

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 35/2012 WARSZAWA



Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne
Zarząd Główny
Adres do korespondencji
(także w sprawie nabywania egzemplarzy „Afryki”):
Katedra Języków i Kultur Afryki UW
00-927 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28
e-mail: peteaf@gmail.com
www.ptafr.org.pl



Rachunek bankowy:
PKO BP SA XIV O/Warszawa
76 1020 1156 0000 7802 0050 6345

Rada Naukowa

dr hab. Jan Jakub Milewski, prof. UW
dr hab. Bronisław Kazimierz Nowak, prof. UW
dr hab. Jarosław Różański OMI, prof. UKSW
prof. dr hab. Michał Tymowski
dr hab. Ryszard Vorbrich, prof. UAM
prof. dr hab. Henryk Zimoń
prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski

Redaktor naczelny

dr hab. Ewa Siwierska

Redaktor tematyczny

dr hab. Marek Pawełczak

Sekretarz redakcji

dr Małgorzata Szupejko

Zespół redakcyjny:

Wiesława Bolimowska
Kinga Turkowska

Redaktor językowy (język polski)

dr Stefan Garwacki

Redaktor językowy (język angielski)

mgr Zofia Krasnowolska

ISSN-1234-0278

Na okładce (tłum. Z. Podobińska):

Zuma: „Bafana” zdobędzie mistrzostwo świata (Championi, 11–13.06.2010, s. 16)

Opinie wyrażone w tekstach autorskich na łamach „Afryki”
nie powinny być utożsamiane ze stanowiskiem władz PTAfr
lub zespołu redakcyjnego.

Redakcja nie ponosi odpowiedzialności za treść ogłoszeń reklamowych

Realizacja na zlecenie Wydawcy Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR

Nakład: 200 egz.

SPIS TREŚCI

SUMMARIES OF ARTICLES 7

WSPÓŁCZESNA AFRYKAŃSKA MYŚL POLITYCZNA

Krzysztof Trzcíński

Koncepcja etnicznej izby wyższej w dwuizbowym parlamencie w państwie afrykańskim (część II) 11

ISLAM W AFRYCE

Stanisław Piłaszewicz

Ferment w życiu religijnym Nigerii. Ruch *Boko Haram* 27

TRADYCJA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Sabina Brakoniecka

Na granicy dwóch światów – magia i medycyna tradycyjna w życiu współczesnych Hausańczyków 41

SPORT I SPOŁECZEŃSTWO

Zofia Podobińska

C z a s n a A f r y k ę ? Afrykańskie m a r z e n i a a rzeczywistość podczas piłkarskich mistrzostw świata 2010 54

LITERATURY AFRYKAŃSKIE W JĘZYKACH EUROPEJSKICH

Renata Díaz-Szmidt

Buntowniczkki z wyboru. Pisarki afrykańskie języka portugalskiego 73

Kamila Malinowska-Cichy

Tożsamość negro-afrykańska a uniwersalizm według twórców *négritude* 93

Małgorzata Drwal

Wojna anglo-burska (1899-1902) w kobiecej literaturze dokumentu osobistego. *Tant Miem Fischer se kampdagboek* (Dziennik z obozu ciotki Miem Fischer) – osobista relacja czy głos zbiorowości? 107

VARIA

Kamila Andrzejuk

O brązowych żabach i „afrykańskich” tygrysach. Relacja z 6. Spotkań Ilustratorów organizowanych przez Nadbałtyckie Centrum Kultury w Gdańsku122

KONFERENCJE NAUKOWE

III Kongres Afrykanistów Polskich.

Szczecin 10–12 maja 2012 r. (relacja Małgorzaty Szupejko)127

KRONIKA

Festiwal Barwy Świata: Maroko w Krakowie, 19–23 października 2011 (relacja Jacka Kukuczki)132

Dni Afryki 2012 w Olsztynie, 16-20 kwietnia 2012 (relacja Konrada Czernichowskiego)134

AfryKamera 2012, VII Festiwal Filmów Afrykańskich, Kwiecień-lipiec 2012 (relacja Kingi Turkowskiej)137

Studenckie „Dni Afryki” 7–10 maja 2012, Uniwersytet Warszawski (relacja Kingi Turkowskiej)140

VI Festiwal Afrykański, Kraków, 24.05.2012–3.06.2012 (relacja Kingi Turkowskiej)141

NOWE KSIĄŻKI144

INFORMACJE PTAfr

Informacja o projekcie badawczym *Sudańscy uciekinierzy i wypędzeni. Dyskurs o uchodźcach i zachodniej pomocy humanitarnej*149

CONTENTS

SUMMARIES OF ARTICLES 7

MODERN AFRICAN POLITICAL THOUGHT

Krzysztof Trzciński

The Concept of an Ethnic Upper Chamber in a Bicameral Parliament in an African State (Part 2) 11

ISLAM IN AFRICA

Stanisław Piłaszewicz

A Radical Manifestation of the Nigerian Islam. *Boko Haram* Movement 27

TRADITION AND PRESENT TIMES

Sabina Brakoniecka

Between Two Worlds – Magic and Traditional Medicine in Contemporary Life of Hausa People 41

SPORT AND SOCIETY

Zofia Podobińska

Is it Time for Africa? African Dreams versus Reality during the 2010 Football World Cup 54

AFRICAN LITERATURE IN EUROPEAN LANGUAGES

Renata Díaz-Szmidt

Free-will Rebels. Lusophone African Women Writers 73

Kamila Malinowska-Cichy

Black African Identity in the XX Century 93

Małgorzata Drwal

The Anglo-Boer War (1899-1902) in Women's Life Writing. *Tant Miem Fischer Se Kampdagboek* – an Individual Voice or a Collective One? 107

VARIA

Kamila Andrzejuk

About Brown Frogs and “African” Tigers. The Sixth Baltic Meeting of Illustrators in Gdańsk 122

CONFERENCES

Third Congress of Polish Africanists. Szczecin,
10-12 May 2012 (relation by Małgorzata Szupejko) 127

CHRONICLE

The Colours of the World. Morocco in Cracow,
19–23 October 2011 (relation by Jacek Kukuczka) 132

Days of Africa 2012 in Olsztyn,
16–20 April 2012 (relation by Konrad Czernichowski) 134

AfryKamera 2012, Seventh African Film Festival,
April–July 2012 (relation by Kinga Turkowska) 137

Student Days of Africa,
7–10 May 2012, Warsaw University (relation by Kinga Turkowska) . 140

Sixth African Festival,
Cracow, 24.05.2012-3.06.2012 (relation by Kinga Turkowska) 141

NEW BOOKS 144

PTAfr INFORMATION

Research project information *Sudanese Refugees and Exiles.*
A Discussion about Exiles and Western Humanitarian Aid 149

SUMMARIES OF ARTICLES

KRZYSZTOF TRZCIŃSKI

The Concept of an Ethnic Upper Chamber in a Bicameral Parliament in an African State (Part 2)

Key words: parliament, bicameralism, ethnicity, Africa, state, Claude Ake, Senate of Lesotho, House of Chiefs, Botswana, Zambia, House of Peoples of Bosnia and Herzegovina

This article is a continuation of my previous work published under the same title in „Afryka” No. 34. Part 2, published in this volume, provides a description of a couple of cases (of the Senate of Lesotho, and two Houses of Chiefs, in Botswana and Zambia) that seem useful in the analysis of the Nigerian political thinker Claude Ake’s concept of the “chamber of nationalities”. According to the concept, in a multiethnic African state a bicameral parliament should be constituted, of which the upper house should be created on the basis of the existing ethnic divisions, allowing all ethnic groups to be represented in an equal way and thus empowering the smaller of them. Implementation of this concept could contribute to the building of more peaceful and politically stable states in Africa. In the latter part of this article, a study of the political system of Bosnia and Herzegovina is presented in short, with a special focus on the case of the House of Peoples of Bosnia and Herzegovina that resembles Ake’s concept very closely. At the end of the article some drawbacks of Ake’s concept are brought up and discussed in a critical way.

STANISŁAW PIŁASZEWICZ

Radical Manifestation of the Nigerian Islam. *Boko Haram* Movement

Key words: Nigeria, Islamic fanaticism, shari’a, total jihad, Western civilization

In the post-independence period Nigeria endured several dramatic events which were born in its Islamic community. Some of them displayed traits of religious fanaticism and were rich in drastic or even apocalyptic scenes. In the 1980s, the northern part of the country was shaken by the Maitatsine uprising. At

the turn of the second millennium, after the introduction of shari'a law in twelve northern states, bloody disturbances exploded in Kaduna, Jos and other cities. In November 2002, the Miss World competition was not allowed to be carried out in Abuja: some 200 people lost their lives in the struggle between Muslims and Christians. The aim of this paper is to present the activities of the militant Islamic sect known as *Boko Haram*, which under some other names appeared as early as in 1995. This organization rejects many aspects of the Western civilization which penetrate Nigerian society, and aims at the introduction of the Islamic law all over the country. Abubakar Lawan, the founder of the organization, was deceitfully replaced by Mohammed Yusufu, who became its main ideologist and leader. After a short presentation of his life-story, disastrous activities of this religious group are described during the July "uprising" in 2009. The *Boko Haram* activists dream of a "Muslim revolution" in Nigeria and are ready to proclaim a "total jihad" which would Islamise the whole country. The other targets of the sect have been revealed in its proclamation, which is reproduced at the end of the article.

SABINA BRAKONIECKA

Between Two Worlds – Magic and Traditional Medicine in Contemporary Life of Hausa People

Key words: traditional medicine, magic, Hausa people, indigenous healer, boka.

The intention of this article is to present the situation of magic and traditional medicine in today's life of the Hausa ethnic group. In northern parts of Nigeria, that is to say in the motherland of Hausa people, we can observe an unusual popularity of medical techniques connected with magic, amulets, incantations etc. In African societies, where everything is changing extremely fast, it is important to find a point of reference. Disseminating of the elements of European civilization makes people find themselves more and more rootless. With this feeling of confusion Hausa people try to return to the past. Cultivating the tradition of their ancestors seems to be the way to find the lost feeling of safety and peace. This is the reason of the growing popularity of native doctors in Hausaland and their practices deriving from the experience that has been gained for centuries.

ZOFIA PODOBIŃSKA

Is it Time for Africa? African Dreams versus Reality during the 2010 Football World Cup

Key words: football, the 2010 World Cup, Africa, the Republic of South Africa, social equality, Tanzanian press in Swahili

Football is the number one sport in Africa. Nevertheless, the participation of states from this continent in the over 80-year-old history of the world championship for men's national association football teams can hardly be described as other than 'modest'. The decision that the South African Republic would host the 2010 World Cup was taken six years earlier. Many were opposed to that decision, but on the other hand there were also many enthusiasts of the idea, especially among the Africans.

In my article, I present the games of that historical event for Africa that the latest World Football Cup came to be, observed somewhat from a sideline, for mainly through the eyes of Tanzanian sports commentators (based on the press in Swahili), occasionally in confrontation with selected opinions offered by Polish sports journalists. I am trying to examine what this football event looked like relative to the hopes kindled earlier by its prospect among the Africans. The sporting results are common knowledge. But is football, especially for the Africans, only about the number of goals scored?

RENATA DÍAZ-SZMIDT

Free-will Rebels. Lusophone African Women Writers

Key words: Literature, Portuguese speaking African countries, women

The purpose of this article is to analyze the development of the literary output created by African women in countries where Portuguese is an official language.

Traditionally, the figure of woman in the Angolan, Mozambican, Guinean, Cape Verdean and Santhomean literatures was represented as an exotic, sensual, attractive and wild being, constituting an object of men's sexual desire. Other stereotyped images are related to the identification with the image of Big Mother Africa, with a being that sacrificed itself and suffered voluntarily in silence, or with a brave woman soldier shedding blood in the fight for the independence of her country.

The beginning of the „literary revolution” in Portuguese – speaking African countries was marked by the literary output of Ana Paula Tavares (born in 1952). Although, the notions such as war, tradition and beliefs constitute very often appearing motifs in her literature, one of the most frequent poem themes is the sphere of women's spirituality and emotionality. Tavares is mainly interested by themes wrapped in mystery and considered taboos, for instance: the process of woman's discovery of her sexuality and eroticism or development of woman's awareness determined by experiencing of her own corporality.

Many of contemporary African writers from Portuguese speaking countries followed the path blazed by Tavares. Subjects of their rich and diverse literary output are outlined in the article below.

KAMILA MALINOWSKA-CICHY

Black African Identity in the XX Century

Key words: Négritude, Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, identity, universalism, black-African, French literature

The article describes changes in the mentality of French-speaking black African intellectuals related to the *négritude* movement, who were creating black African literature at the beginning of the XX century in the language of the colonizer. The author shows three stages of black African identity's evolution – a protest against European domination, return to African heritage and a desire for consolidation with the white man. It is an attempt to analyze the relation between identity and universalism. Analyzing the work of *négritude*'s eulogists, the author tries to prove that universalism does not have to be identified with the dominance of universality over particularity and that synthesis is not supposed to mean homogeneity, but becomes a creative process of mutual exchange. The article presents the universal dimension of *négritude* and proves that an intercultural dialog does not exclude maintenance of a consistent identity.

MALGORZATA DRWAL

The Anglo-Boer War (1899-1902) in Women's Life Writing. *Tant Miem Fischer Se Kampdagboek* – an Individual Voice or a Collective One?

Key words: Anglo-Boer War, South Africa, women's writing, life writing, gender, discourse, propaganda

This article explores life writing as a field where various discourses and ideologies come into play. It discusses a selected diary by a Boer woman in order to point out that a personal text becomes a carrier of anti-British propaganda when the circumstances of its publication are taken into account. Additionally, focus is placed on certain formal elements presented in the published text, such as forewords, facsimiles of documents etc., which constitute an apparatus employed to produce reality and shift the emphasis from personal qualities of the text to its historical importance.

WSPÓŁCZESNA AFRYKAŃSKA MYŚL POLITYCZNA

KONCEPCJA ETNICZNEJ IZBY WYŻSZEJ W DWUIZBOWYM PARLAMENCIE W PAŃSTWIE AFRYKAŃSKIM (część II)

KRZYSZTOF TRZCIŃSKI

Kazus Senatu Lesotho

Przedstawiony w pierwszej części tego artykułu¹ przykład istniejącej w systemie niedemokratycznym etiopskiej Izby Federacji, nie posiada niektórych cech charakterystycznych dla koncepcji etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu w afrykańskim państwie, proponowanej przez Claude'a Akego. Warto zatem bliższej przyrzeć się wzorcowi parlamentarnej izby wyższej, który został wykształcony w Lesotho. Przypomina on do pewnego stopnia wizję przedstawioną przez nigeryjskiego myśliciela.

Zgodnie z przyjętą 2 kwietnia 1993 r. Konstytucją², parlament Lesotho tworzą król tego państwa, izba niższa nosząca nazwę Zgromadzenia Narodowego (*National Assembly*), oraz izba wyższa, Senat (*Senate*). Senat składa się z 33 senatorów,

¹ K. Trzciniński, *Koncepcja etnicznej izby wyższej w dwuizbowym parlamencie w państwie afrykańskim (część I)*, „Afryka”, 2011, nr 34, s. 30–42.

² Tekst Konstytucji Lesotho (*The Constitution of Lesotho*) dostępny jest na stronie internetowej Electoral Institute for the Sustainability of Democracy in Africa (EISA), [http://aceproject.org/ero-en/regions/africa/LS/Constitution of Lesotho 1993.pdf](http://aceproject.org/ero-en/regions/africa/LS/Constitution%20of%20Lesotho%201993.pdf)

z których 22 to najwyżsi wodzowie tradycyjni (*Principal Chiefs*)³, a 11 to osoby nominowane przez króla⁴ po wyborach do Zgromadzenia Narodowego, które powinny być przeprowadzane co 5 lat. Zgodnie z art. 55 Konstytucji Lesotho, każdy z 22 wodzów może na swoje miejsce w izbie wyższej desygnować na dowolny czas inną, wskazaną przez siebie osobę, jeżeli spełnia ona pewne warunki, z których głównym jest posiadanie przez nią obywatelstwa Lesotho⁵.

Zgodnie z art. 74 (1) Konstytucji dotyczącym kworum, Senat Lesotho może *de facto* podejmować decyzje w niewielkim składzie. Paragraf ten wskazuje bowiem, że odroczenie obrad Senatu nastąpi wówczas, gdy któryś z biorących w nich udział senatorów sprzeciwi się sytuacji, gdy na obradach jest obecnych mniej niż ośmiu senatorów, nie licząc prowadzącego sesję, i po tym, jak po przewidzianej przepisami proceduralnej przerwie nie uda się uzyskać tego minimalnego składu senatorów. Decyzje są podejmowane zwykłą większością głosów.

Senat Lesotho bierze udział w stanowieniu prawa. Gdy, zgodnie z art. 78 Konstytucji, jedynie do tego uprawnione Zgromadzenie Narodowe przyjmie projekt ustawy, Senat może zaproponować do niego poprawki, na które izba niższa może się zgodzić. Dla przyjęcia nowego prawa wymagana jest później zgoda króla. Co jest jednak istotne z punktu widzenia zakresu władzy posiadanej przez Senat, zgodnie z art. 78 i 80 Konstytucji, Zgromadzenie Narodowe może zgodzić się na całość proponowanych przez izbę wyższą poprawek do projektu ustawy, na ich część bądź też wszystkie je odrzucić. Co prawda, art. 78 (3) (a) Konstytucji wskazuje, że obie izby parlamentu mogą osiągnąć zgodę odnośnie poprawek proponowanych przez Senat, lecz do takiego uzgodnienia wcale nie musi dojść. Ważne wydaje się również to, że Senat, zgodnie z art. 80 (1) Konstytucji, powinien w zasadzie ustosunkować się, w tym ewentualnie zgłosić poprawki, do przedstawionego mu do rozpatrzenia projektu ustawy w bardzo krótkim czasie, bo do końca dnia następującego po dniu, w którym otrzymał go od Zgromadzenia Narodowego⁶. Senat wraz z pozostałymi członami parlamentu, a zatem Zgromadzeniem Narodowym i królem bierze również udział w procedurze uchwalania zmian w konstytucji, jednak rolę izby wyższej, jak wynika z art. 85 (2) Konstytucji, należy uznać w tym przedmiocie za ograniczoną.

Oceniając przedstawione kompetencje można stwierdzić, że pozycja izby wyższej parlamentu Lesotho jest wyraźnie słabsza od pozycji izby niższej. Przede wszystkim zaś Senat nie posiada inicjatywy ustawodawczej. W zasadzie uprawnienia Senatu można uznać za bardzo skromne, bowiem ograniczają się one do recenzowania, zwykle niewielkiego odwlekania w czasie przyjęcia, a także poprawiania inicjowanych i przygotowywanych przez izbę niższą parlamentu Leso-

³ Ich listę zawiera Wykaz 2 (*Schedule 2*) do Konstytucji Lesotho, [http://aceproject.org/ero-en/regions/africa/LS/Constitution of Lesotho 1993.pdf](http://aceproject.org/ero-en/regions/africa/LS/Constitution%20of%20Lesotho%201993.pdf)

⁴ Z zachowaniem pewnych warunków omówionych w art. 55, 58 i 59 Konstytucji Lesotho.

⁵ Zob. szerzej art. 58 Konstytucji Lesotho.

⁶ Por. art. 80 (3) Konstytucji Lesotho, który uzupełnia art. 80 (1) w sprawie trybu legislacyjnego.

tho aktów prawnych, przy czym, jak warto powtórzyć, propozycje poprawek nie muszą być przyjęte przez Zgromadzenie Narodowe⁷. Trudno zatem określić zakres władzy posiadanej przez Senat jako istotny, co stoi w sprzeczności z ideą silnej izby etnicznej, jaką roztaczał Ake.

Co jednak wydaje się najważniejsze z perspektywy koncepcji proponowanej przez Akego, to fakt, że mimo iż w skład Senatu Lesotho *ex officio* wchodzi najwyżsi w państwie wodzowie tradycyjni, to nie reprezentują oni odmiennych zbiorowości etnicznych, a jedynie interesy odrębnych wodzostw i tym samym, przynajmniej w jakiejś mierze, interesy mieszkańców podległych im obszarów. Należy zaś przypomnieć, że Ake widział izbę wyższą bikameralnego parlamentu jako gremium wyłonione na podstawie różnorodności etnicznej istniejącej w afrykańskim państwie. Tymczasem Lesotho, w przeciwieństwie do zdecydowanej większości państw Afryki Subsaharyjskiej, nie jest państwem wieloetnicznym, lecz etnicznie homogenicznym⁸.

Niemniej jednak kasus Lesotho może służyć jako pewien model rozwiązania, które można by zastosować w państwie różnorodnym etnicznie, już choćby z tego powodu, że w Senacie Lesotho zasiada obszerna reprezentacja władzy tradycyjnej. W wielu państwach Afryki władztwo tego typu nadal odgrywa zaś istotną rolę. Posiada ono bowiem często nie tylko rozbudowane uprawnienia, ale i posłuch u swych poddanych⁹. Można zatem wyobrazić sobie sytuację, kiedy to w izbie wyższej bikameralnych parlamentów w takich państwach tradycyjni władcy reprezentują odmienne zbiorowości etniczne. Rozwiązanie takie byłoby jednak zapewne cenne wówczas, gdyby izba wyższa parlamentu posiadała znacznie bardziej rozbudowane kompetencje niż Senat Lesotho. Mam tu na myśli zwłaszcza uprawnienia dotyczące regulacji stosunków między różnymi zbiorowościami etnicznymi oraz wpływ na legislację dotyczącą istnienia, gwarantowania oraz przestrzegania równego statusu tych zbiorowości w wieloetnicznym państwie.

Warto również zwrócić uwagę na specyfikę składu Senatu Lesotho. Pozostawiając z boku kwestię nominacji jednej trzeciej członków izby przez króla, co nie wydaje się rozwiązaniem użytecznym w omawianym przypadku, ciekawa wydaje się koncepcja, zgodnie z którą każdemu z przedstawicieli wodzostw przypada jedno miejsce w izbie wyższej parlamentu. Jest to rozwiązanie analogiczne do propozycji Akego, by każda ze zbiorowości etnicznych w państwie wieloetnicznym miała równe przedstawicielstwo w etnicznej izbie wyższej bikameralnego parlamentu.

⁷ Por. *Functions of Senate* oraz *History of the Lesotho Senate House*, The Senate, Lesotho Government Online, <http://www.gov.ls/legislature/senate.php>

⁸ Co najmniej 99,7% mieszkańców Lesotho należy do grupy etnicznej Sotho. Zob. *Lesotho – ethnic groups*, Encyklopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Lesotho.html>

⁹ Zagadnienie to podejmuje w: K. Trzeciński, *Źródła legitymacji tradycyjnego władztwa we współczesnej Afryce jako przyczynek do lepszego zrozumienia jego roli i fenomenu trwania. Rozważania Kwame Anthony'ego Appiaha i ich krytyka*, „Afryka”, 2009, nr 29–30, s. 47–70.

Interesującym elementem modelu funkcjonującego w Lesotho jest też to, że członkowie Senatu nie są wybierani w głosowaniu powszechnym. Ake nie wskazywał na sposób konstytuowania składu etnicznej izby w parlamencie afrykańskiego państwa. Tymczasem w sytuacji, gdy w jakimś państwie władztwo tradycyjne jest silnie rozwinięte i efektywnie wypełnia różnorodne funkcje na poziomie lokalnym, naturalnym wydaje się stan rzeczy, w którym przynajmniej część reprezentacji każdej zbiorowości w etnicznej izbie parlamentu stanowiliby przedstawiciele tego władztwa, którzy byliby delegowani na przykład przez jakieś regionalne rady wodzów, a nie wybierani w wyborach powszechnych organizowanych wśród członków danej zbiorowości etnicznej.

Nie wyklucza to sytuacji, w której inni reprezentanci danej zbiorowości pochodziliby z wyborów. W takim jednak stanie rzeczy, by utrzymać stawiany przez Akego wymóg równego przedstawicielstwa wszystkich zbiorowości etnicznych mieszkających w afrykańskim państwie, skład etnicznej izby wyższej jego parlamentu musiałby zapewne być bardzo liczny, co raczej mogłoby przeszkadzać w sprawnym wykonywaniu przez tę izbę swoich obowiązków. Można sobie bowiem wyobrazić zaistnienie różnicy zdań w jakiejś kwestii nawet wśród przedstawicieli tej samej zbiorowości etnicznej, zwłaszcza, gdyby osoby te miały istotnie odmienne przekonania ideologiczne bądź dotyczące spraw ekonomicznych.

Last but not least, w przeciwieństwie choćby do Etiopii, Lesotho uznawane jest obecnie za jedno z niewielu państw demokratycznych w Afryce¹⁰, co również może świadczyć na korzyść tezy, że funkcjonujące w nim instytucje polityczne mogą inspirować rozwiązania polityczne dla innych państw Afryki.

Przypadki Izb Wodzów w Botswanie i Zambii

W porządku konstytucyjnym Botswany oraz Zambii funkcjonuje instytucja Izby Wodzów. Instytucja ta nie spełnia, podobnie jak etiopska Izba Federacji czy Senat Lesotho, ogółu założeń przewidzianych przez Akego dla etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu w afrykańskim państwie. Warto jednak zwrócić na nią szczególną uwagę, przede wszystkim z tego względu, że pewne jej cechy wykazują podobieństwo do niektórych elementów koncepcji nigeryjskiego myśliciela.

¹⁰ Według *Democracy Index 2011: Democracy under Stress* (Report from the Economist Intelligence Unit, "The Economist", s. 4–6 i 26, http://www.eiu.com/Handlers/WhitepaperHandler.ashx?fi=Democracy_Index_Final_Dec_2011.pdf&mode=wp) Lesotho należy do państw demokratycznych, a ściślej do grupy tzw. „demokracji wadliwych”. Demokracji wadliwych jest obecnie w Afryce 9 i są to następujące państwa: Republika Zielonego Przylądka, Republika Południowej Afryki, Botswana, Lesotho, Mali (demokratyczna władza tego państwa została jednak obalona w marcu 2012 w wyniku przewrotu wojskowego), Namibia, Zambia, Benin, Ghana. Zob. ibidem, s. 3–5 i 27. Do najwyższej kategorii państw demokratycznych, tzw. „demokracji pełnych” spośród państw afrykańskich zaliczany jest jedynie Mauritius. Zob. ibidem, s. 4 i 26. Trzy afrykańskie państwa, Wyspy Św. Tomasza i Książęca, Seszele i Sudan Południowy, nie zostały ujęte w *Democracy Index 2011*. Na temat użytych przez zespół The Economist Intelligence Unit metod badania poziomu demokratyczności poszczególnych państw świata zob. tamże, s. 29 i n.

Na wstępie należy dostrzec podstawową różnicę, jaka zachodzi między z jednej strony koncepcją etnicznej izby przedstawioną przez Akego, etiopską Izbą Federacji oraz Senatem Lesotho a Izbami Wodków w Botswanie i Zambii, z drugiej. Odmienność ta wiąże się z faktem, że Izby Wodków nie stanowią części dwuizbowych parlamentów, lecz są w mniej lub bardziej bezpośredni sposób ciałami doradczymi jednoizbowych legislatur i prezydentów Botswany oraz Zambii. Fakt ten nie oznacza jednak, że ich znaczenie w systemach ustrojowych obu tych państw jest marginalne, zwłaszcza w sytuacji, gdy Botswana i Zambia, choć w odmiennym stopniu, są w przeciwieństwie do Lesotho państwami zamieszkałymi przez różne zbiorowości etniczne. Botswanę trudno jednak nazwać państwem wieloetnicznym, gdyż członkowie jednej zbiorowości etnicznej, Tswana, stanowią zdecydowaną większość populacji tego państwa¹¹. W przypadku Botswany bardziej zasadne wydaje się zatem mówienie o państwie, w którym istnieją mniejszości etniczne¹². Inaczej wygląda sytuacja w Zambii, która stanowi przykład państwa wieloetnicznego¹³.

W botswańskiej Izbie Wodków (*Ntlo Ya Dikgosi*, kiedyś: *House of Chiefs*) zasiada 35 członków. Sposób konstituowania ich składu jest zróżnicowany. Osiem osób pełniących funkcje wodza głównego (*Chief*), po jednym z każdego z 8 największych plemion (*tribes*), zasiada w Izbie Wodków *ex officio* tak długo jak przewodniczy swym plemionom. Dwudziestu dwóch członków Izby Wodków jest wybieranych przez kolegia wyborcze w 22 mniejszych okręgach. Kolegia te tworzone są przez lokalnych wodków i *de facto* wskazują reprezentantów do Izby Wodków z własnego grona¹⁴. Pięciu członków Izby Wodków mianuje prezydent. Kadencja członków Izby Wodków, którzy pochodzą z wyboru bądź mianowania jest pięcioletnia i powinna zbiegać się z kadencją każdego kolejnego parlamentu¹⁵.

Skomplikowany sposób doboru członków Izby Wodków zapewne nie służyłby Akemu za wzorzec, zwłaszcza gdyby izba ta stanowiła część bikameralnego parlamentu w afrykańskim państwie. Niemniej jednak w skład botswańskiej Izby Wodków jednocześnie mogą wchodzić wodkowie reprezentujący wszystkie ple-

¹¹ Członkowie grupy etnicznej Tswana, w skład której wchodzi w Botswanie 8 plemion: Batswana, Bamangwato, Bakwena, Bangwaketsi, Bakgatla, Barolong, Bamalete, Batlokwa, tworzą ok. 79% populacji Botswany. Zob. *Botswana – ethnic groups*, Encyklopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Botswana-ETHNIC-GROUPS.html>

¹² Mniejsze grupy etniczne zamieszkujące Botswanę to zwłaszcza Kalanga (ok. 11% udział w całej populacji państwa) i Basarwa (Buszmeni, ok. 3%), a także Kgalagadi. Zob. *ibidem*.

¹³ Główne grupy etniczne zamieszkujące Zambię to Bemba (ok. 37% udział w całej populacji państwa), Tonga (ok. 19%), Lunda (ok. 12%), Nyanja (ok. 11%), Mambwe (ok. 8%), Lozi (Barotse, ok. 7%). Zob. *Zambia – ethnic groups*, Encyklopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Zambia-ETHNIC-GROUPS.html>

¹⁴ Czterech z 22 członków pochodzących z wyboru musi posiadać status tzw. *Sub-Chiefs* reprezentujących 4 wskazane okręgi.

¹⁵ Zob. szerzej *Ntlo Ya Dikgosi*, Parliament of Botswana, 4://www.parliament.gov.bw/pgcontent.php?UID=614

miona zamieszkujące to państwo¹⁶. Należy też zauważyć, że struktura wodzów jest w Botswanie bardzo złożona, a podziały na tzw. *Chiefs*, *Sub-Chiefs* i *Headmen* oraz ich odmienny status mają swoją długą historię¹⁷.

Zgodnie z założeniami Konstytucji Botswany z 30 września 1966 r., Izba Wodzów jest instytucją doradczą parlamentu Botswany, Zgromadzenia Narodowego (*National Assembly*), któremu jako jedyna instytucja ustrojowa ma prawo doradzać w sprawach, o których traktują art. 88 (2) oraz art. 85 (5) Konstytucji¹⁸. Izba Wodzów przekazuje legislaturze swoje rady za pomocą uchwał. Zgodnie z art. 88 (2) Konstytucji, bez konsultacji z Izłą Wodzów Zgromadzeniu Narodowemu nie wolno przyjmować żadnego projektu ustawy bądź poprawki do ustawy, która w jakikolwiek sposób mogłaby zmienić którekolwiek z postanowień Konstytucji, bądź wpływać na: wyznaczanie, uznawanie, znoszenie uprawnień wszystkich kategorii wodzów (*Chiefs*, *Sub-Chiefs*, *Headmen*); organizację, uprawnienia lub administrację tradycyjnego sądownictwa; prawa zwyczajowe, w tym ich ustalanie i rejestrowanie; organizację bądź własność plemienną (*tribal*). Konsultacja taka powinna polegać na skierowaniu przez Zgromadzenie Narodowe do Izby Wodzów projektu każdej nowej ustawy bądź poprawki do ustawy, która dotyczyłaby wymienionych zagadnień. Zgromadzenie Narodowe ma prawo przyjąć projekt ustawy bądź poprawki, o których mowa, po upływie 30 dni od jego otrzymania przez Izbę Wodzów. O ile zatem Zgromadzenie Narodowe jest zobowiązane do konsultowania z Izłą Wodzów wszelkich spraw związanych ze zmianami ustawy zasadniczej oraz ze sprawami dotyczącymi bezpośrednio plemion, to, co należy podkreślić, nie musi brać pod uwagę rad Izby Wodzów przy ostatecznym zatwierdzaniu nowego prawa.

Izba Wodzów ma obowiązek¹⁹ zapoznania się z propozycją zmian, które parlament zamierza przeprowadzić w prawie dotyczącym obszarów wskazanych w art. 88 (2) Konstytucji i, tym samym, może opóźnić ich przyjęcie o około jeden miesiąc. Natomiast jej podstawowe uprawnienie polega na tym, że może się w ich sprawie formalnie wypowiedzieć, czy też zaproponować jakąś ich modyfikację bądź odrzucenie. Nie posiada jednak ona ani inicjatywy ustawodawczej, ani tym bardziej prawa weta wobec decyzji Zgromadzenia Narodowego.

¹⁶ Do wyjątków należy sytuacja, gdy wódz któregoś z plemion odmawia zasiadania w tej instytucji. Przypadek taki jest opisywany w następującym artykule: L. Mooketsi, *Botswana: Bakgatla Still Unrepresented in Ntlo Ya Dikgosi*, „Mmegi”, 18/01/2010, dostępnym na stronie internetowej allAfrica.com, <http://allafrica.com/stories/printable/201001181548.html>

¹⁷ Pewien wgląd w tę materię daje na przykład następująca praca: I. Schapera, *The Political Organization of the Ngwato of Bechuanaland Protectorate*, w: M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*, Oxford University Press, London 1950, s. 56–82, w tym zwłaszcza s. 59 i n.

¹⁸ Konstytucja Botswany z 30 września 1966 r. Tekst Konstytucji dostępny jest na stronie internetowej Commonwealth Legal Information Institute, <http://www.commonlii.org/bw/legis/const/1966/1.html#Ch5P3>

¹⁹ Art. 85 (1) Konstytucji Botswany.

Z kolei, zgodnie z art. 85 (5) Konstytucji, Izba Wodzów jest upoważniona do dyskusowania z Prezydentem bądź Zgromadzeniem Narodowym każdej sprawy, w której uważa za wskazane poszerzenie swojej wiedzy. Aktywność ta ma wynikać z obrony interesu plemion, który Izba Wodzów reprezentuje. W celu wypełniania wskazanego uprawnienia Izba Wodzów może wysyłać swoich przedstawicieli do prezydenta bądź przekazywać swoje stanowisko Zgromadzeniu Narodowemu.

Jak się wydaje, uprawnienia botswańskiej Izby Wodzów są dalekie od postulatu Akego, by etniczna izba wyższa bikameralnego parlamentu w afrykańskim państwie posiadała istotny udział we władzy. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że Konstytucja Botswany dość szczegółowo wymienia rozmaite zagadnienia, którymi ma się zajmować Izba Wodzów, a które dotyczą tradycyjnej władzy, sądownictwa, prawa zwyczajowego, oraz organizacji i własności zbiorowości etnicznych czy też – jak zostało to ujęte w ustawie zasadniczej – plemion. Rozwiązanie to może służyć za podpowiedź przy opracowywaniu kompetencji proponowanej przez Akego etnicznej izby wyższej, której uprawnień myśliciel nie określił. Podobnie jak w przypadku Konstytucji Lesotho, przepisy botswańskiej ustawy zasadniczej dotyczące Izby Wodzów mogą być pomocne zwłaszcza w projektowaniu porządku ustrojowego tych afrykańskich państw, w których nadal istotne znaczenie odgrywa władza tradycyjna. Warto w tym kontekście przypomnieć również, że Botswana od lat uznawana jest za państwo demokratyczne²⁰, co zwiększa zaufanie do jej rozwiązań ustrojowych.

Od niedawna mianem państwa demokratycznego można też określać Zambię, która jeszcze do 2010 r. nazywana była w przygotowywanych przez The Economist Intelligence Unit raportach *Democracy Index* reżimem hybrydowym, a zatem takim, w którym podejmowane są działania mające na celu zbudowanie demokracji²¹. W Zambii funkcjonuje instytucja Izby Wodzów (*House of Chiefs*) o analogicznym charakterze do instytucji botswańskiej. Posiada ona mniej skomplikowany system wyboru swych członków. Zgodnie z art. 132 Konstytucji Zambii, w skład Izby Wodzów wchodzi 27 wodzów, po trzech z każdej z dziewięciu prowincji tego państwa, w których są oni wybierani przez lokalne zgromadzenia wodzów. Członek Izby Wodzów może w niej zasiadać trzy lata, maksymalnie przez dwie kadencje, pod warunkiem, że w tym czasie nie przestanie być wodzem²².

W myśl art. 130 Konstytucji, Izba Wodzów jest ciałem doradczym władz Za-

²⁰ Co nie oznacza, że botswańska demokracja nie jest od lat krytykowana za swoje rozmaite wady. Na ten temat zob. szerzej na przykład John D. Holm, *Botswana: Politics of Democratic Development*, w: S. M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, Vol. I, Routledge, London 1995, s. 132–134.

²¹ Zob. *Democracy Index 2010: Democracy in Retreat*, A Report from the Economist Intelligence Unit, The Economist, s. 5 i 27, http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy_Index_2010_web.pdf oraz *Democracy Index 2011...*, s. 5, 10 i 26–27.

²² Na temat innych warunków zob. art. 133 (2) Konstytucji Zambii z 24 sierpnia 1991 r. wraz z poprawkami przyjętymi 28 maja 1996 r., http://www.parliament.gov.zm/downloads/VOLUME_1.pdf

mbii przede wszystkim w sprawach tradycji i zwyczajów. Izba Wodzów może, jak to ujmuje art. 131 Konstytucji, „rozważać i dyskutować” na temat każdego projektu ustawy, który w jakiegokolwiek mierze odnosi się do zwyczaju bądź tradycji, i to zanim trafi on pod obrady parlamentu Zambii, Zgromadzenia Narodowego. Izba Wodzów może też inicjować, dyskutować i podejmować decyzje w kwestiach związanych z prawem zwyczajowym oraz praktyką jego stosowania. Ponadto izba ta może rozważać i dyskutować jakąkolwiek inną kwestię, która została jej przedłożona przez prezydenta bądź, którą głowa państwa zaprobowała do rozpatrzenia przez Izbę Wodzów. Ponadto instytucja ta może przedkładać prezydentowi swoje uchwały dotyczące jakiegokolwiek projektu ustawy bądź innego zagadnienia, które następnie prezydent powinien skierować pod obrady Zgromadzenia Narodowego²³.

Choć zambijska Izba Wodzów ma dostęp do projektów ustawy przygotowywanych przez egzekutywę zanim zostaną one przesłane do Zgromadzenia Narodowego, to nie może sprzeciwiać się ich przyjęciu przez parlament, który również nie jest zobowiązany brać pod uwagę jej uchwał. Co więcej, kompetencje Izby Wodzów, zwłaszcza zaś zbiór wymienionych w ustawie zasadniczej zagadnień, którymi może się zajmować wydaje się nieco skromniejszy od jej botswańskiego odpowiednika. Co jednak jest ważniejsze, w systemie jej działania widoczny jest brak bezpośredniego współdziałania z parlamentem. W zamian to prezydent jest dla Izby Wodzów partnerem do współpracy oraz pośrednikiem w kontaktach z parlamentem. Taki scenariusz z pewnością nie byłby do zaakceptowania przez Akego, któremu zależało na ograniczaniu prerogatyw głowy państwa. Model zambijski w ogóle wydaje się najbardziej odstawać od koncepcji etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu w afrykańskim państwie, mimo, że daje pewien dostęp do procesu decyzyjnego tradycyjnym przedstawicielom różnych zbiorowości etnicznych. Niemniej jednak to właśnie w tym miejscu zauważalne jest znaczenie wzorca funkcjonującego w Zambii, która jest typowym, afrykańskim państwem wieloetnicznym.

Wielonarodowa Bośnia i Hercegowina jako laboratorium rozwiązań politycznych dla afrykańskiego państwa wieloetnicznego

Wzorcem pomocnym dla urzeczywistnienia w afrykańskim państwie Ake’owskiej koncepcji etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu w stopniu zawierającym, jak się wydaje, maksymalną ilość jej elementów konstytutywnych

²³ Nieznacznie poszerzone kompetencje Izby Wodzów zawiera projekt przygotowywanej obecnie nowej Konstytucji Zambii. Zob. http://www.parliament.gov.zm/index.php?option=com_content&task=view&id=41&Itemid=34&limit=1&limitstart=29

może być instytucja Izby Narodów istniejąca w Bośni i Hercegowinie. System konstytucyjny tego państwa może być w ogóle bardzo użyteczny w projektowaniu rozwiązań ustrojowych dla wieloetnicznego państwa w Afryce z tego względu, że Bośnia i Hercegowina jest zamieszkała przez różne narody, w tym przede wszystkim przez tzw. narody konstytucyjne, tj. Bośniaków, Chorwatów i Serbów, a jej instytucje ustrojowe zostały zaprojektowane w taki sposób, by dzielić władzę w państwie między przedstawicieli tych trzech głównych zbiorowości i zarazem stać na straży interesów każdej z nich. Zapewne najlepszym przykładem tego stanu rzeczy jest funkcjonująca w Bośni i Hercegowinie instytucja kolegialnej głowy państwa z rotacyjnym przewodnictwem przedstawiciela każdego z głównych narodów zamieszkujących Bośnię i Hercegowinę²⁴.

Niezwykle cenne dla afrykańskiego państwa wieloetnicznego wydają się zarazem praktyczne doświadczenia płynące z ustanowionego w 1995 r. ustroju politycznego Bośni i Hercegowiny oraz mechanizmów nim rządzących. Doświadczenia te ujawniają rozmaite mankamenty funkcjonowania bośniackich instytucji państwa, w tym zwłaszcza obu izb bikameralnego parlamentu, których skład oraz system podejmowania decyzji oparte są na reprezentacji narodów oraz obronie ich interesów. Dogłębna analiza słabych stron działania porządku ustrojowego istniejącego w Bośni i Hercegowinie z pewnością byłaby pomocna w projektowaniu efektywnego systemu instytucji państwowych oraz zasad ich działania dla afrykańskiego państwa wieloetnicznego.

Bośnia i Hercegowina jest państwem związkowym, w którego skład wchodzi dwa podmioty: zamieszkała w większości przez Bośniaków i Chorwatów Federacja Bośni i Hercegowiny oraz zamieszkała głównie przez Serbów Republika Serbska. Oba te podmioty posiadają własne bikameralne legislatury. Natomiast na szczeblu centralnym w Bośni i Hercegowinie funkcjonuje dwuizbowe Zgromadzenie Parlamentarne (*Skupština*), składające się z 48-osobowej izby niższej, Izby Reprezentantów, oraz 15-osobowej izby wyższej, Izby Narodów.

Z punktu widzenia poruszanej w tym artykule problematyki podstawowe znaczenie ma Izba Narodów. Dwie trzecie jej składu, po pięciu Bośniaków i Chorwatów, pochodzi z Federacji Bośni i Hercegowiny, a jedna trzecia, pięciu Serbów, z Republiki Serbskiej. System ten odpowiada w pełni podstawowym założeniom Ake'owskiej koncepcji, zgodnie z którymi parlament afrykańskiego państwa powinien być dwuizbowy, skład jego izby wyższej powinien być konstytuowany w oparciu o istniejącą w państwie różnorodność etniczną, a poszczególne zbiorowości etniczne powinny w niej posiadać równą reprezentację. Warto jednak podkreślić, że w przypadku Bośni i Hercegowiny państwo to zamieszkują trzy główne

²⁴ Zob. art. V Konstytucji Bośni i Hercegowiny z 14 grudnia 1995 r., http://www.servat.unibe.ch/icl/bk00000_.html. Zob. też P. Osóbka, *System konstytucyjny Bośni i Hercegowiny*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2011, s. 35–39; K. Trzciniński, *Kilka uwag o koncepcji prezydentury rotacyjnej w państwie afrykańskim*, „Afryka”, 2010, nr 31–32.

narody²⁵, podczas gdy afrykańskie państwo wieloetniczne tworzy zwykle znacznie większą liczbą zbiorowości etnicznych.

Ake nie wypowiedział się na temat sposobu wyboru członków etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu. Tymczasem w Bośni i Hercegowinie delegaci do Izby Narodów są wyznaczani przez parlamenty jej podmiotów składowych. System wyboru jest w nich nieco odmienny²⁶. W praktyce delegaci do Izby Narodów reprezentują różne partie polityczne²⁷.

Ake pragnął, aby etniczna izba wyższa bikameralnego parlamentu w afrykańskim państwie posiadała istotny udział we władzy. Model bośniacki w pełni odpowiada temu założeniu. Delegaci do Izby Narodów posiadają inicjatywę ustawodawczą. Izba ta jako pierwsza może przyjąć projekt jakiejkolwiek ustawy. Ustawa zostanie jednak uznana za uchwaloną dopiero wówczas, gdy jej projekt przyjmą w identycznym kształcie obie izby Zgromadzenia Parlamentarnego²⁸. Obie izby bośniackiego parlamentu biorą również udział w uchwalaniu budżetu państwa²⁹. Posiadają one również i inne uprawnienia, które dotyczą spraw finansowych, a także uprawnienia związane z ratyfikacją traktatów międzynarodowych³⁰.

Izba Reprezentantów ma jednak nieco więcej kompetencji niż Izba Narodów. I tak postanowienia ustawy zasadniczej dotyczące zmian konstytucji są interpretowane jako pozbawiające Izbę Narodów wpływu w tym przedmiocie³¹. Zgodnie z art. V, par. 4 Konstytucji, również ostateczna decyzja w kwestii mianowania premiera oraz ministrów rządu Bośni i Hercegowiny należy do Izby Reprezentantów. Niemniej jednak, ogólnie rzecz biorąc, uprawnienia posiadane przez Izbę Narodów są rozbudowane i dają jej bardzo ważny udział we władzy centralnej państwa związkowego.

Z pewnością jednak Akemu nie podobały się postanowienia bośniackiej Konstytucji, które dotyczą mechanizmów podejmowania decyzji w Izbie Narodów (i ogólnie w Zgromadzeniu Parlamentarnym), i które wpływają kontrproduktywnie na efektywność działania władz Bośni i Hercegowiny. Metody blokowania

²⁵ Według danych z 2000 r. udział poszczególnych narodów w populacji Bośni i Hercegowiny był następujący: Bośniacy – ok. 48%, Serbowie – ok. 37,1%, Chorwaci – ok. 14,3%, inni – ok. 0,6%. Zob. *Bosnia and Herzegovina, People: Ethnic groups*, Central Intelligence Agency, The World Factbook, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bk.html>

²⁶ Zob. art. IV, par. 1 Konstytucji Bośni i Hercegowiny oraz P. Osóbka, *Parlament Bośni i Hercegowiny*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2010, s. 18 i tenże, *System konstytucyjny Bośni i Hercegowiny...*, s. 27.

²⁷ Zob. *Political Parties Structure of the BiH PA House of Peoples (December 2008)*, House of Peoples, Parliamentary Assembly of Bosnia and Herzegovina, http://www.parlament.ba/sadrzaj/domovi/dom_naroda/default.aspx?id=20447&langTag=en-US

²⁸ P. Osóbka, *Parlament Bośni i Hercegowiny...*, s. 28–30

²⁹ Zob. szerzej P. Osóbka, *Parlament Bośni i Hercegowiny...*, s. 31–33.

³⁰ Zob. szerzej art. IV, par. 4 (b) i (d) Konstytucji Bośni i Hercegowiny.

³¹ Na temat tego nie do końca rozstrzygniętego zagadnienia zob. szerzej P. Osóbka, *Parlament Bośni i Hercegowiny...*, s. 30.

procesów politycznych w tym państwie zwięźle analizują Wojciech Stanisławski i Marta Szpala³². W ich opinii, największe możliwości takich działań niosą ze sobą mechanizmy funkcjonowania systemu parlamentarnego przewidziane w konstytucji Bośni i Hercegowiny. Podstawowy problem polega na obstrukcji działania niższej lub wyższej izby parlamentu poprzez uniemożliwienie uzyskania kworum bądź głosowanie przeciw lub wetowanie danej ustawy, co w konsekwencji powoduje skuteczne zablokowanie jej przyjęcia. Takie działania są możliwe zwłaszcza dzięki istnieniu konstytucyjnego wymogu uzyskania zgody przynajmniej jednej trzeciej posłów izby niższej parlamentu lub delegatów do jego izby wyższej, którzy reprezentują każdy z trzech głównych narodów zamieszkujących Bośnię i Hercegowinę³³. Innym mechanizmem skutecznie utrudniającym proces legislacyjny jest możliwość zgłaszania przez deputowanych reprezentujących Bośniaków, Chorwatów lub Serbów weta konstytucyjnego w celu ochrony „żywoznego interesu narodowego”³⁴.

Stanisławski i Szpala wskazują też, że w praktyce parlamentarnej Bośni i Hercegowiny wielokrotnie stosowany jest bojkot obrad jednej z izb parlamentu. Co więcej, jak zauważają, „wielość izb pozwala multiplikować ten ‘scenariusz blokady’: nawet jeśli niepożądane dla przedstawicieli jednego z narodów konstytucyjnych rozwiązanie zostało przeforsowane przez większość parlamentarną na poziomie pojedynczej izby, zawsze istnieje możliwość uruchomienia go”³⁵ w drugiej z izb bikameralnego parlamentu. Wspomniani badacze omawiają także metody blokowania procesów decyzyjnych na poziomie rozmaitych urzędów państwowych w Bośni i Hercegowinie, podkreślając, że takie działanie jest możliwe zwłaszcza dzięki istnieniu parytetu etnicznego przy obsadzie stanowisk urzędniczych.

Wymienione słabe strony funkcjonowania systemu parlamentarnego w Bośni i Hercegowinie nie świadczą jednak na korzyść tezy, że sprawne działanie instytucji ustrojowych, których skład oraz system podejmowania decyzji oparte są na reprezentacji narodów (zbiorowości etnicznych) oraz obronie ich interesów jest niemożliwe. Słaba częstokroć efektywność ich działania związana jest w dużej mierze z ustalonymi w Konstytucji mechanizmami podejmowania w nich decyzji. Doświadczenia Bośni i Hercegowiny uczą zatem, że projektując dla afrykańskiego państwa wieloetnicznego system parlamentarny oparty przynajmniej częściowo na reprezentacji etnicznej należy zwrócić szczególną uwagę na zasady, według

³² W. Stanisławski, M. Szpala, *Bośniacki Chaos. Źródła kryzysu politycznego we współczesnej Bośni i Hercegowinie*, „Prace Ośrodka Studiów Wschodnich”, Październik 2009, nr 31, s. 5–84.

³³ Zob. art. IV, par. 3 (d) Konstytucji Bośni i Hercegowiny oraz *Decision-making in the House of Peoples*, House of Peoples, Parliamentary Assembly of Bosnia and Herzegovina, http://www.parliament.ba/sadrzaj/domovi/dom_naroda/default.aspx?id=20439&langTag=en-US

³⁴ Zob. art. IV, par. 3 (e) i (f) Konstytucji Bośni i Hercegowiny oraz *Protection of the Vital National Interest*, House of Peoples, Parliamentary Assembly of Bosnia and Herzegovina, http://www.parliament.ba/sadrzaj/domovi/dom_naroda/default.aspx?id=20443&langTag=en-US

³⁵ W. Stanisławski, M. Szpala, *Bośniacki Chaos...*, s. 27–28.

których działałby proces legislacyjny tak, by uniemożliwić jego łatwe i częste blokowanie.

Warto również zauważyć, że problemy funkcjonowania instytucji ustrojowych w państwie wielonarodowym (wieloetnicznym) mają głębsze podłoże niż jedynie być może wadliwe regulacje konstytucyjne. Jak dowodzą Stanisławski i Szpala, w Bośni i Hercegowinie istnieje fundamentalna wręcz sprzeczność interesów tworzących ją narodów (zwłaszcza Bośniaków i Serbów), a spory wewnątrz instytucji ustrojowych, czy też między nimi, częściowo ją instytucjonalizują oraz kanalizują³⁶. Z ich analizy można zwłaszcza wywnioskować, że konflikt interesów może mieć szczególnie silne natężenie tam, gdzie poszczególne narody (zbiorowości etniczne) toczyły ze sobą w niedalekiej przeszłości wojnę. W takiej sytuacji przez dłuższy czas trudniej budować współpracę między elitami politycznymi poszczególnych zbiorowości, zwłaszcza gdy posiadają one odrębne projekty polityczne związane z własnymi priorytetami i wartościami. Projekt taki może na przykład dotyczyć celowości istnienia państwa wielonarodowego (wieloetnicznego) czy też, patrząc na ten problem z drugiej strony, możliwości jego demontażu. Przedstawiane przez elity odmiennych zbiorowości różne wizje ich politycznej przyszłości mogą skutecznie hamować budowę lojalności wobec wspólnego państwa u jego członków, mogą wzmacniać wrogość między zbiorowościami i przyczyniać się do eskalowania napięć w ich wzajemnych relacjach.

Stanisławski i Szpala podkreślają, że niejednokrotnie trudne do rozwiązywania sprzeczności istnieją w Bośni i Hercegowinie nie tylko między tworzącymi je narodami. Występują one również w instytucjach władzy i pomiędzy nimi w ramach poszczególnych podmiotów federacji, między podmiotami federacji a władzami centralnymi, między partiami politycznymi w obrębie narodów, a także i wewnątrz partii politycznych³⁷. Takie płaszczyzny sporów są również charakterystyczne dla dobrze ugruntowanych demokracji i niejednokrotnie wiążą się na przykład z odmiennymi interesami regionalnymi poszczególnych części państwa związkowego, ścieraniem się interesów regionalnych z jednej strony i interesu władzy centralnej z drugiej, z rywalizacją odmiennych ideologicznie partii politycznych bądź elit wewnątrz nich. Co jednak wydaje się bardzo istotne w przypadku Bośni i Hercegowiny, w której doświadczenia krwawej wojny z lat 1992–95 są jeszcze dość świeże, tamtejsza intensywność rozmaitych sprzeczności i rywalizacji jest bardzo silna. W tym kontekście Stanisławski i Szpala zauważają, że na przykład bardziej skłonni do ponadnarodowego kompromisu politycy wywodzący się z któregoś z narodów są niejednokrotnie oskarżani przez rywalizujących z nimi polityków reprezentujących ten sam naród o zdradę jego interesu. Z drugiej strony w trakcie wyborów parlamentarnych niektórzy politycy akcentują konieczność lepszej

³⁶ W. Stanisławski, M. Szpala, *Bośniacki Chaos...*, s. 31 i n.

³⁷ Zob. szerzej W. Stanisławski, M. Szpala, *Bośniacki Chaos...*, s. 34–36.

obrony interesu własnego narodu w sytuacji, gdy jakoby nie wszyscy jego politycy do tego dążą³⁸. Takie zachowania polityczne wewnątrz narodów wchodzących w skład Bośni i Hercegowiny oczywiście nie przyczyniają się do obniżenia napięć w stosunkach między nimi.

Wystarczy jednak przestudiować dzieje rozwoju państwowości szwajcarskiej, by zobaczyć w jak trudny sposób przebiegał tam proces budowania wspólnej, wielonarodowej federacji³⁹. Dzisiaj jednak narody tworzące to państwo żyją w pokoju i dobrobycie. Szwajcaria należy do najlepiej rozwiniętych państw świata. Doświadczenia Szwajcarii w zakresie konstituowania wielonarodowego państwa stanowią ważną lekcję dla Bośni i Hercegowiny i dają nadzieję, że również to państwo stworzy z czasem stabilniejszy system polityczny. W Bośni i Hercegowinie zostały zbudowane instytucje oparte na reprezentacji zamieszkujących ją narodów i obronie ich interesów. Z czasem, jak można się spodziewać, ugruntują się też lepsze mechanizmy współdziałania między ich elitami. Tymczasem w większości afrykańskich państw wieloetnicznych jeszcze nie rozpoczęły się przemiany konstytucyjne podążające w kierunku ustanowienia porządku ustrojowego czerpiącego wzorce z ustroju politycznego Szwajcarii oraz Bośni i Hercegowiny.

To ostatnie państwo stanowi jednak współczesne laboratorium dla Afryki. Z lekcji Bośni i Hercegowiny płynie bardzo ważne przesłanie i nauka dla przyszłości afrykańskiego państwa, by w procesie projektowania instytucji politycznych, których skład byłby konstituowany w oparciu o istniejącą w państwie różnorodność etniczną, przewidywać możliwość sporów, które potencjalnie mogą powodować kryzys działania tych instytucji. Różne spory wewnątrz państwa będą bowiem istnieć zawsze. Kluczowe zadanie dla architektów przyszłych demokratycznych porządków ustrojowych w afrykańskich państwach polega jednak na tym, by prawnie utrudnić przeradzanie się istniejących sprzeczności w obstrukcję działania instytucji państwa, a zatem i obniżenie ich sprawności. Prawnie przewidziane i wdrażane w życie tonizowanie czy wręcz pacyfikowanie sporów u ich zarania może przyczynić się do szybszego osiągnięcia celów nadrzędnych, którym powinna służyć demokracja w wieloetnicznym państwie, a mianowicie trwałego pokoju oraz rozwoju.

Dla osiągnięcia tych celów niezbędne wydaje się jednak również oparte na demokratycznych zasadach porozumienie elit etnicznych, które zdaje się rokować lepszą przyszłość niż zmowa elit etnicznych w systemie dalece niedemokratycznym, tak jak ma to miejsce w Etiopii⁴⁰. Współczesna afrykańska myśl polityczna

³⁸ W. Stanisławski, M. Szpala, *Bośniacki Chaos...*, s. 35.

³⁹ Zob. na przykład Ch. Tilly, *Demokracja*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 88–100.

⁴⁰ Warto jednak nadmienić, że Bośnia i Hercegowina, choć nie jest – tak jak Etiopia – uznawana przez zespół The Economist Intelligence Unit w raportach *Democracy Index* w latach 2010 i 2011 za reżim autorytarny, to zaliczana jest do reżimów hybrydowych, a zatem takich, w których podejmowane są działania mające na celu zbudowanie demokracji, lecz nadal nie demokratycznych. Zob. *Democracy Index 2010...*, s. 5, 11 (Bośnia i Hercegowina), i s. 6, 15, 18, 27 (Etiopia), oraz *Democra-*

powinna zatem koncentrować się nie tylko na tworzeniu pomysłów porządków ustrojowych koniecznych dla zbudowania lepszej przyszłości afrykańskich państw i ich społeczeństw, ale również na szukaniu rozwiązań, które wymusiłyby na politykach, reprezentujących odmienne zbiorowości etniczne oraz partie polityczne, ich efektywniejszą wzajemną współpracę. Zapewne niektóre z tych rozwiązań już funkcjonują w dobrze ugruntowanych demokracjach, a jedynie potrzebne jest ich odnalezienie i przystosowanie do potrzeb wieloetnicznego środowiska politycznego typowego dla afrykańskiego państwa. Oprócz rozwiązań prawnych być może przydatne mogłyby się również okazać rozmaite sposoby mediacji, które stosowane są w różnych kulturach. Afrykanie z pewnością mogliby zaś czerpać inspirację z doświadczeń funkcjonowania ich rodzimej, tradycyjnej instytucji konsensusu⁴¹.

Uwagi końcowe

Przedstawione w dwóch częściach tego artykułu studia przypadków instytucji parlamentarnych bądź doradczych, które istnieją w Etiopii, Lesotho, Botswanie, Zambii oraz w Bośni i Hercegowinie oczywiście nie wyczerpują możliwości dalszego szukania podobieństw do założeń koncepcji Akego w organach ustrojowych funkcjonujących w innych państwach Afryki oraz poza nią. Są to jedynie przykłady, które mogą inspirować i być pomocne w sytuacji ewentualnej próby pełnego urzeczywistnienia propozycji nigeryjskiego myśliciela w jakimś porządku konstytucyjnym.

Należy jednak przede wszystkim pamiętać o istotnym potencjalnym skutku, jaki niesie ze sobą implementacja pomysłu etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu w afrykańskim państwie. Jest nim głębsze ugruntowywanie podziałów etnicznych, a zatem i uznanie, że zbudowanie ponadetnicznej przestrzeni politycznej, jak proponuje, na wzór demokracji liberalnej, na przykład przywołany w pierwszej części artykułu sierraleoński filozof George M. Carew⁴², jest nie-realne. Być może jednak wiara w realizację tego ostatniego rozwiązania w afrykańskim państwie jest po prostu naiwna. W każdym razie wydaje się, że przynajmniej Ake nie był jej zagorzałym wyznawcą. Choć już na przykład ghański filozof Kwame Gyekye, który proponuje etniczną rotację przywództwa w afrykańskim państwie⁴³, a zatem koncepcję również petryfikującą podziały etniczne, wierzy, że właśnie poprzez tworzenie instytucji, które dawałyby możliwość dostępu do wła-

cy *Index 2011...*, s. 6, 13, 20 (Bośnia i Hercegowina), i s. 7, 14 (Etiopia).

⁴¹ Zagadnienie to poruszam w następującej pracy: K. Trzcíński, *Wizja państwa pozapartyjnego w myśli Kwasi Wiredu, czyli o utopii zrodzonej z doświadczeń rzeczywistości*, w: A. Żukowski (red.), *Ugrupowania polityczne i ruchy społeczne w Afryce*, seria „Forum Politologiczne”, nr 9, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2009, s. 43–71.

⁴² Zob. K. Trzcíński, *Budowanie demokracji w Afryce. Wizja George'a Carewa*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, 2010, nr 1[VII]: J. Zdanowski (red.), *Idee i ideologie w krajach Azji i Afryki*, s. 249–272.

⁴³ Zob. szerzej K. Trzcíński, *Kilka uwag o koncepcji prezydentury rotacyjnej...*, s. 29–44.

dzy reprezentantom wszystkich zbiorowości etnicznych według *sui generis* klucza etnicznego, możliwe jest w przyszłości zbudowanie w afrykańskim państwie ponadetnicznego narodu państwowego, który nazywa „metanarodem”⁴⁴. Oczywiście trudno empirycznie dowieść prawdziwości tego założenia.

Niemniej jednak, jak się wydaje, można podjąć próbę zastosowania w afrykańskim państwie, w którym istniałyby takie instytucje dzielenia władzy między zbiorowościami etnicznymi, jak na przykład etniczna izba wyższa bikameralnego parlamentu bądź rotacja przywództwa, jakichś rozwiązań politycznych równoważących utrwalanie się podziałów etnicznych. Takim podstawowym elementem równoważącym jawi się oczywiście wybór deputowanych do izby niższej bikameralnego parlamentu w oparciu o istniejący w państwie pluralizm partyjny, pod warunkiem jednak, że partie polityczne nie byłyby tworzone na bazie etnicznej, lecz ich programy wychodziłyby na przeciw konkretnym ideologicznym lub ekonomicznym przekonaniom i interesom różnych części elektoratu.

Innym rozwiązaniem może być obecność przedstawicieli ponadetnicznych organizacji społeczeństwa obywatelskiego w izbie niższej parlamentu. Propozycję taką wysuwa i analizuje na przykład ghański filozof Kwazi Wiredu⁴⁵. Idea ta jest już zresztą realizowana, choć nie w warunkach demokracji, między innymi w takich państwach Afryki jak Burundi, Rwanda i Uganda, o czym pisze Arkadiusz Żukowski⁴⁶.

Zbliżając się do końca tego artykułu pragnę jeszcze krótko zwrócić uwagę na jedno, jak sądzę, istotne zagadnienie. Mianowicie, warto raz jeszcze przypomnieć, że Ake proponując koncepcję etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu nie wskazał, jakie powinny być jej kompetencje, a jedynie stwierdził, że powinna mieć ona istotny udział we władzy w afrykańskim państwie. Myśliciel nie zwrócił zatem uwagi na fundamentalną kwestię, a mianowicie, jakimi zagadnieniami merytorycznymi miałyby się zajmować etniczna izba wyższa parlamentu w afrykańskim państwie. Nie wiadomo również, czy obie izby legislatury miałyby posiadać tożsame kompetencje.

Takie rozwiązanie przyjęto na przykład w Szwajcarii, gdzie w kompetencji izb pierwszej i drugiej⁴⁷ Zgromadzenia Federalnego leżą wszelkie zagadnienia, które ustawa zasadnicza po prostu przekazuje parlamentowi. W konsekwencji, jak słusz-

⁴⁴ Zob. K. Trzcziński, *Koncepcja „metanarodu” jako przyczynek do budowy trwałych państw w Afryce*, w: D. Pietrzyk-Reeves, M. Kułakowska (red.), *Studia nad wielokulturowością*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 433–455.

⁴⁵ Zob. K. Wiredu, *Society and Democracy in Africa*, w: T. Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, New York 2001, s. 171–184 oraz K. Trzcziński, *Wizja państwa pozapartyjnego w myśli Kwasi Wiredu...*, s. 43–71.

⁴⁶ Zob. A. Żukowski, *Swoistość wyborów parlamentarnych we współczesnej Afryce*, w: J. Zalesny, T. Mołdawa (red.), *Parlamentaryzm w świecie współczesnym. Między ideą a rzeczywistością*, Elipsa, Warszawa 2011, s. 84–107.

⁴⁷ P. Sarnecki, *Zgromadzenie Federalne. Parlament Konfederacji Szwajcarskiej*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2003, s. 12, wskazuje, że w przypadku Szwajcarii, ze względu na identyczne kompetencje obu izb parlamentu nie występują pojęcia izby niższej i wyższej.

nie zauważa Zdzisław Czeszejko-Sochacki⁴⁸, „szwajcarski model dwuizbowości jest klasycznym przykładem dwuizbowości równorzędnej (symetrycznej)”. W szwajcarskim systemie parlamentarnym izba druga Zgromadzenia Federalnego, Rada Kantonów, jest przedstawicielstwem podmiotów federacji, a nie narodów etnokulturowych, czy też grup językowych, tworzących Szwajcarię, choć oczywiście w różnych kantonach liczebną przewagę mają członkowie którejs z nich. Niemniej jednak, Rada Kantonów nie zapewnia narodom równej reprezentacji, tak jak pragnął tego Akego w odniesieniu do składu etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu w afrykańskim państwie. W Szwajcarii, członkowie Rady Kantonów są zwykle reprezentantami którejs z partii politycznych. Odmiennosc systemów wyborczych do obu izb Zgromadzenia Federalnego powoduje, że proporcja przedstawicieli partii politycznych jest w nich nieco inna. I choć dwuizbowosc szwajcarskiego parlamentu stanowi konsekwencję istnienia kantonalnej struktury federacji, to trudno dowiesć, że wpływa ona na przykład na tworzenie aktów prawnych o wyższej jakości niż w sytuacji, gdyby w Szwajcarii istniał parlament jednoizbowy.

W przypadku afrykańskiego państwa, zapewne dobrze by się stało, gdyby etniczna izba wyższa bikameralnego parlamentu posiadała kompetencje inne niż izba niższa. Problem nie polega tylko na tym, aby dwuizbowosc nie generowała dodatkowych kosztów dla budżetu państwa w sytuacji, gdyby obie izby, niekoniecznie z pozytywnym efektem końcowym, zajmowały się tymi samymi sprawami. Rzecz, jak sądzę, leży przede wszystkim w tym, by izba wyższa wnosila istotny wkład w porozumienie między zbiorowosciami etnicznymi w wieloetnicznym państwie, a zatem była forum ich współpracy. W konsekwencji, być może, powinna ona w pierwszej kolejności zajmować się zagadnieniami dotyczącymi równego statusu zbiorowosci etnicznych w państwie oraz tworzeniem prawa służącego rozwiązywaniu nieporozumień w relacjach między nimi. Wówczas, jak się wydaje, dwuizbowosc i funkcjonowanie w jej ramach izby wyższej tworzonej w oparciu o istniejące w państwie podziały etniczne miałyby głęboki sens, zwłaszcza, gdyby skutkiem ubocznym ich ukonstytuowania stałoby się utrwalenie podziałów etnicznych w państwie wieloetnicznym.

Dr KRZYSZTOF TRZCIŃSKI – politolog jest adiunktem w Instytucie Studiów Regionalnych i Globalnych na Wydziale Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego.

⁴⁸ Z. Czeszejko-Sochacki, *System konstytucyjny Szwajcarii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2002, s. 49. Por. P. Sarnecki, *Zgromadzenie Federalne...*, s. 12–13.

ISLAM W AFRYCE

STANISŁAW PIŁASZEWICZ

FERMENT W ŻYCIU RELIGIJNYM NIGERII. RUCH *BOKO HARAM*

W ostatnich dziesięcioleciach światową opinię publiczną poruszały dramatyczne wydarzenia w nigeryjskim islamie. Niektóre z nich miały znamiona fanatyzmu religijnego, z drastycznymi, wręcz apokaliptycznymi scenami. W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku było to powstanie Maitatsine, na przełomie tysiąclecia zamieszki spowodowane wprowadzeniem prawa mużułmańskiego szariatu w dwunastu stanach, a w listopadzie 2002 r. krwawe rozruchy związane z wyborami Miss Świata.

Wydarzenia te odsłoniły skrajne oblicza nigeryjskiego islamu, w którym już wcześniej ujawniały się różne sprzeczności, będące wyrazem dynamizmu tej religii, ożywionego życia intelektualnego mużułmanów, a także ich zaangażowania społecznego i politycznego.

Wydarzenia poprzedzające ruch Boko Haram

Ważną rolę w mozaice wyznaniowej Nigerii odgrywają dwa bractwa sufickie: Qadirijja i Tidżanijja. Stanowią one nie tylko ważny składnik życia duchowego ludności, ale uczestniczą też w polityce i są głęboko zaangażowane w życie społecznym. Integrują mużułmanów wokół charyzmatycznych przywódców (*muqaddamów*), zapewniają bezpieczeństwo i wiarygodne oparcie dla swych zwolenników. W latach pięćdziesiątych rywalizacja między nimi doprowadziła do poważnych napięć, których przyczyną były, między innymi, drobne różnice doktrynalne, na przykład sposób ułożenia rąk w czasie modlitwy. Tidżanicy opowiadali się za

ich krzyżowaniem na klatce piersiowej, podczas gdy Qadiryci modlili się z rękoma opuszczonymi wzdłuż ciała.¹

W 1978 r. instytucjonalne ramy przybrał ruch przeciwników innowacji w islamie, nazwany – w ślad za tytułem jednego z dzieł Szajcha Usmana dan Fodio – *Dżama'at Izalat al-Bid'a wa Iqamat as-Sunna* (Stowarzyszenie dla Wykorekowania Innowacji i Umocnienia Sunny), powszechnie znany pod hausańskim akronimem *'Yan Izala* („Członkowie Izala”). Jego formalnym założycielem był Ismail Idrisi, a głównym ideologiem stał się Szajch Abubakar Gumi (1924–1992)² wybitny arabista, myśliciel i prawnik z miejscowości Gumi w dzisiejszym stanie Sokoto, autor przekładu *Koranu* na język hausa. Ruch *'Yan Izala* przyjął ideologiczne założenia wahhabizmu i zmierzał do przywrócenia czystości islamu. Potępiał kult świętych i tradycje mahdystyczne. Sprzeciwiał się budowie meczetów na grobach mużulmańskich świętych, występował przeciwko praktykom mistycznym i wierze w cuda przypisywane sufickim szajchom.³ Działalność *'Yan Izala* była szczerze wspierana finansowo przez Arabię Saudyjską i Kuwejt. Często dochodziło do krwawych zamieszek i do zajmowania meczetów należących do bractw sufickich. W rezultacie walka z bractwami mużulmańskimi doprowadziła do ich zjednoczenia i utworzenia w 1978 r. organizacji *Dżama'at as-Sufijja* (Stowarzyszenie Sufickie).

W końcu lat osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych, wyłoniła się skierowana przeciwko establishmentowi mużulmańskiemu, organizacja Braci Mużulmańskich o nazwie *Ihwan* w języku arabskim i *'Yan Brotha* w języku hausa. Młodzi ludzie, posługujący się hasłami islamu, wystąpili przeciwko korupcji i bogaceniu się elit mużulmańskich. Na ich czele stanął Ibrahim el-Zakzaky, absolwent Wydziału Ekonomii Uniwersytetu Ahmadu Bello w Zarii. W czasie studiów kilkakrotnie uczestniczył w szkoleniach i konferencjach na temat rewolucji mużulmańskiej, organizowanych w Iranie. Z tego powodu jego ruch był przekornie nazywany szyckim, co miało na celu zdyskredytowanie go i zepchnięcie na margines, gdyż mużulmanie nigeryjscy są prawie w stu procentach sunnitami. Nigeryjscy Bracia Mużulmańscy nie uznawali władzy państwowej, partii politycznych i konstytucji.

¹ Por. S. Piłaszewicz, „Politics and Religious Disputes in Northern Nigeria: Some Remarks on IASAR/423 Manuscript”, w: H. Preissler, M. Stein (red.), *Annäherung an das Fremde*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998, s. 598–603; „Ritual Dispute as Portrayed in IASAR/423 Ajami Manuscript”, w: D. Ibrizimow, R. Leger, U. Seibert (red.), *Von Ägypten zum Tschadsee. Eine linguistische Reise durch Afrika. Festschrift für Herrmann Jungraithmayr zum 65. Geburtstag*, Ergon Verlag, Würzburg 2001, s. 323–364; N. Viola, „A Hausa Poem on the Tijaniyya Brotherhood. Critical Edition of the IASAR/199 Manuscript”, *Africana Bulletin* 51, 2003, s. 51–94; E. Siwierska, *Bractwo Tidżanijja w świetle piśmiennictwa hausa*, Zakład Języków i Kultur Afryki UW, Warszawa 2007, s. 229–238.

² Por. A. Piątosa, *Aminu Kano i Abubakar Gumi: ich rola w rozwoju społecznym północnej Nigerii*, praca magisterska napisana w Zakładzie Języków i Kultur Afryki UW, Warszawa 2008.

³ Por. R. Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Northwestern University Press, Illinois 1997, s. 229–231.

Nie uważali hymnu narodowego i flagi nigeryjskiej. Ich manifestacje odbywały się pod hasłami: „Precz z nigeryjską konstytucją!” i „Tylko islam!”. Nawoływali do wprowadzenia w Nigerii szariatu. W latach dziewięćdziesiątych doszło do licznych potyczek między *‘Yan Brotha* a siłami rządowymi. W 1991 r. w Katsinie doszło do krwawych zamieszek podczas demonstracji po opublikowaniu w *Fun Times* artykułu, w którym pisano o kontaktach Jezusa i Muhammada z kobietami lekkich obyczajów.⁴ We wrześniu 1996 r., po aresztowaniu El-Zakzaky’ego, w Zarii i Kadunie doszło do gwałtownych protestów. W starciach z policją zginęło czterdziestu „szytów”. W styczniu 1997 r. kilku *‘Yan Brotha* podjęło próbę zajęcia głównego meczetu w Kano – ponieśli śmierć w starciach z policją.⁵

W końcu lat siedemdziesiątych pojawił się nowy ruch synkretyczny, zwany od przydomku jego przywódcy Ruchem Maitatsine. Skupiał głównie pozbawionych środków do życia nowych przybyszy w miastach, którzy naocznie przekonywali się, jak elita staje się coraz bogatsza i przejmuje wzorce Zachodu, kosztem ubogich warstw społeczeństwa, zakotwiczonego w tradycyjnej kulturze. W grudniu 1980 r. wybuchły w Kano krwawe zamieszki, zginęło tysiące ludzi. Zostały one wywołane działalnością charyzmatycznego kaznodziei muzułmańskiego Muhammada Marwy, znanego pod przydomkiem Maitatsine – „Złorzeczący”. Ich kulminacją było ogłoszenie świętej wojny, która doprowadziła do tragicznych wydarzeń nie tylko w Kano, ale również w kilku innych miastach północnej Nigerii: w Maiduguri, Gombe, Dzimeta-Jola i w innych. Ruch Maitatsine był „wyczulony” na wszelkie przejawy kultury Zachodu. W swoich kazaniach Muhammada Marwa występował przeciwko oznakom nowoczesności i potępiał wiernych za uleganie wpływom cywilizacji zachodniej. Za oznaki pogaństwa (*kafirci*) uważał między innymi noszenie strojów europejskich i zegarków oraz prowadzenie samochodów. Zakazy te były podbudowane interpretacją ukrytych znaczeń wersety koranicznych. Na tej podstawie Maitatsine zakazywał też palenia papierosów czy używania jako przypraw liści baobabu. Utrzymywał, że muzułmanie mogą modlić się zwróceniu w dowolnym kierunku, nie tylko twarzą skierowaną ku Mekce.⁶

Dżihad Szajcha Usmana dan Fodio prowadzony w latach 1804–1810, doprowadził do ustanowienia szariatu jako prawa regulującego wszystkie aspekty życia w całym kalifacie Sokoto. Brytyjska administracja kolonialna uznała szariat za część obowiązującego w Nigerii systemu prawnego, podporządkowanego anglo-

⁴ Por. K. Skuratowicz, Wpływy przemian ekonomicznych na ruchy religijne w Nigerii, praca magisterska napisana w Zakładzie Języków i Kultur Afryki UW, 2002, s. 42–44.

⁵ Por. J. Paden, „Islam and Democratic Federalism in Nigeria”, *Africa Notes* 8, March 2002. Pobrane z internetu: www.csis.org/Africa/Anotes/index.htm.

⁶ Szerzej na ten temat w: M. Hiskett, „The Maitatsine Riots in Kano, 1980. An Assessment”, *Journal of Religions in Africa* XVI, 3, 1987, s. 218–220; G. Nicolas, „Guerre sainte à Kano”, *Politique Africaine* 1 (4), 1981, s. 59; P. Lubeck, „Islamic Protest under Semi-Industrial Capitalism: ‘Yan Tatsine Explained’”, w: J.D.Y. Peel, C.C. Stewart (red.), *Popular Islam South of the Sahara*, Manchester 1985, s. 31–46.

saskiemu systemowi *Common Law* i *Statue Law*. Z czasem ograniczono jego zakres oddziaływania wyłącznie do obszarów północnych. Ponadto administracja brytyjska sprzeciwiała się stosowaniu szariatu w sprawach karnych, a niektóre jego sankcje uznawała za odrażające. Przed ogłoszeniem niepodległości Nigerii Brytyjczycy doprowadzili do stworzenia *Kodeksu karnego*, w którym kary niehumanitarne zastąpiono sankcjami z brytyjskiego prawa karnego. Obowiązujący od 1 października 1960 r. *Kodeks karny* pozostawał w użyciu przez 40 lat i został zaakceptowany przez konstytucję nigeryjską w 1999 r.

Przywrócenie surowego prawa muzułmańskiego na początku XXI w. w dwunastu stanach północnej Nigerii spowodowało napięcia i wywołało liczne starcia na tle religijnym i etnicznym, które pociągnęły za sobą tysiące ofiar, pogłębiło pęknięcia między północnymi, w przeważającej mierze muzułmańskimi stanami, a schrytjanizowanym Południem. Przyczyniło się do poszukiwania nowej tożsamości przez ludność zamieszkałą w Pasie Środkowym (Middle Belt) Nigerii, zróżnicowaną pod względem wyznaniowym. Wyraźne ożywienie idei szariatu nastąpiło po wydarzeniach z 11 września 2001 r. w Stanach Zjednoczonych. Pojawiły się postulaty rozszerzenia go na inne obszary Nigerii. W tym duchu wypowiedział się, między innymi, dr Lateef Adegbite, sekretarz generalny Najwyższej Rady Nigeryjskiej ds. Islamu.⁷

W listopadzie 2002 r. miały odbyć się w Abudży wybory królowej piękności. Do stolicy Federacji Nigerii przybyło dziewięćdziesiąt sześć dziewcząt z różnych części świata. Kiedy przygotowywały się do barwnego widowiska, na łamach lagosańskiego czasopisma *This Day* ukazał się artykuł Isiomy Daniel, w którym wyraziła ona opinię, że sam prorok Muhammad zgodziłby się na przeprowadzenie konkursu, a nawet mógłby pojąć jedną z dziewcząt za żonę. Tłum przeważnie młodych ludzi wyległ 20 listopada na ulice, rekwirując i paląc kopie „obrazoburczej” publikacji. Podpalono siedzibę oddziału gazety w Kadunie, po czym doszło do dramatycznych zamieszek. Muzułmanie wdzierali się do kościołów i niszczyli wszystko, co wpadło w ich ręce. Dwa dni później chrześcijanie podjęli próbę odwetu, w podobny sposób traktując meczety. Zginęło około 200 osób, głównie chrześcijan, a 58 kościołów uległo dewastacji. Ten wybuch nienawiści i nietolerancji nastąpił w trzy miesiące po tym, jak przywódcy chrześcijan i muzułmanów Kaduny przygotowali traktat pokojowy, łagodzący długotrwałe napięcia. Obie społeczności religijne zgodziły się wówczas, że zabijanie w imię Boga profanuje jego imię i tylko dialog może zapewnić wzajemne poszanowanie.⁸

⁷ Por. Kolade Larewaju, „Sharia for Southern Muslims Soon – Adegbite”, *Vanguard* (Lagos), December 30, 2002.

⁸ Por. M. Lacey, „Fiery Zealotry Leaves Nigeria in Ashes”, *The New York Times*, 28 November, 2002. Pobrane z internetu: <http://www.nytimes.com/2002/11/29/international/africa/29NIGE>

Historia ruchu *Boko Haram* i jego cele

Boko Haram w języku hausa znaczy „zachodnia cywilizacja jest zabroniona”. Na tę frazę składają się słowa *boko*, z angielskiego *book* – „zmodyfikowany alfabet łaćniński” i *haram* z arabskiego *haram^{um}* – „zakazany”.⁹ Jest to nazwa nigeryjskiej, wojującej organizacji islamicznej,¹⁰ która domaga się, między innymi, wprowadzenia szariaty we wszystkich trzydziestu sześciu stanach Federacyjnej Republiki Nigerii.¹¹ Niektórzy nazywają członków *Boko Haram* nigeryjskimi talibami. Sekta wykazuje duże podobieństwo do wcześniej wspomnianego ruchu Maitatsine.

Historycznie rzecz biorąc, organizacja ta istniała pod różnymi nazwami co najmniej od 1995 r. Wielu ludzi wiedziało o wyczynach jej bojówek, działających skrycie wśród miejscowych społeczności. Stawała się coraz bardziej radykalna. Początkowo nie zwracano uwagi na jej szybkie rozprzestrzenianie się. Podobno służby bezpieczeństwa przez cały czas monitorowały ją i temperowały jej działalność. Informacje wywiadowcze o działalności Yusufu, przywódcy grupy, były przekazywane władzom, ale nie podejmowano żadnych działań zaradczych. Tak przynajmniej utrzymuje Marilyn Ogar, wicedyrektor ds. kontaktów z obywatelami nigeryjskiej Służby Bezpieczeństwa Państwa (State Security Service).

Kiedy założyciel sekty Abubakar Lawan wyjechał na studia do Uniwersytetu w Medynie, składający się z szajchów komitet mianował Ustazę Mohammeda Yusufu nowym przywódcą. Powszechnie przyjmuje się, że formalnie organizacja *Boko Haram* ukonstytuowała się w 2002 r. w Maiduguri, stolicy stanu Borno, z inicjatywy Mohammeda Yusufu. Rok później nowy przywódca uwolnił się spod nadzoru szajchów, którzy go wcześniej usilnie wspierali. Postawił im zarzut skorumpowania i nieumiejętnego, nieskutecznego głoszenia prawd „czystego islamu”.

Ustaz Mohammed Yusuf urodził się 29 stycznia 1970 r. Pochodził z wioski Girgir w gminie (Local Government Area) Dżalasko, położonej w stanie Jobe. Uchodził za osobę tajemniczą.

Eksperti i bliscy współpracownicy Yusufu twierdzą, że był człowiekiem zdolnym i dobrze wykształconym w zachodnim systemie edukacji. Miał cztery żony i dwanaścioro dzieci.

⁹ *Boko Haram* jest powszechnie tłumaczone w środkach masowej komunikacji jako „zachodnia edukacja jest zakazana”. Tymczasem niektórzy członkowie tego ruchu utrzymują, że fraza ta winna być tłumaczona jako „zachodnia cywilizacja jest zakazana”. „Różnica polega na tym, że podczas gdy pierwsza interpretacja sprawia wrażenie, iż sprzeciwiamy się formalnej edukacji pochodzącej z Zachodu, czyli z Europy, co nie jest prawdą, druga potwierdza naszą wiarę w przewagę muzyłmańskiej kultury (a nie edukacji), ponieważ kultura jest pojęciem szerszym; obejmuje ona edukację, ale nie jest ograniczona do edukacji zachodniej”. Por. *Vanguard*, 14 sierpnia 2009.

¹⁰ Grupa ta jest znana także pod innymi nazwami w rodzaju *Ahlu'l-Sunna wa'l Dżama'at Hidżra* (Lud Sunny i Społeczność Hidżry) i Zwolennicy Nauk Muhammada.

¹¹ Obecnie szariat jest oficjalnym prawem w dwunastu północnych stanach Nigerii, w których dominują liczebnie muzyłmanie.

Boko Haram głównym celem swych ataków uczyniła funkcjonariuszy państwa, administracji, policji, sądownictwa, ludzi stojących na straży prawa, a także ważne składniki infrastruktury publicznej (łączność, urzędy), oraz miejsca i formy kultu sprzeczne z wyznawaną przez nich doktryną. Po raz pierwszy sekta ta ukazała swe krwawe oblicze w styczniu 2004 r., kiedy zaatakowała kilka posterunków policji, rabując broń i amunicję by stworzyć własne arsenały. Już wtedy była dobrze zorganizowana i wyszkolona w wojskowym drylu. Zakładała ukryte poligony, atakowała posterunki policji, niszczyła infrastrukturę rządową i dokonywała wyrafinowanych aktów terroru, jak wysadzanie wież telefonii komórkowej, by pozbawić policję możliwości szybkiego kontaktowania się. W tym samym roku sekta przeniosła się do miejscowości Kanamma w sąsiednim stanie Jobe. Założyła tam swoją bazę zwaną Afganistanem. Zaatakowała znajdujące się w pobliżu posterunki policji i mordowała funkcjonariuszy.

W 2007 r. po ataku na posterunek policji, został aresztowany jeden z gorliwych członków *Boko Haram* imieniem Al-Amin, który był przywódcą sekty w Kano, wraz z kilkoma innymi jej zwolennikami. 13 listopada 2008 r. przywódca sekty, Mohammed Yusufu i kilku jego towarzyszy zostali zatrzymani przez służbę bezpieczeństwa, przekazani generalnemu inspektorowi policji i postawieni przed wymiarem sprawiedliwości. Jednak 20 stycznia 2009 r. Wysoki Sąd w Abudży zwolnił ich z aresztu za kaucją. Między lutym a kwietniem 2009 r. zastępca Yusufu imieniem Likakam, pochodzący z Nigru, był dwukrotnie zatrzymywany, a następnie repatriowany do ojczystego kraju.

Werbując swych członków, *Boko Haram* nakłaniała ludzi zamożnych do składania hojnych darów pieniężnych na zakup broni i żywności. Ubogich zachęcała do uczestnictwa w „boskiej wizji” sekty i do manifestowania religijnego członkostwa poprzez całkowite oddanie się realizacji jej celów. Członkami organizacji są przeważnie młodzi ludzie z pogranicza nigeryjsko-czadyjskiego, bezrobotni, sfrustrowani nieporządkiem panującym w północnych stanach kraju. Uważają oni, że wprowadzono w życie zbyt umiarkowane paragrafy szariatu, które nie są w stanie powstrzymać panoszącej się korupcji i skrajnego ubóstwa. Dążą do wprowadzenia bardziej restrykcyjnego prawa religijnego i wyeliminowanie przypadków wyjątkowej brutalności policji.¹² Wykorzystują niesprawność państwa powodującą, że na wielu obszarach ludzie bezkarnie biorą prawo w swe ręce, tworząc na przykład oddziały samoobrony obywatelskiej.

Sekta *Boko Haram* dąży do obalenia „niewiernego” rządu i do przyjęcia dosłownej interpretacji *Koranu*. Zmierza do odrzucenia zachodniego systemu szkolnictwa jako „niszczącego wiarę w jedyne Boga”¹³ oraz zachodniej na-

¹² Por. F. Gargon, Sh. Bean, „Northern Nigeria’s Boko Haram Movement: Dead or Resurrected”, *Terrorism Monitor* 8, 2, 26 March, 2010. Pobrane z internetu: http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx-ttnews%...

¹³ Informacja pobrana z internetu: http://pl.wikipedia.org/wiki/Boko_Haram

uki, w tym teorii Darwina, heliocentryzmu czy naukowych wyjaśnień zjawisk przyrody, takich jak deszcz. W 2009 r., w wywiadzie przeprowadzonym przez dziennikarza BBC, Yusufu powiedział, że wiara w to, iż ziemia jest kulą, zaprzecza islamowi i winna być odrzucona wraz z darwinizmem i teorią mówiącą o tym, że deszcz powstaje z wody parującej pod wpływem słońca, a potem ze skraplającej się pary wodnej: „Wierzmy, że [deszcz] jest tworem Boga, a nie skutkiem parowania spowodowanego przez słońce i wynikającej z tego kondensacji, powodującej opady”.¹⁴

Powstanie lipcowe 2009 r.

Krwawe wydarzenia w lipcu 2009 r. poprzedziło aresztowanie w mieście Džos, stolicy stanu Plateau, dwunastu ludzi podejrzanych o związki z *Boko Haram*. Jeden z nich, Shamsudeen Salisu Nakofa został zatrzymany z dużą ilością jeszcze niewykończonych wojskowych mundurów maskujących i innych przedmiotów, które – jak twierdził – przewoził do Bauczi celem zaopatrzenia członków sekty. Nakofa zaprzeczył, że był jej członkiem. Twierdził, że jako kupiec tylko realizował zamówienie. Został również przesłuchany inny kupiec, podejrzany o dostarczanie bel maskującej tkaniny. Szesnastu innych, głównie młodych ludzi ze stanu Katsina, w tym Ghańczyk i Nigryjczyk, zostali aresztowani w jednym z domostw w Džos i byli przesłuchiwanymi również w sprawie powiązań z *Boko Haram*.¹⁵

Członkowie sekty z Mubi w stanie Adamawa, na wieść o planowanym pojawieniu się tam policji, opuścili swój jedyny meczet, znajdujący się w Shagari Low Cost Area, by udać się do Maiduguri, gdzie mieli spotkać się z przywódcą Mohammedem Yusufu. Przed opuszczeniem miasta wielu sprzedało całe swoje mienie. O tych oznakach zbliżającego się wybuchu nienawiści informował mieszkańców miasta komendant policji w Mubi.

Bojówki *Boko Haram* zaatakowały posterunki policji nigeryjskiej i sił bezpieczeństwa w pięciu stanach północnonigeryjskich, zabijając dziesiątki funkcjonariuszy oraz podpalając budynki. Śmierć poniosły setki ludzi, zarówno członków sekty, jak i cywili. Płonęły wioski, porywano ich mieszkańców. Eskalacja konfliktu między muzułmanami a chrześcijanami nastąpiła w lipcu 2009 r. W wyniku ataków *Boko Haram* ginęli ludzie, a wielu porzuciło swój dobytek i uciekło ze swych domostw.

W 2009 r. nasiliły się działania sekty w stanie Bauczi, przylegającym do stanu Jobe. W lipcu na skutek donosów, że członkowie grupy intensywnie się zbroją, policja rozpoczęła przesłuchania członków *Boko Haram* w stanach Jobe, Bauczi

¹⁴ Informacja pobrana z internetu: http://en.wikipedia.org/wiki/Boko_Haram

¹⁵ Por. „Boko Haram Leader, Yusuf, Killed”, *Vanguard*, 30 July, 2009. Pobrane z internetu: <http://www.vanguardngr.com/2009/07/30/boko-haram-leader-yusuf-killed>

i Borno. Kilku przywódców zostało aresztowanych w Bauczi, co doprowadziło do straszliwych w skutkach starć z nigeryjskimi siłami bezpieczeństwa.

Walki rozpoczęły się 26 lipca, kiedy bojówki *Boko Haram* napadły na komisariat policji w Bauczi, w odwecie za aresztowanie ich przywódców i zaatakowanie należącego do nich meczetu. Nigeryjskie siły policyjne odpowiedziały wprowadzeniem godziny policyjnej. Zamieszki rozszerzyły się na inne obszary. 27 lipca do starć doszło w Dutsen Tenszin, w pobliżu miasta Bauczi.

Niepokoje przeniosły się do Maiduguri. Rząd nigeryjski podjął wyzwanie rzucone przez fundamentalistów muzułmańskich wysłał duże siły do spacyfikowania islamistów i ochrony ludności cywilnej. W wyniku regularnej bitwy trwającej od 26 do 29 lipca 2009 r. w czterech miastach północnej Nigerii zginęło około 700 osób. 29 lipca policji udało się odbić 180 zakładników, kobiet i dzieci przetrzymywanych przez sześć dni w jednym z domostw Maiduguri. Tam w głównej bazie dowodzącego sektą toczyły się najcięższe walki. Warownia została zaatakowana przez wysłaną ze stolicy armię przy użyciu moździerzy i artylerii. Prezydent Alhaji Umaru Yar'Adua w orędziu radiowym oznajmił, że rebelianci zostali pokonani. Tymczasem dowodzący operacją pułkownik Ben Ahanotu powiedział w rozmowie z BBC, że wokół sztabu sekty nadal znajdowało się około 1300 uzbrojonych ludzi, toczących regularną bitwę z wojskiem rządowym, uzbrojonym w ciężką artylerię i czołgi. Bojownicy *Boko Haram* dysponowali karabinami domowej produkcji, bombami zapalającymi, granatami, łukami, strzałami, maczetami i szablami. Znalezione przy ciałach poległych dokumenty miały wskazywać, że większość z nich stanowili obcokrajowcy, którzy przybyli prawdopodobnie z Czadu i Nigru. Później informacja ta została zdementowana.

Prezydent Umaru Yar'Adua przed wyjazdem z wizytą do Brazylii wydał armii i walczącym siłom rządowym rozkaz użycia wszystkich możliwych środków w walce z sektą. „Ci ludzie organizowali się, wnikali w nasze społeczeństwo, przygotowywali broń i uczyli się produkcji materiałów wybuchowych i bomb, aby zakłócić spokój naszych obywateli i szantażem przymusić ich do swoich przekonań” – powiedział w radiowym orędziu do narodu.¹⁶

W Maiduguri 28 lipca wojsko nigeryjskie otoczyło dom Ustaza Mohammeda Yusufu, w którym zabarykadowali się jego zwolennicy.¹⁷ 30 lipca podczas walk w Maiduguri siły bezpieczeństwa zabiły około 100 bojówkarzy, wśród nich Bukara Shekau, zastępcę przywódcy sekty. Następnie przedarły się do zajętego przez buntowników meczetu i ostrzelały jego wnętrze z karabinów maszynowych. Siły policyjne i wojskowe przetrząsały dom po domu. Tego dnia pojawiły się pogłoski, że

¹⁶ Por. „Północna Nigeria: w walkach armii z Boko Haram zginęło już ponad 300 osób”, *Gazeta Wyborcza* 29.07.2009. Pobrane z internetu: http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,6872930,Polnocna_Nigeria...

¹⁷ Por. „2009 Nigerian Sectarian Violence”. Pobrane z internetu: http://en.wikipedia.org/wiki/2009_Nigeria_religious_violence

aresztowany został Yusufu, a potem zabity przez nigeryjskie siły bezpieczeństwa. O jego śmierci podczas rzekomej próby ucieczki poinformowała policja nigeryjska. „Został zabity. Możecie przyjść i zobaczyć jego ciało w kwaterze głównej policji stanowej” – powiedział rzecznik władz policyjnych w Maiduguri.¹⁸ W chwili aresztowania miał się ukrywać w zagrodzie dla kóz, w domostwie swoich teściów. Jego zmasakrowane ciało, z kajdankami na rękach, pokazała telewizja Al-Dżazira dopiero w dniu 9 lutego 2010 r. Do dziś nie wiadomo, czy był to przypadek zabójstwa „nieposkromionego kryminalisty”, czy rzeczywiście zginął w czasie ucieczki. Według źródeł wojskowych w walkach w Maiduguri zginęło około 700 osób. Przedstawiciele Czerwonego Krzyża podają, że zebrano na ulicach 780 ciał, które pogrzebano w masowych grobach.

Dowództwo policji nigeryjskiej uważało, że śmierć Yusufu pozbawiła *Boko Haram* charyzmatycznego przywódcę, a więc i motywacji do dalszego działania. Jednakże przykład Maitatsine dowodzi tego, że władze mylą się, uważając, że po śmierci Yusufu zniknie także *Boko Haram*. Śmierć przywódcy i licznych zwolenników Maitatsine oraz ich męczeństwo nie wykorzeniły tego zrywu. Ruch ten ożył i przysporzył dalszych ofiar w Maiduguri i Kadunie (październik 1982) i w Dżimeta-Joli (w lutym i marcu 1984). Kiedy zbliża się rocznica śmierci Maitatsiny, co roku władze wzmacniają czujność i podejmują dodatkowe środki bezpieczeństwa na obszarze, gdzie mogłyby się znajdować resztki jego zwolenników. Zrealizowany po aresztowaniu film wideo o Mohammedzie Yusufu oraz pokazanie jego podziurawionego ciała w telewizji państwowej z pewnością przyczyniły się do utrwalenia pamięci o nim i zachowania jego nauk.

W stanie Jobe bojówkarze *Boko Haram* w ataku na posterunek policji mieli użyć wypełnionych paliwem motocykli i łuków z zatrutymi strzałami. Kilku-godzinna bitwa rozegrała się w Potiskum, w której śmierć ponieśli oficer policji i starszy rangą strażak. W strzelaninie zginęło czterdziestu trzech zwolenników *Boko Haram*, a dwudziestu trzech zostało aresztowanych. W ataku na posterunek w Wudil straciło życie trzech powstańców, a trzydziestu trzech trafiło do aresztu.

Przebywający w Brazylii prezydent Umaru Yar'Adua, by zapobiec dalszym sekciarskim gwałtom, wezwał gubernatorów stanów północnych Nigerii, aby mobilizowali tradycyjnych i religijnych przywódców do organizowania kampanii przeciwko *Boko Haram*. Niektórzy gubernatorzy na własną rękę rozpoczęli taką akcję, zachęcając do niej gubernatorów innych stanów. Prezydent wyraził opinię, że takie grupy religijne, jak *Boko Haram*, które dążą do zakłócenia pokoju i bezpieczeństwa państwa nigeryjskiego, nie powinny zjednywać sobie żadnego prawdziwego muzułmanina. Islam głosi hasła miłości i pokoju, zarówno wśród muzułmanów, jak i nie-muzułmanów. Gubernatorzy winni zachęcać przywódców

¹⁸ Por. „Nigeria’s Boko Haram Chief ‘Killed’”. Pobrane z internetu: <http://english.aljazeera.net/news/africa/2009/07/2009730174233896352.html>

religijnych, aby podczas piątkowych modłów ostrzegali młodych przed brataniem się z sektami i grupami ekstremistycznymi.¹⁹

Nowym przywódcą *Boko Haram* został Malam Sanni Umaru. Po śmierci Yusufu, niewątpliwie charyzmatycznego przywódcy, pojawiła się nadzieja, że sekta utraci swój rozmach i ulegnie dezintegracji. Jednakże 9 sierpnia 2009 r. Malam Sanni Umaru w oświadczeniu dla nigeryjskiej gazety *Vanguard* powiedział, że *Boko Haram* ciągle żyje i prowadzi działalność w trzydziestu dwóch stanach Nigerii. Przywódca organizacji, zabity w niejasnych okolicznościach podczas lipcowego kryzysu, żyć będzie wiecznie. Grupa będzie zmierzać do wywołania w północnej Nigerii „muzułmańskiej rewolucji” i będzie dokonywać aktów terrorystycznych w Lagosie, Ibadanie, Enugu i Port Harcourt. Ogłasza totalny dżihad w Nigerii, zapowiadając, że zislamizuje cały naród.²⁰ A oto pełny tekst oświadczenia w moim przekładzie z języka angielskiego:

„Pierwszy raz od zabójstwa Malama Mohammeda Yusufu, naszego przywódcy, oświadczamy co następuje:

1. Po pierwsze, *Boko Haram* w żadnym razie nie uważa, że „wykształcenie zachodnie jest grzechem”, jak przedstawiają nas media niewiernych. *Boko Haram* natomiast znaczy, że zakazana jest „zachodnia cywilizacja”. Różnica polega na tym, że kiedy pierwsza [interpretacja] stwarza wrażenie, iż przeciwstawiamy się edukacji formalnej pochodzącej z Zachodu, to znaczy z Europy, co nie jest prawdą, druga [interpretacja] potwierdza naszą wiarę w supremację muzulmańskiej kultury (nie edukacji), ponieważ kultura ma szersze znaczenie, obejmuje edukację, ale nie zdominowaną przez edukację zachodnią. W tym przypadku mówimy o zachodnim stylu życia, na który składają się: odnoszące się do tego postanowienia konstytucji, na przykład prawa i przywileje kobiet, idea homoseksualizmu, lesbianizmu, sankcje w przypadku ciężkich przestępstw, jak handel narkotykami, gwałcenie dzieci, demokracja wielopartyjna w kraju z przewagą muzulmanów, jak w Nigerii, filmy pornograficzne, prostytutka, picie piwa i [innego] alkoholu oraz temu podobne rzeczy, które są sprzeczne z wartościami cywilizacji muzulmańskiej.
2. *Boko Haram* jest rewolucją islamską, której oddziaływanie nie ogranicza się do północnej Nigerii. W istocie rzeczy swym zasięgiem obejmujemy wszystkie trzydzieści sześć stanów Nigerii, a *Boko Haram* jest odmianą Al-Kaidy, z którą sprzymierzamy się i którą szanujemy. Popieramy Osamę bin Ladena i będziemy wypełniać jego rozkazy²¹ w Nigerii, aż cały kraj zostanie zislamizowany, co jest zgodne z wolą Allaha.

¹⁹ Por. „Boko Haram Leader Killed”, dz. cyt.

²⁰ Por. „Nigeria: Boko Haram Resurrects, Declares Total Jihad”, *Vanguard*, 14 August, 2009. Pobrane z internetu: <http://allafrica.com/stories/200908140646.html>

²¹ W wersji angielskiej „[...] we shall carry out his command”.

3. Malam Yusufu nie umarł na darmo i jest on męczennikiem. Jego ideały będą żyć na wieki.
4. *Boko Haram* straciła ponad 1000 swoich członków-męczenników, zabitych przez niegodziwą armię nigeryjską i policję, pochodzących głównie z południowej Nigerii. Południowe stany, zwłaszcza niewierni Jorubowie, Ibowie i Idżau będą naszym bezpośrednim celem.
5. Zabicie naszych przywódców w nieludzki, niegodziwy i przewrotny sposób w żadnej mierze nas nie powstrzyma. Oddali oni swe życie w walce dla Allaha.

Po złożeniu tego oświadczenia ponawiamy nasze żądania:

1. Zapoczątkowaliśmy w Nigerii świętą wojnę, której nie powstrzyma żadna siła na ziemi. [Naszym] celem jest islamizacja Nigerii i zapewnienie władzy większości muzułmańskiej w tym kraju. Damy Nigerii gorzką nauczkię.
2. Począwszy od miesiąca sierpnia dokonamy szeregu ataków bombowych w miastach południowej i północnej Nigerii, zaczynając od Lagosu, Ibadanu, Enugu i Port Harcourt. Zamachy bombowe nie ustaną aż do całkowitego wprowadzenia szariat i dopóki nie zostanie wymieciona z Nigerii zachodnia cywilizacja. Nie spoczniemy, dopóki te diabelskie miasta nie zamienią się w popioły.
3. Uczynimy ten kraj niemożliwym do rządzenia²², będziemy zabijać i eliminować nieodpowiedzialnych przywódców politycznych wszystkich orientacji, likwidować i polować na tych, którzy sprzeciwiają się rządowi szariat w Nigerii. Zapewniamy, że żaden niewierny nie pozostanie bezkarny.
4. Obiecujemy zachodniej i południowej Nigerii straszliwą rozrywkę. Skoncentrujemy naszą uwagę na tych obszarach, które stanowią imperium diabła i które wspierają i sponsorują zachodnią cywilizację aż po wybrzeża Nigerii.
5. Wzywamy wszystkich ludzi Północy, mieszkających w muzułmańskich stanach, aby opuścili tonący okręt: partie polityczne sterujące krajem, [partie] przekupnych, nieodpowiedzialnych, kryminalnych i zbrodniczych przywódców politycznych, aby przyłączyli się do walki o społeczeństwo muzułmańskie, wolne od korupcji i sodomii, gdzie będzie zapewnione bezpieczeństwo i gdzie zapanuje pokój pod [sztandarami] islamu.
6. Bardzo szybko wstrząśniemy Lagosem, diabelskim miastem, i południowym wschodem Nigerii, i południowym zachodem w sposób, jaki nigdy nie miał miejsca w przeszłości. Alā Hakubarah [= *Allāhu Akbar*].

Sanni Umaru, przywódca *Boko Haram*²³

²² W wersji angielskiej: „We shall make the country ungovernable”. Nie wiadomo, o co w tym stwierdzeniu chodzi. Czy chodzi tu o uczynienie Nigerii – na wzór Somalii – krajem bez rządu, czy też o utrudnianie rządzenia obecnym przywódcą kraju. Być może należy to rozumieć jako czasowy brak rządu przed ustanowieniem własnego, muzułmańskiego, zaraz po zwycięstwie rewolucji.

²³ Oświadczenie w języku polskim ukazało się także w artykule M. Gąsiora, „Boko haram – „AFRYKA” 35 (2012 r.)

W zamieszczonej w internecie dyskusji nad tym oświadczeniem dominowały głosy oburzenia i potępienia pod adresem *Boko Haram*. W dwóch komentarzach pojawiły się jednak zapytania, w jaki sposób redakcja *Vanguard* zdobyła to oświadczenie. Jeden z uczestników dyskusji wyrażał opinię, że tekst mógł być sfabrykowany, a jego autor wygląda na człowieka nieoświeconego, gdyż popełnia poważne błędy: np. zamiast *Allāhu Akbar* używa formułki *Al-Hakubarah*. Zniekształca też imię następcy Yusufu, pisząc Sanni zamiast Sani.

Oby zapowiadane w oświadczeniu *Boko Haram* apokaliptyczne wizje nigdy się nie zmaterializowały. Jednak niepokoje na tle religijnym i etnicznym nadal nie gasną w Nigerii. Przypomnijmy, że 25 grudnia 2009 r. 23-letni Nigeryjczyk, Umar Faruk Abdul-Mutalib podjął nieudaną próbę wysadzenia nad Detroit samolotu Northwest Airlines. Stało się to powodem umieszczenia Nigerii przez Stany Zjednoczone na liście „państw zagrażających bezpieczeństwu”. Obywatele nigeryjscy podróżujący do USA poddawani są szczególnie ostrym kontrolom granicznym. 28 grudnia 2009 r. zginęło 38 obywateli w starciach między członkami rywalizującej, mało znanej frakcji sekty islamskiej Kala-Kato. Do krwawych zająć doszło wtedy, kiedy wezwano siły bezpieczeństwa celem przywrócenia spokoju. 30 grudnia 2009 r. w starciach między nigeryjskimi siłami bezpieczeństwa a zwolennikami *Boko Haram* w Bauczi zginęło czterdzieści osób.

Ibrahim Khalil Zarkawi, jeden z przywódców *Boko Haram* w wywiadzie dla RFI zapowiedział, że nadal będą przeprowadzane ataki na policję: „Atakujemy policję, ponieważ zabili oni naszych braci w Dżos i Bauczi. W Nigerii nie ma dobrego przywództwa. Codziennie zabija się muzułmanów, a władze nic sobie z tego nie robią. To są przyczyny, dla których mścimy się na policjantach, bo oni są tymi, którzy zabili naszych braci”²⁴

Oskarżenia pod adresem władz

Zarkawi oskarżył wymiar sprawiedliwości o to, że nie zareagował na wystosowaną doń petycję. Skrytykowano także prezydenta kraju, który „nie powstrzymał masakry muzułmanów w Dżos i Bauczi”.

Krwawe wydarzenia związane z aktywnością sekty *Boko Haram* były skrupulatnie analizowane i rozliczane. Jak bumerang powracał pogląd o niefrasobliwości, a potem nadgorliwości władz nigeryjskich w uśmierzaniu niepokojów. Rząd nigeryjski został oskarżony o zabójstwa nieuzbrojonych cywilów w lipcu 2009 r. po zakończeniu starć z sektą *Boko Haram* w północnowschodnich stanach Bauczi i Borno. Szczególnie głośną stała się sprawa Alhajiego Babakura Fugu, który

nowy dżihad”, *Polityka Globalna*, sierpień 2009, zamieszczonym w internecie: <http://www.polityka-globalna.pl/2009/08/boko-haram-nowy-dżihad>

²⁴ Por. „Boko Haram vows to continue attacks”. Pobrane z internetu: http://www.rfi.fr/actuen/articles/115/article_4552.asp

oskarżał policję o to, że zabito jego niewinnego ojca, niesłusznie podejrzanego o finansowanie sekty. Jego ojciec, Baba Fugu był teściem Mohammeda Yusufu. Wielokrotnie informował władze o działalności zięcia. Kiedy oskarżono go o finansowe wspieranie *Boko Haram*, sam zgłosił się na policję, gdzie został zamordowany, a jego domostwo splądrowane i zniszczone. Rodzina wniosła do sądu oskarżenie pod adresem prezydenta Umaru Yar'Adua za wydanie rozkazu, który zezwalał na egzekucje „heretyków” bez procesu sądowego. Inspektor generalny policji i gubernator Borno zostali oskarżeni o wydanie rozkazu zniszczenia domostwa Baby Fugu.²⁵

W lutym 2010 r. telewizja satelitarna Al-Dżazira nadała reportaż o brutalnych działaniach policji nigeryjskiej podczas tłumienia lipcowej rebelii *Boko Haram* w poprzednim roku. Nieuzbrojonym Nigeryjczykom, w tym także kalekom, kazano kłaść się na ziemi, po czym byli oni z zimną krwią rozstrzeliwani. Po nadaniu reportażu Nigeryjska Najwyższa Rada ds. Islamu wezwała rząd federalny do publicznego poinformowania jakie środki zostały podjęte przeciwko sprawcom masakry zwolenników *Boko Haram* w Maiduguri. Rada w oświadczeniu podpisanym przez sekretarza generalnego dr. Abdul Lateefa Adegbite, wezwała rząd do przeprowadzenia śledztwa w sprawie rzekomego udziału policji w „mordowaniu niewinnych obywateli”.²⁶ W wyniku dochodzenia aresztowano siedemnastu policjantów podejrzanych o bezprawne (*extra-judicial*) zabójstwa członków *Boko Haram*. Zostali oni przewiezieni do Abudży na przesłuchanie. Do ich aresztowania przyczynił się reportaż w telewizji Al-Dżazira, pokazujący scenę rozstrzeliwania leżących na ziemi młodych ludzi.²⁷

Dokumenty i fotografie będące dowodami dokonywania przez policję nigeryjską bezprawnych zabójstw zdominowały w ostatnich miesiącach 2009 r. dyskurs w Nigerii i na forum międzynarodowym. Prokurator generalny i minister sprawiedliwości Nigerii, Adetokunbo Kayoade zobowiązał inspektora generalnego policji i jej dowództwo do dokładnego zbadania oskarżeń. Policjanci zidentyfikowani na taśmach wideo zostali postawieni w stan oskarżenia przed komitetem śledczym, utworzonym przez rząd federalny do zbadania nadużyć podczas tłumienia zbrojnych wystąpień *Boko Haram* w 2009 r.

*

Ważnie i konflikty religijne są integralną częścią życia społecznego Nigerii od chwili uzyskania przez nią niepodległości. W pierwszych miesiącach 2010 r. doszło

²⁵ Por. „Nigeria Sued for Boko Haram killings”, *Islamonline.net*, 14.02.2010. Pobrane z internetu: <http://www.islamonline.net/servlet...>

²⁶ „Boko Haram Saga”, *Daily Triumph*, 15 February, 2010. Pobrane z internetu: <http://www.triumphnewspapers.com/boko1522010.html>

²⁷ Por. „Nigeria police held over Boko Haram sect killings”, 1 March, 2010. Pobrane z internetu: <http://www.naijanewsandevents.com/features/2652-nigeria-police...>

do kilku poważnych i krwawych zdarzeń. Styczniowa eksplozja waśni religijnych między muzułmanami a chrześcijanami w Džos spowodowała śmierć prawie pół tysiąca osób. Rzecznik policji oznajmił, że ich sprawcami byli muzułmanie, którzy spalili jeden z kościołów. Muzułmanie winą obarczyli chrześcijan, którzy rzekomo zaatakowali ich współwyznawcę, kiedy postanowił odbudować swój dom w dzielnicy chrześcijańskiej, zburzony podczas zamieszek w listopadzie 2008 r.²⁸ 7 marca muzułmańscy pasterze fulańscy wczesnym rankiem zaatakowali mieszkańców trzech chrześcijańskich wiosek Biromów: Dogo Nahawa, Zot i Ratsat. Według rzecznika policji zginęło 109 osób, w tym 40 dzieci.²⁹ Wreszcie 29 marca 2010 r. rozeszły się pogłoski o nowej aktywności grupy *Boko Haram*. W miastach północnej Nigerii, a zwłaszcza w Maiduguri pojawiły się oznaki niepokoju i trwożliwego oczekiwania. Policja i służby migracyjne zostały postawione w stan najwyższego pogotowia. Pojawiły się bowiem pogłoski o rzekomo nowych gwałtach na tle religijnym, jakich miała dokonać niebezpieczna sekta. Wokół Maiduguri ustawiono zapory z uzbrojonych czołgów. W tym stanie granicznym z Czadem, Nigrem i Kamerunem służby migracyjne szczegółowo zaczęły sprawdzać, czy przypadkiem *Boko Haram* nie przekraczają granicy, by dokonać kolejnych gwałtów na obszarze stanu Borno.³⁰ To tylko kilka przykładów świadczących o utrzymywaniu się olbrzymiego napięcia w północnej Nigerii, wynikającego z podziałów religijnych, ale zapewne mającego swe przyczyny w trudnej sytuacji ekonomicznej i społecznej znacznej części ludności nigeryjskiej.

Ps. Artykuł ten powstał w sierpniu 2010 r. Opisuje główne wydarzenia związane z działalnością sekty *Boko Haram* do kwietnia tegoż roku. Organizacja ta prowadzi nadal swą destrukcyjną działalność, przysparzając wielu problemów rządowi nigeryjskiemu i destabilizując życie społeczne głównie północnych stanów. Nadal dąży do wprowadzenia szariatu we wszystkich trzydziestu sześciu stanach i do uczynienia Nigerii państwem muzułmańskim. Głośnym echem na całym świecie odbiły się jej ataki na kościoły chrześcijańskie w stoicy kraju Abudży i w Kano w czasie celebrowanej w nich mszy świętej. Zaogniło to i tak już bardzo napiętą sytuację religijną i wyznaniową w tym kraju.

Prof. dr hab. STANISŁAW PIŁASZEWICZ – językoznawca, literaturoznawca. Zainteresowania naukowe: literatura hausa w piśmie arabskim adżami, literatura ustna w języku hausa, język hausa, religie Afryki.

²⁸ Por. „Na razie spokój panuje we nigeryjskim Jos”, *Gazeta Wyborcza*, 23.01.2010. Pobrane z internetu: http://wyborcza.pl/1,76842,7485522,Na_razie_spokoj_panuje_w_nigeryjskim_Jos.html

²⁹ Por. M. Meunier, „Qui se cache derrière les attaques?”, *Jeune Afrique*, nr 2566, 14-20.03.2010, s. 39.

³⁰ Por. „Nigeria: Tension in the North”, *Daily Champion*, 30 March, 2010. Pobrane z internetu: <http://allafrica.com/stories/20100300477.html>

SABINA BRAKONIECKA

NA GRANICY DWÓCH ŚWIATÓW – MAGIA I MEDYCyna TRADYCYJNA W ŻYCIU WSPÓŁCZESNYCH HAUSAŃCZYKÓW

Wśród ludu Hausa, jednej z najliczniejszych społeczności dzisiejszej Nigerii, powszechny jest pogląd, że ludzkie cierpienie ma podłoże dwojakiego rodzaju. Każde niepowodzenie łączy się z bezpośrednią przyczyną, możliwą do poznania drogą empiryczną, lecz istnieje też magiczny wymiar nieszczęścia. Hausańczyk wnioskuje, że zachorował, ponieważ spożył nieswieży posiłek lub korzystał z zanieczyszczonej studni. Zawsze zastanawia się jednak, dlaczego przytrafiło się to akurat jemu¹. Satysfakcjonującą go odpowiedź znaleźć może właśnie w magii. By poznać mistyczną przyczynę cierpienia czy też wskazać tego, kto zesłał na niego chorobę, człowiek udaje się do miejscowego specjalisty. Jak wskazuje ke-nijski teolog J.S. Mbiti, afrykańscy lekarze tradycyjni utrzymują wysoką pozycję społeczną głównie tam, gdzie ludzie wciąż wierzą w religijno-magiczne podłoże chorób i niepowodzeń. Popularność miejscowych terapeutów nie została zakłócona nawet przez działalność nowoczesnych szpitali, które skupiają się na fizycznym wymiarze choroby, lecz pomijają jej przyczyny mistyczne, wciąż tak istotne dla niektórych mieszkańców Afryki².

Medycyna tradycyjna zyskała złą sławę w okresie kolonialnym. Przyczynili się do tego lekarze z Zachodu, którzy postrzegali ją jako prymitywną, nie mającą naukowych podstaw. Nie dostrzegali przy tym, że miejscowe praktyki czerpią z ogromnego dziedzictwa kulturowego Afryki, a terapeuci korzystają z doświadczeń przodków, które zdobywano przez wieki³. Wizerunku lecznictwa tradycyjne-

¹ S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa 2000, s. 189.

² J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 213.

³ A.A. Elujoba, O.M. Odeleye, C.M. Ogunyemi, *Traditional Medicine Development for Medical*

go nie polepszyli też amerykańscy i europejscy autorzy relacji z tamtego okresu. Jak podaje J.S. Mbiti, często określali oni afrykańskich terapeutów mianem leczących urokiem (ang. *witch-doctor*), co zdecydowanie pogarszało nadszarpnięty już wizerunek medycyny afrykańskiej⁴.

Mimo wielu przeciwności i silnej konkurencji ze strony służby zdrowia typu zachodniego, afrykańskie lecznictwo tradycyjne odgrywa dzisiaj istotną rolę w kwestii zapewnienia powszechnego dostępu do pomocy medycznej. Dostrzeżono potencjał miejscowych specjalistów. Żyją oni na tyle blisko ludzi, szczególnie mieszkańców terenów wiejskich, by nieść im podstawową pomoc lekarską. Do dziś co najmniej 80 procent Afrykanów ucieka się do medycyny tradycyjnej w przypadku drobnych zachorowań⁵. Badacz M.K.O. Padonu, analizując powody tak dużej popularności miejscowych specjalistów, wskazuje na fakt, że interesują się oni pacjentem w większym stopniu niż lekarze europejscy. Nie izolują chorego od bliskich i przyjaciół, umieszczając w szpitalu obok obcych i anonimowych członków personelu. Są wyrozumiali, gdy pacjent wspomina o magicznym podłożu swojego cierpienia. Nigdy nie mówią też, że nie znają przyczyny dolegliwości. Dzięki temu wzbudzają zaufanie, zwłaszcza wśród starszych, przywiązanych do tradycji ludzi⁶.

Popularność rodzimej medycyny w Afryce wykorzystała Światowa Organizacja Zdrowia. W wielu państwach kontynentu uruchomiła ona programy, mające na celu przystosowanie miejscowych terapii do standardów medycyny zachodniej. Oczekiwany wynikiem tego przedsięwzięcia ma być szerszy dostęp obywateli do podstawowej pomocy lekarskiej oraz likwidacja zagrożeń związanych z nieodpowiednimi warunkami pracy miejscowych specjalistów⁷. Taka próba syntezy dwóch typów lecznictwa jest też ukłonem w stronę dziedzictwa kulturowego tradycyjnej Afryki.

Zagadkowy świat magii

Wiara w magię towarzyszy wielu afrykańskim społecznościom od pokoleń. Nie zdołały jej osłabić działania europejskich misjonarzy w okresie kolonialnym, nie zniszczyły także usilne starania ortodoksyjnych uczonych mużułmańskich. Mimo powodzenia edukacji i myśli na modłę europejską, w ostatnich czasach możemy obserwować dynamiczny wzrost wierzeń w magię w najróżniejszych częściach Afry-

and Dental Primary Health Care Delivery System in Africa, "African Journal of Traditional, Complementary and Alternative Medicines", II, 2005, 1, s. 46.

⁴ J.S. Mbiti, *op. cit.*, s. 209.

⁵ A.A. Elujoba, O.M. Odeleye, C.M. Ogunyemi, *op. cit.*, s. 47.

⁶ M.K.O. Padonu, *The Role of Traditional Medicine in Primary Health Care Delivery in Nigeria*, "Africana Marburgensia", XXX, 1997, 1, s. 53n.

⁷ World Health Organization, *Traditional Medicine – Growing Needs and Potential*, "WHO Policy Perspectives on Medicines", II, 2002, s. 1–4.

ki Subsaharyjskiej. Pozornym paradoksem może być fakt, że to właśnie wpływy zachodnie potęgują rosnącą popularność magii. Inwazja kolonialna pozostawiła na strukturach społecznych Afryki trwałe ślady, rozsiewając dawne systemy plemiennego oraz zmieniając całkowicie tradycyjną organizację rodziny. Destrukcyjna wartość, przekazywanego od wieków z pokolenia na pokolenie, sprawiła, że niektórzy Afrykanie czują się odcięci od własnych korzeni, niepewni i bezbronni wobec wyzwań, które stawia przed nimi zmieniający się świat. W tej trudnej sytuacji w magii widzą oni metodę walki z niepowodzeniami, lękami i napięciami⁸.

Jednoznaczne zdefiniowanie pojęcia magii nastęrcza badaczom wiele trudności. W literaturze naukowej znajdujemy liczne, różniące się od siebie teorie na temat znaczenia tego terminu⁹. *Leksykon religii* F. Königa i H. Waldenfelsa definiuje magię między innymi jako „[...] rytualne czynności i zachowania, za pomocą których ludzie próbują wpłynąć na rzeczy i zdarzenia, pozostające poza normalną sferą ich oddziaływania”¹⁰. S. Piłaszewicz, omawiając pojęcie magii, wskazuje także na towarzyszącą obrzędowi wiarę w tajemne moce przenikające wszechświat, których opanowanie jest zadaniem czarownika¹¹. M. Buchowski w swej definicji magii zauważa, że wraz z rozwojem społeczeństwa, działania magiczne coraz wyraźniej przeciwstawia się zarówno religii, jak i nauce¹².

Przełomową teorię w dziedzinie badań nad magią zaproponował antropolog J. Frazer. W swym dziele *Złota gałąź* opisał on prawa sympatii, które mają być podstawą wyobrażeń magicznych. Według tych reguł przedmioty mogą wpływać na siebie na odległość. J. Frazer podzielił magię sympatyczną na homeopatyczną i przenośną. Homeopatyczna, nazywana też magią naśladowczą, kieruje się zasadą, że to, co dzieje się z danym przedmiotem, dotyka też przedmiotu mu podobnego. Aby sprowadzić na człowieka dobry lub zły los, wystarczy sporządzić jego podobiznę i potraktować ją zgodnie z pożądanymi skutkami¹³. Zaletą magii homeopatycznej jest to, że czarownik może przeprowadzić stosowne zabiegi na sobie, z dala od pacjenta, co często znacznie ułatwia organizację terapii¹⁴.

Jako drugą J. Frazer wymienił magię przenośną, opierającą się na prawie kontaktu. Zakłada ono, że przedmioty, które dawniej były ze sobą w styczności, oddziałują na siebie nawet wtedy, gdy kontakt fizyczny już nie istnieje¹⁵. Kiedy człowiek chce wpłynąć na losy swego wroga, wystarczy, by zdobył część jego ciała, taką jak włosy czy paznokcie lub fragment ubrania i zaniósł do czarownika. W li-

⁸ S. Piłaszewicz, *Religie...*, s. 193.

⁹ Por. M. Buchowski, „Magia”, [w:] *Słownik etnologiczny*, Z. Staszczak (red.), Warszawa-Poznań 1987, s. 218.

¹⁰ F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, Warszawa 1997, s. 225.

¹¹ S. Piłaszewicz, *Słownik mitologii i religii Czarnej Afryki*, Warszawa 1996, s. 118.

¹² M. Buchowski, *op. cit.*, s. 218.

¹³ J. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, Warszawa 2002, s. 18.

¹⁴ *Ibidem*, s. 24.

¹⁵ *Ibidem*, s. 18.

teraturze wśród przedmiotów mogących szczególnie silnie oddziaływać na ofiarę wymienia się także łożysko i krew menstruacyjną¹⁶. Popularne są również zabiegi magiczne z użyciem ziemi pochodzącej spod odcisku stóp. Garść takiego piasku wystarczy, by dotkliwie zranić ofiarę¹⁷.

Magię dzieli się ponadto ze względu na oczekiwane skutki jej zastosowania. Działania celujące w dobro człowieka czy też całego społeczeństwa nazywamy magią białą, w przeciwieństwie do czarnej, mającej szkodzić ofierze. Dychotomia ta znajduje odzwierciedlenie w językach miejscowych, gdzie często występują oddzielne terminy, oznaczające magię dobrą i złośliwą¹⁸. W literaturze naukowej przytacza się liczne przykłady pozytywnego i negatywnego zastosowania magii w Afryce. Do pierwszych można zaliczyć wszelkiego rodzaju próby leczenia chorób czy też wywołania ciąży. Zastosowania negatywne przyjmują najczęściej formę zemsty i zaskodzenia wrogom. J.J. Pawlik wskazuje także na obecność magii w życiu politycznym Afryki¹⁹ oraz w sferze ekonomiczno-gospodarczej²⁰.

Magia u Hausańców

Lud Hausa, zamieszkujący tereny północnej Nigerii, do dziś obficie korzysta z wiedzy magicznej zdobytej przez przodków. Mimo że Hausańcy są prawie w stu procentach zislamizowani, w trudnych chwilach wciąż sięgają do przedmuzułmańskich praktyk magicznych²¹. Dla ochrony miast i wsi do dzisiaj stosuje się amulety, zwane *asiri*, umieszczając je w studniach lub zakopując przed bramą wjazdową²². Dawniej istotnym wydarzeniem związanym z magią było mianowanie nowego *Sarkin noma*, nadzorującego działalność rolniczą. Otrzymywał on liczne amulety symbolizujące jego potęgę oraz składał ofiary miejscowym bóstwom. Podczas hucznych uroczystości wróżbici przepowiadali wydarzenia przyszłego roku i jeśli było to konieczne, podejmowali odpowiednie działania magiczne, by zapobiec niepożądanym wypadkom²³.

Inna forma magii hauskiej dotyczy grup zawodowych. Ma ona chronić przed niebezpieczeństwami, na które Hausańczyk narażony jest w pracy. Niektó-

¹⁶ S. Piłaszewicz, *Religie ...*, s. 183.

¹⁷ J. Frazer, *op. cit.*, s. 45.

¹⁸ S. Piłaszewicz, *Religie ...*, s. 183.

¹⁹ J.J. Pawlik, *Czarownictwo w Afryce i jego współczesne interpretacje*, „Afryka”, XI, 2000, s. 31–34.

²⁰ *Ibidem*, s. 25n.

²¹ S. Piłaszewicz, *Magia i medycyna u Hausów*, „Kontynenty”, VI, 1984, s. 11.

²² A.L. Muhammad, *Ciwo da magani ga Bahausha* (Choroba i lekarstwo w oczach Hausańczyka), referat wygłoszony podczas konferencji hausanistycznej na Uniwersytecie Bayero, Kano 1981, maszynopis, s. 5.

²³ S. Piłaszewicz, *Magia ...*, s. 11.

re zabiegi mogą również nadawać odpowiednie tempo jego karierze zawodowej. Rolnicy używają amuletów, by zabezpieczyć swe pola przed szkodnikami oraz złym wpływem klimatu. Starają się powiększyć swoje plony oraz uchronić zwierzęta przed chorobami²⁴. Kupcy hausańscy noszą na ramieniu amulet *ki bugu*, który uniemożliwia przeciwnikowi atak. Handlarze stosują także amulety *layar zana*, pozwalające im stać się niewidzialnymi. Na swoim towarze umieszczają *tsaraka*, który – jak liczą – po zawarciu transakcji przyniesie im wielkie zyski²⁵. Z podobnych amuletów korzystają również bokserzy, zapaśnicy i inni sportowcy, liczący na sukces w zawodach²⁶.

Warto też wspomnieć o ciekawych metodach, które stosują złodzieje i drobni przestępcy. Handlarze środkami magicznymi oferują im szeroką gamę amuletów, zapewniających niewidzialność: na przykład wspomniany *layar zana*, używany także przez handlarzy lub *yar guru* – okrągły skórzany pas z otworem²⁷. Przydatne złodziejaszkom mogą okazać się również specyfiki pozwalające uniknąć zranienia. Wierzy się w skuteczność środków chroniących przed maczugą czy strzałą. A.J.N. Tremearne wspomina owoc drzewa *dundu*, z którego ekstrakt, wymieszany z wodą i wypity, miałby chronić przed ciosem zadany mieczem. *Sha bara* pozwala zaś uniknąć zranienia kulą. Co więcej, sprawia, że pocisk wraca i rani posiadacza broni²⁸. Autor wspomina także o eliksirze dla hazardzistów. Wystarczy tylko umyć w nim ręce i usta, by osiągnąć sukces w grze²⁹.

Magia chroni również hausańskie domostwo. Amulet *kafin gida*, umieszczony w glinianym naczyniu lub w baranim rogu, zakopuje się w progu, by ustrzec mieszkańców domu przed złymi intencjami przybyszów³⁰. Tego typu amulety mogą być też zawieszane u wejścia do przedsionka³¹. W podobnym celu składa się ofiary duchom opiekuńczym, mającym chronić mieszkańców przed głodem i chorobą³².

Sferę, w której zabiegi magiczne są niezwykle popularne, stanowi życie uczuciowe Hausańczyków. Na rynku można dostać wszelkiego rodzaju eliksiry miłosne i środki rozwiązujące konflikty typowe dla rodziny poliginicznej. Zaniebdywane żony nabywają mikstury, które pozwolą im odzyskać utraconą miłość męża. Zielarki sprzedają w miastach nielegalne specyfiki wywołujące poronienie³³. W dzie-

²⁴ K. Janikowska, *Magia we współczesnym życiu ludu Hausa*, praca magisterska napisana w Zakładzie Języków i Kultury Afryki Uniwersytetu Warszawskiego, pod kierunkiem prof. dr hab. S. Piłaszewicza, Warszawa 1991, s. 50.

²⁵ S. Piłaszewicz, *Magia ...*, s. 12.

²⁶ K. Janikowska, *op. cit.*, s. 51.

²⁷ *Ibidem*, s. 51.

²⁸ A.J.N. Tremearne, *Hausa Superstitions and Customs*, London 1913, s. 169.

²⁹ *Ibidem*, s. 171.

³⁰ K. Janikowska, *op. cit.*, s. 51.

³¹ S. Piłaszewicz, *Magia ...*, s. 12.

³² K. Janikowska, *op. cit.*, s. 67.

³³ *Ibidem*, s. 75n.

le A.J.N. Tremearne³⁴ a odnajdujemy nawet szczegółowy opis eliksiru, który dodaje się sobie do kąpeli, aby zabić swego wroga³⁴.

Zjawisko rozwiązywania przez Hausańczyków szerokiej gamy problemów przy użyciu magii nasuwa pytanie: Dlaczego jest ona u nich wciąż tak bardzo popularna? K. Janikowska w swojej pracy wskazuje na tendencję, szczególnie charakterystyczną właśnie dla ludu Hausa, do łatwego przyswajania nowych zjawisk i poglądów, przy jednoczesnym przywiązaniu do tradycji i kultywowaniu starych zwyczajów³⁵. Co więcej, wydaje się, że nie istnieją w Nigerii instytucje, którym zależałoby na ograniczeniu popularności magii. Władze państwowe odnoszą się do tych spraw pobłażliwie, a może nawet tolerancyjnie. Znamienny jest przypadek prezydenta Olușeguna Obasanjo, który z pomocy czarowników korzystał w trakcie sprawowania swojego urzędu³⁶. Rozgłos, jaki nadaje się czarom i magii w mediach, potęguje wiarę w ich rzeczywistość, skuteczność i moc.

Magia a medycyna tradycyjna

Spółeczeństwa Afryki, które w przeszłości wierzyły w magię, często na kanwie tych wierzeń budowały systemy tradycyjnego lecznictwa. Większość zabiegów medycznych w mniejszym lub większym stopniu rzeczywiście opiera się na praktykach magicznych. Można powiedzieć, że obie te dziedziny wzajemnie się uzupełniają i trudno przecenić rolę, jaką do dziś wspólnie pełnią w życiu mieszkańców niektórych części kontynentu.

Miejscowe techniki uzdrowicielskie stanowią element rdzennych kultur, a ich kultywacja pomaga uchronić przed zapomnieniem cenne zwyczaje przodków. Tak wielkie znaczenie medycyny tradycyjnej wśród lokalnych społeczności zaintrygowało wielu badaczy. M.K.O. Padonu zauważa, że lecznictwa nie wprowadzili do Afryki koloniałści czy arabscy najeźdźcy. Towarzyszyło ono człowiekowi od początku jego dziejów i razem z nim współtworzy historię. Jest tak silnie związane z życiem ludzkim, że uważa się je za jeden z elementów kultury³⁷.

Według Światowej Organizacji Zdrowia medycyna tradycyjna obejmuje wiedzę, umiejętności i praktyki oparte na twierdzeniach, wierzeniach oraz doświadczeniach właściwych danej społeczności. Mają one zapewnić użytkownikom pomysłność oraz zdrowie fizyczne i psychiczne. W tego typu leczeniu wykorzystuje się środki zawierające składniki roślinne, części ciał zwierząt, minerały, ponadto stosuje się techniki manualne, jak i uzdrawianie duchowe³⁸. W tym wymiarze medycyna tradycyjna jawi się jako niezwykle bogaty zbiór praktycznych doświad-

³⁴ A.J.N. Tremearne, *op. cit.*, s. 171.

³⁵ K. Janikowska, *op. cit.*, s. 79.

³⁶ *Ibidem*, s. 81.

³⁷ M.K.O. Padonu, *op. cit.*, s. 46.

³⁸ World Health Organization, *WHO traditional medicine strategy 2002–2005*, Geneva 2002, s. 7.

czeń, który umożliwia Afrykanom leczenie we własnym zakresie, w pobliskiej wsi czy domostwie³⁹.

Rodzime terapie afrykańskie, wbrew opinii ich największych krytyków z czasów kolonialnych⁴⁰, nie opierają się jedynie na wierzeniach w skuteczność magii. Wiele rytuałów uzdrawiających wykorzystuje, obok środków typowo magicznych, takich jak zaklęcia i inkantacje, także leki ziołowe, posiadające obiektywnie potwierdzone właściwości lecznicze⁴¹. M.K.O. Padonu odnotowuje szereg skutecznych praktyk, stosowanych także na Zachodzie, które Afrykanie poznali niezależnie od obcych wpływów, dzięki wieloletnim doświadczeniom. Znajdują się wśród nich kąpiele, masaże, szynowanie złamań czy przypalanie chorej tkanki. Należy także wspomnieć o znanych na całym świecie środkach leczniczych, takich jak opium, chinina i naparstnica⁴².

Medycyna tradycyjna gwarantuje niezbędną opiekę lekarską, dostępną nawet najuboższym, samotnym młodym matkom czy starcom mieszkającym w oddalonych o setki kilometrów od szpitala wsiach⁴³. Uśmierza ona lęki i niweluje negatywne emocje klientów, którzy, chorzy czy zdrowi, w trudnych chwilach zwracają się właśnie do lekarza tradycyjnego⁴⁴. W tym wymiarze rdzenne praktyki medyczne pełnią funkcję czynnika scalającego grupę.

Społeczna rola lecznictwa jest w Afryce szczególnie istotna. Człowiek przez pryzmat zbiorowości postrzega każdy aspekt swego istnienia, w tym także chorobę. Jej przyczyn doszukuje się w złamaniu zasad współżycia i przekroczeniu zakazów, jak również w szkodliwych działaniach ludzi o złych zamiarach⁴⁵. Wiara w siły nadnaturalne i osoby mogące sprowadzać na innych choroby nazywana jest w literaturze medycznym systemem personalistycznym. Łączy on przyczynę nieszczęścia z zamierzoną interwencją sprawcy. Jak podaje J.J. Pawlik, większość rdzennych społeczności afrykańskich właśnie siłom zewnętrznym przypisuje sprowadzanie na ludzi złego losu⁴⁶.

³⁹ S. Feierman, *Struggles for Control: The Social Roots of Health and Healing in Modern Africa*, "African Studies Review", XXVIII, 1985, 2/3, s. 112.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 125.

⁴¹ J.J. Pawlik, *Religijny wymiar choroby w tradycyjnych społecznościach afrykańskich*, [w:] „Wierści a badania religiolologiczne”, A. Wąs (red.), Warszawa 2005, s. 163.

⁴² M.K.O. Padonu, *op. cit.*, s. 53.

⁴³ I.E. Harrison, *Traditional Healers: A Neglected Source of Health Manpower*, [w:] "African Therapeutic Systems", Z.A. Ademuwagun, J.A.A. Ayoade, I.E. Harrison, D.M. Warren (red.), Waltham 1979, s. 199.

⁴⁴ M.K.O. Padonu, *op. cit.*, s. 50.

⁴⁵ F.R. Irvine, *Health and Agriculture in Africa*, "African Affairs", LIII, 1954, s. 133.

⁴⁶ J.J. Pawlik, *Religijny ...*, s. 163n.

Hausańska medycyna tradycyjna

Hausańczycy wierzą także w zewnętrzne moce, które z premedytacją zsyłają na ludzi choroby. Najbardziej przywiązani do tradycji mieszkańcy północnej Nigerii zakładają, że nieszczęścia spowodowane są przez duchy *iskoki*⁴⁷. Muhammad Tahar Adamu do dolegliwości nadnaturalnego pochodzenia zalicza między innymi paraliż kończyn górnych i dolnych, impotencję, epilepsję i bezpłodność⁴⁸. Co więcej, tradycyjni Hausańczycy uważają, że duchy wybierają ofiarę i zsyłają na nią cierpienie, ponieważ pragną, by chory zwrócił się do nich po pomoc⁴⁹. Tylko one bowiem, jako sprawcy nieszczęścia, znają środki lecznicze, które mogą mu zaradzić⁵⁰.

Hausańczycy dzielą choroby na cielesne i duchowe. Czasami autorzy wymieniają jeszcze trzecią grupę nieszczęść, spowodowanych przez magię⁵¹. Pierwsze, dolegliwości fizyczne (*cututtuka na jiki*), pozostawiają ślady na ciele i są widoczne gołym okiem⁵². Będą to wszelkie zranienia głowy, kończyn, obrażenia odniesione podczas wypadków czy dolegliwości żołądkowe⁵³. Co ciekawe, Muhammad Tahar Adamu do schorzeń cielesnych zalicza także głód, zmęczenie oraz senność⁵⁴.

Drugą grupę tworzą choroby duchowe (*cututtuka na zuciya*). Skrywane w ludzkim sercu, nie są widoczne w początkowym stadium rozwoju. Uzewnętrzniają się dopiero wtedy, gdy człowiek nie jest w stanie dłużej ich znieść⁵⁵. Są to wszelkiego rodzaju lęki, strach przed śmiercią czy zubożeniem, niespełnione pragnienia, marzenia o sławie i awansie, nienawiść, miłość, a także związany z nią brak apetytu, bezsenność i lęk przed utratą ukochanej osoby. Dolegliwości duchowe zadrażniają człowieka i są niezwykle trudne do wyleczenia⁵⁶.

Choroby o podłożu magicznym zsyłają na siebie nawzajem wrogowie. Kierowani zazdrością lub nienawiścią, próbują zaszkodzić przeciwnikowi. Muhamma-

⁴⁷ S. Pedowicz, *Tradycyjne wierzenia ludu Hausa*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. S. Piłaszewicza w Zakładzie Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991, s. 32.

⁴⁸ Muhammad Tahar Adamu, *Asalin magungunan Hausawa da ire-irensu* (Pochodzenie leków Hausańskich i ich rodzaje), Kano 1998, s. 25.

⁴⁹ K. Janikowska, *op. cit.*, s. 76.

⁵⁰ S. Pedowicz, *op. cit.*, s. 77.

⁵¹ Muhammadu Sani Ibrahim, *Dangantakar kore da maganin gargajiya* (Reklama tradycyjnych środków leczniczych), [w:] „Hausa Language, Literature and Culture. The Fifth Hausa International Conference”, Abdu Yahya Bichi, Abdullahi Umar Kafin Hausa, Lawan Danladi Yalwa (red.), Kano 2002, s. 366.

⁵² *Ibidem*, s. 366.

⁵³ A.L. Muhammad, *op. cit.*, s. 1–3.

⁵⁴ Muhammad Tahar Adamu, *Asalin ...*, s. 5.

⁵⁵ Muhammadu Sani Ibrahim, *op. cit.*, s. 366.

⁵⁶ Muhammad Tahar Adamu, *Ilmin tsibbu: share fage ga fahimtar ayyukansa* (Wiedza magiczna: podstawy zrozumienia jej mechanizmów), „Algaita. Journal of Current Research in Hausa Studies”, I, 2001, 1, s. 174.

du Sani Ibrahim, by zilustrować ten rodzaj niepowodzeń, przybliży sytuację na dworze hausańskim. Gdy jeden z poddanych ma szczególne względy u władcy, zdarza się, że pozostali rzucają na niego urok. Pod wpływem środków magicznych może on zachorować lub zostać wydalony z dworu. W podobny sposób nieszczęścia zsyłają na siebie zazdrosne współżony w rodzinie poliginicznej⁵⁷.

Hausańska medycyna tradycyjna opiera się na szerokiej gamie środków i terapii leczniczych. Niektórzy badacze, tacy jak Malam Aminu Kano⁵⁸ i Muhammadu Sani Ibrahim, wywodzą znaczenie słowa *magani* od zwrotu *ma yi ma gani*, co tłumaczy się jako „spróbujmy, by zobaczyć, [czy to się nadaje]”⁵⁹. Termin *magani* jest niezwykle pojemny semantycznie. Może oznaczać każdy przedmiot czy metodę, która usuwa chorobę z ciała lub też uśmierza związany z nią ból. Działanie *magani* ma na celu zapewnienie zdrowia fizycznego oraz złagodzenie wszelkich kłopotów i niepowodzeń osoby stosującej lek⁶⁰.

Hausańczycy dysponują imponującym zasobem środków medycznych, które znali na długo przed przybyciem na tereny dzisiejszej Nigerii lecnictwa typu zachodniego. Wiedzę o zbawiennych właściwościach roślin, zwierząt i minerałów zdobywali na przestrzeni wieków, przekazując informacje z pokolenia na pokolenie. Poszukiwano składników o pożądanym właściwościach, kierując się intuicją, wskazówkami zyskanymi w snach, czy też analogią pomiędzy cechami fizycznymi lekarstwa a oczekiwanymi skutkami jego działania⁶¹. Wiele środków zostało odkrytych poprzez obserwację zachowań chorych zwierząt, które poszukiwały uzdrawiających traw na pastwiskach⁶². Dzięki tak bogatemu doświadczeniu, Hausańczycy dysponują obecnie metodami zwalczania najczęściej występujących u nich chorób.

Miejscowi specjaliści w dziedzinie magii i medycyny

Mieszkańcy kraju Hausa, podobnie jak Europejczycy, w przypadku najprostszych dolegliwości kurują się sami, bez pomocy terapeutów. W każdym domostwie znane są metody uzyskiwania leków z tłuszczu zwierzęcego, orzeszków ziemnych czy owoców tamaryndowca. Powszechnie znane są również właściwości niektórych korzeni, liści drzew, grzybów oraz ziół⁶³. Jeśli jednak choroba jest poważniejsza, należy udać się do osób, które specjalizują się w lecnictwie. Znają one szczegółowe zasady sporządzania i stosowania specyfików, nierzadko

⁵⁷ Muhammadu Sani Ibrahim, *op. cit.*, s. 366.

⁵⁸ Podaję za: Muhammad Tahar Adamu, *Imin ...*, s. 174.

⁵⁹ Muhammadu Sani Ibrahim, *op. cit.*, s. 361.

⁶⁰ Muhammad Tahar Adamu, *Imin ...*, s. 174.

⁶¹ Muhammad Tahar Adamu, *Asalin ...*, s. 10n.

⁶² Muhammadu Sani Ibrahim, *op. cit.*, s. 362.

⁶³ S. Piłaszewicz, *Magia ...*, s. 12.

związane z magią. Dla wielu tego typu specjalistów uzdrawianie to główne źródło utrzymania⁶⁴.

Jednym z najpopularniejszych terapeutów hausańskich jest *boka* (l.mn. *bokaye*). Ismail H. Abdalla uważa go za ostatniego rzeczywistego spadkobiercę dorobku medycyny przedmuzułmańskiej w północnej Nigerii⁶⁵. *Boka* przygotowuje leki oraz udziela porad związanych z ich stosowaniem. Czasami udostępnia klientom przepis, według którego sami mogą sporządzić lecznicze środki. Specjalizuje się także w przygotowywaniu amuletów⁶⁶. Swoje produkty sprzedaje, krążąc od domu do domu, lub też handlując na rynkach miast⁶⁷. Jego klienci to najczęściej wyznawcy religii tradycyjnej, jednak cieszy się popularnością także wśród zislamizowanych Hausańczyków⁶⁸.

Głównym konkurentem *boka* jest *malamin tsibbu* (l.mn. *malaman tsibbu*) – „malam posługujący się magią”. Uważa się czasem, że pomaga on nieoświeconym wyznawcom islamu. Grupa *malaman tsibbu* wyodrębniła się spośród uczonych muzulmańskich. Niektórzy z nich dostrzegli społeczne zapotrzebowanie na magię i postanowili wprowadzić ją do zespołu stosowanych przez siebie terapii, najczęściej czerpiąc z tego spore zyski finansowe⁶⁹. Z powodu ich nieczystych intencji i łamania podstawowych zasad islamu ortodoksyjni uczeni muzulmańscy odnoszą się do nich z niechęcią. Zarzucają im zanieczyszczanie dogmatów religii zabobnami i wierzeniami tradycyjnymi⁷⁰.

Malaman tsibbu zajmują się podobnymi do *bokaye* dziedzinami medycyny. Twierdzą, że mają lekarstwa na niemal wszystkie choroby⁷¹. Często wywołują sztuczne poronienia. Praktykują najróżniejsze działania magiczne, odmawiając jedynie uśmiercania swych pacjentów⁷². Zajmują się wróżbiarstwem i interpretacją snów, stawiają horoskopy oraz kontaktują się z duchami. Sporządzają również amulety ochronne, które mają przynosić sukces. Zapisują na kartkach wersety Koranu i przygotowany w ten sposób lek zaszywają w skórzanym woreczku⁷³. Bardzo popularny jest medykament w postaci wody pochodzącej ze zmywania tabliczek koranicznych⁷⁴. *Malaman tsibbu* dbają o swój prestiż – używają drogich pachnidła oraz przywdziewają ozdobne szaty, na przykład

⁶⁴ *Ibidem*, s. 13.

⁶⁵ Ismail H. Abdalla, *Islam, Medicine, and Practitioners in Northern Nigeria*, Lewiston-Queenston-Lampeter 1997, s. 118.

⁶⁶ S. Piłaszewicz, *Magia ...*, s. 13.

⁶⁷ Ismail H. Abdalla, *op. cit.*, s. 119.

⁶⁸ K. Janikowska, *op. cit.*, s. 15n.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 29.

⁷⁰ S. Piłaszewicz, *Magia ...*, s. 14.

⁷¹ *Ibidem*, s. 14.

⁷² K. Janikowska, *op. cit.*, s. 30.

⁷³ S. Piłaszewicz, *Magia ...*, s. 14.

⁷⁴ Muhammadu Sani Ibrahim, *op. cit.*, s. 363.

długie niebieskie sukmany *riguna*⁷⁵. Lubią przesadnie podkreślać swą religijność, zasiadając na niegarbowanej skórze i odmawiając różaniec w miejscach publicznych⁷⁶.

W społeczeństwie muzulmańskim bardzo przydatny jest zawód cyrulika. *Wanzami* (l.mn. *wanzamai*) zajmuje się swego rodzaju fizycznym oczyszczeniem ludzi. Goli im włosy i brody, obcina paznokcie. Do jego zadań należy również obrzezanie chłopców oraz przystawianie do ciała rogów w celu upuszczenia krwi⁷⁷. *Wanzami* niezbędny jest przy narodzinach dziecka. W dniu *sunu*, czyli uroczystości nadania imienia, goli niemowlęciu głowę oraz wycina znaki plemienne⁷⁸. Potrafi leczyć dziecięce choroby skóry, takie jak grzybica i liszaj⁷⁹. Najbardziej uzdolniony *wanzami* w okolicy otrzymuje tytuł *magajin aska* (dziedziczny cyrulik). W czasie żniw dokonuje on ozdobnych nacięć na ciałach popularnych we wsi panien⁸⁰.

Magori (l.mn. *magora*) pełni funkcję hauskańskiego aptekarza. Zajmuje się sprzedażą leków. Handluje na rynku lub jako domokrażca, wędrując z wioski do wioski z torbą pełną specyfików. Najczęściej zawiesza na całym ciele amulety, by zwrócić na siebie uwagę klientów⁸¹. *Magora* zwykle niesłusznie twierdzą, jak zresztą większość hauskańskich specjalistów, że są w stanie wyleczyć każdą dolegliwość. Zapytani o lek na jakąkolwiek chorobę, zawsze odpowiedzą twierdząco, co znacznie utrudnia klientowi uzyskanie rzetelnej porady⁸².

Handlem środkami leczniczymi zajmuje się również zielarz *dan mai ganye* (l.mn. *yan mai ganye*). Zbiera on składniki, z których sporządza się medykamenty i sprzedaje je na rynku bądź w handlu obnośnym. W jego ofercie znaleźć można wszelkiego rodzaju trawy, korzenie, korę drzew, a także części ciał zwierząt i ptaków, wykorzystywane do przyrządzania leków. Bardzo często *yan mai ganye* znają receptury, według których przygotowuje się środki medyczne. Klienci jednak przyzwyczajeni są do nabywania u nich poszczególnych składników, które potem łączą we własnym zakresie⁸³.

Madori (l.mn. *madora*) specjalizuje się w chorobach związanych z kośćmi. Nastawia zwichnięte czy połamane kończyny, leczy wszelkie dysfunkcje układu ruchowego⁸⁴. Kultura islamu nieznacznie wpłynęła na formę jego zajęcia – nastawianie kości do dziś pozostaje praktyką rdzennie hauską. Nastąpiły jednak pewne nieuniknione zmiany będące następstwem rozwoju cywilizacyjnego.

⁷⁵ K. Janikowska, *op. cit.*, s. 30.

⁷⁶ Muhammadu Sani Ibrahim, *op. cit.*, s. 368.

⁷⁷ Ismail H. Abdalla, *op. cit.*, s. 126n.

⁷⁸ S. Piłaszewicz, *Magia ...*, s. 13.

⁷⁹ Muhammadu Sani Ibrahim, *op. cit.*, s. 363.

⁸⁰ S. Piłaszewicz, *Magia ...*, s. 13.

⁸¹ Muhammadu Sani Ibrahim, *op. cit.*, s. 367.

⁸² Muhammad Tahar Adamu, *Asalin ...*, s. 29.

⁸³ A.L. Muhammad, *op. cit.*, s. 9.

⁸⁴ Muhammad Tahar Adamu, *Asalin ...*, s. 29.

W obecnych czasach nie leczą się ofiar konfliktów zbrojnych, lecz nieszczęśliwych uczestników wypadków samochodowych⁸⁵.

Hausańska akuszerka określana jest terminem *ungozoma* (l.mn. *ungozomai*). Do jej zadań należy nadzorowanie przebiegu porodu, przecinanie pępowiny oraz leczenie najróżniejszych powikłań związanych z narodzinami dziecka. Dba ona o higienę matki i niemowlęcia, przygotowuje im lecznicze kąpiele⁸⁶. Szczegółowe dane na temat profesji *ungozoma* są trudno dostępne, ponieważ informatorzy – w większości przypadków mężczyźni – wolą unikać wstydliwego tematu porodu. Wiadomo natomiast, że jest ona najczęściej najstarszą kobietą w domostwie. Zwykle niepiśmienna, dysponuje jednak bogatym doświadczeniem i szeroką wiedzą na temat kobiecej fizjologii. Jej wsparcie niezbędne jest w życiu każdej rodziny hausańskiej⁸⁷.

Dan bori (l.mn. *yan bori*) jest adeptem tradycyjnego hausańskiego kultu *bori*. Muhammad Tahar Adamu uważa, że odgrywa on najistotniejszą spośród wszystkich specjalistów rolę, ponieważ utrzymuje najbliższy kontakt z duchami *iskoki*. Zgodnie z wierzeniami tradycyjnymi, duchy przyczyniają się do powstania choroby i jako jedyne potrafią ją skutecznie wyleczyć. Ich kontakt z mediami nadaje grupie *yan bori* szczególną pozycję w systemie hausańskiego lecznictwa. Adeptci zajmują się głównie chorobami umysłowymi, jednak nie odmawiają pomocy w przypadku epilepsji, bezpłodności, niewierności i problemów ze snem⁸⁸.

Lista specjalistów związanych z magią i medycyną nie będzie kompletna, jeśli nie wspomnimy jeszcze o ludziach, którym przypisuje się lecznicze zdolności ze względu na wykonywany przez nich zawód. Wierzy się na przykład, że kowale mogą uchronić przed oparzeniem. Dysponują także środkami znieczulającymi przed ogniem. Podobnie rybacy sprzedają specyfiki zwalczające reumatyzm i przeziębienie. Rolnicy zaś potrafią leczyć bóle pleców i oparzenia słoneczne⁸⁹.

Nie sposób wymienić wszystkie grupy niosące w kraju Hausa pomoc medyczną. W większym lub mniejszym stopniu czyni to każdy, kto potrafi wykorzystać swe umiejętności, by ulżyć ludzkim cierpieniom, zarówno fizycznym, jak i duchowym. Stosowane przez Hausańczyków praktyki i środki zaradcze, począwszy od leków ziołowych, w wielu przypadkach obiektywnie skutecznych, a skończywszy na działaniach magicznych, spełniają funkcję uśmierającą niepokoje i lęki społeczne. Amulety i uroki bronią przed niepewnością i gwarantują poczucie bezpieczeństwa, a medykamenty zwalczające dysfunkcje fizyczne przynoszą rzeczywistą opiekę zdrowotną. To płynne połączenie magii i medycyny tradycyjnej, objęte dodatkowo programami przystosowania do wymogów i zasad lecznictwa

⁸⁵ Ismail H. Abdalla, *op. cit.*, s. 130n.

⁸⁶ Muhammad Tahar Adamu, *Asalin ...*, s. 30.

⁸⁷ Ismail H. Abdalla, *op. cit.*, s. 131n.

⁸⁸ Muhammad Tahar Adamu, *Asalin ...*, s. 29.

⁸⁹ Muhammadu Sani Ibrahim, *op. cit.*, s. 364.

typu zachodniego, wydaje się tworzyć podłoże kompleksowej opieki zdrowotnej. Podłoże jedyne w swoim rodzaju, o które należy dbać ponieważ, jeśli zostanie raz zatracone, może już nigdy nie odzyskać obecnej formy.

Mgr SABINA BRAKONIECKA – ukończyła studia afrykanistyczne na kierunku hausa w Katedrze Języków i Kultur Afryki na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

SPORT I SPOŁECZEŃSTWO

ZOFIA PODOBIŃSKA

CZAS NA AFRYKĘ? AFRYKAŃSKIE MARZENIA A RZECZYWISTOŚĆ PODCZAS PIŁKARSKICH MISTRZOSTW ŚWIATA 2010

„Czas na Afrykę” – to slogan, który nawiązywał do tytułu piosenki *Waka waka* (czyli *This time for Africa*), śpiewanej przez kolumbijską piosenkarkę Shakirę, i będącej za-grzewającym do walki „hymnem”¹ ostatniego mundialu. Po raz pierwszy w historii miał on miejsce na kontynencie afrykańskim. Pełni nadziei Afrykanie przystąpili do gry, tym razem na własnym terenie. Czy rzeczywiście wykorzystali daną im szansę?

Spróbuję przybliżyć odpowiedź na to pytanie, przyglądając się piłkarskim mistrzostwom świata głównie przez pryzmat komentarzy zamieszczonych w tanzańskiej prasie wychodzącej w języku suahili². Zacznijmy od krótkiej historii mundialu i udziału w nim państw afrykańskich.

Jak się zaczęło – Afryka w historii piłkarskich mistrzostw świata

Historia Pucharu Świata sięga właściwie roku 1928, kiedy to FIFA³ przyjęła rezolucję dotyczącą organizacji zawodów właśnie pod tą nazwą. Miały to być

¹ Utwór wykonywany z południowoafrykańskim zespołem „Freshlyground” stał się międzynarodowym przebojem. W Polsce piosenka zajęła pierwsze miejsce jako „Przebój Roku 2010” w radiu RMF FM.

² Analizą objęto 33 numery prasy sportowej („Championi”, „Bingwa”, „Dimba”, „Msimbazi”, „MwanaSpoti”, „Mwanasoka”, „Spoti Starehe”), 51 numerów prasy ze sportową rubryką („Habari leo”, „Majira”, „Mwananchi”, „Mzalendo”, „Nipashe”, „Uhuru”, „Zanzibar leo”) oraz kilkadziesiąt artykułów w wersji internetowej („Bingwa”, „Championi”, „Majira”, „Mwananchi”, „MwanaSpoti”, „Spoti”, „Spoti Starehe”).

³ *Fédération Internationale de Football Association* (Międzynarodowa Federacja Piłkarska).

największe mistrzostwa na świecie, w których uczestniczyłyby różne państwa. Ówczesny przewodniczący FIFA, Jules Rimet, dla zwycięzcy ufundował puchar. Dwa lata później na takich rozgrywkach w Urugwaju zgromadziło się 13 drużyn. Afryki wśród nich nie było. Cztery reprezentacje z Europy, aby dostać się na zawody, musiały pokonać Ocean Atlantycki. Mecz finałowy rozegrano w obecności 93 tysięcy kibiców. Pierwszy Puchar zdobyli gospodarze, pokonując w finale Argentynę 4–2.

Od tego czasu, a zwłaszcza od momentu wprowadzenia transmisji telewizyjnych, co cztery lata kibice na całym świecie z niecierpliwością oczekują na to piłkarskie wydarzenie. Puchar Świata odbywa się regularnie od 1930 r. (z 12-letnią przerwą z powodu II wojny światowej). Dziesięciokrotnie był organizowany w Europie, a sześciokrotnie w Ameryce Południowej. Jeden raz został przeprowadzony w USA (1994) i raz na terenie kontynentu azjatyckiego – w Korei i Japonii (2002).

Propozycja organizacji ostatnich mistrzostw w Afryce budziła wiele kontrowersji, ale ostatecznie Afryka wygrała ze swoją największą rywalką – Australią. Na obu tych kontynentach mundialu nigdy przedtem nie rozgrywano. Dwa lata temu gospodarzem imprezy została Republika Południowej Afryki. Powszechnie przyjmuje się zresztą, że jest to właśnie kraj, w którym futbol pojawił się najwcześniej na całym kontynencie, a doszło do tego w drugiej połowie XIX w. Warto zaznaczyć, że początkowo grali w niego urzędnicy administracji kolonialnej, a członkami klubów i organizacji piłkarskich mogła być wyłącznie ludność biała. Stopniowo piłka rozprzestrzeniła się po całym lądzie, nie zważając na kolor skóry zawodników: zdobyła tu ogromne rzesze swych miłośników i stała się najbardziej popularnym sportem⁴.

W Afryce Wschodniej futbol zaczął rozwijać się niewiele później niż na południu kontynentu, bo od końca XIX w.⁵ Jednakże okres jego największej popularności przypada dopiero na drugą połowę ubiegłego stulecia. Poza funkcją rozrywkową oraz wspólnotowo-rytualną, nie można nie wspomnieć o istotnej roli, jaką spełnił tam w walce wyzwolenczej spod jarzma kolonializmu.

W ostatnich mistrzostwach świata Tanzania w fazie pucharowej nie uczestniczy-

⁴ Badanie z 2006 r. wykazało, że Afrykanie stanowią ponad 1/6 zarejestrowanych zawodników – 46 mln; zob. P. Alegi, *African soccerescapes, How a continent changed the world's game*, Hurst & Company, London 2010, s. xi.

⁵ Najstarsze źródła wskazują koniec lat 70. XIX w. jako moment, kiedy doszło tu do pierwszego kontaktu z piłką. Miało to miejsce na Zanzibarze, gdzie pracownicy brytyjskiej sieci telegraficznej *Eastern Telegraph Company* spędzali wieczory grywając w nią po pracy, i gdzie *Universities' Mission to Central Africa* (UMCA) otworzyła swą pierwszą placówkę, *St Andrew's College*, w którym to krykiet i futbol umieszczono w programie nauczania. Zainteresowanie piłką znacznie wzrosło w połowie lat 20. XX w., a ważniejsze mecze gromadziły nawet do 10 tysięcy kibiców. Wkrótce piłka stała się sportem narodowym. Zob. L. Fair, Ngoma reverberations: Swahili music culture and the making of football aesthetics in early twentieth-century Zanzibar, [w:] *Football in Africa: conflict, conciliation and community*, red. G. Armstrong i R. Giulianotti, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2004, s. 103 i n., 106 i n.

ła, co zresztą nigdy dotąd jej się nie udało. Podczas 80-letniej historii tych rozgrywek pierwszym krajem afrykańskim, który wziął w nich udział, był Egipt (1934). Na pojawienie się kolejnego trzeba było czekać całe 36 lat, bo do roku 1970.

Walka o zapewnienie sobie miejsca w finałach była więc dla Afryki długa i niełatwa: nie potrafiła się przebić. W końcu CAF⁶ zagroziła bojkotem Mistrzostw świata w 1966 r., do czego zresztą doszło pomimo ukarania jej przez FIFA grzywną. W kontekście tych wydarzeń, opisywanych przez P. Alegi⁷, Ohene Djan – ówczesna gwiazda futbolu Ghany, argumentował, że zważywszy na ogromny postęp Afryki w tym sporcie, jej prośba o zagwarantowanie jednego miejsca w finałach jest słuszna i umiarkowana („Nie prosimy o to jako żebracy”). Etiopski reprezentant w CAF Yidneatchew Tessema skrytykował decyzję FIFA, twierdząc, że Afryka zasługuje w rzeczywistości raczej na uszanowanie jej życzenia a nie na karę.

Ostatecznie cztery lata później w wyniku uznania żądań Afryki w finałach zagrało Maroko. Natomiast pierwszym państwem z Afryki Czarnej na tym etapie rozgrywek był Zair (1974). Od roku 1982 kontynent reprezentowały dwie drużyny (na 24 finalistów), od 1994 – trzy, a począwszy od 1998 – pięć (na 32).

W roku 2010 Afrykę reprezentowało już sześć państw: poza gospodarzem, czyli Republiką Południowej Afryki, była to Ghana, Wybrzeże Kości Słoniowej, Kamerun⁸, Nigeria⁹ oraz Algieria. Spośród nich wszystkich tylko Ghanie udało się przejść do ćwierćfinałów¹⁰.

Ghana już cztery lata wcześniej, tj. w 2006 r., doszła w Pucharze najdalej, lecz w drugiej rundzie została wyeliminowana przez Brazylię. W finałowej ósemce wcześniej znalazł się tylko Kamerun i Senegal. Ten drugi w 2002 r. zaskoczył wszystkich, pokonując broniących tytułu mistrzowskiego Francuzów, lecz potem – niestety – uległ Turcji. Generalnie, najlepiej szło Kameruńczykom: reprezentacja tego kraju, uznawana przez niektórych za najlepszą drużynę Afryki, w rozgrywkach finałowych mistrzostw świata brała udział już po raz szósty; w 1990 r. we Włoszech dotarła ona do ćwierćfinałów, lecz podczas meczu z Anglią została pokonana w dogrywce.

Czy to naprawdę był „czas Afryki”?

W związku z mundialem 2010 nadejście „czasu Afryki” (*Africa's moment*) podkreślano wielokrotnie i przy różnych okazjach, przy czym niekoniecznie chodzi-

⁶ *Confédération Africaine de Football* (Afrykańska Konfederacja Piłkarska), utworzona w 1957 r.

⁷ P. Alegi, *op. cit.*, s. 75 i n.

⁸ Kamerun w 2000 r. zdobył olimpijskie złoto zwyciężając Hiszpanię.

⁹ Nigeria to mistrz olimpijski z roku 1996; w finale pokonała Argentynę.

¹⁰ Dodam, że pokonując Brazylię w 2009 r. Ghana została pierwszym afrykańskim mistrzem świata do lat 20 (Under-20), a pięciu spośród młodzieżowych mistrzów znalazło się w jej mundialowej reprezentacji. Dwukrotnie triumfowała też w Under-17 (1991, 1995) (Nigerii udało się to trzy razy). Zob. P. Alegi, *op. cit.*, s. 76.

ło wyłącznie o samo miejsce rozgrywek jako powód do dumy czy wyraźny atut, lecz wymieniano także inne czynniki, jak przygotowanie zawodników, z którym to wiązano duże nadzieje na sukces.

To c z a s A f r y k i¹¹

[...] t o n a s z r o k, w którym Puchar odbywa się po raz pierwszy na afrykańskiej ziemi, a udział bierze sześć [naszych] drużyn [...].¹²

P o r a n a A f r y k a n ó w¹³, by mogli odczuć dumę ze smaku tych historycznych rozgrywek, które odbędą się po raz pierwszy na afrykańskiej ziemi.¹⁴

Wątki mundialowe podchwyciono i wykorzystano nawet w reklamie południowoafrykańskiego piwa Castle Lager¹⁵. W końcu cóż lepiej niż piwo i piłka stanowi podwaliny męskiej przyjaźni? Dłaczego jednak o tym piszę? Otóż jej hasło brzmiało: „Castle łączy wszystko: To idealna p o r a na piłkę! Ciesz się też doskonałym piwem!”, pod logo marki ponownie: „Idealny m o m e n t”.

Zdjęcie towarzyszące reklamie (zdj. 1)¹⁶ przedstawiało dwie zroszone butelki trzymane przez dwóch piłkarskich kibiców w geście stukania się¹⁷, przy czym widoczne były tylko ich dłonie: na etykiecie butelki trzymanej przez Białego (albo raczej jaśniejszego) widniał napis *Football* (Futbol), natomiast na trzymanej przez Czarnego – *Friends* (Przyjaciele)¹⁸. Kolor skóry, jak się okaże dalej, nie jest tu bez znaczenia. Na samym dole reklamy w formie tła dostrzec można było flagi państwowe i zarysy sylwetek wiwatujących, rozradowanych kibiców.

Nie była to jedyna reklama tego piwa nawiązująca do mistrzostw świata, lecz ta kładła nacisk na stosowność chwili. Oficjalnym sloganem MŚ był zwrot *Ke Nako*, w miejscowych językach tswana i sotho znaczący „Już/Nadszedł czas” (*It's time*). Całe hasło mundialu rozwijał drugi jego człon w języku angielskim: *Celebrate Africa's humanity*, zainspirowany tradycyjnymi wartościami Afryki, takimi jak duch wspólnoty, solidarność, ciepło i przyjacielskość jej mieszkańców (zulu: *ubuntu*)¹⁹. Slogan mundialu reklamowany był m.in. w formie piosenek.

¹¹ „Bingwa” 12.06.2010, s. 10.

¹² „MwanaSpoti” 26–28.06.2010, s. 12.

¹³ Wszystkie wyróżnienia w tekście za pomocą druku rozstrzelonego – ZP.

¹⁴ „Bingwa” 12.06.2010, s. 7.

¹⁵ Jedno z najstarszych piw na tym kontynencie, warzone od 1895 r. według oryginalnej receptury przez South African Breweries – obecnie sponsora m.in. kadry narodowej piłkarzy.

¹⁶ Reklamę publikowano m.in. w „Bingwa”, „MwanaSpoti”, „Spoti Starehe”.

¹⁷ Gest trącania się butelkami wyraźnie widać w „filmowej” wersji reklamy; zob. *castlelager.co.za* z września 2011.

¹⁸ W „neutralnej” wersji jest odpowiednio: *Taste* (Smak) oraz *Refreshment* (Orzeźwienie).

¹⁹ Por. „Mwanaspoti” 26–28.06.2010, s. 3. Slogan ten stworzony został jako kontynuacja reklamującego poprzedni mundial w Niemczech (2006): *A time to make friends* (niem. *Die Welt zu Gast bei Freunden*).

Rozgrywki stały się dobrą okazją dla tanzańskich komentatorów sportowych do snucia rozważań, dlaczego Afrykanie dotąd nie odnosili w dziedzinie piłki nożnej większych sukcesów. Brak wcześniejszych osiągnięć na arenie światowej przypisywano głównie obcemu terytorium podczas poprzednich MŚ albo niesprawiedliwym decyzjom podejmowanym przez arbitrow. Tym razem, w opinii niektórych, wszystko miało wyglądać inaczej: teren był afrykański, kibice afrykańscy, afrykański klimat. Byli więc tacy (jak Dominic Isiji), co z dużą dozą zuchwałości pytali: „Cóż może sprawić, że nie uda nam się zapisać na kartach historii Pucharu Świata jako zdobywająca go po raz pierwszy drużyna z Afryki?”²⁰

Z mistrzostwami wiązano więc duże nadzieje. Już poprzedni prezydent RPA, Thabo Mbeki, w 2003 r. w liście skierowanym do przewodniczącego FIFA napisał: „Chcemy zapewnić, że pewnego dnia historycy opiszą mistrzostwa świata 2010 jako moment, kiedy Afryka stanęła [dumnie] wyprostowana i zdecydowanie odwróciła się od stuleci biedy i konfliktów. Chcemy pokazać, że nadszedł c z a s Afryki”²¹. Prawdopodobnie to właśnie on po raz pierwszy użył wielokrotnie powtarzanego później sloganu „c z a s A f r y k i / k o l e j n a A f r y k e”.

Obecny prezydent kraju, Jacob Zuma, również należał do tych, którzy wierzyli, że to reprezentacja jego kraju, drużyna gospodarzy, wygra piłkarskie rozgrywki. Potwierdza to jeden z prasowych nagłówków: „Zuma [mówi]: ‘Bafana’²² zdobędzie mistrzostwo świata”²³. Drużyna RPA jednak pucharu nie zdobyła, czym zdecydowanie niechlubnie wpisała się w historię mistrzostw jako pierwszy zespół, który przegrał na własnym terenie²⁴.

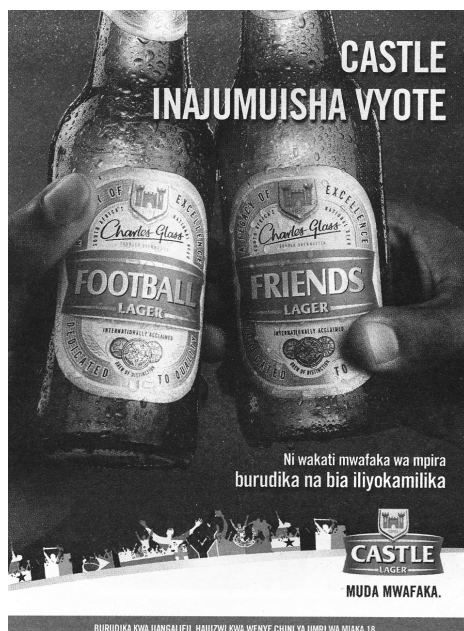
²⁰ „Bingwa” 12.06.2010, s. 10.

²¹ P. Alegi, *op. cit.*, s. 129; za African Legacy, *South Africa 2010 FIFA World Cup*, <http://www.sa2010.gov.za/en/node/515> z września 2011.

²² „Bafana Bafana” – nazwa reprezentacji RPA (w zulu: „chłopcy, chłopcy”).

²³ „Championi” 11–13.06.2010, s. 16.

²⁴ Co więcej, nigdy wcześniej w historii mundialu nie zdarzyło się, żeby gospodarze nie wyszli z grupy. Dobrze, że odpadli z honorem wygrywając ostatni mecz z Francją (poprzednim wicemistrzem świata) 2–1. Wcześniejsze sukcesy RPA w piłce nie należały do spektakularnych, chociaż w 1996 r. zo-



Zdj. 1 Reklama piwa Castle Lager („Bingwa” 17.06.2010, s. 4)

Na otarcie łez zdobyła przynajmniej, co warto podkreślić, pierwszego w mundialu, honorowego, gola. Na temat pierwszej bramki w inauguracyjnym meczu RPA – Meksyk, strzelonego przez Tshabalalę, „Dimba” przytacza opinię komentatora piłkarskiego, dawnego trenera reprezentacji Tanzanii:

[...] Mziray powiedział, że Tshabalala zręcznie wyprowadził Afrykę z trudnej sytuacji i że on czułby się źle widząc, że jakieś państwo spoza tego kontynentu rozpoczyna bramkową ucztę w zawodach rozgrywanych na jego własnej ziemi.²⁵

Wówczas jeszcze nikt nie przypuszczał, że reprezentacja RPA bardzo szybko pożegna się z boiskiem. Po porażce i wyeliminowaniu gospodarzy pozostało mieć nadzieję na sukcesy innych drużyn z Afryki, a zwłaszcza Ghany. Utrzymała się ona w rozgrywkach najdłużej, toteż Afrykanie do końca, to znaczy do meczu z Urugwajem, wierzyli, że to Ghanie przypadnie miejsce w półfinale. Abedi Pele – dawna gwiazda ghańskiego futbolu, był przekonany o możliwości dotarcia swych współrodaków nawet do samego finału²⁶. Tuż przed meczem, który miał się odbyć w piątek 2 lipca, pisano: „Ghana przystąpi do tego meczu walcząc o zapisanie się na kartach historii jako pierwsza drużyna afrykańska, która dotrze do półfinału Pucharu Świata.”²⁷ Wyszczególniono nawet „Pięć rekordów, które pobije Ghana”²⁸, jeśli pokona Urugwaj:

1. Jeśli Ghana pokona Urugwaj, będzie pierwszym krajem [afrykańskim – ZP], który dojdzie do półfinałów Pucharu Świata.
2. Pobije rekord, mając drużynę składającą się z zawodników o najniższej średniej wieku, spośród tych, które doszły do tego etapu.
3. Będzie pierwszym krajem z Afryki, który wygra na stadionie Soccer City.
4. Będzie ponadto drużyną z Afryki, która w tegorocznych finałach zdobyła najwięcej goli.
5. Będzie pierwszym krajem, który pokona Urugwaj, który to w tych finałach dotąd nie przegrał żadnego meczu.²⁹

Tak wyglądały m a r z e n i a Afrykanów...

Jednak to Urugwaj pokonał Ghanę (1–1, karne 4–2). Była już ona prawie w półfinale, lecz w ostatniej minucie dogrywki zmarnowała rzut karny, a po nim dwa kolejne. Odpadła. To właśnie w tym meczu, w jego ostatnim momencie, Luis

stała ona najlepszą drużyną kontynentu (Puchar Narodów Afryki, PNA). Dwa lata później awansowała do mistrzostw świata, jednak bez powodzenia (zresztą nie ze względu na brak piłkarskich umiejętności). Za cztery lata było lepiej, lecz po fazie grupowej ponownie musiała wrócić do domu.

²⁵ „Dimba” 13–15.06.2010, s. 3.

²⁶ „Dimba” 02–03.07.2010, s. 1 i 4.

²⁷ „MwanaSpoti” 01–02.07.2010, s. 5.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

Suarez wybił piłkę lecącą do bramki, jak to określił trener „Black Stars”³⁰, „ręką szatana”³¹, za co został ukarany czerwoną kartką, ale cóż... jednocześnie pozbawił Afrykę nadziei na tak upragniony awans³². Nie tylko Ghana, ale wraz z nią cały kontynent zalał się łzami.

Bardzo wymownie na tę klęskę zareagował „Bingwa”³³: można powiedzieć, że dziennikarze zaniemówili z wrażenia, nie znaleźli słów, by wyrazić co czują. Na jedenastu stronach dziennika poświęconych w całości MŚ, nie licząc stosunkowo krótkiej notatki („Ghana kończy na ćwierćfinale”³³), wiadomości na temat meczu Ghany znalazły się wyłącznie na okładce. Ograniczały się do zdjęć pod ogromnym napisem: „OCH, GHANA!”³⁴

Afrykanie długo nie mogli pogodzić się z porażką. Prawie tydzień po meczu Frank Sanga z „MwanaSpoti” – z nutą żalu i goryczy – pisał, że gdyby Ghana wygrała ten mecz oglądany przez ponad 84 tys. kibiców, pobiłaby dwa rekordy: „Byłaby pierwszym krajem z Afryki, który by dotarł do tego etapu [półfinału – ZP], a jej trener, Milovan Rajevac, byłby pierwszym trenerem z Serbii, który doprowadził drużynę do półfinału w całej historii Pucharu Świata.”³⁵

Ostatecznie, o ile w ćwierćfinałach tych mistrzostw świata mieliśmy trzy drużyny z Europy, cztery z Ameryki Południowej i jedną z Afryki (Ghana), to w półfinałach znalazły się wszystkie trzy drużyny europejskie i tylko jedna z Południowej Ameryki. Natomiast Afryka pozostała z pustymi rękami:

M a r z e n i e A f r y k i, by po raz pierwszy [w historii] mieć własną drużynę w półfinale Pucharu Świata przypadło po tym, jak jej napastnik Asamoah Gyan w 118 minucie zaprzepścił rzut karny i spowodował, że Ghana została pokonana przez Urugwaj w karnych 4–2.³⁶

Użyte w oryginale słowo *ndoto* w wyrażeniu *ndoto ya Afrika* „marzenie Afryki” odnieść można do czegoś więcej niż zwykła nadzieja sportowców czy kibiców na sukces, lecz potraktować jako ściśle (choć może niebezpośrednie i niekoniecznie uświadamiane) nawiązanie do słynnej przemowy³⁷ Martina Luthera Kinga, bohatera narodowego Stanów Zjednoczonych i bojownika ruchu na rzecz czarno-

³⁰ „Czarne Gwiazdy” – narodowa reprezentacja Ghany.

³¹ Urugwajczycy twierdzą, że była to „ręka Boga”, swojego piłkarza okrzyknęli bohaterem; zob. „Dimba” 04–06.07.2010, s. 8 i 10. Tanzańczyki natomiast postulowali zwiększenie mu kary, włącznie z wykluczeniem z gry w następnym mundialu; zob. „MwanaSpoti” 06–08.07.2010, s. 12.

³² *Nakuu kali za kukumbukwa Kombe la Dunia 2010*, <http://micharazomitupu.blogspot.com> z lipca 2010.

³³ „Bingwa” 03.07.2010, s. 2.

³⁴ *Ibidem*, s. 1.

³⁵ „MwanaSpoti” 06–08.07.2010, s. 12.

³⁶ „Mwananchi” 03.07.2010, wyd. internetowe.

³⁷ Od momentu ogłoszenia w 1963 r. jest ona nieustannie wspominana w amerykańskich mediach i literaturze, gdyż wpisuje się w wizję historii tego państwa jako kraju wolności i równych szans dla wszystkich obywateli.

skórych Amerykanów, w której powtarzało się zdanie *I have a dream* „Mam marzenie /Jest moim marzeniem”. Owo marzenie dotyczyło równości wszystkich obywateli³⁸. Do myśli tej jeszcze powrócę.

Afrykański mundial – porażka czy jednak sukces?

Wkrótce miną całe dwa lata, jak zakończył się pierwszy mundial w Afryce. Ze względów bezpieczeństwa niektórzy od początku byli przeciwni rozegraniu go na tym kontynencie (nie tylko w RPA)³⁹. Ostatecznie jednak nie zrezygnowano⁴⁰. Przewodniczący FIFA, Joseph „Sepp” Blatter, w odpowiedzi na obiekcje wysuwane kilka lat wcześniej, czy Afryka Południowa podoba organizacji mistrzostw, dał jej duży kredyt zaufania, gdyż odparł:

Jeśli Afryka Południowa nie będzie w stanie przygotować zawodów, przeniesiemy je do Afryki Południowej, alternatywny plan będzie polegał na przeniesieniu tych finałów do Afryki Południowej.⁴¹



Zdj. 2 Asamoah Gyan po porażce Ghany („MwanaSpoti” 06–08.07.2010, s. 9)

³⁸ Z. Mazur, Urodzony bohater – Martin Luther King, Jr. i jego marzenia, [w:] *Czarno na białym. Afroamerykanie, którzy poruszyli Amerykę*, red. E. Łuczak i A. Antoszek, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 136.

³⁹ Proponowano go przenieść na przykład po tym, jak w styczniu 2010 r. autobus przewożący reprezentację Togo na PNA został zaatakowany przez separatystów z Frontu Wyzwolenia Enklawy Kabinda (Front of the Liberation of the Enclave of Cabinda, FLEC) w Angoli; były 3 ofiary śmiertelne. Ze względów bezpieczeństwa w RPA obawiano się m.in. przybycia na inaugurację prezydenta Ameryki, Baracka Obamy.

⁴⁰ Jak donosi „MwanaSpoti”, nad otwarciem pucharu czuwały 34 tysiące policjantów i żołnierzy, nad Johannesburgiem krążyły wojskowe helikoptery; zob. „MwanaSpoti” 12–14.06.2010, s. 2. Zastosowane środki okazały się wystarczające, nawet mimo zapowiedzi ataku ze strony Al-Kaidy. Jednak całkiem bezpiecznie nie było, a pewnych incydentów nie udało się uniknąć: np. kilku zagranicznych sprawozdawców sportowych zostało napadniętych z bronią w rękę i doszczętnie ograbionych; zob. m.in. „MwanaSpoti” 12–14.06.2010, s. 12; „Championsi” 11–13.06.2010, s. 16.

⁴¹ „Mwananchi” 12.07.2010, wyd. internetowe.

W XIX mistrzostwach świata w piłce nożnej uczestniczyły 32 kraje, około 700 zawodników, w sumie rozegrano 64 mecze, mecz finałowy Hiszpanii z Holandią przed 85 tys. widzów. Ten ostatni odbył się w obecności zarówno obecnego, jak i byłego prezydenta kraju, laureata Pokojowej Nagrody Nobla, 91-letniego wówczas Nelsona Mandeli.

Pierwszy mecz Pucharu zaplanowano na stadionie Soccer City – miał on stanowić największą arenę zmagania w turnieju. Wszystkich stadionów było dziesięć (w tym pięć nowych). Ten, w kształcie garnka opalanego ogniem, miał przywozić na myśl tradycyjną kulturę Afryki. To właśnie na nim⁴² swoje pierwsze przemówienie wygłosił Nelson Mandela po zwolnieniu z więzienia w 1990 r., na cztery lata przed przeprowadzeniem w RPA pierwszych demokratycznych wyborów. Jednak w ceremonii inauguracji imprezy Mandela, bohater narodowy RPA, pierwszy czarnoskóry prezydent, nie wziął udziału. Uniemożliwiła mu to śmierć jego najmłodszej, 13-letniej, prawnuczki, poniesiona w wypadku samochodowym. Prasa tak to skomentowała: „Krew ‘babu’⁴³ Mandeli przelana w Pucharze Świata”⁴⁴.

Smutną wiadomością jest również ta, że w Ugandzie doszło do zamachu bombowego, w którym zginęły 74 osoby a 70 zostało rannych, dokładnie podczas transmisji z finałowego pojedynku MŚ między Holandią i Hiszpanią („Tragedia. Puchar Świata zabija”⁴⁵). Byli wśród nich obywatele różnych krajów. Do zamachu przyznała się somalijska organizacja terrorystyczna Al-Shabaab, powiązana z Al-Kaidą⁴⁶. Lecz do zamachu mogło dojść wszędzie⁴⁷.

Po zakończeniu rozgrywek, kiedy znamy nie tylko ich końcowe wyniki, ale i cały przebieg imprezy, nie pozostaje nic innego, jak zadać sobie pytanie, czy ostatecznie należy traktować je jako porażkę Afrykanów, czy może jednak jako ich sukces, i co w tych mistrzostwach Afryka wniosła do historii i dała światu, a co otrzymała w zamian.

Niewątpliwie był to afrykański Puchar Świata i nie można zanegować całej jego siły ekspresyjnej czy gościnności gospodarzy, choć – w przeciwieństwie do poprzednich rozgrywek – sam puchar nie pozostał na kontynencie, na którym się toczyły⁴⁸. Skoro tak, to można się zastanawiać, czy mimo wysiłków ze strony pił-

⁴² Z okazji MŚ Mandela doczekał się stadionu swego imienia (Nelson Mandela Bay Stadium), pięknie położonego nad Oceanem Indyjskim w Port Elisabeth.

⁴³ *Babu* – suah. dziadek; ciepła, familiarna forma odnosząca się do starszej osoby.

⁴⁴ „Bingwa” 12.06.2010, s. 6.

⁴⁵ „MwanaSpoti” 13–16.07.2010, s. 1 i n.

⁴⁶ W Somalii oglądanie mistrzostw (uznanych za rozrywkę szatańską) zostało prawnie zakazane. Były ofiary śmiertelne, gdyż do przyłapanych na gorącym uczynku, którzy próbowali ratować się ucieczką, po prostu strzelano; zob. „Bingwa” 14.06.2010, s. 8.

⁴⁷ Por. masakrę w Monachium w 1972 r. podczas XX Igrzysk Olimpijskich, kiedy to palestyńska organizacja terrorystyczna Czarny Wrzesień uprowadziła 11 sportowców z Izraela.

⁴⁸ Ostatecznie trzy pierwsze miejsca zajęły reprezentacje państw Europy, nie dopuszczając na podium ani jednej drużyny z Ameryki Południowej.

karzy z Afryki, by dać z siebie wszystko i pozostawić widoczny ślad swej obecności w historii tych zawodów, afrykańskim wkładem nie okazała się jednak jedynie oprawa imprezy bazująca na miejscowej emocjonalności i gościnności. Czy całego tego wydarzenia nie należy rozpatrywać wyłącznie na poziomie jego znaczenia prestiżowego?

Wymiar symboliczny był tu niezwykle istotny. Mimo różnych niedociągnięć i sportowej porażki Republika Południowej Afryki przeszła do historii jako pierwszy kraj afrykański, organizator najważniejszego turnieju najbardziej popularnego sportu na świecie. Prezydent Zuma stwierdził, że ich drużyna „wniosła duży wkład w zawody piłki nożnej w Afryce”⁴⁹. Po zakończeniu mistrzostw nagłówki w tanzańskiej prasie donosiły z dumą: „PUCHAR ŚWIATA: Afryka Południowa tworzy historię 2010”⁵⁰.

Jakiej wagi było to wydarzenie dla wszystkich Afrykanów, podkreślają też fragmenty kolejnych komentarzy (pierwszy pióra wspomnianego już Dominica Isiji):

Zaczęło się od m a r z e n i a. I w końcu po 80. latach owo m a r z e n i e stało się rzeczywistością. Wcześniej nikt nie wierzył, że Afryka zdoła kiedyś zorganizować piłkarski Puchar Świata.⁵¹

W przypadku futbolu to wydarzenie jedyne w swoim rodzaju: Afryka może dźwigać ciężar odpowiedzialności jako gospodarz tych największych zawodów piłkarskich na świecie.⁵²

Udany przebieg imprezy od strony organizacyjnej na zawsze zapisał RPA, a jednocześnie cały kontynent, w historii mistrzostw. Tanzański dziennikarz, Frank Sanga, relacjonując ich zakończenie wymienia kilka czynników⁵³, które złożyły się na sprawną organizację całomiesięcznej imprezy, w której udział wzięły drużyny z całego świata. Zalicza do nich nowoczesne stadiony, transport, zarówno miejski, jak i łączący poszczególne ośrodki sportowe w różnych miastach, a także podjęte środki bezpieczeństwa⁵⁴, bazę hotelową i obsługę, zarówno dziennikarską, jak i informacyjno-pomocniczą (17 tys. wolontariuszy z całego świata). Liczbę zagranicznych kibiców biorących udział w imprezie szacuje się ogółem na milion osób (a wszystkich w sumie na ponad trzy miliony).

Zanim piłka znalazła się na murawie, gospodarze już zbierali żniwo tego

⁴⁹ „Uhuru” 24.06.2010, s. 30.

⁵⁰ „Mwananchi” 12.07.2010, wyd. internetowe.

⁵¹ „Bingwa” 19.06.2010, s. 12.

⁵² „Championi” 11–13.06.2010, s. 8.

⁵³ „Mwananchi” 12.07.2010, wyd. internetowe.

⁵⁴ Mimo licznych kradzieży nie było ofiar śmiertelnych, chyba że uwzględnimy przypadki w rodzaju kibica, który zginął w wyniku kłótni z rodziną, gdyż chciał oglądać telewizyjną transmisję z meczu; zob. „Bingwa” 19.06.2010, s. 10. Frank Sanga wychwala profesjonalne i przyjazne zachowanie miejscowej policji w przeciwieństwie do tej, z którą miał okazję zetknąć się w Dar es Salaam; zob. „MwanaSpoti” 15–16.06.2010, s. 12. Udaremniono m.in. próbę kradzieży pucharu z murawy boiska przed meczem finałowym; zob. „MwanaSpoti” 13–16.07.2010, s. 16.

WOZA 2010 Uhondo wa Ratiba na Takwimu mbalimbali Kombe la Dunia
AFRIKA YAIOMBEA GHANA ABEDE PELE ANAAMINI GHANA ITAFIKA FAINALI

RODO FAINALI
 Jula 2, 2010 Saa 11:00 (kati)

A Uholanzi
 Jula 6, 2010 Saa 9:30 (kati)
 Brazil
 Jula 2, 2010 Saa 9:30 (kati)
 Uruguay
 Ghana

B Argentina
 Jula 3, 2010 Saa 11:00 (kati)
 Ujerumani
 Jula 8, 2010 Saa 11:00 (kati)
 Mshindi C
 Paraguay
 Hispania
 Jula 2, 2010 Saa 1:30 (kati)

C Mshindi A
 Mshindi B
 Jula 11, 2010 Saa 3:30 (kati)
 MSHINDI WA 3
 Aliyefungwa A/B
 Aliyefungwa C/D

FAINALI
 Jula 11, 2010 Saa 3:30 (kati)
 Uhaba Score City Saa 3:30 (kati)

KIKOSI CHA GHANA

1. Kingson
2. Pantalis
3. Mensah
4. Vorsah
5. Sarpei
6. Inkoom
7. Annan
8. D. Boateng
9. Muntari
10. Asamoah
11. Ayew

WAFUNGAJI 6 BORA

David Villa (Hispania)	4
Gonzalo Higuain (Argentina)	4
Róbert Vittek (Slovakia)	4
Gyan Asamoah (Ghana)	3
Thomas Müller (Ujerumani)	3
Luis Suarez (Uruguay)	3

BRAZIL, UHOLANZI NI UTAMU LEO WOZA

Zdj. 3 Mundial 2010: Ghana przed walką o półfinał („Dimba” 02-03.07.2010, s. 1)

sportowego przedsięwzięcia w postaci udoskonalonej infrastruktury, impulsu dla wzrostu ekonomicznego (m.in. nowe miejsca pracy), poprawy warunków bezpieczeństwa czy zwiększonego poczucia dumy i jedności narodowej. Zapewne to wszystko nie przepadło z chwilą zamknięcia imprezy. I można przypuszczać, że odniesione korzyści nie ograniczają się wyłącznie do samej Afryki Południowej: wzrosło zainteresowanie całym kontynentem, a zwłaszcza jego piłkarskimi filarami.

Po zakończeniu rozgrywek Tanzaniańcy pisali: „Afryka naprawdę jest dumna z historycznych finałów, choć przed jej krajami jest [wciąż] długa droga do odniesienia sukcesu, czyli zdobycia Pucharu Świata.”⁵⁵ Mkapa, menedżer tanzańskiej drużyny Yanga, nawet powiedział: „To, czego dokonała Afryka Południowa, to zaszczyt dla [całej] Afryki, gdyż nie sądzę, aby Amerykanom czy Anglikom, którzy usilnie nalegali na ich [mistrzostw – ZP] organizację, mogło do tego stopnia się udać. Sukces Afryki Południowej zamknął im usta, a to dowodzi, że m y, A fry-kanie, potrafimy.”⁵⁶

Ostatnie jego słowa z całą pewnością bezpośrednio nawiązują do powtarzającego się *credo* „T a k, m o ż e m y / p o t r a f i m y” (*Yes, we can*) z przemówienia wygłoszonego w dniu zwycięstwa w wyborach, 4 listopada 2008 r., przez nowego prezydenta Stanów Zjednoczonych, czarnoskórego Baracka Obamę⁵⁷. Taki sam

⁵⁵ „Mwananchi” 12.07.2010, wyd. internetowe.

⁵⁶ „MwanaSpoti” 11.07.2010, wyd. internetowe.

⁵⁷ Jego ojciec był Kenijczykiem.

tytuł nosiła piosenka wspierająca jego kampanię. W kontekście mistrzostw słowa te padały niejednokrotnie⁵⁸.

[...] dzisiaj Afryka Południowa odpowiedziała mu, „p o t r a f i m y” – i Puchar Świata się rozpoczął.⁵⁹

„TAK, potrafimy”, to były słowa kibiców piłkarskich z Ghany w Akrze po tym, jak ich kraj wygrał wejście do ćwierćfinałów Pucharu Świata.⁶⁰

Czterdzieści siedem lat wcześniej Martin Luther King wyraził nadzieję, że kiedyś kolor skóry przestanie w Ameryce wyznaczać wartość człowieka. Chodzi o wspomnianą wcześniej słynną mowę z 28 sierpnia 1963 r. Wybór pierwszego czarnoskórego prezydenta to moment zwrotny w historii Stanów Zjednoczonych: potwierdza on fakt zmiany zaszłej w świadomości społecznej Amerykanów, polegającej na odejściu od określania statusu człowieka w opaciu o kolor skóry⁶¹.

Niektórzy twierdzą, że ten mundial to punkt zwrotny w historii Republiki Południowej Afryki⁶². Jego ranga jako wydarzenia porównywana bywa do zwolnienia Nelsona Mandeli z więzienia (1990) i pierwszych demokratycznych wyborów w tym kraju (1994). A czy fakt jego zorganizowania w Afryce to punkt zwrotny w historii samej piłki? Sądzę, że niekoniecznie. Jednakże to moment, kiedy widać wyraźnie, jak dzięki wywalczeniu pełnego członkostwa w FIFA⁶³ urzeczywistniają się aspiracje Afrykanów do budowania bardziej sprawiedliwego porządku świata.

W oficjalnych przemówieniach (i nie tylko) w odniesieniu do ostatnich mistrzostw kwestia koloru skóry przewijała się niejednokrotnie, zwłaszcza na początku imprezy.

Przywódca religijny i przeciwnik polityki apartheidu, biskup Desmond Tutu, wyjaśnił, że te finały zmieniają obraz Czarnych na świecie, przyrów-

⁵⁸ Jako wyraz ambicji miejscowych kibiców slogan ten w dwóch wersjach językowych, tj. angielskiej oraz suahili, powtarzał się m.in. w komentarzach internautów przed meczem Ghany z Urugwajem; zob. mwananchi.co.tz/sport z września 2011.

⁵⁹ Słowa wypowiedziane przez Diego Maradonę w kontekście braku wiary Pele – brazylijskiego „króla futbolu”, w powodzenie RPA w kwestiach organizacyjnych; zob. „Dimba” 02–02.07.2010, s. 7.

⁶⁰ Zob. „MwanaSpoti” 29–30.06.2010, s. 8. Zwycięstwo Ghany nad Serbią zainspirowało do utworzenia nowego sloganu mistrzostw, który szybko zyskał popularność wśród kibiców. Wyborczy slogan Obamy przekształcono na *Yes, we Gyan*, a strzelca (w całym mundialu strzelił trzy gole) zaczęto nazywać *Mr. Asamoah Yes We Gyan*; zob. <http://blackstarsfan.com/2010/06/30/yes-we-gyan/>; <http://modernghana.com/news2-16.06> z lipca 2010.

⁶¹ Por. A. Bendrat, „Yes, we can”. Amerykański sen Baracka Obamy, [w:] *Czarno na białym...* *op. cit.* s. 173–195.

⁶² Por. G. Pellegrino, L. Bam, I. Dutiro, *2010 FIFA World Cup: A turning point for South Africa*, materiał internetowy, z września 2011.

⁶³ Doprawdy zadziwiające, że do organizacji pierwszego mundialu w Afryce doszło tak późno, skoro już na początku lat 60. ubiegłego stulecia w strukturach FIFA były, jak podaje P. Alegi, aż 32 federacje piłkarskie państw tego kontynentu (na ich ogólną liczbę 69); zob. P. Alegi, *op. cit.*, s. 65. Zostało to umożliwione dopiero dzięki wprowadzeniu przez FIFA rotacyjnego systemu goszczenia tych piłkarskich rozgrywek na poszczególnych kontynentach. Po pierwszej porażce Afryka Południowa odnowiła propozycję zostania gospodarzem apelując przy użyciu sloganu: „K o l e j n a A f r y k ę” (*It's Africa's turn*).

nując je do faktu wybrania w ubiegłym roku Baracka Obamy na prezydenta Ameryki.⁶⁴

Puchar Świata to coś więcej niż rozgrywki, to zjednoczenie wszystkich społeczeństw o odmiennym kolorze skóry [...]. (z przemówienia Nelsona Mandeli)⁶⁵

„[...] ludzie wszystkich kolorów skóry, którzy rzadko przebywają razem przez okres kilku tygodni, odłożyli [daleko] na bok istniejące pomiędzy nimi różnice i oczekują na to historyczne, sportowe wydarzenie.”⁶⁶

Wypowiedzi takie, padające częstokroć z ust znanych bojowników południowoafrykańskich kilkanaście lat po oficjalnym odejściu RPA od polityki apartheidu, podkreślają wciąż tam istotny w życiu społecznym, jak się okazuje, problem tożsamości rasowej.

Takie były wobec mundialu oczekiwania Afrykanów. Powrócę jednak do pytania, na ile Afryka wykorzystała szansę daną jej przez historię? I czy wszystko zależało wyłącznie od niej? Trudno powiedzieć. Są nawet tacy, którzy twierdzą, że była to „Afryka bez Afryki”. Tak właśnie zatytułował swój komentarz sportowy wysłannik „Rzeczpospolitej”, P. Wilkowicz⁶⁷. W artykule innego z polskich korespondentów padło w odniesieniu do miejsca rozgrywek określenie „FIFA-land”, a sama organizacja piłkarska została porównana do „potęgi kolonialnej”. M. Kołodziejczyk pisze: „Miejscowi uważają, że to nie ich mistrzostwa świata. Na miesiąc oddali swój kraj w ręce Seppa Blattera.”⁶⁸ Rzeczywiście, FIFA wprowadziła tak wiele zakazów, że w konsekwencji na imprezie najmniej zarobili Afrykanie.

Może więc ten mundial to nic innego jak dalszy ciąg historii hegemonii europejskiej na tym kontynencie, tyle że bardziej zakamuflowanej? Może sam fakt ich organizacji w tym a nie innym miejscu na świecie został wykorzystany wyłącznie przez obcych dla ich własnych celów marketingowych i eksploatacji miejscowej ludności?

Nawet same władze RPA zostały wciągnięte w tę grę, gdy dążąc do sukcesu za wszelką cenę wykonywały pewne zdecydowanie niekorzystne dla własnych obywateli posunięcia, aby tylko zwycięstwo Afryki okazało się jak najpełniejsze, a jej obraz w oczach innych jak najbardziej doskonały. Na przykład w Kapsztadzie zlikwidowano całe osiedla biedoty, by nic nie zakłóciło piłkarskim gościom miłych wrażeń⁶⁹.

⁶⁴ „Mwananchi” 11.06.2010, wyd. internetowe.

⁶⁵ „Champions” 11–13.06.2010, s. 16.

⁶⁶ „Mwananchi” 11.06.2010, wyd. internetowe.

⁶⁷ P. Wilkowicz, Afryka bez Afryki, „Rzeczpospolita” 03.07.2010, wyd. internetowe.

⁶⁸ M. Kołodziejczyk, Przystępne ceny dla wszystkich oprócz Blattera, „Rzeczpospolita” 28.06.2010, wyd. internetowe.

⁶⁹ O takiej akcji mówi film „Spotyka góra swój cień” (*When the mountain meets its shadow*, Niemcy, RPA, 2010, reż. A. Kleider, D. Michel), emitowany w ramach ubiegłorocznej (2011) AFRYKAMERY.



Zdj. 4 „Bafana Bafana” – radość z pierwszej bramki („MwanaSpoti” 12-14.06.2010, s. 1)

Jednak w prasie tanzańskiej głosy krytyczne na temat mundialu pojawiały się rzadko⁷⁰. Na ogół Afrykanie byli z mistrzostw niezwykle dumni – przynajmniej ci, dla których kulisy imprezy pozostają nieznanymi, albo tacy, którzy ich ujawniać nie chcieli. Wystarczyło zobaczyć ogromne zainteresowanie piłką w miejscach publicznych, gdzie z zapartym tchem wspólnie oglądano transmisje z meczów. Tanzańska prasa pisała: „to finały wszystkich Afrykanów”⁷¹. Czekali na nie, zwłaszcza mieszkańcy Afryki Południowej, od wielu lat. Dzięki sukcesowi Ghany odczuwali radość i szybko zapomnieli o wstydzie z powodu porażki samej reprezentacji RPA: „[...] Ghana starła wstyd z [oblicza] ładu afrykańskiego przede wszystkim poprzez dotarcie do ćwierćfinałów [...]”⁷². Podczas mistrzostw Afryka miała prawdziwy powód do dumy. Przez miesiąc cały świat o niej mówił. Zapomniano o głodzie, wojnach i AIDS, a życie koncentrowało się wokół piłki.

⁷⁰ Na przykład Edo Kumwembe porusza kwestię olbrzymich dochodów FIFA, tym razem legalnych, lecz zobowiązuje się napisać również o czarnej stronie zjawiska; zob. „MwanaSpoti” 03–05.07.2010, s. 11. Krytyce niejednokrotnie poddawano zachowanie sędziów. „MwanaSpoti” sporządził listę 10 „zepsutych” przez nich meczów; zob. „MwanaSpoti” 01–02.07.2010, s. 13. Ale o ile Ibrahim Masoud skarży się na ich błędne decyzje, to Frank Sanga próbuje usprawiedliwić („[...] to też są ludzie”); zob. „MwanaSpoti” 29–30.06.2010, s. 12. Piętnowane bywały także oszustwa zawodników na boisku i bierna wobec nich postawa FIFA; zob. „Bingwa” 05.07.2010, s. 6.

⁷¹ „Dimba” 13–15.06.2010, s. 7.

⁷² „Mwananchi” 28.06.2010, s. 6.

Afryka cieszyła się swą jednością jako kontynent⁷³, jej wizerunek z pewnością wiele zyskał.

Dla RPA to otwarcie się na świat, szansa na przyciągnięcie w przyszłości milionów turystów oraz na szeroko rozumiany rozwój. I z pewnością nie tylko Afrykanie (zarówno uczestnicy, jak i kibice) zachowają w pamięci lokalny charakter imprezy: pełne radości i żywiołowości podejście do sportu czy choćby hałaśliwe dźwięki wuwuzeli, plastikowych trąbek zagrzewających do walki.

Niektóre z oficjalnych opinii o mundialu osób bezpośrednio zaangażowanych w jego przebieg przytacza „Rzeczpospolita”. Akcent położony w nich został na wyekspozowanie pozytywnych stron rozgrywek.

„Cała rodzina sportowa jest z RPA dumna. To była kolejna wielka impreza – po mistrzostwach świata w rugby i krykiecie – znakomicie zorganizowana przez ten kraj.”⁷⁴ (Jacques Rogge, szef MKOl)

„Osiągnęliśmy sukces. Mistrzostwa były momentem szczególnej jedności. Ludzie patrzą teraz na nasz kraj inaczej.”⁷⁵ (Danny Jordaan, szef komitetu organizacyjnego)

„Specjalne podziękowania należą się mieszkańcom za pasję, serce i zaangażowanie, z jakim podchodzili do mundialu. To oni byli gwiazdami i mistrzami tego turnieju. Wspierając inne zespoły z kontynentu, pokazali afrykańską jedność i solidarność.”⁷⁶ (Jacob Zuma, prezydent RPA)

A może poza wymienionymi osiągnięciami fakt zorganizowania mistrzostw świata 2010 w Afryce Południowej, jak przewidywał P. Alegi⁷⁷, w jakiś sposób wpłynął albo wpłynie na zmianę podejścia do tego sportu, albo na zmianę relacji między sportem a tożsamością narodową czy rasową? Może coś zmieni(ł) w rozwoju ekonomicznym, polityce i potwierdzi(ł), na przykład, przynależność Afryki do obszaru globalnej cywilizacji światowej?

Czy fakt ten rozpatrywać należy wyłącznie na poziomie wydarzeniowym, czy też już dziś można dostrzec i uwzględnić jakiś konkretny proces historyczny, zmierzający w kierunku określonych przemian, których jest przejawem? Może za pomocny w interpretacji zjawiska uznać należy stosunek do mistrzostw samych Afrykanów i spojrzeć na nie zwłaszcza w kontekście wcześniejszego długoletniego wykluczenia RPA z międzynarodowych rozgrywek piłkarskich⁷⁸ na skutek

⁷³ Na przykład Asamoah Gyan podkreślał, że gra nie tylko dla swego kraju, ale dla całej Afryki i bramkę w meczu z Serbią traktuje „jako prezent dla wszystkich Afrykanów”; zob. „Championi” 16–17.06.2010, s. 14.

⁷⁴ t.w., *Opinie o Mundialu*, [w:] *Niezwykła codzienność*, P. Wilkowiec, „Rzeczpospolita” 12.07.2010, wyd. internetowe.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ P. Alegi, *op. cit.*

⁷⁸ W ramach kampanii „futbol przeciw apartheidowi” RPA była wykluczona z rozgrywek międzynarodowych i zawieszona w strukturach FIFA od 1961 r. przez okres 30 lat (z przerwą w 1963), a z ruchu olimpijskiego wyłączona od 1964 r.; zob. P. Alegi, *op. cit.*, s. 50–53, 75. Koniec bojkotu



Zdj. 5 Przykładowe tytuły tanzańskiej prasy mundialowej ('Rozgrywki', 'Sportowiec', 'Mistrz')

polityki rasistowskiej, która obowiązywała w tym kraju jeszcze dwadzieścia lat temu. Może to właśnie w nim należy się dopatrywać najbardziej istotnych zmian na piłkarskiej (i nie tylko piłkarskiej) mapie świata.

Półtora wieku wcześniej Republika Południowej Afryki była pierwszym krajem na tym kontynencie, gdzie piłka nożna się pojawiła (początkowo jako rozrywka Białych), a niedawno została pierwszym w Afryce gospodarzem mistrzostw świata. Pozostaje mieć nadzieję, że nie ostatnim – podobnie jak sama piłka, która nie zatrzymała się tutaj, lecz niezwykle szybko rozprzestrzeniła po całym Czarnym Lądzie, zyskując popularność we wszystkich jego zakątkach, a jednocześnie nabierając specyficznego miejscowego charakteru. Tak więc być może ten mun-

i powrót RPA na międzynarodową scenę sportową nastąpił w 1992 r., po utworzeniu nierasistowskiej *South African Football Association* (grudzień 1991 – w tym właśnie roku zniesiono w RPA ostatnie akty prawne dyskryminujące czarną ludność).

dial to jednak zwiastun długo oczekiwanych zmian, początek nowej ery piłki, teraz już oficjalnie uznanej jako element kultury świata wyrastający ponad segregację rasową⁷⁹, poza podziały oparte na kolorze skóry?

W Ameryce podkreśla się, że „Niesiony wiarą w m a r z e n i a, Obama uosabia symbol nadziei na lepsze jutro [...]”⁸⁰ Fakt realizacji przez niego swych m a r z e ń i ambicji także w innych budzi nadzieję⁸¹. W kontekście powtarzanego w Afryce sloganu *Yes, we can* XIX mistrzostwa świata to bardzo szczególny moment. Moment, który otwiera przed tym kontynentem nowe możliwości, oddziaływując przede wszystkim na *psyche* jego mieszkańców, na ich poczucie własnej wartości⁸².

Co dalej, Afryko?

Ostatni mundial, największe wydarzenie i widowisko sportowe, jakiego świadkiem dotąd była Afryka, to w dzisiejszym rozpędzonym świecie już odległa przeszłość. Skoro piłkarskie emocje opadły, nadszedł stosowny moment, by na spokojnie pomyśleć o następnym. Tanzańscy komentatorzy już w czasie walk toczonych na stadionach RPA czy zaraz po ich zakończeniu doradzali, co zrobić, żeby w przyszłości zmierzyć się z możliwością wejścia ich kraju do historii tych piłkarskich rozgrywek. O ile pełen optymizmu dziennikarz „MwanaSpoti” dopin-gował: „My też się zorganizujemy, też weźmy udział w 2014”⁸³, a Frank Sanga z tej

⁷⁹ Nic jednak nie jest tak proste, jak mogłoby się wydawać: paradoksalnie w RPA, kraju zamieszkanym przez 4,5 mln Białych i 40 mln Czarnych, piłka jest sportem tylko tych ostatnich. Biali grają tam w rugby i krykieta. W ten sposób przejawia się opór białej części społeczeństwa wobec zmian. Podział rasowy wciąż pozostaje wyraźny. Sport zamiast łączyć w tym kraju wciąż dzieli. Na ten temat szerzej zob. L. Hill, *Football as code: the social diffusion of „soccer” in South Africa*, „Soccer & Society” 11, 2010, 1/2, s. 12–28; J. Nauright, „A besieged tribe”?: nostalgia, white cultural identity and the role of rugby in a changing South Africa, „International Review for the Sociology of Sport” 31, 1996, s. 69–86. Mistrzowskie tytuły świata w rugby (1995, 2007) zdobyły drużyny składające się niemal wyłącznie z Białych (w 1995 r. wyjątkiem był Chester Williams). Sukces odniesiony przez „Springboks” traktowano jako demonstrację władzy i tożsamości kulturowej. Natomiast w reprezentacji piłkarskiej przeważają Czarni (i Kolorowi). W mundialowej kadrze był tylko jeden Biały – Matthew Booth. Wszelkie odstępstwa od reguły, jak na przykład triumf RPA w piłkarskim Pucharze Narodów Afryki z udziałem jednego białego napastnika (Mark Williams został bohaterem finałowego meczu z Tunezją – strzelił 2 gole), wykorzystywane bywają jako dowód na rasową jedność „tęczowego narodu” (*rainbow nation*). Zob. M. Zichlarz, *Afryka gola! Futbol i codzienność*, Sorus, Poznań 2010, 206–211. Wśród Tanzańczyków do kwestii rasowych najostrzej podchodzi Edo Kumwembe w artykule zatytułowanym „Czy to Burowie zabili ‘Bafana Bafana’?”. Jego zdaniem to właśnie Biali, bojkotując futbol, doprowadzili do porażki reprezentacji narodowej. Dzięki ich obecności mógłby powstać naprawdę silny, mieszany zespół, mający szansę na sukces na arenie międzynarodowej. Zob. „MwanaSpoti” 26–28.06.2010, s. 11.

⁸⁰ A. Bendrat, *op. cit.*, s. 195.

⁸¹ Jego druga książka z roku 2006 nosi tytuł *The audacity of hope* (Śmiałość nadziei).

⁸² Na kwestię braku pewności siebie Afrykanów zwraca uwagę Saleh Ally; zob. „Championi” 21–22.06.2010, s. 15.

⁸³ „MwanaSpoti” 13–16.07.2010, s. 6.

samej gazety również nie widział żadnych przeszkód, by tanzańska reprezentacja za cztery lata mogła znaleźć się wśród najlepszych⁸⁴, o tyle komentator z „Dimba” przejawiał więcej krytycyzmu i znacznie większą rezerwę, jeśli chodzi o plany na przyszłość: twierdził, że obecne drużyny młodzieżowe mogą zostać odpowiednio przygotowane nie wcześniej jak za osiem lat⁸⁵.

Ogólnie, Tanzańcy są przekonani, że potencjał mają. Premier Rewolucyjnego Rządu Zanzibaru (*Waziri Kiongozi wa Serikali ya Mapinduzi ya Zanzibar*), Shamsi Vuai Nahodha, zachęcał:

Uczmy się od Ghany [...]. Ja wam mówię, że p o t r a f i m y, Tanzania ma wiele piłkarskich talentów i za kilka lat tutejsi piłkarze powinni zabłysnąć w najwyższej Lidze na świecie.⁸⁶

Polski trener H. Kasperczak, pracujący jako szkoleniowiec przez wiele lat w różnych państwach Afryki, potwierdza opinię o talencie jej mieszkańców: „Nie tylko ja uważam Afrykę za niewyczerpaną skarbnicę piłkarskich diamentów. Kwestia tylko – jak, kiedy i gdzie są i będą szlifowane.”⁸⁷. Dowodzą tego liczni zawodnicy grający w barwach europejskich⁸⁸. Ma to jednak dla Afryki także swoje zdecydowanie złe strony: najlepsi są kupowani przez obcych. Ubocznym skutkiem rosnącego w siłę afrykańskiego futbolu jest więc piłkarska migracja, w przypadku najmłodszych stwarzająca wręcz niebezpieczeństwo zaistnienia wspólnego „handlu niewolnikami”⁸⁹. Jeden z tanzańskich dziennikarzy tak to komentuje: „Wróciła epoka kolonializmu i niewolnictwa, gdy surowce naturalne były Afryce odbierane za bezcen i wędrowały generować dochody w Europie”⁹⁰.

W oparciu o swe doświadczenie trenerskie H. Kasperczak, jeszcze zanim sam mundial się rozpoczął, twierdził, że wyzwaniem stojącym przed Afrykanami jest „wyważenie proporcji między taktyką a grą radosną”⁹¹. Być może chodziło mu o to, co Ibrahim Masoud nazwał brakiem uważności (*ukosefu wa umakini*)⁹². W tanzańskiej prasie na bieżąco oraz po zakończeniu mistrzostw pojawiały się różne komentarze na temat gry Afrykanów. Nie jest jednak moim zadaniem ustosunkowywanie się do nich. W tej chwili, bez względu na powód sportowej porażki, jedno jest pewne: Afryka musiała tymczasem odłożyć swoje piłkarskie

⁸⁴ *Ibidem*, s. 12.

⁸⁵ „Dimba” 13–15.06.2010, s. 4.

⁸⁶ „Bingwa” 29.06.2010, s. 3.

⁸⁷ H. Kasperczak, Niezmierzony, tajemniczy, piękny Czarny Łąd i jego futbol, [w:] *Afryka gola! Futbol i codzienność*, *op. cit.*, s. 7.

⁸⁸ W przypadku drużyny Kamerunu w klubach Europy gra aż 22 z 23 zawodników. W kadrze Wybrzeża Kości Słoniowej z rodzimej ligi jest tylko rezerwowym bramkarzem.

⁸⁹ P. Alegi, *op. cit.*, s. 98; na podstawie raportu Komisji Praw Człowieka ONZ z 1999 r.

⁹⁰ „MwanaSpoti” 26–28.06.2010, s. 8.

⁹¹ H. Kasperczak, *op. cit.*, s. 7.

⁹² „MwanaSpoti” 06–08.07.2010, s. 12.

marzenie. Nie zdołała w pełni rozbudzić uspiętego⁹³ potencjału. A może po prostu znowu miała pecha⁹⁴.

Następny mundial już za dwa lata. Kim będzie następny mistrz świata? Podobno prezydent Brazylii⁹⁵ w czasie swej lipcowej afrykańskiej wizyty podczas ostatniego mundialu rozbawił prezydenta Kenii, Mwai Kibaki, ministrów tego państwa i inne zaproszone osoby, przepowiadając, że podczas przyszłych mistrzostw świata (Brazylia 2014) drużyna „Harambee Stars”⁹⁶ spotka się w finale z reprezentacją jego kraju⁹⁷. Któż jednak może to przewidzieć z góry: a gdyby tak w końcu po następny puchar sięgnęła któraś z drużyn Afryki? Nie traćmy nadziei. Przecież historia zaczyna się od m a r z e ń ...

Dr ZOFIA PODOBIŃSKA jest pracownikiem Katedry Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: pragmatyka językowa, dydaktyka – język suahili.

⁹³ „MwanaSpoti” tuż przed decydującym meczem z Urugwajem, potwierdzając wysoką formę drużyny Ghany, zwracał uwagę, że jej napastnik Asamoah Gyan powinien zbudzić się ze snu i nie czekać na strzały karne (na co uskarżali się kibice), lecz zagrać jak w meczu z Ameryką. Edo Kumwembe – podobnie – słaby punkt Ghany widział wyłącznie w jej linii ataku. Zob. „MwanaSpoti” 01.07.2010, wyd. internetowe i 01–02.07.2010, s. 6.

⁹⁴ Tak uważa m.in. trener Ghany („[...] nie mieliśmy szczęścia”); zob. „Dimba” 04–06.07.2010, s. 8. Jednak pomijając niefortunną „rękę” Suareza, gospodarze sami popełnili też pewien karygodny błąd. Korespondent „Rzeczpospolitej” zwraca uwagę na niesprzyjające warunki atmosferyczne: „Afryka, godząc się zorganizować turniej w środku zimy, strzeliła sobie samobójczego gola.”; zob. M. Kołodziejczyk, Cały świat czeka ze strachem, „Rzeczpospolita” 25.06.2010, wyd. internetowe. Wieczorem temperatura spadała nawet poniżej zera: w Johannesburgu do -5°C , a w Bloemfontein do -7°C ; zob. „Championi” 18–20.06.2010, s. 12.

⁹⁵ Luiz Inácio Lula da Silva – był prezydentem tego kraju od 2003 do końca 2010 r.

⁹⁶ Narodowa reprezentacja Kenii.

⁹⁷ „Mwananchi” 07.07.2010, wyd. internetowe.

LITERATURY AFRYKAŃSKIE W JĘZYKACH EUROPEJSKICH

RENATA DIAZ-SZMIDT

BUNTOWNICZKI Z WYBORU. PISARKI AFRYKAŃSKIE JEZYKA PORTUGALSKIEGO

Mario Vargas Llosa – peruwiański pisarz, przyjmując w Caracas w 1967 roku nagrodę Rómulo Gallegosa, wypowiedział znamienne słowa: „literatura to ogień, który oznacza nonkonformizm i walkę (...), racją bytu pisarza jest protest, konfrontacja i krytyka (...). Człowiek zadowolony z rzeczywistości nie może pisać. Pisanie rodzi się z niezgody na świat i jego niedoskonałości”¹. W przemówieniu wygłoszonym po otrzymaniu literackiej Nagrody Nobla w 2010 roku, Vargas Llosa przywołał zaś swoich literackich mistrzów: Sartre’a i Malraux, dla których słowa były czynami zdolnymi zmienić bieg historii oraz Camusa i Orwella, uważających, że proza, która nie niesie przesłania moralnego lub dydaktycznego, nie jest literaturą².

Najwybitniejszy hispanoafrykański pisarz z Gwinei Równikowej – Donato Ndongo Bidyogo, podczas konferencji w nowojorskim Hofstra University w 2006 roku, powiedział, że pojęcie „sztuki dla sztuki” nie funkcjonuje w Afryce. Przekonywał, że chociaż pisarze afrykańscy dbają o sztukę i odpowiednią formę dla literackiej ekspresji własnych przeżyć, doświadczeń oraz fantazji i chociaż przywiązują wagę do walorów estetycznych tworzonej prozy i poezji, to najważniejsza dla nich jest użyteczność pisanych utworów³. Nie chodzi tutaj o agitowanie na rzecz literatury, która miałaby służyć jakiejś ideologii, ani o przypisywanie literaturze funkcji propagandowych. Pisarzy afrykańskich interesuje literatura zaangażowana w rozumieniu, jakie

¹ http://www.literaterra.com/mario_vargas_llosa/la_literatura_es_fuego/, z 04.02.2012.

² M. Vargas Llosa, *Elogia de la lectura y la ficción*, http://www.rtve.es/contenidos/documentos/vargas_llosa-lecture_sp.pdf, z 05.02.2012.

³ D. Ndongo Bidyogo, *Literatura Guineana: Una Realidad Emergente*, http://www.hofstra.edu/PDF/lacs_event_040306.pdf, z 07.02.2012.

nadali jej egzystencjaliści, którzy stawiali sztuce za cel coś zewnętrznego względem niej samej. Tym celem może być zmiana, jaką dany tekst dokonuje w obiektywnym świecie albo zmiana dokonana przez autora w subiektywnej świadomości czytelnika. Celem literatury jest zatem nie tylko opis i interpretacja świata, ale zmienianie go i sprawianie, by stawał się sprawiedliwszy, lepiej i mądrzej rządzony.

W przekonaniu wielu pisarzy afrykańskich o sprawczej mocy literatury po-brzmiewa echo idei dziewiętnastowiecznych: założeń powieści tendencyjnej, interwencionizmu i przede wszystkim marksizmu. Silny wpływ, jakie wywarły te wypracowane w Europie idee na sposób postrzegania świata przez Afrykanów, widoczny jest także w literaturze krajów grupy PALOP⁴ (Angola, Mozambik, Gwinea Bissau, Wyspy Zielonego Przylądka oraz Wyspy Świętego Tomasza i Książęca), w których literatura pisana w języku europejskim zaczęła rozwijać się właśnie w drugiej połowie XIX wieku⁵.

Aż do lat trzydziestych XX wieku literatura ta była wyraźnie zainspirowana twórczością tzw. trzeciego pokolenia romantyków portugalskich oraz poezją luzytańskiego poety Ántera de Quental, zafascynowanego ideami socjalizmu. W tej pierwszej fazie twórczości literackiej skolonizowany „(...) intelektualista daje dowody gruntownej znajomości literatury okupanta. Utwory przezeń pisane w najdrobniejszych szczegółach przypominają swe odpowiedniki z metropolii. (...) Jest to faza pełnej asymilacji. W literaturze kolonii odnajdujemy parnasistów, symbolistów i surrealistów”⁶. Poeci afrykańscy przejęli spojrzenie kolonizatora i utożsamili się z nim, co według Frantza Fanona było jego największym sukcesem, ponieważ udało mu się zawładnąć nie tylko terytorium, bogactwami i ekonomią Afryki, ale przede wszystkim świadomością skolonizowanych⁷. Afrykańscy pisarze naśladowali literaturę metropolii, gdyż Europejczyk zdołał przekonać Afrykanina o swojej domniemanej wyższości intelektualnej i cywilizacyjnej. Jak słusznie zauważył jednak Huntington: „Zachód nie podbił świata dzięki wyższości swoich ideałów, wartości czy religii, lecz dzięki przewadze w stosowaniu zorganizowanej przemocy”⁸.

Hebanowa bogini, czarnoskóra Wenus – Afrykanka w pętach egzotyki i stereotypu

Nie dysponujemy utworami autorstwa kobiet opublikowanymi we wczesnym okresie rozwoju literatur PALOP-ów, za to spośród bohaterów literackich na

⁴ Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa – Kraje Afrykańskie Urzędowego Języka Portugalskiego.

⁵ Najstarszym wydanym tekstem był opublikowany w 1849 roku zbiór poezji autorstwa angolskiego poety José da Silva Maia Ferreiry *Espontaneidades da minha alma* (Spontaniczności mojej duszy).

⁶ F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, Warszawa 1985, s. 152.

⁷ *Ibidem*, s. 22.

⁸ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2007, s. 66.

pierwszy plan wysunęła się postać Afrykanki przedstawiana w niezwykle stereotypowy sposób. Spotykamy ją w poezji Caetano Campo i João Albasiniego z Mozambiku, Cordeiro da Maty z Angoli i Costy Alegre z Wyspy Świętego Tomasza. Ich wiersze były przesiąknięte idealizacją rzeczywistości afrykańskiej oraz skrajnym uwielbieniem egzotyki. Zgodnie z wizją Europejczyków, afrykańska kobieta o ciele jakby wyrzeźbionym w hebanie i ze śnieżnobiałymi zębami, ukazwanymi w uśmiechu, uwodziła mężczyzn fizycznym pięknem, zmysłowością, naiwnie wyobrażaną dzikością, a równocześnie pociągała ich swym poddaństwem i zakładaną przez nich niższością. Wystarczy przeczytać fragment *Sinfonia Barbara: romance africano* (Prymitywna symfonia: powieść afrykańska) Eduarda Correii de Matosa, żeby zaobserwować redukcjonistyczne i stereotypowe spojrzenie na afrykańską kobietę: „Gdy ich panowie odpoczywają po stoczonych o życie walkach, odaliski pobudzają ich zmysły do rozkoszy ciała [...], przyoblekają w czar egzotyczny, tajemniczy, odwieczny niczym Świątynia Salomona lub egipskie piramidy faraonów”⁹. Widać wyraźnie, że kobieta „została sprowadzona do roli narzędzia męskiej rozkoszy, w rezultacie przesłonięta została jej faktyczna «podwójna» lub «mnoga» postać”¹⁰. Inocência Mata, wybitna znawczyni literatury afrykańskiej języka portugalskiego, nazwała ten rodzaj literackiego dyskursu „folkloryzmem literackim” i „intelektualną turystyką”¹¹. Mozambicki literaturoznawca Francisco Noa zauważył, że w Mozambiku ta folklorystyczna faza trwała aż do lat 50-tych XX wieku¹² i to samo powiedzieć możemy o Angoli, Gwinei i Wyspie Świętego Tomasza.

Upraszczająca, niemalże biologiczna wizja afrykańskiej kobiety, przejęta od europejskich kolonizatorów przyczyniła się do powstania zjawiska, które Noa nazwał „dialektyką pożądania”¹³. Pozostawiała ona Europejczyka rozdartego pomiędzy fascynacją tym, co odmienne i seksualnie atrakcyjne, a jednoczesną chęcią odrzucenia tego, co uważane było za niższe, nie mogło i nie powinno stać się równorzędne. Afrykanina natomiast przepełniała poczuciem niedoskonałości i pogardą dla własnej rasy. To dlatego opisując fascynację pięknem czarnej kobiety, czuł on jednocześnie konieczność usprawiedliwiania się, że temu „czarnemu”, a więc w jakimś sensie zbrukanemu pięknu ulegał. Najwymowniejszym przykładem tego osobliwego stanu ducha afrykańskiego poety jest wiersz Cordeiro da Maty pt. *Negra* (Czarna): „Czarna, czarna jak noc/ wstrząsana straszliwą burzą/ a jednak piękna, delikatna i urocza/ (...) Czarna, czarna jak skrzydło najczarniejszego kruka/

⁹ E. Correia de Matos, *Sinfonia Barbara: romance africano*, Maputo 1935, s. 15.

¹⁰ P. Dybel, *Zagadka drugiej płci. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*, Kraków 2006, s. 53.

¹¹ I. Mata, *Pelos trilhos da literatura africana em língua portuguesa*, Pontevedra, Braga 1992, s. 17.

¹² F. Noa, *Império, mito, miopia: Moçambique como invenção literária*, Lisboa 2002, s. 56–57.

¹³ *Ibidem*, s. 318.

a jednak czystym jest spojrzenie jej jasnych oczu (...)”¹⁴. Czarna Afrykanka jest piękna, pomimo tego, że jest czarna...

Wydanie Aktu Kolonialnego w 1930 roku, który eliminował tradycyjne elity władzy i rozbijał stare struktury polityczno-społeczne, wprowadzając podział na zasymilowanych obywateli „drugiej” kategorii oraz na tzw. tubylców, a także coraz bardziej represyjna polityka Salazara w koloniach spowodowały świadomościowe „przebudzenie” skolonizowanych, zrzucenie Fanonowskiej „białej maski”¹⁵ i przyczyniły się do rozpoczęcia niełatwego procesu „dekolonizacji umysłów”¹⁶. Afrykańscy intelektualiści zaczęli tworzyć autonomiczną przestrzeń kultury. Zwrócili się ku własnemu dziedzictwu kulturowemu i w nim poszukiwali trwałych i stałych wartości, które mogliby przeciwstawić wartościom białego człowieka. Docenili historię miejscowych ludów, zainteresowali się prądem *negryzmu*¹⁷, a następnie wzbogacili go o idee *Négritude*¹⁸. Pojawiły się nowatorskie czasopisma i utwory literackie, które oceniane są dzisiaj jako kamienie węgielne literatur narodowych: „Claridade” (1936) i „Certeza”¹⁹ (1944) na Wyspach Zielonego Przylądka,

¹⁴ J. Dias Cordeiro da Mata, *Sinfonia Bárbara*, [w:] M. Ferreira, *No Reino de Caliban*, t.2., Lisboa 1976, s. 34.

¹⁵ Zob. F. Fanon, *Peau noir, masques blancs*, Paris 1952. W książce tej Fanon analizował proces tworzenia się tożsamości kulturowej czarnego człowieka po spotkaniu kolonialnym. Zastanawiał się, czy będzie on potrafił wypracować alternatywne względem wzorców europejskich modele własnej tożsamości, czy też zostanie zmuszony przez kolonizatorów do skrywania się za «białą maską», kiedy będzie chciał brać udział w życiu publicznym.

¹⁶ Zob. N. Wa Thiong’o, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, London, Nairobi 1986.

¹⁷ Negryzmem określa się w literaturze fazę pośrednią między natywizmem a *Négritude*. W utworach literackich pojawia się Afrykanin i zaznacza swoją kulturową odrębność. Negryzmy afrykańskie były powiązane ideowo z ruchem *Black Renaissance*, znanym także jako *Harlem Renaissance* – ideologicznym ruchem amerykańskich Afrykanów dążących do zaznaczenia w dominującej kulturze swojej odmienności. W jego ramach działali tacy artyści jak Paul Robeson (1898–1976), Langston Hughes (1902–1967) i Nicolás Guillén (1902–1989).

¹⁸ *Négritude* (fr. *Négritude*) to zapoczątkowany przez Leopolda Senghora z Senegalu, Aimé Césaire’a z Martyniki i Leona Dumasa z Gujany Francuskiej ruch ideologiczny i literacki sprzeciwiający się kolonializmowi i starający się dowartościować Czarnego Człowieka. Termin oznacza dosłownie „murzyńskość” i po raz pierwszy użyty został w 1935 roku przez Aimé Césaire’a w wydawanym przez niego w Paryżu piśmie *L’étudiant noir* (Czarny Student), a następnie w 1939 roku w poemacie *Cahiers d’un retour au pays natal* (Notatki z powrotu do rodzinnego kraju). Celem ruchu była afirmacja i dowartościowanie historii, kultury oraz cywilizacji stworzonej przez Afrykanów, a niszczonej i lekceważonej przez europejskich kolonizatorów. Formułując tezę o zasadniczej odmienności kultury europejskiej i negroafrykańskiej, Senghor przypisał tej ostatniej niedostępne dla białych cechy i wartości: poczucie wspólnoty, kolektywizm, umiejętność obrazowego postrzegania świata, dar rymotwórstwa, uczuciowość i spontaniczność. Wykazywał ich wyższość nad wartościami europejskimi, zakorzenionymi w oświeceniowym racjonalizmie. Ruch *Négritude* starał się wzbudzić wśród Afrykanów poczucie dumy, że są Czarni.

¹⁹ „Claridade” założone zostało przez pierwsze pokolenie pisarzy z Wysp Zielonego Przylądka: Manuela Lopesa, Jorge’a Barbosa i Baltasara Lopesa – autora pierwszej powieści narodowej *Chiquinho* (1946). Ukazało się dziewięć numerów pisma, wydawanego od 1936 do 1966 r. „Certeza” powstała w 1944 r. Wyszły tylko dwa numery pisma, nawiązującego do idei neorealizmu i *Négritude*. Pisarze zaangażowani w tworzenie pisma to: Manuel Ferreira – pisarz portugalski, inicjator

„Mensagem”²⁰ w Angoli (1951), efemeryczne, ale ideologicznie ważne „Msaho”²¹ w Mozambiku (1952), zbiór poezji *Ilha de Nome Santo* José Tenreiro na Wyspie Świętego Tomasza (1943) i *Mantanhas para quem Luta!* w Gwinei Bissau (1977). Autorzy publikujący na łamach tych czasopism i poeci publikujący w wymienionych antologiach starali się stworzyć warunki do rozwoju literatur narodowych, kształtowanych już wtedy nie tylko w oparciu o idee *natywizmu*²², ale w perspektywie poszukiwania mozambickości (*moçambicanidade*), angolskości (*angolani-dade*), gwinejskości (*guineidade*) itd. To w tych publikacjach pojawiły się po raz pierwszy utwory autorstwa kobiet.

Matka-Ziemia, Matka-Afryka – w kręgu patriotycznej metafory

W czasopiśmie „Certeza” debiutowała Orlanda Amarilis (ur. 1924), uznana za jedną z najwybitniejszych postaci życia literackiego na Wyspach Zielonego Przylądka. Tematyka jej postkolonialnych utworów oscylowała wokół problemów, jakim w Portugalii musieli stawić czoła emigranci z Wysp. Tęsknota za ziemią ojczystą, rasizm, z jakim spotykali się w dawnej metropolii zamorscy przybysze oraz ich problemy dnia codziennego stanowiły główne motywy literackie takich utworów pisarki jak: *Cais do Sodre té Salamansa* (Z Cais do Sodrê do té Salamansa) z 1974 r., *Ihéu dos Pássaros* (Wysepka ptaków) z 1983 r. i *A Casa dos Mastros* (Dom masztów) z 1989 r.

W angolskim czasopiśmie „Mensagem” zadebiutowała angolska poetka Alda Lara (1930–1962), a także Noémia de Sousa (1926–2002), uznana za „matkę” poezji mozambickiej pomimo tego, że napisała tylko jeden zbiór wierszy *Sangue negro* (Czarna krew). Zawierał on 43 utwory i został wydany w całości dopiero po śmierci Sousy. Niektóre z wierszy ukazały się w 1952 r. w mozambickim piśmie „Msaho”.

badani nad literaturami PALOP-ów na uniwersytetach portugalskich i mąż Orlandy Amarilis, Arnaldo França, Nuno Miranda i Filinto Elísio de Menezes, który wyemigrował potem do Luandy, gdzie brał udział w tworzeniu legendarnego Ruchu Młodych Intelktualistów Angoli (Movimento dos Novos Intelectuais de Angola – MNIA).

²⁰ „Mensagem” tworzona była przez intelektualistów, którzy wywodzili się ze Stowarzyszenia Urodzonych w Angoli (Associação dos Naturais de Angola – ANANGOLA) i z Ruchu Młodych Intelktualistów Angoli (Movimento dos Novos Intelectuais de Angola – MNIA), których motto brzmiało: „Vamos descobrir Angola!” (Odkryjemy Angolę!) i którego liderem był znany poeta Viriato da Cruz. Zadaniem, jakie postawili sobie tworzący pismo literaci i intelektualiści było stworzenie literatury narodowej, zaangażowanej w walkę o polityczną i kulturową niepodległość. Pojawiły się tylko dwa numery pisma, pierwszy w 1951 r. i drugi, potrójny w 1952 r.

²¹ „Msaho” było „młodszą siostrą” „Mensagem”. Publikujący w piśmie intelektualiści (Noémia de Sousa, José Craveirinha, Virgílio de Lemos) starali się wypracować model mozambickiej literatury narodowej.

²² Natywizmem określa się dążenie do zachowania tożsamości kulturowej zagrożonej przez kolonializm. Ludzie zadomowieni już w kolonii (dotyczy to zwłaszcza białych i Mulatów) postrzegają ją jako „ojczyznę serca”, podkreślają swoje do niej przywiązanie i opiewają uroki afrykańskiego pejzażu.

W „Mensagem” Noémia de Sousa opublikowała wiersz *Negra* (Czarna), w którym ukazała niemożność zrozumienia afrykańskiej kobiety przez Europejczyków: „Obcy ludzie z oczami pełnymi innych światów/ chcieli opiewać twoje uroki/ dla nich jesteś wielką tajemnicą/ pełną fantazji i czarów.../pełną uroków Afryką/ Ale nie udało im się”²³. Poetka zbuntowała się przeciw stereotypizacji Afrykanki i zdecydowanie odrzuciła imperialne spojrzenie Europejczyka, które czyniło kobietę „hebanowym sfinksem”, „zmysłową kochanką”, „etruską wazą” i przekształcało ją w egzotyczny i uprzedmiotowiony obiekt męskiego pożądania. Noémia trafnie skomentowała tę sytuację: „Murzynko, byłaś wszystkim.../tylko nie sobą”, i dodała przekornie: „I to nawet dobrze/ dobrze, że zostawili nas samym sobie/ o tej samej krwi, ciele, duszy i cierpieniu/ potrafiących o Tobie śpiewać/ z prawdziwym, niekłamanym uczuciem”²⁴. W innym wierszu *Se me quiseres conhecer* (Gdybyś chciał mnie poznać), podmiot liryczny porównał się do rzeźby Makonde, ludu z północy Mozambiku, słynącego z rzeźbiarstwa i z oporu, jaki stawiał Portugalczykom. Aby zrozumieć Afrykanina, należy „patrzeć oczyma, które widzą”, poznać jego historię, „ciało wytatuowane widocznymi i niewidzialnymi ranami/ jego duszę”²⁵. Noémia de Sousa zaproponowała nowe rozumienie i postrzeganie Afryki oraz afrykańskiej kobiety. Odrzucając ich egzotyzację, pokazała, że należy o nich pisać inaczej, głębiej i mądrzej, niż robiono to wcześniej. Noémia była pierwszą poetką, która zbuntowała się przeciw hegemonii męskiego spojrzenia, być może już wtedy rozumiejąc, że to stosunki władzy regulują sposoby patrzenia²⁶.

Doceniając wkład Noémii de Sousy w demystyfikację „hebanowego sfinksa” musimy jednak zauważyć, że twórczość poetek pokolenia „Claridade”, „Certeza”, „Mensagem” i „Msaho” koncentrowała się nie na postaci kobiety, jako samodzielnym i pełnowartościowym motywie literackim, a na tematach społecznych i polityczno-narodowych, którym przyświecała ideologia *Négritude*, socrealizmu, a potem marksizmu. Podmioty liryczne w poezji autorstwa kobiet przemawiały w imieniu uciśnionych, skolonizowanych narodów, które miały już świadomość kolonialnej opresji i rozumiały konieczność podjęcia walki zbrojnej o niepodległość. I chociaż obraz kobiety w wierszach pierwszych poetek krajów afrykańskich urzędowego języka portugalskiego uległ zasadniczej przemianie w porównaniu z tym, jaki wyłaniał się z poezji mężczyzn w tym okresie, a kobieca wrażliwość przepełniała ich utwory, to jednak poetki zdawały się nie interesować światem wewnętrznych przeżyć kobiecych podmiotów lirycznych. Budowały raczej pewien rodzaj kobiecego patriotycznego „my”, zaangażowanego w działalność narodowyzwoleńczą i kontestacyjną wobec kolonizatora. Poezja kobiet w całości podporządkowana była wielkim sprawom narodowym.

²³ N. de Sousa, *Negra* [w:] Nelson Saúte, *Nunca mais é sábado*, Lisboa 2004, s. 166.

²⁴ N. de Sousa, *Se me quiseres conhecer*, [w:] *Ibidem*, s.167.

²⁵ *Ibidem*, s.164.

²⁶ Zob. J. Berger, *Sposoby widzenia*, Poznań 1997 i J. Berger, *O patrzeniu*, Warszawa 1999.

Warto zauważyć w tym miejscu, że tworzenie narodu i literatury często były w Afryce procesami paralelnymi, a w PALOP-ach literatury narodowe wyprzedziły nawet kształtowanie państwowości politycznych. Często pojawiającym się tematem był motyw ziemi, co sprawiło z kolei, że postaci kobiece zyskały nowe znaczenie, a metaforycznie wyobrażone i wyidealizowane „ciało narodu” budowano za pomocą kobiecych atrybutów. Twórcy literatur, starając się zapłacić pustkę po wykorzenianych przez kolonizatorów wspólnotach i więzach rodzinnych, używali metafor i alegorii tworzonych na podstawie obrazu ziemi i nienarodzonego jeszcze narodu. Ziemia przyrównywana była do matki. W ten sposób przedstawienie ziemi, narodowego terytorium i samego narodu, poprzez zestawienie ich z obrazem matki i cudu narodzin, stworzyło wewnętrzny pejzaż tożsamości narodowej, podsycając kiełkujący patriotyzm, a symboliczny obraz śnionej ojczyzny nabrał rysów Wielkiej Matki. Przekonująco wyjaśniła ten proces Maria Nazareth Fonseca:

Świat wyobrażeń związany z ziemią ojczystą i narodem, kobiecymi atrybutami podkreśla ideę korzeni, miejsca narodzin, aluzje do kołyski i matczynej piersi (...). Nie można się więc dziwić, że literatura przejmując obraz kobiecości do zbudowania ciała narodu, chociaż nie zawsze kobieta jest autorką dyskursów wyznaczających kontury tej wyobrażonej wspólnoty, pomyślanej jako wielki dom, do którego przygarnąć można wszystkich synów. Przekształcając się jednak w alegorię i przyjmując określenia wskazujące na ideał ojczyzny, ciało kobiety pozbawione jest predykatów stanowiących o jego fizycznej atrakcyjności i zostaje uciszzone w swych najintymniejszych pragnieniach. Pozbawione cielesności, przekształca się w czysto estetyczną i polityczną rzeczywistość i służy do wzmocnienia obrazu Matki-Ziemi, Wielkiej Matki o mocnym ramieniu i pełnych piersiach, ale wyzbytą seksualności²⁷.

Motyw Wielkiej Matki Afryki był bardzo częsty w poezji twórców afrykańskich języka portugalskiego lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku. Odnajdujemy go w dziesiątkach wierszy znanych poetów: Agostinho Neto²⁸ z Angoli czy José Craveirinhii z Mozambiku. Poetki afrykańskie, zaangażowane w działalność patriotyczną, przejęły od nich i utrwaliły w swojej twórczości obraz kobiety, trzymającej na rękach lub niosącej na plecach dziecko, która przeobrażała się w symboliczny obraz Matki-Afryki. Postaci kobiece, przyrównywane do urodzajnej ziemi, w której zakiełkuje ziarno przyszłej wolności, tworzone były w odniesieniu do takich pojęć, jak płodność i macierzyństwo. Anne McClintock, feministka urodzona w Zimbabwie, wykazała jednak, że metafory narodu nie są konstruowane w od-

²⁷ M. Nazareth Fonseca, *O corpo feminino da nação*, www.ueangola.com/index.php/criticas-ensaios/item/190-o-corpo-feminino-da-na%C3%A7%C3%A3o.html, z 10.01.2012.

²⁸ Poezje pierwszego prezydenta niepodległej Angoli ukazały się w Polsce 1978 roku w tłumaczeniu Ireneusza Kani pod tytułem *Palmy nadziei*. Zbiór stanowi wybór wierszy z tomu *Sagrada Esperança* z 1974 r.

niesieniu do płci, lecz do rasy i dyskursów kolonialnych, określających kolonie jako „rodziny czarnych dzieci poddanych białej władzy”²⁹. Rodzina jako metafora narodu jest silnie zakorzeniona w kulturowej wyobraźni: matka jako naród, bracia jako współobywatele, synowie jako żołnierze.

Wymowny w tym kontekście jest wzruszający wiersz angolskiej poetki Aldy Lary pt. *Prelúdio* (Preludium). Afrykanka, przedstawiona jako Mãe-Negra (Czarna Matka), idzie w nocy przez bezdroża, oplakując synów, poległych w walce o wolną ojczyznę. Podmiot liryczny zadaje czytelnikowi dramatyczne pytania: „Co się stało z chłopcami/ których kołysała do snu?.../ Co się stało z chłopcami/ których wychowała?”³⁰. Kobieta, Czarna Matka, jest w wierszu metaforą całego kontynentu afrykańskiego – pogrążoną w żalobie, uciemiężoną Matką-Afryką.

Dzielna żołnierka, nieustraszona Amazonka – walka piórem i mieczem

Nie tylko oplakująca synów Matka-Afryka pojawiała się jednak w poezji tworzonej przez Afrykanki w okresie przed niepodległością. Wiktyimizacja kobiety (i Afryki) nie była zresztą ani najczęstszym, ani najbardziej charakterystycznym tematem utworów literackich. Kobiety – poetki jeszcze przed rozpoczęciem wojny o niepodległość³¹, a także przez długie lata jej trwania, piórem zagrzewały swych współbraci do walki. Alda Lara napisała wiersz *Rumo* (Szlak), w którym podmiot liryczny z entuzjazmem przekonywał: „Bracia, nadszedł czas!/ Ruszajmy w drogę.../ Daleko... Wzywa nas Ziemia/ i nikt nie oprze się jej wołaniu!”³². Podobną wymowę miała poezja Manueli Sousy Lobo z Mozambiku, Domingi Samy i Euniki Borges z Gwinei Bissau. Kobiety buntowały się przeciw systemowi kolonial-

²⁹ A. McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York 1995, s. 358.

³⁰ A. Lara, *Prelúdio*, [w:] Xosé Luis García, *Antologia da nova poesia feminina dos PALOP*, Santiago de Compostela 1998, s. 23.

³¹ Wojny narodowowyzwoleńcze przeciw Portugalczykom rozpoczęły się w PALOP-ach na początku lat sześćdziesiątych. 4 lutego 1961 w Angoli, zbuntowana i zdeterminowana ludność, uzbrojona w kije i katany, ruszyła wyzwolić więźniów politycznych z więzienia w Luandzie. Dało to początek walkom prowadzonym przez Ludowy Ruch Wyzwolenia Angoli (Movimento Popular de Libertação de Angola – MPLA) i Narodowy Związek na rzecz Całkowitego Wyzwolenia Angoli (União Nacional para a Independência Total de Angola – UNITA) (União Nacional para a Libertação Total de Angola). W Mozambiku wojna o niepodległość rozpoczęła się trzy lata później, w 1964 roku i była prowadzona przez Front Wyzwolenia Mozambiku (Frente de Libertação de Moçambique – FRELIMO). Gwinea Bissau i Wyspy Zielonego Przylądka prowadziły wspólną walkę w ramach Afrykańskiej Partii Niepodległości Gwinei i Wysp Zielonego Przylądka (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde – PAIGC). Na Wyspie Świętego Tomasza i Książęcej uformował się Ruch Wyzwolenia Wyspy Świętego Tomasza i Książęcej (Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe – MLSTP). Krwawe wojny domowe toczyły się aż do 1974 roku.

³² A. Lara, *Rumo*, [w:] Xosé Luis García, *Antologia da nova poesia feminina dos PALOP*, op.cit., s. 27.

nemu i jego niesprawiedliwościom i walczyły o wolny kraj albo z bronią w ręku albo z piórem w dłoni.

W czasie wojny kobiety pracowały jako sanitariuszki, nauczycielki, opiekunki wojennych sierot, uprawiały ziemię na potrzeby partyzantki i zaopatrywały powstańców. Walczyły także w szeregach ruchów narodowyzwoleńczych. Jedną z największych angolskich bohaterek narodowych, Deolinda Rodrigues (1939–1967), poetka rewolucyjna i założycielka Organizacji Kobiet Angolskich (Organização da Mulher Angolana – OMA), walczyła o niepodległość Angoli wraz z czterema innymi towarzyszkami: Ireną Cohen, Engrácią Paim, Lucrécją dos Santos i Teresą Afonso w szeregach Ludowego Ruchu Wyzwolenia Angoli (Movimento Popular de Libertação de Angola – MPLA). Zginęła w bitwie w roku 1967. Alda do Espírito Santo (1926–2010), najsłynniejsza poetka Wyspy Świętego Tomasza, która po uzyskaniu niepodległości napisała słowa hymnu narodowego swojego kraju, zadedykowała Deolindzie wiersz. Zwróciła się w nim do bohaterki słowami: „Siostró, w umęczoną ziemię/ Wsiąkła Twoja krew/ Rozlana po całym kontynencie./ Niczym z ziarna/ Wyrośnie z niej kwiat zwycięstwa”³³.

W Mozambiku, w propagandowych pisemkach Frontu Wyzwolenia Mozambiku (Frente de Libertação de Moçambique – FRELIMO), zachowały się wiersze napisane przez mało znane poetki, ale do dzisiaj pamiętane żołnierki: Josinę Machel, Joane Nacheque, Marię Emilię Roby i Rozalię Tembe. Josina Machel (1945–1971), żona pierwszego prezydenta niepodległego Mozambiku – Samory Machela, uważana jest za jedną z największych bohaterek narodowych, a także za pionierkę emancypacji w tym kraju. Przez całe swoje krótkie życie (zmarła po ciężkiej chorobie w wieku dwudziestu sześciu lat) walczyła bowiem nie tylko o niepodległość, ale także o równe prawa dla kobiet. Aktywna działaczka partyjna, szczerze wierzyła, że FRELIMO była szansą dla Mozambijek na poprawę ich społecznej sytuacji, gdyż jako członkinie partii kobiety będą miały prawo do wyrażania własnych opinii, przestaną być anonimowe, wywrą wpływ na polityczny bieg wydarzeń i będą mogły o nim współdecydować.

Kiedy w wieku osiemnastu lat Josina przebywała w Rodezji, została aresztowana przez salazarowską Policję Międzynarodową i Ochrony Państwa (Polícia Internacional e de Defesa de Estado – PIDE) pod zarzutem prowadzenia działalności wyrotowej i została sprowadzona do stolicy portugalskiej kolonii Lourenço Marques (dzisiaj Maputo). Rok później udało jej się wyjechać do Tanzanii. Kiedy w 1967 r., walcząca o niepodległość Mozambiku FRELIMO, założyła Oddział Kobiecy, Josina postanowiła powrócić z Tanzanii i stanąć na jego czele. To właśnie wtedy zaczęła tworzyć charakterystyczne dla siebie wiersze, w których zachęcała rodaków do podjęcia walki o niepodległość: „Teraz, w tej chwili, musimy uświa-

³³ A. do Espírito Santo, *É nosso o solo sagrado da terra*, Lisboa 1978, s. 114.

domić sobie/ i zrozumieć powód naszej walki/ Teraz, w tej chwili, musimy ochoczo/ oddać się Rewolucji”³⁴.

Joana Nacheque, inna poetka-żołnierka zadedykowała Josinie wzruszający wiersz *Poesia* (Poezja), w którym podmiot liryczny zwraca się do bohaterki narodowej następującymi słowami: „Josino, Ty nie umarłaś/ Twoja krew wciąż jest / żywą wodą/ Twoja broń/ Twoja siła/ Nie poszły na marne/ Kontynuujemy walkę”³⁵. Również Rosalia Tembe przywołuje Josinę w wierszu *Josina Machel cidadã do mundo* (Josina Machel, obywatelka świata): „Twój przykład pokazał nam/ że istnieją ludzie, nie rasy/ że we wszystkich żyłach/ płynie ta sama czerwona krew/ Nie umarłaś, nigdy nie umrzesz/ miłości i wolności nie da się zabić”³⁶. Można stwierdzić, że to właśnie w wierszach Nacheque i Tembe po raz pierwszy w dziejach literatury PALOP-ów jako główna bohaterka pojawiła się kobieta znana z imienia i nazwiska, rzeczywista postać, która chlubnie zapisała się na kartach mozambickiej historii. Trudno jednak nie odnieść wrażenia, iż Josina zaistniała w literaturze tylko dlatego, że walczyła o wolność ukochanej i śnionej ojczyzny u boku mężczyzn. To nie jej uczucia, przeżycia i rozterki były tematem poświęconych bohaterce utworów, lecz heroizm, jakiego wymagał bój o suwerenność państwa. Zbiorowa walka nie pozostawiała miejsca na wybujały indywidualizm, zwłaszcza kobiecy. Kobieta – dzielna żołnierka – jawiła się w poezji jako wzór, ucieleśnienie konkretnej idei, a nie jako zindywidualizowany podmiot liryczny świadomy swojej jednostkowej tożsamości.

„Krzyk nożem przebija gardło nocy” – ferment literacki w twórczości kobiet

Po uzyskaniu niepodległości przez PALOP-y w 1975 r., władzę objęły ruchy narodowyzwoleńcze przekształcone w każdym z krajów w partie lewicowe: Front Wyzwolenia Mozambiku (Frente de Libertação de Moçambique – FRELIMO) w Mozambiku, Ludowy Ruch Wyzwolenia Angoli (Movimento de Libertação de Angola – MPLA) w Angoli, Ruch Wyzwolenia Wyspy Świętego Tomasza i Księżęcej (Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe – MLSTP) na Wyspie Świętego Tomasza i Księżęcej i Afrykańska Partia Niepodległości Gwinei i Wysp Zielonego Przylądka (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde – PAIGC) w Gwinei Bissau i na Wyspach Zielonego Przylądka. Partie te postawiły sobie za cel zbudowanie państw marksistowsko-leninowskich z wykorzystaniem doświadczeń Wietnamu i Chin. Kobiety, które brały udział w walkach o niepodległość, liczyły na to, że w wolnych krajach, rządzonych przez partie lewicowe,

³⁴ *Ibidem*, s. 249.

³⁵ *Ibidem*, s.261.

³⁶ *Ibidem*.

sytuacja Afrykanek poprawi się. Tradycyjnie zajmowały one podrzędną pozycję w patriarchalnym systemie społecznym, który ograniczał ich wolność i dostęp do edukacji, narzucał sztywne wzorce postępowania i określał rolę i sposób funkcjonowania w społeczeństwie. Niestety, jak słusznie zauważył Eugeniusz Rzewuski „Gdy wojna się skończyła i nastąpiła niepodległość, męska dominacja w rodzinie i społeczeństwie odrodziła się szybko”³⁷. Nowe partie polityczne nie były zainteresowane podjęciem działań na rzecz emancypacji kobiet. Dyskurs marksistów zawsze był dyskursem męskim i pełnym sprzeczności. Z jednej strony dopuszczali oni udział kobiet w rewolucji, z drugiej zaś sztucznie zacierali różnice genderowe³⁸. Afrykanki poczuły się oszukane. W czasie walki narodowowyzwoleńczej były potrzebne i traktowane przez mężczyzn jak równe, teraz o nich zapomniano. W nowych państwach przewidziane były dla nich tylko dwie tradycyjne role: żon i matek. Chociaż w niepodległych PALOP-ach istniały organizacje kobiece, głoszące hasła emancypacyjne, to jednak proces „wyzwolenia” kobiet „zachwiał się pod naporem brutalizacji życia spowodowanego wojną domową³⁹, zapaścią gospodarczą, walką ludzi o życie, o przetrwanie, a także pod inercyjnym ciężarem tradycji”⁴⁰. Jednak Afrykanki, które miały doświadczenie walki zbrojnej i należały do organizacji głoszących postępowe idee emancypacji, nie były już tymi samymi kobietami, co przed 1961 rokiem. Część z nich zrozumiała, że odegrały decydującą rolę w walce o niepodległość i dlatego zakwestionowały odwieczny podział ról oraz zbuntowały się przeciw dotychczasowemu *status quo*. Nawet jeśli ów bunt był wówczas zjawiskiem marginalnym (do dzisiaj większość krajów Afryki nie zrealizowała haseł ruchów emancypacyjnych), to zasiał ferment w skostniałym, patriarchalnym porządku społecznym.

Początek kobiecego fermentu literackiego w krajach afrykańskich języka portugalskiego wyznaczyła twórczość angolskiej poetki Any Pauli Tavares (ur.1952). W 1985 roku Tavares wydała zbiór poezji *Os ritos de passagem* (Rytuály przejścia). Chociaż powracają w nim motywy wojny, angolskich tradycji i wierzeń, to dominującym tematem tego i kolejnych tomików poezji Tavares⁴¹ jest świat wewnętrznych przeżyć i uczuć kobiet. Poetkę interesują tematy uważane za tabu, a więc pełne niespodzianek odkrywanie przez kobietę sfery seksu i erotyki, tworzenie

³⁷ E. Rzewuski, „Postłowie. Skąd przybywasz mozambicka siostrze?”, [w:] R. Díaz-Szmidt, *Muthiana orera, onroa vayi? Dokąd idziesz, piękna kobieto? Przemiany tożsamości kobiecej w twórczości mozambickiej pisarki Pauliny Chiziane*, Warszawa 2010, s. 249.

³⁸ H. Owen, *Mother Africa, Father Marx. Women's Writing of Mozambique 1948–2002*, Lewisburg 2007, s. 15.

³⁹ Długoletnie wojny domowe w PALOP-ach rozpoczęły się zaraz po proklamowaniu niepodległości.

⁴⁰ E. Rzewuski, *op. cit.*, s.251.

⁴¹ *O Sangue da buganvília: crónicas*, Centro Cultural Português, Praia-Mindelo 1998; *O Lago da Lua*, Lisboa 1999; *Dizes-me Coisas Amargas como os Frutos*, Lisboa 2001; *A Cabeça de Salomé*, Lisboa 2004; *Os olhos do homem que chorava no rio* (współautorstwo z Manuelem Jorge Marmelo), Lisboa 2005; *Manual Para Amantes Desesperados*, Lisboa 2007.

się kobiecej świadomości, której poznanie dokonuje się poprzez doświadczenie własnej cielesności. Tavares, wychowana na literaturze naznaczonej polityką i rewolucyjnym imperatywem walki narodowowyzwoleńczej, wykazuje jeszcze przywiązanie do metafor i alegorii Matki-Ziemi. W jej wierszach ciało kobiety nie jest już jednak „uciszone w swych najintymniejszych pragnieniach”⁴². Jak zauważa Laura Calvacante Padilha, wybitna brazylijska znawczyni literatury afrykańskich, kobieta w wierszach poetki odkrywa swoją seksualność i cielesność jako integralny element życia i pulsującej przyrody⁴³. Stąd w poezji Tavares spotykamy tak wiele porównań kobiecego ciała do warzyw i owoców, odwołań do świata zwierząt i roślin, a przyroda jest świadkiem najintymniejszych przeżyć podmiotów lirycznych, jak widać to w wierszu *Jeziro księżycy*: „W białym jeziorze księżycy/ zmyłam moją pierwszą krew/ nad białe jezioro księżycy/ powracałam każdego miesiąca/ aby zmyć/ moją wieczną krew/ każdego księżycy”⁴⁴.

Telluryczna poezja Tavares obnaża także niesprawiedliwość odwiecznych patriarchalnych praktyk społecznych, jakim poddawane są kobiety w już niepodległej Angoli. W wierszu *Mukai (1)* mamy taki oto obraz: „Ciało już zaorane/ nasiona w równej odległości/ tu pszenica/ tu kąkol/ krzyżowana kukurydza/ mas-sambala/ opiera się czasowi/ zgięte/ wyczerpane/ pod słońcem/ które kielkuje/ w czuprynie”⁴⁵. Oranie ziemi jest w wierszu symbolem aktu seksualnego. Kobieta (Matka-Ziemia) wydała już owoce: życiodajną pszenicę, kukurydzę, uprawianą w środkowej i południowej Angoli massambalę, ale także kąkol, obarczony znaczeniem pejoratywnym. W Biblii chwast ten symbolizuje działania przeciw zamiarom Boga. W patriarchalnych wspólnotach społecznych przeciwstawienie się woli mężczyzny równoznaczne było z nieposłuszeństwem wobec Najwyższego Stwórcy. W kobiecie kielkuje zatem nieposłuszeństwo, za które może zostać ukarana przez mężczyznę.

Tak jak księżycowi odpowiada pole semantyczne związane z kobiecością, tak słońce symbolizuje męskość, a ciało kobiety jest w wierszu „zgięte/ wyczerpane/ pod słońcem”. Jednak pomimo podrzędnej pozycji, jaką zajmuje kobieta, wiersz pokazuje, że jej ciało „opiera się” i nie poddaje się.

Analogia między ziemią a rodzącą kobietą powraca w wierszu *Mukai (2)*: „Łono obsiane ziarnem/ każdego roku wydaje/ miękkie owoce/ z rąk/ (to czary)/ rodzi się/ masło/ dom/ fryzura/ gest/ budzi się dusza/ głos/ patrzy w środek tysiącletniej ciszy”⁴⁶. Przestrzenią przypisaną kobiecie jest ognisko domowe, a wyznaczoną jej rolę społeczną macierzyństwo. Miękkie owoce w wierszu to obowiązki domowe:

⁴² M. Nazareth Fonseca, *O corpo feminino da nação, op.cit.*

⁴³ L. Calvacante Padilha, „Paula Tavares e a sementeira das Palavras”, [w:] M. do Carmo i M.T. Salgado, *África & Brasil: Letras em Laços*, Rio de Janeiro 2000, s. 298.

⁴⁴ A.P. Tavares, *Jeziro księżycy*, tłum. M. Lipszyc, „Literatura na świecie” nr. 1–2/2008, s. 21.

⁴⁵ A.P. Tavares, *Mukai (1)*, *Ibidem*, s. 22

⁴⁶ A.P. Tavares, *Mukai (2)*, *Ibidem*.

codzienna krzątanina, wyrabianie masła, układanie fryzur. Niespodziewanie jednak „budzi się dusza” – następuje swego rodzaju przebudzenie z letargu, kobieta zdaje sobie sprawę z marginalizacji, która stała się jej udziałem, z niedopuszczenia jej do głosu w życiu rodzinnym i publicznym, „patrzy w środek tysiącletniej ciszy” i buduje tym samym zręby jednostkowej tożsamości. W *Mukai (4)* kobieta przerywa milczenie a jej: „Krzyk nożem przebija/ gardło nocy”⁴⁷. Jest to krzyk protestu Pauli Tavares przeciwko odwiecznej dominacji mężczyzn i sprowadzeniu roli kobiety do funkcji rozrodczych. Poetka upomina się o to, by głos kobiet był słyszalny w debatach publicznych i by się z nim liczone. W kronikach autorki, zatytułowanych *O Sangue da buganvília: crónicas* (Krew bugenwilli: kroniki), czytamy: „Brakuje słowa-krzyku, które wypełniłoby ogrom otaczającej nas ciszy. (...) Trzeba, by to słowo zabrzmiało po tylu latach oczekiwania i ciszy, by się uwolniło, wyraziło protest i uformowało naszą świadomość”⁴⁸. Paula Tavares nie zgadza się na obowiązujące w Afryce normy społeczne, ograniczające wolność kobiet, wierząc zapewne w słowa Charlesa Taylora, że „w buncie przeciw patriarchalnej rodzinie wyraża się dążenie do osobistej autonomii (...) Ów sprzeciw podsycany jest przez poczucie, że stawką jest samospełnienie”⁴⁹. Poetka buntuje się, pragnie zdefiniować i ustalić strategię działania literackiego, kulturowego i intelektualnego w dzisiejszej Afryce, tak aby stały się one korzystne dla kobiety.

Nowe przestrzenie w literaturze kobiet

Ana Paula Tavares przełamała tabu, przerwała ciszę i otworzyła przed afrykańskimi pisarkami tworzącymi w języku portugalskim nowe perspektywy. Utwory jej następczyń zdecydowanie zerwały ze stereotypowym obrazem kobiety cierpiącej, Matki-Afryki i dzielnej żołnierki. Po czasach literatury naznaczonej polityką i rewolucyjnym imperatywem walki narodowowyzwoleńczej, pisarki szukały w literaturze miejsca na ekspresję indywidualnych przeżyć i uczuć. Na literackiej scenie krajów afrykańskich języka portugalskiego pojawiło się pokolenie pisarek afrykańskich, które, według Patricka Chabala, postawiły sobie za cel odkrycie nowych i oryginalnych przestrzeni literackich⁵⁰. W tych nowych przestrzeniach kobiety pragnęły ukształtować i wyrazić swoją postkolonialną i kobiecą tożsamość, odkryć ją i zrozumieć, na czym polega specyfika losu współczesnej Afrykanki.

Tematem literackim, niejako „wydartym” przez Paulę Tavares mężczyznom, była sfera seksualności i erotyki kobiecej. Dlatego w nowej poezji afrykańskich pisarek pojawia się wiele zmysłowych erotyków, a w prozie temat kobiecej ciele-

⁴⁷ A.P. Tavares, *Mukai (4)*, *Ibidem*, s.23.

⁴⁸ A.P. Tavares, *O sangue da buganvília: crónicas*, Praia-Mindelo 1998, s. 33.

⁴⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości ponowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 542.

⁵⁰ P. Chabal, *The Post-colonial literature of Lusophone Africa*, London 1996, s. 50.

sności jest często poruszany. Podmioty liryczne i bohaterki powieści doświadczają swojej seksualności, zdobywają świadomość swych fizycznych pragnień i fantazji i starają się je opisać. W Angoli najpiękniejsze erotyki piszą Cecília Ndanhakukua (ur. 1975) i Leila dos Anjos (ur. 1980), w Gwinei Bissau Odete Semedo (ur. 1959), a w Mozambiku Ana Mafalda Leite (ur. 1956) i Sónia Abdul Jabar Sultuane (ur. 1971). We wstępie do *Sonhos* (Sny), zbioru poezji tej ostatniej poetki, uznany mozambicki poeta Eduardo White napisał znamienne słowa, które można odnieść do twórczości wszystkich wymienionych wyżej poetek:

Twoja poezja ma ludzki oddech. Jest jak dłonie, które ślizgają się po pejzażu naszego wnętrza przez nią ukazanego. (...) Poezja zawsze jest kobieca. (...) Twoja książka jest pełna życia. Nie oszczędziłaś sobie żadnego bólu. Jest śpiew miłości i rozczarowanie, wszystkie uczucia i cała ludzka namiętność. Pocałunki, dreszcze, ciało, usta, palce, intymność, nasienie. Tak. Pięknie jest widzieć Cię prawdziwą. Twoją poezję w kraju, gdzie poezja stała się męską rzeczą⁵¹.

Eduardo White przyznaje zatem, że największą zaletą poezji Sonii jest autentyczność, szczerze i proste wyrażanie kobiecego *ego*, które prowadzi dialog ze sobą i z otaczającym światem. Głównym tematem wierszy poetki jest powracające pytanie o tożsamość kobiecego podmiotu lirycznego: kim jestem? kim się stanę? dokąd podążam? Poezja Sonii jest ciągłym pytaniem o to, co decyduje o naszym człowieczeństwie, poszukiwaniem tego, co najważniejsze, choć trudne do zdefiniowania. W wierszu *Quem sou? Quem serei?* (Kim jestem? Kim będę?) podmiot liryczny pyta: „kim jestem? kim będę?/ nie wiem!/ (...) czyżbym była tak silna jak udaję?/ (...) z kim się utożsamiam?/ (...) co sprawia, że jestem tak złożona i pusta,/ powiedz mi, ty świecie, obserwujesz mnie i zostawiasz niepełną/ powiedz mi, kim jestem, czym jestem i wytłumacz dłaczego”⁵². „Ja” liryczne powtarza, że nie wie, kim jest, przyjmuje narzucane mu przez innych role społeczne, udając kogoś, kim nie jest i nie odnajduje siebie. Dlatego kobieta jest pełna wewnętrznych sprzeczności i rozpaczliwie szuka własnej tożsamości na styku wielu różnych osobowości i ról społecznych.

W wierszu *Menina ainda tornei-me mulher* (Stałam się kobietą już w dzieciństwie) podmiot liryczny wyznaje: „podążałam wytyczoną drogą/ nie buntując się przeciw cierniom losu,/ szłam czasem zbyt szybko,/ czasem bardzo powoli,/ nigdy nie odnalazłam właściwego kroku (...)/ zapomniałam o szukaniu/ własnej drogi i rytmu/ w tym życiu”⁵³. Rozumiemy, że bohaterka wiersza starała się uczynić wszystko w zgodzie z tradycyjnymi wymogami społecznymi, stawianymi kobiecie w afrykańskich społecznościach patriarchalnych (urodzenie i wychowanie

⁵¹ E. White, „Introdução”, [w:] S. Sultuane, *Sonhos*, Maputo 2003, s. 1–2.

⁵² S. Sultuane, *Sonhos, op.cit.*, s. 14.

⁵³ *Ibidem*, s.15.

dzieci, służenie mężowi), ale podążając wytyczonym przez tradycję szlakiem nie odnalazła swojego przeznaczenia w tej wędróce, nie szła swoją drogą. Jej aspiracje, marzenia i potrzeby są inne. W wierszu *Será que me esqueci?* (Czyżbym się zapomniała?) podmiot liryczny pyta retorycznie: „Czyżbym zapomniała sama o sobie?/ czyżbym zapomniała o kobiecie, którą jestem?/ ale nagle przypomniałam sobie o mnie”⁵⁴. To ostatnie wyznanie otwiera możliwość przemiany i zbudowania własnej tożsamości. Jest ono także wyrazem buntu kobiety, która decyduje nie akceptować dłużej narzucanych jej norm: „pewnego dnia zapomnę o naukach rodziców/ pokażę światu, jak bardzo jestem człowiekiem”⁵⁵.

Podobną drogę do samopoznania pokonują buntowniczkowe powieści Pauliny Chiziane (ur. 1955). Ta mozambicka powieściopisarka jest jedną z najciekawszych i najpłodniejszych pisarek w krajach afrykańskich języka portugalskiego. Opublikowała pięć powieści: *Balada de amor ao vento* (Ballada o miłości na wietrze), 1990, *Ventos de Apocalipse* (Wichry Apokalipsy), 1993, *O Sétimo Juramento* (Siódma przysięga), 2000, *Niketche. Uma história de poligamia* (Niketche. Opowieść o poligamii), 2002 i *O Alegre Canto da Perdiz* (Radosny Śpiew Kuropatwy) 2008, w których porusza takie tematy jak: starcie tradycji z wyzwaniem postkolonialnego świata, oscylowanie między wymogami patriarchalnej rodziny afrykańskiej a nowym porządkiem społecznym, życie w systemie poligamii, a także sfera erotyki i seksualności kobiety. Chiziane obnaża niesprawiedliwości, których doświadczają kobiety w jej kraju: ich upokorzenia w czasie negocjacji posagu między rodzinami przyszłych współmałżonków (tzw. *lobolo*), praktykowanie obrzezania, zmuszanie kobiet do akceptacji poligamii i usługiwania kochankom męża.

Paulina Chiziane pochodzi z ludu Chope, który zamieszkuje prowincję Gaza i sąsiadującą z nią prowincję Inhambane. Ojciec pisarki był krawcem, a matka uprawiała rolę. Kiedy Paulina miała siedem lat, rodzina przeprowadziła się na przedmieścia stolicy. Tam nauczyła się drugiego języka bantu, ronga, w którym mówi ludność Maputo. Chociaż rodzice byli protestantami, poszła do katolickiej szkoły podstawowej, prowadzonej przez misjonarzy, co stanowiło jedyną możliwość edukacji dla nie zasymilowanych Afrykanów. Dopiero tam Paulina nauczyła się mówić i pisać po portugalsku. W domu mówiła w chope, a na ulicy w ronga. Dzisiaj pisarka wyznaje, że rytm jej prozy, pisanej w języku portugalskim, pochodzi z ustnej tradycji opowieści snutyh wieczorami przy ognisku przez jej babcię Mancangandane w języku chope. Może dlatego Paulina chętnie podkreśla, że nie uważa siebie za powieściopisarkę, lecz za „opowiadaczkę”. Pisarka ma dużo historii do opowiedzenia, a wiele z nich jest echem jej własnych, nieraz traumatycznych doświadczeń z czasów wojny kolonialnej i domowej. W 1974 r. w wieku osiemnastu lat Paulina przyłączyła się do

⁵⁴ *Ibidem*, s. 46.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 51.

ruchu rewolucyjnego. Przyznaje, że widziała rzeczy, których wolałaby nie oglądać, ale których nie potrafi wymazać z pamięci. W niepodległym kraju rozpoczęła studia na Wydziale Filologicznym na Uniwersytecie Eduardo Mondlane, ale przerwała je, gdyż jako rozwiedziona matka dwójki dzieci musiała zająć się pracą zarobkową. Zatrudniona została w Czerwonym Krzyżu i objechała cały kraj, niosąc pomoc ofiarom wojny, zwłaszcza zagubionym w pożodze wojennej dzieciom. Rozmawiała z kobietami, słuchała ich dramatycznych opowieści i to właśnie te historie oraz własne przeżycia Pauliny stały się źródłem inspiracji późniejszych utworów literackich. Pisarka borykała się z rozlicznymi problemami. Najpierw jako rozwódka, gdyż w Mozambiku takie kobiety znajdują się na samym dole w hierarchii społecznej, a potem jako pisarka, ponieważ, jak sama wyjaśnia, każde słowo napisane w niezgodzie z obowiązującymi normami społecznymi przysparzało kłopotów nie tylko jej, ale i dzieciom, które nieustannie słyszały w szkole: „Twoja matka to napisała, twoja matka jest wariatką...”.

Pierwsza powieść Chiziane *Balada de amor ao vento*, opowiada historię Sarnau zakochanej w Mwando, chłopaku z rodzinnej wioski. Ten jednak nie żeni się z nią, postanawia bowiem zostać księdzem, by mieć szansę na lepsze życie. Ostatecznie jednak decyduje się na małżeństwo z kobietą o wysokim statusie społecznym i ekonomicznym, a Sarnau zostaje zmuszona do małżeństwa z poligamistą, bezwzględny władca Zuculą. Ciągłe upokorzenia doprowadzają bohaterkę do załamania nerwowego, popełnienia zdrady, a w końcu do prostytucji. Mwando nie znika jednak z życia Sarnau, kochającej go naiwną i wszystko wybaczącą miłością i nawiązuje z nią romans, by znów ją porzucić. Mężczyzna nigdy nie pomaga Sarnau, nie bierze odpowiedzialności ani za nią, ani za dzieci. Kobieta sama musi je wychowywać i zapewnić przetrwanie rodzinie. Życie Sarnau jest pełne trudów i cierpienia. W końcowej części powieści, Mwando powraca raz jeszcze i prosi Sarnau, by spędziła z nim ostatnie lata życia. Ale ona nie jest już tą samą naiwną dziewczyną, która potrafiła raz po raz wybaczać nielojalność i brak odpowiedzialności ukochanego. Sarnau wiele przeszła, poznała własną siłę i wie, że potrafi sama sobie radzić w życiu. Dlatego mówi Mwando, że zgodzi się na jego powrót pod warunkiem, że ten zapłaci równowartość trzydziestu sześciu jałówek, tyle bowiem rodzina męża wniosła za nią w *lobolo*, dzięki któremu potem jej rodzina zapłaciła za kolejne dwadzieścia cztery małżeństwa. Uciekając od Zuculi i bez pomocy Mwando, Sarnau sama musiała spłacić ten olbrzymi dług. Dlatego mówi do Mwando z wyrzutem: „Dokonałam niemożliwego i udało mi się (...) na wszystko się godziłam, bo cię kochałam, ale teraz skończyło się”⁵⁶. Wyrażenie „ale teraz skończyło się” symbolizuje przemianę, jakiej uległa Sarnau. Wymawiając te słowa, kobieta daje wyraz swojej dojrzałości i udowadnia, że przebyła długą drogę od „posłusznej i poddańczej służącej” do pewnej siebie i świadomej kobiety. Trudne

⁵⁶ P. Chiziane, *Balada de amor ao vento*, Lisboa 1994, s. 141–145.

życiowe doświadczenia doprowadziły ją do odkrycia prawdy nie tylko o otaczającej rzeczywistości, ale także prawdy o niej samej. Sarnau żegna się z Mwando mówiąc mu, że w sercu zachowa tylko popiół po żarze dawnej miłości. Gdyby taki był koniec powieści, należałoby uznać jej główną bohaterkę za zwyciężczynię, która potrafi osiągnąć to, co tradycyjnie było jej zabronione – szacunek dla samej siebie, uznanie otoczenia i prawo do zajmowania należnego jej miejsca w hierarchii społecznej. Ale tak się nie dzieje. Ostatecznie Sarnau postanawia przyjąć Mwando z powrotem: „Potrzebuję mężczyzny (...) zwyciężył (...) stoczył wojnę i zwyciężył”⁵⁷. Jeśli Mwando wygrywa wojnę, to Sarnau niestety ją przegrywa. Ustępuje, składa oręż, wybacza kochankowi jego nieodpowiedzialność, pozwala, by do niej wrócił.

W rozmowie z Michele Labanem Paulina Chiziane przyznaje, że miała wielki dylemat, w jaki sposób zakończyć powieść. Chciała, aby dumna Sarnau pożegnała Mwando, którego przecież już nie potrzebowała, aby dała mu nauczkę i stała się prawdziwie wyzwoloną Afrykanką. Ostatecznie jednak zrezygnowała z tego pomysłu i postanowiła zakończyć książkę zgodnie z mozambickimi realiami. Swoją decyzję skomentowała w następujący sposób:

Wiele młodych kobiet mówi o wolności, upomina się o nią, ale wymogi społeczeństwa biorą górę. Nie wiem, czy są takie, którym udało się w tym społeczeństwie obronić swoje ideały. Kobieta, która o nie walczy, jest spychana na margines życia społecznego. W końcu dochodzi do wniosku, że nic nie zyskuje przebywając na marginesie i postanawia żyć zgodnie z regułami społeczeństwa⁵⁸.

To, co nie udało się Sarnau, udało się Rami, bohaterce *Niketche*, która w wyrafinowany sposób zemściła się na swoim mężu za zdrady i prowadzenie podwójnego życia. Tony ma pięć domów i pięć nie wiedzących o sobie nawzajem rodzin. Nie jest monogamistą, ale krajowe statystyki nie odnotowują go jako poligamisty. Tony nie spełnia bowiem tradycyjnych wymogów, zgodnie z którymi mężczyzna ma obowiązek zapewnienia utrzymania i osobnego domu każdej żonie i jej dzieciom. Żony znają się ze sobą, a najważniejsza z nich, nosząca tytuł *nkosikazi*, ma wpływ na wybór innych żon, które nazywane są jej „młodszymi siostrami”. Rami jest oszukiwana, poniżana przez męża, jego rodzinę i lokalną społeczność, która obarcza ją winą za „przygody” męża: „nie dbałaś o niego jak należy. Nie spełniałaś jego oczekiwań. Nie zadowoliliś go. Nie byłaś jego drugą połową. Nie umiałaś mu się przypodobać. Nie umiałaś zatrzymać go przy sobie”⁵⁹.

Rami jednak nie poddaje się i postanawia walczyć o własną godność. Poznaje kolejno kochanki męża, pochodzące z różnych regionów kraju. W czasie rozmów

⁵⁷ *Ibidem*, s. 149.

⁵⁸ *Apud.* M. Laban, *Moçambique: encontro com os escritores*, t.3., Porto 1998, s. 985.

⁵⁹ P. Chiziane, *Niketche, Uma história de poligamia*, Lisboa 2004, s. 169.

z nimi bohaterka poznaje tradycje Południa i Północy Mozambiku, zróżnicowane wierzenia i rytuały. Razem z innymi oszukany i pokrzywdzonymi kobietami zakłada „klub żon”, wierząc, że współdziałając kobiety mogą osiągnąć postawione sobie cele. Rami mówi: „Jest nas pięć. Zjednoczmy się i podajmy sobie ręce (...) Nie będziemy wtedy już tak słabe, zyskamy wpływ na nasze życie i nasze losy”⁶⁰. Rami odkrywa uśpioną dotąd właściwą sobie wojowniczą naturę i zwołuje kochanki męża do „prawdziwego tańca, aktu odwagi, krótkiego tryumfu miłości”⁶¹. Organizuje przyjęcie urodzinowe dla Tony’ego, na które zaprasza wszystkie oszukane przez niego kobiety. Zmuszają one zaskoczonego mężczyznę, by publicznie przyznał się do swoich niecznych postępów po czym tańczą wokół niego *niketche*, mozambicki taniec miłości. W wykonaniu zranionych kobiet przeradza się on w taniec zemsty.

Rami znalazła w sobie siłę, by ukarać męża i zachować pozycję pierwszej żony. Bohaterka odkrywa drzemiącą w niej siłę w czasie rozmów z lustrem, które prowadzi przez całą powieść. Jak zauważa Ana Mafalda Leite, lustro spełnia w książce rolę *alter-ego* Rami i „przywołuje jej sobowtóra (symbolizując ją i wszystkie kobiety świata) oraz kwestionuje, pyta i słucha”⁶². Zwierciadło staje się dla Rami płaszczyzną własnego poznania, jej psychoterapeutą i powiernikiem. W czasie, siódmej, ostatniej rozmowy z lustrem Rami po raz pierwszy rozpoznaje się w odbiciu, nie rozmawia już z inną, podziwianą przez siebie kobietą, ale sama się w nią przemienia. Dochodzi do wniosku, że nawet jeśli kobieta nie jest w stanie diametralnie zmienić świata, w którym żyje, to jednak może spróbować zmienić samą siebie.

Niketche jest logiczną kontynuacją *Ballady o miłości na wietrze*. Rami ma jednak dużo silniejszą osobowość niż Sarnau i dlatego udaje jej się odnieść zwycięstwo w przeciwieństwie do bohaterki pierwszej powieści. Obie książki stawiają w centrum narracji postaci kobiece i udzielają im głosu. Ich bohaterki oprowadzają czytelnika po świecie afrykańskiej kobiety i pokazują go z jej perspektywy. To prawdziwa nowość w literaturze krajów afrykańskich języka portugalskiego. Z tego powodu, a także z powodu kreowania postaci nietuzinkowych – silnych bohaterek i zaangażowania autorki w opisywanie palących problemów społecznych, Chiziane bywa nazywana feministką. Stanowczo jednak temu zaprzecza i odżegnuje się od etykiety feministki. Paulina Chiziane zdaje się zresztą rozumieć feminizm nieco stereotypowo jako walkę kobiet z mężczyznami, wierzy w komplementarność świata męskiego i kobiecego. Jak zauważa Asunción Aragón Vara, wiele pisarek afrykańskich, które można by uznać za feministki, protestuje przeciwko etykietce w europejskim rozumieniu terminu⁶³.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 107.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² A. M. Leite, *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*, Lisboa 2003, s. 80.

⁶³ A. Aragón Varo, „Narrativa subsahariana en lengua inglesa. Orígen y evolución” [w:] I. Díaz

Afrykanki wychodzą z założenia, że mężczyźni tak samo jak kobiety, poddani zostali kolonizacji, tak samo jak one cierpieli z powodu rasizmu i dlatego opowiadają się za feminizmem, który walcząc o poprawę sytuacji kobiet nie będzie jednocześnie dyskryminował mężczyzn. Czarnym feministkom zależy na tym, by wszyscy Afrykanie zrozumieli, na czym polega dramatyczna sytuacja kobiet na kontynencie i aby wspólnie poszukali dobrych rozwiązań. Można zatem mówić o „afrykańskim feminizmie przepełnionym wartościami heteroseksualnymi”⁶⁴.

Patrick Chabal zauważa, że w powieściach Chiziane kobieta nie walczy z mężczyzną, lecz zabiega o „odrobinę wolności, pozostając zawsze w związku z męskim światem i wchodząc z nim w relację wzajemnej zależności”⁶⁵. W istocie, bohaterki Chiziane tkwią w sytuacji konfliktowej ze światem represji, którego jednak nie opuszczają, tylko starają się go zmienić od wewnątrz.

Paulina Chiziane ma nadzieję, że możliwe stanie się podjęcie wspólnych działań mężczyzn i kobiet przeciw patriarchalnym strukturom społecznym, dyskryminującym kobiety w życiu rodzinnym i publicznym. Jest przekonana, że literatura ma ważną misję społeczną do spełnienia w państwie, w którym kobieta nie cieszy się jeszcze pełnią swobód obywatelskich, a jej chęć ekspresji własnych poglądów, potrzeb i uczuć często spotyka się z potępieniem. Chiziane wierzy w moc literatury zaangażowanej, w jej sprawczą i transformatorską moc.

Afrykańskie pisarki tworzące w języku portugalskim analizują świat, w którym żyją i coraz donośniejszym głosem upominają się o prawa kobiet. Patrzą na „teatr codzienności” krytycznym wzrokiem i powoli decydują się zmieniać otaczającą je krzywdzącą rzeczywistość. Demistyfikują stereotypowy obraz kobiety w twórczości sprzed 1975 roku, utożsamiając ją bądź z egzotyczną, zmysłową, wyrzeźbioną w hebanie, piękną i kuszącą Afrykanką, będącą obiektem seksualnego pożądania mężczyzn, bądź z mityczną, Wielką Matką–Afryką. Począwszy od lat 80–tych XX wieku kobiety stają się o wiele bogatszym i bardziej złożonym podmiotem zarówno w życiu, jak w literaturze. Mają własne opinie, własny światopogląd, mają prawo do bycia świadomymi obywatelkami, które chcą współtworzyć nowe państwo. Nie akceptują już traktowania siebie jak ubezwłasnowolnionych istot, jak pionków w męskim świecie. Odkrywają też własne ciało, jego potrzeby, tajemnice i jego język. Odkrycie to wyzwala je spod niekwestionowanej dotąd męskiej władzy, gdyż mężczyzna nie ma już pełnej kontroli nad seksualnością kobiety.

Pisarki–buntowniczkini nie wypowiadają jednak feministycznej wojny mężczyznom. Starają się znaleźć dla kobiety nową przestrzeń, tak w rodzinie, jak w spo-

Narbona, *Otras mujeres, otras literaturas*, Madrid 2005, s.68.

⁶⁴ P. Herzberger-Fofana, *Littérature féminine francophone d’Afrique noire*, Paris 2000, s. 348.

⁶⁵ P. Chabal, *Vozes moçambicanas*, Lisboa 1994, s. 298.

łeczeństwie i kulturze. W dialogu ze światem mężczyzn, w negocjacji „starego” i „nowego”, na przecięciu tradycji z nowoczesnością, własnego i Innego próbują budować własne, nowe tożsamości i w oryginalny sposób i nowatorskiej formie wyrażać je w i *poprzez* literaturę. To literatura je wyzwala, daje szansę odgrodzienia się od opinii innych, umożliwia wewnętrzną niezależność i pozostawia wybór własnej drogi życiowej. W literaturze można stworzyć świat, w którym wszystko jest możliwe, bo ma ona tę przedziwną „właściwość stawania się rzeczywistością utkaną ze snów, totalnością, doskonałością”⁶⁶.

Dr RENATA DIAZ-SZMIDT – adiunkt w Instytucie Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW oraz w Instytucie Filologii Romańskiej UMCS. Wykłada w Katedrze Portugalistyki i Przekładoznawstwa UJ.

⁶⁶ A. M. Leite, „Posfácio”, [w:] S. Sultuane, *Sonhos, op.cit.*, s. 53.

TOŻSAMOŚĆ NEGRO-AFRYKAŃSKA A UNIWERSALIZM WEDŁUG TWÓRCÓW NÉGRITUDE

KAMILA MALINOWSKA-CICHY

Tożsamość jest definicją i interpretacją samego siebie, odpowiedzią na pytanie: „Kim jestem?”, a także: „Kim jestem w danych okolicznościach?”, „Czym różnię się od innych?”, „Co jest dla mnie ważne?”, „Do czego dążę?”. Jak podkreśla E. Wnuk-Lipiński poczucie tożsamości to przede wszystkim poczucie odrębności związane z określonym systemem wartości¹.

Tożsamość negro-afrykańska jest odpowiedzią Negro-Afrykanina² na pytanie: „Kim jestem?”, zarówno na poziomie indywidualnym jak i zbiorowym. Określenie „negro-afrykański”, jak wskazuje Lilyan Kesteloot, specjalistka w dziedzinie literatury negro-afrykańskiej w języku francuskim, „jest bardziej precyzyjne niż na przykład przymiotnik „czarny”, który podkreślałby jedynie aspekt koloru skóry, albo „afrykański”, który odnosi się również do mieszkańców Afryki Północnej, należących do kultury świata arabskiego. Termin „negro-afrykański” wskazuje na pewien niuans geograficzny oraz ważne odniesienie kulturowe. Dotyczy on bowiem Czarnych mieszkańców Malezji czy Nowej Gwinei, a także mieszkańców Afryki, którzy w ciągu wieków rozwinęli odrębną od innych cywilizację. Odnosi się on nie tylko do Afryki Subsaharyjskiej, ale do wszystkich innych obszarów świata, gdzie utworzyły się wspólnoty Czarnych – Antyli, Ameryki Południowej, Kuby, Haiti, Gujany, Brazylii – związanych kulturowo z Czarną Afryką³.

Na kształtowanie się tożsamości Negro-Afrykanów wpłynęła przede wszystkim konfrontacja z Innym – Białym – związana z podbojem kolonialnym i kolonialną polityką asymilacji. Kolonizatorzy dążyli do kompletnego przekształcenia umysłowości tubylców, zmiany ich sposobu myślenia i zwyczajów społecznych. Krótko mówiąc, jak twierdzi Kesteloot, pragnęli ich zasymilować, upodobnić

¹ E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki*, Znak, Kraków 2005, s. 212.

² Termin, który wskazuje zarówno na przynależność rasową jak i cywilizacyjną.

³ L. Kesteloot, *Anthologie négro-africaine*, Marabout, Paris 1987, s. 5.

do siebie, zanegować ich rodzimy dorobek kulturowy i skłonić do naśladownictwa⁴. Jak pisał Jacques Rabemananjara: „Oni chcieli byśmy byli istotami bez przeszłości, bez historii, bez świadomości narodowej, (...) chcieli żebyśmy narzucili szczelne prześcieradło ciszy na wolność, którą cieszyli się nasi przodkowie”⁵. Zdaniem negro-afrykańskich intelektualistów była to depersonalizacja, czyli „kolonializm duchowy” – przekształcenie umysłowości afrykańskiej, uważanej za *tabula rasa*⁶. Negro-Afrykanin bombardowany białą moralnością, białą kulturą, białą edukacją, białymi uprzedzeniami, miał wypaczony obraz samego siebie. Równowaga wewnętrzna jednostki i stabilność całych społeczeństw negro-afrykańskich zostały zachwiane. Jak opowiadał Aimé Césaire, francuskojęzyczny pisarz i polityk z Martyniki, „Negro-Afrykanin został odcięty od siebie samego, od swoich korzeni, od wszechświata, od tego, co ludzkie”⁷. W konsekwencji pojawił się kompleks niższości, poczucie wstydu swojego koloru skóry, bierność, bezczynność i naśladowanie Białego, w nadziei upodobnienia się do niego, do „wybielenia się”. Negro-Afrykanin stopniowo negował swoją rasę, a zwłaszcza swój specyficzny sposób reagowania na rzeczywistość. W końcu zaczął żyć w nierealnym świecie zdominowanym przez abstrakcyjne ideały Zachodu⁸. Nastąpiło zjawisko porzucania zwyczajów i wierzeń afrykańskich oraz przyjmowania nauki, religii i zwyczajów europejskich. Czarni próbowali zapomnieć, kim są, uciec od samych siebie⁹.

Narzucenie obcego systemu wartości tworzy sytuację opresji. Jednostka jest zmuszona do zaadaptowania wzorca sprzecznego z jej własnym. Rodzi się wtedy poczucie wyobcowania i wykluczenia. Césaire stawia znak równania między asymilacją i alienacją¹⁰. Według martynikańskiego pisarza słowo „alienacja” nabiera największego znaczenia właśnie w obliczu asymilacji, „zapożyczonej kultury, zapożyczonej osobowości”¹¹. Alienacja jednak skłania do refleksji nad sobą samym i pozwala odzyskać własną odrębność. Zaś zrozumienie swojej odrębności na tle innych ludzi stanowi podstawę do budowy tożsamości. Jak pisze Paulette Nardal, francuskojęzyczna pisarka z Martyniki: „bez kultury zachodniej nie uświadomilibyśmy sobie, kim

⁴ Ibidem, s. 128.

⁵ M. Graf „Roots of Identity: The National and Cultural Self in Présence Africaine”, *Comparative Literature and Culture*, vol. 3, 2, 2001, s. 8.

⁶ A. Zajączkowski, A. Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 95.

⁷ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, Présence Africaine, Paris 2004, s. 85.

⁸ M. de Lourdes Teodoro, *Modernisme Brésilien et Négritude Antillaise*, L'Harmattan, Paris 1999, s. 252.

⁹ L. Kesteloot, op. cit., s. 82.

¹⁰ J.-M. Dijan, *Léopold Sédar Senghor. Genèse d'un imaginaire francophone*, Gallimard, Paris 2005, s. 228.

¹¹ A. Césaire, „Césaire reçoit Senghor”, [w:] *Hommage à Léopold Sédar Senghor, homme de culture*, Présence Africaine, Paris, 1976, s. 42.

jesteśmy”¹². Jak powiada A. Zajączkowski, Biały wyodrębnił Czarnego zewnątrznie, na zasadzie różnicy koloru skóry, oraz wewnątrznie, poprzez wzbudzenie w nim kompleksów. Biały przyczynił się do wewnętrznego rozwoju Czarnego i odrodzenia w nim nowej świadomości pozwalającej na przełamanie kompleksów¹³. Tak więc: „Samowiedza Afrykanina jako Afrykanina kształtuje się w zetknięciu z Europą”¹⁴.

Świadomość własnej odrębności i pragnienie wyrażenia sprzeciwu wobec polityki kolonialnej asymilacji, silnie odczuwane w kręgach francuskojęzycznych elit negro-afrykańskich, zapoczątkowały w latach 30. XX wieku prawdziwą rewolucję kulturową i narodziny *négritude*. Wówczas wśród Negro-Afrykanów zaczęła budzić się nowa świadomość wypływająca z poczucia alienacji w skolonizowanym świecie. Czarni zmierzając do wyzwolenia przede wszystkim kulturowego i stworzenia oryginalnej literatury, wolnej od wpływów zachodnich, dążyli do odnalezienia samych siebie. W ten sposób rozpoczął się proces budowania tożsamości wśród francuskojęzycznych intelektualistów negro-afrykańskich, którzy w środowisku paryskim rozpoczęli swoją twórczą działalność.

Jak pisze Michael Hausser, *négritude* powstała z rozdarcia wewnętrznego, z bólu, dramatu doświadczanego przez intelektualistów w określonej sytuacji historycznej¹⁵. Narodziła się na początku jako bezpośredni sprzeciw wobec polityki kolonialnej asymilacji oraz jako rezultat spotkania Antyli z Afryką – Léona Gontrana Damasa z Gujany Francuskiej, Aimé Césaire’a z Martyniki i Léopolda Sédara Senghora z Senegalu, „nowych Czarnych”¹⁶, którzy odrodzili się do prawdziwego „czarnego życia”. To tych trzech intelektualistów uważa się za twórców i obrońców *négritude*¹⁷.

Pomimo opinii Césaire’a, który twierdził, iż *négritude* narodziła się spontanicznie¹⁸, wydaje się, że wypływa ona z wielu nurtów intelektualnych, które pojawiły się wcześniej zarówno w Europie Zachodniej, jak i w Stanach Zjednoczonych oraz na Antylach francuskich i angielskich. Zdaniem Haussera *négritude* jest wprowadzeniem w życie pewnych wcześniejszych idei¹⁹.

Zalążków *négritude*, na co wskazuje pomimo wszystko sam Césaire, można się doszukiwać na Haiti²⁰. Intelektualiści z Haiti z dumą podkreślają determinującą rolę ich zwycięskiej rewolucji w 1804 roku²¹. Haiti poza odwagą i zaparciem

¹² M. de Lourdes Teodoro, op. cit., s. 78.

¹³ A. Zajączkowski, op. cit., s. 89.

¹⁴ J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Bliżej Afryki*, Instytut Wydawniczy „PAX”, Warszawa 1965, s. 17.

¹⁵ M. Hausser, *Pour une poétique de la négritude*, t. 1, Éditions Silex, Paris 1988, s. 92.

¹⁶ „Nègres nouveaux” to wyrażenie często spotykane w twórczości Senghora, Ibidem, s. 94.

¹⁷ L. Kesteloot, op. cit., s. 86.

¹⁸ M. Hausser, op. cit., s. 31.

¹⁹ Ibidem, s. 31.

²⁰ Ibidem, s. 83.

²¹ Od 1791 roku na wyspie trwały wystąpienia niepodległościowe wśród Czarnych niewolników, zakończone zwycięską rewolucją w 1804 roku. Wówczas – po pokonaniu armii francuskiej pod dowództwem generała Charlesa Victora Emmanuela Leclerca, wysłanej przez Napoleona Bonaparte

Czarnych ukazała zdolność do zorganizowania się, zarówno militarnego jak i społeczno-politycznego, wskrzeszając oryginalne tradycje afrykańskie. Intelktualiści z Haiti uznali tradycyjną kulturę Haiti za jedyną, która mogłaby stać się kulturą narodową. Powstały wtedy pisma *La Nouvelle Ronde*, *La Revue Indigène* i *La Revue des Griots*, których misją było ożywianie i opisywanie tradycyjnej kultury Haiti. Ten powrót do źródeł szczególnie propagował Jean Price-Mars, naukowiec, profesor, dyplomata, który krytykował naśladowanie przez elity Haiti kultury francuskiej i nawoływał do powrotu do własnych korzeni kulturowych. Price-Mars podkreślał, że jeśli mieszkańcy Haiti odrzucą własne dziedzictwo kulturowe, nigdy nie będą mogli być naprawdę sobą²². Ruch inteligencji Haiti określane jest przez niektórych naukowców jako *prénégritude*²³.

Wydarzenia z Haiti przyczyniły się do powstania panafrykanizmu w Stanach Zjednoczonych, znanego jako *Back to Africa*, który manifestował swoją obecność od 1810 roku. Teoretykiem tego ruchu był Edward William Blyden, który jako pierwszy mówił o „osobowości afrykańskiej”, głosił wielkość historii Czarnych oraz ich niezwykłą kreatywność²⁴. Według J. H. Clarke’a *négritude* zaczęło się wraz z wezwaniem Blydena wszystkich Negro-Afrykanów z różnych części świata do przywrócenia im dziedzictwa afrykańskiego i tym samym do przywrócenia im godności²⁵. Inicjatorem i organizatorem pierwszej panafrykańskiej konferencji, która odbyła się w Londynie w 1900 roku był Henry Sylvester Williams. W konferencji tej brał udział William Edward Burchardt Du Bois, który był także wielkim inspiratorem panafrykanizmu²⁶. Przez cały XIX wiek panafrykanizm koncentrował się na tradycjach afrykańskich i powrocie do korzeni, na przywróceniu poczucia godności wśród wszystkich Negro-Afrykanów.

Wpływ panafrykanizmu na rozwój *négritude* jest znaczący, o czym może świadczyć fakt, iż w jednym z tekstów zamieszczonych w *Présence Africaine*, zatytułowanym „Problématique de la Négritude”, Senghor oznajmił, iż prawdziwym „ojcem” *négritude* był Negro-Amerykanin W. E. B. Du Bois²⁷.

Po I wojnie światowej pojawiła się z kolei tendencja do tak zwanego „czarnego odrodzenia”²⁸, określana jako *Negro Renaissance* lub *Black Renaissance*, która propagowała integrację ze społeczeństwem amerykańskim, ale z poszanowaniem „osobowości afrykańskiej”. Jak pisał Césaire, to wśród takich twórców jak Lang-

– generał Jean-Jacques Dessalines ogłosił niepodległość Haiti i powstanie Cesarstwa Haiti, a dwa lata później Republiki Haiti.

²² L. Kesteloot, op. cit., s. 42.

²³ Ibidem, s. 85.

²⁴ C.Z. Campbell, „Sculpting a Pan-African in the Art of Négritude: A Model for African Artist”, *The Journal of Pan African Studies*, vol. 1, 6, 2006, s. 30.

²⁵ Ibidem, s. 33.

²⁶ J. Chałasiński, K. Chałasińska, op. cit., s. 18.

²⁷ M. de Lourdes Teodoro, op. cit., s. 9.

²⁸ M. Hausser, op. cit., s. 86.

ston Hughes, Sterling Brown, Claude MacKay i Countee Cullen, należących do nurtu *Black Renaissance*, narodziło się *négritude*²⁹. Z kolei Senghor głosił, że *négritude* jest silnie wspierane przez ruch Niagara, *Negro Renaissance* i garweizm oraz, że poezja *Negro Renaissance* stanowiła dla niego inspirację³⁰. Entienne Léro natomiast pisał, iż Hughues i McKay „przynieśli nam (...) afrykańską miłość życia, afrykańską radość miłości, afrykański sen o śmierci”³¹.

Kontakty między Afro-Amerykanami, Afrykanami i Antylczykami w latach 30. XX wieku podtrzymywane były przede wszystkim dzięki aktywności paryskiego salonu literackiego. We Francji na początku XX wieku, przede wszystkim dzięki działalności paryskiego salonu Nardal, młodzi intelektualiści mieli możliwość odkrywać takich czarnoskórych pisarzy jak Hughes czy Mac Kay. Césaire potwierdza, że w salonie Nardal spotkał wielu afro-amerykańskich pisarzy. Poraziła go ich duma i świadomość własnej kultury. Byli oni dla niego prawdziwym objawieniem. Jak powiedział pisarz z Martyniki, „oni jako pierwsi potwierdzili swoją tożsamość”³².

Literatura negro-amerykańska stanowiła z pewnością wzór dla twórczości negro-afrykańskich intelektualistów francuskojęzycznych. Senghor spędził dużo czasu na jej czytaniu. Uważał, że negro-afrykańska literatura francuskojęzyczna połowy XX wieku miała swoje źródła w ruchu, który określił jako *New Negro*³³. Według Senghora pisarze amerykańscy spod znaku *Negro Renaissance*, a także twórcy z Haiti tacy jak Jean Pirce-Mars zapoczątkowali czarne odrodzenie w XX wieku³⁴. Przypominał, że to Hughes głosił w 1926 roku: „my młodzi Czarni artyści, tworzymy, aby wyrażać siebie, czarnoskórych, bez strachu czy wstydu”³⁵. Senghor uważał, że Hughes „(...) najlepiej urzeczywistnił w swej twórczości idee, które wypływają z wartości negro-afrykańskich, z *négritude*”³⁶. Nie należy również zapominać o Richardzie Wright, czarnym pisarzu amerykańskim, który, jak twierdził Senghor, jako jeden z pierwszych zadał sobie pytanie: „Kim jestem?”, Amerykaninem czy Afrykańczykiem? Pytanie to zadawali sobie potem Senghor i Césaire³⁷.

Słowo *négritude* jest neologizmem francuskim składającym się z sufiksu *itude* oraz przymiotnika *nègre*. Sufiks *itude* służący do tworzenia słów abstrakcyjnych

²⁹ A. Césaire, *Discours ...*, s. 88.

³⁰ Ibidem, s. 114.

³¹ A. Zajączkowski, op. cit., s. 61

³² A. Césaire, F. Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai*, Albin Michel, Paris 2005, s. 25.

³³ J. Reed, C. Wake, *Léopold Sédar Senghor, prose and poetry*, Oxford University Press, London 1965, s. 74.

³⁴ L. S. Senghor, „La Négritude, comme culture des peuples noirs, ne saurait être dépassée”, [w:] *Hommage à Léopold Sédar Senghor, homme de culture*, Présence Africaine, Paris 1976, s. 58.

³⁵ Ibidem, s. 58.

³⁶ M. Cook, „Afro-Americans in Senghor’s poetry”, [w:] *Hommage à Léopold Sédar Senghor, homme de culture*, Présence Africaine, Paris 1976, s. 154.

³⁷ J. Reed, C. Wake, op. cit., s. 75.

odprzymiotnikowych wyraża sytuację lub stan, zaletę lub wadę oraz sposób wyrażania się³⁸. Natomiast przymiotnik *nègre* oznacza osobę lub rzecz przynależącą lub właściwą dla rasy czarnej, jak również kolor ciemnobrązowy³⁹. Na początku okresu kolonizacji przymiotnik ten został nacechowany pejoratywnie w opozycji do przymiotnika *noir*, który ma bardziej pozytywne konotacje⁴⁰. Jednak twórcy terminu *négritude* celowo użyli słowa *nègre*, pomimo jego negatywnego i czasami agresywnego zabarwienia, żeby za jego pomocą rozpocząć proces odnowy Czarnego człowieka⁴¹, wyrazić silne pragnienie odzyskania własnej godności oraz sprzeciw wobec zaistniałej rzeczywistości⁴². W języku polskim funkcjonują dwa tłumaczenia terminu *négritude*. Pierwsze z nich, to „murzyńskość”⁴³. Drugie natomiast, używane między innymi przez Zajączkowskiego, to „negryzm”⁴⁴. Najczęściej jednak słowo *négritude* funkcjonuje w języku polskim w swej oryginalnej, francuskiej wersji. Ponieważ tłumaczenia nie oddają w pełni treści znaczeniowej tego terminu, w niniejszej pracy będę używać wersji oryginalnej.

Termin *négritude* pojawił się po raz pierwszy w poetyckim manifestie Césaire’a zatytułowanym *Cahier d’un retour au pays natal*, opublikowanym w 1935 roku w paryskim periodyku *Volonté*. Jak pisze L. Kesteloot, Césaire definiował ten termin między innymi jako świadomość bycia czarnoskórym, akceptację tego faktu, przeznaczenia Czarnego, jego historii i kultury⁴⁵. Césaire podkreślał, że *négritude* to nie filozofia, nie metafizyka, nie pretensjonalna koncepcja świata, lecz „rezultat aktywnej postawy i ofensywy duchowej”⁴⁶. Później termin *négritude* został przejęty przez Senghora. Według niego *négritude* to „niepewny odpoczynek”, „eksplodująca stałość” a równocześnie „postawa egzystencjalna wybrana przez ludzi wolnych (...)”⁴⁷. Przede wszystkim jednak senegalski poeta i polityk posługiwał się terminem *négritude* dla określenia dziedzictwa kulturowego, wartości i ducha cywilizacji negro-afrykańskiej⁴⁸ oraz szczególnego sposobu życia Czarnych⁴⁹. Senghor pisał, że *négritude* jest „sumą wartości cywilizacji świata afrykańskiego”⁵⁰, a także „świadomością, obroną i rozwojem warto-

³⁸ M. Grévisse, *Le Bon Usage*, Éditions J. Duculot, Paris 1998, s. 93.

³⁹ A. Rey, J. Rey-Debove, *Le Nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, Paris 1993.

⁴⁰ M. de Lourdes Teodoro, op. cit., s. 142.

⁴¹ L.S. Senghor, „La Négritude...”, s. 51.

⁴² M. de Lourdes Teodoro, op. cit., s. 142.

⁴³ W języku polskim słowo Murzyn posiada konotacje negatywne, podobnie jak w języku francuskim słowo *nègre*. Dlatego funkcjonujące w języku polskim tłumaczenie słowa *nègre* to „Murzyn”, J.-P. Sartre, „Czarny Orfeusz”, tłum. T. Święcicka, *Przegląd Socjologiczny*, t. 24, 1971, s. 411.

⁴⁴ A. Zajączkowski, op. cit., s. 63.

⁴⁵ L. Kesteloot, op. cit., s. 80.

⁴⁶ A. Césaire, *Discours...*, s. 84.

⁴⁷ Ibidem, s. 65.

⁴⁸ L. Kesteloot, op. cit., s. 82.

⁴⁹ M. Hausser, op. cit., s. 30.

⁵⁰ J. Reed, C. Wake, op. cit., s. 99.

ści kulturowych Afryki⁵¹. Według poety istotą *négritude* jest przede wszystkim „zakorzenie w sobie, potwierdzenie siebie, swojej istoty”⁵². Z kolei senegalski intelektualista Alioune Diop, uważał, że *négritude* to geniusz Czarnego oraz pragnienie przywrócenia jego godności i prawdziwego oblicza jego historii⁵³. Według niego *négritude* to „pokorna i uparta ambicja rehabilitacji ofiar i pokazania światu tego, co było dotąd konsekwentnie negowane: godności czarnej rasy”⁵⁴.

Choć od końca lat 30. XX wieku nie milkną spory wokół pojęcia *négritude* wśród europejskich i negro-afrykańskich pisarzy, literaturoznawców i filozofów, to jednak można zgodzić się co do tego, że *négritude* jest tendencją do afirmowania tożsamości Negro-Afrykanów. *Négritude* to przede wszystkim potwierdzenie samego siebie, swojego utraconego „ja”. To apoteoza odnalezionej autentyczności. Césaire pisze, iż *négritude* to „poszukiwanie własnej tożsamości, potwierdzenie własnego prawa do odmienności (...)”⁵⁵. W jednym z wywiadów poeta powiedział, że zawsze dążył do odzyskania utraconego imienia, utraconego kraju, prawdy i poszukiwał samego siebie⁵⁶.

Poszukiwanie tożsamości rozpoczyna się zatem od uświadomienia sobie różnic. Dostrzeżenie i odczucie własnej odmienności wobec świata białego było pierwszym i niezbędnym krokiem w kierunku autoidentyfikacji Czarnego. Jednak jak podkreśla Césaire, musiała temu towarzyszyć akceptacja, którą poeta wyraża w *Chantes d’Ombres* pisząc: „przyjmuję... przyjmuję... całkowicie, bez zastrzeżeń mą rasę (...)”⁵⁷. Z poczucia odmienności rodzi się wiersz Léona Gontrana Damasa, uznawany za pierwszą manifestację *négritude*, w którym poeta pisze:

„(...) wszystko we mnie dąży jedynie do bycia Czarnym
oraz do bycia Afryką, którą mi skradziono”⁵⁸.

Według Jean-Paul Sartra, sytuacja Czarnego, jego wyobcowanie powodowane asymilacją, jego ból wyłaniający się z poczucia alienacji i rozdarcia między dwoma porządkami antagonistycznych światów, wymaga od niego powtórnego zdobycia swojej egzystencjalnej jedności Negro-Afrykanina, zbudowania na nowo swojej tożsamości, tak by „jednocześnie odkrywać i stawać się tym, czym się jest”⁵⁹.

Jeśli kolonizowany pragnie świadomie bronić siebie samego i swojej cywilizacji, musi odrzucić asymilację i władzę, która ją narzuca. Taka postawa rewolucyjna

⁵¹ Ibidem, s. 97.

⁵² R. L. Omgba, „Identité Culturelle, Civilisation de L’Universel et Mondialisation”, <http://biblio.critaoi.auf.org>

⁵³ L. Kesteloot, op. cit., s. 125.

⁵⁴ M. Hausser, op. cit., s. 38.

⁵⁵ A. Césaire, *Discours* ..., s. 89.

⁵⁶ A. T. Melsan, „The Liberating Power of Words: An Interview with Poet Aimé Césaire”, *The Journal of Pan African Studies*, vol. 2, nr 4, 2008, s. 10.

⁵⁷ A. Zajączkowski, op. cit., s. 64.

⁵⁸ M. Hausser, op. cit., s. 34.

⁵⁹ J.-P. Sartre, op. cit., s. 399.

umożliwi stworzenie niezbędnej do odnowy przestrzeni⁶⁰. Przyjęli ją francuskojęzyczni intelektualiści negro-afrykańscy w I połowie XX wieku, którzy podjęli systematyczną walkę z kolonizatorem i tworzyli „prawdziwie wielką poezję rewolucyjną”⁶¹. Francuskojęzyczna twórczość poetycka Negro-Afrykanów z lat 30. XX wieku, analizująca cierpienia rasy czarnej, wyraża bunt wobec kolonizatorów i jawi się jako prawdziwa walka o wyzwolenie, o obronę własnej tożsamości. Poszukiwanie tożsamości zakorzenione jest bowiem w głębi egzystencjalnego buntu. Jest to „fundamentalny sprzeciw”, wobec tego, co ogranicza człowieka i oddala go od niego samego⁶².

Césaire powiedział, iż pierwsze słowa po długim okresie ciszy muszą być rewolucyjne i jego poezja jest rewolucyjna, jest jak „surowe spojrzenie w głębinę kolonialnej alienacji”. Pierwszą oznaką buntowniczej postawy było użycie przez Césaire’a słowa *nègre*. Jak powiedział poeta, „było to słowo wyrażające opór”. Pod wpływem kolonialnej polityki asymilacji Negro-Afrykanie zaczęli wstydzić się tego, że są czarni. Używany w ich kontekście przymiotnik *nègre* stał się dla nich wstydlivy. Dlatego Césaire zaadaptował ten właśnie przymiotnik – w celu prowokacji i wyrażenia sprzeciwu. Césaire wyznaje, iż była w nim woła buntu a w słowach *nègre* i *négritude* odnalazł jej agresywną afirmację⁶³. Pisał: „Byłem wściekły (...), a Damas jeszcze bardziej, (...) obaj buntowaliśmy się wobec praktyk i postaw kolonialnych (...)”⁶⁴, to była „egzystencjalna rebelia”⁶⁵, walka przeciwko alienacji. Według Sartre’a, wiersze Césaire’a są jak „rakiety (...)” jak „rzucane w powietrze kamienie z wulkanu”, „stłoczone i scementowane przez jego wściekłą pasję”. To właśnie *négritude* wyłania się w opozycji do Europy i kolonizacji. Césaire niszczy białą kulturę z „zarliwą obsesją”⁶⁶.

Początkowo zatem Czarny poeta spod znaku *négritude* potwierdza siebie poprzez negację, będącą niejako jedyną prawdą o nim samym. Albowiem „aby zbudować swoją prawdę musi zburzyć prawdę innych”⁶⁷, musi „zburzyć mury kultury-więzienia”⁶⁸. Jak powiedział Senghor, „z *négritude* jest jak z niepodległością. Jest ona najpierw negacją (...), ściśle potwierdzeniem negacji. Jest to konieczny moment cyklu historycznego: odrzucenie Obcego, asymilacji i zagubienia się w Obcym (...). Odrzucenie Obcego jest potwierdzeniem siebie”⁶⁹. W ten sposób

⁶⁰ M. de Lourdes Teodoro, op. cit., s. 111.

⁶¹ J. P. Sartre, op. cit., s. 390.

⁶² A. Le Brun, *Statue cou coupé*, Jean-Michel Place, Paris 1996, s. 103.

⁶³ R. Depestre, *An Interview with Aimé Césaire*, s. 29, <http://www.bandung2.co.uk/Books/Files/Politics/Discourse%20on%20Colonialism.pdf>

⁶⁴ J.-M. Dijan, op. cit., s. 222.

⁶⁵ A. T. Melsan, op. cit., s. 6.

⁶⁶ J. P. Sartre, op. cit., s. 402.

⁶⁷ Ibidem, op. cit., s. 398.

⁶⁸ Ibidem, s. 394.

⁶⁹ A. Zajęzkowski, op. cit., s. 69.

Negro-Afrykanin, „absolutnie pozbawiony wszystkiego, a zarazem bogaty w to, czym nie jest”, rozpoczyna podróż w głąb samego siebie, ujawniając niezachwianą siłę istnienia, tu i teraz⁷⁰.

Po wyrażeniu sprzeciwu, wypowiedzeniu słowa „nie”, niezbędne jest zwrócenie się ku własnym korzeniom. Jak twierdzi M. de Lourdes Teodoro, odpowiedź na pytanie „kim jestem?” lub „kim my jesteście?” wymaga wzięcia na siebie ciężaru terazniejszości oraz przyswojenia dawnych doświadczeń zbiorowych, znajomości przeszłości⁷¹. Bowiem „znajomość siebie, to również pamięć o sobie”⁷².

Poszukiwanie tożsamości łączy się zatem z przeszłością, której należy nadać wymiar historyczny. W jednym z wywiadów Césaire powiedział, iż ogromnie ważne było, aby przywrócić wspomnienia, które zostały pogrzebane, „spalone”, i ukazać je światu w pełnym rozkwicie⁷³. Damas w *Pigments* również zwraca się ku przeszłości i żąda zwrotu swoich „czarnych lalek” oraz pragnie „poczuć się na nowo sobą samym, tym, kim był wczoraj, bez kompleksów, zanim nastął czas wykorzenia”⁷⁴.

Na początku XX wieku, wśród francuskojęzycznych intelektualistów negro-afrykańskich nastąpiło zatem budzenie się własnej świadomości historycznej, która uległa deformacji pod wpływem kolonializmu. Jak powiedział Césaire: „Jesteśmy tymi, którzy sprzeciwiają się zapomnaniu, (...) amnezji (...). Opowiadamy się za godnością i uczciwością”. Pragnieniem Czarnych związanych z *négritude* jest zatem poznanie i krzewienie historycznej prawdy⁷⁵.

Powrót do korzeni jest w pierwszej kolejności potwierdzeniem faktu biologicznego, którego akceptacja stanowi podstawę rewaloryzacji Czarnego. Jak pisze Sartre, Czarny represjonowany był „w swojej rasie i z powodu niej, powinien więc najpierw osiągnąć jej świadomość”⁷⁶. *Négritude* opierało się na poczuciu solidarności rasowej, jednocząc pisarzy negro-afrykańskich z całego świata. Jak twierdził Hughes, to obiektywnie istniejąca bariera czarnej skóry wywołuje poczucie alienacji i skłania do szukania własnego systemu wartości⁷⁷. Senghor podkreśla jednak, że *négritude* nie jest ideologią rasistowską, lecz jest „świadomością, obroną i rozwojem wartości kulturowych Afryki”. Jest wyrazem świadomości, określonej zbiorowości ludzkiej, wiedzy o jej sytuacji i miejscu na świecie⁷⁸. Jak pisze Sartre,

⁷⁰ Ibidem, s. 58.

⁷¹ M. de Lourdes Teodoro, op. cit., s. 100.

⁷² A. Diané, „L'incipit du Cahier: Césaire, porteur de paroles”, *Éthiopiennes*, 63, 1999, <http://www.refer.sn/ethiopiennes>

⁷³ A. T. Melsan, op. cit., s. 4.

⁷⁴ J. Ołędzki, „L'oeuvre poétique et politique de Léopold Sédar Senghor comme l'expression de normes africaines traditionnelles et nouvelles”, *Africana Bulletin*, 26, 1977, s. 124.

⁷⁵ A. Césaire, *Discours* ..., s. 91.

⁷⁶ J.-P. Sartre, op. cit., s. 392.

⁷⁷ A. Zajączkowski, op. cit., s. 56.

⁷⁸ J. Reed, C. Wake, op. cit., s. 97

Czarny „lżony, ujarzmiany, rozprostowuje się, podnosi słowo Murzyn, które mu rzucono jak kamień, i dochodzi swych praw z całą dumą jak czarny naprzeciw białego (...). Ten antyrasistowski rasizm jest jedyną drogą”⁷⁹. Jest przede wszystkim reakcją psychiczną. Rasa to tylko „detonator” *négritude*⁸⁰. Césaire pisał, że *négritude*, poprzez komponent rasowy, odnosi się do czegoś znacznie głębszego, do sumy przeżytych doświadczeń, które kształtują człowieka. Nie kolor skóry jest najważniejszy, ale wspólne doświadczenia: cierpienie, przemoc, ucisk, dyskryminacja⁸¹. Poczucie wykluczenia i kompleks niższości uzmysławiały, że w celu potwierdzenia własnej tożsamości trzeba uświadomić sobie przede wszystkim, że jest się czarnym, posiadającym przeszłość i kulturę, ponieważ „Czarni nie spadli podczas ostatniego deszczu”⁸². Zatem poza aspektem rasowym, pisarzy *négritude* jednoczyła również, w takim samym stopniu, świadomość rzeczywistości kulturowej⁸³.

Według twórców *négritude* „kultura, która jest duchem cywilizacji afrykańskiej”, nieodłącznie wiąże się z psychofizjologią Czarnego, której podstawową cechą jest sensualizm⁸⁴. Negro-Afrykanin jest bowiem, jak głosił Senghor, istotą bardziej czującą niż analizującą. Czarny nie twierdzi, że myśli, jak Descartes, lecz czuje swoje istnienie. Emocja, właściwa Czarnemu, a nie Białemu człowiekowi, „jest czarna, tak samo jak rozum jest helleński”⁸⁵. Jest to „największy dar Czarnych”⁸⁶. Senghor definiuje ją jako „zawładnięcie całej istoty, świadomości i ciała przez nieokreślony świat”, „wkroczenie świata mistycznego czy magicznego w świat determinizmu”, „dostęp do wyższego stanu świadomości”⁸⁷.

Ponadto Senghor podkreśla, że rozum Europejczyka jest „wzrokowy”, a Negro-Afrykanina „dotykowy”, „przygarniający”⁸⁸. Europejczyk obserwuje i analizuje przedmiot poznania. Negro-Afrykanin zaś nie zachowuje dystansu wobec przedmiotu poznania, nie analizuje go, lecz „znalazłszy się raz pod jego wpływem, bierze go jak ślepiec (...) w swoje ręce”, czuje go i odkrywa⁸⁹. Rozum Negro-Afrykanina umożliwia poznawanie i nawiązanie kontaktu ze światem, nie sprzeciwiając się naturze, ale „we wzajemnym uścisku z naturą”. Afrykanin, jak pisze Senghor, porzuca swoje „ja”, aby odnaleźć się w Innym, współodczuwać z Innym

⁷⁹ J.-P. Sartre, op. cit., s. 392.

⁸⁰ A. Zajączkowski, op. cit., s. 71.

⁸¹ A. Césaire, *Discours ...*, s. 81.

⁸² M. de Lourdes Teodoro, s. 86.

⁸³ Ibidem, s. 97.

⁸⁴ A. Zajączkowski, op. cit., s. 82.

⁸⁵ „l'émotion est nègre, comme la raison hellène”, M. Hausser, op. cit., s. 37.

⁸⁶ L. S. Senghor, „La Négritude...”, s. 59.

⁸⁷ J. Reed, C. Wake, op. cit., s. 34.

⁸⁸ Ibidem, s. 33.

⁸⁹ Ibidem, s. 29.

i w ten sposób poznać go: „jest to długa pieśczoła w środku nocy, bliskość złączonych ciał, akt miłości, z którego rodzi się owoc poznania”⁹⁰.

W referacie *L'esprit de la Civilisation ou la loi de la culture negro-africaine*, wygłoszonym na I Międzynarodowym Kongresie Czarnych Pisarzy i Artystów w 1956 roku, Senghor powiedział, że psychofizjologia Negro-Afrykanina warunkuje jego metafizykę i w następstwie życie społeczne. Metafizykę afrykańską wiąże on z kosmosem Negro-Afrykanina, postrzeganym jako system ściśle ze sobą powiązanych sił. Zgodnie z teorią Placide'a Tempelsa⁹¹ „jest to system wzajemnego pobierania i oddawania siły przez wszystkie istniejące byty, z wyjątkiem Boga Stwórcy, który jest siłą samą w sobie i tylko jej udziela (...)”⁹². Człowiek stoi w centrum tego systemu. Aby żyć, musi wzmacniać swój potencjał siły, urzeczywistniając się jako jednostka. Z założeń metafizyki, z jedności człowieka z kosmo- sem postrzeganym jako system interakcji sił-bytów, wynika harmonijny charakter cywilizacji negro-afrykańskiej⁹³.

Odwołując się do powyższych cech psychofizycznych Czarnego oraz założeń metafizyki afrykańskiej Senghor stworzył koncepcję „Cywilizacji Uniwersalnej”, podkreślając, że *négritude* to „relacja i ruch w kierunku świata, kontakt i uczestnictwo z innymi”.

Termin „Cywilizacja Uniwersalna” został zapożyczony przez Senghora z filozofii Pierre'a Teilharda de Chardin⁹⁴, który utrzymywał, że cywilizacje dążą ku zbieżności. Tendencja ta widoczna jest na poziomie jednostkowym i przebiega na trzech etapach. Pierwszy etap to koncentracja na sobie, czyli proces zagłębiania się w siebie, poznawania siebie w celu harmonijnego rozwoju. Drugi etap to centralizacja na Innym, która jest otwarciem się na Innego w celu spotkania się z nim. Następuje unifikacja z Innym z poszanowaniem niezależności i solidarności elementów jednostkowych. Etap ten implikuje stosunek oparty na miłości i wyrzeczeniu.

⁹⁰ Ibidem, s. 32.

⁹¹ Placide Tempels, ur. 18 lutego 1906 roku, misjonarz belgijski. Przez niecałe trzydzieści lat przebywał w obecnej Demokratycznej Republice Konga, prowadząc badania dotyczące filozofii afrykańskiej, zwieńczone wydaną w 1945 roku *La philosophie bantou*. Tempels uważał, że ludy Bantu posiadają własną, oryginalną filozofię, w której nadrzędne miejsce zajmuje pojęcie „siły”. Głosił, że ontologiczny porządek świata Bantu opiera się na zhierarchizowanym systemie sił życiowych, którego twórcą jest Bóg. Zgodnie z tą filozofią, człowiek tożsamy jest z siłą życiową. Tempels pisał: „Siła to byt, a byt to siła”.

⁹² A. Zajączkowski, op. cit., s. 85.

⁹³ J. Reed, C. Wake, op. cit., s. 36.

⁹⁴ P. Teilhard de Chardin, geolog, paleontolog, teolog i filozof, jezuita ur. 1 maja 1881 roku w Sarcenat we Francji. W swoich badaniach łączył naukę, filozofię i religię. Największy wpływ na Teilharda wywarli Henri Bergson i Maurice Blondel. Założeniem ontologicznym jego fenomenologii jest materialno-duchowa wizja świata. Poddął radykalnej krytyce dualizm myśli i ciała u Kartezjusza – uważał bowiem, że duch i materia są aspektami tego samego Bytu. Był zwolennikiem teorii ewolucji, której próbował nadać znaczenie filozoficzne w duchu chrześcijaństwa. Twierdził, że cała rzeczywistość ma charakter dynamiczny i ewolucyjny, a celem człowieka i świata jest jedność duchowa.

Trzeci etap to wzmocniona koncentracja na Innym. Jest to przedłużenie drugiego etapu. Kręgi i zamknięte grupy otwierają się w celu stworzenia doskonałej jedno-ści⁹⁵. Teilhard podkreślał wagę syntezy, tworzenia złożonych całości jako podsta-wy ewolucji w naturze, poprzez rozwój społeczeństwa i człowieka. Synteza ta nie polega na narzucaniu jednorodności na zróżnicowane elementy, ale pozwala tym elementom się niezależnie rozwijać w celu budowania jedno-ści. Jedno-ść zatem osiąga swoją stabilność na drodze rozkwitu różnorodności⁹⁶. Jest to proces wzajemnego udziału, w wyniku którego tworzy się pewna całość, która jest bardziej złożona i w większym stopniu gwarantująca wolność. Zatem jedno-ść i jednorod-ność nie są tym samym, lecz są sprzeczne⁹⁷.

Koncepcja „Cywilizacji Uniwersalnej” Senghora, zainspirowana filozofią Teilharda, jest symbiozą różnych kultur i cywilizacji świata, jest „rozdrożem wymiany”, „rozdrożem ofiarowywania i otrzymywania”⁹⁸. Cywilizacja ta łączyłaby wszystkie najpiękniejsze dzieła myśli ludzkiej, we wszystkich ich formach, oparta byłaby na sojuszu i wzajemnych wymianach w poszukiwaniu harmonii. Senghor traktował bowiem filozofię Teilharda jako „łącznik między rozumem dyskursywnym i rozumem intuicyjnym (...)” i zaadaptował ją do sytuacji Czarnego. Według niego, rozum intuicyjny Czarnego i rozum dyskursywny Białego, mogą cudownie się uzupełniać, tak aby zapewnić większą równowagę człowiekowi⁹⁹.

Narodziny „Cywilizacji Uniwersalnej” wydają się Senghorowi zbawienne za-równo dla Afryki, która będzie mogła wzbogacić się dzięki kontaktowi z innymi, jak i dla Zachodu, który będzie mógł przyswoić od nowa sens człowieczeństwa. Bowiem to „Zachód okaleczył Człowieka”, jak powiedział Senghor. Czarny, który dotąd był nieobecny w tworzeniu współczesnego świata, będzie mógł stopniowo zaznaczyć swoją obecność przyczyniając się do odnowienia prawdziwego humanizmu na miarę człowieka¹⁰⁰. Ponieważ zgodnie z filozofią afrykańską między wszystkimi stworzeniami, od kamienia do człowieka, istnieje więź, tajemnicza zależność i doskonała wspólnota, podstawową zasługą Afryki w budowie „Cywilizacji Uniwersalnej” będzie przyczynianie się do „odbudowy jedno-ści człowieka i świata, połączenia ciała i umysłu (...), od kamienia do Boga. Innymi słowy, rzeczywistości i nadrealności”¹⁰¹. Według Senghora, cywilizacja ta jest nieunikniona i powstanie pomimo siły Zachodu, Europy i Stanów Zjednoczonych, które zmierzają do narzucenia swojej cywilizacji jako jedyne- go modelu.

⁹⁵ R. L. Omgba, op. cit., http://biblio.critaai.auf.org/104/01/Microsoft_Word_-_Richard_Laurent_Omga.pdf

⁹⁶ J. Reed, C. Wake, op. cit., s. 13.

⁹⁷ Ibidem, s. 26.

⁹⁸ L. S. Senghor, „La Négritude...”, s. 66.

⁹⁹ R. L. Omgba, op. cit., http://biblio.critaai.auf.org/104/01/Microsoft_Word_-_Richard_Laurent_Omga.pdf

¹⁰⁰ L. Kesteloot, op. cit., s. 125.

¹⁰¹ H. de Leusse, *Léopold Sédar Senghor L'Africain*, Hatier, Paris 1967, s. 202.

Podzielając wizję Senghora, Césaire wyznał, iż Negro-Afrykanie związani z *négritude* nigdy nie postrzegali swojej specyfiki jako opozycji czy antytezy uniwersalności. Chcieli odnaleźć własne korzenie i jednocześnie pragnęli komunikować się z resztą świata¹⁰². Césaire uważa, iż partykularyzm i uniwersalizm nie stoją w opozycji, że uniwersalność nie jest negacją szczegółu, lecz jest osiągnięta poprzez głębszą eksplorację szczegółu. Zachód, jak objaśnia Césaire, powiedział Negro-Afrykanom, że w celu bycia uniwersalnym, powinni zacząć od negacji samych siebie, od zaprzeczania, że są Czarni. Césaire twierdzi zaś, że im bardziej będą Czarni, tym bardziej będą uniwersalni. To nie był wybór między dwoma alternatywami, ale wysiłek pojednania, „pogodzenia w żarze ognia”. Ogień, jak podkreśla poeta, nie jest destruktywny, to gniew kosmiczny, twórczy gniew. Należy nie ustawać w tworzeniu, nie popadać w „ospałość akceptacji i rezygnacji”. Tożsamość Negro-Afrykanów spod znaku *négritude* jest „tożsamością pojednaną z tym, co jest uniwersalne”. Według Césaire’a „nigdy nie można być uwięzionym wewnątrz tożsamości”. Tożsamość, to między innymi posiadanie korzeni, jak powiedział poeta, ale także przejście, „przejście do tego, co uniwersalne”¹⁰³. Zdaniem martynikańskiego intelektualisty jest ona „siłą”, jest dynamiczna¹⁰⁴. Podobnie Paul Ricoeur uważa, że tożsamość jest konsekwentnym „stawianiem się”, rozkwitem, wzrastaniem „siły”. Człowiek i świat nie jest bowiem skończonością, ale dziełem ciągle się stwarzającym i „to zawsze na drabinie życia człowiek objawia się samemu sobie i drugiemu w całej swojej pełni”. Wierność sobie nie jest konserwacją wartości skazanych na zagubienie w miarę upływu czasu, lecz jest zadaniem i „odpowiedzialnością”. Dzięki temu, zależnie od stawianych wymagań i wyzwania, istnieje swoboda przemyślenia na nowo swych zasad tak, aby nie zatrzymywać „kreatywnego ruchu” i pozostać wiernym samemu sobie¹⁰⁵.

Według twórców *négritude* tożsamość nie zniewala i nie wyklucza uniwersalności. Sartre zatem nie ma racji, twierdząc, że Negro-Afrykanin zamierza przez swą wielkoduszność zrezygnować z siebie na rzecz pojednania z Innym. Według filozofa Czarny „do końca przeżył partykularyzm, aby w nim znaleźć jutrzennkę uniwersalizmu”¹⁰⁶. W rzeczywistości Negro-Afrykanin nie zamierza porzucić tego, co niedawno odzyskał – poczucia tożsamości – i ustąpić miejsca nowym wartościom. Pragnie nawiązać dialog z Innym, nie zapominając o swojej wyjątkowości i pozostając wiernym samemu sobie.

Ze względu na coraz bardziej płynne granice oraz panujący w globalnym świecie chaos aksjologiczny, coraz trudniej jest zachować własną tożsamość. Niektórzy

¹⁰² A. T. Melsan, op. cit., s. 5.

¹⁰³ Ibidem, s. 6.

¹⁰⁴ A. Césaire, *Discours* ..., s. 90

¹⁰⁵ B. Ndoye, „Cultures, traditions et identités: le differentialisme à l'épreuve de la mondialisation”, *Ethiopiennes*, 7, 2003, <http://www.refer.sn/ethiopiennes>

¹⁰⁶ J.-P. Sartre, op. cit., s. 413.

naukowcy uważają nawet, że jej zachowanie jest obecnie niemożliwe. Człowiek nieustannie konfrontowany z odmiennymi od własnych systemami wartości, bardzo łatwo może zagubić samego siebie. Analiza *négritude* jako procesu budowania tożsamości negro-afrykańskiej wskazuje jednak, że tak być nie musi. Przenosząc koncepcję metafizyki afrykańskiej na płaszczyznę całego świata twórcy *négritude* ukazują, że możemy traktować tożsamości jako partykularne siły-byty, które aby trwać muszą wchodzić ze sobą w interakcje, wzmacniając się nawzajem i wzbogacając. Uniwersalizm według myślicieli *négritude* nie jest utożsamiany z dominacją powszechności nad partykularyzmem, a synteza nie musi oznaczać jednorodności i ślepego synkretyzmu, lecz staje się procesem, ciągłym stawaniem się, współistnieniem ludzi i kultur w poszanowaniu ich praw.

Négritude odsłania przed nami piękną i optymistyczną wizję rzeczywistości, która nie musi być antagonizmem uniwersalizmu i partykularyzmu, dając nadzieję i pobudzając do twórczego poszukiwania. Negro-afrykańscy intelektualiści tworzący w języku francuskim wybitne dzieła poetyckie, mówiąc o sobie wypowiadają się w imieniu wszystkich ludzi i zwracają się do całego świata. Ich twórczość, nieodłącznie związana z kształtowaniem się tożsamości negro-afrykańskiej, ukazuje problemy, niepokoje i nadzieje, które mają uniwersalne i ponadczasowe znaczenie. Dlatego uważam, że propagowane przez Sartre'a twierdzenie, że *négritude* „istnieje po to, aby się unicestwić”¹⁰⁷, nie jest prawdziwe. Moim zdaniem *négritude* jest wciąż aktualne. Odwołując się do fundamentalnych i uniwersalnych problemów, z którymi zmagają się dzisiaj nie tylko Negro-Afrykanie, lecz wszyscy ludzie na ziemi, przyczynia się do lepszego rozumienia współczesnego świata i pobudza do twórczej refleksji nad kondycją człowieka w XXI wieku.

Mgr KAMILA MALINOWSKA-CICHY – absolwentka Studium Stosunków Międzykulturowych na Wydziale Orientalistycznym UW. Interesuje się francuskojęzyczną literaturą Czarnej Afryki, zagadnieniami z zakresu socjologii kultury i stosunków międzykulturowych.

¹⁰⁷ J.-P. Sartre, op. cit., str. 412

WOJNA ANGLO-BURSKA (1899–1902) W KOBIECEJ LITERATURZE DOKUMENTU OSOBISTEGO. *TANT MIEM FISCHER SE KAMPDAGBOEK* (DZIENNIK Z OBOZUCIOTKI MIEM FISCHER) – OSOBISTA RELACJA CZY GŁOS ZBIOROWOŚCI?

MAŁGORZATA DRWAL

Osobiste teksty, takie jak pamiętniki, wspomnienia czy listy, powstałe w czasie ważnych wydarzeń historycznych lub do nich się odnoszące, prezentują je z subiektywnych perspektyw. Niniejszy artykuł omawia teksty autorstwa kobiet burckich ukazujące wojnę anglo-burską 1899–1902. Teksty te należą do literatury dokumentu osobistego¹ i stanowią zjawisko na pograniczu literatury i historiografii. Ego-dokumenty stanowią interesujące zjawisko na pograniczu literatury i historiografii. Z jednej strony są zbyt subiektywne, by postrzegać je jako historiografię w tradycyjnym ujęciu², z drugiej strony jako zjawisko literackie zajmują marginalną pozycję i nie są zaliczane do kanonu literatury południowoafrykańskiej³.

Opowieści takie można potraktować jako „małe historie”, które pozwalają na bezpośredni wgląd w historię z perspektywy przeciętnej osoby uwikłanej w konflikt zbrojny o dużym znaczeniu politycznym. Dzięki temu teksty te po-

¹ Termin wprowadzony przez Romana Zimanda, zob. M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt: świadectwo, wyznanie i wyzwanie*. Kraków: Universitas 2000. Określenia pokrewne to: teksty intymistyczne/intymistyka, teksty autobiograficzne, a w literaturze anglojęzycznej *life writing*, rzadziej *egodocuments*; patrz też R. Dekker „Jacques Presser’s Heritage: Egodocuments in the Study of History” [w:] *Memoria y Civilización*, 5, 2002, s. 13–37, a także: www.egodocument.net. Termin literatura dokumentu osobistego uwypukla złożoną strukturę tychże tekstów – z jednej strony są dokumentami, zapisem historycznym dostępnym szerokiej publiczności, z drugiej – tekstem osobistym, pisanym z wyraźnie subiektywnej perspektywy naocznego świadka i uczestnika wydarzeń, który zmaga się ze swoją traumą.

² Czyli tak jak definiowali ją np. teoretycy pokroju Leopolda von Ranke, por. J. Rüsen, *Rhetoric and Aesthetics of History: Leopold Von Ranke*. „History and Theory”, XXIX (2) 1990, s. 190–204.

³ E. Swanepoel, *Ubuntu en individualisme: enkele opmerkings oor die Suid-Afrikaanse outobiografie* [w:] „Stilet”, VIII (1) 1996, s. 20–27.

zwalają przyjrzeć się różnym dyskursom, które funkcjonowały i ścierały się w czasie wojny. Relacje autorek stanowią ich reakcję na wydarzenia, zawierają komentarz – nieraz mocno ironiczny – i odniesienia do brytyjskiego dyskursu propagandowego, który wyrażał ideologię imperialną. Z drugiej strony, wypowiedzi kobiet charakteryzują się patriotyczną retoryką i patosem, które w momencie publikacji doskonale odpowiadały duchowi rosnącego afrykanerskiego nacjonalizmu.

Teksty te były publikowane bezpośrednio po wojnie lub dopiero wiele lat później, zwłaszcza w latach trzydziestych XX w. Mamy tu do czynienia z zeznaniami kobiet wydanymi w takich zbiorach, jak *War without Glamour. Women's War Experiences Written by Themselves, 1899–1902* z 1924 r. pod redakcją Emily Hobhouse⁴, *Stemme uit die verlede* [Głosy z przeszłości] M.M. Postmy wydane w 1939 r., czy też *Should we Forget?* z 1902 r. autorstwa E. Neethling. Oprócz tego wydano liczne dzienniki lub wspomnienia, jak na przykład *Het concentratie-kamp van Irene Johanny Brandt* (1905), *Met die boere in die veld* [Z Burami w stepie] (1938) Sary Raal lub *Tant Miem Fischer se kampdagboek* [Dziennik z obozu ciotki Miem Fischer] (1964) Marii Fischer. Są to publikacje w języku angielskim, niderlandzkim lub afrikaans. Niektóre ukazywały się również w późniejszych przekładach, jak na przykład *Met die boere in die veld* Raal jako *The Lady who Fought* w 2000 r.

Dziennik Miem Fischer

Dziennik z obozu ciotki Miem Fischer jest zapisem pobytu w dwóch obozach koncentracyjnych Standerton oraz Merebank. Autorka tekstu, Maria Adriana Fischer, urodziła się 28 września 1867 r. jako dwunaste dziecko w „prawdziwej” – jak pisze autorka – burskiej rodzinie⁵. Otrzymała jedynie skromne wykształcenie od holenderskich nauczycieli. W momencie, gdy zaczyna pisać dziennik ma 34 lata, jest mężatką i ma jedyne go syna Jana Karela. Dziennik rozpoczyna się 29 maja 1901r., w dniu, kiedy dom Fischer został po raz trzeci splądrowany przez brytyjskich żołnierzy. Następnego dnia autorka zostaje wraz z rodziną przewieziona do obozu koncentracyjnego. Dziennik obejmuje okres nieco ponad roku, czyli czas pobytu Fischer we wspomnianych dwóch obozach koncentracyjnych. Ostatni wpis z datą 6 sierpnia 1902 r. to dzień powrotu na farmę po zakończonej wojnie. Fischer pisze codziennie, lecz wpisy różnią się długością. Niekiedy jest to tylko uwaga na temat pogody, np. „Bardzo ciepło” lub „Silny wiatr”⁶. Natomiast wy-

⁴ Warto zaznaczyć, że celem publikacji dla Emily Hobhouse było poruszenie kwestii humanitarnych w kontekście wojny i cierpień kobiet i dzieci w obozach. Później jednak teksty te wtórnie umieszczono w kontekście nacjonalizmu afrykanerskiego.

⁵ M.A. Fischer, *Tant Miem Fischer se kampdagboek*, Pretoria: Protea 2000, s. 5.

⁶ *Ibidem* s. 31.

darzenia, które są dla niej ważniejsze opisuje bardziej szczegółowo i nie szczędzi osobistego komentarza i oceny.

Dziennik został opublikowany po raz pierwszy dopiero w 1964 r., drugie wydanie pochodzi z roku 2000. Tak późna data publikacji sugeruje, że oryginalne zapiski Marii Fischer mogły zostać przeredagowane. Bez dostępu do rękopisu, który jest w posiadaniu wnuczki autorki, M.A. Coetzee, nie jest możliwa ocena rozmiarów ewentualnej ingerencji. Faktem jest natomiast, że tekst opublikowany jest we współczesnej postaci języka afrikaans, a na karcie tytułowej znajdziemy uwagę pochodzącą od tejże wnuczki-redaktorki tekstu, że książka „dosłownie oddaje”⁷ treść manuskryptu.

Moim zamiarem nie jest jednak dociekanie, jak rozległe mogły być zmiany naniezione podczas redakcji tekstu. Przyjmuję za Genette’em założenie, że nazwisko widniejące na okładce książki oznacza odpowiedzialność prawną autorki, a nie odnosi się do kategorii prawdy⁸. Interesujące są natomiast konsekwencje tych zmian, czyli możliwości manipulacji interpretacjami tekstu. To oraz późna data publikacji dziennika skłaniają, by przyjrzeć się sposobowi funkcjonowania tego tekstu i jego oddziaływaniu na odbiorcę.

Wstęp do dziennika

Charakterystycznym elementem kobiecych dokumentów osobistych opisujących okres wojny anglo-burskiej jest częste poprzedzanie tekstu wspomnieniowego wstępem bądź to autorki, bądź wydawcy. Główną rolą wstępu jest naprowadzenie czytelnika na „właściwe” odczytanie tekstu⁹. W omawianym przypadku wstęp koncentruje się na powodach i celu publikacji. Tu Maria Fischer oświadcza, że zdecydowała się na opublikowanie dziennika na prośbę rodziny i przyjaciół, by spisane doświadczenia posłużyły przyszłym pokoleniom. W ten sposób dziennik staje się swego rodzaju testamentem¹⁰ i przechodzi ze sfery prywatnej w publiczną, gdzie ma służyć dobru zbiorowości. Swanepoel¹¹ zauważa przy tym, że jest to zjawisko typowe dla kobiecych dokumentów osobistych odnoszących się do konfliktu 1899–1902. W ten sposób teksty pierwotnie o charakterze osobistym były przystosowywane do celów ideologicznych. W przypadku Fischer cel publikacji został przez autorkę ujęty iro-

⁷ Wydanie opatrzone jest uwagą następującej treści: “Hierdie uitgawe is ’n woordelikse weergawe van Tant Miem Fischer se oorspronklike dagboek, maar met die spelling verafrikaans waar nodig.” – “Niniejsze wydanie dosłownie oddaje oryginalny tekst dziennika ciotki Miem Fischer, lecz pisownia została zmieniona na współczesny afrikaans, gdzie to było konieczne.” Wszystkie tłumaczenia z afrikaans pochodzą od autorki artykułu.

⁸ G. Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 40.

⁹ *Ibidem* s. 197.

¹⁰ P. De Martelaere, *Een verlangen naar ontroostbaarheid. Over leven, kunst en dood*. Amsterdam: Meulenhoff 1993, s. 165.

¹¹ E. Swanepoel, “Ubuntu en...” s. 21.

nicznie, lecz sugestia skierowana do czytelnika jest łatwa do odczytania: tekst jest krytyką brytyjskiej misji cywilizacyjnej wobec Burów.

Od kiedy pamiętam, moje życie było zbyt monotonne i zbyt proste, by o nim opowiadać. Tak przynajmniej myślałam, bo jako dziecko, dziewczynka, a później kobieta, żyłam jak większość burskich dziewczynek i burskich kobiet.

Dorastałam w prostym burskim domu, z prawdziwym burskim ojcem i matką, z dziewięciorgiem rodzeństwa. (...) Spróbuję opisać tu wszystko, co jest potrzebne, by ucywilizować burską kobietę. Jeśli mój zamiar się powiedzie, będzie to z korzyścią dla tej czy innej niecywilizowanej istoty.¹²

Co zwraca uwagę, to powtórzenia przymiotnika „burski”. Fischer podkreśla przez to, że utożsamia się ze zbiorowym podmiotem – swoimi rodakami. W kontekście opisywanych wydarzeń zostaje ta „burskość” skonfrontowana z niepożądaną i destrukcyjną ingerencją Brytyjczyków w jej życie.

Charakterystyczne jest też to, że Fischer wyraża wątpliwość, czy jej losy są wystarczająco wyjątkowe, by stać się tematem książki. Annemarie van Niekerk zauważa, że pod koniec XIX wieku profesjonalne pisarstwo czy aktywność publiczna nie były uważane za stosowne zajęcia dla kobiety. Fischer usprawiedliwia więc swoją próbę pisarską poprzez przesunięcie nacisku na znaczenie dziennika dla społeczności¹³.

Techniki uwiarygodniania tekstu

Można odnieść wrażenie, że wydawca dołożył wszelkich starań, by przekonać czytelnika, że książka, która do niego trafia, to wiarygodna, oryginalna relacja Marii Fischer. Służą temu różnego rodzaju odnośniki do innych dokumentów, np. reprodukcje przepustek wydanych autorce przez władze obozu („permission to proceed from Camp to Town and back over Road Bridge”, s. 22¹⁴), wycinek z gazety zamieszczony na s. 92, reprodukcja zasuszonego kwiatka (s. 142) czy wiersz na ostatniej stronie – wszystko to z wyraźną informacją o pochodzeniu z autentycznego dziennika. O dbałości o zgodność z faktami historycznymi, potwierdzonymi przez

¹² “My lewe was, vandat ek kan onthou, te eentonig of te eenvoudig om iets van te sê. So het ek ten minste gedink omdat ek as kind, jong meisie en later as vrou soos die meeste boeremeisies en boerevroue geleef het. Ek het in ’n eenvoudige boerehuis, met ’n egte boerevader en -moeder, met nege kinders, grootgeword. (...) [E]k [gaan] probeer om alles wat tot beskawing van die boerevroue nodig geag word, op te teken. As dit my geluk, kan dit nog vir die een of ander onbeskaafde skepsel tot nut wees”. Fischer *op.cit.* 5 – 6. Określenie *skepsel* odnosiło się także do czarnych mieszkańców Afryki. Tym bardziej więc widoczna jest w tej wypowiedzi ironia Fischer i nawiązania do pojęcia cywilizacji, za pomocą którego Brytyjczycy legitymizowali swoje poczynania wobec Burów.

¹³ A. Van Niekerk, *‘Finding my own voice?’ Women’s ego texts from the South African War – a genre exploration*. [w:] „Stilet” XIII 2 2001, s. 103–122.

¹⁴ Numery stron odnoszą się do wydania z 2000 r.

inne źródła, świadczą liczne odnośniki w postaci gwiazdek oraz stopek, wyjaśniające znaczenie osób pojawiających się w dzienniku w relacji do rodziny Fischerów.

Innym zabiegami technicznymi służącymi produkcji wiarygodności tekstu jako dokumentu historycznego są wstawki w nawiasach kwadratowych. Zazwyczaj znajdują się tam nazwiska ludzi lub szczegóły dotyczące sytuacji w obozie, np. „w namiocie nr 17 [nasz namiot w Standerton] syn pani Van der Merwe chorował na odrę (...)”¹⁵. Niekiedy są to ironiczne komentarze, przy czym nie sposób jednoznacznie stwierdzić, czy pochodzą one od autorki czy od wydawcy. Podczas gdy szczegóły dotyczące realiów mogły pochodzić od obu tych instancji, to ironiczne komentarze, jak np. „nowy bohater, doktor Hardy [czy jakoś tak] zrobił dziś rano obchód, ze swoim zadowolonym obliczem i swoim ‘I am ...’, jak przystało na prawdziwego [angielskiego, rozumie się] gentlemana¹⁶”, wydają się być typowe dla sarkastycznego stylu Marii Fischer, w którym utrzymany jest cały dziennik.

Najdobitniej jednak przemawiającym elementem wytwarzającym wiarygodność jest umieszczona na stronie tytułowej reprodukcja zapisanego odręcznie przez autorkę podtytułu dziennika opatrzonej reprodukcją jej podpisu: „To i owo z mojego życia i cierpienia, kiedy jako jeńiec wojenny zostałam wywieziona z Buhrmansvalei koło Ermelo dnia 31 Maja 1901. Maria A. Fischer”¹⁷. Zamieszczenie odręcznego podpisu autorki można odczytać jako poświadczenie, że tekst mówi prawdę. Zabieg ten koresponduje z ideą zawierania paktu autobiograficznego sformułowaną przez Philipa Lejeune’a: autorka umieszcza swój podpis pod umową z czytelnikiem stanowiącą, że jej tekst jest wiarygodną relacją. Tym samym potwierdza tożsamość osoby wewnątrz tekstu z osobą, której nazwisko widnieje na okładce¹⁸. W ten sposób tekst wyraźnie wpisuje się w dominującą wówczas w literaturze konwencję pisarstwa realistycznego.

W tym miejscu pojawia się pytanie, dlaczego wydawcy tak bardzo zależało na podkreśleniu, że dziennik jest autentycznym dokumentem. Odpowiedzi na to pytanie należałoby szukać analizując historyczne i społeczne okoliczności publikacji dziennika.

Jak bardzo osobisty jest dokument osobisty?

Przy próbie krytycznego czytania pojawia się pytanie, czy głos relacji jest faktycznie indywidualnym głosem doświadczającego podmiotu. Jeśli weźmiemy pod

¹⁵ “In markies 17 [ons tent in Standerton] het ’n seun van mevrou Van der Merwe masels gehad (...)” (Fischer *op. cit.* s. 41)

¹⁶ “Die nuwe held, dokter Hardy [of so iets], het vanmôre die ronde gedoen, met ’n vergenoegde gesig en ’n ‘I am ...’ soos dit ’n egte ‘gentleman’ [Engelse, bedoel ek] pas.” (Fischer *op. cit.* s. 58)

¹⁷ “Een en ander uit myn leven en lyden sedert ek als kryggsevangene weggevoerd werd van Buhrmansvalei by Ermelo op 31ste Mei 1901. Maria A. Fischer”

¹⁸ Zob. P. Lejeune, Regina Lubas-Bartoszyńska, Wincenty Grajewski (red.), *Wariacje na temat pewnego paktu: O autobiografii*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas 2007, s. 35.

uwagę okoliczności powstania i publikacji tekstu oraz dyskursy, które funkcjonowały w tym czasie i znalazły odbicie w tekście, relacja tekstu i prawdy staje się problematyczna. Należy pamiętać, że każdy tekst jest reprezentacją, co oznacza, że nigdy nie jest tylko naśladownictwem rzeczywistości, ale posługuje się też konwencjami i symboliką, czyli tekst będący dokumentem wykorzystuje te same środki retoryczne, co tekst literacki. Dzięki temu pojawia się możliwość manipulacji faktami i wymuszania konkretnej recepcji poprzez użycie specyficznego słownictwa i retoryki oraz przez uwydatnienie czy pominięcie wybranych aspektów historii¹⁹.

Warto zwrócić przy tym uwagę, że z biegiem czasu adresat dziennika zmienia się. Dopóki proces pisania trwa, adresatem jest sama autorka, a tekst ma charakter osobisty. Pisanie było pewnego rodzaju terapią, która pomagała uporać się z przynębiającą rzeczywistością i uporządkować doświadczenia. Natomiast później, po ukończeniu pisania, zmienia się adresat – staje się nim czytelnik. Fakt publikacji tekstu z założenia osobistego, nasuwa pytanie o cel takiego działania. W zależności od kontekstu czytania i interpretacji ten sam tekst staje się mniej osobisty – a raczej jego pierwotny osobisty aspekt schodzi na dalszy plan. Dodane za to zostają wymiary polityczny i historyczny.

Ego-dokument posiada przede wszystkim wartość historyczną, bo jest rejestracją „historycznej świadomości”, co oznacza, że zawiera charakterystykę sposobu myślenia ludzi w określonej epoce, opisuje ich sposób postrzegania świata, zależny od tła kulturowego i sytuacji społecznej²⁰. Dlatego też dyskurs, który tworzy tekstualną rzeczywistość w dzienniku, zależy od historycznych i kulturowych czynników. W analizowanym przypadku, gdzie autorem jest zwyczajna, prosta kobieta burska, która przed wybuchem wojny żyła na farmie w Transwalu, tekst daje możliwość wglądu, jak zwyczajni obywatele – a więc nie politycy czy wojskowi – obchodzili się z ideologią i jednocześnie, jak ideologia obchodziła się z nimi.

Mechanizm dyskursu

By wyjaśnić funkcjonowanie omawianej grupy tekstów, warto przyjrzeć się nieco bliżej pojęciu dyskursu w ujęciu Michela Foucaulta. Dyskurs jest tu wielopłaszczyznowym konstruktem, a nie tylko językowym konceptem. Najważniejszą cechą tak rozumianego dyskursu jest produktywność: dyskurs wytwarza pojęcia,

¹⁹ Zob. J. Malan, H. van Vuuren. *Vroue-outobiografieë uit die Anglo-Boereoorlog-era, met spesifieke verwysing na Tien maanden in een 'Vrouwenkamp' van Riem Vis*. [w:] „Stilet” XVIII (1) 2006, s. 184–203.

²⁰ Zob. K. Weintroub, „De ontwikkeling van de autobiografie als vorm van zelfbewustwording” [w:] Els Jongeneel (red.) *Over de autobiografie*, Utrecht: Hes Uitgevers 1989, s. 9–26.

znaczenia i rezultaty²¹, składa się z „praktyk, które systematycznie tworzą obiekty, które opisują”²². Tak samo ci, którzy posługują się określonym dyskursem, zostają jednocześnie przez niego zdefiniowani:

Możemy założyć, że istnieje szereg dyskursów kobiecości oraz męskości, ponieważ kobiety i mężczyźni wykazują zachowania znajdujące się wewnątrz pewnego zakresu działań, kiedy określają samych siebie jako podmioty o określonej płci kulturowej. (...) Dyskursywne ramy kobiecości mogą określać rodzaje ubrań, która kobieta nosi, postawy ciała, które przyjmuje oraz sposoby myślenia o sobie i o innych w relacji do władzy²³.

Warto przy tym zauważyć, że takie rozumienie dyskursu pociąga za sobą także określoną definicję prawdy: prawda jest produktem dyskursu.

[K]ażde społeczeństwo ma swój reżym prawdy (...), czyli rodzaje dyskursów, które tworzy i sprawia, że funkcjonują jako prawdziwe; mechanizmy i instancje, które umożliwiają rozróżnić twierdzenia prawdziwe od fałszywych oraz sposoby ich sankcjonowania²⁴.

Tak zdefiniowany dyskurs dysponuje konwencjonalnym repertuarem słownictwa oraz wzorców wykorzystywanych przy postrzeganiu i interpretowaniu wydarzeń. By wybraną wersję wydarzeń przedstawić jako wiarygodną i przekonującą, należy tylko posłużyć się właściwymi środkami, gdyż to dyskurs kształtuje rzeczywistość i w dowolny sposób tworzy prawdę, o ile tylko dana wersja mieści się wewnątrz charakterystycznych dla każdego społeczeństwa ograniczeń, zdefiniowanych powyżej jako „reżym prawdy”. Dlatego też faktyczny udział kobiet w wojnie mógł być dużo większy niż zostało to przedstawione przez obowiązujące wówczas dyskursy.

Brytyjski dyskurs

Dziewiętnastowieczny dyskurs przypisywał kobiecie marginalną i bierną rolę. Wojna natomiast jeszcze dodatkowo zintensyfikowała ten zależny od płci charakter relacji społecznych²⁵. Obecność kobiet w wojnie anglo-burskiej to nie tylko

²¹ S. Mills, *Discourse*. London: Routledge 2004, s. 15.

²² M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, London: Routledge 1972, s.49.

²³ “[W]e can assume that there is a set of discourses of femininity and of masculinity, because and men women behave within certain range parameters when defining themselves as gendered subjects. (...) The discursive framework of femininity may determine the types of clothes she chooses to wear, the type of bodily stance she adopts and ways of thinking about herself and other in relation to power.” (Mills *op. cit.* s. 16, polski przekład – autorka artykułu)

²⁴ “[E]ach society has its regime of truth, (...) that is the types of discourse it harbours and causes to function as true: mechanisms and instances that enable one to distinguish true from false statements, the way in which each is sanctioned.” (Foucault cyt. przez Mills s.16)

²⁵ E. Van Heyningen, “Women and Gender in the South African War 1899–1902”. [w:] Nomboniso Gasa (red.), *Women in South African History: They Remove Boulders and Cross Rivers*, Cape Town: HSRC Press 2007, s. 91–128.

obozy koncentracyjne. Istnieją teksty takie jak np. *Met die boere in die veld* autorstwa Sary Raal (1938) lub *Die kappie kommando* [Komando czepeków] Joanny Brandt (1913), które są świadectwem aktywnej postawy kobiety wobec wydarzeń wojennych: pierwsza z wymienionych kobiet spędziła część wojny na polu walki razem z mężczyznami, natomiast druga szpiegowała na rzecz republikanów.

Jednak także i te kobiety, którym przypadł los internowanych w obozach koncentracyjnych, nie chciały pogodzić się z narzuconą pasywnością. Brytyjska ingerencja w życie Burów oznaczała również próby umieszczenia ich wewnątrz wiktoriańskiego dyskursu. Przy tym wydawać by się mogło, że Brytyjczycy nie wzięli pod uwagę faktu, że wojna, mimo że prowadzona przeciwko białym ludziom, nie była europejską wojną, a burskie kobiety nie były europejskimi kobietami. Mimo że na pierwszy rzut oka rola kobiety burskiej w dużej mierze ograniczana była przestrzenią domową, nie była to rola bierna. Okoliczności, w których kobiety te żyły i izolacja na farmach sprawiły, że stały się niezależne od społecznych konwencji obowiązujących w Europie, a przede wszystkim od tych w wiktoriańskiej Anglii. Nieraz były narażone na niebezpieczeństwa i musiały ciężko fizycznie pracować ramię w ramię z mężczyznami²⁶, a podczas wojny były w stanie wziąć na siebie odpowiedzialność za utrzymanie farmy²⁷.

Dyskurs brytyjski tworzył pewną wersję rzeczywistości, w taki sposób, by legitymować imperialistyczne plany, w wyniku czego pozycja kobiet – tak jak przed wybuchem wojny pozycja *uitlanderów*²⁸ – wykorzystana została jako element propagandy: przedstawiono je jako ofiary nieuczciwej wojny, a winą za ich cierpienie obarczano ich rodaków-mężczyzn, którzy zostawili je same na farmach, zdane na łaskę losu. W duchu dziewiętnastowiecznego dyskursu opisującego relacje społeczne między płciami, Brytyjczycy próbowali więc obsadzić siebie w roli obrońców kobiet burskich, czyli wziąć na siebie obowiązki, które porzucili burscy mężczyźni.

Literatura oporu

Tekst Marii Fischer można potraktować jako formę „dyskursywnego oporu”²⁹, bo stanowi on odpowiedź na sposoby przedstawiania rzeczywistości, którymi posługi-

²⁶ E. Jansen, 'Ek ook het besluit om my bittere lydingskelk te vertel'. *Het meervoudige (post) koloniale vertoog in autobiografische vrouwenstukken over de Zuid-Afrikaanse Oorlog (1899–1902)* [w:] "Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans" VI 2 1999, s. 162–186.

²⁷ E. Wessels, *Die rol van die vrou buite die konsentrasiekamp tydens en na die oorlog* [w:] "Die Anglo-Boereoorlog 1899–1902, 'n Herwaarderung. Joernaal vir Eietydse Geskiedenis". XXVII (2) 2002, s. 22–30.

²⁸ *Uitlanderzy*, czyli osadnicy-emigranci głównie pochodzenia brytyjskiego, zwabieni odkryciem złota w Witwatersrand; rzekoma obrona ich praw była jednym z argumentów wykorzystanych przez rząd brytyjski, by uzasadnić konieczność ukrócenia samowoli Burów i prowadzenia wojny.

²⁹ M.K. De Shazer, *A poetics of resistance: women writing in El Salvador, South Africa, and the United States*, University of Michigan Press 1994, s. 11.

wał się imperialny dyskurs brytyjski. Ena Jansen sugeruje, że pisanie pamiętników stało się dla kobiet burskich sposobem na uzyskanie dostępu do historii i władzy³⁰, przy czym to zjawisko zachodzi jeszcze przed publikacją ich tekstów. Kobiety zostały wygnane ze swoich domów i osadzone w obozach, by nie mogły w żaden sposób wspomagać walczących mężczyzn³¹. W ten sposób nawet ta tradycyjna rola przypadająca kobietom w czasie wojny została im odebrana. Odsunięte od jakiegokolwiek aktywnego wpływu na bieg wydarzeń, spisywały swoje doświadczenia, co stało się jedynym sposobem, by okazać swój sprzeciw wobec niemocy. Był to ich „zbiorowy opór przeciwko aparatowi władzy, opór manifestowany nie w sytuacji rewolucyjnego buntu, ale raczej w podtrzymywanych, codziennych aktach odwagi i sprzeciwu”³². Tak powstająca literatura oporu przekracza granice między ustalonymi gatunkami literackimi. Mimo charakteru autobiograficznego, podkreśla zbiorowe doświadczenie. Autorki występują jako przedstawicielki szerszej grupy o wspólnych interesach i celach, a ich tożsamość powstaje wskutek identyfikacji z grupą³³. Takie podejście kontrastuje z klasycznym, zachodnim modelem autobiografii, gdzie głos zabiera „indywidualny mieszczański autor”³⁴. Van Vuuren³⁵ twierdzi, że południowoafrykańskie teksty autobiograficzne przeszły pewnego rodzaju mutację i są z zasady bardziej skoncentrowane na wspólnocie niż ich europejskie odpowiedniki. Swanepoel³⁶ wskazuje przy tym na fakt, że zbiorowa tożsamość, z którą identyfikuje się autorka, koresponduje z faktem, że wojna odziera jednostkę z indywidualizmu: kobiety i dzieci przebywające w obozach zostały sprowadzone do postaci cyfr w statystykach, przy pomocy których europejska publiczność była informowana o konflikcie w Afryce.

Fischer jako autorka i bohaterka swojego dziennika doskonale wpisuje się w ten model: posługuje się specyficzną patriotyczną retoryką, gdzie zaznacza, że dobro narodu, stawia przed swoim dobrem. Dodatkowo podkreśla ten fakt użyciem zamka osobowego „my” (*ons*)³⁷.

Z kolei publikacja dziennika po roku 1961, kiedy to Związek Południowej Afryki, będący dominium brytyjskim został przekształcony w niepodległą

³⁰ E. Jansen, “*’Ek ook het besluit om my bittere lydingskelk te vertel’*. *Het meervoudige (post) koloniale vertoog in autobiografische vrouwenteksten over de Zuid-Afrikaanse Oorlog (1899–1902)*, s.166 [w:] “*Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans*” VI (2) 1999, s.162–186.

³¹ Dla walczących metodą partyzantki Burów farmy były ośrodkami umożliwiającymi zaopatrzenie oraz uzyskanie informacji o działaniach wroga.

³² “(...) [C]ollective resistance to the apparatus of the state, a resistance manifested not in militant revolutionary context, but rather, in sustained, daily acts of courage and rebellion (...)” (De Shazer *op cit.* s. 10)

³³ A. Van Niekerk, *op. cit.*, s. 103–122.

³⁴ Jansen *op cit.* s. 166.

³⁵ Van Vuuren *op cit.* s. 13

³⁶ Zob. E. Swanepoel, *Ubuntu en individualisme: enkele opmerkings oor die Suid-Afrikaanse outobiografie*. [w:] “*Stilet*” VIII (1) 1996, s. 20–27.

³⁷ Fischer wielokrotnie posługuje się deklaracjami w rodzaju: „alles, alles sal ek verlaat ter wille van ons volksbestaan”, czyli: “wszystko, wszystko poświęcę, żeby nasz naród istniał” (*op cit.* s.7) czy też „,n Vrede sonder vryheid, o nee!” – “pokój bez wolności, o nie!” (*op. cit.* s. 109)

Republikę Południowej Afryki, stanowiła reakcję na aktualną sytuację polityczną. Republika powstała w wyniku referendum, w którym jedynie biali mieszkańcy kraju mogli zabrać głos. Rzeczywistość apartheidu wymusiła konieczność kultywowania martyrologii afrykanerskiej, jako pewnego rodzaju usprawiedliwienia i uzasadnienia afrykanerskich postaw nacjonalistycznych.

Martyrologia ta opierała się na mającej swe korzenie jeszcze przed wojną anglo-burską, wyraźnie kalwinistycznej „obywatelskiej religii” (*civil religion*³⁸), zakładającej boski udział w kreowaniu losów Burów. Wojna anglo-burska stała się dopełnieniem afrykanerskiego mitu narodu wybranego, wykorzystywanego przez kształtujący się po wojnie, inspirowany ideami Abrahama Kuypera, ruch chrześcijańsko-narodowy³⁹. Jego idee stały się niezwykle nośne w latach 30 i 40 XX wieku. Dowodem na to były choćby obchody stulecia Wielkiego Treku w 1938 r. – jednego z kluczowych wydarzeń w mesjanistycznej mitologii afrykanerskiej. Za ich sprawą mit został powiązany z rytuałem i zakorzenił się w popularnej świadomości Afrykanerów jako część żywej tradycji⁴⁰.

Z kolei drugie kluczowe dla martyrologii wydarzenie – wojna anglo-burska – dostarczyło literatury, na której spoczęła ważna rola w budowaniu i umacnianiu wizerunku Afrykanerów jako narodu pokrzywdzonego przez Brytyjczyków, narodu z historią pełną niezawinionego cierpienia kobiet i dzieci. Teksty, które publikowano jako autentyczne historie zwykłych obywateli, przemawiały do mas z wyjątkową siłą.

Nadawanie nazwy rzeczywistości – kreowanie rzeczywistości

Literaturę dokumentu osobistego można potraktować jak przestrzeń, gdzie stykają się ze sobą różne dyskursy, przy pomocy których kreowana jest rzeczywistość. Fischer poświęca wiele uwagi kwestii słownictwa, którego używano, by opisać wojenne realia, a posługując się ironią dodatkowo wypukla ten problem. Przykładem może być spór wokół określenia obozów: Brytyjczycy nazywali je obozami dla uchodźców (*refugee camps*), czym sugerowali, że internowani przebywali tam dobrowolnie. Gdyby władze obozu określiły przebywające w nich kobiety jako jeńców wojennych, tym samym przyznawałyby, że kobiety mogą być niebezpieczne

³⁸ Zob. T.D. Moodie, *The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*. Berkeley University of California Press, 1975, s. 11.

³⁹ Ruch chrześcijańsko-narodowy propagował koncepcję afrykanerskiego mesjanizmu, w której centralne miejsce zajmuje mit mówiący o dwóch cyklach cierpienia i śmierci, którymi są Wielki Trek i wojna anglo-burska. Stanowią one ofiarę krwi prowadząca do wyzwolenia i niepodległości. Losy narodu afrykanerskiego są interpretowane analogicznie do historii Jezusa i jego zmartwychwstania, i jako takie są manifestacją boskiego planu. Por. Moodie *ibidem* s. 12–14.

⁴⁰ Zob. A. Grundlingh, “The War in Twentieth-Century Afrikaner Consciousness” [w:] Omissi, David E., Andrew S. Thompson (red.) *The Impact of the South African War*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2002, s. 26–27.

z militarne go punktu widzenia, w związku z czym nie potrzebują mężczyźni jako obrońców i opiekunów – a przejęciem na siebie tej właśnie roli próbowano uzasadnić utworzenie obozów⁴¹. Za tą ideologią opowiadali się nie tylko wojskowi, ale też brytyjskie gazety popierające politykę imperialistyczną. Kobiety i dzieci trzymane w obozach nie były oczywiście uchodźcami i nie przebywały tam dobrowolnie. Emily Hobhouse otwarcie krytykowała tę ideologię i próbowała zwrócić uwagę opinii publicznej w Europie na przekłamania w brytyjskiej prasie⁴². Z drugiej strony takie gazety, jak „Manchester Guardian” czy „Daily News” celowo używały określenia *prison camps*. Kiedy opinia publiczna w Anglii dowiedziała się o skali śmiertelności w obozach, „Daily News” zaczęło posługiwać się nawet określeniem *death camps*⁴³.

Używano też nazw *burgher kampen*⁴⁴ oraz *vrouwen kampen*, chociaż ta ostatnia była nieprecyzyjna, bo w obozach przebywali też mężczyźni, głównie współpracujący z Brytyjczykami *hensoppers*⁴⁵. Do tej dyskusji nawiązuje też Maria Fischer, która pisząc o obozie, w którym przebywała, używa nazwy „Standertonse Burgherkamp [later die moordkamp]”⁴⁶ („obóz Standerton [później obóz zagłady]”⁴⁷) lub ogólnie określa obozy jako *folterkampen* („obozy męczarni, cierpień”)⁴⁸.

W dzienniku przytacza sytuację, w której kobiety z obozu zabierają głos w sporze o nazwę, a tym samym stawiają opór wobec brytyjskiego sposobu interpretacji realiów wojny. Kobiety postrzegają siebie jako jeńców wojennych, a w żadnym wypadku nie jako uchodźców:

Przy kwaterze komendanta naklejono regulamin obozu. Kobiety wydarły słowo „uchodźcy” i w jego miejsce wpisały „jeńcy wojenni”. Na to znowu naklejono ostrzeżenie, że jeśli ten z uchodźców, który to wydarł, zostanie złapany, to spotka go kara – ale także z tego obwieszczenia kłamliwe określenie zostało wydarte⁴⁹.

⁴¹ Por. P. M. Krebs, *Gender, Race, and the Writing of Empire. Public Discourse and the Boer War*, Cambridge University Press, 1999, s. 59.

⁴² Emily Hobhouse, list do Lady Hobhouse, 26 stycznia 1901 r. [w:] Rykie van Reenen (red.) *Emily Hobhouse's Boer War Letters*. Cape Town: Human and Rousseau, 1984, s. 53, P.M. Krebs, “‘The Last of the Gentlemen's Wars’”: Women in the Boer War Concentration Camps Controversy” [w:] *History Workshop Journal Issue 33*. 1992. Dostęp: <hwj.oxfordjournals.org> 30.12. 2010

⁴³ Krebs, *Gender, race...* s. 68.

⁴⁴ E. Van Heyningen, *Women and gender...*, s. 121.

⁴⁵ Mianem *hensoppers* określano tych, którzy dobrowolnie poddali się, w przeciwieństwie do jeńców, którzy zostali wzięci do niewoli na polu walki. Nie była to jednak jednorodna grupa, bo powody zaniechania lub odmowy walki oraz postawy przyjmowane przez *hensoppers* były rozmaite. Więcej na ten temat: V.E. Solomon, *The Hands-Uppers* [w:] “Military History Journal”. III (1), Die Suid-Afrikaanse Krygshistoriese Vereniging 1972, dostęp: <<http://rapidtp.co.za/milhist/vol031vs.html>> (30.12.2009), A.M.Grundlingh, *The Dynamics of Treason: Boer Collaboration in the South African War of 1899–1902*, Pretoria: Protea Book House 2006.

⁴⁶ Dopisek w nawiasie kwadratowym, którego autorstwa nie jestem w stanie określić, w takiej właśnie postaci znajduje się w opublikowanym dzienniku.

⁴⁷ Fischer *op.cit.* s.14.

⁴⁸ *Ibidem* s. 28.

⁴⁹ “Die regulasies van die kamp is by die kommandant se kantoor aangeplak. Die vroue het die woord ‘refugee’ daar uitgeskeur en in plaas daarvan ‘krygsgevangene’ geskrywe. Daarop is weer ’n

Kwestia nazewnictwa obozów pozostaje polem do dyskusji także dla współczesnych historyków. Południowoafrykański historyk i autor licznych publikacji o wojnie anglo-burskiej André Wessels⁵⁰ sugeruje użycie określenia *internment camps*, które jest szersze i dla współczesnego odbiorcy bardziej neutralne w wydźwięku, bo pozwala na uniknięcie skojarzeń z nazistowskimi obozami planowanej zagłady.

Ironia

Najbardziej charakterystycznym elementem w sposobie relacjonowania wydarzeń przez Marię Fischer, jest ironia. W ten sposób autorka najdobitniej sprzeciwia się brytyjskiemu dyskursowi propagandowemu. Kluczowym słowem jest „cywilizacja” (*beskawing*). Brytyjski dyskurs propagandowy uzasadniał interwencję w Afryce koniecznością niesienia misji cywilizacyjnej. Posługiwał się przy tym „moralnym słownikiem”⁵¹, gdzie słowa nie mają znaczeń same w sobie i nie odnoszą się do rzeczywistości, lecz są jedynie pojęciami, które stabilizują postrzeganie rzeczywistości.

Pojęcie „cywilizacja” można za McGee określić jako ideograf, czyli pojęcie, które „definiuje zbiorowość, tj. zewnętrzne parametry społeczności, ponieważ takie pojęcie nie istnieje w niektórych społecznościach lub nie ma dokładnie takiego samego znaczenia”⁵². Przyjrzenie się działaniu tych pojęć w konkretnym kontekście historycznym i społecznym, daje wgląd w polityczną walkę pomiędzy dominującymi i podległymi grupami społecznymi⁵³. Ideografy takie jak „cywilizacja”, *white men's burden* czy *New Imperialism* należały do słownika służącego legitymizacji imperializmu i ekspansji. Podczas gdy zwroty te mogły przemawiać do części brytyjskiej publiczności, z pewnością nie przekonywały burskiej kobiety zamkniętej w obozie koncentracyjnym.

Dlatego Fischer ironizuje na temat imperialnego dyskursu, gdy w odniesieniu do Brytyjczyków posługuje się patetycznymi sformułowaniami w rodzaju „cywilizowani synowie Albionu”⁵⁴. Siebie również charakteryzuje przewrotnie: wielokrotnie

dreigement aangeplak dat as een van die refugees wat iets afgeskeur het, in die hande kom, sy gestraf sal word – maar ook daaruit is die leuenagtige naam geskeur”⁵¹. *Ibidem* s. 49.

⁵⁰ A. Wessels jest profesorem historii na Uniwersytecie Vrystaat w Bloemfontein oraz autorem takich publikacji jak *Lord Kitchener and the War in South Africa 1899–1902*, Stroud: Sutton Publishing 2006.

⁵¹ C. Colebrook, *Irony*, London: Routledge 2004, s. 154.

⁵² “[Ideographs] define a collectivity, i.e. the outer parameters of society because such terms either do not exist in other societies or do not have precisely similar meaning” (M.C. McGee, *The 'ideograph': A Link between Rhetoric and Ideology*, s. 460 [w:] “The Quarterly Journal of Speech” LXVI 1980, s. 1–17)

⁵³ Zob. Marouf Hasian Jr., *The 'hysterical' Emily Hobhouse and Boer War Concentration Camp Controversy*, s. 140 [w:] “Western Journal of Communication”, VXVII (2) 2003. s.138–163.

⁵⁴ „die beskaafde seuns van Albion” (Fischer *op. cit.* s.9)

ironicznie stwierdza, że chyba jest zbyt niecywilizowana i prymitywna, by zrozumieć, jak okrucieństwo wojskowych można nazwać szerzeniem cywilizacji⁵⁵:

Myliłam się, kiedy myślałam, że wszystko, co pod zarządem Anglików się dzieje, można opisać słowami. To jest przecież cywilizacja, pomyślałam, ale to pewnie dlatego, że ja jestem jeszcze zbyt niecywilizowana.⁵⁶

Podsumowując

Dziennik Marii Fischer stwarza przestrzeń, w której można zaobserwować ścieranie się dyskursów i ideologii: z jednej strony autorka ironicznie komentuje brytyjski dyskurs imperialny, z drugiej strony jest wyrazicielką burskiego, a później afrykanerskiego patriotyzmu. Dzieje się tak, bo tekst – początkowo osobisty – okazuje się mieć istotne znaczenie dla zbiorowości, gdy zostaje opublikowany w określonym kontekście historycznym. Czas publikacji – lata 60. XX w. – sugeruje, że tekst został wydany, bo odpowiadał aktualnemu zapotrzebowaniu na literaturę propagującą afrykanerską martyrologię. Włącza się on więc w nurt tekstów propagandowych publikowanych w kontekście formującej się narodowości afrykanerskiej w opozycji do brytyjskich wpływów i obecności w Afryce.

Dodatkowo wart podkreślenia jest fakt, że wydawca zdaje się ostantacyjnie podkreślać wiarygodność relacji. Zadaniem dziennika jest stworzenie wrażenia, że autorka to prosta kobieta, która szczerze opisuje swoją historię i wyraża żarliwą miłość do ojczyzny – taka postać wydawać się może czytelnikowi bliska i autentyczna. Aby anty-brytyjskie sentymenty Fischer zostały „właściwie” przez tego czytelnika zinterpretowane, książkę poprzedza wstęp. Tak więc opublikowany dokument osobisty okazuje się być przemyślaną konstrukcją, mogącą silnie oddziaływać na masowego odbiorcę.

Mgr MAŁGORZATA DRWAŁ – absolwentka filologii angielskiej oraz niderlandzkiej na Uniwersytecie Wrocławskim, doktorantka w Katedrze Filologii Niderlandzkiej im. Erazma z Rotterdamu przy UW.

⁵⁵ “Ek het my vergis toe ek gedink het dat alles wat onder die Engelse bestuur gebeur, met woorde gesê of beskrywe kan word. Dit is immers beskaaf, het ek gedink, maar dit is seker omdat ek nog te onbeskaaf is.” (Fischer *op. cit.* s. 18)

⁵⁶ *Ibidem* s. 18.

O BRĄZOWYCH ŻABACH I „AFRYKAŃSKICH” TYGRYSACH

Relacja z 6. Spotkań Ilustratorów organizowanych przez Nadbałtyckie Centrum Kultury w Gdańsku

Afrykańskie motywy i tematy przenikają do europejskiej literatury dziecięcej, która staje się w ten sposób miejscem styku różnorodnych horyzontów kulturowych. Wśród bogatej twórczości dla najmłodszych wyróżnić można te książki, które przetłumaczone zostały z języków afrykańskich i umieszczone w przestrzeni europejskiej oraz te, które narodziły się w kulturze europejskiej, jednak zostały zainspirowane tradycjami afrykańskimi. Literatura podejmująca wątki wielokulturowości jest istotnym źródłem uświadamiania dziecku zróżnicowania etnicznego świata oraz pozwala mu na zrozumienie innych kultur. Niezwykle ważnym, towarzyszącym jej elementem jest ilustracja, której treść dziecko intensywnie przyswaja, wzbogacając swój wewnętrzny świat. Jest ona źródłem poznania rzeczywistości, dlatego też dużą popularnością cieszą się książki obrazkowe. O Afryce można więc mówić i pisać, ale można też ją przedstawić niewerbalnie. Czy jednak jest to proste zadanie? Jak się okazuje, wśród książkowych ilustracji pojawiają się takie, które ukazują afrykańską kulturę, podkreślając jej bogactwo i niezwykłość, są jednak i takie, które wyrosły na bazie funkcjonujących w Europie stereotypów, bądź też ukazują tamtejszy świat w sposób deprecjonujący.

Szóste Bałtyckie Spotkania Ilustratorów zostały zorganizowane przez Nadbałtyckie Centrum Kultury w Gdańsku w dniach od 27.10 do 17.11.2011 r. Celem ubiegłorocznego wydarzenia była dyskusja nad różnymi sposobami ilustrowania Afryki. Przez trzy dni goście z zagranicy i Polski (ilustratorzy, pisarze, naukowcy) dzielili się swoimi doświadczeniami i refleksjami. Przeprowadzono również warsztaty dla dzieci i studentów.

Uczniowie z polskich szkół podstawowych mieli wyjątkową okazję poznać Dominiqua Mwankumiego, ilustratora, karykaturzystę i malarza, urodzonego

w Republice Konga (obecnie Demokratyczna Republika Konga). Mwankumi jest artystą, którego książki skupiają się wokół tematyki afrykańskiej, a ilustracje do nich wykonywane są za pomocą różnorodnych technik malarskich (m.in. akwarela, gwasz i akryl). Podstawę warsztatów stanowiły dwa autorskie opowiadania Mwankumiego – *Prince de la rue* i *Maisha*, podejmujące z jednej strony społeczny wątek bezdomności, z drugiej zaś miłości i przygody. Ilustrator snuł opowieść i przedstawiał własne konkretyzacje wybranych zdarzeń fabularnych za pomocą szkicu. Zadaniem zgromadzonych dzieci było namalowanie wybranych przez nie fragmentów opowiadań wysłuchanych za pośrednictwem tłumaczenia symultanicznego. Większość dziecięcych prac przedstawiała elementy afrykańskiej przyrody (zazwyczaj palmy, zwierzęta), na wielu z nich widać było silne inspiracje rysunkami, które Mwankumi wykonywał podczas pierwszej części spotkania. Warsztaty były dla dzieci niezwykle ciekawym doświadczeniem, ponieważ dały im szansę zetknięcia się z kulturą afrykańską poprzez ilustrację, opowieść, a także muzykę. Mwankumi urozmaicił bowiem warsztaty wspólnym śpiewem z dziećmi, grając przy tym na afrykańskim instrumencie z grupy lamelofonów.

Tego samego dnia odbyła się rozmowa Jacka Friedricha (Uniwersytet Gdański) i Janusza Górskiego (Akademia Sztuk Pięknych w Gdańsku) na temat Afryki w polskich książkach i czasopismach dla dzieci. Podczas dyskusji przedstawiona została ewolucja polskiej ilustracji od czasów „Świerszczyka”, kiedy to dominowały uproszczenia i stereotypy w sposobach ilustrowania Afryki. Za egzemplifikację posłużyły pojawiające się niegdyś w czasopismach tygrysy, nieodłącznie kojarzone z kontynentem afrykańskim, a zamieszkujące przecież obszary azjatyckie. Dyskutanci wyróżnili dwie grupy ilustracji – z jednej strony te, które podejmują sam temat afrykański, a więc skupiają się na przedstawieniu świata afrykańskiego, z drugiej strony wyodrębnili grupę ilustracji, które zainspirowane zostały sztuką tamtejszego kontynentu i przejęły pewne sposoby obrazowania człowieka czy świata, odbiegając jednak przy tym zupełnie od tematu afrykańskiego. W przypadku drugiej grupy dyskutanci zaprezentowali głównie tytuły książek dla dorosłych. Podjęli również problematykę natury samych ilustracji – w jakiej konwencji powstały, za pomocą jakiej techniki i jaki mają charakter. Poddano interpretacji ilustracje z wielu książek, m.in. ze *Złotego Jacka*, *Wydarzeń w Transwalu z pięcioma brylantami*, *Na szlaku Stanleya*, *Murzynka Nobi*, *Baśni afrykańskich*, *Afryki pełnej tajemnic*, czy *O osiołku*. Uwagę poświęcono szczególnie ilustracjom autorstwa Andrzeja Strumiły, Zdzisława Witwickiego, Józefa Wilkononia i Jerzego Srokowskiego.

Panel dyskusyjny pt. „Barwy Afryki”, który odbył się następnego dnia, poprowadzony został przez Małgorzatę Cackowską (Uniwersytet Gdański). Referenci włączyli problematykę ilustracji dla dzieci w różnorodne konteksty – historyczne, kulturowe, a także w kontekst doświadczeń osobistych.

Viviana Quinones z Narodowego Centrum Literatury dla Dzieci – Radość przez Książki (Centre national de la littérature pour la jeunesse – La Joie par les Livres) dokonała prezentacji książek dla dzieci wydanych we Francji i w Afryce. Skupiła się na rozwoju historycznym wydawnictw afrykańskich, których dawniej w Afryce właściwie nie było, a jeśli funkcjonowały – to miały charakter ponadregionalny, panafrykański i niewyspecjalizowany. Od lat 70. nastąpił jednak rozwój domów wydawniczych – zaczęły się pojawiać mniejsze wydawnictwa, co przyczyniło się do publikowania większej ilości książek. Quinones omówiła rozwój czytelnictwa w poszczególnych rejonach Afryki, m.in. w Sudanie i na Wybrzeżu Kości Słoniowej. Jej prezentacja była, z jednej strony, znakomitym wprowadzeniem do rozważań nad problematyką wydawania i czytania książek w Afryce, z drugiej strony pokazała, że tradycje ilustratorskie w samej Afryce są niezwykle bogate i różnorodne.

Dominique Mwankumi opowiedział o swoich autorskich warsztatach, które organizowane są w wielu miejscach na świecie oraz podzielił się przemyśleniami i doświadczeniami związanymi z procesem tworzenia książek. Mwankumi – jako artysta świadomy tajników procesu twórczego – podkreślił, że najpierw w umyśle twórcy pojawia się załazek pomysłu, a następnie rozpoczyna się niezwykle długi proces tworzenia. Efektem tego procesu jest dzieło, pełniące podwójną rolę: pozwala artyście wyrazić siebie oraz wpływa na uczucia i nastrój odbiorców, dając im skonkretyzowane wyobrażenia o rzeczywistości.

Wystąpienie Pieta Groblera, ilustratora urodzonego w Związku Południowej Afryki (obecnie Republika Południowej Afryki), osnute było wokół problematyki adekwatnego ilustrowania świata afrykańskiego. Grobler podniósł kwestię zabawnego i niekiedy karykaturalnego obrazowania innych kultur, aby pokazać, że tworzenie ilustracji w tego typu konwencji częstokroć odbierane jest jako przejaw rasizmu czy dyskryminacji. Tego typu niesprawiedliwe interpretacje ilustracji sprawiają, że artyści, którzy w swoim działaniu nie kierują się przekonaniem rasistowskimi, postrzegani są jako ludzie o ograniczonej tolerancji. Grobler skonstatował, że w takim razie ludzie z Afryki nie mają poczucia humoru, ponieważ przedstawianie afrykańskich bohaterów w sposób przerysowany i przejaskrawiony wywołuje oburzenie odbiorców. Skoro Europejczyk nie potrafi z humorem podejść do tego rodzaju ilustracji, to zapewne Afrykanin również. Czyżby więc studia postkolonialne sprawiły, że nie wolno nam przedstawiać Afryki w sposób zabawny? Praca artystów sprowadzałaby się tym samym do tworzenia postaci o jednakowej charakterystyce: idealnych i pięknych, nierealistycznych, bo przecież w świecie rzeczywistym pojawiają się osoby o różnorodnej aparycji i proporcjach ciała. Grobler zwrócił też uwagę na paradygmaty, za pomocą których budujemy nasze europejskie postrzeganie świata. Podkreślił, że niezwykle silnie tkwimy w pewnych wypracowanych schematach i często jest nam trudno przekro-

czyć ich granicę. Ilustrator zezemplifikował to sytuacją, kiedy wydawca nakazał mu zmienić barwę żab pojawiających się w jego książce z brązowej na zieloną, ponieważ odbiorcy europejscy oczekują żab właśnie w kolorze zielonym. Świadczy to o zamknięciu Europejczyków na to, co inne i ograniczaniu się do akceptowania tylko tego, co oswojone i znane.

Eva Susso, szwedzka pisarka, podzieliła się swoimi uwagami, dotyczącymi przede wszystkim sposobów odbioru jej książek przez czytelników. Pierwszą książką, do której się odniosła, była *Rita* – osnuta na kanwie autentycznych wydarzeń historia, której tytułowa bohaterka ma swój pierwowzór w czarnoskórej córce pisarki. Geneza książki jest bardzo ciekawa, jej podłożem jest bowiem sposób, w jaki odbieramy ludzi z innych kręgów kulturowych. Zanim Susso została pisarką, ktoś zadał jej bardzo osobliwe pytanie: jak sobie radzi z tym, że jej dzieci są inne? Okazało się, że dwójka jej czarnoskórych dzieci postrzegana jest w kategorii odmieńców. Stało się to impulsem do tworzenia książek, dzięki czemu Szwedka rozpowszechniła wątek wielokulturowości w szwedzkiej literaturze dziecięcej. Jednakże nawet posiadanie dwójki ciemnoskórych dzieci, czy też częste odwiedzanie Gambii, a tym samym świetna znajomość kultury afrykańskiej, nie uchroniły jej przed podejrzeniami o rasizm ze strony krytyków literackich. Powodem było zabawne przedstawianie bohaterki – zarówno jej zachowań, jak i wyglądu. Gdyby zatem Rita wykreowana została na ładną i grzeczną dziewczynkę, prawdopodobnie wszelkie kontrowersje związane z książką nigdy by się nie pojawiły. Obok *Rity* dużą popularnością cieszy się mini-seria książek wydanych w Polsce przez wydawnictwo Zakamarki – *Lalo gra na bębnie*, *Binta tańczy* i *Babo chce*. Jednak, jak się okazało, również wydawnictwa przeznaczone dla najmłodszych dzieci budzą ambiwalentne odczucia u niektórych czytelników. Pojawiły się opinie, że książki są antifeministyczne i patriarchalne, ponieważ to zawsze mężczyzna jest tym, który gra na bębnie, a reszta rodziny tańczy i wykonuje codzienne czynności w rytm usłyszanych dźwięków. Tego rodzaju recenzje zostały skomentowane przez Susso jako symptom niezrozumienia kultury afrykańskiej, w której nierzadko to właśnie mężczyźni grają w rytm ruchów ciała kobiecego. Jest to zadanie niezwykle trudne, ponieważ trzeba jednocześnie uważnie obserwować ciało w ruchu i wygrywać rytm. Dlatego też w Afryce ciało jest bardzo ważne – tam odbiera się muzykę całym sobą. Susso miała dużo racji mówiąc, że w Europie skupieni jesteśmy na naszych głowach i to one stanowią najważniejszą część naszego jestestwa. W Afryce ludzie są świadomi własnych ciał, w Europie ciało jest sztywnym skafandrem, którego ruchy są ograniczone.

Aleksandra Markiewicz, germanistka, opowiedziała o stylu malarskim „tingatinga”, wywodzącym się z Tanzanii, a nazwę swą biorącym od nazwiska ilustratora Edwarda Saidiego Tingatingi. Prezentacja skupiona była na przedstawieniu działalności malarskiej Johna Kilaki z Tanzanii, tworzącego we wspomnianym

stylu. Poruszona została także kwestia promowania książek niemieckojęzycznych dotyczących Afryki.

Szóstym Spotkaniom Ilustratorów towarzyszyły dwie wystawy. Podczas pierwszej, zatytułowanej *Skąd ty jesteś, krokodylu?*, zaprezentowane zostały ilustracje polskich twórców, którzy zainspirowali się kulturą Afryki. Druga – *Mistrzowie Ilustracji*, poświęcona była twórczości Janusza Stannego, niezwykle wszechstronnego artysty, którego ilustracje cechuje bogata różnorodność wykonania. Dopełnieniem wernisazu była projekcja krótkiego filmu, w którym Stanny opowiedział o sobie, określając się mianem artysty spełnionego.

Omawiane wydarzenie można określić jako niezwykle ważne i pozytywne. Pomysł utworzenia dwóch bloków dyskusyjnych, podczas których zaprezentowano odmienne perspektywy ilustrowania Afryki – afrykańską i europejską, umożliwił uwydatnienie podobieństw i różnic w sposobach przedstawiania tego kontynentu. Afryka podczas tych trzech dni jawiła się jako miejsce kalejdoskopowe – niezwykle heterogeniczne, barwne i stanowiące bogatą mozaikę kultur. Rozbity został w ten sposób potoczny obraz kontynentu jednolitego i postrzeganego wyłącznie przez pryzmat europocentryczny.

Kamila Andrzejuk

Konferencje naukowe

III Kongres Afrykanistów Polskich

Szczecin 10–12 maja 2012 r.

Organizatorzy: PTAfr przy współpracy z Uniwersytetem Szczecińskim i Muzeum Narodowym w Szczecinie



Uczestnicy III Kongresu Afrykanistów Polskich

Ideą zorganizowania kolejnego kongresu afrykanistycznego w Szczecinie było upamiętnienie pięćdziesięciolecia badań ośrodka szczecińskiego w Afryce. W skład Komitetu Organizacyjnego III Kongresu Afrykanistów Polskich weszli: dr Jacek Łapott – przewodniczący (IHiSM Uniwersytet Szczeciński, Zakład Studiów nad Społecznościami Lokalnymi) oraz członkowie: dr Małgorzata Szupejko – przewodnicząca PTAfr (Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN), mgr Ewa Prądzyńska i mgr Marta Tobota (Muzeum Narodowe w Szczecinie, Dział Kultur Pozaeuropejskich) oraz mgr Anna Maria Bytyń-Buchajczyk, doktorantka (IHiSM US)

Kongres został zorganizowany pod honorowym patronatem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Bronisława Komorowskiego, objęty mecenatem JM Rektora Uniwersytetu Szczecińskiego – prof. dr hab. Waldemara Tarczyńskiego oraz Prezydenta Miasta Szczecina – Piotra Krzystka.

From: Biuro do Spraw Występie

To: 0914441174

09/05/2012 13:16 #282 P.001/001

SEKRETARIAT REKTORA
W PŁYŃNĘ 02085dn. 09.05.2012. Prezydent
Rzeczypospolitej Polskiej

Warszawa, 10 maja 2012 roku

Organizatorzy i Uczestnicy
III Kongresu Afrykanistów Polskich
w Szczecinie*Szanowni Państwo!*

Szercznie pozdrawiam uczestników III Kongresu Afrykanistów Polskich. Szczególną zasługą organizatorów jest zgromadzenie na tym Kongresie tak wielu znakomych polskich specjalistów w dziedzinie badań nad Afryką. Wierzę, że to spotkanie posłuży nie tylko do wymiany opinii i doświadczeń, ale też przyczyni się do integracji Państwa środowiska naukowego, ugruntowując polską specjalność w tej dziedzinie.

Polska Afrykanistyka może pochwalić się świetną tradycją. Podczas Kongresu odsłonięty zostanie pomnik profesora Jana Czekanowskiego – założyciela lwowskiej szkoły antropologicznej, rektora Uniwersytetu Jana Kazimierza, badacza środkowej Afryki. Budzi uznanie, że wybitni współcześni badacze upamiętniają osoby, których dorobek tworzył fundamenty polskiej afrykanistyki.

W swojej działalności naukowej Państwa środowisko gromadzi, porządkuje, ale też popularyzuje Wiedzę o Afryce. To ważne, bo często postrzega się ten kontynent przez pryzmat stereotypów, czasami negatywnych. Na tym drugim co do wielkości kontynencie świata nie brak sprzeczności, paradoksów, wojen i biedy. Jednak jest to obraz jednostronny i krzywdzący. Czarny Łą – ze swoją skomplikowaną, dramatyczną historią, ale też wielkim i nie w pełni wykorzystanym potencjałem – nie daje się zamknąć w uproszczonych formułach. Przykładem są tu ubiegłoroczne wydarzenia w Afryce Północnej. Nadały one nową dynamikę globalnym przemianom społecznym oraz unaocznily olbrzymią rolę innowacyjnych środków komunikacji w budowie społeczeństwa obywatelskiego.

Znacznie polityczne i bogactwo kulturalne Afryki znajdują odzwierciedlenie w różnorodności tematów Kongresu. Jestem przekonany, że Państwa debata pomoże uświadomić szerszej publiczności doniosłość badań afrykanistycznych. Badań, które – ze względu na pracę naukową mojego ojca – są mi bardzo bliskie. Gratulując organizatorom tej wspaniałej inicjatywy: Polskiemu Towarzystwu Afrykanistycznemu, Uniwersytetowi Szczecińskiemu oraz Muzeum Narodowemu w Szczecinie, życzę Państwu inspirujących, pasjonujących dyskusji i spotkań.

Bronisław Komorowski

Otwarcia obrad Kongresu dokonał JM Rektor-elekt prof. dr hab. Edward Włodarczyk, który odczytał list Prezydenta RP do uczestników Kongresu oraz list Prezydenta Miasta Szczecina. Następnie kolejno zabrali głos: dr Jacek Łapott – przewodniczący Komitetu Organizacyjnego III Kongresu, dr Małgorzata Szupejko – przewodnicząca PTAfr oraz Prodziekan ds. Nauki Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Szczecińskiego – prof. dr hab. Urszula Chęcińska, którzy powitali zgromadzonych gości.

Intencją Kongresu było także upamiętnienie wybitnego polskiego uczonego – profesora Jana Czekanowskiego, twórcy lwowskiej szkoły antropologicznej, w którego dorobku bardzo znaczące miejsce zajęły badania afrykanistyczne ludów Afryki środkowej (w latach 1906–1907). Jego sylwetkę przybliżył zgromadzonym dr hab. Maciej Ząbek w swoim wystąpieniu: *Profesor Jan Czekanowski – pomnikowa postać polskiej afrykanistyki*. Pamięć o Profesorze postanowiono uczcić ustawieniem pomnika dłuta artysty z Burkina Faso. Jego odsłonięcie w Szczecinie było zaplanowane pomiędzy obradami Kongresu, jednak ze względów formalnych nie mogło się odbyć. Nastąpiło to tydzień później – 19 maja w czasie tzw. Nocy Muzeów.

W trakcie sesji plenarnej dr Jacek Łapott przedstawił dokonania pięćdziesięciu lat szczecińskiej afrykanistyki i zarysował jej perspektywy. Uczestnicy Kongresu wysłuchali także nagranych na płycie wykładu prof. dr hab. Zofii Sokolewicz (Instytut Etnologii Uniwersytetu Warszawskiego), która z powodu choroby nie mogła przybyć na Kongres, zatytułowanego: *Studium Afrykanistyczne Uniwersytetu Warszawskiego – u genezy powstania*.

Z okazji tego wyjątkowego – jubileuszowego wydarzenia organizatorzy wydali numer specjalny „Afryki”, poświęcony badaniom afrykanistycznym szczecińskiego ośrodka naukowego. Niewątpliwie najciekawszą jego część stanowią dwa wywiady: z profesorem Władysławem Filipowiakiem (wybitnym archeologiem, członkiem honorowym PTAfr) i dr. Jackiem Łapottem, oba przeprowadzone przy wiodącym udziale redaktor Wiesławy Bolimowskiej (także członka honorowego PTAfr), która ma bogate, dziennikarskie doświadczenia i ogromną znajomość społeczno-politycznej problematyki Afryki, wyniesioną ze swoich licznych zawodowych podróży. W pierwszym wywiadzie uczestniczyła mgr Ewa Prądyńska, a w drugim także Anna Maria Bytyń-Buchajczyk. W tym wydaniu „Afryki” na szczególną uwagę zasługuje także obszerny tekst Joanny Bar: *Afrykanistyka w dorobku Jana Czekanowskiego*.

Numer specjalny „Afryki” zawiera również tekst Stanisława Flejterskiego, będący próbą rekonstrukcji genezy zainteresowań pozaeuropejskich Uniwersytetu Szczecińskiego; relacje z wyjazdu badawczego Anny Bytyń-Buchajczyk i Marty Toboty do Ghany w 2011 r. oraz informacje o afrykańskich nabytkach Muzeum Narodowego w Szczecinie z ostatniej dekady. Znalazło się w nim także słowo

poświęcone Kazimierzowi Nowakowi – polskiemu podróżnikowi (pióra Piotra Tomzy: *Fenomen Kazimierza Nowaka, czyli o Afryce nowoczesnej*), który w latach 30. ubiegłego wieku samotnie przemierzył Afrykę z północy na południe i napo wrót (głównie rowerem, pieszo, a także konno, na wielbłądzie, łodzią i pociągiem, pokonując ponad 40 000km), co było nie lada wyczynem w owych czasach, dokumentując na bieżąco swoje obserwacje notatkami i setkami zdjęć, dostarczając tym samym bezpośredniego świadectwa i obrazu Afryki z początku minionego stulecia. Jego dokonania oczekują jeszcze na rzetelne badania.

Spośród dwóch wystąpień zamykających sesję plenarną, jedno – dr hab. Jana Milewskiego, prof. UW, zatytułowane: *Przyspieszenie rozwoju gospodarczego Afryki? Tendencje, interpretacje, nadzieje i obawy w początkach II półwiecza niepodległości* było spojrzeniem na przyszłość Afryki, natomiast drugie – prof. dr hab. Michała Tymowskiego: *Opinie Afrykanów o Europejczykach we wczesnym okresie ekspansji portugalskiej w Afryce Zachodniej (XV – początek XVI w.)* – prezentowało swoistego rodzaju świadectwo i obraz obecności Europejczyków w Afryce u samych początków ekspansji kolonialnej.

Liczne zgłoszenia uczestnictwa w Kongresie, niemal z całej Polski, spowodowały konieczność prowadzenia obrad w kilku równoległych grupach (od 2 do 4). Wygłoszono w sumie 90 referatów. Tematycznie wyodrębniony panel, ponieważ dotyczący jednej grupy społecznej – zatytułowany „Kobiety w Afryce”, przeprowadzony został z inicjatywy prof. dr hab. Arkadiusza Żukowskiego z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Rozpiętość tematyczna 16 referatów, mieszczących zagadnienia historyczne i współczesne, była rozległa: od statusu kobiety w społeczeństwie tradycyjnym do ról społecznych obecnie decydujących o jej pozycji; od praw już wywalczonych i nadal będących celem ich działań, po aktywność w sferze gospodarki i polityki – partycypacji w tworzeniu nowego społeczeństwa opartego o zasady równouprawnienia kobiet i mężczyzn.

Wśród 74 pozostałych referatów rysowały się wyraźne bloki tematyczne, których wyróżnikiem było raczej podobieństwo poruszanych zagadnień aniżeli kryterium geograficzne. Najogólniej rzecz biorąc, można wyróżnić następujące obszary tematyczne: kondycja afrykańskich państw, historia Afryki, problemy i perspektywy rozwoju, reżimy i konflikty w Afryce oraz próby ich rozwiązania, afrykańskie prezydentury, zdrowie i pomoc potrzebującym, symbole kultury oraz kultury w procesie przemian, zagadnienia interkulturowości i tożsamości; islam, kościół i misje w Afryce, archeologia i sztuka Afryki, sztuka jako dziedzina pomagająca objaśniać rzeczywistość, literatury afrykańskie, język i społeczeństwo, miasto afrykańskie jako przestrzeń społeczna. Wyróżnione grupy tematów nie są rozłączne i nie wyczerpują wszystkich niuansów zawartych w tytułach wygłoszonych referatów. Ilustrują one natomiast szeroki wachlarz zainteresowań i mnogość

dziedzin reprezentowanych przez badaczy, połączonych jedną pasją poznawczą, a jej źródłem jest Afryka.

Ciekawym akcentem kończącym obrady Kongresu była filmowa prezentacja dokonań stowarzyszenia o nazwie *Afryka Nowaka*, którego celem statutowym jest „popularyzacja postaci Kazimierza Nowaka w Polsce i na świecie” oraz „pomoc dla mieszkańców krajów leżących na trasie sztafetowej wyprawy śladem Kazimierza Nowaka”. *Afryka Nowaka* wsparła także finansowo budowę pomnika Jana Czekanowskiego.

W trakcie Kongresu, dzięki staraniom organizatorów, nie zabrakło także szczególnych okazji do kularowych rozmów i spotkań towarzyskich, rekompensujących niejednokrotnie niedosyt dyskusji kongresowych. Stworzył je zarówno wieczór w szczecińskim Muzeum Narodowym, uświetniony występem polsko-afrykańskiego zespołu muzycznego i wspólna uroczysta kolacja.

III Kongres Afrykanistów Polskich, podobnie jak poprzednie, raz jeszcze przekonał nas o potrzebie organizacji tego typu naukowych, interdyscyplinarnych spotkań ze względu na satysfakcję jakiej dostarczają, a także zwrócił uwagę na powiększający się zasięg badań naukowych związanych z Afryką. Cieszy również fakt coraz większego udziału młodych badaczy.

Jak zwykle, planowane jest wydanie tomów publikacji kongresowej.

Małgorzata Szupejko

Festiwal Barwy Świata: Maroko w Krakowie

19–23 października 2011, Kraków

Organizator: Projekt Orient i Śródmiejski Ośrodek Kultury w Krakowie

Festiwal Barwy Świata: Maroko w Krakowie, zaistniał na kulturalnej mapie Krakowa dzięki pasji i determinacji kilku osób, wywodzących się z różnych środowisk. Wśród organizatorów przedsięwzięcia znaleźli się pracownicy naukowci UJ, dziennikarze i podróżnicy, którzy za cel postawili sobie zaprezentowanie publiczności możliwie najszerszego obrazu marokańskiej kultury. Program festiwalu wypełniały prelekcje, dyskusje panelowe, pokazy tańca i degustacje, zajęcia warsztatowe dla dzieci i dorosłych, a także kilka wystaw fotograficznych. Większość wydarzeń skoncentrowana została w przestrzeni Śródmiejskiego Ośrodka Kultury, a kilka imprez towarzyszących, jak np. spotkanie z tuareską poezją w ramach Krakowskiego Salonu Poezji Anny Dymnej, odbywało się bądź w teatrze im. Juliusza Słowackiego lub jak Foto-spotkanie z Fezem, w Pawilonie Wyspiańskiego. Warto dodać, że wśród partnerów festiwalu nie mogło zabraknąć krakowskiego Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli, które w swej kolekcji posiada cenne zbiory marokańskie.

Wystawy fotograficzne prezentowane w ramach projektu, ukazywały autorские, artystyczne spojrzenie na współczesność Maroka, w której tradycja łączy się z wyzwaniem XXI wieku. Niejako dla kontrastu, w programie festiwalu znalazła się kameralna ekspozycja *Kobiety Maghrebu*, w całości stworzona na bazie prywatnej kolekcji archiwaliów dr Adama Rybińskiego z Warszawy. Na tle innych prezentacji, które koncentrowały się na współczesnym obrazie Maroka, wystawa *Kobiety Maghrebu* wyróżniała się zarówno tematem, jak i prezentowanym materiałem. Przede wszystkim, objęła ona zasięgiem Maghreb, a więc tereny nie tylko obecnego Maroka, ale też sąsiedniej Algierii i Tunezji. Fotografie prezentowane na ekspozycji, z których większość stanowiły archiwalne pocztówki z końca XIX i początków XX wieku, ukazywały świat miniony, uchwycony w kadrze fotografów, działających w ośrodkach miejskich Maghrebu.

Wizerunki kobiet, zestawione ze sobą i uporządkowane wg klucza „zakryte” i „odkryte”, stworzyły intrygującą opowieść. Zestawienie odmiennych, wręcz opozycyjnych wobec siebie ujęć, pozwoliło na uchwycenie konwencji dominujących w ówczesnej estetyce. To właśnie ówczesne artystyczne trendy i mody, wraz z zapotrzebowaniem na kulturową odmiennosc i egzotyke, wpłynęły na kompozycję i specyficzną aurę tych zdjęć. Ze starannie zakomponowanych, nieraz przesadnie ustawianych fotografii, przebijał orientalny powab i subtelny erotyzm. Jednak ten „pocztówkowy świat”, powołany do życia w fotograficznych atelier Casablanki, Fezu, Tangeru, Algieru i Tunisu, pokazany został nie tylko po to, by zadziwiać obyczajową śmiałością sfotografowanych kobiet. Wystawa *Kobiety Maghrebu* pomyślana została jako refleksja nad fascynacją Orientem i sposobem jej wyrażania. Jej celem, poza oczywistą przyjemnością obcowania z unikatowymi ujęciami ukazującymi różnorodność kobiecego świata Maghrebu, było skierowanie myśli ku współczesności. Niżej podpisanemu kustoszowi wystawy, zależało na postawieniu pytania, na ile sposób obrazowania uchwycony na pocztówkach sprzed dziesięcioleci wpłynął na nasze postrzeganie egzotycznego świata, a w tym konkretnym przypadku, Maghrebu. Na ile egzotyka, zetknięcie się z odmienną kulturą i obyczajem, skłania nas obecnie – podobnie jak przed ponad pół wiekiem autorów tych archiwalnych fotografii – do przełamywania barier i spojrzenia „za zasłonę”. Oczywiście, kameralna ekspozycja nie mogła dać jednoznacznej i wyczerpującej odpowiedzi. W odczuciu odbiorców, wartość tej prezentacji polegała na ukazaniu ciągłości fascynacji Marokiem i szerzej Maghrebem, a zwłaszcza życiem i obyczajem tamtejszych kobiet. Okazuje się bowiem, a to dla wielu stanowi wciąż spore zaskoczenie, że fascynacja ta ma długą i zaskakującą historię, której świadkiem pozostaje fotografia.

Jacek Kukuczka

Dni Afryki 2012 w Olsztynie

16–20 kwietnia 2012 r. Olsztyn

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Organizatorzy: Instytut Historii i Stosunków

Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny UW-M

Podobnie jak w latach poprzednich również w tym roku odbyły się w Olsztynie Dni Afryki. Patronat nad nimi objęli prof. Józef Górniewicz, rektor UWM, oraz Piotr Grzymowicz, prezydent Olsztyna. Rozpoczęły się od konkursu wiedzy o Afryce w trzech kategoriach: dziecięcej (Uniwersytet Dzieci), studenckiej oraz pracowników naukowych. Laureatami pierwszych miejsc w poszczególnych kategoriach zostali: Aleksandra Cieszyńska (lat 9), Justyna Buszowiecka (studentka I roku stosunków międzynarodowych UWM) oraz dr Paweł Letko. Odbyły się również spotkania z uczestnikami wieloetapowej wyprawy przez Afrykę „Śladami Kazimierza Nowaka”, oraz z grupą „Afromedes”, która podróżuje po Afryce Zachodniej dwoma starymi mercedesami. W dyskusji brał również udział ks. prof. Jacek Jan Pawlik SVD, który spędził w tej części Afryki kilkanaście lat. Podzielił się swoim doświadczeniem jako misjonarza w Togo.

Zorganizowane zostały wystawy fotograficzne „Śladami Kazika” i z wyprawy „Afromedesa” oraz pokazy filmów afrykańskich („Tysiąc jeden rąk”, reż. Souheil Ben Barka, Maroko/Niemcy 1972; „Drum”, reż. Zola Maseko, RPA 2004), a dzieci z Przedszkola nr 31 w Olsztynie zaprezentowały program śpiewno-taneczny oraz przedstawiły autorską prezentację multimedialną „Kolory Afryki”, przygotowaną pod kierunkiem Katarzyny Kobusińskiej.

W ramach Dni Afryki 2012 odbyła się również konferencja nt. „Społeczeństwo obywatelskie w Afryce. Historia powstania oraz wpływ na procesy społeczno-polityczne”. Otworzyli ją prof. Wojciech Janczukowicz, prorektor UWM, i ks. prof. Andrzej Kopiczko, dyrektor Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych.

Gościem specjalnym konferencji był założyciel fundacji „Afryka Inaczej”, dr Mamadou Diouf, Senegalczyk od wielu lat mieszkający w Polsce. Wziął on udział w dyskusji „Afryka w mediach” w auli UWM. Po przerwie w mniejszej sali przedstawione zostały referaty.

Dr Bara Ndiaye zaprezentował referat napisany wspólnie z dr hab. Iwoną Anną Ndiaye prof. UWM: *Ruch 23 Czerwca. O roli społeczeństwa obywatelskiego w umacnianiu demokracji w Senegalii*. Omówił genezę Ruchu, który skupia 500 organizacji politycznych i religijnych w Senegalii. Bezpośrednią przyczyną jego powstania była decyzja prezydenta Abdoulaye Wade, który postanowił ubiegać

się o wybór na trzecią kolejną kadencję, choć wcześniej publicznie zapewniał, iż tego nie uczyni. Wymagało to poprawki do konstytucji, co spowodowało falę protestów. Hasłem Ruchu 23 Czerwca było „Touche pas à ma Constitution” („Ręce precz od mojej konstytucji”). Celem Ruchu było zapewnienie poszanowania oraz ochrony konstytucji i demokratycznych zasad, przejrzystych i uczciwych wyborów prezydenta, przyjęcie działań na rzecz dobrego zarządzania.

Referat dr. Andrzeja Polusa (Uniwersytet Wrocławski) nosił tytuł: *Zaangażowanie organizacji społeczeństwa obywatelskiego w procesy polityczne w Zambii i Botswanie. Analiza porównawcza*¹. Autor – na podstawie wywiadów z naukowcami na Uniwersytecie w Botswanie – zwrócił uwagę, że rola tradycyjnych wodzów w redystrybucji deficytowych towarów i pomocy potrzebującym ulegała erozji. Ich miejsce nierzadko zajmowały zagraniczne organizacje pozarządowe. W obu krajach obserwowany jest wyraźny wzrost liczby organizacji społeczeństwa obywatelskiego.

Kolejne dwa referaty dotyczyły sytuacji w Egipcie po Arabskiej Wiośnie. Dr Wojciech Grabowski (Uniwersytet Gdański) w referacie pt. *Spoleczeństwo obywatelskie w Egipcie. Szanse i zagrożenia* i mgr Magdalena Zawrotna (Uniwersytet Jagielloński) w referacie pt. *Rola Internetu w popularyzowaniu idei społeczeństwa obywatelskiego i równości płci w Egipcie po „Rewolucji 25 Stycznia”* wyrazili pogląd, że w opozycji do reżimu Hosniego Mubaraka powstał masowy ruch, który zapoczątkował proces rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, przy czym obalenie prezydenta nie było jedynym celem. Autorka skoncentrowała się na roli Internetu w rozpowszechnianiu informacji, co wydaje się pierwszym krokiem na drodze do demokracji.

Magdalena Zawrotna odniosła się również do problematyki równości płci w Egipcie. Wszystkie partie marginalizują kobiety, umieszczając je na ostatnich pozycjach list wyborczych. Narzędziem popularyzacji idei społecznych są blogi, które w Egipcie stają się coraz bardziej popularne. Prelegentka uznała Internet za oręż nowego pokolenia aktywizujących się obywateli, którzy wykorzystują wiedzę i technologię do wprowadzania demokracji.

Konrad Czernichowski w referacie pt. *Katastrofa pod Smoleńskiem w 2010 r. w prasie afrykańskiej* omówił reakcje przywódców afrykańskich na to wydarzenie i relacje prasowe w 29 wybranych krajach. Zwrócił uwagę, że przy tej okazji prasa afrykańska przybliżyła czytelnikom sylwetkę Lecha Kaczyńskiego oraz niektóre wydarzenia z historii Polski.

Mgr Svitalna Golichenko z Kirowogradu (Ukraina) i Aleksander Holiczenko z Olsztyna przedstawili referat zatytułowany *Ukraińcy w Afryce na przestrzeni dziejów*. Autorzy wskazywali, że na Ukrainie Afryką interesowali się głównie po-

¹ Referat, który odczytał dr Konrad Czernichowski, opracowany został na podstawie badań pt. „Pułapka bogactw naturalnych na przykładzie Botswany i Zambii”, prowadzonych w ramach zespołowego grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. W badaniach uczestniczyli E. Stadtmüller, K. Czernichowski, D. Kopiński i A. Polus.

dróżnicy i etnologu. Jednym z nich był Igor Kowalewski, który urodził się w 1809 r. Ekspedycje do Afryki przyniosły mu sławę. Prowadził badania we wschodnim Sudanie i w basenie Nilu. Wydał pracę „Podróż do Afryki wewnętrznej”.

Dr Paweł Letko (UWM, Olsztyn) tematem swojego wystąpienia uczynił „*Powrót do Afryki*” – *afrykański kierunek polityki zagranicznej Federacji Rosyjskiej w XXI wieku*. Zwrócił uwagę, że Dmitrij Miedwiediew odwiedził w 2009 r. Egipt, Namibię, Angolę i Nigerię. Celem wizyty było pogłębienie współpracy z tymi krajami bogatymi w surowcowce. W grudniu 2011 r. w Addis Abebie zorganizowano Rosyjsko-Afrykańskie Forum Gospodarcze. W Afryce jest 40 ambasad rosyjskich, 4 konsulaty i 1 przedstawicielstwo. Prelegent podkreślił, że Rosja – w odróżnieniu od UE i Stanów Zjednoczonych – nie warunkuje udzielania pomocy od spełnienia przez kraje afrykańskie określonych warunków. Przypomina to politykę Chin, jednak Chińczycy są coraz częściej postrzegani w Afryce jako zagrożenie. Za prezydentury Władimira Putina obroty handlowe między Afryką a Rosją znacznie wzrosły. Na wiele produktów afrykańskich obowiązuje zerowa stawka celna.

Po raz pierwszy konferencja olsztyńska miała również sekcję studencką: trzy osoby z kierunków dziennikarstwa i komunikacji społecznej oraz stosunków międzynarodowych przedstawiły referaty: Martyna Zagórska omówiła raport Fundacji „Afryka Inaczej” pt. *Afryka i jej mieszkańcy w polskich mediach*, wzbogacając go własnymi komentarzami i refleksjami. Wskazywała ona, że z raportu wynika iż główne skojarzenia Polaków z Afryką to głód w Somalii i niestabilna sytuacja w Sudanie; Paulina Kulesza zaprezentowała referat pt. *Rola społeczeństwa obywatelskiego w „rewolucji jaśminowej” w Tunezji*. Natalia Chrostowska mówiła o „*Spółceństwie obywatelskim w Afryce – źródłach słabości oraz perspektywach rozwoju*”.

Referaty, które uzyskają pozytywne recenzje, zostaną opublikowane w trzecim tomie „Olsztyńskich Studiów Afrykanistycznych”.

Zorganizowanie „Dni Afryki” było w dużej mierze dziełem Iwony dr hab. Anny Ndiaye prof. UWM, dr. Bara Ndiaye, dr. Aleksandra Holiczenko i dr. Pawła Letki.

Konrad Czernichowski

AfryKamera 2012

VII Festiwal Filmów Afrykańskich

Kwiecień–lipiec 2012

Warszawa-Białystok-Katowice-Wrocław-Kraków-Gdańsk-Poznań-Lublin-Konin

Główny organizator: Fundacja FilmGramm¹

Podczas Festiwalu w 2012 r. odbywającego się pod hasłem *Made in Africa*, zaprezentowano ponad 50 filmów z całego kontynentu afrykańskiego. Filmy podzielone zostały wg kategorii: „AfroSelekt”, „AfroDocs”, „AfroSzorty”, „AfroKids” i „AfroPolska” oraz wg bloków tematycznych m.in: Kouyaté, Kobięce sprawy, Życie niecodzienne. Festiwal zainaugurował pokaz filmu egipskiego reżysera Amra Salama „Asma’a”. Obraz ten był wielokrotnie nagradzany m.in. na MFF w Abu Dhabi, MFF Palm Springs, MFF w Londynie. Film opowiada autentyczną historię Egipcjanki chorej na AIDS, jej walkę o godność i prawo do życia. Po śmierci męża na AIDS, tytułowa bohaterka Asma’a przenosi się z rodziną z prowincji do Kairu, gdzie próbuje ułożyć sobie na nowo życie. Mieszka z dorastającą córką i ojcem. Swoją chorobę stara się trzymać w tajemnicy nawet przed najbliższymi z obawy przed odrzuceniem. Ujawnia się jeszcze inna choroba, która dla ratowania jej życia wymaga operacji przewodu pokarmowego. Z powodu AIDS kolejni lekarze odmawiają wykonania operacji. Asma’a poświęca wtedy bardzo wiele by przełamać stereotypy dotyczące chorych na AIDS. Śledząc losy głównej bohaterki, widz poznaje życie w Egipcie z różnej perspektywy: małej miejscowości na prowincji i w zatłoczony, anonimowy Kairze, na targu wyplatanych ręcznie dywanów i w nowoczesnym telewizyjnym studiu, gdzie odbywa się program „talk-show”, w którym Asma’a opowiada swoją historię. Widz słucha skrajnie odmiennych opinii: imama oraz terapeuty prowadzącego grupę wsparcia dla chorych na AIDS. Ten poruszający film doskonale oddaje problem postrzegania chorych na AIDS w świecie arabskim i zapewne nie tylko.

¹ Patronat honorowy nad Festiwalem objęła Grupa Ambasad Afrykańskich w Polsce. Współorganizatorzy: Human Project, Nadbałtyckie Centrum Kultury, Festiwal Afrykański w Krakowie. Patron główny: National Geographic Traveler. Patroni: Ambasada Republiki Francuskiej, Instytut Francuski w Warszawie, Ambasada Republiki Portugalskiej, Instytut Camoes, Brussels Airlines, Biuro podróży AFRICA line, Adventure Explorers, Cafe Baobab. Partnerzy kinowi: Kinoteka (Warszawa), Kino Forum (Białystok), Kinoteatr Rialto (Katowice), Kino Centrum (Konin), Kino Pod Baranami (Kraków), Chatka Żaka (Lublin), Kino Rialto, Kino Muza (Poznań), Dolnośląskie Centrum Filmowe (Wrocław). Partnerzy zagraniczni: Africa in Motion (Szkocja), Encounters Film Festival (RPA), AfricAvenir (Namibia, Niemcy). Współfinansowanie: Sieć Kin Studyjnych, FilMOTEKA Narodowa, Urząd Miasta Warszawy, Samorząd Województwa Pomorskiego.

W ramach bloku tematycznego „Kouyaté” pokazane zostały filmy powstałe z udziałem zmarłego w 2010 r. aktora i griota – Sotigui Kouyaté z Mali. Obraz „Keita! Dziedzictwo griota” (Francja, Burkina Faso, 1995) w reżyserii Daniego Kouyaté – syna wspomnianego aktora, to na poły biograficzny film, dotyczący zarówno tematyki historycznej jak i pokazujący zderzenie tradycyjnej i nowoczesnej edukacji. Griot Djeliba Kouyaté przybywa do mieszkającego w nowoczesnym domu młodego chłopca i opowiada mu historię pochodzenia jego nazwiska Keita. Chłopiec zafascynowany opowieściami o Sunjacie i początkach ludów Mande stopniowo zaniedbuje naukę szkolną. Film pokazuje potrzebę poznania przez Afrykanów historii i kultury własnego regionu, jako uzupełnienie do oferowanej przez szkolnictwo edukacji europejskiej.

Drugi z filmów pokazywanych w tym bloku to „Sotigui Kouyaté: Współczesny griot” (reż. Mahamat-Saleh Haroun, Francja, Czad, 1996). Jest to biograficzny film w którym sześćdziesięcioletni wówczas aktor opowiada o swoim życiu, karierze i o tym, jaki wpływ mają afrykańskie korzenie na kreowane przez niego role.

W bloku tematycznym „Afryka w diasporze” zaprezentowano m.in. film „Restless City” w reżyserii Andrewa Dosunmu. Pochodzący z Nigerii reżyser pokazał wyobcowany świat imigrantów afrykańskich, żyjących w Nowym Jorku na marginesie amerykańskiego społeczeństwa. W tym obrazie, światy bogatych Amerykanów i czarnych emigrantów nie przenikają się, obie społeczności żyją obok siebie własnym życiem. Bohaterem filmu jest Djibril, młody imigrant z Senegal, który sprzedaje na ulicy „pirackie” płyty z muzyką i marzy o wydaniu własnego albumu. Okazuje się jednak, że w świecie czarnoskórych imigrantów, żyjących w wynajmowanych ciasnych mieszkaniach, w świecie nielegalnych domów publicznych i imigranckich klubów nocnych, nawet miłość nie jest prosta. Film zdobył uznanie na festiwalu Sundance w 2011 roku, gdzie podziwiano zdjęcia Nowego Jorku pokazanego od innej, nieznannej do tej pory strony.

Podczas AfryKamery 2012 raz pierwszy rozdano „Afropolską Nagrodę Filmową” – „Złota Jaskółka” za polski film poświęcony Afryce. W jury zasiadli Afrykańczycy od lat mieszkający w Polsce i podejmujący różnorodne działania w świecie kultury: Tobia Hiwot, Nagmeldin Karamalla-Gaiballa i John Enemo². Jury przyznało nagrodę Władysławowi Rybińskiemu za film „Amrar i grioci. O szaleństwach pewnego etnologa” (Polska 2011). Film opowiada o życiu i pasji ojca reżysera, dr. Adama Rybińskiego, o jego wyprawach do Mali i spotkaniach

² Tobia Hiwot – Etiopka, jest malarką i rzeźbiarką. Nagmeldin Karamalla-Gaiballa pochodzi z Sudanu, sportowiec, tłumacz, poeta, obecnie jest jednym z trzech członków Komitetu Rzecznikowskiego Afrykańskiej Społeczności w Polsce powołanego przez Fundację Afryka Inaczej. Nigeryjczyk John Enemo tancerz i muzyk, jest założycielem i kierownikiem artystycznym działającego od 2007 roku Afrykańskiego Przedsięwzięcia Edukacyjno-Artystycznego Aka-Chukwu, nieformalnej grupy skupiającej afrykańskich artystów mieszkających w Polsce. Informacje ze strony internetowej <http://kontynent-warszawa.pl/> oraz <http://afryka.org/afryka/nagmeldin-karamalla--rzecznik-afrykanow,news/>

z Tuaregami. W uzasadnieniu członkowie jury napisali m.in: *Film skupia się na kwestii konieczności ochrony i pielęgnacji afrykańskiego dziedzictwa kulturowego. Bohaterem filmu jest człowiek, który odczuwał głęboką emocjonalną więź z Afryką na długo przed przybyciem do niej. (...) Film pokazuje, że Afryka ma długą historię i piękną kulturę, czego często brakuje w innych obrazach (...) podkreśla, jak ważne jest dla Afrykanów zachowanie własnej tożsamości i kultury, które bez konkretnych działań w kierunku ich ochrony, mogą zostać bezpowrotnie utracone.*(...)³

Nagrodę publiczności w ramach bloku „Afropolskiego” zdobyli Paweł Wysocki i Rafał Stańczyk za krótkometrażowy film dokumentalny „Mój tato prezydent” (Polska 2011) opowiadający historię życia Mohameda Adena, który jako młody chłopak uciekł z Somalii do USA, gdzie po przejściowych trudnościach zdobył wykształcenie i założył rodzinę. Jego ustabilizowane życie odmieniła wizyta w rodzinnym kraju, gdzie zamiast na dwa tygodnie został na sześć lat, działając jako lider miejscowej społeczności w Adado, miasteczku w środkowej Somalii.

W kategorii polskich filmów krótkometrażowych zaprezentowane zostały także: „Infekcja” (Agnieszka Dikolenko, 2011), „Opowieści z Radia Kibera” (Maciej Grabysa, Paweł Zdanowski, 2012), „Slums girls” (Maria Durczyk, 2011), „Afrykański sen” (Władysław Jurkow, 2008), „Kiedyś w Afryce” (Piotr Jaworski 2009), „O dwóch takich...” (Janusz Hamerski, 2007), film został zrealizowany w Namibii, Niemczech i Polsce.

Festiwalowi towarzyszyły wystawy, warsztaty i koncerty. M.in we Wrocławiu odbyło się spotkanie pt. „Jak odczarować mit o nękanym problemami Afryce?” oraz warsztaty antydyskryminacyjne. W warszawskiej Kinotece, w Pałacu Kultury i Nauki obejrzeć można było wystawę zdjęć z Sudanu Południowego pt. Portrety Kobiet. Autorem zdjęć był Bart Pogoda.

Podczas VII edycji Festiwalu pokazanych zostało nieco mniej filmów niż w latach poprzednich. Z braku środków finansowych nie przyznano „Zebry” – nagrody Jury za najlepszy film Festiwalu. W tym roku AfryKamera odbywała się natomiast aż w dziewięciu miastach, co świadczyć może o rosnącym zainteresowaniu filmem afrykańskim. Podobnie jak w latach poprzednich zorganizowanie Festiwalu nie byłoby możliwe bez zaangażowania i pasji dyrektora Przemysława Stępnia i jego współpracowników oraz wolontariuszy.

Kinga Turkowska

³ http://www.afrykamera.pl/nagrody/9/i_afropolskie_nagrody_filmowe/

Studenckie „Dni Afryki” 2012

7–10 maj 2012, Uniwersytet Warszawski

Organizator: Międzywydziałowe Koło Afrykanistyczne Uniwersytetu Warszawskiego, Katedra Języków i Kultur Afryki UW¹

W okresie poprzedzającym Juwenalia, podobnie jak w latach poprzednich, odbyły się studenckie „Dni Afryki”. Uczestnicy mogli wziąć udział m.in w warsztatach, wykładach oraz pokazach filmów afrykańskich.

W pierwszym dniu, studenci Katedry Kultur i Języków Afryki, poprowadzili, warsztaty z podstaw języka hausa, suahili i amharskiego. Uczestnicy mogli poznać podstawowe zwroty językowe z życia codziennego, posłuchać piosenek w tych językach, a także obejrzeć zdjęcia. Odbyła się też debata na temat „Czy współpraca z Afryką jest możliwa?” Wzięli w niej udział prof. dr. hab Nina Pawlak, były ambasador w Nigerii dr Grzegorz Waliński, Dagmara Bobak z MSZ, Sylwia Salamon z Biura ds. Współpracy z Zagranicą UW, oraz dr Jerzy Gilarowski, którzy omawiali problemy związane z ekonomiczną i naukową współpracą z krajami afrykańskimi. Burzliwą dyskusję wywołała wypowiedź przedstawicielki MSZ, odnośnie programu współpracy z krajami afrykańskimi. Pozostali uczestnicy debaty uważali bowiem, że jej ocena współpracy jest zbyt optymistyczna. Najbardziej wytrwali dyskutanci kontynuowali nieformalną debatę w „Nowym Wspaniałym Świecie”.

Drugiego dnia odbyła się I Ogólnopolska Interdyscyplinarna Studencko-Doktorancka Konferencja Naukowa „Między Wschodem a Zachodem, między Północą a Południem”, przygotowana we współpracy Międzywydziałowego Koła Afrykanistycznego oraz Interdyscyplinarnego Koła Naukowego Globalnego Południa UW. Prelegenci występowali w czterech panelach: literatura i sztuka, językoznawstwo i komunikacja międzykulturowa, prawo i stosunki międzynarodowe, społeczeństwo i kultura. Referaty dotyczyły zarówno religii afrykańskich m.in.: „Afrykańskie korzenie w religiach Nowego Świata. Vodou na Haiti.” (Miłosz Wrzałek, UW), „New Age w Republice Południowej Afryki jako konglomerat koncepcji europejskich i afrykańskich i jego globalny zasięg” (Podolecka-Niewdana, UW) jak i zagadnień społeczno – politycznych „Kwaito – muzyka buntu w Republice Południowej Afryki.” (Patrycja Koziół, UW). Referaty dotyczyły nie tylko problemów Afryki, ale m.in.: Indii – „Asymetria ignorancji – dlaczego historyk z Południa odwołuje się do historii Północy, a ta druga się nie odwzajemnia? Uwagi na marginesie eseju Dipesha Chakrabarty’ego. Postkolonialność

¹ Zorganizowanie studenckich „Dni Afryki” dofinansował Zarząd Samorządu Studentów UW i Zarząd Samorządu Studentów Wydziału Orientalistycznego.

a postępowanie historii: Kto wypowiada się w imieniu przeszłości Indii?” (Rafał Smoleń, UW), Iranu – „Temat walki ze smokiem na ilustracjach do Shahname” (Jolanta Bojarska, UW), Japonii – „Estetyka jako projekt polityczny – Nishi Amane i jego koncepcja estetyki w Japonii po 1868 roku” (Ewa Korzeniowska, UJ). Trzeciego dnia, studentka afrykanistyki Aleksandra Tor poprowadziła warsztaty międzykulturowe dla studentów UW.

Ostatni, czwarty dzień upłynął pod znakiem kina afrykańskiego. W Katedrze Języków i Kultur Afryki można było obejrzeć filmy m.in. z Nigerii, oraz podyskutować na ich temat. Odbyły się także trzy wykłady. Prof. Abdalla Uba Adamu z Nigerii (Kano) przedstawił temat: „Al-Hausawi, Al-Hindawi: Media Contraflow, Urban Communication and Translinguistic Onomatopoeia Among Hausa of Northern Nigeria”, dr Joseph McIntyre „How mobility – especially migration – is expressed in language”. Dzień zakończył wykład Mirosławy Stępień na temat kina afrykańskiego.

Kinga Turkowska

VI Festiwal Afrykański

24.05.2012–3.06.2012 Kraków

Organizatorzy: Festiwal Afrykański w Krakowie, Afrykańskie Koło Naukowe UJ, Zimbabwe Tourism Authority, Fusion Art¹

Festiwal Afrykański został zainicjowany w 2007 r. przez Afrykańskie Koło Naukowe UJ i wpisnął się już na stałe w kalendarz corocznych imprez organizowanych w Krakowie. Obecnie jest to niezależny projekt, grupy działającej w Krakowie.

Celem organizatorów Festiwalu jest pokazanie piękna i różnorodności Afryki. Tegoroczna edycja miała bardzo urozmaicony i bogaty program. W ramach Festiwalu zorganizowano m.in. warsztaty taneczne, bębniarskie, zajęcia kulinarne i językowe, prezentowano filmy i wystawy, odbyła się także konferencja naukowa.

Festiwal zainaugurował wykład Jana Wielińskiego pt. „Wzajemne stosunki pomiędzy Afryką i Europą oraz miejsce Polski w tych stosunkach”. Znaczący Afry-

¹ Współorganizatorzy: Koło Studentów Stosunków Międzynarodowych UJ, firma Karibu Polska, Stowarzyszenie Polska Sahara, Zespół Siódmy Czakra Ziemi, Centrum Nubia oraz Stowarzyszenie Archipelagi Kultury. Patronat honorowy nad Festiwalem objął Prezydent Miasta Krakowa Jacek Majchrowski, oraz Wojewoda Małopolski Jerzy Miller.

ki, który w latach 1970–2011 r. pracował w polskich placówkach w różnych krajach afrykańskich.

W kolejnych dniach Festiwalu kilkakrotnie odbywały się warsztaty tańca afrykańskiego, prowadzone przez Annę Zakrzewską z Afrykańskiej Szkoły Tańca UANGA, oraz przez Wioletę Wojciechowską z Zespołu Tańca Konoba i Centrum Kultur Świata z Warszawy. Jako uzupełnienie muzycznych akcentów, członkowie Zespołu Siódmy Czakra Ziemi wprowadzali w tajniki gry na bębnach i prezentowali rytmy afrykańskie, jamajskie, latynoskie i arabskie.

Nie zabrakło także akcentów sportowych. W niedzielę 27 czerwca odbył się mecz afrykańskich studentów i Afrykanów mieszkających w Polsce – „Afryka kontra Reszta Świata”. „Afryka” wygrała 6:3.

Stowarzyszenie Sahara Polska zorganizowało spacer po „afrykańskim” Krakowie, oraz grę miejską „Afrykańskimi tropami po Krakowie”. Uczestnicy gry odwiedzili m.in. muzea, kamienice, kościoły i pomniki, oraz miejsca posiadające „klimat afrykański” np. kawiarnie, puby, czy palarnię kawy z Tanzanii i Kenii.

Ciekawi smaków afrykańskich mogli wziąć udział w warsztatach kulinarnych, prowadzonych przez mieszkające w Polsce małżeństwo kenijsko-kongijskie – Izabelę i Yugo Buassa. Podczas zajęć uczestnicy przygotowali m.in. napój *bissap* z Senegalu czyli herbatę z hibiskusa, imbiru i cytryny, a także *ugali na kuku* – kłuski z kurczakiem w mleku kokosowym i sosie orzechowym.

Odbyły się również zajęcia językowe. 1 i 2 czerwca studenci z Uniwersytetu Warszawskiego i Jagiellońskiego prowadzili warsztaty z podstaw języka amharskiego, suahili, oraz dialektu egipskiego języka arabskiego, które odbywały się w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego i cieszyły się zainteresowaniem nie tylko studentów.

Pokazano także cztery najciekawsze filmy, wybrane z programu *AfrykaKamera* 2012 r. Były to filmy: „Amrar i grioci. O szaleństwach pewnego etnologa”, (Polska 2011), „Kiedyś w Afryce” (Polska 2009). „Ramata” (Francja, Senegal 2009), oraz „Mój tato prezydent” (Polska 2011).

W Wojewódzkiej Bibliotece Publicznej były prezentowane dwie wystawy fotografii: Kamili Kielar „Afryka Nowaka” oraz Dominiki Kustosz „U stóp Kilimandżaro”. Naukowe Koło Studentów Stosunków Międzynarodowych UJ zorganizowało konferencję pt. „Afryka – kontynent zmarnowanych szans czy nieograniczonych możliwości?”. Odbyły się cztery panele dyskusyjne, którego uczestnikami byli dyplomaci (Jan Wieliński, Wojciech Jasiński, Andrzej Łupina, Tadeusz Strójwąs), naukowcy (dr Urszula Markowska-Manista, dr hab. Robert Kłosowicz, dr Joanna Bar, dr Hanna Rubinkowska-Anioł) i doktoranci (Monika Różalska, Krzysztof Tłałka, Joanna Mormul, Urszula Róg, Piotr Szafruga, Hubert Dudkiewicz). W panelu w języku angielskim uczestniczyli Kilion Munyama – poseł na Sejm RP, Mulugeta Millar – Międzynarodowy Czerwony Krzyż i Półksiężyc (Etio-

pia), James Omolo – Prezes Africa Connect (Kenia). Wśród prezentowanych tematów pojawiły się m.in. „Gospodarka Somalii – czy państwo jest potrzebne?” (Piotr Szafruga), „Afrykańskie Lwy – szanse i zagrożenia dla szybko rozwijających się gospodarek w Afryce Subsaharyjskiej” (Monika Różalska), „Republika Środkowoafrykańska – źródła słabości i perspektywy rozwoju (na przykładzie życia Ba’Aka, Gbaya i Mbororo)” (dr Urszula Markowska-Manista)

Kinga Turkowska

NOWE KSIĄŻKI

Martin Meredith

Historia współczesnej Afryki. 50 lat niepodległości

Tytuł oryginału: *The State of Africa. A History of Fifty Years of Independence*

Przetłumaczył Stanisław Piłaszewicz

Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2011, ss. 673

Książka jest tłumaczeniem wielokrotnie wznawianej pracy brytyjskiego dziennikarza, biografą i publicysty Martina Mereditha *The State of Africa. A History of Fifty Years of Independence*. 35 rozdziałów podzielonych zostało na cztery części dotyczące kolejnych okresów dziejów niepodległej Afryki. W części pierwszej Autor w zwięzły sposób przedstawia dzieje wychodzenia wybranych krajów lub grup krajów z kolonializmu (Ghana, Egipt, Algieria, Francuska Afryka Zachodnia, Brytyjska Afryka Zachodnia, Kenia, Kongo-Leopoldville, Afryka Południowa). Część druga dotyczy kształtowania się społeczeństw, struktur i ideologii władzy poszczególnych krajów. Uwaga autora skupiona jest zwłaszcza na Tanzanii, Etiopii, Ugandzie, Zairze, Wybrzeżu kości Słoniowej, Gabonie, Gwinei Równikowej oraz Angoli. Część trzecia dotyczy fazy przechodzenia do pluralizmu politycznego na przełomie lat 80. i 90. Meredith szeroko omawia przypadki m.in. Kenii, Malawi i Nigerii. Część czwarta dotyczy wojen domowych i kwestii tzw. państw upadłych w latach dziewięćdziesiątych XX w. Wiele uwagi poświęca autor zwłaszcza Somalii, Ruandzie, Liberii, Demokratycznej Republice Kongo, Angoli, Zimbabwie i RPA.

Książka jest bogata w warstwie faktograficznej. Zawiera wyraziste szkice biograficzne najbardziej znanych polityków jak Kwame Nkrumah, Mobutu Sese Seko, Julius Nyerere, Mengistu Haile Mariam, Idi Amin, Omar Bongo oraz Haile Syllasje. Publikacja opatrzona jest mapami, wprowadzeniem, przypisami, a także bogatą bibliografią.

(MP)

John Iliffe

Afrykanie. Dzieje kontynentu

Tytuł oryginału: *Africans: The History of a Continent*

przetłumaczyła Hunia Justyn

Kraków, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego 2011, ss. 427

Książka Johna Iliffa, wybitnego brytyjskiego badacza dziejów Afryki, jest jedną z kilku dostępnych w języku angielskim jednotomowych, zwięzłych syntez całych dziejów Czarnego Łądu. Na polskim rynku wydawniczym to pierwsza tego typu publikacja. Jak deklaruje autor, motywem przewodnim jego pracy są uwarunkowania demograficzne dziejów Afryki. Nie brak w niej jednak analiz politycznych i społecznych. Okres przed 1800 r. został ujęty problemowo, choć dwa pierwsze rozdziały dotyczą okresu prehistorii oraz starożytności („Pionierzy ludzkości”, „Pojawienie się wspólnot wytwarzających żywność” i „Wpływ użytkowania metalu”). Kolejne rozdziały dotyczą okresu średniowiecza i wczesnonowożytnego: chrystianizacji i islamizacji (rozdział IV), handlu niewolnikami i niewolnictwa (VII). W rozdziałach V i VI („Społeczeństwo osadników w Afryce Zachodniej” i „Społeczeństwo osadników w Afryce Wschodniej i Południowej”) autor kładzie nacisk na dynamiczny charakter kultur i mobilność wspólnot subsaharyjskiej Afryki. Wiek XIX został skwitowany jednym rozdziałem (VIII). Okresowi kolonialnemu i pokolonialnemu poświęcił Iliffe po dwa rozdziały (odpowiednio: IX i X oraz XI i XIII. Dodatkowo rozdział XII („Uprzemysłowienie i kwestie rasowe w Afryce Południowej, 1886–1994) dotyczy Afryki Południowej.

Książka zaopatrzona jest w przypisy oraz omówienie literatury do poszczególnych rozdziałów, a także liczne mapy.

(MP)

Paweł Frankowski, Irma Słomczyńska,

Unia Europejska – Afryka Subsaharyjska.

Uwarunkowania, mechanizmy, efektywność współpracy,

Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2011, ss. 260

Jest to pierwsza w Polsce praca podejmująca w sposób usystematyzowany temat relacji pomiędzy Unią Europejską a krajami i międzynarodowymi instytucjami Afryki Subsaharyjskiej.

Książka składa się z czterech rozdziałów, w których kolejno zostały przedstawione uwarunkowania współpracy Unii Europejskiej z regionem Afryki Subsaharyjskiej; mechanizmy i instrumenty współpracy rozwojowej i handlowej; mechanizmy i instrumenty współpracy politycznej; oraz prognozy dotyczące dalszego rozwoju racji europejsko – afrykańskich.

Praca sięga do genezy traktatów unijnych państw europejskich, których ustalenia wpłynęły na szereg dalszych traktatów i konwencji zawieranych pomiędzy podmiotem europejskim a poszczególnymi państwami regionu krajów Afryki, Karaibów i Pacyfiku. Autorzy poza historycznym opisem stosunków polityczno-gospodarczych z rządami i instytucjami afrykańskimi, odwołali się do źródeł motywacyjnych, jakimi Unia Europejska kierowała się wobec państw Afryki Subsaharyjskiej. Lista wszystkich oficjalnych dokumentów decyzyjnych zawartych pomiędzy wymienionymi podmiotami politycznymi została wyszczególniona w bibliografii wraz z licznymi odniesieniami do adresów internetowych, pod którymi czytelnik samodzielnie może zapoznać się z treścią Komunikatów Komisji Europejskiej, Decyzjami Rady Europejskiej, Wspólnych Strategii, Umów i Stanowisk Unii Europejskiej.

W lekturze znaleźć można ponadto analizę najważniejszych zadań zrealizowanych na rzecz poszczególnych krajów afrykańskich z zakresu pomocy rozwojowej, a także opis przebiegu militarnych i cywilnych operacji zarządzania kryzysami w regionach Afryki Subsaharyjskiej objętych wewnętrznymi konfliktami wojennymi.

Istotną cechą książki jest to, iż jest ona napisana w sposób prezentujący interesy obu stron, zarówno europejskiej jak i instytucji afrykańskich. Autorzy w swej analizie prezentują lokalne uwarunkowania funkcjonowania Unii Afrykańskiej (UA); Wspólnoty Gospodarczej Państw Afryki Zachodniej (ECOWAS); Afrykańskiej Wspólnoty Finansowej (CFA); Wspólnoty Rozwoju Afryki Południowej (SADC); Wspólnoty Gospodarczej i Monetarnej Państw Afryki Środkowej (CEMAC) oraz innych podmiotów polityczno-gospodarczych Afryki Subsaharyjskiej.

Praca lubelskich politologów miała na celu „prześledzenie procesu decyzyjnego kształtującego zręby polityki UE wobec regionu Afryki Subsaharyjskiej”¹ i można ją uznać za udaną próbę podjęcia tak szerokiego i zarazem aktualnego tematu.

Malwina Bakalarska

¹ Paweł Frankowski, Irma Słomczyńska, *Unia Europejska – Afryka Subsaharyjska. Uwarunkowania, mechanizmy, efektywność współpracy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie – Skłodowskiej, Lublin 2011, s. 13.

Anna Nadolskia-Styczyńska

Pośród zabytków z odległych stron. Muzealnicy i polskie etnograficzne kolekcje pozaeuropejskie

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu,
Toruń 2011, ss. 564

Książka, dedykowana przez autorkę muzealnikom: „Tym wszystkim, dla których muzeum chociaż na chwilę stało się drugim domem” dotyczy dwóch zespołów zagadnień. Pierwszy to historia i charakterystyka polskich muzealnych kolekcji etnograficznych pochodzących z obszarów pozaeuropejskich. Drugi, to charakterystyka i uwarunkowania pracy muzealników specjalizujących się w owej „egzotycznej” problematyce.

Praca składa się z V rozdziałów. W pierwszym Autorka omawia historię polskiego muzealnictwa etnograficznego, poszukując zarazem odpowiedzi na pytanie o miejsce, jakie zajmują w nim zbiory opisujące kultury ludów zamieszkujących inne kontynenty niż europejski. Charakteryzuje także ogólnie polskie etnograficzne kolekcje muzealne o tej tematyce. W rozdziale II, omawiając zbiory wybranych 5 muzeów, opisuje ich dzieje, ale zarazem podaje przykłady działań naukowych i oświatowych, jakie są w tych placówkach podejmowane w oparciu o posiadane zabytki. Tak więc znajdziemy w nim informacje dotyczące kolekcji pozaeuropejskich (w tym afrykanistycznych) i działalności naukowo-oświatowej Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie, Muzeum Miejskiego w Żorach, Muzeum Narodowego w Szczecinie, Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie oraz Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie.

Następne rozdziały (rozd. III i IV) poświęcone są pracy muzealników: ich badaniom naukowym – terenowym i gabinetowym oraz działalności wystawieniowej i ogólnie pojętej popularyzacji wiedzy z zakresu kultur pozaeuropejskich. Autorka prezentuje tu także opinie muzealników i osób spoza tej grupy zawodowej, ale współpracujących z muzeami, dotyczące specyfiki omawianego zawodu. Ostatni – V rozdział dotyczy aktualnego stanu polskiego muzealnictwa o tematyce pozaeuropejskiej oraz możliwości jego rozwoju, a oparty został na opiniach, sugestiach i relacjach osób bezpośrednio zainteresowanych, czyli samych muzealników. Ich wizja „dobrego muzeum” została tu skonfrontowana z codzienną rzeczywistością.

Autorka nie wyodrębnia i nie omawia w sposób szczególny muzealnictwa o tematyce afrykanistycznej. Niemniej jednak, ze względu na swój charakter i rozmiary, jest ono wyraźnie widoczne. Przez publikację przewijają się licznie wątki

poświęcone zbiorom i wyprawom etnograficznym do Afryki, a także działaniom popularyzującym kultury kontynentu, prowadzonym przez polskich muzealników oraz sposobom kształtowania poszczególnych kolekcji. Publikacja zawiera ponadto bogatą bibliografię umożliwiającą bliższe poznanie zakresów tych działań, kolekcji i ich historii.

Książka opatrzona jest kolorowymi ilustracjami zbiorów i wystaw. Uzupełniają ją trzy indeksy: geograficzno-etniczny, nazwisk i instytucji.

(MS)

INFORMACJE PTAfr

Informacja o projekcie badawczym

Sudańscy uciekinierzy i wypędzeni. Dyskurs o uchodźcach i zachodniej pomocy humanitarnej, realizowanym przez dr. hab. Jarosława Różańskiego (prof. UKSW) i dr. hab. Macieja Ząbka (prof. UW) w ramach Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego

Celem projektu jest opis sytuacji w jakiej znajdują się ofiary kryzysu humanitarnego w Sudanie (uchodźcy, osoby wewnętrznie przesiedlone, repatrianci i tzw. powracający) oraz odpowiedź na pytania dotyczące skuteczności podejmowanych na ich rzecz działań pomocowych.

Badania w 2011 r. były pierwszym etapem prac mających na celu rejestrację opinii, ale też w pewnym sensie nieformalnej debaty na temat zachodniej pomocy humanitarnej, toczonej przez przedstawicieli krajowych i międzynarodowych organizacji pomocowych, władze państw przyjmujących oraz przez samych beneficjentów tej pomocy. Zgodnie z założeniami „etnografii wielomiejscowej” George’a Marcusa, badania były prowadzone w miejscach, w których akurat przebywają uchodźcy. Kierując się tymi wytycznymi, po kwerendzie materiałów źródłowych i ze względu na zmieniającą się sytuację uchodźców z Sudanu, postanowiliśmy, poza planowanymi wcześniej badaniami w Kenii i Sudanie Południowym, poszerzyć nasze badawcze peregrynacje przenosząc je również na teren Ugandy i Etiopii, bez zmiany kosztów przedsięwzięcia. Podkreślić należy, że badania w północnej Ugandzie okazały się szczególnie istotne, gdyż dostarczyły innego niż zazwyczaj, tzn. względnie pozytywnego przykładu rozwiązywania problemów związanych z napływem uchodźców poprzez praktykę tzw. samodzielnego osiedlania się. Natomiast badania w Etiopii przyniosły materiał przede wszystkim z zakresu szczegółów polityki państwa przyjmującego wobec uchodźców i zachodniej pomocy humanitarnej. Pozwala to bliżej zrozumieć postawy władz państw afrykańskich wobec zagadnień pomocy międzynarodowej.

Należy podkreślić, że mieliśmy duże trudności w dostępie do osób, które nas interesowały. Mimo to, we wszystkich tzw. strefach humanitarnych, które odwiedziliśmy, udało się nam przeprowadzić szereg rozmów zarówno z uchodźcami, jak i przedstawicielami administracji państwowej i organizacji pomocowych w Ke-

nii, Ugandzie i Etiopii. Natomiast w Sudanie Południowym – z przedstawicielami repatriantów z wymienionych krajów oraz powracających przymusowych przesiedleńców z Sudanu Północnego; ponadto – z przedstawicielami tutejszych władz, organizacji międzynarodowych, w tym kluczowej agendy ONZ w sprawach uchodźców, czyli UNHCR oraz misji kościelnych. Wspomniane rozmowy skupiały się w zasadzie na dwóch zagadnieniach: po pierwsze dotyczyły niektórych praktyk i mechanizmów niesienia pomocy humanitarnej, a po drugie opinii na temat jej efektywności i krytyki z tym związanej. Zebraliśmy także na miejscu materiały zastane w postaci raportów i literatury przedmiotu niekiedy trudno dostępne w inny sposób.

Należy jednak podkreślić, że zarówno organizacje pomocowe, przede wszystkim przedstawiciele UNHCR, jak i państw przyjmujących nie są zainteresowane w ułatwianiu niezależnym badaczom dostępu do terenu. Zawsze też był ktoś, kto nas pilnował, co poniekąd wpływało na fakt trójstronności naszego dialogu. Rozmowy z uchodźcami były poza tym trudne, często chaotyczne, zawierające wiele powtórzeń i przemilczeń. Głównym problemem stojącym przed etnografem było wyłonienie sensu płynącego z ich świadectw. Z kolei rozmowy z przedstawicielami organizacji pomocowych i obserwacje na miejscu ujawniły różnice w międzyobrazem zewnętrznym jaki same starają się nakreślić a wewnętrznym funkcjonowaniem tych organizacji.

Aktualnie zgromadzony materiał pozwala na sformułowanie tylko wstępnych tez oraz postawienie nowych pytań. Konieczne są dalsze badania, aby zgodnie z założeniami projektu dokonać całościowego opisu poszczególnych głosów i końcowej rekonstrukcji polifonicznej całości debaty.

Potwierdziły się jednak wstępne tezy o nieefektywności współczesnej ochrony i pomocy humanitarnej, w szczególności dotyczące tzw. obozów dla uchodźców. Faktyczna pomoc i ochrona świadczona na rzecz uchodźców jest nieadekwatna ani do faktycznych potrzeb, ani do środków przeznaczanych na ten cel. Z antropologicznego punktu widzenia interesujące są także skutki pewnej solidarności i współpracy, jakie istnieją między organizacjami humanitarnymi a instytucjami politycznymi i wojskowymi, w szczególności w odniesieniu do sytuacji w Sudanie Południowym. Ostateczne wnioski będzie można jednak sformułować dopiero po zakończeniu badań.

Jarosław Różański, Maciej Ząbek