

KLAUDIA WILK-MHAGAMA¹

DEKOLONIALNA TOŻSAMOŚĆ POLITYCZNA Z PERSPEKTYWY WSPÓŁCZESNYCH INTELEKTUALISTÓW AFRYKAŃSKICH

Słowa kluczowe: dekolonizacja, dekolonialność, tożsamość polityczna, myśl afrykańska

WSTĘP

Proces dekolonizacji w Afryce Subsaharyjskiej cechował się złożoną strukturą, której analiza wymaga uwzględnienia nie tylko przyczyn i dynamiki, ale także wskazania przynajmniej dwóch kluczowych obszarów jego koncentracji. Pierwszy z nich odnosi się do historycznego kontekstu momentu wycofania się europejskich mocarstw z regionu i obejmuje takie elementy jak przyczyny, przebieg, czas, planowanie oraz tempo tego procesu. Można zauważyć, że ten proces był postrzegany w sposób zbliżony do poglądów pierwszego pokolenia afrykanistów, w tym Dike'a, Ade Ajayiego oraz Bethwella Ogota, którzy twierdzili, że trwający około 75 lat kolonializm miał ograniczone znaczenie w kontekście długiej historii Afryki i nie wywarł istotnego wpływu na rozwój myśli politycznej kontynentu; przyczynił się jednakże do rozwoju koncepcji panafryzmu i *negritude*, które miały na celu zjednoczenie ludów kontynentu w dążeniu do niepodległości (Oludemi 2022, 41). Niemniej jednak pojawili się krytycy tego podejścia, którzy twierdzą, że zniekształca ono rzeczywistość przez pomijanie wpływu wcześniejszych kontaktów europejsko-afrykańskich, takich jak handel niewolnikami i ewangelizacja (Ekeh 1978, 46). W tym kontekście argument Oludemi

¹ Uniwersytet Jagielloński, ORCID: 0009-0006-8818-7325, klaudia.wilk-mhagama@uj.edu.pl.

dotyczący formowania się „afrykańskiej myśli politycznej” jako reakcji na kolonializm staje się uzasadniony (Oludemi 2022, 46). Warto zatem zwrócić uwagę na afrykańską myśl polityczną, która jest głęboko osadzona w dziedzictwie oraz kulturze afrykańskiej, a także na tę, która powstała jako reakcja na kolonializm i antykolonialne dążenia afrykańskich elit.

W okresie uzyskiwania niepodległości przez państwa afrykańskie myślenie polityczne koncentrowało się na dwóch głównych zagrożeniach, jakie dotykały nowo tworzące się państwa: kolonializmie i rasizmie, które pozbawiały mieszkańców podstawowych praw. Było także odpowiedzią na negację istnienia jakiegokolwiek rdzennej afrykańskiej tradycji filozoficznej przed przybyciem europejskiego kolonializmu (Fortes i Evans-Pritchard 1940). Na podstawie powyższego istotne jest wyjaśnienie kluczowych pojęć ukutych przez Juliet Thondhlanę i Evelyn Chiyevu Garwe (2021, 4), ze szczególnym uwzględnieniem kolonialności oraz działań mających na celu jej przeciwdziałanie. Kolonializm definiowany jest jako sytuacja, w której społeczność lub naród traci swoją suwerenność polityczną i ekonomiczną na rzecz innego narodu, osiągając stan, w którym ów naród kontroluje wszystkie aspekty życia danego społeczeństwa. Kolonialność natomiast odnosi się do kontynuacji narzucania epistemicznej, geograficznej i psychologicznej dominacji, która istnieje poza bezpośrednim doświadczeniem kolonializmu. Dekolonialność z kolei to proces identyfikacji, ujawniania i demontażu sił, które podtrzymują asymetryczny porządek światowy, w dążeniu do budowy przyszłości opartej na inkluzyjności. W tak zarysowanych ramach wyłania nam się jeszcze pojęcie tożsamości, które na przestrzeni lat obrało znakomitą ilość koncepcji teoretycznych, poczynawszy od klasycznych koncepcji socjologicznych, wysuwających tezę o współzależności i wzajemnym warunkowaniu się, jakie występują między jednostką a społeczeństwem², aż po współczesne interpretacje, uwzględniające dynamikę procesów globalizacyjnych, technologicznych oraz złożoność relacji kulturowych.

Początkowo tożsamość była analizowana w kontekście stabilnych struktur społecznych, w których jednostka definiowała siebie poprzez przynależność do grupy i poprzez normy społeczne (Durkheim 2021). Z biegiem lat, wraz z rozwojem teorii postmodernistycznych oraz badań nad zmiennością kulturową, zaczęto dostrzegać, że tożsamość nie jest stałym elementem, lecz procesem – płynnym, negocjowalnym, zależnym od kontekstu

² Autorka odnosi się tutaj do koncepcji uznania i dialektyki Hegla, na podstawie jego dzieła *Fenomenologia ducha*, opublikowanego w 1807 r. Zob. Hegel (2023).

historycznego, społecznego i indywidualnych doświadczeń. W kontekście tożsamości politycznej myśli dekolonialnej najbardziej adekwatne wydają się poglądy Frantza Fanona. Jego pisma, szczególnie *Czarna skóra, białe maski* i *Wyklęty lud ziemi*, są kluczowe w analizowaniu politycznej tożsamości w dobie dekolonizacji. Fanon badał, jak proces kolonizacji wpłynął na psychikę i poczucie wartości kolonizowanych narodów, a także jak odzyskanie autonomii zmienia się w narzędzie do kształtowania politycznej tożsamości³. Pomimo że Frantz Fanon jest kluczową postacią wśród autorów literatury dekolonialnej, to główny obszar jego badań dotyczy psychologicznych i społecznych skutków kolonializmu, a także polityki rewolucyjnej. Tymczasem analiza dekolonialnej tożsamości politycznej wymaga uwzględnienia intelektualistów, którzy w swojej refleksji badawczej podejmowali temat skutków kolonializmu dla struktur społecznych, politycznych i kulturowych Afryki. Dlatego też w niniejszym artykule zaprezentuję refleksje oraz analizy trzech uczonych: Claude'a Akego, Mahmooda Mamdaniego oraz Alego Mazruiego, którzy znacząco przyczynili się do rozwoju myśli i strategii politycznych zmierzających do zrozumienia wyzwań, przed którymi stoi kontynent afrykański w kontekście globalnym.

Claude Ake, jako jeden z czołowych afrykańskich teoretyków politycznych, stworzył koncepcję „dojrzałej kultury politycznej”, krytykując kolonialne struktury państwowe i dostarczając istotnych narzędzi do analizy dekolonialnej tożsamości politycznej. Podkreślał konieczność budowania afrykańskiej tożsamości politycznej na podstawie lokalnych tradycji, a nie narzuconych modeli zachodnich. Z kolei Ali Mazrui przedstawił rozbudowaną koncepcję „potrójnego dziedzictwa” (afrykańskiego, islamskiego i zachodniego), która stanowi kluczowe podejście w analizie afrykańskiej tożsamości politycznej, ukazujące, w jaki sposób różne tradycje i wpływy kulturowe kształtowały afrykańską politykę oraz tożsamość. Jego analiza historyczna i filozoficzna uświadamia wielowymiarowość i dynamizm afrykańskiej tożsamości politycznej oraz wpływ kolonializmu na jej rozwój.

³ Chociaż Frantz Fanon jest niewątpliwie jednym z kluczowych myślicieli w analizie tożsamości politycznej w kontekście dekolonizacji, jego koncepcje, w tym te przedstawione w *Czarnej skórze, białych maskach* i *Wyklętym ludzie ziemi*, zostały już szeroko omówione w literaturze polskiej. Z uwagi na ich rozpoznawalność i wysoki stopień opracowania w polskim dyskursie akademickim, w niniejszym artykule zdecydowałam się na odejście od szczegółowej analizy myśli Fanona, a skoncentrowanie się na mniej eksplorowanych teoriach i ich wkładzie w rozumienie politycznej tożsamości w kontekście dekolonizacji oraz współczesnych wyzwań globalnych. Zob. Fanon (2020; 2025).

Mahmood Mamdani natomiast zwraca uwagę na sposób, w jaki kolonializm utrwalił binarne podziały między obywatelami a poddanymi, a także na konieczność dekonstrukcji tego modelu w ramach dekolonizacji polityki. Jego podejście pozwala na głębszą analizę mechanizmów wykluczenia oraz odbudowy tożsamości politycznej w postkolonialnym kontekście. Wszyscy trzej myśliciele koncentrują się na systemach politycznych i mechanizmach rządzenia w Afryce po kolonializmie; stosują analizy politologiczne i historyczne dotyczące struktur władzy, państwowości i tożsamości politycznej.

Ponieważ w polskich badaniach nad myślą afrykańską brakuje opracowań dotyczących Akego, Mamdaniego i Mazruiego, niniejszy artykuł jest próbą uzupełnienia tej luki – przedstawia analizę dorobku intelektualistów, którzy – choć mniej znani – mają istotne znaczenie dla zrozumienia politycznych konsekwencji dekolonizacji.

W niniejszym artykule postawiono następujące pytania badawcze:

1. W jaki sposób Claude Ake, Mahmood Mamdani i Ali Mazrui definiują afrykańską tożsamość polityczną w kontekście dekolonialnym?
2. Jakie elementy ich teorii wpływają na reinterpretację afrykańskiej tożsamości politycznej? oraz
3. Jakie różnice występują w podejściu tych trzech intelektualistów względem tożsamości politycznej, a jakie elementy ich myśli się uzupełniają?

W celu znalezienia odpowiedzi na tak nakreślony obszar badawczy wykorzystana zostanie analiza treści pozwalająca na systematyczne wyodrębnienie istotnych wątków i koncepcji oraz ich interpretację w odniesieniu do afrykańskiej myśli politycznej. Ponieważ wybrane teorie osadzone są w szerszym kontekście kolonialnym i postkolonialnym, zastosowano również krytyczną analizę dyskursu, by zbadać, w jaki sposób te myśli polityczne konstruują narrację o dekolonialnej tożsamości. Ze względu na ograniczenia objętościowe oraz konieczność zachowania klarowności argumentacji w artykule skoncentrowano się na kluczowych tekstach dotyczących dekolonialnej tożsamości politycznej, zamiast przywoływać całościowy dorobek każdego badacza. Taki wybór pozwala na bardziej systematyczne i pogłębione ujęcie tematu.

CLAUDE AKE I KWESTIA POLITYCZNEJ INTEGRACJI

Claude Ake był jednym z najbardziej wpływowych myślicieli politycznych w Afryce, a jego prace koncentrowały się na kilku kluczowych obszarach.

W kontekście dekolonialnej koncepcji Ake analizował wpływ kolonializmu na nowe państwa afrykańskie, podkreślając, jak kolonialna przeszłość wpłynęła na ich polityczną stabilność i jedność. Ake, choć znany głównie z analiz politycznych i teorii rozwoju w Afryce, w swoich pracach odnosił się również do pojęcia tożsamości, szczególnie w nawiązaniu do budowania narodu i integracji politycznej. W jego koncepcjach często uwypuklany jest fakt, że tożsamość w Afryce jest kształtowana przez doświadczenia kolonializmu, dekolonizacji oraz lokalne uwarunkowania kulturowe i społeczne (Ake 1967). W przypadku doświadczenia kolonializmu Ake argumentował, że kolonialne potęgi siłą wprowadziły sztuczne granice państwowe, będące wynikiem arbitralnych decyzji, często podejmowanych bez uwzględnienia istniejących podziałów etnicznych, językowych czy kulturowych. Fragmentaryzacja tożsamości narodowej wynikała więc z narzuconych struktur władzy, które były obce lokalnym społecznościom. Zmieniony układ granic dzielił wspólnoty, które wcześniej funkcjonowały jako jedność, oraz zmuszały do koegzystencji grup o odmiennych interesach; prowadziło to do konfliktów, które często trwały nawet po uzyskaniu niepodległości (Ake 1967, 32–40). Należy jednak podkreślić, że Ake w swoim kluczowym dziele nie nawiązuje bezpośrednio do tożsamości narodowej jako takiej. Porusza on ten temat raczej pośrednio, wskazując na podziały klasowe, które mogły potencjalnie przyczyniać się do fragmentacji tożsamości narodowej i były efektem odmiennych interesów i poczucia przynależności (Ake 1967, 126–127). Właśnie te różnice na etapie dekolonizacji utrudniały stworzenie spójnego i jednolitego ruchu narodowowyzwoleńczego, w efekcie czego wiele państw afrykańskich osiągało niepodległość z niestabilnymi podstawami politycznymi. Dodatkowo realizację tych projektów utrudniały napięcia między grupami etnicznymi oraz rywalizacja o ograniczone zasoby. Ake w jednym ze swoich dzieł wspomina, że proces budowania jedności po uzyskaniu niepodległości był utrudniony przez wewnętrzne spory wśród nacjonalistów, ciągłość istniejących nierówności społecznych i ekonomicznych oraz opór ze strony zakorzenionych interesów kapitalistycznych i neokolonialnych wpływów (Ake, 1967, 114–115, 120–123). Te czynniki, choć omawiane głównie w kontekście gospodarczym, niewątpliwie miały wpływ na trudności w tworzeniu spójnych i zjednoczonych narodów afrykańskich po okresie kolonialnym.

Początkowo badania Akego koncentrowały się na okresie bezpośrednio po uzyskaniu niepodległości przez afrykańskie państwa, kiedy to jednym z kluczowych problemów była integracja nowych państw, zagrożona

przez silne siły odśrodkowe⁴. Ake zwrócił uwagę, że ruchy nacjonalistyczne w postkolonialnych krajach często napotykały trudności w integracji nowego narodu. Różnice w podejściu do zarządzania państwem oraz oczekiwania, które nowy rząd nie zawsze mógł spełnić, prowadziły do frustracji. Ludzie, pragnąc zrekompensować lata kolonialnego ucisku, często negatywnie reagowali na wszelkie formy kontroli. Szybkie tempo zmian społecznych oraz niejasności dotyczące nowych ról społecznych tworzyły chaotyczną sytuację. Wyzwaniem dla nowych rządów w kontekście postkolonialnym było zatem skuteczne zarządzanie i utrzymanie władzy w obliczu sił odśrodkowych, wewnętrznych podziałów, konkurencji elit oraz problemów politycznych. W okresie po zimnej wojnie, kiedy zainteresowanie kwestiami afrykańskimi wzrosło, zmiany w państwach tego kontynentu stały się znaczące, głównie z powodu wpływu potężnych sił zewnętrznych z krajów uprzemysłowionych (Ake 1967, 17–18). Dodatkowo w latach 90. Afryka stała się obszarem konfliktów, z licznymi przypadkami upadku państw oraz przemocy, na przykład w Angoli, Burundi, Liberii, Mozambiku, Namibii, Nigerii, Rwandzie, Sierra Leone i Kongo (Arowosegbe 2011, 352). Badania Claude’a Akego przeszły wówczas ewolucję od analizy problematyki integracji politycznej w nowych państwach do bardziej ogólnego zagadnienia dotyczącego ich zdolności do wprowadzania zmian społecznych na dużą skalę oraz odporności na negatywne skutki tych zmian. Ale podkreśla, że kwestie związane z integracją polityczną są ściśle powiązane z rozwijaniem kultury politycznej, ze stopniem akceptacji i przestrzegania wspólnych norm przez społeczeństwo oraz z aktywnym angażowaniem obywateli w ten proces (Ake 1967, 3–4; Arowosegbe 2011, 353). Kluczowym elementem tego procesu jest rozwój kultury politycznej, która reguluje zachowania polityczne oraz zapewnia normatywny konsensus, regulujący zachowania polityczne członków systemu politycznego. Ake zauważa bowiem, że integracja polityczna w istocie polega na rozwijaniu kultury politycznej i wzbudzaniu zaangażowania w nią. Tam, gdzie brakuje takiego konsensusu, a ludzie kierują się odmiennymi i sprzecznymi normami, integracja jest utrudniona (Ake 1967, 2–3). Claude Ake definiuje więc kulturę polityczną jako „system

⁴ Skupiając się na doświadczeniach „nowych państw”, Ake analizował wyzwania wynikające z konfliktów politycznych po uzyskaniu niepodległości, tendencji separatystycznych, wpływu modernizacji na stabilność polityczną oraz różnorodności kulturowej, niskiej legitymacji reżimu, zacofania gospodarczego i czynnika etnicznego na trwałość tych społeczeństw (Arowosegbe 2011, 351).

empirycznych przekonań, symboli ekspresyjnych i wartości”, który wyznacza kontekst działania politycznego (Arowosegbe 211, 353). Mimo dostrzegania kilku potencjalnie jednoczących elementów, takich jak zdolność do jednoczenia się chrześcijaństwa i islamu, język oraz filozofia polityczna mocarstw imperialnych, a także więzi wynikające z szerszej interakcji gospodarczej, Ake nadal uważa, że przekształcenie państw w symbole inspirujące lojalność społeczną jest znaczącym wyzwaniem⁵. Niemniej postulował warunki, które umożliwiają polityczną integrację oraz stabilność państw. Kluczowym elementem wysokiego stopnia integracji – według Akego – jest osiągnięcie „dojrzałej kultury politycznej”. Definiując kulturę polityczną, podsuwa więc kilka aspektów niezbędnych dla jej dojrzałości. W pierwszej kolejności wymienia powszechność przekonań dotyczących zaufania wśród członków społeczeństwa i instytucji politycznych, podkreślając, że dojrzała kultura polityczna charakteryzuje się tym, że członkowie społeczeństwa wierzą w uczciwość innych oraz w skuteczność i sprawiedliwość instytucji. Ake podkreśla również, że w dojrzałej kulturze politycznej istotna jest internalizacja przez aktorów politycznych przekonania o lojalności wobec systemu politycznego. Oznacza to, że ludzie nie tylko zewnętrźnie decydują podporządkować się prawu, ale także wewnętrznie akceptują i uznają legitymację systemu (Ake 1967, 2–3). Niezbędnym krokiem w tym procesie jest poszerzenie oraz intensyfikacja komunikacji społecznej, co sprawia, że obywatele stają się otwarci na nowe wzorce socjalizacji i zachowań⁶. Ake wyróżnia także różnice między systemami politycznymi o wysokim i niskim poziomie integracji. W systemach o wysokiej integracji obywatele aktywnie uczestniczą w życiu politycznym, kierując się normami społecznymi i poczuciem odpowiedzialności. Państwo natomiast opiera swoje funkcjonowanie na legitymizacji władzy, wynikającej z akceptacji i uznania przez obywateli,

⁵ Mimo wszystko Ake wymienia Ludową Partię Konwencji w Ghanie, Indyjski Kongres Narodowy i Partię Demokratyczną Gwinei Równikowej jako główne partie nacjonalistyczne, które wykazywały znaczną solidarność (Ake 1967, 31–34; Arowosegbe 2011, 357).

⁶ Ake, odnosząc się do intensyfikacji komunikacji społecznej, przywołuje sugestię Karla Deutscha, że badacze mogą mierzyć „integrację” jednostek w danym narodzie poprzez ich zdolność do „mierzenia «integracji» jednostek w grupie ludzi poprzez ich zdolność do otrzymywania i przekazywania informacji na szeroki zakres tematów z relatywnie niewielkim opóźnieniem lub utratą istotnych szczegółów” (Ake 1967, 12–14). Ake sugeruje więc, że zdolność do sprawnej wymiany informacji politycznych z niewielkimi opóźnieniami i utratą szczegółów jest ważna dla integracji. Można wnioskować, że dojrzała kultura polityczna wspiera i umożliwia taką efektywną komunikację (Ake 1967, 12–14).

a nie z przymusu czy użycia siły. Systemy o niskiej integracji opierają się natomiast głównie na przymusie i nacisku na efektywność, często kosztem legalności. Społeczeństwo zaś nie posiada wspólnych wartości i przekonań regulujących działania polityczne, co w efekcie prowadzi właśnie do fragmentaryzacji i rywalizacji między grupami (Ake 1967, 3–4). Ake odwołuje się w tym kontekście do sytuacji w Nigerii, wspominając o wysokiej częstotliwości łamania prawa i porządku oraz o tym, że scentralizowana biurokracja nie jest rutynowo kontrolowana z zewnątrz. W innym miejscu wspomina również o Ugandzie jako przykładzie kraju, gdzie islam i chrześcijaństwo nie przyczyniły się do narodowej integracji, jak również Sudanu, gdzie nacjonalistyczny ruch napotkał trudności w zintegrowaniu różnorodnych grup etnicznych i religijnych (Ake 1967, 18–21).

Dodatkowym wyzwaniem, na które Ake wskazuje w kontekście politycznej integracji w Afryce, jest ograniczona autonomia państwa oraz jej konsekwencje dla konfliktów i rozwoju społeczno-ekonomicznego kontynentu (Ake 1985a, 106–107). Ake postrzega „autonomizację” jako fundamentalny element państwa, identyfikując „autonomizację mechanizmów dominacji” jako kluczową cechę jego funkcjonowania. Manifestuje się ona na dwa główne sposoby: po pierwsze jako dominacja ekonomiczna, która działa niezależnie od dominujących grup społecznych i jest postrzegana jako siła naturalna lub bezosobowa, określana przez Akego jako siły rynkowe; po drugie w sferze politycznej, gdzie narzędzia władzy politycznej w państwie działają niezależnie od konkretnych grup społecznych. Struktura państwa sama w sobie tworzy i utrzymuje te narzędzia władzy, przez co odgrywa kluczową rolę w regulowaniu, kontrolowaniu i zarządzaniu tym, jak towary są tworzone i wymieniane w gospodarce (Ake 1985a, 107). Związek między autonomizacją, o której mówi Ake, a specyficzną sytuacją afrykańskich państw polega na tym, że te państwa generują i reprodukcją mechanizmy dominacji niezależnie od konkretnych grup społecznych do tego stopnia, że autonomizacja jest zniekształcona przez kolonialne dziedzictwo (Ake 1996, 1–6). Ograniczona autonomia państw i ich peryferyjna pozycja w globalnym systemie kapitalistycznym tworzą dodatkowe wyzwania w budowie silnych instytucji państwowych (Ake 1985b).

Refleksje Claude’a Akego na temat problemu integracji politycznej pozostają aktualne zarówno po zimnej wojnie, jak i obecnie. Jak zauważył Arowosegbe, niemożliwe jest przedstawienie prostych kategorii analitycznych oraz ogólnych rozwiązań dla złożonego spektrum konfliktów i wojen w Afryce. Teoria integracji politycznej, zaprezentowana przez Akego,

sugeruje, że proces budowania pokoju musi obejmować transformację struktury państwowej. Brak przekształcenia neokolonialnego charakteru państwa w Afryce – mimo formalnej niezależności – był historycznym błędem, który przyczynił się do konfliktów i niestabilności w regionie. Ten problem wciąż jest aktualny. Antykolonialne dążenia do samorządności w XX wieku doprowadziły do wizji „quasi-niezależnych państw”, którym nie udało się zreformować odziedziczonych struktur kolonialnych ani wypracować alternatywnych koncepcji państwowości, niezależnych od europejskiego modelu. Niezreformowanie neokolonialnego charakteru państwa w Afryce w dalszym ciągu przyczynia się do wielu wewnętrznych konfliktów i utrzymywania się niestabilności. Mimo formalnej niepodległości struktury państw kolonialnych w wielu przypadkach pozostały niezmienione, a alternatywne koncepcje państwowości, niezależne od europejskiego wzorca, wciąż nie zostały opracowane (Arowosegbe 2011, 360).

„POTRÓJNE DZIEDZICTWO” ALEGO MAZRUIEGO

Ali Mazrui miał istotny wkład w dziedzinie nauk politycznych oraz studiów nad Afryką. Jego prace naukowe ukazują bowiem bogactwo poruszanych kwestii i interdyscyplinarne podejście, obejmujące zarówno tematykę polityczną, jak i rozwój językowy. W latach 60. XX wieku zdobył międzynarodowe uznanie podczas formowania się postkolonialnej Afryki, a jego badania zainicjowały szeroką debatę na temat kontynentu oraz jego roli jako myśliciela w kontekście teorii postkolonialnych, mimo że nie zawsze mieściły się one w tradycyjnych ramach tego pojęcia⁷. Jak zauważył Seifudein Adem (2014, 138), Mazrui prowadził krytykę zachodniego uniwersalizmu z perspektywy relatywizmu kulturowego, historycznego oraz empirycznej wydajności porównawczej w sposób przemyślany. Unikał przy tym pułapki okcydentalizmu, który polega na jednostronnym obwinianiu Zachodu za wszystkie problemy gospodarcze i społeczno-polityczne w postkolonialnym świecie. Jego publikacje oraz aktywność wywołały silne reakcje, zwłaszcza w krajach zachodnich, szczególnie po debiucie serii promującej ideę

⁷ Zdobyl rozgłos dzięki opublikowaniu artykułu *On the Concept of 'We Are All Africans'* (Mazrui 1963).

„potrójnego dziedzictwa”⁸. Koncepcja ta została poddana krytyce przez Wolę Soyinkę, który zakwestionował autentyczność afrykańskiej tożsamości Mazruiego (Soyinka 1991; 2000)⁹.

Koncepcja potrójnego dziedzictwa Afryki została po raz pierwszy sformułowana przez Edwarda Blydena (1967), który promował ideę powrotu do wartości afrykańskich jako kluczowego elementu rozwoju. Była również promowana przez Kwame Nkrumaha (1970), który widział Afrykę jako lidera dekolonialnego świata, integrując idee tradycyjne z socjalizmem. Mazrui wzbogacił tę koncepcję, wskazując, że Afryka nie powinna odrzucać zachodnich elementów, ale korzystać z nich i jednocześnie wzmacniać lokalne tradycje i wartości. W odniesieniu do koncepcji potrójnego dziedzictwa Mazrui skupia się na unikalnej mieszance trzech kluczowych wpływów, które ukształtowały afrykański kontynent, tj. tradycji islamskiej, dziedzictwa zachodniego i tradycji afrykańskiej. Trzech „dziedzictw”, na które oddziałują współczesne procesy globalizacji, w tym chociażby implementacja nowych koncepcji politycznych¹⁰. Mazrui podkreśla, że te trzy elementy współdziałają, ale często też pozostają w konflikcie – tworzą skomplikowaną rzeczywistość społeczną, polityczną i ekonomiczną w Afryce. Islam i chrześcijaństwo często rywalizują o wpływy w regionach, gdzie obie religie są obecne. Przykładem jest chociażby Nigeria, w której napięcia religijne prowadzą do podziałów politycznych. Problem dotyczy również zachodniego dziedzictwa, które na wielu poziomach narzuciło swoje schematy i wzorce, czym doprowadziło do napięć i wyzwań, na przykład w odniesieniu do równouprawnienia języków afrykańskich w RPA czy reform rolnych w Zimbabwie, które z jednej strony przekształcały lokalne struktury, ale z drugiej wywoływały społeczne oraz ekonomiczne kontrowersje (Lisanza i Muaka (red.)

⁸ W tym słynny serial telewizyjny *The Africans: A Triple Heritage* (BBC/PBS 1986a). Więcej na ten temat zob. Adem (2014, 138).

⁹ Soyinka stwierdził, że seria „The Africans” nie została stworzona przez czarnoskórego Afrykanina. Odrzucił on koncepcję Mazrui, nazywając ją „potrójnymi tropami oszustwa”. Uważał, że seria telewizyjna Mazrui umniejszała znaczenie rdzennych tradycji afrykańskich, przeceniając rolę islamu i chrześcijaństwa i kwestionując tym samym afrykańską tożsamość Mazrui.

¹⁰ Przykładem może być proces demokratyzacji w Republice Południowej Afryki (RPA) po zakończeniu apartheidu w 1994 r., kiedy to RPA przyjęła demokratyczne zasady, inspirowane ideami zachodnich systemów politycznych, takich jak liberalna demokracja i rządy prawa, dostosowując je do lokalnych warunków.

2024)¹¹. Ostatnim elementem podkreślanym przez Mazruiego jest kwestia tożsamości kulturowej, na którą składają się lokalne wartości, języki i systemy społeczne. Pomimo że ich wpływ bywa ograniczany przez dominację globalnych idei, wciąż pozostają one źródłem dumy narodowej i indywidualnej tożsamości. Przykładem jest promowanie suahili jako języka narodowego w Tanzanii w odpowiedzi na wyzwania globalizacji.

Analiza tekstów Mazruiego pozwala dostrzec podejście integrujące różne aspekty afrykańskiego dziedzictwa, w tym wartości rdzennych społeczności, islam oraz kulturę zachodnią, z jednej strony w sposób spójny i faworyzujący kulturową różnorodność Afryki, z drugiej natomiast wskazujący na nie jako źródło napięć i paradoksów, które kształtują wyzwania dla współczesnych państw afrykańskich. Mazrui dąży do zrozumienia oraz wyjaśnienia, w jaki sposób te różnorodne dziedzictwa współistnieją i wpływają na współczesną Afrykę; unika jednocześnie promowania antagonistycznych postaw między nimi. Jak zauważył w swoim artykule Adem (2014, 146), podejście Mazruiego łączy elementy empiryczne z normatywnymi, spersonalizowaną narrację z obiektywną obserwacją, a lokalne – z uniwersalnym, dążąc do jedności przeciwieństw bez analitycznych sprzeczności¹². Chociaż Mazruiego poszerzona wersja „potrójnego dziedzictwa” ma głównie charakter kulturowy, jej konsekwencje są szeroko odczuwalne w sferach społecznych, ekonomicznych i politycznych. Mazrui doskonale bowiem zdaje sobie sprawę, że Afryka jest areną, na której mieszanica kultur politycznych prowadzi do licznych eksperymentów w formowaniu państwowości. Jako przykład przytacza Zanzibar, gdzie specyficzne uwarunkowania społeczne i polityczne, a także polityka pośrednich rządów, przyczyniły się do wyzwań w procesie budowy nowoczesnego państwa po uzyskaniu niepodległości (Mazrui 1983, 120)¹³. Przejście między kulturowym charakterem koncep-

¹¹ Temat polityki językowej i jej kształtowania przez historię kolonializmu oraz postawy językowe wynikające z rządów kolonialnych w Afryce doskonale jest opisany w: Lisanza i Muaka (red.) (2024).

¹² Na przykład Mazrui doceniał etiopskie piśmiennictwo, a jednocześnie ubolewał nad biedą spowodowaną suszą.

¹³ Sułtanat Zanzibaru w Afryce Wschodniej doświadczył napięć między strukturami państwa przedkolonialnego i postkolonialnego, z pewnymi unikalnymi cechami. Zanzibar był zróżnicowanym społeczeństwem rasowo i etnicznie przed europejską kolonizacją, a pod koniec XIX w. zaznaczyła się dominacja Arabów, szczególnie za rządów Seyyida Saida bin Sultana. Brytyjczycy uznali monarchiczne instytucje Zanzibaru za podobne do własnych i zastosowali politykę pośrednich rządów, co utrudniło przejście do

cji Mazruiego a jej praktycznymi implikacjami w kształtowaniu państwowości znajduje odzwierciedlenie w koncepcji państwa afrykańskiego jako „politycznego uchodźcy”, którą Mazrui analizuje w pracy *The African State as a Political Refugee* (1995). Mazrui odnosi się w tytule do państwa afrykańskiego jako „politycznego uchodźcy”, aby przedstawić unikalną sytuację polityczną i strukturalną, w której znajduje się wiele afrykańskich państw, zmuszonych nawigować w złożonym środowisku globalnym i radzić sobie z wewnętrznymi sprzecznościami. Te państwa zmagają się z niestabilnością wynikającą z dziedzictwa kolonialnego i próbami zaadaptowania zachodnich modeli politycznych do lokalnych warunków. W efekcie afrykańskie państwa często funkcjonują w stanie permanentnej adaptacji (Mazrui 1995, 25). Ideę tę Mazrui podzielił na kilka aspektów. Przede wszystkim wskazał na państwo afrykańskie jako quasi-państwo, które formalnie posiada suwerenność i wszystkie elementy administracyjne typowe dla państw, ale faktycznie jest pozbawione pełnej kontroli nad swoimi strukturami politycznymi i gospodarczymi w wyniku narzucenia europejskich modeli państwowości przez kolonialną obecność. Drugim aspektem jest neopatrymonializm, charakteryzujący się mieszkanką nowoczesnych instytucji politycznych z tradycyjnymi systemami patronatu. Pomimo że Ali Mazrui nie używa bezpośrednio tego terminu w swojej pracy, w swoich analizach często porusza tematy związane z patronatem, korupcją i napięciami między tradycyjnymi a nowoczesnymi strukturami władzy, podatnymi też na klientelizm i destabilizację, co dodatkowo wzmacnia obraz państwa jako „politycznego uchodźcy” w zmieniającym się świecie. W strukturach neopatrymonialnych tradycyjne relacje patron – klient przenikają do nowoczesnych instytucji, co często skutkuje korupcją i niewłaściwym zarządzaniem zasobami publicznymi. Co więcej, neopatrymonializm kładzie nacisk na osobiste relacje i lojalność wobec jednostek na szczycie władzy, a nie wobec abstrakcyjnych instytucji państwowych; to osłabia profesjonalizm administracji państwowej (Zubairu 2012).

Przedkolonialne formacje państwowe w Afryce napotykały trudności w dostosowaniu się do wymogów postkolonialnej państwowości z kilku powodów. Po pierwsze istniała ogromna różnorodność struktur politycznych, od imperiów po społeczeństwa bezpaństwowe, co utrudniało ich

postkolonialnej państwowości. W okresie postkolonialnym Zanzibar doświadczył napięć etnicznych między Arabami a innymi grupami, co doprowadziło do rewolucji w styczniu 1964 r. Instytucje państwowe, które Brytyjczycy starali się chronić, stały się słabym punktem nowego państwa w jego dążeniu do nowoczesnej państwowości.

włączenie do scentralizowanego państwa postkolonialnego – różne grupy miały własne mechanizmy kontroli, co kontrastowało z ideą scentralizowanego państwa. Przedkolonialne systemy opierały się na tradycyjnych formach danin i własnych systemach prawnych, które nie zawsze były zgodne z nowoczesnymi modelami państwowości. Po drugie polityka pośrednich rządów, stosowana przez Brytyjczyków, utrzymywała podziały etniczne, co utrudniało tworzenie wspólnej tożsamości narodowej po uzyskaniu niepodległości (Mazrui 1983, 114–121). Mazrui podkreślał, że afrykańskie państwa muszą poruszać się w złożonej rzeczywistości społecznej, politycznej i ekonomicznej. Jest to rzeczywistość, która obejmuje dziedzictwo kolonializmu, nierówności społeczne, problemy gospodarcze oraz skomplikowane relacje międzynarodowe. Te sprzeczności i wyzwania sprawiają, że państwo afrykańskie przypomina politycznego uchodźcę, który musi nawigować w trudnych i nieprzewidywalnych warunkach. Koncepcja ta jest kluczowa dla zrozumienia podejścia potrójnego dziedzictwa, które zakłada, że afrykańska rzeczywistość nie jest jednolita i łatwa do zdefiniowania, ale wielowymiarowa i pełna paradoksów (Mazrui 1995, 9–25).

Intelektualna orientacja Mazruiego, obejmująca potrójne dziedzictwo, charakteryzuje się eklektyzmem, co pozwala mu analizować rzeczywistość społeczną z różnych perspektyw (Sawere 1998, 269–289). Mazrui czerpie z różnych dyscyplin naukowych i perspektyw, dzięki czemu w swoich badaniach i interpretacjach może uwzględniać różnorodne aspekty i perspektywy. Ta otwartość na różnorodność i akomodację sprzeczności, w połączeniu z orientacją makrohistoryczną, która uwzględnia kontrasty w rzeczywistości społecznej, pozwala uniknąć absolutnych stanowisk i uniwersalistycznych twierdzeń (Adem 2014, 147). Mimo że Ali Mazrui jest uznawany za intelektualnego giganta, jego pozycja w teorii postkolonialnej jest marginalizowana z powodu kilku czynników, mianowicie: natury dyskursu, charakterystycznego stylu intelektualnego, ideologicznych skłonności oraz – co istotne – relacji z innymi uczonymi. W związku z powyższym w dalszym ciągu brakuje dialogu z jego pracami ze strony głównego nurtu badaczy (Adem 2014, 148). Niezależnie jednak od przyczyny marginalizacji Aliego Mazruiego w teorii postkolonialnej, wydaje się dość klarowne, że akceptacja tego myśliciela w dyskursie o dekolonialności myśli politycznej dodałaby jego teorii artykułowany i potężny głos, a zaangażowanie i intelektualny dialog z tym „pierwszorzędnym autorytetem akademickim”, jak nazwał go Edward Said (1994, 38), wyostrzyłoby względy badaczy na temat postkolonializmu.

POLITYCZNA TOŻSAMOŚĆ I DZIEDZICTWO KOLONIALIZMU WEDŁUG MAHMOODA MAMDANIEGO

Mahmood Mamdani jest uznawany za czołowego teoretyka w dziedzinie tożsamości politycznej i kolonializmu. Jego fundamentalna praca *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* stanowi istotny wkład w zrozumienie wpływu kolonializmu na współczesne struktury polityczne w Afryce. Mamdani identyfikuje dziedzictwo kolonialne, w szczególności system rządów pośrednich oraz lokalnych władz (ang. *Native Authority System*), jako kluczową przeszkodę w rozwoju demokracji na tym kontynencie (Mamdani 1996). W swojej analizie opiera się na doświadczeniach pokolenia, które odziedziczyło to dziedzictwo po nacjonalistach. Jako przedstawiciel pierwszego pokolenia postkolonialnych intelektualistów w Afryce, które kształciło się w czasach kolonialnych oraz na uniwersytetach po uzyskaniu niepodległości, Mamdani (2001, 651) podkreśla, że ich polityczna świadomość była kształtowana przez przekonanie o ekonomicznym charakterze wpływu kolonializmu na afrykańskie społeczeństwa. Intelektualiści tego okresu koncentrowali się na wyłączeniu ludności rdzennej (uznawaną za największą zbrodnię kolonializmu), co prowadziło do popularności teorii niedorozwoju i ekonomii politycznej (Mamdani 2001, 652). Ta ostatnia zyskała na znaczeniu, ponieważ umożliwiała sprzeciwienie się kolonialnym założeniom o braku historii społeczeństw kolonialnych, które twierdziły, że ich historia zaczyna się dopiero od kontaktu z kolonizatorami. Warto zauważyć, że ta perspektywa różni się od późniejszych analiz, które koncentrują się na instytucjonalnym dziedzictwie kolonializmu, zwłaszcza na instytucjach politycznych i ich wpływie na kształtowanie tożsamości politycznych. Mamdani wskazuje, że prawdziwe rozwiązanie kryje się w zrozumieniu i przepracowaniu instytucjonalnego dziedzictwa kolonializmu, które kształtuje polityczne tożsamości w Afryce (Mamdani 2001, 652–653). Podkreśla też, że kolonializm wprowadził instytucje, które jednoczyły mniejszość jako obywateli posiadających prawa, jednocześnie podzielił większość na liczne, zróżnicowane etnicznie grupy, kierujące się prawem zwyczajowym. W ten sposób stworzono system, w którym mniejszość, zazwyczaj europejscy kolonizatorzy oraz ich lokalni sojusznicy, zajmowała uprzywilejowaną pozycję, podczas gdy większość była zróżnicowana i pozbawiona pełnych praw. Etniczności postrzegano jako poziome kategorie kulturowe, z własnym prawem zwyczajowym, gdzie każda grupa etniczna miała swoje specyficzne normy i zwyczaje, co

prowadziło do podziału prawnego. Rasy natomiast definiowano pionowo, opierając się na hierarchii cywilizacyjnej (Mamdani 2001, 655–656).

Mamdani zauważa, że fragmentacja większości oraz faworyzowanie mniejszości wywołało dylemat, który jest widoczny w wielu postkolonialnych państwach. W swoich pracach stawia pytanie, jak niewielka zagraniczna mniejszość może rządzić większością rdzennej ludności. Mamdani wyjaśnia, że kolonialnymi poddanymi kierowały rządy bezpośrednie lub pośrednie. Ich kluczowe cechy oraz różnice najlepiej ilustruje przykład Republiki Południowej Afryki. W przypadku rządów bezpośrednich państwo kolonialne sprawowało centralną kontrolę za pomocą europejskich praw, a w przypadku rządów pośrednich kontrolę sprawowano poprzez plemiennych przywódców i prawo zwyczajowe. Rządy bezpośrednie były rasowo dyskryminujące wobec rdzennych mieszkańców, uważanych za niecywilizowanych, rządy pośrednie natomiast były dyskryminujące również na poziomie plemiennym – wykorzystywały lub tworzyły trybalizm w celu ułatwienia sprawowania władzy. Mamdani określa rządy bezpośrednie jako „scentralizowany despotyzm”, a rządy pośrednie – jako „zdecentralizowany despotyzm” (Mamdani 2018). Wizja rządów bezpośrednich opierała się na idei równości praw w wielorasowym społeczeństwie. Jednakże równość praw obywatelskich nie przekładała się na podobną równość polityczną, gdyż prawa polityczne były uzależnione od posiadania majątku (Mamdani 1996, 147)¹⁴. System ten prowadził w efekcie do wykluczenia i nierówności, co z kolei skutkowało napięciami politycznymi. Bezpośrednie rządy kolonialne miały drastyczne konsekwencje społeczne, obejmujące pełną kontrolę instytucji rynkowych, konfiskatę ziemi, zniszczenie autonomii wspólnotowej oraz porażkę i rozproszenie plemion. W tym kontekście bezpośrednie rządy oznaczały reintegrację i dominację „tubylców” w relacjach agrarnych o charakterze półniewolniczym i półkapitalistycznym (Mamdani 1996, 147). Mamdani wskazywał na wyraźny kontrast pomiędzy rządami pośrednimi a rządami bezpośrednimi. Rządy pośrednie charakteryzowały się dualizmem prawnym, w którym obok prawa kolonialnego funkcjonowało prawo zwyczajowe, a także zapewniały pewną autonomię lokalnym wspólnotom. Te pośrednie rządy były mediowane, co oznaczało, że większość skolonizowanych nigdy nie miała doświadczenia bezpośrednich rządów ze strony

¹⁴ Prawo wyborcze oparte na własności oddzielało „cywilizowanych” od „niecywilizowanych”, co najlepiej podsumowuje fraza Cecila Rhodesa: „równe prawa dla wszystkich cywilizowanych ludzi”.

obcych. Dla większości rdzennych mieszkańców doświadczenie kolonialne polegało na rządach, które były mediowane przez ich własnych przywódców (Mamdani 1996, 147)¹⁵. Rządy pośrednie, choć pozornie oparte na tradycyjnych strukturach, w rzeczywistości utrwały nierówności i uniemożliwiły rozwój rządów prawa. Zniekształcona koncepcja „tradycyjnej” władzy plemiennej stała się narzędziem kolonialnej kontroli, co miało długofalowy wpływ na społeczeństwo obywatelskie oraz kwestie etniczne w Afryce. Rządy pośrednie uniemożliwiały dekolonizację afrykańskich państw, co w konsekwencji prowadziło do pogłębiania nierówności oraz problemów w restrukturyzacji stosunków międzynarodowych (Mamdani 1996, 146). Aby wyjść z tego dylematu, Mamdani (2001, 663–664) proponuje rezygnację z koncepcji tożsamości politycznej opartej na pochodzeniu etnicznym czy rasowym, a zamiast tego poszukiwanie bardziej inkluzyjnych i sprawiedliwych form definiowania tożsamości politycznej oraz praw obywatelskich. Innymi słowy celem jest zbudowanie systemu politycznego, który nie jest ograniczony przez kolonialne podziały i który uznaje równość wszystkich obywateli, niezależnie od ich pochodzenia.

RÓŻNICE I KOMPLEMENTARNOŚĆ PODEJŚĆ

Na podstawie przytoczonych w artykule wybranych aspektów myśli politycznych trzech myślicieli: Alego Mazruiego, Mahmooda Mamdaniego i Claude’a Akego, można dostrzec, iż każdy z nich analizuje wpływ kolonializmu na Afrykę nie tylko z innej perspektywy i z różnym naciskiem na konkretne aspekty, ale także w odmienny sposób podchodzi do kwestii tożsamości. Przyglądnięcie się jednak tym autorom pozwala zauważyć, że ich myśli łączą się w kontekście znaczenia tożsamości, choć każdy z badaczy porusza inny aspekt tego zagadnienia, oferując unikalną perspektywę na wyzwania Afryki.

Claude Ake, który przyjmuje perspektywę politycznej integracji, wiążąc tożsamość z ideą „dojrzałej kultury politycznej”, wierzył, że budowa

¹⁵ Ogólnie rzecz biorąc, pośrednie rządy stały się formą kolonialnych rządów. Jak wskazuje w swoim artykule Mamdani, podstawowe cechy tych rządów były szkieletowane w kolonii Natal przez pięć dekad w drugiej połowie XIX w., a naprawdę rozwinięte przez Brytyjczyków w równikowej Afryce na początku XX w. – przez Fredericka Lugarda w Nigerii, Ugandzie, Kamerunie i Tanganice – następnie naśladowane przez Francuzów po I wojnie światowej, Belgów w latach 30. XX w. i Portugalczyków w latach 50. XX w.

wspólnej tożsamości wymaga redukcji przymusu w systemach politycznych oraz promowania wartości wspólnotowych. Przykładami są jego analizy systemów o wysokiej integracji, które sprzyjają tworzeniu tożsamości opartej na współdziałaniu i odpowiedzialności obywatelskiej, na przykład edukacja obywatelska w szkołach, rozwój lokalnych inicjatyw mediacyjnych lub poprawa dostępu do niezależnych mediów. Współczesne realizacje myśli Claude'a Akego obejmują programy edukacji obywatelskiej w RPA po apartheidzie, promujące pluralizm, dialog i demokratyczne uczestnictwo. Ważnym elementem są także lokalne komitety mediacyjne oraz centra rozwiązywania konfliktów, które wspierają integrację społeczną poprzez dialog między grupami etnicznymi. Przykładem takich działań mogą być lokalne rady w Kenii, które promują mediację między różnymi społecznościami w obliczu konfliktów. W kontekście komunikacji i dialogu warto przytoczyć Ghanę, gdzie niezależne media odgrywają kluczową rolę w budowaniu świadomości politycznej i wzmacnianiu uczestnictwa obywatelskiego. Wnioski płynące z myśli Akego są takie, że wdrożenie „dojrzałej kultury politycznej” wymaga zaangażowania władz i obywateli, uwzględnienia specyfiki lokalnej oraz inwestycji w edukację i infrastrukturę komunikacyjną. Elementy te są kluczowe dla przezwyciężenia podziałów społecznych i etnicznych oraz budowy zaufania do państwa.

Myśl Claude'a Akego ukazuje więc głęboki wpływ kolonializmu, który – mimo formalnego zakończenia epoki kolonialnej – wciąż kształtuje rzeczywistość polityczną i ekonomiczną Afryki. Ake trafnie wskazuje na trwałość neokolonialnych struktur, które ograniczają suwerenność państw afrykańskich, pogłębiają ich zależność od globalnych mocarstw oraz utrwalają nierówności historycznie zakorzenione w systemach kolonialnych. Jego analiza stała się fundamentem współczesnej myśli dekolonialnej, dążącej do dekonstrukcji tych struktur. Ponadto dzięki analizie ograniczonej autonomii afrykańskich państw, wynikającej z ich peryferyjnej pozycji w globalnym systemie kapitalistycznym, Ake wpłynął na dzisiejsze debaty o suwerenności i niezależności ekonomicznej tych krajów (Mbembe 2001; Mutua 2002).

Na tym tle szczególnie interesująca wydaje się koncepcja Mahmooda Mamdaniego, który – podobnie jak Ake – bada wpływ kolonializmu na funkcjonowanie afrykańskich państw, ale z perspektywy społecznych i administracyjnych struktur władzy. Jego kluczowa koncepcja „obywatel – poddany” ukazuje, w jaki sposób kolonialne administracje systematycznie tworzyły i utrzymywały podziały etniczne, hierarchię społeczną i instytucjonalną,

które nadal oddziałują na narodową tożsamość i stabilność. Mamdani zwraca szczególną uwagę na dualizm prawny, czyli równoczesne funkcjonowanie prawa kolonialnego i prawa zwyczajowego, co dodatkowo pogłębiało społeczne i prawne podziały w koloniach. Mamdani (1996) poddaje krytyce nacjonalistyczne i ekonomiczne podejście do analizy kolonializmu, argumentując, że rzeczywiste rozwiązanie wymaga głębokiego przekształcenia instytucjonalnego dziedzictwa pozostawionego przez kolonializm. Chociaż jego analiza krytycznie ujmuje korzenie etnicznych konfliktów oraz problemy z zarządzaniem w Afryce, zwraca jednocześnie uwagę na niebagatelną rolę polityki państwowej po uzyskaniu niepodległości oraz na wpływy globalne, kształtujące współczesne społeczeństwa. Wzajemne relacje między historycznym dziedzictwem a współczesnymi decyzjami politycznymi nadal wpływają na afrykański dyskurs dotyczący etniczności i społeczeństwa obywatelskiego (Appiah 1992; Chabal i Daloz 1999; Mbembe 2001; Mutua 2002; Bayart 2009). Chociaż analiza Mahmooda Mamdaniego dostarcza dogłębnego spojrzenia na kolonialne korzenie społecznych i administracyjnych podziałów, jej prawdziwa wartość tkwi w możliwości przełożenia tych wniosków na praktyczne rozwiązania. Współczesne państwa afrykańskie zmagają się z wyzwaniami, które Mamdani wnikliwie opisał: od fragmentacji społeczeństw po potrzebę budowy narodowej tożsamości. Niemniej starają się one odpowiadać na te wyzwania poprzez reformy systemowe, promocję jedności narodowej oraz dekolonizację struktur prawnych. Poza wspomnianą już w artykule reformą administracyjną Republiki Południowej Afryki, dążącą do budowy bardziej inkluzyjnego systemu administracyjnego, warto wskazać przykład Rwandy, która wprowadziła inicjatywy mające na celu eliminację podziałów etnicznych poprzez reformę prawa, która zakazuje identyfikowania obywateli na podstawie ich przynależności etnicznej. Doskonałym przykładem jest również Tanzania, która od lat 60. promowała tożsamość narodową ponad etnicznością, między innymi przez wdrożenie polityki Ujamaa ówczesnego prezydenta Juliusa Nyererego oraz przez wprowadzenie języka suahili jako narodowego, co miało zjednoczyć ludność.

Powyższą perspektywę uzupełnia Ali Mazrui, którego prace również dobitnie objaśniają skomplikowaną rzeczywistość afrykańskich społeczeństw po uzyskaniu niepodległości. Ali Mazrui wnosi do dyskusji kulturowy wymiar wpływu kolonializmu na afrykańską tożsamość. W swojej koncepcji potrójnego dziedzictwa ukazuje, jak ta hybrydowość staje się jednocześnie siłą napędową i źródłem wyzwań, gdyż wymusza ciągłą negocjację między lokalnymi tradycjami a globalnymi wpływami. Według Mazruiego ta

złożoność kulturowa odgrywa kluczową rolę w budowaniu tożsamości politycznej i narodowej, ale może także prowadzić do napięć, szczególnie tam, gdzie różne dziedzictwa ze sobą kolidują. Zanzibar jest tu dobrym przykładem, gdzie hybrydowość kulturowa niejednokrotnie prowadziła do konfliktów politycznych i społecznych, wynikających z napięć między różnymi tradycjami. Niemniej to właśnie w Tanzanii wprowadzenie języka suahili jako języka urzędowego było jednym z kroków mających na celu zjednoczenie społeczeństwa i stworzenie wspólnego symbolu tożsamości kulturowej. Mazrui swoją rozwiniętą koncepcją potrójnego dziedzictwa otwiera drogę nie tylko do reinterpretacji tożsamości narodowej i kulturowej w Afryce, ale tworzy podstawę studiów postkolonialnych, dostarczając tym samym narzędzi do badania złożoności tożsamości afrykańskiej i interakcji kontynentu z globalnymi mocarstwami (Adem 2014, 135–152). Obecnie ramy potrójnego dziedzictwa są używane do analizy wyzwań i możliwości gospodarczych Afryki. Sugerują one bowiem, że integracja tych różnorodnych wpływów może prowadzić do innowacyjnych rozwiązań, takich jak finansowanie islamskie, oferujące alternatywne modele ekonomiczne (Oshodi 2016). Warto zwrócić również uwagę, że koncepcja ta była stosowana do analizy postaci takich jak Barack Obama, który uosabia „potrójne dziedzictwo” rasy i religii. Jest to znakomita ilustracja szerszego zastosowania idei Mazruiego – poza Afryką (Kaba 2008).

Analizując myśli Mazruiego, Mamdaniego i Akego, można dostrzec pewne obszary rozbieżności. Ake przedstawia wizję transformacji politycznej poprzez budowanie wspólnej kultury politycznej – pociąga to za sobą konieczność wdrożenia działań na poziomie partycypacji społecznej i edukacji obywatelskiej. Mamdani koncentruje się na strukturach władzy i relacji obywatel – poddany, co wymaga działań *stricte* administracyjnych i prawnych. Mazrui natomiast kładzie nacisk na kulturę i jej złożoność; sugeruje bardziej filozoficzne podejście do kwestii tożsamości. Niemniej wspólnym mianownikiem myśli trzech badaczy jest uznanie, że tożsamość nie jest stała ani jednorodna, lecz dynamiczna i wielowymiarowa, kształtowana przez historię, kulturę i politykę. Przywołani badacze uznają również, że w kontekście współczesnej myśli dekolonialnej tożsamość – kulturowa, polityczna czy społeczna – jest kluczowym elementem procesów dekolonizacji. Razem ich perspektywy mogą zostać wykorzystane do stworzenia interdyscyplinarnego modelu, który uwzględni zarówno historyczne i kulturowe korzenie, jak i potrzebę transformacji struktur politycznych. Co więcej, można zaproponować podejście z wizją Mazruiego, dotyczącą

akceptacji i negocjacji hybrydowych tożsamości, z praktycznymi reformami Mamdaniego, zmierzającymi do restrukturyzacji instytucji administracyjnych, oraz inkluzyjną polityką Akego, opartą na promowaniu dialogu i wspólnych wartości. Może to stworzyć platformę do budowania tożsamości narodowej w afrykańskim kraju.

PODSUMOWANIE – OCENA I PERSPEKTYWY

Analizując przedstawione prace trzech wybitnych afrykańskich intelektualistów: Claude’a Akego, Alego Mazruiego i Mahmooda Mamdaniego, można zauważyć, że dekolonizacja to złożony i długotrwały proces, który wykracza poza wycofanie się mocarstw europejskich – obejmuje bowiem aspekty polityczne, ekonomiczne i kulturowe. Przywołani myśliciele zgadzają się co do kluczowej roli dziedzictwa kolonialnego w kształtowaniu współczesnych problemów Afryki i podkreślają trwały wpływ kolonializmu na struktury polityczne, społeczne i ekonomiczne. Mimo różnic ich analizy się uzupełniają – dostarczają szeroki zakres wyzwań i możliwości, doświadczanych przez Afrykę po okresie kolonializmu. Choć idee każdego z myślicieli są wartościowe i przełomowe, wymagają jednak krytycznej refleksji, szczególnie w kontekście ich aktualizacji w odniesieniu do zmieniających się realiów współczesnej Afryki.

Inspirująca wizja Claude’a Akego wymaga doprecyzowania i uzupełnienia o mechanizmy praktycznej implementacji w kontekście realiów afrykańskich państw. Ake słusznie zauważa, że redukcja przymusu w systemach politycznych jest kluczowa dla stworzenia inkluzywnej kultury politycznej, jednak w państwach, gdzie rywalizacja etniczna lub podziały społeczne są głęboko zakorzenione (jak Sudan czy Somalia), pełna liberalizacja i dialog mogą stanowić spore wyzwanie. Tym bardziej że Ake, podkreślając znaczenie wspólnotowych wartości, nie przedstawia konkretnych mechanizmów ich wdrożenia w strukturach państwowych odziedziczonych po kolonializmie. Oparcie się na dialogu – jako głównym narzędziu transformacji – może być zbyt optymistyczne w regionach dotkniętych konfliktem zbrojnym lub głębokim kryzysem gospodarczym. Podobnie sytuacja wygląda w przypadku Mamdaniego i jego ograniczonej perspektywy do struktur administracyjnych, w której brakuje pełnego uwzględnienia roli kulturowych aspektów w kształtowaniu narodowej tożsamości. Chociaż Mamdani słusznie podkreśla potrzebę dekonstrukcji odziedziczonych struktur administracyjnych, to jego analiza nie uwzględnia w pełni znaczenia kultury w procesie

budowy tożsamości narodowej. W Rwandzie sama reforma administracyjna nie wystarczyłaby do przezwyciężenia traumatycznych skutków ludobójstwa – kluczowy jest również międzykulturowy dialog i edukacja. Ponadto – tak samo jak w przypadku koncepcji Akego – każda reforma zwykle wymaga znaczących zasobów i politycznego konsensusu, co jest trudne w państwach dotkniętych konfliktami lub ograniczonych ekonomicznie. Przykładem może być Sudan, gdzie polityczne napięcia utrudniają dekolonizację instytucji. Wprowadzenie inkluzywnych struktur prawnych i administracyjnych musi być dostosowane do lokalnych uwarunkowań, aby uniknąć narzucania abstrakcyjnych modeli, które mogą prowadzić do dalszych podziałów. Warto tutaj rozważyć, czy bardziej pragmatyczne podejście, łączące koncepcje obu myślicieli, mogłoby być skuteczniejsze – czy połączenie inkluzywnej kultury politycznej Akego z konkretnymi reformami strukturalnymi Mamdaniego mogłoby prowadzić do bardziej zrównoważonego modelu transformacji. Doskonale wpisałyby się tutaj również koncepcja Mazruiego, mocno skupiona na tożsamości w kontekście kulturowym. Samodzielnie jego wizja może być krytykowana za zbyt filozoficzne podejście, które nie zawsze uwzględnia praktyczne wyzwania związane z integracją tych wpływów w polityce. Jednakże połączenie idei Mazruiego z koncepcją Mamdaniego dotyczącą instytucjonalnych reform mogłoby prowadzić do bardziej kompleksowego podejścia, jak chociażby tworzenie platform dialogu między grupami etnicznymi i religijnymi, co z kolei sprzyjałoby integracji społecznej w regionach podzielonych przez kolonialne podziały.

Myśl Claude’a Akego, Alego Mazruiego i Mahmooda Mamdaniego ma istotny wpływ na współczesną teorię dekolonizacyjną dzięki dostarczaniu różnorodnych, ale wzajemnie uzupełniających się perspektyw rozwoju Afryki. Każdy z wyżej przedstawionych myślicieli oferuje unikalne spojrzenie na proces dekolonizacji i wyzwania Afryki. Wyjątkowość kompilacji trzech koncepcji polega na zdolności do połączenia różnych wymiarów dekolonizacji – politycznego, kulturowego i strukturalnego – w spójną całość, która pozwala na wielowymiarowe podejście do analizy i wdrażania reform. Koncepcje myślicieli nie tylko wzbogacają teorię dekolonialną, ale również wskazują potencjalne kierunki praktycznych działań, które odpowiadają na współczesne problemy Afryki. To zestawienie pokazuje, że tylko poprzez integrację różnych perspektyw można stworzyć trwałe rozwiązania, które uwzględnią specyfikę historyczną, społeczną i kulturową kontynentu. Dzięki temu możliwe jest postawienie fundamentu zarówno pod zrozumienie wyzwań Afryki, jak i kreowanie jej przyszłości.

BIBLIOGRAFIA

- Adem, S. 2014. Ali A. Mazrui, The Postcolonial Theorist, *African Studies Review*, 57(1), 135–152.
- Ake, C. 1967. *A Theory of Political Integration*, Homewood: The Dorsey Press.
- Ake, C. 1985a. The Future of the State in Africa, *International Political Science Review*, 6(1), 105–114.
- Ake, C. (red.) 1985b. *The Political Economy of Nigeria*, Lagos–London: Longman.
- Ake, C. 1996. *Democracy and Development in Africa*, Washington: The Brookings Institution.
- Arowosegbe, J. 2011. Claude E. Ake: Political Integration and the Challenges of Nationhood in Africa, *Development and Change*, 42(1), 349–365.
- Bauman, Z. 2006. *Płynna nowoczesność*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bayart, J. F. 2009. *The State in Africa: The Politics of the Belly*, London–New York: Longman.
- Blyden, E. 1967. *Christianity, Islam and the Negro Race*, Edinburgh: Martino Fine Books.
- Chabal, P., Daloz, J. P. 1999. *Africa Works: Disorder as Political Instrument*, Oxford: James Currey.
- Durkheim, E. 2021. *O podziale pracy społecznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ekeh, P. 2000. *Colonialism and the Development of Citizenship in Africa: A Study of Ideologies of Legitimation*, w: O. Otite (red.), *Themes in African Social and Political Thought*, Enugu: Fourth Dimension Publishing Co.
- Fanon, F. 2020. *Czarna skóra, białe maski*, Kraków: Karakter.
- Fanon, F. 2025. *Wyklęty lud ziemi*, Kraków 2025: Karakter.
- Fortes, M., Evans-Pritchard, E. 1940. *African Political Systems*, London: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. 2023. *Fenomenologia ducha*, Warszawa: Aletheia.
- Kaba, A. J. 2008. Barack Obama's Dual Triple Heritage, *The Journal of Pan African Studies*, 2(4), 12–21.
- Mamdani, M. 1996. Indirect Rule, Civil Society, and Ethnicity: The African Dilemma, *Social Justice*, 23(1/2), 145–162.
- Mamdani, M. 2001. Beyond Settler and Native as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism, *Comparative Study of Society and History*, 43(4), 651–664.
- Mamdani, M. 2018. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton: Princeton University Press.
- Mazrui, A. A. 1963. On the Concept of 'We Are All Africans', *American Political Science Review*, 57(1), 88–97.
- Mazrui, A. 1995. *The African State as a Political Refugee*, w: D. R. Smock, C. A. Crocker (red.), *African Conflict Resolution: The US Role in Peace Making*, Washington: United States Institute of Peace Press.
- Mazrui, A. 1983. The Reincarnation of the African State: A Triple Heritage in Transition from Pre-Colonial Times, *Présence Africaine. Nouvelle série*, 127/128, 114–127.
- Mbembe, A. 2001. *On the Postcolony*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- McNamee, L. 2019. Indirect Colonial Rule and the Saliency of Ethnicity, *World Development*, 122, 142–156.
- Mutua, M. 2002. *Human Rights: A Political and Cultural Critique*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ndlovu-Gatsheni, J. 2013. *Coloniality of Power in Postcolonial Africa: Myths of Decolonization*, Dakar: Codesria.

- Ndlovu-Gatsheni, J. 2015. *Empire, Global Coloniality and African Subjectivity*, New York–Oxford: Berghahn Books.
- Ndlovu-Gatsheni, J. 2018. *Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization*, London–New York: Routledge.
- Nkrumah, K. 1970. *Conscientism: Philosophy and the Ideology for Decolonization*, New York: Monthly Review Press.
- Oludemi, S. 2022. Decolonisation in African Political Thought, *International Journal of Multidisciplinary Sciences and Arts*, 1(1), 41–47.
- Oshodi, B. A. 2016. *The Economic Emancipation of Africa – Putting the Triple Heritage to Work Through Integral Banking*, Centre for Integral Social and Economic Research.
- Said, E. 1994. *Culture and Imperialism*, New York: Vintage.
- Soyinka, W. 1991. Triple Tropes of Trickery, *Transition*, 54, 178–183.
- Soyinka, W. 2000. *The Trouble with You, Ali Mazrui! Response to Ali's Millennial 'Conclusion'*, *West Africa Review*, 1(2).
- Lisanza, E. M., Muaka, L. (red.) 2024. *The Palgrave Handbook of Language Policies in Africa*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Zubairu, W. 2012. Neo-patrimonialism and the Discourse of State Failure in Africa, *Review of African Political Economy*, 39(131), 27–43.

DECOLONIAL POLITICAL IDENTITY FROM THE PERSPECTIVE OF CONTEMPORARY AFRICAN INTELLECTUALS

Abstract: In the postcolonial era, Africa constantly redefines its identity and strives for full sovereignty in various areas. Many African countries still struggle with building stable governments that reflect their unique traditions and societal needs, while also focusing on developing local industries, decolonizing the education system, promoting social inclusivity, and strengthening their voice on the international stage. The article analyses how contemporary African thinkers, such as Claude Ake, Mahmood Mamdani, and Ali Mazrui, understand the decolonization process, what solutions they propose, and how their visions impact African politics and societies. By examining their theories and philosophies, the article highlights the similarities and differences in their approaches, discussing issues of cultural and political identity, political strategies leading to sovereignty, and the challenges the continent faces in the global context. The reflections in the article aim to provide a better understanding of contemporary decolonization processes in Africa and their implications for the continent's future.

Keywords: decolonization, decoloniality, political identity, African thought