

Między kolonialną glottofagią, postkolonialną traumą a indygeniczną podmiotowością. Rdzenny system wiedzy o świecie i człowieku Bubi

Renata Diaz-Szmidt

TEKSTY DRUGIE 2024, NR 6, S. 46–65

DOI: 10.18318/td.2024.6.3 | ORCID: 0000-0003-4150-8946

Moim celem jest podjęcie w artykule refleksji na temat indygeniczných sposobów postrzegania świata oraz rozumienia koncepcji człowieka i czasu przekazywanych od wieków z pokolenia na pokolenie poprzez oraturę społeczności Bubi. Stanowi ona siedemdziesiątych tysięcy grupę wchodzącą w skład tak zwanego Bantu i zamieszkuje wyspę Bioko w Zatoce Gwinejskiej. Interesuje mnie rdzenna wiedza Bubi oraz dialog, jaki prowadzą oni z innymi grupami Bantu – Fang, Ndowè, Ambö – zamieszkującymi Gwineę Równikową. Szczególnie istotny dla zrozumienia współczesnej mozaiki kulturowej kraju wydaje się sposób, w jaki Bubi konstruują swoją indygeniczną tożsamość, wpisując ją w szerszy kontekst państwowy w (post)postkolonialnej, a częściowo także postplemiennej rzeczywistości Gwinei, dźwigającej brzemień europejskiego kolonializmu oraz długoletnich rodzimych dyktatur.

Warto na wstępie zauważyć, że zarówno termin „bantu”, jak i „bubi” są pojęciami o proveniencji europejskiej, chociaż wywiedzionymi ze słów w językach afrykańskich.

Renata Díaz-Szmidt

– dr hab. adiunkt WN UW, literaturoznawca. Przewodnicząca PTAfr, kierownik Ośrodka Badań Portugalistycznych. Zajmuje się literaturami krajów afrykańskich języka portugalskiego i hiszpańskiego. Autorka książek o przemianach tożsamości kobiecej w powieściach mozambijskich oraz o kształtowaniu tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej. Współredaktorka m.in.: *Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych* (2015).

Termin „bantu” został ukuty przez niemieckiego językoznawcę Wilhelma Bleeka i nie odnosi się do żadnej specyficznej kultury afrykańskiej. Bleek zastosował to słowo, by nazwać grupę języków afrykańskich z rodziny niger-kordofańskiej zbliżonych leksykalnie i gramatycznie¹. Języków tych jest obecnie około sześciuset i są używane w Afryce na południe od linii biegnącej od Zatoki Biafrańskiej do Oceanu Indyjskiego przez granicę Kenii i Somalii. Termin językoznawczy został przejęty przez europejskich antropologów oraz etnologów na określenie rdzennych społeczeństw zamieszkujących Afrykę Subsaharyjską, które wykazują podobieństwa kulturowe i filozoficzne formujące ich wizję świata i człowieka.

Według językoznawców tak zwane grupy Bantu opanowały tereny wschodniej i środkowej Afryki w konsekwencji wielowiekowych migracji, które miały się zacząć już w drugim tysiącleciu p.n.e. z ziem wchodzących dziś w skład Kamerunu i Nigerii². Carme Junyent (1955-2023) utrzymywała jednak, że kolebką Bantu nie były te tereny, lecz wyspa Bioko zamieszkiwana przez Bubi. Zdaniem Junyent to stamtąd rozpoczęły się ruchy migracyjne Bantu w głąb Afryki³. Teza katalońskiej językoznawczyni, nieuznana przez zachodnie gremia afrykanistów, jest zgodna z ustnymi opowieściami Bubi o początkach istnienia ich społeczności.

Także termin „bubi” nie jest nazwą, jaką posługują się w stosunku do siebie mieszkańcy Bioko – nadali ją tej grupie Anglicy, którzy objęli panowanie nad wyspą w latach 1827-1843⁴. Sami Bubi określają siebie jako *bōtyō*, co w ich języku znaczy „człowiek”. Kiedy zwracają się do siebie, używają formy adresatywnej *bōbe*. Nie jest to jednak w ich języku oznaczenie etniczności. Za nazwę własną uznali to słowo Anglicy, zaczęli wymawiać ją po angielsku, zastępując fonem [ö] przez [u] oraz [e] przez [i]⁵, i odtąd funkcjonuje ona w zachodniej

1 Zob. S. Piłaszewicz, E. Rzewuski, *Wprowadzenie do afrykanistyki*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2004.

2 Zob. P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina, *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, przeł. M. Jannasz, Marabut, Gdańsk 2003, s. 34-41.

3 C. Junyent, *La expansión Bantú*, Asociación Española de Africanistas, Madrid 1999, s. 49.

4 Na temat kolonialnej historii Bioko, na którą złożyły się kolonizacja portugalska, angielska oraz hiszpańska, zob. D. Ndongo, *Bidyogo Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Edicions Bellaterra, Barcelona 2019, s. 41-106; J. Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Amarú, Salamanca 2003, s. 29-113; M. de Castro, D. Ndongo, *España en Guinea. Construcción del desencuentro. 1778-1968*, Sequitur, Toledo 1998.

5 J.F. Eteo Soriso, „Los ritos de paso entre los Bubi”, rozprawa doktorska obroniona na Universitat Autònoma de Barcelona w 2013 r., s. 33. Günter Tessmann twierdzi, że mylną nazwę stosowali

antropologii jako określenie grupy etnicznej. Z czasem Afrykanie przejęli ten sposób klasyfikowania rzeczywistości ludów rdzennych.

Te wstępne uwagi językoznawcze wskazują na istnienie przy analizowaniu rzeczywistości afrykańskiej problemów znacznie głębszych i bardziej brzemiennej w skutki niż tylko lingwistyczne. Wskazują bowiem na zakorzenione w tradycji europejskiej patrzenie na rzeczywistość Afryki z zewnątrz, przy użyciu zachodniego aparatu pojęciowego i koncepcyjnego. Już w najwcześniejszej fazie kontaktów Europejczyków z Bubi mamy do czynienia z nakładaniem na rzeczywistość afrykańską europejskiej siatki pojęciowej i analizowaniem nieznaną rzeczywistość poprzez zachodni kod czytania, mówienia i rozumienia. Ten sam mechanizm obserwować można było również na innych kontynentach.

W czasach kolonialnych Europejcy przybysze postrzegali Afrykę z własnej, egzotykującej i stereotypowej, perspektywy. Od czasów konferencji berlińskiej (1884-1885) i rozpoczęcia epoki tak zwanej efektywnej kolonizacji pojawiły się także rasistowska ideologia oraz dyskurs kolonialny oparty na przemocy. Kolonizatorzy nie dopuszczali Afrykanów do wypowiedzenia siebie. Sprzeciwiająca się tej praktyce teoria postkolonialna pragnęła „przywrócić” im głos, ale wytwarzana w warunkach zachodniej akademii, kategoryzowała ich jako „innych” (*other*) lub „podporządkowanych” (*subaltern*), co utrudniało Afrykanom odzyskanie pełnej podmiotowości. Rzeczywistą szansą na jej przywrócenie wydają się dzisiaj badania indygeniczne, prowadzone w tym kontekście jako badania dekolonialne z wewnątrz badanej kultury i zgodnie z postulatem zachowania akademickiej „metodologicznej wrażliwości kulturowej”⁶.

Przydatność metodologii indygenicznej do badania kultury Bubi

Gwinejskie społeczności rdzenne, posługujące się własnymi językami oraz mające zróżnicowane systemy organizacji społecznej, politycznej i religijnej, współistnieją w ramach terytorium państwa narodowego, które w 1968 roku wskutek procesów dekolonizacyjnych proklamowało niepodległość

już Portugalczycy; zob. tenże, *Los bubis de Fernando Póo. Descripción monográfica etnológica de una tribu de negros del África Occidental*, przeł. E. Reuss Galindo, red. J.R. Trujillo, B. Rodríguez, Sial, Madrid 2008 [1923], s. 57.

6 J. Pilarska, *Perspektywa indygeniczna w badaniach środowisk zróżnicowanych kulturowo – ku metodologii wrażliwości kulturowej*, „Pogranicza. Studia Społeczne” 2015, t. 25.

po dwustuletnim okresie kolonialnej zależności od Hiszpanii⁷. Europejska metropolia odcisnęła do dzisiaj widoczny ślad w gwinejskim pejzażu społecznym, mentalnym i językowym. Poprzez praktykę dominacji kulturowej i dyskursywnej kolonizatora, poświadczającej prawdziwość Foucaultowskiego spostrzeżenia o istnieniu nierozzerwalnego związku między władzą a wiedzą, Hiszpania doprowadziła do akulturacji oraz asymilacji miejscowej ludności. Przyczyniły się one do zjawiska tak zwanej kolonialnej glottofagii, czyli swoistego rodzaju kanibalizmu kulturowego, językowego i psychologicznego, któremu poddano skolonizowanych, co przejawiało się ich niemożnością wypowiedzenia siebie w rdzennych językach. Język kastylijski z kolei często okazywał się „za ciasny” do wyrażenia z własnej perspektywy Bubi wielokrotnie złożonych tożsamości afrykańskich oraz rodzimych koncepcji człowieka i świata. Kolonialna w proweniencji niemożność wypowiedzenia się przez tę grupę została dodatkowo spotęgowana po 1968 roku w okresie jedenastoletniej krwawej dyktatury Francisca Macíasa (1968-1979)⁸. Antyhiszpański dyktator, który pod groźbą kary śmierci zabronił używania w kraju języka kastylijskiego i zamknął szkoły, przedstawiał się jako obrońca „autentycznej” afrykańskości i opowiadał się za powrotem do czasów wyidealizowanej, utopijnej przedkolonialności. Pochodząc z grupy dominujących w Gwinei Fangów, wyjątkową niechęcią darzył jednak Bubi, upatrując w nich zbuntowanych i spiskujących przeciwko jego władzy niebezpiecznych opozycjonistów. Instytucjonalna dyskryminacja i państwowo usankcjonowana przemoc względem rodowitych mieszkańców wyspy Bioko jest widoczna do dzisiaj pod rządami siostrzeńca pierwszego dyktatora, Teodora Obianga, który sprawuje urząd prezydencki nieprzerwanie od 1979 roku⁹.

W dzisiejszej rzeczywistości Gwinei Równikowej nakładają się na siebie różne – niektóre rodzime, inne jeszcze pochodzenia kolonialnego oraz postkolonialne – porządki społeczne, polityczne, kulturowe, etniczne, językowe

7 Od 1471 do 1777 r. wyspa Bioko była posiadłością portugalską. W 1777 r. monarchowie Hiszpanii i Portugalii podpisali traktat pokojowy w San Ildefonso, a w następnym roku kolejny – w El Pardo; na ich mocy Portugalia odstąpiła Hiszpanii terytorium wyspy.

8 Na temat krwawej dyktatury Francisco Macíasa zob. D. Ndongo Bidyogo, *Historia y tragedia*; M. Linigier-Goumaz, *De la Guinée Équatoriale. Éléments pour le dossier de l'Afrofascisme*, Éditions du temps, Genève 1983; R. Garcia Domínguez, *Guinea. Macías, la ley del silencio*, Ramón, Plaza & Janes, Barcelona 1977.

9 Na temat prezydentury Teodora Obianga zob. M. Linigier-Goumaz, *Guinea Ecuatorial. La democracia nguemista sin cambios*, Editorial Claves para el Futuro, Madrid 2000; tenże, *La démocratie. Dictature camouflée, démocratie truquée*, L'Harmattan, Paris 1992.

i epistemiczne, które wzajemnie na siebie wpływają, przy czym stopień działalności i słyszalności poszczególnych substratów kulturowych jest zróżnicowany. Moim zamiarem nie jest analizowanie ich w często proponowanej w tym kontekście perspektywie postkolonialnej, czyli w kategoriach centrum–peryferie lub relacji dominujący–zdominowany („inny”), lecz próba spojrzenia na kulturę grupy Bubi z jej własnej perspektywy, od wewnątrz, i równocześnie jako integralną część różnorodnej gwinejskiej mozaiki społeczno–kulturowej. Interesuje mnie taki sposób analizowania lokalnej epistemologii marginalizowanych dotąd Bubi, który wpisuje się w paradygmat metodologii badań indygenicznym, przywracającej im sprawczość i podmiotowość. W jakiej mierze ich przywrócenie jest możliwe w rzeczywistości dyktatury?

Jak słusznie zauważa Justyna Pilarska, badania indygeniczne są „osadzone w lokalnym kontekście kulturowym i posługują się epistemologią, ontologią i aksjologią właściwą nie tyle światopoglądowi badacza, ile idiograficznej specyfice badanych społeczności i kultur”¹⁰. Chodzi zatem o odejście w nauce od kategorii fantasmagorycznego, postkolonialnego „innego” oraz traktowanie badanych grup i jednostek podmiotowo, ze wsłuchaniem się przede wszystkim w głos naukowców indygenicznym, którzy w nowej metodologii stanowią podstawę procesu badawczego. Odwołując się do prekursorów tego podejścia, takich jak Marie Battiste, James Youngblood Henderson¹¹, Neil McLeod¹², George Jerry Sefa Dei¹³, Shawn Wilson¹⁴, Linda Tuhiwai Smith¹⁵, polska badaczka stwierdza, że „projekty metodologiczne zorientowane na właściwości kulturowe badanych społeczności lokalnych mogą stać się antidotum na zachodni, europocentryczny dyskurs w nauce”¹⁶, w którym wiedza

10 J. Pilarska, *Metodologie indygeniczne w kontekście badań wrażliwych kulturowo*, „Multicultural Studies” 2018, t. 5, nr 1, s. 145.

11 M. Battiste, J. Youngblood Henderson, *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage. A Global Challenge*, Purich Publishing Ltd., Saskatoon 2000.

12 N. McLeod, *Indigenous Studies. Negotiating Space between the Academy and Tribal Communities*, University of Saskatchewan Extension Press, Saskatoon 2000.

13 G.J. Sefa Dei, *Critical Perspectives on Indigenous Research*, „Socialist Studies. The Journal of the Society for Socialist Studies” 2013, t. 9, nr 1.

14 S. Wilson, *Research is Ceremony. Indigenous Research Methods*, Fernwood Publishing, Halifax 2008.

15 L.T. Smith, *Decolonising Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Zed Books, London 1999.

16 J. Pilarska, *Perspektywa indygeniczna...*, s. 222.

rdzenna była tradycyjnie traktowana jako nienaukowa i irracjonalna. Tymczasem jest ona oparta na innych podstawach niż nauka świata zachodniego, proponuje odmienne i oryginalne rozumienie rzeczywistości, której poznanie jest możliwe także dzięki snom, intuicji, mitom, wierzeniom, duchowości, postrzeganiu natury jako równorzędnej, a nie poddanej człowiekowi. W badaniach indygenicznym mamy zatem do czynienia z krytyką paradygmatu badawczego bazującego na przekonaniu o uniwersalizmie wiedzy funkcjonującej w ogólnym dyskursie akademickim oraz z postulatem docenienia, równouprawnienia i włączenia wiedzy lokalnej do szerokiego obiegu uniwersyteckiego. Tego typu podejście jest szczególnie cenne, kiedy badamy kultury inne niż europejska, na przykład kultury afrykańskie, gdyż daje ono możliwość wsłuchania się w głos przedstawicieli analizowanych kultur bez ciężaru teoretycznego bagażu postkolonializmu. Z tego powodu w niniejszym artykule przyjmuję tę metodologiczną perspektywę badań indygenicznym w celu zrozumienia systemu wiedzy o świecie Bubi z ich własnej perspektywy. Dlatego również materiały, na których się opieram, są tekstami autorstwa samych Bubi, antropologów, językoznawców i historyków – przede wszystkim Eteo Soriso¹⁷ oraz Bolekia Boleká¹⁸. Opisują oni swoją kulturę z jej wnętrza, bazując przede wszystkim na obserwacji uczestniczącej podczas rytuałów oraz zebranej przez nich oraturze, którą traktują jako pełnoprawne, a nawet uprzywilejowane źródło wiedzy. Wpisuje to też ich badania w metodologiczny postulat indygeniczny jasno sformułowany przez Castellano¹⁹ i opierający się na dążeniu do poznania kultur w ich ustnym przekazie wiedzy. Wartość tego typu podejścia w badaniach nad kulturami gwinejskimi upatrywać można nie tylko w jego niewątpliwym nowatorstwie teoretycznym, odświeżającym akademię, lecz także w wyłaniającej się możliwości tworzenia przestrzeni dialogu i negocjacji między różnymi rzeczywistościami oraz porządkami społecznymi i kulturowymi współistniejącymi w Gwinei Równikowej. Jak dalece „lokalna” wiedza Bubi (w szerszej perspektywie również innych grup etnicznych) może się przyczynić do usprawnienia i „zafrykanizowania” modelu państwa narodowego, który został przeniesiony do zdekolonizowanej Afryki z zachodniej rzeczywistości politycznej i który do dzisiaj w niej należycie nie

17 J.F. Eteo Soriso, „Los ritos de paso entre los Bubi”.

18 J. Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*.

19 M. Brant Castellano, *Updating Aboriginal Traditions of Knowledge, w: Indigenous Knowledges in Global Contexts. Multiple Readings of Our World*, red. B.L. Hall, G.J. Sefa Dei, D. Goldin Rosenberg, University of Toronto Press, Toronto 2000.

funkcjonuje z powodu nieadekwatności i nieprzystawalności do lokalnych realiów? Czy i w jakim stopniu czerpanie z „lokalnej” wiedzy Bubi może stanowić dla nich samych tarczę ochronną przed rodzimą dyktaturą? W jaki sposób Bubi zanurzeni w indygeniczności i własnej wizji świata negocjują swoje miejsce w wielopłaszczyznowej rzeczywistości Gwinei Równikowej?

Oratura jako źródło wiedzy o świecie i człowieku Bantu. Opowieści Bubi

Rdzenną wizję człowieka oraz świata Bubi będą starała się odnaleźć w ich opowieściach ustnych. Wiele z nich zostało zebranych, przetłumaczonych na hiszpański i opracowanych przez przedstawicieli tej grupy, takich jak wspomniani już Justo Bolekia Boleká i José Francisco Eteo Soriso. Eteo Soriso, antropolog, który klucza do zrozumienia analizowanych przez siebie rytuałów przejścia szukał głównie w oraturze, korzystał jednak także z prac Europejczyków: etnologa Güntera Tessmanna²⁰, misjonarza Antoniego Aymemiego²¹ oraz hiszpańskiego antropologa Amadora Martina Molino²². Wymienieni badacze spędzili wśród Bubi wiele lat, spisali, wiernie jak się wydaje, ich ustne opowieści, ale nieraz opatrywali je komentarzami i interpretacjami, które wskazują na ich uprzedzenia kolonialne i ideologiczne lub inklinacje religijne. Z tego powodu korzystam w artykule ze odnoszących się do oratury i zawsze zestawiam je z ustaleniami Eteo Soriso, który od dziecka słuchał tradycyjnych opowieści swojej rdzennej społeczności, brał udział w rytuałach Bubi i reprezentuje spojrzenie od wewnątrz. Uznaję badacza za najlepszego przekaznika wiedzy o własnej kulturze.

Istotne dla mojej pracy są też zapisy oratury Bubi opracowane przez ich badaczy i przetłumaczone na język hiszpański: zbiór Justo Bolekii Boleká z 2014 roku²³ oraz antologia Remei Sipi z 2004 roku²⁴. Równie interesujące zapisy oratury można odnaleźć w antologiach literatury gwinejskiej pod

20 G. Tessmann, *Los bubis de Fernando Póo*.

21 A. Aymemi, *Los Bubis de Fernando Poo*, Dirección General de Marruecos y Colonias/Imprenta de Galo Sáez, Madrid 1942.

22 A.M. Molino, *La Figura del Abba en la Religión de los Bubis*, Consejo Superior Investigaciones Científicas, Madrid 1956; tenże, *Los Bubis. Ritos y Creencias*, Centro Cultural Hispano-Guineano, Madrid–Malabo 1989.

23 *Cuentos bubis de la isla de Bioko*, red. J. Bolekia Boleká, I. Diaz Narbona, Malamba, Avila 2003.

24 *Cuentos africanos*, red. R. Sipi, Ediciones Carena, Barcelona 2004.

redakcją Glorii Nistal Rosique i M'baré N'goma²⁵, w której część opowieści jest przedrukowana z antologii autorów Bubi oraz antologii Jacinta Creusa z 1992 roku²⁶.

Ze względu na rozmiary niniejszego tekstu zdecydowałam się nie przytaczać poszczególnych opowieści, choć będę do nich nawiązywać, ale przedstawić odmalowaną w nich wizję świata Bubi oraz wyciągnąć wnioski płynące z ich lektury i analizy.

W życiu społecznym Bubi oratura odgrywa bardzo ważną rolę. Dzięki niej Bubi znają swoje dzieje, pielęgnują wspólne wartości i zachowują tradycyjny styl życia. Ustne opowieści poruszają najważniejsze dla człowieka zagadnienia i kultywują wszystkie gatunki: mity kosmogoniczne, opowieści rytualne i przygodowe, poezję epicką, żałobną i wojenną. Oratura manifestuje się nie tylko w opowieściach snutych wieczorem przy ognisku, lecz także w pieśniach epickich, wykonywanych przy akompaniamencie tradycyjnych instrumentów (np. rogów *bötutú*, wykonywanych z drzewa i rogów zwierząt) używanych podczas rytuałów, które wyznaczają rytm życia tradycyjnych społeczności. Odśpiewaniu pieśni często towarzyszy tradycyjny taniec *katyá*, przypominający o heroicznym czynach przodków. Jego wojenna odmiana *bólébó*, popularna w czasach kolonialnych, miała odstraszać łowców niewolników, gdy ci urządzali okrutne rajdy na plaże wyspy z wybrzeży części kontynentalnej. Oratura z pokolenia na pokolenie przekazuje wierzenia religijne i mity, zwyczaje oraz normy społeczne i moralne, historię i mądrość ludową.

Analizowane mity, opowieści i pieśni Bubi wpisują ich wyobrażenia o świecie i o człowieku w szerszy kontekst wiedzy i filozofii afrykańskich grup Bantu, którymi zajmują się dzisiaj afrykańscy filozofowie, rozwijający namysł nad światem i współczesnym Afrykaninem. Afrykańska podmiotowość, strategie jej budowania i wzmacniania stały się głównym przedmiotem ich refleksji skierowanej na wypracowanie własnych oryginalnych koncepcji, opartych na tym, co rodzime i rdzenne²⁷. Nie chodzi tutaj o powrót

25 *Nueva Antología de la literatura de Guinea Ecuatorial*, red. M'baré N'gom, G. Nistal Rosique, Sial/ Casa de África, Madrid 2012.

26 *Cuentos Bubis de Guinea Ecuatorial*, red. J. Creus, Centro Cultural Hispano-Guineano, Malabo 1992.

27 Zagadnieniu kształtowania przez gwinejską ludność rdzenną koncepcji afrykańskości (*africanidad*), traktowanej jako z jednej strony przeciwwaga dla koncepcji *hispanidad*, z drugiej zaś jako jej harmonijne uzupełnienie, poświęciłam część rozdziału piątego swojej rozprawy habilitacyjnej; zob. R. Díaz-Szmidt, *Gdzie jesteś, Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej*, ASPRA-JR, Warszawa 2017, s. 263-283.

do utopijnej „przedkolonialności” postrzeganej przez pryzmat etniczności i bezkrytycznie pielęgnowanej tradycji. Chodzi o możliwość zaczerpnięcia ze skarbcza autochtonicznej mądrości oraz znajomość pozytywnych aspektów tradycji przodków. Afrykańscy intelektualisci prowadzą indygeniczną refleksję w sześciu zróżnicowanych nurtach filozoficznych: etnofilozofii, filozofii mądrościowej (*sage philosophy, philosophic sagacity*), profesjonalnej, etnolingwistycznej, narracyjnej oraz pluralistycznej nacjonalistyczno-ideologicznej²⁸. Zarówno afrykańska etnofilozofia, jak filozofia etnolingwistyczna oraz mądrościowa za punkt wyjścia rozważań uznają pojęcie człowieka i świata przedstawione w oratorze ludności rdzennej. Afrykańska filozofia, zespolona w interesującym mnie kontekście z afrykańską myślą społeczną, jest dzisiaj uważana za istotną gałąź filozofii współczesnej, dzięki czemu ma szansę zaistnienia w szerszym, globalnym obiegu. Zalecenie wprowadzania do niego rdzennej wiedzy pozostaje jednym z ważniejszych postulatów badań indygenicznych.

Ustne opowieści Bubi, na podstawie których można rekonstruować ich wizję i filozofię świata oraz koncepcję człowieka, wskazują na wiele cech wspólnych z filozofią człowieka Bantu. Należą do nich przede wszystkim: silne poczucie przynależności do rodu i klanu, które określa charakter więzi rodzinnych i, szerzej, międzyludzkich; przekonanie o nadrzędności życia wspólnotowego i zbiorowego nad indywidualizmem; powszechna postawa szacunku dla innych ludzi, zwłaszcza starszyny rodowej; kult przodków i sił natury; monoteizm.

Rdzenna koncepcja dziejów Bubi

Mieszkańcy Gwinei Równikowej, niezależnie od przynależności do Fangów, Bubi, Ndowè czy Ambö, gdy pragną wyjaśnić wydarzenia, o których prawda historyczna tonie w mrokach dziejów, odwołują się do mitów, legend i ustnych opowieści. Wspólny dla wszystkich grup jest rozbudowany zestaw tych podań

28 Szerzej na temat nurtów filozofii afrykańskich zob. D.N. Kaphawagani, *African Conception of Personhood and Intellectual Identities*, w: *Philosophy from Africa. A Text with Readings*, red. P.H. Coetzee, A.P.J. Roux, International Thomson Pub, Johannesburg 1998; M. Towa, *Histoire de la pensée africaine*, Editions Clé, Yaoundé 2015; tenże, *Valeurs culturelles et développement*, AMA-CENC, Yaoundé 2001; tenże, *Identité et Transcendance*, L'Harmattan, Paris 2011; F. Ebo-ussi-Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, Paris 1977; tenże, *L'Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Karthala/Éditions Terroir, Paris-Yaoundé 2011.

przedstawiający narodziły praprzodków, ich wędrówkę w poszukiwaniu dogodnego miejsca do osiedlenia się oraz opiewający ich zazwyczaj bohaterskie czyny. Opowieści te są przekazywane z pokolenia na pokolenie, nawet jeśli istniejące źródła historyczne weryfikują ich wiarygodność. Ich zadaniem jest nie tylko kształtowanie określonej wizji świata, ale przede wszystkim umożliwienie jednostce wkroczenia we wspólnotowy system wyobrażeń, decydujący o przynależności do danej grupy oraz określający tożsamość zbiorową i indywidualną. Podtrzymywanie zwyczaju snucia opowieści o swojej historii było, i w wielu wypadkach nadal jest, także swoistą przeciwwagą dla dominującej do niedawna narracji kolonizatorów. Dla Afrykanów legendarne i mityczne opowieści o kosmogonicznych początkach odgrywają ważną rolę w budowaniu własnej tożsamości i są uznawane za równorzędne ze źródłami historycznymi, czyli dokumentami sporządzonymi zgodnie z zachodnim kanonem nauki.

Wedle dostępnej wiedzy historycznej spisanej przez Europejczyków Bubi przybyli na wyspę z zachodniego wybrzeża Afryki, z terenów dzisiejszego Kamerunu, wraz z ekspansją ludów Bantu oraz w wyniku naporu Fangów²⁹. Martin del Molino wymienia następujące fale migracyjne Bubi, dzieląc je na okresy rozwoju kultury Bubich na wyspie Bioko: 1) Timbabé (0-400 n.e.), gdy Bubi zaczęli wyrabiać ceramikę oraz wytwarzać kamienne narzędzia, takie jak topory i dzidy. W głębi Bioko, w jaskiniach, odprawiali skomplikowane rytuały religijne; 2) Carboneras (400-800 n.e.) to okres, którego nazwa pochodzi od plaży o tej samej nazwie, gdzie odnaleziono narzędzia rolnicze, co świadczy o tym, że oprócz rybołówstwa, będącego podstawą ich gospodarki, Bubi uprawiali już wtedy także ziemię; 3) w okresie Bolaopí (800-1300 n.e.) lud zaczął zasiedlać interior wyspy oraz wytwarzać coraz bardziej skomplikowane narzędzia rolnicze i artefakty kamienne; 4) Buëla (1300-1700 n.e.) to czas, gdy Bubi ostatecznie opanowali interior wyspy, zaczęli budować w nim domostwa, definitywnie opuścili jaskinie, wykorzystywane odtąd wyłącznie w celach rytualnych; 5) w okresie Balombé (1700-1900 n.e.) Bubi zajęli się obróbką żelaza, rozwinęli uprawę kleśnicy jadalnej oraz pochrzynu, którego bulwiaste kłącza są podstawą kuchni zachodnioafrykańskiej³⁰.

Według samych Bubi, którzy snują własne opowieści o początkach swojego życia na wyspie Bioko, rzeczywistość jest jednak inna. Bubi uważają siebie za ludność rdzenną, a nie przybyłą na Bioko w wyniku migracji. Twierdzą, że

29 A. Aymemi, *Los Bubis de Fernando Poo*, s. 10.

30 A.M. Molino, *Los Bubis*, s. 19.

są potomkami dwóch mitycznych rodzin: Bamöóte i Bahako, które od niepamiętnych czasów zamieszkiwały wyspę. Zgodnie z mitem założycielskim, przytoczonym przez Justo Bolekię Boleká, ród Bamöóte żył pod ziemią do czasu, kiedy wyszedł na jej powierzchnię z leśnej nory wielkoszczurów (*kóló*) i zajął południową część wyspy. Północ mieli opanować członkowie rodu Bahako, który narodził się ze skał jednego z trzech wulkanicznych masywów tworzących Bioko: Pico de Basilé (3011 m n.p.m.), Caldera de Luba (2260 m n.p.m.) lub Pico de Biao (2009 m n.p.m.)³¹. Austriacki etnolog Oscar Baumann zaświadczył, że usłyszał na wyspie tę samą wersję mitu, chociaż on sam uważał, że Bubi przybyli na wyspę z ziem dzisiejszego Kamerunu³². Natomiast Günter Tessmann przywołuje inną opowieść, którą miał mu opowiedzieć sam szef Bubi, Malambo. Wedle niej pewien mężczyzna zamieszkujący zachodnie wybrzeże Afryki z powodu ostracyzmu społecznego, jaki go spotkał po tym, jak jeden z jego synów, łamiąc zasadę egzogamii, związał się z własną siostrą, postanowił przepłynąć na nieodległą wyspę. Porwał kobietę ze swojej wioski i zabrał ją ze sobą, zakładając na Bioko nowy ród³³. W przeważającej liczbie mitów przekazywanych z pokolenia na pokolenie Bubi utrzymują, że pochodzą z wyspy, wyszli spod ziemi i zostali powołani do życia przez Boga Stwórcę.

Według kosmogonicznych opowieści Bubi zostali oni stworzeni przez *Rúppé*, który w zależności od konsultowanej wersji opowieści albo zszedł z nieboskłonu (*obôô*) na Ziemię i ulepił dwóch pierwszych ludzi z czerwonej gliny (*bóá*), albo nie opuszczając swej transcendentalnej przestrzeni, wykreował w niej pierwszych ludzi, tchnął w nich ducha (*bôé*) i zesłał na dół, na Ziemię.

Wierzenia religijne i wizja świata Bubi

Bubi są monoteistami i wierzą w istnienie Najwyższego Boga Stwórcy *Rúppé*, zwanego także Eri lub Poto. Nie ma on płci i dopiero chrześcijańscy misjonarze utożsamili go z Bogiem Ojcem. *Rúppé* jest niewidzialny, nie ma określonego rodzaju i nie istnieje żaden jego wizerunek, ale jako źródło wszelkiej energii (*töü*) może objawiać się w świecie pod postacią ognistych błyskawic, tornad i grzmotów. Świat Bubi jest organicznie związany z przyrodą, człowiek nie jest jej Panem, lecz integralną częścią.

31 J. Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, s. 18.

32 O. Baumann, *Una isla tropical africana Fernando Póo y los Bubis*, przeł. E. Reuss, Sial/Casa de África, Madrid 2012 [oryg. 1888], s. 143.

33 G. Tessmann, *Los bubis de Fernando Póo*, s. 49.

Rzeczywistość Bubi składa się z dwóch płaszczyzn współlistniejących ze sobą w tym samym miejscu i czasie. Pierwszą stanowi niewidzialny świat duchowy – świat przodków i duchów (*mmò*), drugą zaś widzialny świat żywych na ziemi (*ribötjö*)³⁴. Świat widzialny może istnieć i funkcjonować tylko dlatego, że otrzymuje energię (*töü*) ze świata duchowego (*mmò*). Energia jest życiem i esencją każdej żywej istoty. Te dwa światy są od siebie oddzielone czymś w rodzaju transcendentnej zasłony (*sipépe*). Zdolność jej odsłonięcia mają tylko wybrane jednostki, które przeszły proces inicjacji w wiedzy tajemnej, niedostępnej zwykłym członkom społeczności. Umarli, czy raczej ludzie żyjący w świecie *mmò* i dlatego nazywani przez Bubich „ludźmi z innego świata” (*betjö bó mmò*), przekazują energię konieczną do życia wszystkim bytom istniejącym w świecie widzialnym na Ziemi. Żeby przodkowie mogli jednak przekazywać energię krewnym żyjącym w świecie widzialnym, muszą pozostać żywi w ich pamięci, czego symbolem jest święty dym pochodzący z ognisk rozniecanych ku ich czci w tak zwanych domach modlitwy (*ròhia*). Ogień nigdy nie może zgasnąć, a każdy klan jest zobowiązany do podtrzymywania ogniska swojego przodka – ducha opiekuna (*wairibbo*). Nad wypełnianiem tego obowiązku czuwa najwyższy zwierzchnik duchowy Bubich, *Abba*. Ziemia, w której grzebie się ciała zmarłych, jest zresztą przestrzenią łączącą obie rzeczywistości: widzialną i niewidzialną. Dlatego też rytuały mające na celu skontaktowanie się z przodkami odprawia się w jaskiniach (*bēsila*). Stanowią one uświęconą strefę, po wejściu do której można nawiązać kontakt ze zmarłymi. Śmierci, postrzeganej jako zmiana stanu, a nie koniec życia, towarzyszy zestaw skomplikowanych rytuałów, które mają zapewnić zmarłemu pomyślne przejście do rzeczywistości przodków. Jeśli nie odprawi się ich w odpowiedni sposób, zmarły może mieć problem z wkroczeniem w rzeczywistość *mmò* i pozostaje w zawieszeniu między dwoma światami, co jest sytuacją trudną i niepożądaną. Rzeczywistość *mmò* jest podobna do rzeczywistości widzialnej *ribötjö*. Zmarli wyglądają podobnie jak w świecie żywych na ziemi, zachowują nawet płeć oraz rysy twarzy³⁵.

Według wyobrażeń Bubich świat jest podzielony na trzy przestrzenie: górną, środkową i dolną, między którymi następuje przepływ energii³⁶. W górnej (*obö’ó*), duchowej i transcendentnej, rozciągającej się „ponad sklepieniem niebieskim” (*lobákópwá*), przebywa Bóg Stwórca i to tutaj znajduje się źródło

34 J.F. Eteo Soriso, „Los ritos de paso entre los Bubi”, s. 63.

35 Tamże, s. 64.

36 Tamże, s. 65-87.

energii, która może przenikać do niższych poziomów. Nad jej przepływem czuwa religijny przedstawiciel *Rúppé*, zwany *böhuláhulá*. Potrafi on kierować przepływem energii oraz kontrolować siły wysyłane przez różne byty. Potrafi również wykorzystywać energię w celach uzdrawiających, a także komunikować się z duchami i siłami z innego świata. Ma też zdolność do hamowania przepływu energii, jeśli ta nie jest wysłana w dobrym celu. Z tego powodu jest uznawany za dobrodzieja wspólnoty, której służy³⁷. *Böhuláhulá* przekazuje energię królom Bubi oraz szefom wiosek – w ten sposób przedstawiciele tradycyjnej władzy dostają specjalną moc i siłę „z góry”³⁸.

Strefę środkową, „pod niebieskim sklepieniem” (*éribboétyé*), zamieszkuje kobiecy duch Wielkiej Matki (*Mmë Bisila*), która sprawuje opiekę nad ludźmi, jest symbolem płodności kobiet i urodzajności gleby. Ku czci Bisili odprawia się szereg rytuałów i dedykuje jej okazjonalne pieśni błagalno-dziękczynne: *bësoui*. Wielka Matka jest najważniejszym duchem u Bubi, posiada wielką energię i strzeże przestrzegania zasad matrylinearnego systemu pokrewieństwa i dziedziczenia. Bubi są ludem matrylinearnym, co oznacza, że wspólnych przodków oznacza się po kądzieli. Po narodzinach dziecko jest automatycznie włączane do klanu matki (*karichobo*) i pozostaje jego członkiem przez całe życie. System matrylinearności znajduje odzwierciedlenie w dziedziczeniu po matce nazwisk rodowych, ziemi, przywilejów oraz majątku po krewnych ze strony matki. Matka jest uważana za najważniejszą osobę w rodzinie, gdyż to ona ponosi odpowiedzialność za wychowanie dzieci i podejmuje najważniejsze rodzinne decyzje.

Według wierzeń Bubich przestrzeń „pod niebieskim sklepieniem” zamieszkują również duch morza (*Riobada*), duch słodkich wód (*Laja*), duch ziemi (*Moababioko*) oraz duch lasów (*Ebi'ò*), a także setki pomniejszych duchów, które znajdują schronienie w koronach drzew i na stokach gór. Duchy te, chociaż przebywają w sferze niezamieszkałej przez ludzi i w oddaleniu od nich, mogą jednak ingerować w ich życie i przybierać ludzką postać (*bohiammò*)³⁹.

Dolną przestrzeń zamieszkują żyjący na ziemi oraz ich przodkowie. Ma cztery wymiary: „górze”, „dół”, „prawą stronę patrząc w stronę morza” i „lewą stronę patrząc w stronę morza”⁴⁰. Ukierunkowanie na morze wskazuje na to,

37 Tamże, s. 90.

38 J. Bolekia Boleká, *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, s. 21-22.

39 J.F. Eteo Soriso, „Los ritos de paso entre los Bubi”, s. 79.

40 Tamże, s. 83.

że życie Bubi jest nierozdzielnie zespolone z przyrodą i pejzażem wyspy, co determinuje także organizację przestrzenną wioski – chaty buduje się zawsze tyłem do gór, a przodem do morza, znad którego wiatr przywiewa do wioski opiekuńcze duchy. Zasadlają one każdy skrawek ziemi, morze, góry, drzewa, są ich tysiące i chociaż ich nie widać, współtworzą świat ludzi i przyrody. Przyrodę konstytuują również ważne w kulturze Bubi żywioły: ogień (*böissó*) i woda (*boppé*) oraz ziemia (*boba*), Zawierają one w sobie siłę świata, której poddani są Bubi. Ziemia symbolizuje Bioko, ogień wulkan (Pico de Basilé), a woda ocean obmywający wyspę⁴¹.

Oratura Bubi bardzo dokładnie odzwierciedla ich własną wizję świata oraz wierzenia. W poruszającej opowieści *La historia del huérfano afligido* (Opowieść o zatroskanej sierocie) jej bohater, który nie ma żadnej rodziny ani krewnych, cierpi z powodu przejmującej samotności. Chociaż żyje we wspólnocie wioski, doświadcza swoistej izolacji w powodu nieistnienia wspólnoty rodzinnej, co jest najdotkliwszym rodzajem cierpienia nie tylko dla człowieka Bubi, ale dla każdego Bantu. W przypiływie desperacji wznosi błaganie do duchów opiekuńczych o pomoc w skontaktowaniu go z duchami przodków, przebywających w rzeczywistości *mmò*. Po wielu nieudanych próbach udaje mu się wejść z nimi w kontakt i dostaje od nich radę, aby się ożenił i spłodził jak najwięcej dzieci. Duchy mówią: „my będziemy twoimi dziećmi. To jedyny sposób, byśmy byli razem”⁴². Bubi wierzą w reinkarnację, w istnienie czasu cyrkularnego, w obcowanie ze zmarłymi, których śmierć nie kończy życia, lecz sprawia tylko, że przodkowie przechodzą do innej, paralelnej rzeczywistości, z której mogą jednak powrócić do widzialnej rzeczywistości *ribótyö*. Duchy przodków, bóstwa opiekuńcze, siły przyrody oraz żywioły są głównymi bohaterami niezliczonych ustnych opowieści, takich jak *La historia del fuego* (Opowieść o ogniu), *Bölokittjö Wáálo*, *Bohulá* czy *Löbara*.

W opowieści *La leyenda de Wewéöpö* (Legenda o Wewéöpö) mamy do czynienia z odzwierciedleniem bogatej rdzennej wizji świata Bubi. Legenda ukazuje rolę sił przyrody, duchów zamieszkujących wody rzek i mórz oraz znaczenie dla matrylinearnej kultury Bubi Wielkiej Matki Bisili jako sprawczyni płodności kobiet i duchowej siły decydującej o zachowaniu ciągłości pokoleniowej. Bohaterem opowieści jest małżeństwo, które nie może się doczekać potomstwa. Po interwencji potężnego ducha i duchów opiekuńczych, które poprosiły o pomoc Wielką Matkę, kobieta urodziła dziewczynkę

41 Tamże, s. 79.

42 Tamże.

o imieniu Wewëöpö. Dziecko od najmłodszych lat spędzało dużo czasu nad rzeką, potrafiło nawet zniknąć z wioski na kilka dni i nikt nie wiedział, co się wtedy z nim działo. Dziewczynka zniknęła w odmętach wody, potem wracała do wioski, nie tłumacząc się z nieobecności. Pewnego dnia nie powróciła wcale, a mieszkańcy wioski zrozumieli, że Wewëöpö była albo ucieleśnieniem ducha wód, albo samą Bisilą, która zeszła do ludzi z Pico de Basilé. Opowieść ukazuje jedność człowieka z przyrodą, która jest od niego potężniejsza i kieruje jego losem. Pokazuje również pierwiastek kobiecy jako zespolony z naturą i działający jako najpotężniejsza siła sprawcza we Wszechświecie. Mityczna postać Wielkiej Matki, bogini płodności i urodzaju, potężnej siły, od której zależy życie wspólnoty, często pojawia się w pieśniach Bubi, takich jak *A la Madre Bisila* (Do Matki Bisili) czy *Bisila Èsa'a*.

Filozofia człowieka i wspólnotowy wymiar życia

Według filozofii Bubi człowiek, tak jak świat, jest istotą dualną. Ma ulepione z gliny ciało (*lótó*) oraz oddech (*böé*), który jest energią, jaką otrzymujemy od przodków w chwili narodzin. W momencie śmierci *böé* oddziela się od ciała, a człowiek przechodzi do innego wymiaru rzeczywistości, do świata niewidzialnego *mmò*. Bubi wierzą, że człowiek jest bytem wielowarstwowym, zbudowanym nie tylko z ciała, ale też z wielu rodzajów energii przekazywanych w *böé* od przodków: od przodkini ze strony ojca (*wáiribbo*), która jest związana z Wielką Matką Bisilą, od przodka ze strony ojca (*róbehwe*) oraz od ducha opiekuńczego (*mmoööró*), a także, opcjonalnie, od ducha, który wybiera sobie danego człowieka i wchodzi za życia w jego ciało (*bohiammò*). Człowiek dysponuje również siłą życiową (*böhullá*) dziedziczną od ojca. Za strony matki dziedziczy się zatem *wáiribbo*, *böé* oraz *mmoööró*, natomiast ze strony ojca *róbehwe* i *böhullá*. Wskazuje to na wielowymiarowość i złożoność człowieka w koncepcji Bubi oraz na to, że osoba ludzka jest u nich rozumiana jako nośnik i zarazem rezultat ponadpokoleniowej tożsamości mitologicznej i wspólnotowej. Człowiek jest więc w skali mikro całym wszechświatem, zbudowanym z energii, i dlatego nie jest bytem statecznym. Podlega nieustannej przemianie i rozwojowi, pozostając w ciągłym związku z duchową siłą silniejszą niż tylko to, co stanowi o jego materialności. Warto nawiązać w tym miejscu do filozofii Ifeanyi Menkitiego, którego koncepcję człowieczeństwa analizował Krzysztof Trzcziński⁴³. Otóż Menkiti stwierdził, że człowieczeństwo jest w Afryce

43 K. Trzcziński, Człowiek w ujęciu afrykańskim, „Przegląd Filozoficzny” 2009, nr 3 (71).

pojmowane jako coś dynamicznego i tworzonego jako konstrukt socjokulturowy, a nie poprzez indywidualne i statyczne cechy, takie jak racjonalność czy wola⁴⁴. W przeciwieństwie do indywidualistycznych koncepcji wyrosłych w świecie zachodnim w Afryce człowiek nie jest uznawany za jednostkę niezależną od zbiorowości, ale definiuje się go przez wspólnotę. Wspólnota afrykańska to jednak nie zbiorowość w rozumieniu świata zachodniego, gdzie jednostki łączą się pragmatycznie w grupy w celu osiągnięcia zaplanowanych celów, ale zbiorowość, którą łączą wspólne pochodzenie, więzy biologiczne lub kulturowe, a przede wszystkim bardzo silna sieć wzajemnej społecznej odpowiedzialności i zobowiązań⁴⁵. W każdej wiosce znajduje się tak zwany Dom Zebrań (*Wetya*), gdzie starszyzna dyskutuje o najważniejszych sprawach dotyczących życia wspólnoty, a także rozwiązuje zaistniałe problemy, łagodzi waśnie i spory. Rozwiązywanie konfliktów jest ważne nie tyle w wymiarze osobistym, ile przede wszystkim w kontekście pokojowego i harmonijnego współżycia wspólnoty, bo to ona jest najważniejsza. Bantu uważają, że „człowiek jest centrum wszechświata, ale nie żyje w nim sam. Rozwija się dzięki interakcji z innymi bytami. Wszechświat można przyrównać zatem do olbrzymiej pajęczyny – wszyscy, którzy się w niej znajdują, są ze sobą nierozzerwalnie związani”⁴⁶. Według Bantu życie ma sens tylko wtedy, gdy jest zespolone z życiem drugiego człowieka. Jak trafnie zauważył Placide Tempels, człowiek Bantu „zaczyna istnieć od chwili, w której ktoś jest przy nim, a on może być towarzyszem dla drugiego człowieka. Istnieje od momentu nawiązania z nim kontaktu, od chwili spotkania. Bez obecności drugiego człowieka życie nie jest przeżywane w pełni”⁴⁷. W interesującym artykule zatytułowanym *Człowiek w rozumieniu afrykańskim* Krzysztof Trzciński przywołuje rozważania filozofów afrykańskich, by stwierdzić, że w Afryce „człowieczeństwo nie rysuje się jako coś prywatnego, danego przez naturę bądź Boga, lecz raczej jako kolektywnie tworzony socjokulturowy konstrukt”, gdyż „Afrykanin nie może być aktywnym sprawcą rzeczywistości i indywidualnym interpretatorem świata, w którym żyje”⁴⁸. Bantu kształtują różne

44 Zob. I.A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought*, w: *African Philosophy. An Introduction*, red. R.A. Wright, wyd. 3, University Press of America, Lanham 1984, s. 172.

45 K. Trzciński, *Człowiek w ujęciu afrykańskim*, s. 262.

46 L. Mallart Guimera, *Un poble africà. Etnologia i pastorale*, Editorial Estela, Barcelona 1971, s. 79.

47 P.F. Tempels, *Notre rencontre*, Centre d'Etudes Pastorales, Leopoldville 1962, s. 204.

48 K. Trzciński, *Człowiek w ujęciu afrykańskim*, s. 261.

formy życia zbiorowego, w których dobro zbiorowości jest przedkładane nad interes jednostki, i postawą tą wpisują się w zjawisko nazwane przez Jesusa Ndongo Mba-Nnengue „antropologią altruistyczną”⁴⁹. Jest ona otwarta na drugiego człowieka i głosi konieczność samodoskonalenia się moralnego i duchowego, rozwijanego podczas życia we wspólnocie. Życie to jest postrzegane jako swoista wędrówka, której cel stanowi dobro grupy. Taka koncepcja życia, wspólna dla Bantu, znajduje wyraz w specyficznej etyce, objawiającej się silną solidarnością klanową i plemienną, a także poczuciem szczególnej braterskiej więzi z wszystkimi członkami wspólnoty⁵⁰. Wiąż ta może się opierać na przekonaniu o pochodzeniu od wspólnego przodka lub przynależności do wspólnej rodziny totemicznej. W przypadku Bubi wyznacznikiem przynależności do grupy są więzi wewnątrzklanowe, określone przez więzy krwi.

Interesująca w tym kontekście jest również koncepcja czasu u Bubi. Mierzą go oni ważnymi dla życia wspólnoty wydarzeniami i rytuałami, które odbywają się w specjalnie przeznaczonych do ich celebrowania miejscach, takich jak chata wychowawcza (*tyóbbò ó lóbbóppî*) lub ołtarz przodków (*öpa-tyî*). To rytuały i wspólnotowe celebracje wydarzeń ważnych dla zbiorowości wyznaczają rytm życia, a nie godziny, dni, tygodnie czy miesiące. Kluczowe momenty w życiu – narodziny i śmierć, którym towarzyszą skomplikowane, wielofazowe rytuały – pozostają także w ścisłym związku z cyklem upraw: zasiewem i zbiorem plonów⁵¹. Ich cykliczność wiąże się z cykliczną koncepcją czasu wypracowaną przez Bubi. Dla ludzi żyjących w świecie *öbótýò* istnieją jego dwa rodzaje: czas linearny, w którym *bôé* odwiedza świat widzialny i w którym rodzi się, żyje i umiera człowiek, oraz czas „poza czasem”, w którym *bôé* przenosi się do świata przodków. W konsekwencji przekonania o istnieniu tego drugiego wymiaru czasu Bubi żyją zanurzeni w nieustającej

49 J. Ndongo Mba-Nnengue, *Los Fan. Cultura, sociedad y religión*, Ediciones de Autor, Madrid 1985, s. 47.

50 Obszernie na temat wspólnotowości Bantu, ich wizji człowieczeństwa zob. J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercieńska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1980.

51 Obszernie o rytuałach Bubi związanych z narodzinami zob. N. Fernández Moreno, *En la frontera del ciclo vital. El ritual del tugarápará entre los Bubis de Guinea Ecuatorial*, „Anales del Museo Nacional de Antropología” 2005, nr 11. Na temat rytuałów związanych ze śmiercią zob. J.F. Eteo Soriso, „Análisis del ritual de la muerte a partir de sus elementos simbólicos. Concepto de persona y de Mundo entre los Bubis”, praca magisterska obroniona na Universitat Autònoma de Barcelona w 2008 r.; J. Osobita Asam, „Les Fang et les bubis devant la mort. Rituels funéraires des deux ethnies de la Guinée Equatoriale”, praca doktorska obroniona na Université Paris-Diderot (Paris VII) w 1996 r.

teraźniejszości. Dlatego w ich języku przeszłość to „tuż przed teraz” (*öpúllò*), a przyszłość to „tuż po teraz” (*òhèllò*).

Ustne opowieści Bubi zaświadczenia o wadze, jaką przywiązują oni do wspólnotowego wymiaru życia. Widać to bardzo wyraźnie w opowieściach, takich jak *Historia de dos jóvenes perezosos* (Opowieść o dwóch leniwych młodzieńcach), *Hermanos de padre* (Synowie jednego ojca), *Löbara*. Ostatnia wymieniona opowieść dotyczy spowodowanych suszą komplikacji w przygotowaniach do wspólnotowego, najważniejszego dorocznego święta *Lópó*, celebrowanego ku czci opiekuńczego ducha wioski. Zjednoczeni ludzie, wspólnymi siłami, z pomocą dobrych duchów, pracując w zgodzie, są w stanie odwrócić zły los i zorganizować uroczystości, w czasie których potwierdzają swoje braterstwo i łączące ich więzy krwi, opowiadają, i tym samym utrwalają, jednoczące ich historie o wspólnym pochodzeniu, wspólnych wierzeniach i obyczajach.

Zakończenie

Rdzenna wiedza Bubi powinna być rozpatrywana na kilku poziomach, wyznaczonych przez ich koncepcję świata i człowieka. Koncepcja ta opiera się na ideach wspólnotowości oraz solidarności międzyludzkiej i międzykolonialnej. Dla Bubi bardzo istotna jest łączność ze sferą sacrum, co świadczy o rozwiniętej duchowości. Filozofia Bubi podkreśla również ścisły związek człowieka ze światem przyrody, przy czym relacja ta nie jest hierarchiczna – człowiek nie jest panem przyrody, lecz jej integralną częścią i podlega jej sile. Tradycyjną wiedzę o przyrodzie, o miejscu i roli człowieka w świecie i we wspólnocie Bubi zdobywają przez bezpośrednie doświadczenie i praktykę życia wspólnotowego. Wierzenia, mity kosmogoniczne, opowieści genealogiczne, opowieści o bohaterach historycznych i mitycznych, kształtujące poczucie tożsamości i przynależności rodowej oraz klanowej są przekazywane z pokolenia na pokolenie przez otoczonych szacunkiem gritotów. Cechy tej tradycyjnej rdzennej wyobraźniowości są wspólne, jeśli chodzi o wartości, dla wszystkich Bantu – także dla innych niż Bubi grup zamieszkujących Gwineę Równikową: Fang, Ndowé i Ambö. Refleksja nad propagowanymi tradycyjnymi wartościami prowadzi do pytania o zasadność i możliwość ich krzewienia w dzisiejszej rzeczywistości Gwinei Równikowej rozumianej jako polityczny byt państwowy zorganizowany w państwo narodowe, którego model został do Afryki przeszczepiony z Europy. Nakładające się na siebie różne porządki społeczne, różne tradycje, różne koncepcje rzeczywistości

społecznej, politycznej i kulturowej, ich wzajemna nieprzystawalność, a także państwowe represje Bubi w warunkach panującej w kraju dyktatury rodzą pytanie o przeszłość i rozwój wiedzy indygeniczej. Czy tradycyjne wartości kultur Bantu, ich sposób postrzegania rzeczywistości, ich koncepcje świata i człowieka mają szansę być kultywowane i rozwijane w kraju, który stał się surowcowym zapleczem wielkich międzynarodowych koncernów naftowych współpracujących z reżimem gwinejskim?

Na te trudne pytania niełatwo znaleźć jednoznaczną odpowiedź. Intelktualiści gwinejscy żyjący i tworzący w diasporze (Donato Ndongo Bidyogo, Justo Bolekia Boleká, Joaquin Mbomio Bacheng) uważają, że szansą na harmonijne współistnienie zachodniego w swej proveniencji systemu wiedzy i koncepcji świata wprowadzanego w Gwinei od czasów hiszpańskiej kolonizacji (*hispanidad*) z rdzennym systemem wiedzy Bantu (*africanidad*) może być, pod warunkiem zakończeniu dyktatorskiego reżimu, system rozwijany w ramach koncepcji *afrohispanidad*⁵². Wymienieni Gwinejczycy podkreślają konieczność oparcia tej koncepcji na dialogicznym projekcie, który z jednej strony wyrastałby z hiszpańskiego (zachodniego, europejskiego) dziedzictwa, z drugiej zaś z uwspółcześnionego mitu o jedności wszystkich Bantu, interpretowanego w myśl zasady „jedność w różnorodności”. Gwinejczycy uważają, że o swoistości ich kraju decydują zarówno wybrane elementy kultury hiszpańskiej, jak i wartości kultur rdzennych. Dlatego zachęcają współrodaków do budowania symbolicznej wspólnoty, ukształtowanej przez złożone dziedzictwo kulturowe i utkanej przez różne systemy wiedzy. Jest to w obecnych warunkach panującego reżimu o tyle trudne, że w kraju nie funkcjonuje państwowy „zachodni” model edukacji, a kultury rdzenne są niszczone przez opresyjny aparat państwa policyjnego (np. zakaz gromadzenia się po zmierzchu). Między majestatycznym szczytem wulkanu Pico de Basilé a nizinnym lasem tropikalnym, między figowcami a lasami namorzynowymi, między lasami mglistymi a rybackimi łódkami niosą się jednak dźwięki błagalnej pieśni o wolność i pełną podmiotowość Bubi, skierowane do patronki wyspy Bioko, Wielkiej Matki Bisili, która wszystko może i wszystko potrafi: „Bisila ésa ‘á öbata, ë bio biá a bòbbè báó” (Bisilo, która wszystko potrafisz, uratuj nasze życie, uratuj nas).

52 Obszernie na temat koncepcji *afrohispanidad* zob. R. Diaz-Szmidt, *Gdzie jesteście, Gwineo?*, s. 283-300.

Abstract

Renata Diaz-Szmidt

UNIVERSITY OF WARSAW

Between Colonial Glottophagy, Postcolonial Trauma, and Indigenous Subjectivity: Bubi's Indigenous System of the World and Human Knowledge

From the indigenous studies perspective, the article reflects on indigenous ways of perceiving the world and understanding concepts of man and time handed down for centuries from generation to generation in the Bubi orature, the indigenous people of Bioko Island in Equatorial Guinea. Based on an analysis of oral literature texts and anthropological studies by the Bubi, the article presents selected elements of their indigenous knowledge system, including their vision of history and man, beliefs and philosophy. The article reflects on the dialog between Bubi culture and other Bantu cultures, as well as on the multilevel Bubi identity in the (post)postcolonial and partly post-tribal reality of Guinea, which bears the burden of European colonialism and long-standing local dictatorships.

Keywords

Bubi, Equatorial Guinea, human concept, orature, indigenous knowledge system