

Tomasz RUDOWSKI*

CZYM JEST NÉGRITUDE?

WPROWADZENIE DO ZAGADNIENIA MURZYŃSKOŚCI

*What is „Négritude”? Introduction to the Problem of Blackness***Streszczenie:**

Niniejszy artykuł stanowi wprowadzenie do kwestii murzyńskości (*négritude*). Przedstawia się w nim pokrótce pojęcie murzyńskości, genezę, istotę, następstwa koncepcji *négritude* oraz najważniejsze cechy charakterystyczne dla reprezentantów tego nurtu. Artykuł podkreśla rolę czarnych reprezentantów Ameryki Łacińskiej nie tylko w dekolonizacji struktur międzynarodowych, lecz także w dekolonizacji w sferze intelektualnej. Ostatnia część artykułu podsumowuje wcześniejsze rozważania oraz wyjaśnia przyczyny kryzysu koncepcji *négritude*.

Słowa kluczowe: *négritude*, murzyńskość, antykolonializm, Aimé Césaire, Leon Damas, poezja antylska, filozofia afrokaraibska.

Abstract:

This article provides an introduction to the question of blackness (*négritude*). It presents briefly a concept of *négritude*, the origins, nature and consequences of the concept of negritude and the most characteristic features of representatives of this trend. The article highlights the role of black representatives of Latin America not only in the decolonization of international structures, but also in the decolonization in the intellectual sphere. The last part of the article summarizes the foregoing discussions and explains the causes of crisis of *négritude*.

Keywords: *Négritude*, blackness, anti-colonialism, Aimé Césaire, Leon Damas, Afro-Antillean poetry, Afro-Caribbean philosophy.

***Négritude*: geneza, istota, następstwa**

*Négritude*¹ jest pojęciem złożonym i wieloaspektowym, przez co często „wymyka się” jakimkolwiek klasyfikacjom. Przyjęto, że jest ruchem literacko-filozoficznym gloryfikującym przeszłość i tradycyjne wartości Afrykanów z jednoczesnym odrzuceniem wszelkich wytworów asymilacji cywilizacji afrykańskiej z innymi, obcymi cywilizacjami, zwłaszcza kolonizatorów. Jednak *négritude*, dla części badaczy, a także dla jego współtwórców jest czymś zdecydowanie szerszym, tzn. rozumianym jako zespół wartości czarnego świata.

* Tomasz Rudowski – latynoamerykanista, doktorant na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego. Współpracownik CESLA UW.

¹ Etymologia tego słowa wywodzi się od francuskiego słowa *nègre*, oznaczającego Murzyna. Słowo *négritude* oznacza murzyńskość, kondycję Murzyna ze względu na jego rasę, cechy charakterystyczne, ze szczególnym uwzględnieniem dumy z afrykańskiego dziedzictwa kulturalnego i artystycznego (W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1983, s. 289).

Hipotezą niniejszej pracy jest stwierdzenie, że koncepcja *négritude* stanowiła formę „odrzeczwienia” skolonizowanych, ponieważ to w jej ramach poszukiwanie samookreślenia i hierarchii wartości wśród czarnych społeczeństw podporządkowanych dominacji silniejszych, a zarazem obcych rasowo i etnicznie społeczności dokonywało się w oparciu o jaskrawe przeciwstawienie, negację, w której pierwiastki emocjonalne, irracjonalne odgrywały przewodnią rolę, przeradzając się następnie w próbach intelektualizacji w kategorii wartości, również typu mistycznego i mesjanistycznego¹. Wartości te przyswojone przez społeczeństwa trwale zmieniły ich świadomość, „odrzeczwiając” je, przyczyniając się nie tylko do dekolonizacji struktur międzynarodowych, lecz także do dekolonizacji umysłów. Owo samookreślenie czarnych, które w przeważającej części nastąpiło po 1945 roku wpisuje się w szerszy proces rozbudzania świadomości skolonizowanych. Idea *négritude* związana jest głównie ze sferą kultury, w ramach której „bycie czarnym” przeciwstawiane jest „byciu białym”. Myśl ta co prawda została zrodzona na Antylach, jednakże zyskała charakter pannegryzmu co pozwoliło jej rozszerzyć się na inne kontynenty.

Koncepcję *négritude* głosili przeważnie czarni intelektualiści francuskiego obszaru językowego od końca lat trzydziestych po lata sześćdziesiąte XX wieku. Konstytuujący ten ruch czarni studenci, początkowo przeważnie z Antyli, w latach trzydziestych w Paryżu byli pod wpływem „płynących z rozmaitych stron źródeł murzyńskiej inspiracji”². Zanim jednak przyjrzymy się kształtowaniu pojęcia *négritude* oraz różnym jego definicjom, trzeba zaprezentować głównych inspiratorów czarnych studentów powołujących do istnienia ten kierunek literacko-filozoficzny.

Jednym z pierwszych znaczących głosów mówiących o dumie z bycia czarnym były wypowiedziane słowa przez W. E. B. Du Bois pod koniec XIX wieku: „Jestem Murzynem i tym się szczycę. Jestem dumny z czarnej krwi, która płynie w moich żyłach”. W okresie gdy ludzie tacy jak on stosowali specyfiki, na prostowanie włosów, kremy na wybielenie skóry, zaleca on potomkom niewolników, by podobnie jak on, byli dumni z tego, że są Murzynami. O swoim pochodzeniu, ten czołowy działacz społeczny przeciwko dyskryminacji i segregacji rasowej, miał powiedzieć w następujący sposób: „Cała powódź czarnej krwi, kapka francuskiej, odrobinę holenderskiej, ale, dzięki Bogu!, ani trochę anglosaskiej”³. Du Bois w swojej książce *Czarne dusze (The Souls of Black Folk)* podkreślał olbrzymią rolę afrykańskiego dziedzictwa, a także zapoczątko-

¹ W. Leopold, A. Zajączkowski, „Czarni patrzą...”, w: A. Zajączkowski (red.), *Obrazy świata białych*, Warszawa 1973, s. 142.

² W. Leopold, *O literaturze Czarnej Afryki*, Warszawa 1973, s. 51.

³ Cyt. za: K. A. Appiah, H. L. Gates Jr (red.), *Africana: The Concise Desk Reference*, Philadelphia-London 2003, s. 211.

wał ruch panafrkański⁴. Stał się także ważną postacią „murzyńskiego renesansu” w Stanach Zjednoczonych (*Negro Renaissance* zwany też *Harlem Renaissance*)⁵.

Na twórców koncepcji murzyńskości wpłynęła również literatura murzyńsko-afrykańska. Była ona tworzona przeważnie przez pisarzy posługujących się językiem francuskim. Za jej prekursora można uznać pochodzącego z Martyniki Reného Marana. Za swoją pierwszą powieść *Batuala. Prawdziwa powieść murzyńska*⁶ (1921) otrzymał pierwszą w historii Nagrodę Goncourtów dla murzyńskiego pisarza. Już samo wyróżnienie w kolonialnej Francji dla niebiałego pisarza było rzeczą niezwykle istotną, a ponadto w przedmowie do tej powieści oskarżył cywilizację europejską o hipokryzję i niszczyielskie działanie oraz zwrócił się o pomoc do pisarzy francuskich o pomoc dla Czarnej Afryki w zmaganiach z administracją francuską, którą nazwał współczesnymi handlarzami niewolników. Swoją manifest zakończył wzniesieniem znamiennego okrzyku: „Francja tego chce”⁷. W tym miejscu należy wspomnieć, że pomimo tych antyeuropejskich deklaracji i egzotycznego tła powieści, jest to książka nad wyraz europejska. René Maran od początku wychowywany był po francusku, a życie Afrykanów znał tylko z zewnątrz i to dosyć powierzchownie, z perspektywy urzędnika kolonialnego. Jak pisała Wanda Leopold. *Batuala* mogła w pełni zadowolić wyłącznie szablonowe gusty i wyobrażenia Europejczyków, z kolei spotkała się z krytyką i lekceważeniem późniejszych pokoleń czarnych intelektualistów⁸. Maran nie czuł kulturowego rozdarcia, nie

⁴ Panafrkanizmem nazywa się ruch społeczno-polityczny zrodzony w Stanach Zjednoczonych wśród Murzynów. Krzewił on duchową odrębność i potrzebę współpracy czarnoskórych Afrykanów i Amerykanów afrykańskiego pochodzenia. Do 1945 roku zorganizowano siedem kongresów o charakterze kulturalno-politycznym, natomiast po drugiej wojnie światowej w Afryce rozpowszechnił się radykalizowany ruch antykolonialny i antyimperialistyczny wraz z koncepcjami zjednoczenia Afryki (m.in. „socjalizm afrykański”, *négritude*). W latach pięćdziesiątych nastąpiła instytucjonalizacja ruchu panafrkańskiego, organizowano konferencje niepodległych państw Afryki, z czasem zaczęły się tworzyć organizacje i federacje regionalne, sukcesem tego ruchu było powołanie w 1963 roku Organizacji Jedności Afrykańskiej.

⁵ *Harlem Renaissance* – ruch murzyńskiego odrodzenia kulturalnego skupiający czarnych pisarzy, poetów, muzyków zapoczątkowany był po pierwszej wojnie światowej. Do najznamienitszych przedstawicieli tego nurtu zalicza się takie osoby, jak m.in.: William Edward Burghardt Du Bois, Wallace Thurman, Countee Cullen, Jessie Fausset, Marcus Garvey, Langston Hughes, Luis Armstrong, Duke Ellington.

⁶ Powieść ta ukazała się po polsku w 1923 roku w przekładzie Jana Parandowskiego, nakładem Lector „Romania”, Bukarest.

⁷ Z. Stolarek, „Wprowadzenie”, w: W. Leopold, Z. Stolarek, *Antologia poezji afrykańskiej*, Warszawa 1974, s. 16.

⁸ „Powieść ta bowiem z jednej strony epatuje białych czytelników zarówno deklaracjami głównej postaci wodza i czarownika, Batuali, przeciwko białym, jak i wyeksponowanymi szokująco odmiennymi obrzędami i zwyczajami pozwalającymi na pełną swobodę seksualną, z drugiej zaś strony kreśląc fabułę i postaci posługuje się europejskim schematem trójkąta małżeńskiego i emocjonalnymi stereotypami z tejże kategorii. Całość kończy się w duchu europejskiego happy endu:

próbował też utożsamiać się z zawiłymi tradycjami afrykańskimi. Czuł się za to Francuzem, a jego protest z pierwszych stron *Batuali* można odczytywać jako apel Europejczyka walczącego w szlachetnej sprawie, nie zamierzającego naruszać zasadniczych, utrwalonych w europejskiej kulturze, wartości i przekonań. Dopiero następne pokolenie murzyńskich literatów zerwie z tą tradycją, ale i tak, zdaniem części krytyków, nie do końca.

Prądy odrodzeńcze, poszukujące swojej tożsamości oraz wyrażające chęć „powrotu do źródeł” pojawiły się stosunkowo wcześniej także na Haiti, gdzie od 1915 roku do 1934 północnoamerykańska okupacja stała się impulsem do buntu i oporu wyrażających się m.in. w tworzeniu w literaturze tzw. szkoły krajowej, która wyrosła w kręgu wpływu ideologii *négritude*. W obszarach zainteresowań szkoły krajowej leżała tradycja tubylcza, folklor, a także obrona i gloryfikacja czarnej rasy. Szkoła ta grupowała większość pisarzy i poetów tego okresu. Należeli do niej następujący twórcy: Emile Roumer, Carl Bruard, Jean F. Brierre, Jacques Roumain, Philippe Thoby-Marcelin, Magloire St. Aude, Felix Morisseau Leroy, Rousan Camille⁹. Czołową postacią szeroko pojętego ruchu *négritude* na Haiti był lekarz, dyplomata, pisarz i etnolog, Jean Price-Mars. W swoim dziele *Ainsi parla l'Oncle* (1928) dokonał rewaloryzacji kultury narodowej, podkreślając i podnosząc na należne im miejsce związki z kulturą Afryki. Pisał on w nim, że: „chcąc za wszelką cenę uważać się za kolorowych Francuzów, oduczamy się być po prostu Haitańczykami, to znaczy ludźmi urodzonymi w określonych historycznych warunkach”, dodając stanowczo: „nie mamy szans stać się sami sobą, dopóki będziemy odrzucali jakąkolwiek część spadku po naszych przodkach. Otóż to dziedzictwo jest w ośmiu dziesiątych darem Afryki”¹⁰. Poglądy Jeana Price-Marsa znajdowały odzew wśród haitańskich studentów i intelektualistów, a także rozprzestrzeniły się na inne dawne czy obecne części francuskiego imperium kolonialnego. Wymowa dzieł tego haitańskiego etnologa w szerszym sensie oznaczała rehabilitację nie tylko czarnej kultury, ale rasy czarnej w ogóle.

Prócz wyżej wymienionych nurtów i twórców, niezmiernie ważnym czynnikiem, który wpłynął na działalność pisarską czarnych studentów w Paryżu w latach trzydziestych było zetknięcie się ich z francuską awangardą literacką oraz francuskimi etnologami. Zdaniem Wandy Leopold, krytyka i historyka literatury, tłumaczki oraz wybitnej znawczynie zagadnień społecznych i kulturowych Afryki, na ostateczny kształt przyszłej twórczości pisarzy i poetów z kręgu *négritude* wpłynął surrealizm i zetknięcie z dzieła-

Batuala, zazdrosny mąż knujący zemstę na kochankach, ginie rozszarpany przez panterę, ostateczny triumf odnosi wielka namiętność”. Za: W. Leopold, *O literaturze Czarnej Afryki*, op. cit., s. 48.

⁹ A. Jasińska, „Posłowie”, w: J. S. Alexis, *Romancero pod gwiazdami*, Kraków 1975, ss. 195-196.

¹⁰ Cyt. za: W. Leopold, *O literaturze Czarnej Afryki*, op. cit., s. 51.

mi André Bretona. Według tej badaczki, symbioza murzyńskości z surrealizmem okazała się niezwykle płodna i przyniosła bardzo interesującą i odrębną poetycką twórczość Aimé Césaire’a i Leopolda Sedara Senghora¹¹.

Dla wyklarowania się koncepcji *négritude* szczególnie ważne okazały się pisma „Légitime défense” (1932) i „L’Étudiant Noir” (1934–1940). Pierwsze czasopismo, o charakterze literacko-społecznym, okazało się efemerydą. Już sam tytuł wiąże się z surrealizmem i André Bretonem, kilka lat wcześniej w 1926 ukazał się utwór o tym samym tytule. „W obronie własnej” wyrażało sprzeciw wobec asymilacji antylskiej rzeczywistości i było wyrazem antykolonialnego działania czarnej młodzieży, które było zarazem manifestem antykolonialnych dążeń i murzyńskiej odrębności. W redakcji znaleźli się czarni studenci z Antyli, m.in.: Jules Monnerot, Etienne Léro i René Maran. Ze względu na tematykę pisma władze francuskie zabroniły dalszego jego publikowania, jednakże działania „w obronie własnej” znalazły kontynuatorów.

Wydawane w Paryżu pismo studenckie „L’Étudiant Noir” swoją tematyką wyszło poza region antylski i skierowało się także ku Afryce, co służyło zbliżeniu murzyńskiej młodzieży z obu tych regionów. Zespół redakcyjny tego czasopisma stanowili przybyli do Paryża, stolicy kolonialnej metropolii, studenci z Afryki, jak także „z odległych od niej obszarów murzyńskiej diaspory”¹². Niezwykle wymowne jest w tym miejscu określenie diaspora, zawierające oznakę tęsknoty za ziemią przodków. O literacko-społecznym obliczu pisma stanowili głównie Aimé Césaire pochodzący z Martyniki, Leon Damas z Gujany Francuskiej oraz Leopold Sedar Senghor z Senegalu. Ponadto z „Czarnym Studentem” współpracowali Antylczycy: Lionel Attuly, Guy Tirolien, Paul Niger, Malgasz Rabemananjara oraz Senegalczyk Alioune Diop¹³. Postulatem tego środowiska stało się dążenie do powrotu do źródeł, które było niewątpliwie wyrazem potrzeby zmanifestowania własnej tożsamości.

Dopiero kilka lat później, w 1935 roku Aimé Césaire nadał temu ruchowi, tej filozofii, temu dążeniu miano *négritude* – z języka francuskiego – „murzyńskość” *vel* „murzynność”. Sformułowanie definicji tego fenomenu, jakim niewątpliwie jest *négritude* nastęrcza wiele trudności, a w literaturze przedmiotu natknąć się można na ich mnogość. Niestety prawie żadna nie oddaje w pełni skomplikowanej zawartości tego krótkiego acz polisemicznego słowa – murzyńskość. W świetle tego faktu rzeczą zasadną jest kilka spośród proponowanych definicji przytoczyć, uwzględniając zarówno te, które zostały sformułowane przez współtwórców ruchu, jego entuzjastów, jak i też krytyków. Słowo ma niezwykle znaczenie w tym sensie, że nadało ono nazwę dążeniom, które chociaż ujawniły się już wcześniej, to pozwoliły na tyle przybrać im na sile, by

¹¹ Ibidem, s. 52.

¹² Z. Stolarek, „Moja gęba, mój bunt, moje imię”, w: A. Césaire, *Poezje*, Warszawa 1978, ss. 7-8.

¹³ W. Leopold, *O literaturze Czarnej Afryki*, op. cit., ss. 53-54.

stać się „ruchem murzyńskości (murzynności)”. „Murzynność – jak określa Césaire – to zwyczajne uznanie faktu, że jest się czarnym, zaakceptowanie tego faktu, zaakceptowanie naszego losu, naszej historii, naszej kultury”¹⁴. Owo pojęcie murzyńskości znajduje odzwierciedlenie w pięknej apostrofie *Cahier d'un retour au pays natal* Césaire'a:

Moja murzyńskość to nie kamień nastający głuchotą na wołanie dnia,
moja murzyńskość to nie wody śniętej katarakta na martwym oku ziemi,
moja murzyńskość to nie wieża ani też katedra,
ona całą sobą dopada czerwonego mięsa ziemi,
ona całą sobą dopada gorzącego mięsa nieba,
wybije dziurę w osadzie zgnębienia swojej prawej cierpliwości¹⁵.

Inaczej niż Césaire murzyńskość widział inny jej współtwórca, a mianowicie Senghor. W swoim przemówieniu wygłoszonym na Uniwersytecie w Oxfordzie w październiku 1961 oznajmił, że:

négritude to cały kompleks wartości cywilizacyjnych – kulturowych, ekonomicznych, społecznych i politycznych, właściwych ludom czarnym, ściślej mówiąc światu negroafrykańskiemu. Wszystkie te wartości konstytuują się i formują na gruncie intuicyjnego rozsądku, dlatego że ten rozsądek sensualistyczny i przenikliwy wyraża się emocjonalnie przez samooddanie się, przez zbieżność obiektu i subiekta, przez mity – mam na myśli arcytypową wyobraźnię kolektywnej duszy – a przede wszystkim poprzez rytm pierwo- bytu zsynchronizowany z rytmem Kosmosu¹⁶.

Z kolei w czasopiśmie „Présence Africaine”¹⁷ można znaleźć poniższą definicję *négritude*, uzupełnioną o kluczowe jego cele:

jest to po prostu zespół wartości cywilizacji świata czarnego, lecz nie wartości przeszłości, ale autentycznej, żywej kultury. Jest to duch cywilizacji negroafrykańskiej, który zakorzeniony w ziemi i czarnych sercach jest otwarty na świat – bytu i rzeczy – by go zrozumieć, zjednoczyć i zmanifestować¹⁸.

¹⁴ A. Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm*, Warszawa 1965, s. 69.

¹⁵ Cyt. za: W. Leopold, *O literaturze Czarnej Afryki*, op. cit., s. 58.

¹⁶ L. S. Senghor, „What is *Négritude*?”, w: *West Africa*, 4.11.1961, s. 1211.

¹⁷ „Présence Africaine” – jest panafrykańskim czasopismem kulturalnym, politycznym i literackim, wydawanym w Paryżu, gdzie zostało założone przez Alioune'a Diopa w 1947 roku. Odegrało ono ważną rolę w kształtowaniu się ruchu panafrykańskiego i dekolonizacji państw afrykańskich, grupując twórców z kręgu *négritude*. Od początku swojego istnienia uczestniczyło w kształtowaniu refleksji nad aktualnymi problemami Czarnej Afryki i upowszechnieniu twórczości literackiej afrykańskich twórców.

¹⁸ L. V. Thomas, „Senghor à la recherche de l'homme nègre”, w: *Présence Africaine*, 1965, No. 54, ss. 24-41.

Nieco bardziej szczegółową definicję, a przy tym bardziej analityczną przedstawił Leopold Senghor.

Z *négritude* jest jak z Niepodległością. Jest ona najpierw negacją (...), ściślej, potwierdzeniem negacji. Jest to konieczny moment ruchu historycznego: odrzucenie Obcego, odrzucenie asymilowania się, zagubienia się w Obcym. Ale ponieważ ruch jest historyczny, jest więc zarazem dialektyczny. Odrzucenie Obcego jest potwierdzeniem siebie¹⁹.

Właśnie na tym polu wybitny francuski filozof, „papież” laickiego egzystencjalizmu, pisarz, dramaturg i eseista, Jean-Paul Sartre dopatrywał się w nurcie murzyńskości antytezy do tezy, jaką w powyższym układzie jest supremacja białych²⁰. Autor *Ladacznicy z zasadami* stwierdził, że:

Murzyńskość jako wartość przeciwstawna jest momentem negatywności, ale ten moment negatywny nie jest sam w sobie wystarczający i czarni, stosując go, doskonale o tym wiedzą; wiedzą, że jego celem jest przygotowanie syntezy, czyli realizacji człowieczeństwa w społeczeństwie bez ras. Tak więc murzyńskość istnieje, aby się unicestwić, jest przejściem, a nie dojściem, środkiem, a nie ostatecznym celem. (...) Jeszcze jeden krok i murzyńskość zniknie zupełnie...²¹.

Ujmowanie w ten sposób *négritude* jako wyłącznie „bytu w świecie czerności” i postrzeganie go jako przeciwstawienie się temu, co białe zostało z kolei poddane krytyce przez Lilyan Kesteloot, która ostro zaatakowała stanowisko Sartre’a. Jest ona zdania, iż przez błędne założenia autora, Sartrowska definicja nie implikuje istnienia białego, a jest to poważne nadużycie, gdyż białość istnieje w *négritude* na tych samych zasadach jak czarność. Kesteloot zarazem prognozowała, że chociaż teza i antyteza istnieją, to przyszła synteza zniesie jedynie sprzeczności psychologiczne, pozostawiwszy niezmiennie wartości kultur.

Z kolei Frantz Fanon, Martynikańczyk, z wyboru Algierczyk, czarny pisarz i działacz polityczny, nie uważał za słuszną koncepcję dialektycznego podejścia do sprawy Sartre’a i traktował on ową „negatywność” jako coś pejoratywnego, tym samym imputując francuskiemu filozofowi chęć zniszczenia „czarnego entuzjazmu”²².

Na pozarasowe elementy pojęcia *négritude* uwagę zwrócił francuski filozof katolicki, Pierre Teilhard de Chardin. W swojej definicji postrzegał on bowiem *négritude* jako pewien zespół wartości politycznych, moralnych, społecznych i kulturalnych czar-

¹⁹ Por. A. Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm*, op. cit., s. 69 i L. Kesteloot, *Les écrivains noirs de la langue française: naissance d’une littérature*, Bruxelles 1963, s. 114.

²⁰ Por. K. Makulski, „*Négritude* w kategoriach antropologii kulturowej”, w: *Etnografia Polska*, 1969, t. 13, z. 1, s. 186; J. P. Sartre, „Czarny Orfeusz”, przełożyła W. Leopold, w: *Przegląd Socjologiczny*, t. XXIII, Łódź 1969, s. 412.

²¹ *Ibidem*.

²² F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952, ss. 135-136.

nego świata, dodając tym samym, iż bazuje ono nie tylko na rasie, ale także na geografii i historii (politycznej i ekonomicznej)²³.

Dla pełniejszego obrazu definicji należy wspomnieć, iż część autorów przedstawia *négritude* jako pewien kierunek literacko-filozoficzny charakteryzujący się propagowaniem idei typowych dla murzyńskich intelektualistów z francuskiego obszaru językowego. Jednakże, takie podejście, zdaniem wielu badaczy reprezentujących antropologię kulturową, jest powierzchowne i nie umożliwia przedstawienia pełnej „treści” *négritude*²⁴.

Dawne kolonie w Czarnej Afryce w większości, zdaniem niektórych badaczy, przeszły kolejno następujące fazy: Natywizmu²⁵, Negryzmu²⁶, *Négritude*, co sprawiło, że „wykształciły własne, oryginalne i odrębne systemy kultury oraz literatury”²⁷. Otóż warto odnotować fakt, że w ramach samego kierunku *négritude* występowały różne grupy (np. *négritude* Césaire’a czy Senghora) o odmiennych poglądach i spojrzeniach na murzyńskość. Koncepcje te w ciągu lat poważnie się zmieniały i dlatego też należy przedstawić różne fazy tego nurtu, a także liczne periodyzacje w dziejach tego kierunku. Jak każdy kierunek, także i ten przechodził różnorodne fazy, od rozkwitu do zmierzchu, wraz z różnymi formami odrodzenia. Afroamerykańska badaczka literatury i kultury francuskiej Irene Dobbs Jackson wyróżniła trzy okresy *négritude*: „stare *négritude*” odnoszące się do lat 1900-1932 charakteryzujące się imitacją literatury francuskiej; „*négritude* ukształtowane” w latach 1932-1950, a także w późniejszym okresie stadium końcowe związane z realizacją celu *négritude* łączącego się z tezą Sartre’a o przeciwstawieniu się białej supremacji²⁸. Inną koncepcją periodyzacji jest propozycja francuskiego afrykanisty Louisa Vincenta Thomasa również wyróżniającego trzy fazy interesującego nas nurtu ideologicznego. Określa on pierwszą fazę jako „narcydującą, wyrosłą samodziśnie, bardziej wyczuwalną niż wyrozumowaną, taką która charakteryzuje masy afrykańskie, a nie elitę intelektualną. Druga faza, *négritude* walczącej, zaczyna się z chwilą,

²³ L. V. Thomas, „Senghor à la recherche de l’homme nègre”, op. cit., ss. 24-41.

²⁴ K. Makulski, „*Négritude* w kategoriach antropologii kulturowej”, op. cit., s. 186.

²⁵ Natywizmem – dążenie do zachowania tożsamości kulturowej zagrożonej przez imperializm kolonialny. Zdaniem Renaty Díaz-Szmidt: „ludzie zdomowieni już w kolonii postrzegają ją jako „ojczyznę serca”, podkreślają swoje do niej przywiązanie i opiewają uroki afrykańskiego pejzażu”.

²⁶ Negryzm – w literaturze to faza pośrednia pomiędzy natywizmem a *négritude*. W dziełach literackich pojawiają się postaci Afrykanów, którzy podkreślają swoją kulturową odrębność. Negryzmy afrykańskie ideowo były związane z „Czarnym Renesansem”, który był ruchem Afroamerykanów dążących do zaznaczenia w dominującej kulturze swej odmiennej tożsamości.

²⁷ R. Díaz-Szmidt, „Wprowadzenie”, w: *Dekada Literacka*, 2011, nr 3 (246), <http://www.dekadaliteracka.pl/?id=4797> (data dostępu 10.04.2013).

²⁸ I. Dobbs Jackson, „Negritude: A Study in Outline”, w: A. H. Berrian, R. A. Long (red.), *Negritude: Essays and Studies*, Hampton 1967, ss. 4-7.

kiedy obok misji pisarza (jego działacze – przyp. autora) podejmują misję człowieka czynu²⁹. Trzecia faza związana jest z powstaniem *négritude* naukowej. Andrzej Zajączkowski podejmujący studia nad ideologią współczesnej Afryki zachodniej w swojej monografii *Plemię, rasa, socjalizm dzieli négritude* na przed II wojną światową, po II wojnie światowej oraz po roku 1956, kiedy to według uczonego nastąpiła zasadnicza zmiana w poglądach tej grupy, a mianowicie rezygnacja z początkowego odseparowania się od polityki i długo obowiązującego prymatu spraw kultury³⁰. Dzięki zespołowi „Présence Africaine” w roku 1956 w Paryżu został zorganizowany I Międzynarodowy Kongres Czarnych Pisarzy i Artystów odbywający się pod hasłami: „Nie ma ludu bez kultury – nie ma kultury bez przodków – nie ma prawdziwego wyzwolenia kulturalnego bez uprzedniego wyzwolenia politycznego³¹. Kolejny Kongres odbył się w 1959 roku w Rzymie. Podczas pierwszego Kongresu powołano do życia Afrykańskie Towarzystwo Kulturalne (*Société Africaine de Culture*), które odegrało pewną rolę polityczną w dekolonizacji Afryki, a także dało podwaliny polityki kulturalnej nowych państw afrykańskich.

Czarny Orfeusz i Eurydyka: *négritude* jako bunt, *négritude* jako filozofia

Zasługą *négritude* jest oswojenie czarnych z ich murzyńskością, wcześniej utożsamianą z zacofaniem i poczuciem niższości wobec białych. Dopiero wypowiedziane przez Césaire’a słowo *négre* pozwoliło czarnym napawać się dumą z ich kultury i koloru skóry. Głos Césaire’a był niewątpliwie głosem buntu, urazy, ale zarazem głosem wolności, wierności wobec przodków, jak również głosem człowieka z odczytaną na nowo tożsamością.

W historii tego ruchu zarysowały się dwie postawy wyrażane w różnych momentach i w różnych okolicznościach przez pisarzy *négritude* wobec niesienia przez nich treści filozoficznych. Tak więc, Césaire i Damas kładli większy nacisk na wymiar poetyckiego buntu, podczas gdy Senghor zaopatrywał *négritude* w treści filozoficzne, zwać ją sumą wartości cywilizacji Czarnego Świata i rozpisując się o jego ontologii, estetyce, epistemologii czy polityce.

Afrykanin, zdaniem poetów *négritude*, jest istotą sensualną, lecz nie w europejskim znaczeniu tego słowa. W sensualizmie Leopolda Senghora mieszczą się jednocześnie trzy pojęcia: „zmysłu”, „znaczenia” i „odczuwania”. Jego zdaniem czarny „czuje więcej niż widzi; czuje siebie. W samym sobie, w swym ciele, w którym otrzymuje

²⁹ H. H. Bobrowska, „Leopold Sedar Senghor”, w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Twórcy Trzeciego Świata*, Wrocław 1987, s. 27.

³⁰ A. Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm*, op. cit., ss. 71, 80.

³¹ W. Leopold, *O literaturze Czarnej Afryki*, op. cit, s. 61.

i odczuwa radiacje wysyłane przez wszelki przedmiot istnienia”³². Na tym odcinku człowiek czarny bardzo różni się według Senghora od białych, gdyż ci posiadają zdolność poznawczą, analityczną przez korzystanie. Sposób rozumowania czarnych jest intuicyjny, przez uczestnictwo. To sprawia, że afrykańskie uczestnictwo jest intymnym stosunkiem człowieka do rzeczy. Murzyn poznaje przedmioty nie zewnętrznie, lecz w ich „głębokiej rzeczywistości”, powiedzieć by można – surrealistycznie. Zdaniem Senghora owa „fizjologia czarnego” tłumaczy jego metafizykę, a co za tym idzie jego życie społeczne, w ramach którego literatura i sztuka są tylko aspektami. Według wielu twórców *négritude*, niezbędne jest wskazanie i szerszy opis podstawowego elementu kultury afrykańskiej – metafizyki. Senghor stwierdza:

W środku systemu (...) występuje istnienie, czyli życie. Jest ono dobrem *par excellence* i cała działalność ludzka zmierza do wzrostu i do wyrażenia mocy życiowej. Murzyn identyfikuje byt z życiem, a ściślej z siłą życiową. Jego metafizyka jest egzystencjalną ontologią. Jak pisał o Tempels „byt jest tym, co posiada siłę” lub lepiej „byt jest siłą”. Ale siła ta nie jest statyczna. Siła jest w równowadze nietrwałej, zawsze zdolna do wzrostu lub do pomniejszenia³³.

Niezwykle ważnym według Senghora jest fakt, że z założeń ontologii afrykańskiej bierze się harmonijny charakter cywilizacji, którego istotną cechą jest autentyczność religijności³⁴. Afrykańskie religie animistyczne łączą świat ludzki ze światem zewnętrznym w jeden system zależności, interakcji sił. W ten sposób tworzy się humanistyczny charakter tej teorii, sensualny odbiór rzeczywistości, a podstawowymi cechami stylu negroafrykańskiego stają się: obraz i rytm.

Wróćmy do samej kwestii murzyńskości, gdyż to często jej nadawano właśnie wymiar filozoficzny. Zdaniem Jean-Paula Sartre’a murzyńskość jest jak wolność, jest punktem wyjścia i ostatecznym kresem: chodzi o to, by ją przesunąć od bezpośredniości do pośredniczenia, by ją stematyzować. „Chodzi więc o to, aby czarny umarł dla kultury białej, by odrodzić się dla czarnej duszy, jak filozof platoński umiera dla ciała, by narodzić się dla prawdy”³⁵. Jak pisze dalej autor *Dróg wolności*, murzyńskość to bycie w świecie Murzyna:

³² Cyt. za: A. Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm*, op. cit., s. 82.

³³ Ibidem, s. 83.

³⁴ L. Senghor był zwolennikiem łączenia marksizmu z tezami myśli katolickiej Theillarda de Chardina, sądził on nawet, że udało mu się pogodzić te elementy w jego koncepcji socjalizmu afrykańskiego. Na myśl Senghora wpływ wywarła również *Filozofia Bantu* autorstwa katolickiego misjonarza Placida Tempelsa. Zob. A. Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm*, op. cit., passim; S. Chodak, J. Kleer, *Socjalizm a modernizacja w „czarnej” Afryce*, Warszawa 1967, ss. 49-59.

³⁵ J. P. Sartre, „Czarny Orfeusz”, op. cit., s. 399.

To migotanie bytu i powinności; ona was tworzy i wy ją tworzycie: jest jednocześnie zapewnieniem i namiętnością. Ale jest ważniejsza sprawa: powiedzieliśmy, że Murzyn tworzy antyrasistowski rasizm. Nie chce on bynajmniej panować nad światem, chce obalenia etnicznych przywilejów, skądkolwiek by pochodziły; zgłasza swoją solidarność z uciskanymi każdego koloru³⁶.

W oczach J. P. Sartre’a murzyńskość wydaje się słabym ogniwem dialektycznej progresji: tezą jest teoretyczne i praktyczne uznanie wyższości białego; murzyńskość jako wartość przeciwstawna jest momentem negatywności. Ale ten moment negatywny nie jest sam w sobie wystarczający i dlatego czarni, stosując go, doskonale wiedzą, że jego celem jest przygotowanie syntezy, czyli budowy świata bez ras. Sartre uważa, iż zadaniem murzyńskości jest samounicestwienie, murzyńskość ta nie jest ostatecznym celem, lecz jedynie środkiem. „W chwili, gdy czarni Orfeusze jak najszczelniej obejmują swoją Eurydykę, czują, że niknie ona w ich ramionach”³⁷. Zdaniem Sartre’a najbardziej wzruszającym świadectwem tej nowej wieloznaczności jest utwór haitańskiego poety Jacquesa Roumaina *Z czarności hebanu*:

Afryko, zachowałem pamięć o tobie, Afryko,
jesteś we mnie
jak drzazga w ranie,
jak fetysz w środku osady
uczynź ze mnie kamień swojej procy,
z moich ust wargi twoich ran,
z moich kolan złamane kolumny twojego poniżenia,
a jednak
chcę być tylko z waszej rasy,
robotnicy, chłopi wszystkich krajów.

W *Czarnym Orfeuszu* Sartre pisze, że prawdopodobnie to dążenie do ostatecznego obnażenia człowieka zerwało białe świecełka, które pokrywały jego czarny pancerz, a teraz również i ten pancerz zdejmuje on i odrzuca; to może ta bezbarwna nagość symbolizuje najlepiej murzyńskość; ponieważ murzyńskość nie jest stanem, ale jest czystym przekraczaniem samej siebie, jest miłością³⁸. Swoją niezwykle wpływowy i nośny esej kończy słowami: „Powitajmy dziś historyczną szansę, która pozwoliła czarnym „wydać z taką siłą wielki krzyk murzyńskości, że zadrży świat w posadach”³⁹.

Ze względu na ramy objętościowe tekstu postaram się zwięźle wyłożyć specyfikę omawianego kierunku. W syntetyczny sposób podstawowe założenia *négritude* i jej

³⁶ Ibidem, ss. 404, 411.

³⁷ Ibidem, s. 412.

³⁸ Ibidem, s. 413.

³⁹ Ibidem, s. 414.

przeobrażenia spodziewane przez twórców lat sześćdziesiątych wyłożył Louis-Vincent Thomas, co obrazuje poniższa tabela⁴⁰.

Specyfika sytuacji (<i>négritude</i> pierwotna)	Oryginalność zamierzeń i postaw (<i>négritude</i> przyszłości)
Płaszczyzna kulturowa	
<p>Płaszczyzna kulturowa jest domeną <i>négritude</i>, z której daje się wywnioskować następujące jej założenia:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Bycie jest życiem, napięciem, rytmem. b) Człowiekowi przyznane jest w świecie szczególnie miejsce. c) Wspólnota z naturą: partycypacja, czucie, solidarność d) Siła słowa <p>Duch religijny przenika wszystkie formy myślenia i działania.</p>	<p><i>Négritude</i> obejmuje prawie wszystkie dziedziny działania: sztukę, wiedzę, religię, relacje z naturą, akcje polityczne. Stąd płynie wymóg afrykanizacji programów nauczania, rytów, obrzędów i symboli religijnych, instytucji prawnych i politycznych oraz działalności kulturalnej.</p>
Płaszczyzna społeczno-ekonomiczna	
<p>Głównie kraje rolnicze z pewnymi możliwościami przemysłowymi. Niedorozwój na wszystkich płaszczyznach (środki produkcji, kapitał, kadry, siła robocza). Duch wspólnoty: wspólnota duszy bez zacieraania indywidualności, bogactwo form kooperacji, wzajemnej pomocy, kolektywizmu w pracy i w konsumpcji. Umiłowanie wspólnej pracy i gloryfikacja pracy związanej z ziemią. Brak klas społecznych i „prawdziwego” kapitalizmu, z wyjątkiem tego, jaki przyniósł kolonizator. Filozofia humanistyczna traktująca człowieka w „wymiarach niemal kosmicznych człowieka totalnego”.</p>	<p>Podstawowe tezy afrykańskiego socjalizmu (bazującego na <i>négritude</i>): Przede wszystkim rolniczy (kooperatywy, inwestycje w ludzi, ożywienie wsi), lecz z orientacją na rozwój przemysłu. Nie wynika on z nacisku, jest raczej „zgodą, harmonią i symbiozą”. Nie niesie ze sobą walk klasowych, nie przechodzi stadium kapitalistycznego, religia nie jest przeszkodą, ale stymulatorem socjalizmu. Poszukiwanie globalnego rozwoju człowieka, wszystkich ludzi, skąd bierze się idea współdziałania w ramach socjalizmu uniwersalnego.</p>

⁴⁰ L. V. Thomas, „The Principal Themes of Negritude”, w: A. H. Berrian, R. A. Long (red.), *Negritude: Essays and Studies*, Hampton 1967, ss. 39-41.

Płaszczyzna społeczno-polityczna	
<p>Wybitnie społeczny charakter człowieka należącego do różnych grup (rodzina, wiek, związki religijne, klany, braterstwo krwi, tajne związki). Stała rola przodków, opiekunów społeczeństwa. Aspekt globalności grup społecznych tworzących całości organiczne i autarkiczne, mniej lub bardziej strukturalizowane.</p> <p>Wymóg równości (zwłaszcza w systemach bezpaństwowych) i wolności w ramach harmonii społecznej. Rola rozmów tubylców z Europejczykami (ang. <i>palaver</i>) zostaje podniesiona do pozycji instytucji.</p> <p>Rola wodza jednoczącego grupę, reprezentującego przodków, symbiozę i jedność religijną, polityczną i ekonomiczną.</p> <p>Nierozłączność rytów religijnych i zwyczajów politycznych.</p>	<p>Ta sama tendencja do socjalizacji człowieka, co w <i>négritude</i> pierwotnej. Grupy wiekowe, społeczności religijne itp. mogą tworzyć jednostki polityczne i integrować się w partii rządzącej.</p> <p>Niechęć do zmian. Idealizacja bohaterów historycznych i mityczno-historycznych.</p> <p>Podkreślenie roli państwa. Podtrzymanie wymogu równości w ramach jedności politycznej i w harmonii z partią czy syndykatem. Koniec „dialogu” z Europą bez dyskusji.</p> <p>Rola lidera, symbolu jedności i wspólnoty interesów, mistyka i autorytet prowadzący do „silnej demokracji”.</p> <p>Półreligijny, półświecki charakter pewnych grup politycznych.</p>

Négritude i jego antykolonialna poetyka

Z czasem w koncepcji *négritude* nastąpiła zasadnicza zmiana w poglądach tej grupy, a mianowicie zrezygnowano z możliwości początkowego odseparowania się od polityki i długo obowiązującego prymatu spraw kultury nad polityką. Zwolennicy tego stanu rzeczy byli zdania, że:

kolonializm jest specyficznym stanem podtrzymywania wojny, której jedną z form stanowi asymilacja cywilizacyjna, skierowana przeciwko Afrykanom. Ma ona na celu zniszczenie ludów podbitych pod względem politycznym, ekonomicznym, społecznym i kulturalnym. Omawiany stan zawiera jednak w sobie ziarno wyzwolenia, które rozwijając się, umożliwia złamanie systemu zależności kolonialnej⁴¹.

Kolonializm porównywano ze zbrodniczą polityką III Rzeszy wobec podbitych narodów europejskich.

Niezwykle inspirująca dla antykolonialnych działaczy kręgu *négritude* okazała się marksistowska krytyka kolonializmu, traktująca go jako kapitalizm. W swojej niezmiernie mocnej w wymowie *Rozprawie z kolonializmem* Aimé Césaire atakując kolonialną brutalność odwołuje się do kategorii ewidentnie zaczerpniętych z marksistów-

⁴¹ M. J. Malinowski, *Ideologie afrykańskie 1945-1985*, Ossolineum, Wrocław 1986, s. 29.

skiej analizy kapitalizmu. Marks w swoich dziełach twierdził, iż „w kapitalizmie pieniądze i towary zaczynają zastępować relacje między ludźmi i samych ludzi, uprzedmiotowiając ich i ograbiając z ludzkiej esencji”⁴². Césaire analogicznie wnioskuje, że kolonializm nie tylko wyzyskuje, ale także i odczłowiecza i uprzedmiotawia skolonizowany podmiot, jak również degraduje samego kolonizatora. Widać to wyraźnie w jego równaniu kolonizacji z urzeczowieniem (kolonizacja = dehumanizacja)⁴³. Niezbędne jednak stało się, jak twierdził inny antykolonialny działacz pochodzący z Antyli, Frantz Fanon, urodzony Martynikańczyk, lecz sercem Algierczyk, „lekkie naciągnięcie” marksizmu i jego walki klasowej jako motoru historii, ponieważ w warunkach kolonialnych rozróżnienie na posiadających i nieposiadających miało charakter rasowy. Swój akt oskarżenia Europy i dyskurs o kolonializmie Aimé Césaire rozpoczyna w następujący sposób:

Cywilizacja niezdolna do rozwiązywania problemów związanych z jej istnieniem jest cywilizacją schyłkową. Cywilizacja, która nie chce spojrzeć odważnie na węzłowe zagadnienia swego bytu, jest cywilizacją schorzałą. Cywilizacja, która oszukuje własne sumienie, jest cywilizacją umierającą⁴⁴.

Stwierdza on dalej, że Europy nie da się obronić. Aimé Césaire dostrzega słabość przeciwnika i oznajmia, że dni dotychczasowego europejskiego kolonializmu są policzone:

Kolonialiści mogą zabijać w Indochinach, torturować na Madagaskarze, więzić w czarnej Afryce, pacyfikować w Zachodnich Indiach. Odtąd jednak skolonizowani wiedzą, że mają nad nimi przewagę. Wiedzą, że ich tymczasowi «panowie» kłamią. A co za tym idzie – że są słabi⁴⁵.

Discours sur le colonialisme Césaire’a jest tekstem o tematyce historycznej, w wielu punktach nawiązującym do wciąż obecnej kolonialnej zależności. Autor ten łączy z realiami kolonializmu swój styl eseju, i pisze go jako prozo-poezję. Powoduje to, że tym, co ujmuje czytelników nie jest klarowne podejście do tematu, subtelnie wyrażone uczucia, lecz jego doświadczenie kolonialne, jego odczuwalne spotkanie z kolonizatorem. Owe spotkanie skolonizowanego z kolonizatorem sprawia, że poruszone zostają pewne pokłady podświadomości, co uruchamia nowe doznania. Poezja jest potężnym źródłem nie tylko wiedzy, ale też i buntu, co skutkuje tym, iż to właśnie owy „dyskurs” stał się u Aimego Césaire’a jego najgroźniejszą bronią w walce z kolonializmem.

⁴² A. Loomba, *Kolonializm/Postkolonializm*, Wyd. Poznańskie, Warszawa 2011, s. 38.

⁴³ Por. A. Césaire, *Rozprawa z kolonializmem*, Warszawa 1950, s. 18 i A. Césaire, *Discourse on colonialism*, New York 2000, s. 42.

⁴⁴ A. Césaire, *Rozprawa z kolonializmem*, op. cit., s. 9.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 10.

W zamierzeniach autora *Rozprawa z kolonializmem* nie miała być mapą drogową czy wzorcem dla rewolucji, jednakże jest „tesktem–kluczem” dla zrozumienia politycznego wymiaru murzyńskości. To jest poezja, a więc i pewien bunt, niezgoda Césaire’a z zastaną rzeczywistością. Jest to zatem akt buntu, który stanowi dowód na jego poczucie wyobcowania zarówno z Francji, jak i z ojczyzny jego przodków – Afryki. Esej ten oferuje nowe spojrzenie na konsekwencje kolonializmu oraz stara się wytworzyć idealny model wyjścia z tej postkolonialnej sytuacji. Ten krótki tekst jest w istocie wielkim aktem oskarżenia przeciwko kolonializmowi i obłudnej filozofii imperializmu. Jak słusznie odnotowała jego tłumaczka, Zofia Jaremko-Żytyńska,

nie należy na tych niewielu przepojonych duchem buntu i walki stronnictw szukać systematycznego wykładu genezy kolonializmu, historycznej analizy jego rozwoju ani ściśle naukowego naświetlenia związanych z nim zagadnień. Znajdziemy niewątpliwie trochę wszystkich tych elementów. Ale książka ta to przede wszystkim doskonały przykład jednego z wielu literackich kształtów wielkiej walki ideologicznej toczącej się dziś na wszystkich frontach myśli współczesnej. Aimé Césaire to wspaniały przykład szermierza władającego po mistrzowsku bronią pamfletu, bronią dowcipu i ironii, szyderstwa i satyry, kpiny i pogardy, bronią swej błyskotliwej erudycji i talentu poety⁴⁶.

Antylscy twórcy *négritude* i ich dzieła

Antylscy twórcy wnieśli zatem trwały wkład w kształtowanie koncepcji murzyńskości. To właśnie Martynikańczyk Aimé Césaire jako pierwszy użył neologizmu *négritude* w 1935 roku. Uzyskał on w rezultacie trwałe miejsce w języku francuskim, stał się zawołaniem bojowym, wyznaniem wiary, a zarazem określeniem dla nurtu literacko-filozoficznego stymulującego przyszłe procesy dekolonizacyjne. Toteż nie sposób nie zgodzić się z opinią Zbigniewa Stolaraka, że pojęcie to ukute przez tego Antylczyka było wyrazem determinacji, zdecydowanym opowiedzeniem się za wszystkim, czego „nie da się zapomnieć”, było sprowadzonym do najprostszej postaci wnioskiem z przeszłości, jak i postulatem na przyszłość, było czymś niezwykłym⁴⁷.

Aimé Césaire (ur. 1913) szkołę średnią i studia wyższe ukończył w Paryżu, w tak prestiżowych instytucjach, jak Lycée Louis-le-Grand i École Normale Supérieure. Lata wojny spędził na rodzinnej Martynice i to jej poświęca swój poemat zatytułowany *Cahier d’un retour au pays natal*, który w literaturze przedmiotu traktuje się jako jeden z pierwszych manifestów *négritude*. *Powrót do rodzinnego kraju* pierwotnie był publikowany we fragmentach (1939). Lata drugiej wojny światowej nie przesłoniły tego wy-

⁴⁶ Z. Jaremko-Żytyńska, „Od tłumacza”, w: A. Césaire, *Rozprawa z kolonializmem*, op. cit., ss. 7-8.

⁴⁷ Z. Stolarek, „Moja gęba, mój bunt, moje imię”, op. cit., s. 8.

darzenia i ów manifest po kilku latach doczekał się postumentu. Apodyktyczny w stwierdzeniach, sławiący lub gromiący André Breton, nazywany papieżem nadrealizmu stwierdził, iż poemat ten „to nic innego jak największy liryczny pomnik tego czasu”⁴⁸. Słowa te sprawiły, że poeta z Martyniki stał się rozpoznawalnym twórcą, co niewątpliwie wzmacniało przekaz samego Césaire’a.

Cały poemat, jak zresztą wskazuje tytuł, ukazuje powrót do kraju rodzinnego, gdzie jest on nie tylko reminiscencją z antylskiego dzieciństwa, ale także powrotem do źródeł zdecydowanie starszych, do kolebki ludzkości – Afryki. W dziele tym zaobserwować można wpływy surrealizmu, który w kolejnych latach przez jakiś czas zdominuje poetykę martynikańskiego twórcy, który spaja jednocześnie ze swoimi psychologicznymi doświadczeniami w „przeplatywaniu jawy, snu i marzenia wokół tej murzyńskości, którą trzeba wskrzesić i odzyskać w sobie, utożsamiać się z całą jej przeszłością i teraźniejszością i, uzyskawszy pełną świadomość, nadać jej godność człowieczeństwa i połączyć z przyszłą wizją ludzkości”⁴⁹. Afryka stała się u niego, podobnie zresztą, jak i u innych piewców murzyńskości, symbolem utraconego raju, mitycznej krainy mlekiem i miodem płynącej. Nawiązanie do dawnej świetności Afryki potęguje dodatkowo myśl, że diaspora afrykańska czuła się jeszcze bardziej wyzuta ze wszystkiego. W niepowtarzalny, metaforyczny, ale bardzo wymowny sposób oddaje ten stan Césaire w swoim *Powrocie do rodzinnego kraju*:

Nie, my nigdy nie byliśmy amazonkami króla Dahomeju, ni księżętami z Ghany z ich ośmiu setkami wielbłądów, ni doktorami z Timbaktu za króla Askii Wielkiego, ni architektami z Djenne, ani też Mahdimi, ni wojownikami. My nie czujemy owego świerzbienia pod pachą, jakie czuli tamci, którzy niegdyś nosili się z dzidą. I skoro poprzysiągłem, że ja z naszych dziejów nic nie będę tał (ja, który ze wszystkiego podziwiam najmocniej skubiącą w popołudnie własny cień owcę), chcę wyznać, że my od wiek wieków jesteśmy pomywaczami talerzy, i to poślednimi, pucybutami bez żadnej przyszłości, zaś jeszcze w najlepszym wypadku czarownikami w miarę sumiennymi, a jedynym rekordem, który zdołaliśmy pobić, jest rekord w wytrzymałości na razy korbacza⁵⁰.

Niezwykłej sile wymowy *Powrotu do rodzinnego kraju* towarzyszy zdumiewające zjawisko roszadzenia dotychczasowych językowych struktur semantycznych, stosowania słów w oryginalnie użytych zwrotach leksykalnych, a także wzbogacanie tekstu słowami, które czytelnik musi rozszyfrowywać za pomocą słowników frazeologicznych i symboli czy encyklopedii. Lylian Kasteloot, znawczyni literatury negroafrykańskiej była zdania, iż bez dobrej orientacji w symbolice Césaire’a, niosącej z każdym niemal rzeczownikiem odniesienia do takich pojęć jak cywilizacja zachodnia, kolonializm, wy-

⁴⁸ Ibidem, s. 13.

⁴⁹ W. Leopold, *O literaturze Czarnej Afryki*, op. cit., s. 60.

⁵⁰ A. Césaire, *Poezje*, Warszawa 1978, ss. 51–52.

zysk, „rewolucyjna agresywność murzyńska”, nie sposób odebrać treści jego poezji w pełnym sensie. W tej ostatniej kategorii, tj. w sferze symboliki według Kasteloot, zawierają się „wulkany, drapieżne ptaki i ssaki, jadowite węże, krzemień, siarka, lawa, noże, strzały, sagaje, tubylcze trucizny i tam tamy”. Jednakże zdaniem polskiego tłumacza i badacza literatury czarnej Afryki, Zbigniewa Stolarka, tego rodzaju zabieg zestawienia słów „césaire’owsko-znacznych” może nie tylko być pomocny czytelnikowi, lecz zarazem może mu utrudnić lekturę, traktując poezję Césaire’a jako księgę szifrów⁵¹.

W swoich utworach Césaire nie narusza niezwykle cienkiej granicy między gniewem wynikłym z niewoli a człowieczeństwem, nigdy nie popada ani w naiwny mesjanizm, ani też w czarny rasizm. Murzyńskość traktuje on w kategorii dziedzictwa związanego z ludzką godnością, i wiąże ją z odpowiedzialnością nie tylko samych czarnych wobec siebie, ale i wobec całego świata. Poeta wydatnie to podkreśla w swoim wierszu *Na powitanie Trzeciego Świata* dedykowanemu Leopoldowi Sedarowi Senghorowi:

Afryka już nie jest
dla diamentu nieszczęść
czarnym sercem podatnym do cięcia;
nasza Afryka to dłoń, co kastetu nie zna,
to dłoń jest prawa i przed się otwiera,
dłoń o zwartych palcach;
to dłoń obrzękła,
rana-dłoń-otwarta,
podana
brunatnym, żółtym, białym,
wszystkim, wszystkim rannym dłoniom
świata⁵².

Pozornie odległe od poezji sprawy polityki, były niezwykle bliskie Aimemu Césaire’owi, który w swoim życiu był członkiem Francuskiej Partii Komunistycznej oraz długoletnim deputowanym do Zgromadzenia Narodowego (48 lat). Przez ponad pięćdziesiąt pięć lat był burmistrzem w Fort de France na rodzinnej Martynice, gdzie założył własną partię polityczną Martynikańską Partię Postępową, której dążeniem było doprowadzenie do uświadomienia tożsamościowego Antylczyków i ich aktywizacja kulturalną. W imieniu diaspory afrykańskiej Césaire rozliczał się z kulturą kolonizatorów, której przeciwstawiał tradycyjne wartości ludności murzyńskiej. W istocie całą twórczość Césaire’a znamionuje bunt, poczucie krzywdy i upokorzenia. Jego poezja prze-

⁵¹ Z. Stolarek, „Moja gęba, mój bunt, moje imię”, op. cit., s. 13.

⁵² A. Césaire, *Poezje*, op. cit., s. 140.

pełniona jest murzyńskim folklorem, jak i dawnymi afrykańskimi tradycjami i wierzeniami. Aimé Césaire był też autorem dramatu politycznego, przedstawiającego problem władzy w nowopowstałych państwach afrykańskich. Po śmierci tego wybitnego Martynikańczyka w 2008 roku prezydent Francji Nicolas Sarkozy nazwał go „wielkim poetą” i „wielkim humanistą”. „Wolny i niezależny duchem, przez całe życie ucieleśniał walkę o uznanie swojej tożsamości i bogactwa swych afrykańskich korzeni” stwierdził prezydent Sarkozy, dodając, iż Aimé Césaire był „symbolem nadziei dla wszystkich uciskanych”⁵³.

Do trzech czołowych inspiratorów *négritude*, prócz Césaire’a i Senghora zalicza się również Gujańczyka Leona Damasa (ur. 1912). Studiował on w Paryżu prawo i języki orientalne (etnologia). Po ukończeniu studiów zajął się literaturą i objął jedno z głównych miejsc wśród poetów murzyńskich piszących w języku francuskim. Leon Gontran Damas był Murzynem z wyboru. W jego żyłach płynęła krew białych, czarnych i indiańskich przodków, jednakże to właśnie afrykańskość była mu najbliższa i to na niej budował własną tożsamość poprzez odzyskanie zagubionych wartości i tradycji swoich czarnych przodków.

Żarliwość, z jaką Damas oznajmiał swoją murzyńskość wzbudzała podejrzenia o rasizm, często w pierwszej fazie twórczości stawiał on znak równania pomiędzy czarną skórą a wartościami kultury, która jest właściwa dla tego koloru skóry. W swoim poemacie *Pigments* (1937) pisał:

Oddajcie mi me lalki czarne, bym bawił się nimi
w naiwne gry mojego instynktu
(...)
poczuć się sobą samym,
na nowo sobą samym, tym, kim byłem wczoraj,
wczoraj, bez kompleksów, wczoraj
kiedy przyszła godzina wykorzenia
(...)
oddajcie mi me lalki czarne,
me lalki czarne, lalki czarne, czarne⁵⁴.

Pewne podejrzenia mogą wzbudzać i napawać niepokojem te utwory Damasa, w których można znaleźć uwagi dotyczące faszyzmu. Podczas gdy w obliczu drugiej wojny światowej związek kombatanatów senegalskich ogłosił deklarację wierności Francji, gujański poeta odpowiedział im w następujący sposób:

⁵³ Rzeczpospolita, *Poeta Aime Cesaire nie żyje*, 17.04.2008, <http://www.rp.pl/arttykul/122127.-html?print=tak> (data dostępu 30.04.2013).

⁵⁴ Cyt. za: A. Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm*, op. cit., s. 66.

Do senegalskich kombatantów,
do przyszłych kombatantów senegalskich,
(...)
Ja, ja im mówię gównu i wiele jeszcze innych słów.
(...)
Ja, ja żądam, by zamilczeli potrzebę, którą czują,
łupieży,
kradzieży i gwałtu,
nowego kalania antycznych brzegów Renu.
Ja od nich żądam,
by zaczęli od podboju
Senegalu⁵⁵.

Ten apel do kombatantów nie wynikał jednakże z sympatii Damasa do hitleryzmu czy jego własnych pacyfistycznych poglądów. Apel ten jest wezwaniem do walki o sprawy bliższe, o czarny i wolny Senegal. Dla poety sprawy Europy, walki pomiędzy mocarstwami są bowiem sprawami odległymi, egzotycznymi. Jego postawę można śmiało porównać do postawy Europejczyka wobec wojen i problemów afrykańskich. Damas niewątpliwie należał do najradykałniejszych twórców spod znaku grupy *Czarnego Studenta*.

Leon Damas poza poezją zajmował się również publicystyką i gromadzeniem bajek afrykańskich. W 1938 roku wydał antykolonialny cykl artykułów zatytułowany *Retour de Guyan*, pięć lat później zaś zbiór bajek *Veillées noires, Contes Nègres de Guyane*. Niezwykle ważnymi dziełami dla rozwoju koncepcji murzyńskości okazał się poemat *Pigments* z 1937 roku oraz wydana przez niego w 1947 roku antologia poetów z kręgu francuskojęzycznego. Był wykładowcą na uniwersytecie w Georgetown i na Uniwersytecie Howarda w Waszyngtonie. Jego poetyka opisywana jest jako bezceremonialna i tajemnicza. Pełna jest znaków, rytmów *staccato*, języka potocznego i żywych obrazów. Cechami charakterystycznymi stylistyki jego utworów są aliteracje oraz częste powtórzenia i wyliczania. Damas pozostawał pod wpływem poezji *Harlem Renaissance*, idei francuskiego surrealizmu i rytmów i melodii afrykańskich oraz północnoamerykańskiego bluesa i jazzu. Zdaniem niektórych krytyków poezja Damasa zawiera wiele elementów karaibskiego calypso, takich jak technika wezwania i odpowiedzi, zawarcie w treści osobistego doświadczenia i ironicznych refleksji. W jego wierszach można odnaleźć rytm taneczno-śpiewny doprowadzony do tego stopnia, że zdaniem krytyków literackich można by przy nich tańczyć i mogłyby być one śpiewane. Głównymi tematami podejmowanymi w twórczości Damasa były: wewnętrzne rozdarcie, wygnanie i powrót, rasowa identyfikacja i solidarność, a także do pewnego stopnia, miłość⁵⁶.

⁵⁵ Cyt. za: Ibidem, ss. 66-67.

⁵⁶ K. Q. Warner, *Critical Perspectives on Leon Gontran Damas*, Washington 1988, ss. 24, 149.

Ze względu na objętość tego artykułu autor ograniczył się do bardziej szczegółowego zanalizowania twórczości dwóch głównych antylskich twórców ruchu murzyńskości, jednakże nie sposób nie wymienić innych antylskich twórców *négritude*, takich jak Martynikańczycy: Lionel Attuly, Edouard Glissant, Gilbert Gratiant, Haitańczycy: Jacques-Stéphane Alexis, Jean-Fernand Brierre, René Depestre, Leon Laleau, Jacques Roumain, oraz związani z Leopoldem Senghorem Gwadelupczycy: Paul Nègre i Guy Tirolien.

Podsumowując kwestię poetyckości, według Sartre'a murzyńskość powinna się ucieleśnić w wierszu. Jako że jest archetypem i wartością, to swój najbardziej przejrzysty symbol znajdzie w wartościach estetycznych, gdyż jest zarówno apelem, jak i darem, nie może dać się usłyszeć, ani ofiarować inaczej niż poprzez dzieło sztuki. Autor *Much* uważa także, że murzyńskość – to zawartość wiersza, to sam poeta. Stwierdza także, że murzyńskość to triumf narcyzmu i samobójstwo Narcyza, słowa i wszystkie fakty psychiczne, świetlista noc niewiedzy, rozmyślny wybór niemożliwego i że jest to po prostu czysta poezja⁵⁷.

Podsumowanie

Koncepcja *négritude* była „zaczynem” ideologicznym późniejszych doktryn rozwoju polityczno-społecznego postkolonialnej Afryki i bazowała na teorii odmienności kulturowej, która przeszła początkowo fazę uświadomienia sobie własnej tożsamości – murzyńskości, a następnie fazę przełamywania kompleksów i rewaloryzacji kultury afrykańskiej, by ostatecznie osiągnąć dojrzałość „pozwalającą spojrzeć krytycznie na tą kulturę”⁵⁸. *Négritude* wywarła olbrzymi wpływ na przywódców i ideologów ruchu narodowowyzwoleńczego oraz w późniejszym okresie niepodległych państw utworzonych na obszarze dawnych kolonii Francji w Afryce. Pomimo wielu lat, od momentu ukucia pojęcia *négritude*, po dziś dzień widać echa tego ruchu we współczesnych ideach polityczno-społecznych, jak także we współczesnej literaturze afrykańskiej. Antylscy twórcy spod znaku *négritude* nie tylko przyczynili się do „odrzeczwienia” skolonizowanych, ale również do tego, by „mówili własnym głosem”. Głoszone przez nich idee i myśli sprawiły, iż alternatywne podejścia badawcze stały się bardziej słyszalne, a także stały się jednym z fundamentów antyimperializmu i postkolonializmu. Myśli te nie tylko zaszczerpiono w innych częściach świata (panafrykanizm, myśl postkolonialna w Indiach), ale stały się inspiracjami dla kolejnych pokoleń intelektualistów.

⁵⁷ J. P. Sartre, „Czarny Orfeusz”, op. cit., s. 414.

⁵⁸ M. J. Malinowski, „Pierwsze afrykańskie koncepcje ideologiczne (*négritude* i panafrykanizm)”, w: E. Halizak, R. Kuźniar (red.), *Prawo, instytucje i polityka w procesie globalizacji. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Januszowi Symonidesowi*, Warszawa 2003, ss. 503-504.

Négritude odegrała ważną rolę w walce o niepodległość państw afrykańskich. Jednakże już po roku 1960, młodsze pokolenie pisarzy i filozofów, jak m.in. Wole Soyinka, Ezekiel Mphahlele, Stanislas Adotevi, Marcien Towa, René Depestre, Tchicaya U Tam'si –zajadło krytykowało ten ruch, odrzucając wiele elementów *négritude* przez Senghora. Fakt, że wielu działaczy ruchu było aktywnych w polityce, działało i rządziło w ramach kolonialnego bloku władzy, a także nie doprowadziło do obiecanego dobrobytu, rozczarował współobywateli. Negatywny obraz rzeczywistości przesłonił dotychczasowe pozytywne działania wynikające z *négritude*. Według specjalistów zajmujących się badaniem Literatury Afryki i Karaibów, konferencja w Algierze, która odbyła się w 1969 roku, może być uznana za koniec *négritude*. Pomimo tych wszystkich kontrowersji, zdaniem Kahiudiego Clavera Mabana, literaturoznawcy z Uniwersytetu Indii Zachodnich, *négritude* pozostaje najważniejszym ruchem literackim i filozoficznym świata „Czarnej Frankofonii”. Nadmienia on także, iż w roku 1980 pojawiły się następujące pojęcia literaturoznawcze: „literatur narodowych” na kontynencie afrykańskim i „kreolskości” (ang. *creoleness*, fr. *créolité*) na Karaibach⁵⁹.

Krytycy *négritude* zarzucali jej autorom oderwanie od rzeczywistych i osobistych doświadczeń, wyidealizowany romantyzm i zbyt ni patos. Południowoafrykański pisarz, Ezekiel Mphahlele, twierdził, że poezja pochodzenia *négritude* może fałszować obraz Afryki poprzez reprezentowanie go jako symbolu niewinności, czystości, nagiego piękna, ludzką przyzwoitość, a niektóre jej wersy pozostawiają wrażenie jej ulotności⁶⁰.

W tym miejscu należy przypomnieć, że *négritude* rozwijała się głównie w obszarze języka francuskiego, nie stając się tak popularna w kręgu języka angielskiego. Genezę różnic pomiędzy nimi zdaje się świetnie tłumaczyć tekst Kameruńczyka Bernarda Fonlona, redaktora dwujęzycznego czasopisma społeczno-literackiego „Abbia”:

Kłótnia, jeżeli tak można się wyrazić, na temat murzyńskości kręgu angielskiego i francuskiego czerpie swoje źródło z różnicy rządów kolonialnych. Kiedy Francuzi starali się wydrzeć z Murzynów wszystko, co było w nich murzyńskie, Anglicy, którzy nie stali się tak zapalonymi krzyżowcami swojej cywilizacji, oszczędzili swoim kolonizowanym doświadczenia prania mózgów i zostawili ich zakorzenionych we własnych tradycjach. Afirmacja murzyńskości przez Afrykanina wykształconego we Francji wyraża namiętną reakcję kogoś, kto walczy o ponowną integrację swej osobowości, która została rozbita, podczas gdy ta sama reakcja u jego brata z kręgu angielskiego, jest reakcją Afrykanina, który wyraża swoje czarne człowieczeństwo, tak jak je odczuwa⁶¹.

⁵⁹ K. C. Mabana, *Critical Insights on African Philosophy and Negritude Literature*, The University of the West Indies, 2006, <http://www.cavehill.uwi.edu/fhe/histphil/Philosophy/CHiPS/2006/Papers/mabana.pdf> (data dostępu 29.04.2013).

⁶⁰ E. Mphahlele, *Voices in the Whirlwind and Other Essays*, London 1972, s. 137.

⁶¹ B. Fonlon, „Inaugural Article”, w: *Abbia*, 1963, nr 1, s. 2.

Wielkim krytykiem koncepcji *négritude* stał się Wole Soyinka, który w swojej książce *Myth, Literature, and the African World* opublikowanej w 1976 roku zajął wobec niej bardzo nieprzychylnie stanowisko. Dostrzegł on, iż *négritude* w opisie kategorii europejski – afrykański „przyjęła dialektyczną strukturę europejskich konfrontacji, lecz zaczerpnęła ją z elementów jej rasistowskiego sylogizmu”⁶². Soyinka przeciwstawia się twierdzeniu, jakoby Afrykanin pozbawiony był myślenia analitycznego. Jak pisze on dalej:

négritude uwikłała samą siebie w postawę obronną, choć jej akcenty były ostre, składnia hiperboliczna, a strategia agresywna (...). Utkwiła ona w granicach ustalonego wcześniej systemu europocentrycznej analizy intelektualnej człowieka i społeczeństwa i próbowała na nowo definiować Afrykanina i jego społeczeństwo w tych zewnętrznych pojęciach⁶³.

Ironicznie stwierdzał także na temat murzyńskości, iż nie sądzi, by trzeba było, aby tygrys chodził wkoło głośząc swoją tygrysowość (ang. *I don't think a tiger to go around proclaiming his tigritude* – zdanie nieprzetłumaczalne zdanie z powodu gry słów: *négre* – *négritude*, *tiger* – *tigritude*).

Z czasem murzyńskość zaczęto traktować jako zjawisko historyczne, które co prawda odegrało pozytywną rolę, ale nie może już występować jako uniwersalna i aktualna ideologia, jak także jako kryterium klasyfikacji zjawisk w obszarze kultury Czarnej Afryki. Wielu poetów i publicystów podkreślało potrzebę podążania za rozwojem techniki i sprzeciwiało się podtrzymywaniu stanu by czarni byli „emocją i muzyką, a biali rozumem i technicyzmem”⁶⁴.

Ważnym świadectwem „starzenia się” *négritude* są słowa Sembène Ousmane, senegalskiego pisarza i filmowca, wypowiedziane w 1966 roku po Festiwalu Sztuki Murzyńskiej w Dakarze, stolicy Senegalu, państwa, gdzie prezydentem wówczas był Leopold Senghor twórca tego ruchu, a także miejsca gdzie stał się on ideologią państwową:

Co myślę o koncepcji murzyńskości? W określonej epoce murzyńskość miała sens dla ośrodka murzyńskich intelektualistów żyjących na wygnaniu. Ale murzyńskość przeżyła się. Zresztą nie odegrała żadnej roli w wielkich wydarzeniach, które pchnęły czarną Afrykę francuskojęzyczną ku naszej epoce. Nic nie znaczyła w stworzeniu RDA⁶⁵ [fr. *Rassemblement Democratique Africain*, Demokratyczne Zgromadzenie Afrykańskie – przyp. Autora], które było szpicą walki o wyzwolenie afrykańskie. Ani w wielkich strajkach kolejarzy z 1948 roku. Nie potrafiła zapobiec rzeziom w Grand Bassam. Podczas gdy na

⁶² W. Soyinka, *Myth, Literature, and the African World*, Cambridge 1976, s. 127.

⁶³ Ibidem, ss. 129, 136.

⁶⁴ J. P. Clark, „Poetry in Africa Today”, w: *Transition*, 1965, nr 18, ss. 20-26.

⁶⁵ RDA – partia polityczna założona w 1946 roku przez przedstawicieli różnych stowarzyszeń i ugrupowań dla Francuskiej Afryki Zachodniej i Równikowej.

seminariach Festiwalu dyskutowano o murzyńskości, rasiści z Południowej Afryki urządzali maskaradę wyborczą – ani razu nie wspomniano o tym. To jeden z paradoksów *négritude*⁶⁶.

Négritude oficjalnie przestało odgrywać istotną rolę we współczesnym czarnym świecie po konferencji w Algierze w 1969 roku, na trwale wpisując się do historii idei Afryki i Karaibów.

Bibliografia

- Alexis, Jacques-Stéphane (1975), *Romancero pod gwiazdami*, Kraków.
- Appiah, Kwame Anthony; Gates Jr, Henry Louis (2003), *Africana: The Concise Desk Reference*, Running Press, Philadelphia-London 2003.
- Bobrowska, Halina Hanna (1987), „Leopold Sedar Senghor”, w: Mrozek-Dumanowska, Anna, *Twórcy Trzeciego Świata*, Wrocław.
- Césaire, Aimé (1950), *Rozprawa z kolonializmem*, Warszawa.
- Césaire, Aimé (1978), *Poezje*, Warszawa.
- Césaire, Aimé (2000), *Discourse on colonialism*, New York.
- Chodak, Szymon; Kleer, Jerzy (1967), *Socjalizm a modernizacja w „czarnej” Afryce*, Warszawa.
- Clark, John Pepper (1965), „Poetry in Africa Today”, w: *Transition*, nr 18, ss. 20-26.
- Diaz-Szmidt, Renata (2011), „Wprowadzenie”, w: *Dekada Literacka*, nr 3 (246), <http://www.dekadaliteracka.pl/?id=4797> (data dostępu 10.04.2013).
- Dobbs Jackson, Irene (1967), „Negritude: A Study in Outline”, w: Berrian, Albert H.; Long, Richard A., *Negritude: Essays and Studies*, Hampton.
- Fanon, Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris.
- Fonlon, Bernard (1963), „Inaugural Article”, w: *Abbia*, nr 1.
- Kasteloot, Lylian (1963), *Les écrivains noirs de la langue française: naissance d'une littérature*, Bruxelles.
- Kopaliński, Władysław (1967), *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa.
- Leopold, Wanda (1973), *O literaturze Czarnej Afryki*, Warszawa.
- Leopold, Wanda; Stolarek, Zbigniew (1974), *Antologia poezji afrykańskiej*, Warszawa.
- Loomba, Ania (2011), *Kolonializm/Postkolonializm*, Warszawa.

⁶⁶ Por. S. Ousmane, „Wywiad”, w: *Jeune Afrique*, 1.05.1966; Raymond, Pradines (1967), „Histoire d'un fait-divers”, w: *Droit et Liberté*, ss. 30-31.

- Mabana, Kahiudi Claver (2006), *Critical Insights on African Philosophy and Negritude Literature*, The University of the West Indies, <http://www.cavehill.uwi.edu/fhe/histphil/Philosophy/CHiPS/2006/Papers/mabana.pdf> (data dostępu 29.04.2013).
- Makulski, Krzysztof (1969), „Négritude w kategoriach antropologii kulturowej”, w: *Etnografia Polska*, t. 13, z. 1, ss. 183-198.
- Malinowski, Marek J. (1986), *Ideologie afrykańskie 1945-1985*, Wrocław.
- Malinowski, Marek J. (2003), „Pierwsze afrykańskie koncepcje ideologiczne (*négritude* i pan-afrykanizm)”, w: Halizak, Edward; Kuźniar, Roman, *Prawo, instytucje i polityka w procesie globalizacji. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Januszowi Symonidesowi*, Warszawa.
- Mphahlele, Ezekiel (1972), *Voices in the Whirlwind and Other Essays*, London.
- Rzeczpospolita, *Poeta Aimé Césaire nie żyje*, 17.04.2008, <http://www.rp.pl/arttykul/122127.html?print=tak> (data dostępu 30.04.2013).
- Sartre, Jean-Paul (1969), „Czarny Orfeusz”, w: *Przegląd Socjologiczny*, t. XXIII, Łódź, ss. 388-414.
- Senghor, Leopold Sedar (1961), „What is *Négritude*?”, w: *West Africa*, 4 listopada.
- Soyinka, Wole (1976), *Myth, Literature, and the African World*, Cambridge.
- Thomas, Louis-Vincent (1965), „Senghor à la recherche de l’homme nègre”, w: *Présence Africaine*, nr 54, ss. 24-41.
- Thomas, Louis-Vincent (1967), „The Principal Themes of *Négritude*”, w: Berrian, Albert H.; Long, Richard A., *Négritude: Essays and Studies*, Hampton.
- Warner, Keith Q. (1988), *Critical Perspectives on Leon Gontran Damas*, Washington.
- Zajączkowski, Andrzej (1965), *Plemię, rasa, socjalizm*, Warszawa.
- Zajączkowski, Andrzej (1973), *Obrazy świata białych*, Warszawa.