

MAGDALENA BRZEZIŃSKA
Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Gdański

WYGLĄDAĆ NA EMIGRANTA.
GRA O NOWOCZESNOŚĆ I KONSTRUOWANIE MĘSKOŚCI
W GWINEI BISSAU¹

Warunki materialne, w jakich żyje większość mieszkańców Gwinei Bissau, jednego z najbiedniejszych krajów świata, położonego w Afryce Zachodniej, są bardzo skromne. Mimo to młodzi mieszkańcy miast bardzo dbają o to, aby „dobrze się ubierać”. Mężczyźni poświęcają swoim ubraniom równie wiele uwagi co kobiety i kupują je, starannie wybierając. Przede wszystkim zależy im na „zachodniej” odzieży, określanej terminem *ropas europeos*, co dosłownie oznacza „ubrania europejskie”². Podnoszą one status noszących je osób. Trzydziestoletni Martinho³ w Bissau opowiedział mi, jak jego sposób ubierania sprawia, że ludzie biorą go czasami za emigranta. Gdy przyjechał do stolicy z rodzinnego miasteczka Bissorá, niektóre osoby z nowego sąsiedztwa sądziły, że przybył z Europy. Pewna kobieta, spotkana na ulicy, zagadnęła go: „Z jakiego kraju przyjechałeś?”, i nie chciała uwierzyć, że nigdy nie był na Zachodzie. Kiedy indziej, gdy zobaczyła go w towarzystwie jego białego znajomego (z duńskiej organizacji pozarządowej), widząc, jak swobodnie z nim rozmawia, ponownie z niedowierzaniem zapytała: „To ty tam nie byłeś?”. Miała na myśli Europę. Martinho opowiedział mi o tej sytuacji z rozbawieniem. Powyższą anegdotę przytoczył przynajmniej dwa razy: w rozmowie ze mną, a także w towarzystwie swojej koleżanki. W widoczny sposób opowiadanie jej sprawiało mu przyjemność, podobnie jak reakcja słuchających go sąsiadów.

Celem tego artykułu jest analiza znaczeń, jakich ubrania europejskie nabierają w Gwinei Bissau. Po pierwsze, przedstawię, jak noszenie zachodniej odzieży – wskazując na status emigranta, jak również wyrażając aspiracje do nowoczesności i emigracji do Europy – staje się ważnym aspektem procesu budowania tożsamości nowoczesnej, konstruowanej na podstawie powszechnie podzielanych dziś w tym kraju wartości związanych z rozwojem, nowoczesnością i wyobrażeniem Zachodu. Po drugie, w analizie posłużę się koncepcją „poważnej gry” (Ortner 1996), żeby pokazać,

¹ Artykuł powstał w ramach projektu badawczego nr 2015/17/D/HS3/03140, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

² Wyrażenie „ubrania europejskie” jest używane przez Gwinejczyków, stosując je w tekście, żeby podkreślić lokalną specyfikę tej kategorii. W dalszej części artykułu będę używała tego terminu już bez cudzośliwu.

³ Niektóre imiona i szczegóły umożliwiające identyfikację rozmówców w tekście zostały zmienione.

w jaki sposób noszenie ubrań europejskich staje się strategią w grze o prestiż i status, która toczy się w obrębie kategorii: „ludzie z wioski” – „ludzie z miasta” – emigranci, odzwierciedlających miejscowe „stopniowanie nowoczesności” danej osoby. Dla mężczyzn drugą, niemniej ważną stroną gry jest konieczność negocjowania swojej męskości (por. Spronk 2014). Cele te wydają się zbieżne – okazuje się jednak, że w kontekście niewielkich możliwości materialnych pogodzenie ich bywa problematyczne. Konieczność budowania statusu w relacjach między płciami wymaga strategii, w których znaczenia symboliczne związane z ubraniami europejskimi są – zależnie od kontekstu społecznego – odpowiednio przeformułowywane. W obliczu trudności finansowych nieoczekiwanie w tym samym charakterze zostają wykorzystane oznaki wykształcenia – traktowane jako niematerialne wyznaczniki nowoczesności. W efekcie wszystkie te elementy stają się narzędziami stosowanymi w rozmaitych strategiach w „poważnej grze” o nowoczesność i o męskość.

Artykuł opiera się na długotrwałych badaniach terenowych, które prowadziłam w stolicy kraju Bissau i małych miejscowościach: Bissorã i Canchungo w Gwinei Bissau w latach 2002, 2010–2011, 2016 i 2017. Posługiwałam się metodą etnograficzną, opartą na obserwacji uczestniczącej oraz rozmowach: były to wywiady swobodne i na wpuł ustrukturyzowane, w większości nagrywane. Badania prowadziłam w języku kreolskim, który funkcjonuje w Gwinei Bissau jako język narodowy, wspólny dla tego bardzo zróżnicowanego etnicznie kraju.

RAMY TEORETYCZNE:

ANTROPOLOGIA ROZWOJU I KONCEPCJA „POWAŻNEJ GRY”

Tożsamość społeczna i status od dawna rozwijały się w Afryce Zachodniej pod wpływem europejskich idei: postępu, cywilizowania i rozwoju. Mimo że Portugalczycy zasadniczo nie inwestowali w swoje kolonie i tym samym nie wprowadzili faktycznego rozwoju gospodarczego w Gwinei Portugalskiej, głosili hasła postępu i przyczynili się do wytworzenia podziału na „cywilizowanych” (*civilizado*) i „niecywilizowanych” (*naocivilizado*) Gwinejczyków – odpowiednio: mieszkańców miast, zasymilowanych do portugalskiej kultury oraz rdzenną większość kraju, mieszkającą w wioskach (Bordonaro 2006, s. 89; Chabal 1983, s. 16–17, 166–168). Dzisiejszą kontynuacją wcześniejszej idei postępu i cywilizowania jest dyskurs „rozwoju” (*disinvolvimentu*), propagowany zarówno przez kolejne rządy postkolonialne młodego państwa gwinejskiego, jak i towarzyszący działaniom zachodniej pomocy rozwojowej (Bordonaro 2006, s. 88–93, 109–116; Brzezińska 2017, s. 53–63).

Idea, która ściśle łączy się z konstruktami cywilizowania, modernizacji i rozwoju, jest koncepcja nowoczesności. „Nowoczesność” długo stanowiła w zachodnich naukach społecznych ramę teoretyczną i wszechobjmującą narrację o transformacji kulturowej. Idea ta zawiera teleologiczną wizję historii: jak zauważył Mikael Karlström, zakłada trajektorię czasową od gorszej przeszłości do jakościowo innej i lepszej przyszłości, często postulując przy tym radykalną przepaść między nimi

(Bordonaro 2007, s. 39). W ostatnich dziesięcioleciach koncepcja nowoczesności została poddana intensywnej krytyce: uznano ją za słabo zdefiniowaną i niejasną (Comaroff, Comaroff 2012, s. 10; Herzfeld 2004, s. 68), a także stroniczą ideologicznie i teoretycznie nieadekwatną do opisywania zmian społeczno-gospodarczych poza Europą i Ameryką. Co za tym idzie, choć trwają debaty na temat takich konstruktywów jak „alternatywne” czy „wielorakie nowoczesności” (Comaroff, Comaroff 2012, s. 9–12; Ferguson 2006, s. 18–19, 155–175), stosowanie koncepcji nowoczesności jako narzędzia analitycznego, służącego do rozumienia zmiany, zostało w naukach społecznych w dużej mierze zarzucone (Herzfeld 2004, s. 68; Thompson 1990, s. 76). Mimo to jednak *idea nowoczesności* okazała się niezmiernie wpływowa w potocznych dyskursach – zarówno w społeczeństwach Zachodu, jak i poza nim (Bordonaro 2006, s. 37; Ferguson 1999, s. 84). Kwestia stawania się nowoczesnym, aspiracje do nowoczesności stały się dziś namacalną i potężną ideologią na całym świecie – jak to określił Bruce Knauft, „ideologią aspiracji” (Bordonaro 2006, s. 38).

W codziennych dyskursach pojęcie „rozwoju” miesza się często z ideą „nowoczesności”. Idee te tworzą siatkę interpretacyjną, przez którą Gwinejczycy postrzegają dziś rzeczywistość gospodarczą i społeczno-kulturową swojego kraju i za pomocą której porównują się z resztą świata. Dostarczają zarazem kategorii wykorzystywanych do konstruowania lokalnych tożsamości społecznych (Brzezińska 2017, s. 245–342; por. Herzfeld 2004, s. 226–227). Swoje badania sytuuję więc w ramach antropologii rozwoju, zajmującej się zawartością i konsekwencjami wprowadzenia dyskursu rozwoju do społeczeństw niezachodnich (Herzfeld 2004, s. 217–239).

Oprócz podjęcia problematyki rozwoju korzystam także z literatury antropologicznej na temat relacji między płciami (Ortner 1996), kategorii męskości (Connell, Messerschmidt 2005), a zwłaszcza męskości w kontekście afrykańskim (m.in. Bordonaro 2006; Gable 2006; Gaibazzi 2015; Groes-Green 2009; Smith 2002; Spronk 2014). W pracach dotyczących Afryki stwierdzono, że to właśnie męskość stała się głównym „terytorium” dla doświadczania i negocjowania nowoczesności (Bordonaro 2006, s. 19; por. Gaibazzi 2015; Groes-Green 2009). W analizie korzystam przede wszystkim – jak już wspomniałam – z koncepcji „poważnych gier” (*serious games*) Sherry Ortner (1996, s. 1–20), która ułatwiła zbadanie strategicznego wykorzystania przez ludzi znaczeń związanych z nowoczesnością i jej materialnymi atrybutami. Koncepcja ta, czerpiąc z poststrukturalizmu i teorii praktyki, proponuje spojrzenie na społeczeństwo, którego aktorzy społeczni, ich pragnienia i intencje, plany i strategie są zanurzone w grach – „umotywowanych, zorganizowanych i społecznie złożonych sposobach układania życia w konkretnym miejscu i czasie” (Ortner 1996, s. 12). Gry mają kulturowo zdefiniowane cele, a graczy obowiązują określone zasady. Osadzeni są w strukturze społecznej i dzięki niej mają pewne możliwości, ale zarazem krępujące ich ograniczenia. Jednostki ludzkie są w tym ujęciu „skonstruowane” przez dyskursy aktualnie dominujące w ich społeczeństwie, jednocześnie nie są jednak bezwolne. Są obdarzone sprawczością, która zależy od indywidualnej inicjatywy, inteligencji i sprytu. Zarazem żaden „gracz” nie jest autonomicznym, samodzielnie działającym podmiotem – wszyscy uwikłani są w sieć relacji społecznych. W końcu, gry społeczne

określane są jako „poważne”, ponieważ nawet jeśli jest w nich miejsce na żarty i zabawę – stawka jest zawsze wysoka. Tę rozwiniętą i uzupełnioną teorię praktyki Ortner traktuje jako łącznik z teorią postkolonialną i badaniami nad podporządkowaniem (*subaltern studies*), jako że zwraca ona szczególną uwagę na kwestie władzy i podporządkowania. Koncepcja „poważnej gry” pozwoliła mi na analizę zgromadzonego materiału w kontekście dążenia jednostek do osiągnięcia pewnych kulturowo zdefiniowanych celów mimo licznych ograniczeń strukturalnych i przy jednoczesnym uwikłaniu w konkretne relacje społeczne. Analizowałam więc, jak przebiega konstruowanie tożsamości określonej przez idee rozwoju i nowoczesności w sytuacji znikomego rozwoju gospodarczego i niewielkich możliwości materialnych, a zarazem w procesie negocjowania swojej męskości (Spronk 2014) w relacjach mężczyzn z kobietami.

Jednym z kluczowych pytań, które pojawiły się w antropologii wraz z nadejściem globalizacji, było to, jaki wpływ będzie miał wzmożony globalny kontakt międzykulturowy na różnorodność kulturową na świecie. Czy prowadzi do homogenizacji czy nie (Herzfeld 2004, s. 428, 432; Kuligowski 2007, s. 9–34)? Powszechność europejskiej odzieży w kraju afrykańskim jest uderzającym przykładem globalnej homogeniczności kulturowej, przynajmniej na poziomie zewnętrznych form. Obserwowana dziś w skali światowej homogeniczność zjawisk kulturowych jest jednak często tylko powierzchowna, jak zauważył Michael Herzfeld, może skrywać, „niezgodności” i różnorodność znaczeń (2004, s. 409, 432), a formy zaczerpnięte z zachodniej/globalnej kultury mogą być wykorzystywane do realizacji lokalnie definiowanych celów. Znaczenia, jakich nabierają ubrania europejskie w Afryce Zachodniej, nie są identyczne z tymi, jakie mają one, gdy są noszone w Europie.

ROZWÓJ, PIENIĄDZE I MĘSKOŚĆ

Zarówno aspiracje do nowoczesności, jak i marzenia o migracji na Zachód są powszechne wśród dzisiejszych Gwinejczyków (Brzezińska 2017). Odzwierciedlają one pragnienia charakterystyczne dla dużej części współczesnej Afryki Zachodniej (Bordonaro 2006; Gaibazzi 2015; Piot 2010), choć jednocześnie wyrastają z konkretnych doświadczeń historycznych i gospodarczych Gwinei Bissau. Ten zróżnicowany etnicznie i religijnie niewielki kraj, położony w sąsiedztwie Senegalu, Gambii i Gwinei, był kolonią portugalską. Gospodarka regionu, oparta głównie na rolnictwie, niegdyś samowystarczalna w produkcji żywności, została w czasach kolonialnych przestawiona na uprawy na eksport i uzależniona od rynków zewnętrznych, a potem podupadła w czasie wyczerpującej, ponad dwunastoletniej wojny o niepodległość (1963–1974). Okres postkolonialny, obejmujący długoletnią dyktaturę generała Nino Viery, wojnę domową w 1998 r., liczne zamachy stanu i zmiany w rządzie w ciągu ostatnich dwóch dekad, także przyczynił się do katastrofy gospodarczej kraju. Podobnie jak w przypadku wielu innych państw afrykańskich, narzucone przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy oraz Bank Światowy w latach 80. reformy neoliberalne skutkowały w dłuższej perspektywie zubożeniem większości mieszkańców, rosnącą niepewnością gospodarczą i marginalizacją gwinejskiej gospodarki (Bordonaro 2006,

s. 76–98, 124, 206–211; Chabal 1983, s. 16–17, 166–168; Curtin 2003; Einarsdóttir 2004, s. 10–15; Ferguson 2006; Gable 2009; Gaibazzi 2015, s. 229; Galli 1995; Groes-Green 2009). Gwinea Bissau należy dziś do najbiedniejszych krajów świata, a według kryteriów ONZ również do grona piętnastu najmniej „rozwinętych” (UNDP 2020, s. 243). Gwinejczycy powszechnie wyrażają aspiracje do „rozwoju”, ale gospodarka kraju nie wykazuje wielu jego oznak (por. Bordonaro 2006, s. 109–134; Gable 2009). Ludność boryka się z problemami słabego dostępu do opieki medycznej i edukacji, a także niedożywienia (UNDP 2020, s. 345, 354, 365, 372).

Zarówno zdobywanie dóbr materialnych, jak i emigracja zarobkowa to kwestie silnie warunkowane płcią kulturową: zarabianie pieniędzy postrzegane jest jako obowiązek mężczyzny. Dominujące w regionie przekonania na temat płci można określić mianem idei „hegemonicznej męskości”, która zakłada dominującą pozycję mężczyzn w społeczeństwie i uzasadnia podporządkowanie kobiet, podobnie jak w wielu innych kontekstach afrykańskich (Groes-Green 2009; Smith 2002; Spronk 2014) i innych miejscach na świecie (Connell, Messerschmidt 2005; Ortner 1996). Takie rozumienie męskości oprócz różnego rodzaju przejawów władzy nad kobietami i przywilejów wynikających z płci męskiej wiąże się jednak również z ciężarem zobowiązań. Zgodnie z ideałem to mężczyźni są odpowiedzialni za zarabianie pieniędzy, a w konsekwencji za zaspokojenie potrzeb materialnych, które w dużym stopniu stały się współcześnie wyznacznikiem nowoczesności w Gwinei Bissau. Stąd męskość – tak, jak jest ona definiowana przez kobiety, przez nich samych i społeczeństwo jako całość – wiąże się bezpośrednio z sukcesem materialnym (por. Cole 2004, s. 584; Groes-Green 2009; Spronk 2014, s. 513)⁴. Na terenach wiejskich sfera męskich zajęć obejmuje prowadzenie upraw przeznaczonych na eksport, przynoszących dochody w gotówce; w miastach mężczyźni kupują worki ryżu jako podstawę wyżywienia. Praca kobiet w rzeczywistości zawsze miała i nadal ma kluczowe znaczenie dla miejscowego społeczeństwa. Oprócz licznych zajęć domowych i zajmowania się dziećmi, w wioskach uprawiają one ryż i warzywa na potrzeby domu, a w mieście powszechnie zajmują się handlem żywnością. Wiele kobiet musi też w praktyce polegać na sobie, a nie na mężu, jeśli chodzi o zasoby finansowe domu (por. Einarsdóttir 2004). Jednak gdy brakuje pieniędzy, powszechnie uważa się, że to mężczyźni są odpowiedzialni za naprawienie tej sytuacji i to od nich oczekuje się kupowania dóbr materialnych, również tych kojarzonych z nowoczesnością.

⁴ Warto przy tym zaznaczyć, że nie zawsze i nie we wszystkich grupach etnicznych regionu tak było. Interwencja kolonialna w wielu aspektach zmieniła miejscowe społeczności w kierunku modelu bardziej patriarchalnego, dominującego w tamtym okresie w Europie (Bordonaro 2006, s. 99, Carvalho 2002, s. 98–99) W odniesieniu do kwestii materialnych, obowiązujący dziś podział ról w rodzinie został w wielu przypadkach wprowadzony przez portugalskich kolonizatorów, którzy podatkami obciążyli mężczyzn, traktowanych jako „głowy domu”. Niekoniecznie odpowiadało to rzeczywistości, ponieważ, jak podaje historyk gospodarcza Rosemary Galli, w regionie istniała w tym względzie duża różnorodność: małżonkowie mogli mieć oddzielne źródła dochodów i osobne budżety, którymi niekoniecznie się dzielili (Galli 1995, s. 63–65) Współcześnie jednak obowiązek finansowego utrzymywania szeroko rozumianej rodziny należy, przynajmniej teoretycznie, do mężczyzn.

BRANIA EUROPEJSKIE W GWINEI BISSAU

Ubrania dostępne w Gwinei Bissau to przede wszystkim odzież używana, sprowadzana z Europy, o której mówi się *segundo mon* („z drugiej ręki”). Handel nią to jedna z najbardziej rozpowszechnionych form, jaką przyjmuje w tym regionie transnarodowa działalność gospodarcza, zazwyczaj praktykowana z udziałem migrantów i członków ich rodzin. Ubrania są jednym z najczęstszych i cenionych artykułów przysyłanych przez migrantów statkami z Europy. Z racji stosunkowo niskiej ceny, w porównaniu do sprowadzanego z Europy sprzętu elektronicznego i mebli (też najczęściej z drugiej ręki), sprzedaż ubrań europejskich to jeden z najbardziej popularnych i dochodowych interesów w ramach drobnego handlu.

W podróży z Gambii do Gwinei Bissau poznałam mężczyznę, który jechał do Bissau handlować ubraniami. Blisko czterdziestoletni Modu był przez wiele lat wojskowym, jednak marna pensja skłoniła go do zrezygnowania z tego. Do zmiany przyczynił się również fakt, że jego młodszemu bratu udało się przedostać do Europy. W efekcie trudnej, wielomiesięcznej, momentami dramatycznej nielegalnej podróży (tzw. tylną drogą czy „skrótom” – *backway*, jak mówią Gambijczycy) przez Saharę i Morze Śródziemne, brat o imieniu Korcka dotarł do Włoch, a w czasie naszej rozmowy (listopad 2016 r.) przebywał w Niemczech. Człowiek, któremu powiedzie się emigracja na Zachód, ma moralny obowiązek – warunkowany kulturowo i powszechnie wcielany w życie – dzielenia się dobrami materialnymi, co w tym kontekście oznacza wspieranie rodziny pozostałej w kraju. Poza tym, gdy Korcka podczas podróży do Europy został porwany przez grupę przestępczą na terenie Libii (jest to częsty proceder, śmiertelnie niebezpieczny dla migrantów), Modu musiał sprzedać część rodzinnej ziemi, żeby zapłacić za niego okup. Teraz, gdy brat uzbierał trochę pieniędzy dzięki pomocy pewnego Europejczyka, „pierwszą rzeczą, którą dla mnie zrobił”, opowiadał rozmówca, było wysłanie mu kontenera ubrań na sprzedaż. Modu zmierzał więc do Bissau, pomimo obaw towarzyszących wyprawie do nieznanego mu kraju, którego języka (kreolskiego) nie znał (pocieszał się tym, że w ojczystym języku fula będzie w stanie porozumieć się z niektórymi osobami), ponieważ spodziewał się zarobić na sprzedaży więcej niż w Gambii. Podążał utartym szlakiem, handlarze ubraniami europejskimi zazwyczaj przywożą je do Bissau z Gambii lub z Senegalu, podobnie jak inne towary importowane z zagranicy. Gwinejczycy, mimo że według danych ONZ są jeszcze biedniejsi niż Gambijczycy, gotowi są zapłacić za nie wyższą cenę.

Młodzi mieszkańcy miast wkładają sporo wysiłku w kształtowanie swojego wizerunku (por. Bordonaro 2006, s. 177–180). Dwudziesto- i trzydziestokilkuletni mężczyźni, których poznałam w Bissau, Bissorã i Canchungo, szczególnie cenią dzinsy, markowe T-shirty i obuwie sportowe. Wielkie znaczenie ubrań jest widoczne zwłaszcza na tle ogólnego ubóstwa materialnego. Młodzi ludzie zajmują zazwyczaj jedno z pomieszczeń w glinianym domu krytym strzechą lub blachą falistą, gdzie za całe wyposażenie pokoju służy materac położony na glinianej lub cementowej podłodze, czasem stoi krzesło. Z tym skromnym wnętrzem kontrastuje często okazała szafa z ubraniami, a czasem oprócz niej torby lub walizki z odzieżą. Niektórzy z moich

miejscowych znajomych opowiadali mi o swoich ubraniach. Na przykład wspomniany wcześniej Martinho kilkukrotnie opowiedział historię swoich sportowych sandałów. Kupił je kiedyś w rodzinnej miejscowości Bissorã. Buty były podobno wyjątkowo atrakcyjne i zostały wkrótce zauważone przez kolegów. Spodobały się na tyle, że za każdym razem, gdy któryś z nich wybierał się do stolicy, prosił Martinho, by pożyczył mu je na wyjazd. Mimo irytacji, chłopak nie mógł odmówić, ponieważ zaczęto by go obmawiać jako skąpego. Na odmowę nie pozwalały mu także zasady moralne, nakazujące dzielenie się z innymi. W końcu, zniecierpliwiony, oddał sandały jednemu z kolegów. Za każdym razem wspominał tę historię z frustracją, ale i rozbawieniem. Wyczuwalna była także satysfakcja, że był właścicielem butów: zdawało się to wskazywać na jego status materialny i miało świadczyć o jego dobrym guście i wyczuciu stylu. Wyszukanie markowego obuwia pośród dużej ilości odzieży będącej w sprzedaży – często zniszczonej i w nienajlepszym gatunku – wymagało pewnych umiejętności. Przy zakupach młodzi mężczyźni zwracają uwagę na detale i pochodzenie odzieży. Ci, którzy szczycą się bardziej wyrafinowanym stylem, wynajdują tylko najlepsze sztuki. Dbają także o zachowanie ich dobrego stanu. Martinho opowiadał nie tylko, gdzie i za ile kupił wyjątkowo atrakcyjne ubrania, ale również w jaki sposób je pierze i rozwiesza, żeby uniknąć rozciągnięcia i zapewnić im jak największą trwałość koloru i materiału. Młodzi nieżonaci mężczyźni tacy jak on, jeśli nie mieszkają w domu rodzinnym, często sami piorą swoje ubrania. Ponieważ jednak pranie uważa się za „pracę kobiet”, niektórzy oddają je do prania swoim dziewczynom. Inni, mimo tych konotacji, wolą robić to własnoręcznie, podkreślając, jak Martinho, że kobiety mogłyby je zniszczyć, zbyt silnie trąc materiał o tarę lub zbyt energicznie wyzymając je z wody. Niektórzy, jak obserwowałam, codziennie wieczorem myją buty, czyszcząc je z dokuczliwego w porze suchej czerwonego pyłu i szorując po bokach białe podeszwy.

W obliczu niewielkich możliwości finansowych Gwinejczyków kupowanie ubrań jest dużym wyzwaniem. W Canchungo zaprzyjaźniony krawiec Geraldo żalił się na przykład, że przed świętami Bożego Narodzenia liczni siostrzeńcy proszą go o pieniądze, ponieważ – co się nieczęsto zdarza – ma stałą pracę i regularne dochody. Nie może odmówić, w wyniku czego nie ma oszczędności i brakuje mu gotówki na podstawowe wydatki domowe, takie jak lekarstwa dla dzieci czy żony. Młodzi krewni natomiast wydają ją na kupno nowych dżinsów i sukienek dla swoich dziewczyn na imprezy świąteczne. Większość młodych mężczyzn w miastach jest w trudnej sytuacji materialnej. Nawet jednak ci, którzy samodzielnie mieszkają w stolicy i z trudem znajdują środki na wyżywienie i opłatę czynszu za wynajmowany pokój, dbają o odpowiedni ubiór. Starają się np. stołować u krewnych w mieście, żeby niewiele wydawać na jedzenie i zaoszczędzić na odzież, która stanowi oprócz tego główny wydatek⁵.

⁵ Ceny różnych sztuk odzieży używanej są stosunkowo wysokie w porównaniu do innych kosztów utrzymania. Np. sportowe sandały, o których opowiadał Martinho, nabył za okazjną, jak podkreślił, cenę 7 tys. franków zachodnioafrykańskich CFA, co w 2017 r. odpowiadało ok. 50 zł. Dżinsy kosztowały ok. 70 zł lub więcej, a damska letnia sukienka – 45 zł. Dla porównania, ena za wynajęcie pokoju (bez wyposażenia) to 100 zł za miesiąc. Tyle samo kosztowało 50 kg ryżu. Przy czym, la wielu młodych mężczyzn w Bissau, bezrobotnych lub o nieregularnych dochodach, wydatkiem, z którym się liczą, jest nawet opłata za przejazd autobusem albo koszt bagietki (70 gr). Zdarza się, że w danym momencie nie dysponują nawet taką sumą.

W jednej z rozmów Martinho wspominał swoje najbardziej udane zakupy, tłumacząc, w jaki sposób wynajduje ubrania na miejscowych targach. Nagle przerwał zaniepokojony, jakby spodziewał się krytyki z mojej strony. Zaznaczył z naciskiem, że nie wydaje na ten cel wszystkich pieniędzy. Wyjaśnił, że część przeznaczona na kupno ryżu dla rodziny, u której się stołuje, a część wysyła matce. Inni natomiast – tu z przekąsem odniósł się do zachowania młodszego brata – „to tylko ubrania, ubrania i ubrania (*ropas, ropas, ropas so*)”.

„LUDZIE Z WIOSKI” – „LUDZIE Z MIASTA” – EMIGRANCI

Badania wielu antropologów pokazują, jak zachodnia idea nowoczesności, podobnie jak „nowoczesne” dobra materialne, zostają wprzęgnięte w lokalne znaczenia, kosmologie, miejscowe hierarchie statusów i prestiżu. W Republice Kongo, jak zaobserwował Jonathan Friedman, ubiór europejski ma centralne znaczenie w procesie budowania statusu (Friedman 2005, s. 122). Gromadzenie markowej garderoby z Paryża – *haute couture*, gdzie kluczowe są autentyczne etykiety – odzwierciedla jednak nie tyle zachodnią logikę nowoczesności, co miejscową filozofię siły życiowej i związane z nią przekonania na temat hierarchii i władzy. Opisywane przez niego kultury elegancji przypominają charakterem kultury cargo, w których nabywanie jak najcenniejszych europejskich ubrań jest zarazem sposobem budowania prestiżu w lokalnym układzie społecznym, jak i próbą przejęcia siły życiowej Europejczyków (Friedman 2005, s. 125, 128–129). W podobny sposób „nowoczesne” dobra materialne mogą zostać włączone w miejscowy system znaczeń religijnych: w przekonaniu wyznawców kościołów pentekostalnych w Togo zdolność do nabywania telefonów komórkowych, telewizorów, samochodów i innych zachodnich towarów ma świadczyć o bliskiej relacji wierzącego z Duchem Świętym (Piot 2010, s. 69). Globalne wpływy zostają często przystosowane do lokalnych warunków w procesach łączenia i mieszania, określanych przez badaczy jako indygenizacja, globalizacja, kreolizacja lub hybrydyzacja (Appadurai 2005, s. 50–51; Hannerz 2006, s. 565; Kuligowski 2007, s. 9–30, 109–145). W Gwinei Bissau eksponowanie odpowiednich ubrań europejskich również zostało wplecione w miejscowe znaczenia oraz hierarchie statusu i prestiżu – stało się częścią lokalnej gry o nowoczesność.

Mimo że koncepcja modernizacji zdezaktualizowała się jako teoria, idea nowoczesności okazała się trwała jako miejscowa kategoria, wokół której buduje się potoczne dyskursy. Stała się jedną z danych etnograficznych, które należy wyjaśniać w lokalnym kontekście (Ferguson 1999, s. 84). Nowoczesność została „obiektem analizy” (Comaroff, Comaroff 2012, s. 10). Konsekwencje przeniesienia zachodniej idei nowoczesności w kontekst kulturowy społeczeństw afrykańskich zostały opisane przez niektórych badaczy jako dychotomia lub polaryzacja środowiska społecznego (Bordonaro 2006, s. 39; Ferguson 1999; Gable 2006, s. 385). W Zambii, jak wynika z badań James’a Fergusona, zachodnie koncepcje dotyczące miasta i wsi zostały zreplikowane w miejscowym kontekście społecznym i przekształcone w ich lokalną wersję:

„Modernizacja stała się lokalnym językiem, terminologia socjologiczna i ludowe kategorie niepokojąco przemieszały się w osobistych narracjach informatorów” (Ferguson 1999, s. 84). Mieszkańcy rejonów zurbanizowanych przedstawiali kontrast między „wioską” a „miastem” jako analogiczny do różnicy między „afrykańską” tradycją a „europejską” nowoczesnością. Również w Gwinei Bissau nowoczesność stała się „lokalnym językiem”, a jest to język, którym „mówi się” nie tylko słowami, ale też gestami, stylem ubioru i ogólnie wszystkimi aspektami sposobu bycia, włączając w to formy najbardziej prozaiczne (Gable 2006, s. 385). Moje badania w Gwinei Bissau pokazały jednak, że bardziej adekwatny niż dychotomia lub polaryzacja w odniesieniu do sposobu konstruowania tożsamości społecznej współczesnych Gwinejczyków jest model „trójstopniowy”: układ wioski, miasta i Zachodu. „Stopniowanie nowoczesności” odbywa się tu w bezpośredniej zależności od powiązań z Europą (Brzezińska 2017, s. 253–258).

Główną ramą interpretacyjną, stanowiącą podstawę dla konstruowania tożsamości nowoczesnej Gwinejczyków, jest idea nowoczesności w połączeniu z pojęciem rozwoju. Pod ich wpływem dochodzi do kategorialnych rozróżnień. Jedną z najważniejszych dystynkcji społecznych w Gwinei Bissau jest podział na „ludzi z miasta” (*jinti di prasa*) i „ludzi z wioski” (*jinti di tabanka*). Podział ten odpowiada rozróżnieniu między ludźmi „nowoczesnymi” a „zacofanymi” (Einarsdóttir 2004, s. 10; Bordonaro 2006, s. 57–75; Brzezińska 2017, s. 235–254). *Tabankas* to wioski liczące od kilku do kilkudziesięciu domów, słowo *prasa* natomiast obejmuje zarówno stolicę Bissau – jedyne duże miasto kraju – jak i miasteczka lub duże miejscowości, określane przez badaczy jako tereny „na wpół zurbanizowane”. „Ludzie z miasta” jednoznacznie odcinają się od „ludzi z wioski”, podkreślając różnice dzielące ich pod każdym względem: poczynając od wyglądu i sposobu mówienia, przez rodzaj aktywności fizycznej i odżywiania, aż po ambicje życiowe i stosunek do „rozwoju” i edukacji. Kontrast między nimi wyjaśniła mi Asanato, dwudziestokilkuletnia mieszkanka Bissau. Gdy „człowiek z wioski” po raz pierwszy przybywa do stolicy, na pierwszy rzut oka da się go łatwo rozpoznać – po pierwsze po jego ubiorze. Nie chodzi tu o tradycyjny strój etniczny, ponieważ mieszkańcy dzisiejszych wiosek, tak jak mieszkańcy miast, powszechnie noszą ubrania europejskie, ale jakoś tych ubrań i wyczucie stylu. Na wiejskie pochodzenie wskazuje również wiele innych cech: ogólny „sposób bycia” (*si manera*), niezgrabny, „zabawny” chód, język kreolski, który „nie jest całkiem czysty” (uważany jest za przestarzały w zestawieniu z miejskim i brak w nim modnych portugalskich wtrąceń). Z kolei trzydziestoletni Lassana, który pochodził z mniejszej *prasa*, a przeniósł się do Bissau, twierdził wręcz, że osoba wychowana w mieście nie byłaby w stanie funkcjonować w wiosce: jeśli częstowano by ją miejscowymi potrawami, nie byłaby w stanie ich przełknąć – podkreślał z odrazą, a gdyby wskazano jej miejsce do spania na ziemi, na macie, nie mogłaby tam zasnąć. Według mieszkańców *prasa* różnice między miastowymi a „ludźmi z wioski” zauważalne są także w sferze mentalnej. Jak wyjaśniał młody człowiek o przydomku DJ z niewielkiego miasteczka Mansoa, horyzonty życiowe tych ostatnich określa „tylko chodzenie do buszu (*matu*) [czyli uprawianie pól ryżowych], jedzenie i spanie”. Takie ograniczone

według niego ambicje skontrastował z życiem w mieście, gdzie lepiej „planujesz swoje życie”, „myślisz, organizujesz więcej” swoją przyszłość. Mieszkańcom wiosek wręcz zarzuca się, że nie rozumieją wartości rozwoju, tak jak powszechnie nie pojmują znaczenia edukacji („nie chcą [chodzić do] szkoły”) – jak tłumaczył mi Alfa, miejscowy pracownik duńskiej organizacji pomocy rozwojowej w Bissorã. Według „ludzi z miasta” różnica między nimi samymi a „ludźmi z wioski” jest diametralna.

Dychotomię „ludzi z wioski” i „ludzi z miasta” należy jednak w przypadku Gwinei Bissau uzupełnić o trzecią kategorię – ludzi postrzeganych jako jeszcze bardziej wyrafinowanych i obytych w świecie. Są to „emigranci” (*emigrante*). Słowem tym określa się osoby pracujące przez większość roku w Europie, najczęściej w Portugalii, Francji, Hiszpanii. Emigranci (większość z nich to mężczyźni) przyjeżdżają do rodziny przeciętnie raz w roku, na około dwa miesiące (a lepiej sytuowani – częściej). To właśnie oni, jako osoby żyjące przez większość czasu na Zachodzie, uchodzą za najbardziej nowoczesnych, przy czym wyobrażenie Zachodu jest w dużej mierze idealizowane jako miejsce dobrobytu i zarazem ucieleśnienie najwyższego rozwoju. Asanato wyjaśniła mi, że podobnie jak na pierwszy rzut oka widać, że ktoś przyjechał z wioski, od razu można rozpoznać emigranta: inaczej wygląda, inaczej się ubiera. Zmienia się także jego „sposób bycia” (*si manera*), mówi nieco innym kreolskim, a nawet jego skóra staje się „ładniejsza”, „bardziej delikatna”, ponieważ nie męczy go już ostre afrykańskie słońce i cieszy się lepszym życiem za sprawą lepszego odżywiania w Europie (Brzezińska 2017, s. 255–258). Gwinejczycy, którzy wyjechali na Zachód, w lokalnych narracjach przechodzą analogiczną przemianę, co ludzie, którzy przenieśli się z wioski do miasta. W lokalnej wersji postępu istnieją zatem nie dwa, a trzy etapy, które można określić jako przejawy indywidualnego „rozwoju” czy też „nowoczesności” jednostki. Trajektoria prowadzi z wioski przez miasto do Europy (Brzezińska 2017, s. 302–337). Podobne procesy budowania społecznych tożsamości zaobserwował Ulf Hannerz w Nigerii. Spektrum kulturowe określające status jednostek układa się tam przestrzennie, odpowiadając triadzie: wioska – miasto – metropolia. Wioska określana jest pogardliwie jako „busz”, a największym prestiżem cieszy się osoba bywająca w Europie (Hannerz 2004, s. 288, 295).

WYGLĄDAĆ JAK EMIGRANT

W społeczeństwie „nowoczesnym”, jak zauważył Gudrun Dahl, „dwoma najważniejszymi sposobami ustanowienia związku między sobą a postępem są znaki edukacji i nabywanie «nowoczesnych» dóbr konsumenckich” (za: Bordonaro 2009, s. 81). Mark Liechty stwierdził na podstawie badań w nepalskich miastach, że pod wpływem mediów i innych czynników globalizacyjnych tożsamości ulegają utowarowieniu, a „logika nowoczesności konsumenckiej promuje materialną koncepcję osobowości w taki sposób, że niejako nakłania się ludzi do zakupu własnej tożsamości w formie dóbr konsumenckich” (za: Herzfeld 2004, s. 421). Analizując związki między konsumpcją a tożsamością, Friedman zauważył, że w społeczeństwie kongijskim

odzież zaczęła odgrywać tak istotną rolę w procesie budowania prestiżu „z racji jej potencjalnie symbolicznej natury, jej zdolności do reprezentowania czegoś *innego* niż ona sama” (Friedman 2005, s. 125). W Gwinei Bissau, gdzie tożsamość nowoczesna konstruowana jest przede wszystkim jako tożsamość miejska w kontraście do świata wioski, ubrania mają po pierwsze reprezentować różnicę między „człowiekiem z miasta” a „ludźmi z wioski”. Jednak, jak twierdzili niektórzy z moich rozmówców, łatwiej było odróżnić się od mieszkańców wiosek kilkadziesiąt lat temu. Większość odzieży szły się wtedy u krawca. Prawie nie było w sprzedaży ubrań importowanych, przez co były dostępne dla nielicznych. Jak wyjaśniał Martinho:

Dla ludzi z wiosek to było drogo. No, ale jak mieszkam w mieście, to wiesz, OK, chcę się dobrze ubrać (bisti dritu). Żeby ludzie widzieli, że się dobrze ubieram... [...] Oj, dużo płaciłeś! A teraz, ponieważ ubrań jest dużo... I są różne typy ubrań: te, co je przywożą ludzie z Conakry, przyjeżdżają z Chin. Ale ja – no raczej trudno, żebym ja takie nosił.

Martinho podkreślał, że jest przy zakupach ostrożny. Jest to konieczne, ponieważ dzisiejsze ubrania europejskie mogą okazać się nieeuropejskie. Te importowane z Chin, jak wyjaśniał, choć początkowo wyglądają dobrze, szybko się niszczą i tracą kolor. Ich wartość – tak estetyczna, jak i symboliczna – spada. Obecnie więc kreowanie wizerunku człowieka „dobrze ubranego” jest kwestią bardziej zniuansowaną: chodzi nie tylko o wycucie stylu, ale i o umiejętność odróżnienia markowych oryginałów od tandetnych imitacji.

Największy prestiż polega jednak nie na samym odróżnieniu się od mieszkańców wiosek, ale na upodobnieniu się do emigrantów, kojarzonych z Europą jako miejscem najwyższego stopnia nowoczesności i rozwoju. Odwiedzający kraj emigranci zazwyczaj wyróżniają się ubraniem – jest w lepszym gatunku i odpowiada najnowszym trendom mody. Noszą często duży zegarek elektroniczny i zdobione okulary przeciwsłoneczne. Niektórzy ostentacyjnie demonstrują swój status, zakładając oprócz tego srebrną, grubą bransoletę lub łańcuch na szyję (w sąsiedniej Gambii z powodu tej błyszczącej biżuterii określani są tam czasem ironicznie *blink-blink*). Status bywalca w zachodnim świecie jest dostępny tylko nielicznym. Dla niektórych możliwe jest jednak osiągnięcie jego (choćby chwilowego) substytutu dzięki stosownym ubraniom, jak to się udawało Martinho, gdy brano go za emigranta.

Odpowiednie ubrania „przybliżają” do Europy nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale i ogólnonarodowym. Pewnego wieczoru podczas sąsiedzkiej pogawędki w Bissorã, przy picu mocnej i słodkiej herbaty (*uarga*), trzydziestokilkuletni mężczyźni, Raimundo i Moussa, opowiedzieli o wrażeniu, jakie wywołują Gwinejczycy, jadąc do Senegalu:

Raimundo: *Bo my tutaj kupujemy ubrania dobrej jakości (ropas de qualidade).*

M.B.: *Aha... A Senegalczycy?*

R.: *Senegalczycy... mają inny styl ubierania. Mhm... oni noszą szerokie tuniki [dosł. „wielkie ubrania” – ropas grande] muzułmanów.*

Moussa: *A jak my tak jedziemy...*

R.: *My, Gwinejczycy wyglądamy tak, jakbyśmy przyjechali z Europy [śmiech].*

Mężczyźni opowiadali o tym, chichocząc z zadowolenia, wyraźnie wyczuwalny był pochlebny wydźwięk pomyłek. Obaj byli muzułmanami (z grupy etnicznej Mandinków), nie chodziło więc o różnice religijne między krajami, a raczej o podkreślenie, że mimo iż Senegal jest w lepszej sytuacji materialnej niż ich własne państwo, Gwinejczycy są ludźmi nie mniej, a nawet bardziej nowoczesnymi i kosmopolitycznymi.

UBRANIA EUROPEJSKIE I AFRYKAŃSKIE. MĘSKOŚĆ A NOWOCZESNOŚĆ

Noszenie ubrań w stylu zachodnim wydaje się mieć szczególne znaczenie dla mężczyzn w Gwinei Bissau. Uwierają się niemal wyłącznie w odzież europejską, wyjątkiem są białe tuniki zakładane przez muzułmanów, głównie do meczetu w piątek. Kobiety także powszechnie noszą ubrania „europejskie”, jednak równie często ubierają się w stroje z materiałów we wzory afrykańskie, określane tu jako *ropas afrikano* (ubrania afrykańskie)⁶. Kompletu uszyte przez krawca z afrykańskich materiałów, składające się ze spódnicy, bluzki i chusty do przyozdobienia głowy, są najczęściej droższe niż używana odzież europejska. Szyte według najnowszych modeli z Senegalu, o fantazyjnych wzorach i intensywnych barwach, dodatkowo zdobione często misternym haftem, uważane są za najbardziej eleganckie. Ubrania afrykańskie zakłada się jako stroje wyjściowe na uroczyste okazje, np. wesele czy ceremonię nadania dziecku imienia. Mężczyźni na takie uroczystości zakładają przeważnie garnitury⁷. Wyraziste wzory i kolory ubrań afrykańskich są cenione ze względów estetycznych. Oprócz tego różnice w doborze stroju wskazują też na pewne społeczne oczekiwania i aspiracje – inne w zależności od płci. Idee postępu i nowoczesności od początku miały silne związki z męskością: zarówno w wersji kolonialnej, jak i postkolonialnej, państwowej. Idea postępu głoszona przez Portugalczyków podczas kolonizacji przekazywana była w ramach ideologii patriarchalnej, która to mężczyźni traktowała jako aktywnych członków społeczeństwa – zawodowo i w sferze publicznej – zarazem przedstawiając ich jako nośników zmiany i rozwoju (Bordonaro 2006, s. 20). Na kobietach, jak zauważono w innych kontekstach kulturowych, silnie przekształcanych przez globalną nowoczesność, ciąży presja podtrzymywania tradycyjnego dziedzictwa (Appadurai 2005, s. 69). W Gwinei Bissau nowoczesność kojarzona jest w większym stopniu z mężczyznami, a kobiety silniej utożsamiane są z tradycją: oczekuje się, że to one będą jej ostoją.

Nie znaczy to jednak, że kobiety nie ulegają powabowi nowoczesności. Zwłaszcza młode kobiety powszechnie marzą o ładnych ubraniach europejskich, smartfonach, jeźdźeniu nowymi samochodami, o imprezach w modnych klubach nocnych i innych

⁶ Określenie to niekoniecznie musi odzwierciedlać ich miejsce produkcji. Handlarze materiałami, z którymi rozmawiałam w Bissorã, mówili mi, że sprzedawane przez nich materiały sprowadzili z Gwinei Konakry, czasem z Senegalu, ale zostały wyprodukowane (nadrukowane wzorem i zawoskowane) w Holandii.

⁷ Wyjątkiem są dużej rangi ceremonie polityczne postrzegane jako tradycyjne, przy takich okazjach mężczyźni zakładają stroje afrykańskie. Na przykład podczas uroczystości mianowania wodza Mandinków w Bissorã, która odbyła się 6 lutego 2011 r., wielu mężczyzn miało na sobie długie kolorowe tuniki.

miejskich rozrywkach. Stojem nieformalnie obowiązującym na miejscowej scenie klubowej są ubrania europejskie. Dotyczy to zarówno klubów w Bissau, do których chodzą prawie tylko Gwinejczycy, jak i życia nocnego w Gambii, które koncentruje się w turystycznych, nadmorskich dzielnicach barów i restauracji, tłumnie uczęszczanych przez Europejczyków. W Bissau, jak miałam okazję się przekonać, odbywają się także prywatne nocne imprezy na niewielkich ukrytych plażach, trwające do rana. Przyjeżdżają na nie błyszczącymi, najnowszymi modelami samochodów młodzi ludzie należący do społecznej elity (reszta dojeżdża współdzielonymi taksówkami), a nieformalny kobiecy *dress code* wyklucza sukienki afrykańskie: dziewczyny noszą obcisłe szorty, minispódniczki i krótkie sukienki.

NIESPEŁNIONE ASPIRACJE DO NOWOCZESNOŚCI I EMIGRACJI

Zarówno budowanie nowoczesnego miejskiego wizerunku, jak i prowadzenie miejskiego, nowoczesnego stylu życia wymaga dysponowania pewnymi zasobami finansowymi. Mimo powszechnych aspiracji, większości Gwinejczyków nie udaje się jednak osiągnąć ani stylu życia, ani warunków materialnych, do których dążą i które teoretycznie oferuje miasto. Stosunek „ludzi z miasta” do wsi sugeruje, że materialne warunki życia różnią się w tych miejscach diametralnie. W rzeczywistości jednak większość ludności – nie licząc wąskiej elity – czy to w wioskach, małych miastach, czy w stolicy, mieszka w podobnych warunkach: w glinianych domach bez bieżącej wody i kanalizacji, czerpiąc wodę ze studni i gotując na paleniskach opalanych węglem. Elektryczność czy woda w kranach publicznych dostępne są sporadycznie. Upragniony rozwój gospodarczy w Gwinei Bissau nadchodzi tylko fragmentarycznie, a ogólny, materialny poziom życia w mieście nie różni się znacząco od tego na wsi (Brzezińska 2017, s. 287–297).

Wielu z moich rozmówców podkreślało również, że styl życia „ludzi z miasta” różni się radykalnie od tego w wioskach. W miejsce ciężkiej pracy fizycznej, przemieszczania się pieszo i wielu trudności dnia codziennego miasto oferuje według nich życie lekkie i wygodne: podróżowanie taksówkami, jądanie w restauracjach i liczne rozrywki, takie jak zabawa w klubach nocnych i barach – niedostępne w wioskach. Znaczna część młodych ludzi w Bissau i mniejszych *prasa* ma jednak nieregularne i nikłe dochody. Ambicje nie pozwalały wielu młodym mężczyznom, których poznałam, zająć się uprawą ziemi. Byli jednak w stanie znaleźć tylko dorywcze i niskopłatne zajęcia: handlowali na miejscowych targowiskach, pracowali na budowach lub jako pomocnicy kierowców w busach. Niektórzy zdobywali bardziej prestiżowe zajęcie kierowcy lub ekspedienta w sklepie albo mieli stabilne zatrudnienie w warsztatach samochodowych, krawieckich czy rzemieślniczych. Wielu przez długie okresy czasu pozostawało jednak bez pracy, a dochody tych, którzy pracowali, nie wystarczały na zaspokojenie podstawowych potrzeb. W konsekwencji większości Gwinejczyków brakuje środków materialnych, by realizować nowoczesny, miejski styl życia, do którego aspirują i który swym wyglądem starają się wyrażać. Dla większości jest on nieosiągalny.

Kreowanie przez nich wizerunku osoby „świetnie ubranej” wydaje się w tych okolicznościach utrzymywaniem pewnej fikcji, pozorowaniem statusu materialnego bez faktycznych, trwałych zasobów. Z drugiej strony, można dostrzec w tym zjawisku proces tworzenia alternatywnego systemu prestiżu, w którym nawet osoby pozbawione stabilnej pozycji materialnej, która zapewniłaby im wysoki status społeczny, są w stanie prezentować atrybuty takiego statusu. W ten sposób Friedman interpretuje kongijskie kulty elegancji, widząc w nich element wywrotowy, „podważenie hierarchii symbolicznej” (Friedman 2005, s. 132): młodzi mężczyźni bez uznanej pozycji społecznej, zazwyczaj nieżonaci i bez stałej pracy, ostentacyjnie prezentują markową garderobę (po części zdobywaną dzięki emigracji i ciężkiej pracy w Paryżu). Przybierają tym samym atrybuty wysokiego statusu społecznego z pominięciem konwencjonalnych dróg zdobywania go, czyli przez edukację, wykonywany zawód lub zajmowane stanowisko (tamże). W Gwinei Bissau noszenie jak najlepszych ubrań europejskich, również, do pewnego stopnia tworzy alternatywny system prestiżu, w ramach którego młodzi ludzie mogą osiągnąć w oczach innych osób pewną pozycję, nawet jeśli według ogólnie przyjętych kryteriów nie zdobyli wysokiego statusu społecznego.

Marzenia o emigracji do Europy są integralnym elementem tego „systemu” – są składnikiem nowoczesnej miejskiej tożsamości Gwinejczyków i zarazem pragmatyczną odpowiedzią na ograniczone możliwości zdobycia środków materialnych na miejscu. Wyjazd na Zachód jawi się jako sposób na zapewnienie bezpieczeństwa materialnego sobie i rodzinie, a także jako droga do udziału w szeroko pojętej nowoczesności. Marzenia te są powszechne i wyznaczają kierunek życiowy wielu młodych ludzi (Brzezińska 2017). Jednak i te aspiracje pozostają dla większości niespełnione – częściowo z uwagi na wysokie koszty podróży, a przede wszystkim ze względu na europejskie restrykcje imigracyjne (por. np. Gaibazzi 2015; Piot 2010). Gwinejczycy muszą sobie radzić ze sprzecznościami między swoim „projektem życiowym”, zakrojonym na skalę globalną (Appadurai 2005, s. 49), a tym, co jest dla nich faktycznie możliwe. Gdy wspomniana kobieta nieumyślnie skomplementowała wygląd Martinho, sądząc, że jest emigrantem, krótkotrwałą przyjemność z komplementu dla jego wizerunku psuła konieczność wyjaśnień, że nigdy w Europie nie był.

UCZESTNICZĄC W „POWAŻNEJ GRZE” O NOWOCZESNOŚĆ I MĘSKOŚĆ

Niemожność zrealizowania aspiracji do nowoczesności jest nie tylko kwestią niespełnionych marzeń. Z punktu widzenia mężczyzn staje się ona złożona i dodatkowo problematyczna w odniesieniu do ich relacji z kobietami i do konstruowania męskości. Obowiązek zarabiania pieniędzy wiąże się przede wszystkim z ideałem „żywiciela rodziny”. Wielu moich trzydziestokilkuletnich znajomych w Gwinei Bissau chciało się ożenić, albo też presja rodziny zmuszała ich do tego. Nie mieli jednak, jak sami podkreślali, wystarczających środków. Żeniąc się, mężczyzna powinien „zabrać swoje palenisko” (*tira fugon*) z rodzinnego domu i założyć własne gospodarstwo. Według miejscowych norm, jak to ujął jeden z moich rozmówców, „jeśli bierzesz

czyjeś dziecko, musisz dać mu zjeść”. Oznacza to, że biorąc czyjąś córkę za żonę, przejmuje się za nią odpowiedzialność materialną. W powszechnej opinii mąż powinien dawać żonie tzw. pieniądze na targ (*dinieru di fera*) na codzienne zakupy jedzeniowe, a także na opłaty szkolne dla dzieci, lekarstwa, naprawy domowe, ubrania czy transport. Podobnie w relacjach przedmażeńskich oczekuje się, że chłopak będzie dawał swojej dziewczynie drobne sumy pieniędzy w zależności od potrzeby. Mężczyzna powinien także płacić za ewentualne wspólne wyjścia do klubów nocnych czy restauracji i kupować dziewczynie lub żonie prezenty – w tym „akcesoria nowoczesności”, takie jak telefony komórkowe czy atrakcyjne ubrania. Podczas gdy w Gwinei Bissau jest to możliwe tylko dla wąskiej elity, głównie osób związanych z rządem, a także emigrantów, większości mężczyzn jest trudno sprostać tym oczekiwaniom.

Przed podobnymi wyzwaniem stanął wspomniany wcześniej Raimundo, który z rozbawieniem i dumą opowiadał, jak Gwinejczycy – ze względu na dobre ubrania – w Senegalii brani są za ludzi wracających z Europy. Sam przez lata pielęgnował marzenie o emigracji: podróżował do Gambii i Senegalii, gdzie sprzedawał ozdoby w kurortach turystycznych, co dawało mu szansę na kontakty z Europejczykami. W końcu jednak, jako najstarszy syn, musiał porzucić aspiracje do wyjazdu i, głównie pod presją krewnych, zajął się tradycyjnym w rodzinie stolarstwem. Dawało mu to pewną satysfakcję, nie zapewniało jednak dużych i regularnych dochodów. W dodatku za namową rodziny ożenił się, co nakładało na niego dodatkowy obowiązek utrzymania żony. Pojawiło się przed nim wyzwanie zapewnienia obojgu pewnego poziomu życia, odpowiadającego oczekiwaniom młodej żony, Adiatu. Była ona niezadowolona, że mąż nie ma łóżka, tylko położony na podłodze materac. Narzekała, że mieszkają w domu krytym strzechą, a nie dachem z blachy falistej, uważanym za praktyczniejszy i nowocześniejszy. Przy każdej okazji dokuczała mężowi, że jest skąpy: „Raimundo ma twardą rękę (*Raimundo i tene mon risu*)”, czyli nie jest skory do dawania.

Z czasem zorientowałam się, że w moich rozmowach z Raimundo prowadzonych na werandzie jego domu często pojawiały się tyleż zabawne, co znaczące narracje i sarkastyczne anegdoty. Ostentacyjnie opowiadał je – jak to określali moi miejscowi znajomi – w ramach wyjaśniania mi „rzeczywistości Gwinei (*realidade di Guine*)”, a zarazem dla rozrywki. Jednak opowiadane były zawsze w towarzystwie kilku osób: kolegi, żony, pary z sąsiedztwa. Z czasem stało się dla mnie jasne, że niektóre z nich przeznaczone były nie tyle dla mnie, co dla obecnych tam kobiet. Pewnego dnia na przykład mężczyźni zaczęli kpić z przechwalania się drogimi ubraniami:

Raimundo: *Tego jest w Gwinei dużo. [...] Czasami widzisz kogoś...*

Martinho: *...Kto ubiera się świetnie...*

R.: *Świetnie się ubiera, stwierdzisz: „Minister!” A zdarza się, że: głód... – i prosi o sto franków [szesćdziesiąt groszy; koszt bagietki – M.B.] [...], codziennie prosi [...]* [śmiejemy się wszyscy troje].

M.: *Prosi o sto franków!*

R.: *Tak, a ty, sympatyczny, ty nie... ty po prostu nie masz czasu na to, żeby się ubierać, czy na to, żeby się przechwalać... [Ale powiedzą o tobie:] „Ten to nie chwyta stopy” [czyli: „Ten to nic nie czai”]. No, na przykład może być tak, że tobie nie podoba się przechwalanie. Ale powiedzą: „Ten to nie chwyta stopy”.*

M.B.: *A być może on nie ma więcej pieniędzy niż sto franków dziennie na jedzenie...*

R.: *No widzisz, o to właśnie chodzi! I okazuje się, że ty [masz] to, o co on właśnie się stara. Ty masz te możliwości. I ciebie – to, co cię interesuje, to to, żeby dobrze żyć, ty... ty współpracujesz z ludźmi. Żeby mieć taką samą... żeby mieć równość [...]. No, ale oni [ci dobrze ubrani] cały czas się wywyższają się [dosł. „cały czas są wysocy”]. A chodzi taki do wszystkich znajomych i mówi [Raimundo ścisza głos do szeptu]: „Pożycz mi te buty, jak będę jechał w jakieś tam miejsce, to powiedzą [o mnie]: «Minister!»” [śmiejemy się].*

Wypowiedź Raimundo nieprzypadkowo obrała kierunek, w którym karykaturalnie obnażył on sytuację chłopaka „dobrze ubranego”, przedstawiając ją jako pozorowanie statusu materialnego, nieznajdujące potwierdzenia w rzeczywistości – śmieszne i godne pożałowania. Starając się uzmysłowić słuchaczom, jak mylne mogą być pozory co do majątności człowieka, wskazywał jednocześnie na zupełnie inne motywacje mężczyzny gorzej ubranego: uznanie wartości relacji międzyludzkich i równości. Takie przedstawienie „dobrze” i „źle ubranych” było ze strony Raimundo celowym i strategicznym przeformułowaniem. Jak często skarżyli się mężczyźni w indywidualnych wywiadach ze mną, kobiety w Gwinei Bissau oceniają ich według kryteriów materialnych, a szacunek i wierność żony są bezpośrednio zależne od dochodów męża. Krytyka materialistycznego nastawienia kobiet, która powracała w wielu wypowiedziach, w tym przypadku, jak sądzę, była skierowana do obecnej przy rozmowie żony. Raimundo ani nie był „dobrze ubrany”, ani nie miał dużych możliwości finansowych, a Adiatu miała w tym względzie określone oczekiwania.

Gdy w grę nie wchodziły relacje małżeńskie, Raimundo podzielał aspiracje i wartości związane z nowoczesnością, powszechne dziś w Gwinei Bissau. Jednak w obecności żony, w relacjach z którą jego status materialny odgrywał istotną rolę, a wszelkie braki w tym zakresie działały na jego niekorzyść, prezentował inne stanowisko: przywiązywanie dużej wagi do stroju deprecjonował kpinią i sarkazmem. Martinho natomiast, mimo że w przytoczonej rozmowie wtórował swojemu przyjacielowi w drwinie z chłopaka, którego stylowe ubrania skrywały permanentny brak pieniędzy, na co dzień był w sytuacji, której karykaturą był przedstawiony wizerunek. Nie pożyczał wprawdzie butów od kolegów (to od niego pożyczano), rzadko jednak dysponował jakimikolwiek dochodami. Z tego powodu, mieszkając w stolicy, musiał polegać na pomocy krewnych i zaprzyjaźnionej sąsiadki w kwestiach tak podstawowych jak wyżywienie.

Gra, która toczy się w relacjach między mężczyznami a kobietami – nawet jeśli przejawia się w opowiadaniu zabawnych anegdot i kpiących historyjek – jest „grą poważną”, a stawka jest wysoka. Chodzi o konstruowanie statusu społecznego mężczyzny. Męskość nie jest cechą stałą. Żeby ją utrzymać, musi być stale negocjowana – w relacjach z rówieśnikami i starszymi pokoleniami, z kobietami i w odniesieniu do aktualnie dominujących idei (Smith 2002, s. 20; Spronk 2014). Kobięcie spojrzenie odgrywa w tym przypadku kluczową rolę – zarówno metaforycznie, jak i (choćby w odniesieniu do ubrań) dosłownie. Jak zauważyła Ortner, „gracze” w „poważnej grze”, choć są obdarzeni sprawczością, zawsze uwikłani są w sieć relacji społecznych, co jednocześnie umożliwia i ogranicza wybierane przez nich strategie działania (Ortner 1996, s. 12).

Wielu gwinejskich mężczyzn tkwi w impasie pomiędzy własnymi – i powszechnie podzielanymi – aspiracjami do nowoczesności a faktyczną niemożliwością ich realizacji. W tej sytuacji negocjowanie przez nich męskości musi odbywać się albo przez krytykę kobiecych oczekiwań, albo przez zaprzeczenie własnym aspiracjom – wyśmianie ich, deprecjację. W grze o status człowieka nowoczesnego, a zarazem o męskość, w zależności od kontekstu społecznego manewrują między tymi dwoma strategiami – budowaniem wizerunku osoby nowoczesnej oraz unieważnieniem takich dążeń.

„STRATEGIE ZASTĘPCZE”: EDUKACJA JAKO ZNAK NOWOCZESNOŚCI

Podczas gdy nabywanie „nowoczesnych” dóbr materialnych jest jednym z najważniejszych sposobów zaznaczania „związku między sobą a postępem”, drugim z nich jest eksponowanie znaków edukacji (Dahl 1999, s. 20). We współczesnej Nigerii edukacja jest jednym z głównych mechanizmów wyznaczających status ludzi w ramach triady „busz – miasto – metropolia”, przez podział pracy, jaki za sobą pociąga (Hannerz 2004, s. 292–295). W Gwinei Bissau edukacja zachodniego typu (w odróżnieniu od nauki w obecnych tu od dawna szkołach koranicznych) również odgrywa istotną rolę w procesie konstruowania tożsamości nowoczesnej. Z drugiej strony jednak, praktyczna wartość wykształcenia jest niewielka. Najczęściej nie gwarantuje realizacji aspiracji zawodowych, którą teoretycznie zdaje się obiecywać. Poziom edukacji w Gwinei Bissau jest niski: większość populacji kończy tylko kilka lat szkoły podstawowej – średnia liczba lat nauki szkolnej to 3,3 roku, nieliczni idą do szkoły średniej (UNDP 2020). Trwający od lat kryzys ekonomiczny i polityczny kraju sprawia jednak, że nie tylko osoby z niepełnym wykształceniem, ale – jak mi mówiono – nawet absolwenci uniwersytetu nie mają dużych szans na znalezienie zatrudnienia przy pracy umysłowej, o ile ich krewni nie mają odpowiednich znajomości (por. Bordonaro 2009, s. 82). Na podobny problem wskazuje Charles Piot, nazywając edukację w Togo przygotowaniem „potencjału ludzkiego”, ale bez inwestycji w infrastrukturę materialną, która umożliwiłaby spożytkowanie tego potencjału w praktyce (Piot 2010, s. 147–148, 163).

W tych warunkach uczęszczanie do szkoły ma przede wszystkim znaczenie prestiżowe. Jest istotne dla autodefinicji młodych ludzi jako związane z rozwojem i nowoczesnością. Edukacja – lub dążenie do niej – jest pozytywnie waloryzowane. Liczy się przede wszystkim jako czynnik odróżniający od mieszkańców wiosek, o których mieszkańcy *prasa* mówią czasami, że nie mają ukończonych szkół (dosł. „nie mają szkoły”) lub wręcz, nie rozumiejąc wagi edukacji, „nie chcą szkoły”. Osoby z miasta wysoko cenią piśmienność i wykształcenie typu zachodniego. Lorenzo Bordonaro stwierdził na temat młodych mężczyzn w niewielkim miasteczku Bubaque na wyspach u wybrzeży Gwinei Bissau, że uczęszczanie do szkoły typu zachodniego zostało tam zaadoptowane jako strategia dla odróżnienia się od kultury wioski: „dla uzyskania nowej formy prestiżu i sformułowania nowoczesnej, miejskiej tożsamości”

(Bordonaro 2009, s. 81). Moi rozmówcy w Bissau, Bissorã i Canchungo, podobnie jak młodzi mężczyźni w Bubaque, uczęszczali do szkoły, traktując to jako krok w kierunku rozwoju, a z drugiej strony jako *znak* rozwoju. W tym sensie edukację i dyplomy można uważać za kapitał symboliczny (tamże), strategicznie wykorzystywany w budowaniu statusu.

Zdobycie wykształcenia było ważne dla poczucia tożsamości wielu młodych mężczyzn, których poznałam w Gwinei Bissau. W odczuciu Martinho np. ukończenie przez niego szkoły średniej odróżniało go diametralnie od z reguły niepiśmiennych mieszkańców wioski, przybliżając go zarazem do świata Zachodu. Nie dało mu ono wprawdzie, mimo jego starań, wymarzonej pracy umysłowej przy obsłudze komputera. W dzielnicy znany był jednak z tego, że nie tylko umiał dobrze czytać i pisać, ale sprawnie posługiwał się telefonami komórkowymi i pomagał ludziom radzić sobie z drobnymi problemami, zmieniając im na przykład odpowiednie ustawienia. Mimo swojej niepewnej sytuacji materialnej, cieszył się dzięki temu szacunkiem osoby kompetentnej w dziedzinach kojarzonych z nowoczesnością.

Bywa, że przy braku materialnych atrybutów nowoczesności wykształcenie zostaje świadomie wykorzystane w negocjowaniu swojego statusu w relacjach z kobietami. Raimundo, któremu, jak większości Gwinejczyków, nie udało się ukończyć szkoły podstawowej, zdobył jednak pewien ceniony kapitał kulturowy drogą nieformalną. Podróżując przez wiele lat do Gambii, nauczył się języka angielskiego, który tam jest powszechnie znany i używany w kontaktach z licznymi turystami z Europy. W Gwinei Bissau znajomość tego kojarzonego z Zachodem języka należy do rzadkości. Moja obecność dostarczyła mu wielu okazji – entuzjastycznie przez niego wykorzystanych – do opowiedzenia o tych umiejętnościach i do zaprezentowania ich. Z pewnym żalem, że nie miał większych możliwości kontynuowania nauki, ale i z dumą zrelacjonował mi i towarzyszącemu nam koledze, jak kilkakrotnie zwracał się do niego dyrektor miejscowego liceum z prośbą, by Raimundo poprowadził lekcje, ponieważ angielski znał lepiej niż oficjalnie zatrudniony nauczyciel przysłany z Bissau. Z nieukrywaną przyjemnością opowiadał anegdoty o sytuacjach, gdy ten czy inny kolega w Bissorã przekonał się o jego znajomości angielskiego, humorystycznie obnażając przy tym ignorancję kolegi. Z upodobaniem przytaczał te historie w obecności żony. Także w obecności Adiatu i z własnej inicjatywy udzielił mi długiego, trwającego niemal pół dnia wywiadu biograficznego – w całości po angielsku. Odbyło się to obok jego domu, gdzie oprócz domowników zjawiali się również co jakiś czas przechodzący akurat znajomi z sąsiedztwa. Przez cały czas trwania wywiadu, nagrywanego przeze mnie na dyktafon, grupka kolegów jego brata siedziała kilka metrów od nas i parzyła *uargę*, a Adiatu krzątała się w pobliżu, zajęta pracami domowymi lub oddawała się pogawędkom z sąsiadami. Mniej więcej po godzinie rozmowy, głównie monologu Raimundo, kąśliwe komentarze, jakie zaczęła rzucać w jego kierunku, nieomylnie dawały wyraz jej głębokiej irytacji sytuacją: mąż puszył się znajomością języka, którego ani ona, ani nikt z obecnych nie znał na tyle, by zrozumieć nawet, o czym rozmawiamy. Wyraźnie widoczne były też satysfakcja i przyjemność, jaką Raimundo czerpał z sytuacji. W ten sposób, nie odnosząc się

bezpośrednio do jej zarzutów o niedostatki jego sytuacji materialnej, na pierwszy plan wysuwał zupełnie inne ze swoich zasobów, które również, choć w inny sposób, świadczyły o jego nowoczesności. Było to strategiczne posunięcie w ich codziennych małżeńskich zmaganiach o status.

Wartość kompetencji, jakie prezentował Raimundo, była przede wszystkim symboliczna. Wyraziła to jasno zwłaszcza jedna z jego wypowiedzi:

Niektórzy z moich przyjaciół są nauczycielami. Ukończyli kursy w Bissau, ale... Znają mnie bardzo dobrze. [...] Jak ich spotykam, mówią: „Och, och! Ten człowiek przerwał szkołę, ale on był dobry, jak się uczyliśmy razem”. A teraz, jak mówię po angielsku, to mówią: „Byłeś w Europie!” Tak!

Podobnie jak w kwestii ubrań i stylu bycia, główne kryterium oceny okazuje się odsyłać do trajektorii nowoczesności z jej najdalszym punktem – Europą. Znajomość angielskiego, który postrzegany jest jako język Zachodu, to oznaka kosmopolityzmu, „światowości”. Stanowi formę kapitału symbolicznego. Pozwala sprawiać wrażenie emigranta. Edukacja, która w myśl idei rozwoju i założeń zarówno rządowych, jak i zachodnich organizacji pomocy rozwojowej, ma prowadzić do rozwoju kraju, dla dużej liczby Gwinejczyków okazuje się mieć co najwyżej znaczenie prestiżowe. Nie dając faktycznie przydatnego wyposażenia, formalne wykształcenie ma tu głównie wartość symboliczną – jako *znak* nowoczesności czy rozwoju. Wykształcenie – lub jego elementy, takie jak znajomość języków europejskich – służy do konstruowania tożsamości nowoczesnej, rekompensując przynajmniej częściowo braki materialne. Eksponowanie oznak edukacji staje się tym samym swego rodzaju „strategią zastępczą” w „poważnej grze” o nowoczesność i zarazem o męskość.

KONKLUZJA

Dążenia wielu współczesnych Gwinejczyków można rozpatrywać jako „poważną grę” o status człowieka „nowoczesnego”. Zasady tej gry określane są w dużej mierze przez dyskursy wywodzące się z Zachodu i mające dziś globalny zasięg oddziaływania: tożsamość nowoczesna konstruowana jest w Gwinei Bissau przy użyciu kategorii zaczerpniętych z idei rozwoju i nowoczesności. Wedle tych idei Europa, jako przykład najwyższego stopnia rozwoju, zajmuje centralne miejsce w generowanym przez nie obrazie świata. Zostaje to odzwierciedlone w lokalnym sposobie stopniowania nowoczesności danej osoby: gra toczy się w obrębie kategorii: „ludzie z wioski” – „ludzie z miasta” – emigranci. Ubrania człowieka „nowoczesnego” to ubrania europejskie. Najwyższy prestiż zyskuje się przez upodobnienie się do bywalców Europy. Zasady gry kształtowane są również jednak przez Gwinejczyków: zachodnie/globalne kategorie nowoczesności i rozwoju zostają wprzęgnięte w lokalne znaczenia – w miejscowe hierarchie statusu i definicje ról płciowych. Patrząc z tej perspektywy, ubrania europejskie są tylko narzędziami obcego pochodzenia w grze, która rozgrywa się na miejscu. Jeśli bowiem głównym celem „poważnej gry” jest dla wielu gwinejskich mężczyzn osiągnięcie prestiżu związanego z nowoczesnością, to po pierwsze statusy

te dotyczą lokalnego kontekstu społecznego, a po drugie nieodłącznym elementem gry jest też negocjowanie własnej męskości zgodnie z jej miejscową definicją.

W obliczu ograniczonych możliwości materialnych w Gwinei Bissau aspiracje do nowoczesności pozostają dla większości Gwinejczyków niespełnione. W efekcie konieczne są strategie, w których znaczenia symboliczne związane z prezentowaniem ubrań europejskich są, zależnie od kontekstu społecznego, strategicznie zmieniane: na przemian podtrzymywane lub kontestowane. Mimo więc że starania o wizerunek osoby nowoczesnej są powszechne, nie będąc w stanie go osiągnąć lub tym bardziej sprostać oczekiwaniom materialnym, jakie się z nim wiążą, mężczyźni używają czasami strategii przeciwnej: kpiny, parodii i w efekcie dewaluacji takich usiłowań. W niektórych sytuacjach i zależnie od kapitału symbolicznego, którym dysponują, stosują strategie alternatywne, „zastępcze”: eksponują oznaki wykształcenia i kosmopolityzmu, traktując je jako niematerialne wyznaczniki nowoczesności.

We wszystkich tych strategiach młodzi Gwinejczycy aktywnie i twórczo przystosowują, adaptują zachodnią nowoczesność – zarówno ideę, jak i przedmioty jej towarzyszące – do lokalnych warunków kulturowych. Poprzestanie na dostrzeżeniu lokalnej kreatywności byłoby jednak ujęciem niepełnym. Optymistyczne, relatywizujące stanowiska, postulujące uznanie wielu równoważnych „nowoczesności”, konstruowanych na własnych zasadach w pozazachodnich kontekstach kulturowych, mają niezamierzony efekt przesłaniania bardzo realnych nierówności, panujących we współczesnym świecie. Chodzi o dostęp do nowoczesności w jej materialnym wymiarze, mający kluczowe znaczenie dla samych zainteresowanych (por. Comaroff, Comaroff 2012, s. 11; Ferguson 2006, s. 18–19, 155–175). Innymi słowy, gwinejska gra o nowoczesność nie jest po prostu grą lokalną – ani w sensie symbolicznym, ani tym bardziej w odniesieniu do rzeczywistości materialnej. Przeciwnie, rozgrywa się ona w szerszych ramach nierówności ekonomicznych i geopolitycznych, które w erze globalizacji i gospodarki neoliberalnej jeszcze się zwiększyły (Castles, Miller 2011, s. 73–78). W tej perspektywie transnarodowa migracja jest ze strony Gwinejczyków próbą choćby minimalnego wyrównania ogromnych dysproporcji materialnych, a upodabnianie się do emigrantów podobne dążenie wyraża symbolicznie.

Jednocześnie istotne jest, aby dostrzec – co umożliwia teoria praktyki, a zwłaszcza koncepcja „poważnych gier” – że nawet w obliczu strukturalnie ograniczonej lub podporządkowanej pozycji aktorzy społeczni rzadko są pasywni. Siła zachodnich narracji i ich dominujący wpływ na resztę świata jest dziś niezaprzeczalny, ale z drugiej strony mieszkańcy tej „reszty świata” nie są bezwolnymi, pasywnymi ofiarami hegemonii i globalnego ujednolicenia. Przeciwnie, wykazują się inicjatywą, inteligencją, sprytem, jednym słowem – sprawczością, stosując rozmaite strategie, by osiągnąć swoje cele w „poważnych grach” życiowych, rozgrywanych przy użyciu idei (i materii) nowoczesności. Gwinejczycy, nawet w obliczu swojej marginalności w świecie, która uniemożliwia im pod wieloma względami osiągnięcie nowoczesnego poziomu życia, jakim – ich zdaniem – cieszą się mieszkańcy Zachodu, z powodzeniem stosują różne strategie, by symbolicznie zademonstrować swoją nowoczesność.

LITERATURA

- Appadurai Arjun 2005, *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Bordonaro Lorenzo 2006, *Living at the Margins: Youth and Modernity in the Bijagó Islands (Guinea Bissau)*, rozprawa doktorska, ISCTE, Lizbona.
- Bordonaro Lorenzo 2009, "Culture Stops Development!": Bijagó Youth and the Appropriation of Developmentalist Discourse in Guinea-Bissau, *African Studies Review*, vol. 52, nr 2, s. 69–92.
- Brzezińska Magdalena 2017, *W cieniu europejskiej twierdzy. Obraz Zachodu wśród Afrykanów w Gwinei Bissau*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Carvahlo Clara 2002, Ambiguous Representations: Power and Mimesis in Colonial Guinea, *Etnográfica*, t. 6 (1), s. 93–111.
- Castles Stephen, Miller Mark 2011, *Migracje we współczesnym świecie*, tłum. Anna Gąsior-Niemiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Chabal Patrick 1983, *Amilcar Cabral. Revolutionary Leadership and Peoples War*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cole Jennifer 2004, Fresh Contact in Tamatave, Madagascar: Sex, Money, and Intergenerational Transformation, *American Ethnologist*, vol. 31, nr 4, s. 573–588.
- Comaroff Jean, Comaroff John L. 2012, *Theory from the South: Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*, Routledge, London–New York.
- Connell Raewyn W., Messerschmidt James W. 2005, Hegemonic Masculinity, *Gender & Society*, vol. 19, nr 6, s. 829–859.
- Curtin Philip 2003, Gospodarka w okresie kolonialnym, [w:] P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina (red.), *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, tłum. M. Jannasz, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk, s. 601–631.
- Dahl Gudrun 1999, On Consuming and Being Consumed, [w:] R. Fardon, W. van Binsbergen, R. van Dijk (red.), *Modernity on a Shoestring: Dimensions of Globalization, Consumption and Development in Africa and Beyond*, EIDOS, Leiden, s. 13–32.
- Einarsdóttir Jónína 2004, *Tired of Weeping. Mother Love, Child Death and Poverty in Guinea-Bissau*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Ferguson James 1999, *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- Ferguson James 2006, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Duke University Press, Durham, N.C.
- Friedman Jonathan 2005, The Political Economy of Elegance: An African Cult of Beauty, [w:] J. Friedman (red.), *Consumption and Identity*, Routledge, London, s. 120–134.
- Gable Eric 2006, The Funeral and Modernity in Manjaco, *Cultural Anthropology*, vol. 21, nr 3, s. 385–415.
- Gable Eric 2009, Conclusion: Guinea-Bissau Yesterday... and Tomorrow, *African Studies Review*, vol. 52, nr 2, s. 165–179.
- Gaibazzi Paolo 2015, The Quest for Luck: Fate, Fortune, Work and the Unexpected among Gambian Soninke Hustlers, *Critical African Studies*, vol. 7, nr 3, s. 227–242.
- Galli Rosemary E. 1995, Capitalist Agriculture and the Colonial State in Portuguese Guinea, 1926–1974, *African Economic History*, vol. 23, s. 51–78.
- Groes-Green Christian 2009, Hegemonic and Subordinated Masculinities: Class, Violence and Sexual Performance among Young Mozambican Men, *Nordic Journal of African Studies*, vol. 18, nr 4, s. 286–304.
- Hannerz Ulf 2004, Skreolizowany świat, [w:] E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, tłum. J. Giebułtowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 284–298.

- Hannerz Ulf 2006, Theorizing Through the New World? Not Really, *American Ethnologist*, vol. 33, nr 4, s. 563–565.
- Herzfeld Michael 2004, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kuligowski Waldemar 2007, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Universitas, Kraków.
- Ortner Sherry 1996, *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*, Beacon Press, Boston.
- Piot Charles 2010, *Nostalgia for the future*, University Press, Chicago.
- Smith Daniel Jordan 2002, „Man No be Wood”: Gender and Extramarital Sex in Contemporary Southeastern Nigeria, *Ahfad Journal*, vol. 19, nr 2, s. 4–20.
- Spronk Rachel 2014, The Idea of African Men: Dealing with the Cultural Contradictions of Sex in Academia and in Kenya, *Culture, Health & Sexuality*, vol. 16, nr 5, s. 504–517.
- Thompson John B. 1990, *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Cambridge: Polity Press.
- UNDP 2020, United Nations Development Programme, Human Development Reports, <http://www.hdr.undp.org/> (dostęp: 09.04.2020).

MAGDALENA BRZEZIŃSKA

LOOKING LIKE AN EMIGRANT:
THE GAME OF MODERNITY AND CONSTRUCTING MASCULINITY
IN GUINEA-BISSAU

Key words: modernity, masculinity, migration, clothes, education, serious game, Guinea-Bissau

This article explores changeable strategies used by men in their struggle for modernity and masculinity in contemporary Guinea-Bissau, which include wearing European clothes and showing signs of education. I employ Sherry Ortner's concept of "serious games" to demonstrate how wearing fashionable clothes becomes a strategy in a game of status and prestige which is framed by the categories of "village people", "town people" and emigrants, reflecting how local modern identity is shaped by the ideas of modernity and development, and by dreams of migration to Europe. The other side of the game, however, is, for men, the need to negotiate their masculinity. In the context of scarce material resources, fulfilling both of these goals poses a challenge and a contradiction for most Guinean men. As a result, symbolical meanings related to European clothes are sometimes strategically changed by men in their relations with women: through mockery, caricature and hence devaluation of the (otherwise shared) aspirations to modernity. In other cases, non-material attributes, such as signs of education, are foregrounded and employed as alternative strategies. Men manoeuvre among these various strategies in the game of modernity and masculinity, depending on the social context, their material situation and cultural capital at their disposal.

M.B.

Adres Autorki:

dr Magdalena Brzezińska

Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Gdański

ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk

E-mail: magdalena.brzezinska@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8425-8591