

**Daniel BROCCATO** 

Uniwersytet Jagielloński

daniel.broccato@doctoral.uj.edu.pl

## TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA TURKÓW POCHODZENIA AFRYKAŃSKIEGO (AFRO-TURKÓW)

**ABSTRACT****Cultural Identity of Turks of African Origin (Afro-Turks)**

The main aim of the article is to analyze and assess the impact of government policy and the representation regime on the cultural identity of the Turkish community of African origin (Afro-Turks). The article examines the identity of Afro-Turks in the late Ottoman Empire and in the Republic of Türkiye. From a methodological perspective, the work employs the concept of Cemal Kafadar's "lid model". The author characterizes the cultural identity of Afro-Turks through Stuart Hall's perspective, emphasizing how it is shaped by historical constructs and contemporary conditions. With the proclamation of the Republic of Türkiye, the urban elites involved in the political project of forced westernization perceived Afro-Turks as a geographically peripheral and marginalized community. The identity of Turks of African origin is shaped by a composite historical legacy, encompassing the impacts of colonialism, social dynamics, and roles occupied within elite households. Although slavery was formally abolished in the Republic of Türkiye in 1964, in practice, the institution of servitude in Anatolia differed significantly from the forms that were prevalent in the Western world. The traditions of Afro-Turks are currently preserved by the Africans Culture and Solidarity Society, which was founded in Ayvalık in 2006. The government positively evaluated the efforts of Afro-Turks to promote their culture beyond community borders, seeing this as an opportunity to increase Turkish political activity in Africa.

**Keywords:** Afro-Turks, cultural identity, Ottoman Empire, Republic of Türkiye, Horn of Africa

**Słowa kluczowe:** Afro-Turcy, tożsamość kulturowa, Imperium Osmańskie, Republika Turcji, Róg Afryki

## WPROWADZENIE

*Czarni, których kiedyś spotykano niemal wszędzie w Stambule, nawet w domach klasy średniej, teraz widziani są jako portierzy w dużych hotelach i muzycy jazzowi*<sup>1</sup>. W ten sposób Ahmet Hamdi Tanpınar w „Pięciu miastach” (*Beş Şehir*, 1946) uchwycił przemiany zachodzące wśród społeczności Turków pochodzenia afrykańskiego w miastach Anatolii. Tanpınar podjął się niełatwego zadania przelania na papier dwóch sprzecznych emocji doświadczanych, poczynwszy od lat 20. XX w., przez ogół wielokulturowego społeczeństwa zamieszkującego Turcję. Tymi uczuciami były *smutek za tym, co utracone w naszym życiu, i pragnienie nowości*<sup>2</sup>. Mowa tutaj o wewnętrznym rozdarciu pomiędzy zachodnim, sztucznie wykreowanym stylem życia a autentyczną, ale sprzeczną z polityką władz osmańską codziennością. Symbolicznym wydarzeniem, które uzewnętrzniło w społeczeństwie wspomnianą ambiwalencję uczuć, była proklamacja Republiki Turcji w 1923 r. w obrębie nowych granic terytorialnych. Rząd kemalistowski, poprzez zniesienie sułtanatu, a następnie likwidację kalifatu i wydalenie dynastii osmańskiej z kraju, dążył do stworzenia nowoczesnego, w dużej mierze europejskiego państwa, które będzie monoetniczne. Fascynacja nowego reżimu Okcydentem doprowadziła do radykalnej zmiany stylu ubioru, rytuałów religijnych i praktyk kulturowych całego społeczeństwa w bardzo krótkim czasie, czemu towarzyszyło zjawisko przemocy symbolicznej. *Spółeczeństwo musiało się poświęcić, być posłuszne oraz milczeć, dopóki Turcja nie osiągnie statusu równości z nadrzędnym Zachodem*<sup>3</sup>. Zgodnie z tym, co pisał Tanpınar, zmiana charakteru prac podejmowanych przez Afro-Turków w miastach wynikała właśnie z konieczności przejścia zachodniego stylu życia<sup>4</sup>. Autorytatywne zalecenia władz, wymuszające ogólnokrajowe przyswojenie wartości przejętych przez elity z Ankary, stanowiły metodę podporządkowania życia codziennego, w tym zachowań i zwyczajów Turków pochodzenia afrykańskiego, dominującemu reżimowi reprezentacji.

Celem autora niniejszego artykułu jest analiza i ocena wpływu, jaki wywarły polityka władz oraz reżim reprezentacji na tożsamość kulturową społeczności Turków pochodzenia afrykańskiego (Afro-Turków). Autor przyjął podejście metodologiczne Stuarta Halla, który wskazywał na zależność tożsamości od konstruktu historycznego i uwarunkowań współczesnych. Tożsamość dla Halla *jest kwestią „stawania się”, a także „bycia”*. *Należy tak samo do przyszłości, jak do przeszłości*<sup>5</sup>. Przy czym, jako że metodologia wypracowana przez Halla nie uwzględnia specyfiki badanego regionu, w pełni uzasadnione jest uzupełnienie jej „modelem pokrywki” (*kapak modeli*) Cemala Kafadara. Jego

<sup>1</sup> A.H. Tanpınar, *Beş Şehir*, İstanbul 2017, s. 123. Wszystkie tłumaczenia zostały wykonane przez autora artykułu.

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 1.

<sup>3</sup> C. Aydın, *Between Reverse Orientalism and the Global Left: Islamic Critiques of the West in Modern Turkey*, „Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East” 2006, vol. 26, nr 3, s. 452.

<sup>4</sup> A.H. Tanpınar, *Beş Şehir*, s. 123.

<sup>5</sup> S. Hall, *Cultural Identity and Diaspora*, [w:] *Identity: Community, Culture, Difference*, red. J. Rutherford, London 1990, s. 225.

zdaniem tożsamości społeczeństw zamieszkujących Anatolię odróżniało od innych to, że nie były „przykryte pokrywką”, czyli hermetycznie zamknięte<sup>6</sup>. Tak więc można domniemywać, iż tożsamość Afro-Turków ulegała przekształceniom z powodu nawiązanych interakcji międzyetnicznych oraz rosnącej świadomości historycznej.

## PROBLEM NIEWOLNICTWA W IMPERIUM OSMAŃSKIM

W literaturze przedmiotu wzmożony handel czarnoskórymi niewolnikami na ziemiach Anatolii identyfikuje się ze skutkami osmańskiej ekspansji terytorialnej w Afryce. Islam zakazywał bowiem zniewolenia muzułmanów, chyba że godzili się oni na utratę wolności z powodu długów. Początek procedury wyznaczył podbój Egiptu, a zwłaszcza zajęcie Aleksandrii w 1517 r., gdyż przez ten śródziemnomorski port wiódł jeden z głównych szlaków niewolniczych do Stambułu oraz İzmiru. Niewolników sprowadzano do Aleksandrii częściowo z Wielkiego Rogu Afryki<sup>7</sup>, co było pokłosiem założenia przez bejlerbeja<sup>8</sup> Özdemira Paszę prowincji abisyńskiej (*Habeş Eyaleti*) w 1555 r., obejmującej Suakin, region Tigraju, Massawę, Arkiko oraz archipelag wysp Dahlak na Morzu Czerwonym<sup>9</sup>. Inny szlak prowadził przez miasta portowe współczesnej Erytrei i Sudanu, a – do czasu otwarcia Kanału Sueskiego – po przeprawie morskiej na Bliski Wschód, karawana niewolników pieszo odtwarzała trasę pielgrzymów powracających z Mekki oraz Medyny<sup>10</sup>.

Afrykańscy chłopcy, poddani zabiegowi kastracji, trafiali głównie z targu niewolników na dwór sułtana w roli eunuchów (*haremağası*). Rozpoczęcie przez nich służby pałacowej poprzedzano nauką języka osmańskiego, obyczajów i etykiety haremowej. Eunuchowie, będąc łącznikami między haremem a miastem, tworzyli elitarne środowisko w Stambule. Część czarnych niewolników zasilała również szeregi mehterów<sup>11</sup>, członków osmańskiej orkiestry wojskowej, którzy grając na instrumentach, zapewniali

<sup>6</sup> C. Kafadar, *İki Cihan Âresinde. Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 2010, s. 28-30.

<sup>7</sup> Przez Wielki Róg Afryki autor rozumie tereny współczesnej Erytrei, Etiopii, Dżibuti, Somalii, Sudanu, Sudanu Południowego, Ugandy oraz Kenii. Zob. R. Kłosowicz, J. Mormul, *Erytrea i jej wpływ na sytuację polityczną w Rogu Afryki*, Kraków 2018, s. 227.

<sup>8</sup> Bejlerbej – namiestnik, zarządca prowincji w Imperium Osmańskim. Wraz z reformą terytorialną z 1864 r. każdą prowincję zaczęto nazywać wilajetem, a zarządca prowincji – w miejsce bejlerbeja – przyjął tytuł *vali*.

<sup>9</sup> C. Orhonlu, *Habeş eyaleti. Osmanlı İmparatorluğu'nun güney siyaseti*, Ankara 1996, s. 37. Por. İ. Yurdakul, *II. Abdülhamid ve Habeşistan İmparatorunun Hediyeleri*, [w:] *Hediye Kitabı*, red. E.G. Naskali, A. Koç, İstanbul 2007, s. 83.

<sup>10</sup> H.E. Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul 1985, s. 89-90. Halide Edip Adıvar (1884-1964) – turecka pisarka, orędowniczka praw kobiet, domagała się równości płci w Anatolii, dziennikarka i współzałożycielka informacyjnej Agencji Anatolijskiej (*Anadolu Ajansı*), działającej nieprzerwanie od 1920 r. Halide Edip, mieszkując w domu ojca, poznała angielską kulturę, a u babci miała styczność z osmańskimi obyczajami.

<sup>11</sup> M. Olpak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle, Türkiye Cumhuriyeti'nde Erolatlık: Afro-Türkler*, „Ankara Üniversitesi SBF Dergisi” 2013, vol. 68, nr 1, s. 123.

rozrywkę janczarom oraz wpływali na ich morale. Mimo że niewolnicy byli zwolnieni z obowiązku służby wojskowej, odnotowano w osmańskich archiwach przypadki wysyłania Abisyńczyków przez ich właścicieli do stambulskich koszar w Tophane<sup>12</sup>. W społeczeństwie istniała bowiem praktyka wyznaczania niewolnika do wojska w zastępstwie za męskiego potomka jego pana<sup>13</sup>. Wstąpienie Afrykańczyka do tych struktur było równoznaczne z automatycznym uzyskaniem przez niego wolności osobistej. Również po zniesieniu niewolnictwa w Imperium Osmańskim w 1857 r. Afrykańczycy zaciągali się do wojska. Historyk Reşat Ekrem Koçu napomniął w *Encyklopedii Stambułu (İstanbul Ansiklopedisi)* o niejakim Abdullahu pochodzenia afrykańskiego, który mimo swojej przyszłościowej kariery piłkarskiej w klubie „Basiret”<sup>14</sup> dołączył do wojska osmańskiego wraz z wybuchem I wojny światowej<sup>15</sup>. Wiadomo, że Afrykańczycy pracowali także na plantacjach bawełny, tytoniu, fig oraz rodzynek m.in. na rozległej równinie Gediz i Büyük Menderes w regionie Morza Egejskiego, a w pobliżu Ayvalıku oraz Edremitu brali udział w zbiorach oliwek<sup>16</sup>. Niewolnicy stanowili kluczowy element siły roboczej na gospodarstwach rolnych wpływowej rodziny Karaosmanoğlu w Manisie<sup>17</sup>. Jako że większość zebranych towarów była przeznaczona na eksport, nie ulega wątpliwości, iż niewolnicy z Afryki odegrali ważną rolę w utrzymaniu stabilności gospodarczej regionu oraz rozwoju İzmiru jako kluczowego ośrodka portowego Anatolii. W tureckiej autobiografii i literaturze wspomnieniowej szczególne miejsce zajmowały afrykańskie kobiety, które pełniąc rolę niani, mamki, opiekunki, a szerzej pomocy domowej oraz kuchennej, stawały się pełnoprawnymi członkami rodziny. Przeważnie darzono je szacunkiem i sentymentem. Obecność służby w domach elit miejskich – posiadających dom nad wybrzeżem (*yalı*) lub rezydencję (*konak*) – była wyznacznikiem prestiżu, możliwości oraz posiadanego statusu społecznego.

Należy mieć świadomość, że forma niewolnictwa i sposób jego rozumienia w Imperium Osmańskim diametralnie różniły się od procederu rozpowszechnionego na zachodniej półkuli. W Anatolii obowiązywał „otwarty system niewolnictwa” (*açık kölelik sistemi*), który przewidywał emancypację, wyzwolenie niewolników oraz ich późniejszą integrację ze społeczeństwem. W państwie osmańskim przewidywano zawieranie małżeństw wolnych ludzi z niewolnikami. Możliwość wyzwolenia niewolnika (*azat edilme*) wynikała z obowiązującego prawa szariat. Choć islam przewidywał i pozwalał

<sup>12</sup> H.Y. Erdem, *Osmanlı'da köleliğin sonu 1800-1909*, İstanbul 2023, s. 107. Precyzując, w Tophane działalność wojskową prowadzono jedynie w budynku Tophane-i Amire, gdzie wytwarzano armaty. Koszary artyleryjskie, o których wspomniął Erdem, były w pobliżu Gezi Parku na Taksimie. Do połowy XIX w. w Tophane znajdował się również targ czerkieskimi niewolnikami z Kaukazu.

<sup>13</sup> M. Akkaya, *Osmanlı Dönemi Batı Anadolu'da Tarımsal İşgücünde Kullanılan Köleler*, [w:] *Osmanlı Devleti'nde Kölelik: Ticaret, Esaret, Yaşam*, red. Z. Güneş Yağcı, F. Yaşa, D. İnan, İstanbul 2017, s. 258.

<sup>14</sup> Wskutek wysiłków Ahmeta Şerafettina Beja, który próbował zebrać wszystkie lokalne kluby pod jednym dachem, „Basiret” dołączył w 1911 r. do większego klubu sportowego „Beşiktaş”.

<sup>15</sup> R.E. Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1958, s. 30.

<sup>16</sup> G. Kayacan, M. Karaer, *Sessiz Bir Geçmişten Sesler. Afrika Kökenli 'Türk' Olmanın Dünü ve Bugünü*, İzmir 2008, s. 22.

<sup>17</sup> Y. Nagata, *Studies on the Social and Economic History of the Ottoman Empire*, İzmir 1995, s. 123-126.

zniewolenie człowieka, w społeczeństwie istniała powszechnie ugruntowana tradycja wyzwalania niewolników, która wynikała z przekonania, że jest to dobry uczynek, godny przykładowego muzułmanina. Niespisaną, umowną zasadą było wyzwolenie niewolnika w czasie od siedmiu do dziewięciu lat posługi<sup>18</sup>. Po uzyskaniu wolności niewolnik zazwyczaj decydował się pozostać w rodzinie, u której służył przez lata. Mieszkanie pod jednym dachem Afrykańczyków z członkami osmańskiej klasy wyższej ukształtowało wśród tych drugich *kosmopolityczne przyzwyczajenia*<sup>19</sup>. Najprawdopodobniej z tego też względu Młodoturcy (*Jön Türkler*) oraz Komitet Jedności i Postępu (*İttihat ve Terakki Cemiyeti*)<sup>20</sup> stanowili przodującą grupę, która zaczęła podważać zasadność instytucji niewolnictwa w Imperium Osmańskim. Wzorując się na rewolucji francuskiej, przyswoili sobie jej zasady głoszące „Wolność, równość, braterstwo” (*Hürriyet, Musavvat, Uhuuvet*).

Pierwsze formalne wysiłki na rzecz zniesienia niewolnictwa poczyniono za rządów padyszacha Abdülmecita I (1839-1861). Abdülmecita można zaliczyć do największego reformatora wśród sultanów osmańskich, a rewolucyjnym „manifestem z Gülhane” zapoczątkował on w państwie okres reform tanzymatu (1839-1876)<sup>21</sup>. Jedną z decyzji podjętych w czasie tanzymatu było zamknięcie największego targu niewolników w Stambule, co nastąpiło 28 grudnia 1846 r.<sup>22</sup> W rzeczywistości przełomowość dekretu sułtana (*ferman*) pozostała „na papierze”, handel ludźmi rozproszył się bowiem po całej stolicy, czemu towarzyszył wzrost cen niewolników. Należy mieć świadomość, że dekret nakazywał wyłącznie zamknięcie targowiska, a sprzedaż niewolników pozostawała kwestią nieuregulowaną. Dekadę później, tj. na początku 1857 r., wprowadzono ogólny zakaz handlu czarnymi niewolnikami oraz wywozu ludzi z Afryki<sup>23</sup>. Wiązało się to z przyznaniem ludności afrykańskiej praw wolnościowych i swobody osadniczej w Anatolii. Władze planowały wtedy zatrudnić byłych niewolników do robót publicznych, takich jak transport soli, pomimo że nie przeznaczono żadnych środków na ten cel w rocznym budżecie<sup>24</sup>. Padyszach chciał jawić się wśród społeczeństwa jako obrońca uciemnionych, a na bramie swojego pałacu nakazał wyryć, powzięty z hadisu, zapis:

<sup>18</sup> M. Olpak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle...*, s. 124.

<sup>19</sup> S. Filipowska, *Obraz dziewiętnastowiecznego Stambułu w polskiej i tureckiej literaturze wspomnieniowej*, Kraków 2017, s. 220.

<sup>20</sup> Komitet Jedności i Postępu – stowarzyszenie polityczne, które doprowadziło do obalenia sułtana Abdülhamita II w 1909 r. Od tamtego czasu Komitet sprawował rzeczywistą władzę w państwie aż do 1918 r. Komitet Jedności i Postępu był najbardziej wpływową grupą utworzoną przez Młodotureków. Młodoturcy byli przeciwni despotycznemu rządowi Abdülhamita. Domagali się wznowienia – zawieszanej przez 30 lat – działalności parlamentu, który mimo to powinien dalej podlegać administracji sułtana. Nie rozważali wprowadzenia reżimu republikańskiego w Anatolii.

<sup>21</sup> Tanzymat – z języka osmańsko-tureckiego *Tanzimat*, program reform obywatelskich zapoczątkowany edyktem sułtana Abdülmecita w 1839 r., który miał na celu reorganizację i modernizację Imperium Osmańskiego.

<sup>22</sup> H.Y. Erdem, *Osmanlı'da köleliğin sonu...*, s. 148.

<sup>23</sup> B. Konan, *Osmanlı Devleti'nden Erken Cumhuriyet Dönemine Kadın Ticaretinin Engellenmesi Yolunda Yapılan Girişimler*, „Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi” 2021, vol. 70, nr 4, s. 1492.

<sup>24</sup> H.Y. Erdem, *Osmanlı'da köleliğin sonu...*, s. 264.

*Sułtan jest cieniem Allaha na ziemi. Wszyscy uciśnieni uciekają się do Niego*<sup>25</sup>. Choć państwo miało czuwać nad przestrzeganiem nowych praw, sytuacja niewolników, którzy przybyli do Anatolii przed wprowadzeniem dekretu z 1857 r., nie uległa zmianie<sup>26</sup>. Co więcej, należy podkreślić, iż decyzja sułtana była w dużej mierze podyktowana dyplomatycznymi naciskami ze strony Imperium Brytyjskiego oraz powstałego tam ruchu abolicjonistycznego. Abdülmecit podjął decyzję na podstawie poczynionych obserwacji ówczesnych relacji międzynarodowych i dostrzegając postępujący ruch osmańskiego wasala Ahmeta Beja, który zniósł niewolnictwo w regencji Tunisu jeszcze w 1846 r. Jak się później okaże, dekret Abdülmecita wyznaczał dopiero początek ponad stuletniego okresu, w czasie którego władze podejmowały kolejne próby mające na celu rzeczywiste wykorzenienie niewolnictwa. Przełomowym dokumentem miała szansę stać się mowa intronizacyjna (*cülûs hattı*), którą w pierwotnym kształcie planował wygłosić sułtan Abdülhamit II (1876-1909). Mowa ta, przygotowana w znacznej mierze przez wielkiego wezyra Mithata Paszę, stanowiła zapowiedź planowanego programu reform w czasie trwania nowego sułtanatu. Ali Haydar, syn Mithata Paszy, który spisał wspomnienia ojca, podkreśla, że pierwotna wersja projektu mowy intronizacyjnej miała być obietnicą wyzwolenia wszystkich niewolników przy jednoczesnej emancypacji pracowników i eunuchów pałacowych<sup>27</sup>. Ostatecznie obietnica ta nie padła z ust sułtana, gdyż – zdaniem Haydara – Abdülhamit usunął cały paragraf dotyczący kwestii niewolnictwa<sup>28</sup>. Warto nadmienić, że Mithat Pasza był również jednym z autorów ustawy zasadniczej *Kânûn-ı Esâsî* z 23 grudnia 1876 r., która dała początek pierwszej monarchii konstytucyjnej (*Birinci Meşrutiyet*) w państwie osmańskim. niespełna dwa lata później Abdülhamit zawiesił tę konstytucję i wznowił despotyczny reżim, czemu towarzyszyło zesłanie wielkiego wezyra do twierdzy at-Taif na Bliskim Wschodzie. Jak zauważa Şükrü Hanioglu, rządy Abdülhamita cechował „porządek lojalności” (*sadakat düzeni*), który doprowadził do odrodzenia się retoryki niewolnictwa w państwie<sup>29</sup>. Kwestia niewolnictwa powróciła do agendy po raz ostatni w chwili, gdy osmańską scenę polityczną zdominował wspomniany już Komitet Jedności i Postępu (1909-1918). Młodoturcy zainspirowali się po części projektem Mithata Paszy, wyzwolili bowiem wszystkich niewolników byłego sułtana Abdülhamita. Bez komentarza nie można pozostawić także faktu, iż kluczową rolę w wyzwoleniu tamtejszych niewolników odegrał Halit Ziya Uşaklıgil, naczelny sekretarz kancelarii sułtańskiej w latach 1909-1912<sup>30</sup>. Najprawdopodobniej ponadprzeciętne zaangażowanie Uşaklıgila wynikało z faktu, że on sam w dzieciństwie został wychowany przez afrykańską służbę, którą darzył wielkim senty-

<sup>25</sup> B.A. Kotil, *Extraterritorial Slaves: Late Ottoman Paternalism and the International Debate on Slavery*, „The International History Review” 2023, vol. 45, nr 1, s. 66.

<sup>26</sup> M. Akpınar, *Afro-Türkler: Temsiliyet, Gelenek ve Kimlik*, „Folklor/Edebiyat” 2020, vol. 26, nr 1, s. 77.

<sup>27</sup> A. Haydar, *The Life of Midhat Pasha: A Record of His Services, Political Reforms, Banishment, and Judicial Murder*, London 1903, s. 108.

<sup>28</sup> *Tamže*, s. 112.

<sup>29</sup> Ş. Hanioglu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul 1986, s. 57-69.

<sup>30</sup> H.Y. Erdem, *Osmanlı'da köleliğin sonu...*, s. 223.

mentem. Zdaniem jednego z zagranicznych korespondentów prasowych po pierwszych latach władzy Młodo Turków *oczywistym jest, że w Turcji [osmańskiej – D.B.] zapanowała nowa atmosfera, czego dowodem jest dezaprobatą dla morderstwa<sup>31</sup>, niewoli i systemu kastracji<sup>32</sup>*. Na początku XX w. zmianie uległ również sposób postrzegania autorytetu sułtana przez współpracowników i jego poddanych. Świadczy o tym choćby mowa parlamentarna Ahmeta Rıza, jednego z czołowych przedstawicieli Młodo Turków, który sprzeciwiając się pozostałościom dotychczasowego „języka niewolnictwa”, postulował przekształcenie tej mowy w „język polityczny”<sup>33</sup>.

## TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA AFRO-TURKÓW W REPUBLICE TURCJI

Wraz z rzeczywistym przejściem władzy przez Komitet Jedności i Postępu oraz detronizacją sułtana Abdülhamita II w 1909 r. instytucja haremu została uznana częściowo za bezprawną. W wyniku tych politycznych zawirowań eunuchowie pochodzenia afrykańskiego, po 33 latach posługi na rzecz Abdülhamita, stracili pracę i dach nad głową. [...] *odrączeni i wysłmiani przez wszystkich zamieszkali razem w jednym domu, w dzielnicy Üsküdar. Założyli towarzystwo i płacili na jego rzecz składki, które były przeznaczone na pogrzeb kolejnego zmarłego z ich grona<sup>34</sup>*. Charles King podał dodatkowe motywacje, jakimi mieli kierować się eunuchowie, zakładając towarzystwo. Pisał przede wszystkim o chęci poprawy położenia, w jakim się znaleźli, oraz o skuteczniejszej wymianie informacji na temat aktualnych ofert pracy<sup>35</sup>. Towarzystwo Wzajemnej Pomocy Eunuchów (*Haremağaları Teavün Cemiyeti*) z siedzibą na ul. Divanyolu na Eminönü powstało jeszcze w roku 1919<sup>36</sup>. O ile było to jedyne tego typu towarzystwo w Anatolii, o tyle należy mieć świadomość, że zbliżone działania podejmowała również pozostała część osmańskich eunuchów w Kairze oraz w Medynie. Po ogłoszeniu decyzji o likwidacji Imperium Osmańskiego w listopadzie 1922 r. kastraci nadzorujący harem ostatniego sułtana Mehmeta VI podzielili los swoich poprzedników, a niektórzy z nich nawet żebrali na ulicach Stambułu. *W dobie obyczajowej i politycznej rewolucji znaleźli się na*

<sup>31</sup> Nie ulega wątpliwości, że Francis McCullagh sympatyzował z ruchem młodo tureckim, a stwierdzenie użyte przez niego w kwestii morderstw było na wyrost. Zadowolenie społeczne z wolności prasy, którą przywrócono wraz z odrestaurowaniem monarchii konstytucyjnej w 1908 r., było tymczasowe. W tamtym czasie rząd zlecił przeprowadzenie serii morderstw na dziennikarzach krytykujących Komitet Jedności i Postępu. Od miejsca pierwszych zabójstw w Stambule wydarzenia te nazwano „zamaczami na moście Galata”. Szerzej zob. G. Zając, *Smutna ojczyzna i ja smutny... Kregi literackie epoki Abdülhamita II w świetle tureckiej autobiografii*, Kraków 2008, s. 72, 222.

<sup>32</sup> F. McCullagh, *The Fall of Abd-ul-Hamid*, London 1910, s. 197.

<sup>33</sup> B.A. Kotil, *Extraterritorial Slaves...*, s. 72.

<sup>34</sup> G. Zając, *Ciało twoje, kości moje... Rodzina i szkoła epoki Abdülhamita II w świetle tureckiej autobiografii*, Kraków 2013, s. 35.

<sup>35</sup> Ch. King, *O północy w Pera Palace. Narodziny współczesnego Stambułu*, przeł. J. Hunia, Wołowiec 2021, s. 152.

<sup>36</sup> H. Uğur, *Geç Dönem Osmanlı Toplumunda “Afro-Osmanlılar”ı Yeniden Düşünmek*, „Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi” 2023, vol. 21, nr 41, s. 12.

bruku, a wielu z nich popadło w nędzę<sup>37</sup>. W 1939 r. jedynie niespełna 30 eunuchów pozostało w Stambule, a 7 stycznia ówczesnego roku o godzinie 14:00, ubrani w garnitury europejskiego stylu, spotkali się na swoim corocznym kongresie, gdzie podjęli decyzję o zmianie członu „eunuch” zawartego w nazwie na Towarzystwo Wzajemnej Pomocy Starych Weteranów (*Eski Emektarlar Yardım Birliği*). Ta sugestywna zmiana z jednej strony była podyktowana przeprowadzoną w kraju „rewolucją alfabetyczną” (*Harf Devrimi*) w 1928 r. i latynizacją języka tureckiego, a z drugiej strony, jak argumentowali sami członkowie towarzystwa, wynikała z tego, że nie chcieli oni zostać zapamiętani w społeczeństwie jako *eunuchowie w Turcji bez haremu i selamlıku*<sup>38</sup>.

Celem nakreślenia szerszego spektrum zjawiska warto podkreślić, że niektórzy z byłych eunuchów znaleźli zatrudnienie w renomowanych placówkach banku narodowego, spółkach transportu morskiego po Bosforze oraz w administracji monopolu na napoje alkoholowe<sup>39</sup>. Wskutek otrzymanej edukacji pałacowej i wieloletniego stażu pracy w haremie eunuchowie byli prawdziwymi mistrzami etykiety, osobami godnymi zaufania, a co ważne, potrafili posługiwać się wyszukanyim językiem, co stanowiło rzadkość w tamtych czasach. Tahsin Nejat, etiopski eunuch, został nawet nauczycielem literatury w liceum dziewczęcym Erenköy Kız Lisesi, gdzie przepracował aż 30 lat. Nie powinno to dziwić, albowiem w momencie proklamacji Republiki Turcji w 1923 r. wskaźnik analfabetyzmu sięgał blisko 94%. Godna uwagi jest również historia Nadira Ağa, który jako kilkuletnie dziecko sprowadzony do pałacu z wioski Limmu w Abisynii, został obdarzony szczególnym zaufaniem sułtana Abdülhamita. Dostrzegła to choćby Ayşe Osmanoğlu, córka padyszacha. W swoich wspomnieniach o ojcu pisała, że kiedy do pałacu dostarczono pierwszy zamówiony samochód z Paryża, Nadir Ağa był jedyną osobą, którą odważyła się i potrafiła nim jeździć<sup>40</sup>. Pozycja społeczna Nadira Ağa, który wraz z wprowadzeniem ustawy z 1934 r. przyjął nazwisko Açıkalın, była zgoła odmienna od reszty eunuchów, a wskazuje na to fakt, że mógł pozwolić sobie po pierwsze, na wynajmowanie dwupiętrowego pawilonu Ömer Faik Paşa Köşkü przy stacji kolejowej Göztepe oraz po drugie, na przesiadywanie z byłymi dygnitarzami sułtana w kawiarniach na Perze, uchodzących za miejsce spotkań śmietanki towarzyskiej. Przy czym można domniemywać, że początki jego nowego życia również nie należały do łatwych, tymi słowami zalił się bowiem dziennikarzowi: *W pałacu rozkazuj setkom ludzi, stań twarzą w twarz z takim sułtanem jak Abdülhamit, a później staw czoła smarkatej dziewczynie, która mówi ci „Czarny wujku, daj mi dwadzieścia czystych strąków karobu”*<sup>41</sup>. Współcześnie historia życia Nadira Ağa doczekała się częściowej ekranizacji w ramach serialu hi-

<sup>37</sup> Ch. King, *O północy w Pera Palace...*, s. 152.

<sup>38</sup> *Selamlık* był przeciwieństwem haremu, częścią tradycyjnego domu osmańskiego przeznaczoną wyłącznie dla mężczyzn. *Haremağaları Teavün Cemiyetinin kongresi*, „Cumhuriyet” 1939, 8 I, nr 5265, s. 9; S. Güngör, *Şehrin İçinden. Eski Haremağalarının Dünkü Yıllık Kongresinde*, „Cumhuriyet” 1939, 9 I, nr 5266, s. 7.

<sup>39</sup> *Tamže*.

<sup>40</sup> A. Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, İstanbul 1986, s. 93.

<sup>41</sup> Karob – zamiennik kakao. W czasie wojny narodowo-wyzwoleńczej (1918-1923) Nadir Ağa założył własną farmę, a później prowadził sklep spożywczy (*bakkal*) w Stambule. Co więcej, przeszedł on do

storycznego *Payitaht Abdülhamid* (tłum. *Stolica: Abdülhamit*), emitowanego w latach 2017-2021 na stacji państwowej TRT1, a postać eunucha odegrał, urodzony w Izmirze, Afro-Turek Ali Tinaz.

O ile w Imperium Osmańskim opowiadano się za praktyką wielokulturowości, obejmującej założenia fragmentarycznego oraz interakcyjnego pluralizmu, o tyle rząd nowej Republiki Turcji prowadził zdecydowaną politykę „tygla” (*melting pot*), której efektem było stworzenie jednorodnego społeczeństwa ze wspólną kulturą. Wskutek tak prowadzonej polityki uchwalono ustawę o zamknięciu łóż derwiszów w 1925 r., w tym zakazano praktykowania czarów, magii i wróżenia, pod sankcją pozbawienia wolności<sup>42</sup>. Ustawa, stanowiąca jedną z podstaw prawnych do laicyzacji państwa, delegalizowała praktykę kulturową Afro-Turków związaną z obchodami „Święta Cielaka” i „arabskiego wesela”. W rozpowszechnianiu tradycji oraz wierzeń afrykańskich kemalistowski rząd dopatrywał się działań przeczących rozpoczętemu już projektowi modernizacyjnemu. Nieformalną sieć zależności jako namiastkę władztwa tradycyjnego, spajającą społeczność Afro-Turków, postrzegano jako pogłębiającą dysfunkcyjność państwa. Ten rodzaj postawy kemalistów względem mniejszości etnicznych w kraju można określić mianem „pożyczonego kolonializmu” (*borrowed colonialism*), by odwołać się do tezy Selima Deringila<sup>43</sup>. Chciał on zobrazować sposób, w jaki elity przejęły punkt widzenia Zachodu w kontaktach ze współobywatelami pochodzącymi z peryferyjnych prowincji byłego imperium. Jeszcze odważniejszej analizy zjawiska dokonał Ehud R. Toledano, który twierdził, że anatolijskie elity, uczestniczące w tym politycznym przedsięwzięciu, postrzegały Turków pochodzenia afrykańskiego jako *geograficznie peryferyjnych i wewnętrznie zmarginalizowanych*<sup>44</sup>. Jest to prawda, gdyż wizerunek Afrykańczyka wiązano stereotypowo z etykietą ignoranta (*cabil*), a nawet dzikiego (*vahşi*). Z kolei elity miejskie Ankary, Stambułu oraz Izmiru miały stanowić ich kompletne przeciwieństwo, czyli wzorzec nowoczesnych i odcytanych obywateli. Rząd usprawiedliwiał to swoją wrażliwością meliorystyczną. Kierując się melioryzmem, jeszcze w 1925 r. przeprowadzono rewolucję kapelusзовą, która regulowała praktykę dotyczącą noszenia nakrycia głowy zgodnego z normami przyjętymi na Zachodzie<sup>45</sup>. W aktualnej konstytucji Republiki Turcji z 1982 r. ustawa ta stanowi jedno z „praw rewolucyjnych” (*İnkılâp Kanunları*), którego nie można unieważnić nawet ze względu na niezgodność z ustawą zasadniczą. Przy czym okcydentalny kapelusz, w miejsce osmańskiego fezu czy młodotureckiego kołpaku, należy tutaj rozumieć jako jawną ingerencję w ubiór jednostki.

---

historii jako pierwszy w Turcji producent mleka w zamykanych butelkach. M. Süleyman, *Abdülhamid'in en yakın adamı Nadir Ağa. Eski efendisi için neler söylüyor?*, „Yedigün” 1934, 10 X, nr 83, s. 21.

<sup>42</sup> Ceride-i Resmiye, *Tekke ve zaviyelerle türbelerin şeddine ve türbedarlıklar ile bir takım unvanların men ve ilgasına dair kanun*, Kanun nr 677, Ankara, 13 XII 1341 (Miladi 1925), sayı 243, s. 21.

<sup>43</sup> S. Deringil, „They Live in a State of Nomadism and Savagery”: *The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate*, „Comparative Studies in Society and History” 2003, vol. 45, nr 2, s. 338-339.

<sup>44</sup> E.R. Toledano, *As If Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, New Haven, CT 2007, s. 235-237.

<sup>45</sup> Ceride-i Resmiye, *Şapka iktisası hakkında kanun*, Kanun nr 671, Ankara, 22 XII 1341 (Miladi 1925), sayı 230, s. 13.

Roland Barthes trafnie pisał, że zewnętrzny ubiór jest odbiciem wewnętrznego systemu znaków<sup>46</sup>. I tak Afro-Turcy zostali zmuszeni do rezygnacji z noszenia afrykańskich strojów, co w rzeczywistości oznaczało porzucenie swoich tradycji. Co więcej, Afro-Turków uznano za prawowitych obywateli Republiki Turcji dopiero 4 października 1926 r., a więc w dniu, gdy zaczął obowiązywać *Kodeks cywilny (Medenî Kanunu)*, który w dużej mierze oparto na szwajcarskim prawodawstwie. Przy czym w omawianym kontekście kodeks regulował jedynie kwestię przyznawania obywatelstwa na zasadzie prawa krwi<sup>47</sup>, a to poszerzyło niejako katalog obowiązków państwa wobec społeczności pochodzenia afrykańskiego. Mając na względzie, że Republikę Turcji proklamowano 29 października 1923 r., Afro-Turcy przez trzy lata, z prawnego punktu widzenia, byli apatrydami, bezpaństwowcami. Warto dodać, że po podpisaniu umowy o wymianie ludności między Grecją a Turcją w 1923 r. z Krety na zachodnie wybrzeża Anatolii przybyła kolejna – już w czasach republikańskich – zbiorowość ludzi pochodzenia afrykańskiego<sup>48</sup>. Ich położenie było jednak odmienne, zmuszeni bowiem po raz kolejny opuścić miejsce swojego zamieszkania, z czasem utracili tożsamość Afro-Greków na rzecz poczucia przynależności do Afro-Turków. Najprawdopodobniej rząd kemalistowski nie chciał uznać społeczności Afro-Turków za tureckich obywateli przez wzgląd na przeszłe związki ich rodzin z Afryką. Otrzymanie obywatelstwa utrudniała również sytuacja geopolityczna, gdyż na początku lat 20. na kontynencie afrykańskim niepodległe były jedynie Liberia, Etiopia oraz częściowo Egipt i Związek Południowej Afryki jako dominium brytyjskie.

Spoglądający krytycznym okiem na nieodwracalne zmiany zachodzące w tkanice miejskiej, Ahmet Hamdi Tanpınar pisał, że Stambuł między 1908 a 1923 r., czyli w przeciągu zaledwie 15 lat, *całkowicie stracił swoją starą tożsamość. [...] Różnice między rasami, językami, religiami, a nawet kontynentami można było rozpoznać* [wcześniej – D.B.] *na pierwszy rzut oka po odmienności strojów tłumu*<sup>49</sup>. Polityka „tygla” położyła kres wielokulturowości Turcji. Tożsamość utraciło nie tylko miasto, przestrzeń sama w sobie, ale również zamieszkujące je mniejszości etniczne, w tym Turcy pochodzenia afrykańskiego. Afro-Turcy, niegdyś wspólnie zajmujący te same dzielnice miast, w czasach republikańskich zrezygnowali ze swoich kolektywnych przyzwyczajzeń. Postępujący indywidualizm w nowym, lecz początkowo sztucznym, tureckim społeczeństwie Tanpınar literacko porównał do sytuacji, w której *z każdego okna dobiegała melodia innego centrum radiowego*<sup>50</sup>. Radio stanowiło instrument, któremu kemaliści przypisywali dużą rolę edukacyjną. Z jednej strony, podobnie jak szkoła, miało ono wychować od-

<sup>46</sup> R. Barthes, *Système de la Mode*, Paris 2002, s. 4.

<sup>47</sup> O nabyciu przez dziecko obywatelstwa rodziców, a więc obowiązywania zasady *ius sanguinis* w Republice Turcji, mówią wprost art. 259, art. 311 oraz art. 312 Kodeksu cywilnego. Zob. Ceride-i Resmîye, *Türk Kanunu Medenisi*, Kanun nr 743, Ankara, 4 IV 1926, sayı 339, s. 37, 43.

<sup>48</sup> Afrykańczycy zostali sprowadzeni na ziemię współczesnej Grecji jako niewolnicy jeszcze w czasach osmańskich. Afro-Grecy historycznie zamieszkiwali Kretę, a obecnie ich diaspora żyje w wiosce Avato (Beyköyü), położonej 200 km na zachód od Salonik. Wymiana ludności w latach 20. XX w. objęła jedynie Afro-Greków będących muzułmanami. M. Özkan, *Emergence of Afro-Turks in Turkish Politics*, „Turkish Journal of Diaspora Studies” 2021, vol. 1, nr 1, s. 14.

<sup>49</sup> A.H. Tanpınar, *Beş Şehir*, s. 121-122.

<sup>50</sup> *Tamze*, s. 130.

biorców na przykładowych obywateli, a z drugiej strony odpowiadało za dyscyplinowanie polityków, których subtelne różnice w poglądach mogłyby doprowadzić do buntu mas społecznych. Zwłaszcza założone w 1927 r. Radio Ankara (*Ankara Radyosu*), oferując słuchaczom nowoczesną technologię, było zdolne do *wywoływania wyobraźni wykraczającej poza pole widzenia*<sup>51</sup>. W tureckiej urbanistyce próby zrównania miasta doświadczanego z miastem konceptualnym przyniosły skutek odwrotny do zamierzonego, gdyż nasiliły zjawisko gentryfikacji. Objęła ona swoim zasięgiem takie dzielnice, jak Akaretler i Üsküdar w Stambule oraz Karataş i Karantine w İzmirze, czyli te obszary miejskie, które w czasach osmańskich były zamieszkiwane przez Afro-Turków. Napięcie mieszkańców o znacznie wyższym statusie społecznym przyczynił się do eksmisji oraz przeprowadzek Afro-Turków w peryferyjne obszary miejskie. Tam powstawały *gecekond*, czyli osiedla popularne, gdzie wznoszono nielegalnie budynki na działkach bez pozwolenia. Urząd miasta przyznawał prawo do nienaruszalności tych mieszkań, a po latach mieszkańcom *gecekond* wręczano nawet akt własności, pod warunkiem, że postawiono tam potajemnie, w ciągu zaledwie jednej nocy, konstrukcję przypominającą dom. Z kolei Akaretler, ulegając procesowi gentryfikacji, stał się symbolem luksusu i miejscem spotkań liberalnych elit. Podobnie Üsküdar, a w szczególności jego przybrzeżne obszary, klasyfikowany jest współcześnie jako dzielnica mieszkaniowa majątnych, konserwatywnych rodzin<sup>52</sup>. Na tej podstawie można twierdzić, że wiele dzielnic miasta, niekoniecznie mimowolnie, zatraciło swoją afro-turecką tożsamość wynikającą z przeszłości. Zainteresowanie polityków społecznością Afro-Turków wzrosło w momencie, gdy po wyborach z 14 maja 1950 r. większość parlamentarną zdobyła opozycyjna Partia Demokratyczna (*Demokrat Parti* – DP), a urząd premiera objął – prezentujący liberalne poglądy – Adnan Menderes. Dowodów na poparcie tej tezy można doszukiwać się w pierwszym programie wyborczym Partii Demokratycznej z 1946 r. Już w 13. punkcie programu demokracji podnieśli kwestię tego, że ich *partia uważa wszystkich współobywateli za Turków, niezależnie od religii i rasy oraz przyznaje im wszelkie prawa do bycia Turkami*<sup>53</sup>. Dla porównania w programie Republikańskiej Partii Ludowej (*Cumhuriyet Halk Partisi* – CHP), sprawującej niepodzielne rządy w latach 1923-1950, nie użyto podobnych sformułowań. Politycy ci opowiadali się bowiem za wizją monoetnicznego państwa, reprezentującego jedną, wspólną kulturę. Lata 50., gdy największym poparciem społecznym cieszyła się Partia Demokratyczna, można uznać za pewnego rodzaju przełom. To ówczesnie po raz pierwszy utrwalono wizerunek premiera Republiki Turcji z afro-tureckim młodzieńcem<sup>54</sup>. Z jednej strony można wnio-

<sup>51</sup> Rola radia była kluczowa w procesie przymusowej okcydentalizacji, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że państwo uniemożliwiało rozgłoszom radiowym prowadzenie prywatnej i niezależnej działalności aż do 1994 r. M. Ahiska, *Occidentalism in Turkey. Questions of Modernity and National Identity in Turkish Radio Broadcasting*, New York, NY 2010, s. 21, *passim*.

<sup>52</sup> Szerzej zob. M. Şeker, *Mahalle İstanbul*, 6 XII 2017, s. 48, 171, [online] <https://www.istka.org.tr/media/131804/mahalle-%C4%B0stanbul.pdf>, 20 IX 2024.

<sup>53</sup> TBMM Kütüphanesi, *Demokrat Parti Programı*, Ankara 1946, s. 3-4.

<sup>54</sup> *Menderes'in idamının üzerinden 58 yıl geçti*, TRT Haber, 26 V 2015, [online] <https://www.trthaber.com/foto-galeri/menderesin-idamini-uzerinden-58-yil-gecti/22125/sayfa-1.html>, 17 III 2025.

skować, że doradcy Menderesa chcieli w ten sposób ocieplić wizerunek premiera wśród Afro-Turków, postrzeganych jako potencjalnych wyborców, a z drugiej strony świadczy to o dokonującej się zmianie społecznej i większej tolerancji, gdyby bowiem obawiano się reakcji pewnych grup, nie rozpowszechniono by tej fotografii. Potwierdzenie dla pierwszej z tych dwóch tez stanowi choćby działalność gazety „Demokrata İzmir” („Demokrat İzmir”), założonej z polecenia zwolenników Menderesa. Za jej pośrednictwem planowano bowiem zwiększyć poparcie dla Partii Demokratycznej wśród mieszkańców regionu Morza Egejskiego, czyli właśnie tam, gdzie znajdowała się największa diaspora afro-turecka w kraju. Demokraci, dążąc do poprawy sytuacji obywateli, chcieli wykazać, że rządzą lepiej niż ich poprzednicy<sup>55</sup>.

Ważnym krokiem na rzecz zagwarantowania niezwykłych praw Afro-Turkom było ostateczne zniesienie instytucji niewolnictwa w kraju. Z taką inicjatywą wystąpił İsmet İnönü, przewodniczący Republikańskiej Partii Ludowej, który w latach 1961-1965 sprawował urząd premiera. Mógł on liczyć na poparcie parlamentarzystów, gdyż partia, której był przewodniczącym, współtworzyła wówczas koalicję rządową. *Ustawa o zniesieniu niewolnictwa, handlu niewolnikami oraz praktyk i zwyczajów podobnych do niewolniczych* weszła w życie, w momencie jej publikacji w tureckim „Dzienniku Ustaw” (*Resmî Gazete*), dnia 6 stycznia 1964 r.<sup>56</sup> Dla porównania Mauretania jako ostatni kraj zniosła niewolnictwo w 1981 r. Tak więc na tej podstawie można twierdzić, że Republika Turcji stała się jednym z ostatnich państw na świecie, które zakazało tego procederu. Faktycznemu zniesieniu niewolnictwa w Turcji towarzyszyła delegalizacja systemu „adopcji” i „synostwa” oraz praktyki *gulâm*. W tej sytuacji majątne tureckie rodziny zrezygnowały z „adopcji” na rzecz odpłatnego zatrudniania pomocy domowej (*ücretli hizmetçi*), w tym Afro-Turków, często oferując im również zakwaterowanie. Było to na tyle powszechne zjawisko, że zdaniem Zafera Topraka zdecydowana większość zamożnych mieszkańców stambulskich dzielnic Şişli, Nişantaşı i Taksim posiadała własną pomoc domową, kucharkę oraz nianię<sup>57</sup>. Konieczność rezygnacji przez „adoptowanych” Afro-Turków z wypracowanego stylu życia u boku tych rodzin doprowadziła do tego, że podejmując się innych, stosunkowo nowych zawodów, takich jak muzycy jazzowi bądź portierzy hotelowi, zaczęli być bardziej widoczni w społeczeństwie.

Początek studiów postkolonialnych w Turcji wyznaczyły monografia Selima Deringila z 1998 r. oraz – o cztery lata późniejszy – artykuł Ussamy Makdisiego<sup>58</sup>. Przeprowadzone

<sup>55</sup> K.W. Olszowska, *Stosunki turecko-amerykańskie i turecko-sowieckie w latach 1945-1952*, Kraków 2023, s. 412.

<sup>56</sup> *Resmî Gazete, Kölelik, Köle Ticareti, Köleliğe Benzer Uygulama ve Geleneklerin Ortadan Kaldırılmasına dair Ek Sözleşme*, Kanun nr 361, Ankara, 6 I 1964, sayı 11599, s. 1-3. Szerzej zob. D. Broccato, *Afro-Turcy i ich wpływ na kształtowanie się kulturowej tożsamości miast zachodniej Anatolii*, „Perspektywy Kultury” 2025, t. 50, nr 3, [w druku].

<sup>57</sup> Z. Toprak, *Türkiye’de Yeni Hayat. İnkılap ve Travma 1909-1928*, İstanbul 2017, s. 127-128.

<sup>58</sup> S. Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, London–New York, NY 1998. Por. U. Makdisi, *Ottoman Orientalism*, „The American Historical Review” 2002, vol. 107, nr 3, s. 768-796. Deringil uzupełnił, poruszone w monografii, kwestie dotyczące perspektywy postkolonialnej w Turcji w swoim późniejszym artykule z 2003 r. Zob. S. Deringil, *“They Live in a State of Nomadism and Savagery”*..., s. 311-342.

przez nich badania jednoznacznie wykazały, że władza i elita osmańska rozwinęły własną odmianę europejskiego kolonializmu w kontaktach z mieszkańcami zacofanych, peryferyjnych – z punktu widzenia stambulczyka – prowincji państwa. Taki sposób myślenia nazwano wówczas „osmańskim orientalizmem” (*Osmanlı oryantalizmi*). Nawet jeśli turecka perspektywa postkolonialna narodziła się stosunkowo późno, na bezsprzeczne uznanie zasługuje tutaj próba wypracowania nowej metodologii, która uwzględniałaby specyfikę badanego regionu. Dyskusja postkolonialna zyskała na znaczeniu w 2005 r., gdy Mustafa Olpak, Afro-Turek trudniący się obróbką marmuru w Ayvalıku, wydał książkę pt. *Köle Kıtısından İnsan Biyografileri Kenya – Girit – İstanbul* (tj. *Biografie ludzkich niewolników z wybrzeża Kenii, z Krety i ze Stambułu*), w której przybliżył czytelnikom historię swojej rodziny oraz poruszył temat kolonialnych następstw<sup>59</sup>. Olpak, podkreślając kenijskie korzenie, w tym osobiste związki z ludem Kikujów, obalił dominujący w nauce mit, jakoby pochodzenie afrykańskich niewolników przymusowo osiedlonych w Anatolii ograniczało się terytorialnie jedynie do Rogu Afryki. Sukces tej publikacji zaowocował sfinansowaniem, a następnie wyemitowaniem przez stację rządową TRT Belgesel w 2006 r. filmu dokumentalnego o Afro-Turkach pt. *Arap kıızı camdan bakıyor* (tłum. *Arabska dziewczyna wygląda przez okno*)<sup>60</sup>. Rok emisji filmu czasowo zbiegł się z założeniem Stowarzyszenia Pomocy i Solidarności Afrykańskiej Kultury (*Afrikalılar Dayanışma, Kültür ve Yardımlaşma Derneği*) w Ayvalıku. Zdaniem Olpaka, biorącego udział w tym wydarzeniu, do Ayvalıku przybyły wówczas trzy autokary pełne Afro-Turków, co było pierwszym tak licznym spotkaniem tej zbiorowości od momentu wprowadzenia zakazu obchodzenia afro-tureckich świąt w roku 1925<sup>61</sup>.

Współcześnie – za sprawą prężnej działalności Stowarzyszenia Pomocy i Solidarności Afrykańskiej Kultury – przedstawiciele Afro-Turków podejmują działania zmierzające do promowania swojej tożsamości oraz realizacji przysługujących jej praw. Dość powiedzieć, że organizują wystawy fotograficzne, których przekaz jest próbą dotarcia do szerszej publiczności oraz podkreślenia obecności Afro-Turków w przestrzeni miejskiej. Corocznie 3 października – w rocznicę śmierci Mustafy Olpaka (1953-2016) – wspominają założyciela stowarzyszenia, co stanowi sposób na docenienie jego wkładu w popularyzację ich zbiorowej tożsamości kulturowej. Orhan Çetinbilek – urodzony w İzmirze Afro-Turek, prawnik i członek wspomnianego stowarzyszenia – realizuje się jako pisarz, a w powieściach wzywa do całkowitego wyzbycia się pozostałości niewolnictwa, rasizmu oraz stygmatyzacji „innych”. Bierze również czynny udział w tureckim życiu politycznym, co zademonstrował swoim poparciem, którego udzielił – w minionych wyborach – opozycyjnej partii CHP. Aktywność społeczna Afro-Turków pokazuje, w jaki sposób stosunkowo nieliczna<sup>62</sup>, lecz dobrze zintegrowana z resztą społeczeństwa mniejszość wyraża swoją tożsamość w największych miastach Turcji.

<sup>59</sup> M. Olpak, *Köle Kıtısından İnsan Biyografileri Kenya – Girit – İstanbul*, İstanbul 2005.

<sup>60</sup> W oryginale: *Yağmur yağıyor, seller akıyor, Arap kıızı camdan bakıyor*. Na fali dyskursu postkolonialnego rymowaną uznano za stygmatyzującą diasporę afro-turecką.

<sup>61</sup> M. Olpak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle...*, s. 136.

<sup>62</sup> Niemożliwe jest przedstawienie precyzyjnych danych na temat liczebności Afro-Turków z uwagi na fakt, że w rejestrach państwowych widnieją oni jako Turcy – muzułmanie. Wprawdzie jeszcze w latach

Wzrost zauważalności Afro-Turków w przestrzeni miejskiej, jak również zaakceptowanie ich odrębnej tożsamości etnicznej przez – pozostającą u władzy od 2002 r. – Partię Sprawiedliwości i Rozwoju (*Adalet ve Kalkınma Partisi* – AK Parti) należy bezpośrednio wiązać z asertywną polityką zagraniczną Ankary wobec Afryki. Mehmet Özkan wykazał, że rząd pozytywnie ocenił wysiłki Afro-Turków na rzecz promowania kultury oraz nagłośnienia swoich doświadczeń kolonialnych poza granicami własnej społeczności, upatrywał w tym bowiem możliwość zwiększenia tureckiej aktywności politycznej na kontynencie afrykańskim<sup>63</sup>. Był to także ważny element polityki neoosmanizmu. Odwołania władz do czasów świetności Imperium Osmańskiego wymusiły na nich konieczność zaakceptowania wielokulturowego charakteru państwa. W tym kontekście symbolicznego wymiaru nabrało ogłoszenie roku 2005 „Rokiem Afryki” (*Afrika Yılı*) w Turcji oraz późniejsze wznowienie przez Ministerstwo Kultury i Turystyki obchodów „Święta Cielaka” w İzmirze. Polityczne działania związane z uwidocznieniem wcześniej marginalizowanej oraz ignorowanej społeczności można uznać za początek procesu odrodzenia kulturowego Afro-Turków oraz sposób na wyrażenie dezaprobaty dla rasizmu codziennego w tureckiej przestrzeni miejskiej. I tak z inicjatywy pierwszej damy Emine Erdoğan otworzono w 2016 r. Afrykański Rynek Rękodzieła i Dom Kultury (*Afrika El Sanatları Pazarı ve Kültür Evi*) w historycznej dzielnicy Hamamönü w Ankarze. Jak przyznała, *obecnie to miejsce stara się być głosem Afryki w Turcji*<sup>64</sup>. Projekt nie ogranicza się do popularyzacji afrykańskiej kultury w Anatolii, ale również potępia wyzysk, przyznając kobietom uczciwe wynagrodzenie oraz fundując nowe miejsca pracy.

W ostatnim czasie kwestia obecności Afro-Turków w miastach pozostaje aktualna nie tylko za sprawą członków AK Parti, lecz również dzięki politykom opozycji związanym z Republikańską Partią Ludową. Ekrem İmamoğlu, od 2019 r. burmistrz Stambułu z ramienia CHP, na obchodach 23 kwietnia 2024 r. z okazji Święta Suwerenności Narodowej i Dnia Dziecka (*Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı*), pojawił się w towarzystwie ośmioletniego Afro-Turka Efe Ercana<sup>65</sup>. Można domniemywać, że obecność

---

80. XX w. brytyjski antropolog Peter Alford Andrews przeprowadził pierwsze kompleksowe badania na temat 47 grup etnicznych w Turcji, jednakże nie uwzględnił on w nich Afro-Turków. Andrews konkretnie wspominał jedynie o Sudańczykach zamieszkujących Turcję, których można by uznać za jedną z podgrup Afro-Turków. Według jego badań Turcję zamieszkiwało wówczas w przybliżeniu 5 tys. Sudańczyków. Zob. P.A. Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden 1989, s. 108. Współcześnie według szacunków państwowej agencji informacyjnej Anadolu Ajansı diasporę tworzy 25 tys. Afro-Turków. Przy czym, zdaniem BBC News, można mówić nawet o 100 tys. przedstawicieli tej mniejszości etniczno-kulturowej.

<sup>63</sup> M. Özkan, *Emergence of Afro-Turks...*, s. 9-10.

<sup>64</sup> Y.N. Gündoğmuş, *Emine Erdoğan, 'Afrika Seyahatlerim' kitabının tanıtımını BM'de 'First Lady'lere yapacak*, Anadolu Ajansı, 19 IX 2021, [online] <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/emine-erdogan-afrika-seyahatlerim-kitabinin-taniti-mini-bmde-first-ladylere-yapacak/2368622>, 27 IX 2024.

<sup>65</sup> O. Erkan, *Özel Röportaj. 23 Nisan'ın "siyahi çocuğu" Efe'nin babası: "Ben Belçika'da Türk göçmendim, annem Arnavut göçmeni, eşim Gineli. Oğlum evde İstiklal Marşı çalınca bizi ayağa kaldırıyor"*, Serbestiyet, 2 V 2024, [online] <https://serbestiyet.com/featured/ozel-roportaj-23-nisanin-siyahi-cocugu-efenin-babasi-ben-belcikada-turk-gocmendim-annem-arnavut-gocmeni-esim-gineli-oglum-evde-istiklal-marshi-cal-lal-marsi-cal-165481/>, 27 IX 2024.

dziecka u boku burmistrza miała ocieplić jego wizerunek polityczny, a nie bez znaczenia pozostaje tutaj kwestia liczebności diaspory afro-tureckiej w Stambule, którą szacuje się na kilkadziesiąt tysięcy. Media zaczęły wówczas przedstawiać Efe Ercana jako patriotę, który mimo tak młodego wieku oraz odmiennego koloru skóry, swoją obecnością udowodnił przywiązanie do ojczyzny. W Dniu Pamięci Atatürka, Młodzieży i Sportu (*Atatürk'ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramı* – 19 maja), a także w Dniu Zwycięstwa (*Zafer Bayramı* – 30 sierpnia) ośmioletni Efe ponownie towarzyszył burmistrzowi. Chłopiec – trzymając w dłoni turecką flagę z wizerunkiem Mustafy Kemala – oddał hołd założycielowi i pierwszemu prezydentowi Republiki Turcji.

## PODSUMOWANIE

Tożsamość kulturowa Turków pochodzenia afrykańskiego obarczona jest traumatycznym charakterem doświadczenia kolonialnego oraz paternalistycznymi zależnościami narzuconymi przez dominujący reżim reprezentacji. Wieloetniczny i wieloreligijny charakter osmańskich miast portowych, Stambułu oraz İzmiru, doprowadził do samostanowienia mikroświatów kulturowych. W państwie osmańskim społeczności nie były „przykryte pokrywką”, hermetycznie zamknięte, a wskutek interakcji z mieszkańcami wyznającymi odmienny system wartości tożsamości ulegały systematycznym przekształceniom. Tożsamości kulturowe są niestabilnymi punktami identyfikacji, gdyż powstają w określonych dyskursach historii oraz kultury<sup>66</sup>. Afro-Turcy wyobrażali siebie jako część grupy, którą zbliżył do siebie konstrukt historyczny (związki z kontynentem afrykańskim i brzemień kolonializmu), wspólne obyczaje, wierzenia, aż wreszcie to, co najbardziej zewnętrzne, czyli odmienny kolor skóry. Po otrzymaniu praw wolnościowych i swobody osadniczej Afro-Turcy zaczęli tworzyć sieci solidarności i wsparcia. Początkowo osiedlali się w tych samych częściach miasta, co dodatkowo podkreślało ich identyfikację społeczną. Niewidoczność Afro-Turków w przestrzeni miejskiej wynikała z tego, że znacząca część ich wspólnoty – pod osłoną „adopcji” jako zawołowanej kontynuacji niewolnictwa – pracowała w domach klasy wyższej i średniej. Wpływ na tożsamość kulturową Afro-Turków wywierała polityka państwa, a stało się to szczególnie widocznie w chwili proklamacji Republiki Turcji. Ówczesnie *wszystko, co dotyczyło tożsamości etnicznej, poza tureckością, było ignorowane i nieuznawane przez państwo*<sup>67</sup>. Wprowadzenie systemu wielopartyjnego, a zwłaszcza dojście do władzy Partii Demokratycznej w 1950 r. wiązało się ze zmianą dotychczasowej retoryki politycznej. Liberalowie promowali wówczas dialog międzykulturowy oraz większą tolerancję wobec Afro-Turków, co miało poskutkować ich większą integracją ze społeczeństwem tureckim. Niewolnictwo oraz inne formy zniewolenia – jak praktyka „adopcji” – zostały zniesione w 1964 r., co czyni Turcję jednym z ostatnich państw na świecie, które zakazało tego procederu. Począwszy od 2005 r., czyli od momentu sym-

<sup>66</sup> S. Hall, *Cultural Identity and Diaspora...*, s. 226.

<sup>67</sup> M. Özkan, *Emergence of Afro-Turks...*, s. 8.

bolicznego zwrotu w polityce zagranicznej Ankary ku Afryce, Partia Sprawiedliwości i Rozwoju oraz Republikańska Partia Ludowa zaczęły odwoływać się do Afro-Turków jak do części swojego elektoratu wyborczego. Mimo że współcześnie Afro-Turcy nadal spotykają się z jednostkowymi przypadkami rasizmu codziennego, niezaprzeczalnie rośnie ogólna świadomość społeczna na temat ich praw do zamieszkiwania Turcji. Już na początku XX w. mawiano, że *Etiopczycy i kurczątka to najmilsze stworzenia na świecie*<sup>68</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

### Materiały źródłowe

- Adivar H.E., *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul 1985.
- Haydar A., *The Life of Midhat Pasha: A Record of His Services, Political Reforms, Banishment, and Judicial Murder*, London 1903.
- Koçu R.E., *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1958.
- McCullagh F., *The Fall of Abd-ul-Hamid*, London 1910.
- Olpak M., *Köle Kıyısından İnsan Biyografileri Kenya – Girit – İstanbul*, İstanbul 2005.
- Osmanoğlu A., *Babam Sultan Abdülhamid*, İstanbul 1986.
- Tanpınar A.H., *Beş Şehir*, İstanbul 2017.

### Prasa

- Güngör S., *Şehrin İçinden. Eski Haremağalarının Dükkü Yıllık Kongresinde*, „Cumhuriyet” 1939, 9 I, nr 5266.
- Haremağaları Teavün Cemiyetinin kongresi*, „Cumhuriyet” 1939, 8 I, nr 5265.
- Süleyman M., *Abdülhamid’in en yakın adamı Nadir Ağa. Eski efendisi için neler söylüyor?*, „Yedigün” 1934, 10 X, nr 83.

### Dokumenty

- Ceride-i Resmîye, *Şapka iktisası hakkında kanun*, Kanun nr 671, Ankara, 22 XII 1341 (Miladi 1925), sayı 230.
- Ceride-i Resmîye, *Tekke ve zaviyelerle türbelerin şeddine ve türbedarlıklar ile bir takım unvanların men ve ilgasına dair kanun*, Kanun nr 677, Ankara, 13 XII 1341 (Miladi 1925), sayı 243.
- Ceride-i Resmîye, *Türk Kanunu Medenisi*, Kanun nr 743, Ankara, 4 IV 1926, sayı 339.
- Resmî Gazete, *Kölelik, Köle Ticareti, Köleliğe Benzer Uygulama ve Geleneklerin Ortadan Kaldırılmasına dair Ek Sözleşme*, Kanun nr 361, Ankara, 6 I 1964, sayı 11599.
- TBMM Kütüphanesi, *Demokrat Parti Programı*, Ankara 1946.

### Opracowania

- Menderes’in idamının üzerinden 58 yıl geçti*, TRT Haber, 26 V 2015, [online] <https://www.trthaber.com/foto-galeri/menderesin-idaminin-uzerinden-58-yil-gecti/22125/sayfa-1.html>.

<sup>68</sup> H.E. Adivar, *Mor Salkımlı Ev...*, s. 89.

- Ahiska M., *Occidentalism in Turkey. Questions of Modernity and National Identity in Turkish Radio Broadcasting*, New York, NY 2010, <https://doi.org/10.5040/9780755610174>.
- Akkaya M., *Osmanlı Dönemi Batı Anadolu'da Tarımsal İşgücünde Kullanılan Köleler*, [w:] *Osmanlı Devleti'nde Kölelik: Ticaret, Esaret, Yaşam*, red. Z. Güneş Yağcı, F. Yaşa, D. İnan, İstanbul 2017.
- Akpınar M., *Afro-Türkler: Temsiliyet, Gelenek ve Kimlik*, „Folklor/Edebiyat” 2020, vol. 26, nr 1, <https://doi.org/10.22559/folklor.1163>.
- Andrews P.A., *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden 1989.
- Aydın C., *Between Reverse Orientalism and the Global Left: Islamic Critiques of the West in Modern Turkey*, „Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East” 2006, vol. 26, nr 3, <https://doi.org/10.1215/1089201x-2006-025>.
- Barthes R., *Système de la Mode*, Paris 2002.
- Broccato D., *Afro-Turcy i ich wpływ na kształtowanie się kulturowej tożsamości miast zachodniej Anatolii*, „Perspektywy Kultury” 2025, t. 50, nr 3, [w druku].
- Deringil S., *“They Live in a State of Nomadism and Savagery”: The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate*, „Comparative Studies in Society and History” 2003, vol. 45, nr 2.
- Deringil S., *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, London–New York, NY 1998.
- Erdem H.Y., *Osmanlı'da köleliğin sonu 1800-1909*, İstanbul 2023.
- Erkan O., *Özel Röportaj. 23 Nisan'ın “siyahi çocuğu” Efe'nin babası: “Ben Belçika'da Türk göçmenim, annem Arnavut göçmeni, eşim Gineli. Oğlum evde İstiklal Marşı çalınca bizi ayağa kaldırıyor*”, Serbestiyet, 2 V 2024, [online] <https://serbestiyet.com/featured/ozel-roportaj-23-nisanin-siyahi-cocugu-efenin-babasi-ben-belcikada-turk-gocmendim-annem-arnavut-gocmeni-esim-gineli-oglum-evde-isti-klal-marsi-cal-165481/>.
- Filipowska S., *Obraz dziewiętnastowiecznego Stambułu w polskiej i tureckiej literaturze wspomnieniowej*, Kraków 2017.
- Gündoğmuş Y.N., *Emine Erdoğan, 'Afrika Seyahatlerim' kitabının tanıtımını BM'de 'First Lady'lere yapacak*, Anadolu Ajansı, 19 IX 2021, [online] <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/emine-erdogan-afrika-seyahatlerim-kitabinin-taniti-mini-bmde-first-ladylere-yapacak/2368622>.
- Hall S., *Cultural Identity and Diaspora*, [w:] *Identity: Community, Culture, Difference*, red. J. Rutherford, London 1990.
- Hanioglu Ş., *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul 1986.
- Kafadar C., *İki Cihan Âresinde. Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 2010.
- Kayacan G., Karaer M., *Sessiz Bir Geçmişten Sesler. Afrika Kökenli 'Türk' Olmanın Dünü ve Bugünü*, İzmir 2008.
- King Ch., *O północy w Pera Palace. Narodziny współczesnego Stambułu*, przeł. J. Hunia, Włocławek 2021.
- Kłosowicz R., Mormul J., *Erytrea i jej wpływ na sytuację polityczną w Rogu Afryki*, Kraków 2018.
- Konan B., *Osmanlı Devleti'nden Erken Cumhuriyet Dönemine Kadın Ticaretinin Engellenmesi Yolunda Yapılan Girişimler*, „Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi” 2021, vol. 70, nr 4, <https://doi.org/10.33629/auhfd.1016522>.

- Kotil B.A., *Extraterritorial Slaves: Late Ottoman Paternalism and the International Debate on Slavery*, „The International History Review” 2023, vol. 45, nr 1, <https://doi.org/10.1080/07075332.2022.2118806>.
- Makdisi U., *Ottoman Orientalism*, „The American Historical Review” 2002, vol. 107, nr 3, <https://doi.org/10.1086/532495>.
- Nagata Y., *Studies on the Social and Economic History of the Ottoman Empire*, İzmir 1995.
- Olupak M., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Köle, Türkiye Cumhuriyeti'nde Evlatlık: Afro-Türkler*, „Ankara Üniversitesi SBF Dergisi” 2013, vol. 68, nr 1, [https://doi.org/10.1501/SBFder\\_0000002275](https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002275).
- Olszowska K.W., *Stosunki turecko-amerykańskie i turecko-sowieckie w latach 1945-1952*, Kraków 2023, <https://doi.org/10.4467/K7489.17/23.23.17914>.
- Orhonlu C., *Habeş eyaleti. Osmanlı İmparatorluğu'nun güney siyaseti*, Ankara 1996.
- Özkan M., *Emergence of Afro-Turks in Turkish Politics*, „Turkish Journal of Diaspora Studies” 2021, vol. 1, nr 1, <https://doi.org/10.52241/TJDS.2021.0002>.
- Şeker M., *Mahalle İstanbul*, 6 XII 2017, [online] <https://www.istka.org.tr/media/131804/mahalle-%C4%B0istanbul.pdf>.
- Toledano E.R., *As If Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, New Haven, CT 2007.
- Toprak Z., *Türkiye'de Yeni Hayat. İnkılap ve Travma 1909-1928*, İstanbul 2017.
- Uğur H., *Geç Dönem Osmanlı Toplumunda “Afro-Osmanlılar”ı Yeniden Düşünmek*, „Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi” 2023, vol. 21, nr 41, <https://doi.org/10.55842/talid.1379309>.
- Yurdakul İ., *II. Abdülhamid ve Habeşistan İmparatorunun Hediyeleri*, [w:] *Hediye Kitabı*, red. E.G. Naskali, A. Koç, İstanbul 2007.
- Zajac G., *Ciało twoje, kości moje... Rodzina i szkoła epoki Abdülhamita II w świetle tureckiej autobiografii*, Kraków 2013.
- Zajac G., *Smutna ojczyzna i ja smutny... Kręgi literackie epoki Abdülhamita II w świetle tureckiej autobiografii*, Kraków 2008.

---

**Daniel BROCCATO** – turkolog, doktorant w Katedrze Stosunków Międzynarodowych i Polityki Zagranicznej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Badacz wizytujący na Uniwersytecie Boğaziçi, Uniwersytecie Stambulskim oraz Uniwersytecie Marmara. Wykładał gościnnie na Uniwersytecie Gaziosmanpaşa w Tokacie. Laureat stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego RP za znaczące osiągnięcia naukowe. Stypendysta programu Young Researchers Grant w ramach sieci Utrecht Network. Członek Jagiellońskiego Centrum Badań Afrykanistycznych. Bada historię późnego Imperium Osmańskiego i Republiki Turcji (ze szczególnym uwzględnieniem okresu jednopartyjnego 1923-1946). Temat jego dysertacji doktorskiej dotyczy tożsamości kulturowej Turków pochodzenia afrykańskiego (Afro-Turków) w miastach zachodniej Anatolii.