

Daniel Broccato

<http://orcid.org/0000-0001-9745-7020>

Uniwersytet Jagielloński

daniel.broccato@doctoral.uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025..5003.22

Afro-Turcy i ich wpływ na kształtowanie się kulturowej tożsamości miast zachodniej Anatolii

STRESZCZENIE

Artykuł kładzie nacisk na kompleksowe przedstawienie społeczności Turków pochodzenia afrykańskiego (Afro-Turków), podkreślając przy tym ich niebagatelny udział w tworzeniu inkluzywnych, zorientowanych multikulturowo przestrzeni miejskich zachodniej Anatolii. Celem artykułu jest podkreślenie wielowiekowej obecności Afro-Turków na ziemiach tureckich, wykazanie ich wpływu na rozwój życia miejskiego w obliczu przemian modernizacyjnych oraz podtrzymywania przez nich rdzennych tradycji społeczno-kulturowych. Zgłębia się prezentowany obraz Afro-Turków w tureckiej twórczości literackiej okresu Republiki (1923–). Tekst stanowi pogłębione studium historyczno-literackie, co umotywowane jest zorientowanym interdyscyplinarnie problemem badawczym. Wprowadza się nowatorskie spojrzenie do badań, gdyż dotychczas nie ukazał się w polskiej nauce żaden artykuł naukowy o podejmowanej przez autora problematyce. Badacz uzasadnia postawioną tezę oraz przedstawia wnioski na podstawie dokonanej archiwalnej analizy źródłowej i pogłębionej interpretacji opracowań głównie turekojęzycznych. Z przeprowadzonej kwerendy wynika, iż Afro-Turcy stanowią immanentną część tureckiego społeczeństwa, co manifestują swoją obecnością w wielu dzielnicach Stambułu, İzmiru oraz prowincjonalnych wioskach egejskich. Przybycie Afrykańczyków na ziemię Anatolii stanowiło impuls do podtrzymania stabilności gospodarki, przyspieszyło proces socjalizacji wśród mieszkańców oraz otwarło ich światopoglądowo na pokojowe współistnienie różnych ras, grup etnicznych wyznających odmienne wzorce kulturowe.

SŁOWA KLUCZE: Afro-Turcy, İzmir, niewolnictwo, synkryzm kulturowy

ABSTRACT

Afro-Turks and Their Influence on the Shaping of the Cultural Identity of the Cities in Western Anatolia

The article focuses on a comprehensive presentation of Turkish people of African descent (Afro-Turks), emphasizing their significant contribution to the creation of inclusive, multicultural urban spaces in Western Anatolia. Its aim is to highlight the centuries-long presence of Afro-Turks in Turkish lands, demonstrate their influence on the development of urban life amid processes of modernization and examine their role in preserving indigenous socio-cultural traditions. The representation of Afro-Turks in Turkish literary works of the Republican period (1923–) is also explored. The study is an in-depth historical and literary analysis motivated by an interdisciplinary research problem. An innovative approach is introduced, as no prior scholarly article on this subject has been published in Polish academia. The researcher supports the thesis and presents conclusions based on archival source analysis and close interpretation of primarily Turkish-language studies. The findings indicate that Afro-Turks are an integral part of Turkish society, as evidenced by their presence in numerous districts of İstanbul, İzmir, and provincial Aegean villages. The arrival of Africans in Anatolia contributed to economic stability, accelerated socialization among local populations, and fostered openness toward the peaceful coexistence of different races and ethnic groups with diverse cultural patterns.

KEYWORDS: Afro-Turks, İzmir, slavery, cultural syncretism

Lata 70. XX w. wzbogaciły dotychczasowy zasób metodologii nauk humanistycznych o nowe spojrzenie, które na fali popularyzacji pozycji *Metahistory* Haydena White'a przekształciło się w ruch określany mianem nowego historyzmu. Odchodząc od klasycznego historyzmu, postulowanego przez niego niewartościowania oraz czerpiąc chętniej z filozofii Friedricha Nietzschego, badacze nowej ideologii zaczynają dostrzegać oczywistą korelację między tekstem a rzeczywistością jako konstruktem historycznym (Burzyńska i Markowski, 2006, s. 509). Za pierwszorzędną postulat nowego historyzmu przyjmują otwarcie się na inne metody analizy, wśród których uwzględniają elementy zbieżne dla przedmiotu badań kulturowych, teorii postkolonialnych przy jednocześnie silnym akcentowaniu bogatego „artefaktu kulturowego” osadzonego w lokalnym kontekście kulturowym. Można to potraktować jako swoisty ukłon w stronę wizji literatury stanowiącej nierozdzielną część kultury, tożsamości społecznej przy zachowaniu dyskursu tropologicznego, by odwołać się do szkoły kalifornijskiej z Berkeley (Burzyńska i Markowski, 2006, s. 510). Przy czym antropolog Clifford Geertz sugerował analizować nowy historyzm przez pryzmat „teorii gęstości opisu”, bowiem jego zdaniem każdy, nawet ten

pozornie najbardziej błahy, fakt kulturowy jest nośnikiem wielu symboli oraz archetypów, które należy nieustannie reinterpreterować i rozpatrywać na wielu płaszczyznach nauki (Urbaniak, 2019, s. 198). Zatem historia i twórczość literacka stanowią względem siebie komplementarne dyscypliny naukowe, co nie sposób przeoczyć, badając problematykę Turków pochodzenia afrykańskiego, która jest mocno osadzona na gruncie społeczno-kulturowym w anatolijskich przestrzeniach miejskich oraz prowincjalnych obszarach egejskich. Bazując na „bliskości przeszłości” lansowanej przez Franka Ankersmita, która zakładała narrację oraz interpretację historii, należy postawić sobie zasadne pytania badawcze dotyczące przyczyn pojawienia się Afro-Turków w Anatolii, ich roli w kształtowaniu kultury i społeczeństwa turekocentrycznego, wymiaru ich obecności na ziemiach osmańskich oraz podtrzymywania zamierzonych tradycji na obczyźnie. Czerpiąc w dużej mierze z nowego historyzmu, nie należy ograniczać się do obiektywnego przedstawienia historii, a pożądane jest wzbogacenie go autobiograficznymi wspomnieniami tureckich pisarzy epoki, którzy będąc naoczniymi świadkami wielu zdarzeń, wnoszą nową perspektywę szczególnie istotną dla sformułowania pogłębionych, dalekosiężnych wniosków badawczych. Problematyka afro-turecka stwarza możliwości do zniesienia schematycznych pojęciowo granic między tym co „literackie” i „nieliterackie”.

Zarys historyczny obecności afro-tureckiej w Anatolii

Nasz kraj jest wielkim miejscem gry (...). Zbieramy się wszyscy w jednym miejscu sceny, żeby stworzyć sympatyczną imitację wielkiego, odległego świata, który nas otacza (s. 350)¹.

Oğuz Atay, *Teblikeli Oyunlar*, İstanbul 2008 r.

Wszystkie spektakularne historie zaczynają się na dwa sposoby. Albo ktoś wyrusza w podróż, albo do miasta przyjeżdża obcy (s. 26).

Lev Tolstoy, *Bütün Mutluluklar Birbirine Benzer*, İstanbul 2015 r.

Współcześnie pierwsze próby europeizacji i modernizacji Imperium Osmańskiego przypisuje się sułtanowi Ahmedowi III. *Lâle Devri* [Era Tulipanów], bo tak w historiografii określa się reformy przypadające na lata 1718–1730, stawiła sobie za cel popularyzację zachodnich wzorców oraz ich sukcesywne wprowadzanie na grunt anatolijski. Wśród przejętych nowinek technologicznych znalazła się, do tej pory nieistniejąca w Imperium, formacja państwowa, jaką była grupa *tulumbacılar* [pompiarzy]. Abstrahując od ich pierwszorzędno

1 Wszystkie cytaty przytoczone w artykule stanowią własne, dotąd niepublikowane, tłumaczenie autora. Przekład literacki został dokonany bezpośrednio z oryginalnych wersji publikacji – języka tureckiego na język polski.

zadania, czyli gaszenia pożarów, i biorąc sobie za wzór janczarów posiadających sieć *esnaflar* – dzielnicowych sklepików jako dodatkowe źródło utrzymania w czasie pokoju, zaczęli zakładać urokliwe, bogato wyposażone *kabvehaneler* [kawiarnie], które uchodziły ówczesnie za najlepsze w mieście miejsca oferujące rozrywkę *meddah*². „Woda lecznicza”, bo tak początkowo kawa została nazwana przez Anatolijczyków, była pozyskiwana w *Habeş Eyaleti*, inaczej *Habeşistan* [prowincji abisyńskiej], ówczesnie stanowiącej integralną część Imperium Osmańskiego. Gubernator Özdemiş Pasza sprowadził ziarna kawy w 1517 r. do stambulskiej dzielnicy Tahtakale, co okazało się kamieniem milowym w „wyjściu na ulicę” jej mieszkańców (Güral, 1999, s. 61). Dokumenty zachowane w osmańskim archiwum nakazują sądzić, iż kupcy z Abisynii wysyłali nieprzerwanie swoje towary, w tym kawę, do państwa osmańskiego, co wskazuje na wzmożony handel z interiorom (BOA, HR.MKT, 37.82; 03/02/1267 [1850]). Można niejako stwierdzić, że ówczesne latyfundia kawowe na terenie Etiopii, Erytrei oraz Jemenu były jednym z czynników, które przyczyniły się *explicite* do powstania zrębów życia kulturowego oraz postępującej socjalizacji społeczeństwa osmańskiego. Nieprzypadkowo w ówczesnym dyskursie okcydentalnym doceniano Anatolię właśnie za odmienny smak kawy oraz jego inkluzywny, bądź idąc w ślad za Wacławem Koszczycem, „bardziej demokratyczny” *męşrubat* [napój] (Koszczyk, 1874, s. 181)³. W osmańskiej społecznej sferze nieformalnej czy „historii ulicy” kawa została okrzyknięta mianem „narodowego napoju” oraz obowiązkowego warunku poczęstunku, instrumentu poznania i przyjaźni. Doskonale ilustruje to zwyczaj mówiący, iż poranne wyjście z domu bez uprzedniego wypicia kawy po turecku byłoby rażącym naruszeniem tradycji (Filipowska, 2011, s. 215). Skalę popularności zjawiska udowadnia jako naoczny świadek osmańskiej mentalności Karol Niedziałkowski, konstatuując: „Chodników mało, a i z tych niewielka pociecha (...) na szerszych stoją dziesiątkami niskie, wypłatane stołeczki, a na nich wysiadują spokojnie ludziska, pijąc kawę i paląc nargile [fajkę wodną]” (Niedziałkowski, 1898, s. 80). Sprowadzanie ziaren kawy na masową skalę zbiegło się w czasie między innymi z przybyciem czarnoskórych mieszkańców Rogu Afryki, Sudanu i Algierii na ziemie Anatolii. Początkowo wspomniani przybysze zostali sprowadzeni jako niewolnicy z zamorskich prowincji Imperium. Trudnili się głównie rolnictwem, zbierali żółędzie i figi, pracowali na polach bawełny w *Çukurova* [Nizinie Adańskiej]

2 Pod nazwą *meddah* należy rozumieć zawód gawędziarza, artysty teatru jednego aktora. Sztuka ta zaliczana jest do tureckiego teatru ludowego. *Meddah* w szerszym znaczeniu to także forma rozrywki, spektakl odgrywany np. przed publicznością w kawiarniach.

3 Koszczyk jako pisarz, działacz polityczny, który zasłynął w Anatolii z pełnionej funkcji inżyniera dróg i mostów, określa kawę po turecku jako „bardziej demokratyczną”, gdyż ówczesnie była ona dostępna także dla niższej klasy społecznej Anatolii w przeciwieństwie do Rzeczypospolitej, gdzie dalej była oznaką „luksusu” wśród arystokracji. Ponadto, wskazuje, iż osmańskie kobiety także nie stroniły od kawy, spożycie tego napoju nie było im zakazane (Filipowska, 2011, s. 214–216).

bądź co niektórzy robili karierę w służbie wojskowej janczarów. Należy jednak mieć świadomość, iż zdecydowanie większa część Turków pochodzenia afrykańskiego zajmowała najniższe miejsca na szczeblach osmańskiej stratyfikacji społecznej. Cytując Güneşa – „najcięższe i najbrudniejsze prace w mieście [İzmirze – przyp. aut.] były wykonywane przez czarnych” (Güneş, 1999, s. 6), co wynikało w dużej mierze z posiadanego przez nich statusu niewolniczego. I tak, kobiety najczęściej zarabiały na życie, sprzedając chałwę sezamową, prażoną ciecierzycę, a ogólniej mówiąc, przekąski w łaźniach bądź na weselach. Dorabiały sobie, wykonując kolorowe ozdoby, bransoletki, a nawet sprzedając tulipany zerwane z okolicznych pól (Güneş, 1999, s. 6). Bliżej niedookreślona część samotnych, czarnych kobiet pracowała jako mamki, nianki lub opiekunki w zamożnych osmańskich rodzinach. Przy czym w tym przypadku dochodziło czasami do zwolnień, w wyniku czego Afro-Turczynkom przychodziło żyć w nędzy i biedzie. Z kolei mężczyźni wykonywali przeważnie pospolite zajęcia wymagające siły fizycznej. Tym, którym jej nie starczało, osobom sędziwym bądź niepełnosprawnym, przychodziło żebrac na ulicach miast egejskich (Güntekin, 1946, s. 53–54).

Historycznie pierwsze wzmianki o mieszkańcach obecnej Etiopii przypisuje się okresowi rządów sułtana Bayezida I (1389–1402) (Burak, 2017, s. 237). Ten bezprecedensowy fenomen dopiero dwa stulecia później, czyli na początku XVI wieku, przybrał jednak masowy charakter. Obecnie potomkowie wspomnianych imigrantów określają się realistycznie jako Turcy pochodzenia afrykańskiego, literacko – *gündüz feneri* [„latarnia dzienna”] (Olpak, 2013, s. 128), a w świecie nauki widnieją pod nazwą *Afro-Türkler* [Afro-Turcy]. Diaspora, której stanowią część, znajduje się przede wszystkim w egejskich miastach takich jak İzmir, Aydın, Muğla, Manisa, Ayvalık oraz Saloniki jako ośrodek kosmopolityczny. Sprzężone jest to niewątpliwie z ogłoszeniem w 1847 r. *ferman* [dekretu], na mocy którego Afrykanie mogli korzystać z otrzymanych praw wolnościowych i swobody osadniczej. W odniesieniu do Starego Kontynentu, Imperium Osmańskie jako pierwsze po Imperium Brytyjskim, nad którym „nigdy nie zachodziło słońce”, oficjalnie zniosło niewolnictwo. Proceder niewolnictwa i handel niewolnikami został zakazany za czasów panowania sułtana Abdülmecida (1839–1861), stąd też od połowy XIX w. w literaturze okresu nie przewija się, wcześniej powszechne, określenie „targ niewolników”, który stanowił nieodłączną część codzienności większych miast. Formalne zniesienie niewolnictwa nie położyło kresu w wyzyskiwaniu mniejszości Afro-Turków, a jedynie zmieniło nazwę i formę na proceder określane mianem *evlatlık* [adopcja] trwający do lat 60. XX w. „Moda na adopcję” niejako uwarunkowała to zjawisko, stając się oznaką prestiżu, wyznacznikiem statusu społecznego wśród zamożnych elit posiadających *yalı* [dom nad wybrzeżem] głównie w Stambule bądź İzmirze. Pomimo oficjalnego zniesienia „niewolnictwa i podobnych form zniewolenia” ustawą o nr 11599 z 2 stycznia 1964 r., opublikowaną kilka

dni później w „Resmî Gazete” (TBMM, RG, Kanun 11599, s. 1–16), to i tak nadal do dzisiaj można spotkać Afro-Turków pracujących we wspomnianych *yalı*, tym razem pod zmienioną nazwą „pomocy domowej” bądź „przyjaciół rodziny”.

Warto jednak zaznaczyć, iż proceder niewolnictwa miał zgoła odmienne znaczenie w historiografii Anatolii i nigdy nie przybierał tak negatywnego wydźwięku jak na zachodniej hemisferze. Wynikało to z „odmiennego kulturowo traktowania pojęcia niewolnictwa” (Filipowska, 2017, s. 218). I tak mieliśmy do czynienia nie z charakterystyczną dla Starego Kontynentu jednorodną klasą niewolniczą, a heterogeniczną strukturą tej warstwy społecznej w osmańskich, później tureckich realiach. Spora część wielkich wezyrów, a nawet sułtanów, będących synami kobiet, później nałożnic padyszacha, sprowadzanych z targu niewolników, należała pierwotnie do klasy niewolniczej. Wspomniana kategoria rozciągała się także między innymi na afro-turecką pomoc domową, w tym nianie i mamki, pracujące w *yalı*, bądź *konak* [rezydencja; okazały dom]. Stąd częsty był widok „ludzi wolnych i niewolników mieszkających pod jednym dachem, dzielących wspólny los (...) zżywali się ze sobą” (Zajac, 2013, s. 30).

W analizowanej literaturze z pewnych względów nie poświęca się dostatecznie dużo miejsca eunuchom, którzy stanowili istotną część afro-tureckiej diaspory. Na podkreślenie szczególnie zasługuje postać o imieniu Hacı Beşir Ağa, który jako dziecko sprowadzony z osmańskiej prowincji w Afryce, po dotarciu do pałacu sułtańskiego oraz wielu latach posługi został wyniesiony do rangi *kızlar ağası* – nadzorcy harem⁴. Piastując swoje stanowisko przez ponad 29 lat, skutecznie ingerował w wewnętrzną i zewnętrzną politykę państwa, wykraczając poza swoje obowiązki, które miały sprowadzać się do utrzymania porządku w haremie padyszacha. Hacı Beşir Ağa, będąc najdłużej zajmującym stanowisko zwierzchnika eunuchów, przeszedł do historii Imperium jako trzecia najważniejsza osoba w państwie po sułtanie i wielkim wezyrze. W podziękowaniu za lata posługi nakazał wybudować w 1744 r. w İzmirze *Han*, który do dzisiaj pełni funkcję zadaszzonego bazaru, noszącego nazwę *Kızlarağası Hanı*, od sprawowanej przez niego funkcji (Aktepe, 2003, s. 118). W osmańskich archiwach pojawia się wzmianka o rodzinie eunucha, która miała zamieszkiwać w jednej z podmiejskich wiosek egejskich, co wskazywałoby na jego sentyment do miastem i kolejny afro-turecki akcent. İzmirski *Han* wzniesiony z polecenia wpływowej osobistości afro-tureckiej nadal stanowi strukturę,

4 Większość eunuchów pochodziła z Abisynii bądź Afryki Środkowej, choć ich dokładna narodowość nie jest bliżej znana, gdyż trafiali oni głównie z targu niewolników na dwór sułtański. Eunuchów dzielono na *Akağalar* [białych] oraz *Karaağalar* [czarnych], których grupa była dominująca. Najpierw uczono ich języka osmańskiego, a następnie obyczajów, pałacowego prawa oraz wierności. W dekrete Ragıpa Paszy, wielkiego wezyra w latach 1757–1763, zlecono zakup 20 niewolników (eunuchów) w wieku 15–20 lat, którzy byłiby „ostentacyjnej postury, dobrego słuchu i nienagannej mowy” (Uzunçarşılı, 1988, s. 172).

która uwiecznia historyczną tożsamość miasta z afrykańskimi grupami etnicznymi. Postawioną tezę dodatkowo konsoliduje fakt, iż część Afro-Turków po dziś dzień prowadzi rodzinny, wielopokoleniowy handel na bazarze *Kemeraltı Çarşısı*⁵, w którego obrębie zawiera się wspomniany *Kızlarağası Hanı*. Mozaikowy obraz społeczno-kulturowy İzmiru oraz okolic, wzmocniony napływem kupców z Zachodu oraz taniej siły roboczej z Afryki, przyczyniał się do niezachwianego rozwoju ośrodka portowego, co niebagatelnie zwiększyło znaczenie miasta w handlu międzynarodowym

W międzyczasie Afro-Turcy o wolnym statusie zaczęli budować własne dzielnice w mocniej industrializujących się osmańskich *locus*. Czynnikiem, który dodatkowo skłonił część zbiorowości zamieszkującą mniejsze anatolijskie miejscowości do migracji i osiedlenia się w İzmirze, jako dominującym ośrodku regionu, było wybudowanie w 1856 r. linii kolejowej. Dzięki koncesji udzielonej brytyjskiej firmie linia o długości 130 kilometrów była później ponad czterokrotnie wydłużana, obsługując połączenie na trasie Aydın – İzmir (Tamçelik, 2000, s. 500–503). Warto nadmienić, iż ówczesne miasto İzmir było drugim co do wielkości ośrodkiem Imperium Osmańskiego z największym potencjałem do rozwoju portów oraz handlu nadmorskiego w Azji Mniejszej (Ünsal, 1989, s. 1649). Dodatkowo warunkowało to proces anatolijskich migracji oraz tak zwane zjawisko „nomadyczności poznawczej”, którego *spiritus movens* stanowili Afro-Turcy. Profesor Mehmet Öznur Alkan określa İzmir, historycznie Smyrnę, *nadir şehir* [„unikalnym miastem”], wskazując na fakt, iż jako jedno z nielicznych miało pozwolenie na stworzenie własnej flagi miejskiej, która od XVII aż po XX w. była w powszechnym użyciu (Alkan, 2000, s. 18–21)⁶. Flagę jako znak należałoby rozpatrywać tutaj w kategoriach niezależności, wyzwolenia, emancypacji, aż wreszcie wolności, co niewykluczone, mogło być przekonującym argumentem dla osadników znad Morza Czerwonego, chcących kultywować swoje dotychczasowe przyzwyczajenia, sposób życia.

Kluczowym dla zrozumienia dynamiki zjawiska jest 1827 r., kiedy to ostatni Beylerbeyi Algierii İzmirli Hüseyin Pasza wymierzył policzek francuskiemu konsulowi na dyplomatycznym przyjęciu. Francja niedługo później, uznając to za *casus belli*, dokonała desantu, ostatecznie zajmując osmańską Algierię⁷.

5 Warto nadmienić, iż uprzednio charakteryzowany Halit Ziya Uşaklıgil dużą część swojej twórczości pisarskiej opierał na własnych obserwacjach z izmirskiej dzielnicy Kemeraltı, co wskazywałoby na jego nieprzypadkowe zainteresowanie problematyką tożsamości Afro-Turków, bowiem to tam znajdowało się ich duże skupisko.

6 Flaga İzmiru składała się z pięciu poziomych linii. Pierwsza, trzecia i piąta linia była zielona, a druga i czwarta biała. Wyjątkowość miasta polegała także na fakcie, iż sułtanowie, aby tłumić powstania, często wysyłali wojska z İzmiru do pacyfikowania rebeliantów tak jak było przykładowo w 1908 r. na fali wydarzeń w Macedonii.

7 Użyteczność terenów w Afryce wiązano ze względami handlowymi, nowymi rynkami zbytu oraz dużymi arealami pod uprawę. Inny równie istotny czynnik warunkował art. 113 konstytucji

Rząd obradujący w Konstantynopolu wskutek utracenia ziem rozpoczął akcję natychmiastowego przyznania obywatelstwa Algierczykom, którzy przybędą w regiony Mersinu oraz Adany, czyli na tereny uprawy bawełny. Strategiczne posunięcie rzeczywiście spotkało się ze wzmocnioną imigracją Algierczyków po 1830 r., nie należy jednak zapominać, że produkcja bawełny zaczęła ówczesnie stopniowo ustępować bardziej dochodowej uprawie tytoniu. Jego palenie nie rozpowszechniło się w osmańskim interiorze, lecz było zorientowane w dużej mierze na eksport odbywający się głównie przez izmirskie porty. Warunkujący to zjawisko duży popyt ze strony Okcydentu przyczynił się do późniejszego znalezienia pracy przez Afro-Turków w obcym im początkowo mieście. I tak przykładowo wykastrowani chłopcy sprowadzani z Afryki Północno-Wschodniej do stolicy Imperium pracowali bezpośrednio na rzecz sułtana w pałacu jako słudzy lub eunuchowie (strażnicy haremu). Według Xaviera de Planhola (2000) głównym konkurentem Afro-Turków w karierze pałacowej byli imigranci z Safranbolu, którzy rzekomo mieli wzbudzać uznanie, zainteresowanie rodziny monarchy z uwagi na talent kulinarny i ponadprzeciętne zdolności piekarskie.

Wzmózonemu napływowi osadnictwa Afro-Turków na najbardziej wysunięte zachodnie tereny Anatolii sprzyjał kolejny dokument osmański z 1890 r., wydany tuż po Konferencji w Brukseli, w którym to Imperium podejmujące się roli „strażnika wolności” nakazywało udzielenie niezbędnej pomocy mieszkańcom Rogu Afryki w osiedleniu się nad Morzem Egejskim, co miało uratować ich od niewolnictwa ze strony innych kolonizatorów (Akyılmaz, 2004, s. 216). Zatem uprzywilejowany, pionierski ośrodek egejski mógł konkurować jedynie z ówczesną stolicą – Konstantynopolem. Co ciekawe zasymilowani Afrykańczycy, pomimo przyswojenia osmańskich, a później tureckich zwyczajów, osiedlali się zbiorowo w domach wielopokoleniowych, dużymi grupami w poszczególnych częściach miast. Wiązało się to z przywiązaniem do pierwotnych tradycji sprzężonych z ekonomią daru, chęcią powrotu do własnych zwyczajów, w tym z postrzeganiem sąsiadów i mieszkańców „małej ojczyzny” jako inkluzywnej części rodziny. I tak pod koniec XIX wieku aż pięć dzielnic ówczesnego İzmiru tj. Ballıkuyu, Temaşalık, İkiçeşmelik, Dolapıkuyu oraz Sabırtaş było zamieszkanym przez nich w całości (Burak, 2017, s. 239). Też dodatkowo wzmacnia fakt budowania *mısafirhaneler* [państwowych noclegowni] dla sierot i bezdomnych Afro-Turków, której pozostałości można zobaczyć np. na ulicy Halil Rifat Paşa w izmirskiej dzielnicy, obecnie widniejącej pod zmienioną nazwą, Karataş. W 1907 r. wybudowano tam windę znaną dzisiaj pod nazwą *Taribi Asansör*,

midhadowskiej *Kânûn-ı Esâsî*, wprowadzonej w 1876 r., zgodnie z którym sułtan Imperium Osmańskiego miał możliwość skazania na zesłanie bez uprzedniego przeprowadzenia procesu każdego człowieka podejrzewanego o wrogie poglądy (TBMM, *Kânûn-ı Esâsî*, İstanbul 23.12.1876). Często powołując się na powyższy zapis prawny, pozbywano się niewygodnych dla aparatu władzy dygnitarzy, których wysyłano do zamorskich prowincji. Przykład stanowi wygnanie Midhata Paşy, dwukrotnego wielkiego wezyra, do miejscowości Taif na Bliskim Wschodzie.

aby ułatwić dostęp oraz połączyć region z resztą miasta. Zapoczątkowany proces, doskonale znany władzom w stolicy Imperium, był na tyle silny i widoczny w strukturze miejskiej, iż padyszach zdecydował się na „odciążenie” Smyrny od Afrykańczyków oraz umieszczenie pewnej części z nich w 19 wsiach, niedaleko Aydinu, mających status *padişah çiftlikleri* [„folwarków sułtańskich”] (Olpak, 2013, s. 125). Według pierwotnych założeń celem rozproszenia Afro-Turków miało być ułatwienie im przystosowania do życia społecznego, co wiązano z rudymenarnymi etapami socjalizacji z rdzennymi mieszkańcami.

Szeroko zakrojony fenomen synkretyzmu bądź hybrydyzacji kulturowo-społecznej, na którą składała się obecność Afro-Turków, pojawił się nie tylko w İzmirze i okolicach, ale obejmował także Stambuł, do lat 30. XX w. powszechnie nazywany na Zachodzie Konstantynopolem. Precedens, o rewolucyjnych, jak się okaże, skutkach nasiliły pożary w dzielnicy Beyoğlu, po których sułtan Abdülaziz, obawiając się o bezpieczeństwo dynastii zamieszkującej Pałac Dolmabahçe, wydał nakaz budowy w bezpośrednim sąsiedztwie, pierwszych na tureckim gruncie, domów szeregowych zaczerpniętych z europejskiego dorobku. Neoklasycystyczne budynki, wykonane przez ormiańskiego architekta Sarkisa Balyana, stały się domem dla 138 rodzin, oficjalnych urzędników, na co dzień pracujących dla rodziny sułtana (Batur, Yücel i Fersan, 1979, s. 185–203). Słowem, Akaretler, bo taka jest nazwa kompleksu domów układających się w kształt litery „V”, jeszcze w XIX w. był oznaką prestiżu nawet dla klasy niższej, myślącej o karierze pałacowej, w tym dla mieszkańców Rogu Afryki, podporządkowanych w ramach prowincji Imperium. Kilka dekad później reprezentacyjne budynki, których część była zamieszkiwana przez diasporę afro-turecką, zostały uświetnione turecką mozaiką, kafelkami – turkusowymi *çini* z Izniku za sprawą architekta Vedata Tek⁸. Wiadomo także, iż sam sułtan Mehmed V Reşad (1909–1918) był zachwycony architekturą dzielnicy i w dowód uznania odwiedził matkę architekta, kompozytorkę i poetkę Leylę Saz, odbywając uroczysty korowód po udekorowanej drodze. Strategiczne położenie Akaretler przeniosło na anatolijski grunt zjawisko gentryfikacji. Zmienił się system stratyfikacji społecznej Akaretler, bowiem spektrum lokatorów zdominowały ówczesne anatolijskie elity. I tak, doprowadziło to do

8 Vedat Tek (1873–1942) jako architekt, uprzednio pobierający nauki w Paryżu, po proklamowaniu Republiki na zaproszenie Mustafy Kemala, pierwszego prezydenta Turcji, rozpoczął *Birinci Ulusal Mimarlık Akımı* [Pierwszy Narodowy Ruch Architektoniczny]. Oprócz dodania akcentu mozaikowego w dzielnicy Akaretler zasłynął m.in. jako architekt przystani *Moda İskelesi*, hotelu dla posłów – *Ankara Palas* oraz znajdującego się naprzeciwko niego budynku II Parlamentu Republiki. Zyskał także uznanie Latife Uşşaki, będącej przez niespełna trzy lata żoną prezydenta Mustafy Kemala – po przyjęciu nazwiska w 1934 r. – Atatürka, co wydaje się kluczowe dla rozwoju kariery Teki. Bowiem ojciec Latife był burmistrzem İzmiru, jej wuj znanym i cenionym powieściopisarzem – Halit Ziya Uşaklıgil, a cała rodzina uchodziła za najzamożniejszą w republikańskiej Turcji.

wyparcia m.in. Afro-Turków z dzielnicy. *Notabene* pod numerem 36, w czasie I wojny światowej oraz po zwycięstwie w bitwie o *Çanakkale* [Gallipoli], zamieszkiwał Mustafa Kemal z matką Zübeyde Hanım oraz siostrą Makbule Atadan. A w latach 50. XX w., jak można zobaczyć na fotografiach z państwowego archiwum Republiki Turcji, nieopodal Akaretler znajdował się duży targ rybny, stąd częsty był widok mężczyzn noszących okazałych rozmiarów ryby na plecach. Sugeruje to kolejną zmianę tożsamości oraz ewolucję w kierunku morskiego wymiaru badanej dzielnicy. Wspomniany proces synkretyzacji dokonywał się zatem nie tylko na płaszczyźnie ideologicznej, lecz także uwzględniał przemiany społeczno-kulturowe, w których zawierał się wielotożsamościowy, mozaikowy obraz społeczeństwa.

Spółeczność pochodzenia afrykańskiego w tureckiej autobiografii

W powieści *Miskinler Tekkesi* [„Łoża trędowatych”] autorstwa Reşata Nuriego Güntekina (1946) podejmuje się problematykę marginalizacji oraz deprecjacji pewnych grup społecznych uznawanych za „obce” bądź „inne”. Oprócz trędowatych oraz żebraków autor w sposób realistyczny rzuca światło na wspomnianą już uprzednio izmirską dzielnicę Tamaşalık⁹ zdominowaną przez potomków Afrykańczyków, wskazując na konieczność dokonania się zmiany w mentalności Turków i dyskursie narodowym. Güntekin, za pomocą obiektywnego obrazu miasta, dostarcza wiedzy o codzienności izmirskich Afro-Turków oraz sugeruje, iż warunkiem *sine qua non* dla rozwoju Republiki jest rozprawienie się z niepożądanymi w pewnych warstwach społeczeństwa tematami *tabu*.

Populację Tamaşalık stanowią afrykańscy Murzyni. Znajdują się tam mężczyźni, którzy uciekli bądź zostali wyrzuceni z rezydencji. W mieście zbierają figi i żołędzie lub uciekają się do żebractwa. Staruszkowie i kaleki leżą na wpół nadsy przed chatami, pod palącym słońcem niczym jaszczurki okazałych rozmiarów. W Tamaşalık noce są równie ciepłe jak dni. W ciągu dnia skały nagrzewające się na wzgórzach, niczym kamienie hamamu¹⁰, wraz z zachodem słońca zaczynają powoli oddawać ciepło. Arabom przypomina to niemal noce sudańskie. Być może to powód, dla którego gromadzą się tutaj ci bezradni (Güntekin, 1946, s. 51).

9 W niektórych tureckich opracowaniach pojawia się zniekształcona nazwa Tamaşalık. Wersja zapisana przez „e” wydaje się bardziej prawdopodobna, gdyż w znacznej mierze tureckie dzielnice miast są zlepkiem słów, które mają przypisane im ściśle określone znaczenia. I tak przedrostek *temaşa-* oznacza, jako zachowany archaizm z języka perskiego, przechadzkę/spacer, obserwowanie widoku bądź sztukę teatralną.

10 Hamam – łaźnia turecka z wydzieloną częścią osobno dla kobiet i mężczyzn.

Podobnie Hüseyin Rahmi Gürpınar w *Kadınlar Vaizi* [„Kaznodzieja kobiet”], opierając się na własnych wspomnieniach, przedkłada historię swojej pomocy domowej Menekşe, która była Afro-Turczynką.

Bardzo lubi lawendę i wodę kolońską. Nie wiem, jaki jest tego powód, ale (...) kobieta wydziela wyrazisty zapach, jak na Mısır Çarşısı¹¹. Na jej skórze wyczuwalne są zapachy kardamonu, imbiru i czarnego pieprzu, które odziedziczyła po bardzo gorącym słońcu kraju, w którym się urodziła. (...) Jej mąż Mehmet Usta [mistrz w swoim fachu – przyp. aut.] jest sprzedawcą kołder i ma trzypokojowy dom w Samatyi [dzielnica Stambułu – przyp. aut.] (Gürpınar, 1981, s. 261).

Na łamach codziennego periodyku *İkdam* [„Wysilek”], wydawanego w Konstantynopolu w latach 1894–1928, pojawił się zarzut wobec działalności Afro-Turków. Mianowicie w gazecie należącej do Ahmeta Cevdeta Orana opublikowano nagłówek zatytułowany *Powiedzcie mi, jaki jest związek Menekşe z cywilizacją? Ile wkładu włożyła w rozwój świata oprócz smażenia bakłażanów?* (Gürpınar, 1981, s. 47)¹². Afrykańską kobietę oskarżono o zacofanie cywilizacyjne, brak kultury i nieprzyczynianie się do rozwoju jakości życia w Imperium Osmańskim. Menekşe, która odebrała uwagi bardzo personalnie, sprzeciwia się oskarżeniom, a z uwagi na swoją niepiśmienność udaje się na wyspę Heybeliada i prosi o przygotowanie samoobrony. Gürpınar portretuje pewne warstwy w społeczeństwie jako zadufane, krytycznie podchodzące do akceptacji obecności „obcych” w miastach. Nie wszyscy są jednak sceptycznie nastawieni do ich obecności, stąd nie należy wysuwać zbyt pochopnych wniosków szowinistyczno-rasistowskich. Przykładowo, adwokat jako wynagrodzenie nie żąda od wspomnianej Menekşe pieniędzy, a jedynie przygotowania 20 *patlıcan dolması* [faszerowanych bakłażanów], co wskazuje na jej niezaprzeczalny talent kulinarny i uczciwość Turka (Güzelce, 2006, s. 114). Warto zaznaczyć, że w rzeczywistości Menekşe nie groził żaden prawdziwy wyrok. Gürpınar opisuje wydarzenia z przymrużeniem oka, w humorystycznej konwencji podkreślając honor, dumę i zawziętość swojej pomocy domowej. Autor, abstrahując od bezpodstawnych oskarżeń, skupia się na czasie i miejscu akcji, wielokrotnie wskazując na rosnące koszty utrzymania w Stambule ogarniętym I wojną światową. Sama Menekşe przybliży ówczesne realia życia, przedstawiając dzielnicę Beyoğlu jako

11 *Mısır Çarşısı* – literalnie Bazar Egipski, zwany często Bazarem Przypraw, albowiem, jak nazwa sugeruje, było to miejsce, gdzie handlowano głównie przyprawami w Konstantynopolu. Edward Raczyński, hrabia wielkopolski, podczas podróży do stolicy Imperium Osmańskiego porównał wspomniany bazar do krakowskich Sukiennic (Filipowska, 2017, s. 154).

12 Autor artykułu podjął się próby zweryfikowania i porównania interpretacji Gürpınara z oryginałem z gazety *İkdam*. Okazało się to jednak niemożliwe, albowiem Gürpınar nie podaje źródła, z którego posiada taką informację. Z kolei badacze Güzelce, a następnie Harmanci odwołują się jedynie do Gürpınara, co stanowi punkt wyjścia.

symbol bogactwa i wygody. Ceny żywności u tamtejszych sklepikarzy znacznie przewyższały jej możliwości finansowe (Harmanci, 2010, s. 102).

Tom opowiadań pod tytułem *İzmir Hikayeleri* [„Opowiadania z İzmiru”] autorstwa Halita Ziyi Uşaklıgila należy uznać za najważniejsze opracowanie w dziedzinie prowadzonych badań nad afro-turecką diasporą przy użyciu metodologii nowego historyzmu. Pisarz, rzucając światło na występowanie Abisyńczyków w tytułowym mieście portowym, ukazuje zróżnicowaną strukturę etniczno-kulturową społeczności, co wpisuje się po dziś dzień w tożsamość İzmiru. Uşaklıgil podkreśla dodatkowo patriarchalny świat wielu ówczesnych rodzin także wśród wyższych warstw społecznych. Realistyczny wydźwięk wzmacniają historie niewoli młodych, abisyńskich kobiet sprowadzonych niczym towar wymienny z Rogu Afryki, a po przybyciu do Anatolii sprzedaży ich do majątnych rodzin mieszkających w *konak* (Uşaklıgil, 2005, s. 185). Innym problemem, który dotyczył migrantów abisyńskich po faktycznym zniesieniu niewolnictwa, było poszerzanie przez nich grona mieszkańców *gecekondu*¹³. Pomimo faktu, iż większość czarnoskórych niewolników osiedliła się nad Morzem Egejskim, to jednak część z nich zaślepiona legendą złotego Konstantynopola *Taşı Toprağı Altın İstanbul* [„ulice Stambułu są wybrukowane złotem”], docierając do stolicy pogłębiała problem biedy i dysproporcji, które w pewnym sensie czyniły anatolijskie miasta dysfunkcyjnymi.

W społeczeństwie osmańskim rzadko była mowa o kobietach pracujących czynnie w zawodzie. Jednakże wbrew powszechnemu przekonaniu nie wszystkie z nich były w pełni zależne od dominującego patriarchy. Realną szansą dla wielu kobiet w „przyroście wolności” było podjęcie się zawodów określanych mianem *çöpçatanlık* oraz *bohçacılık*, choć należy przyznać, iż znaczna większość z nich była pochodzenia nietureckiego. Po zniesieniu niewolnictwa także afro-tureckie kobiety podejmowały się tego zawodu. Bycie *çöpçatan* – pośredniczką w aranżowanym małżeństwie lub *bohçacı*¹⁴ – sprzedawczynią tkanin, biżuterii, ubrań na specjalne okazje, akcesoriów domowych, wiązało się przede wszystkim z o wiele większą swobodą zaistnienia społecznego oraz co najważniejsze, jakiejkolwiek możliwości przebywania w społeczeństwie (Demir, 2023, s. 266). Zawód *bohçacı* wymagał pukania od domu do domu w celu znajdowania

13 Najprościej ujmując, mianem *gecekondu* określano dzielnice biedy, slumsy. Niemniej jednak z uwagi na stygmatyzujący i nacechowany negatywnie przekaz tychże słów wśród środowiska akademickiego odchodzi się od nich na rzecz, neutralnych językowo, „osiedli popularnych”. I tak *gecekondu* były usankcjonowane na mocy prawa tureckiego, zgodnie z którym wybudowanie domu w ciągu jednej nocy gwarantowało prawo nienaruszalności, a po kilku latach wydanie aktu własności. Cytując Oğuza Ataya, bliżej niedookreślony i niepodlegający klarownie zawężonym terminologicznym definicjom obszar *gecekondu* to „coś takiego, co zjawiało się i powstało w nocy” [*gece geldi, gece oldu gibi bir şey işte*] (Atay, 2008, s. 456).

14 Wyraz *bohçacı* pochodzi etymologicznie od słowa *bohça* – tobołku, w którym to kobiety przechowywały towar przeznaczony na sprzedaż.

potencjalnych kupców, a także ciągłego poruszania się po rozmaitych zakamarkach dzielnic, docierając często także do pałaców sułtańskich, co w tym przypadku było akceptowalne przez patriarchalne społeczeństwo. Uważano to za zgodne i spójne z kategorią honoru oraz ówczesnymi przekonaniem moralnymi, których waga była prymordialna. Zawód *bohçacılık* pokrywał się w dużej mierze z *çöpçatanlık*. Wiązało się to z faktem, iż źródłem wiedzy dla mężczyzny o jego przyszłej wybrance mogli być jedynie jego najbliżsi krewni płci żeńskiej bądź, co ciekawe, właśnie *bohçacı* jako swoisty sprzedawca – pośrednik (Akbel, 2015, s. 94). Odgrywały one ważną rolę w tradycyjnym społeczeństwie, bowiem niektóre ze sprzedawczyń udzielały porad życiowych oraz pomagały w swataniu potencjalnych kandydatek na żonę dla młodzieńców z dzielnicy. Ta grupa była także przydatna kręgom arystokracji, ponieważ kobiety trudniące się fachem przekazywały krążące po mieście plotki do pałaców sułtańskich.

Swoistym fenomenem była także inna kategoria zawodu przewidziana tym razem dla mężczyzn pochodzenia afrykańskiego migrujących, głównie przymusowo, na ziemi Anatolii. Mianowicie oprócz niewolnictwa, pracy na latyfundiach bądź plantacjach lokalnych, bycia eunuchem lub pracownikiem w jednym z pałaców sułtańskich, pewien odsetek stosunkowo młodych wiekowo Afro-Turków trudnił się opłacalnym finansowo, ale nielegalnym z prawnego punktu widzenia bandytyzmem. Rozbójnicy określani mianem *zeybek* buntowali się zbrojnie przeciwko prowincjonalnym posiadaczom ziemskim bądź zagranicznym handlarzom. Często byli także wynajmowani przez bogaczy, którzy zatrudniając Afro-Zeybeków do osobistych celów majątkowych, zabezpieczali się przed płaceniem ewentualnego haracz. Według źródeł epoki jeden z wpływowych izmirskich *efe* [buntowników] o imieniu Çakırcalı Mehmet Efe zawsze udawał się nawet do pobliskich kawiarni bądź bazarów w asyście podlegających mu grup *zeybeków* (Özgün, Tunç i Özdemir, 2021, s. 61, 67). Zgodnie z przesadami Afrykanie mieli przynosić gangom pomyślność oraz dobrą passę. W regionie Morza Egejskiego zasłynął szczególnie Afro-Zeybek o przezwisku *Koca Arap*, o czym przykładowo świadczy popularny taniec ludowy noszący do dzisiaj jego nazwę. Warto nadmienić także, iż pewna grupa Turków pochodzenia afrykańskiego walczyła na froncie galicyjskim w czasie I wojny światowej pod dowództwem porucznika Siyahî [Czarnego] Abdullaha. Orientalny wygląd czarnych wywołał ówczesnie panikę wśród rosyjskiego przeciwnika (Nykiel, 2020, s. 137–139). Szoku kulturowego doznali także Polacy, którzy byli przeświadczeni, iż ciemny kolor skóry pojawił się u Afro-Turków z powodu braku higieny oraz nawarstwienia się brudu (Arıkan, 2007, s. 166).

Zwyczaje i obyczaje w kulturze egejskiej Afro-Turków

Afro-Turcy wywierali duży wpływ na kształtowanie się tożsamości miast Anatolii, praktykując rodzime święta na osmańskim, a później tureckim gruncie. Jednym z najpopularniejszych obchodów było *Dana Bayramı* [Święto Cielaka], co poświadczają tureccy pisarze epoki jak Reşat Nuri Güntekin czy Halit Ziya Uşaklıgil. Święto silnie warunkowało wierzenie Afro-Turków, zgodnie z którym, jeśli raz w roku nie zostanie przelana krew cielaka, to na miasta egejskie, takie jak Smyrna, zostaną sprowadzone poważne kłopoty i klęski, co będzie potęgować pojawianie się „Afrykańczyków z odciętymi głowami” (Toledano, 2007, s. 236). Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż Afro-Turcy nigdy nie stanowili w państwie tureckim jednolitej zbiorowości pod względem kulturowym. Pomimo tego największe wpływy w obchodzonych świętach były konsekwentnie zaczerpnięte z nigeryjskiej kultury ludu Joruba, co sugerowałoby, iż ich tradycje były powszechnie znane tureckim mieszkańcom pochodzenia afrykańskiego. I jak na tradycyjnych wodzach Jorubów, tak też na afro-tureckich *godya*¹⁵ spoczywał ciężar podtrzymywania kultury i zwyczajów w tureckich miastach i wsiach. *Godya* jako przewodnicy, strażnicy esencjalnych wartości społeczności Afro-Turków byli świadkami ważnych wydarzeń wśród lokalnych mieszkańców pochodzenia afrykańskiego, takich jak „narodziny, małżeństwo, przeprowadzka, konflikty, spory, choroby, śmierć” (Olpak, 2013, s. 131). Przypisywało się im także zdolności lecznicze jako rodzaj lokalnej medycyny alternatywnej, uznając za najwybitniejszego, mieszkającego w Torbali, *godya*, dodając do jego tytułatury przymiotnik *büyük*, czyli wielki. Co ciekawe, obchodzone afro-tureckie święta w zależności od regionu przybierają inną nazwę. Za standardowy uważa się termin *Dana Bayramı*, charakterystyczny w szczególności dla basenu Morza Egejskiego, gdyż w Stambule i okolicach mówiono na nie *Arap düğünü* [„arabskie wesele”]. Podczas obchodów *Dana Bayramı*, które odbywały się w maju, ich uczestnicy zmieniali wygląd zamieszkrywanych przez siebie dzielnic, a sami w sudańskich kolorowych strojach grali na trąbkach, tamburynach, używając przy tym rozmaitych kadzideł. Turecki historyk Günver Güneş przywołuje jedną z frapujących tradycji stanowiących nieodzowny element święta. Według Güneşa, afro-tureckie kobiety zbierały po ulicach miast przypadkowo znalezione kolorowe szkło, które następnie, odpowiednio podgrzewając, przetapiały na wspomnianym już izmirskim bazarze *Kemeraltı* bądź na polach ciecierzycy na wzgórzu Çimentepe. Z przetopionego szkła wykonywały bransoletki, które sprzedawały za symboliczne kwoty po tureckich dzielnicach, co

15 Turecki kronikarz Ahmet Rasim opublikował artykuł w 1940 r. na łamach periodyku *Haber Akşam Postası*, w którym pisał, iż *godya* byli głową społeczności, a ich władza była porównywalna do tej, jaką posiadali wodzowie plemienni w Afryce. Ponadto wskazywał na fakt, iż wszyscy Murzyni mieszkający w Stambule podlegali niezaprzeczalnie administracji *godya* (Haber Akşam Postası, 1 Mayıs 1940, no. 2950, s. 15).

miało przypominać mieszkańcom o zbliżających się afro-tureckich obchodach (Güneş, 1999, s. 5–9). Opublikowana w tureckim Dzienniku Urzędowym w 1925 r. ustawa nr 677 o zamknięciu zakonów derwiszów objęła także zakazem praktykowanie corocznego święta Afro-Turków, gdyż prawnie zaliczono go do zwyczajów wiary pogańskiej (TBMM, RG, Kanun 677, s. 289–290). Decyzja nie była czymś zaskakującym, bowiem już w czasach modernizacji Imperium na fali europeizacji społeczeństwa wśród elit osmańskich wyśmiewano afro-tureckie święto, uważając je za „przejaw ignorancji oraz nieuctwa”, co znalazło swoje podstawy naukowe w artykule prasowym z 1894 r. opublikowanym w izmirskiej gazecie *Hizmet* [„Służba”] (Akpınar, 2020, s. 79–80)¹⁶.

Nowo powstałe państwo tureckie uznało element afro-tureckiej tożsamości za niebezpieczny z politycznego punktu widzenia, gdyż wspomniani *godya*, zapewniając sobie kontakt z mieszkańcami i łącząc ich w ramach wspólnoty, w rzeczywistości realizowali zadania odpowiadające instytucji władztwa tradycyjnego (endogennego) w Afryce (Erdem, 2013, s. 219–220). Zarysowaną problematykę i jej sedno oddaje teoria dwóch rodzajów przestrzeni ukuta przez Petera Ekeha, który wyodrębnił je na podstawie płaszczyzn publicznych państwa (*two publics*). W pierwszej sferze ulokował władzę typu państwowego, natomiast na drugim poziomie – władztwa regionalne, tradycyjne, podtrzymujące tożsamość lokalną, które są pierwszym punktem odniesienia dla grup etnicznych (Ekeh, 1975, s. 91–112). Pojawiały się one w warunkach dysfunkcyjności miast, regionu, gdzie wódz, w przypadku Afro-Turków *godya*, odpowiadał za zaspokojenie elementarnych potrzeb społeczności. W tureckich realiach obawy państwa były w dużej mierze bezzasadne, gdyż Afro-Turcy nie rościli sobie praw do autonomii, a jedynie chcieli kultywować swoje tradycje i odrębność, jednocześnie deklarując przywiązanie do Republiki Turcji, a wcześniej do Imperium Osmańskiego, w którym żyli od pokoleń. Polityka o wydzwieku nacjonalistycznym była pokłosiem ruchu promującego tureckość za czasów prezydenta Mustafy Kemala, podkreślając znaczenie istnienia jednoetnicznego i jednonarodowego państwa. W ramach lansowanej od stycznia 1928 r. kampanii sponsorowanej przez rząd pod hasłem *Vatandaş Türkçe konuş!* [„Obywatelu, mów po turecku!”] nakładano karę grzywny na osoby, które posługiwały się w przestrzeni publicznej innym językiem niż turecki. W Izmirze, gdzie znajdowała się największa diaspora Afro-Turków, kampania przybrała na sile szczególnie w 1934 r., kiedy to próbowano stworzyć Republikę jednolitą etnicznie i narodowo w myśl zasady *Türkçe konuş, senin milliyetinden şüphe edilmemesinler*

16 Autor niniejszego artykułu zadał sobie trud, aby ustalić pierwotne źródło gazety, na które powołuje się Akpınar. Okazało się to jednak niezwykle trudne, albowiem Akpınar, wspominając o artykule prasowym z 1894 r., odwołuje się do dzieła Toledano (2007, s. 236), z kolei ten powołuje się na Güneş (1999, s. 9–10). I tak, dopiero Güneş cytuję, ale w szcztatkowej wersji, pierwotne źródło – „Hizmet, 28 Mayıs 1894”. Nie podaje, albowiem dokładnej strony.

[„Mów po turecku, niech nie wątpią w twoją narodowość”] (Bali, 2010, s. 290). Rząd zwlekał także z przyznaniem Afro-Turkom obywatelstwa tureckiego, co nastąpiło dopiero w 1926 r., tak więc, od momentu proklamowania Republiki przez trzy lata byli z prawnego punktu widzenia apatrydami (bezpaństwowcami). Wprowadzone zakazy nie wykorzeniły jednak w pełni świąt Afro-Turków jako elementu ich odrębnej kultury, gdyż obchodzono je potajemnie także w latach 40. XX w., co potwierdzają świadectwa mieszkańców. Decyzja o zabronieniu obchodzenia świąt nie była powiązana w jakikolwiek sposób z uwarunkowaniami politycznymi bądź relacjami dyplomatyczno-konsularnymi. W etiopskich archiwach przechowywany jest bowiem list gratulacyjny cesarza Etiopii wysłany do Atatürka 27 czerwca 1935 r. z uwagi na wybranie go po raz czwarty na prezydenta Republiki. Hajle Syllasje I wyraża w nim chęć wzmacniania przyjaznych, pokojowych relacji z Republiką Turcji (Ali, 2012, s. 158). Z kolei w dokumencie datowanym na 1953 r. wykazuje ubolewanie z powodu silnego trzęsienia ziemi w okolicach Çanakkale (18 III), tym samym deklarując gotowość wysłania ekipy ratunkowej na miejsca dotknięte kataklizmem (BCA, F.30.1.0.0, Y.61.376.12; 24/04/1953). Z formalnego punktu widzenia święto wznowiono za zgodą tureckiego Ministerstwa Kultury dopiero w 2007 r., czyli po ponad 80 latach od wprowadzenia zakazu, co jest skutkiem prężnej działalności *Afrikalılar Kültür Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği* [„Stowarzyszenia Pomocy i Solidarności Afrykańskiej Kultury”], założonego rok wcześniej w Ayvalık.

Miasta zachodniej Anatolii same przez się były przestrzenią nie tylko inkluzywną dla Afro-Turków, lecz miejscem do rozwoju innowacyjnych, zaczerpniętych z zagranicy, pomysłów. Kemaliści nie sprzeciwiali się obecności Afro-Turków na ziemiach tureckich, wręcz przeciwnie, dostrzegali w ich obecności pozytywne aspekty i szansę. Wynikało to z ich wielowiekowej obecności na ziemiach Anatolii, którą nie sposób wykorzenić w przeciągu kilku dekad. Celem prezydenta Mustafy Kemala oraz premiera İsmeta İnönü było wzbudzenie poczucia przynależności do tego, co tureckie, budowanie silnej tożsamości nacjonalistycznej, aby nie dopuścić do buntów w dzielnicach zamieszkiwanych przez obcokrajowców. Kulturę, którą wytworzyli Afro-Turcy jako produkt swojej koegzystencji, można zaobserwować na ulicznych straganach, bazarach, obchodzonych świętach oraz wymienionych już uprzednio dzielnicach miast. Nie należy bagatelizować także roli ośrodków egejskich, w szczególności kosmopolitycznej tożsamości İzmiru, gdyż jak pisała badaczka Eleonory Sarkissian, był on miejscem, gdzie narodził się, w nowym rozumieniu, „renesans” i skąd nowe idee, rozlewając się na Anatolię, oddziaływały równie silnie na jej ówczesną stolicę – Konstantynopol (Zając, 2020, s. 211). Jak wskazują Afro-Turcy, Anatolia, a w szczególności jej zachodnie tereny, stały się dla nich ojczyzną, której chcą być częścią. Wśród Afro-Turków nie ma marzeń o emigracji zagranicznej, a przeważa jedynie chęć bycia częścią turekocentrycznego

społeczeństwa z zachowaniem świadomości swoich afrykańskich korzeni i swobodnej możliwości ich kultywowania. Współcześnie miasto İzmir oraz jego mieszkańcy są świadomi swojej odrębności, wynikającej ze współlistnienia wielu kultur, grup etnicznych i narodowych, na której istotną część składają się Afro-Turcy. Myśl doskonale oddaje spopularyzowany w dzielnicach miasta hasztag *Bizim tarzımız güzel* [„Nasz styl jest piękny”].

Prace badawcze zaliczane do ruchu nowego historyzmu rozpoczynają się od małej anegdoty bądź elementu pozornie marginalnego. Ten peryferyjny osąd, marginalny detal jest odczytywany w taki sposób, iż stanowi punkt wyjścia do ujawnienia całej kulturowo-społecznej siatki powiązań (Vega Ramos, 1993, s. 438). Tak też w analizie problematyki Afro-Turków wątek kawy i sprowadzenie jej ziaren do Anatolii należy uznać za impuls do narracji. Historyczne losy Afrykańczyków w dzielnicach miast oraz wiążące ich prawa mają wartość komplementarną w odniesieniu do afro-tureckiej koegzystencji z członkami tubylczych rodzin, wykonywanych przez nich zawodów czy podejmowanych wysiłków na rzecz podtrzymania rdzennych tradycji. „Badanie historii jest skuteczne o tyle, o ile jest badaniem języka, jakiego używano, po to, by nadać rzeczywistości sens” (Burzyńska i Markowski, 2006, s. 508–509). Elementy autobiograficzne wzbogacają kulturowy konstrukt i dostarczają informacji o wierzeniach ludowych, przesądach, „przyroście wolności” wśród Afrykańczyków na zachodzie Turcji, a to wszystko przy odzwierciedleniu procesu fuzji, interakcji przybyszów z tubylcami. Afro-Turcy od początku wspierali rozwój anatolijskich miast, trudniąc się w rolnictwie pracą na plantacjach bawełny czy tytoniu. Te dobra wpływały na rozwój w szczególności izmirskich portów jako szlaków handlowych. Służąc jako pomoc domowa, pośredniczka matrymonialna bądź sprzedawczyni akcesoriów i tkanin byli częścią tureckiego społeczeństwa. Często występowali w roli naocznych świadków przemian miejskich, odgrywając określone role społeczne i stając się częścią instytucji rodziny, której przypisuje się na podłożu tureckim ogromne znaczenie. Historycznie dzielnice nieopodal Konak (centrum İzmiru), regiony Muğla, Aydın, Manisa, Balıkesir i metropolitarny Stambuł wraz z Wyspami Książęcymi to miejsca, w których zapisana jest przeszłość i teraźniejszość Afro-Turków. Zachowane świadectwa literackie epoki należy uznać za cenne archiwum, eklektyczną metodę do badań nad inkluzywnością Anatolii wobec przybyszów z Rogu Afryki.

BIBLIOGRAFIA

Materiały archiwalne

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA):

BOA, Fon: *Hariciye Nezareti. Mektubi Kalemî* (HR. MKT.), Kutu: -. Gömlek: 37, Sıra: 82; Tarih: Hicri 03/02/1267 (Miladi 1850).

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA):

BCA, Fon: *Başbakanlık Özel Kalem Müdürlüğü* (30.1.0.0), Kutu: 61, Gömlek: 376, Sıra: 12; Tarih: 24/04/1953.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Arşivi:

Kânûn-ı Esâsî, İstanbul 23.12.1293 (Miladi 1876), <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/oncelki-anayasalar/1876-kânûn-i-esâsî/>

(dostęp: 15.05.2023).

Resmî Gazete (później: RG), *Tekke ve zaviyelerle türbelerin seddini ve türbedarlıklar ile bir takım unvanların men ve ilgasına dair kanun*, Kanun no. 677, Ankara 13.12.1925.

RG, *Kölelik, köle ticareti, köleliğe benzer uygulama ve geleneklerin ortadan kaldırılmasına dair Ek Sözleşmenin onaylanmasının uygun bulunduğu hakkında Kanun*, Kanun no. 11599, Ankara 6.01.1964.

Prasa:

Haber Akşam Postası, 1 Mayıs 1940, no. 2950, s. 15.

Opracowania:

Akbel, M. (2015). *Lale Devrinde Galata Kadınları*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi.

Akpınar, M. (2020). Afro-Türkler: Temsiliyet, Gelenek ve Kimlik. *Folklor/Edebiyat*, nr 101, 73–86.

Aktepe, M. (2003). *İzmir yazıları: camiler, hanlar, medreseler, sebiller*. İzmir: Büyükşehir Belediyesi.

Akıylmaz, G. (2004). *Osmanlı hukukunda köleliğin sona ermesi ile ilgili düzenlemeler ve Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra kölelik müessesesi*. Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, nr 9(2), 213–238.

Ali, A.M. (2012). *Etiyopya-Türkiye ilişkileri: karşılıklı şüphe ve anlaşmazlıktan karşılıklı anlayış ve işbirliğine*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Alkan, M.Ö. (2000). Tarihte Bayrağı Olan Nadir Şehir: İzmir. *Toplumsal Tarih*, nr 315, 18–30.

- Arıkan, İ. (2007). *Harp Hatıralarım. Bir Mehmetçiğin Çanakkale-Galiçya-Filistin Cephesi Anıları*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Atay, O. (2008). *Tehlikeli Oyunlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Batur, A., Yücel, A. i Fersan, N. (1979). İstanbul'da on dokuzuncu yüzyıl sıra evleri. Koruma ve yeniden kullanım için bir monografik araştırma. *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, nr 2, 185–205.
- Burak, A. (2017). Afro-Turcy. W: A. Lesiczka (red.), *Między Wschodem a Zachodem, między Północą a Południem*. Warszawa: Księgarnia Akademicka, 237–245.
- Burzyńska, A. i Markowski, M.P. (2006). *Teorie literatury XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Demir, M.U. (2023). Bohaçıcılıkla 'çöpçatanlık' arasında geçen hayatlar ya da Benim Adım Kırmızı Romanında Ester'in Konumu. W: E.G. Naskali (red.), *Türkiye'nin mirası somut olmayan kültürel miras serisi*. İstanbul: Lale Yayıncılık.
- De Planhol, X. (2000). *L'islam et la mer. La mosquée et le matelot*. Paris: Perrin.
- Ekeh, P.P. (1975). Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement. *Comparative Studies in Society and History*, nr 1, 91–112.
- Erdem, H.Y. (2013). *Osmanlı'da köleliğin sonu 1800–1909*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Filipowska, S. (2011). 19.Yüzyıl Polonyalı Gezinlerinin Hatıralarında Türk Kahvesi. W: E.G. Naskali (red.), *Türk Kahvesi Kitabı*. İstanbul: Kitabevi, 209–225.
- Filipowska, S. (2017). *Obraz dziewiętnastowiecznego Stambułu w polskiej i tureckiej literaturze wspomnieniowej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Güntekin, R.N. (1946). *Miskinler Tekkesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Güneş, G. (1999). Kölelikten Özgürlüğe. İzmir'de zenciler ve zenci folkloru. *Toplumsal Tarih*, nr 62, 4–10.
- Güral, S. (1999). *Türk kültüründe kahvenin yeri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Gürpınar, H.R. (1981). *Kadınlar Vaizi*. İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Güzelce, I. (2006). *Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın romanlarında kadın tipleri ve kadın eğitimi unsuru*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Harmancı, A. (2010). *Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın öyküleri ve öykücülüğü*. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Kosczyz, W. (1874). *Wschód. Ze Stambułu do Angory*. Lwów: A.J.O. Rogosz.
- Niedziałkowski, K. (1898). *Wrażenia z pielgrzymki do Ziemi Świętej*. Petersburg: Księgarnia K. Grendyszyńskiego.
- Nykiel, P. (2020). *Mahometanie Wernyhory. Turcy na froncie galiçyjskim w latach 1916–1917*. Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Olpak, M. (2013). *Osmanlı İmparatorluğu'nda köle, Türkiye Cumhuriyeti'nde evlatlık: Afro-Türkler*. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, nr 68, 123–141.
- Özgün, C., Tunç, G. i Özdemir, Y. (2021). *Bir çatışmanın denklemi: Çakırcalı Mehmet Efe'nin başarısında yatak ve pusu faktörü*. Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Dergisi, nr 8, 57–84.

- Tamçelik, S. (2000). Osmanlı dönemi demiryollarının tarihi gelişimi içerisinde siyasi ve iktisadi sosyal etkileri. *Erdem Dergisi*, nr 35, 483–535.
- Toledano, R.E. (2007). *As if silent and absent-bonds of enslavement in the Islamic middle east*. New Haven–London: Yale University.
- Tolstoy, L.N. (2015). *Bütün Mutluluklar Birbirine Benzer*. İstanbul: Zeplin Kitap.
- Urbaniak, S. (2019). Granice interpretacji: perspektywy i ograniczenia interpretacji Clifforda Geertza. *Kultura i Społeczeństwo*, nr 1, s. 189–201.
- Uşaklıgil, H.Z. (2005). *İzmir hikayeleri*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ.H. (1988). *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ünsal, Y. (1989). *Cumhuriyet Devri Demiryolu Politikasına Yaklaşım Biçimi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Vega Ramos, M.J. (1993). La poética cultural o New Historicism. *Anuario de estudios filológicos*, nr 16, 431–440.
- Zajac, G. (2013). *Ciało twoje, kości moje... Rodzina i szkoła epoki Abdülhamida II w świetle tureckiej autobiografii*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Zajac, G. (2020). Halit Ziya Uşaklıgil – turecki wychowanek katolickiej szkoły ojców mechtarystów. *Nurt SVD*, nr 2, 198–212.

Daniel Broccato – orientalista-turkolog, doktorant w dyscyplinie nauki o kulturze i religii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Badacz wizytujący na Uniwersytecie Boğaziçi w ramach programu stypendialnego *Young Researchers Grant* Utrecht Network. Laureat stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego RP za znaczące osiągnięcia naukowe. Bada historię Republiki Turcji (ze szczególnym uwzględnieniem okresu jednopartyjnego 1923–1946) oraz turecką literaturę autobiograficzną XX w. Ważniejsza publikacja: *Tożsamość kulturowa Turków pochodzenia afrykańskiego (Afro-Turków)*, „Politeja” 2025, t. 22, nr 2(96/1), s. 253–270.