

Šaj da se afrički svet predstavi punom kulturnom antitezom evropskom svetu, i da se vrednosti afričke civilizacije izdignu na nivo ravnopravnog činioca savremene svetske civilizacije. Ideje originalnosti i vrednosti kulturnih i socijalnih tradicija Afrike postale su važan sastavni deo ideoloških učenja i programa, te prodiru u svakodnevni život afričkih zemalja i veoma snažno utiču na političke i društvene procese, odražavajući, u isto vreme, svu protivrečnost »ulaska« Afrike u savremenu istoriju. Iako često zasnovane na pseudonaučnim postavkama i velikim delom negativne za ubrzani društveni razvoj, one su znatno ubrzale proces duhovne dekolonizacije u Tropskoj Africi, podstakle samopouzdanje i dostojanstvo Afrikanaca, koje im je bila uzela kolonizacija.

Afrička inteligencija, prema tome, rađa se u specifičnim uslovima, bez društvenih pretpostavki za samostalniji razvoj. To je posebno izraženo u tzv. »prvoj generaciji« afričkih intelektualaca, nastaloj početkom ovoga veka iz uskog privilegovanog sloja, odvojenog od tradicionalne sredine, za koju je zapadna kultura, zaogrnutna hrišćanskim moralom, buržoaskom političkom ideologijom i mistifikacijama, obrazovanjem, jezikom i formama ponašanja, predstavljala najviši stepen civilizacije. Politika kolonijalne asimilacije bila je samo proizvod kolonijalne politike ugnjetavanja i ponižavanja, na kojima se zasnivao kolonijalni režim. Odnos prema Crncu kao prema nižem biću preobratio se u trajan psihološki faktor koji zadire u sve pore kolonijalnih odnosa i uključuje i samu privilegovanu afričku elitu. Niz afričkih »radikalno orijentisanih intelektualaca daje veoma upečatljivu i potresnu ilustraciju tog psihološkog stanja afričkog intelektualca. Franc Fanon, na primer, piše: »Jedini izlaz iz tog sistema prezrenja, koji se predlagao Crncu, bio je usvajanje normi i manira evropskog društva, što se neizbežno preobrazilo u samoobmanu, jer je realnost diskriminacije bila daleko složenija od formalnih evropskih normi ponašanja. U suštini, priklanjanje evropskoj kulturi značilo je prilagođavanje tom lažnom liku »civilizovanog« čoveka, koji je nametnula kolonijalna ideologija. Rezultat takvih napora za afričku ličnost bilo je unakazivanje, odvajanje od sabraće i mučna usamljenost. Unutrašnji nemir i psihološki kompleksi, želja da se izbavi od svoje crne puti, od samog sebe, izazvali su teške traume.«³ Težnja za usvajanjem evropske kulture dovodila je, u kolonijalnim uslovima, do teškog raskoraka u psihi Afrikanaca. Mogućnost punopravnog ulaska u buržoasko društvo ne postiže se samo formalnim ovladavanjem zapadnom kulturom, pa čak ni stvaralačkim učesćem u njoj, već je neizbežno povezana i s pitanjem svojine, prema kojoj je i obrazovani i neobrazovani Afrikanac bio obespravljen i nesrećan. Najzad, ni materijalna obezbeđenost nije davala pravo na pune socijalne slobode, jer se kolonijalizam čvrsto držao rasnih barijera.

Razumevanje ovog psihičkog faktora u kolonijalnim uslovima posebno je važno, da bi se objasnio fenomen zašto se iz tog »privilegovanog« sloja afričkog društva, koje je po svom položaju i kulturnom nivou stajalo blizu kolonizatora i bilo najviše evropeizirano, u određenoj etapi razvoja javljaju se predstavnici anticolonijalne borbe i izraziti protivnici evropocentrističkih koncepcija idejno-kulturnog razvoja. Ovo je posebno izraženo u onih afričkih intelektualaca koji su se školovali u metropolama, gde su upoznali razuden demokratski pokret protiv kapitalističkog društvenog sistema i njegovih kolonijalnih ispoljavanja, te niz progresivnih ideja koje su ih duboko zainteresovale i podstakle na traženje puteva emancipacije Afrike. To je tzv. »druga generacija« afričke inteligencije, nastala u vreme ekonomske krize tridesetih godina i već uveliko afirmisana posle drugog svetskog rata, u koje se razvija izražena želja za moralnom rehabilitacijom i oslobađanjem od kolonijalne eksploatacije i kolonijalnih mistifikacija.

To oslobađanje, ipak, ima dosta površan karakter, jer je stvaralaštvo ovih intelektualaca uveliko pod uticajem različitih antiracionalnih pravaca u filozofiji i sličnih motiva u umetničkom stvaralaštvu, pogotovu onih koji su veličali intuitivan i emocionalan odnos prema svetu. Tu se, pre svega, misli na egzistencijalizam, nadrealizam, zatim na različite teorije kulturnog relativizma, antropologije i etnologije. Za afričke intelektualce bila je od posebne važnosti njihova kritika kolonijalizma i »otkrivanje« tradicionalnih vrednosti u afričkim zajednicama. Može se oceniti da je ova orijentacija bila i suština početnih koraka afričke misli i, istovremeno, glavni uzrok njenog relativno slabog uticaja na jačanje anticolonijalne borbe u kolonijama. Ova antiracionalistička učenja orijentisala su afričke teoretičare u pravcu jalovih praznjenja i »salonskih« filosofiranja, beskrajnih čisto akademskih diskusija, lutanja, kontradikcija i zabluda, najčešće udaljenih od stvarnosti i potreba afričkih zajednica, do opasnih razilaženja i konfrontacija koja će kasnije imati dosta teške posledice. Što se, ipak, jedan deo ove inteligencije kasnije razvio u istinske revolucionare, više je zasluga panafrikanizma i socijalističkih ideja, te surove stvarnosti s kojom su se suočili u anticolonijalnoj borbi. No, uprkos svoje neživotvornosti, ove iracionalističke ideje veoma su zaintrigirale afričke intelektualce, jer su u njima mogli da »pronađu sebe«, »da izleće izranjavanu dušu« i da na »ravnopravnoj nozi« razgovaraju s Evropljanima, kako kaže Leopold Sengor. Ovo je bilo tim lakše jer je kolonizator tolerisao, pa čak i podsticao ovakvu orijentaciju afričke inteligencije, duboko uveren u njenu neefikasnost i bezopasnost.

Suštinsko pitanje, na koje se koncentrisao veći deo afričke inteligencije, bilo je rušenje mita o evropskoj kulturi kao otelovljenju razvoja i progressa i racionalizma kao teorije života. Iako su stavovi ove inteligencije bili veoma razučeni, nestabilni

i često kontradiktorni, oni se, ipak, mogu svesti na dve glavne varijante idejnog preobraćanja. Prva se svodila na utvrđivanje afričke kulture na osnovu vrednosti suprotstavljenih evropskom racionalizmu, tehnicizmu i prakticismu. Druga varijanta odnosi se na preobraćanje »civilizatorskih odnosa«, pripisivanjem negritanskoj kulturi svih onih vrednosti na koje pretenduje Evropa u pogledu antičkog nasleđa. Prva varijanta izrodila je teoriju »négritude« i koncepciju »afričke ličnosti«, a druga slavljenje istorijskih zasluga negritanske rase, njena dostignuća u oblasti nauke, tehnike i društvene organizacije. Obe ove orijentacije ostaju, ipak, u granicama logike koja je svojstvena razučenoj evropskoj filozofiji i kulturi. Štaviše, teoretska misao u zemljama Tropske Afrike, sve do novijeg vremena, predstavlja, uglavnom, prerađivanje ideja formiranih u evropskoj sredini i, samim tim, nužno kanalisanih elemenata evropske misli i kulture. Polazeći od tog, nije teško pokazati da dosadašnja afrička teoretska misao nije odraz samostalnosti afričkih mislilaca i da se u njoj oseća uticaj Rusoa, Bergsona, Bretona, Sartra, Tejara de Šardena, kulturnog revativizma, etnologa tipa Frobenijusa, Malinovskog, Griola, itd. S druge strane, marksizam i novija socijalistička teorija i praksa delovali su na veoma specifičan način, najčešće time što su afrički teoretičari samo delimično, pa i površno, koristili određene stavove, podređujući ih svojim iracionalističkim postavkama. Pri studioznijem poređenju originala i njihovih afričkih »varijacija«, otkriva se da su uticaji evropskih strujanja i oblika »rdavo shvaćeni«, tj. dosta grubo prilagođeni afričkim uslovima i potrebama trenutka.

Teorija »négritude« predstavlja, svakako, najvišu i najrazrađeniju teoriju antiracionalističkog i »afričkog« tumačenja mesta i uloge afričke kulture i filozofije. Osnovne ideje formulisali su još 1934. godine Leopold Sedar Sengor i pesnik s Martinika Eme Sezer, da bi kasnije citav niz afričkih i drugih pesnika, filozofa i kulturnih aktivista prihvatilo ove ideje i dalje ih razrađivalo. Protagonisti teorije »négritude« ističu da, za razliku od evropske kulture, u kojoj dominiraju racionalizam, tehnicizam i profit, afrička kultura ima karakter intuitivnog odnosa prema svetu, emocionalno preživljavanje kao osnovu kulturnog stvaralaštva. Karakteristična crta ovih opredeljenja sastoji se, pre svega, u tome što se ona izvodi iz posebne, izdvojene ličnosti. Ovdje nema nimalo nagoveštaja o društvenoj suštini čoveka, a društvo se predstavlja samo kao jedan od elemenata »spoljne sredine«, ili kao odgovor na »potrebe individue«. Kultura, na taj način, postaje svojina ličnosti, forma njenog »dnosa prema svetu, određena psihološka struktura. Naravno, ličnost se, pri tome, shvata kao potpuno složena i samouslovljena, izvedena iz nepojmljivih dubina »rasne suštine« ili »osnovnih potreba«, sa svojevrsnim rasnim i kulturnim karakteristikama. Što se tiče samog Sengora, ovaj pogled ne iscrpljuje njegove teoretske stavove, mada iz ovih postavki izrasta i čitava koncepcija teorije »négritude«.

U radu *Teorija i praksa senegalskog socijalizma* Sengor pokušava, na primer, da da osvrt na dijalektički materijalizam Maksa i Engelsa, »nalazeći« u njih dvojice dokaze postupaka čoveka kao individue, formirane i razvijene u opštenju sa spoljnim svetom, putem izmene svojih čula i saznanja. Glavni stav marksizma o društvenoj zavisnosti čovekovog postojanja, Sengor uopšte ne uzima u obzir. Komunistički postaje za njega samo forma estetskog i moralnog ostvarenja potpune ličnosti, a ne forma društvenog uređenja. Zato on daje prednost De Šardenu, »za koga je čovek kosmički fakt«, a problem postojanja svodi se na odnos ličnosti i univerzuma, s kojim se nalazi sjedinjenje preko »nadživota« i »natčoveka«. Predstavljajući »evropski socijalizam« kao pokušaj izbavljenja ljudi od raspadanja i otuđenja, putem ekonomskog kolektivizma i organizovanog rada, Sengor daje prvenstvo »ličnoj ljubavi« koja neposredno povezuje sve individue, ne smanjujući njihovu individualnost. Na tim stavovima izrađena je i Sengorova koncepcija »afričkog socijalizma«, zasnovana na principima uzajamnog razumevanja i ljubavi svih učesnika.

Sengor i njemu slični teoretičari veoma su mnogo zaokupljeni »filosofskom antropologijom« koja se neguje na Zapadu, pogotovu antitezom između sveta »upravo čoveka« i »transcendentnim početkom«, objektom, spoljnom sredinom (prirodnom i društvenom), određenom na početku čoveku nepoznatim zakonima s kojima treba uspostaviti ravnotežu. Takvim teoretičarima tuđe je shvatanje čoveka kao bića koje ovladava svetom u procesu društvene aktivnosti. Tako, na primer, u tim okvirima kreću se Ž. Ki-Zerbo, Alen Diop, Ž. Rabemanandžara, A. Mabona i drugi, kritikujući Evropu za hipertrofiju prakticisma, racionalizma i određene »ljudske aspekte«. Posebno detaljno to analizira Sengor, izvodeći svoju koncepciju kulture iz razlika u racionalno-praktičnom i vrednosno-emocionalnom prilazi individue u odnosu na okolni svet. Odvajajući se od shvatanja evropske kulture, zasnovane na racionalnim vezama, Sengor se trudi da utvrdi »personalističke odnose« u svetu, koji obezbeđuju prvenstvo subjekta nad objektom, odstranjenje izolovanosti i zapostavljenosti ličnosti. To je moguće ostvariti, prema njemu, samo sredstvima koja se nalaze »sa druge strane« racionalnog sveta.

Teoretičari »négritude« pridaju važnu ulogu umetnosti kao formi ljudske životne aktivnosti, no, prema tome, reč je o posebnoj estetici. Za razliku od grčko-latinske, tj. evropske umetnosti, koja teži da bude imitacija prirode, negro-afrička umetnost predstavlja sredstvo poznavanja i ovladavanja svetom putem »preživljavanja«, prodiranja i spajanja s njom. »Baš umetnost koja izgrađuje nadrealnost u stanju je da prenese stvarnost, onako kako je ona zasnovana na egzistencijalnom realizmu, satkanom

iz svakodnevnih fakata». Sengor, na primer, smatra mit, bajku, basnu, zatim ritam i likovno stvaralaštvo, najkarakterističnijim žanrom na tom planu. »Vrste umetnosti crne' Afrike — to su vrste refleksa i vrste analogije, koje izražavaju unutrašnje značenje stvari. (Ritam je arhitektura bića, njegova unutrašnja dinamika. U ritmu se čovek spaja s kosmičkim ritmovima, ritmovima prirode«, ističe Sengor.⁶

Može se reći da je »négritude« imao manjeg ili većeg odraza na gotovo sve afričke teoretičare, jer je bio jedna od prvih naj-sadržajnijih filozofskih i kulturnih inspiracija »afričkog romantizma« tridesetih i četrdesetih godina. Ova teorija je uveliko podstakla procese duhovne demokratizacije i moralne rehabilitacije, dajući im specifičan izraz i intenzitet.

Ipak, orijentacija tog shvatanja i njegova estetska realizacija pokazale su se kasnije sasvim neodrživim. Poslednjih godina subjektivno-romantičarska shvatanja teorije »négritude« podvrgnuta su oštroj kritici samih Afrikanaca i ona gubi svoje ranije pozicije. Iskazuje se dosta često da »négritude« umire čak i za njegove protagoniste. I za samog Sengora ova teorija postala je forma čisto akademskog rasuđivanja. »Négritude« se preobratio u razglabanje uskih slojeva inteligencije, koliko negritanske toliko i evropske, koncentrisane na traženje filozofskog sadržaja u afričkoj umetnosti i folkloru, no izbačenih iz prvobitnog konteksta društvenog procesa.

Teoretska argumentacija, proizašla iz priznavanja ličnosti subjektom kulture, individue — izvornom celijom društva, pokazala se iscrpljenom kada se pred afričkim ideolozima sa svom oštrinom postavilo pitanje utvrđivanja sveukupnog društvenog organizma u svojstvu subjekta društvene aktivnosti. Individua nije mogla figurirati kao osnova društvene regulacije. Zato se šezdesetih godina sve više javljaju teorije u kojima primarnu ulogu dobijaju kolektivne predstave i norme. To se odnosi i na kulturna istraživanja i na socijalno-političke koncepcije. U pitanju su različite teorije i tumačenja kulturnog relativizma i shvatanja kulturnog jedinstva, pa i »afričkog socijalizma«, u pravcu odbrane afričke originalnosti. Pri tome dominira isticanje tradicionalnog nasleđa, u smislu ovaploćenja principa solidarnosti i povezivanja. Afričkoj tradiciji se pridaje veoma veliki značaj za regulaciju, pa i razvoj afričkih zajednica, mnogo veći nego što ga ona realno može imati. Savlađujući pogubno delovanje kolonijalne ideologije, teoretičari »afričke originalnosti« pokušavaju da nađu u tradicionalnom nasleđu rešenja koja će ih sačuvati od protivurečnosti i konflikata kapitalizma. To, opet, dovodi do upornih traženja samostalnih vrednosti, suprotstavljenih buržoaskom racionalizmu, praktičizmu i tehnicizmu, sposobnih za savlađivanje »antičudskih« robnonovčanich odnosa. Oni zastupaju mišljenje da se nova nacionalna zajednica može izgraditi na osnovama tradicionalnih normi života, koje u njihovim predstavama čine jednobraznu i pogodnu strukturu društvenih odnosa, ili kulturnih i etničkih vrednosti. One, po njima, daju mogućnost za razvoj savremene države i prevazilaženje uskih okvira etničkih grupa i razvijanje nacionalnog (ponekad panafričkog) jedinstva.

Ovakve stavove ideološkog i političkog rešavanja uloge tradicije u izgradnji nacionalnog jedinstva i društvenog razvoja, uglavnom, zastupaju predstavnici tzv. konzervativne orijentacije. Oni ističu da je potpuno odstranjenje kolonijalne zavisnosti, u afričkim uslovima, moguće isključivo putem reformi kolonijalnog upravljanja i »afrikanizacije« administracije. Sve ostalo, po njihovom mišljenju, već postoji u tim društvenim normama, predstavama i strukturama, koje se nalaze u rodovskoplemenskim zajednicama. Baš ta rodovska-plemenska kultura predstavlja osnovu za izgradnju moderne države, koja, samim tim, poprima vid nadgradnje, izdižući se iznad plemenskih i etničkih okvira. To je put samoopredeljenja na kojem dobijaju pogodnost i slobodu delovanja samo usko privilegovani slojevi. U okviru ove orijentacije najkonzervativniji su tzv. neotradicionalisti. Oni zastupaju mišljenje da afričke zajednice, u svom tradicionalnom nasleđu rodovsko-plemenskih odnosa i »mitova i totema«, već poseduju sve društvene regulative koje treba samo sankcionirati i stimulisati. Za ove teoretičare, razvitak s unošenjem elemenata drugih kultura podrija već oformljenu orijentaciju i moralne norme društva, uništava njihovu originalnost. Tzv. reformisti zahtevaju izgradnju obnovljenih formi tradicionalne kulture, uz odgovarajuću selekciju i interpretaciju koja bi bila odgovor na izazov savremenosti. Oni se zalažu, ipak, i za usvajanje dostignuća savremene svetske civilizacije, ali u posebnoj, izdvojenoj sferi naučno-tehničke aktivnosti i upravljanja. Po njihovom shvatanju, neophodan je svojevrstni dualizam — na jednoj strani dominirajuće, u celini originalne afričke vrednosti, a na drugoj modernizacija u ograničenim, specijalno izdvojenim sferama života (na primer, armija, saobraćaj i veze, privredne enklave povezane s inostranim kapitalom, itd).

Može se oceniti da su pomenuta opredeljenja bila izvesno vreme, naročito u kolonijalnom periodu, dominantan izraz afričkog duhovnog preobražaja. Međutim, kasnije, u jeku anticolonijalne borbe i, pogotovu, posle sticanja nezavisnosti, kada se afrički teoretičari suočavaju s konkretnom stvarnošću, s problemima zaostalosti na svim nivoima, s problemima učvršćenja države, s najrazličitijim spoljnim i unutrašnjim interesima, neotradicionalističke i reformističke ideje i stavovi najčešće nisu mogli pomoći uspešnom prevazilaženju tih nagomilanih problema. Zato sve više dobijaju podršku ideje i stavovi koji zahtevaju radikalno lomljenje kolonijalnih, pa i tradicionalnih okvira i normi, mobilizacija širokih slojeva stanovništva i ubrzani dru-

štveni razvoj. To je tzv. radikalna orijentacija. Ipak, i u okvirima ove orijentacije zapažaju se razgranata mišljenja i stavovi o putevima daljeg razvoja afričkih zajednica. Ona se uglavnom kreću od krajnje ultrarevolucionarnog angažovanja, do postupnijeg, dugotrajnijeg revolucionarnog razvoja.

Nosioi ultrarevolucionarne struje zastupaju tezu o potpunom raskidanju s prošlošću, o neophodnom korenitom menjanju društvenih odnosa bespočetnom revolucijom. Dosta složeno i, često, veoma bolno lomljenje kolonijalnih okvira i normi njima služi kao najbolji dokaz da se »izbavljenje« nesrećenih gradskih i, pogotovu, seoskih slojeva, može rešiti jedino putem totalne revolucije i rušenjem svega postojećeg. Oni ističu da je neophodno i korenito menjanje tradicionalnog nasleđa, pogotovu plemenskih okvira i »mitova i totema« kao društvene regulacije. Dosta često ističe se kinesko revolucionarno iskustvo, mada se, istovremeno, naglašava da su uslovi različiti i da afrička stvarnost zahteva još drastičnije razračunavanje s postojećim društvenim formama i organizacijama. Ipak, ovakve ideje i stavovi još uvek nemaju značajniji uticaj na društveno-politička kretanja u Tropskoj Africi, a predstavljaju svojevrstan izraz nezadovoljstva jednog dosta uskog kruga inteligencije, nezadovoljnog postkolonijalnim razvojem.

Predstavnici druge, revolucionarno-demokratske struje, u većoj ili manjoj meri odvajaju se od tradicionalnih okvira i veza i orijentišu na moderne forme organizacije i povezivanja. Originalnost i samostalnost afričkih zajednica oni svode na sposobnost Afrikanaca da se istaknu u najrazličitijim sferama društvenog života, pa i na ekonomskom planu, a ne u nespojivom kulturnom i, uopšte, životnom razlikovanju od ostalog sveta. Postojeće tradicije i socijalne strukture ne posmatraju kao postojeće nasleđe koje treba samo oventati novim sankcijama i državom, već kao postojeći regulativ u društvu, koji treba koristiti samo ako pomaže izvršenju postavljenih ciljeva ubrzanog razvoja i mobilizacije širokih slojeva stanovništva. Ovakva strujanja imaju sve veći broj pristalica u savremenoj nadgradnji afričkih teoretičara, pošto realnije odražavaju stvarnost i daju adekvatan koncept za ubrzani društveno-ekonomski razvoj i prevazilaženje zaostalosti.

Revolucionarni demokrati, na primer, ističu da je prvenstveni zadatak, u sadašnjem političkom trenutku, stvaranje jedinstva političke orijentacije čitavog naroda. S tog aspekta, iskorišćavanje postojećih formi narodnog samosaznanja daje mogućnost nacionalnom rukovodstvu da formuliše zajedničke ciljeve na lako shvatljiv način za široku masu. Ali, s druge strane, na tradicije se, ne s manjim pravom, mogu pozivati i separatistički elementi koji istupaju protiv nacionalnog objedinjavanja i revolucionarnog preobražaja uopšte. Zato najkonzervativniji smisao mogu imati pozivi nosilaca neotradicionalizma da se okrenu tradicionalnom nasleđu, verovanjima i običajima. Već po samom opredeljenju, tradicija nosi sobom ograničeni izbor društvenih informacija, pa se razvitak društvenog organizma može ostvariti putem stalnog prevazilaženja njenih okvira. Ukoliko je tradicija objektivno postojeće, neka izvorna forma društvene aktivnosti, utoliko je s njom potrebno računati pri rešavanju određenih pitanja razvoja. Međutim, izlišna privrženost tradicijama može dovesti do stagnacije društva, konzerviranja preživelih formi, pogleda i institucija. Razvitak društvenog organizma, privrede, kulture i obrazovanja, intenzifikacija međunarodnih veza, sve to predstavlja bazične elemente za revolucionarni preobražaj i aktivno uključivanje u međunarodnu zajednicu. Pokušaj davanja ideoloških formi tih procesa, samo na osnovama tradicionalnog nasleđa, logično dovodi do usporavanja tempa razvoja, većih i manjih propusta u vremenu i mogućnostima. Takva orijentacija odgovara samo interesima privilegovanih krugova koji time obezbeđuju svoje pozicije na duži rok.

Jedno od ključnih pitanja s kojim su se suočili afrički teoretičari posle dekolonizacije, bilo je, na primer, pronalaženje formula kulturnog jedinstva unutar pojedinih zemalja i na opšteafričkom planu. To je bilo neophodno, s obzirom na primarne zadatke učvršćenja državnosti, nacionalne integracije i suprotstavljanja neokolonijalnim i drugim oblicima strane dominacije. Pri tome, afrički ideolozi su se suočili s brojnim teškoćama koje nisu imali slični pokreti u drugim zemljama. U zemljama Tropske Afrike odsustvovala su mnoge forme razvijene kulture, koje su u drugim zemljama pružale primarnu osnovu za nacionalno objedinjavanje, ili, u najmanju ruku, mogle biti iskorišćene kao ideološki materijal. Afrički ideolozi ne raspoložu takvim kulturnim resursima koje nalaze njihove azijske kolege u razvijenim kulturama induizma, budizma i islama. Opšti i osniivački principi kulturnog jedinstva tradicionalne Tropske Afrike, iako se, nesumnjivo, predstavljaju realnim na određenom nivou, još uvek su nedovoljni i nejasni da bi dali očekivani ideološki materijal.

U duhovnom životu stanovništva Tropske Afrike, hrišćanske, muslimanske i tradicionalne sekte obrazovale su složenu isprepletanost koja nije dozvoljavala značajniji uticaj religije na ideološko okupljanje. Odsustvo jedinstvene religije, koja bi mogla sebi potčiniti lokalne kulture, otežavalo je njeno korišćenje u nacionalnom programu, mada je bilo pokušaja s »afrikanizovanom« hrišćanskom crkvom, a u nizu zemalja islam je odigrao određeni uticaj. Nerazvijenost kulture, nespособne da podstakne nacionalno objedinjavanje, dopunjavalo se i slabošću sistema unutrašnje administracije, slabošću tradicija državnosti, odsustvom in-

stitucija koje bi bile sposobne, u određenim uslovima, da »realizuju nacionalno raspoloženje«, kao što su, na primer, jedinstvena crkva ili nacionalna škola. Njihove kolonijalne varijante bile su tuđe i direktno neprijateljske.

Porast nacionalnog samosaznanja podstakao je pojavu značajne literature na afričkim jezicima. No, sve do najnovijeg vremena, »afrički jezici ne odgovaraju nivou savremenih zahteva«. Oni još nisu postali jezici složene nauke našeg vremena, na tim jezicima još uvek nije izgrađena savremena literatura koja bi otelotvorila, u stvaralaštvu afričkih autora ili u prevodima inostranih dela, intelektualni napor savremene misli. Iako se u tom pravcu čine veliki napori, oni su još uvek rasepkani i nedoslodni. Primeri kvalitetnih prevoda Ajnštajnovne teorije relativiteta na jeziku volof, koji je načinio Ante Diopa, ili prevod D. Z. Njereera Šekspirove tragedije *Julije Cezar* na svahiliju, još uvek su časni izuzeci.

Svako, čak i površno izučavanje postojećih afričkih kultura otkriva njihovu raznorodnost. Iako afrički ideolozi nalaze, uglavnom, zajednički jezik u pitanju kolonijalizma, oni se, ipak, osetno razilaze u pogledu daljeg društvenog razvika. Ideološke parole o jedinstvu nisu dovoljne za prevazilaženje postojećih kulturnih i drugih razlika. Poznati afrički kulturolog A. Mabona kaže: »Javlja se fundamentalni problem — možemo li mi govoriti o postojanju jedinstvene i zajedničke afričke kulture, ili je potrebno govoriti o kulturama.«⁷ Veoma karakteristična diskusija o pitanju kulturnog jedinstva razvila se, na primer, u Zambiji. Specijalni komitet, razmatrajući ulogu kulture u izgradnji nacije, obraća pažnju na teškoće izazvane time što svako od 73 plemena Zambije ima svoje »lice«, svoje običaje i kulturne karakteristike, koji se razvijaju na račun celine.⁸ Propaganda »kulturne originalnosti« i »zambijskog duha« zahtevala je sprovođenje takvih mera kao što su kampanja protiv zapadne muzike i evropske mode, te drugih obeležja uticaja evropske kulture na afričko stanovništvo. »Preporod afričke kulture« suočio se s nizom teškoća, pre svega pokazalo se veoma teško odrediti šta je to zambijski »nacionalni karakter« u odnosu na evropski uticaj, ili plemensku raznorodnost. Na primer, u tako važnom problemu kao što je nacionalni jezik, pokazalo se da je prihvatanje engleskog jezika najmanje zlo, jer umanjuje oživljavanje jezičkih razdora među plemenima.

Samo se po sebi razume da pitanje »postoji li jedinstvena afrička kultura, ili jedinstvena kultura te ili druge nacije«, nikako ne dovodi u sumnju fakat sličnosti kultura naroda ili etničkih grupa Afrike. Srednost kultura u nekim vrednovanjima proučite iz srodnih prirodnih uslova i istorijskog razvoja. Međutim, ta sličnost, sama po sebi, ne znači prisutnost realnog i značajnijeg jedinstva. Razlika između plemenskih kolektiva na kulturnom planu manifestovala se u običajima, ritualima, odeci i u pogodu različitih jezičkih dijalekata. »Običaji u Zapadnoj Africi toliko su različiti koliko su različita plemena koja je naseljavaju«, piše nigerijski kritičar Nna Umeasiogu. Francuski afrikamista Z. Bernel, u svojim istraživanjima afričkih ukrasa i maski, piše da čak među susednim plemenima dosta često ne postoje nikakvi zajednički životni kriterijumi koji bi dozvolili da se govori o njihovom zbližavanju, već postoji samo uzajamna nepojivost.⁹ Ipak, ovo je krajnji stav zasnovan na prekomernom potpadanju pod uticaj umetničkih stilova koji postoje u pojedinim plemenima. Ovi običaji mogli su mirno koegzistirati sve do sukoba interesa, kada postaju faktor razjedinjavanja. »Dijalektika« tradicija i običaja plemenske solidarnosti takva je da njihovo postojanje, istovremeno, znači izdvajanje plemena, u formi ravnodušnosti ili neprijateljstva, od susednih, »tuđih« plemena. Međuplemenski sukobi imaju uglavnom korene u kolonijalnom periodu, a pogotovu u periodu trgovine robovima.

Na taj način pleme teško može poslužiti kao osnovna celija za razvijanje nacionalne zajednice, a pogotovu ne kao osnova za dalji razvitak. Naprotiv, plemenska podeljenost često postaje izvor partikularizma, privatnih interesa, što se manifestuje u političkom, administrativnom i privrednom životu. Sociološka istraživanja i politička praksa pokazuju da se težnja ka saradnji, po pravilu, gasi kada se pokušava s objedinjavanjem raznorodnih grupa. O tome svedoče i česte žalbe afričkih rukovodilaca na nedovoljan osećaj društvene odgovornosti i nacionalne pripadnosti među seoskim stanovništvom, na njegov odnos prema državi i njenim problemima, kao nečemu tako dalekom i apstraktnom.

Bez obzira na niz slabosti i deformacija, osećaj jedinstva afričkih naroda, zasnovan na veoma teškoj kolonijalnoj prošlosti i ugnjetavanju, jeste značajan faktor u savremenim društvenim kretanjima u Africi. Ipak, to jedinstvo ima sasvim drugačiji karakter od idealističkog koncepta »afričke kulture«. Pokušaji da se afričkim zajednicama nametnu određena zajednička svojstva koja, u stvari, to nisu, dovodi do dezorijentacije i, uglavnom, stvara nove probleme koji još više otežavaju njihov položaj. Među afričkim intelektualcima pitanje »afričke kulture« svakako je jedno od najaktuelnijih pitanja, daleko izraženije nego što je to, na primer, pitanje ubrzanog ekonomskog razvoja. Na brojnim simpozijumima, kongresima, u okvirima pojedinih časopisa u Africi i drugim zemljama, odvija se intenzivna rasprava o tome šta je to opšteafričko, šta »crna« Afrika, šta nacionalno i šta međunacionalno unutar jedne zemlje. Izgleda da se problem toliko komplikuje da je teško očekivati neke dugoročnije rezultate.

U Panafričkom manifestu kulture, usvojenom 1969. godine u Alžiru, na panafričkom festivalu kulture, ukazuje se na dva

osnovna izvora »afrikanizma« — zajedničke kulturne tradicije i zajednička istorijska sudbina. Na ove izvore poziva se većina afričkih kulturologa i ideologa, koji u njima vide osnovni preduslov za rešavanje niza problema zajedničkog karaktera za sve afričke zemlje. U formulisanju tih problema i zadataka javljaju se zapažene razlike među onima koji teže da traže oslonac, pre svega, u »folklornim tradicijama«, smatrajući ih osnovom samopredeljenja, i onih koji ističu važnost zajedničke sudbine Afrike u periodu trgovine robovima, sukoba s inostranim zavojevacem, kolonijalizmom uopšte, itd.

Važni argumenti u prilog »kulturnog jedinstva« jesu, na primer, srodnost ekonomskih, socijalnih i kulturnih uslova življenja, dopunjeni zajedničkim težnjama i interesima u međunarodnim odnosima. Prebrojani elementi sličnosti obuhvataju farme proizvodnje, organizovanje života zajednice, forme braka, umetnosti, jezika, rituala, pogled na svet, itd. Ideološko značenje kulturnog nacionalizma svodi se na to što on stvara sistem ideološke orijentacije u kojoj prevladuje realno postojanje etničkih, plemenskih, rasnih, religioznih i kulturnih razlika, ali povezanih zajedničkim principom kulturnog objedinjavanja. Ideološka formulacija kulturne originalnosti, ipak, mora se dokazati i u praksi. Kulturno jedinstvo se javlja samo kada održava realnu stvarnost i kada svi socijalni slojevi mogu da učestvuju u toj aktivnosti. Sličnost kultura i istorijska prošlost stvaraju samo preduslove za takvo objedinjavanje.

Pitanje kvaliteta tih kulturnih vrednosti koje su, po zamislima afričkih teoretičara, stvarale mogućnost za postizanje jedinstva i solidarnosti, postavilo se onog dana kada je stečena nezavisnost i kada je trebalo da dođe do njihove praktične realizacije. U teoriji »négritude«, prvoj i najcelovitijoj afričkoj teoretskoj koncepciji, nioscem vrednosti predstavlja se neposredno psihička struktura ličnosti. Takvo rešenje pokazalo se odmah nedovoljnim, pa čak i nezadovoljavajućim, kada je došlo do sticanja nezavisnosti. Osnovni zahtevi, koji su se postavili pred rukovodstvo ovih novih zemalja, nisu mogli biti rešavani primenom ove teorije. Veći uticaj imale su samo one postavke iz teorije koje su ukazivale na značaj određenih društvenih struktura. Čak i njen protagonista, Sengor, evoluirao u tom pravcu. Udaljavajući se od prethodne interpretacije ličnosti kao apstraktno rasne kategorije, on utvrđuje da je u afričkom društvu »našao najprijatiji izraz socijalizmom izdignut stav da čovek ne može živeti, niti sebe ispoljiti drugačije sem u društvu i kroz društvo.«¹⁰

Period optimističkih zanosa, nastalih na bazi sticanja nezavisnosti, postepeno dobija svoje realne dimenzije. Suočavajući se s konkretnom stvarnošću, s problemima krajnje zaostalosti, političkog i ekonomskog pritiska sa strane, s previranjima najrazličitijih tendencija, teoretičari afričkih zemalja sve više uviđaju da je potrebno koncentrisati pažnju na suštinska pitanja društvenog razvoja i stvarnosti. Neophodno je angažovati se na problemima proizvodne sfere koja je otuđena i pod kontrolom inostranog kapitala i inostranih interesa. Radikalni društveni preobražaj, o kojem se toliko govori i kojim se toliko manipuliše (kada se svaki državni udar proglašava revolucijom), u stvari, počinje menjanjem proizvodnih odnosa. U zemljama Tropske Afrike to menjanje je, s retkim izuzecima, u rudimentiranim formama, ali se nazire. Taj proces je najdalje odmakao u onim zemljama u kojima je došlo do objedinjavanja progresivnih snaga i njihovog angažovanja na mobilizaciji širokih slojeva stanovništva u pravcu ubrzanog ekonomskog razvoja. Sve više se shvata da taj ekonomski razvoj mora biti zasnovan na dugoročnom planiranju i socijalističkim principima.

Jedna od bitnih prednosti socijalističkog razvoja svakako je njegova mobilizatorska snaga. To, istovremeno, znači i veće oslanjanje na sopstvene snage, sticanje samopouzdanja i oslobađanje od spoljne zavisnosti. Već početni koraci unošenja socijalističkih elemenata u društvenom prestrukturiranju nekih afričkih zemalja ukazuju, sasvim evidentno, na njihovu životvornost i mobilizatorsku snagu. Što pri tome dolazi do određenih previranja, zastranjivanja, pa i kriza, ne može da iznenadi, jer istorijsko iskustvo pokazuje da razlamanje ućahurenih i još snažnih tradicija, kolonijalnog nasleđa i neokolonijalnog pritiska, ne može biti nikako lako. Potreban je duži istorijski period da bi novo utemeljilo korene, pogotovu ako proizvodne snage nisu narasle do nivoa da mogu izazvati, omogućiti i sprovesti brzi revolucionarni preobražaj.

*

NAPOMENE:

¹ Vidi o tome opširnije u autorovom radu *Tropska Afrika — Uticaj kolonijalizma na razvitak stanovništva*, Izdanje Instituta za međunarodnu politiku i privredu, Beograd 1970.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofija povijesti*, Zagreb 1951, str. 102.

³ Franc Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952, str. 27.

⁴ L. S. Senghor, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris 1962, str. 317.

⁵ *Tradition et modernisme en Afrique Noire*, Paris 1965, str. 120.

⁶ L. S. Senghor, *Négritude et humanisme*, Paris 1964, str. 265.

⁷ A. Mabona, *Éléments de culture africaine, Présence africaine*, br. 41, str. 145, 1962.

⁸ E. Soremekun, *Zambia's Cultural Revolution, Présence africaine* br. 73, str. 201, 1970.

⁹ J. Bernelles, *Pernance de la parure et de masques africaines*, Paris 1966, str. 234.

¹⁰ L. S. Senghor, Op. cit., str. 268.