *Notes sur la lexicographie berbère*<sup>3</sup>. Koniec epoki wpływów francuskich i okres budowy państwa postkolonialnego stały się z kolei czasem oficjalnego przemilczania faktu istnienia berberskiej odrębności językowej i kulturowej. Kształtujący się nacjonalizm marokański obrał za środek wyrazu klasyczną arabszczyznę, upatrując zarazem w jednorodności językowej ważnej przesłanki poszukiwanej jedności narodowej kraju uwalniającego się spod europejskiego protektora. Status języka arabskiego został też potwierdzony zapisem konstytucyjnym z 1996 r. Przyszłość wiązano więc do niedawna z językową uniformizacją, a zarazem centralizacją kraju, pozostawiając niewiele miejsca dla lokalnych idiosynkrazji.

Tymczasem ruch rewindykacji tożsamości amazigh czy też „amazighijskości” (*amazighité*), sięgający korzeniami lat 70., rozwijał się nieustannie w ciągu lat 90. ubiegłego stulecia. Zwolennicy mniejszościowej tożsamości nieustannie powoływali się na dokumenty o zasięgu międzynarodowym, takie jak deklaracje UNESCO i ONZ, zgłaszając serię petycji i propozycji wobec władzy państwowej, aż do *Manifestu amazighijskiego* w marcu 2000 r., przedstawionego nowemu królowi Mohamedowi VI wkrótce po wstąpieniu na tron. Jednakże kolejne petycje wywołały eskalację oporu państwa wobec kwestii

<sup>2</sup> El K. A boulkacem-A fulay, *Taskla: contexte d'émergence d'un champ littéraire*, w: *Études de littérature amazighe moderne*, Rabat 2013, s. 33.

<sup>3</sup> R. Basset, *Notes sur la lexicographie berbère*, Paris 1883; [http://ia600401.us.archive.org/26/items/NotesDeLexicographieBerbre/berbere\\_lexicographie.pdf](http://ia600401.us.archive.org/26/items/NotesDeLexicographieBerbre/berbere_lexicographie.pdf) [24.02.2014].

językowej, aż po blokadę drugiego zjazdu sygnatariuszy *Manifestu* w czerwcu 2001 r. Sytuację zaogniły wówczas manifestacje i zamieszki w algierskiej Kabyltii, jakie nastąpiły po zabiciu młodego działacza Massinissy Guermaha. Pod wpływem nacisków i niepokojów władze zgodziły się na wprowadzenie języka amazigh do systemu edukacyjnego, począwszy od roku 2003, przyjęcie alfabetu tifinagh do oficjalnego użytku i stworzenie Królewskiego Instytutu Kultury Amazighijskiej (IRCAM).

Początkowy rozwój edukacji szkolnej w języku amazigh napotkał, co właściwie jest zrozumiałe, na wiele trudności organizacyjnych, a jego postępy nadal wydają się aktywnie niezadowolające. W raporcie wydanym w 2011 r. przez biuro Amazighijskiego Obserwatorium Praw i Swobód zebrano szereg zastrzeżeń, składających się na niepokojący obraz: zbyt mała liczba godzin przeznaczanych na nauczanie języka na poziomie podstawowym, brak odpowiednio wykwalifikowanych nauczycieli, częsta niechęć lokalnych władz wobec inicjatywy, która może się wydawać krokiem wstecz, marnotrawstwem środków i szans w rzeczywistości, która i tak najeżona jest rozlicznymi trudnościami. Utworzenie pierwszych kursów wyższych w zakresie języka i kultury amazighijskiej w 2006 r. nie okazało się bynajmniej triumfem, gdyż pojawienie się pierwszych absolwentów obnażyło fakt, że rynek pracy nie jest przygotowany na ich przyjęcie. Tak więc po pierwszych kilku latach stan tych ścieżek kształcenia nadal określa się jako „kruchy”, a raport odnotowuje istnienie rosnącej rzeszy absolwentów bez pracy<sup>4</sup>.

W początkowym okresie uwaga aktywistów koncentrowała się wokół kwestii języka, który sam w sobie wydawał się kluczem do tożsamości, natomiast wizja tworzonej w tym języku literatury jako podstawy dziedzictwa kulturowego w ogóle się nie pojawiała. Nie ma o niej mowy na przykład w ważnym skądinąd eseju Mohameda El Manouara *Tamazight, la constitutionnalisation ou la mort (Tamazight, konstytucjonalizacja lub śmierć)* wydanym w 2006 r.<sup>5</sup>. Kwestia ta wyłoniła się dopiero na kolejnym etapie, zwłaszcza wówczas, gdy już osiągnięto to, co dało się zagwarantować przez zmianę linii politycznej, w szczególności w odniesieniu do polityki edukacyjnej.

Okazało się więc, że ambitny projekt wprowadzenia języka amazigh do edukacji szkolnej wszystkich Marokańczyków (a więc nie tylko osób pochodzenia berberskiego) z jednej strony jest trudny do wykonania, a z drugiej sam w sobie nie rozwiązuje automatycznie wszystkich problemów. Oficjalne orzeczenia czy zapisy prawno-administracyjne nie zmieniają też natychmiast socjolingwistycznego statusu języka. Nie bez racji zwrócono więc uwagę na fakt, że umocnienie kulturowej odrębności wymaga działań o charakterze twórczym, zmierzających do wytworzenia form i treści, z których użytkownicy języka mogliby być dumni. Bez istnienia odrębnych wartości, dla których język mógłby być nośnikiem, jest on skazany na zanik i śmierć w ciągu jednego czy dwóch pokoleń, za milczącym przyzwoleniem samej wspólnoty, która powinna tegoż języka bronić czy być do niego przywiązana. Sami rodzice rezygnują bowiem z przekazywania dzieciom mowy, która, jak sądzą, nie przyczyni się do polepszenia ich przyszłości.

Bez istnienia literackiego i artystycznego dziedzictwa również sama edukacja szkolna w języku amazigh jest pozbawiona koniecznej podbudowy. Wyłania się świadomość, że kultura oralna i edukacja szkolna należą do dwóch zupełnie różnych porządków, a więc w praktyce nie dają się ze sobą pogodzić. Wspomniany raport przytacza zastrzeżenia przeciwników, pytających o treści przekazywane dzieciom na lekcjach: „Uczycie je śpiewu i tańca, czy

<sup>4</sup> Observatoire Amazigh des Droits et des Libertés, *La langue amazighe dans le système éducatif marocain*, Rabat 2011, s. 21-27.

<sup>5</sup> M. El Manouar, *Tamazight, la constitutionnalisation ou la mort*, Rabat 2006.

czego właściwie?”<sup>6</sup>. Działacze walczący o prawa kultury amazighijskiej uświadamiają więc sobie, że współczesna szkoła nie może przekazywać dziedzictwa kultury oralnej ani uczyć języka mówionego; wymaga tekstu i rozwiniętej kultury piśmiennej.

To właśnie w tym kontekście pojawia się pierwsze ze wspomnianych w tytule słów-kluczy, *asgudi*, znaczące tyle, co ‘akumulacja’, ‘zbieranie’, ‘gromadzenie’. Wybór takiego terminu jest kojarzony z faktem, że słowo mówione przemija, ulatuje, nie nadaje się do umieszczenia w symbolicznym spichrzu, nieustannie pozostawiając człowieka w sytuacji kulturowego niedostatku i ubóstwa. Dopiero wraz z pismem otwiera się perspektywa „gromadzenia”, a więc i bogacenia się, swoistej kulturowej i intelektualnej tezauryzacji, która urasta do roli zarazem emancypacyjnej, jak i estetycznej strategii<sup>7</sup>. Decyzja pisania i spisywania jest więc prezentowana jako zasadniczy przełom, niezwykle ważny, świadomie dokonany wybór i postanowienie, a zarazem jako spójna koncepcja, „teoria” dostarczająca klucza pozwalającego na wyjście z sytuacji marginalizacji. Jak wyjaśnia Ayad Alahyane, „*Asgudi* stanowi nową koncepcję literatury amazigh, opartej na fundamentach nowego pisma i sprzyja wyłonieniu się neoliteratury za pośrednictwem zbioru idei, opinii, koncepcji, organizujących się w idealny system, w którego centrum znajduje się przejście do pisma. Z tego względu możemy wynieść *asgudi* do rangi teorii. Jako pojęcie wypracowane przez inteligencję amazigh, oznacza ono proces piśmienny, który został zainicjowany na początku lat 70. jako nowa forma afirmacji tożsamościowej”<sup>8</sup>.

W tym szczególnym świetle trzeba czytać komentarz, jakiego dostarcza El Khatir Aboulkacem-Afulay: „Idea pisma stopniowo się utwierdziła, stała się wartością absolutną. Stanowi ono prawomocny ubiór kulturalnego odrodzenia. Ustanawia publiczną widzialność ukrytej tożsamości. (...) Kultura amazigh musi wytrzymać porównanie z kulturami dominującymi i prawomocnymi, przywdziewając ich znaki rozpoznawcze”<sup>9</sup>. Powracająca raz po raz metafora ubioru nie jest tu wyłącznie ozdobnikiem; przeciwnie, wyraża ona w plastyczny sposób ideę pisma jako koniecznego atrybutu umożliwiającego zaistnienie w przestrzeni publicznej tożsamości przyrównanej tu do nagiego ciała, skazanej na istnienie wstydlive, zajmującej do tej pory jedynie przestrzeń prywatną, wyłączoną, poboczną. Bez pisma, jak bez ubrania, nie da się pójść do szkoły, ani też uczestniczyć w życiu społecznym i politycznym.

Problem pisma rysuje się więc jako jeden z najważniejszych zworników całego projektu emancypacyjnego kultury amazigh. Co symptomatyczne, w pamięci o historii prób utrwalenia i przekazania tej kultury w postkolonialnym kontekście niewielką wagę przypisuje się takim faktom, jak istnienie posługującej się niearabskimi dialektami sekcji radia marokańskiego. Być może istnienie tego radia, dającego przecież w gruncie rzeczy dalszy ciąg kulturze ustnej, jest niedoceniane właśnie dlatego, że nie daje się skojarzyć z ideą „gromadzenia przez spisywanie”, która stała się centralnym elementem dyskursu tożsamościowego. Słowo radiowe nadal jest przecież słowem ulotnym, które nie poddaje się „akumulacji”.

Pracownikiem tej właśnie rozgłośni radiowej był Hmad Amzal, który w 1968 r. opracował zbiór pieśni śpiewaków z regionu Sus, tworzonych w taszelhit, jednym

<sup>6</sup> Observatoire Amazigh des Droits et des Libertés, op. cit., s. 19.

<sup>7</sup> Por. B. Lasri, *Azayku l'écrivain et la stratégie de l'accumulation*, w: *Repenser le Maroc. Actes de la huitième session de l'Université d'Été d'Agadir*, Rabat 2008, s. 47–52.

<sup>8</sup> A. Alahyane, *La néolittérature amazighe et questions de son évolution*, w: *Études de littérature amazighe moderne*, op. cit., s. 46.

<sup>9</sup> El K. Aboulkacem-Afulay, op. cit., s. 39.

z dialektów języka amazigh. Dopiero przeniesienie tradycyjnego tekstu ustnego w sferę pisma zyskuje rangę momentu przełomowego, „początku”. Rychło wyłonił się wszakże problem zasad transkrypcji. Choć Amzal posłużył się intuicyjnym zapisem za pomocą alfabetu arabskiego, już wkrótce pojawiła się aspiracja do posiadania własnego systemu pisma, którego podstawą jest tiffinagh, dawny alfabet libijsko-berberski. Powstaje więc jego adaptacja, określana często jako neo-tiffinagh. Ta opcja nie odzwierciedla najprawdopodobniej względów czysto praktycznych (można wręcz rzec, że jest skrajnie niepraktyczna), lecz przeciwnie, wyrasta z pragnienia zdystansowania się wobec dominującego kontekstu oraz podkreślenia odmienności. Nic więc dziwnego, że do chwili obecnej nie jest to pismo używane powszechnie jako obowiązująca, standardowa forma zapisu języka amazigh, lecz rodzaj pisma obdarzonego symbolicznym statusem, unaoczniającego obecność, tożsamość i odrębność berberską. Użycie alfabetu tiffinagh ma pewnego rodzaju specjalny charakter. Przyciągające uwagę swą odmiennością liternictwo tiffinagh pojawia się systematycznie w oficjalnych i publicznych napisach, takich jak tablice i szyldy – znakach obecności i odrębności, tam gdzie język amazigh pojawia się równoległe z arabskim (i francuskim). Jego rzucające się w oczy liternictwo pojawia się więc w kontekstach monumentalnych, w napisach widocznych z daleka, stanowiąc raczej specjalny element przestrzeni wizualnej i ikonosfery niż praktyczny sposób notowania słów. Tiffinagh jest pismem nie-zwyczajnym. Jego znaki, zwłaszcza wtedy, kiedy są widzialne w kontekście publicznym, wydają się tu pełnić bardzo szczególną, niemalże magiczną rolę. Zawłaszczają, sygnalizują objęcie w posiadanie, obecność w przestrzeni. To pismo funkcjonuje więc bardziej jak sygnatura, trwały znak obecności i mocy sygnującego człowieka niż jak zwykły zapis pozbawiony głębszego znaczenia poza czysto praktycznym.

Ciekawe wszakże, że mimo wyostrzonej świadomości znaczenia pisma, kwestia ostatecznego wyboru alfabetu i sposobu zapisu pozostała właściwie nierozstrzygnięta. Język amazigh ma aż trzy współistniejące ze sobą sposoby zapisu. Poszczególne czasopisma, które skupiają wokół siebie twórców i aktywistów proponują rozbieżne rozwiązania problemu transkrypcji, począwszy od „Arratn” lansującego własną metodę neo-tiffinagh, poprzez „Amud” posługującego się alfabetem arabskim, aż do „Tifawt” postulującego z kolei wybór alfabetu łacińskiego. Obserwacje, jakie poczyniłam podczas Międzynarodowych Targów Edycji i Książki w Casablance na przełomie marca i kwietnia 2013 r., wskazują na szczególną symbiozę różnych form graficznych języka amazigh w szacie graficznej książek. Na okładkach tytuły i nazwiska autorów pojawiają się często w dwóch równoległych wersjach, zapisane alfabetem tiffinagh i łacińskim. Jednakże sama treść książek jest zapisana niemal zawsze alfabetem łacińskim, być może ze względów praktycznych, takich jak ekonomia objętości tekstu czy dostępność narzędzi informatycznych. Na okładkach książek często pojawiają się także informacje w innym języku, najwyraźniej adresowane do osób nieznających amazigh, dla których w przeciwnym wypadku publikacja byłaby trudna do zidentyfikowania. Co symptomatyczne, te informacje (takie jak notka o książce i autorze) są wyrażone dość często po francusku, a nie po arabsku, co można zinterpretować jako próbę wyboru „trzeciego” języka w relacji między amazigh i arabskim, postrzeganej przez pryzmat rywalizacji czy konkurencyjności.

Jak wspomniałam wyżej, historia języka i piśmiennictwa amazigh pozostawiła po sobie określoną spuściznę. Jednakże ze względów, które do pewnego stopnia są przemilczane przez zwolenników „amazighijskości” nie jest to dziedzictwo, do którego programowo zamierzano by powracać. To nie ono jest wybierane jako podstawa przekazu i pamięci.

Zamiast podjąć to, co pozostało z przeszłości, próbuje się raczej uruchomić proces tworzenia nowych tekstów. Wyłania się wizja kultury zbudowanej od podstaw, zwróconej znacznie bardziej ku przyszłości niż ku przeszłości. Być może jest to jeden z elementów przesądających o tym, że alfabet tiffinagh, mogący konotować przeszłość, mimo wszystko nie stał się pismem standardowym.

Wyróżnikiem amazighijskiego projektu kulturowego jest pragnienie zaczęcia od zera, od położenia nowego fundamentu. Dlatego też tak istotne znaczenie ma drugie ze wspomnianych słów kluczy – *taskla*. Jest to neologizm o abstrakcyjnym znaczeniu ‘literatura’, zarazem podkreślający dystans między tym nowym projektem kulturowym a dawnym piśmiennictwem. Jak stwierdza El Khatir Aboulkacem-Afulay, to słowo „zostało przyjęte przez marokańskich bojowników o sprawę kultury po to (...), by odróżnić nową produkcję literacką od klasycznych tekstów religijnych, określanych przez nietypowy pod względem formy wyraz *lmazghī*”<sup>10</sup>. Mamy więc do czynienia ze świadomą próbą otwarcia nowej epoki w dziejach wspólnoty etnicznej posługującej się tym pradawnym językiem i tworzącej w nim własne piśmiennictwo. Częścią procesu poszukiwania i afirmacji tożsamości kulturowej staje się więc paradoksalna potrzeba zapomnienia o tym, że amazigh był z dawien dawna językiem mającym zarówno pismo, jak i własne formy literackie, a przynajmniej quasi-literackie, powiązane przede wszystkim z lokalnymi formami życia religijnego. Jak się wydaje, dochodzi tu do czegoś, co przypomina przemilczenie własnych korzeni, spuszczenie na nie zasłony, być może dlatego, że kryjące się w tej przeszłości treści, krążące niemal wyłącznie wokół zagadnień religijnych, nie są do końca tym, co chciałby lansować ruch rysujący się w dużej mierze jako opozycja wobec arabizującej i zarazem islamizującej wizji państwowej.

W tym kontekście może się wydawać do pewnego stopnia zrozumiałe, że ogromna część dawnej spuścizny jest w dalszym ciągu odrzucana jako wyraz światopoglądów i wartości nie do pogodzenia z aspiracjami pełnego uczestnictwa we współczesnym świecie. Kultura amazigh odkrywa w pewnym sensie swój własny potencjał anachroniczności, toteż zamiast zasklepienia się w odwiecznym świecie marabutów podejmuje wyzwanie „ponownego wymyślenia samej siebie”. Cóż bowiem mogłoby się dzieć w przeciwnym wypadku? Jeśli kultywowanie dziedzictwa amazigh miałyby krążyć wokół dawnych tradycji, to co właściwie należałoby przekazywać? Czy pradawne recepty medycyny magicznej? Nad kulturą, której usiłuje się właśnie nadać wysoki status, ciąży również niebezpieczeństwo folkloryzacji, mogące zniweczyć postępy osiągnięte tak wielkim kosztem i wysiłkiem. Jedynym rozwiązaniem wydaje się więc ściśle powiązanie mniejszościowej kultury nie z pielęgnowaniem spuścizny, lecz z projektem mającym wyraziście przyszłościowy charakter.

Z tego pragnienia zdystansowania się wobec własnej przeszłości wynika bardzo częste, niemalże obsesyjne akcentowanie aspektu nowości w kontekście kultury amazigh. Równoległe do terminu *taskla* nowe piśmiennictwo w tym języku określa się wieloma zaskakującymi, lecz niezwykle istotnymi dla przedstawicieli tej kultury wyrażeniami: pisząc po francusku, autorzy z kręgu kultury amazigh używają chętnie pojęcia neoliteratury (*néolittérature*) lub literatury nowo powstającej (*littérature émergente*)<sup>11</sup>.

Coraz pełniej rysuje się więc pragnienie tworzenia literatury, i to literatury zróżnicowanej gatunkowo, nowoczesnej pod względem formy, a więc m.in. poezji wykraczającej poza tradycyjne metrum i wzorce rytmiczne (*talalayt*) cenione przez ludowych twórców.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>11</sup> Por. A. Alahyane, op. cit., s. 45-55.

Te aspiracje są realizowane począwszy od lat 80. XX w. przez takich poetów, jak Hassan Id Balka ssm czy Ali Sidki A zayku. Nie brak mimo to poetów niejako balansujących na granicy dzielącej improwizowaną twórczość ustną od ustabilizowanego świata pisma; do takich twórców należy m.in. Mohamed Moustaooui, dla którego wybór pisma, do pewnego stopnia sprzeczny z pierwotną inspiracją leżącą w sferze tradycyjnej kultury ustnej, przybiera znaczenie gestu oporu wobec przemocy pozbawiającej go tożsamości<sup>12</sup>. Mimo wszystko poezja pozostaje jednak podstawowym środkiem wyrazu i wypełnia przeważającą część produkcji literackiej, podczas gdy w zakresie innych rodzajów i gatunków są to eksperymenty, tak jak próby w dramaturgii, jakie podjął Safi Moumn Ali w 1983 r. Ujęcia krytyczne pojawiające się w kręgu kultury amazigh akcentują bardzo mocno nowość i przełomowy charakter tej powstającej aktualnie poezji. Na przykład Rachid Jada l próbuje przypasować do niej neologizm „neopoezja” (*néo-poesie*), a także serię przymiotników takich jak ‘nowa’, ‘młoda’, ‘emergentna’, co ma dystansować tę twórczość w stosunku do kręgu „poezji wiejskiej” (*poésie du village, poésie rurale*)<sup>13</sup>. A jednak już w samym fakcie utrzymywania się przewagi poezji nad innymi rodzajami literackimi można się dopatrzeć w dalszym ciągu wpływu tradycji ustnej.

Równolegle do rozwoju literatury kształtuje się sam język, wyłaniający się powoli z mgławicy lokalnych dialektów, pozbawionych ujednoczonej normy. El Khatir Aboulkacem-Afulay mówi wręcz o „wytwarzaniu języka” (*la fabrication d’une langue*) przez oderwanie go od oralności i poddanie swoistemu uogólnieniu w taki sposób, aby mógł zostać powiązany z pismem i literaturą<sup>14</sup>. Widać więc, jak ważną rolę odgrywa pismo, piśmiennosc i literatura w tym projekcie kulturowym, przekładalnym z kolei na określoną rzeczywistość społeczną, a nawet polityczną. Są one swoistym przedmiotem pożądania, co poniekąd wyraża kwiecista metafora, jakiej używa Aboulkacem-Afulay, mówiąc, że literatura jest „naszynikiem” kultury narodowej, którego posiadanie jest z kolei konieczne do osiągnięcia określonego zaplecza politycznego dla „amazighijskości”<sup>15</sup>. Stąd też, jak wyraża się bez eufemizmów eseista, narastająca „obsesja literacka” i „piśmienna”<sup>16</sup>. Wyłania się świadomość, że pismo jest kluczem do statusu, jakiego nie może osiągnąć żadna kultura oralna.

Z kolei Ayad Alahyane podkreśla potrzebę stworzenia pełni instytucji literackich w obrębie kultury amazigh, w tym także krytyki. Ta aspiracja otwiera nowy etap, zmierzający w pewnym sensie w kierunku przeciwnym do poprzednio zarysowanego, bowiem pierwszym zadaniem krytyki ma być odpowiedź m.in. na pytanie o miejsce neoliteratury w literaturze amazigh<sup>17</sup>, a więc przemyślenie relacji między pojęciami *taskla* i *lmazghi*. Chodzi w gruncie rzeczy o ponowne nawiązanie zerwanego czy „przemilczanego” związku z dawniejszą tradycją kulturową, o jakim wspominałam wyżej. Następne z postawionych pytań krytycznych dotyczy relacji tej nowej literatury wobec jej ustnych precedensów, a więc z kolei relacje między słowami kluczowymi *asgudi* i *taskla*: „Czy ustanawia ona zerwanie z oralnością? Czy nosi jej odbicie? Czy stanowi jej przedłużenie w formie

<sup>12</sup> El H. El Moujahid, *La poétique de Moustaooui: «l’entre-deux» de la poésie tachlhit*, w: A. Kich (red.), *La littérature amazighe, Actes du Colloque international*, Rabat 2004, s. 216–226.

<sup>13</sup> R. Jada l, *La nouvelle poésie amazighe: contextes et genèse du texte*, w: *Études de littérature amazighe moderne*, op. cit., s. 57–58.

<sup>14</sup> El K. Aboulkacem-Afulay, op. cit., s. 35.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 39–40.

<sup>17</sup> A. Alahyane, op. cit., s. 51.

piśmiennej?”<sup>18</sup>. A jak ma się sprawa treści? „Czy kontynuuje ona tę samą tematykę<sup>19</sup>, co literatura ustna, czy też wynajduje swoją własną?”<sup>20</sup>. Czym wreszcie jest sam język: „Czy chodzi o nowy język, daleki od rejestru mówionego?”<sup>21</sup>. Są to więc w ostatecznym rozrachunku pytania wyznaczające powrót do zaniedbanej kwestii ciągłości i pielęgnowania tradycji, jaka zeszała początkowo na dalszy plan wobec palącego wyzwania innowacji.

Te próby teoretycznego opracowania procesu przejścia od kultury oralnej do pisma są o tyle zaskakujące, że odnoszą się do języka, który nie wychodzi tak naprawdę z fazy odwiecznej oralności, lecz jedynie odwraca się od bardzo długiej tradycji piśmiennej, którą kiedyś posiadał i którą z takich czy innych względów odrzucił. Przypuszczalnie to przywiązywanie tak wielkiej wagi do momentu „przejścia do pisma” samo w sobie jest ściśle związane z głęboką obecnością aktu pisania w podświadomości kulturowej. Prawdopodobnie mamy tu do czynienia nie tyle z fascynacją niebywałością aktu pisania, co z próbą „wynalezienia” tej niebywałości. W ten sposób kultura amazigh niejako powraca do pierwotności „pierwszego zapisania”, aby opierając się na tej odnalezionej pierwotności, ustanowić się w nowej postaci. Tak czy inaczej, *taskla* jawi się wyraźnie jako fenomen wyłaniający się w horyzoncie kultury piśmiennej, a nie poza nim.

Skoro pojęcie „neoliteratury” zajmuje tak ważne miejsce w amazighijskim projekcie kulturowym, nic dziwnego, że stosunkowo dobrze rozwija się ruch wydawniczy w tym języku. Stanowi on oczywiście nadal niewielki margines rynku książki arabsko- i francuskojęzycznej w Maroku, jednak jest rzeczywistością, która daje się zauważyć. Jest to literatura przeważnie w formach zwięzłych, takich jak wiersz i opowiadanie, co z pewnością ułatwia przełamanie materialnych i ekonomicznych barier zaistnienia ich w postaci książki, a z drugiej strony – również trudności leżących po stronie czytelnika, wynikających z jego skromnych kompetencji. Pojawiają się także pierwsze przekłady na ten język, co potencjalnie może mieć ogromne znaczenie dla kształtowania się wzorców gatunkowych, a także wzbogacania i doskonalenia samego języka literackiego. Tak więc już moment stojący pod znakiem *asgudi*, przejścia od oralności do pisma, i towarzysząca mu świadomość niewystarczalności słowa mówionego przekłada się więc na silne pragnienie inwestowania w druk. Rzecz jasna wyłania się kwestia braku tekstów, które by się do druku nadawały.

Pod egidą hasła *asgudi* podejmowano więc w ostatnich latach wiele przedsięwzięć: Elhassane Dahou podaje na przykład do druku zbiór zagadek ludowych *Swangm taft*. Spisuje się wiele opowiadań ludowych. Zwraca też uwagę obfitość nazwisk twórców kultury amazigh, nawet jeśli wydane w ciągu ostatnich kilku lat utwory nadal mają z reguły skromny charakter i niewielką objętość. Wśród licznej grupy autorów są pisarze tworzący w sposób bardziej systematyczny, jak i twórcy okazjonalni. Brak jeszcze figur zyskujących wyraźną widzialność, rozpoznawalnych twórców o znanych nazwiskach, ale całokształt ruchu świadczy o popularności i mobilizującej sile idei „przejścia od oralno-

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ustalony repertuar tradycyjnych tematów, na równi z wyznacznikami formalnymi, takimi jak rytm (*talalayt*), jest uznawany za jedną z cech definiujących dawną poezję, a tym samym zakres pojęcia *lmazghi*. Była ona ściśle powiązana bądź ze sferą religijną (modlitwy błagalne do Boga i „świętych”), bądź z wyrażaniem sytuacji konfliktowych (od wymiany złośliwości między poetami po wyzwiska pod adresem przeciwników i rywali), bądź wreszcie z określonymi sytuacjami rytualnymi, dostarczając m.in. formuł „otwarcia” i „zamknięcia”. Kwestia innowacji tematycznej rysuje się więc jako bardzo istotna w tym kontekście.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>21</sup> Ibidem.



ści do pisma” w kulturze amazigh. Jednakże takie pojęcia, jak *taskla* czy „neoliteratura” konotują pragnienie zainicjowania kolejnego etapu rozwoju, polegającego na stworzeniu literatury ambitniejszej, szerzej zakrojonej, znajdującej czytelników nie tylko w obrębie własnej wspólnoty etnicznej, lecz także na zewnątrz. Pojawia się myśl, że prawdziwą afirmacją kultury amazighijskiej będzie dopiero przedstawienie jej świata, znalezienie własnego miejsca już nie w kontekście samego Maroka czy Maghrebu, ale świata zglobalizowanego. Otwiera się więc zupełnie nowy horyzont.

Rozpoznawalną nie tylko lokalnie, lecz również globalnie sylwetkę literacką stara się stworzyć Lhoussain Azergui. W 2012 r. wydał własny francuski przekład powieści *Ag-hrum n ihaqqaren*, opatrując go tytułem *Le pain des corbeaux* (*Chleb kruków*). Ten gest, przez który dotychczasowy działacz walczący o sprawę języka amazighijskiego przyłącza się do plejady pisarzy frankofońskich, mógłby zostać potraktowany jako swoista zdrada, a także rezygnacja z osobistych celów, skoro, jak pisze we wprowadzeniu do powieści, zależało mu na tym, aby „pisać o sprawach tabu w języku stanowiącym tabu”<sup>22</sup>. Treść książki dostarcza jednakże swoistego usprawiedliwienia dla tej pozornej zdrady. Bohaterem powieści jest dziennikarz więziony poprzednio przez władzę polityczną, który po powrocie w rodzinne strony spotyka się z kolei z przemocą ze strony władzy tradycyjnej. Swoi nie witają go bynajmniej jak bohatera, lecz przeciwnie, szykują dla niego rychłą egzekucję. Również oni uważają bowiem, że gest pisania stanowi sam w sobie przekroczenie dopuszczalnych granic, zasługujące na karę śmierci. Znalezione przy dziennikarzu zeszyty i pióra stają się dowodami zbrodni. Wspólnota lokalna, kultywująca wiarę, że pisanie jest gestem magicznym, a „wszyscy poeci to czarownicy”<sup>23</sup>, w gruncie rzeczy dawno temu oddała własną pamięć i przeznaczenie historyczne w obce ręce. Godząc się z twierdzeniem, że tylko język towarzyszy Proroka, a zatem arabski, ma rację bytu, a uprawniona do pisania jest tylko ręka imama<sup>24</sup>, Berberowie zgodzili się na bytowanie na marginesie dziejów. Istotnym problemem w powieści Azerguiego jest wszakże zazębianie się podwójnych instancji przemocy. Jej źródłem z jednej strony jest państwo, z drugiej zaś kultura tradycyjna. Pisarz stara się co prawda zasygnalizować, że instancje te działają z różną mocą, wprowadzając konwencję snu bohatera. Egzekucja w wiosce może być tylko halucynacją, a więzienne cierpienia, choć także powracają w snach, tą halucynacją nie są. Kultura tradycyjna może nie zabija swoich przeciwników w tak tragicznie dosłownym sensie jak władza państwowa, a jednak nie oznacza to, że nie pociąga ofiar. Odrzucony przez własną wspólnotę intelektualista musi więc szukać sojuszników w świecie zewnętrznym, pragnąc znaleźć miejsce dla opowieści o swoim cierpieniu i domagając się prawa do literackiej ekspresji. „Świat” w tej powieści rysuje się co prawda nader mgliście, jednak wprowadza swoiste *tertium* konieczne do uzdrowienia relacji między intelektualistą a wspólnotą, która nie jest gotowa na to, aby go wysłuchać. Pojawia się też wyrażone *explicite* pragnienie „wejścia do literatury światowej”<sup>25</sup>, gdyż tylko w takim kontekście głos krytyczny wobec kultury tradycyjnej może znaleźć swoje miejsce.

Sprawa amazighijska zwróciła na siebie międzynarodową uwagę jako ruch emancypacyjny, upominający się o pełnię praw językowych. Właśnie to roszczenie, wpisujące się w ogólniejszy klimat sprzyjający dążeniom do równouprawnienia kulturowych i etnicznych mniejszości na całym świecie, zjednało Berberom zewnętrzną sympatię.

<sup>22</sup> L. Azergui, *Le pain des corbeaux*, Casablanca 2012, s. 12.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 102, 118.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 119.

W pierwszym momencie nie stawiano jeszcze pytania o rolę literatury w procesie kulturowej emancypacji ani też o literackie jakości mogące się przejawiać na gruncie szerszym niż wyłącznie lokalny, zadowolając się projektem „wzbogacenia” przez akumulację dorobku kultury oralnej za pośrednictwem pisma. Sami twórcy, skupieni na afirmacji własnego języka i tożsamości, nie zabiegali zbytnio o rozgłos za granicą, wydania dwujęzyczne czy przekłady. Do pewnego stopnia taka pokusa uniwersalizmu mogłaby przypuszczalnie stać w sprzeczności z walką o podniesienie statusu języka i kultury w warunkach lokalnych i w ramach państwa, co stanowiło do niedawna główną aspirację ruchu. W chwili obecnej zaczyna się jednak wyłaniać nowa, szersza aspiracja „przedstawienia się światu”. Paradoksalnie, może to wymagać swoistej „zdrady” sprawy językowej, która dominowała na wcześniejszych etapach poszukiwania tożsamości. W nowej, dopiero wyłaniającej się świadomości pojawia się jednak myśl, że „amazighijskość” jest czymś na tyle spójnym i wyrazistym, iż może znaleźć wyraz również w oderwaniu od tożsamości językowej, na przykład w napisanej po francusku powieści. Niezależnie od kształtu językowego, może ona nadal mieścić się w obrębie pojęcia *taskla*, przybliżając zarazem amazighijskie wartości czytelnikowi światowemu.

Wprowadzenie książki do literatury światowej i na globalny rynek z pewnością okaże się zadaniem niełatwym. Jednakże zjawiska zachodzące w kulturze amazigh mają uniwersalną wartość. Są ciekawe nie tylko z punktu widzenia zdobyczy w zakresie praw językowych, lecz również jako fascynujący przykład przejścia od oratury do literatury, a zarazem swoistego rozgoszczenia się w świecie pisma i książki, utożsamienia kultury z tymi formami przekazu. Analogiczne przejście stanowi w chwili obecnej jedno z najistotniejszych wyzwań stojących przed kulturami tradycyjnymi na całym świecie. Zarazem może się to okazać jednym z najistotniejszych i najbardziej doniosłych procesów kulturowo-twórczych toczących się obecnie w rzeczywistości globalnej.

#### BIBLIOGRAFIA

- Aboulkacem-Afulay El Khatir, *Taskla: contexte d'émergence d'un champ littéraire*, w: *Études de littérature amazighe moderne*, Publications Tirra, Rabat 2013, s. 31–44.
- Alahyane Ayad, *La néolittérature amazighe et questions de son évolution*, w: *Études de littérature amazighe moderne*, Publications Tirra, Rabat 2013, s. 45–55.
- Azergui Lhoussain, *Le pain des corbeaux*, Casa Express Editions, Casablanca 2012.
- El Manouar Mohamed, *Tamazight, la constitutionnalisation ou la mort*, Editions & Impressions Bouregreg, Rabat 2006.
- El Moujahid El Hasine, *La poétique de Moustaoi: «l'entre-deux» de la poésie tachlhit*, w: A. Kich (red.), *La littérature amazighe, Actes du Colloque international*, IRCAM, Rabat 2004, s. 216–226.
- Jadal Rachid, *La nouvelle poésie amazighe: contextes et genèse du texte*, w: *Études de littérature amazighe moderne*, Publications Tirra, Rabat 2013, s. 57–62.
- Lasri Brahim, *Azayku l'écrivain et la stratégie de l'accumulation*, w: *Repenser le Maroc. Actes de la huitième session de l'Université d'Été d'Agadir*, IDGL, Rabat 2008, s. 47–52.
- OADL [Observatoire Amazigh des Droits et des Libertés], *La langue amazighe dans le système éducatif marocain*, Observatoire Amazigh des Droits et des Libertés, Rabat 2011.
- Basset René, *Notes sur la lexicographie berbère*, Ernest Leroux Éditeur, Paris 1883; [http://ia600401.us.archive.org/26/items/NotesDeLexicographieBerbre/berbere\\_lexicographie.pdf](http://ia600401.us.archive.org/26/items/NotesDeLexicographieBerbre/berbere_lexicographie.pdf) [24.02.2014].