

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 31–32/2010

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: peteafr@gmail.com
www.ptafr.org.pl



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

Komitety Naukowe

dr hab. Jan Jakub Milewski, prof. UW
dr hab. Bronisław Kazimierz Nowak, prof. UW
dr hab. Jacek Jan Pawlik, prof. UWM
prof. dr hab. Stanisław Piłaszewicz
prof. dr hab. Elżbieta Reklajtis
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

Zespół redakcyjny:

dr hab. Ewa Siwierska (red. nacz.)
Wiesława Bolimowska
dr Marek Pawełczak
dr Małgorzata Szupejko

Korekta tekstów w języku angielskim:

Zofia Krasnowolska

ISSN-1234-0278

Na okładce:

drzwi arabskie w Pałacu Sułtańskim (Stown Town – Zanzibar)
fot. Małgorzata Szupejko

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

STANISŁAW CHOJNACKI (1915–2010)

Non omnis moriar

Ewa Wołk-Sore, Henryk Brandys15

WSPÓŁCZESNA AFRYKAŃSKA MYŚL POLITYCZNA

Krzysztof Trzcíński

Kilka uwag o koncepcji prezydentury rotacyjnej w państwie afrykańskim29

PROBLEMY MIAST AFRYKAŃSKICH

Katarzyna Kajdanek

**Współczesna urbanizacja i procesy segregacji
społeczno-przestrzennej w miastach
Republiki Południowej Afryki**45

CHRZEŚCIJAŃSTWO W AFRYCE

Jacek J. Pawlik

**Jamaa – synkretyczny ruch religijny czy inkulturacja
chrześcijaństwa?**63

TRADYCJA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Izabela Will

Obraz społeczeństwa w filmach hausańskich78

Z HISTORII AFRYKI

Marek Pawełczak

**Siły zbrojne Sułtanatu Zanzibarskiego w XIX w.
– ewolucja i kontynuacja**93

Antoni T. Grabowski

Odkrywca Samuel White Baker a władcy Bunyoro114

POLEMIKI I DYSKUSJE

Afrykanistyka dzisiaj. Pożytki z interdyscyplinarności131

II KONGRES AFRYKANISTÓW POLSKICH149

KONFERENCJE NAUKOWE

Literatury afrykańskie na przełomie XX i XXI wieku
(Relacja Małgorzaty Szupejko)153

Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce
(Relacja Wojciecha Kotowicza)154

Sztuka Afryki w kolekcjach i badaniach polskich
(Relacja Hanny Rubinkowskiej)157

KRONIKA

Jubileusz ks. prof. dr. hab. Henryka Zimonia SVD160

„AfryKamera” 2010.163

Teatr z Kenii.165

RECENZJE

Jarosław Różański (rec.)

Jacek Pawlik, „Iciin takaldau. Les contes bassar”167

Jarosław Różański (rec.)

**Lucjan Buchalik, „Niewolnicy kobiet, czyli pokrewieństwo
żartów Dogonów i Kurumba.
Studium z etnohistorii Afryki Zachodniej”173**

NOWE KSIĄŻKI

Małgorzata Cymorek (red.), „Estetyka Afryki. Antologia”178

Nina Pawlak, „Języki afrykańskie”179

Bara Ndiaye, „Françafrique. Stosunki francusko-afrykańskie
– wczoraj i dziś”179

Henryk Zimoń SVD, „African Traditional Religions in the Perspective of Comparative Studies and Interreligious Dialogue”	180
Henryk Zimoń SVD, Zdzisław Kupisiński SVD, Stanisław Grodz SVD (red.), „Badania nad religiami Afryki oraz religijnością ludową Polski i Ukrainy”	181
INFORMACJE PTAfr	182

CONTENTS

STANISŁAW CHOJNACKI (1915-2010)

Non omnis moriar

Ewa Wołk-Sore, Henryk Brandys15

CONTEMPORARY AFRICAN POLITICAL THOUGHT

Krzysztof Trzcіński

Some Comments on the Idea of Rotational Presidency in an African State

29

THE PROBLEMS OF AFRICAN CITIES

Katarzyna Kajdanek

Modern Urbanisation and Processes of Social and Spatial Segregation in the Republic of South Africa's Cities

45

CHRISTIANITY IN AFRICA

Jacek J. Pawlik

Jamaa - A Syncretic Religious Movement or Inculturation of Christianity?

63

TRADITION AND PRESENT TIMES

Izabela Will

The Picture of Society in Hausa Films

78

FROM THE HISTORY OF AFRICA

Marek Pawełczak

Military Forces in the 19th Century Sultanate of Zanzibar – Evolution and Continuation

93

Antoni T. Grabowski

The explorer Samuel White Baker and the Rulers of Bunyoro114

POLEMICS AND DISCUSSIONS

African Studies Today. Benefits of Interdisciplinarity 131

II CONGRESS OF POLISH AFRICAN SCIENTISTS 149

CONFERENCES

African Literature at the Turn of the 20th and the 21st Centuries
(Relation by Małgorzata Szupejko 153

The Problem of Wealth and Poverty in Today's Africa
(Relation by Wojciech Kotowicz) 154

African Art in Polish Collections and Research
(Relation by Hanna Rubinkowska) 157

CHRONICLE

Jubilee of Professor Henryk Zimoń SVD 160

„AfryaKamera” 2010. 163

A Theatre from Kenya 165

REVIEWS

Jarosław Różański (rev.)
Jacek Pawlik, „Iciin takaldau. Les contes bassar” 167

Jarosław Różański (rev.)
**Lucjan Buchalik, ”The Slaves of Women or kinship
of Dogon and Kurumba jokes 173**

NEW BOOKS

Małgorzata Cymorek (ed.), „Aesthetics of Africa. Anthology” 178

Nina Pawlak, „African Languages” 179

Bara Ndiaye, „Françafrique. French-African
Relations – Yesterday and Today” 180

Henryk Zimoń SVD, „Traditional African Religions in the Perspective
of Comparative Studies and Interreligious Dialogue” 181

Henryk Zimoń SVD, Zdzisław Kupisiński SVD,
Stanisław Grodź SVD (eds), „Studies on African Religions
and Popular Religiousness of Poland and Ukraine”181

PTAfr INFORMATION.....182

SUMMARIES OF ARTICLES

KRZYSZTOF TRZCIŃSKI

Some Comments on the Idea of Rotational Presidency in an African State

Key words: president, rotational presidency, African state, Kwame Gyekye

The main goal of this article is to describe and analyze in a critical way the concept of rotational presidency, proposed for an African state by a Ghanaian philosopher Kwame Gyekye. In his opinion the presidency should be rotated between all ethnic groups that are by all political parties from among members of just one ethnic group and a president should be elected in a general election. According to Gyekye this system will allow a share of power between all ethnic groups in a state, create trust in their common relations and, as a consequence, improve the coherence of a multiethnic state. However, Gyekye's concept lacks some important details and seems very difficult to be implemented.

KATARZYNA KAJDANEK

Modern urbanisation and processes of social and spatial segregation in the Republic of South Africa's cities

Keywords: apartheid city, post-apartheid city, social and spatial segregation, segregation index

The aim of this paper is to present two main concepts employed in geographical and sociological considerations on South African cities: the apartheid city and the post-apartheid city. First, the basic concepts of socio-spatial segregation and indexes of segregation are presented. Secondly, social and historical context for the emergence of Apartheid is presented with a question raised: was racial segregation present in the reality of South African cities or was it a specific feature of its times. Next, statistical data on desegregation after the decline of Apartheid is analysed to show that, in fact, the post-apartheid city had not arrived, at least not until the late 1990s. Finally, some social and spatial consequences of emergence of a new

strata (new black middle class) – Black Diamonds are analysed. It is probable that since this strata has accepted its new role in the South African urban society some changes are expected to come in a more dynamic mode.

The secondary aim of this paper was to fulfill a relative lack in contemporary Polish sociological writing on South African cities.

JACEK J. PAWLIK

Religious Movement Jamaa as an Example of a Cultural Encounter

Keywords: Jamaa, DR Congo, African religious movement, syncretism, cultural creativity

Jamaa is a Christian renewal movement founded by Fr. P. Tempels OFM in Shaba (DR Congo) in 1953. Its aim was to intensify the Christian experience of faith and life by mine workers, especially their family life and spirituality. This movement had gone unnoticed by the colonial administration, thus avoiding being forced into a development as a religious or political sect. In the beginning it found acceptance of the Catholic authority, but systematically, being uncontrolled by the hierarchy, was banned from public life by the State and the Church.

In this paper the author shows the originality of Jamaa and the cultural conditions that played an important role in the history of the movement. Founded by a Belgian (P. Tempels), who represented the flow from the metropolis to the periphery, it was fully accepted by the authorities. After the independence of Congo, it should have been used by the Church as a catalyst of her “Africanisation”. But it was not the case because Jamaa was a grassroots movement and was uncontrollable by Church authority. Furthermore in the light of the Catholic teaching it was considered as dangerous to Christian faith. Jamaa is a good example of a cultural encounter. Christian message combined with the discipline of the Church was permeated by the spirit of African worldview. The merit of Tempels was to understand this view and to transpose it into the practice of life.

IZABELA WILL

The Picture of Society in Hausa Films

Keywords: Nollywood, Kennywood, Hausa film, society

Hausa movies became popular in the late nineties. Most of them focus on family and marriage issues. Rather than showing a realistic image of contemporary

Hausa cities, filmmakers prefer to escape into a world of fantasy where people live in luxurious houses and money comes to them effortlessly. Modern food, extravagant clothes, selected models of cars, and fashionable places of entertainment (such as parks, shops, restaurants and hotels) are very significant elements of every film. The more emotional the film, the more interest it gets. Main characters are based on stereotypes that reflect popular imagination and their actions within the film's plot are predictable. It is hard to say what attracts the audience most: the predictability of main characters and their behaviour, the way they talk about their feelings or the attractive world of rich and beautiful people who are the main characters of most films.

MAREK PAWEŁCZAK

Military force in the 19th century Sultanate of Zanzibar – evolution and continuation

Keywords: History, East Africa, the Sultanate of Zanzibar, war, army

The military force of the Sultanate of Zanzibar developed along the lines set out in Early Modern Europe, i.e. from militias and *levee en masse* through foreign mercenaries up to a professional army. Yet, in the case of Zanzibar where the evolution proceeded much quicker than in Europe, the new forms of organisation did not replace the older ones. All of them were strengthened as the intensity of the activities of the military societies of the interior grew such as the Maasai, Nguni-related groups, as well as communities of fugitive slaves. The prosperity of the 70s brought about growth of the mercenary garrisons. As the local communities of the coast and the near hinterland became more dependant, the Sultanate was able to recruit the *levee en masse* more easily.

In 1877, thanks to the British assistance, the regular army (*nizam*) of Zanzibar was set up. While the European commanders, patterns of training, dress, and weapons may suggest that the *nizam* served mainly the objectives of HM Government, it fulfilled Barghash's policy of curbing the independence of the local structures of power, both traditional and those that had been imposed by Zanzibar. Also, the *nizam* strengthened the Sultan's position against the dissident movements led by the old Muslim aristocracy of the coast such as that of Mbaruk b. Rashid al-Mazrui. Due to the loss of independence (1888) the regular army did not contribute, however, to substantial territorial gains. The conquest, wherever it occurred, was left to private entrepreneurs and local allies, more or less linked to the Zanzibar authority.

ANTONI T. GRABOWSKI

An explorer Samuel White Baker and the Rulers of Bunyoro

Keyword: Uganda, Bunyoro, Samuel Baker, history of the 19th century, travel literature of the 19th century

In the 19th century various expeditions penetrated Africa. Books in which their adventures were described were highly popular and read. One of the examples of a successful writer's career made by an adventurer is sir Samuel White Baker. His books on exploration of the Bunyoro Kingdom made a profound impact on how popular opinion and the British Government perceived its rulers: Kamrasi and, more importantly, Kabarega. Relations between them and Baker constitute the main part of his books. This article analyses the methods that Baker used to build an image of treacherous evil rulers. His storytelling skills and the language that he uses to describe his adventures are the main focus, while the historical aspects of his works are less important in this study.

Dnia 3 lipca 2010 roku
zmarł w Sudbury (Kanada)

Profesor
Stanisław Chojnacki

Honorowy Członek
Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego,
Uczestnik Kampanii Wrześniowej 1939 roku i więzień oflagu,
Kawaler Zakonu Maltańskiego.

Odszedł badacz i wybitny znawca etiopskiego malarstwa
ikonograficznego, wykładowca w wielu uniwersytetach,
autor publikacji poświęconych sztuce etiopskiej,
które będą służyć kolejnym pokoleniom etiopistów.

Zarząd Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego

STANISŁAW CHOJNACKI

(1915–2010)

Stanisław Chojnacki – wybitna osobowość, obywatel świata i wielki przyjaciel Etiopii, zasłużony dla zachowania i upowszechniania jej kultury i sztuki, urodził się 21 października 1915 roku w Rydze w rodzinie Aleksandra i Wandy z d. Sadowskiej.

Studiował prawo na Uniwersytecie Warszawskim. W latach 1937–38 odbył służbę wojskową, po ukończeniu której wyjechał do Paryża, gdzie podjął studia na Sorbonie. Latem 1939 roku wrócił do kraju. Po inwazji Niemiec na Polskę brał czynny udział w kampanii wrześniowej i został wzięty w niewolę. Spędził ponad pięć lat w niemieckim obozie jenieckim. Po zakończeniu wojny wyjechał do Włoch, gdzie podjął pracę w Rzymie w polskim wydawnictwie YMCA. W styczniu 1950 roku wyemigrował do Kanady. Początkowo studiował slawistykę na Uniwersytecie w Montrealu. Tam poznał jezuitę Luciena Matte, któremu cesarz Haile Syllasje I powierzył misję stworzenia systemu szkolnictwa wyższego w Etiopii na wzór systemu kanadyjskiego. Dr Matte poszukiwał odpowiednich kandydatów na różne stanowiska w nowo utworzonym University College of Addis Ababa (U.C.A.A.).

W wywiadzie dla „Afryki” z 1995 roku Stanisław Chojnacki tak wspomina ten ważny w jego życiu moment:

*Po II wojnie światowej w 1950 roku pojechałem do Kanady z zamiarem osiedlenia się na stałe. Zaczęłem tam urządzać się, ale po siedmiu miesiącach pobytu otrzymałem telefoniczną propozycję wyjazdu do Addis Abeby, by objąć stanowisko dyrektora biblioteki University College. Byłem tak nastawiony na osiedlenie się w Kanadzie, że w pierwszej chwili zapytałem w jakiej części Kanady jest Addis Abeba. Odmówiłem, gdy okazało się, że chodzi o stolicę Etiopii. Niemniej osoba, z którą rozmawiałem – rektor University College – zaproponowała mi spotkanie, po którym w sześć tygodni później byłem już w drodze do Etiopii. Jechałem wtedy na trzy lata, a mieszkalem tam na stałe przez dwadzieścia sześć!*¹

¹ W. Bolimowska *W pracowniach afrykanistów – wywiad z Profesorem Chojnackim*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego AFRYKA” 5, Warszawa 1997, s. 49–55.

Będąc odpowiedzialnym za stworzenie od podstaw biblioteki uniwersyteckiej, sprowadzał przede wszystkim pozycje dotyczące kierunków studiów w U.C.A.A. Prof. Richard Pankhurst – znany etiopista, który od 1956 roku mieszka w Etiopii, w swoim wspomnieniu² o Stanisławie Chojnackim pisze, że skupował On także wszelkie książki, jakie wyszły w Etiopii od początków pojawienia się tam druku, a także te, które napisano na temat Etiopii na świecie. W tamtych czasach nikt w Addis Abebie nie przywiązywał wagi do tych publikacji, więc można je było nabyć niedrogo na rynku wtórnym. Parę lat później, kiedy w roku 1959 zorganizował pierwszą wystawę książek w języku amharskim okazało się, że jest ich bardzo dużo. Zgromadził w ten sposób podziwu godną kolekcję *etiopiana*, która stała się zaczątkiem obecnych zbiorów założonego w 1963 roku Instytutu Studiów Etiopistycznych. Wraz z Instytutem powstało muzeum noszące dziś imię Stanisława Chojnackiego, które obecnie posiada imponujące zbiory etiopskiego dziedzictwa, w szczególności dużą kolekcję manuskryptów oraz ikon. Zbiory te są w dużej mierze efektem osobistego zaangażowania Profesora Chojnackiego, który jeździł po Etiopii i sam wyszukiwał ciekawe okazy. Obok wytworów sztuki są tam również przedmioty codziennego użytku, których pozyskiwanie związane było często z nietypowymi transakcjami. Prof. Pankhurst wspomina, jak podczas jednej z wypraw w odległe rejony północnej Etiopii Stanisław Chojnacki zauważył osobliwe narzędzie przywiązane do pasa idącego w pole etiopskiego chłopca. Okazało się, że ten zamieni je chętnie na koszulę. Dobito targu i Profesor wrócił do hotelu półnagi, ale z nader ciekawym eksponatem. W wyprawach często towarzyszyli Mu studenci skupieni w założonym przez Niego Towarzystwie Etnologicznym, które wydawało również swój biuletyn. Stanisław Chojnacki był osobą lubianą przez studentów, którzy mówili o Nim zdrobniale Hoy, co oprócz tego, że było uproszczeniem trudnego nazwiska, w języku amharskim jest specjalną partykułą wyrażającą zarówno szacunek, jak i miłość.

Pracując w Instytucie Studiów Etiopistycznych, Profesor zajmował się wydawaniem rocznika „Ethiopian Publications” oraz ukazującego się co dwa lata „List of Current Periodical Publications in Ethiopia”. Współuczestniczył także w wydawaniu głównych publikacji Instytutu: ukazującego się dwa razy do roku „Journal of Ethiopian Studies”, rocznika „Register of Research on Ethiopia and the Horn of Africa” oraz „Dictionary of Ethiopian Biography”. Był inicjatorem powstania instytucji, która miała zajmować się zdobywaniem i ochroną starych etiopskich malowideł. Wkrótce przekształciła się ona w istniejące do dziś Towarzystwo Przyjaciół Instytutu Studiów Etiopistycznych (SOFIES) niezwykle aktywne w pozyskiwaniu funduszy na zakup i zabezpieczenie cennych egzemplarzy dziedzictwa Etiopii.

² Richard Pankhurst „Vita excellentium vivorum: Stanislaus Chojnacki” w: R. Pankhurst, W. Witakowski (wyd.) *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo septimo oblate* Albstadt 1992: Karl Schuler Publishing, s.XII.

Sztuka etiopska była właśnie tą dziedziną, w której Profesor Chojnacki położył największe zasługi. W swoich pionierskich badaniach na tym polu wnikliwie analizował wszelkie szczegóły kompozycji obrazów oraz sposób przedstawiania postaci biblijnych na przestrzeni wieków, śledząc najmniejsze nawet zmiany i zastanawiając się, czym mogły być one spowodowane. Odpowiedź na to pytanie okazała się zaskakująca. Tak mówił o swojej pracy w przytoczonym wywiadzie:

Od wielu lat w moich badaniach stosuję tę samą metodę: analizuję chronologicznie jak na przestrzeni ostatnich siedmiu wieków zmieniała się kompozycja obrazu przedstawiającego świętych lub zdarzenia związane z ich życiem i staram się ustalić przyczyny tych zmian. Analizuję np., czy Adam i Ewa są po tej samej stronie Chrystusa, czy Adam po jednej, a Ewa po drugiej stronie, czy Chrystus trzyma ich oboje za rękę, czy tylko Adama, czy umieszczono diabła, czy nie, czy są symbole raju i piekła. Te szczegóły mają bardzo ważne znaczenie dla zrozumienia pracy malarza etiopskiego. Był bowiem okres, kiedy przedstawiano Adama i Ewę nagich i okres, kiedy malowano ich odzianych. Inaczej w różnych okresach malowano także Chrystusa. Staram się znaleźć odpowiedź na pytanie, czy takie zmiany zachodziły pod wpływem wzorców zewnętrznych, czy czynników wewnętrznych. Historyk sztuki musi tego dociekać (...)

Analiza sposobu przedstawiania tych postaci pozwala badaczowi określić, jak na przestrzeni wieków rozwijały się kontakty Etiopii ze światem zewnętrznym (...)

Etiopia nigdy nie była odcięta od świata, jak uważają niektórzy historycy zajmujący się wyłącznie historią polityczną. Zawsze przenikały wpływy innych kultur, które docierały do Etiopii w różnej formie i różnymi drogami (...)

Badania nad sztuką etiopską są w istocie badaniami nad kulturą Etiopii i jej związkami z innymi kulturami. I tu dochodzimy do niezwykle ważnego pytania: jak następowało przetwarzanie wpływów zewnętrznych, dostosowanie ich do środowiska etiopskiego, słowem, jakie były ich związki z rodzimą kulturą afrykańską. Z satysfakcją mogę dziś twierdzić, że jako pierwszy wskazywałem na tę więź i pisałem o tym przed wielu laty.

Pośród licznych zainteresowań Stanisława Chojnackiego ważne miejsce zajmowała uprawa roślin ozdobnych. Pisał na ten temat wiele artykułów a także był założycielem istniejącego do chwili obecnej Etiopskiego Towarzystwa Hodowli Roślin Ozdobnych, w którego biuletynie ukazało się wiele Jego publikacji. W swoim ogrodzie w Addis Abebie miał zawsze piękne kolekcje rzadkich roślin i kwiatów, którymi hojnie dzielił się z innymi wielbicielami roślin.

W 1976 roku powrócił do Kanady i objął stanowisko kustosa biblioteki na Uniwersytecie w Sudbury, gdzie pracował do emerytury. Jednak jego zainteresowanie Etiopią nie skończyło się, a wręcz przeciwnie, rozkwitało wraz z upływem lat. Wielokrotnie tam powracał, by prowadzić dalsze badania, wykłady czy też brać udział w konferencjach. Mimo sędziwego wieku w latach 90-tych

jeździł również po świecie, wygłaszając wykłady na temat sztuki etiopskiej. Jego dorobek został doceniony w Etiopii i wśród etiopistów na świecie: w Lipsku odbyły się uroczystości z okazji dziewięćdziesiątej rocznicy Jego urodzin, w których uczestniczyli przedstawiciele świata etiopistycznego. Do ostatnich lat pisał artykuły na temat sztuki Etiopii, które ukazywały się w renomowanych czasopismach, jak „Aethiopica”, „Paideuma” czy „Rassegna di Studi Etiopici” oczywiście poza tymi wydawanymi w Etiopii, jak „Journal of Ethiopian Studies” czy „Ethiopian Observer”.

Profesor Chojnacki był jednym z najwybitniejszych znawców sztuki Etiopii oraz autorem licznych publikacji dotyczących historii etiopskiego malarstwa, jego najważniejszych motywów, etiopskich malarzy tworzących na przestrzeni wieków: od tych najstarszych piętnastowiecznych po współczesnych. W wywiadzie w „Afrycy” osiemdziesięcioletni Profesor tak mówił o swoich planach na przyszłość, z których większość udało mu się zrealizować:

Przygotowuję książkę, która będzie syntezą wiedzy o sztuce etiopskiej. Powstaje ona przez rozszerzenie cyklu wykładów, jakie wygłosiłem na uniwersytecie w Addis Abebie. Zostały one zarejestrowane, a obecnie wymagają opracowania. Będzie to pewnego rodzaju synteza moich ponad trzydziestoletnich badań. Pracę nad tą książką uważam obecnie za najważniejszą.

Przygotowuję także katalog ikon z kolekcji Instytutu Badań Etiopistycznych w Addis Abebie. Pracuję nad nim podczas moich kolejnych pobytów w Etiopii w ostatnich latach. Będzie w nim pełny opis każdej ikony, łącznie ze znajdującymi się na niej napisami. Materiały, jakie zostały zgromadzone podczas tej pracy, w znacznej mierze wzbogacają naszą wiedzę o sztuce etiopskiej. Jak więc Pani widzi, mam przed sobą dużo pracy.

Ponadto, w czasie mojej wieloletniej pracy zgromadziłem bogatą dokumentację na różne tematy i obecnie pracuję nad wybranymi zagadnieniami. Ostatnio zakończyłem badania nad twórczością jednego z piętnastowiecznych malarzy, którego jedyną podpisaną pracę znalazłem w Etiopii przed trzema laty. Opracowanie jego twórczości wymaga systematycznej i wszechstronnej analizy, zwłaszcza ustalenia związków ze szkołami, jakie wtedy istniały w Etiopii.

Pracuję również nad tematem „Zejścia do odchłani”, które w ikonografii etiopskiej symbolizuje Zmartwychwstanie Chrystusa. Prawie już opracowałem ten problem, ale stale odkrywam nowe ujęcia, więc pracę trzeba uzupełniać.

Stanisław Chojnacki nie zapominał o swoich polskich korzeniach, od lat dziewięćdziesiątych co roku odwiedzał Polskę, a szczególnie uniwersytety: Warszawski oraz Lubelski. KUL wspierał finansowo, fundując liczne stypendia studenckie, a z Uniwersytetem Warszawskim związany był z racji istniejących tam studiów etiopistycznych. Jeszcze w latach 60-tych prof. Stefan Strelcyn, który prowadził ówczesną Katedrę Semitystyki, podczas pobytu w Etiopii nawiązał kontakty z In-

stytutem Studiów Etiopistycznych, dzięki czemu obecna Katedra Języków i Kultur Afryki posiada bogate zbiory *etiopiana*.

Stanisław Chojnacki zmarł 3 lipca 2010 roku w Sudbury w Kanadzie. Informację o Jego śmierci zamieściły gazety kanadyjskie oraz etiopskie. „Sudbury Star” przytoczył wzruszające wypowiedzi etiopskich przyjaciół Profesora w Kanadzie. Jeden z nich wspominał, jak spytał Go niedługo po tym jak się poznali, czy ma dzieci. Profesor radośnie odpowiedział „Ależ oczywiście, pokażę ci ich zdjęcia!” i przyniósł album z fotografiami biednych etiopskich dzieci z najuboższych części kraju, które wspierał podczas swoich częstych wizyt w Etiopii. Etiopski „Reporter” również napisał, że obok Jego zasług dla kultury etiopskiej należy pamiętać Profesora Chojnackiego jako człowieka o wrażliwym sercu, dobroczyńcę pomagającego wiele etiopskich dzieci. Zgodnie z wolą zmarłego Jego prochy zostały sprowadzone do Polski. 19 października 2010 roku w kościele Wyższego Seminarium Duchownego przy Krakowskim Przedmieściu w Warszawie odbyła się uroczysta Msza żałobna koncelebrowana przez etiopistę księdza infułata Stanisława Kura. Urna z prochami została złożona w grobie rodzinnym na cmentarzu parafialnym w Promnej.

Ewa Wołk-Sore

* * *

Profesora Stanisława Chojnackiego znałem prawie ćwierć wieku i przez te lata utrzymywaliśmy stałe kontakty. Opracowywałem wtedy obiekty etiopskie znajdujące się w zbiorach Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie i poszukiwałem kontaktu z osobą, która dobrze zna stosunki etniczne w Etiopii, tradycyjne wyroby i dawną sztukę etiopską. Dzięki prof. Joannie Mantel-Niećko nawiązałem korespondencję z wybitnym znawcą tych zagadnień, z mieszkającym w Kanadzie prof. Chojnackim. Później poznałem Profesora osobiście.

Od początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Profesor często przyjeżdżał do Polski. Bywał zwykle raz, czasem dwukrotnie w roku, aby przede wszystkim spotkać się z rodziną. Utrzymywał też stałe kontakty z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, z Działem Sztuki Starożytnej Muzeum Narodowego w Warszawie, Zakładem Archeologii Śródziemnomorskiej PAN i innymi placówkami uniwersyteckimi i muzealnymi.

Zainteresowania Profesora nie ograniczały się do Etiopii. Interesowały Jego szczególnie wpływy bizantyjskie w sztuce chrześcijańskiej oraz dzieje Polaków, którzy w swoich podróżach docierali do Etiopii. Podczas pobytu w Polsce konsekwentnie poszukiwał materiałów do nowych prac w kościołach, klasztorach i archiwach kościelnych.

Towarzyszyłem Profesorowi w wielu podróżach po Polsce. Przed każdym Jego przyjazdem do kraju uzgadnialiśmy plan jedno lub kilkunastu podróży do miejsc, które chciał zobaczyć. Podczas jednej z takich podróży zatrzymaliśmy się w Poznaniu, skąd organizowaliśmy jednodniowe wyjazdy do Gniezna, Mogilna, Strzelna oraz do Słupcy. Profesora interesowały tam gotyckie malowidła w kaplicy klasztornej, na których podczas zwiedzania rozpoznał dwie niezidentyfikowane postacie. W katedrze gnieźnieńskiej dociekał z kolei, gdzie znajdowały się bizantyjskie malowidła z czasów jagiellońskich, które później zostały zamalowane.

W Płocku gościliśmy w siedzibie Płockiego Towarzystwa Naukowego, któremu Profesor przekazał kilka swoich prac. Przy okazji pobytu w tym mieście poznaliśmy też zbiory Muzeum Diecezjalnego. W Czerwińsku natomiast, gdzie zatrzymaliśmy się w drodze do Płocka, by zobaczyć malowidła wczesnogotyckie, miałem okazję przysłuchiwać się bardzo interesującej dyskusji Profesora z oprowadzającym nas kustoszem Muzeum Klasztornego o wspaniałe zachowane czerwińskie malowidła i sztuce tamtej epoki.

Jednym z najbardziej interesujących był nasz pobyt w Krakowie, skąd wyjeżdżaliśmy też do Nowego Sącza, aby zobaczyć kolekcję malarstwa ikonowego w zbiorach tamtejszego muzeum oraz rzeźby w kościele Klarysek. Wszędzie, za zgodą dyrekcji lub miejscowych proboszczów, wykonywał zdjęcia. Później w liściach przysyłał fotografie ze swoimi uwagami.

Profesor interesował się też muzyką. Był świetnym znawcą m.in. kościelnej muzyki barokowej, o czym miałem okazję przekonać się podczas naszego pobytu we Wrocławiu. Był także wielkim miłośnikiem i znawcą roślin ozdobnych. W Jego mieszkaniach i w ogrodach, w Addis Abebie i w Sudbury pełno było pięknych, egzotycznych roślin.

W 2002 roku, wracając z KULu, Profesor odwiedził mnie w Muzeum Okręgowym w Sandomierzu, gdzie przygotowywałem wystawę „Etiopia – kraj królowej Saby nad Błękitnym Nilem”. Na tej ekspozycji zobaczył także obiekty, które подарował Państwowemu Muzeum Etnograficznemu w Warszawie. Przyjeżdżając do Polski, zawsze przywoził kilka obiektów etiopskich w darze dla tego muzeum. Były to czasem prace poświęcone Etiopii, Jego lub kolegów, a także diapozytywy.

Podczas naszych podróży bardzo często rozmawialiśmy o Etiopii. Miał ogromną wiedzę o tym kraju i o jego kulturze. Lubiałem słuchać opowieści Profesora. Z humorem opowiadał o tym, jak pozyskiwał obiekty do Muzeum Uniwersyteckiego w Addis Abebie, którego był założycielem (obecnie nazwane Jego imieniem), o swoich wyprawach do odległych klasztorów. Podejmował je razem z prof. Richardem Pankhurstem, później z prof. P. Henzem i jego żoną – etnografem. Celem tych wypraw była dokumentacja dawnego malarstwa ściennego i fotografowanie rękopisów zdobionych rzadkimi iluminacjami przedstawiającymi sceny o tematyce religijnej. Profesor z humorem wspominał jak trudno było

dotrzeć do skalnych klasztorów. Trzeba było wspinać się po skałach, a do niektórych zakonnicy wciągali gościa kilkadziesiąt metrów swoją „windą”, zrobioną z plecionych sznurów i drewnianych kołków.

Kiedy był w Warszawie, zawsze znalazł czas, aby wygłosić wykład o sztuce etiopskiej w Państwowym Muzeum Etnograficznym czy w Muzeum Narodowym lub w Zakładzie Archeologii Śródziemnomorskiej PAN. Do zaprzyjaźnionych osób w tych instytucjach przysyłał obszerne listy, w których opisywał swoje podróże i prace w terenie. Z końcem każdego roku rozsyłał do różnych znajomych, początkowo listownie, później pocztą elektroniczną, podsumowanie swoich dokonań w danym roku oraz informował o planach na przyszłość.

W ostatnich latach Profesor przekazał część swojej biblioteki, materiałów naukowych, w tym fotografie, do Biblioteki Seminaryjnej na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie (przy kościele pokarmelickim), a także do Biblioteki Narodowej i do Jagiellońskiej.

W końcu czerwca 2009 roku spotkaliśmy się w Warszawie i umówiliśmy na kolejne spotkanie o tej samej porze 2010 roku. Niestety nie przyjechał. Przyszła smutna wiadomość o Jego śmierci.

Wolą Profesora było, aby ostatnia część Jego spuścizny naukowej została przywieziona do Polski i pozostawała w dyspozycji rodziny.

Henryk Brandys

BIBLIOGRAFIA PROFESORA STANISŁAWA CHOJNACKIEGO

według: Piotr O. Scholz cum collaboratione R. Pankhurst et W. Witakowski
„Orbis Aethiopicus” studia in honorem Stanislaus Chojnacki
natali septuagesimo quinto, Albstadt 1992: Karl Schuler Publishing

- 1959** z W. Leslau'em, *On Muleback through Gurage in Ethiopia* “Canadian Geographical Journal” 58 (3) s. 90–99.
- 1960** *Insects and insect collecting in Ethiopia* (w jęz. amharskim), ss. 29.
- 1961** *Some notes on early travelers in Ethiopia* “University College Review” 1 (1), s. 78–82.
- 1962** *A few suggestions for growing African violets*, “Bulletin of the Horticulturist Society of Ethiopia” 1 (5), s. 32–35.
Note on Pre-Gondarine imperial capitals, “Il Bollettino” 3, s.1–4.
- 1963** *Greenhouse gardening in Addis Ababa*, “Bulletin of the Horticulturist Society of Ethiopia” 1 (6), s. 22–24.
Forests and the forestry problems as seen by some travelers in Ethiopia, “Journal of Ethiopian Studies” 2 (2), s. 32–39.
Some notes on the history of the Ethiopian national flag, “Journal of Ethiopian Studies” 2 (2), s. 49–63.
The art of Gebre Christos Desta “Ethiopian Observer” 7 (2), s. 104–114.
z R. Pankhurst'em i W. Shack'iem, *Register of current research on Ethiopia and the Horn of Africa*, Addis Abeba.
- 1964** *Dr Zagiell's "Journey" to Abyssinia*, “Journal of Ethiopian Studies” 2 (1), s. 25–37.
Short introduction to Ethiopian paintings “Journal of Ethiopian Studies” 2 (2), s. 1–11.
List of shrubs and trees grown in Ethiopia, “Bulletin of the Horticulturist Society of Ethiopia” 2 (1), s. 26–37.
z Efrem'em Hayle Sellassie, *List of current periodical publications in Ethiopia*, Addis Abeba.
- 1965** *Podróż dr. Żagiela do Abisynii*, „Przegląd Orientalistyczny” 4, s. 355–360.
Growing lilies in Addis Ababa, “Bulletin of the Horticulturist Society of Ethiopia” 2 (2), s. 44–48.

z R. Pankhurst'em, *Register of current research on Ethiopia and the Horn of Africa*, Addis Abeba.

z Efreemem Hayle Sellassie, *Ethiopian publications: books, pamphlets, annuals and periodical articles published in Ethiopia*, Addis Abeba.

- 1966** *Notes on old Ethiopian paintings*, "African Forum" 1 (3), s. 44–47.
Il viaggio immaginario del dottore polacco Zagiell, "Sestante" 2 (2).
Ethiopia: traditional art. Introduction and catalogue for the Dakar Festival of Negro Art, ss. 15.
Notes on Ethiopian paintings, "African Forum" 1 (3), s. 85–90.
Blues and whites, or more about shrubs "Bulletin of the Horticulturist Society of Ethiopia" 2 (3), s. 23–27.
Ethiopian publications: books, pamphlets, annuals and periodical articles published in Ethiopia, Addis Abeba.
List of current periodical publications in Ethiopia, Addis Abeba.
- 1967** *Skunder: his first Addis Ababa exhibition*, "Ethiopian Observer", 10 (1966), s. 184–85.
The function of student magazine: news and views, Conference on the Role of University in Developing Country, ss. 25.
- 1968** *Gebre Kristos Desta: four years later*, "Ethiopian Observer" 11, s. 176–77.
William Simpson and his journey to Ethiopia, 1958, "Journal of Ethiopian Studies" 6 (2), s. 7–38.
Notes on growing azaleas in Addis Ababa, "Bulletin of the Horticulturist Society of Ethiopia" 2 (5), s. 15–19.
z R. Pankhurst'em, *Register of current research on Ethiopia and the Horn of Africa*, Addis Abeba.
z Hayala-Masqal Gabra-Wald, *Ethiopian publications: books, pamphlets, annuals and periodical articles published in Ethiopia* Addis Abeba.
List of current periodical publications in Ethiopia, Addis Abeba.
- 1969** z I. Marshall'em, *Colonel Milward's Abyssinian Journey*, "Journal of Ethiopian Studies" 7 (1), s. 81–118.
"A second note on the Ethiopian national flag, with comments on its historical and sociological sources" w: *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies*, s. 137–153.
Day Giyorgis "Journal of Ethiopian Studies" 7 (2), s. 43–52.
Berhane Mehary: an introduction, Addis Abeba, ss. 9.
z R. Pankhurst'em, *Register of current research on Ethiopia and the Horn of Africa*, Addis Abeba.

z M. Diro, *Ethiopian publications: books, pamphlets, annuals and periodical articles published in Ethiopia*, Addis Abeba.

- 1970** *La preservazione dell'eredità culturale dell'Etiopia*, "Sestante" 6 (2).
Notes on a lesser-known type of St. Mary in Ethiopian painting, "Abba Salama" 1, s. 162–177.
Notes on art in Ethiopia in the 15th and early 16th century, "Journal of Ethiopian Studies" 8 (2), s. 21–65.
 z Mergia Diro, *Ethiopian publications: books, pamphlets, annuals and periodical articles published in Ethiopia* Addis Abeba.
- 1971** *The preservation of Ethiopia's cultural heritage*, "Dialogue" 3 (2), s. 7–18.
Notes on art in Ethiopia in the 16th century: an enquiry into the Unknown, "Journal of Ethiopian Studies" 9 (2), s. 21–94.
Gebre Christos Desta: reappraisal, "Ethiopian Observer" 14 (1), s. 10–24.
Alemayehu Bizuneh, "Ethiopian Observer" 14 (4), s. 289–94.
 "Seven Ethiopian artists: an introduction", Addis Ababa, 14s.
Greenhouse in Addis Ababa, "Bulletin of the Horticulturist Society of Ethiopia" 3 (2), s. 11–13.
 z R. Pankhurstem, *Register of current research on Ethiopia and the Horn of Africa*, Addis Abeba.
 z M. Diro, *List of current periodical publications in Ethiopia*.
Ethiopian publications: books, pamphlets, annuals and periodical articles published in Ethiopia, Addis Abeba.
- 1972** *Worku and Barbara Goshu: an introduction*, Addis Ababa.
Ethiopian publications: books, pamphlets, annuals and periodical articles published in Ethiopia Addis Abeba.
 z Sahle Marian Kifle *List of current periodical publications in Ethiopia*.
- 1973** *A survey of modern Ethiopian art*, "Zeitschrift für Kulturaustausch, Äthiopien" Stuttgart, s. 34–75.
 "Ethiopian paintings, Äthiopische Malerei", w: W. Raunig (red.) *Catalogue to the Exhibition: Religious art of Ethiopia/ Religiöse Kunst Äthiopiens*, Stuttgart, s. 34–65.
The iconography of St. George in Ethiopia, Part I & II, "Journal of Ethiopian Studies" 11 (1), cz. I, s. 57–73; cz. II, s. 51–92.
Ethiopian publications: books, pamphlets, annuals and periodical articles published in Ethiopia, Addis Abeba.
- 1974** *The iconography of St. George in Ethiopia, Part III*, "Journal of Ethiopian Studies" 12 (1), s. 71–132.
The Nativity in Ethiopian art, "Journal of Ethiopian Studies" 12 (2), s. 11–55.

Dry weather in the gardens of Addis Ababa, "Bulletin of the Horticulturist Society of Ethiopia" 3 (4), s. 10–12.

List of current periodical publications in Ethiopia.

Ethiopian publications: books, pamphlets, annuals and periodical articles published in Ethiopia, Addis Abeba.

- 1975** *Notes on early iconography of St. George and related equestrian saints in Ethiopia*, "Journal of Ethiopian Studies" 13 (2), s. 39–55.
- 1976** *A note on the Baptism of Christ in Ethiopian art*, "AIUONapoli" 36 (1), s. 103–15.
- 1977** *Two Ethiopian icons*, "African Arts" 10 (4), s. 56–61, 87.
Note on the early imagery of the Virgin Mary in Ethiopia, "Ethnologische Zeitschrift" 2, Zürich, s. 5–29.
Hasła w: *Dictionary of African Biography (The Encyclopaedia Africana I)*
Abdullahi Ali abd Es-Shakur, s. 43,
Bakaffa, s. 55,
Iyasu I, s. 89–90,
Mentewab, s.110–11,
Moroda, s. 114,
Muhammad abd Es-Shakur, s. 115,
Munzinger, s. 116.
- 1978** *Icons – an historical development of paintings on wood in Ethiopia, the Christian art of an African nation*, Catalogue of the Exhibition, Peabody Museum, Salem, Mass., s. 1–19.
Introduction to the Rayfield collection of Ethiopian art, Art Gallery, New York University.
Notes on Ethiopian traditional art: the last phase, "Ethnologische Zeitschrift" 3, s. 65–81.
- 1981** *Third note on the history of the Ethiopian national Flag; the discovery of its first exemplar and the new documents on the early attempts by Emperor Menelik to introduce the flag*, "Rasegna di Studi Etiopici" 28, s. 23–40 (+1 pl.)
The Four Living Creatures of the Apocalypse and the imagery of the Ascension in Ethiopia, "Bulletin de la Société d'archéologie copte" 33, s. 159–181 (+ 4 pl.)
- 1983** *Major themes in Ethiopian painting: indigenous developments, the influence of foreign models and their adaptation*, Wiesbaden, 564 s.
"A note on the costumes in the 15th and early 16th century paintings: portraits of the nobles and their relation to the images of saints on horseback", w: "Ethiopian Studies dedicated to Wolf Leslau", Wiesbaden, s. 521–553.

- 1985** *A hitherto unknown foreign painter in 18th century Ethiopia: the master of Arabic script and his portraits of royal donors*, "Africa" 40 (4), s. 557–610 (+7 pl.).
- 1988** *The Annunciation in Ethiopian art. Its iconography from the 13th to the 19th century*, FS C.D.G. Müller (Bibliotheca nubica 1), Köln, s. 281–351.
The Kwer'ata re'e su: its iconography and significance. An essay in cultural history of Ethiopia, AIUONapoli, Suppl. 42, vol. 45, fasc.1, p. 64 (+38 pl.).
Flemish painting and its Ethiopian copy. The iconography of Pietà in Ethiopia in the 17th and 18th centuries, w: "Collectanea Aethiopica" (Äthiopische Forschungen), Stuttgart, s. 51–73.
- 1989** *Byzantinisch-griechische Einflüsse auf die äthiopische Malerei vom 15. bis zum 17. Jhdt.*, "Hermeneia", Zietschrift für ostkirchliche Kunst 5, s. 75–88.
"Opening Address Proceedings of the First International Conference on the History of Ethiopian Art", w: *Proceedings of the First International Conference on the History of Ethiopian Art* (Wartburg Institute, London 1986), London, V–IX.
- 1990** *An ancient Ethiopian custom illustrated by a fifteenth-century miniature in the Juel-Jensen Collection*, Bodleian Library Record 13, s. 395–405.
Nimbi in Ethiopian painting: their chronology and significance, "Paideuma" 36, s. 13–36.
Some notes on the occasion of the 25th anniversary of the Institute of the Ethiopian Studies, w: R. Pankhurst, T. Beyene (red.), Silver Jubilee Anniversary of the Institute of Ethiopian Studies, Proceedings of the Symposium, Addis Ababa, November 24–26, 1988.
- 1993** *Les Trois Hébreux dans la fournaise: une enquête iconographique dans la peinture éthiopienne*, "Rasegna di Studi Etiopici", XXXV, s. 13–14.
Notes on worship of Holy Images in Ethiopia, "Church and Theology. An Ecclesiastical and Theological Review XII", Athens, s. 504–533.
"The theme of bitter water in Ethiopian painting", w: P. B. Henze (red.) *Aspects of Ethiopian art from ancient Axum to the 20th century*, London, s. 53–67.
- 1994** *Voyages d'Exploration en Éthiopie (Novembre-Décembre 1993)* "Rasegna di Studi Etiopici" XXXVI, s. 37–48.
Recherches sur l'art chrétien d'Éthiopie au cours des quatre décennies, "Annuaire de l'École Pratique des Haute Études" 100, Paris, s. 353–360.
Die Verherung heiliger Bilder in Äthiopien, "Hermeneia", Teil 1, 10 Jahr, Heft 3 (October 1994), s. 153–163; Teil 2, (December 1994), s. 199–209.

- 1995** *Field trip to south-eastern Gojjam (Prospecting Ethiopian Art Works)*, "IES Bulletin" 4, s. 6–10.
- 1996** "Introduction" w: O. Rainieri *Warrior saints on horseback. Ethiopian paintings (Santi Guerrieri a Cavallo)*, Tele Etiopiche (Clusone), s. 9–58.
- 1997** *Where do we stand on our knowledge of Ethiopian painting? Lectures of Professor S. Chojnacki on Ethiopian painting*, "IES Bulletin" 12, s. 1–7.
- 1999** *Les portraits des donateurs comme sources de l'histoire politique, religieuse et culturelle de l'Éthiopie du XII^e au XIX^e siècles* "Nubica et Aetiopica" IV/V, Warszawa, s. 233–259.
"Preface", w: M. di Salvo, *Churches of Ethiopia. The monastery of Narga Sellase*, Milano, s. 11–31.
- 2000** z C. Gossage, *Catalogue of icons in the collection of the Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University*, Milano, ss. 516.
The discovery of a 15th-century painting and the Brancallean Enigma, "Rassegna di Studi Etiopici" XLIII, s. 15–42 (+ 13 pl.).
- 2001** *Introducing the catalogue of Ethiopian icons*, "IES Bulletin" 28, Addis Ababa, s. 5–16.
A field trip to Wallo and Tegray in Ethiopia, "Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowej PAN" XLV/1, Kraków, s. 69–73.
- 2002** *Notes on a lesser-known Marian iconography in 13th and 14th century Ethiopian painting*, "Aethiopica" 5, Hamburg, s. 42–66.
"Geschichte der Tafelmalerei in Äthiopien vom 15–20. Jahrhundert", w: Girma Fisseha (red.) *Äthiopien: Christentum zwischen Orient und Afrika*, Staatliches Museum für Völkerkunde, München, s. 40–69.
- 2003** "A new aspect on Shoan art: the discovery of a unique painted folding strip", w: Baye Yimam (red.) *Ethiopian studies at the end of the second millennium, Proceedings of the XIV International Conference of the Ethiopian Studies, Addis Ababa 6–11 November 2000*, tom. I, s. 142–151.
New aspects of India's influence on the art and culture of Ethiopia, "Rassegna di Studi Etiopici", vol. II, Nuova serie, Roma-Napoli, s. 5–21.
Attempts at periodization of Ethiopian painting, w: Birhanu Tefara, R. Pankhurst (red.) *Proceedings of the Sixth International Conference of the History of Ethiopian Art, Addis Ababa 5–6 Nov. 2002*, s. 3–30.
- 2004** "Ethiopian warrior saints in the 18th-century miniatures and their significance in the cultural history of Ethiopia", w: M. J. Ramos, I. Baovida (red.)

The indigenous and foreign in Christian Ethiopian art, On Portuguese-Ethiopian contacts in the 16th–17th centuries. Papers from the Fifth Conference on the History of the Ethiopian Art, Arrabida, 26–30 Nov. 1999, s. 73–82.

“A catalogue of Ethiopian icons: the collection of the Institute of the Ethiopian Studies, Addis Ababa”, w: W. Raunig, Asfa-Wossen Assefate (red.) *Äthiopien zwischen Orient und Okzident Wissenschaftliche Tagung der Gesellschaft Orbis Aethiopicus – Köln, 9–11.10.1998*, s. 138–159.

2005 “New discoveries in Ethiopian archeology – Dabr Takla Haymanot in Dawnt and Enso Gabre’el in Lasta”, w: W. Raunig, S. Wenig (red.) *Africas Horn Akten der Ernten Internationalen Littmann-Konferenz 2. bis 5. Mai 2002 in München*, “Meroitica” 22, Wiesbaden, s. 44–59.

“Wandgemälde Ikonen, Manuskripte, Kreuze und anderes liturgisches Gerät”, w: W. Raunig (red.) *Das christliche Äthiopie. Geschichte. Architektur, Kunst*, s. 171–249. Wydanie włoskie: Etiopia: *Storia, Arte, Cristianesimo*, Milano: Jaca Book. Wyd. francuskie: *L’Art en Ethiopie*, Paris: Hazan.

2006 z C. Gossage, *Ethiopian crosses; A cultural history and chronology*, Milano.

KILKA UWAG O KONCEPCJI PREZYDENTURY ROTACYJNEJ W PAŃSTWIE AFRYKAŃSKIM

KRZYSZTOF TRZCIŃSKI

Wielu afrykańskich badaczy polityki i innych intelektualistów niezadowolonych z realiów sprawowania, czy wręcz zawłaszczania władzy przez rządzących we współczesnym afrykańskim państwie, szuka rozwiązań ustrojowych alternatywnych wobec obecnie istniejących¹. Pragną oni ustanowienia w afrykańskim państwie porządku demokratycznego, ale skrojonego na potrzeby jego wieloetnicznej specyfiki. Jedną z wysuwanych propozycji jest osłabienie pozycji prezydenta, który w Afryce zwykle wywodzi się z najliczniejszej lub najsilniejszej grupy etnicznej i posiada bardzo ważne oraz rozbudowane prerogatywy. Sposobem umniejszenia roli urzędu prezydenckiego może być rotacja przywództwa, która stosowana jest w niektórych porządkach ustrojowych (zwłaszcza w Szwajcarii, Bośni i Hercegowinie, na Komorach)², a jej współczesnych korzeni należy szukać

¹ O niektórych z nich pisałem na łamach „Forum Politologicznego”. Zob. K. Trzciniński, *Wizja państwa pozapartyjnego w myśli Kwasi Wiredu, czyli o utopii zrodzonej z doświadczeń rzeczywistości*, „Forum Politologiczne” 9: A. Żukowski (red.), *Ugrupowania polityczne i ruchy społeczne w Afryce*, 2009, s. 43–71 oraz *idem*, *Przyszłość państwa i granic w Afryce. Alternatywny punkt widzenia*, „Forum Politologiczne” 10: A. Żukowski (red.), *Przestrzeń i granice we współczesnej Afryce*, 2010, s. 243–262.

² Za pewną nieformalną formę rotacji przywództwa uznawany bywa system panujący w Nigerii, gdzie funkcję prezydenta pełni czasami przedstawiciel północy, która w przeważającej części zamieszkała jest przez muzułmanów, lub niekiedy przedstawiciel południa, gdzie dominują chrześcijanie. Nie jest to jednak rozwiązanie konstytucyjne, gdyż prezydent wybierany jest w Nigerii w elekcji powszechnej, a wygrana konkretnego kandydata nie powinna zależeć od jego miejsca zamieszkania, wyznawanej religii czy pochodzenia etnicznego. Ów stosowany często, a ugruntowany w okresie kolonializmu brytyjskiego, dychotomiczny podział na północ i południe jest często krytykowany jako

w ustroju dyrektoriatu z czasów Rewolucji Francuskiej. Choć francuska ustawa zasadnicza z 1795 r. powierzała dyrektoriatowi jako głowie państwa bardzo istotne kompetencje, to kolegialny charakter tego ciała zapobiegał sprawowaniu silnej władzy przez konkretną jednostkę³.

Claude Ake o potrzebie osłabienia pozycji prezydenta

Zanim przejdę do przedstawienia i analizy koncepcji prezydentury rotacyjnej w Afryce, wpięrw skupię się na krytyce przeważającego obecnie w afrykańskim państwie modelu autokratycznej lub *quasi*-demokratycznej, silnej władzy prezydenckiej. W tym celu pomocne wydają się przede wszystkim rozważania nigeryjskiego intelektualisty, żarliwego zwolennika demokracji – Claude’a Akego⁴. Ake uważał, że aby Afrykanie zaczęli realnie wybierać, a zatem decydować o swoim losie, a nie jedynie oddawali głos w wyborach, konieczna jest wielowymiarowa transformacja afrykańskich ustrojów państwowych. Ogólnie rzecz biorąc, postulował dopełnienie demokracji proceduralnej – zachodzącej w wolniejszym bądź

marginalizujący elity polityczne małych grup etnicznych. Zob. szerzej np. E. Irobi, A. O. Agwuele, *The Relevance of Rotational Presidency in Managing Ethnic Conflicts in Nigeria*, „Hemispheres”, 22, 2007, s. 41–42. Należy nadmienić, że Nigeria, podobnie jak i Komory jest uważana za państwo budujące demokrację, lecz nie demokratyczne. Rotacyjność przywództwa występuje również w mini-państwie San Marino, a także w systemie przewodzenia przez kolejnych członków związkowi państw, jakim jest Unia Europejska. O ile Szwajcaria, Bośnia i Hercegowina czy Nigeria są państwami zamieszkanymi przez wiele narodów czy grup etnicznych, to w przypadku niestabilnych politycznie Komorów mamy raczej do czynienia z jedną, opartą na islamie wspólnotą kulturową i zarazem z silnymi regionalizmami na poszczególnych wyspach wchodzących w skład państwa. Na temat specyfiki sytuacji na Komorach zob. szerzej K. Trzciński, *L’atomie de la désagrégation de l’État – le cas des Comores*, „Africana Bulletin”, 52, 2004, s. 131–153.

³ Dyrektoriat był rządem oraz ustrojem I Republiki Francuskiej. W systemie dyrektoriatu (1795–99) głowę państwa stanowiło pięciosobowe kolegium dyrektorów wybranych przez Ciało ustawodawcze (Radę Pięciuset i Radę Starszych). Skład Dyrektoriatu był corocznie odnawiany przez wybór jednego nowego członka. Członkowie Dyrektoriatu zostawali kolejno jego przewodniczącymi tylko na okres trzech miesięcy. Francuskie Ciało ustawodawcze wydawało ustawy, a dyrektoriat zarządzenia (*arrêté*). Dyrektoriat powoływał spoza swego grona ministrów kierujących konkretnymi resortami oraz odwoływał ich zgodnie z własnym uznaniem. Kompetencje i liczbę ministrów określało Ciało ustawodawcze. Ministrowie nie tworzyli rady ministrów. Zob. szerzej: Tytuł VI: *Władza wykonawcza, Konstytucja Republiki Francuskiej z 22 sierpnia 1795 r.*, przeł. M. Szczaniecki, w: M. J. Ptak, M. Kinstler (oprac.), *Powszechna historia państwa i prawa. Wybór tekstów źródłowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999, s. 81.

⁴ Claude Ake (1939–1996) – wybitny myśliciel nigeryjski i profesor politologii. Wykładał na uniwersytetach Yale, w Nairobi, Dar es-Salaam i Port Harcourt. Przewodniczył słynnemu ośrodkowi badań afrykanistycznych Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA) w Dakarze. Był założycielem i dyrektorem Center for Advanced Social Science (CASS) w Port Harcourt. Działiał na rzecz budowy demokracji w Nigerii. Opublikował liczne prace dotyczące szeroko rozumianych zagadnień demokracji oraz rozwoju Afryki. Problemy, które Ake poruszał w swoim piśmiennictwie są cały czas aktualne, zaś jego analizy i poglądy coraz częściej cytowane. Zob. K. Harris, *Still Relevant: Claude Ake’s Challenge to Mainstream Discourse on African Politics and Development*, „Journal of Third World Studies”, 22, 2, Autumn 2005, s. 73–88, gdzie autor streszcza podstawowe tezy myśli Akego i wskazuje na ich współczesne znaczenie.

szybszym tempie w niektórych krajach Afryki po 1990 r. – demokratyzacją strukturalną. Zdaniem Akego, na tę rzeczyswistą, a nie jedynie formalną demokratyzację, powinny składać się zwłaszcza takie elementy zmian ustrojowych, politycznych i społecznych, jak: osłabienie władzy prezydenckiej, wprowadzenie lokalnej autonomii, przekształcenie systemów prawnych między innymi przez wdrożenie procedur charakterystycznych dla sądów małych roszczeń, kształtowanie społeczeństwa obywatelskiego i rozbudowa praw grupowych (w znaczeniu grup etnicznych).

Potrzebę osłabienia władzy prezydenckiej łączył Ake z koniecznością położenia kresu afrykańskiemu autorytaryzmowi⁵. Szczególną cechą autorytaryzmu w afrykańskim państwie pokolonialnym jest skupienie nadmiernej władzy w rękach prezydenta, który dzięki zagwarantowanym w ustawie zasadniczej prerogatywom zwykle może silnie oddziaływać na decyzje wymiaru sprawiedliwości oraz *de facto* sterować pracami parlamentu⁶. Ake pisał, że „marginalność afrykańskich legislatur znajduje odzwierciedlenie w fakcie, że niemal żadnej wagi nie przykładają się do ich wyborów (...). Z reguły, w pokolonialnej Afryce mają miejsce tylko jedne [istotne] wybory na jedyny urząd, który ma znaczenie, a jest to Urząd Prezydencki”⁷. Ake określił zjawisko silnej prezydentury mianem nad-centralizacji władzy w rękach przywódcy państwa i był przekonany, że współcześnie tłumaczy ono w dużej mierze bezprawie charakteryzujące zwykle walkę o urząd prezydenta w demokratyzującej się Afryce. Jak dowodził, skoro niemal cała realna władza w afrykańskim państwie spoczywa w urzędzie prezydenckim, utrata władzy wydaje się dla urzędującego przywódcy nie do pomyślenia. W konsekwencji prezydent i jego polityczne otoczenie uciekają się do wszelkich możliwych środków, by kolejne wybory oznaczały jedynie odnowienie mandatu. Liczy się zatem skuteczność działań politycznych, a nie ich legalność.

Ake był przekonany, że wynaturzenie nad-centralizacji rządów jednostki w Afryce jest kontynuacją praktyki rządów kolonialnych, w trakcie których hie-

⁵ Zob. K. Trzeciński, *Depolityzacja społeczeństwa i organizacja władzy autorytarnej oraz ich wpływ na brak rozwoju w państwach Afryki*, w: T. Koziełło, P. Maj, W. Paruch (red.), *Adaptacja – reforma – stabilizacja. Przestrzeń publiczna we współczesnych systemach politycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010, s. 262–273, gdzie omawiam rozważania Akego dotyczące podstaw afrykańskiego autorytaryzmu.

⁶ W pracy *The Feasibility of Democracy in Africa*, CODESRIA, Dakar 2000, s. 161–163, Ake przedstawił krótki zarys historii manipulowania przez część nigeryjskiej klasy politycznej zmianami konstytucji w Nigerii. Pokazał, że kolejne reformy konstytucyjne w tym państwie jedynie pozornie miały na celu zdemokratyzowanie polityki poprzez osłabienie władzy prezydenckiej, gdyż ich efektem było coś odwrotnego – władza prezydencka stale się umacniała. Z opisu tego wyłania się negatywny, modelowy wręcz obraz dążenia znacznej części nigeryjskich polityków do utrzymania silnych rządów jednostki. Posiłkowanie się przez Akego historycznymi doświadczeniami nigeryjskimi wydaje się przestrożą dla Afrykanów przed dążeniem do demokratyzacji pozbawionej całościowego, przemyślanego planu strukturalnych przemian ustroju państwowego.

⁷ C. Ake, *op. cit.*, s. 163–164.

rarchicznie podległe jednostki, poczynając od wioskowego wodza, a kończąc na reprezentującym kolonialną metropolię gubernatorze, dzierżyły rozległą władzę. Jak twierdził, w pokolonialnej Afryce „forma i istota państwa kolonialnego zostały odtworzone przez rządy jednostki, państwo monopartyjne oraz reżim wojskowy”⁸. Ake uważał, że taka postać państwa nie może zostać poddana realnej demokratyzacji.

W celu zbudowania demokracji i dobrze urządzonego państwa, nigeryjski myśliciel postulował odrzucenie przez Afrykanów starych struktur politycznych i zastąpienie ich nowymi. Proponował przede wszystkim osłabienie władzy prezydenckiej i przypominał, że w Afryce „w zbyt wielu przypadkach demokratyzacja stała się kwestią zastąpienia samozwańczego dyktatora wybranym dyktatorem”⁹. Ake postulował, by ograniczyć wpływy prezydenta między innymi w służbie publicznej oraz procedurze wyborczej. Dostrzegał zarazem konieczność demokratyzacji afrykańskich systemów prawnych i wnioskował o uniezależnienie sądownictwa od innych obszarów władzy, w tym właśnie od urzędu prezydenckiego. Zdaniem Akego, uszczuplenie władzy prezydenta musiałoby zarazem oznaczać wzmocnienie uprawnień parlamentu, szczególnie w takich kwestiach jak obsadzanie ważnych stanowisk państwowych, opracowywanie i przyjmowanie budżetu, polityka zagraniczna, planowanie gospodarcze, bezpieczeństwo narodowe. Uważał, że silna władza ustawodawcza może przyczynić się do wydatnego osłabienia tendencji autokratycznych typowych dla afrykańskich przywódców.

Taki postulat wynikał zapewne z analizy dotychczasowych doświadczeń afrykańskich wskazujących, że skupienie rozległych rządów w rękach jednostki wywodzącej się z jednej grupy etnicznej sprzyja rozwojowi patologii zawłaszczania państwa. Ake opisał fenomen zbiorowego przywłaszczania urzędów politycznych w Afryce. Zgodnie z jego logiką, jednostka nominalnie sprawuje jakiś urząd publiczny, ale w praktyce zostaje on przejęty, czy też właśnie zawłaszczony przez wspólnotę lokalną i szerzej – grupę etniczną, do których jednostka przynależy. Jednostka działa zatem w imieniu zbiorowości. W tej, wywodzącej się z tradycji, koncepcji politycznej partycypacji, jednostka jest częścią ściśle powiązanej całości i w swoich działaniach politycznych kieruje się w dużym stopniu lojalnością wobec partykularnego kolektywu. W konsekwencji decyzje jednostki są często podejmowane w pierwszym rzędzie zgodnie z jego potrzebami, a zarazem niejednokrotnie wbrew interesom ogółu obywateli państwa¹⁰.

⁸ *Ibidem*, s. 164.

⁹ *Ibidem*, s. 187.

¹⁰ Zob. szerzej *ibidem*, s. 181–182.

Podstawy zmian ustrojowych w afrykańskim państwie według Kwame Gyekyego

Ake nie wskazał jednak, co konkretnie powinno stanowić trzon reformy urzędu prezydenckiego w afrykańskim państwie. Zagadnienie to rozwinął ghański myśliciel Kwame Gyekye¹¹, który przedstawił koncepcję prezydentury rotacyjnej¹². Gyekye nie jest jedynym intelektualistą afrykańskim, który wysunął pomysł rotacyjności przywództwa. Jego propozycja nie ogranicza się jednak do samego postulatu, lecz opiera się na kilku istotnych fundamentach.

Głównymi elementami koncepcji Gyekyego są: rotacja prezydentury między wszystkimi grupami etnicznymi w państwie, każdorazowy wybór nowego prezydenta w elekcji powszechnej oraz wysuwanie kandydatów przez partie polityczne spośród członków danej grupy etnicznej na podstawie posiadanych przez nich kwalifikacji. Zdaniem Gyekyego, podstawowe korzyści płynące z wprowadzenia prezydentury rotacyjnej to: rzeczywiste dzielenie się władzą przez ogół grup etnicznych zamieszkujących dane państwo; uczynienie ze wszystkich członków afrykańskiego państwa równorzędnych i znaczących politycznie obywateli; budowanie stosunków między grupami etnicznymi, opartych na wzajemnym zaufaniu, uznaniu i szacunku, co w konsekwencji ma wzmocnić spójność wieloetnicznego państwa¹³.

Obok wizji prezydentury rotacyjnej, w kwestii przekształceń ustrojowych afrykańskiego państwa, Gyekye proponuje również decentralizację władzy. Ghański filozof nie pisze jednak o jej podstawowym aspekcie polityczno-prawnym, a zatem nie tłumaczy, co rozumie przez zamysł decentralizacji. Roger Scruton pisze, że decentralizacja to „przeciwieństwo centralizacji, czyli proces, w ramach którego władza sprawowana dotąd przez centralne organy polityczne i administracyjne, odpowiedzialne wobec jednego ośrodka, zostaje przekazana wielu quasi-autono-

¹¹ Kwame Gyekye (ur. w 1939 r.) – wybitny filozof z Ghany. Doktoryzował się na Harvardzie. Jest profesorem filozofii na University of Ghana, wykłada też okresowo w Temple University w Filadelfii. W swoim piśmiennictwie porusza przede wszystkim społeczne i polityczne problemy państw Afryki Subsaharyjskiej. Zajmuje się również myśleniem zbiorowym u ludów Akan, afrykańskimi wartościami kulturowymi (zob. M. Szupejko, *Afrykańska tożsamość u progu XXI wieku. Anglojęzyczna literatura Czarnej Afryki i jej twórcy*, Wydawnictwo Naukowe Askon, Warszawa 2007, s. 135–136) oraz zagadnieniem konceptualizacji człowieka w myśleniu afrykańskim (zob. K. Trzeciński, *Człowiek w rozumieniu afrykańskim*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 3: J. Hołówka (red.), *Status człowieka. Problemy filozoficzne, naukowe i religijne*, 2009, zwłaszcza s. 261 i 270–279).

¹² K. Gyekye, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford University Press, Oxford 1997.

¹³ Por. E. Irobi, A. O. Agwuele, *op. cit.*, s. 33 i 43. Irobi i Agwuele wierzą, że wprowadzenie w Nigerii prezydentury rotacyjnej, wychodzącej naprzeciw istniejącym tam głębokim podziałom etnicznym, zlikwiduje proceder wykorzystywania etniczności w realizacji partykularnych interesów ekonomicznych przez członków nigeryjskiej klasy politycznej, położy kres marginalizacji i alienacji małych grup etnicznych i da im poczucie faktycznej przynależności do państwa, a także zachęci je do rozwoju innych pokojowych i sprawiedliwych form uczestniczenia w polityce.

micznym organom, które formułują i realizują politykę w poszczególnych regionach, reagując na zmienne potrzeby lokalne”¹⁴. Gyekye łączy jednak decentralizację głównie z możliwością urzeczywistnienia idei sprawiedliwości gospodarczej, która miałaby polegać na sprawiedliwym podziale zasobów i projektów rozwojowych pomiędzy różne części państwa, a zatem i różne grupy etniczne. Tymczasem, zgodnie z poglądami Scrutona, decentralizacja „wydaje się leżeć gdzieś pośrodku między zwykłą ‘dekoncentracją’ (delegacją władzy do lokalnych urzędników) a federacją (podziałem wewnętrznej suwerenności)”¹⁵. Takie rozumienie pojęcia decentralizacji nie jest jednak powszechne. Andrew Heywood pisze, że decentralizacja „jest zwykle rozumiana w odniesieniu do poszerzenia lokalnej autonomii poprzez przekazywanie uprawnień i obowiązków przez władzę centralną” na niższy poziom (regionalny, prowincjonalny, lokalny)¹⁶. Jest to dość szerokie pojmowanie sedna decentralizacji, zwłaszcza, że Heywood omawia w następnej kolejności takie terminy jak „dewolucja” i „federalizm”. Również w przypadku Gyekyego nie wiadomo do końca, czy ghański filozof pisząc o decentralizacji ma na myśli oddanie części władzy centralnej rządowi federalnemu czy samorządom lokalnym.

Nieprecyzyjność rozważań Gyekyego pozwala jedynie domyślać się, na czym projekt decentralizacyjny mógłby polegać. Wiara w to, że scedowanie władzy z poziomu centralnego na regionalny miałyby przybliżyć Afrykanów do realizacji ideału sprawiedliwości gospodarczej w państwie może sugerować, że Gyekye postuluje federalizację afrykańskiego państwa. Jeśli jest tak w rzeczy samej, to Gyekye zdaje się jednak dostrzegać tylko dobrą stronę decentralizacji rozumianej w znaczeniu federalizacji. Obok kwestii wiary w sprawiedliwość gospodarczą snuje bowiem przypuszczenia, że decentralizacja wzbudzałaby wśród Afrykanów poczucie przynależności do państwa i rodziłaby większą chęć uczestniczenia w wysiłkach zmierzających do jego rozwoju. Choć z pewnością federalizacja w społeczeństwie wieloetnicznym może przynieść istotne korzyści, to jednak może też łączyć się z poważnymi zagrożeniami. I tak na przykład Gyekye nie liczy się z kwestią tego, że decentralizacja rozumiana jako federalizacja może prowadzić do podkreślania etnicznych odrębności w ramach państwa, a bronienie regionalnych interesów może być *de facto* wzmocnieniem etnicznych partykularyzmów, na czym z pewnością Gyekyemu nie zależy. Z kolei decentralizacja państwa postrzegana z perspektywy utworzenia wybieranej na zasadach demokratycznych samorządowej władzy lokalnej wydaje się nie wzmocniać etniczności i raczej nie

¹⁴ R. Scruton, *Słownik myśli politycznej*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 63.

¹⁵ R. Scruton, *Dictionary of Political Thought*, 3rd edition, Palgrave Macmillan, New York 2007, s. 165.

¹⁶ A. Heywood, *Key Concepts in Politics*, Palgrave Macmillan, New York 2000, s. 237.

niesie ze sobą zagrożenia rozwojem separatyzmu. Jednakże gdyby przyjąć tezę, że decentralizacja miałaby polegać po prostu na scedowaniu części władzy centralnej do lokalnych organów samorządu, trudno byłoby oczekiwać, aby rozwiązanie takie było wystarczająco efektywne dla wprowadzenia w życie postulowanej przez Gyekyego sprawiedliwości gospodarczej¹⁷.

Ogólnie rzecz biorąc, wprowadzenie w życie koncepcji decentralizacji władzy oraz prezydentury rotacyjnej mogłoby, w mniemaniu Gyekyego, stać się symbolem realnej równości wszystkich grup etnicznych w afrykańskim państwie. Symbolika zaś, jak uważa ghański filozof, może mieć ogromne znaczenie w procesie zbliżania do siebie ludzi o różnej przynależności etnokulturowej.

Diabeł tkwi w szczegółach

Koncentrując się ponownie na idei prezydentury rotacyjnej należy podkreślić, że *ex definitione* obniża ona siłę politycznego działania i wpływów jednostki sprawującej najwyższy urząd w państwie¹⁸. Z rozważań Gyekyego można wnioskować, że zgodnie z jego zamysłem prezydentury rotacyjnej główna władza w afrykańskim państwie pozostawałaby w rękach parlamentu i zatwierdzanej przez niego rady ministrów. Prezydent zapewne nie byłby szefem rządu.

Przywódca państwa mógłby sprawować swą funkcję na przykład przez jeden rok¹⁹. Przypuszczenie o krótkim okresie sprawowania władzy prezydenckiej przez

¹⁷ Na temat zamysłu decentralizacji władzy w afrykańskim państwie zob. szerzej K. Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 91.

¹⁸ Tak było i jest w państwach, w których funkcjonowało lub współcześnie funkcjonuje przywództwo rotacyjne. Prawidłowość ta jest być może najlepiej widoczna na przykładzie Szwajcarii, gdzie rola Prezydenta Federacji, który urzęduje przez jeden rok, ma w dużej mierze charakter reprezentacyjny. Wszystkie decyzje siedmiu radców federalnych tworzących kolektywną głowę państwa (Radę Federalną) są podejmowane na zasadzie kolegalności. Zob. szerzej K. Kociubiński, *Systemy polityczne Austrii, Niemiec i Szwajcarii*, Dolnośląska Szkoła Wyższej Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2003, s. 101, gdzie autor wymienia również najistotniejsze kompetencje szwajcarskiej Rady Federalnej. Zob. także Rozdział 3, *Konstytucja Federalna Konfederacji Szwajcarskiej* z 18 kwietnia 1999 r., w: *ibidem*, s. 297–298. O zasadzie supremacji parlamentu w ustroju konstytucyjnym Szwajcarii i jej stosowaniu w praktyce zob. P. Sarnecki, *Zgromadzenie Federalne. Parlament Konfederacji Szwajcarskiej*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1995, s. 7. Ograniczenie uprawnień jednostki nie musi jednak oznaczać niewielkich kompetencji kolegalnej głowy państwa. Świadczy o tym zwłaszcza przykład Bośni i Hercegowiny, gdzie jej uprawnienia są bardzo rozbudowane. Na ten temat zob. zwłaszcza art. V i art. IV, par. 3g, *Konstytucja Republiki Bośni i Hercegowiny* z 1 grudnia 1995 r., www.servat.unibe.ch/icl/bk00000_.html

¹⁹ Por. ustrój państwowy Republiki Bośni i Hercegowiny, gdzie zgodnie z konstytucją z 1995 r. funkcjonuje kolegalna głowa państwa. Jest to Prezydium Republiki składające się z 3 osób: muzułmanina, Chorwata i Serba. Do istotnych prerogatyw Prezydium Republiki należy nominacja premiera oraz odpowiedzialność za politykę zagraniczną państwa. Członkostwo w Prezydium jest czteroletnie i pochodzi z elekcji powszechnej. Muzułmanin i Chorwat są wybierani przez wyborców w Federacji Muzułmańsko-Chorwackiej, która stanowi ok. 51% powierzchni całego państwa, zaś Serb wybierany jest przez ludność Republiki Serbskiej, która stanowi ok. 49% terytorium Republiki Bośni i Hercegowiny. Przewodnictwo Prezydium Republiki zmienia się co 8 miesięcy i sprawuje je kolejno każdy z jego członków, który w rezultacie w trakcie jednej kadencji jest przewodniczącym

reprezentanta każdej grupy etnicznej bierze się stąd, że w przeciętnym państwie afrykańskim zamieszkuje wiele tego rodzaju grup. Jeśli przedstawiciel każdej grupy miałby z czasem zasiąść na najwyższym urzędzie w państwie, prezydent musiałby zmieniać się często, a to raczej wykluczałoby powierzenie głowie państwa kompetencji w zakresie prowadzenia kluczowych spraw, na przykład wpływu na bieżącą politykę gospodarczą czy na przeprowadzanie reform, co może trwać przez wiele lat.

W tym miejscu zarysowuje się problem wykonalności propozycji przedstawianej przez Gyekyego. Przede wszystkim należy podkreślić, że w państwach, w których istnieje rotacyjność prezydentury, zwłaszcza zaś, jak się wydaje, w efektywnych systemach ustrojowych Szwajcarii oraz Bośni i Hercegowiny, krótka kadencja kolejnego prezydenta nie pociąga za sobą konieczności częstego organizowania wyborów na ten urząd. Jest tak dlatego, że podobnie jak w przypadku dyrektoriatu głowa państwa ma charakter kolegium składającego się z kilku członków wybieranych jednorazowo albo w wyborach powszechnych, jak ma to miejsce w Bośni i Hercegowinie (oraz na Komorach²⁰), albo przez parlament, jak ma to miejsce w Szwajcarii. W okresie kadencji kolegium, która w wymienionych przypadkach jest czteroletnia, jego członkowie, prócz kazusu Komorów, pełnią rotacyjnie funkcję przewodniczącego kolegium i zarazem prezydenta państwa.

Szczególne rozwiązanie zostało zastosowane na Komorach, gdzie, choć głowa państwa ma charakter kolegialny, to realną władzę dzierży prezydent posiadający liczne i ważne kompetencje, zwłaszcza zaś przewodniczy przez 4 lata rządowi. Na mocy konstytucji z 2001 r. ustanowiony został tu system, zgodnie z którym co 4 lata następuje rotacja stanowiska prezydenta między 3 autonomicznymi regionami (wyspami) wchodzącymi w skład państwa: Wielkim Komorem, Nzwani i Mwali. Gdy prezydentem jest przedstawiciel jednej z trzech wysp, po jednym stanowisku wiceprezydenta przypada reprezentantowi każdej z dwóch pozostałych wysp. Prezydent jest wybierany w wyborach powszechnych. Zgodnie z porozumieniem zawartym przez główne siły polityczne, pierwszym prezydentem został w 2002 r. przedstawiciel Wielkiego Komoru, wyspy największej i najludniejszej. W 2006 r. stanowisko prezydenta objął przedstawiciel Nzwani. W 2011 r. (z opóźnieniem spowodowanym sporami politycznymi) na urządzie prezydenta ma zasiąść reprezentant Mwali, najmniejszej i najmniej ludnej z 3 wysp. Pierwsza tura wyborów prezydenckich na Komorach odbywa się wyłącznie na tej wyspie, z której ma po-

dwukrotnie i w sumie pełni tę rolę przez okres 16 miesięcy. Zob. art. V, *Konstytucja Republiki Bośni i Hercegowiny*, op. cit., oraz K. A. Wojtaszczyk, W. Jakubowski, P. Załęski, *Współczesne ustroje państwowe*, w: K. A. Wojtaszczyk, W. Jakubowski (red.), *Spółczesność i polityka. Podstawy nauk politycznych*, Aspra-JR, Warszawa 2002, s. 405.

²⁰ Pierwotnie członkowie kolegialnej Rady Unii na Komorach mieli być wybierani przez parlament (Zgromadzenie Unii). Zob. K. Trzciński, *Geneza secesji a perspektywy reintegracji terytorialnej państwa. Przykład Komorów*, „Studia Międzynarodowe”, 1–2, 2004, s. 262.

chodząc prezydent państwa. Druga tura ma już charakter ogólnonarodowy i przechodzą do niej 3 kandydaci, którzy zdobyli w pierwszej turze największą liczbę głosów²¹.

Proponując rotacyjność prezydentury w afrykańskim państwie, Gyekye w ogóle jednak nie wspomina o kolegialnym charakterze głowy państwa. Jeśli zatem proponowana przez filozofa instytucja nie miałaby charakteru kolegialnego, oznaczałoby to zapewne częstą elekcję każdorazowo poprzedzoną kampanią wyborczą, jeśli wziąć pod uwagę wielość grup etnicznych zamieszkujących afrykańskie państwo i w konsekwencji przyjąć krótki okres kadencji prezydenta. Takie rozwiązanie z pewnością nie sprzyjałoby stabilności politycznej państwa, przez którą w tym przypadku rozumiem koncentrowanie się egzekutywy oraz legislatywy na rozwiązywaniu codziennych i długookresowych wyzwań oraz problemów społeczno-ekonomicznych w państwie.

Wieloetniczność a rotacyjność prezydentury

Ghański filozof chciałby, co jest bardzo istotne, aby w systemie prezydentury rotacyjnej każda grupa etniczna z czasem doczekała się swego przedstawiciela na urzędzie prezydenta²². Gyekye pisze, że wcześniej czy później „najwyższy urząd polityczny w państwie będzie sprawowany przez osoby ze wszystkich grup wielonarodowego²³ państwa” i dodaje, że „tam, gdzie mniejszościowe grupy etnokulturowe czują, iż z racji ich małej liczebności są na zawsze skazane na polityczne peryferie, a tym samym na bezsilność – zupełnie nie będąc w stanie faktycznie wpływać na sprawy państwowe w jakikolwiek istotny i dostrzegalny sposób – kociół niezadowolenia i rozczarowania nigdy nie przestanie wrzeć, czego następstwa mogą zagrozić przyszłej integralności wielonarodowego państwa”²⁴.

Podchodząc do tej kwestii pragmatycznie należy jednak uznać, że w systemie prezydentury rotacyjnej powinien odgrywać znaczenie stopień udziału grupy etnicznej czy narodowej w całym społeczeństwie afrykańskiego państwa. Jeśli bowiem hipotetycznie rzecz biorąc w Ghanie zamieszkiwałoby na przykład 200 Tuaregów, to zgodnie z założeniami Gyekyego, ich reprezentant również miałby prawo do objęcia prezydentury z klucza etnicznego. Gdy w państwie zamieszku-

²¹ Zob. szerzej R. J. Harrison Church, *The Comoros*, w: *Africa South of the Sahara 2009*, Routledge, London 2009, s. 272–274 oraz art. 12 i 13, *Ustawa Zasadnicza Unii Komorów* z 23 grudnia 2001 r., [www.chr.up.ac.za/hr_docs/constitutions/docs/ComorosC%20\(english%20summary\)\(rev\).doc](http://www.chr.up.ac.za/hr_docs/constitutions/docs/ComorosC%20(english%20summary)(rev).doc)

²² Por. E. Irobi, A. O. Agwuele, *op. cit.*, s. 33 i 42. Autorzy chwalą rozważaną przez część nigeryjskich intelektualistów oraz klasy politycznej propozycję wprowadzenia w Nigerii rotacji prezydentury między 6 strefami etnicznymi o nazewnictwie geograficznym (South-East, South-South, South-West, North-East, North-West, North-Central). Propozycja ta była jednym z tematów konferencji dotyczących reform ustrojowych, które obradowały w Nigerii w latach 1994–95 i w 2005 r. Zob. też A. Obi, *Lets Rotate the Presidency*, www.onlinenigeria.com/articles/ad.asp?blurb=65

²³ Gyekye używa pojęć „naród” oraz „grupa etnokulturowa” w sensie grupy etnicznej.

²⁴ K. Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 90.

ją członkowie na przykład kilkudziesięciu grup etnicznych, logicznym wyjściem z sytuacji wydaje się zatem ustanowienie jakiegoś progu związanego z procentową partycypacją danej grupy w społeczeństwie. Przekroczenie tego progu dawałoby grupie etnicznej prawo do objęcia z czasem urzędu prezydenta przez jej przedstawiciela.

W ten sposób można by ustalić na przykład próg 1%. Grupy, których udział w społeczeństwie wieloetnicznego państwa byłby niższy, mogłyby mieć prawo (być może również na zasadzie elekcji i rotacji) do wystawiania kandydatów na stanowisko wiceprezydenta, którego kompetencje powinny zostać jasno określone. Oczywiście w ten sposób grupy o małej liczebności byłyby w pewnym sensie dyskryminowane, choć patrząc na to z perspektywy ich mniejszościowego charakteru, można by to również dobrze uznać za dyskryminację pozytywną. Pożytek z takiego rozwiązania polegałby zapewne na jego wykonalności oraz bardziej realnej reprezentatywności niż w przypadku dopuszczenia do sprawowania prezydentury przedstawicieli grup etnicznych, których procentowy udział w społeczeństwie jest minimalny czy wręcz znikomy.

Istnieją również i inne wyzwania dla wprowadzenia w życie koncepcji prezydentury rotacyjnej w wieloetnicznym państwie. Jeśli bowiem zostałyby przyjęte przedstawiony tu pomysł progu procentowego i ustalono by kolejność sprawowania urzędu prezydenckiego przez przedstawicieli różnych grup etnicznych w perspektywie na przykład 50 lat, co stałoby się, gdyby liczebność jakiejś grupy spadła poniżej progu 1%, zanim jej przedstawiciel objąłby urząd prezydenta? I odwrotnie, co wydarzyłoby się, gdyby jakaś grupa nie ujęta w pierwotnych ustaleniach dotyczących kolejności sprawowania prezydentury przez przedstawicieli poszczególnych grup etnicznych zwiększyła swój udział w społeczeństwie i przekroczyła próg 1%? Ponadto, kto ustalałby dokładną procentową liczebność zwłaszcza małych grup etnicznych w społeczeństwie, oraz według jakich i w jaki sposób przyjętych kryteriów? Wreszcie, co z osobami, które chciałyby ubiegać się o stanowisko prezydenta, ale ich pochodzenie etniczne byłoby mieszane, o co nietrudno zwłaszcza w dużych miastach Afryki. Czy musiałyby one zadeklarować przynależność tylko do jednej ze swych grup pochodzenia, czy mogłyby startować w wyborach prezydenckich jako reprezentanci na przykład dwóch grup etnicznych (ze strony ojca oraz matki)?

Konkluzje: wątpliwości i nadzieje

Każda próba zmaterializowania wizji nakreślonej przez Gyekyego z pewnością niesie ze sobą rozmaite znaki zapytania. Gdyby jednak znaleźć rozwiązanie problemu nierównego w większość afrykańskich państw dostępu do władzy zwłaszcza małych grup etnicznych, to sama realizacja koncepcji prezydentury rotacyjnej w Afryce nie wydaje się być trudna do wyobrażenia. Dla jej urzeczywistnienia należałoby

konstytucyjnie wyznaczyć kryteria określające kolejność, w jakiej reprezentant danej grupy etnicznej pełniłby władzę prezydencką w państwie²⁵. Aby jednak z czasem nie podejmowano prób zmiany prawa na przykład na niekorzyść grup etnicznych, których przedstawiciele jeszcze nie sprawowali prezydentury, trzeba by zapewne uznać przepisy konstytucyjne odnoszące się do kwestii urzędu prezydenckiego za nienaruszalne przez okres, w którym przedstawiciel każdej uprawnionej grupy rządziłby przez jedną kadencję. Gdyby zatem w jakimś państwie było na przykład 25 grup etnicznych z ponad 1% udziałem w społeczeństwie, a kadencja prezydenta trwałaby 1 rok, przepisy dotyczące prezydentury rotacyjnej można by nowelizować dopiero po 25 latach. Ale i tu nasuwa się wątpliwość. Co bowiem uczynić w przypadku, gdyby instytucja prezydentury rotacyjnej w ustalonych już na wiele lat ramach prawnych okazała się nieefektywna czy też po prostu źle skonstruowana, choćby na płaszczyźnie relacji i podziału kompetencji między prezydentem i wiceprezydentem (wiceprezydentami), prezydentem a premierem (w sytuacji, gdyby prezydent nie był jednocześnie szefem rządu) bądź głową państwa a parlamentem.

Rozwiązywaniem ewentualnych problemów, które mogłyby zaistnieć w realizacji instytucji prezydentury rotacyjnej (na przykład usunięcia prezydenta z urzędu) mógłby się zapewne zajmować sprawnie działający²⁶ trybunał stanu, którego skład być może również powinien w jakiś sposób odzwierciedlać różnorodność etniczną państwa. W przypadku, gdyby kadencja prezydenta została z jakichś powodów skrócona, urząd ten mógłby zostać objęty (być może ponownie w wyniku wyborów bądź raczej według kolejności miejsc uzyskanych w ostatniej elekcji) przez innego przedstawiciela tej samej grupy etnicznej, lecz tylko do końca kadencji przypadającej tej grupie.

Wracając jednak do istoty omawianej instytucji, jeśli na przykład w latach 2015–2016 prezydentem Ghany miałby zostać reprezentant grupy etnicznej Akan, to wówczas każda z partii politycznych w kraju mogłaby zaproponować kandydata wywodzącego się właśnie spośród Akan. Mogłaby go również wspierać finansowo. Kandydatów mogłaby też proponować określona liczebnie grupa obywateli. W elekcji powszechnej społeczeństwo wybierałoby prezydenta wyłącznie spośród kandydatów wywodzących się z Akan.

Tym niemniej, mimo że urzeczywistnienie przedstawionej przez Gyekyego koncepcji prezydentury rotacyjnej wydaje się względnie proste, nawet biorąc pod uwagę wszelkie obiekcje związane z kwestiami formalnymi, to sam zamysł i jego założenia rodzą wątpliwości znacznie poważniejszej natury konceptualnej. Przytoczę tu kilka z nich.

Jedna dotyczy kwalifikacji, na podstawie których, jak wierzy ghański filozof,

²⁵ Być może najprostszym rozwiązaniem byłoby po prostu losowanie kolejności pełnienia urzędu prezydenckiego przez przedstawicieli grup etnicznych.

²⁶ Byłoby to istotne zwłaszcza wówczas, gdyby kadencja prezydenta była krótka.

byłaby wybierana głowa afrykańskiego państwa w sytuacji funkcjonowania instytucji prezydentury rotacyjnej. Gyekye pisze, że „gdy przyjdzie kolej danej grupy, aby dostarczyła prezydenta całemu wielonarodowemu państwu, każda z rozmaitych partii politycznych (...) nominuje jedną osobę z tej właśnie grupy etnokulturowej jako swego kandydata na prezydenta, którego na podstawie jego kwalifikacji w oficjalnych wyborach wybierze całe społeczeństwo”²⁷. Filozof nie tłumaczy jednak, co oznaczają wspomniane kwalifikacje. Czy daje je na przykład posiadane wykształcenie w zakresie nauk politycznych, prawnych bądź ekonomicznych, czy uzyskane doświadczenie w którejś z tych dziedzin oraz dokonania życiowe kandydatów, czy też być może o odpowiednich kwalifikacjach decyduje ich ocena wystawiana przez jakieś osoby zaufania publicznego? Każdy z kandydatów ubiegających się o urząd prezydenta będzie przecież posiadał pewne kwalifikacje. Czy zatem wybory prezydenckie należałoby potraktować jako konkurs kwalifikacji? Jeden kandydat ma takie kwalifikacje a drugi inne, zaś obywatele mogliby wybrać na prezydenta tego, którego kwalifikacje większości z nich bardziej by się podobały. Gyekye zdaje się jednak zapominać, że coraz częściej o wyniku wyborów w porządku demokratycznym nie decydują kwalifikacje, jakkolwiek by je pojmować, a nawet często nie poglądy kandydata, które na użytek różnych grup wyborców są niejednokrotnie odmienne. Istotniejszy jest raczej sposób ich wyrażania oraz wizerunek polityka, kreowany przez jego sztab wyborczy.

Kolejna wątpliwość natury konceptualnej dotyczy zgodności idei prezydentury rotacyjnej z samą istotą demokracji. Co prawda, zgodnie z zamysłem Gyekyego, dopuszczenie do urzędu prezydenckiego reprezentanta każdej grupy etnicznej w państwie wydaje się, z komunitariańskiego punktu widzenia²⁸, rozwiązaniem sprawiedliwym i egalitarnym, jednakże patrząc z perspektywy bardziej indywidualistycznej czy też liberalnej, rozwiązanie to można by zarazem uznać za sprzeczne z demokracją jako taką. Ogranicza ono bowiem powszechny dostęp do stanowiska prezydenta obywatelom państwa, którzy nie chcą startować w wyborach z klucza etnicznego lub czekać wiele lat aż stanowisko to przypadnie grupie etnicznej, z której się wywodzą. Rozwiązanie to może zatem stanowić ograniczenie jednej z podstawowych zasad liberalnej demokracji, zgodnie z którą każdy obywatel

²⁷ K. Gyekye, *Tradition and Modernity...*, s. 90.

²⁸ Gyekye jest zwolennikiem filozofii umiarkowanego komunitaryzmu, zgodnie z którą w relacjach społecznych obowiązki jednostki powinny przeważać nad jej prawami, lecz te drugie również winny być szanowane i pielęgnowane przez wspólnotę, której jednostka jest członkiem. Zob. szerzej K. Gyekye, *Person and Community in African Thought*, w: P.H. Coetzee, A. P. J. Roux (red.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 1998, s. 317–334; *idem*, *Person and Community in African Thought*, w: K. Wiredu, *idem* (red.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies I*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C. 1992, s. 101–122; *idem*, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme: Revised Edition*, Temple University Press, Philadelphia 1995, s. 154–162.

może ubiegać się o urząd polityczny w państwie²⁹. Co więcej, rozwiązanie proponowane przez Gyekyego zmniejsza szanse na objęcie stanowiska prezydenta przez kompetentną jednostkę, która może działać na scenie politycznej i mieć ambicje zostania głową państwa niezależnie od etnicznej rotacji prezydentury. Oczywiście, taka jednostka może zawsze wziąć udział w wyborach do parlamentu i zostać na przykład premierem o kompetencjach większych od prezydenta, co nie umniejsza jednak zarzutu o jej ograniczonym w proponowanym rozwiązaniu dostępie do urzędu prezydenta.

Zapewne najcięższy zarzut, jaki można wytoczyć wobec propozycji Gyekyego to ten, że prezydentura rotacyjna wzmacnia znaczenie etniczności zamiast je niwelować³⁰. Ghański filozof może zatem *de facto* pogłębić problem, z którym próbuje walczyć³¹. Chociaż bowiem w sytuacji rotacji prezydentury między grupami etnicznymi ogół obywateli miałby głosować zawsze na któregoś z kandydatów jednej grupy etnicznej, co potencjalnie mogłoby pomóc w budowaniu ponadetnicznej tożsamości obywatelskiej Afrykanów, to nic nie gwarantuje, że do wyborów na urząd prezydenta, którego kompetencje byłyby zapewne ograniczone, poszliby członkowie innych grup niż ta, z której pochodzi kandydat. Zawsze istnieje ryzyko, że każde kolejne wybory byłyby po prostu wyborami jednej grupy etnicznej. Ponadto legitymacja prezydenta wybranego przy niskiej frekwencji wyborczej mogłaby być podważana przez jego ewentualnych oponentów politycznych, na przykład wywodzących się z innych grup etnicznych.

Można założyć, że proponowane rozwiązanie także w inny sposób utrwalałoby etniczne podziały. Mogłoby się tak stać choćby poprzez krytykę działań urzędującej głowy państwa bądź w drodze badania czy też kwestionowania pochodzenia kandydatów wywodzących się z dwóch grup etnicznych. O takich kandydatów zapewne nie byłoby trudno w dużych miastach Afryki, gdzie ludność jest w większym stopniu heterogeniczna niż na prowincji. Ponadto, gdyby w państwie, w którym mieszka kilkaset grup etnicznych, dla celów wykonalności koncepcji prezy-

²⁹ Po spełnieniu określonych zwykle w ustawie zasadniczej wymogów, zwłaszcza dotyczących wieku bądź posiadania pełni praw wyborczych.

³⁰ Podobne zarzuty wysuwane bywają pod adresem ewentualnego zastosowania w Afryce rozwiązań demokracji konsocjonalnej (uzgodnieniowej), które wydają się pasować do społeczeństw wieloetnicznych. Konsocjalizm zakłada m.in.: rządy wielkiej koalicji, w skład której mogą wchodzić przedstawiciele wszystkich odmiennych grup etnicznych w państwie; autonomię kulturową dla grup etnicznych; system proporcjonalny w reprezentacji politycznej oraz przy mianowaniu pracowników służby cywilnej; weto mniejszości etnicznych w odniesieniu do spraw dotyczących ich autonomii oraz fundamentalnych praw. Zob. szerzej zwłaszcza A. Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven 1977. Na temat afrykańskiej krytyki rozwiązań konsocjonalnych zob. G. M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa: A Deliberative Approach*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2006, s. 79–84.

³¹ Na temat koncepcji „metanarodu” autorstwa Gyekyego, która ma w zamierzeniu likwidować problemy związane z wieloetnicznością w afrykańskim państwie zob. *idem*, *Tradition and Modernity...*, s. 77–114.

dentury rotacyjnej, przyjąć wspomniany już próg procentowy, to działania takie w jeszcze większym stopniu mogłyby pogłębiać zainteresowanie różnicami etnicznymi zamiast tonizować ich znaczenie.

Z kolei nigeryjski intelektualista M. J. Balogun³² obawia się, że wprowadzenie prezydentury rotacyjnej w afrykańskim państwie pogłębiłoby takie wyzwania i problemy jak klientelizm oraz korupcja. Brakuje jednak empirycznych przesłanek, które mogłyby tę obawę potwierdzić, zaś jak słusznie zauważają Emmy Irobi i Anthony O. Agwuele³³, różnego rodzaju nadużycia mogą dotyczyć każdej instytucji ustrojowej.

Bardziej prawdopodobna wydaje się nadzieja Gyekyego, że wprowadzenie prezydentury rotacyjnej wpłynęłoby na tworzenie międzyetnicznych relacji opartych na zaufaniu i szacunku oraz stałoby się istotnym symbolem równości ogółu grup etnicznych wspólnie zamieszkujących afrykańskie państwo. Tym niemniej, tak jak ma to miejsce na przykład w Szwajcarii oraz Bośni i Hercegowinie, ustanowienie w afrykańskim państwie instytucji prezydenta rotacyjnego musiałoby zapewne stać się jednym z wielu rozwiązań ustrojowych ograniczających czy wręcz likwidujących dominację najliczniejszych lub najsilniejszych grup etnicznych.

Wśród tych rozwiązań wartą rozpatrzenia jest postulowana zarówno przez Gyekyego jak i Akego decentralizacja, a nawet federalizm³⁴, podobnie jak wprowadzenie dwuizbowego parlamentu, w którym jedna z izb być może powinna odzwierciedlać istniejącą w państwie różnorodność etniczną³⁵. Warto by również zastanowić się nad zastosowaniem w afrykańskim państwie takich rozwiązań ustrojowych jak:

- urząd wiceprezydentów (jak ma to miejsce w Szwajcarii³⁶ i na Komorach³⁷), którzy pochodziliby z innej grupy etnicznej niż prezydent;
- rotacja stanowiska premiera lub obsadzanie stanowisk wicepremierów według klucza etnicznego (jak ma to miejsce w Bośni i Hercegowinie)³⁸;

³² M. J. Balogun, *Enduring Clientelism, Governance Reform and Leadership Capacity: A Review of the Democratization Process in Nigeria*, "Journal of Contemporary African Studies", 15, 2, 1997, za: E. Irobi, A. O. Agwuele, *op. cit.*, s. 43.

³³ E. Irobi, A. O. Agwuele, *op. cit.*, s. 43.

³⁴ Szwajcaria oraz Bośnia i Hercegowina są państwami zdecentralizowanymi. Oba te kraje oraz Komory są federacjami.

³⁵ Bikameralne legislatury istnieją w Szwajcarii oraz Bośni i Hercegowinie. Na temat ich składu i sposobu wybierania zob. szerzej np. P. Sarnecki, *op. cit.*, s. 9–11 oraz art. IV, *Konstytucja Republiki Bośni i Hercegowiny*, *op. cit.*

³⁶ W Szwajcarii wiceprezydenta podobnie jak prezydenta federalnego wybiera parlament (Zgromadzenie Federalne) ze składu kolegialnej Rady Federalnej (rządu). Zob. szerzej Z. Czeszejko-Sochacki, *System konstytucyjny Szwajcarii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2002, s. 59 oraz P. Sarnecki, *op. cit.*, s. 30.

³⁷ Wiceprezydenci są na Komorach wybierani razem z prezydentem w wyborach powszechnych. Zob. art. 13, *Ustawa Zasadnicza Unii Komorów*, *op. cit.*

³⁸ Zob. art. V, par. 4b, *Konstytucja Republiki Bośni i Hercegowiny*, *op. cit.* W Szwajcarii i na

- rotacja lub podział urzędów przewodniczących i wiceprzewodniczących izb parlamentu³⁹;
- oparte na parytecie etnicznym kworum niezbędne dla zaistnienia prawomocności uchwalanych aktów prawnych w jednej z izb parlamentu⁴⁰;
- parytet etniczny czy regionalny w podziale stanowisk rządowych⁴¹, a nawet jakiś dalej idący rodzaj wspólnych rządów największych partii politycznych w państwie⁴².

Powracając do samej koncepcji prezydentury rotacyjnej, wydaje się, że w sytuacji jej wdrażania w Afryce warto byłoby skorzystać z rozwiązań już istniejących w Szwajcarii oraz w Bośni i Hercegowinie, w tym zwłaszcza z instytucji kolegialnej głowy państwa składającej się z członków wybieranych, jak proponuje Gyekye, w wyborach powszechnych, lecz raz na pewną liczbę lat. W realiach wieloetnicznego państwa afrykańskiego takie kolegium liczyłoby wielu członków, ale też, jak podpowiada historyczny już przykład francuskiego dyrektoriatu, mogliby oni kolejno zostawać jego przewodniczącymi jedynie na okres na przykład trzech miesięcy. Kolejność przewodnictwa mogłaby zostać ustalona w drodze losowania. Takie rozwiązanie zapewne nadal musiałoby wiązać się z kwestią procentowego progu określającego udział w społeczeństwie grup etnicznych, których przedstawiciele mieliby prawo do zasiadania w kolegium. Pożytek z kolegialności wiązałby się jednak z wyeliminowaniem zbyt częstych wyborów głowy państwa.

Last but not least, dla wprowadzenia w afrykańskim państwie tak daleko idącej zmiany ustrojowej jak ustanowienie rotacyjności prezydentury przede wszystkim musi istnieć wola polityczna zarówno po stronie rządzących jak i opozycji. Dla elit rządzących w autorytarnych czy *quasi*-demokratycznych państwach Afryki, z przyczyn oczywistych nie wydaje się ciekawą opcją transformacja polityczna w istotny sposób uszczuplająca ich władzę. Problem wydaje się jednak jeszcze poważniejszy, bowiem, jak wskazywał Ake⁴³, opozycja polityczna w afrykańskich państwach nie jest, jego zdaniem, wcale zainteresowana rzeczywistymi zmianami strukturalnymi ustroju państwowego, a jedynie zdobyciem władzy z całym jej

Komorach nie istnieje urząd premiera.

³⁹ Tak jest np. w Szwajcarii (zob. P. Sarnecki, *op. cit.*, s. 8) oraz Bośni i Hercegowinie (zob. art. IV, par. 3b, *Konstytucja Republiki Bośni i Hercegowiny, op. cit.*).

⁴⁰ Tak jest np. w Bośni i Hercegowinie w przypadku Izby Ludowej (izby wyższej). Zob. art. IV, par. 1b, *Konstytucja Republiki Bośni i Hercegowiny, op. cit.*

⁴¹ Tak jest np. na Komorach (zob. R. J. Harrison Church, *op. cit.*, s. 279); w Szwajcarii (zob. Z. Czeszejko-Sochacki, *op. cit.*, s. 59; K. Kociubiński, *op. cit.*, s. 101; W. Linder, *Demokracja szwajcarska. Rozwiązywanie konfliktów w społeczeństwie wielokulturowym*, przeł. Z. Pucek, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1996, s. 31); w Bośni i Hercegowinie (zob. art. V, par. 4b, *Konstytucja Republiki Bośni i Hercegowiny, op. cit.*).

⁴² Jak ma to miejsce np. w Szwajcarii. Zob. K. Kociubiński, *op. cit.*, s. 101–102; W. Linder, *op. cit.*, s. 33; P. Sarnecki, *op. cit.*, s. 30.

⁴³ C. Ake, *op. cit.*, zwłaszcza s. 160 i 190.

„urokami i przywilejami”, w tym również z urzędem prezydenckim gwarantującym głowie państwa silny wpływ na legislaturę i sądownictwo. Innymi słowy, opozycja w afrykańskim państwie być może pragnie zdobycia władzy zgodnie z demokratycznymi procedurami, lecz już niekoniecznie demokratyzowania struktur tejże władzy.

Dr Krzysztof Trzcíński, politolog, jest adiunktem w Instytucie Studiów Regionalnych i Globalnych na Wydziale Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego.

PROBLEMY MIAST AFRYKAŃSKICH

WSPÓŁCZESNA URBANIZACJA I PROCESY SEGREGACJI SPOŁECZNO-PRZESTRZENNEJ W MIASTACH REPUBLIKI POŁUDNIOWEJ AFRYKI

KATARZYNA KAJDANEK

Segregacja społeczno-przestrzenna i metody jej pomiaru

Polska literatura z zakresu socjologii miasta omawiająca problematykę miast afrykańskich jest bardzo skromna. Należy tu przywołać opracowanie M. S. Szczepańskiego analizujące miasta afrykańskie z perspektywy socjologii rozwoju pod kątem przemian typów miast i powiązanych z nimi przeobrażeń struktury społecznej (klasowo-warstwowej) w duchu marksowskim, z silnym podkreśleniem kategorii klas¹. Późniejsze wzmianki z tego zakresu pochodzą z opracowań geografii społecznej G. Węclawowicza, a także z podręcznika socjologii miasta B. Jałowieckiego i M. S. Szczepańskiego². Jednak ze względu na cel, jakim jest ogólny zarys problematyki, nie oferują one głębszego wglądu w historyczne, polityczne i społeczne przyczyny powstania miasta w okresie apartheidu, ani w procesy przemian w wymiarze przestrzennym, które doprowadziły do wyłonienia się miasta post-apartheidu i jego współczesnego kształtu. Rozważenie powyższych czynników z perspektywy socjologii miasta jest celem przyświecającym temu opracowaniu. Wydaje się ono szczególnie potrzebne w świetle obszernego piśmiennictwa

¹ M. S. Szczepański, *Urbanizacja i struktura społeczna w Afryce Czarnej. Studium z socjologii rozwoju*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1984.

² B. Jałowiecki, M. S. Szczepański, *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*, Scholar, Warszawa 2006.

zagranicznych geografów społecznych i badaczy miast od dawna analizujących te zjawiska, jak i ze względu na zaległości w literaturze polskiej w tym zakresie.

„Jeśli ktoś chciałby przestudiować dowolny aspekt nowoczesnego społeczeństwa południowoafrykańskiego, to trudno mu będzie pominąć jego miejski wymiar”³. Ten krótki cytat, zaczerpnięty z jednego z bardziej systematycznych opracowań zagranicznego piśmiennictwa na temat rozwoju miast południowoafrykańskich w okresie post-apartheidu, wskazuje na szczególną rolę perspektywy analitycznej w badaniach socjologicznych nad zjawiskami zachodzącymi we współczesnych miastach południowoafrykańskich. Podobnie jak Manuel Castells⁴, współczesne społeczeństwo miejskie postrzegam jako właściwą arenę procesów społecznych w ogóle, dlatego w mojej ocenie należy im poświęcać szczególną uwagę. W przypadku przemian tak intensywnych jak te, które zachodzą w miastach południowoafrykańskich ery post-apartheidu, opinia ta nabiera wyjątkowego znaczenia. W literaturze zachodniej do opisu i wyjaśniania przemian obserwowanych w miastach południowoafrykańskich, najczęściej stosuje się kategorie związane z segregacją społeczno-przestrzenną, od dawna obecne w refleksji teoretycznej i badaniach empirycznych. Były one często stosowane, zwłaszcza w badaniach współczesnych miast amerykańskich, borykających się z problemami rasowymi. Czym zatem jest segregacja społeczno-przestrzenna i jak należy ją interpretować w kontekście problemów miejskich?

Zgodnie z definicją słownikową segregacja to dzielenie czegoś na grupy, na kategorie według wybranych cech. W naukach społecznych najczęściej stosuje się kryteria różnicowania o charakterze etnicznym, rasowym czy religijnym. Dodatkowo, narastające podziały społeczne znajdują odbicie w nierównym dostępie ludzi do określonych przestrzeni, a także w ograniczeniu możliwości przemieszczania się w przestrzeni miasta, wynikającym z zaklasyfikowania ich do gorszej kategorii. Mechanizmem wywołującym segregację przestrzenną jest „dążenie jednostek (...) do zachowania swojego stylu życia oraz norm i wartości przez skupienie się na jednej przestrzeni osób akceptujących podobne normy”⁵. To dążenie o charakterze społecznym, wzmacniane starannym doborem małżonków i ograniczeniem kontaktów zewnętrznych, zawsze zachodzi w określonym kontekście przestrzennym. Obydwa wymiary wzajemnie się wzmacniają: segregacja przestrzenna sprzyja nasilaniu się procesów segregacji społecznej, ta z kolei wzmacnia segregację przestrzenną i uzasadnia konieczność jej podtrzymywania, co prowadzi do wyłonienia się procesów dyskryminacji społecznej. Szczególnym przypadkiem procesu segregacji przestrzennej, obserwowanym właśnie w miastach południowoafrykańskich,

³ P. Maylam, *Explaining the apartheid city: 20 years of South African urban historiography*. „Journal of Southern African Studies”, Vol. 21, No. 1, 1995, s. 19–38.

⁴ M. Castells, *Kwestia miejska*, PWN, Warszawa 1979.

⁵ G. Węclawowicz, *Geografia społeczna miast*, PWN, Warszawa 2007, s. 116.



Hillbrow Johannesburg

źródło: <http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=513104&page=2>

jest segmentacja przestrzenna. Jest to wyraźne oddzielenie grup społecznych (np. funkcjonujących w ściśle od siebie odgraniczonych dzielnicach miasta) pozostających ze sobą w konflikcie, trudnym do przewyciężenia ze względu na brak zaufania, a nierzadko jawnie okazywaną wrogość⁶. W kontekście miast południowoafrykańskich, w obliczu prawnie usankcjonowanej segregacji to zjawisko nabiera szczególnego znaczenia.

Obok pojęcia segregacji w literaturze przedmiotu funkcjonują nierozzerwalnie związane z nią kategorie asymilacji, mniejszości (*minority group*) oraz społeczeństwa przyjmującego – gospodarzy (*host society*). Terminem „mniejszość” określa się grupę odmienną pod względem rasy, religii, narodowości czy kultury, a towarzyszy temu niemo przyjmowane założenie, że jej obecność, np. w przestrzeni miasta, jest efektem dawnej bądź nadal trwającej imigracji⁷. Społeczeństwo przyjmujące jest tym, do którego wchodzi grupa mniejszościowa. Należy wziąć pod uwagę, że ono także może być zróżnicowane. Jednak zwykle istnieje w nim tzw. *charter group*, czyli grupa, która ze względu na swoje cechy i wynikające ze statusu społecznego znaczenie dla całego społeczeństwa jest traktowana jako wyznacznik norm społecznych, obowiązujących pozostałych członków i grupę mniejszościową. W miastach południowoafrykańskich zarówno *host society*, jak i *charter group* składały się z ludności białej, wielokrotnie mniejszej pod względem liczebności

⁶ Tamże.

⁷ P. Knox, S. Pinch, *Urban Social Geography*, Pearson Prentice Hall, 2006.

niż ludność czarna o statusie grupy mniejszościowej. Proces asymilacji nie polega jednak wyłącznie na przejściu przez grupę mniejszościową kultury społeczeństwa gospodarzy (asymilacja behawioralna). Konieczne jest także zaistnienie asymilacji strukturalnej, polegającej na rozprzestrzenieniu się członków grupy mniejszościowej wśród warstw społecznych i zawodowych⁸. W sytuacji gdy na bazie specyfiki społeczno-kulturowej wnoszonej przez obie (lub więcej) grupy tworzy się tożsamość, która nie jest prostą sumą elementów składowych, wówczas zachodzi proces wymiany kulturowej, a nie jedynie jednokierunkowej asymilacji do warunków zastanych. Przebieg tego procesu jest uzależniony zarówno od czynników zewnętrznych, np. istnienia zinstytucjonalizowanej dyskryminacji, jak i czynników wynikających ze spójności i postaw grupy mniejszościowej i przyjmującej.

Zjawiska segregacji społeczno-przestrzennej, głównie dzięki pracom uczonych brytyjskich i amerykańskich, można badać z wykorzystaniem dość precyzyjnych metod statystycznych pozwalających na złożone analizy. Elementy wykorzystywane do pomiaru segregacji społeczno-przestrzennej to wskaźnik braku podobieństwa (*index of dissimilarity*) oraz wskaźnik segregacji (*index of segregation*). Indeks braku podobieństwa⁹ mierzy w jak (nie)równym stopniu grupybrane pod uwagę w analizie są rozmieszczone w ramach określonej jednostki terytorialnej, ale nie zawiera informacji o rozkładzie przestrzennym obu grup. Można go także interpretować jako wyrażoną procentowo liczbę ludności jednej z grup, która musiałaby się przenieść na inny obszar, aby zagwarantować proporcjonalny rozkład. Jego minimalna wartość może wynosić 0, co oznacza całkowite wymieszanie, aż do 100, oznaczającego całkowitą koncentrację i segregację jednej grupy w ramach danej jednostki przestrzennej.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że zjawisko segregacji nie jest jednowymiarowe. Na pięć elementów składowych segregacji: równość (*eveness*), otwartość (*exposure*), koncentracja (*concentration*), centralizacja (*centralization*) i skupienie (*clustering*) wskazali Douglas Massey i Nancy Denton w swoich opracowaniach dotyczących miast amerykańskich z końca lat 80-tych XX wieku¹⁰.

⁸ Tamże.

⁹ Opisuje się go wzorem: $ID = \frac{1}{2} \sum (x_i - y_i)$ gdzie: ID – indeks braku podobieństwa; x_i , y_i – grupy porównywane pod względem segregacji w danej jednostce terytorialnej. Wskaźnik segregacji, wykorzystuje wartość wskaźnika braku podobieństwa i opisuje się go wzorem: $IS = ID / 1 - (\sum x_i / \sum y_i)$. Podobny do opisanych wyżej, ale uwzględniający terytorialny wymiar zjawiska, jest wskaźnik lokalizacji (LQ) w klasycznej wersji wyliczający grupę segregowaną do ludności ogółem, a w wersji zmodyfikowanej do ludności ogółem i do danej jednostki przestrzennej. Z socjologicznego punktu widzenia interesujący jest także wskaźnik interakcji (aPb) pozwalający oszacować prawdopodobieństwo spotkania się przedstawicieli obu grup społecznych. Ma on jednak ograniczone zastosowanie.

¹⁰ D.S. Massey, N. A. Denton, *Dimensions of Residential Segregation*, "Social Forces", Vol. 67, No. 2, 1988, s. 281–315.

Miasto apartheidu – procesy i struktura społeczno-przestrzenna¹¹

Segregacja miejska jest jednym z tematów podejmowanych przez większość badaczy miast południowoafrykańskich. Piśmiennictwo z tego zakresu, choć bogate, w niewielkim stopniu oferuje ujęcia syntetyczne czy porównawcze. Jednym z głównych zagadnień problematyki segregacji przestrzennej jest odpowiedź na pytanie: czy współczesna forma segregacji obszarów miejskich jest skutkiem polityki okresu apartheidu, a zatem produktem specyficznego dla Afryki Południowej rasizmu, czy też jest to zjawisko spotykane na innych obszarach kolonizowanych¹².

Badacze skłaniający się ku poszukiwaniu źródeł współczesnej segregacji w kolonializmie wskazują na fakt, że od początku ludność czarna była obca w środowisku miejskim. Wynikało to z wprowadzenia już w 1855 r. w Port Elizabeth zakazu osiedlania się czarnych w miastach, jeśli nie znajdowali schronienia u swoich pracodawców lub nie posiadali własnej nieruchomości¹³. Inni natomiast wskazują, że celem tych wczesnych form segregacji było raczej wyłączenie ludności kolorowej z klasy dominującej niż oddzielanie ras od siebie. Chodziło więc o to, by czarnych nie było w klasie najwyższej, bez względu na to, czy biali pojawiali się w klasach niższych.

W badaniach nad przyczynami pojawienia się tej specyficznej formy przestrzennej miasta. Występują tutaj dwie główne kategorie wyjaśniające: pierwsza bierze pod uwagę czynniki społeczne i psychologiczne, druga zaś wiąże się z alokacją kapitału. Bierze się pod uwagę także powody natury politycznej czy militarnej. Wśród czynników społecznych i psychologicznych najczęściej przywołuje się tzw. syndrom warunków sanitarnych (*sanitation syndrome*) wśród ludności białej kojarzącej ludność czarną z nędzą, chorobami i przestępczością¹⁴. Ujawnił się on zwłaszcza w usuwaniu ludności czarnej z określonych lokalizacji miejskich. Wpływ na to miały pojawiające się epidemie, np. dżuma dymienicza w Cape Town w 1901 r. Podobnie dżuma w Durbanie w 1902 r., wywołała „białą histerię”, utrwalając wyobrażenie o rdzennej ludności afrykańskiej jako groźbie dla zdrowia publicznego. Biali zażądali oczyszczenia miasta. Wybuch epidemii w Johannesburgu władze zżęcznie wykorzystały dla uzasadnienia usunięcia ludzi z ulokowanego w centrum miasta „Coolie Location” do nowego getta ludności kolorowej w Klipspruit¹⁵. Czy jednak

¹¹ W tej części opracowania opieram się na artykułach R. J. Daviesa, *The Spatial Formation of the South African City*, „GeoJournal” No. 2, 1981, s. 59–72; syntetycznym opracowaniu P. Maylama, *Explaining the apartheid city: 20 years of South African Urban Historiography*, „Journal of Southern African Studies”, Vol. 21, No. 1, 1995, s. 19–38 oraz A. J. Christophera *Racial land zoning in urban South Africa*, „Land Use Policy”, Vol. 14, No. 4, 1997, s. 311–323.

¹² P. Maylam, dz. cyt., s. 19–38.

¹³ A. J. Christopher, *Apartheid Planning in South Africa: The Case of Port Elizabeth*, „The Geographical Journal”, Vol. 153, No. 2, 1987, s. 195–204.

¹⁴ M. W. Swanson, *The Sanitation Syndrome: Bubonic Plague and Urban Native Policy in the Cape Colony, 1900–1909*, „Journal of African History”, Vol. 18, 1977, s. 387–410.

¹⁵ P. Maylam, dz. cyt., s. 19–38.

takie wyjaśnienie wystarczy, by uzasadnić panikę białych? Wydaje się, że rozważenie czynnika alokacji kapitału daje dużo głębszy wgląd w naturę zjawiska wczesnej segregacji przestrzennej i jej późniejszych konsekwencji.

Segregacja przestrzenna służyła realizacji określonych celów ekonomicznych. Pierwszy z historycznych przykładów dotyczył Hindusów, którzy jako siła robocza zostali sprowadzeni w latach 1860–1911. Choć funkcjonowali w systemie pracy opartej na wyzysku, niektórzy z nich uczestniczyli także w wolnej wymianie dóbr jako handlarze i właściciele ziemi. Konkurencja z ich strony dość szybko doprowadziła jednak do oficjalnej kontroli działań ekonomicznych tej grupy mniejszościowej¹⁶. Oprócz interesów natury handlowej znaczenie miały także dochody posiadaczy ziemskich, w przeważającej mierze białych. Z ich perspektywy najlepszą gwarancją wartości posiadanych dóbr było ich oddzielenie od lokalizacji zamieszkiwanych przez czarnych.

Ważną grupą byli także wielcy posiadacze kapitału, zainteresowani możliwością zapewnienia sobie odpowiedniej siły roboczej oraz przeznaczenia atrakcyjnych gruntów do celów przemysłowych. Zainteresowane tym były także władze, bowiem mogły te miejsca opodatkować. Było to niemożliwe tak długo, jak długo zamieszkiwały tam niższe warstwy ludności czarnej tak, jak miało to miejsce np. w Johannesburgu¹⁷.

Wielu badaczy uważa, że bezpośrednim impulsem do rozwoju formy miasta apartheidu był dokument *Group Areas Act (GAA)* z 27 kwietnia 1950 r., przypisujący określonym grupom rasowym wyznaczone sektory przestrzeni miejskiej w taki sposób, że przedstawiciele innych ras niż biała zostali wykluczeni z najlepiej rozwiniętych obszarów. Należy jednak pamiętać, że, choć *GAA* był jednym z najważniejszych, to podobnych rozwiązań prawnych (najistotniejszych) było około dwudziestu pięciu¹⁸ (np. *Public Health Act* z 1919 roku, *Slums Act* z 1934 roku) i wszystkie przygotowały grunt pod *GAA*, przypieczętowujący powstanie miasta apartheidu. Jak wdrażano to rozwiązanie prawne w kontekst przestrzenny miasta? Na mocy *Population Registration Act* z 1950 r. każdy mieszkaniec Południowej Afryki został przypisany do określonej grupy: europejskiej, z czasem nazywanej białą; tubylczej (później nazwanej Bantu, czarną, wreszcie afrykańską) oraz kolorowej (w polskiej literaturze używa się terminu Kolorodzi). *GAA*, przewidywał ściśle wytyczenie stref miasta dla poszczególnych ras (zwykle trzech głównych), a także grup zaklasyfikowanych do ludności kolorowej, jeśli pozwalała na to ich liczebność: Azjatów (Hindusów i Chińczyków, Malajów Przylądkowych i Griqua). Autorami pierwszego, sektorowego rozgraniczenia obszarów przypisanych określonym rasom byli członkowie rady miejskiej Durbanu¹⁹. Zakładano dążenie do

¹⁶ R. J. Davies, dz. cyt., s. 59–72.

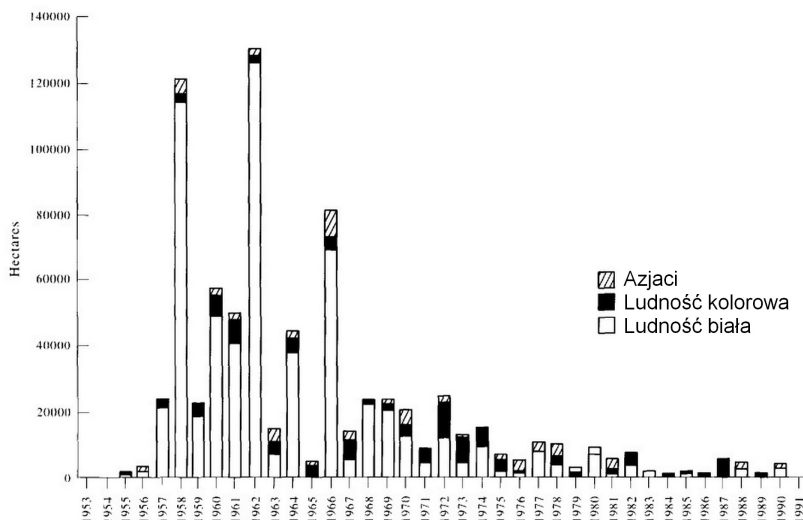
¹⁷ S. Parnell, *Racial Segregation in Johannesburg: The Slums Act, 1934–39*, „South African Geographical Journal”, Vol. 70, No. 2, 1988, s. 112–126.

¹⁸ <http://africanhistory.about.com/library/bl/blsalaws.htm>.

¹⁹ A. J. Christopher, dz. cyt., s. 311–323.

tworzenia jak najmniej licznych jednolitych rasowo obszarów. Centra miast i osiedla podmiejskie były przypisane białym, co wymagało wywłaszczania szczególnie ludności kolorowej. W pierwszych latach obowiązywania *GAA* utworzono niewiele stref rasowych, z czasem jednak ich liczba i powierzchnia znacznie wzrosły (rys. 1.). Wspomniana wcześniej panika białych przybierała w związku z tym niejednokrotnie absurdalny charakter. W praktyce tworzenie osobnej strefy o wielkości 15 hektarów dla 31 osób mniejszości hinduskiej, która doskonale radziła sobie w handlu.

Celem *GAA*, miało być także wzmacnianie tożsamości poszczególnych grup. Dlatego też w strefach funkcjonowały osobne szkoły i usługi publiczne przeznaczone tylko dla danej rasy. To często powodowało problemy z finansowaniem usług, pogorszenie ich jakości bądź zanik i skutkowało koniecznością przemieszczania się grup pomiędzy miastami w celu zaspokojenia potrzeb. Jak wskazuje A. J. Christopher²⁰, nie dotyczyło to ludności białej. Jednak z czasem sytuacja tej grupy także się zmieniła. Niedobór terenów pod zasiedlenie ludności kolorowej i poluzowanie restrykcji apartheidu w latach 80. XX w. zaowocowały inwazją *squattersów*, zwiększeniem liczby osiedli, a także „szarzeniem” obszarów białych. Zalegalizowanie „szarych obszarów” (*grey areas*), w których mogli zamieszkiwać przedstawiciele dowolnej rasy, nastąpiło na mocy *Free Settlement Areas Act* z 1988 r. Powstało jedynie 13 takich obszarów, zajętych głównie przez rzutką ekonomicznie mniejszość hinduską.



Rys. 1. Powstawanie stref segregacji w miastach Afryki Południowej

Źródło: A. J. Christopher, *Racial land zoning in urban South Africa*, "Land Use Policy", Vol. 14, No. 4, 1997, s. 314

²⁰ Tamże, s. 315.

Miasto w okresie apartheidu powstawało więc w historycznym kontekście kolonizacji, narzucającej i utrwalającej relację dominacji – zależności pomiędzy rasą białą a czarną (i kolorowymi). Wyrażała się ona ograniczeniami w partycypacji politycznej, odebraniem ziemi i nakłanianiem do wchodzenia na miejski rynek pracy, czemu towarzyszyły: narzucanie podatków fiskalnych, ograniczenia praw pracowniczych dla Afrykanów oraz wzrost migracji zarobkowych, szczególnie w górnictwie. Relacje społeczne ukształtowane pod wpływem polityki ekonomicznej czasów kolonialnych były wzmocniane różnicami kulturowymi i poziomem znajomości nowinek technologicznych. Poczucie wyższości białych, ich etnocentryzm i wyznawany system wartości utrwały negatywne podejście do innej rasy, odmiennych wzorów zachowań i zwyczajów. Ograniczenia wynikające z niskich dochodów i mniejszego dostępu do technologii pogłębiały różnice społeczne i wтяczały czarną ludność w błędne koło ubóstwa.

Miasta w okresie apartheidu rozwijały się dynamicznie dzięki ożywieniu przemysłu wydobywczego i sektora usług. Było to silnie związane z industrializacją i urbanizacją miast południowoafrykańskich, napędzaną pierwotnie kapitałem międzynarodowym, a później głównie rodzimym. Dynamika rozwoju ekonomicznego opierała się głównie na rozwoju miast²¹. Miasta południowoafrykańskie nie powieliły jednak prawidłowości tego procesu na świecie.²²

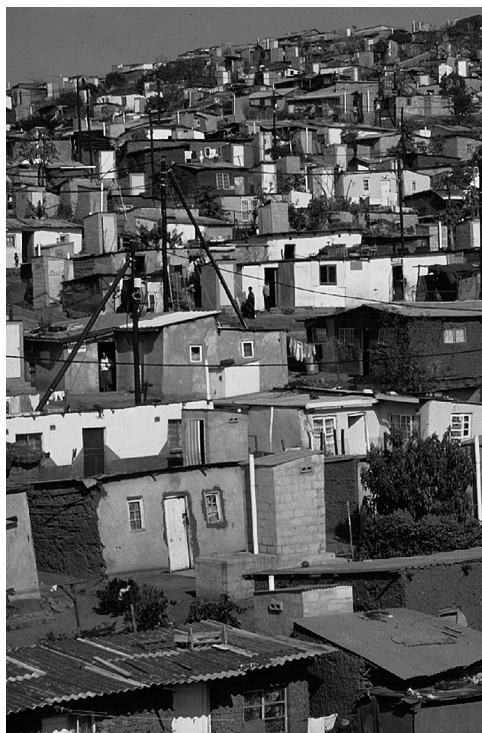
Choć gospodarka rozwijała się, to dostęp do środków produkcji i pochodzących z niej nadwyżek mieli tylko biali, kontakty między klasami były zahamowane, a przyjęcie ideologii apartheidu w 1948 r. wzmocniło tę tendencję. Ostatecznie ograniczono szanse zawodowe ludności czarnej, usztywniono hierarchię zawodów, odbierając czarnym możliwość podnoszenia statusu ekonomicznego, wprowadzono ograniczenia związane z handlem i działalnością w sektorze finansowym²³.

Opisane wyżej procesy historyczne, polityczne, ekonomiczne i społeczne doprowadziły do powstania miasta segregowanego (*segregation city*), które po roku 1948 przybierało formę miasta apartheidu. Oba typy miast, rozwijające się jako obce twory na terenach bez miejscowej tradycji urbanistycznej, różnią się poziomem kontroli sprawowanej przez państwo nad organizacją społeczną i przestrzenią miast. Margines swobody pierwotnie pozostawiony w procesie formowania się struktury społeczno-przestrzennej okazał się źródłem silnych napięć, wyma-

²¹ R. J. Davies, dz. cyt., 59–72.

²² Historia rozwoju miast na świecie pokazuje, że wraz z rozwojem ekonomicznym struktura społeczna rozluźnia się, granice między poszczególnymi warstwami nie są wyraźnie zaznaczone, rozmazują się podziały związane z wykonywaniem określonych zawodów, ze stylem życia i poziomem dochodów. Ma to też wpływ na strukturę przestrzenną, w której zamiast podziałów klasowych rolę regulatora lokalizacji spełnia renta gruntowa i ziemia staje się dobrem rynkowym, o które toczy się gra ekonomiczna. Dodatkowo, możliwość wchodzenia w interakcje jest pełna i otwarta, niezależna od ulokowania w określonym sektorze ekonomicznym, terytorialnym czy rasowym. Taka sytuacja nie miała jednak miejsca w miastach afrykańskich.

²³ R. J. Davies, dz. cyt., 59–72.



zdjęcie z Durbanu: źródło: <http://web.mit.edu/jcarmin/www/carmin/index.htm>

Fot: Debra Roberts

gających prawnego usankcjonowania. Ludność biała i jej interesy określają ramy przestrzenne obu miast. Są one nadrzędne wobec interesów (a zatem i lokalizacji) pozostałych grup. Lokalizacja miejsc zajmowanych przez ludność czarną wynikała z głęboko zakorzenionego przekonania, że centrum jest domeną białych. Wzrost liczebności czarnych, będący skutkiem rozwoju demograficznego i napływu ludności z obszarów wiejskich, wymuszał coraz ściślejszą kontrolę miejsc przez nią zamieszkiwanych, a jednocześnie sprzyjał żywiołowemu rozwojowi „nielegalnych” osiedli w postaci tzw. *shanty towns* (*shanty* – ang. „buda”).

Zgodnie z ideologią apartheidu, społeczeństwo miasta segregowanego można analizować za pomocą pojęć charakterystycznych dla teorii konfliktu. Teoria ta opiera się na przekonaniu, że kontakty pomiędzy odmiennymi rasowo grupami zawsze prowadzą do

tarć, a harmonijne relacje między nimi mogą istnieć tylko w sytuacji, gdy przestrzenie, gdzie obie grupy mogą się spotkać, zostaną zlikwidowane (ograniczone do minimum)²⁴.

Projekt miasta w okresie apartheidu zakładał możliwie najmniejszą liczbę obszarów skupiających ludność jednej rasy, ale wystarczająco dużych, by przyjąć przyszłych mieszkańców. Starano się unikać powstania „wysp” innych ras. Obszary rasowe miały być od siebie oddzielone silnymi barierami naturalnymi lub sztucznie tworzonymi. Ich zadanie polegało na fizycznym, społecznym i symbolicznym oddzieleniu mieszkańców poprzez uniemożliwienie jakichkolwiek kontaktów i interakcji. Dostęp do miejsc pracy był możliwie bezpośredni i kontrolowany. Dla białych ewolucja od miasta segregowanego do miasta apartheidu nie powodowała konieczności przemieszczania się. Dla ludności czarnoskórej wprowadzenie *GAA* oznaczało podniesienie kosztów transportu, wzmocniło ich upośledzenie społeczne i przestrzenne, choć w niektórych miastach ulokowanie miejsc pracy w bezpo-

²⁴ Tamże.

średnim sąsiedztwie miejsc zamieszkania było w istocie rozwiązaniem problemów dojazdów do pracy. W efekcie struktura miasta apartheidu sprzyjała całkowitej segregacji grup ludności oraz intensyfikacji spolaryzowanego charakteru relacji społecznych, opartych na układzie centrum – peryferie.

Pomimo odrzucenia prawnych zapisów konstytuujących apartheid w początkach lat 90. XX w. i stworzenia nowej konstytucji w 1994 r., społeczno-przestrzenna forma miasta apartheidu nie upadła. Okazało się, że do zmiany wzorów przestrzennych, utrwalanych przez z górą czterdzieści lat, nie wystarczą programy rządowe zakładające np. restytucję zagarniętej ziemi czy podniesienie kapitału ekonomicznego upośledzonych dotąd grup społecznych²⁵. Trwałość tych modeli przestrzennych do dziś wpływa na kształt miast południowoafrykańskich, określanymi miastami post-apartheidu, co częściowo obrazuje nieodwracalność dawnych struktur, nawet w sferze nazewnictwa. Zmiana społecznego i przestrzennego charakteru tych miast jest kwestią wielu kolejnych lat. Istotnym czynnikiem będzie (jest?) pojawienie się, w miejsce zmiennej „rasa”, kategorii klasy, czy warstwy społecznej, jako czynnika wpływającego na umiejscowienie ludności w strukturze społecznej i przestrzennej miast. Niemniej, jeśli desegregacja ma się dokonać wyłącznie za sprawą ekonomii i zjawisk społecznych, to z pewnością będzie to proces powolny, gdyż liczne grupy społeczne są wciąż pozbawione możliwości poprawy swojego statusu ekonomicznego.

Analiza miasta post-apartheidu opiera się w istocie na śledzeniu dwóch powiązanych ze sobą trendów: wolno ujawniającej się desegregacji – obserwowanej na poziomie struktur najwyższego rzędu (państw) oraz wielu ciekawych przykładów dynamicznej, choć ułamkowej desegregacji na najniższym poziomie wybranych miast, ich centrów i suburbiów.

Tendencje desegregacji miasta

W oparciu o wyniki spisów ludności w RPA w latach 1996 i 2001 można podejmować próby analizowania, czy i w jakim zakresie mamy do czynienia ze zjawiskiem desegregacji w miastach południowoafrykańskich. Teoretycy i badacze rozwoju miejskiego²⁶ w Republice Południowej Afryki upatrują w niej bowiem głównego zwiastuna i dowodu przemiany miasta apartheidu w miasto post-apartheidu. Wstępne analizy przeprowadzone zarówno po spisie z 1996 r. jak i te z roku 2001 pokazują po pierwsze – dużo wolniejsze od oczekiwanego tempo desegregacji społeczno-przestrzennej, a po drugie – duże zróżnicowanie w tempie

²⁵ A. J. Christopher, dz. cyt., s. 311–323.

²⁶ Zob. np. A. J. Christopher, *The Slow Pace of Desegregation in South African Cities, 1996–2001*, „Urban Studies”, Vol. 42, No. 12, 2005, s. 2305–2320.; A. J. Christopher, *First Steps in the Desegregation of South African Towns and Cities, 1991–6*, „Development Southern Africa”, Vol. 18, No 4, 2001, s. 457–469.

samego procesu w zależności od grupy ludności poddawanej analizie i od miejsca (prowincji)²⁷. Choć proces desegregacji jest ogólnie bardzo wolny, ze względu na ograniczenia ekonomiczne nie pozwalające na swobodną zmianę miejsca zamieszkania, co szczególnie dotyka ludność czarną, to okazuje się, że ludność kolorowa i Azjaci doświadczyli najintensywniejszych zmian – indeks segregacji w ich grupie obniżył się, a części z nich udało się wrócić na tereny wcześniej zagarnięte na mocy *GAA*. Biali wciąż pozostają grupą mocno segregowaną i najmniej podatną na zmiany, szczególnie w porównaniu z ludnością kolorową. Nie spełniły się oczekiwania zmian społeczno-przestrzennych związanych z symbolicznym zbiegiem dat: cenzusu 2001 z dziesięcioleciem upadku apartheidu.

Tab.1. Populacja Republiki Południowej Afryki w poszczególnych prowincjach w latach 1996 i 2001 (dane w %)

	Ludność czarnoskóra		Ludność kolorowa		Hindusi/Azjaci		Ludność biała	
	1996	2001	1996	2001	1996	2001	1996	2001
Eastern Cape	17,5	15,9	13	12	1,9	1,9	7,4	7,9
Free State	7,1	6,7	2,2	2,1	0,3	0,3	7,1	5,8
Gauteng	16,5	18,4	7,7	8,5	15,4	19,5	38,4	41
Kwa-Zulu Natal	22,1	22,6	3,3	3,6	75,6	71,6	12,6	11,3
Limpopo	15,3	14,5	0,2	0,3	0,5	0,8	2,7	2,9
Mpumalanga	8	8,1	0,6	0,6	1,3	1	5,7	4,7
Northern Cape	0,9	0,8	12,1	10,6	0,2	0,2	2,5	2,4
North West	9,8	9,5	1,3	1,4	1	0,9	5	5,7
Western Cape	2,7	3,4	59,6	61,1	3,9	4	18,5	19,4

Źródło: Statistics South Africa, Report No. 03-02-04 (2001)

Zainteresowanie poziomem desegregacji jest największe wśród białych. Ma to symboliczne znaczenie – skoro to oni korzystali z apartheidu, poziom ich desegregacji jest szczególnym wskaźnikiem schyłku miasta apartheidu. Tymczasem okazuje się, że biali wciąż pozostają najsilniej skupioną terytorialnie grupą ludności, nawet pomimo istnienia struktur przestrzennych wykazujących większą heterogeniczność, z okresu sprzed apartheidu²⁸. Wskaźnik segregacji białych w 1996 r. wynosił 94%, w 2001 spadł zaledwie o 2 punkty procentowe. Populacja ludności afrykańskiej stanowi większość niemal we wszystkich miastach, a jej odsetek w porównaniu z innymi grupami wciąż rośnie na skutek intensywnych migracji

²⁷ Większość danych ze spisów powszechnych z 1996 i z 2001 roku jest zagregowanych do poziomu prowincji.

²⁸ A. J. Christopher, dz. cyt., s. 2310.

z obszarów wiejskich do miast. W 2001 r. wskaźnik segregacji ludności czarnej wynosił 84%, o trzy punkty procentowe mniej w stosunku do wartości z 1996 r.

Ludność kolorowa jest grupą, która najbardziej doświadczyła procesu desegregacji, w dużej mierze ze względu na relatywnie znaczące polepszenie swojej sytuacji ekonomicznej, odzyskanie części utraconej ziemi, sukcesy w biznesie i lepszy dostęp do usług finansowych, warunkujących mobilność na rynku nieruchomości. W ich przypadku poziom segregacji spadł z 80 do 73%. Desegregacja Hindusów i Azjatów była na średnim poziomie, obrazowanym spadkiem z 85 do 82%.

Należy zaznaczyć, że zmiany wynikają nie tylko z usunięcia regulacji prawnych, zwłaszcza że ewolucji ku miastu post-apartheidu nie sprzyjały znaczące decyzje polityczne. W 1994 r. wprowadzono program mający na celu integrację południowoafrykańskich miast (*Reconstruction and Development Programme*)²⁹. Jednakże zaadaptowany dwa lata później plan rozwoju w oparciu o wolny rynek uniemożliwił wcielanie na wielką skalę programów integracji przestrzennej subsydiowanych przez rząd, a tylko tego rozmiaru inwestycje mogą wpływać na struktury przestrzenne miast. Czynnikiem kształtującym przestrzeń stała się polityka mieszkaniowa. Ze względu na braki w zasobach mieszkaniowych, budowano szybko, zwykle w oparciu o już istniejące osiedla kolorowej ludności, gdzie można było zapewnić podstawowe usługi.

Sektor prywatnego budownictwa był dostępny właściwie wyłącznie dla białych, ze względu na brak zdolności kredytowej większości przedstawicieli ludności kolorowej. Rzadkie przemieszczenia ludności kolorowej do obszarów zamieszkiwanych przez białych były możliwe o tyle, o ile ci ostatni przenosili się w inne lokalizacje, zwykle podmiejskie, a tym samym ci pierwsi często wracali na tereny, które wcześniej im odebrano. W ramach przemieszczeń powstawały zarówno nowe, ujednocicone pod względem rasowym i grodzone osiedla, jak i obszary odzwierciedlające pewien stopień rasowej integracji.

Warto w tym miejscu przywołać dwa ciekawe przykłady rasowego zróżnicowania, związane ze strukturą przestrzenną Johannesburga, stolicy prowincji Gauteng: osiedla Hillbrow w centrum miasta³⁰ oraz osiedla podmiejskiego Bertrams³¹.

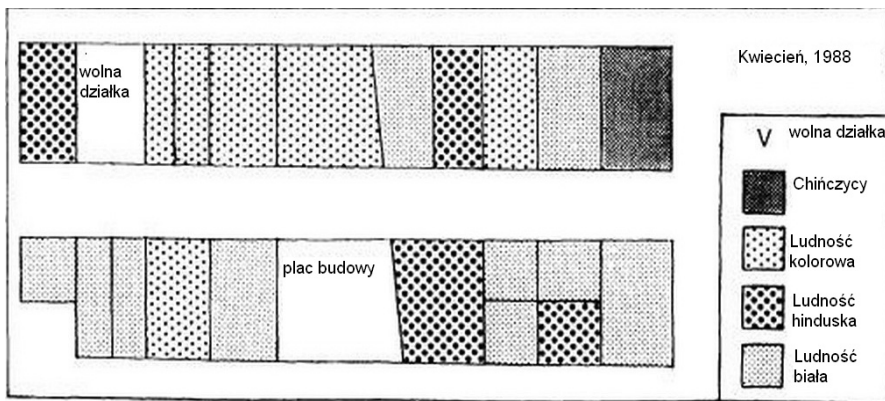
Osiedle Bertrams jest klasycznym przykładem „szarej strefy”, powstałej na terenie pierwotnie przypisanym białym z niższej klasy średniej. Już w latach 80. XX w. wśród ludności kolorowej pojawiały się osoby, które ze względu na osiągnięte dochody można było zakwalifikować do rodzącej się niższej klasy średniej. Niezadowolone z zamieszkiwania w lokalizacjach przypisanych im na mocy *GAA*, w poszukiwaniu lepszych lokalizacji były gotowe łamać prawo osiedleńcze. Wła-

²⁹ Tamże, s. 2305–2320.

³⁰ A. Morris, *Race Relations and Racism in a Racially Diverse Inner City Neighbourhood: A Case Study of Hillbrow, Johannesburg*, „Journal of Southern African Studies”, Vol. 25, No. 4, 1999, s. 667–694.

³¹ S. P. Rule, *The Emergence of a Racially Mixed Residential Suburb in Johannesburg: Demise of the Apartheid City?*, „The Geographical Journal”, Vol. 155, No. 2, 1989, s. 196–203.

dze rządowe, świadome niedostatków mieszkaniowych i konfliktów, jakie mogłyby zostać wywołane łamaniem prawa, zdecydowały się wprowadzić ideę „szarych stref”. Choć formalnie nastąpiło to dopiero w 1988 r., Bertrams nosiło ślady *grey area* już od końca lat 30. XX w. Spis ludności z 1970 r. pokazał, że w tym czasie w Bertrams zamieszkiwało 82% białych, 11% Azjatów, 6% czarnych i mniej niż 0,5% przedstawicieli ludności kolorowej. Piętnaście lat później, choć liczba czarnych i kolorowych wzrosła tylko nieznacznie, to białych ubyło o ponad 1/3. Należy mieć jednak na uwadze, że dane spisowe z pewnością nie były miarodajne: w sytuacji, gdy Bertrams było prawnie zaklasyfikowane jako obszar biały, respondenci niechętnie przyznawali się przed rachmistrzami do łamania prawa osiedleńczego. Poddane badaniu osiedle³² systematycznie obserwowano przez blisko dwa lata, a z mieszkańcami prowadzono wywiady kwestionariuszowe. Skład rasowy osiedla w tym okresie oscylował w kierunku znacznej dywersyfikacji, by w połowie roku 1988 osiągnął układ zilustrowany na rysunku 2.



Rys. 2. Struktura ludnościowa osiedla Bertrams, kwiecień 1988 r.

Źródło: S. P. Rule, *The Emergence of a Racially Mixed Residential Suburb in Johannesburg: Demise of the Apartheid City?*, "The Geographical Journal", Vol. 155, No. 2, 1989, s. 200

Średnia wieku mieszkańców tego osiedla nie przekraczała 30 lat. Osiedle miało także dość zróżnicowaną strukturę zawodową (zamieszkiwał tam zarówno biały wykładowca uniwersytecki, jak i kierowcy autobusów i cieśla). Ze względu na bezpośredni dostęp do respondentów, można było poznać ich opinie na temat zamieszkiwania w tak zróżnicowanym środowisku. Oczywiście w interpretacji odpowiedzi należy brać pod uwagę poprawność polityczną ich autorów. Niemniej, dominującą postawą, jaka się w nich ujawniała, była obojętność wobec sąsiadów

³² S. P. Rule, *Racial Residential Integration in Bertrams, Johannesburg*. "South African Geographical Journal", Vol. 70, No. 1, 1988, s. 69–72.

i „rasowego” charakteru osiedla. Komentarze na temat miejsca zamieszkania odnosiły się do indywidualnych planów przeprowadzki w poszukiwaniu większego domu. W wypowiedziach dotyczących przyszłych planów pojawiały obawy związane z oczekiwaniem na ostateczną decyzję państwa w sprawie *grey areas*.

Innym przykładem podobnie zróżnicowanej struktury przestrzennej jest jedno z osiedli w centrum Johannesburga – Hillbrow. Autorzy analizy jego struktury społeczno-przestrzennej³³ postawili sobie pytania, ściśle odwołujące się do klasycznych problemów z zakresu socjologii miasta i społeczności lokalnych: Jaki wpływ na relacje pomiędzy rasami i na zachodzące między nimi interakcje miała przestrzenna bliskość badanych grup społecznych? Czy powodowała ona wzrost, czy ograniczenie postaw o charakterze rasistowskim? Czy w tym przypadku można było mówić o osiedlu społecznie i rasowo zintegrowanym, czy jedynie rasowo wymieszanym. Polityczno-prawny kontekst tych analiz wyznaczał przez upadający system apartheidu, w najbardziej jaskrawych formach przejawiający się właśnie w osiedlach Johannesburga – prawnie przynależących białym, którzy stanowili w nich *de facto* mniejszość. W drugiej połowie lat osiemdziesiątych nasilały się konflikty w podmiejskich gettach. Jednocześnie władze odstępowały od kontroli napływu ludności do obszarów rasowych, niedobory mieszkaniowe (przy nadwyżce mieszkań w białych dzielnicach) pogłębiały się, a kary za łamanie *GAA* były coraz mniej prawdopodobne³⁴. Z czasem Hillbrow stało się więc osiedlem rasowo zróżnicowanym z liczebną przewagą czarnych najemców. Trzy lata po wystawieniu pierwszego bloku mieszkań na wolny rynek nieruchomości w 1990 r., mieszkało tam 62% czarnych, 22% ludności kolorowej bądź Hindusów oraz 16% białych.

Studium jakościowe, wykorzystujące pogłębione wywiady socjologiczne z mieszkańcami osiedla, ujawniło ciekawy aspekt współzamieszkiwania, wykraczający daleko poza ilościowe wskaźniki mieszania się przedstawicieli poszczególnych ras. Nie chodzi przy tym wyłącznie o to, jakich odpowiedzi udzielali respondenci (np. na pytanie, czy ich zdaniem bariery rasowe w Hillbrow się zmniejszyły, i do jakiego stopnia), ale także o zróżnicowanie kontekstu wypowiedzi. Upadek barier był bowiem interpretowany zarówno jako możliwość swobodnego wyboru miejsca zamieszkania (respondent rasy czarnej), jak i jako poczucie budowania wspólnoty z przedstawicielami innych ras (respondent rasy białej). Blisko 84% badanych czuło, że bariery w znacznym stopniu upadły, a nieco ponad 6% uznało, że nie upadły. Blisko 8% nie miało w tej sprawie zdania, a nieco poniżej 3% miało poczucie, że bariery rasowe wzrosły. Rozkład odpowiedzi nie wykazywał zróżnicowania ze względu na rasę respondentów. Słuszne natomiast wydaje się przypuszczenie, że osoby, które mogły deklarować postawy rasistowskie wyprowadziły się z Hillbrow. Biali wyrażający pozytywne zdanie zamieszkali w Hillbrow już

³³ A. Morris, dz. cyt., s. 667–694.

³⁴ A. Morris, dz. cyt., s. 673.

wtedy, gdy nosiło ono znamiona osiedla zróżnicowanego rasowo. Stosunki rasowe układały się zaś szczególnie pozytywnie pomiędzy osobami o podobnym statusie ekonomicznym. Przynajmniej w pierwszym okresie po upadku apartheidu status w dużej mierze był skorelowany z kolorem skóry. Z pewnością z tego właśnie powodu na negatywny obraz czarnych mieszkańców Hillbrow składały się: niechlujność, hałaśliwość, brak szacunku dla wspólnej własności. Tego rodzaju opinie wyrażali nie tylko biali, ale także Hindusi i ludność kolorowa. Z drugiej strony, pojawiały się też bardzo przyjazne i ciepłe opinie, podkreślające uprzejmość i chęć niesienia pomocy w codziennych sytuacjach.

Istotną rolę w podtrzymywaniu segregacji na najniższym poziomie przestrzennym – poszczególnych bloków mieszkalnych – odgrywają najemcy, którzy często żądają zaporowych czynszów, blokując potencjalnym czarnym czy kolorowym najemcom możliwość zamieszkania w wybranych przez nich lokalach. To znacząco wpływa na obraz politycznie uregulowanej rzeczywistości społecznej, w której apartheid teoretycznie już nie istnieje.

Wywiady pogłębione prowadzone z mieszkańcami Hillbrow ujawniły relatywnie dużą intensywność kontaktów społecznych pomiędzy przedstawicielami różnych grup (blisko 37% respondentów stwierdziło, że nigdy nie miało takich kontaktów). Przy czym, biali dużo częściej nawiązywali je z Hindusami i Azjatami niż z Afrykanami. Sprzyjało temu zamieszkiwanie w bardziej zróżnicowanych pod względem pochodzenia lokatorów blokach, nawet w obrębie tej samej ulicy. Trudno jednak stwierdzić, by zwiększona częstotliwość kontaktów wpłynęła znacząco na ich jakość. Mieszkańcy żyli bowiem w dość jednolitych światach społecznych. Tendencje rasistowskie znajdowały swój wyraz głównie w rozmowach prywatnych, a nie były artykułowane publicznie. Z czasem bloki w Hillbrow stawały się coraz bardziej jednolite, zwłaszcza gdy do dzielnicy zaczęła napływać czarna ludność frankofońska i z Nigerii. Negatywny wpływ nowej migracji na jakość tkanki społecznej i fizycznej zaowocował wyprowadzkami części bardziej zamożnych mieszkańców. Stan nieruchomości w dzielnicy systematycznie pogarszał się, ze względu na zadłużenia w opłatach czynszowych i za realizację usług komunalnych. Dzięki regulacjom wolnego rynku mogli wyprowadzić się z Hillbrow wyłącznie ci których było na to stać, ale byli to nie tylko biali.

Czarne diamenty

Wydaje się, że oczekiwania co do szybkiej odnowy struktury miejskiej miast RPA (jej desegregacji, a następnie integracji społeczno-przestrzennej) w kilka lat po upadku apartheidu były co najmniej przedwczesne. Głównie ze względu na wciąż żywe resentymenty rasowe i słabość ekonomiczną ludności kolorowej, nie mogącej korzystać z oferowanych dóbr, szczególnie na rynku nieruchomości – symbolu wieloletnich restrykcji i absurdalnych regulacji.

Jednak ostatnie lata przyniosły w tej kwestii zmianę polegającą na pojawieniu się załączka czarnej klasy średniej, hucznie ochrzczonej przez media i instytuty badawcze³⁵ mianem *Black Diamonds* (Czarne Diamenty). Wydaje się, że wobec rozbudzanych, ale dotąd niespełnionych nadziei, w „Czarnych Diamentach” upatruje się tych, którzy mają być symbolem ekonomicznej niepodległości ludności czarnej. „Diamenty” stanowią jednak zaledwie ułamek czarnej populacji RPA i tym samym jeszcze mocniej podkreślają nierówne proporcje między ubogimi masami a niewielką, lecz niezwykle zamożną elitą.

„Czarne Diamenty” nazywa się czasem *buppies* (*black up-and-coming professionals*), czyli „czarnymi dobrze zapowiadającymi się profesjonalistami”. Jest to dość spore uproszczenie wynikające po części z optymizmu, z jakim powitano powstanie nowej warstwy społecznej, a po części z faktu, że wciąż niewiele o tej grupie wiadomo. *Unilever Institute of Strategic Marketing*, jednostka badawcza działająca przy Uniwersytecie w Cape Town szacuje, że w RPA żyje około 2,6 miliona „Czarnych Diamentów”.

Z wyłonieniem się tej grupy wiąże się wiele błędnych przekonań, np. takie, że to wzrost ekonomiczny i ogólna poprawa sytuacji materialnej czarnej ludności umożliwiły wybicie się „Czarnym Diamentom”. Przeczy temu 40% bezrobocie wśród czarnych. Po drugie, sugerowanie jakoby była to grupa homogeniczna, jest nadmiernym uproszczeniem. Jest ona bowiem zróżnicowana pod względem siły nabywczej, aspiracji i wzorów konsumpcji (badacze wyróżniają w jej ramach siedem różnych podkategorii³⁶). Jednym z głównych błędnych przekonań jest to, które dotyczy ruchliwości przestrzennej „Czarnych Diamentów”. Badacze uważali, że wraz ze znaczną poprawą sytuacji materialnej ludzie będą się przemieszczać z osiedli miejskich na przedmieścia. Przytaczane w raportach dane pokazywały, że zakup nowego domu jest priorytetem. *Unilever Institute of Strategic Marketing* wyliczył, że miesięcznie około 50 000 osób przenosi się z osiedli kolorowych do bardziej zamożnych sąsiedztw, w których obecnie zamieszkuje połowa ludności zaklasyfikowana jako „Czarne Diamenty”. Okazuje się jednak, że nie wszyscy z tej grupy wykazują taką tendencję. Najbardziej skłonne do zamieszkiwania w osiedlach podmiejskich są rodziny z małymi dziećmi, co silnie wiąże preferencje mieszkaniowe z cyklem życia rodziny. Na to zjawisko od dawna zwracano uwagę w literaturze amerykańskiej i zachodnioeuropejskiej. Oczekiwanej tendencji nie potwierdza także to, że znacząca liczba mieszkańców osiedli podmiejskich dla klasy średniej w weekendy podróżuje do dawnych gett i osiedli miejskich, by brać udział w tradycyjnych obrzędach i wydarzeniach kulturalnych. Stanowi to ciekawy przykład powrotu do miejskich (a nie wiejskich) korzeni.

³⁵ www.unileverinstitute.co.za/index.php (pobrano 13. 04. 2009).

³⁶ www.unileverinstitute.co.za/index.php?option=com_content&task=view&id=52&Itemid=38 (pobrano 14. 04. 2009).

Wydaje się, że dopiero obecnie mamy do czynienia z przemianami społecznymi, które w wymiarze przestrzennym mogą doprowadzić do wyłonienia się – oczekiwanej już od początku lat 90. XX w. – struktury miast post-apartheidu. Ekonomiczna sytuacja ludności czarnej, będąca dotychczas główną przyczyną słabości tych miast, powoli się poprawia. Należy jednak mieć na uwadze, że „Czarne Diamenty” stanowią zaledwie 12% dorosłych czarnych zamieszkujących RPA, chociaż ich siła nabywcza jest szacowana na ponad połowę siły nabywczej czarnej ludności RPA. Czy wzrost zamożności jedynie czarnych elit doprowadzi do powstania nowego miasta apartheidu, w którym podziały będą równie sztywne, lecz nie wyrażane wprost – nie za pomocą regulacji prawnych, ale możliwości nabywania domów i mieszkań w atrakcyjnych lokalizacjach? Trudno to w tej chwili rozstrzygnąć. Wyraźnie jednak widać, że kwestia miejsca i komfortu zamieszkania stała się dla „Czarnych Diamentów” jednym z najważniejszych elementów, podkreślających zarówno sukces w przezwyciężeniu dawnych ograniczeń rasowych, jak i obecną pozycję ekonomiczną. Ta ostatnia umożliwia nabywanie mieszkań ulokowanych poza degradującym się centrum, zamieszkanym głównie przez ludność czarną. To zjawisko do złudzenia przypomina sytuację miast amerykańskich lat 60 i 70. ubiegłego wieku, kiedy to zamożniejsza ludność biała opuszczała zdegradowane dzielnice centralne zamieszkiwane przez ludność uboższą, głównie czarną i kolorową.

Czarni klienci stają się coraz ważniejszą grupą na rynku nieruchomości ulokowanych na suburbiach. Jak wynika z badań³⁷ z 2007 r., blisko 1/3 transakcji kupna domów na osiedlach podmiejskich została zawarta przez czarnych nabywców, a według przedstawicieli rynku nieruchomości jest to liczba znacznie większa, niż pierwotnie zakładano. Spośród szacowanych na 2,6 miliona osób zaklasyfikowanych do grupy „Czarnych Diamentów”, w 2007 r. 47% mieszkało na przedmieściach (w 2005 r. – 23%), co wskazuje na ogromną dynamikę zjawiska w wymiarze społecznym i ważne jego konsekwencje przestrzenne.

Co dalej z miastami południowoafrykańskimi?

Charakter nowo powstających miast, których strukturę przestrzenną kształtują aktorzy społeczni o największym kapitale ekonomicznym („Czarne Diamenty”), moim zdaniem nie powinien być łączony z dziedzictwem apartheidu. Jeśli, jak sugerują badacze, w społeczeństwie RPA następuje jakiś przełom, to wydaje się, że struktury miejskie, które mają być jego najważniejszym elementem należy badać i rozumieć w zupełnie nowym duchu.

Jest pewne, że wyłaniające się nowe możliwości operowania przez ludność kolorową na rynku nieruchomości uruchomią inne procesy segregacji przestrzennej,

³⁷ www.unileverinstitute.co.za/index.php (pobrano 15. 04. 2009).

kształtujące miasta afrykańskie niejako od nowa. Nie ma jeszcze badań analizujących te praktyki społeczno–przestrzenne czarnej ludności lokującej się w bogatych osiedlach podmiejskich, częściowo wciąż zamieszkiwanych przez ludność białą. Szczególnie interesujące w tym kontekście byłoby prześledzenie zachowań charakterystycznych dla ludności podmiejskiej. Chcąc chronić swój status społeczny, ucieka ona z miasta i osiedla się wśród ludzi sobie podobnych, od których następnie odgradza się, stosując skomplikowane sposoby zapewnienia sobie bezpieczeństwa i nadzoru. Ze względu na zmieniony kontekst społeczny i stratyfikacyjny miast południowoafrykańskich należałoby także postawić pytania o budowanie wspólnoty lokalnej. Jakie są szanse, by taka wspólnota zawiązała się pomiędzy ludźmi o różnych kolorach skóry, a jednocześnie (i po raz pierwszy w historii) o podobnym statusie ekonomicznym? Niezależnie od tego, jaka przyszłość czeka miasta południowoafrykańskie, w moim przekonaniu należy przestać postrzegać je jako „miasta post-”, a zacząć je traktować jako przestrzenne odwzorowanie nowej rzeczywistości społecznej.

DR KATARZYNA KAJDANEK, adiunkt w Zakładzie Socjologii Miasta i Wsi Uniwersytetu Wrocławskiego, specjalizuje się w socjologii miasta i socjologii społeczności lokalnych.

JAMAA¹ – SYNKRETYCZNY RUCH RELIGIJNY CZY INKULTURACJA CHRZEŚCIJAŃSTWA?

JACEK JAN PAWLIK

Przemiany kulturowe w kolonialnej i pokolonialnej Afryce charakteryzują się przenikaniem wzorów kultur rodzimych i obcych – afrykańskich i europejskich². W perspektywie historycznej kontakt między tymi kulturami przebiegał w różnorodny sposób, od łagodnej dyfuzji, polegającej na wzajemnej wymianie niektórych elementów i wzorów, do zderzeń kulturowych, które prowadziły do osłabienia lub rozbicia jednego z systemów.

Okres kolonialny łączy się z gwałtowną ekspansją cywilizacji europejskiej w warunkach podboju i dominacji politycznej, przy jednoczesnej dezintegracji afrykańskich zwyczajów tradycyjnych. Proces ten, szczególnie w ostatnich dziesięcioleciach kolonizacji, napotkał silny opór. Kultury afrykańskie, przetwarzając wzorce narzucane przez metropolię, tworzyły nowe formy – hybrydyczne lub inaczej „skreolizowane”³. Od uzyskania niepodległości przez kraje afrykańskie nadal trwa proces przenikania kultur, ale dokonuje się w warunkach własnej państwowości, w którym europejskie wzory i style życia reprezentują nie tylko obcokrajowcy, ale także pewna cześć elit afrykańskich.

Ciekawym przykładem przenikania kultur europejskich i afrykańskich jest ruch społeczno-religijny *Jamaa* z południowego Konga⁴. Afrykańskie ruchy religijne

¹ Terminy z języków afrykańskich podano w pisowni oryginalnej.

² W ostatnim czasie zauważa się coraz większy wpływ kultur azjatyckich.

³ Por. U. Hannerz, *Skreolizowany świat*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, PWN, Warszawa 2004, s. 291.

⁴ Zob. J. Fabian, *Popular Culture in Africa. Findings and Conjectures*, „Africa”, 48/4 1978, s. 315 n.

analizowano zwykle z perspektywy anomii społecznej – gwałtownego zerwania więzi społecznych, wpływu chrześcijaństwa czy w kontekście prześladowań politycznych. Przy takim podejściu ruch religijny jest postrzegany jako wyłom w zastanym systemie społeczno-religijnym, jako wyraz dążenia do niezależności lub do separatyzmu. Zwracano uwagę przede wszystkim na sytuacje konfliktowe, w jakich powstawały nowe ruchy religijne, oraz na ich społeczno-polityczne znaczenie, pomijano jednocześnie ich kreatywny charakter i rolę w odnowie duchowej, której były wyrazem.

Celem artykułu jest ukazanie specyfiki ruchu *Jamaa* i jego społeczno-religijnego znaczenia. Dwadzieścia lat aktywnej i legalnej działalności *Jamaa* przypada na koniec okresu kolonialnego i pierwszą dekadę niepodległego Konga. Zróznicowanie sytuacji politycznej, w jakiej znalazł się ruch, pozwala na prześledzenie wpływu warunków zewnętrznych na rozwój ruchu oraz na dyskurs o nim.

***Jamaa* – autentyczna wspólnota chrześcijańska**

Jamaa to jeden z najważniejszych ruchów odnowy w Kościele katolickim na terenie ówczesnych prowincji Konga Belgijskiego – w regionach Katangi (dziśszej Shaby) i Kasai. Stanowił próbę dostosowania do mentalności afrykańskiej sposobu przeżywania wiary chrześcijańskiej. Założycielem tego ruchu był franciszkanin, Placide Tempels⁵. Pisał on o początkach swojej pracy misyjnej w Kongu Belgijskim:

„Przybyłem do Afryki w 1933 roku jako Europejczyk, jako biały. Przybyłem do Afryki skolonizowanej przekonany, że przynoszę Słowo Boże. Zachowywałem się jednak jak biały człowiek, jak pan, *Boula Matari*, a Słowo Boże, które Bóg mi powierzył, skłaniało mnie do klerykałnej postawy kierownika duchowego, autorytarnego doktora, urzędnika religijnego, wodza lub pasterza owiec, które miały jedynie słuchać, być posłusznymi i milczeć“⁶.

Poza pracą misyjną ojciec Tempels interesował się miejscową kulturą, nagrywał zagadki dziecięce, gromadził przysłowia i pieśni ludowe. Pragnął poczuć się „jednym z Bantu“ – myśleć, odczuwać i żyć jak Afrykanin. Uważał, że wtedy będzie przemawiał językiem bardziej zrozumiałym dla Afrykanów. Po dziesięciu latach pracy i poszukiwań ten belgijski misjonarz doszedł do przekonania, że odnalazł sposób dotarcia do mentalności Bantu, że w dialogu z Afrykanami odkrył najskrytsze pragnienia bytu ludzkiego, które dają się streścić w trzech słowach: życie, płodność i jedność bytów.

⁵ Urodzony 18 lutego 1906 roku w Berlaar (Belgia). W roku 1924 wstąpił do Zakonu Ojców Franciszkanów (OFM). W roku 1930 wyświęcony na kapłana, trzy lata później udał się na misje do Konga Belgijskiego. Zob. www.aequatoria.be/tempels/bioFR.htm (15.07.2010).

⁶ P. Tempels, *Notre rencontre*, Centre d'Etudes Pastorales Limete, Leopoldville 1962, s. 36.

Głównym dziełem ojca Tempelsa była „Filozofia Bantu“, opublikowana po raz pierwszy w języku francuskim w 1945 r. w Elisabethville (obecne Lubumbashi)⁷. Miało ono istotne znaczenie z tego względu, że ukazywało oryginalną, afrykańską myśl filozoficzną. Stanowiło jednocześnie wezwanie Europejczyków do zapoznania się z wartościami mającymi ważne znaczenie dla Afrykanów i do podjęcia dialogu z Afrykanami na ten temat. W przedmowie do drugiego wydania „Filozofii Bantu“ Alioune Diop napisał: „Oto książka istotna dla Afrykanina, dla jego samoświadomości, spełniająca pragnienie usytuowania siebie wobec Europy“⁸. „Filozofia Bantu“ była wezwaniem do uznania kultury afrykańskiej i do jej poszanowania. Spotkała się jednak z niezrozumieniem władz kościelnych, ponieważ podważała dotychczasowe sposoby pracy misyjnej, które niedostatecznie uwzględniały kontekst kulturowy objętych działalnością misyjną ludów. Brak akceptacji ze strony Kościoła oraz krytyczna postawa ojca Tempelsa wobec władz kolonialnych spowodowały, że na początku 1946 roku musiał on opuścić Kongo.

Po powrocie do tego kraju, w końcu 1949 roku, podjął pracę duszpasterską i dydaktyczną w środowisku robotniczym Shaby. Od 1953 roku wprowadził oryginalny sposób nauczania prawd wiary i przyjmowania do Kościoła katolickiego. Zgromadził on wokół siebie grupę uczniów, która dzięki jego charyzmie stale się powiększała. Tak w 1953 roku, w Ruwe (obecne Mutoshi), powstał ruch odnowy duchowej, który przyjął nazwę „Jamaa“, co w języku suahili oznacza rodzinę.

Jamaa miała wiele wspólnych cech z innymi ruchami religijnymi Afryki Środkowej. Wszystkie podejmowały problem przeciwdziałania nieszczęściu i maksymalizacji szczęścia – co stanowiło kluczowe zagadnienie kosmologii afrykańskiej. Tempels propagował połączenie europejskiej myśli humanistycznej z afrykańską koncepcją człowieka. Pragnął stworzyć podstawy nowej wspólnoty, w której zapana jedność między białymi i czarnymi, między członkami różnych plemion, między młodymi a starymi, między mężem a żoną. Miało to doprowadzić do powstania wielkiej duchowej rodziny, w której każdy odnajdzie sens życia i głęboką więź z innymi. Zdaniem Tempelsa, aby taka wielka rodzina – *jamaa* mogła powstać, konieczne jest doskonalenie trzech podstawowych składników: siły życia, płodności i jedności bytów.

Wyrażają one najgłębsze pragnienia wspólne wszystkim ludom Afryki, które Tempels charakteryzuje w następujący sposób: Afrykanie „pragną ponad wszystko: życia, krzepkiego, intensywnego, dostatniego i doskonałego życia; płodności, ojcostwa i macierzyństwa, płodności fizycznej i wzrastania w cnotach; jedności życia, jedności ze wszystkimi bytami, również z bytami silniejszymi od człowieka, widzialnymi i niewidzialnymi, uczestnictwa w ich

⁷ Oryginał flamandzki opublikowało wydawnictwo De Sikkel z Antwerpii w 1946 r.

⁸ A: Diop, *Nyam M'paya*, w: P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, Présence africaine, Paris 1949, s. 4.

życiu, zjednoczenia z nimi⁹. Życie to nie tylko siła fizyczna. Mędrzec, na przykład, nawet jeśli nie odznacza się dobrym zdrowiem, ma w sobie więcej życia niż ludzie o wybornym zdrowiu, ale mało inteligentni. W istocie, pełnia życia polega na bogactwie i głębi myśli, na wielkości pragnień, na rozpromienieniu serca¹⁰.

Ojciec Tempels wykorzystywał podstawy filozofii afrykańskiej opartej na witalizmie, sformułowane w „Filozofii Bantu“, budując specyficzną interpretację wiary chrześcijańskiej oraz określając zasady postępowania. „Celem jest, pisał on, aby sami Afrykanie, przez wysiłek wewnętrzny mogli dotrzeć prosto do Chrystusa, aby Nim żyć i wyrażać Go we własnych kategoriach. To Chrystus zapragnął bezpośredniego kontaktu z Afrykanami, dlatego powinniśmy im pozwolić, aby żyli Chrystusem na swój sposób. W przeciwnym razie nie będzie prawdziwej ewangelizacji, lecz raczej zafałszowanie Dobrej Nowiny u tych, dla których została przeznaczona¹¹.”

Wychodząc z takiego założenia i przyjmując, że dotarł do sedna myśli afrykańskiej, ojciec Tempels sformułował stwierdzenia natury religijnej. Głosił on, że jeśli pragniemy umocnić nasze życie, możemy tego dokonać jedynie w łączności z Bogiem. Jako dzieci boże możemy spotęgować siłę naszego życia przez przestrzeganie przykazań. Samo pragnienie życia pochodzi od Boga. Bóg dał nam ducha na swoje podobieństwo, ożywił nasze ciała życiem, które jest zdolne uczestniczyć w życiu Boga. „Życie Boże w nas nazywamy w Europie łaską, ale Afrykanie lepiej rozumieją, jeśli nazwiemy je ’życiem dziecka bożego‘¹².”

W doktrynie religijnej *Jamaa* naczelne miejsce zajmuje Trójca św. Chrystus jest w niej postacią centralną, ponieważ przez wcielenie zajmuje miejsce w centrum ludzkości. Tym samym, będąc Bogiem, poznaje codzienność i doświadcza trudu ludzkiej egzystencji, miłości człowieka, troski i radości. Ze swoją matką Maryją utworzył pierwszą duchową rodzinę, idealną komórkę *Jamaa*, stając się pierwszym *baba* (ojcem), podobnie jak Maryja pierwszą *mama* (matką). Relacje Chrystusa i Maryi, złączonych w sposób doskonały, odzwierciedlają trzy rodzaje miłości widoczne w stosunkach między ojcem a córką, matką a synem oraz między mężem a żoną¹³. Od tej pierwszej rodziny pochodzą wszystkie inne. Duchowe zjednoczenie Chrystusa i Maryi jest wzorem jedności wiernych i idealną egzemplifikacją miłości i więzi między wszystkimi ludźmi. Przypisywanie tak ważnej roli Maryi jest znamieną cechą ruchu *Jamaa*. Jej postać podkreśla znaczenie kobiety

⁹ P. Tempels, *Notre rencontre*, s. 12.

¹⁰ Tamże, s. 15.

¹¹ P. Tempels, *Catéchèse bantoue*, «Bulletin des missions», 22 1948, s. 261.

¹² Tamże, s. 267.

¹³ Chrystusa należy tu rozumieć w wymiarze trynitarnym. Jako Bóg Ojciec (relacja między ojcem a córką), jako Syn Boży (relacja między matką a synem) oraz jako Duch Święty (relacja między mężem a żoną, pamiętając, że Maryja jest uważana za „Oblubienicą Ducha św.“).

w budowaniu wspólnoty. Bez kobiety mężczyzna pozostaje samotny, bezpłodny i grzeszny¹⁴.

Jedność mężczyzny z kobietą w małżeństwie ma – zgodnie z doktryną ruchu – służyć za wzór innym formom zjednoczenia. Jedność małżeńska wyraża się przez wzajemny i pełny dar ciała, a ponadto przez wspólnotę dóbr oraz przez dzielenie się myślami i odwzajemnianie uczuć. Jedność ta nie ogranicza się do relacji partnerskich. To, co dzieje się między dwoma osobami jest odbiciem międzypokoleniowych więzi wertykalnych. Mąż w stosunku do swojej żony pełni rolę ojca. Jest ona dla niego pierwszą córką, którą pragnie uszczęśliwić. Żona zaś pełni rolę matki dla swojego męża, który staje się jej pierwszym synem¹⁵. Mąż więc jest ojcem i synem, a żona, matką i córką. Małżonkowie przyjmując się wzajemnie stwarzają okazję stania się ojcem lub matką na obraz Boży, ponieważ Bóg jest „rodziną”, którą tworzy Ojciec, Syn i Duch św.¹⁶

Jamaa przykładała zatem wielką wagę do relacji małżeńskiej. W tekstach *Jamaa* jest ona interpretowana w aspekcie mitologicznym, ontologicznym i pragmatycznym. Przykładem mitologicznej interpretacji jest historia Adama i Ewy. Na pierwszy rzut oka wydaje się to powszechnie znana historia biblijna, ale dokładne porównanie z Księgą Rodzaju ukazuje, jak dalece wersja *Jamaa* odbiega od oryginału. Kiedy rozważy się ostatni paragraf opisu staje się oczywiste, że jest to opowieść mityczna dostosowana do konkretnej sytuacji. Przedstawiona została w następujący sposób: „On [Bóg] wypędził ich ze swej Miłości, Miłości, którą im dał [mówiąc], że to z powodu tego, iż zaczęli sprzedawać się wzajemnie, jedno drugiemu, i kupować jedno od drugiego. Idźcie więc [powiedział] i wykupujcie się nawzajem dobrami, które zdobędziecie w pocie czoła”¹⁷. Według tej interpretacji zawarcie związku małżeńskiego, kiedyś sprawa naturalna, niewymagająca wnoszenia opłat, dziś, na skutek grzechu pierworodnego, wymaga prezentów i płatności małżeńskich¹⁸.

W doktrynie ruchu *Jamaa*, jak można to zauważyć w tekście o stworzeniu, obecność zła w rodzinie wyjaśnia się w sposób iście marksistowski, ponieważ

¹⁴ Zob. G.J. Kaczyński, *Bunt i religia w Afryce Czarnej*, Ossolineum, Wrocław 1979, s. 263.

¹⁵ Pamiętać należy, że relacja partnerska między mężem a żoną jest typowa dla rodzin nuklearnych. Traktowanie męża jako ojca oraz żony jako matki jest typowe dla wielkiej rodziny afrykańskiej. Mąż otacza opieką żonę jak ojciec, a żona winna mu jest szacunek i posłuszeństwo równe ojcu. Żona ze swej strony traktowana jest przede wszystkim jako matka zrodzonych dzieci, jej funkcja rodzicielska zajmuje centralną pozycję do tego stopnia, że mąż zwraca się do niej jak do własnej matki.

¹⁶ Por. P. Ery, *Enfants du ciel et de la terre. Essais d'anthropologie religieuse*, L'Harmattan, Paris 2000, s. 284.

¹⁷ Fabian, *Popular Culture*, s. 333. Fabian powołuje się na broszurę *Kitabu* z Musonoi (Kolwezi).

¹⁸ Jest to nawiązanie do praktyki zobowiązań materialnych, które pozwalają na legalne zawarcie małżeństwa zgodnie ze zwyczajem. Niewypełnienie tych zobowiązań sprawia, że małżeństwo nie jest uznawane jako legalne. W przypadku małżeństw cywilnych i kościelnych podobne zobowiązania nie są wymagane.

jego istotę stanowią niewłaściwe relacje wymiany ekonomicznej. Ostatecznie jednak wskazuje się na przyczynę o charakterze religijnym. Według analizowanego tekstu, rozdział płci jest związany z jedynym w swoim rodzaju wydarzeniem – grzechem pierworodnym. „Lucyfer spytał ją [Ewę]: ‘Co to jest?’ Odpowiedziała: ‘To jest ciało kobiece.’ Powiedział: ‘Do kogo ono należy?’ Odpowiedziała: ‘Do męża.’ Lucyfer powiedział: ‘Dlaczego należy do męża?’ Ewa rzekła, że kiedy Bóg ją stworzył, powiedział: ‘Nie jesteś pełną osobą. Zostaniesz nią, kiedy dasz swoje ciało mężowi, aby mógł poczuć jego piękno. Jeśli jednak będziesz się nim bawić, oznaczać to będzie twoją śmierć.’ Kiedy Lucyfer to usłyszał, powiedział: ‘To kłamstwo. Kiedy Bóg cię stwarzał, nie miał nikogo, aby poczuć piękno. Oszukuje cię, ponieważ możesz zrobić to sama i stworzyć wielu ludzi’”. Fabuła nawiązuje do samolubstwa seksualnego: masturbacji i utraty płodności, ale w rzeczywistości ma ona głębszy sens. Przywołuje bowiem pojęcie *upeke*, które zajmuje centralne miejsce w doktrynie *Jamaa* i oznacza samotność, jako ontologiczną izolację i niepełność. Mąż i żona oddzieleni od siebie stanowią niekompletne istoty ludzkie. Aby osiągnąć pełne człowieczeństwo (*umuntu*), muszą odrodzić się w jedności (*umoja*). *Jamaa* wskazuje na bezpieczną drogę (*njia*), prowadzącą do takiej jedności, a mianowicie małżeństwo. Teksty *Jamaa* odnoszą się często do typowego męża i żony. Bohaterowie opowiadań mitycznych nie są wszakże wzorowymi ludźmi, ale pierwotnymi sprawcami aktualnego stanu rzeczy¹⁹.

Kościół – „wielka *Jamaa*” wykracza poza tradycyjne struktury klanowe, a jego podstawą jest dom i rodzina jako „mała *Jamaa*”. Maryję uważa się za największą przodkinię, która przewodniczy każdemu spotkaniu chrześcijan. Nauczanie ewangeliczne w ruchu *Jamaa* kładzie nacisk na wzajemne oddanie, ale nie na bazie równości, ponieważ małżonka unizając się jako córka względem męża, a mąż stając się synem wobec żony, zostają wywyższeni w miłości jako ojciec lub matka²⁰.

Ruch *Jamaa* rozprzestrzenił się bardzo dynamicznie wśród katolików w regionach Shaby i Kasai. Zgodnie z naturą Kościoła katolickiego miał on charakter międzyetniczny. Był bardzo ważnym czynnikiem odnowy duchowości małżeńskiej i rodzinnej. W łączności z nauczaniem Kościoła proponował oryginalną interpretację życia i miał zadziwiająco pozytywny wpływ na poszczególne osoby, rodziny i parafie. Członkowie ruchu podkreślali znaczenie wspólnych spotkań, wymiany myśli i przeżywania duchowej i emocjonalnej jedności. Jedność ta wzrasta stopniowo w małżeństwie, gdzie mąż i żona, dzieląc wzajemnie myśli i uczucia, żyją zgodnie z zasadami chrześcijańskiej miłości²¹. Przystąpienie do *Jamaa* łączyło się bardzo często z głęboką przemianą duchową, rozkwitem życia małżeńskiego i rodzinnego, solidarnością i wzajemnym wsparciem niezależnie od przynależności

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 325 n.

²¹ Zob. Erny, *Enfants du ciel*, s. 284.

etnicznej, z pogłębianiem wiedzy religijnej oraz wzrostem zaangażowania w różnych formach działalności duszpasterskiej.

Jamaa oferowała wiele kompleksowych rozwiązań, a wszystkie z nich były zawarte w wytycznych, jakie ruch narzucał swoim członkom. Dają się one ująć w trzech po sobie następujących etapach: osiągnięcie osobistego poznania Chrystusa i Maryi oraz doświadczenie ich obecności; doprowadzenie do całkowitej jedności, emocjonalnej, duchowej i fizycznej między mężem a żoną wynikającej ze spotkania z Chrystusem i Maryją; urzeczywistnienie spotkania ojca, matki i kapłana²².

Ojciec Tempels zwracał uwagę na ważną rolę kapłana (katolickiego) w realizacji spotkania z Chrystusem. „Kontakt bezpośredni z kapłanem wydaje się równie konieczny jak kontakt z osobą Chrystusa. Kościół będzie z pewnością żył pełnią życia Bożego wszędzie tam, gdzie kapłan i wierni przyznają w całej prawdzie ‘ja jestem w was, a wy we mnie’, wszędzie tam, gdzie kwitnie jedność życia upragniona przez Chrystusa”²³. Włączenie kapłana do rodziny przez więzi duchowe miało na celu nie tylko uświęcenie podstawowej komórki społecznej, ale również stworzenie okazji do złagodzenia rozterek związanych z zachowaniem stanu bezżennego wymaganego od kapłanów katolickich. *Jamaa* podkreśla ojcostwo duchowe kapłana, czyniąc z niego ważnego członka rodzin.

Losy ruchu *Jamaa*

Ruch *Jamaa* zrodził się w robotniczym środowisku górników Shaby. Zatrudnienie oferowane w kopalniach przyciągało do miast masy ludzi, przede wszystkim młodych, którzy z czasem zakładali rodziny. Duże znaczenie w adaptacji robotników do nowej sytuacji życia miała działalność Kościoła katolickiego, nie tylko poprzez nauczanie i sakramenty, ale również przez działalność charytatywną. Ruch *Jamaa* przez długie lata miał niezagrożoną pozycję w ramach Kościoła katolickiego, mimo że jego siła społeczna i kulturowa oraz wpływ na przemiany w Kongu mogłyby budzić niepokój władzy politycznej. Przyczyną tolerowania *Jamaa* był brak formalnej organizacji ruchu oraz odrębnych rytuałów. Niezauważony przez administrację kolonialną uniknął losu innych ruchów charyzmatycznych tego regionu, takich jak Kimbanguizm, Kitawala czy Bapostolo, które krótko po powstaniu zostały zdelegalizowane²⁴.

Ruch *Jamaa* rozwinął się w okresie, kiedy stabilne stosunki społeczne ustanowione przez belgijskie władze kolonialne uległy osłabieniu. Na początku był wychwalany jako skuteczna adaptacja chrześcijaństwa do „duszy Bantu”. W dok-

²² Zob. W. de Craemer, *A Sociologist's Encounter with the Jamaa*, „Journal of Religion in Africa” 8/3 1976, s. 157.

²³ Zob. De Craemer, *A Sociologist's Encounter*, s. 160 n.

²⁴ Tempels, *Notre rencontre*, s. 23.

trynie *Jamaa* podkreślano intymne więzi wspólnotowe, a relację mąż – żona uważano za kluczową dla struktury społecznej ruchu. Każdy, niezależnie od przynależności etnicznej, mógł wstąpić do ruchu (przynajmniej w teorii), co w zbiorowościach ludności napływowej miało ważne znaczenie. Ponadto, choć większość członków *Jamaa* pochodziła z klasy robotniczej, ruch stale ponawiał próby, by pozyskać również miejscową inteligencję²⁵.

Ruch *Jamaa* bardzo szybko przybrał charakter inicjacyjny, czego przyczyny należy szukać zarówno w nawiązaniu do tradycji afrykańskiej, jak i w ponownym odkryciu inicjacyjnego charakteru sakramentów²⁶. Inicjacja w *Jamaa* polegała głównie na spotkaniach w środowisku rodzinnym i gromadziła po domach grupy zainteresowanych osób. Można odróżnić jej trzy etapy.

Pierwszy obejmuje nauczanie skierowane do szerszego grona wiernych. Pragnącym włączyć się do wspólnoty towarzyszą chrzestni *baba* (ojcowie) i *mama* (matki). Ich wspólne przeżycia mają ożywić pragnienie spotkania ze źródłem życia, jakim jest Bóg, i prowadzić do osobistego poznania i doświadczenia Chrystusa i Maryi.

Drugi etap inicjacji koncentruje się na ożywieniu związku między małżonkami oraz zjednoczeniu z Maryją, Chrystusem, Ojcem i Duchem Świętym. Pod kierownictwem pary inicjującej (chrzestnych) mąż zaczyna darzyć taką samą miłością swoją żonę i Maryję, żona zaś – męża i Chrystusa.

Trzeci etap inicjacji akcentuje wymiar eklezjalny rodziny. Małżonkowie uczą się przeżywać swój związek w łączności z kapłanem, który ma za zadanie w łączności z Kościołem pogłębić, uświęcić i uczynić płodną ich jedność. Kapłan jest zarazem ojcem, synem, bratem, mężem i sługą wspólnoty chrześcijańskiej. Odkrywa przed parą małżeńską historię swojego powołania, a małżonkowie odkrywają przed nim swoje problemy intymne i zmartwienia. Zgodnie z doktryną *Jamaa* kapłaństwo hierarchiczne²⁷ nabiera sensu jedynie w łączności z wiernymi, przez nich i w relacji z nimi²⁸.

Miejszem aktywności *Jamaa*, polegającej na nauczaniu, modlitwie i śpiewie była zwykle sala parafialna. Spotkania odbywały się często także w prywatnych domach, które stawały się ośrodkami intensywnego nauczania i inicjacji. Wynikało to nie tylko z wygody. Dom symbolizował „ognisko domowe” (zarówno miejsce zamieszkania, jak i rodzinę) – podstawową komórkę ruchu. Prywatny dom pełnił nową rolę w strukturze społecznej. Akcent został przesunięty z wiel-

²⁵ Por. J. Fabian, *Dreams and Charisma. "Theories of Dreams" in the Jamaa-Movement (Congo)*, "Anthropos", 61 1966, s. 545.

²⁶ Fabian, *Popular Culture*, s. 323.

²⁷ Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej (chrzest, bierzmowanie i Eucharystia) stanowią wieloetapowy proces stawania się chrześcijaninem. Ich inicjacyjny charakter został potwierdzony po Soborze Watykańskim II.

²⁸ Chodzi tu o osoby wyświęcone w przeciwieństwie do kapłaństwa wiernych, którym odznaczają się wszyscy ochrzczeni.

kiej rodziny afrykańskiej na rodzinę nuklearną, jako jednostkę socjoekonomiczną i ognisko relacji intymnych²⁹.

Rozwój ruchu *Jamaa* spowodował pojawienie się nowych doświadczeń i postaw, które oznaczały głębokie zmiany w życiu społecznym. Na spotkaniach i w kościołach mężczyźni i kobiety siadali obok siebie. Wymieniali między sobą gesty czułości. W rodzinach, należących do wspólnoty *Jamaa* wspólnie zarządzano pieniędzmi, dzielono się obowiązkami, pomagano sobie w zajęciach domowych. W sytuacjach kryzysowych członkowie *Jamaa* wspomagali się wzajemnie, organizowali pomoc, wspierali się moralnie i wspólną modlitwą. Zmniejszyło się wyraźnie spożycie tytoniu i alkoholu.

Bezpłodność, prawdziwy dramat w rodzinie afrykańskiej, w świetle doktryny *Jamaa* nie jawiła się już jako dramat życia, ponieważ uważano małżonków za ojca lub matkę względem siebie, a przez zaangażowanie w działalność swoich parafii mogli oni spełniać rolę duchowych rodziców. Podobnie, zgodnie z koncepcją *Jamaa*, celibat przestawał być ciężarem, ponieważ kapłan będąc „ojcem duchowym” stawał się również „synem” wspólnoty.

Grupy *Jamaa* miały bardzo pozytywny wpływ na kreatywność w zakresie muzyki kościelnej i liturgii. Tworzyły nowe formy ekspresji i modlitwy. W parafiach, przez śpiewy i muzykę wykonywaną na tradycyjnych instrumentach, członkowie grup ożywiali nabożeństwa, święta, spotkania, odwiedziny duszpasterskie i obrzędy, w szczególności pogrzeby³⁰.

Pierwsze lata działalności *Jamaa* porównywalne są z innymi ruchami odnowy w Kościele katolickim, na przykład z polskimi oazami rodzin (Ruch Światło-Życie). Sam Placide Tempels nie uważał siebie za przywódcę ruchu. Pisał: „Kiedy mówi się o *Jamaa*, lepiej mniej mówić o mnie. Powiadam to z prostego powodu, ponieważ samą naturą Kościoła jest bycie *Jamaa*. To Chrystus ją stworzył. Jeśli pragnie się pozostać obiektywnym, nie należy więc mówić o mnie. Nie wymyśliłem, ani nie zapoczątkowałem *Jamaa*”³¹. Grupy *Jamaa* rozwijały się w ramach parafii i nie miały centralnego kierownictwa. Ich działalność postrzegana była jako tworzenie afrykańskiego Kościoła, jako wpisanie nauk Chrystusa w rzeczywistość lokalną. Wzbudzało to entuzjazm i zaangażowanie.

Po pierwszym zafascynowaniu ruchem *Jamaa* władze kościelne zaczęły dostrzegać jego słabe strony – za niebezpieczne zostały uznane: apodyktyczność doktryny *Jamaa*, nie godzącej się na jakiegokolwiek ustępstwa, a przede wszystkim niezależność wobec kleru misyjnego (kapłani związani z ruchem to kapłani rodzimi). Początkowo *Jamaa* unikała otwartego zaangażowania politycznego, ale ostatecznie ruch stał się typowym zjawiskiem okresu dekolonizacji³².

²⁹ Zob. Erny, *Enfants du ciel*, s. 284 n; De Creamer, *A Sociologist's Encounter*, s. 161.

³⁰ Tamże, s. 324.

³¹ Tempels, *Notre rencontre*, s. 27.

³² Por. Fabian, *Popular Culture*, s. 322.

W zawirowaniach związanych z uzyskaniem niepodległości przez Kongo (1960) ruch *Jamaa* znalazł się poza kontrolą. Na pewien czas prowincje Shaby (1960–1963) i Kasai (1960–1962) oderwały się od Konga. W kraju rozgorzała wojna domowa, trwająca do 1965 roku. Częste przemieszczania robotników i kolejarzy, rozruchy i zamieszki polityczne, ucieczki i wypędzenia spowodowały wymieszanie i rozproszenie grup ruchu.

Dotychczasowa jednorodność doktryny i praktyk ruchu uległy zachwianiu. Powstały niezależne odłamy, takie jak Mandeleo i Katete, proponujące nauki tajemne. W niektórych grupach spowiedź sakramentalną zastąpiło wyznanie winy między małżonkami. Utworzyły się grupy tzw. „silnych” i „zbawionych”, którzy przypisywali sobie charyzmaty i autorytet pochodzący bezpośrednio od Ducha Świętego. Coraz częstsze odwoływanie się do snów, wizji i olśnień pozbawiało Kościół kontroli doktrynalnej nad ruchem. Ważniejsze od sakramentów stały się wewnątrzgrupowe inicjacje proponujące przemianę członków w „nowych ludzi”³³. Relacje seksualne nabrały charakteru sakralnego jako sposób urzeczywistnienia jedności życia. Toczono rozmowy nad seksualnością Jezusa, Maryi i świętych. Niektórzy członkowie uważali, że zjednoczenia z Chrystusem i Maryją można dokonać przez stosunek płciowy z rodzicami duchowymi³⁴.

Rozbieżności interpretacyjne doktryny *Jamaa* wynikały przede wszystkim z tego, że nie było usystematyzowanego nauczania, wyrażonego na piśmie, do którego można było się odwoływać. Teksty Placide’a Tempelsa, inicjatora i ojca duchowego ruchu, były zbyt trudne, aby mogły zostać bezpośrednio wykorzystane w nauczaniu. Mnożyła się więc literatura autorstwa wpływowych członków ruchu, zawierająca wolne interpretacje jego tekstów. W roku 1962, na wniosek przełożonych zakonnych, Tempels opuścił definitywnie Kongo, pozostawiając zainicjowany przez siebie ruch bez duchowego przywódcy³⁵.

Biskupi nawoływali do czujności, ale przestrzegali przed zdławieniem religijnego zaangażowania. Kiedy zaś na stolicach biskupich Afrykanie zastąpili Europejczyków, ton wypowiedzi Kościoła lokalnego stawał się coraz ostrzejszy – zakazywano nauczania i działalności *Jamaa*³⁶. W połowie 1966 roku lokalne władze kościelne rozpoczęły akcję represyjną przeciwko ruchowi. Przede wszystkim

³³ Zob. Erny, *Enfants du ciel*, s. 289.

³⁴ Niektóre z terminów używanych przez Tempelsa były interpretowane wyłącznie w kategoriach seksualnych, choć sam Tempels nadawał im sens metaforyczny, duchowy. Językiem przekazu doktryny *Jamaa* był uproszczony język suahili używany przez robotników Shaby, który nie pozwalał na dokładne wyrażenie różnic ani niuansów. Zob. tamże, s. 283.

³⁵ W obliczu mnożących się odchyłeń od nauczania Kościoła w grupach *Jamaa*, w listopadzie 1963 Tempels został wezwany do Rzymu, w celu złożenia wyjaśnień w sprawie ortodoksji doktryny *Jamaa*. Zob. Kaczyński, *Bunt i religia*, s. 260. Ojciec Tempels zmarł w Hasselt (Belgia) 9 X 1977 r. Zob. www.aequatoria.be/tempels/bioFR.htm (15.07.2010).

³⁶ Większość biskupów afrykańskich tamtych czasów kończyło studia w Rzymie. Byli oni bardzo wyczuleni na „rzymskość” Kościoła i nie akceptowali znaczących prób afrykanizacji.

starano się odciągnąć księży zaangażowanych w ruch, aby pozbawić go przewodników. W 1971 r. rząd ogłosił dekret zakazujący działalności niezależnych Kościołów, z wyjątkiem kimbangizmu. W takiej sytuacji uniezależnienie *Jamaa*, które gwarantowałyby mu oryginalność i wewnętrzną dynamikę, wiązałyby się z delegalizacją. Ostatecznym ciosem dla ruchu był oficjalny zakaz uczestnictwa w *Jamaa*, wydany przez Kościół katolicki w 1974 roku³⁷.

Dezorganizacja ruchu i jego represjonowanie wiąże się z sytuacją społeczną, jaka panowała ówczesnie w regionie Shaby. Od lat 20. XX wieku władze kolonialne preferowały długoterminowe kontrakty robotników przemysłowych. Przedsiębiorstwa miały zapewniać robotnikom wyżywienie, mieszkanie i opiekę zdrowotną. Zwracano uwagę na postawy moralne w ramach rodziny nuklearnej. Faworyzowano współpracę z Kościołem katolickim, a od lat 40. XX wieku katolicycy misjonarze byli opłacani przez przedsiębiorstwa nie tylko jako nauczyciele, ale też jako duszpasterze. Doktryna *Jamaa* podkreślająca trwałość rodziny była dobrze przyjmowana. Jednak w latach 70. taka polityka stabilizacji została zaniechana. W tym okresie bowiem wytworzyła się klasa robotnicza, która powiększała się samoczynnie i można było zrezygnować z kosztów socjalnych. Kościół, tracąc poparcie przemysłowców, utracił część swoich wpływów.

Choć warunki życia większości ludności pozostawały bardzo skromne, powstała nieliczna burżuazja spośród ludzi zajmujących kierownicze pozycje w społeczeństwie. Pochodzili oni głównie z ludności miejskiej a w odróżnieniu od starych elit czasów kolonialnych, nie naśladowali europejskiego stylu życia. Większość zwolenników Tempelsa była robotnikami. Wzrost pozycji społecznej części tych ludzi podniósł ich standard życia. Nowe elity nie identyfikowały się z ruchem *Jamaa* łączonym z klasą robotniczą.

W latach 70. XX wieku w ramach Kościoła katolickiego zaczął rozwijać się ruch odnowy charyzmatycznej. Ruch ten stał się konkurencją dla *Jamaa*, ponieważ przyciągał ludzi wykształconych, a przede wszystkim młodych. *Jamaa* natomiast skierowana była ku rodzinom i podkreślała ich hierarchiczną strukturę opartą na różnicy pokoleń. Ruch odnowy charyzmatycznej odznaczał się dużo większym dynamizmem, kładąc nacisk na młodzież, czytanie Pisma św. i rozpoznawanie darów Ducha Świętego. Wpływ i znaczenie *Jamaa* zmniejszyły się w sposób naturalny³⁸.

Jako ruch odnowy *Jamaa* istnieje nadal, skupiając według danych szacunkowych 20 tysięcy osób³⁹. Działa w środowisku miejskim i wiejskim. Zdecydowana większość uczestników, przynajmniej formalnie, nie zerwała z Kościołem kato-

³⁷ Por. Kaczyński, *Bunt i religia*, s. 267; De Creamer, *A Sociologist's Encounter*, s. 170–173.

³⁸ Zob. J. Fabian, *Jamaa: A Charismatic Movement Revisited*, w: T.D. Blakely i in. (red.), *Religion in Africa. Experience and Expression*, James Currey, London 1994, s. 262–265.

³⁹ Zob. Z. Drozdowicz, *Nowe religie afrykańskie (2)*, „Wiedza i Życie”, 1998, nr 2, s. 38.

lickim, chociaż ruch otwarty jest również na nie-katolików. Współcześnie można wyróżnić cztery rodzaje *Jamaa*: grupy, które podporządkowały się władzom kościelnym i przyjęły formalną organizację ruchu narzuconą przez Kościół katolicki; grupy przewodników i członków, którzy indywidualnie korzystają z sakramentów w ramach Kościoła, choć nieoficjalnie uznają nauczanie *Jamaa* i praktykują inicjację jak w latach 60. XX wieku; niezależny Kościół „*Jamaa Takatifu mu Afrika*”, głoszący wierność nauczaniu Tempelsa. Ten ostatni twierdzi, że nieprzejednana postawa Kościoła zmusiła go do separacji. Ponadto istnieją małe, wyizolowane grupy, które działają w ramach ruchu charyzmatycznego⁴⁰.

Synkretyzm czy inkulturacja?

Z punktu widzenia kierunku przepływu przekazu kulturowego, – z centrum na peryferie, przypadek *Jamaa* wyróżnia się swoją oryginalnością. Ojciec Placide Tempels, inicjator ruchu, był przedstawicielem kultury i religii metropolii. Jako obywatel belgijski cieszył się poparciem władz kolonialnych. Tempels nie kwestionował żadnych dogmatów religijnych, ani też nie zrywał z autorytetem instytucjonalnego Kościoła. Odnowa, jaką proponował, dotyczyła przede wszystkim sfery wrażliwości kulturowej Afrykanów.

Po drugiej wojnie światowej w Kongu dominował klimat kolonizacji misyjnej, a Kościół katolicki harmonijnie współdziałał z przedsiębiorstwami kapitalistycznymi i administracją belgijską. Praca duszpasterska, ściśle związana z systemem szkolnictwa, skierowana była przede wszystkim na dzieci i młodzież, zaniedbując poniekąd dorosłych. Religia chrześcijańska jawiła się jako zbiór formułek, których trzeba się nauczyć, reguł, które trzeba sobie przyswoić i obrzędów, w których trzeba uczestniczyć. Misjonarz głosił nauki, pouczał, miał skłonność do interpretowania Ewangelii w świetle prawa kanonicznego. Jego nauczanie nie miało wielkiego wpływu na odbiorców.

W tej atmosferze, zainicjowane przez Tempelsa innowacje nie tylko trafiły na podatny grunt, ale miały siłę ładunku wybuchowego. Jego nauczanie podkreślało wspólne dla ludów Afryki pragnienie pełni życia⁴¹. Przekonany o słuszności swych przemyśleń, Tempels przystąpił do przekładu misterium chrześcijańskiego, aby znaleźć jego teologiczną ekspresję w mentalności ludów Bantu. Dla belgijskiego misjonarza, który stykał się codziennie z prostymi ludźmi, rozumowanie w kategoriach ojcostwa, synostwa i płodności nie było trudne⁴².

Głoszony przez ruch *Jamaa* ideał związku matrymonialnego łączy w sobie cechy małżeństwa sakramentalnego i tradycyjnie afrykańskiego. Podważa przede wszystkim niektóre cechy związku tradycyjnego: poligamię, ścisły podział pracy

⁴⁰ Zob. Fabian, *Jamaa*, s. 268.

⁴¹ Zob. Erny, *Enfants du ciel*, s. 275.

⁴² Zob. tamże, s. 276.

według płci, całkowite podporządkowanie dziecka, niewielki wpływ rodziców na wychowanie dziecka w rodzinie wielopokoleniowej, poczucie wyższości i pyszałkowatość mężczyzn, brak intymności w rodzinie, większe zaufanie do siostry niż do żony. W ideale proponowanym przez *Jamaa* docenia się inne aspekty związku: lęk przed samotnością, traktowanie osoby ludzkiej jako bytu opartego na relacjach z innymi; znaczenie posiłku przygotowywanego przez rodzącą i karmiącą dzieci kobietę, jako symbolu harmonii między jedzącymi; w końcu głęboko zakorzenioną w tradycji ideę, że mąż zastępuje żonie ojca, a kobieta zastępuje mężowi matkę, że ich zachowanie względem siebie powinno się charakteryzować macierzyństwem i ojcostwem⁴³.

Czy ruch *Jamaa*, próbujący dotrzeć do głębi mentalności afrykańskiej, ostatecznie odrzucony przez Kościół katolicki, można określić „synkretyzmem” czy też raczej „nieudaną inkulturacją”? Termin „synkretyzm”, który ma pewien negatywny odcień, określa w tym przypadku mieszaninę chrześcijaństwa i religii tradycyjnej. *Jamaa* nie kwestionował prawd wiary, a więc nie ingerował w sedno religii. P. Tempels nigdy nie uważał się za proroka. *Jamaa* nie miał tendencji separatystycznych, był to ruch oddolny. W roku 1964 arcybiskup Luluabourgu (obecnie Kananga) – Mels w liście pasterskim wzywał swych kapłanów do ostrożności, ale jednocześnie przestrzegał przed dławieniem ducha ruchu, przed chęcią kontrolowania i regulowania wszystkiego, wyrażając tym samym przyzwolenie na jego działalność i podkreślając jego pozytywny wpływ na życie chrześcijańskie⁴⁴.

Wydawałoby się, że ruch *Jamaa* był właściwą odpowiedzią na potrzeby Kościoła pragnącego dotrzeć do duszy afrykańskiej. Krytyczni intelektualiści afrykańscy często uważają członków Kościołów misyjnych (katolickiego i protestanckich) za ofiary zachodniej dominacji, niezdolne do syntezy religii tradycyjnych i chrześcijaństwa, które należy uwolnić od podwójnej świadomości bycia chrześcijaninem i Afrykaninem. W tym stwierdzeniu jest wiele słuszności, ponieważ praktyka nie zawsze idzie w parze z głoszonymi ideami. Zakorzenie chrześcijaństwa na gruncie afrykańskim było główną troską Kościoła od początków działalności misyjnej, ale dopiero po Soborze Watykańskim II kwestia ta stała się wiodącym tematem dyskusji o inkulturacji.

Spośród licznych definicji inkulturacji warto zwrócić uwagę na sformułowanie A.A. Roesta Crolliusa: „Inkulturacja Kościoła jest włączeniem sposobu przeżywania wiary przez chrześcijan Kościoła lokalnego do ich kultury w taki sposób, że doświadczenie to nie tylko wyraża się w formach tej kultury, ale staje się siłą, która ożywia, ukierunkowuje i odnawia tę kulturę, stwarzając wewnątrz niej nową wspólnotę, a także wzbogaca Kościół powszechny”⁴⁵. Niektóre grupy *Jamaa* wy-

⁴³ Zob. tamże, s. 304 n.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 269, 291.

⁴⁵ A.A. Roest Crollius, *What is So New About Inculturation? A Concept and Its Implications*,

mknęły się spod kontroli hierarchii, co wzbudziło niepokój biskupów. Kiedy zaś biskupi europejscy systematycznie ustępowali miejsca Kongijczykom, reakcje Kościoła stały się coraz bardziej ostre. W końcu członków ruchu objęto ekskomuniką. W tym kontekście, paradoksalnie brzmi dokument Konferencji Episkopatu Zairu (obecnego D.R. Konga) z 1977 roku: „Zair nie będzie chrześcijański, jeśli nie zasymiluje chrześcijaństwa, tzn. jeśli nie będzie myślał i wyrażał w języku afrykańskim swego doświadczenia Chrystusa”⁴⁶.

Jakie zatem były przyczyny niepowodzenia ruchu *Jamaa*? Względy doktrynalne, polityczne czy kulturowe? Wydaje się, że względy doktrynalne, przynajmniej na początku nie odgrywały wielkiej roli. Zaangażowanie kapłanów jako „ojców duchowych” poszczególnych grup mogło stanowić środek kontroli zarówno pod względem czystości doktryny, jak też wierności Kościołowi lokalnemu. Zgodnie z zamysłem inicjatora, „do kapłana należy wcielenie się w duszę Bantu, tak jak Bóg wcielił się w naturę ludzką, aby móc wyjść razem z tymi, za których jest odpowiedzialny, na poszukiwanie wspólnych dzieł duchowych”⁴⁷. Trzeba stwierdzić, że Kościołowi lokalnemu nie udało się wykorzystać ruchu *Jamaa* do głębszego zakorzenienia wiary w życiu chrześcijan.

Johannes Fabian, uznając kulturę popularną za wyraz sposobu życia, charakteryzuje ją w następujący sposób: kultura popularna odróżnia się zarówno od kultur elitarnych, jak i od tradycyjnych; charakteryzuje się masowym uczestnictwem; jest wyzwaniem zarówno dla przyjętych kanonów „wysokiej” kultury, jak również dla folkloru; obejmuje procesy poza kontrolą oficjalnej władzy, nie dające się wytłumaczyć w ramach przyjętych schematów interpretacyjnych⁴⁸. W świetle tej charakterystyki ruch *Jamaa* można zaliczyć do kultury popularnej Konga. Za inicjowany przez Europejczyka, ruch *Jamaa* rozwinął się wśród afrykańskich robotników Shaby, którzy opuścili wiejskie środowisko tradycyjne w poszukiwaniu pracy. Docierał do mentalności tych ludzi ze względu na prostotę nauki i dostosowanie do przeżywanego sytuacji. Stał się formą religijności ludowej, odpowiadającej na oczekiwania miejscowych chrześcijan. Podkreślanie znaczenia rodziny, spotkania w małych grupach, ściśle ze sobą zespolonych oraz pewna aura tajemniczości dawały poczucie więzi, przeciwstawiała się niejako anonimowości i otwartości wielkich wspólnot parafialnych. *Jamaa* charakteryzował się ostrą krytyką tradycyjnej struktury rodzinnej, a jednocześnie pogłębiał rozumienie sakramentalnego związku małżeńskiego. Stanowił wyraźne zagrożenie dla sformalizowanej i kontrolowanej w ramach Kościoła praktyki wiary.

W. A.A. Roest Crolius (red.), *Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures*, PUG, Roma 1984, s. 15 n.

⁴⁶ Cyt. za R. Joly, *Inculturation et vie de foi*, „Spiritus”, 98 1985, s. 21.

⁴⁷ Erny, *Enfants du ciel*, s. 279.

⁴⁸ Por. Fabian, *Popular Culture*, s. 315.

* * * * *

Z punktu widzenia antropologii przenikanie kultur jest procesem stałym i nieodwracalnym. Kultura jest w trakcie ciągłych zmian, ponieważ doświadczenia jej uczestników wzbogacają się z każdym dniem, szczególnie w spotkaniach z przedstawicielami innych kultur. Nieuniknione są zarówno łagodne dyfuzje, jak i zderzenia kulturowe, prowadzące do radykalnych przekształceń. Kościół również musi liczyć się z tym, że jego zewnętrzny kształt, naznaczony cechami kulturowymi, wciąż będzie się zmieniał. Zmiany te prawdopodobnie odbywać się będą bardzo wolno. Być może inicjatywa P. Tempelsa była zbyt niespodziewana, aby mogła być przyjęta. W Kościele katolickim wciąż jeszcze podstawowy przepływ symboli przebiega od metropolii do peryferii. Czy rzeczywiście Kościoły lokalne Trzeciego Świata nie mają nic do zaoferowania, co mogłoby wzbogacić tzw. stare Kościoły?

Promowane przez Kościół katolicki od kilkudziesięciu lat działania pod hasłem inkulturacji mają na celu spotęgowanie dynamiki relacji między zróżnicowanymi kulturowo środkami wyrazu przesłania ewangelicznego. Wyzwanie, jakie niosą tego typu inicjatywy, dotyczy przede wszystkim autentyczności przekazu wiary. Jest rzeczą oczywistą, że nie można go wyrazić bez pośrednictwa czynnika ludzkiego, a więc bez kultury. Dlatego też wysiłki inkulturacji chrześcijaństwa obejmują siłą rzeczy procesy kreatywności, przez które, w spotkaniu międzykulturowym, dochodzi do połączenia odmiennych wrażliwości. Wzbogacenie sfery wrażliwości kulturowej i religijnej jest samo w sobie bardzo pozytywne. Zbyt często jednak na przeszkodzie staje brak roztropności i samokrytyki, a czynniki zewnętrzne unicestwiają ledwie zainicjowane procesy, jak to miało miejsce w przypadku ruchu *Jamaa*.

Ks. dr hab. Jacek Jan Pawlik SVD, prof. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie – etnolog, afrykanista, kierownik Katedry Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej UWM w Olsztynie. Zajmuje się studiami nad rytuałem oraz hybrydyzacją kulturową w środowiskach miejskich. Ostatnio opublikował wybór opowiadań ludowych Basari.

OBRAZ SPOŁECZEŃSTWA W FILMACH HAUSAŃSKICH

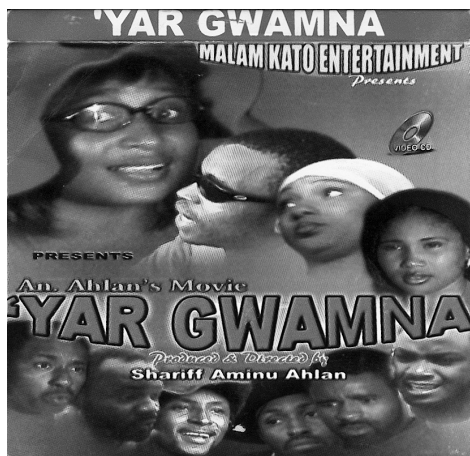
IZABELA WILL

W ostatnich latach nigeryjski przemysł filmowy przeżywa prawdziwy rozkwit. Szacuje się, że obecnie w Nigerii produkuje się od pięciuset do tysiąca filmów rocznie, co sprawia, że kraj ten zajmuje drugie miejsce na świecie pod względem liczby wytwarzanych filmów. Produkcje nigeryjskie nazywane są w literaturze przedmiotu¹ „nigeryjskimi filmami wideo” (*Nigerian video films*). Określenie to, choć nieco zdezaktualizowane, gdyż obecnie nośnikami są płyty DVD, daje wyobrażenie o ich przeznaczeniu. Trafiają do użytkowników kina domowego, a nie na wielkie ekrany. O ile jeszcze w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wytwarzano filmy dla kin, o tyle z początkiem lat osiemdziesiątych zaniechano tej formy produkcji, gdyż branża filmowa przestała być wspierana przez państwo, a wyprodukowanie filmów na taśmie celuloidowej wymaga dużych nakładów.

Obecnie można wyróżnić dwa odrębne nurty kina nigeryjskiego. Jeden to filmy produkowane na południu kraju, głównie w Lagos i Enugu, drugi to filmy produkowane na północy. Filmy anglojęzyczne produkowane na południu zaczęto określać jako *Nollywood* (od Nigerii), a filmy w języku hausa, który używany jest powszechnie w północnej Nigerii i krajach ościennych, nazywa się produkcjami *Kannywood* (od miasta Kano).

Te dwa ośrodki rozwijają się niezależnie od siebie – mają innych aktorów, reżyserów, producentów i oglądane są przez inną publiczność. Jeśli producenci

¹ B. Larkin, *Signal and Noise. Media, Infrastructure and Urban Culture in Nigeria*, Durham – London 2008.



Okładki płyt CD

Fot. Izabela Will

decydują się na koprodukcję, to ci z południa szukają partnerów w Ghanie lub w krajach zachodnich, podczas gdy ci z północy chętniej współpracują z kolegami z sąsiedniego Nigru, który pod względem kulturowym i językowym jest bliski północnej Nigerii.

Centrum produkcji filmowej na północy jest Kano, największe i najludniejsze miasto w tej części Nigerii (około 4 milionów mieszkańców²), ostoja hauszańskiej tradycji. Pojawienie się nowoczesnej formy medialnej w tak konserwatywnym środowisku wywołało różne reakcje. Filmy mają tu zarówno zwolenników, jak i zagorzałych przeciwników. Ci ostatni – małamowie³, liderzy religijni i osoby starsze, zwłaszcza mężczyźni po 45 roku życia, uważają, że obrazy filmowe przyczyniają się do degradacji lokalnej kultury oraz upowszechniają postawy sprzeczne z religią i tradycją hauszańską⁴. Mimo wielu głosów krytycznych hauszańskie filmy cieszą się prawie powszechnym zainteresowaniem w północnej Nigerii. Stały się zjawiskiem kulturowym, które przyciąga uwagę coraz większej rzeszy badaczy. Dla Hauszańczyków pozostają niemal jedyną formą rozrywki⁵.

² Trudno jest ustalić dokładną liczbę mieszkańców, gdyż większość danych statystycznych odnosi się do stanu Kano, który oprócz samego miasta obejmuje miejscowości ościenne. Ostatni spis ludności przeprowadzony w 2006 r. (zob. *Federal Republic of Nigeria Official Gazette*, 15 May 2007, dostępne pod adresem: www.nigerianstat.gov.ng/nbsapps/Connections/Pop2006.pdf) ujawnił, że stan Kano liczący 9 383 682 mieszkańców jest najludniejszym w całej Nigerii, wyprzedzając nawet stan Lagos, jeszcze do niedawna zajmujący pierwsze miejsce.

³ W języku hausa: uczeni muzułmańscy.

⁴ Podobne oskarżenia wysuwano pod adresem autorów współczesnych powieści hauszańskich, które posłużyły za adaptację wielu filmów. Zarzucano im przedstawianie kłamliwych wyobrażeń o społeczności hauszańskiej, nadmierną chęć sięgania po obce zwyczaje i wzorce, eksploatawanie tematyki miłości (zob. S. Piłaszewicz „Literatura jarmarczna Kano”, *Afryka* 24, 2006/7, s. 27n).

⁵ Po wprowadzeniu szariatu w muzułmańskich stanach Nigerii popularne niegdyś miejsca rozryw-

Powstające w Kano filmy są popularne nie tylko w macierzystej północnej Nigerii, ale także wśród Hausańczyków mieszkających w sąsiedniej Republice Nigru oraz w hausańskich diasporach w Ghanie, Beninie czy Kamerunie, a także w Europie i Stanach Zjednoczonych. Ta popularność ograniczona jest jednak do kręgów, w których język hausa jest zrozumiały, zatem nie są oglądane w Nigerii południowej.

Wagę zjawiska, jakim jest Kannywood, obrazują liczby. W 2002 roku w mieście Kano zarejestrowanych było stu trzydziestu dwóch producentów filmów, a trzeba pamiętać, że jest to wprawdzie główne, ale nie jedyne centrum produkcji filmowej na północy. Można przypuszczać, że co roku produkowanych jest tu około 500 filmów⁶ dla mniej więcej 40 milionowej publiczności, gdyż w przybliżeniu tyle osób mówi językiem hausa.

Oglądając te filmy można odnieść wrażenie, że są to telenowele, gdyż sceny kręcone są głównie we wnętrzach, dialog przeważa nad akcją, aktorzy grają w egzaltowany sposób, a z wielu przepłatających się wątków trudno wyłowić główne przesłanie filmu. Nie są to jednak długie serie, składają się najwyżej z dwóch lub trzech filmów. Większość to produkcje nisko budżetowe, powstające bardzo szybko — w ciągu jednego lub dwóch tygodni. W efekcie końcowym widoczne są wady techniczne; często prawie nie słychać głosu aktorów, pojawiają się szumy czy zakłócenia.

Ten przemysł filmowy nie mógłby rozwijać się bez piractwa (według szacunków⁷ w Nigerii 76% PKB pochodzi z szarej strefy). Część produkcji dokonuje się w szarej strefie, istnieją też nielegalne wytwórnie kopii filmowych. Niektóre okładki płyt CD lub DVD zawierających najnowsze filmy zaopatrzone są w hologramy potwierdzające legalność danej kopii, ale większość starszych płyt takich znaków nie posiada, zatem nie sposób odróżnić pirackie kopie filmów od legalnych, gdyż te same maszyny i te same płyty CD wykorzystywane są do kopiowania jednych i drugich⁸.

Przemiany w kinie hausańskim

Kino hausańskie zaczęło rozwijać się w połowie lat osiemdziesiątych. Wiele powstających wówczas filmów było adaptacjami wcześniejszych powieści hausańskich. Pierwszym sukcesem komercyjnym był dramat miłosny w reżyserii Ibra-

ki, takie jak kluby, kawiarnie, restauracje, kina i centra rekreacyjno-sportowe zostały pozamykane.

⁶ Jak podaje na swojej stronie internetowej *Kano State Censorship Board* (Rada Stanu Kano do Spraw Cenzury) w roku 2005 zarejestrowano oficjalnie 433 filmy, co oznacza, że powstało ich wtedy znacznie więcej.

⁷ Dane pochodzą z lat 1989–90, zob. F. Schneider, „Dimensions of the Shadow economy”, *Independent Review*, 5 (1), 2000, s. 81–91.

⁸ B. Larkin, *Signal and Noise...*, s. 217–241.

hima Mandawari „Turmin Danya”⁹ z 1990 r. Rok 1998 uważa się za przełomowy – pojawiły się pierwsze aktorskie gwiazdy i przyjęła się nazwa Kanywood¹⁰. Filmy hauszańskie zaczęły zdobywać kina, w których wcześniej pokazywano jedynie produkcje hinduskie i amerykańskie. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych zmieniła się estetyka filmów. Zaczęły przeradzać się w rodzaj musicali wzorowanych na produkcjach bollywoodzkich. Jeden z pierwszych filmów tego typu „Wasila”¹¹ do dnia dzisiejszego zaliczany jest do najbardziej znanych. Od czasu jego powstania żaden producent nie odważył się wprowadzić na rynek filmu, który nie zawierałby sekwencji taneczno-muzycznych. Stały się rozpoznawalnym i charakterystycznym elementem filmów hauszańskich. Kiedy od 2000 roku w mużułmańskich stanach Nigerii zaczęto wprowadzać szariat, w Kano powstał urząd — *Kano State Censorship Board* zajmujący się cenzurowaniem wszelkiej produkcji artystycznej. Sekwencje taneczno-muzyczne, w których obok mężczyzny tańczyła kobieta, budziły największe zastrzeżenia tej instytucji. Producenci prześcigali się więc w pomysłach, jak zachować uwielbiane przez publiczność elementy wodewilu, a jednocześnie nie narazić się cenzorom. Jedni rejestrowali swoje filmy poza stanem Kano, unikając w ten sposób wyroczni cenzury, inni wprowadzali więcej odniesień do religii mużułmańskiej, zarówno w warstwie wizualnej, jak i fabularnej. Pretekstem do wstrzymania na kilka miesięcy produkcji filmowej oraz zaostrożenia przepisów cenzury był skandal obyczajowy z udziałem znanej aktorki¹², który miał miejsce w 2007. Po wznowieniu produkcji w filmach pojawiło się więcej stereotypowej moralistyki.

W miarę upływu lat zmieniała się publiczność, aktorzy, tematyka filmów, a nawet miejsce ich oglądania. O ile jeszcze w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych filmy pokazywane były w kinach, o tyle obecnie oglądane są w domach, w gronie rodziny. Zmiana ta nie jest związana jedynie z upowszechnieniem się

⁹ Film nosi taki sam tytuł jak znana powieść hauszańska z 1982 r. autorstwa Sulaimana Ibrahima Katsiny (tytuł powieści został przetłumaczony przez Stanisława Piłaszewicza jako „Orzech do zgryzienia”). Opowieść filmowa nie jest jednak adaptacją powieści, łączy je jedynie tytuł.

¹⁰ Y. M. Adamu, „Between the Word and the Screen: A Historical Perspective on the Hausa Literary Movement and the Home Video Invasion”, *Journal of African Cultural Studies*, 15(2), 2000, s.207. Obecnie częściej stosowana jest pisownia *Kannywood* i taką formę stosuję w całym artykule.

¹¹ Tytuł pochodzi od imienia głównej bohaterki. Film powstał w 2000 roku, a jego reżyserem jest Ishaq Sidi Ishaq. Sukces komercyjny tego filmu miał duży wpływ na karierę aktorską Alego Nuhu, który grał w nim główną rolę męską. Aktor stał się niezwykle popularny i zaczął być obsadzany w rolach romantycznych kochanków.

¹² Skandal wybuchł po ujawnieniu nagrania wideo z intymnego spotkania aktorki Maryam Hiyana z biznesmenem w jednym z hoteli w Lagos. Nagranie to zostało skradzione z telefonu komórkowego biznesmena i rozprowadzone po całym kraju jako film pornograficzny. Przebywając w tym czasie w Kano jako wykładowca *Bayero University* miałam możliwość zaobserwowania reakcji na to wydarzenie. Studenci, którzy poinformowali mnie o tej historii wyglądali na wstrząśniętych, z trudem przyjmując do wiadomości, że mużułmanka z północnej Nigerii mogła zdobyć się na taki czyn. Byli też przekonani, że cały świat będzie mówić o tym incydencie i dobra opinia o Hauszańczykach zostanie zepsuta.

technologii wideo. Sale kinowe, które znajdowały się w centrum większości miast hauszańskich, nigdy nie cieszyły się dobrą opinią. Uznawano je za miejsca spotkań z prostytutkami, gdzie dochodziło do wandalizmu czy handlu narkotykami.

Po wprowadzeniu szariatu większość kin została zamknięta, a publiczność przeniosła się do domów. Upowszechnienie się odtwarzaczy wideo, a potem płyt CD i DVD przyczyniło się do popularyzacji filmów oglądanych w domu. Stały się relatywnie łatwo dostępne; można je kupić za równowartość jednego lub dwóch dolarów USA u dystrybutorów, jak i u ulicznych sprzedawców, których wózki z legalnymi i nielegalnymi kopiami krążą po głównych ulicach i targowiskach miejskich. Ci, których nie stać na zakup odtwarzacza, mogą skorzystać z "salonów wideo" (*video parlors*) — miejsc usytuowanych w domach prywatnych lub na zapleczach sklepów, gdzie za drobną opłatą można obejrzeć dowolną liczbę filmów. Jeden z Nigeryjczyków, z którymi miałam okazję rozmawiać, narzekał na tego rodzaju "biznes"¹³ prowadzony przez jego żonę, ponieważ w ich mieszkaniu jest ciągle dużo ludzi (zwykle sąsiadek lub przyjaciółek żony), a dostęp do nieustannie pokazywanych filmów mają również dzieci, chociaż przekazywane treści nie zawsze są dla nich odpowiednie. Wraz ze zmianą miejsca wyświetlania filmów zmieniła się widownia. Filmy na dużym ekranie oglądali prawie wyłącznie mężczyźni. Hausanki nie chodziły do kin, nie chcąc się narażać na utratę reputacji. W domach filmy oglądają przeważnie kobiety i młodzież uczęszczająca do szkół ponadpodstawowych i studiująca. Oni też w większym niż dotychczas stopniu wyznaczają tematykę filmów.

Od czasu powstania masowej hauszańskiej kinematografii wyrosło już kilka pokoleń aktorów. Starsze ma za sobą pewne doświadczenie filmowe, jakie dała mu praca w dramatach telewizyjnych produkowanych jeszcze przez państwową telewizję w latach osiemdziesiątych, pewną praktykę uzyskało też w zespołach teatralnych. Jak można wywnioskować ze strony internetowej publikującej biografię wielu popularnych w Nigerii aktorów hauszańskich¹⁴, młodszy artyści, którzy nie ukończyli jeszcze 30 roku życia, nie mają żadnego przygotowania zawodowego w postaci ukończenia szkoły teatralnej czy filmowej. Podobnie jest ze scenarzystami i operatorami, którzy sami przyuczali się do wykonywanego zawodu. Reżyserzy są najczęściej byłymi aktorami, którzy nabyli umiejętności uczestnicząc w produkcji filmów.

Tematyka filmów

Przez trzydzieści lat produkcji filmów wypracowane zostały pewne gotowe wzorce, po które sięgają reżyserzy i scenarzyści. Dwa wątki przewijają się niemal

¹³ W tym wypadku nie chodzi o przedsięwzięcie dochodowe. Pobierana opłata stanowi zwyczajową rekompensatę za wyświadczoną przysługę.

¹⁴ <http://www.hausamovies.com/Hausa-Movie-Stars/index.htm>

przez wszystkie filmy: *aurén dólé*, czyli małżeństwa z przymusu oraz trójkąt miłosny. Ten ostatni bywa ukazywany albo jako historia młodych kochanków, których relacje zakłóca nagłe pojawienie się osoby trzeciej, albo historia poligamicznej rodziny, gdzie zwykle dwie żony rywalizują o względy męża.

Wątek trójkąta miłosnego stanowi kanwę filmu „Haula”¹⁵. Głównego bohatera poznajemy w Londynie, gdzie przebywa już kilkanaście lat. Jest to zobrazowanie dość typowej w Nigerii sytuacji młodzieńca z zamożnej rodziny, który zostaje wysłany przez rodziców za granicę, by tam podjąć naukę. Po powrocie próbuje on odzyskać uczucie swej sympatii z czasów dzieciństwa, która zakochała się w innym mężczyźnie. Na perypetie miłosne trojga bohaterów mają wpływ decyzje ich rodziców, które często są sprzeczne z uczuciami młodych, co sprawia, że fabuła coraz bardziej się gmatwa. Podobną historię miłosną znajdziemy w filmie „Garinmu da zafi”¹⁶, w którym również pojawia się wątek dwóch mężczyzn, z których jeden powrócił z zagranicy i zakochał się w narzeczonej drugiego. Jednak w tym przypadku za skomplikowaną sytuację bohaterów odpowiadają nie tyle ich rodzice, co sama dziewczyna, której uczucia są wprost proporcjonalne do stanu finansowego starających się o nią mężczyzn i zmieniają się wraz z utratą pracy przez jednego czy odziedziczeniem majątku przez drugiego.

Drugi popularny wątek – aranżowanie małżeństwa przez rodziców pojawia się również we wspomnianym już filmie „Haula”. W jednej ze scen w rodzinnym salonie matka i ojciec rozmawiają ze swoimi dorosłymi już synami o konieczności zerwania przez nich z beztroskim sposobem życia, o ustatkowaniu się i założeniu rodziny. Aby ułatwić synom podjęcie decyzji o ożenku i mieć pewność, że kandydatka na żonę będzie odpowiednia, matka przyprowadza do domu dziewczynę, dając do zrozumienia, że chętnie widziałaby ją w roli synowej. Reakcja jednego z synów, który policzkuje dziewczynę krzycząc, że nie zgodzi się na małżeństwo z przymusu, ujawnia rozdźwięk pomiędzy oczekiwaniami starszego i młodszego pokolenia.

Ten sam wątek — małżeństwa z przymusu występuje w filmie „Nafsi”¹⁷. Już w pierwszej scenie widzimy despotycznego ojca, który doprowadza swoją córkę do płaczu, nie chcąc słyszeć o samowoli, jaką, według niego, jest ślub z wybranym przez nią młodzieńcem. Ojciec chce sam znaleźć odpowiedniego kandydata dla córki, by tradycji stało się zadość. Dziewczyna ucieka z domu na cmentarz

¹⁵ Tytuł filmu pochodzi od imienia głównej bohaterki. Film powstał w 1995 roku i został wyreżyserowany przez Alego Nuhu. W artykule opisuję przede wszystkim te filmy, które miałam okazję zobaczyć.

¹⁶ Tytuł można dosłownie przetłumaczyć jako „Nasze miasto jest gorące”. Jednak słowo *zafi* oznaczające „gorąco” może mieć także inne znaczenia, takie jak „ból”, „cierpienie” i być może na to znaczenie chcieli zwrócić uwagę twórcy filmu. Film powstał w roku 2009, a jego reżyserem jest Mallam Aminu Saira.

¹⁷ Film wyreżyserowany przez Murtalę Ahmada Manladan. Nie udało mi się ustalić daty jego powstania, ani znaczenia tytułu.

z zamiarem popełnienia samobójstwa. Kiedy już ma się rzucić do głębokiego dołu, powstrzymuje ją nieznany mężczyzna. Na miejsce zdarzenia przybiegają rodzice dziewczyny i wszyscy razem wysłuchują opowieści o tragicznych losach jego związku z ukochaną dziewczyną, która pomogła mu pozbyć się choroby psychicznej. Na drodze do ich szczęścia stanął jednak ojciec dziewczyny. Dowiedziawszy się, że przyszły zięć zna jego mroczną przeszłość, próbuje go zabić, jednak przez przypadek strzela do własnej córki. Dziewczyna umiera, a jej nieszczęśliwy ukochany większość czasu spędza na modlitwie przy jej grobie. Film kończy się moralizatorskim happy endem. Ojciec niedoszłej samobójczyni wyciąga naukę z usłyszanego historii i zgadza się na małżeństwo córki.

Dominująca tematyka nieszczęśliwej miłości zaczyna powoli ustępować miejsca innym tematom. Nawet jeśli historia miłosna występuje w fabule, to już jako temat marginalny. Przykładem takiego filmu jest „Sandar kiwo”¹⁸, opowiadający historię zamożnej rodziny żyjącej w zgodzie i harmonii, choć czasem nękanej przez nieprzyjemne wizyty chciwych krewnych. Ta idylla zostaje zburzona, gdy Farouk — głowa rodziny — ginie w wypadku samochodowym. Jego żona — Rahama nie ma prawa do dziedziczenia, a rodzina męża chce jej odebrać córkę o imieniu Hafsát, gdyż według prawa muzułmańskiego dzieci należą do ojca, a jeśli umiera, pozostają z jego rodziną.

Obawy Rahamy dotyczące przyszłego losu Hafsát zobrażowane zostały poprzez jej sen, w którym autor scenariusza szkicuje typowy los sieroty. We śnie osierocona przez ojca dziewczynka trafia do domu stryja, który jeszcze do niedawna był uzależniony finansowo od swojego brata, co uniemożliwiało mu między innymi poślubienie drugiej żony. Nie darzy on zatem swojej bratanicy zbyt dużą sympatią. Wraz z nowo poślubioną żoną okazuje jej pogardę na każdym kroku. Chociaż sam żyje w dobrobycie dzięki odziedziczeniu majątku po zmarłym Farouku, na swoją podopieczną nie wydaje ani grosza. Zamiast do szkoły, Hafsát jest wysyłana na ulicę, gdzie sprzedaje drobne rzeczy, nie może wrócić do domu, zanim nie pozbędzie się całego towaru. Kilkuletnia dziewczynka zostaje zepchnięta do roli pomocy domowej i pozbawiona nadziei na lepszą przyszłość.

Rahama budzi się ze snu z przerażeniem. Mając świadomość losu, jaki spotyka osieroczone dzieci, podejmuje walkę o prawo opieki nad Hafsát. Odwołuje się do sądu polubownego, który spełnia jej roszczenia. Prawa do rozporządzania majątkiem Hafsát pozostają jednak w rękach stryja i to na nim spoczywa obowiązek utrzymywania dziewczynki. Jednak brat Farouka świadomie zwleka z płaceniem za szkołę i dziewczynka zostaje wyrzucona. Prośby Rahamy o uregulowanie opłat

¹⁸ Dosłowne tłumaczenie tytułu brzmi „laska pasterska”. W ostatniej scenie filmu wyjaśnione jest, że ma ona symbolizować edukację, która jest dla młodego człowieka, tym czym laska dla pasterza – pomocą w życiu i w pracy. Film pochodzi z 2009 roku, został wyreżyserowany przez Falalu A. Dorayi, a jego produkcja została częściowo sfinansowana przez instytucje brytyjskie, takie jak British Council i Department for International Development.

przez szwagra są ignorowane. Kobieta postanawia podjąć pracę i zarabia pieczeniem ciastek na przyjęcia. Dzięki temu Hafsat może uczęszczać do szkoły podstawowej, a potem średniej. Dziewczynka jest zdolna i pracowita, zatem z łatwością przechodzi przez kolejne stopnie edukacji jako wyróżniająca się uczennica. Film kończy się sceną, w której córka Rahamy za uzyskanie najlepszych ocen z egzaminów końcowych otrzymuje stypendium na podjęcie studiów. W tej samej scenie Rahama ujawnia, że nie jest biologiczną matką dziewczynki. Obiecała pierwszej żonie Farouka, która urodziła dziewczynkę i zmarła zaraz po porodzie, opiekę nad dzieckiem. Wysiłki Rahamy, by zapewnić dziewczynie odpowiednie wykształcenie nabierają cech heroizmu, gdyż podjęła je nie dla własnego, lecz powierzonego jej dziecka.

Scenariusz „Sandar kiwo”, jak słyszymy w zapowiedzi filmu, zwraca uwagę na kwestie dotyczące życia kobiet muźmańskich w północnej Nigerii, takie jak: edukacja, małżeństwo, rozwód, dziedziczenie, dostęp do wymiaru sprawiedliwości. Nie bez przypadku, zobrazowano je poprzez losy wdowy, gdyż w kulturze muźmańskiej kobiety po śmierci męża pozbawione są środków do życia. Film wyróżnia się nie tylko spójną fabułą czy dobrą jakością techniczną, ale przede wszystkim ukazaniem pozytywnych wzorców moralnych i próbą przełamania stereotypu bezradnej wdowy czy okrutnej macochy. Filmów tego typu, poruszających problemy nurtujące współczesne społeczeństwo powstaje niewiele. Ich producenci bywają inspirowani lub wspierani przez organizacje pozarządowe. Jednak samo ich pojawienie się pokazuje pewien zwrot w myśleniu twórców o roli, jaką ma spełniać obraz filmowy. Funkcja estetyczno-rozrywkowa, która była do niedawna najistotniejsza i stanowiła o wartości filmu, zaczyna schodzić na plan dalszy, a ważna staje się rzeczywista funkcja dydaktyczna. Nie wszystkie filmy podejmujące pewien problem obyczajowy czy społeczny są zrealizowane tak pieczołowicie i pomysłowo jak „Sandar kiwo”. W przypadku „Zainabu Abu”¹⁹ dydaktyzm przesłania obraz filmowy. Fabuła jest tu bowiem niemal nieobecna, zawiera jeden wątek — dziewczyny, która w wyniku gwałtu zaraziła się wirusem HIV i uciekła z domu. Przedstawione zdarzenie jest pretekstem do wygłaszania wypowiedzi, które uświadamiają widzom przyczyny choroby i sposób jej leczenia, czy też pozwalają zapoznać się z opinią malama na temat legalności związku z osobą zarażoną wirusem.

Postacie kreowane przez aktorów

Bohaterowie, podobnie jak fabuła, kreowani są według pewnych wzorców. Niemiecki badacz tematu Matthias Krings²⁰ określa ich jako bohaterów typowych

¹⁹ Film został wyreżyserowany przez Aminu S. Bono, a jego tytuł jest zdrobnieniem imienia głównej bohaterki.

²⁰ M. Krings “From Possession Rituals to Video Dramas: Some Observations of Dramatis Personae in Hausa Performing Arts”, [w:] Abdalla U. Adamu, Yusuf M. Adamu i Umar Faruk Jibril

(*stock characters*), czyli postacie, które nie mają cech indywidualnych, lecz reprezentują pewną kategorię ludzi charakterystyczną dla danej kultury. Zadaniem aktora nie jest kreować indywidualną postać, a raczej jak najsugestywniej przedstawić te zachowania i cechy charakteru, które związane są z granym przez niego typem postaci — jeśli gra despotycznego ojca, to we wszystkich scenach filmu eksponuje cechy okrutnego i bezwzględного człowieka. Widoczne będzie to w jego gestach, zachowaniu, głosie, wyrazie twarzy, stosunku do innych.

Krings wyróżnia kilku typowych bohaterów pojawiających się w filmach hausańskich. Jednym z nich jest *boka* – ‘czarownik’, kojarzony z dawnymi, przedmuzułmańskimi praktykami magicznymi zabronionymi przez islam. *Boka* jest negatywnym bohaterem, toteż często złe zamiary osób korzystających z jego usług, by szkodzić innym, obracają się przeciwko nim samym.

Typową bohaterką jest fulańska²¹ kobieta, zazwyczaj pochodząca z sąsiedniego Nigru, mieszkająca poza miastem. Fulanka uosabia prostotę i nieskażenie miejską cywilizacją. Jest skromna, niewinna, ubrana w tradycyjny strój. Typowa postać Fulanki pojawia się w filmie „Sanafahana”²². Spotykamy ją w małej wiosce w Nigrze podczas ceremonii zwanej *gerewol*, w trakcie której młodzi mężczyźni, odświętnie ubrani i ucharakteryzowani zgodnie z tradycją tańczą przed kobietami, aby te wybrały spośród nich męża. Sanafahana wraz z innymi kobietami z wioski przygląda się mężczyznom, poruszając się w rytm muzyki i klaszcząc rytmicznie w dłoń. Ma na sobie ciemnogramatową sukienkę charakterystyczną dla kobiet fulańskich z Nigru, a jej włosy zaplecione są w warkocze. Podobnie wyglądająca Fulanka występuje w filmie „A Sahara”²³ w scenie, gdy dwaj podróżujący przez pustynię mężczyźni docierają do niewielkiego obozu nomadów. Przy chacie stoi piękna, młoda kobieta, pozdrawia ich w języku fulfulde i częstuje wodą podaną w tradycyjnej misce z tykwy.

Wśród typów bohaterów typowych znajdują się postacie złej i dobrej żony. Złe to kobiety chciwe, wykorzystujące mężczyzn, matki ingerujące w życie dorosłych dzieci, żony dobrze prosperujących biznesmenów mieszkających w luksusowej willi.

Typowe złe i dobre żony pojawiają się w filmie „Sanafahana”, co ciekawe, zobrazowane zostały przez rodzone siostry. Pierwsza — Fati jest oddaną żoną, za-

(wyd.), *Hausa Home Videos: Technology, Economy and Society*, Gidan Dabino Publishers, Kano 2004, s. 162–170.

²¹ Fulanie to jedna z większych grup etnicznych zamieszkujących Afrykę Zachodnią, która odegrała dużą rolę w islamizacji. Na początku XIX w. podbili obszary dzisiejszej północnej Nigerii i utworzyli kalifat ze stolicą w Sokoto. Z upływem lat na ziemiach tych, wytworzyła się wspólna kultura hausańsko-fulańska. Część Fulanów do dzisiaj prowadzi koczowniczy tryb życia zajmując się wypasem bydła. Ten właśnie aspekt ich życia jest często ukazywany w filmach.

²² Film wyreżyserował Nura Sheffif. Tytuł pochodzi od imienia głównej bohaterki, wspomnianej Fulanki.

²³ Film wyreżyserował Ishak Sidi Ishak. Tytuł oznacza ‘Na Saharze’.

wsze u boku męża, wita go, gdy wraca do domu, opiekuje się domem i adoptowanym dzieckiem. Fati jest tak dobrą żoną, że nawet wiadomość o ukrywanym przez wiele lat ponownym małżeństwie męża (ślub odbył się w Nigrze) znosi w milczeniu. Jest również dobrą muzułmanką, z pokorą przyjmuje swój los bezdzietnej kobiety. Jednak w duchu marzy o potomku i kiedy po przeprowadzeniu badań lekarskich w szpitalu okazuje się, że jest bezpłodna, w tajemnicy przed mężem chodzi do różnych znachorów. Jej starania skończyły się nowotworem, w wyniku którego kobieta umiera. Po śmierci Fati główny bohater poślubia jej siostrę, która ma wszelkie możliwe cechy złej żony — zaniedbuje obowiązki domowe, interesuje się modnymi strojami, nie opiekuje się teściową, przypala jedzenie, kłóci się ze swoją współżoną, knując przeciwko niej intrygi i jest alkoholiczką. Jej negatywny obraz podkreślają: ekstrawaganckie stroje, przesadny makijaż, grymasy twarzy, podniesiony głos, nadmierna gestykulacja.

Typową bohaterką jest bezduszna „materialistka” Safiya, sportretowana w filmie „Jarumai”²⁴. Główna bohaterka za namową matki porzuca szkołę, by poszukać bogatego męża. Odrzuca kolejno oświadczyzny inżyniera, lekarza, prawnika i nauczyciela — ludzi wprawdzie wykształconych, ale niewystarczająco zamożnych. Posługując się amuletami pozyskanymi od czarownika, poślubia bogatego człowieka. Zabija go, by zagarnąć jego majątek, po czym poślubia innego. Ten scenariusz powtarza się czterokrotnie, a Safiya wzbogaca się o dobra kolejnych małżonków. Po dwudziestu latach widzimy ją w domu samotną i nieszczęśliwą, otoczoną dziećmi, które nie kochają ani jej, ani siebie nawzajem. Podobnie jak w innych filmach, również i w tym trudno zrozumieć postępowanie bohaterki i racjonalnie wytłumaczyć jej zachowanie. Twórcom nie chodziło bowiem o stworzenie postaci psychologicznie złożonej, lecz o ukazanie w najbardziej jaskrawy sposób kobiety, dla której oprócz pieniędzy nie istnieją żadne inne wartości. Jej postać ma przekazać widzowi proste i czytelne przesłanie — chciwość nie popłaca; nawet jeśli komuś uda się zdobyć majątek w nieuczciwy sposób, to ostatecznie los obróci się przeciwko niemu, zsyłając samotność, nienawiść, brak szacunku najbliższych, czyli życie pozbawione wartości najwyżej cenionych w społeczności hausańskiej.

Schematyczne przedstawienie typowych postaci zdaje się być zabiegiem oczekiwany przez widzów i próby odejścia od tego kanonu są źle postrzegane. Przykładem może być film „Khusufi”²⁵, którego twórcy starali się przełamać stereotyp fulańskiej kobiety. Film pokazuje rozwój bohaterki od prostej dziewczyny do popularnej piosenkarki i aktorki. Jak zauważa cytowany już Krings, taki nieprzewidywalny tok zdarzeń spotkał się z krytyką wielu przedstawicieli świata filmowego, jako nierealistyczny. Nikt nie mógł sobie wyobrazić, by fulańska dziewczyna,

²⁴ Film w reżyserii Yakubu Mohammeda pochodzi z 2004 r. Jego tytuł może oznaczać ‘bohaterów’, czy ‘odważnych ludzi, ale również ‘gwiazdy (np. filmowe)’.

²⁵ Film z 2003 r. w reżyserii Alego Nuhu.

która Hausańczykom kojarzy się z prostą wieśniaczką, zrobiła karierę aktorską w dużym mieście. W istocie nie chodziło o brak realizmu, ale o odejście od obowiązującego stereotypu. Osoby spoza kręgu kultury hauskańskiej, nie znające tych stereotypów mogą mieć trudność w odbiorze filmów. Gdy pytano mnie o opinię na temat obrazu „Garinmu da zaƙi” przyznałam, że zupełnie niezrozumiałe wydało mi się postępowanie głównej bohaterki, która co chwilę zmieniała obiekt swoich uczuć. Najpierw była zakochana w jednym z bohaterów, potem w jego przyjacielu, po czym znowu chciała wrócić do pierwszego ukochanego, mimo że zaręczył się z jej rodzoną siostrą. Zaprzysiężony Hausańczyk wyjaśnił mi, że jest to typowa chciwa kobieta. Ta uwaga pozwoliła mi poukładać wydarzenia filmowe w sposób zrozumiały.

Warto też wspomnieć o filmowym wyglądzie aktorów, zwłaszcza najpopularniejszych. O ile młode aktorki ubierają się w sposób tradycyjny, choć przesadnie elegancki, a na ich twarzy zawsze widoczny jest mocny makijaż, to młodzi aktorzy grający amantów częściej wybierają ubiory zachodnie. Nie naśladują jednak brutalnych amerykańskich macho, lecz wzorują się na raperach, gwiazdach hip-hopu i rocka oraz bollywoodzkich amantach.

Typowość miejsca akcji i społecznego tła

Otoczenie, w którym rozgrywają się filmy, również przybiera cechy schematu. Najczęściej akcja filmów toczy się w mieście, ale rzadko pokazywane są miejskie ulice, z wyjątkiem ujęć, w których bohaterowie jadą samochodem. Większość scen umiejscowiona jest we wnętrzach domów. Trudno jednak znaleźć film pokazujący przeciętne hauskańskie domostwo, w którym życie toczy się wokół wewnętrznego dziedzińca. Zamiast tego na ekranach pojawiają się wielkie, luksusowe wille. Producenci korzystają z pomieszczeń hotelowych lub wynajmują domy należące do miejscowych elit. Willa pokazywana w filmie otoczona jest wysokim murem. Wejścia do niej strzeże strażnik — niemal obowiązkowa postać drugoplanowa. Za murem znajduje się parking, na którym stoją eleganckie samochody, starannie wypielęgnowany ogród, czasem basen, altana, niewielki park, czy plac zabaw dla dzieci. We wnętrzu jest marmurowa posadzka, skórzane sofy, szklane stoliki i najnowocześniejsze urządzenia techniczne. Pojawiają się też filmy, których akcja toczy się na wsi. Zwykle bohaterami filmu są wtedy Fulanie, ubrani w jednolite białe stroje²⁶, haftowane w zielone, niebieskie i czerwone wzory z uszatymi czapkami na głowie. Nie chodzi o to, by obraz wioski był realistyczny, lecz by odzwiercie-

²⁶ Są to tradycyjne stroje niektórych rodów fulańskich. Przenosząc skojarzenie na grunt polski, można by je przyrównać do ludowych strojów krakowskich. Nie są to zatem ubrania noszone na co dzień. Należy jednak pamiętać, że filmy produkowane są dla widowni hauskańskiej, której Fulanie kojarzą się właśnie z pasterzami czy myśliwymi w białych strojach i jako tacy są przedstawiani choćby w reklamach czy w książkach dla dzieci.

dlał stereotyp skontrastowany z nowoczesnym życiem w mieście, a nic nie symbolizuje lepiej braku cywilizacji niż fulańscy pasterze z kijami zarzuconymi na barki, pokazywani wśród buszu i małych pól uprawnych, albo na tle okrągłych chat pokrytych stożkowatym dachem ze strzechy.

Obraz filmowy a rzeczywistość

Gdyby zechcieć patrzeć na filmy hauszańskie jak na odzwierciedlenie rzeczywistości północno-nigeryjskiej, to będzie ono zafałszowane. Rola kobiet pokazana przez pryzmat filmów sprowadza się do uczestnictwa w życiu rodzinnym. Prawie nie występują kobiety zajęte jakąś pracą czy nauką. Widzimy je natomiast podczas domowych sprzeczek czy rodzinnych kłótni. Czasem oglądają telewizję lub siedzą na sofach z telefonem w rękę po to, by gdzieś zadzwonić lub wysłać wiadomość. Ich zajęcia ograniczają się do przyniesienia mężowi jedzenia, odwiedzenia sąsiadek i rodziny. Nad tą biernością kobiet ukazywaną na ekranie ubolewa Balbasatu Ibrahim²⁷. Pisze ona, że Hausanki znane są z wykonywania różnych, drobnych prac zarobkowych, podczas gdy w filmach widzimy, jak siedzą całymi dniami w domu bezużytecznie, dopóki nie zostaną wezwane przez męża. Poza tym, kobiety przedstawiane są jako złośliwe, nie potrafią dotrzymać tajemnicy, kłócą się z mężem i z jego rodziną. Nie lepiej rysuje się obraz mężczyzn. Starsi są albo despotycznymi ojcami, albo pełnią rolę bogatego, ale mało interesującego pana domu, zajmującego się jakimś bliżej nieokreślonym biznesem. Młodszy, niezłaci mężczyźni, mieszkający w domu swoich rodziców spędzają życie na uganianiu się za dziewczynami, na spotkaniach z przyjaciółmi, organizowaniu przyjęć, lub użalaniu się nad swoim złamanym sercem. Czasem widać ich wprawdzie pomagających ojcu w załatwianiu interesów czy siedzących przez chwilę w biurze, ale to właśnie rozrywka wypełnia znaczną część ich życia.

Przyczyny rosnącej popularności filmów

Co zatem sprawia, że kinematografia Kannywood cieszy się tak dużą popularnością wśród Hauszańców? Można domniemywać, że jednym z powodów jest typowość kreowania postaci i fabuły, przy czym trzeba podkreślić, że większym zaciekawieniem cieszą się osobowości negatywne. Potwierdzają to badania²⁸, jakie przeprowadzono wśród uczniów szkół średnich, pytając ich dlaczego oglądają filmy. Zainteresowaniem cieszyły się takie tematy jak kobiece występki, na przykład sposób, w jaki współżony okazują sobie zazdrość, czy w ogóle negatywne cechy kobiecego charakteru. Główni bohaterowie bywają częściej postaciami ne-

²⁷ Balbasatu Ibrahim „Hoton Mata Cikin Finafinan Hausa: Tsokaci Tsakani Al’ada da Zamani”, [w:] *Hausa Home Videos ...*, s. 430–436.

²⁸ Aminu M. Fagge, “Economy and Society in Hausa Cultural Productions: Implication of Hausa Home Video on Social Change”, [w:] *Hausa Home Videos...*, s. 125.

gatywnymi, a pozytywni pojawiają się na drugim planie. W filmie „Ta fi su”²⁹ bohaterka Aziza — córka bogacza ma wyjątkowo „perfidny charakter”. Młodzieńcy żywiący do niej serdeczne uczucia pojawiają się tylko przelotnie, gdyż Aziza odrzuca zaloty każdego po kolei. Zaczyna coraz częściej natomiast spotykać się z „czarnym charakterem”, który stara się o jej rękę tylko po to, by pomóc swojemu ojcu w zdobyciu władzy.

Widzom niewątpliwie podoba się sceneria, w jakiej rozgrywają się filmy. Z zachwytem patrzą na luksusowe wille, drogie samochody i piękne ubrania głównych bohaterów. Ten obraz zapewne przywołuje im na myśl znane z literatury opowieści rozgrywające się na dworze emira lub w pałacu władcy. W rolę władcy wciela się obecnie nowoczesny przedsiębiorca, a jego córka przypomina księżniczkę. Dworzanie zastępują bogaci znajomi biznesmena, a pałac przekształcił się w nowoczesną rezydencję. Wielu widzów może karmić się nadzieją wejścia do tego świata, oglądając historię skromnego młodzieńca ze wsi lub świeżo upieczonego absolwenta uniwersytetu, który dzięki wsparciu bogatego patrona lub poślubieniu dziewczyny z wyższych sfer zaczyna wieść życie, o którym wcześniej nie mógł marzyć. Hausański socjolog Aminu Fagge³⁰ uważa, że tego rodzaju ucieczka w świat fantazji pojawiła się na przełomie wieków, kiedy sytuacja ekonomiczna Nigerii uległa znacznemu pogorszeniu. Bezrobocie, szerząca się w miastach przemoc i szybki przyrost demograficzny sprawiły, że hausańskie metropolie stały się mało bezpieczne. O ile niegdyś młode dziewczyny angażowały się w wiele zajęć, takich jak *talla* (handel obnośny drobnymi towarami), *gada* (wieczorne tańce i śpiewy) pozwalających im przebywać poza domem i nawiązywać znajomości, o tyle obecnie więcej czasu spędzają w domu, zwłaszcza po zakończeniu nauki w szkole. Oglądanie filmów i komentowanie ich wraz z przyjaciółkami, siostrami czy kuzynkami niejako rekompensuje im niemożność swobodnego poruszania się po mieście.

Magnesem przyciągającym przed ekrany młodych Hausańczyków jest sposób, w jaki bohaterowie filmowi rozmawiają ze sobą o uczuciach. Podkreślmy, że nawet w najbardziej romantycznych scenach nigdy nie dochodzi do kontaktu fizycznego pomiędzy aktorami płci przeciwnej; nie zobaczymy nawet pocałunku czy dotknięcia ręki³¹. Bohaterowie nie mają jednak oporów przed wyznawaniem sobie miłości, nie stronią od flirtów czy wychwalania przymiotów swoich partnerów. W jednej z piosenek śpiewanych podczas sekwencji taneczno-muzycznej wplecionej w film, pojawiają się takie oto słowa: *Ni ce zara Kai ko farin wata// Yau soyayya na shiga ban fita// Zo sarki ga ni gimbiya* „Jestem jak Wenus, a ty

²⁹ Tytuł oznacza „Ona jest lepsza od nich”.

³⁰ Aminu M. Fagge, „Economy and Society in Hausa Cultural Productions: Implication of Hausa Home Video on Social Change”, [w:] *Hausa Home Videos...*, s. 125.

³¹ W obejrzanych przeze mnie filmach hausańskich pojawiła się tylko jedna scena, w której aktorka dotknęła aktora. W trzeciej części cytowanego filmu „Garinmu da zafi” lekarka reanimowała w szpitalu umierającego pacjenta, robiąc mu masaż serca.

jak księżyc w pełni//Dziś w miłość weszłam i już z niej nie wyszłam//Przyjdź władco, oto ja księżniczka”. Jak bardzo taka otwartość emocjonalna odbiega od tradycyjnego modelu przyjętego przez społeczeństwo hausańskie, niech świadczy następująca historia³². Podczas konferencji naukowej, dotyczącej języka i literatury hausa zorganizowanej w Kano, jedna z młodych hausańskich prelegentek przygotowała wystąpienie na temat miłości w filmach. Obecni na tym wystąpieniu starsi profesorowie tak bardzo byli zażenowani poruszonym tematem, który nigdy nie jest omawiany na forum publicznym, że spuścili głowy i zakryli twarze dłońmi, oczekując na jak najszybsze zakończenie referatu. Ojciec dziewczyny, również uczestnik konferencji, nie był w stanie wysłuchać wystąpienia i opuścił salę. Relacje między kobietą a mężczyzną kojarzą się starszym Hausańczykom z dystansem, wstydlivością, unikaniem intymnych tematów, nawet pomiędzy żoną i mężem. Być może dlatego młodzież z taką fascynacją przygląda się filmom, które przedstawiają inne wzorce wyrażania uczuć.

W zapowiedzi jednego z najnowszych filmów hausańskich „Sai wata rana”, popularny aktor Ali Nuhu po raz kolejny wciela się w postać romantycznego amanta, który tańcem, śpiewem i płaczem próbuje przyciągnąć przed ekrany widzów szukających łatwych wzruszeń. Patrząc na to wystąpienie, zadawałam sobie pytanie, czy artysta mający ponad dziesięcioletnie doświadczenie w zawodzie, nie zastanawia się nad zmianą swojego wizerunku wiecznego zalotnika. Odpowiedź na to pytanie dotyczy motywacji, która mogłaby go skłonić do takiej zmiany. Znacznie łatwiej wytłumaczyć, dlaczego aktor nie podejmuje innych problemów społecznych. Filmy pozostają poza mecenatem państwa czy instytucji publicznych, a głównym motorem działania producentów jest chęć zysku. Najpewniejsze jest lokowanie pieniędzy w takie formy rozrywki filmowej, które do tej pory przynosiły sukces. Prowadzi to do powielania scenariuszy filmowych o problemach miłosnych czy rodzinnych, gdyż te zawsze cieszą się zainteresowaniem widzów. Zmianą tematyki filmów nie jest zainteresowana również cenzura stanowa, która ogranicza swoją działalność do eliminowania z filmów niepożądanych treści zgodnie z prawem muzulmańskim. Dialogu z filmowcami nie prowadzą też przedstawiciele władz stanowych czy tradycyjnych (w przypadku Kano jest to emir) zupełnie nie zwracając uwagi na fakt, że film jest świetnym narzędziem propagandowym, który mógłby wspierać ich działania. Przedstawiciele władzy ograniczają się tylko do aktów potępienia czy krytyki filmów, jeśli nadarza się ku temu sposobność. Jedynie organizacje pozarządowe zaczęły dostrzegać korzyści w sygnalizowaniu problemów społecznych poprzez obrazy filmowe.

Filmy hausańskie cechuje zatem pewna stagnacja, jednostronność, a nawet miałość i hermetyczność. Pozostają obrazami przeznaczonymi dla społeczności

³² Dziękuję prof. Ninie Pawlak za opowiedzenie niniejszej historii.

hauszańskiej nie tylko ze względu na poruszane tematy, ale też ze względu na użycie języka hausa i bardzo egzaltowany sposób gry aktorskiej, który odbiorców spoza hauszańskiego kręgu kulturowego raczej śmieszy niż wzrusza. Choć ich popularność ogranicza się do jednego kręgu kulturowego, to w jego obrębie wywołały trwałe zmiany. Na pewno przyczyniły się do powstania hauszańskiej popkultury, która na dobre wpisała się w przestrzeń miast północnej Nigerii. Utożsamia się z nią wielu mieszkańców metropolii. Można się było o tym przekonać chociażby podczas zwolnienia z aresztu znanego producenta Iyama Tamy, zatrzymanego pod zarzutem niedopełnienia formalności przy rejestracji swojej agencji. W powrocie do domu towarzyszył mu pochód zwolenników przekonanych, że zatrzymanie producenta miało podtekst polityczny.

W miastach widać plakaty filmowe, na ulicach słychać piosenki z filmów, na forach internetowych pojawiają się wpisy komentujące wydarzenia, którymi żyje Kannywood, a wielu młodych ludzi próbuje naśladować znanych aktorów ubiorem czy sposobem zachowania. Choć niewielu badaczy zwraca na to uwagę, filmy przyczyniają się do rozpowszechniania języka hausa i to również w tych sferach, w których jeszcze do niedawna można było usłyszeć jedynie angielski — oficjalny język Nigerii. Popularyzacja hausa dokonuje się nie tylko przez produkcję coraz większej liczby filmów, czy publikowanie w magazynach artykułów dotyczących Kannywood tylko w tym języku, ale również poprzez zachowania bohaterów filmowych. Mówią oni po hausa wszędzie, gdzie się pojawiają; nie tylko w domach, ale i w sklepach, biurach, urzędach, szpitalach. Hausa zaczyna stawać się językiem modnym i promowanym przez elity, wypierając coraz skuteczniej angielski i to nie tylko w rzeczywistości filmowej.

Można dostrzec i ciemniejszą stronę takiego stanu rzeczy. Wzrastająca ranga języka hausa i stopniowa eliminacja języka angielskiego coraz wyraźniej rozdzielają Nigerię na dwie części, a dwa niezależnie od siebie rozwijające się nurty kultury masowej jeszcze bardziej pogłębiają przepaść pomiędzy północą i południem.

Dr Izabela Will jest hausnistką. Pracuje w Katedrze Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Prowadzi badania z zakresu językoznawstwa, komunikacji niewerbalnej i filmów hauszańskich. W latach 2006/2007 była wykładowcą na Uniwersytecie Bayero w Kano (Nigeria).

SIŁY ZBROJNE SUŁTANATU ZANZIBARSKIEGO W XIX W. – EWOLUCJA I KONTYNUACJA

MAREK PAWEŁCZAK

W XIX w. kontakty handlowe społeczeństw Afryki Wschodniej ze światem zewnętrznym doprowadziły do gruntownych przemian społeczno-politycznych w tym regionie. Do Afryki docierały coraz szerszym strumieniem produkty zachodniego przemysłu, w tym proch i broń palna. Ta ostatnia ulegała w omawianym okresie szybkiej modernizacji¹. W Afryce dla organizacji militarnej znaczenie miała nie tyle jakość broni, co jej ilość. W armiach europejskich nowinki techniczne wiodły do częstej wymiany uzbrojenia. Broń z demobilu trafiała m. in. na rynki Czarnego Łądu. Rewolucja przemysłowa doprowadziła również do wzrostu zainteresowania produktami afrykańskimi i rozwoju handlu karawanowego. W Afryce Wschodniej pochodną tych procesów było powstanie gospodarki plantacyjnej i wzrost popytu na niewolników, a z drugiej strony nasilenie zbiegostwa, jak również pojawienie się wyspecjalizowanych grup militarnych, czerpiących profity z łupieżczych wypraw. Spadek poczucia bezpieczeństwa podkopywał handel karawanowy, jedno z podstawowych źródeł dochodu, skłaniając władców do inwestowania w siłę zbrojną².

¹ Najpierw zamek skałkowy ustąpił mechanizmowi kapiszonowemu. Rozpowszechniło się gwintowanie lufy, co wydatnie poprawiło celność strzału. W latach sześćdziesiątych XIX w. upowszechniła się broń odtylcowa a w kolejnej dekadzie broń samopowtarzalna. Patrz: M. Howard, *Wojna w dziejach Europy*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 139-140.

² Różne aspekty organizacji militarnej, taktyki i uzbrojenia w regionie zostały przeanalizowane w niedawno opublikowanej pracy Richarda Reida. Autor koncentruje się jednak na obszarze centralnej Tanzanii, Międzyjezera i Etiopii, nie podejmując w zasadzie problemów obszaru bezpośrednich wpływów Sułtanatu Zanzibarskiego. Patrz: R. Reid, *War in Pre-Colonial Eastern Africa. The Pat-*

W niniejszym artykule zajmę się organizacją i funkcjami sił zbrojnych w Sułtanacie Zanzibarskim. Państwo to powstało na styku różnych kultur i cywilizacji, łącząc cechy świata nowoczesnego i przednowoczesnego. Sułtani Zanzibaru mieli przewagę nad zapleczem wynikającą z faktu, iż efektywna kontrola nad wybrzeżem pozwalała na określanie warunków, na jakich mieszkańcy interioru brali udział w handlu zamorskim. Położenie geograficzne determinowało specyficzne warunki obronne Sułtanatu. Tropikalny klimat i obecność muchy tsetse wykluczały w znacznym stopniu użycie transportu kołowego i zwierząt pociągowych, co utrudniało szybkie przemieszczanie się oddziałów w interiorze, a co za tym idzie – kontrolę nad nim. Jednak dzięki otwarciu na Ocean Indyjski możliwe było, choć tylko w pewnych porach roku, relatywnie szybkie przemieszczanie ludzi i uzbrojenia między portami odległymi o setki kilometrów.

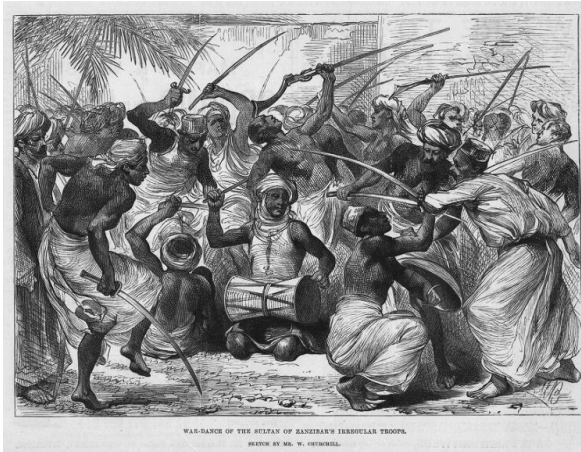
Sułtanat Zanzibarski borykał się zarówno ze skutkami destabilizacji interioru, do której zresztą wydatnie się przyczynił, jak i ekspansji europejskiej, której był w pewnym sensie wytworem. Państwo to ukształtowało się w pierwszej połowie XIX w. na wybrzeżu i wyspach Afryki Wschodniej w wyniku polityki prowadzonej przez *sajjida* Maskatu Sa'ida bin Sultana Al Bu Sa'idi (panował w latach 1806–1856). Jego następcami na Zanzibarze panującymi kolejno do końca ery przedkolonialnej byli jego synowie Madzid (1856–1870) i Barghasz (1870–1888). Należy dodać, że tradycje omańskiego panowania na wybrzeżu Afryki Wschodniej sięgały końca XVII w., a imigranci z tego kraju napływali do miast suahilijskich od czasów średniowiecza.

Sułtanat Zanzibarski zbudowany został w znacznym stopniu w oparciu o zastane, miejskie wspólnoty polityczne, jak i jedno większe państwo, założone w połowie XVIII w. przez omańskiego gubernatora Mombasy z rodu Mazru'ich, który odmówił uznania zwierzchności nowego władcy i założyciela dynastii władców Omanu, a potem również Zanzibaru – imama Ahmada Al Bu Sa'idi. Państwo Mazru'ich, które obejmowało w swoim najlepszym okresie trzystukilometrowy pas wybrzeża pomiędzy Malindi i Tangą oraz wyspę Pembę, zostało ostatecznie podbite przez Sa'ida bin Sultana w 1837 r.

Muzułmańska ludność miast wybrzeża, ośrodków handlu, rzemiosła i rybołówstwa, dysponująca zasobami niedostępnymi dla ludów interioru, od najdawniejszych czasów miała powody obawiać się ataków od strony łądu. Zagrożenie łągodziły liczne, bezpośrednie sojusze z niemuzułmańskimi sąsiadami oparte na współpracy handlowej i militarnej, sankcjonowane przez więzi „fikcyjnego pokrewieństwa”, tzn. braterstwo krwi i przede wszystkim relacje określane jako wujbratanek (*utani*), a niekiedy również przez więzi krewniacze³. Mimo to, między

terns and Meanings of State-level Conflict in the Nineteenth Century, Eastern African Studies, James Currey, Oxford 2007.

³ Patrz: F. Berg, *Mombasa under the Busaidi Sultanate: The City and its Hinterland in the Nineteenth Century*, (Praca doktorska) University of Wisconsin, Madison 1971.



Nieregularni żołnierze sudańscy (źródło: "The Illustrated London News", 1889 r.) oraz: Kiroboto

innymi ze względów bezpieczeństwa, przed XIX w. większość najważniejszych miast suahilijskich leżała na wysepkach położonych w niewielkiej odległości od lądu stałego (miasta na archipelagu Lamu, Mombasa, Kilwa Kisiwani) lub na większych wyspach oddzielonych od lądu szerszym pasem wody: Zanzibarze, Pembie, i Mafii. One także nie były wolne od zagrożenia – ze strony zamorskich najeźdźców oraz piratów, np. ludu Sakalawa z Madagaskaru. Napady tych ostatnich odnotowywano również w pierwszej połowie XIX w.⁴ W okresie wczesnonowożytnym otwarcie na świat przyniosło wschodnioafrykańskiemu wybrzeżu polityczne uzależnienie od obcych potęg. Od początku XVI do końca XVIII w. dominowała tam Portugalia, a następnie Oman. W epoce tej można zaobserwować również aktywność tureckiej floty wojennej oraz francuskich, holenderskich i angielskich statków handlowych. Turcy i Francuzi w różnych okresach nosili się z planami uzyskania dominacji politycznej w regionie⁵.

W XIX w. gwarantem bezpieczeństwa i strażnikiem politycznego *status quo* w zachodniej części Oceanu Indyjskiego stała się brytyjska flota wojenna. Po śmierci *sajjida* Sa'ida w 1856 r. nastąpił koniec unii personalnej między Omanem a Zanzibarem. Zarówno Madzid, któremu przypadły posiadłości w Afryce Wschodniej, jak i jego następcy Barghasz musieli obawiać się roszczeń ze strony swoich krewnych panujących w Omanie. Z tego m. in. powodu sojusz z Brytyjczykami wydawał im się nieodzowny. Wszyscy trzej władcy uważani byli za brytyjskich

⁴ F. Albrand, *Extrait d'une mémoire sur Zanzibar et sur Quilwa*, "Bulletin de la Société de Géographie" (Paris) 10, 1838, s. 82.

⁵ J. Strandes, *The Portuguese Period in East Africa*, ed. with topographical notes by J. S. Kirkman, Nairobi 1961; G.S.P. Freeman-Grenville, *French at Kilwa Island. An Episode in Eighteenth-Century East African History*, Clarendon Press, Oxford 1965.

sojuszników, za co płacili zgodą na kolejne ograniczenia w handlu niewolnikami, a także koncesjami handlowymi i prawnymi na rzecz obcokrajowców, w tym przede wszystkim poddanych brytyjskich z Indii⁶.

Brytyjska ekspansja pośrednia wymuszała modernizację i centralizację państwa. Musiało ono sprostać m. in. zobowiązaniu zwalczania nielegalnego handlu niewolnikami. Tymczasem aż do 1877 r. Sułtanat Zanzibarski nie miał stałej armii, która byłaby jednolicie dowodzona, szkolona, uzbrojona i umundurowana. Zarówno na wyspie Zanzibar, jak i na lądzie stałym utrzymywano cudzoziemskie wojska zaciężne, tzw. „nieregularnych”. Brytyjski konsul Churchill pisał w 1868 r., że sułtana nie było stać na opłacanie regularnej armii. Jej brak można wyjaśnić nie tylko wysokimi kosztami organizacji i utrzymania, ale także trudnościami transportowania ludzi i zaopatrzenia. Przed upowszechnieniem się żeglugi parowcowej, nawet gdyby siły takie udało się stworzyć, ich przerzucenie do miejsc konfliktu byłoby utrudnione w okresach, kiedy wiały niesprzyjające wiatry monsunowe⁷. Inną przyczyną był wysoce zdecentralizowany model państwa zanzibarskiego. Wiele wskazuje na to, że lokalni gubernatorzy sami rekrutowali i utrzymywali swoje garnizony za środki uzyskane z dodatkowych opłat celnych pobieranych od kupców⁸.

Mimo znacznego zaangażowania w handel morski, ani Oman ani Zanzibar w XIX w. nie miały silnej floty wojennej. W 1847 r. flota Sa'ida składała się z trzech fregat, sześciu korwet oraz ośmiu brygów, statków w większości zbudowanych w Indiach, jak również z mniejszych statków wschodnioafrykańskiej konstrukcji (*batela*). Kiedy Madzid doszedł do władzy, odziedziczył tylko niewielką część floty ojca: trzy fregaty, dwie korwety oraz trzy brygi; wszystkie znajdowały się w złym stanie. Sułtan ten miał łącznie trzy parowce, które przejął potem Barghasz, ale w kwietniu 1872 r. zniszczył je lub poważnie uszkodził potężny huragan. Od tego czasu Zanzibar nie posiadał dobrze uzbrojonej floty. Żaden z jedenastu parowców Barghasza nie był zdalny do walki. Statki te były głównie używane do celów handlowych oraz do przewozu pielgrzymów do Mekki⁹. Trzy spośród nich trzymano w pogotowiu na wypadek potrzeby szybkiego przerzutu wojska¹⁰.

Siły zbrojne stacjonujące na Zanzibarze składały się w znacznej mierze z nieregularnych oddziałów arabskich pozostających pod komendą swoich plemien-

⁶ R. M. Bhacker, *Trade And Empire In Muscat And Zanzibar. The Roots Of British Domination*, Routledge, London 1998.

⁷ M. Pawełczak, *The State and the Stateless. The Sultanate of Zanzibar and the East African Mainland: Politics, Economy and Society, 1837–1888*, Warszawa 2010, s. 33–34.

⁸ *Ibidem*, s. 300–317.

⁹ A. Birken, *Das Sultanat Zanzibar im 19. Jahrhundert*, Ph. D., Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen 1971, s. 75–77.

¹⁰ Kitchener do earla Rosebery, 10 II 1886, The National Archives, (dalej: NA) FO 403 5271/155.

nych wodzów. Na początku lat osiemdziesiątych XIX w. liczyły one około 200 ludzi¹¹. W 1886 r. ich liczba wzrosła do 1000¹², a przekaz z 1889 r. mówi nawet o 1500 zbrojnych¹³. Zmiana liczebności mogła wynikać ze zwiększonej mobilizacji związanej z destabilizacją polityczną końca lat osiemdziesiątych. W latach pięćdziesiątych formacja ta mogła być znacznie mniejsza. Jak pisze Burton, „nieregularni” stacjonujący na Zanzibarze składali się wówczas z: „gwardii honorowej” oraz „gwardii szlacheckiej” (*a guardia nobile*)¹⁴. Do tej ostatniej należał tuzin ludzi przyodzianych w zużyte mundury pozyskane z różnych jednostek armii indyjskiej. Jak pisze brytyjski podróżnik, uzbrojenie żołnierzy nie sprawiało najlepszego wrażenia; niektóre z muszkietów posiadały bagnety, w innych w zamian zatknięte były kije¹⁵. Sułtan utrzymywał też kawalerię – zapewne dla celów reprezentacyjnych, ale, być może z powodu wysokich kosztów utrzymania została ona zlikwidowana na początku lat osiemdziesiątych¹⁶. Oprócz tego w Zanzibarze stacjonowała licząca 200 osób artyleria złożona z Persów¹⁷ i „gwardia perska” – osobista ochrona sułtana, o której Burton nie wspomina. W 1889 r. liczyła ona 120 ludzi¹⁸. Z pałacowego balkonu Barghasz dokonywał cotygodniowych przeglądów wojsk: w piątki przechodziło tam 500–600 żołnierzy piechoty (prawdopodobnie istniejącej już wówczas armii regularnej), w sobotni wieczór o tej samej porze odbywał się przegląd artylerii, zaś „nieregularni” śpiewając i tańcząc maszerowali w poniedziałki.

Pomiędzy różnymi formacjami stacjonującymi na Zanzibarze dochodziło do napięć. Na przykład żołnierze armii regularnej i „nieregularni” Arabowie byli w złych stosunkach z Persami. Konsul Portal opisuje bunt Persów przeciw dowódcy, który rzekomo maltretował swoich podwładnych. Gwardziści stwierdzili, że nie wrócą do służby, dopóki oficer nie zostanie zwolniony. Następnego dnia „nieregularni” Arabowie grozili, że wybiją buntowników¹⁹.

W XIX w. potrzeby rozwijającego się handlu karawanowego sprawiły, że miasta leżące na lądzie stałym, takie jak Kilwa Kivinje, Bagamoyo, Saadani, Windi, Takaungu, Lindi, a w pewnym stopniu również Dar es Salaam, zyskały na zna-

¹¹ Korespondencja kpt. E. Marrasa, “Bulletin de la Société de Géographie de Marseille” (dalej: BSGM), 1881, s. 196.

¹² Kitchener do earla Rosebery, 10 II 1886, NA FO 403 5271/155.

¹³ Portal do markiza Salisbury, 26 VII 1889, *British Documents on Foreign Affairs: Reports and Papers from the Foreign Office Confidential Print. Part I, From the Mid-nineteenth Century to the First World War*. Series G, Africa, 1848–1914, ed. D. Throup, University Publications of America, Bethesda 1995–1997 (dalej: B DFA), t. 18, doc. 22.

¹⁴ Użyty przez Burtona termin nawiązuje do nazwy jednej z ówczesnie istniejących straży papiejskich, formacji złożonej z nieopłacanych ochotników z wyższych sfer.

¹⁵ R.F. Burton, *Zanzibar: City, Island and Coast*, London 1872, I, s. 265–266.

¹⁶ Marras, *op. cit.*, s. 196.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Portal do markiza Salisbury, 26 VII 1889, B DFA, t. 18, doc. 22.

¹⁹ *Ibidem*.

czeniu. Ten kierunek rozwoju można przypisać po części większym niż uprzednio możliwościom obronnym miast. Nie wynikały one jednak z ulepszeń fortyfikacji (wymienione miasta nie miały murów obronnych²⁰), lecz z powstania nieistniejących wcześniej garnizonów złożonych z cudzoziemskich żołnierzy zaciężnych, niezbyt walecznych lecz wyposażonych w broń palną, zazwyczaj lepszą niż ta, którą mogli dysponować agresorzy z interioru.

W połowie XIX w. garnizony „nieregularnych” znajdowały się tylko w Zanzibarze (80 żołnierzy), Mombasie (250), Lamu (ok. 30), Pate (25), Kilwie Kivinje (6–10), Mogadyszu (brak danych o liczebności) i w kilka innych punktach, gdzie małe oddziały chroniły poborców ceł²¹. Liczebność garnizonów z biegiem czasu rosła. Niekiedy jednak wzrost miał charakter tymczasowy, zwłaszcza po większych akcjach militarnych. Tak np. po stłumieniu rewolty w Takaungu w 1873 r. pozostawał tam garnizon złożony z 600 żołnierzy²². Po ataku Zaramo w 1875 r. w Bagamoyo stacjonowało 500 żołnierzy sułtana, w tym artyleria²³. Podobnie 600 „nieregularnych” wysłano do Kilwy w 1868 r., w związku z zagrożeniem ze strony „Maviti”, tzn. grupy wywodzącej się od południowoafrykańskich imigrantów z grupy językowej nguni. Była to podobno znaczna część sił zbrojnych pozostających w tym czasie pod rozkazami sułtana²⁴.

Nakłady finansowe na armię rosły zwłaszcza w okresie panowania Barghasza. W tym czasie nastąpił również rozwój administracji Sułtanatu na kontynencie. Międzynarodowa komisja do spraw wytyczenia granic Sułtanatu Zanzibarskiego działająca w 1886 r. zwracała uwagę, że niemal w każdej odwiedzanej miejscowości południowego wybrzeża rezydował reprezentant władzy państwowej²⁵. Tylko w niektórych wypadkach nosił on tytuł gubernatora (*liwali*), jak w Tungi, Mikindani, Lindi, Kilwie Kivinje, Kikunya i Kisiju. W innych ośrodkach sułtana reprezentowali *akidowie* – gubernatorzy niższego szczebla²⁶. Rezydowali oni m. in. w Mchinga, Kiswere, Samanga, być może w Keonga, Sudi, Kilwie Kisiwani i Chole na wyspie Mafia²⁷.

²⁰ D.L. Horne, *Mode of Production in Social and Economic History of Kilwa to 1884*, Ph.D., University of California Los Angeles 1984, s. 159. Fortyfikacje miast należały do wyjątków. Miała je np. Vanga w 1861 r. Patrz: C. von der Decken, O. Kersten, *Baron Carl Claus von der Decken's Reisen in Ost-Afrika in den Jahren 1859 bis 1865*, B. I–II, Leipzig, Heidelberg 1869–1871, I, s. 321.

²¹ Ch. Guillaing, *Documents sur l'histoire la géographie et le commerce de l'Afrique Orientale*, Paris 1856–1858, vol. II/2, s. 238.

²² H. Greffuhle, *Voyage a Lamoo*, BSGM 2, 1878, s. 335.

²³ Korespondencja Hornera, „Les Missions Catholiques” (dalej: LMC), 1875, s. 521.

²⁴ Churchill do rządu w Bombaju, 4 III 1868, PP (1868–69) 4131/85/1.

²⁵ Kitchener do earla Rosebery, 10 II 1886, NA FO 403 5271/155.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

Tabela 1: Liczba żołnierzy sułtańskich garnizonów w 1886 r. (uwzględniono jedynie garnizony których liczebność przekraczała trzydzieści osób.²⁸

Miasto	Liczba żołnierzy
Tungi, Meninkane oraz Kionga	68
Mikindani	35 ^I
Lindi	50
Kilwa Kivinje	80 ^{II}
Dar es Salaam	100 ^{III}
Bagamoyo	60 ^{IV}
Saadani	400 ^V
Pangani	50
Tanga	60
Mombasa	350 ^{VI}
Takaungu	120
Malindi	~150
Lamu	>200
Kismayu	200 ^{VII}
Port Durnford	100
Brawa	146
Merka	320
Mogadisu	198

^I Częściowo miejscowi żołnierze; ^{II} Inne źródło podaje 40. Patrz: Delimitation Commission, *Official notes taken by the Commissioners*, 1886, NA FO 403 5271/155/1; ^{III} Plus 600–700 niewolników; ^{IV} Dane z 1888 r.; ^V Miejscowi żołnierze; ^{VI} W tym 250 w forcie; ^{VII} W tym 100 stacjonowało u ujścia Dżuby.

Tabela 2: Liczba żołnierzy w Kilwie Kivinje, Mombasie i Lamu w różnych latach²⁹ (b.d. – brak danych).

	Kilwa Kivinje	Mombasa	Lamu
1843^a	20	20 ^I	b.d.
1848^b	10	250	~30
1868^c	40 ^{II}	b.d.	b.d.
1873^d	190 ^{III}	b.d.	b.d.
1874^e	b.d.	220 ^{IV}	40
1886	45 ^h –80 ^f	350 ^{V, g}	>200 ^g

^I Tylko “Beludżowie”stacjonujący w forcie; ^{II} Oraz około 200 “uzbrojonych niewolników Banianów”; ^{III} 160 Omańczyków oraz 30 “Beludżów” pod dowództwem poborca cel; ^{IV} 40 mieście oraz 180 w forcie; ^V Oraz 2–3 tysiące uzbrojonych Midzikenda i Seguju.

²⁸ Źródła: Delimitation Commission, Procès verbal, CP 2572/1/2; Vohsen do DOAG (Berlin), 25 VIII 1888, Bundesarchiv, Berlin, Reichskolonialamt, RKA 406, s. 44; Delimitation Commission, *Official notes taken by the Commissioners*, NA FO 403/97/29/2; Delimitation Commission, *Official notes taken by the Commissioners*, NA FO 403 5271/155/1.

²⁹ Źródła: [a] W. Christopher, *Extract from a Journal by Lieut. W. Christopher, Commanding the H. C. of War “Tigris”, on the E. Coast of Africa. Dated 8th May, 1843*, JRGS, 1844, s. 77 [b] Guillain, op. cit., II/2, s.238 [c] Churchill do rządu w Bombaju, 4 VIII 1868, PP (1868–69) 4131/85/1 [d] Kirr do Foreign Office (dalej: FO), 2 VIII 1873, PP (1874) c.1064/52/3 [e] Raport Holmwooda, 17 XI 1874, Foreign Office Confidential Prints, Series Africa (dalej: CP) 2572/1/2 [f] Kitchener do FO, 10 II 1886, NA FO 403 5271/155 [g] Delimitation Commission, Procès verbal, 2 IV 1886, NA FO 403 5308/89/2 [h] Delimitation Commission, *Official notes taken by the Commissioners*, 1886, NA FO 403 5271/155/1.

Z Tabeli 1 wynika, że w 1886 r. na wybrzeżu i przybrzeżnych wysepkach należących do Sułtanatu Zanzibarskiego „nieregularnych” było ponad 2600. Do tego należy doliczyć około 200 żołnierzy służących w mniejszych garnizonach. W razie potrzeby Barghasz miał do dyspozycji wspomnianych już żołnierzy stacjonujących na Zanzibarze. Jednak podawane w źródłach liczby żołnierzy garnizonów, zarówno w „normalnych” warunkach, jak i w stanie zagrożenia, nie dają pojęcia o rzeczywistym potencjale zbrojnym miast. Trudno sobie wyobrazić, że Kilwa Kivinje, której liczbę mieszkańców francuski obserwator ocenił na 50 tysięcy (nawet jeśli przyjąć, że to znaczna przesada), broniło 10 żołnierzy. *Liwali* zapewniał, że ma do dyspozycji 1000 strzelb i 10 tysięcy ludzi. Autor raportu widział u jego boku 200–300 osobową gwardię złożoną z Afrykanów³⁰, być może niewolników, którzy w 1868 r. w czasie ataku „Mavitich” wzmocniali obronę Kilwy Kivinje³¹. Na niewolnikach opierała się również obrona Dar es Salaam. W latach siedemdziesiątych dowódca tamtejszego garnizonu, dysponujący na co dzień kilkoma zaciężnymi, trzymał w domu broń i amunicję, w którą mógł uzbroić 200 niewolników pracujących na okolicznych plantacjach, należących do sułtana³².

W innych miastach kluczowa z punktu widzenia obrony była instytucja pospolitego ruszenia, w której obowiązkowo służyli Suahilijczycy zdolni do noszenia broni, przy czym ciężar uzbrojenia spoczywał na sułtanie³³. Jak wspomniano, na Zanzibarze władcy w typowych okolicznościach wspierali się arabskimi „nieregularnymi”³⁴. Gdy jednak dochodziło do zagrożenia ze strony samych Arabów, niezbędne okazywało się poparcie Suahilijczyków. Kiedy w lutym 1859 r. panujący w Maskacie Suwajni bin Sa’id wysłał ekspedycję przeciw Madżidowi, sułtan Zanzibaru otrzymał posiłki od przywódcy zanzibarskich Suahilich (*mwenyi mkuu*), od „plemion z łądu” i 150 ludzi od sułtana Mohilli (Komory)³⁵. W trakcie inwazji między niewolników a także, jak ich określił Richard F. Burton „innych zbirów” (*other ruffians*) rozdzielono 7000 muszkietów i amunicję³⁶.

Wyłącznie na mobilizacji rdzennej ludności oparta była obrona ważnego ośrodka handlu karawanowego Saadani na wybrzeżu Mrima, co wynikało zapewne z faktu, że gubernatorami byli tam, inaczej niż w innych znaczniejszych miastach portowych, Suahilijczycy. Jeden z nich, Bwana Heri, w razie potrzeby uzbrajał 400 ludzi za pieniądze sułtana³⁷.

³⁰ Cpt. Loarer, *Ports au sud de Zanguebar*, 1848, Le centre des archives d’outre mer, Aix-en-Provence (dalej: CAOM) fm sg oind 2 10 2.

³¹ *Ibidem*.

³² Elton do Kirka, 7 I 1874, PP (1874) c.1064/3/1.

³³ Ch. Guillaïn, op. cit, II/2, s. 261.

³⁴ Portal do markiza Salisbury, 26 VII 1889, BDFa, vol.18, doc. 22.

³⁵ N. Bennett, *A History of the Arab State of Zanzibar*, London, 1978, s. 62–63.

³⁶ Burton, *Zanzibar*, II, s. 330.

³⁷ Delimitation Commission, *Procès verbal*, 2 IV 1886, NA FO 403 5308/89/2.

Przywódcom suahilijskim, którzy nie mieli formalnego statusu urzędników, zdarzało się działać w roli funkcjonariuszy Sułtanatu, szczególnie, gdy arabscy gubernatorzy prowadząc akcje policyjne wymagające użycia siły m. in. przeciw chrześcijanom, nie chcieli używać wojsk zaciężnych, aby narażać się na protesty europejskich dyplomatów³⁸. Podobnie było, gdy gubernatorzy nie chcieli psuć stosunków z ludami zaplecza. Na przykład w 1882 r., *liwali* Mombasy wysłał Suahilijszyków z zadaniem ukarania Ribe (jedno z plemion Midzikenda), zwykle przyjaznych wobec muzułmanów, za rzekome wspomaganie rebelii antysułtańskiej Mbaruka bin Raszida al-Mazru’i³⁹. Niekiedy Suahilijszyków powoływano do udziału w wojnie. Liczba zgromadzonych w ten sposób żołnierzy często wielokrotnie przewyższała liczebność „nieregularnych”. W latach sześćdziesiątych *liwali* Lamu Su’ud bin Hamid Al Bu Sa’idi był w stanie zgromadzić tysiacosobową armię przeciw suahilijskiemu rebeliantowi Ahmedowi Simbie⁴⁰, ponieważ udało mu się po raz pierwszy zaangażować Badżunów (ludność pochodzenia somalijskiego posługującą się językiem suahili). W następnej dekadzie Badżunowie zdolni byli do wystawienia 10000 uzbrojonych wojowników⁴¹.

Przymus służby nie zawsze był przyjmowany z entuzjazmem. Zapału brakowało zwłaszcza w porze żniw. W 1884 r., kiedy dotknięci głodem mieszkańcy miasta Pangani zostali wezwani do udziału w rozprawie z Mbarukiem al-Mazru’i, część odmówiła stawienia się⁴². Suahilijszycy chętnie za to uczestniczyli w inspirowanych przez władze sułtańskie akcjach karnych skierowanych przeciw zbiegłym niewolnikom (*watoro*), które przybierały formę pogromów. Przy okazji służyły one za pretekst do rabowania wiosek w interiorze⁴³. Kiedy *liwali* Mombasy dowiedział się o założeniu nowej osady *watoro* na terenach plemiennych Duruma:

„Nakazał Suahilijszykom pościg za nimi i ujęcie ich żywymi bądź martwymi (...) Po kilku godzinach potyczki, w której jeden z Suahilijszyków został zabity, a kilku rannych, niewolnicy rozpieczęli się i uciekli do lasu”⁴⁴.

³⁸ Farler do Kirka [b.d. 1886], NA FO 84/1773.

³⁹ E.S. Wakefield, *Thomas Wakefield. Missionary and Geographical Pioneer in East Equatorial Africa*, London 1904, s.173.

⁴⁰ Ch. New, *Life, Wanderings, and Labours in Eastern Africa: With an Account of the First Successful Ascent of the Equatorial Snow Mountain, Kilima Njaro, and Remarks upon East African Slavery*, London 1873, s. 199.

⁴¹ Prideaux do earla Derby, 4 IV 1874, PP (1875) c.1168/38. Patrz też: Prideaux do Granville’a, 9 II 1874, PP (1875) c.1168/26 oraz M. Ylvisaker, *Lamu in the Nineteenth Century: Land, Trade and Politics*, Boston 1979, s. 83.

⁴² Kirk do Granville’a, 7 VI 1884, NA FO 84/1678.

⁴³ Kirk do Granville’a, 21 I 1884, PP (1884–85) c.4523/73.

⁴⁴ Ramshaw do Felkina, 25 XI 1880, Church Missionary Society, Birmingham (dalej: CMS) G3 A5/O.

Następnie napastnicy podpalili domy *watoro* i wrócili do Mombasy, nie pojmwszy ani jednego niewolnika⁴⁵. W 1883 r. Suahilijscy wspólnie z Arabami zaatakowali wieś Fuladoyo, położoną na terenach plemiennych Giriama. W ataku miało brać udział trzy tysiące muzułmanów z Mombasy, Takaungu i Malindi⁴⁶. Dziwić może fakt, że to znacznie więcej niż Mombasa i okoliczne miasta były w stanie wyekspediować przeciw Mbarukowi. Trzeba jednak pamiętać, że 3000 to liczba konwencjonalna, używana bardzo często w przekazach ustnych na wybrzeżu Afryki Wschodniej, gdy szło o akcję zbrojną, w której udział brało wielu ludzi⁴⁷.

Pod broń powoływano także ludy niemuzułmańskie lub częściowo zislamizowane, zamieszkujące bliski interior. Korzystano zwłaszcza ze wsparcia grup etnicznych silnie związanych z wybrzeżem, jak np. Digo, przeciwko rebelii Mbaruka bin Raszida al-Mazru'i w latach 1873–75 i w 1882 r.⁴⁸ *Liwali* Mombasy oświadczył Komisji Granicznej, że ma do dyspozycji 2000–3000 zbrojnych Midżikenda⁴⁹. Do służby sułtanowi mobilizowano również członków ludu Bonde. W 1884 r. *liwali* Pangani wydał broń i amunicję lokalnemu przywódcy, który podawał się za naczelnego wodza swego ludu. W efekcie jednak Bonde mieli służyć jedynie jako tragarze noszący żywność, za co nie otrzymali zapłaty⁵⁰. Z pewnością instytucja zaciągu nie ograniczała się do wymienionych ludów. Komisja Graniczna ustaliła, że od Dar es Salaam w kierunku północnym miejscowe ludy pozostawały do dyspozycji *liwali* jako „milicje”:

„Każdy z gubernatorów dysponuje znaczną liczbą tubylczych niewolników, których może zmobilizować, gdy tylko chce; pospolite ruszenie plemion tubylczych może być zwołane w całym kraju”⁵¹.

Brytyjski członek komisji granicznej twierdził, że instytucja „milicji” nie występowała na południe od Dar es Salaam⁵². Opinia ta nie wydaje się słuszna. Kiedy w 1888 r. wybuchło powstanie antyniemieckie na wybrzeżu dzisiejszej Tanzanii, władze sułtańskie zmobilizowały Yao, aby wzmocnić siły, którymi normalnie rozporządzały. Wezwani stawili się do dyspozycji gubernatorów w znacznej liczbie⁵³.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Kirk do Granville'a, 9 XI 1883, NA FO 84/1645.

⁴⁷ Inne przykłady: L. Krapf, *Journal of a voyage made in February and March 1850 from Mombas to the southern extremity of the Imam of Muscat's East African Dominions*, 23 II 1850, Krapf, *Journals*, CMS C A5/O/16/175, s. 30 ; za Burtonem, *Lake Regions of Central Africa*, I, s. 43–44; Kirk do Granville'a, 8 XII 1873, PP (1875) c.1168/11; Hutchinson to Granville'a, 14 I 1881, NA FO 881/4638/1; J.H. Clive, *A Short History of Lamu*, 1933, KNA Lamu PRB, s. 20; G. Campbell, *The East African Slave 1861–1895: The Southern Complex*, „International Journal of African Historical Studies” (IJAHs) 22, 1989, 1, s. 15.

⁴⁸ W.F. McKay, *op. cit.*, s. 201.

⁴⁹ Delimitation Commission, *Procès verbal*, 2 IV 1886, NA FO 403 5308/89/2.

⁵⁰ Korepondencja Farlera, „Central Africa” 2, 1884, s. 147–148.

⁵¹ Kitchener do earla Rosebery, 15 III 1886, FO 403/97, s. 16–26.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Korespondencja Ebersteina z Lindi, 22 IX 1888, RKA 406, s.168.

„Nieregularni” żołnierze garnizonów sułtańskich stacjonujący w miastach wybrzeża wywodzili się najczęściej z Persji lub Hadramautu (w dzisiejszym Jemenie). Jemeńczyków ludność Sułtanatu określała jako *viroboto* (z j. suahili: „pchły, l.p. *kiroboto*). Autor wydanego przez Katrin Bromber suahilijskiego tekstu o organizacji władzy sądowniczej i aparatu przymusu na Zanzibarze charakteryzuje ich w następujący sposób:

„Jeśli spotkacie człowieka śmierzącego prochem strzelniczym, wiedźcie że to ich [*sic*] cecha rozpoznawcza. A kiedy zobaczycie ludzi ubranych niechlujnie, z długimi strzelbami, małych, nie tak małych jak dzieci, ale niskiego wzrostu, którzy mają pasy wokół bioder, a za nimi sztylety i wiele noży, mniej więcej sześć lub siedem, wówczas wiedźcie że to są *viroboto*”⁵⁴.

Jedną z przyczyn, dla których władcy Omanu korzystali chętnie z usług żołnierzy z Persji jeszcze przed podbojem Zanzibaru, mogło być przeświadczenie, że Arabowie⁵⁵ musieli być zaangażowani w toczącą się od wieków w społeczeństwie omańskim rywalizację między fakcjami plemiennymi. Poza tym w Omanie zatrudnianie mieszkańców Persji praktykowano powszechnie, także w innych dziedzinach, na przykład w rolnictwie⁵⁶. „Beludźowie” cieszyli się równie złą opinią jak Jemeńczycy. W cytowanym powyżej tekście znajduje się następujący ustęp na ich temat:

„Są oni bardzo złymi ludźmi. Oto cechy pozwalające ich rozpoznać: brudne szaty, to po pierwsze. Po drugie, noszą mocno wygięte szable (...) Noszą również wielkie tarcze, podobne do koszy. Wiedźcie, że to Beludźowie. Dalej, mają bardzo długie wąsy. A jeśli chcecie rozpoznać czy dany człowiek jest Beludżem, zwróćcie się do niego per „poruczniku” (dżemadarze). Od razu odpowie wam w arogancki sposób. Uwielbiają być tak nazywani”⁵⁷.

Określenie „Beludźowie”, było często stosowane w odniesieniu do reprezentantów innych nacji niearabskich. W czasach Burtona siły nieregularne składały się z Hajduków (Hayduques), których autor kojarzy ze „wschodnią Turcją”, Albańczyków z Egiptu, a także „Baszybuzuków z Hidżazu” (formacja Imperium Osmańskiego, złożona była m. in. z Albańczyków, Czerkiesów i Kurdów) oraz weteranów formacji militarnych z Syrii. Zdaniem Burtona, tzw. „Beludźowie” byli włóczęgami z północnej Arabii, oraz Persji. Kiedy Sa’id potrzebował dodatkowego zaciągu, wysyłał okręt, który rekrutował żołnierzy w Guadel lub w Makallah. Według Burtona władca:

⁵⁴ K. Bromber, ed., *The Jurisdiction of the Sultan of Zanzibar and the Subjects of Foreign Nations*, Ergon, Würzburg 2001, s. 63 (tłm. M.P.).

⁵⁵ Potwierdza to Hamerton: Hamerton to Willoughby, 20 VIII 1841, NA FO 54/4.

⁵⁶ Patrz: B. Nicolini, *Makran, Oman, and Zanzibar: Three-terminal Cultural Corridor in the Western Indian Ocean, 1799–1856*, Leiden 2004.

⁵⁷ Bromber, ed., *op. cit.*, s. 49 (tłm. M.P.).

„preferował Aryjczyków, jako bardziej podatnych na dyscyplinę od Semitów; co więcej członek arabskiego klanu, tak jak niegdyś [szkocki] highlander, mimo iż feudalna więź zobowiązuje go do wspierania suzerena, podlega rozkazom bezpośredniego przywódcy, a ten, gdy jest potrzebny, niezwykle często się buntuje”⁵⁸.

Arabowie i Beludżowie służyli w oddzielnych jednostkach, przy czym dowódców tych pierwszych tytułowano *akidami* (podobnie jak gubernatorów niższego szczebla)⁵⁹, a drugich – *dżemadarami*. Często funkcje te przekazywano dziedzicznie, jak np. w Mombasie. W mieście tym jeden z garnizonów stacjonował w forcie, a drugi w mieście, choć nie podlegał bezpośrednio gubernatorowi. Zarówno *akidę*, jak *dżemadara* wyznaczał sułtan. Obydwaj dowódcy, podobnie jak *liwali*, mogli odwoływać się bezpośrednio do władcy. Status *dżemadara* był teoretycznie wyższy niż *akidy*, choć człowiek obdarzony silną osobowością na tym ostatnim stanowisku mógł uzyskać dominującą pozycję. Zazwyczaj dzięki istnieniu dwóch garnizonów *liwali*, nie dysponując własną siłą zbrojną, sprawowali efektywnie władzę w mieście. Wydaje się, że sułtanowie celowo utrzymywali tak niejasny system zależności służbowych, aby nie dopuścić do koncentracji w jednym ręku władzy delegowanej na poziom lokalny⁶⁰.

Na co dzień garnizony w miastach pełniły funkcje policyjne⁶¹. Napięcia na tle ekonomicznym, etnicznym i religijnym prowadziły tam często do wyzwolenia przemocy. Bez garnizonów nie byłoby możliwe funkcjonowanie systemu celnego, który zapewniał materialne podstawy funkcjonowania państwa. Mimo że komory celne zatrudniały własnych żołnierzy, byli oni zbyt nieliczni do obrony interesów fiskusa. Poza tym od 1876 r. garnizony miały obowiązek zwalczania handlu niewolnikami. O ile trudno zarzucić „nieregularnym” brak skuteczności w pełnieniu funkcji policyjnych, znacznie trudniejsza okazywała się ochrona mieszkańców miast przed zagrożeniami ze strony interioru. Dobra koniunktura w handlu karawanowym powodowała, że w pewnych okresach duża część mężczyzn była nieobecna w miastach⁶². Pozostała ludność zdana była na niewielki, często kilkucelnicowy garnizon. Niewątpliwie zachęcało to do ataku tym bardziej, że nie we wszystkich miastach znajdowały się forty.

W okresie panowania Barghasza wzmogła się aktywność Masajów, którzy rabowali i niszczyli rejon zaplecza oraz wybrzeże. Ich łupem padło m. in. Sa-

⁵⁸ Burton, *Zanzibar*, I, s. 265–266.

⁵⁹ Należy zaznaczyć, że mianem *akidy* określano też dodatkowego, obok *dżemadara*, dowódcę wojskowego, np. w Mombasie *akida* dowodził garnizonem Fortu Jesus. *Akida* mógł zastępować *liwali* podczas jego nieobecności.

⁶⁰ Berg, *op. cit.*, s. 95.

⁶¹ J. Erhardt, *Extract of a journal kept at Tanga from March to October 1854*, 11 V 1854, CMS CA5/09, s. 12; Smith do Kirka, 31 V 1885, NA FO 84/1726.

⁶² Kirk do Granville’a, 14 II 1885, PP (1886) c.4776/108.

adani. Miasto, które wcześniej zostało spalone w latach pięćdziesiątych⁶³, tym razem odparło atak z pomocą tragarzy karawanowych, którzy znajdowali się tam w znacznej liczbie⁶⁴. W Tandze, której mieszkańcy byli przyzwyczajeni do aktów przemocy i wymuszeń ze strony sąsiednich ludów, garnizon skutecznie spełniał rolę policyjną⁶⁵. W 1882 r. atakujący Masajowie zabili tam 71 ludzi i zabrali całe bydło, nie zwracając uwagi na innego rodzaju dobytek. Po tym wydarzeniu mieszkający tam Hindusi poprosili sułtana o zwiększenie liczby żołnierzy do 100 oraz zbudowanie fortu⁶⁶.

Na południu Sułtanatu jeszcze poważniejsze zagrożenie stanowili wyżej wspomnianani „Maviti”. W 1868 r., kiedy zaatakowali oni Kilwę Kivinje, miasto to było jednym z dwóch najważniejszych centrów handlowych na wybrzeżu (obok Bagamoyo) i głównym ośrodkiem handlu niewolnikami. Jego garnizon liczył wówczas zaledwie około 40 ludzi, a także około dwustu „źle uzbrojonych niewolników” należących do Hindusów⁶⁷. Pierwsze, zwycięskie spotkanie z wrogiem nastąpiło kilka kilometrów od miasta. Podobnie było za drugim razem, ale wówczas arabscy żołnierze zatrzymali się, natomiast zachęceni zwycięstwem niewolnicy poszli dalej, zostali wciągnięci w zasadzkę w głębi lądu i pokonani. Liczba ofiar wyniosła od 40 do 200⁶⁸. Choć „Maviti” grasowali w okolicy Kilwy jeszcze przez co najmniej 10 lat, w źródłach nie ma wzmianek o innych podobnych atakach.

Jednym z najczęściej atakowanych miast było Bagamoyo – największe centrum handlu kością słoniową w Afryce Wschodniej. Napastnikami bywali zwykle sąsiedni Zaramo. W 1844 r. w sąsiadującym z Bagamoyo Kaole nastąpiło zwycięskie starcie sił sułtana z „trzema tysiącami” Zaramo⁶⁹. W celu zabezpieczenia się przed atakami stosowano elementy walki psychologicznej. Według Burtona:

„Młodzi mężczyźni wyruszają po kryjomu na wyprawy łupieżcze do Bagamoyo i Mbwamaji. Wchodzą w nocy do domów przechodząc pod murami. Mieszczanie próbują przeciwdziałać temu wkopując tam kamienie i duże belki, lecz czynią to na próżno (...) Głowa złodzieja złapanego *in flagrante delicto* wkrótce zdobi wysoki maszt umieszczony u wejścia do osiedla. Często widzi się pół tuzina skrwawionych lub zbieleiałych szczątków ludzkich zgromadzonych w jednym miejscu”⁷⁰.

W latach siedemdziesiątych Zaramo mieli kłopoty związane z upadkiem politycznym i cierpieli na skutek napaści grup zainspirowanych sposobem życia i tak-

⁶³ Burton, *Zanzibar*, II, s. 272.

⁶⁴ C. Picarda, *Autour de Mandra*, LMC, 18, 1886, s. 184.

⁶⁵ Erhardt, *Extract*, 11 V 1854, CMS CA 5 O 9, s.12

⁶⁶ Cracknall do Milesa, 6 IV 1882, PP (1883) c.3547/147/1.

⁶⁷ Churchill do rządu w Bombaju, 4 III 1868, PP (1868–69) 4131/85/1.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Cyt. za Burtonem, *The Lake Regions of Central Africa, a Picture of Exploration*, London 1860, I, s. 43–44.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 112.

tyką militarną „Mavitich”.⁷¹ We francuskich źródłach misyjnych odnotowano ich atak na przedmieścia Bagamoyo w 1875 r. Zaramo mieli wówczas zawrzeć alians z suahilijskimi przywódcami miasta przeciw Arabom⁷². Na pomoc wysłano siły z Zanzibaru. Sułtański parowiec przywiózł do Bagamoyo żołnierzy i armaty, a także dwie duże brytyjskie szalupy parowe. Jak pisze ojciec Horner, już sam widok jednej z nich skłonił napastników do ucieczki. Statki odplynęły, ale w Bagamoyo zostało 500 żołnierzy sułtana i armaty⁷³. Niezależnie od tego, po zakończeniu działań *liwali* Bagamoyo musiał zapłacić napastnikom „rekompensatę”⁷⁴, co dowodzi, że wolał unikać podobnych starć w przyszłości.

Działania garnizonów poza miastem były rzadkie i nieskuteczne, ze względu na słabe wyszkolenie żołnierzy, niezajomość terenu, małą liczebność żołnierzy, jak i, co może najważniejsze, przejawiany przez „Beludżów” brak woli walki⁷⁵. Wynikał on być może z zasad, na jakich zatrudniano najemników. W 1888 r. żołnierze z Lindi powiedzieli niemieckiemu dowódcy, że nie podpisywali żadnego kontraktu, który zobowiązywałby ich do pełnienia służby poza miastem⁷⁶. Jeśli nawet tak było, garnizony wysyłano do bliższego interioru⁷⁷. Czyniono to głównie dla zastraszenia mieszkańców, którzy wbrew zwyczajom i ustaleniom próbowali pobierać opłatę od przechodzących karawan. Zazwyczaj wystarczyła wówczas ekspedycja pokazowa z udziałem kilkudziesięciu żołnierzy⁷⁸. Gdy jednak w grę nie wchodziły interesy Sułtanatu ani muzułmańskich karawan, „nieregularni” nie angażowali się w obronę prawa i porządku w interiorze⁷⁹.

Rozwój handlu karawanowego połączony ze wzrostem uzbrojenia karawan stanowił nie lada problem dla Sułtanatu. Karawany poruszające się po interiorze były z reguły znacznie liczniejsze od garnizonów sułtańskich, a zarazem uzbrojone nie gorzej od nich. Dotyczy to również tych karawan, które nie składały się z poddanych sułtana – nie byli nimi na przykład Yao, a być może również Nyamwezi. W razie konfliktu z karawaną *liwalim* pozostawało powołanie się na autorytet sułtana⁸⁰.

Garnizony złożone z „nieregularnych” nie cieszyły się dobrą sławą. Kiedy tylko znalazły się w interiorze, zazwyczaj przystępowały do plądrowania korzystając

⁷¹ Więcej na ten temat, patrz: Pawełczak, *op. cit.*, s. 162–169.

⁷² „Bulletin General de la Congrégation du Saint-Esprit et de Imé Coeur de Marie” (dalej: BGC-SE) 10, 1874–76, s. 724–725.

⁷³ Korespondencja Hornera, LMC 1875, s. 521.

⁷⁴ BGCSE 10, 1874–76, s. 724–725.

⁷⁵ Patrz np. J. Gray, *Dar es Salaam under the Sultans of Zanzibar*, “Tanganyika Notes and Records” (TNR) 33, 1952, s. 16.

⁷⁶ Küsel do Michahellela, 5 IX 1888, BA RKA 406, s. 114–117.

⁷⁷ Kirk do FO, 2 VIII 1873, PP (1874) LXII/52/3; Delimitation Commission, *Procès verbal*, 24–25 III 1886, 2 IV 1886, NA FO 403 5308/89/2.

⁷⁸ Kirk do earla Derby, 12 XII 1877, PP (1878–79) c.2422/225; Gray, *Dar es Salaam*, s. 16.

⁷⁹ Burton, *The Lake Regions of Central Africa*, I, s. 89.

⁸⁰ Holmwood do Kirka, 30 I 1880, NA FO 881/4637x.

z faktu, że tamtejsza ludność zazwyczaj nie odważała się na składanie skarg do funkcjonariuszy państwowych⁸¹. W czasach panowania *sajjida* Sa'ida „nieregularni”, we współpracy z niektórymi wodzami zaplecza prowadzili polowania na niewolników⁸². Niechęcią do zaciężnych można wyjaśnić fakt, że na początku lat osiemdziesiątych *liwali* Saadani, w obliczu zagrożenia atakiem Masajów, odmówił przyjęcia posiłków wojskowych z Zanzibaru⁸³. Najbardziej prawdopodobnym wytłumaczeniem tego postępowania jest to, że Beludżowie budzili większy strach niż Masajowie. Misjonarz Johann Ludwig Krapf twierdził, że w okolicach Takaungu celowo utrzymywano drogi w złym stanie, aby nie mogły się po nich swobodnie poruszać siły sułtańskie⁸⁴. Niewątpliwie postawa sił sułtańskich powodowała wzrost nieufności do muzułmanów i psuła warunki prowadzenia handlu w dłuższym okresie.

Do nadużyć władzy zachęcało zaciężnych niskie wynagrodzenie. Według brytyjskiego oficera, który odwiedził Sułtanat w 1843 r., Beludżowie służący w Mombasie otrzymywali wynagrodzenie w wysokości 2–3 talarów Marii Teresy (TMT) miesięcznie, ale sami musieli kupować sobie broń⁸⁵. W 1849 było to już o 3 TMT lub 2 ½ TMT oraz około 15 kg ryżu⁸⁶. W latach siedemdziesiątych żołd nie był wiele wyższy. Żołnierze garnizonu w Kilwie otrzymywali 3 ½ TMT miesięcznie, z czego musieli ubrać się i uzbroić. Ponadto dostawali dodatek, kiedy wysyłano ich na patrol poza miasto⁸⁷.

O ile żołnierze garnizonów nie stronili od przemocy wobec poddanych sułtana i ludów zamieszkujących pogranicze ziem kontrolowanych przez Sułtanat, administracja sułtańska rzadziej stosowała siłę niż groźby i perswazję. Niechęć do wszelkich interwencji na zapleczu mogła wynikać przede wszystkim z doświadczeń nabytych podczas nieudanych przedsięwzięć. Jeszcze w czasach panowania Mazru'ich, przypuszczalnie w latach dwudziestych XIX w., doszło do klęski wyprawy do Czaga, spowodowanej jakoby atakami tamtejszych mieszkańców na okolice Tangi⁸⁸. Fiasko tej ekspedycji uzmysłowiło zapewne Bu Sa'idim, jak trudno opanować wnętrze łądu. Otwarte konflikty z bliższym zapleczem uważano po prostu za zbyt ryzykowne⁸⁹.

⁸¹ Greffuhle, *Voyage*, s. 346; Miles do Granville'a, 28 IX 1882, NA FO 84/1622; Burton, *Lake Regions of Central Africa*, I, s. 98.

⁸² Krapf do Coatesa, 26 VIII 1845, Krapf, Letters, CMS C A5/O/16/44.

⁸³ Picarda, *op. cit.*, s. 184.

⁸⁴ Krapf do Coatesa, 26 VIII 1845, Krapf, Letters, CMS C A5/O/16/44.

⁸⁵ Christopher, *op. cit.*, s. 77.

⁸⁶ Guillain, *op. cit.*, II/2, s. 238.

⁸⁷ J. Kirk, Raport nt. handlu niewolnikami w Kilwie Kivinje, 2 VIII 1873, PP (1874) c.1064/52/3.

⁸⁸ Al-Amin bin Ali Mazrui, *The History of the Mazru'i Dynasty of Mombasa*, Oxford 1995, s. 118–119.

⁸⁹ Picarda, *op. cit.*, s. 184.

W czasach przed zorganizowaniem armii regularnej, jak i później, bezpośrednio interwencje militarne w zapleczu zdarzały się w sytuacjach wyjątkowych, np. w reakcji na napaść na Araba lub należącego do niego niewolnika⁹⁰. Ataki na Arabów spotykały się ze szczególnie brutalną odpowiedzią sił sułtańskich. Tak było w 1882 r., kiedy Ribe zabili i poćwiartowali arabskiego kupca⁹¹. Glassman przytacza tradycję ustną zanotowaną w latach osiemdziesiątych XX w. w Pangani, świadcząca o tym, że funkcjonariusze sułtańscy bali się interweniować przeciw miejscowemu przywódcy Suahili (*jumbe*) po zamordowaniu przez niego dwóch niewolników sułtańskich. Powodem miał być respekt przed przeważającymi siłami suahilijskimi⁹². Gdy jednak sułtańscy funkcjonariusze dysponowali przewagą, nie wahali się użyć przemocy⁹³.

Powodem do interwencji w zapleczu mógł być również atak na białego, ponieważ na takie wydarzenia zawsze ostro reagowały zachodnie konsulaty. Jedną z bardziej spektakularnych akcji tego typu była przeprowadzona w 1845 r. przeciw winnym zabójstwa francuskiego poszukiwacza przygód Maizana⁹⁴. Nie zawsze jednak trzeba było w takich przypadkach wysłać żołnierzy, nawet na obszary dosyć odległe od wybrzeża. Skuteczność sułtańskiej perswazji była znaczna już u schyłku lat pięćdziesiątych. Wyłącznie za jej pomocą udało się w 1859 r. pojmać i odesłać na wybrzeże zabójcę niemieckiego podróżnika Albrechta Roschera, zamordowanego w pobliżu Jeziora Malawi⁹⁵. Nieudana wyprawa przeciw Mirambo w 1872 r. zniechęciła Barghasza do militaryzacji ekspedycji w głąb odległego interioru⁹⁶. Impuls do rozszerzenia sułtańskiej obecności wojskowej w interiorze dało zabójstwo w 1880 r. brytyjskiego uczestnika belgijskiej wyprawy geograficznej. Była to okazja do przeprowadzenia ekspedycji przez nowo utworzone regularne oddziały sułtańskie⁹⁷.

Pomysł wzmocnienia sił zbrojnych, wcielony w życie dopiero przez Barghasza, wiązał się być może z pogarszającym się stanem bezpieczeństwa sułtańskich poddanych w latach sześćdziesiątych XIX w. Wzmocnienie sił zbrojnych stacjonujących na Zanzibarze było potrzebne m. in. do powstrzymania aktów przemocy ze strony przybyszów z Omanu i rejonu Zatoki Perskiej (tzw. „Północnych Arabów”), którzy w liczbie nawet kilkudziesięciu tysięcy rocznie odwiedzali Zanzibar, często angażując się w nielegalny handel niewolnikami, a nawet porywając ludzi z zamiarem ich

⁹⁰ A. Le Roy, *Le long des côtes: de Zanzibar a Lamu*, LMC 1889, s. 81.

⁹¹ Rainshaw do Cracknalla, 25 VII 1882, NA FO 84/1622, s. 142; Le Roy, *op. cit.*, s. 81.

⁹² J. Glassman, *Feasts and Riots. Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856–1888*, Social History of Africa, Heinemann, Portsmouth 1995, s. 152.

⁹³ Korespondencja Bartona, VIII 1865, „United Methodist Free Church Magazine” (dalej: UM-FCM) 1866, s. 69; Elton do Kirka, 14 XII 1873, PP (1874) c.1064/1/2.

⁹⁴ Burton, *Lake Regions of Central Africa*, I, s. 75–77.

⁹⁵ J.H. Speke, *What Led to the Discovery of the Source of the Nile*, Edinburgh, 1864, s. 192.

⁹⁶ Kirk do Granville’a, 17 XI 1873, PP (1874) c.1064/72.

⁹⁷ Kirk do Granville’a, 24 VIII 1880, NA FO 84/1575.

wywozu na sprzedaż. Władze wyspy były wobec nich bezradne. Churchill relacjonuje starcie, do którego doszło na ulicach Zanzibaru z udziałem przyjezdnych Arabów na skutek sporu „o honor” podczas muzułmańskiego Święta Ofiar. Przyniosło ono ponad 20 ofiar śmiertelnych. Dzień wcześniej 150 „nieregularnych” posłano do dzielnicy zamieszkałej przez kłopotliwych przybyszów, aby uwolnili porwanych przez nich niewolników. Żołnierze, wyposażeni jedynie w przestarzałe skałkówki, szable i tarcze, zostali zignorowani. Ostatecznie sułtan pozostawił niewolników na pastwę losu. Jedynym skutecznym środkiem powstrzymującym „Północnych Arabów” od użycia przemocy była obecność brytyjskiej floty wojennej w porcie zanzibarskim. Korzystając z niej, Madżid wydawał przepisy wymierzone w nielegalną imigrację, nie był jednak w stanie w pełni ich egzekwować⁹⁸.

W 1876 r. wydano dwie proklamacje przeciwko handlowi niewolnikami. Pierwsza zabraniała handlu niewolnikami drogami lądowymi biegnącymi wzdłuż wybrzeża, a druga – przybywania na wybrzeże karawan niewolniczych z głębi lądu oraz zaopatrywania podobnych karawan zmierzających w stronę interioru, a także transportu „żywego towaru” wzdłuż wybrzeża. Obydwie wywołały poważne niepokoje wśród mieszkańców miast Sułtanatu. Nie doszło jednak do otwartych starć. W 1876 r. wystarczyło wysłanie do Kilwy Kivinje silnego garnizonu Beludżów z Zanzibaru, a wraz z nimi brytyjskiego konsula Johna Kirka⁹⁹. W 1876 r. nie ucichły jeszcze echa niedawnej inwazji egipskiej na północne kresy Sułtanatu, które rozbudziły nadzieje części przeciwników Barghasza na jego usunięcie i odwrócenie politycznego kursu polegającego na spełnianiu brytyjskich żądań. W tej sytuacji trzeba było podjąć nadzwyczajne kroki. Za namową Anglików Barghasz uznał, że czas utworzyć stałą armię – tzw. *nizam* (z arab. *niżām* – metoda, system).

Po wspomnianej już klęsce skierowanej przeciw Mirambo interwencji w Taborze, kiedy tysięcosobowy garnizon Beludżów, wspierany przez oddział muzułmanów z Unyanyembe (dziś w centralnej Tanzanii) o tej samej liczebności, okazał się bezradny wobec sił afrykańskiego wodza¹⁰⁰, pochodzący z Indii sułtański dzierżawca ceł złożył Barghaszowi propozycję utworzenia na własny koszt małej armii do podboju interioru. Sułtan wahał się jednak, gdyż nie chciał tracić wpływu na przyszłe losy tych obszarów¹⁰¹. W tej sytuacji Kirk sugerował Barghaszowi utworzenie:

„siły zbrojnej opartej na czarnych, dobrze uzbrojonych i poddanych dyscyplinie według wzorów europejskich (...), która nigdy nie sprzymierzy się z Arabami i na której będzie można polegać w sytuacji konfliktu z wodzami”¹⁰².

⁹⁸ Churchill do rządu w Bombaju, 9 IV 1868, PP (1868–69) 4131/86/1.

⁹⁹ Bennett, *A History*, s. 99.

¹⁰⁰ V. Cameron, *Across Africa*, Harper & Brothers, New York 1877, s. 151.

¹⁰¹ Ch. de Vienne, *De Zanzibar a l'Oukami route des Lacs de l'Afrique equatoriale par Ch. De Vienne Consul de France a Zanzibar*, BSG 1872/2, s. 357.

¹⁰² Kirk do earla Derby, 17 VIII 1877, PP (1878) c.2139/321.

W 1877 r. na polecenie sułtana urlopowany brytyjski porucznik Mathews przystąpił do organizacji *nizamu*¹⁰³. W czerwcu 1878 r., chcąc nagrodzić Barghasza za zasługi w zwalczaniu handlu niewolnikami, rząd brytyjski dostarczył tej armii 500 nowoczesnych strzelb i amunicję¹⁰⁴. Żołnierze *nizamu* mieli napisane na pasach po arabsku „Imperium Zanzibaru”, nosili czerwone fezy z żółtym obramowaniem, białe spodnie i krótkie, czarne kurtki¹⁰⁵. Szkolenie nadzorował Mathews. Początkowo armia składała się z małego batalionu liczącego 300 żołnierzy¹⁰⁶. Na początku lat osiemdziesiątych dowódca miał pod komendą ponad 1000 ludzi, a w 1886 r. 1500 (oraz 100 nieregularnych). Zwykle *nizam* stacjonował na Zanzibarze, gdzie spełniał funkcje policyjne. Po utworzeniu armii Mathews rozporządzał parowcami do przewozu wojska, w tym jeden miał do stałej osobistej dyspozycji. Umożliwił mu on przetrzucenie sił w dowolnym czasie w dowolne miejsce wybrzeża. Na potrzeby armii na stałym lądzie zorganizowany został wywiad. Dowódca otrzymał pełnię władzy nad rejonem Tangi i Pangani, kluczowym z punktu widzenia dwóch głównych celów, które miał realizować: zahamowania przetrzutu niewolników na Pembę¹⁰⁷, a także tłumienia rebelii Mbaruka al-Mazru’i¹⁰⁸.

Nizam, mimo że jego utworzeniu towarzyszyła myśl o podboju interioru, był tam tylko incydentalnie wykorzystywany. W 1880 r., w związku ze śmiercią misjonarza Williama Penrose’a w Ugogo oraz brytyjskiego członka belgijskiej ekspedycji w Unyamwezi, Barghasz wysłał dwustu ludzi pod dowództwem Mathewsa w kierunku Taboru. Brytyjski oficer otrzymał za zadanie nawiązanie przyjacielskich stosunków z mieszkańcami regionu Usagara, które miały zapewnić bezpieczeństwo liniom komunikacyjnym podczas przyszłych operacji¹⁰⁹. W tym samym roku Mathews założył posterunek wojskowy w miejscowości Mamboya w Usagara¹¹⁰, która była ważnym punktem komunikacyjnym w drodze z wybrzeża do Unyamwezi. Garnizon liczył 60 żołnierzy¹¹¹. Nie uczestniczył on w żadnych

¹⁰³ Wkrótce po mianowaniu na dowódcę Mathews otrzymał rozkaz powrotu do Europy w ciągu 6 miesięcy. Na prośbę Barghasza, popartą przez Kirka, otrzymał zgodę na pozostanie. Brytyjski konsul przekonał zwierzchników, że po odejściu Mathewsa jego miejsce mógłby zająć Francuz, Niemiec lub Amerykanin. Ponadto Kirk chwalił Mathewsa za porządek, jaki dzięki utworzeniu *nizamu* udało się zaprowadzić w stołecznym mieście. Do 15 czerwca 1881 r. dowódca regularnej armii przebywał na urlopie z armii brytyjskiej, potem przeszedł na emeryturę. Kirk do Granville’a, 21 VII 1878, NA FO 84/1515, s. 34. R.N. Lyne, *An Apostle of Empire. Being the Life of Sir Lloyd William Mathews, K.C.M.G.*, London 1936, s. 49.

¹⁰⁴ Bennett, *A History*, s. 99.

¹⁰⁵ Bromber, ed., *op. cit.*, s. 61. Zob. również: R.N. Lyne, *Zanzibar in Contemporary Times. A Short Story of the Southern East in the Nineteenth Century*, Hurst and Blackett, London 1905, s. 101.

¹⁰⁶ Kirk do earla Derby, 17 VIII 1877, PP (1878) c.2139/321.

¹⁰⁷ Kitchener do earla Rosebery, 10 II 1886, NA FO 403 5271/155; Lyne, *An Apostle*, s. 51.

¹⁰⁸ Miles do Granville’a, 10 II 1882, PP (1883) c.3547/132; Miles do Granville’a, 22 VII 1882, PP (1883) c.3547/162.

¹⁰⁹ Kirk do Granville’a, 24 VIII 1880, NA FO 84/1575.

¹¹⁰ Bennett, *A History*, p.119.

¹¹¹ “Church Missionary Intelligencer” (CMI) 6, 1881, s. 558; Kirk do FO, 29 V 1885, NA FO

poważnych operacjach wojskowych, skupiając się na zadaniach rozjemczych oraz ochronie kupców z wybrzeża¹¹². Mamboya była jedyną sułtańską stacją wojskową w Usagara obsadzoną przez żołnierzy *nizamu*¹¹³. Według tradycji przekazanej w XX w. przez okoliczną ludność, stacjonowali tam jednak “nieregularni”, którzy nękali ich przodków¹¹⁴, co może oznaczać, że po pewnym czasie pierwotna załoga została odwołana do pełnienia zadań na wybrzeżu.

Żołnierze Mathewsa rekrutowali się spośród więźniów, niewolników uwolnionych z nielegalnych transportów, a także niewolników, których właściciele opłacano za ich wynajęcie¹¹⁵. Niekiedy do armii wstępowali zbiegowie, podejrzani o poważne przestępstwa¹¹⁶. Wgląd w problemy etniczne wewnątrz *nizamu* daje skierowana do konsulatu brytyjskiego petycja mieszkańca Zanzibaru, Hindusa z kasty Hodża (muzułmanina), poddanego brytyjskiego. Zawiera ona prośbę o zwolnienie z armii. Autor pisze, że zaciągnął się do *nizamu* w początkach jego istnienia w wieku 16 lat, jako sierota. Jak twierdził, nie miał wówczas pojęcia o charakterze służby, której się podejmował. Kiedy pierwszy raz prosił o zwolnienie, otrzymał odpowiedź odmowną ze względu na dług, który na nim ciążył. Potem odmówiono mu ponownie. W czasie pisania wspomnianej petycji autor był już żonaty. Twierdził, że z trudem znosił obecność czarnych Afrykanów, którzy stanowili większość składu armii. Służba uniemożliwiała mu także wypełnianie obowiązków religijnych¹¹⁷.

W armii Mathewsa byli chrześcijanie, nie da się jednak oszacować ich liczby. Ponieważ w armii służyli wyzwoleni niewolnicy można przypuszczać, że była ona dosyć znaczna. Jednym z nich był wyzwolieniec imieniem Kalingonisa. Mathews, który donosił biskupowi Steerowi o jego śmierci na ospę, pisał, że miał on tak wielki, pozytywny wpływ na swoich towarzyszy, że wolałby stracić 50 ludzi niż jego¹¹⁸. Inny żołnierz – nominalnie Arab, ale z pochodzenia chyba Oromo, nawrócił się na chrześcijaństwo i przeszedł z armii do służby w misji UMCA. Kiedy został potem aresztowany, konsulat twierdził, że jako brytyjski poddany nie podlegał jurysdykcji sułtana. Władca jednak obstawał, że uwięziony jest jego poddanym, ponieważ służył w *nizamie* od 1879 lub 1880 r. i nigdy oficjalnie z niego nie wystąpił¹¹⁹.

84/1725; Kirk do Granville’a, 5 VI 1885, NA FO 84/1726, s. 54; Kirk do Granville’a, 9 V 1885, NA FO 84/1725, p.121; T. Beidelman, *A History of Ukaguru 1857–1916*, TNR 58–59, 1962, s. 22.

¹¹² Korespondencja Lasta, CMI, 1882, s. 294.

¹¹³ Kirk do FO, 29 V 1885 FO 84/1725/123, s. 297.

¹¹⁴ Beidelman, *op. cit.*, s. 22.

¹¹⁵ Bennett, *A History*, s. 99, 101.

¹¹⁶ Kirk do Granville’a, 31 V 1884, NA FO 84/1677.

¹¹⁷ Petycja Dhala Gowanje Abas Abdulla do Milesa, 31 V 1883, Zanzibar National Archives, AA2/36.

¹¹⁸ Korespondencja Steere’a, 23 VIII 1881, Archivum Universities Mission to Central Africa, Rhodes House, Oxford, A1 (III) B.

¹¹⁹ Barghasz do Milesa, 26 V 1882, NA FO 84/1621; Miles do Granville’a, 29 VIII 1882, NA FO 84/1622.

Fakt, że *nizamem* dowodzili europejscy oficerowie, sprawiał pewne problemy. Jeden z nich został zmuszony do podania się do dymisji za rzekome znęcanie się nad indyjskim sierżantem, który po uwolnieniu się z aresztu poinformował sułtana o sprawie. Nie był to zresztą pierwszy tego rodzaju przypadek. Według źródeł konsularnych również skarżący został wcześniej ukarany za bicie podwładnych. Nieporozumienia wynikały z uprzedzeń na tle rasowym i nieznamościami standardów związanych z dyscypliną żołnierską w krajach Zachodu. Warto dodać, że dla wspomnianego oficera służba była rodzajem hobby – nagradzał on wybijających się żołnierzy z własnej kieszeni¹²⁰.

Rozwój sił zbrojnych od gwardii przybocznych, milicji i pospolitego ruszenia, poprzez oddziały złożone z najemników cudzoziemskich aż po armię zawodową, odpowiada kierunkowi ewolucji sił zbrojnych we wczesnonowożytnej Europie¹²¹. Jednak na Zanzibarze, gdzie ewolucja ta przebiegała w przyspieszonym tempie, pojawienie się kolejnych członów nie prowadziło do wyparcia poprzednich. Wzmocnienie militarne Sułtanatu przebiegało wielotorowo, co było konieczne ze względu na wzrost aktywności ludów zmilitaryzowanych z interioru, takich jak grupy wywodzące się od Ngunich (a także te, które je naśladowały) oraz Masajowie, jak również zbiegostwo niewolników. Przymuszczalnie, na skutek wzrostu kontroli administracyjnej i wojskowej nad społecznościami lokalnymi wybrzeża i bliskiego zaplecza, wzrosły możliwości mobilizacji pospolitego ruszenia, jak również milicji opartych na niemuzułmańskich lub częściowo zislamizowanych ludach zaplecza. Wzrost liczebności lokalnych garnizonów w miastach suahilijskich zawdzięczany *prosperity* lat siedemdziesiątych XIX w. można przypisać chęci „uszczelnienia” wybrzeża – utrudnienia szmuglu narażającego stan sułtańskich finansów.

Siły zbrojne Sułtanatu ewoluowały zgodnie z duchem czasu, wzbogacając się o dobrze uzbrojoną formację regularną, wzorowaną na tych, którymi mogły poszczycić się nowoczesne państwa. Chociaż europejskie dowództwo, wzory szkolenia, umundurowania i uzbrojenia mogą sugerować, że *nizam* odpowiadał celom związanym z brytyjską ekspansją pośrednią, jego pojawienie można wyjaśnić dążnością Barghasza do ograniczenia samodzielności lokalnych struktur władzy – zarówno rodzimych, jak i narzuconych przez Bu Sa'idich, nawet kosztem utraty zaufania poddanych. W dłuższej perspektywie zaufanie to mogło wzrosnąć, gdyby zdyscyplinowana armia pokazała, że stoi na straży bezpieczeństwa i mienia poddanych sułtana. Na to jednak zabrakło czasu. Utworzenie *nizamu* wzmocniło też pozycję sułtana wobec ruchów dysydenckich osiągających rozmiary ponadlokalne, takich jak powstanie Mbaruka al-Mazru'i, nie doprowadziło jednak do znacz-

¹²⁰ Miles do Granville'a, 24 III 1882, NA FO 84/1621, s. 116; Miles do Granville'a, 3 VI 1882, NA FO 84/1621, s. 111.

¹²¹ Patrz: Howard, *op. cit.*

nego wzrostu zainteresowania zdobyciami terytorialnymi. Podbój pozostawiono osobom prywatnym i sojusznikom bardziej lub mniej formalnie powiązanym z administracją państwa¹²².

DR MAREK PAWEŁCZAK, adiunkt w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

¹²² Pawełczak, *op. cit.*, s. 331–334.

ODKRYWCA SAMUEL WHITE BAKER A WŁADCY BUNYORO

ANTONI T. GRABOWSKI

Wiek XIX był okresem wielu ekspedycji badawczych na terenie Afryki. Relacje z nich, publikowane w formie skierowanej głównie do masowego czytelnika, bywały kompilowane¹, osiągały wysokie nakłady, a ich autorzy stawali się bohaterami opinii publicznej. Jednym z podróżników tamtych czasów był Samuel White Baker, który sławę zawdzięczał wyprawie do Jeziora Alberta (1861–65) i służbie u kedywa Egiptu Isma'ila (1869–73)². W czasie swoich ekspedycji zawędrował do królestwa Bunyoro³. Poznał wtedy dwóch kolejnych tamtejszych władców: Kamrasiego i jego syna Kabaregę. Relacje z tych kontaktów opisał w dwóch książkach⁴ powstałych wkrótce po powrocie z wypraw.

Brytyjskie książki podróżnicze obok głównej opowieści o odkryciach i przygodach podróżników, zawierały cytaty z dzienników wyprawy, rysunki prezentujące „dzikich”, mapy, a nawet tabele temperatur i opadów w odwiedzanych regionach. Pomimo aspiracji naukowych była to raczej literatura popularna, skupiająca się bardziej na egzotyce, tudzież na niebezpiecznych przygodach czy opisach polowań i przyrody, niż na „czystej relacji badawczej”. Bardzo rzadko pozycje z tego

¹ Np. J. T. Headley (red.), *Great Explorations in the Wilds of Africa*, Toronto 1886.

² Isma'il Pasha (1830–1895) – w latach 1863–79 wicekról Egiptu w ramach Imperium Osmańskiego. Od 1867 chedyw. Został złożony z urzędu w 1879 z powodu konfliktu z kredytodawcami. Starał się rozszerzać granice Egiptu. Kontynuował po poprzednikach politykę zatrudniania obcokrajowców w administracji i wojsku. Za: *The New Encyclopaedia Britannica. Micropedia*, t. 6, Chicago 1991, s. 414n.; J. C. B. Richmond, *Egypt 1798–1952. Her Advance towards a modern identity*, New York 1977, s. 105–111.

³ Imiona i tytuły z j. runyoro oraz luganda zapisuję zgodnie z ustaloną polską pisownią, o ile taka istnieje, np. Kabrega, Mutesa, w innych zaś przypadkach zgodnie z ortografią tych języków. Imiona i nisby arabskie zapisywane są zgodnie z polską transkrypcją uproszczoną (patrz J. Danecki, *Gramatyka języka arabskiego*, Warszawa 1994, s. 95) lub, w przypadku trudności, w wersji użytej przez Bakera.

⁴ S. W. Baker, *The Albert N'yanza; Great Basin of the Nile, and Explorations of the Nile Sources*, London-New York 1888 (dalej: *Albert*) i *idem, Ismailia; a Narrative of the Expedition to Central Africa for the Suppression of the Slave Trade, Organized by Ismail, Khedive of Egypt*, t. 2, London 1874 (dalej: *Ismailia*).

gatunku zdobywały uznanie krytyki. Książki Bakera nie są tutaj wyjątkiem – nie pojawiają się na tworzonych obecnie listach najwybitniejszych pod względem literackim dokonań literatury podróżniczej⁵. W XIX wieku były porównywane do relacji z wypraw Pizarra czy też Corteza⁶.

Opisywane przez Bakera królestwo Bunyoro⁷ znajdowało się w zachodniej części dzisiejszej Ugandy, nad Jeziorem Alberta. Jego władca nosił tytuł *omukama*, a rządzącą dynastię zwano *Ababiito*. Władcy podlegali „regionalni wodzowie”, którzy zarządzali określonym terytorium. Oni z kolei nadzorowali wodzów niższego szczebla. Regionalnych wodzów mianował *omukama*, choć w praktyce była to funkcja dziedziczona w obrębie danej rodziny i władca Bunyoro jedynie sankcjonował wybór. *Omukama* nie miał stałej siedziby, podróżował natomiast po podległym mu terytorium. W ten sposób zapewniał sobie posłuszeństwo poddanych. Teoretycznie był on wszechwładny – wszystkie stada bydła nominalnie należały do niego. Realnie jednakże władza zależała od umiejętności podporządkowania sobie wodzów i egzekwowania wydawanych im rozkazów⁸.

Kiedy podczas pierwszej wyprawy Baker dotarł do Bunyoro, państwo to było osłabione wojnami domowymi i wewnętrznymi sporami⁹. Przybycie podróżnika spowodowało dodatkowe zagrożenie ze strony kupców/łowców niewolników z Sudanu. Druga wyprawa przypadła na okres wzrostu siły Bunyoro za panowania następcy Kamrasiego – jego syna Kabaregi¹⁰.

Celem pierwszej wyprawy Bakera było odkrycie źródeł Nilu, drugiej zaś, pod pozorem usunięcia z tamtego regionu handlarzy niewolników zrzeszonych w kompanii Agād & Co¹¹, podbój na rzecz Egiptu terytoriów położonych na południe od Sudanu. Formalnie kompania ta miała licencję na handel kością słoniową, w Afryce Równikowej jednak odbywał się on w specyficzny sposób. Poszczególne grupy uzbrojonych kupców dokonywały najazdów grabieżczych. Zdobytych w ten sposób niewolników oraz bydło albo oddawano za okupem, albo sprzedawano w zamian za kość słoniową¹².

W książce *Ismailia* Baker starał się ukryć przed czytelnikami, że jego zada-

⁵ G. Sampson, *Historia literatury angielskiej w zarysie*, tłum. P. Graff, Warszawa 1966, s. 965.

⁶ H. James, *Literary Criticism: Essays on Literature, American Writers and English Writers*, b. m. w., 1984, s. 732.

⁷ Podstawowe informacje na temat ustroju politycznego Bunyoro można znaleźć w: J. Roscore, *The Bakitara or Banyoro. The First Part of the Report of the Mackie Ethnological Expedition to Central Africa*, Cambridge 1923, s. 51–60.

⁸ G. N. Usoigwe, *Recording the Oral History of Africa: Reflections from Field Experiences in Bunyoro*, „African Studies Review”, 16, 1973, 2, s. 184.

⁹ G. N. Uzoigwe, *Succession and Civil War in Bunyoro – Kitara*, „The International Journal of African Historical Studies”, 6, 1973, 1, s. 62, 66.

¹⁰ *Ibidem*, s. 67.

¹¹ R. W. Beachey, *The East African Ivory Trade in the Nineteenth Century*, „The Journal of African History”, 8, 1967, 2, s. 279.

¹² *Ibidem*.

niem był podbój Bunyoro, nie zdołał jednak tego ukryć przed Kabaregą. Jako oficer w służbie chedywa Isma'ila Baker miał podbić ziemie od Sudanu, aż do równika¹³. Władca Egiptu kontynuował bowiem politykę swego poprzednika – Muhammada Alego, który w podboju tamtego obszaru widział źródło dochodów dla Egiptu¹⁴. Walka z łowcami niewolników stawiała Bakera w trudnej sytuacji, gdyż to jego pierwsza ekspedycja, a także wcześniejsza podróż Speke'a i Granta¹⁵ otworzyły dostęp do Bunyoro kupcom z Chartumu, którzy do tego czasu obawiali się wędrować w tamte rejony¹⁶.

W czasie wypraw dla Bakera podstawowym problemem była możliwość porozumiewania się z napotkanymi ludami. Znał arabski¹⁷, potrzebował natomiast tłumaczy znających lokalne języki. W swojej książce Baker pisze, że podczas pierwszej wyprawy, zanim dotarł na terytorium Bunyoro, spotkał kobietę szpiega o imieniu Bacheeta, wysłaną przez władcę tego kraju, której zadaniem było poznanie ofert, jakie mieli przedstawić *omukamie* kupcy z północy. Gdyby uznała je za zadowalające, miała ich przyprowadzić do Kamrasiego. Nie wykonała tego zadania, została bowiem porwana i sprzedana przez łowców niewolników¹⁸. Baker ją wykupił¹⁹, lecz po paru miesiącach uciekła²⁰. Przebywając u podróżnika kierowała się własnymi zamysłami i starła się skierować go do Ruyongi, który walczył o władzę w Bunyoro z Kamrasim²¹. Podczas drugiej wyprawy tłumaczem Bakera był Umbogo. Pochodził on z ludu Langi i znał arabski, ponieważ miał częste kontakty z łowcami niewolników²². Choć początkowo, według podróżnika, wydawał się zadowolony ze swojej funkcji²³, to jednak korzystając z okazji uciekł z jego obozu²⁴. Według późniejszej relacji mieszkańców Bunyoro Umbogo został zabity przez Bakera²⁵.

Po drugiej wyprawie i zakończeniu służby u chedywa Egiptu Baker powrócił do Wielkiej Brytanii. W dzienniku „Times” z 20 stycznia 1874 roku została zamieszczona relacja z bankietu wydanego poprzedniego dnia przez burmistrza i radę miejską Brighton na cześć podróżnika. W wygłoszonym tam przemówieniu Baker zaprezentował siebie jako przedstawiciela narodu, którego misją jest cywi-

¹³ A. Bartnicki, *Egipt i Sudan w polityce Wielkiej Brytanii 1882–1936*, Warszawa 1974, s. 127.

¹⁴ *Idem*, *Walka o Morze Czerwone 1527–1868*, Warszawa 1993, s. 313, 317.

¹⁵ *Albert*, s. 263.

¹⁶ *Ibidem*, s. 247.

¹⁷ *Np. Ibidem*, s. 241.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 293.

²⁰ *Ibidem*, s. 408.

²¹ *Ibidem*, s. 269; G. N. Uzoigwe, *Succession...*, s. 55.

²² *Ismailia*, s. 162.

²³ *Np. ibidem*, s. 199n.

²⁴ *Ibidem*, s. 314; 320.

²⁵ J. Beattie, *The Nyoro State*, Oxford 1971, s. 70.

lizowanie „dzikich” na całym świecie. Według niego, w tym celu należało używać siły i to nierzadko brutalnej. Miało to umożliwić ustanowienie handlu w Afryce, a także podniesienie poziomu cywilizacyjnego mieszkańców tego kontynentu, czego, według niego, sami nie byli w stanie osiągnąć²⁶.

W literackim dorobku Bakera widoczny jest jego rasizm. Pisze on: „Chciałbym, by sympatycy czarnych w Anglii mogli zobaczyć najprawdziwsze serce Afryki, tak jak ja je widziałem, a utraciliby dużo tej sympatii. Afrykańskie dzikusy są na poziomie bydłęcia i nie mogą być porównywani ze szlachetną naturą psa. Nie ma wśród nich wdzięczności, współczucia, miłości czy samozaparcia, brakuje idei obowiązku, religii, jest natomiast chciwość, niewdzięczność, egoizm i brutalność. Wszyscy ci złodzieje, lenie i zazdrośnicy są gotowi do grabieży i zniewolenia swoich słabszych sąsiadów”²⁷. Rasistowskie uwagi Bakera krytykowali jemu współcześni²⁸.

W swoich poglądach na handel podróżnik ten wyrażał poniekąd ducha epoki. Dla syna rodziny kupieckiej wymiana towarów była nie tyle sposobem dorobienia się, ale jednym z fundamentów cywilizacji. Swoją filozofię postępu Baker przedstawił we wspomnianym przemówieniu z bankietu w Brighton: „Początki cywilizacji zawsze są brutalne, szczególnie muszą być takie w Afryce (...) W dzikich krajach muszkiet i bagnet były i są poprzednikami stałego handlu”²⁹. Podczas ekspedycji do jeziora Alberta zakładał on, że dzięki doprowadzeniu do porozumienia *omukamy* z chartumskim kupcem – Koorshidem – w sprawach handlowych będzie mógł liczyć na pomoc władcy Bunyoro w dalszej drodze³⁰. Korzyści z takiego porozumienia handlowego byłyby dla obydwu stron wymierne. Bunyoro było wówczas w dużej mierze odcięte od kupców zanzibarskich przez władcę Bugandy – Mutesę. Z tego powodu cena kości słoniowej w Bunyoro była o wiele niższa niż w Bugandzie³¹. Baker zapewniał *omukamę*, że jeżeli dotrze do jeziora Alberta, będzie w stanie zapewnić połączenie handlowe jego królestwa z dorzeczem Nilu³², co umożliwiłoby sprzedaż kości słoniowej na północ. Dodatkową zachętą do handlu były prezenty, jakie podarował Kamrasiemu: perski dywan, kaszmirowy płaszcz, jedwabna szarfa, tureckie buty, kilka par skarpet, dubeltówka oraz amunicja, a także duża ilość koralu w postaci naszyjników i pasów³³.

Wypełniając zadanie zlecone przez Isma’ila, Baker oferował synowi Kamrasiemu korzyści z wolnego handlu w zamian za przejście pod protektorat Egiptu. Po uznaniu zwierzchnictwa chedywa Kabarega miał nadal rządzić w Bunyoro, które

²⁶ „The Times”, 20 I 1874, s. 12.

²⁷ *Albert*, s. 153.

²⁸ Zob. wypowiedź G. Smitha w: W.G. Lewis (red.), „The Baptist Magazine”, 59, London 1867, s. 50.

²⁹ „The Times”, 20 I 1874, s. 12.

³⁰ *Albert*, s. 242.

³¹ R. W. Beachey, *op. cit.* s. 281n.

³² *Albert*, s. 289.

³³ *Ibidem*.

dzięki temu byłoby jeszcze bogatsze niż Buganda³⁴, kupcy mieli bowiem omijać państwo Mutesy³⁵. Podczas spotkań z Kabaregą podróżnik zapewniał go o wielkich korzyściach z takiego porozumienia. Ten zaś utrzymywał, że warunkiem czerpania zysków z handlu jest pokonanie jego rywala Ruyongi i domagał się od Bakera pomocy, której on odmawiał³⁶.

Handel stał się z czasem przedmiotem sporu między podróżnikiem a *omukamą*. Anglik został poinformowany przez zaufane osoby, że władca Bunyoro, chcąc zmonopolizować obrót kością słoniową, będzie się sprzeciwiał swobodnej wymianie handlowej³⁷. Baker uważał, że władcę Bunyoro interesowały tylko osobiste korzyści, a nie poprawa sytuacji gospodarczej kraju ani europejskie ubrania, które „ucywilizowałyby” kraj³⁸. Baker nie respektował również zakazu *omukamy*, który zabronił bezpośredniej sprzedaży kości słoniowej przybyłym kupcom. W swojej relacji podróżnik przyznaje, że handel odbywał się, nielegalnie, poprzez zaufaną osobę³⁹. Królewski monopol handlu kością słoniową, podobny jak w Bunyoro, był stosowany w większości państw Afryki Wschodniej⁴⁰. Baker powinien był o tym wiedzieć, choćby z kontaktów z innymi podróżnikami. Dziwne więc wydaje się jego zaskoczenie czy też sprzeciw wobec zakazu *omukamy*, a już na pewno musi zastanawiać informacja o akceptacji nielegalnego handlu. Była to przecież obraza władcy. Można zaryzykować przypuszczenie, że ostre słowa podróżnika w Brighton mogą być konsekwencją osobistej porażki w tej kwestii. Ten wychowany w XIX wiecznym kulcie wolnego handlu Anglik nie miał wątpliwości odnośnie swojego postępowania. Przeciwnie, winni jego porażki musieli być tubylcy. Prowadziło to do wniosku, że należy ich podbić i siłą zmusić do uznania zasad zwycięzców. Wyjaśnia to też, dlaczego Baker dopuszczał się przestępstwa wymierzonego przeciw władcy, czego nie ukrywał w swojej książce, a które miało na celu pomoc poddanym Kabaregi.

Omawiając kontakty z władcami Bunyoro należy zacząć od tego, jak Baker przedstawia ich wygląd. O wyglądzie Kamrasiego podróżnik nie podał zbyt wielu informacji. Ograniczył się do stwierdzeń, że był wysokim i proporcjonalnie zbudowanym mężczyzną dbającym o higienę. Miał jednak, według Bakera, posępny wyraz twarzy⁴¹.

Szczegółowo natomiast opisał wygląd jego syna Kabaregi. Miał on około 20 lat, był wysoki na 5 stóp i 10 cali. Charakteryzowała go bardzo jasna karnacja, duże, lecz „nieprzyjemne oczy”, szerokie niskie czoło, wyraźne kości policzkowe, duże

³⁴ *Ismailia*, s. 191.

³⁵ *Ibidem*, s. 219.

³⁶ *Ibidem*, s. 191–3.

³⁷ *Ibidem*, s. 200.

³⁸ *Ibidem*, s. 251.

³⁹ *Ibidem*, s. 252.

⁴⁰ R. W. Beachey, *op. cit.* s. 275.

⁴¹ *Albert*, s. 359.

usta i białe zęby⁴². Miał piękne dłonie i zadbane paznokcie rąk i stóp⁴³. Poruszał się „niczym lew” naśladując władcę Bugandy – Mutesę, podróżnikowi przypominał jednak bardziej żyrafę⁴⁴. Bywał nadmiernie uprzejmy⁴⁵, ale też tchórzliwy, przebiegły, okrutny i zdradziecki⁴⁶. Nadużywał alkoholu⁴⁷.

Według opisów podróżnika, Kabarega i Kamrasi prezentowali się odpowiednio do swojej pozycji. Dbali o higienę, co nie tyle wyróżniało ich spośród poddanych, ale raczej miało podkreślić ich status w oczach angielskiej opinii publicznej. Nie pasowali do schematu „brudnych dzikusów” – byli od nich lepsi, a więc rozmawianie z nimi jak z równymi jemu nie było „obrazą” dla białego podróżnika. Speke na przykład w swojej relacji z podróży do źródeł Nilu nie zwracał w ogóle uwagi na higienę Kamrasiego⁴⁸. Obydwaj władcy mieli także podobną wadę: coś nieprzyjemnego w wyglądzie, u Kamrasiego była to twarz, a u jego syna oczy.

Interesujące jest porównanie wizerunku władców Bunyoro z tym, jak Baker prezentuje Ruyongę, konkurenta Kamrasiego i Kabaregi do władzy w królestwie. O ile w relacji z podróży do jeziora Alberta jest on postacią ledwie epizodyczną, o tyle w *Ismaili* stał się jednym z ważniejszych bohaterów. Anglik przyznaje, że Ruyonga współpracował z łowcami niewolników, lecz to zdanie jest wplecione w szerszą opowieść o zbrodniach Kabaregi⁴⁹. Kolejne wzmianki na ten temat są epizodyczne i zawsze pojawia się przy ich okazji osoba władcy Bunyoro, którego zachowanie jest gorsze⁵⁰. Baker, nakłaniany przez Kabaregę do ataku na Ruyongę, stwierdził, że według jego wiedzy był on „dobrym” człowiekiem, lepszym od obydwu władców Bunyoro⁵¹. W końcu Ruyonga został sojusznikiem Anglika⁵². Po spotkaniu z nim Baker napisał, że jest on pięćdziesięcioletnim przystojnym mężczyzną o „wyjątkowo dobrych manierach. Nie ma niczego ze sztywności Kamrasiego, ani nietaktowności Kabaregi”⁵³. Nie podał jednak żadnych bliższych informacji o jego wyglądzie. Poprzez marginalizację jedyne go *de facto* „czarnego pozytywnego bohatera” uwydatnił „zbrodniczy” charakter Kabaregi, którego postać dominuje w relacji Bakera nawet w opisach wydarzeń po zawarciu porozumienia podróżnika z Ruyongą⁵⁴.

⁴² *Ismailia*, s. 186–8.

⁴³ *Ibidem*, s. 186n.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 185.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 182.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 179, 237n; 369.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 233.

⁴⁸ Np.: J. H. Speke, *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*, New York 1864, s. 465.

⁴⁹ *Ismailia*, s. 138.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 247.

⁵¹ *Ibidem*, s. 192.

⁵² *Ibidem*, s. 304.

⁵³ *Ibidem*, s. 372.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 376.

Kontakty Bakera z Kamrasim od początku cechowała nieufność. Ich spotkanie było ważne dla obydwu. Do tego czasu Anglik nigdy nie był na dworze tak potężnego władcy afrykańskiego, miał do czynienia na ogół z pomniejszych i bardziej chętnymi do współpracy ludami na północ od rzeki Assua⁵⁵. Dla Kamrasiego z kolei Baker był dopiero trzecim białym, którego spotkał⁵⁶. Kilka miesięcy przed przybyciem podróżnika Bunyoro najechali ludzie podający się za towarzyszy Speke'a i Granta⁵⁷. Dlatego kazano Bakerowi czekać nad rzeką Assua na pozwolenie wkroczenia do tego kraju. Specjalnie wysłany przez władcę oddział sprawdził i potwierdził, że jest to „brat Speke'a” i dopiero wtedy zezwolono Anglikowi na podróż w głąb Bunyoro⁵⁸.

Baker, nieznający wówczas realiów afrykańskich, miał powiedzieć wysłannikom *omukamy*, że Kamrasi jest: „ledwie pyłkiem, podczas gdy w porównaniu z nim biały człowiek jest królem”⁵⁹. Później jeszcze w rozmowie z jednym z wodzów nazwał Kamrasiego głupcem⁶⁰. Kiedy ten odmówił mu pomocy, podróżnik miał stwierdzić, że wprawdzie słyszał, że *omukama* „jest wielkim królem”, ale osoba, z którą rozmawia, jest ledwie żebrakiem, więc zapewne ma do czynienia z oszustem⁶¹. Podobnie zresztą zachował się w trakcie drugiej wyprawy, gdy po kłopotach z tragarzami powiedział do jednego z wysłanników władcy: „Nie powinienem iść dalej, gdyż nie chciałbym mieć do czynienia z tak żalonym królem jak Kabarega”⁶².

To wszystko, w połączeniu z pierwszym spotkaniem z Kamrasim, nie zapowiadało dobrych kontaktów w przyszłości. Po paru miesiącach okazało się ponadto, że *omukama* do tego stopnia nie ufał podróżnikowi, iż do rozmów z nim od samego początku oddelegował swojego brata, M' Gambiego, który miał się pod niego podszywać⁶³. Najpewniej uczynił on tak, obawiając się o swoje życie⁶⁴.

Według Bakera, z jego pomocą Kamrasi chciał odbudować państwo Kitara⁶⁵ – legendarnego poprzednika Bunyoro, które obejmowało znaczną część Międzyjeziora. Podróżnik przedstawia Kamrasiego jako krwawego tyrana rządzącego silną ręką w oparciu o szpiegów i 500-osobowy doborowy oddział straży, który miał prawo okradać mieszkańców⁶⁶. Co ciekawe, całkiem inne wrażenia z kontak-

⁵⁵ J. Beattie, *op. cit.* s. 66n.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 64.

⁵⁷ *Albert*, s. 34.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 281.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 286.

⁶¹ *Ibidem*, s. 359n.

⁶² *Ismailia*, s. 164.

⁶³ *Albert*, s. 354n.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 355.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 408.

⁶⁶ *Ibidem*.

tów z władcą Bunyoyo wynieśli Speke i Grant. Pomimo tego, że ich bugandyjska eskorta rozsiewała plotki, że ci dwaj odkrywcy są kanibalami, a wybrana przez nich trasa marszu z Bugandy mogła przypominać mieszkańcom Bunyoro ruchy armii najeźdźczej, mieli być dobrze przyjęci, acz tubylcy pozostali wobec nich podejrzliwi i cały czas domagali się podarunków. W swojej relacji stwierdzili oni, że Kamrasi był dla poddanych łagodniejszy niż król Bugandy – Mutesa, u którego wcześniej przebywali⁶⁷.

W *Ismaili* przed opisem dotarcia do siedziby Kabaregi, znajduje się informacja o zdobyciu władzy przez syna Kamrasiego w wyniku wojny domowej. W jej trakcie łowcy niewolników z Chartumu współpracowali raz z jedną, a raz z drugą stroną konfliktu, by w końcu sprzymierzyć się z Kabaregą i wspólnie pokonać, a następnie zabić kontrkandydata do tytułu *omukamy*, jego brata – Kabkę Miro⁶⁸. Trzeci konkurent do władzy – Ruyonga, wprawdzie wycofał się z walki, ale łowcy niewolników szantażowali Kabaregę, że w każdej chwili mogą się z nim sprzymierzyć⁶⁹. W tę wojnę domową miał zaangażować się także Mutesa, którego oddział wysłany przeciwko Kabce Miro został pokonany przez Sudańczyków⁷⁰. Według Bakera władza należała się Kabce Miro, a nie jego młodszemu bratu Kabaredze, którego uważał za tchórza. Jego matką była pasterka, podczas gdy matka Kabki Miro pochodziła z królewskiego rodu. Objął on tron tylko dzięki sprytowi, odrzucając dwie propozycje: bezkrwawego porozumienia lub rozstrzygnięcia konfliktu w wyniku pojedynku obu pretendentów⁷¹. Bakera poinformowano, że wojna domowa jest normalnym zjawiskiem podczas elekcji władcy Bunyoro. Podróżnik wspomina o tym w opisie pogrzebu Kamrasiego. W swojej książce zrelacjonował procedurę wyboru następcy tronu od momentu śmierci poprzednika, aż do pogrzebu, który mógł się odbyć dopiero po przejęciu władzy przez nowego *omukamę*⁷². Prawdopodobnie Baker wiedział o tym, że według tradycji dziedziczyć po władcy powinien jego najmłodszy syn⁷³. Wprawdzie nie istniały ściśle określone reguły dziedziczenia i takie same prawa mieli wszyscy synowie⁷⁴, a stosowanie wspomnianej wyżej tradycyjnej zasady było w dużej mierze kwestią uznaniową, pozostają jednak pewne wątpliwości odnośnie wiarygodności opisu podróżnika. Można odnieść wrażenie, że Baker celowo rozdzielił opis przejęcia władzy przez Kabaregę i opis pogrzebu Kamrasiego. Dzieli je czterdzieści stron, co tylko częściowo można uzasadnić odstępem czasu pomiędzy

⁶⁷ J. Beatie, *op. cit.* s. 65; J. H. Speke, *op. cit.* s. 525.

⁶⁸ *Ismailia*, s. 137n.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 138n.

⁷⁰ A. Kaggwa, *The Kings of Buganda*, tłum. i red. M. S. M. Kiwanuka, Nairobi–Dar es Salaam–Kampala 1971, s. 159.

⁷¹ *Ismailia*, s. 178n.

⁷² *Ibidem*, s. 201; G. N. Uzoigwe, *Succession...*, s. 55n.

⁷³ J. Beattie, *op. cit.*, s. 40.

⁷⁴ G. N. Uzoigwe, *Succession...*, s. 54.

uzyskaniem przez podróżnika obydwu informacji. W ten sposób stworzył wrażenie, że niemający prawa do tronu młody *omukama* od początku był krwawym władcą. Potwierdzać to miała zasłyszana przez niego opowieść, według której Kabarega zaprosił krewnych Kabki Miro na spotkanie, obdarował ich prezentami, po czym kazał skrytobójczo zamordować⁷⁵.

Opis Bakera budzi wątpliwości nie tylko w tym miejscu. W swojej książce cytuje on na przykład słowa jednego ze swoich rozmówców, że państwo Bunyoro cierpiało z powodu rozruchów i buntów przeciw władcy na prowincji⁷⁶, a kilkanaście stron dalej pisze, że „administracja” działała sprawnie i całe królestwo podleżało *omukamie*⁷⁷.

Opis podróżnika pozwala dostrzec pewne elementy polityki władców Bunyoro. Obydwaj *omukama* natychmiast uznali Bakera za sojusznika w prowadzonych przez nich wojnach. Kamrasi żądał wręcz, by pomógł on pokonać Ruyongę. Wtedy jednak podróżnik nie chciał się angażować, ale zaproponował to dowódcy swojej ochrony – Sudańczykowi Ibrahimowi, który przeszedł pod władzę i dowództwo *omukamy*⁷⁸. Pomimo tego Kamrasi w dalszym ciągu namawiał Bakera do wsparcia go w wojnie z Ruyongą. Podróżnik odmawiał jednak pomocy odpowiadając, że przybył do Bunyoro, by odkryć jezioro Alberta, a nie walczyć. Zaznaczył jednak, że może pomóc władcy, jeśli ten zostanie zaatakowany.

Wkrótce musiał spełnić swoją obietnicę, gdy rozpoczął się najazd jednego z przeciwników Kamrasiego – Fowooki, któremu pomagali „ludzie Debono” (Andrea De Bono) – Maltańczyka, jednego z dowódców oddziałów handlarzy kością słoniową⁷⁹. Dysproporcja sił była wtedy wyraźna. Agresorzy mieli 150 sztuk broni palnej, a w Bunyoro znajdowały się 23 osoby, które takową posiadały⁸⁰. Kamrasi nie chciał walczyć i wołał się wycofać, lecz Baker przekonał go do pozostania na miejscu i wysłania posłów do oddziału Debono, by sprawdzili, jakie są ich plany. Wtedy nad obozem *omukamy* została wywieszona flaga brytyjska. W ten sposób Baker dał do zrozumienia przeciwnikom, że Anglia chroni Kamrasiego i jego kraj⁸¹. Akt ten okazał się skuteczny i siły Debono wycofały się⁸².

W trakcie pierwszego pobytu w Bunyoro Baker jeszcze raz musiał bronić *omukamę*, przed najazdem. Władca Bugandy Mutesa miał się dowiedzieć, że Kamrasi blokuje podróżnych wiozących prezenty dla niego i chce zmonopolizować handel w regionie. W opisie walk Baker prezentuje siebie jako dobrego i sprawnego do-

⁷⁵ *Ismailia*, s. 187.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 142.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 213.

⁷⁸ *Albert*, s. 289.

⁷⁹ *Albert*, s. 264, 368–371; *Ismailia*, s. 114.

⁸⁰ Trzeba zaznaczyć, że Baker nie pisze o mieszkańcach Bunyoro, którzy broń palną posiadali.

⁸¹ *Albert*, s. 369n.

⁸² *Ibidem*, s. 374.

wódce, którego władca nie słucha⁸³. Twierdzi ponadto, że on i jego oddział byli wykorzystywani jako straż tylna⁸⁴, a nawet zostali ograbieni przez *omukamę*⁸⁵. Konflikt między podróżnikiem a Kamrasim zaognił się do tego stopnia, że Baker napotkanym ludziom Mutesy powiedział, że jeśli go nie zaatakują, to on nie podejmie z nimi walki⁸⁶. *Omukamę* uratowało przybycie w porę oddziału Sudańczyków. Na wieść o tym siły Bugandy wycofały się⁸⁷.

W trakcie drugiej wyprawy Bakera Kabarega od samego początku domagał się wspólnego ataku na Ruyongę, który według niego zagrażał bezpieczeństwu Bunyoro⁸⁸. Pomoc podróżnika traktował jako rzecz oczywistą i niepodlegającą dyskusji⁸⁹. Stwierdził nawet, że skoro Baker był przyjacielem jego ojca, to na pewno go wesprze⁹⁰. Podróżnik, choć z oporami, musiał się na to zgodzić⁹¹. Kabarega nalegał także na udzielenie mu wsparcia w wojnie z Bugandą, oferując kość słoniową w zamian za broń i amunicję⁹². Wsparcia jednak nie uzyskał.

Od początku swoich wypraw Baker nie ufał władcom Bunyoro i za łapówki uzyskiwał informacje od ich poddanych. Między innymi dzięki temu dowiedział się, że Kamrasi okłamał go twierdząc, że jezioro Alberta znajduje się wiele miesięcy drogi od miejsca, gdzie podróżnik wtedy przebywał⁹³. Nieufność była obustronna, przy czym ze strony Kamrasiego była uzasadniona, gdyż sam podróżnik przyznawał, że miał czasem ochotę wesprzeć opozycję w Bunyoro, przed czym powstrzymała go tylko niechętna postawa Ibrahima, dowódcy towarzyszącego mu oddziału Sudańczyków⁹⁴. Rozwahał także przyłączenie się do jednego z wrogów Kamrasiego – Fwooki, sojusznika Ruyongi⁹⁵. Przypominał M'Gambiemu, bratu *omukamy*, że jeżeli ten nie będzie z nim współpracować, to jest on gotowy z nim walczyć⁹⁶.

Podczas pierwszej wyprawy Bakera próbowali się z nim skontaktować szpiedzy Mutesy⁹⁷. Do spotkania podróżnika z wysłannikiem władcy Bugandy doszło w trakcie drugiej wyprawy⁹⁸. Oprócz zwyczajowej wymiany podarunków oraz wezwania do poszukiwania Livingstone'a Anglik wysłał także list

⁸³ *Ibidem*, s. 382–4.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 386.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 399.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 397.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 400.

⁸⁸ *Ismailia*, s. 191.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 189.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 193, 195n.

⁹¹ *Ibidem*, s. 221n.

⁹² *Ibidem*, s. 220.

⁹³ *Albert*, s. 291.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 404.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 351.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 386.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 368.

⁹⁸ *Ismailia*, s. 280.

do kabaki, w którym zapewniał, że celem jego działania jest otwarcie regionu dla handlu z Egiptem. Prosił go o przysłanie do niego kupców z Bugandy, gdyż Kabarega chce zablokować wymianę towarów pomiędzy uczestnikami jego wyprawy a Baganda⁹⁹. Kontakty te nie mogły umknąć uwadze *omukamy*. Jego ludzie obserwowali bowiem kupców przybyłych z północy po próbki towarów¹⁰⁰, trudno zatem, by nie zwrócili uwagi na posłów obcego państwa. Okazało się zresztą, że wspomniany list Bakera miał wpływ na późniejsze wydarzenia. Gdy doszło do walki między Bakerem a Kabaregą, siły Mutesy najechały Bunyoro¹⁰¹. Według osoby zajmującej jedno z najwyższych stanowisk na dworze bugandyjskim – Apolo Kagwy, władca Bugandy chciał sprowadzić podróżnika do swojego państwa, a przyczyną ataku na Bunyoro¹⁰² był list, który Mutesa otrzymał od Anglika¹⁰³.

Nieufność Kabaregi wobec podróżnika doprowadziła niemalże do wcześniejszego wybuchu walk. Pewnego dnia Baker rozkazał swoim ludziom ćwiczyć musztrę w jedynym, według niego, dogodnym miejscu, czyli w pobliżu „Dywanu”¹⁰⁴ Kabaregi. W reakcji na ruchy jego oddziału zagrzmiały bębny wojenne, a podróżnika z jego ludźmi otoczyło 5 lub 6 tysięcy wojowników gotowych do ataku¹⁰⁵. Wielu tłumaczy, a także żołnierzy pierwszej stałej armii stworzonej przez Kabaregę – *bonosoora*¹⁰⁶, o których Anglik nie miał najlepszego zdania¹⁰⁷, posiadało broń palną. Kryzys udało się jednak obrócić w żart¹⁰⁸ i uniknięto przelewu krwi. Choć Baker przedstawia całą sytuację jako nieporozumienie, trudno nie odnieść wrażenia, że miała to być z jego strony prowokacja. Nie było bowiem powodu, by nie poinformować *omukamy* o zamiarze przeprowadzenia ćwiczeń zwłaszcza, że wcześniej w swojej relacji poświęcił on dużo miejsca nieufności władcy. Czyżby uznał, że osoba, która nie chciała nawet próbować oferowanych napojów ze strachu przed trucizną¹⁰⁹, nie zareaguje na ruch oddziału wojskowego idącego w stronę swojej siedziby? Trudno w to uwierzyć. Po całym tym zajściu Baker zapowiedział, co już brzmiało niczym groźba, że następnym razem w podobnej sytuacji jego oddział nie będzie zachowywał się spokojnie¹¹⁰.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 282n.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 260.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 433.

¹⁰² Wydawca i tłumacz Apolo Kagwy – M. S. M. Kiwanuka wątpi w tę informację, jednakże słowa Bakera w *Ismailia* zdają się ją potwierdzać.

¹⁰³ A. Kaggwa, *op. cit.*, s. 163n.

¹⁰⁴ Baker tak nazywał budynek, w którym mieszkał Kabarega, oraz swoją siedzibę w Masindi.

¹⁰⁵ *Ismailia*, s. 268.

¹⁰⁶ G. N. Uzoigwe, *Pre-Colonial Military Studies in Africa*, “The Journal of Modern African Studies”, 13, 1975, 3, s. 473.

¹⁰⁷ *Ismailia*, s. 257.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 270.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 188n, 222n.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 273.

Nie ulega wątpliwości, że zachowanie żołnierzy Kabaregi w trakcie tego kryzysu nie było spontaniczne. Baker na różne sposoby próbował je uzasadnić, nie widząc jednak żadnej winy po swojej stronie. Twierdził nawet, że nie przygotował obrony obozu i to pomimo „najbardziej mrocznego charakteru” mieszkańców¹¹¹. Kabarega natomiast musiał spodziewać się ataku od dłuższego czasu i tak zinterpretował ruch oddziału Anglika.

14 maja 1872 roku Bunyoro zostało oficjalnie anektowane przez Egipt. Baker ogłosił jego mieszkańcom, że tak jak kiedyś flaga brytyjska broniła kraju przed najazdem oddziału Debono, tak teraz sztandar Imperium Osmańskiego będzie osłaniał państwo Kabaregi¹¹². Utrzymywał, że o tej uroczystości *omukama* był wcześniej poinformowany¹¹³, jednakże według mieszkańców nigdy nie było zgody na aneksję. Co więcej, Baker miał niespodziewanie opuścić flagę Bunyoro i wywieźć sztandar osmański¹¹⁴. Przed czytelnikami Baker tłumaczył się ze swojego zachowania, wywołując podejrzenia, co do wiarygodności swojej relacji. Zapewnia on, że jego cele były szczytne, chciał bowiem zagwarantować dobrobyt młodemu władcy i jego poddanym. Żołnierze Bakera mieli zachowywać się wzorowo¹¹⁵. Po ceremonii Anglik wysłał część sił do Fatiko, a *omukama* przystąpił do działania. Jego poddani mieli między innymi wznosić budynki wokół obozu, otaczając go nimi niczym kordonem bezpieczeństwa¹¹⁶. O zagrożeniu ze strony władcy informowali podróżnika jego towarzysze z plemienia Bari, a i sami wodzowie podlegli Kabaredze mieli czuć się nieswojo w obecności Anglika¹¹⁷.

Wkrótce doszło do otwartej walki. Sprowokowało ją wysłanie przez *omukamę* ludziom Bakera zatrutego „cydru” (czyli alkoholowego napoju produkowanego z jednego z gatunków bananów¹¹⁸). Mieszkańcy twierdzili później, że napój nie był zatruty, ale okazał się zbyt mocny dla żołnierzy Bakera¹¹⁹. Po dwóch bitwach¹²⁰ Baker kazał zniszczyć wszystkie wioski w okolicy¹²¹. Po spaleniu obozu z całym swoim wojskiem wyruszył w stronę Nilu do Foweery (Pawiri)¹²². W czasie marszu byli wielokrotnie atakowani¹²³, ale 24 czerwca 1872 roku udało im się dotrzeć do celu. Doszło tam do spotkania z posłem Ruyongi¹²⁴. Baker pisze, że zaproponował

¹¹¹ *Ibidem*, s. 276.

¹¹² *Ibidem*, s. 242.

¹¹³ *Ibidem*, s. 241n.

¹¹⁴ J. Beattie, *op. cit.*, s. 68, 70.

¹¹⁵ *Ismailia*, s. 252.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 257n.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 264.

¹¹⁸ Dokładnie: *plantain cider*. Przepis na niego można znaleźć w: *Albert*, s. 361.

¹¹⁹ J. Beattie, *op. cit.*, s. 68, 70.

¹²⁰ *Ismailia*, s. 321.

¹²¹ *Ibidem*, s. 320n.

¹²² *Ibidem*, s. 328.

¹²³ *Ibidem*, s. 330–2; 334–6; 339–341; 343; 347n, 349, 352, 355n.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 369.

popularnemu wśród ludu¹²⁵ przeciwnikowi Kabaregi urząd namiestnika egipskiego chedywa¹²⁶.

Według Anglika, oddziały jego i Ruyongi oraz wojska Mutesy miały wspólnie szybko wygnać *omukamę* z kraju¹²⁷. Niedługo potem podróżnik opuścił region na stałe. Nie udało mu się doprowadzić do zaprzestania handlu niewolnikami, co było oficjalnym celem wyprawy¹²⁸. W rzeczywistości chwilowo pokonany Kabarega szybko odzyskał królestwo.

W książkach podróżnik ewidentnie podkreślał swoją rolę i znaczenie – kreuje siebie na bohatera i świetnego dowódcę¹²⁹, a w opozycji do niego są dwaj „tchórzliwi” władcy afrykańscy. Prezentował wizję „białego” – lepszego i silniejszego niż „gorsi czarni”. Mieszkańców starał się przedstawić w jak najgorszy sposób. Mieli być leniwi i okrutni – gotowi dobić rannego wroga.

Po uważnym przyjrzeniu się kontaktom Bakera z władcami Bunyoro, wyraźnie widać inną rzeczywistość niż ta zawarta w jego relacjach: podróżnika w istocie skazanego na łaskę i niełaskę „tubylczego pana”, którego jedno słowo mogło oznaczać życie i bogactwo albo też śmierć z głodu. Słabość Bakera jest widoczna szczególnie w tym, że już w trakcie walki z Kabaregą był zmuszony szukać pomocy innego władcy afrykańskiego. Dla sojuszu przeciwko pierwszemu namiestnikowi chedywa musiał się zgodzić na pakt krwi z Ruyongą¹³⁰, co uczynił z wyraźnym obrzydzeniem, starając się skalpelem dokonać jak najmniejszych nacięć¹³¹. Warto zwrócić uwagę, że wcześniej Baker robił wszystko, by uniknąć zawarcia podobnego paktu krwi z Kamrasim (w rzeczywistości wtedy był to M’Gambi, o czym podróżnik nie wiedział) twierdząc, iż w jego kraju „rozlew krwi jest uznawany za dowód wrogości”, więc nie może on uczestniczyć w tej ceremonii¹³².

Porażkę podróżnika podkreśla los Kabaregi, którego miał pokonać i zniszczyć. Władca ten nie poddał się i aż do 1897 roku zachował władzę. Pomimo wielu przeciwności losu, dla mieszkańców Bunyoro stał się wielkim bohaterem i symbolem¹³³. Wbrew intencjom Bakera w jego książkach widać, że był on całkowicie uzależniony od pomocy *omukamy*, w zamian za którą musiał się opłacać, czy to prezentami, czy to udziałem w walce z wrogami władcy. Chociaż podróżnik się opierał, musiał w końcu ulegać naleganiom władców Bunyoro. Przyznał także, że był traktowany z wyższością przez Kamrasiego, gdy kazano mu czekać na prawo

¹²⁵ *Ibidem*, s. 305.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 370.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 433n.

¹²⁸ J. C. B. Richmond, *op. cit.*, s. 77; *Ismailia*, s. 514.

¹²⁹ *Ismailia*, s. 196n, 308.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 374.

¹³¹ *Ibidem*, s. 375.

¹³² *Albert*, s. 290.

¹³³ Obecnie na terytorium Ugandy znajduje się duży park narodowy jego imienia.

wejścia na terytorium królestwa, a potem prawie został przez niego zagłodzony na śmierć. W czasie akcji na rzecz chedywa dostawy żywności dalej pozostawały elementem nacisku na podróżnika i jego towarzyszy, a restrykcyjne jej wydzielanie całkowicie uzależniało go od dobrej woli Kabaregi. Dlatego stwierdzenie, że życie Bakera leżało w rękach aktualnego *omukamy* jest w pełni uzasadnione. W rzeczywistości jednak sytuacja była bardziej skomplikowana, gdyż władca nie mógł sobie pozwolić na przekroczenie pewnej granicy. Zależało mu na relacjach z Egiptem oraz z innymi podróżnikami. Dlatego musiał zachować umiar i starać się utrzymać przynajmniej poprawne stosunki z Anglikiem, a już na pewno nie mógł odebrać mu życia bez narażenia się na poważne konsekwencje.

Analizując książki Bakera, należy wspomnieć o języku, jakiego autor używa w odniesieniu do Bunyoro i jego władców. Nie przedstawia wyważonego opisu, określenia są zdecydowane i dosadne. O Kabaredze pisze, że ideałem życia władcy miało być picie i słuchanie muzyki¹³⁴. Bardzo często podkreśla jego młody wiek, sugerując w ten sposób brak doświadczenia i impulsywność. Co więcej, Kabarega miał się bać spotkania z Bakerem oraz poruszał się w „najbardziej niegodny sposób”, „w najwyższym stopniu wstydliwie” ukrywając to pod „zuchwałością”¹³⁵. Pomijając to, czy Baker był w stanie określić prawdziwe odczucia Kabaregi, w tym krótkim opisie zwraca uwagę ton ewidentnej wyższości wobec władcy Bunyoro. Z jednej strony mamy dumnego podróżnika, a z drugiej nie tyle władcę, co strachliwego „królika”.

Wszystkie te określenia są przez Bakera wplatanie w narrację tak, że oceny pojawiają się już po przedstawieniu wydarzeń, stanowiących podstawę wyrażonych opinii albo są elementem opisu. Dzięki temu zabiegowi literackiemu czytelnik odbiera słowa podróżnika, nie zadając pytań o prawdziwość jego twierdzeń. Dopiero po przedstawieniu „faktów” autor pozwala sobie na ostentacyjny atak na Kabaregę, który trzeba zacytować w całości: „To był Kabarega, syn Kamrasiego, szesnasty król Bunyoro ze zdobywców Galla¹³⁶, nietaktowny, niezgrabny, niegodziwy dwudziestoletni młodzian, który myślał o sobie jako wielkim królu. Był zaś tchórzem, okrutnym, sprytnym i zdradzieckim do najwyższego stopnia”¹³⁷. Po tym wybuchu nienawiści przez kolejnych kilkadziesiąt stron nie pojawiają się żadne przymiotniki oceniające charakter czy zachowania *omukamy*. Zamiast tego mamy beznamiętne opisy, które osiągają ten sam efekt, tylko w sposób bardziej wyważony i trudniejszy do wychwycenia, podkreślające jednak negatywne cechy jego charakteru. Opisując na przykład jedną z wizyt Kabaregi, Baker podkreśla,

¹³⁴ *Ismailia*, s. 240.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 185.

¹³⁶ Galla (właściwie Oromo) pojawiają się tutaj najpewniej pod wpływem lektur Bakera, który błędnie utożsamiał ich z przodkami panującej w Bunyoro dynastii.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 187.

że zrezygnował z licznej świty, by zwiększyć poczucie pewności siebie władcy¹³⁸. W innym miejscu narzeka na jego niezapowiedzianą wizytę¹³⁹, przez co podkreśla jego nieumiejętność zachowania się. Podobnie w rozumieniu podróżnika sady-styczna przyjemność, jaką *omukama* miał odczuwać na widok rażonych prądem towarzyszy¹⁴⁰, została opisana w taki sposób, że w oczach czytelnika władca stał się potworem czerpiącym przyjemność z cierpienia. Potworem, który cały czas błaga Bakera o pomoc i prezenty.

Nawet procedura zbierania podatków jest, według Bakera, „niegodna”, choć w samym jej opisie trudno to dostrzec: o ustalonej godzinie *omukama* w otoczeniu muzykantów grających znaną wszystkim melodię – ogłoszenie, wybierał domostwa, które miały mu dać określoną ilość muszelek kauri, stanowiących pieniądź w Bunyoro. Można zaryzykować twierdzenie, że gdyby w ten sam sposób zbierał podatki Ruyonga, podróżnik pochwaliłby go za skromność i sprawiedliwy sposób pobierania daniny.

Kabaregę miały charakteryzować „nadąsanie”¹⁴¹ i zazdrość¹⁴². W końcu Baker nazwał go łotrem¹⁴³. Atak Kabaregi na niego opisuje jako zdradziecki¹⁴⁴, a nawet dopuścił się on „diabelskiej zdrady”¹⁴⁵. Gdy Ruyonga został mianowany przedstawicielem chedywa, autor pisze, że Kabarega, ten „młody zdrajca”, na widok uroczystości „trząsłby się ze strachu”¹⁴⁶. Gdyby wskazać najczęściej powtarzającą się w *Ismaili* cechę, którą miał on jakoby posiadać, to jest nią zdradzieckość odmieniana na różne sposoby¹⁴⁷. Ruyonga natomiast jest w opinii Bakera człowiekiem godnym zaufania¹⁴⁸.

Prezentację Kamrasiego podróżnik rozpoczyna dosyć przychylnie dla władcy Bunyoro. Stwierdza: „nie jest on li tylko dzikusiem domagającym się paciorków i bransoletek”¹⁴⁹. Dalej jednak pisze, że nigdy wcześniej nie widział „tak nędznego tchórzostwa”¹⁵⁰. W jednym z opisów przekazywania władcy prezentów notuje, że żałuje tych „pereł rzucanych przed wieprze”¹⁵¹. W czasie ataku ludzi Debono na Bunyoro pozwolił sobie na uwagę, że na wieść o najeździe, władca już nie był „godnym królem Kitwary” (tzn. Kitary), lecz był „śmiertelnie przerażony”. Chciał

¹³⁸ *Ibidem*, s. 217.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 222.

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 237n.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 285.

¹⁴² *Ibidem*, s. 282.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 319.

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 295.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 321.

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 377.

¹⁴⁷ Por. też *ibidem*, s. 404, 433, 465.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 376.

¹⁴⁹ *Albert*, s. 243.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 286.

¹⁵¹ *Ibidem*, s. 294.

uciekać przed przeciwnikami, dlatego podróżnik przyrównuje go do tchórzliwego bohatera osiemnastowiecznej angielskiej komedii – Boba Acres¹⁵². Nawet używając pozytywnych określeń, Anglik potrafił przedstawić *omukamę* w negatywnym świetle. Przykładowo, kiedy doszło do sporu między władcą a oddziałem Sudańczyków, Baker pełnił rolę sędziego pokoju między obiema stronami. Zagroził on wtedy, że jeżeli Kamrasi nie będzie bardziej uległy, to Sudańczycy go zaatakują. W reakcji na te słowa „dzielny”¹⁵³ *omukama* miał zzielenieć ze strachu¹⁵⁴. Trzeba zaznaczyć, że tego samego przymiotnika autor używał też przy innych okazjach, ale zawsze wymowa całości opisu była raczej negatywna, czy wręcz wyśmiewająca¹⁵⁵. Inne stosowane wobec Kamrasiego określenia, to „żądny krwi”¹⁵⁶, czy „despota”¹⁵⁷. W końcu Baker nawet stwierdził, że ze względu na swoje tchórzostwo „Kamrasi Okrutny” nigdy nie będzie „Kamrasim Zdobywcą”¹⁵⁸.

Dzięki takim opisom obu władców Baker jawi się zwykłemu czytelnikowi jako autor obiektywny. Robi wszystko, by czytelnikowi wydawało się, że konflikty z Kabaregą nie miały wpływu na to, jak prezentuje on władcę Bunyoro. Podkreśla to chociażby bardzo rzeczowy język używany w całej książce, który tylko w kilku miejscach jest bardziej barwny, a sama narracja i opisy stają się żywsze. Niektóre informacje na temat władcy pochodzą od jego poddanych, którzy twierdzą na przykład, iż rzekomo nieodpowiedzialne zachowanie Kabaregi podczas incydentu związanego z musztrą było spowodowane tym, że był on pijany¹⁵⁹. Baker zastosował tutaj dosyć prosty chwyt: im więcej osób poświadczy daną informację, tym łatwiej w nią uwierzyć. W opisie wspomnianego zdarzenia podróżnik notuje, iż *omukama* był tak pijany, że nie mógł go poznać¹⁶⁰. Mechanizm ten jest znany i stosowany choćby w retoryce. Pozwala na przekazanie opinii autora w sposób, który będzie wzbudzał mniej wątpliwości u czytelników niż gdyby ograniczył się jedynie do samej informacji. Świadczyłoby, to o tym, że Baker dosyć dobrze znał warsztat literacki, który wykorzystywał w swoich książkach. Nie był on obiektywny, co widać choćby w zafałszowanym lub nie do końca rzetelnym opisie stanu państwa za panowania Kabaregi. Według niego mieszkańcy Bunyoro są leniwi, w kraju nie ma żywności, choć ziemia jest żyzna, co więcej „szaleństwo” Kabaregi sprawia, że nikt nie zajmuje się uprawą ziemi¹⁶¹. Z drugiej strony wiadomo,

¹⁵² *Ibidem*, s. 369.

¹⁵³ Angielski termin *gallant* może oznaczać pięknego, ale także dzielnego. Obydwa te znaczenia pasują do zamysłu Bakera, który chciał niejako wyśmiać władcę.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 378.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 385.

¹⁵⁶ *Ibidem*, s. 404.

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 408.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ismailia*, s. 273.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 271.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 216.

także z relacji Bakera, że bez większych problemów władca mógł dostarczać mu żywność, a wszelkie problemy aprowizacyjne były raczej elementem szantażu, aby wymusić posłuszeństwo na podróżniku. Żołnierzy *omukamy* opisuje jako tchórzliwych i w sytuacji kryzysu gotowych go zdradzić¹⁶², chociaż na jego rozkaz bez oporu wielokrotnie atakowali Bakera. Ponadto w czasie pierwszej wyprawy jeden z oddziałów Kamrasiego nazwał „szatańskim”¹⁶³. W czasach Kabaregi jedyną realną siłą w Bunyoro mieli być łowcy niewolników i tylko ich obecność powstrzymywała sąsiadów przed najazdem i podbojem kraju¹⁶⁴. Otoczenie *omukamy* to „bufony” odgrywający przedstawienia przed władcą¹⁶⁵, podróżnik zaś nie może się nadziwić, że został „zdradzony” przez Kabaregę i jego poddanych¹⁶⁶.

Nie można odmówić Bakerowi pewnego talentu literackiego i opanowania języka, dzięki czemu skutecznie podkreślał negatywne lub też domniemane negatywne cechy charakteru władców Bunyoro. O ile pierwsza książka: *The Albert N'yanza* jest bardziej opisem wydarzeń, to już druga: *Ismailia*, kreuje rzeczywistość. Chociaż podróżnik został zmuszony do ucieczki i przekazania urzędu namiestnika mało znaczącemu Ruyondze¹⁶⁷, czyli realnie przegrał walkę z synem Kamrasiego, to jednak według swojej relacji nie tylko wygrał, ale także w oczach następnych gubernatorów chedywa, w tym słynnego Gordona, ukształtował skrajnie negatywny obraz Kabaregi¹⁶⁸. Jedynie Emin Pasza pozytywnie ocenił syna Kamrasiego, lecz nie był w stanie wpłynąć na brytyjską opinię publiczną¹⁶⁹, która pozostawała pod wrażeniem niewątpliwie ciekawie i sprawnie napisanej książki Samuela Bakera¹⁷⁰. Można powiedzieć, że choć podróżnik ten nie osiągnął celu swojej drugiej wyprawy do Bunyoro, udało mu się jednak na długie lata ukształtować obraz władców tej krainy. Obraz skrajnie negatywny, na tle którego błyszczała gwiazda dzielnego Anglika.

Antoni T. Grabowski, mgr historii, doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

¹⁶² *Ibidem*, s. 433.

¹⁶³ *Albert*, s. 299.

¹⁶⁴ *Ismailia*, s. 378.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 266.

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 275, 276.

¹⁶⁷ *Ibidem*, s. 71.

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 69.

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 71.

¹⁷⁰ H. James, *op. cit.* s. 734.

AFRYKANISTYKA DZISIAJ POŻYTKI Z INTERDYSCYPLINARNOŚCI

Nawiązując do dyskusji o podobnym charakterze, jaka toczyła się na łamach „Afryki” w latach 90., obecnie, pod koniec drugiego dziesięciolecia swego istnienia i w nowych realiach, także akademickich, Polski, Afryki i świata, PTAfr ponownie postawiło te pytania na forum swego seminarium, które odbyło się 3 grudnia 2009 r.

Oczekiwaliśmy, że dyskusja pozwoli zarysować koncepcje projektów stawiających pytania badawcze wymagające odpowiedzi komplementarnych, integrujących uczonych z różnych ośrodków, a ponadto, że stanie się bodźcem stymulującym afrykanistyczną dydaktykę przez jej bliższy związek z badaniami. Przedstawiamy przebieg tej debaty.

Wprowadzenie do dyskusji

Dr Małgorzata Szupejko:

Dyskusja na temat afrykanistyki, jej przedmiotu, zakresu i celu badań toczy się od dawna na łamach „Afryki”. Począwszy od 1995 r. odnajdujemy ją w kolejnych numerach: 2, 9, 11, 13, 18, 20 i 24. Zainicjowała ją profesor Joanna Mantel-Niećko. Pozwolę sobie zacytować jej słowa:

„Nie każdy badacz czuje się dobrze z poczuciem braku społecznego sensu swojej pracy. Jakie więc może spełniać role afrykanistyka dzisiaj, tu w Europie? I tu w Polsce?”

„Afryka”, nr 2, 1995 r., s. 10.

„Ważną sprawą jest samoświadomość zawodowa – wytyczanie punktu, w jakim znajdujemy się w naszym działaniu. Punktu, który jest wprawdzie rezultatem naszej własnej pracy, ale do którego dochodzimy także dzięki tym, którzy

nas kształcili (a oni również byli przez kogoś formowani) i poprzez analizę tego, co się działo i dzieje we współczesnym nam świecie. Sądzę, że warto się nad tym zastanowić.”

„Afryka”, nr 2, 1995 r., s. 5.

„**Jedną z nich jest rola poznawcza.** To ważne, by dążyć do zrozumienia składników i struktury naszego, ludzkiego sposobu istnienia. Szukać tego, co nas łączy, wśród niezmierzonej zdawałoby się różnorodności ludzkiej egzystencji. Jest to poszukiwanie intelektualne, co do którego nie wiadomo, jaki będzie z niego pożytek.”

„Afryka”, nr 2, 1995 r., s. 10.

„**Druga rola** – plasująca się gdzieś na pograniczu badań teoretycznych i ich empirycznego zastosowania – **polega na pożytkach dla nas samych, jakie płyną z tego, że trudząc się nad poznawaniem innych, lepiej poznajemy siebie.**”

„Afryka”, nr 2, 1995 r., s. 11.

„Wreszcie widzę jeszcze jedną rolę polskich – czy jak kto woli europejskich – badaczy rzeczywistości społecznej w Afryce. **Jest nią rzetelna, wyrosła z własnych badań i przemysłów popularyzacja.**”

„Afryka”, nr 2, 1995 r., s. 13.

Niezwykle ważne jest wskazanie ciągłości w badaniach afrykanistycznych. Mówiąc o tym, jaki jest przedmiot afrykanistyki, jeśli taki przedmiot w ogóle istnieje, profesor Joanna Mantel-Niećko nawiązywała do kontekstu etiopskiego w badaniach afrykanistycznych, gdyż do pewnego momentu ta dziedzina nauki nie była zaliczana do afrykanistyki. Były to lata 50., kiedy to profesor Stefan Strelcyn zapoczątkował właściwie etiopistykę na Uniwersytecie Warszawskim, a profesor Mantel-Niećko była jego uczennicą.

Odpowiadając na pytanie zacytowane na wstępie, jaką rolę może spełniać afrykanistyka dzisiaj, tu w Europie i tu w Polsce, wskazała na jej trzy cele. Pierwszy wydaje się oczywisty: poznawczy – zrozumienie istoty i różnorodności ludzkiej egzystencji. Jest to niezwykle ważne poszukiwanie intelektualne, nawet jeśli nie wiadomo, jaki będzie z niego pożytek. Nie wolno jednak kwestionować tej roli nauki. Przypominam sobie to, co swego czasu mówił profesor Andrzej Zajączkowski, kiedy mieliśmy tego rodzaju dylematy: dlaczego właściwie zajmujemy się Afryką? Komu to jest potrzebne? Wówczas odpowiadał: „Wystarczy sam fakt, że was to interesuje, aby warto się nią zajmować”. Myślę, że jest to dostateczny powód podejmowania badań: rola poznawcza, która wynika z ciekawości poznawania świata, innych ludzi i kultur.

Drugą rolę afrykanistyki profesor Mantel-Niećko plasuje na pograniczu badań teoretycznych oraz ich empirycznego zastosowania. Są to korzyści dla nas samych, jakie płyną z tego, że trudząc się nad poznawaniem innych, lepiej poznajemy siebie. Jest to bardzo ważne stwierdzenie, które nigdy właściwie nie traci swej aktualności. Musimy pamiętać, że zarówno ludzie, jak i kultury, z którymi mamy do czynienia, pełnią w stosunku do nas rolę zwierciadła, gdyż zmuszają do refleksji nad tym, kim jesteśmy, czym się właściwie różnimy od siebie, a co nas łączy. Przykład, którym posłużyła się profesor Mantel-Niećko, jest bardzo znaczący. Dotyczy on doświadczenia historycznego, jakim jest zniewolenie. Stwierdziła, że właściwie nie ma znaczącej różnicy między kolonizacją Afryki a rozbiorami Polski.

Wreszcie trzecia rola, którą wyznaczyła dla polskich i europejskich badaczy, to popularyzacja. Ten temat przewija się również przez wypowiedzi wszystkich autorów, którzy pisali o afrykanistyce na łamach „Afryki” – popularyzacja rzetelnej wiedzy o Afryce, która jest wynikiem własnych badań i przemyśleń. Oczywiście popularyzacja napotyka na bariery. Te bariery to stereotypy myślowe, które należy przezwyciężać, aby taka popularyzacja była możliwa i odniosła swój skutek.

Drugą osobą, o której chciałam wspomnieć, jest nieżyjący również profesor Rajmund Ohly. W „Afryce” (nr 3 z 1985 r.) także odpowiedział na pytanie, jaka powinna być rola polskiej afrykanistyki. Widział tę rolę tylko w powiązaniu z afrykanistyką w skali światowej, która stale się rozwija. Wyróżnił trzy jej okresy. Okres misjonarski nazwał „afrocentrycznym” i wiązał go z dostosowaniem języków afrykańskich do funkcji chrześcijaństwa z uwzględnieniem potrzeby nauczania. Wymogi te spowodowały, że w Europie rozwinęły się ośrodki afrykanistyczne nauczające języków i badające kultury afrykańskie, a także kształcące europejskie kadry afrykanistów. Drugi okres to badanie całego kontynentu, usuwanie białych plam tak, aby Afryka była poznana przez wszystkich, którzy się nią interesują. Wreszcie kształcenie kadr afrykanistycznych zdolnych do podejmowania samodzielnych badań.

Te dwie najważniejsze osoby: profesor Joanna Mantel-Niećko i profesor Rajmund Ohly, zapoczątkowały dyskusję o afrykanistyce. Początkowo miałam zamiar przedstawić główne tezy wszystkich, którzy zabierali głos na ten temat, ale ponieważ osoby te są tu obecne, więc proszę o włączenie się do dyskusji. Przede wszystkim proszę o zabranie głosu panią profesor Ninę Pawlak, która była pomysłodawcą dzisiejszego spotkania.

Prof. Nina Pawlak:

Spotykamy się w Katedrze Języków i Kultur Afryki, będę więc mówić o afrykanistyce jako o kierunku dydaktycznym, zorientowanym na badanie Afryki i jej kultur poprzez poznawanie języków afrykańskich. Zdaję sobie sprawę, że to nie

jest jedyne wcielenie afrykanistyki. Z perspektywy tego, czym się tu zajmujemy, ogromnie ważne wydają się dwa wątki, które pojawiły się we wcześniejszych dyskusjach, przede wszystkim to, na co zwróciła uwagę pani profesor Mantel-Niećko, że poznamy Afrykę, aby lepiej poznać siebie. Taka postawa otwiera drogę do dialogu międzykulturowego. Poznanie siebie, określenie, kim jesteśmy i zastanowienie się, czy rzeczywiście nasze poglądy na życie są jedynie słuszne, jest kluczowe dla myślenia nie tylko o Afryce. Drugi wątek, który tutaj był podniesiony, dotyczy kształcenia kadry afrykanistycznej. Chodzi o kształcenie specjalistów, którzy będą rozwijać badania o Afryce. Afrykanistyka jako kierunek naukowy ma wiele doświadczeń odnoszących się do sposobu prowadzenia badań, metodologii, tematyki, i są to doświadczenia, które tworzą różne profile afrykanistyki. Powstaje pytanie, czy możliwe jest połączenie tych odrębnych ujęć i stworzenie jednej afrykanistyki w wymiarze akademickim. Historia rozwoju naukowych zainteresowań Afryką zdaje się sprzyjać takiemu myśleniu, prowadzącemu do stworzenia afrykanistyki jako kierunku akademickiego i z takim przekonaniem przyszedłam na dzisiejsze spotkanie. W obszarze badań nad językami i literaturami też trzeba było czasu, aby doszło do współpracy między specjalistami zajmującymi się różnymi tematami i różnymi obszarami Afryki. Pierwszy światowy kongres afrykanistów, specjalistów zajmujących się językami, odbył się w 1997 roku, 100 lat po rozpoczęciu pierwszych badań afrykanistycznych w Afryce i Europie. Potwierdził on pewien nowy etap w badaniach afrykanistycznych, integrację naukowców, wcześniej zajmujących się tylko „swoimi” obszarami i „swoimi” językami. Myślę, że dziś w Polsce jesteśmy w podobnej sytuacji, też mieliśmy pierwszy kongres afrykanistyczny, który pokazał, jak wielu mamy afrykanistów i w jak różny sposób można zajmować się Afryką. W epoce badań interdyscyplinarnych nasuwa się więc pytanie: czy, a jeśli tak, to w jakiej formie możemy być jedną afrykanistyką. Jest to pytanie zarówno o możliwość stworzenia afrykanistyki jako kierunku dydaktycznego, jak też afrykanistyki rozumianej jako zespół badaczy ubiegających się o granty interdyscyplinarne. Być może są też jeszcze inne możliwości pogłębienia integracji. Wydaje się, że taka integracja jest dziś bardzo, bardzo potrzebna.

Potrzebę badań interdyscyplinarnych często sygnalizował, także tutaj, profesor Vorbrich. O ile pamiętam, bardzo wyraźnie mówił w swoich wypowiedziach o tym, jakie powinny być kierunki afrykanistyki i jak w istocie powinna ona wyglądać. Czy zechciałby pan rozwinąć tę myśl?

Prof. Ryszard Vorbrich:

Pani mnie zaskoczyła. Ja już dawno na ten temat pisałem. Widzę to w ten sposób, że ponieważ afrykanistyka należy do dziedzin „arealowych”, to znaczy, że definiuje się poprzez obszar, a nie przez metodę przedmiot lub instytucje.

A zatem jeśli zajmujemy się tym samym obszarem, lecz z perspektywy różnych dyscyplin naukowych, pojawia się potrzeba wymiany nowości, informacji dotyczących naszych dyscyplin.

Ja jestem afrykanistą, ale najpierw jestem etnologiem - antropologiem. Pracujemy w różnych instytutach, może z wyjątkiem gospodarzy tego spotkania. W naszych rodzimych instytucjach wymagają od nas szeregu specyficznych kompetencji, nie tylko afrykanistycznych. Posiadając te szczególne kompetencje, nabywane na rodzimych studiach, uniwersytetach, zaczęliśmy je wykorzystywać w badaniu jakiegoś obszaru. Chodzi o to, aby wzajemnie wymieniać się informacjami o stanie osiągnięć i dyskursu w dyscyplinie, którą reprezentujemy. Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne jest najlepszym do tego forum. Tu grupują się afrykanisci o różnych kompetencjach. Można powiedzieć, iż są wśród nas tacy, którzy są afrykanistami jakby z pierwszego naboru - to są językoznawcy. Oni definiują afrykanistykę dość wąsko, jako badanie języków.

W tej chwili przejrzałem tę broszurkę (informator o Katedrze Języków i Kultur Afryki – [przyj. M. S.]). Rzeczywiście wynika z niej, że główną osią zainteresowania jest język, jakkolwiek jest mowa o kulturach Afryki. W dodatku, szczególną pozycję ma tu kilka języków, które posiadają też formę pisaną i w których powstały źródła pisane. Historia polskiej afrykanistyki, zwłaszcza tej językoznawczej jest taka, co mi uświadomiła świętej pamięci profesor Niećko, mówiąc, że po raz pierwszy była w Etiopii po napisaniu habilitacji. To mi uświadomiło skalę trudności jaki to pokolenie, wcześniejsze ode mnie, miało do pokonania w bezpośrednim poznawaniu Afryki: bariery przestrzenne, logistyczne, źródłoznawcze w badaniu tego kontynentu. Poznawanie Afryki poprzez teksty też jest jedną z metod, ale oczywiście ten sposób różni się od poznawania Afryki poprzez partycypowanie w życiu jej mieszkańców, poprzez badania uczestniczące itd.

Pozostaje jeszcze kwestia nauk stosowanych. Wśród członków naszego Towarzystwa są przecież także przedstawiciele zawodów praktycznych, którzy znaleźli się w Afryce nie jako badacze, ale jako realizatorzy jakichś projektów, już nie chcę używać modnego słowa rozwojowych, ale reprezentowali różne zawody techniczne, ekonomiczne itd. Jednym z celów statutowych naszego Towarzystwa jest, i powinno być kultywowane, wprowadzanie dyskursu pomiędzy członkami Towarzystwa, którzy reprezentują konkretne dyscypliny. Będąc afrykanistami, są oni przecież zarazem antropologami, językoznawcami, geografami, ekonomistami. W ten sposób wyobrażam sobie funkcje społeczne Towarzystwa.

Prof. Jacek Pawlik:

Chciałbym przede wszystkim podpisać się pod tym, co powiedział Ryszard Vorbrich, ponieważ trzeba uświadomić sobie, że Afryka to przede wszystkim obszar naszych zainteresowań badawczych. W Olsztynie, gdzie mieszkam, jest nas

kilku afrykanistów. Każdy z nich pracuje w innej jednostce Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Ja - na Wydziale Teologii, profesor Arkadiusz Żukowski jest dyrektorem Instytutu Nauk Politycznych. W tym samym instytucie pracuje dr Degefe Gemechu, a w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych – dr Bara Ndiaye. Do tego grona należy dołączyć dwóch wykładowców Misyjnego Seminarium Duchownego Księży Werbistów w Pieniężnie, którzy specjalizują się w studiach afrykanistycznych: ks. dr Adama Michałka - w dziedzinie teologii afrykańskiej, oraz ks. dr Kazimierza Geronta - w pedagogice. Choć obszar badań jest wspólny, to jednak przedmiot zainteresowań i metody badawcze są różne. Zasadniczo takim jedynym wspólnym forum były dotychczas doroczne Dni Afryki, które są organizowane na UWM już od kilku lat. Takie spotkania są okazją do podzielenia się wynikami badań. Nie jest to jednak ani wspólny projekt, ani wspólne przedsięwzięcie naukowe. Olsztyn jest przykładem jednego ośrodka. Jednak bardzo ważną rzeczą byłoby tworzenie projektów interdyscyplinarnych dotyczących Afryki, które grupowałyby ludzi z różnych dyscyplin i z różnych uniwersytetów. O ile mi wiadomo, w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego projekty włączające naukowców z kilku placówek badawczych są mile widziane.

Prof. Ryszard Vorbrich:

Jeśli można wejść w słowo... To, że są mile widziane, to jest tylko deklaracja. W komisjach przyznających pieniądze na tak zwane granty istnieje ścisły podział na dyscypliny. Wszystko zależy od tego, do której komisji trafi projekt. Ja już starałem się o wiele grantów indywidualnych, ale kiedy raz dałem się namówić na grant interdyscyplinarny, wniosek trafił do komisji zupełnie przypadkowej i spotkał się z całkowitym niezrozumieniem. Oceniają to ludzie posiadający własną wizję nauki, posługujący się określonymi metodami i mający specyficzne podejście do materii. Jeżeli projekt nie mieści się w tych ramach, trzeba mieć dużo szczęścia, żeby trafić na komisję i osoby oceniające, które mają taką samą perspektywę.

Prof. Jacek Pawlik:

To prawda. Aby uniknąć nieporozumień, musi być określona jedna dyscyplina wiodąca. Współrealizatorzy z dyscyplin pokrewnych mogą jednak wnieść wiele do projektu.

Prof. Jan J. Milewski:

Termin *afrykanistyka*, to w dziejach nauki termin nadal nowy. Ale debaty na temat jego zasadności toczy już co najmniej trzecie pokolenie uczonych polskich. Wszedł do obiegu w środowiskach badaczy w kilku krajach, ale nadal budzi wątpliwości. Ich świadectwem jest także obecna debata. Przypomnijmy wszakże, że

kwestia nazewnictwa nowych dyscyplin zawsze budziła spory. Ba, sama w sobie stała się odrębną specjalnością.

Kiedy rozważamy wartość pojęcia *afrykanistyka*, wraca zawsze sprawa dziwnej relacji między Europą a Afryką. Geograficznie Afryka to kontynent najbliższy Europie. Historycznie więzi Europy z Afryką Północną są równie stare, jak z zachodnią Azją. Ale w świadomości i kulturze europejskiej Afryka, zwłaszcza na południe od Sahary, rysuje się jako obszar znacznie dalszy niż wskazuje odległość fizyczna. Ten fakt narzuca poczucie wspólnoty uczonym, zajmującym się Afryką.

Dzięki temu, że ta dyskusja odbywa się na Wydziale Orientalistycznym, łatwiej uprzytomnić sobie złożoność kwestii *afrykanistyki*. Właśnie tutaj poruszamy się wśród kilku specjalizacji, których zakresu nie trzeba w tym miejscu wyjaśniać. Orientalistyka – jej zakres problemowy jest ogromny. Dalej – jesteśmy gośćmi Katedry Języków i Kultur Afryki, a więc jasno określonych dwóch odrębnych dyscyplin: językoznawstwa i kulturoznawstwa i dyscyplin w jakiejś mierze bliskich sobie, ale jednocześnie o własnych problemach badawczych, metodologiach, warsztatach naukowych i licznych specjalnościach wewnętrznych (etiopistyka, hausanistyka, literaturoznawstwo franko- czy anglojęzyczne i inne). I do tego jeszcze ewentualnie czwarta dyscyplina – *afrykanistyka*, która ma integrować wspomniane wyżej dyscypliny z innymi naukami społecznymi i humanistycznymi. Tym czynnikiem integrującym jest, jak wiemy, obszar geograficzny, a więc kryterium pochodzące z jeszcze jednej dyscypliny naukowej.

W poszukiwaniu zasadności używania terminu *afrykanistyka* można oczywiście znaleźć wiele argumentów za i przeciw. Z jednej strony często przytaczane, ale równie często kwestionowane, pewne wspólne cechy społeczeństw i dziejów regionu. Z drugiej strony pytanie pozornie paradoksalne w tym gronie. Czy językoznawca, badający jeden lub kilka języków ludów Afryki, a więc ułamek procenta bogactwa językowego regionu, może być *afrykanistą* w sensie osiągnięcia wiedzy i specjalizacji regionalnej? Zebrani tu wiedzą najlepiej, że w regionie Afryki używa się około 2000 (!) odrębnych języków. To niewyobrażalnie trudny materiał do badań ogólnych czy porównawczych, bo to jest około 1/3 języków świata. Tylko językoznawcy znają odpowiedź na pytanie, jak dalece badania w ramach ich specjalizacji pozwalają na zdobycie szerokiego horyzontu *afrykanistycznego*.

Co *afrykanistyka* znaczy dla historyka? Mimo wspomnianych wyżej wątpliwości, *afrykanistyka* jest ogromną pomocą dla badacza dawniejszych i bliższych nam procesów dziejowych. Nie ma przymusu, aby traktować *afrykanistykę* jako rygorystycznie zdefiniowaną dyscyplinę naukową. Jeśli przyjąć, że jest to płaszczyzna, na której spotykają się uczeni z różnych dziedzin, zainteresowani wymianą doświadczeń i wiedzy, szukający odpowiedzi na pytania, wykraczające poza możliwości ich warsztatów naukowych, to *afrykanistyka* staje się bezcenną pomocą i dla historyka. Na forum *afrykanistyki*, i tylko tam, zyskuje on możliwość zrozumienia znaczenia

terminów i pojęć funkcjonujących w różnych kulturach, wyjaśnienia struktur społecznych oraz systemów wartości, determinujących postawy i zachowania społeczne w sferze gospodarki, reakcji na nowe zjawiska, decyzji, relacji ze światem zewnętrznym. Bez szeroko pojętej *afrykanistyki*, historyk gospodarczy, a również polityczny i społeczny borykać się mogą bez końca z rozwiązywaniem problemów, które są oczywiste dla antropologów, etnografów czy językoznawców.

Wraca tutaj termin „specyfika”, dziś już często wykpiwany. Dawniej wierzono, że Afryka ma swoją specyfikę. Warto przytoczyć wydarzenie, które miało miejsce na jednej z konferencji, poświęconej problemom różnych krajów. Każdy z mówców zaczynał swe wystąpienie od deklaracji, że kraj, którym się zajmuje, ma swoją specyfikę. Jeden ze słuchaczy, znużony tymi oświadczeniami, wstąpił na podium, groźnie spojrzął na audytorium, po czym powiedział: pokażcie mi jeden kraj, który nie ma swojej specyfiki, a dam wam wielką nagrodę. Nikt się nie zgłosił. Tutaj koło jakby się zamyka. Badając dzieje wybranych krajów/regionów/społeczeństw Afryki, historyk musi szukać wsparcia u badaczy z innych dyscyplin nauk społecznych, językoznawstwa i kulturoznawstwa. Nie wynika to z jakiejś specjalnej „specyfiki” ludów, a ze złożoności systemów społecznych i ich przeobrażeń na wszystkich szerokościach geograficznych. *Afrykanistyka* to spoiwo i pomoc, które nas łączy i które pozwala wzbogacać specjalistycznie. Wyniki tych badań będą tym lepsze, im studia w ramach odrębnych dyscyplin będą lepiej uprawiane.

Dr Małgorzata Szupejko:

Nawiązując do mojego przedmówcy, prof. Milewskiego, chciałabym posłużyć się fragmentami wypowiedzi prof. Jacka Pawlika, odnoszącymi się do tego tematu. Chodzi tutaj o postulat wielodyscyplinarności w obrębie *afrykanistyki*: „Często zapytywany bywam o opinię w dziedzinach wiedzy zupełnie mi obcych tylko dlatego, że jestem ‘afrykanistą’. Nie czuję się kompetentnym wypowiadać się na temat rolnictwa, chorób tropikalnych czy zmian klimatycznych. Nie czuję się na siłach dokonywać ekspertyzy dzieł sztuki, choć niektórym wydaje się to oczywiste” i dalej: „Myślę, że w ramach każdej dyscypliny jest miejsce na zagadnienia afrykańskie. Cóż to za etnolog, który nie ma pojęcia o kulturach afrykańskich? Cóż to za historyk, którego wiedza o Afryce ogranicza się do starożytnego Egiptu?”¹

Możemy jednak i powinniśmy korzystać nawzajem ze swoich osiągnięć, aby uzyskać pełen i prawdziwy obraz Afryki.

Prof. Michał Tymowski:

Proszę Państwa, tak sobie wypisałem: afrykanistyka, amerykańistyka, europeistyka, azjatystyka. Azjatystyka brzmi najdziwniej, tego terminu się nie używa.

¹ Jacek Pawlik, *Głos w dyskusji „Jaka dziś powinna być rola afrykanistyki”*, „Afryka”, nr 7, 1998, s. 109.

Europeistyka jest młodsza niż afrykanistyka. Kiedy ja byłem studentem, a później młodym badaczem, nie było żadnej europeistyki. Była historia powszechna. Uważano, że to, co jest europejskie, jest powszechne, że innych historii właściwie nie ma. Są Chiny, Japonia... Gdy wychodził tom „Historia powszechna”, była to właściwie historia Europy. Kiedy publikowano w Polsce – to była historia całej Europy, jeśli we Francji – to tylko Francja i Anglia, reszta i tak nie miała znaczenia. Afrykanistyka to zatem termin, który w pewnym stopniu wyprzedził inne. Dopiero później wszedł w użycie termin ‘europeistyka’ i to niewątpliwie pod wpływem globalizacji, znajomości innych kultur oraz świadomości, że istnieje historia, przeszłość i polityka. A więc o europejskiej historii, kulturze i politologii nie można mówić jako o zjawisku wyłącznym. Raczej jako o zjawisku specyficznym. Nie dotarliśmy jeszcze do azjatystyki. Być może dlatego, że Azja jest za duża. Są Indie, Chiny, tysiące innych obszarów i problemów. Znacznie trudniej jest je scalić. To tyle co do kwestii terminu afrykanistyka.

Jeśli chodzi o problem, który poruszył profesor Milewski, jest to nieustanne zderzanie się dwóch kierunków. Z jednej strony dążymy w swoich badaniach do bardzo wielkiej specjalizacji, ale musimy mieć na względzie cel ogólniejszy niż historia jakiegos niewielkiego obszaru, niż jeden tylko język afrykański, czy badanie etnograficzne na jakimś ograniczonym obszarze i skierowane tylko na jedną grupę etniczną. Owo zderzenie stwarzało zawsze problemy. Równie dobrze widać to nawet na przykładzie Europy. W moim instytucie są specjaliści od historii Polski i ci od Czech, których uważa się za historyków powszechnych, albo przynajmniej europejskich. A przecież, tak jak historyk Polski jest od Polski, tak historyk Czech jest od Czech. Dopiero, gdy postawi problemy porównawcze w obrębie różnych społeczeństw europejskich, stanie się historykiem Europy. Kiedy ktoś sformułuje problemy porównawcze odnośnie różnych społeczeństw afrykańskich, stanie się on afrykanistą. Zawsze jest niebezpieczeństwo partykularyzmu poznawczego, że mamy swój zawód, swoją specjalizację, swoje metody. Państwo językoznawcy, ja historyk, ty Janku jako historyk i ekonomista, ale wchodzenie na cudzy teren zawsze jest ryzykiem. Nie jesteśmy w pełni kompetentni. Jest jednak tak korzystne i dające człowiekowi tak dużo energii we własnym badaniu, że warto to robić. To zdanie nie ja teraz wymyśliłem, ale profesor Ignacy Sachs, kiedy publikował „Manowce świata B”. Był to rok 63, 64, może 65. Jako ekonomista wkraczał w pole historii, taki sobie cel postawił, zdając sobie sprawę z różnych ryzykownych rzeczy z tym związanych. Ja nie byłbym takim pesymistą dlatego, że te porównawcze i interdyscyplinarne problemy afrykanistyki pojawiają się w każdym badaniu. A powiadam: afrykanistyka wyprzedziła różne inne „styki dyscyplin” i w tym jesteśmy mocniejsi nawet niż słabsi. To jeden problem, który chciałem poruszyć. Problemem interdyscyplinarności jest wchodzenie na cudzy teren. Jestem tego zwolennikiem mimo wszystkich wątpliwości. Używam i etnologii, i antropologii

politycznej, staram się historię sztuki wprowadzić do swojej argumentacji jako źródło wiedzy o przeszłości. Oczywiście nie jestem historykiem sztuki ani etnologiem, ale jeżeli mi to coś daje, to ryzykuję.

Motyw wewnętrznego zaangażowania i tej wewnętrznej motywacji wydaje mi się istotny. Druga rzecz, o której chciałbym powiedzieć – to zjawisko, które mnie bardzo niepokoi w mojej dziedzinie. W czasach mojej młodości, a były to lata 60., każda książka o historii Afryki zaczynała się od sławnego stwierdzenia, że tylko ludy europejskie mają historię, a przeszłość Afryki to tylko bezsensowne wędrówki niemądrych ludzi po bezkresach stepowych tego kontynentu, żadna historia. Potem nastąpił okres krytyki takiego stanowiska. Przez 50, 60 lat, co poprzedziło wyzwolenie się Afryki, podejmowane były badania historyczne, które udowodniły, że ta opinia jest bezsensowna. Historia Afryki istnieje, trzeba ją badać innymi metodami, ale jest to możliwe. Wydawało mi się, że dotarło to do świadomości ogółu. Może nie zwykłych ludzi, bo oni się mało tym interesują, ale do kręgów inteligencji polskiej. Otóż obawiam się, że nastąpił regres. W jednej z historii sztuki autor napisał słynne zdanie: „Ludy Afryki sztuki żadnej nie mają” (z drugiego wydania to zdanie usunął). Weźmy choćby jakikolwiek atlas historyczny, szkolny, czy już bardziej zaawansowany. Nie ma tam Afryki. Młodzieży w szkole przedstawia się Afrykę jako wąski pasek Afryki Północnej nad Morzem Śródziemnym. Musi być Egipt, potem Cesarstwo Rzymskie, a dalej nie ma nic. Afryka pojawia się wraz z ekspansją kolonialną. Czyli wraca się do tego strasznego zdania z lat 60., że nie ma ona historii. Możliwe jest jednak wydanie atlasu historycznego bez Afryki. Oczywiście dużą rolę odgrywa tutaj niewiedza. Ale w Polsce powstała przecież historia Afryki do początku XIX wieku. Kto by chciał, ten by przeczytał, ale nie widać zainteresowania. Wychodzi teraz nowa seria Historii Powszechnej, wydawana przez PWN. Uwzględniono w niej również Europę Środkową i Wschodnią. Kiedy moi studenci zapytali jednego z autorów, dlaczego tam nie ma historii Afryki, ten odpowiedział, że nie ma o czym pisać. Pisanie o dziejach Afryki to, wedle tego autora, „efekt nacisku murzyńskich kręgów w Ameryce”, które chcą stworzyć historię dla siebie. Regres jest przerażający. Nie bierze się pod uwagę tego, co my zrobiliśmy w ciągu tych ostatnich 50–60 lat. Ale zgadzam się z profesorem Zajackowskim – czy będą czytać, czy nie, to ja i tak będę pisać o Afryce, bo mnie to bawi. Kolejnym celem jest podejmowanie poważnej krytyki tych przedsięwzięć. Jeżeli ukazuje się taka okrojona z Afryki historia, trzeba to krytykować na łamach „Kwartalnika”, albo „Przeglądu Historycznego”. Trzeba pokazać bezsens pomijania Afryki. Niech autor pisze historię Europy, a nie powszechną, skoro nic więcej nie wie. Nie mam tutaj na myśli jednego konkretnego autora, ale postawę badawczą. W swoim podręczniku historii średniowiecznej, napisanym w latach 70., Benedykt Zientara skorzystał z badań afrykanistycznych, dając czytelnikowi jakiś sygnał, że istnieje jeszcze coś więcej poza Łokietkiem i Karolem Wielkim.

Trzeba zatem krytykować ten regres, upowszechniać naszą wiedzę i domagać się umieszczania tych informacji. To nie jest łatwe. Kiedy pisałem podręcznik dla szkół, redaktor lub recenzent proponował skróty i skreślenia. Od razu zabierał się za temat Afryki, który jako pierwszy starał się wyrzucić. Ja zaś starałem się bronić. Warto bronić czy to ekonomii, czy polityki afrykańskiej, etnologii, języków, czy historii dlatego, że to ma głębokie przesłanie światopoglądowe. Tu chodzi o to, co my myślimy o ludziach, o ludzkości jako takiej, o jednokierunkowym ujęciu biegu rozwoju człowieka, w którym cywilizacja europejska zwycięża i jest jedynym punktem odniesienia. Chodzi o to, co myślimy o wielokierunkowości rozwoju cywilizacji i człowieka i o wszystkich możliwych wariantach, jakie człowiek stworzył, wykorzystując różne lub podobne środowiska naturalne oraz problemy, jakie przed nim stawały. Historia porównawcza, jednak interdyscyplinarna; afrykanistyka porównawcza, interdyscyplinarna, na końcu mająca jednak cel światopoglądowy. Jeżeli boleję nad tym, że następuje zanik zainteresowania Afryką, to z tego względu, iż powoduje to, że społeczeństwo polskie staje się zaściankowe. Intelktualiści, którzy piszą takie historie powszechne, wypychają nas w ten zaścianek głębiej niż to było 40 lat temu. Myślę, że PTAfr jako całość i my poszczególni pracownicy powinniśmy zdwoić wysiłki, żeby przełamać ten niedobry kierunek.

Prof. Jarosław Różański:

Chciałbym się odnieść do wypowiedzi pani profesor Niny Pawlak, dotyczącej uczynienia z afrykanistyki uniwersyteckiego kierunku studiów. Chodzi o wymiar dydaktyczny afrykanistyki, gdyż w świetle obecnych, naukowych badań nad Afryką z pewnością nie zamienimy kolejności członów: „językoznawca-afrykanista”, „antropolog-afrykanista”, „geograf-afrykanista”, itd. Na początku będzie zatem występowało określenie pierwszej specjalizacji, a dopiero później uściślenie obszaru zainteresowań. Pięcioletni program studiów musi zawierać minimum programowe około trzech tysięcy godzin. Naturalnie w takim programie można stworzyć przestrzeń dla specjalizacji, ale trzeba zadeklarować minimum programowe dla afrykanistyki - to, co jest rdzeniem, kanonem. To, co powinno być niejako warunkiem podstawowym dla wykształcenia afrykanisty na magisterskich studiach stacjonarnych jako tych pierwszych. Później, oczywiście w zależności od ośrodka i jego preferencji, można dużą część zajęć ukierunkowywać jako specjalizację typową na przykład dla językoznawstwa czy antropologii.

A zatem wydaje mi się, że istnieją możliwości prawne i realne utworzenia takiej afrykanistyki, tylko że wtedy pojawia się, jak zawsze, problem praktyczny: na jakim wydziale mógłby powstać taki kierunek i czy mógłby liczyć na dostateczny napływ studentów. Wkraczają tutaj zatem czynniki „ludzko-administracyjne”. Ale od strony stworzenia standardów programowych afrykanistyki jest to możliwe. Z pewnością ten wspomniany „rdzeń” afrykanistyki na stacjonarnych studiach

magisterskich stanowiłyby kultura, geografia, historia Afryki, wprowadzenie do językoznawstwa afrykańskiego. Zarys afrykanistyki uniwersyteckiej zatem można stworzyć.

Dr Lucjan Buchalik:

Chciałem nawiązać do tego, co pan profesor mówił o pewnej ignorancji środowisk akademickich względem problematyki afrykańskiej. Obserwuję ten problem „szczebel niżej”. Nasze Muzeum pracuje nad upowszechnianiem wiedzy o Afryce wśród dzieci i młodzieży, ale także prowadzi pracę edukacyjną wśród nauczycieli. Prowadząc takie zajęcia przez dziesięć lat zauważyłem, że poziom wiedzy w tym mieście, w którym żyję (Żory), podniósł się. Organizujemy prelekcje w szkołach, opowiadamy o Afryce i staramy się w jakiś sposób usystematyzować tę wiedzę. Zauważam, że Afryka traktowana jest jako szeroko pojęta egzotyka. Cokolwiek „dziwaczego” i egzotycznego się dzieje na świecie, słyszymy o tym w mediach. W powszechnym przekonaniu to wydarzenie zapewne miało miejsce w Afryce. Zastanawiam się, skąd bierze się takie przekonanie. Najprawdopodobniej jest to wynik braku edukacji i nie mam tu na myśli uczniów, lecz tych, którzy mają uczyć. Podam przykład: niedawno kupiłem książkę „W pustyni i w puszczy”. Nie dlatego, żebym w dzieciństwie jej nie czytał, ale zafascynowała mnie okładka. Na okładce jest Nel, Staś i jest tygrys (zamiast lwa), do którego strzela Staś. Można wnioskować, że autor okładki ani nie ma pojęcia o zwierzętach żyjących w Afryce, ani książki nie czytał. „W pustyni i w puszczy” jest lekturą szkolną, co prawda uzupełniającą, ale lekturą. Należy więc zadać pytanie: na jakiej bazie nauczyciel buduje swoją wiedzę o Afryce i jaką wiedzę przekazuje uczniom? Można zadać kolejne pytanie: jaką mamy literaturę dla dzieci i młodzieży popularyzującą wiedzę o Afryce? Pomijając „W pustyni i w puszczy” (minęło już ponad 100 lat od kiedy Sienkiewicz ją napisał) jest też książka Szklarskiego „Tomek na Czarnym Łądzie”. Czy od tamtej pory ukazało się cokolwiek sensownego o Afryce, co zainteresowałoby dzieci i młodzież?

Ambasador Wojciech Jasiński:

Sienkiewiczowska wizja Afryki z „W pustyni i w puszczy” wymaga zmiany. Próbowala tego Ada Wincza, pochodząca z Wilna, po wojnie osiadła w Afryce, organizując polowania i safari dla bogatych turystów. Jej „antsienkiewiczowskie” opowiadania dla młodzieży, opisujące piękno i atuty Afryki, zostały opublikowane w Polsce w latach 70. bodajże przez Wydawnictwo Czytelnik: „Opowieści z sawanny i buszu”, „Ci wspaniali Masajowie” czy „Safari-Hatari”, coś w rodzaju „Zapisków myśliwego” – Turgieniewa. Może należałoby je wznowić? Tę lukę w systemie edukacji rozpaczliwie próbują wypełnić organizacje pozarządowe. Takim przykładem, może nie najszcześniejszym, jest podręcznik kierowany do na-

uczycieli: „Jak mówić polskim dzieciom o dzieciach Afryki” pod redakcją Pawła Średzińskiego (Fundacja „Afryka inaczej”, Warszawa 2009). Tu pozostaje szerokie pole do opisu, zwłaszcza, że wielu Polaków odwiedza Afrykę.

Prof. Jarosław Różański:

Jeśli można jeszcze dwa zdania... Od ośmiu lat organizuję Misyjną Olimpiadę Znajomości Afryki – bo zajmuję się misjologią. Bierze w niej udział ok. 300 szkół ponadgimnazjalnych, 5000–6000 uczniów rocznie. Jej organizacja jest związana z podaniem podstawowej literatury. Cały problem polega na tym, że trudno znaleźć taką literaturę, która obejmowałaby jednocześnie kulturę, historię, geografę. Naturalnie istnieją dość wyspecjalizowane pozycje, ale problem polega na tym, że są one niedostępne w małych miejscowościach w Polsce. Uczniowie zwracają się wciąż z pytaniem: gdzie to możemy dostać? Ta literatura jest dostępna, ale w dużych ośrodkach i w bibliotekach. A zatem kiedy mówimy o upowszechnianiu i kiedy popatrzymy na małe miejscowości, to naprawdę nie napawa to optymizmem. Naturalnie można dzisiaj literaturę bez problemu powielić, na przykład w Internecie, co zresztą czynimy, ale tylko tam, gdzie mamy do tego prawa. Naprawdę jest duży problem ze znalezieniem rzetelnych źródeł dotyczących Afryki na poziomie szkół ponadgimnazjalnych.

Prof. Michał Tymowski:

Mówiąc o regresie, miałem na myśli środowisko intelektualistów. To jest niepokojące. Zgadzam się z panem. Jest duże zainteresowanie, niech ono sobie będzie. Turystyczne - to i tak dobrze. Pojadą, zobaczą inny świat. Książki Kapuścińskiego są czytane, przynajmniej kupowane powszechnie. Są albumy fotograficzne. Jest ich sporo. Pokazują, jak dawniej Afryka wyglądała. Ludzie interesują się starymi zdjęciami. Na przykład album Zagórskiego, wspaniała wystawa Czekanowski - Zagórski. Ukazała się nowa książka pani Małgorzaty Grzesiewicz-Sałacińskiej, była też wystawa jej poświęcona w bibliotece na Żoliborzu. Jednym słowem, są różne sposoby dotarcia do szerszego odbiorcy, które niekoniecznie muszą polegać na przekazywaniu specjalistycznej wiedzy, ale są bardzo skuteczne, odwołujące się do doświadczenia ludzi. Jeśli obejrzy się wystawę i zobaczy film, przestaje to być abstrakcyjne.

Chodziło mi o regres w środowiskach intelektualnych. Odrzucenie dorobku afrykanistyki i znów zamknięcie się „we własnym sosie” jest bardzo niebezpieczne. Oczywiście w „sosie” naukowym, europejskim, czy polskim. Czy jest to oznaka zaściankowości całego społeczeństwa polskiego, czy zaściankowości nauki polskiej? Czy staje się ona taka jak w czasach saskich: odrzuca świat i zamyka się w swoim małym ciepłku? To jest niebezpieczne. W społeczeństwie widać najróżniejsze zainteresowania, przynajmniej próby, przynajmniej chęci. Nie prze-

ceniamy tego, ale przynajmniej w niektórych grupach są one widoczne. Mówiłem o regresie intelektualnym przede wszystkim. Może i politycznym.

Ambasador dr Grzegorz Waliński:

Mówimy tutaj o potrzebie zmiany, natomiast większość głosów świadczy o tym, że afrykanistyka powinna być nauką dotyczącą języka, kultury itd. Profesor Tymowski wspomniał o amerykańistyce. Nikt nie zwrócił uwagi, że tamte nauki, chociaż powstały później, mają bardzo utylitarny charakter. Przykro mi to powiedzieć, ale nasza polska afrykanistyka nie wykształciła takiego charakteru, który by sprawił, że badania afrykanistyczne są potrzebne. Nie tylko nam, ale polskiej gospodarce i wszystkim specjalistom, którzy pracują w Ministerstwie. Dlaczego to jest ważne? Nie tylko dla nas, nie tylko dla nauki jako takiej, bo teraz już nikt nie chce płacić za naukę samą w sobie. Ja wiem, to jest ostre sformułowanie, ale czy Państwo zwrócili uwagę ile pojawiło się w prasie – nie tylko codziennej, ale także naukowej – artykułów dotyczących współpracy chińsko-afrykańskiej. Dlaczego? Pojawił się wątek ekonomiczny bardzo istotny dla przedsiębiorstw, dla firm, a także polityki międzynarodowej. Dopóki będziemy skupiać się tylko na problemach kulturowych, będzie problem z pozyskaniem środków i z tym, aby historia Afryki znalazła się w podręcznikach historii powszechnej, bo Afryka nie jest uznawana za obszar istotny. Dopóki nie wykażemy związków afrykanistyki z gospodarką, dopóty będzie ona bardzo niszowym produktem. Obawiam się, że naukę należy też traktować na zasadzie produktu.

Ambasador Wojciech Jasiński:

Wypowiadam się jako były ambasador w Nairobi w latach 2002–2007, akredytowany także w kilku innych krajach tego regionu. W grudniu 2007 r. podpisany został Traktat Lizboński. Także w grudniu tego samego roku miał miejsce w Lizbonie II Szczyt Afryka-Unia Europejska. Przyjęto na nim szereg dokumentów (Deklarację, Wspólną Strategię i Plan Działania na lata 2008–2010). Dokumenty te obowiązują zarówno kraje członkowskie Unii Afrykańskiej i UE (a więc także i Polskę), jak i Komisje obydwu organizacji. Przypomnę, że ustalono w nich osiem specjalistycznych dziedzin współpracy-partnerstwa (pokój i bezpieczeństwo, rządzenie i prawa człowieka, handel, Milenijne Cele Rozwoju (MDGs), energia, zmiany klimatu, migracja (mobilność, zatrudnienie), nauka (społeczeństwo informacyjne i kosmos). Powołano odpowiednie grupy ekspertów (IEGs – International Expert Groups). Kraje mogły do nich przystępować według uznania. O ile wiem, Polska nie zgłosiła się do żadnej grupy. Chodzi o to, że kraje rozwijające się, szczególnie kraje AKP – Afryka, Karaiby i Pacyfik, mają zostać stopniowo wchłonięte w orbitę UE. Jest zrozumiałe, że kraje AKP (*gros* to Afryka) mogą stracić dotychczasowe uprzywilejowanie. Jednocześnie doszło do likwidacji pol-

skich placówek (w tym czterech w Afryce). Nie przesadzałbym z rolą placówek, zwłaszcza tych likwidowanych. Ich kompetencje mają przejąć sąsiednie, jako tzw. ośrodki regionalne. Ta nowa koncepcja będzie testowana. Poczekajmy na wyniki. To merytorycznie „półtora człowieka” na placówkę, który i tak sam zrobić może niewiele. Znacznie większą rolę powinny odgrywać organizacje społeczeństwa obywatelskiego, fundacje itp. (tu niestety znów nie mamy tradycji), no i przyszła służba zewnętrzna UE (też trudno będzie nam się do niej przebić w krótkim czasie). Po Szczycie UE-Afryka, w kwietniu 2008 r. miało miejsce zebranie w MSZ z udziałem przedstawicieli resortów, sektora prywatnego i ekspertów afrykańskich, na którym powzięto decyzję wypracowania polskiego stanowiska dotyczącego współpracy z Afryką. O ile wiem, niewiele z tego wyszło, a przed nami już kolejny III Szczyt w Libii w listopadzie 2010 r. Podjęte zadanie ciągle oczekuje na realizację.

Wiesława Bolimowska:

W pełni podzielam wyrażone dotąd opinie. Chciałabym powiedzieć, że próbowałam znaleźć autorów, którzy napisaliby o szczycie Europa-Afryka, według mnie, wydarzeniu bardzo ważnym. Niestety, nic z tego nie wyszło. Wprawdzie znalazła się kandydatka – pracownica MSZ, ale okazało się, że choć uczestniczyła w tej konferencji, ale do napisania tekstu nie miała jednak przygotowania. Wspominałam między innymi o konieczności otwarcia się PTAfr na osoby, które nie mają doświadczenia, ani tytułów naukowych, ale mogą wnieść dużo. Uważam to za sprawę niezwykle ważną. Podobnie jak powrót do dyskusji o roli współczesnej afrykanistyki. Myślę, że byłoby bardzo pozytywne, gdyby takie dyskusje panelowe ukazywały interdyscyplinarny charakter problemu. Według mnie, byłaby to ciekawa forma działalności Towarzystwa.

Dr Rafał Wiśniewski:

Zastanawiam nad taką kwestią: pojawiają się pytania czy afrykanistyka ma być inkluzywna, czy ekskluzywna. Pani Wiesława Bolimowska powiedziała, że powinna być otwarta na praktyków. Zgadzam się z tym. Osobiście jestem również za otwartością Towarzystwa, ale jeszcze szerzej, nie tylko w obrębie towarzystw naukowych. Moim zdaniem, warto włączyć się w popularyzację wiedzy o Afryce. Parafrazując metaforę M. McLuhana, media stanowią bęben plemienny, który należy wykorzystać w popularyzacji naszego środowiska i jego zainteresowań. Chodzi bowiem nie tylko o prowadzenie dyskursu naukowego, który jak dobrze nam wiadomo, jest prowadzony z różnych perspektyw (teoretycznych i empirycznych). Warto zaangażować przedstawicieli środków masowego przekazu, stanowiących soczewkę, przez którą odbiorcy spoglądają na Afrykę. Zdarza się, że obraz prezentowany w mediach jest niepełny, podtrzymujący stereotypy i zogniskowany wokół

konfliktów oraz wielkich tragedii, jakby nie było nic poza tym. Istotne jest, żeby media przedstawiały prawdziwe obrazy Afryki i jej mieszkańców z zachowaniem neutralności i obiektywizmu.

Prof. Nina Pawlak:

Jeśli w kształceniu jest jakieś przeciwstawienie nauki praktyce, to w dużym stopniu dotyczy ono afrykanistów. Wydaje się, że afrykańscy są przede wszystkim skoncentrowani na badaniach naukowych, które prowadzą w obrębie różnych dyscyplin. Problemem jest to, że afrykanistyka nie jest pojmowana jako specjalizacja zawodowa, i chyba z tego powodu zaskakuje nas coraz mocniej akcentowana potrzeba otwarcia się na praktykę, potrzeba podejmowania działań przynoszących wymierne efekty. Jako afrykańscy z rodowodem akademickim chyba nie bardzo widzimy siebie w działaniach takich, jak budowanie studni, a właśnie na takie projekty najłatwiej jest otrzymać fundusze, jak choćby te z MSZ. Zadajemy sobie pytanie, czy dlatego, że jesteśmy afrykanistami, mamy umieć budować studnie w Afryce. Jest to pewne uproszczenie, ale w takich praktycznych przedsięwzięciach, które są postrzegane jako pozytywne działania na rzecz Afryki, powinniśmy się także jakoś odnaleźć. Skoro jesteśmy rozpoznawalną specjalizacją ukierunkowaną na konkretny obszar, być może musimy wypracować sobie rozpoznawalny zawód afrykanisty - tego, który ma wiedzę teoretyczną i praktyczną. Czy afrykanista to tylko naukowiec, w dodatku poruszający się tylko w ramach jednej dyscypliny badawczej? Czy w polskiej rzeczywistości afrykanista to także zawód? Czy realne jest połączenie obu tych perspektyw? Nie wiem.

Dr Małgorzata Szupejko:

Chciałabym podsumować naszą dyskusję. Jak wynika z dyrektywy programowej Towarzystwa Afrykanistycznego, po pierwsze powinniśmy popularyzować rzetelną wiedzę o Afryce, ale też należy postawić pytanie na jakim poziomie ta wiedza ma być popularyzowana. Rozumiem, że to nie tylko pisanie książek historycznych, których publikowaniem, jak profesor Tymowski powiedział, wydawcy nie są zainteresowani. Może właśnie istnieje potrzeba napisania rzetelnego podręcznika do nauki o Afryce – o jej historii i kulturach. Na pewno jest to przedsięwzięcie bardzo istotne.

To nie jest jedyny problem, o którym dzisiaj dyskutowaliśmy. Istnieje także potrzeba prowadzenia badań, które nas - specjalistów poszczególnych dziedzin, interesują. Jest to zarazem nierozwiązany do tej pory problem zdobycia środków na te badania. Musimy wyraźnie skłaniać się do współpracy z ośrodkami, które takie fundusze posiadają, co pozwoli na ich prowadzenie. Jest to przecieranie indywidualnych ścieżek w kierunku organizacji pozarządowych oraz instytucji naukowych, a także zaistnienia na forum międzynarodowym. Z pewnością afrykanistyka

polska jako taka powinna głośno dawać znać o sobie. Tak, aby była widoczna i słyszana. Może właśnie następny kongres, i to jest problem do przemyślenia, powinien być adresowany nie tylko do polskich afrykanistów, ale powinniśmy zaprosić gości z zagranicy. Nawiązywanie kontaktów jest właśnie sposobem na to, abyśmy zaistnieli.

Liczyłam jeszcze na głos profesora Jacka Pawlika w dyskusji na temat afrykanistyki i naszych badań. Na czym w istocie mają one polegać, gdyż sam mówi o sobie „etnolog” – to wynika z jego tekstu opublikowanego w „Afryce”² i dopisuje etykietkę „afrykanista”, aby nie było wątpliwości jakim obszarem badań się zajmuje.

Na łamach wspomnianego numeru „Afryki” profesor Jacek Pawlik mówił również o promocji Afryki z myślą o szerszych kręgach społeczeństwa, gdyż wiedza o Afryce jest w Polsce przerażająco niezadawalająca. Stwierdził, że tylko afrykańscy mogą tę wiedzę upowszechnić. Jako przykład podał organizowane w Poznaniu przez profesora Ryszarda Vorbricha „Dni Afryki”. Postawił nawet pytanie-postulat: „Czy afrykańscy nie mogliby stać się pomostem w oficjalnych kontaktach z Afryką?”, a konkludując: „W tym kontekście dobrze byłoby stworzyć pewnego rodzaju lobby, które stałoby się katalizatorem kontaktów z Afryką w Polsce.”³ W tej roli widział właśnie Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne. To był rok 1998. Od tamtej pory było już i nadal pojawia się wiele podobnych inicjatyw.

Należy również myśleć o tym, co łączy się z wypowiedzią profesora Vorbricha na temat wyzwania, przed którymi stoi polska afrykanistyka. Dla afrykanistyki ważna jest współpraca z misjonarzami; są to osoby posiadające ogromne doświadczenie, które są obeznane z terenem. Jednak ważne są także wszelkie organizacje pozarządowe. Polska z tej racji, że weszła do Unii Europejskiej, ma swoje zobowiązania wobec Afryki i może, a nawet powinna, realizować programy w ramach tych nowych struktur. Należałoby więc wykorzystać również i tę szansę, jeśli chcemy badać Afrykę mając tak niewielkie możliwości.

Zainteresowało mnie także wystąpienie profesora Michała Tymowskiego i wątek interdyscyplinarności, kiedy pan profesor mówił, że odważa się sięgać po dokonania innych dziedzin, aby tłumaczyć Afrykę, zrozumieć ją. Sięga pan na przykład po historię sztuki i skłania w kierunku wszelkich innych dziedzin. Powiedział pan to, co jest dla mnie bardzo ważne, co jest także pewnym ostrzeżeniem, że jest to droga bardzo ciekawa, ale i niebezpieczna. Dlaczego niebezpieczna? Wkraczamy w nową dziedzinę i metodologię, nową terminologię. Nasuwa się pytanie, czy mamy do tego prawo, czy ktoś nam może tego zabronić? Wprawdzie nikt nam nie może tego zabronić, ale ryzykujemy. Ryzykujemy tym, że nie spotkamy się z uznaniem za to, co robimy. I to jest właśnie to wielkie ryzyko. Pytanie, czy

² Jacek Pawlik, *op.cit.*, s. 106–111.

³ *ibidem*, s. 110.

warto przecierać tę ścieżkę? Jest to bardzo ekscytująca sprawa, ale czy właściwie łatwa do zrealizowania? Jestem socjologiem i muszę korzystać z dorobku innych specjalności, aby zrozumieć Afrykę. Jeśli prowadziłabym badania tylko uznanymi metodami socjologicznymi, nie mogłabym zrozumieć wielu rzeczy i trudno byłoby mi formułować wnioski jedynie na podstawie takich badań.

Cały czas mówimy o interdyscyplinarności, ale co dalej? Każdy uprawia swój ogródek, a musimy szukać jakiegoś porozumienia, wspólnego mianownika, korzystać z wymiany doświadczeń. Zostawiam państwa z tym problemem.

Spisał Rafał Wiśniewski

II KONGRES AFRYKANISTÓW POLSKICH

Obrady II Kongresu Afrykanistów Polskich odbyły się w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Oblatów w Obrze koło Poznania. Trwały one trzy dni: od 17 do 19 września 2010 r.

Celem Kongresu było spotkanie wszystkich uczonych prowadzących w Polsce badania nad różnymi aspektami przeszłości i współczesności Afryki, a także osób związanych z Afryką poprzez członkostwo w PTAfr.

II Kongres Afrykanistów Polskich, podobnie jak pierwszy, miał w swoim założeniu charakter przeglądowy. Zaprezentowane zostały wyniki badań oraz plany badawcze na przyszłość, zarysowały się różne możliwości współpracy pomiędzy uczestnikami.

Obrady II Kongresu, które objęły wszystkie dziedziny mieszczące w swoim zakresie problematykę afrykanistyczną, prowadzone były, poza sesją plenarną, w trzech równoległych grupach i w kilkunastu blokach tematycznych. Wygłoszono ponad 60 referatów.

Rok 2010 był rokiem szczególnym dla Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, gdyż było to dwudziestolecie jego istnienia. Zjazd Inauguracyjny odbył się 24–25 września 1990 r., a 22 października 1990 r. PTAfr zostało formalnie wpi-





Redaktor Wiesława Bolimowska (Fot. E. Rzewuski)

sane do rejestru stowarzyszeń. Przede wszystkim jednak był to szczególnie rok dla Afryki – powszechnie obchodzona symboliczna 50. rocznica jej niepodległości, gdyż jak wiemy nie wszystkie państwa afrykańskie uzyskały niepodległość w tym samym czasie. Zainteresowanie Afryką w Polsce coraz bardziej rośnie, czego dowodem było uczestnictwo w Kongresie nie tylko osób ze środowisk akademickich, ale także z instytucji pozanaukowych oraz wielka różnorodność podejmowanych tematów. Ich zapowiedzią były dwa referaty otwierające sesję plenarną: pierwszy odnosił się do współczesności, a drugi do historii Afryki. Temat pierwszego, którego autorem był prof. Jan J. Milewski, brzmiał: *50. lecie niepodległości Afryki. Nadzieje i rzeczywistość.*

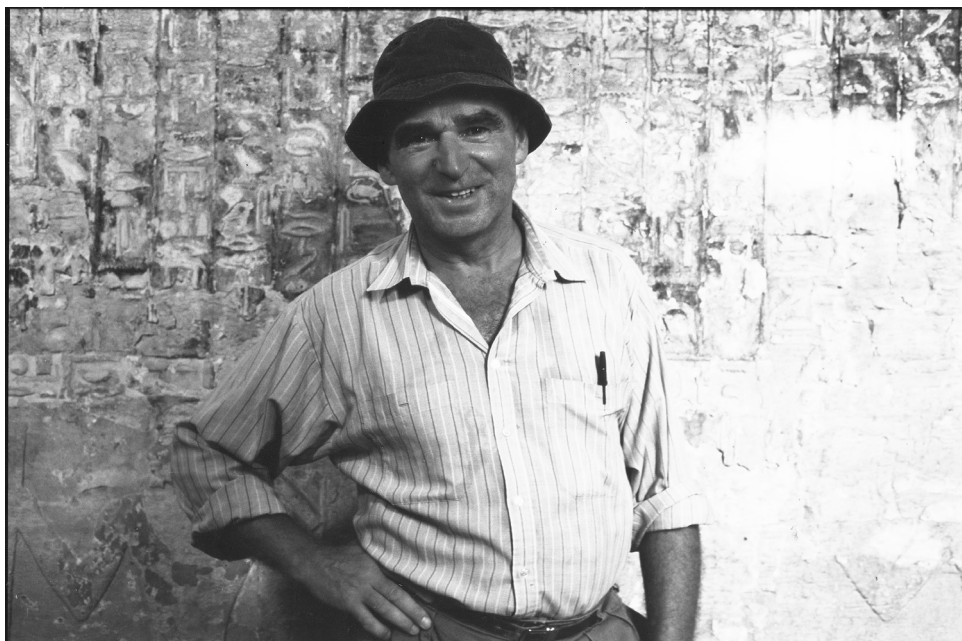
Profesor przedstawił problemy, którymi żyje dzisiaj Afryka, wynikające ze stanu jej gospodarek uwikłanych w procesy globalizacji lub przez nie ograniczanych. Profesor Milewski wskazał trendy rozwojowe i przeszkody stojące na drodze pozytywnych przemian gospodarczych i społecznych. Podkreślił także rolę elit afrykańskich w procesie rozwoju Afryki, które powinny kierować się zasadą *good governance*, jeśli ich celem jest świadome dążenie do budowania lepszego bytu państwowego. Natomiast obecność historii Afryki na warsztatach badawczych polskich historyków, czy raczej niedostateczne nią zainteresowanie, było przedmiotem wystąpienia prof. Michała Tymowskiego: *O stosunku do historii Afryki*. Profesor zwrócił uwagę na braki w tym zakresie występujące w historii powszechnej, która powinna obejmować również Afrykę. Natomiast zdaniem niektórych historyków, Afryka historii nie posiada. Pozostałe referaty odnosiły się do zagadnień szczegółowych, w tym również z zakresu historii, a także socjologii, politologii, etnologii, archeologii, religioznawstwa, sztuki Afryki, języka i kultury, a nawet turystyki. Na uwagę zasługuje fakt, że po raz pierwszy w Kongresie PTAfr wzięła udział grupa polskich archeologów, którzy zaprezentowali swoje badania prowadzone w Egipcie i w Sudanie oraz w Afryce Subsaharyjskiej.

Obrady Kongresu zdominowały aż 24 referaty o tematyce politologicznej, gospodarczej i socjologicznej, być może dlatego, że współczesne problemy Afryki są

ważne nie tylko dla niej samej, ale także dla świata, bowiem Afryka w jego gospodarce odgrywa znaczącą rolę jako coraz ważniejsze źródło surowcowe i przestrzeń rozwijającego się przemysłu turystycznego. Dlatego nie bez znaczenia jest stan jej przemian społecznych i demokratyzacji systemów politycznych. Druga grupa, co do ilości wygłoszonych referatów (12) poświęcona była sztuce Afryki. Tematyką antropologiczną i religioznawczą zajęło się 10 referentów. Wreszcie historia była przedmiotem 9 wystąpień, a tematyka archeologiczno-historyczna, wiążąca się po części ze sztuką – trzech, podobnie jak tematyka związana z językiem i kulturą. Pewnym *novum* były dwa tematy związane z turystyką – postrzeganiem Afryki przez pryzmat doświadczeń klientów biur podróży.

Ożywione dyskusje kularowe rekompensowały niedosyt dyskusji sesyjnych. Dzięki temu wielu uczestników Kongresu miało okazję nawiązać nowe, interesujące znajomości. Z pewnością zaowocują one wzajemnie korzystnymi kontaktami naukowymi.

Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne zyskało również nowych członków, w tym również członków honorowych. Zostali nimi: redaktor Wiesława Bolimowska, w dowód uznania za długoletnią pracę w PTAfr i zespole redakcyjnym „Afryki” oraz prof. dr hab. Karol Myśliwiec, wybitny polski uczony, egiptolog, kierownik polsko-egipskich wykopalisk w Tell Atrib w latach 1985–1995 i pol-



Profesor Karol Myśliwiec w Sakkarze - rok 2000, stoi przed grobem wezyra Merefnebefa, odkrytym przez polskich archeologów w 1997 roku (fotografia ze zbiorów własnych prof. K. Myśliwca)

sko-egipskiej misji archeologicznej w Sakkarze od 1987 r., w dowód uznania jego dokonań naukowych na miarę światową.

Wyjątkową atmosferę wokół obrad Kongresu tworzyły zabytkowe mury klasztoru, o bogatej historii, pięknym usytuowaniu wśród łąk i lasów, starannie pielęgnowanym otoczeniu parkowym. W klasztorze mieści się również muzeum misyjne, także z afrykańskimi eksponatami. Dodatkową atrakcją była wystawa fotografii autorstwa dr Adama Rybińskiego, obrazująca sceny z życia Tuaregów.

Tak jak poprzednio, owocem obrad kongresowych będzie dwutomowa publikacja.

Małgorzata Szupejko

KONFERENCJE NAUKOWE

Literatury afrykańskie na przełomie XX i XXI wieku

14 maja 2010 r.

Organizatorzy:

Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW

Katedra Języków i Kultur Afryki UW

Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

Celem konferencji było podjęcie dyskusji o współczesnych literaturach afrykańskich, które rzadko są głównym tematem organizowanych w naszym kraju debat naukowych. Ze względu na wielość tradycji literackich w Afryce, a w związku z tym ich różnorodność językową, tytuł konferencji „literatury afrykańskie” jest jak najbardziej uzasadniony. Całość konferencji podzielona została na cztery sesje. Wygłoszono 14 referatów.

Pisarze afrykańscy poruszają dzisiaj skomplikowane zagadnienia szeroko rozumianych przemian tożsamościowych ludzi borykających się z różnymi problemami współczesności. Warszawska konferencja zgromadziła badaczy zajmujących się obrazem dzisiejszej Afryki ukazywanym zarówno w tekstach pisarzy z Afryki Czarnej, a była ich większość, jak i Afryki Północnej. Przedstawione referaty dotyczyły przede wszystkim literatur afrykańskich pisanych w językach europejskich, a tylko trzy odnosiły się do literatur tworzonych w językach rodzimych. Jeden ukazywał literaturę w kontekście sztuki – teatru w powiązaniu z ekspresją plastyczną. Natomiast dwaj referenci podjęli zagadnienia teoretyczne: jedno związane z polifonicznością języka w literaturze, a drugie z historiografią literacką.

Dominującymi tematami, a zarazem wspólnym mianownikiem łączącym wszystkie wystąpienia było szeroko pojęte zagadnienie dialogu międzykulturowego. O specyfice w podejściu do tematów siłą rzeczy zdecydowało kryterium geograficzne oraz podłoże historyczne – bezpośredni ich kreator. W trakcie konferencji zaprezentowano następujące literatury: hausańską, angolską – w języku portugalskim i w języku umbund; anglojęzyczną: nigeryjską i południowoafrykańską (tę ostatnią także w języku afrikaans); frankofońską: algierską, kongijską i ma-

rokańską oraz malgaską tworzoną w języku francuskim; literaturę Mozambiku w języku portugalskim oraz teatr santomeński z Wysp św. Tomasza i Książęcej o tradycjach języka portugalskiego.

Choć temat konferencji nie sugerował dominacji określonej problematyki, to jednak najważniejszym wątkiem przewijającym się w wygłoszonych referatach było zagadnienie tożsamości definiowanej *explicite* bądź *implicite* zawartej w treści wystąpień. Zawsze tam, gdzie mamy do czynienia z zagadnieniem dialogu międzykulturowego, a więc z jakąś formą spotkań różnych kultur, musi dojść do refleksji nad tożsamością. To zupełnie naturalne, że twórcy poszukują odpowiedzi na pytanie o to, jaka jest ich tożsamość, jak się zmienia, jakie fakty kulturowe, społeczne, polityczne czy historyczne o tym decydują, jaka jest tożsamość uczestników różnych światów kulturowych. Niejednokrotnie zmiany w nich zachodzące przebiegają w sposób dramatyczny i gwałtowny, lecz czasami nie są nawet wyraźnie i jednoznacznie postrzegane, o czym decyduje wspomniany splot okoliczności.

Książka, która ukaze się jako owoc tej konferencji, będzie poszerzona o kilka nowych tekstów. Obecność na konferencji przedstawicielki wydawnictwa Karakter daje nadzieję na wzbogacenie rynku wydawniczego o nowe, wartościowe pozycje z bogatego wachlarza literatur afrykańskich przełomu wieków.

Małgorzata Szupejko

Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce

Olsztyn, 17 maja 2010 r.

Organizatorzy:

Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego

Prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski - przewodniczący,

Dr hab. Selim Chazbijewicz prof. UWM, Dr Degefe Gemechu, Dr Wojciech Kotowicz.

Konferencja zgromadziła prawie 40 uczestników z różnych ośrodków akademickich w Polsce oraz polityków i wyższych urzędników z instytucji Unii Europejskiej. W trakcie konferencji wygłoszono 36 referatów. Była ona pierwszym wydarzeniem nowej inicjatywy Instytutu pt. *Naukowe Spotkania z Afryką* i twórczą kontynuacją zakończonych w 2009 r. *Dni Afryki*. Ich efektem było wydanie sześciu tomów pokonferencyjnych dotyczących różnych problemów Afryki.

Pięćdziesiąt lat po dekolonizacji Afryka zмага się z wielkimi wyzwaniami społecznymi, ekonomicznymi i politycznymi. Jednocześnie wzrasta znaczenie kontynentu zamieszkiwanego przez miliard ludzi, o czym świadczy rosnąca rywalizacja Chin, USA i Unii Europejskiej o wpływy w tym regionie świata. Były premier Wielkiej Brytanii – Gordon Brown powiedział, że przyszłość światowej gospodarki zależy od rozwoju Afryki, od wykorzystania potencjału produkcyjnego i potrzeb konsumentów tego kontynentu.

Podsumowanie półwiecza niepodległości zmusza do rozliczenia się z wieloma mitami. Jednym z takich mitów jest ogląd Afryki przede wszystkim przez pryzmat panującej tam biedy i braku pozytywnych efektów pomocy międzynarodowej. Organizatorzy konferencji uznali, że taka opcja jest niewystarczająca i nie oddaje złożoności problemów występujących w państwach afrykańskich. Głównym celem obrad było poddanie analizie sytuacji społeczno-politycznej państw Afryki w kontekście najważniejszych czynników determinujących współczesny status kontynentu afrykańskiego. Jednak „biedę” i „bogactwo” Afryki starano się pokazać nie tylko w wymiarze ekonomicznym czy politycznym – na czym najczęściej poprzestają badacze tej problematyki, ale również kulturowym, etycznym oraz artystycznym.

Istotną konstatacją, wynikającą z dotychczasowych badań i doświadczeń wielu referentów było stwierdzenie, iż opieranie się, jak do tej pory, prawie wyłącznie na świadczeniu Afryce pomocy z zewnątrz nie przynosi zadowalających efektów. Dlatego tak ważne jest poszukiwanie nowych rozwiązań oraz budowanie świadomości, że kontynent afrykański ma szansę na przezwycięzenie dyktatur i ubóstwa, jeśli Afrykanie uzmysłowią sobie, że to oni sami są odpowiedzialni za swój los. Niemniej ważna jest świadomość, że we współczesnej Afryce, oprócz czynników natury ekonomicznej, istnieją także społeczno-kulturowe determinanty bogactwa i biedy. Wymierność tych zjawisk stwarza problem metodologiczny, bowiem obiektywne ich przedstawienie wymaga odwołania się do „niewymierzalnych faktów kulturowych” – mentalności, społecznych zachowań, nawyków, przesądów, przekonań itp., jak i zasad rządzących życiem politycznym społeczeństw afrykańskich. Przyczyny pogłębiającej się polaryzacji społecznej to także niemożność pokonania barier ekonomicznych w drodze do osiągnięcia wyższego statusu społecznego oraz brak odpowiedzialności elit politycznych za kondycję społeczeństwa.

Wiele afrykańskich państw w ostatnich latach zdecydowało się na wprowadzenie znaczących zmian w życiu politycznym, w drodze ustanowienia przejrzystych zasad życia publicznego, walki z korupcją, realizacji szeregu reform instytucjonalnych i ekonomicznych, które już przyniosły pozytywne efekty. Jednak by móc utrzymać tę tendencję, Afryka potrzebuje ogromnego wsparcia od rozwiniętych państw świata, które umożliwi dalsze reformy, zwłaszcza w dziedzinie finansów, inwestycji i handlu. W dyskusjach podkreślano fakt, że bardzo istotnym elemen-

tem decydującym o przyszłości Afryki będą skutki globalnego kryzysu gospodarczego, który uderzył w ten kontynent ze szczególną siłą, doprowadzając miliony jego mieszkańców do głodu.

Najbardziej rozpowszechnioną formą pomocy świadczoną państwom afrykańskim jest polityka pomocowa. Należy jednak pamiętać, że to tylko środek tymczasowy. Nie rozwiązuje podstawowych problemów. Tradycyjna forma pomocy może nawet te problemy pogłębić, jeśli będzie osłabiać innowacyjność, ambicję, wiarę w siebie i aspiracje, które w ostatecznym rozrachunku pomagają biednym krajom w rozwoju. Dlatego koniecznością jest poszukiwanie nowych modeli rozwojowych dla Afryki. Na konferencji padły argumenty przemawiające na rzecz dwóch form owej pomocy: interwencjonizmu oraz wolnego rynku. Przedstawiono przyczyny, dla których zasobny w cenne surowce mineralne kontynent (złoto, diamenty, węgiel, rudy żelaza i ropa naftowa), posiadający olbrzymie rezerwy żywnych ziem, bogatą florę i faunę, o znacznych zasobach siły roboczej – należy do najbiedniejszych rejonów świata i zdany jest na pomoc zewnętrzną.

Szukano również odpowiedzi na pytanie, czy i w jakim zakresie Europa jest źródłem zacofania kontynentu afrykańskiego i czy w związku z tym jest zobowiązana w sensie moralnym do udzielania pomocy. Omówiony został również zakres pomocy udzielanej krajom afrykańskim przez Unię Europejską.

Następny ważny problem, to medialny wizerunek Afryki, zwłaszcza konflikty zbrojne i wojny, o których najwięcej i najszybciej dowiedzieć się można z amerykańskiej telewizji globalnej CNN, czy też z brytyjskiej BBC World. Zachodnie media wpływają na to, jak będziemy rozumieć Afrykę, często przedstawiają jej wypaczony wizerunek. Bez jego zmiany wydaje się niemożliwe skuteczne zwalczanie afrykańskiej biedy.

Jednym z poważniejszych problemów Afryki jest spadek produkcji żywności wraz z jednoczesnym wzrostem liczby ludności. Przy tak gwałtownym wzroście populacji zaczyna brakować uprawnej ziemi, co powoduje napływ ludności wiejskiej do miast, które powiększają swą liczbę mieszkańców w zawrotnym tempie. Z kolei ziemia uprawna, eksploatowana często w sposób nieracjonalny, systematycznie traci wydajność. Oprócz ubóstwa materialnego istnieje również ubóstwo duchowe. Pierwsze dotyczy potrzeb biologicznych, drugie – etycznych, społecznych i religijnych. Ludzie są wtedy biedni, kiedy nie dysponują minimalnymi środkami pozwalającymi na zaspokojenie potrzeb żywnościowych, ale także środków koniecznych do godnego życia.

Zdaniem Desmond'a Tutu – południowoafrykańskiego biskupa Kościoła anglikańskiego i przeciwnika apartheidu, bieda i bezrobocie to najważniejsze wyzwanie, przed którym stoi rząd i cały kraj. W przypadku RPA to podziały ekonomiczne w znacznej mierze zastąpiły dawne podziały rasowe, lecz ta konstatacja jest również trafna w odniesieniu do wielu państw afrykańskich.

Materiały konferencyjne zostaną opublikowane w kolejnym, już siódmym, afrykańskim tomie „Forum Politologicznego”, wydawanym przez Instytut Nauk Politycznych UWM w Olsztynie.

Wojciech Kotowicz

Sztuka Afryki w kolekcjach i badaniach polskich

Szczecin, 15–17 listopada 2010 r.

Muzeum Narodowe w Szczecinie

Organizator:

Muzeum Narodowe w Szczecinie – Dział Kultur Pozaeuropejskich, Uniwersytet Szczeciński – Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

W ciągu trzech dni konferencji wygłoszono ponad czterdzieści referatów dotyczących różnych dziedzin sztuki Afryki oraz prezentujących polskie kolekcje związane z Afryką. Pierwszy dzień poświęcony był tematom związanym z kolekcjami i badaniami prowadzonymi nad najstarszymi zabytkami pochodzącymi z Afryki – przede wszystkim ze starożytnego Egiptu i Nubii oraz nad rytami naskalnymi z Afryki Subsaharyjskiej. Wygłoszone referaty świadczą o aktywności polskich archeologów zarówno w Egipcie, jak i w Sudanie. Dotyczyły one badań prowadzonych w ostatnich latach oraz zbiorów sztuki starożytnej w polskich muzeach (dr Marek Chłodnicki: „Sztuka starożytna Sudanu w zbiorach Muzeum Archeologicznego w Poznaniu”). Mgr Henryk Paner poruszył kwestię technicznych problemów pracy archeologa w referacie „Ratowanie sztuki naskalnej w rejonie IV katarakty Nilu”. Wystąpienie dr Moniki Rekowski-Ruszkowskiej: „Polskie wykopaliska w Ptolemais” (Libia), dotyczyło pracy polskich archeologów na obszarach Afryki Północnej.

Kolejna część konferencji, została poświęcona sztuce z okresu późniejszego – od początków pierwszego tysiąclecia n.e. do XIX w. Rozpoczął ją prof. Michał Tymowski referatem „Sztuka Afryki przedkolonialnej jako przedmiot rozważań historyka”, w którym zastanawiał się, jak badania nad sztuką Afryki mogą być wykorzystane w pracy historyków. Większą część obrad w tym panelu poświęcono malarstwu. Wystąpienie prof. Włodzimierza Godlewskiego („Naqlun – eremy, malowidła i tkaniny”), dotyczyło wykopalisk w Naqlun w Egipcie, koptyjskiego zespołu eremów i odnalezionych tam XI-wiecznych malowideł ściennych i tkanin. Dr Stefan Jako-

bielski, w pięćdziesiąt lat po wykopaliskach w Faras, powrócił do rozważań na temat datacji pochodzących stamtąd malowideł („Malowidła z Faras. Pół wieku po odkryciu”), a dr Marta Woźniak przedstawiła wyniki swoich badań nad koptyjskimi ikonami („Ikony. Niemi świadkowie koptyjskiej drogi do sacrum”).

Pierwszego i drugiego dnia obrad zaprezentowane zostały komunikaty i referaty prezentujące polskie kolekcje afrykańskie. Organizatorzy konferencji, pracownicy Muzeum Narodowego w Szczecinie – mgr Sławomir Szafrąński i mgr Marta Tabota przedstawili informacje na temat pochodzenia i datacji wyjątkowego zabytku w zbiorach Muzeum – głowy z brązu z Królestwa Beninu. Mgr Ewa Prądyńska – etnolog, podzieliła się swoimi uwagami na temat zbiorów sztuki ludu Bamana nabywanych dla Muzeum Narodowego w Szczecinie („Sztuka Bamana w zbiorach Muzeum Narodowego w Szczecinie”). O kolekcjach afrykańskich w zbiorach Muzeum Etnograficznego w Poznaniu opowiadała mgr Justyna Kowalińska („Kolekcje afrykańskie w zbiorach Muzeum Etnograficznego w Poznaniu”), zaś na temat kolekcji afrykańskiej w Muzeum Podróżnika w Toruniu mówiła mgr Magdalena Nierzwicka („Ekspozyty afrykańskie w zbiorach Muzeum Okręgowego w Toruniu”).

Drugi dzień obrad został poświęcony tradycyjnej sztuce ludów Afryki od XIX w. Poza referatami o polskich kolekcjach afrykańskich były również rozważania etnologa i historyka sztuki na temat europejskiego postrzegania tego, co naszym kręgu kulturowym określa się mianem sztuki Afryki. Prof. Jacek Pawlik SVD wygłosił wprowadzenie do tego bloku tematycznego, przedstawiając problem desakralizacji przedmiotów, które w Afryce pełnią rolę niezbędnego atrybutu życia religijnego („Od fetysza do dzieła sztuki. Dekontekstualizacja przedmiotu rytualnego”). Poza Afryką (wyrwane z kontekstu i pozbawione tych atrybutów, które czynią je wyjątkowymi w Afryce) przedstawiane są w muzeach jako dzieła sztuki. Podobny problem, ale z perspektywy historyka sztuki, poruszyła mgr Katarzyna Podyma („Sztuka ludu Kurumba współcześnie – perspektywy rozwoju”).

W drugim dniu konferencji dyskutowano nad różnymi aspektami wpływów europejskich, które wprowadzają do sztuki Afryki nowe środki wyrazu: takie jak film czy fotografia. Wprowadzenie do tego panelu wygłosił prof. Maciej Ząbek, przedstawiając obraz Afrykanów, jaki docierał do Europy w XIX w. dzięki pismom ilustrowanym („Ci fascynujący barbarzyńcy. Portrety Afrykanów w dziewiętnastowiecznej ilustracji europejskiej”). Mgr Miłoslawa Stępień mówiła o „Festiwalach filmowych jako miejscu ekspozycji współczesnej afrykańskiej sztuki audiowizualnej”, a dr Hanna Rubinkowska o „Fotografii w książkach etiopskich ze zbiorów biblioteki Katedry Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego”.

W trzecim dniu konferencji dominującymi tematami obrad były sztuka Afryki w jej współczesnej formie oraz rozważania nad istotą estetyki afrykańskiej. Tę część otworzyła dr Małgorzata Kądziela referatem: „Między statyką a dynamią”.

zmem. O charakterze estetyki afrykańskiej”. Mgr Hanna Schreiber przedstawiła zależność pomiędzy etnologią a estetyką na przykładzie sztuki afrykańskiej jako „sztuki prymitywnej”. Wyniki swych badań nad podglówkami afrykańskimi, będącymi elementem sztuki użytkowej, omówili mgr Marta Kolbusz i mgr Wawrzyniec Kolbusz. Dwa wystąpienia koncentrowały się na sztuce współczesnej Ghany, mgr Urszuli Dudy („Sztuka Ghany XX w. Epoka przemian czy błędnych interpretacji?”) i mgr Marty Ryborz („Sztuka współczesna tworzona w Akrze – jak zdaniem artystów odbiera się ich prace na gruncie lokalnym”).

Krzysztof Dubiński, kolekcjoner malarstwa *Tingatinga* z Tanzanii, podzielił się ze słuchaczami swoimi refleksjami na jego temat. Inne spojrzenie na estetykę afrykańską przedstawiła dr Izabela Will, która dokonała analizy amatorskich, internetowych filmów hausańskich z Nigerii.

Coraz częściej w Polsce organizowane są konferencje podejmujące temat sztuki Afryki. Jednakże zorganizowana przez Muzeum Narodowe w Szczecinie wyróżniała się wśród innych konferencji afrykanistycznych tym, że po raz pierwszy tematyka ukierunkowana została nie na zagadnienia *stricte* związane ze sztuką, lecz przede wszystkim z jej zbiorami w Polsce. Dowiodła ona, że polskie muzea pochwalić się mogą wieloma cennymi zbiorami pochodzącymi z Afryki. Tym bardziej cennymi, że nie były zdobywane poprzez rabunek w czasach kolonialnych, lecz duża ich część została podarowana polskim muzeom przez rządy państw afrykańskich w uznaniu za prace archeologiczne prowadzone przez Polaków. Wydaje się jednak, że nawet w kręgu afrykanistów kolekcje te nie są ani w pełni doceniane, ani wykorzystywane do badań w takim stopniu, w jakim mogłyby służyć temu celowi. Ponadto, była to kolejna konferencja integrująca polskie środowisko afrykanistyczne, i jak sądzę, przyczyniająca się do coraz lepszej współpracy pomiędzy ośrodkami zajmującymi się w Polsce badaniami afrykanistycznymi.

Książka, która powstanie w efekcie konferencji będzie zawierała studia polskich badaczy poświęcone różnorodnym zagadnieniom sztuki Afryki od pradziejów po XXI w.

Hanna Rubinkowska

Jubileusz ks. prof. dr. hab. Henryka Zimonia SVD

25 października 2010 r. rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II wręczył ks. prof. dr. hab. Henrykowi Zimoniowi książkę pamiątkową przygotowaną dla uczczenia 70. rocznicy urodzin Profesora, zatytułowaną: „Pluralizm kulturowy i religijny współczesnego świata” (Wydawnictwo KUL, Lublin 2010). Zebrane w niej artykuły – ujęte w czterech działach: teologia, religioznawstwo, afrykanistyka i etnologia – ukazują przestrzeń naukowo-badawczą, w której Jubilat działa i wywiera wpływ na swoich uczniów i współpracowników od 37 lat pracy dydaktycznej w KUL i 43 lat aktywności badawczej.

Od ponad pięćdziesięciu lat ks. prof. Henryk Zimoń jest członkiem Zgromadzenia Słowa Bożego (misjonarze werbiści), które przez specyfikę powierzanych mu zadań, wypracowało własną tradycję badania kultur pozaeuropejskich. Część tego dorobku badawczo-naukowego prezentowana jest przez środowisko czasopiśma „Anthropos” (założonego przez Wilhelma Schmidta w 1906 r.), wokół którego w 1931 r. powstał instytut o tej samej nazwie (dziś z siedzibą w St. Augustin koło Bonn). Badania etnologiczne i religioznawcze zainteresowały ks. H. Zimonia jeszcze w seminarium duchownym werbistów w Pieniężnie, co zaowocowało podjęciem dalszych specjalistycznych studiów w Uniwersytecie Fryburskim w Szwajcarii (1965–1973). We Fryburgu mieścił się wtedy również werbistowski Instytut Anthropos.

Od 1990 r. prof. H. Zimoń jest członkiem Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego. Główne obszary własnych badań naukowych określa w następującej kolejności: kultury i religie Afryki, religie ludów pierwotnych, monoteizm pierwotny, rytuał i religia, etnologia kulturowo-historyczna, buddyzm indyjski oraz dialog międzyreligijny. Afrykanistyczny dorobek naukowy prof. H. Zimonia nie jest obcy czytelnikom „Afryki”. Należą do niego książki: „Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba” (Warszawa 1992), „Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej” (Lublin 1998) i najnowsza – „African Traditional Religions in the Perspective of Comparative Studies and Interreligious

Dialogue” (Lublin 2010). Znaczące dla polskiej afrykanistyki są również pozycje zredagowane przez prof. H. Zimonia: „Kultury i religie Afryki a ewangelizacja” (Lublin 1995), „Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej” (Lublin 2000, 2010², tłum. ukraińskie 2007), „Badania nad religiami Afryki oraz religijnością ludową Polski i Ukrainy” (Lublin 2009), oraz liczne artykuły publikowane w Polsce i za granicą. W działalności prof. H. Zimonia ważną jest współpraca z redakcją Encyklopedii Katolickiej. W czternastu tomach, które ukazały się do 2010 r., Profesor jest autorem ponad 50 haseł. Odpowiada za dział „religioznawstwo” (od t.13; wcześniej także za etnologię i etnologię religii). Dorobek publikacyjny Jubilata wynosi 307 pozycji – książek, artykułów naukowych, haseł leksykograficznych i innych.



Profesor Zimonia prowadził trzykrotnie badania terenowe w Afryce. Najpierw w 1968 r. na wyspie Bukerebe w Tanzanii w czasie swoich studiów etnologicznych w Szwajcarii (1965–1973). Następnie dwukrotnie w Ghanie u ludu Konkomba (1984/1985, 1990/1991), gdzie badał rytuały agrarne, obrzędy i wierzenia pogrzebowe, a także rytuały związane z oskarżeniami o czary i oczyszczaniem czarowników.

Czytelników „Afryki”, znających dorobek naukowy prof. H. Zimonia bardziej w dziedzinie afrykanistyki, a przez to zarówno etnologii, jak i religioznawstwa, może zdziwić pojawienie się w poświęconej mu księdze pamiątkowej działu „teologia”. Fakt ten odzwierciedla jednak kilka istotnych spraw. Po pierwsze, Katedra Historii i Etnologii Religii (KHIER), której Profesor Zimonia jest kierownikiem i jest z nią związany od początku swojej pracy w KUL, działa w ramach Wydziału Teologii, stanowiąc obecnie część Instytutu Teologii Fundamentalnej. Po drugie, działalność dydaktyczno-badawcza prowadzona przez Profesora w ramach tej Katedry dostarcza ważnego materiału religioznawczego teologom i inspiruje część ich zainteresowań badawczych. Stąd również znaczne grono uczniów i współpracowników Jubilata stanowią ludzie z dyplomami teologów, choć ich wiedza i kompetencje sięgają niekiedy daleko w religioznawstwo czy etnologię. Profesor Zimonia ma zasługi w promowaniu prowadzenia rzetelnych badań religioznawczych, koncepcyjnym opracowywaniu dziedzin zajmujących się religią, a także przygotowa-

niu i prowadzeniu (od 1985 r.) specjalizacji religioznawczej na poziomie studiów doktoranckich – najpierw w Sekcji, a od 1999 r. w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL.

Profesor Zimoń jest wzorem oddania pracy naukowej i dydaktycznej. Jego optymizm i entuzjazm są inspiracją i wyzwaniem dla uczniów i współpracowników. W pracy naukowej zawsze stawiał im wysokie wymagania nie tylko w sprawach merytorycznych, ale także formalnych (czy jest ktoś, kto przygotowując pracę dyplomową pod kierunkiem prof. H. Zimonia, nie zżymał się po raz kolejny poprawiając zapis przypisów?). Wymagania zawsze jednak łączyły się z gotowością pomocy. Ks. H. Zimoń, jako opiekun naukowy (a jest promotorem 145 prac magisterskich i 16 doktorskich), potrafił nierzadko odłożyć własne zajęcia, aby w bardzo krótkim terminie sprawdzić przedstawiony mu rozdział i omówić go z autorem. Tylko w KHiER pod kierunkiem Profesora Zimonia powstały 52 prace magisterskie z afrykanistyki oraz 5 rozpraw doktorskich.

We wczesnym okresie swojej pracy naukowo-dydaktycznej w KUL, realizując wskazania władz uczelni, prof. H. Zimoń poszerzył swoje zainteresowania badawcze o dziedzinę polskiej religijności ludowej. W 1974 r. przeprowadził pilotażowe badania terenowe w Beskidzie Śląskim, otwierając w ten sposób istotną kartę w działalności naukowo-badawczej KHiER. Od połowy lat siedemdziesiątych w Katedrze powstały 53 prace magisterskie i 6 doktorskich dotyczących kultury duchowej i religijności ludowej różnych regionów Polski na podstawie etnograficznych badań terenowych przeprowadzonych przez studentów i doktorantów Wydziału Teologii KUL.

Z okazji jubileuszu uwieńczonego tak znaczącym dorobkiem naukowo-dydaktycznym składamy wyrazy uznania, podziękowania i życzenia dalszych lat twórczej pracy oraz zadowolenia z osiągnięć.

Stanisław Grodź SVD

„AfryKamera” 2010

V Festiwal Filmów Afrykańskich 30 września – 13 października 2010

Warszawa – Poznań – Kraków – Wrocław – Gdańsk
Organizator: Festiwal „AfryKamera” 2010

Festiwal filmów afrykańskich wpisał się już w kalendarz corocznych wydarzeń kulturalnych Warszawy i kilku innych miast. Podczas pięciu festiwali, jakie odbywały się w latach 2005–2010, widzowie mogli zobaczyć ponad sto pięćdziesiąt fabularnych i dokumentalnych filmów pokazujących Afrykę z jej problemami, jaką widzą reżyserzy z krajów afrykańskich. Jest to zasługa i zarazem sukces grona inicjatorów, którzy przed sześciu laty zaczęli prezentację kina afrykańskiego w Polsce od przeglądu filmów reżyserów z krajów Afryki frankofońskiej. „AfryKamera” to nie tylko pokazy filmów, lecz także spotkania z reżyserami, relacje podróżników i wystawy fotografii, koncerty zespołów, „afroczytanki”, czyli czytanie bajek i krótkich utworów autorów afrykańskich. To również interaktywna strona internetowa, która zawiera nie tylko opisy festiwalowych filmów i informacje o reżyserach. O coraz większym znaczeniu, jakie zyskuje „AfryKamera”, świadczy imponująca liczba filmów nadesłanych w 2010 r. na V Festiwal Filmów Afrykańskich, co miało istotny wpływ na jego program.



„W tym roku – pisał Przemysław Stępień, dyrektor artystyczny «AfryKame-ry» w festiwalowym *newsletterze* – po raz pierwszy mieliśmy tak szeroki wybór filmów. Przysłano nam łącznie prawie 150 tytułów z całej Afryki, więc mieliśmy w czym wybierać. Tym bardziej nas to ucieszyło, że zaczęliśmy być rozpoznawalną imprezą w środowiskach afrykańskich. Selekcję robiliśmy naturalnie w oparciu o kryterium jakościowe, a tu ku naszemu zaskoczeniu okazało się, że większość wybranych filmów została nakręcona przez debiutantów. Ponad połowa z nich to kobiety, takie jak Jacqueline Kalimunda (Rwanda), Jenna Bass (RPA), Caroline Kamy (Uganda), Waniru Kahi (Kenia) czy Dyana Gaye (Senegal). Można więc powiedzieć, że w tym roku prezentujemy nowe afrykańskie kino kobiece”.

Podczas V Festiwalu zaprezentowano 32 filmy: dokumentalne (9), krótkometrażowe (9) i fabularne (14). W tej ostatniej kategorii przypomniano pięć filmów nagrodzonych na festiwalu panafrykańskim (FESPACO) w Wagadugu, zaliczanych do

klasyki kina afrykańskiego¹, do którego w pewnej mierze nawiązują młodzi twórcy. O ile na poprzednich festiwalach przeważały filmy południowoafrykańskie, bądź z krajów Afryki Północnej, tym razem zadbano o bardziej zrównoważoną reprezentację regionów Afryki. Wśród filmów festiwalowych znalazły się zrealizowane przez reżyserów z Kenii, Ugandy, których nie było w poprzednich latach.

Dokonując wyboru filmów festiwalowych, organizatorzy chcieli także zwrócić uwagę widzów na pojawienie się nowego nurtu w kinie afrykańskim. Zdaniem Przemysława Stępnia charakterystyczny jest powrót młodych twórców do pewnych założeń z czasów Ousmane'a Sembene'a i jego kina społecznego. Udało się im połączyć przekaz społeczny z atrakcyjną formą, a także wykorzystać nowe technologie, co ułatwia im pokonywanie barier finansowych. Dyrektor artystyczny AfryKamery uważa, że po okresie oderwania filmu od afrykańskiego społeczeństwa pojawia się kino, które opowiada o sprawach bliskich ludziom Afryki, a reżyserzy nie tworzą już jedynie zgodnie z oczekiwaniami i standardami zachodnich krytyków festiwalowych.

Widzowie mogli ocenić nowe tendencje wybierając w głosowaniu najlepsze według nich filmy festiwalowe. W kategorii filmu fabularnego najwięcej głosów – i tym samym „Złotą Zebrec” – otrzymał film (pełnometrażowy) „Moje sekretne niebo” w reżyserii Madoda Ncayiyana (RPA 2008). Jest to opowieść o „dzieciach ulicy” – opuszczonych przez rodziców i sierotach po ofiarach AIDS, które tworzą młodociane gangi przestępcze, narkotyzują się, by zaspokoić głód. Film oparty na fabule zbudowanej wokół wędrówki do Durbanu dwojga sierot, dziesięcioletniej dziewczynki i jej ośmioletniego brata, ukazuje, jak ogromny jest to problem społeczny, z którym RPA nie jest w stanie uporać się. W kategorii filmu krótkometrażowego najwięcej głosów otrzymał film „Nora” w reżyserii Elli Kogvan i Davida Hintonona (USA/Zimbabwe 2008), którego scenariusz został oparty na wspomnieniach tancerki noszącej to samo imię. Nagrodę publiczności otrzymał także film dokumentalny „Oto moja Afryka” Ziny Saro-Wiwa (Wielka Brytania 2008). Film ma w istocie charakter publicystyczny – 21 osobistości związanych z Afryką: intelektualistów, artystów, polityków, mówi o problemach Afryki z perspektywy półwiecza niepodległości, ale jednocześnie przywiązania do swojego kraju i kontynentu. Film skłaniający do refleksji. Taki sam tytuł jak film nosił cykl festiwalowych spotkań z podróżnikami. Inny był natomiast werdykt trzyosobowego jury festiwalowego.² Zdecydowało ono, że Nagrodę Krytyków dla Najlepszego

¹ „Pielgrzym El Hadji” (reż. Oumarou Ganda, Niger 1971); „Tysiąc jeden ręk” (reż. Souheil Ben Barka, Maroko 1973); „Muna moto” (reż. Jean-Pierre Dikongue-Pipa, Kamerun 1976); „Bagażowy” (Souleymane Cisse, Mali 1979); „Djeli, współczesna baśń” (reż. Fadika Kramo-Lancine, WKS 1981)

² Jan Topolski – krytyk filmowy, współpracujący z miesięcznikiem „Kino” oraz ze Stowarzyszeniem „Nowe Horyzonty”; Anna Kilian – krytyczka filmowa, dziennikarka „Życia Warszawy” oraz „Rzeczpospolitej”; Bartosz Kurzyca – doktorant afrykanistyki UW.

filmu fabularnego otrzyma „Imani” w reżyserii Caroline Kamy (Uganda 2010), uważany za wydarzenie roku i nagrodzony na innych festiwalach. Film osadzony w powojennej Kampali przedstawia kluczowe momenty w życiu trzech osób: dziesięcioletniego dziecka-żołnierza, osiemnastoletniego tancerza i dwudziestopięcioletniej służącej. Ich losy ukazują ogromne problemy kraju zróżnicowanego etnicznie i religijnie. Jurorzy w uzasadnieniu werdyktu docenili między innymi sposób, w jaki zostały przedstawione „realia historyczne i społeczne” Ugandy, a także próbę rozliczenia się z przeszłością.

Za najlepszy film krótkometrażowy, podobnie jak publiczność, jury uznało „Norę” oraz równorzędnie „Tunel” w reżyserii Jenny Cato Bass (RPA 2010), nawiązujący do krwawych wydarzeń w Zimbabwie w latach osiemdziesiątych.

Organizatorzy zadbali także o nagrodę dla publiczności. Wśród widzów wystawiających ocenę oglądanego filmu rozlosowano wycieczkę do Afryki, ufundowaną przez jedno z biur podróży. Zwyciężczynią okazała się miłośniczka filmu afrykańskiego z Krakowa. Zorganizowanie AfryKamery wymaga pozyskania wsparcia sponsorów i instytucji publicznych. I to się organizatorom udawało. W 2010 r., ze względu na ogólną sytuację finansową i ograniczenia, organizatorzy mieli trudności z pozyskaniem niezbędnych środków finansowych. Spowodowało to konieczność zmian kwietniowego terminu festiwalu, który odbył się dopiero na przełomie września i października. Okazało się, że zbieżność imprez festiwalowych z początkiem roku akademickiego nie sprzyja frekwencji, która była niższa niż w latach poprzednich. Organizatorzy musieli też poczynić oszczędności – wszystkie filmy festiwalowe były pokazywane tylko w Warszawie, w pozostałych miastach liczba filmów była mniejsza. Po pięciu festiwalach warto może zastanowić się nad koncepcją, która przyciągałaby szerszą publiczność.

Wiesława Bolimowska

Teatr z Kenii

Krystall Puppet Theatre

Przedstawienie: *Tears by the River*
13 listopada 2010

Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne przy współudziale Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, zorganizowało występ kenijskiego teatru lalkowego *Krystall Puppet Theatre*. Jest to kenijski „teatru dla rozwoju”, kierowany od 1996 r. przez Fedelisa Kyalo Kithome – aktora, lalkarza, muzyka. Fedelis Kyalo



Kithome swój związek z aktorstwem rozpoczął w 1990 r. podczas studiów. Następnie zaangażował się w działalność Family Programmes Promotions Services (FPPS) – kenijskiej organizacji pozarządowej. Z niej właśnie wywodzi się jego teatr, prezentujący swój program nie tylko w Kenii, ale i zagranicą, również w Europie.

Fedelis Kyalo Kithome wraz z Chrispinem Mwakideu – muzykiem i poetą, tworzą dwuosobowy zespół, którego celem jest promocja programów o charakterze edukacyjnym, adresowanych do młodzieży i społeczności lokalnych. Propagują idee praw człowieka, kształcenia przywództwa, problemów płci, walki z ubóstwem, zdrowia, problemy moralne, zagadnienia ochrony środowiska i inne.

Nazwa teatru – *Krystall*, wywodzi się od imienia człowieka, który kilkadziesiąt lat temu przybył do Kenii z RPA, aby uczyć jak tradycyjne formy przekazu kulturowego (bajki) można wykorzystać w formach teatralnych służących ukazywaniu współczesnych problemów. *Krystall Puppet Theatre* przybył do Polski na Międzynarodowy Festiwal Teatru Lalek i Animacji Filmowych dla Dorosłych „Lalka też człowiek” (Warszawa, od 3 do 11.11. 2010).

Przesłaniem sztuki *Tears by the River*, opartej na motywie starej bajki Kokuju, jest dezaprobata dla zawiści. Aktorami są lalkowe postaci zwierząt. Główna bohaterka – małpka Libendi, w obliczu klęski głodu, odbyła długą wędrówkę w poszukiwaniu wody i pożywienia, która zakończyła się jej śmiercią. Zwierzęta uhonorowały ją za odwagę i poświęcenie, nadając jej imię rzeki. Wzbudziło to zwiść innych zwierząt, które gotowe były ponieść śmierć, aby zyskać sławę.

Małgorzata Szupejko

RECENZJE

Jacek J. Pawlik ***Iciin takaldau. Les contes bassar.***

Wydawca: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie,
Olsztyn 2010, ss. 314.

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Jacek Jan Pawlik – etnolog, afrykanista, pracownik naukowy na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, jest autorem wielu prac, m. in. *Expérience sociale de la mort. Étude des riets funéraires des Bassar du Nord Togo* (Fribourg 1990) oraz *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo* (Olsztyn 2006). Te dwie książki etnologiczne są wynikiem tak jego pracy misyjnej w Togo, jak i badań terenowych, do których przygotowały go studia w zakresie antropologii społecznej i kulturowej w Paryżu. Ostatnia książka *Iciin takaldau. Les contes bassar*, wydana w języku basari i francuskim jest związana z terenem jego dotychczasowej pracy badawczej – kulturą ludu Basari z północnego Togo. Francuski tytuł książki *Les contes bassar* wprowadza nas od razu w świat dość zawilej terminologii, która towarzyszy omawianiu tego typu twórczości. Najlepiej go oddać polskim „Bajki basari”, mimo że z pozoru banalne pytanie o to, czym jest bajka, wywołuje znaczeniowy chaos. Termin „bajki” o wiele lepiej oddaje zawartość omawianego zbioru niż np. termin „opowieści”.

Książka składa się z „Podziękowań” (*Remerciements*), „Wstępu” (*Introduction*) oraz zbioru bajek basari w języku oryginalnym i przetłumaczonych na francuski. W tego typu zbiorach bajek afrykańskich bardzo trudno określić rolę osoby, której imię i nazwisko bardzo często umieszcza się na stronie tytułowej, w miejsce autora. Osoba ta jest najczęściej zbieraczem, redaktorem i tłumaczem zarazem, ale z reguły nie pracuje sama. Stąd też w *Remerciements* Jacek Pawlik dziękuje wielu „opowiadaczom”, „asystentom” oraz tym, którzy wraz z nim zajmowali

się transkrypcją i tłumaczeniem, ale tylko dwie spośród nich wymienia z imienia i nazwiska. Grupowy charakter w pracy niejako odzwierciedla autorstwo prezentowanych bajek. Są to utwory anonimowe, przekazywane i przetwarzane w konkretnym języku i grupie etnicznej. Bajki te stały się jednak ważną częścią tradycji Basari: znają je i akceptują wszyscy. Ich przekazywanie z pokolenia na pokolenie i częste wykonywanie jest wyrazem więzi grupowej i zarazem umiłowania tradycji, jest szkołą życia. Podobnie dzieje się i w innych grupach etnicznych.

W pierwszym zdaniu „Wstępu” (*Introduction*) omawianej książki Autor pisze o „literaturze oralnej (*la littérature orale*), przez co znowu *volens volens* stawia czytelnika przed trudnościami terminologicznymi, związanymi z prezentowaną dalej materią. „Literatura oralna”? A może „mówiona”, „werbalna”, „niepisana”? „Oratura”? „Twórczość ustna”? „Przekaz ustny”? „Narracje”? Poszukiwania terminologiczne należałoby w tym przypadku ukierunkować, idąc raczej za doświadczeniami badacza tzw. „literatury ludowej” czy też „folkloru”. Z tego bogatego zasobu terminologii osobiście opowiadałbym się za terminem „oratura”, gdyż wydaje mi się on najbardziej adekwatny na określenie złożonego zjawiska przekazów ustnych w rzeczywistości afrykańskiej. Termin „literatura oralna” ma jednak także swoich obrońców, gdyż jak zauważa Alan Dundes – folklorysta i antropolog kalifornijski – „funkcjonalnie rzecz ujmując, wśród ludów prymitywnych lub niepiśmiennych istnieje wiele form sztuki werbalnej, które odpowiadają po części literaturze pisanej społeczności posługującej się pismem. Mity, opowieści czy też pieśni epickie są zupełnie wystarczającymi środkami artystycznymi wypowiedzi o życiu danej społeczności”¹.

O wiele więcej problemów przysparza drugie zdanie „Wstępu”, stwierdzające, iż „zawiera ona [literatura oralna – JR] mity, sagi, bajki, zagadki, przysłowia, pieśni, etc.” (s. 7). Trzeba się bowiem skonfrontować z bogatym światem genologicznym oratury. Można mówić np. o większych formach narracyjnych (mity, legendy, bajki, itp.) i mniejszych formach narracyjnych (przysłowia, zagadki). Są ponadto pieśni i poezje. Całe to bogactwo gatunkowe domaga się doprecyzowania terminologicznego. W omawianym zbiorze Jacka Pawlika mamy do czynienia tylko z bajkami, wśród których dominują bajki zwierzęce, najbardziej rozpowszechnione w Afryce. Przy tym warto przypomnieć, iż afrykańska bajka zwierzęca dość różni się od europejskiej bajki zwierzęcej pochodzenia ludowego, a tym bardziej od europejskich kontynuacji literackich zwierzęcej bajki ezopowej. Drugim rodzajem bajki – najczęściej występującej w omawianym zbiorze – jest „bajka etiologiczna”². Często pojawiają się tam opowieści etiologiczne związane z pochodzeniem, życiem i wyglądem zwierząt. Zresztą te obydwa rodzaje bajek – zwierzęca i etiologiczna – przenikają się często, gdyż nie są to zbiory rozłączne.

¹ A. Dundes, *Literatura oralna*, przeł. J. Banach, „Literatura Ludowa”, 1977, nr 4–5, s. 93.

² Termin „etiologia” wywodzi się z greckiego: *aitia* – „przyczyna”, „pochodzenie” i *logos* – „słowo”, „wyjaśnienie”.

Przykłady przenikania się bajki zwierzęcej i etiologicznej odnajdujemy w omawianym zbiorze, np. w bajce o „pochodzeniu snu”. Jest w niej mowa o Śmierci, która „żyła samotnie i zabijała wszystkich po kolei. Pewnego dnia Małpa dała jej swą córkę za żonę myśląc, że Śmierć oszczędzi ją i jej rodzinę. Wkrótce po tym córka Małpy, a żona Śmierci, zaszła w ciążę. Pewnego razu jedno z dzieci Małpy spotkało Pajaka na drodze prowadzącej do źródła. Pajak spytał: „Czy jest w domu twój ojciec ‘Wie Jedno a Nie Wie o Drugim’?” Dziecko Małpy zapytało z kolei: „Dlaczego nazywasz mego ojca ‘Wie Jedno a Nie Wie o Drugim’?”. Po powrocie do domu dziecko Małpy opowiedziało ojcu o tej rozmowie. Ten zaś poszedł do Pajaka i zapytał: „Przyjacielu, dlaczego nazywasz mnie ‘Wie Jedno a Nie Wie o Drugim’?”. Pajak odpowiedział: „Bo wiesz dobrze, że Śmierć jest sama i zabija nas wszystkich po kolei. Teraz, kiedy dałeś jej córkę za żonę, zaczniesz się rozmnażać i wybije nas do ostatniego!”. Wtedy Małpa odpowiedziała: „Masz rację!”. Poszła prosto do Śmierci, aby odebrać jej swoją córkę. Po pewnym czasie córka Małpy urodziła coś, co nie było ani Śmiercią, ani Małpą, a co nazwano Snem. Wtedy narodził się sen, którego nie było wcześniej” (s. 173).

Podobna gatunkowo jest bajka o zakorzenieniu się drzew, opowiadająca o czasach, kiedy „drzewa żyły jak ludzie. Mogły chodzić i potrafiły mówić jak ludzie. Pewnego dnia drzewa zbuntowały się, czując zagrożenie ze strony ludzi. Mówiły: ‘Bóg dał nas ludziom, abyśmy im dawały pożywienie, lekarstwo i cień, dlaczego więc wyrządzają nam oni tyle krzywdy? Wycinają nas, palą i zadają cierpienia’. I tak drzewa wyznały dzień walnego zebrania. Ludzie przerazili się i stali się bardzo, ale to bardzo potulni. Wszystkie drzewa, dzikie i hodowane, oczyściły miejsce zebrania w oczekiwaniu na wielki dzień. Tego dnia miały stoczyć walkę z ludźmi. Bóg widząc to, spuścił z nieba deszcz, bardzo ulewny deszcz. Ziemia wyszła i pokryła korzenie drzew i je tak unieruchomiła, że nie mogły się już ruszać. W ten sposób ludzie zostali ocaleni. Oto dlaczego drzewa nie mogą się dziś przemieszczać. A miejsca, w których się zgromadziły, to dzisiejsze lasy. Oto dlaczego mamy teraz lasy” (s. 212).

Autor prezentuje 77 bajek najpierw w języku basari, a następnie w przekładzie francuskim. Dzieli je na pięć grup tematycznych: „Pytania o pochodzenie” (*Questions de l'origine*), „Stan rzeczy” (*État des choses*), „Cechy charakterystyczne” (*Traits caractéristiques*), „Porządek świata: góra/wioska” (*Ordonnance du monde: montagne/village*) oraz „Wartości moralne” (*Valeurs morales*). Za kryterium tego podziału Autor obrał zatem nie gatunek literacki, lecz temat bajek. Podział ten, jak każdy inny, jest dyskusyjny. W literaturze afrykanistycznej nie stworzono jednak indeksu na podobieństwo indeksu Antti Aarnego – opublikowanego w Helsinkach jeszcze w 1910 r., pt. *Verzeichnis der Märchetypen*. Został on wykorzystany do tworzenia archiwów folkloru europejskiego. Odegrał też znaczną rolę w badaniach komparatystycznych. Niestety, ograniczał się on przede wszystkim do opowieści

indoeuropejskich. Stąd też podział przyjęty przez Jacka Pawlika wydaje mi się w pełni akceptowalny, jak wiele innych.

W grupie („Pytania o pochodzenie”) znajduje się piętnaście bajek. Opowiadają one o pojawieniu się pierwszej pary ludzkiej i rozproszeniu stworzenia po świecie oraz o pochodzeniu słońca i księżyca. Wyjaśniają, dlaczego słońce pokazuje się co dnia, a księżyc chowa się na jakiś czas co miesiąc, dlaczego Biali i Czarni mają różne uzdolnienia. Mówią o Bożej sprawiedliwości, która lituje się nad losem trędowatego, o bliźniętach, które w kulturach afrykańskich odgrywają dość ważną i ambiwalentną rolę, o pochodzeniu małżeństwa, chorób, śmierci, snu, o równości ludzi wobec śmierci, o losie człowieka po śmierci i zwyczajowym poszukiwaniu jej przyczyn.

Piętnaście opowieści z grupy opatrzonej tytułem „Stan rzeczy” wyjaśnia niektóre zjawiska i zwyczaje Basari. Dowiadujemy się z nich dlaczego składa się w ofierze koguta, dlaczego pantera nie atakuje żenety, w jaki sposób ludzie nauczyli się posługiwać nożem, różgą i bębniem, wskazując, że wszystko to pochodzi z wody. Są tu bajki o pająku, który dzięki swemu sprytowi zatroszczył się o pole wodza i otrzymał w nagrodę barana, co spowodowało szereg dalszych perturbacji, i o ropusze, która wykorzystując magiczny flet, zdobyła rękę córki wodza. Inne bajki wyjaśniają dlaczego osy kąsają ludzi, dlaczego pies nie wdrapuje się na drzewo, dlaczego nie zabija się warana przebywającego w pobliżu domu. Kolejne mówią o starej kobiecie i jej psie, o zamawiaczu deszczu, o małpie, która zjada niedojrzałe owoce wielibrzy, o zakorzenieniu się drzew w ziemi, a ostatnia wyjaśnia skąd pochodzi zazdrość.

W trzeciej grupie, zatytułowanej „Cechy charakterystyczne”, poznajemy genzę typowych dla niektórych zwierząt i przyrody cech fizycznych: dlaczego afzelia ma czerwony sok, kuropatwa czerwone oczy, a zając krótki ogon, szary grzbiet i biały brzuch. Dlaczego świerszcz ma przypalone zęby, małpa głęboko osadzone oczy, wiewiórka pasemka na bokach, mysz paski na grzbiecie, a antylopa czarne paski na pysku.

W czternastu bajkach z czwartej grupy, zatytułowanej „Porządek świata: góra/wioska”, głównymi bohaterami są również zwierzęta i owady: lew, pantera, hiena, owca, pies, kot, pająk, a także ludzie i duchy. Dowiadujemy się z nich między innymi jak doszło do tego, że obecnie dzielimy zwierzęta na dzikie i domowe oraz kto wprowadził do świata ludzi kamień młyński czy kowalstwo.

Piąta grupa dwudziestu bajek, zatytułowana „Wartości moralne”, mówi także o zwierzętach i ludziach, ale – zdaniem redaktora zbioru – opowieści te mają charakter bardziej moralizatorski. Podkreślają one przede wszystkim wartość wzajemnej pomocy i solidarności. Nie brakuje opowieści o niewiernej żonie, wdzięczności i znaczeniu cierpliwości. Całość kończy opowiadanie o Bogu, który przechadza się w ludzkiej postaci po ziemi i wynagradza tych, którzy dobrze go przyjmują.

W prezentowanych bajkach ważną rolę pełni także postać zwierzęcia-spryciarza, często z angielskiego zwanego *tricksterem*. Zwykle to zwierzę rekompensuje swoją słabość fizyczną przebiegłością, która jest z reguły odbierana pozytywnie

przez opowiadacza i słuchaczy. W bajkach Basari w postać tę wciela się najczęściej pająk, choć pojawia się sporadycznie również zając. Świadczy to o rozmieszczeniu Basari na pograniczu lasu (pająk) i sawanny (zając). U innych ludów sawanny tym zwierzęciem może być np. wiewiórka.

Nie zawsze jednak ów spryciarz dobrze wychodzi na swojej przebiegłości. Mówi o tym bajka etiologiczno-zwierzęca wyjaśniająca charakterystyczny wygląd pająka, jak jego płaskość i brak nosa, czy też wychudzenie. „Pewnego dnia Świerszcz zorganizował wspólną pracę sąsiadów, w której brał udział Pająk. Gdy nadszedł czas obiadu, Świerszcz przygotował rolnikom pochrzyn. Kiedy zasiedli do jedzenia, Świerszcz zauważył, że nie ma tłuszczu, bez którego biesiadnicy nie mogli smacznie zjeść. Wtedy Świerszcz postawił drugi garnek na ogniu, wszedł do niego, zamknął się w nim i zaczął śpiewać. Po chwili żona Świerszcza podniosła pokrywkę i ten wyszedł z garnka. A w garnku zostało pełno tłuszczu ze Świerszcza. Wszyscy zaproszeni mogli zjeść dobrze i ze smakiem. Innego dnia Pająk również zorganizował wspólną pracę sąsiadów na swoim polu. Przed wyjściem z domu żona Pająka zapytała: ‘Jak to, idziesz na pole i nie zabierasz oleju? Czym omaścisz pochrzyn, który przygotujesz dla rolników?’ Na to Pająk odpowiedział: ‘Nie przejmuj się tym, znajdę coś na pewno’. Myślał sobie, że zrobi tak samo, jak Świerszcz. I próbował to zrobić. Kiedy po ciężkiej pracy przyszła pora posiłku, upiekł pochrzyn na posiłek dla rolników. Kiedy pochrzyn był gotowy, postawił inny garnek na ogniu i zamknął się w nim. Zaraz potem rozgrzany garnek zaczął go parzyć. Zaczął więc wołać o ratunek, gdyż sam nie umiał wyjść. Kilku gości pośpieszyło na pomoc, zdjęli przykrywkę i wyjęli Pająka z garnka. W garnku pozostała zaledwie odrobina tłuszczu z ciała Pająka. A Pająk był tak wysuszony, że do dziś nie potrafi odzyskać dawnej formy” (s. 235–236).

Lektura książki i jej struktura nasuwa dwie drobne uwagi. Pierwsza dotyczy różnicy numeracji bajek omawianych we „Wstępie” (numeracja ciągła) i przedstawionych w spisie treści. Druga drobna uwaga dotyczy braku spisu treści w języku basari.

Bajki prezentowane przez Jacka Pawlika nie są przeznaczone do czytania, lecz do opowiadania, a właściwie artystycznego wykonania. Dlatego też Autor umiejętnie niekiedy zaznacza i wplata swoje uwagi o ich sposobie „wykonywania” tam, gdzie zawarte są elementy gry, śpiewu i tańca.

Z reguły w Afryce opowiadanie bajek poprzedza zachęta do ich wysłuchania i obecni odpowiadają na tę zachętę pozytywnie. Ten początkowy dialog jest na ogół ściśle skodyfikowany. Właśnie takich formuł wstępnych brakuje w bajkach prezentowanych w omawianym tomie. A szkoda. Pojawia się w nich natomiast wyraźne *novum* w postaci morału, który nie należy do „klasycznej” struktury bajki afrykańskiej, ale może świadczyć o jej współczesnych przemianach, gdyż środowisko bajki jest wciąż żywe i zmieniające się. Czerpie z tego, co zastane, ale też potrafi tę zastaną rzeczywistość w różny sposób modyfikować.

Wydaje się, że żadna z kultur pięciu zamieszkałych części świata nie spotkała się z tak wielkim niedocenieniem i tak wieloma nieporozumieniami, jak było to w przypadku kultur Afryki Subsaharyjskiej. Wiedza o tej „mrocznej” Afryce była przez lata i jest nadal niewspółmiernie niska. Wpływa na to przede wszystkim brak pisma. Stąd też szczególnie ważna dla badacza tej części Afryki jest tradycja ustna, której istotę można określić jako „bycie w stanie rozproszenia”: poza przejrzystymi systemami bibliograficznymi, poza kartotekami bibliotek, gdzieś na peryferiach życia „literackiego”. Dlatego też zbiór bajek zebranych i opracowanych przez Jacka Pawlika wpisuje się w bardzo potrzebny i pożyteczny nurt badań nad odchodzącą w zapomnienie częścią kultur afrykańskich. Badania te nie są bardzo rozwinięte nawet w Europie Zachodniej, gdzie ze względu na obecność sporej diaspory afrykańskiej i przeszłość kolonialną powinny nabrać wielkiego rozmachu³. W Polsce ten nurt rozwija się bardzo powoli. Dotyczy on głównie przekładów na język polski⁴. Publikacja Jacka J. Pawlika daje nam jednak coś więcej: dostarcza tekst w języku oryginalnym, źródłowym, dostępnym szerszemu gronu odbiorców dzięki tłumaczeniu na język francuski. Pod tym względem jest to jedna z pionierskich prac wydanych w Polsce, chociaż nie jest pierwszą⁵. Praca ta, będąc z pewnością ważnym przyczynkiem do badań nad oraturą afrykańską w ogólności, jest pracą także pionierską w skali światowej, jeśli chodzi o oraturę Basari. „Bajki basari” są wynikiem bardzo rzadkich i żmudnych badań terenowych. Zachwyca także poprawność i literackość języka francuskiego. Jeśli zaś chodzi o język basari, to z pewnością wydanie tychże bajek pomoże bardzo w jego nauce i pracach badawczych nad nim, gdyż bajki zawierają z reguły wiele związków frazeologicznych, wyrażań, konstrukcji gramatycznych typowych dla języka.

³ Warto jednak zaznaczyć serie wydawnicze poświęcające całe tomy oraturze afrykańskiej: Oxford Library of African Literature (Oxford: Clarendon Press), Classiques Africains (Paris: Colin), Langues et Civilisations à Tradition Orale (Paris: SELAF), Contes et Légends (Paris: KARTHALA), Sprache und Oralität (Berlin: Dietrich Reimer Verlag), Westafrikanische Studien (Köln: Rüdiger Köppe Verlag).

⁴ Por. S. Piłaszewicz, *Wstęp do afrykanistyki*, Warszawa 1994, s. 176-177 ; S. Piłaszewicz, E. Rzewuski, *Wstęp do afrykanistyki*, Warszawa 2004, s. 195-198.

⁵ Warto tutaj odnotować wydane w Polsce: A. Halemba, *Mambwe Folk-tales (mambwe version)*, Warsaw 2005, ss. 303; A. Halemba, *Mambwe Folk-tales (english version)*, Warsaw 2005, ss. 351; A. Halemba, *Religious and ethical values in the proverbs of the Mambwe people (Zambia) – part II (Proverbs)*, Warsaw 2005, ss. 658 (tekst w j. mambwe i angielskim); *Mali 'i ahin ti maya ta. Przysłowia Gizigów – mieszkańców północnokameruńskiej sawanny. Tłumaczenie, wstęp i postłowie: J. Różański*, Warszawa 2000, ss. 70 (tekst w j. giziga, francuskim i polskim).

Lucjan Buchalik
Niewolnicy kobiet, czyli pokrewieństwo żartów Dogonów i Kurumba. Studium z etnohistorii Afryki Zachodniej.

Wydawca: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2009, ss. 256.

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

„Młodzi nie interesują się swoją kulturą i historią, kiedy my odejdziemy, to będzie koniec królestwa” – to słowa Konfe Hamidou Sigiri, władcy Lurum, najstarszego z królestw Kurumbów (Burkina Faso), zacytowane przez Lucjana Buchalika jako motto obszernego „Wstępu” do książki „Niewolnicy kobiet, czyli pokrewieństwo żartów Dogonów i Kurumba. Studium z etnohistorii Afryki Zachodniej”. Wskazują one na nieuchronne przemiany społeczne w Afryce, związane z szeroko pojętym procesem modernizacji czy globalizacji społeczeństwa, wyrażającej się w urbanizacji, przemianach gospodarczych, skolaryzacji, czy wreszcie dominacji współczesnego państwa w zakresie prawa, administracji, czy pieniądza. Ta nowa jakość życia tak wewnątrz kraju, jak i poza nim wymaga budowania nowych relacji społecznych. Jednak nie wszystko, co dawne, traci swoją wartość. Znajomość historii i tradycji pozwala szerzej spojrzeć na kierunek współczesnych przemian, zrozumieć ich powodzenia i niepowodzenia. Pozwala wreszcie wykorzystać dawne instytucje w przypadku wzrostu niepokoju społecznych. Z pewnością do takich instytucji należy „więź braterska”, pojmowana jako „pokrewieństwo symboliczne”, a wyrażona m.in. w „żartobliwych złośliwościach” między różnymi grupami społecznymi.

Lucjan Buchalik jest etnologiem-afrykanistą, absolwentem etnografii (Uniwersytet Wrocławski), doktorem nauk humanistycznych w zakresie etnologii (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu), wykładowcą w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego, a także pracownikiem Muzeum Miejskiego w Żorach. Posiada wieloletnie doświadczenie prac terenowych w Afryce Zachodniej. Jego książka składa się z obszernego wstępu, trzech rozdziałów, podsumowania i bibliografii. Zawiera ponadto wykaz informatorów, indeks terminów, spis map, ilustracji i tabel, indeks rzeczowy oraz streszczenie w języku angielskim. Książka jest bogato ilustrowana.

We wstępie Autor podkreśla, iż: „celem niniejszej pracy jest próba odtworzenia historii Dogonów i Kurumbów, wyjaśnienie dlaczego oba ludy uważają, że łączą je szczególne więzi, które nazywamy stosunkami braterstwa, a także jaką rolę w tym dychotomicznym układzie grają pół-mityczni przedstawiciele kultury Tellem, pełniący raz rolę historycznych sąsiadów Dogonów, innym razem zaś przed-

ków Kurumbów” (s. 13). A zatem Autor zakłada szerokie omówienie wspólnoty losów i kultury, by dojść do przedstawienia współczesnej więzi braterstwa. Podtytuł książki „Studium z etnohistorii” jest właśnie potwierdzeniem tego założenia. Pasja „ethnohistoryka” jest widoczna w różnych partiach książki.

We Wstępie Autor bardzo szczegółowo formułuje pytania badawcze, ściśle związane z historią obydwu ludów i ich współczesną świadomością braterstwa. Omawia także krótko teren badań, położony w tzw. „łuku Nigru” na obszarze Mali i Burkina Faso. Następnie charakteryzuje dotychczasowy stan badań, na które składają się m.in. osiągnięcia historycznej, francuskiej „szkoły Marcela Griaule’a”, ale także późniejsze badania etnologów austriackich oraz najnowsze dokonania antropologów i archeologów holenderskich. I wreszcie bardzo obszernie przedstawia założenia metodologiczne, terminologię oraz metodę etnohistoryczną, która „wydaje mu się najwłaściwsza w tego rodzaju badaniach monograficznych” (s. 28). Omawia także źródła i przebieg wieloletnich (1985-2004) prac terenowych, wykorzystanych w książce. Autor przeprowadził „około 300 wywiadów z 200 informatorami w prawie 100 miejscowościach” (s. 36).

Rozdział pierwszy prezentuje szeroki „obraz środowiska kulturowego”. Autor przedstawia najpierw historię badanego obszaru, począwszy od końca XII w., kiedy to na tereny „łuku Nigru” zaczęli przybywać Dogonowie, a ok. 100 lat później Kurumbowie. W tym samym czasie kształtowały się tam państwa Mossi i „Fulbów”, jak dość nietypowo Autor nazywa Fulanów, czy też Fulbe¹. Dogonów i Kurumbów Autor klasyfikuje jako ludy woltyjskie, autochtonów, których „charakteryzuje się jako kopieniaczy o cechach paleonigryckich” (s. 48), a zatem należących do najstarszej cywilizacji afrykańskiej. Autor podkreśla podobieństwa w kulturze materialnej obydwu ludów, zwłaszcza w rolnictwie – podstawie ich gospodarki. Większe różnice dostrzega natomiast w systemie społecznym, zwłaszcza w organizacji terytorialnej (budowie wioski i systemie politycznym). Podobieństwo w dużym stopniu wykazują ich tradycyjne religie, a także sztuka, dlatego też Autor stwierdza, iż ludy te „mają bardzo zbliżoną kulturę duchową” (s. 67).

W rozdziale drugim Autor omawia historię Dogonów i Kurumbów. Dogonowie według jednych autorów wywodzą się ze „średniowiecznej” Ghany, według innych z kraju Mande. „W tradycji ustnej Dogonów to właśnie kraj Mande uważany jest za praojczyznę” (s. 69). Kraj ten wchodził w skład dawnego państwa Mali. Migracja przodków Dogonów do ich dzisiejszych siedzib odbywała się w kilku etapach.

¹ Określenie *fulfulde* przyjęła większość grup mówiących tym językiem, ale w Gwinei można spotkać termin *fulde*, w Senegalu zaś *pulaar*. Francuskie *peul*, niekiedy zapisywane jako *peulh*, pochodzi z wolofo (*pòl*). Angielskie *fulani* pozostaje pod wpływem hausa. Niekiedy autorzy niemieckojęzyczni używali *ful*, a anglosascy *fula*. W j. fulfulde: w sing. *Pullo*, w pl. *Fulbe*. Por. P.-F. Lacroix, *Le peul*, [w:] Jean Perrot (red.), *Les langues dans le monde ancien et moderne*, t. 1, Paris 1981, s. 19-31. W literaturze polskojęzycznej na oznaczenie tego ludu używa się *Fulanie* (m.in. Stanisław Piłaszewicz) lub *Fulbe* (m.in. Ryszard Vorbrich).

W pierwszej fazie na równinach Gondo i Seno w łuku Nigru osiedlały się rody Dogonów i Kurumbów. „Razem mieszkali przez kilka wieków, w wyniku tej koegzystencji oraz wspólnych dziejów historycznych, między obiema grupami ukształtowała się specjalna więź” (s. 71). Autor wspomina też Tellem – pierwotnych mieszkańców terenów zajętych przez Dogonów. Na temat pochodzenia Kurumbów istnieje kilka koncepcji. „Kurumbowie na swoje obecne siedziby przybyli prawdopodobnie ze wschodu wraz z ludem Mossi. Tradycja Mossi i Dagomba mówi, że przybyli oni znad Nigru, z okolic dzisiejszego Niamej” (s. 75). Utworzyli trzy niezależne królestwa: Lurum, Pela i Karo. „Aktualnie Dogonowie i Kurumbowie zamieszkują wspólnie tylko niewielki obszar. Przed przybyciem Mossi w XV wieku był on znacznie większy” (s. 82). „Według zdecydowanej większości informatorów, Dogonowie i Kurumbowie nigdy ze sobą nie walczyli. Opinie takie można słyszeć nawet w kraju Pela, gdzie doszło w przeszłości do walk między obu ludami” – stwierdza Autor, ale też zauważa, że w literaturze przedmiotu można znaleźć wiele wzmianek o konfliktach między obu ludami (s. 87). I chociaż Dogonowie nie utworzyli własnych państw, to jednak na omawianym obszarze razem z Kurumbami toczyli walki przeciwko Mossi. „Wszystkie trzy królestwa Kurumbów w całej swojej historii najcięższe walki toczyły przeciwko Mossi. Najczęściej ich sojusznikiem w tych wojnach obronnych byli Dogonowie, którzy jeszcze bardziej niż Kurumbowie byli narażeni na ataki ze strony Mossi. Nie pozostało to bez wpływu na wzajemne relacje między Dogonami i Kurumbami” (s. 92). Zdaniem Autora ta walka dała początek braterstwu między tymi ludami, których drogi z czasem rozeszły się. „Współczesne kontakty Dogonów i Kurumbów dotyczą raczej spraw handlowych a tylko czasami wynajmu robotników sezonowych” (s. 101).

W rozdziale trzecim, najobszerniejszym i mającym zasadnicze znaczenie dla całości pracy, Autor omawia istotę i genezę braterstwa. Zwraca m.in. uwagę na zasięg występowania relacji braterstwa między Dogonami a Kurumbami oraz wskazuje na rolę, jaką odgrywa w tym braterstwie pokrewieństwo żartobliwe, określane najczęściej przez Autora jako „pokrewieństwo żartów” lub „żarty-złośliwości”, bada współczesne przejawy tego pokrewieństwa i okoliczności, w jakich się ono ujawnia. Zjawisko braterstwa stara się przedstawić w ujęciu dynamicznym, prezentując jego ewolucję w kontekście zmian zachodzących w społecznościach Afryki Zachodniej. Na początku tego rozdziału Autor stwierdza: „Zebrany przeze mnie materiał pozwala stwierdzić, że pokrewieństwo żartów-złośliwości rodzi się wskutek: wspólnoty losów; przekonania o pochodzeniu od wspólnego przodka; podobieństw elementów kultury” (s. 106). Autor popiera te stwierdzenia licznymi wypowiedziami informatorów, powołując się chociażby na mit o „zjedzonym udzie”, który „jest typowym mitem o wymianie substancjalnej; co prawda nie mówi niczego o krwi, lecz w wyniku zjedzenia fragmentu uda krew się pojawia. Mamy więc do czynienia z typowym braterstwem krwi polegającym na symbolicz-

nej wymianie krwi pomiędzy dwoma mężczyznami, którzy nie są braćmi. Poprzez wejście w taki układ tworzą oni silne związki pokrewieństwa, i w świetle prawa stają się braćmi” (s. 123). To pokrewieństwo potwierdzają także żarty. „Dogonowie i Kurumbowie podkreślają zgodnie, że są rodziną i dlatego ze sobą żartują. Informatorzy doskonale wiedzą, że żarty, którymi się posługują, mogą obrażać. (...)Wszyscy informatorzy mają świadomość, że obraźliwe zwroty pod adresem drugiej strony to zabawa i nie należy tego brać poważnie. Obrażanie się z tego powodu byłoby niegodne, podważałoby istotę braterstwa, bo przecież nie można obrazić się na brata” (s. 137). W tym rozdziale Autor podaje liczne przykłady „żartów-złośliwości”, koncentrując się jednak na świadomości braterstwa.

W podsumowaniu Autor podkreśla: „Poczucie braterstwa między Dogonami i Kurumbami zrodziło się w dalekiej przeszłości, kiedy oba ludy zamieszkiwały wspólny obszar. Nadal jednak ono funkcjonuje i jest żywe, co można wyraźnie zauważyć, badając jego przejawy. Mimo wyraźnych zmian zachodzących w świadomości informatorów, postępującego zaniku wiedzy na temat braterstwa i małego zainteresowania tradycją wśród młodszego pokolenia, uważam, że na terenach, które wspólnie zamieszkują, świadomość poczucia braterstwa wśród Dogonów i Kurumbów jest niezagrożona. Przyczynia się do tego między innymi popularyzacja pokrewieństwa żartów wśród elit, które prędzej czy później przeniknie do zwykłych ludzi” (s. 181).

Z celu zaznaczonego we wstępie, jak również z treści tej bardzo wartościowej książki wynika, że jej ostateczny tytuł został wybrany zbyt pośpiesznie i nie do końca precyzyjnie. O tym pośpiechu może świadczyć różnica odmiany „Dogonów” i „Kurumba” (zamiast „Kurumbów”) czego dalej, w tekście książki Autor konsekwentnie unika¹. W tytule *Niewolnicy kobiet, czyli pokrewieństwo żartów Dogonów i Kurumba. Studium z etnohistorii Afryki Zachodniej* zauważyć można pewną logiczną dwupoziomowość prezentowanej materii, tzn. przedstawienie szerokiej gamy pokrewieństwa żartobliwego w życiu Dogonów i Kurumbów, ewentualnie próby ustalenia ich zasad, poczynawszy od retoryki, skończywszy na regulach i granicach tych żartów. Autor jednak od początku, konsekwentnie koncentruje się na przeszłości Dogonów i Kurumbów. Odwołuje się przy tym często do „świadomości braterstwa”, wskazując także na pokrewieństwo żartobliwe jako jeden z przejawów tej „świadomości”, ukształtowanej przez wspólną historię. Mówię tutaj o „historii” tych dwóch ludów, gdyż pomimo długiej tradycji „etnohistorii” i „metody etnohistorycznej”, której używa Autor (s. 28), do tych terminów wysuwa się zastrzeżenia. Założenia „metody etnohistorycznej” zostały sformułowane w pierwszej połowie ubiegłego stulecia dla potrzeb badawczych antropologii kulturowej, i pomimo wydawania od 1954 r. do dziś przez Amerykańskie Towa-

¹ Także wersja angielska tytułu rezygnuje z terminu „technicznego” na określenie pokrewieństwa żartobliwego (*joking relationship*) na rzecz *Relationships between Dogon and Kurumba Jokes*.

rzystwo Etnohistorii periodyku „Ethnohistory”, niektórzy bardziej współcześni badacze kwestionują rozróżnienie między historią społeczeństw piśmiennych i niepiśmiennych. Jednak jest to wciąż sprawa żywa i dyskusyjna.

W swojej książce Lucjan Buchalik przedstawia z dużą znajomością materii skomplikowany proces tworzenia się „braterstwa” jako specyficznej kategorii relacji międzyetnicznych, sięgając do przeszłości, uwarunkowań historycznych i wierzeniowych, a także do istniejącej rzeczywistości. Obfite wykorzystanie różnych form tradycyjnych przekazów ustnych oraz informacji zebranych podczas licznych wywiadów i rozmów pozwoliło Autorowi omówić także współczesne oblicze zjawiska braterstwa Dogonów i Kurumbów i ukazać jego stopniowy zanik. Warto przy tym zauważyć, iż prowadząc rozmowy i sformalizowane wywiady Autor był świadom, że często informatorzy mogli kierować się chęcią pozbycia się natrętnego badacza, stąd też udzielali jakiegokolwiek odpowiedzi, byleby tylko wywiad się zakończył. Niekiedy, chcąc przypodobać się badaczowi, mogli udzielać oczekiwanej przez niego odpowiedzi, czy też kierować się innymi motywami. Dlatego też Autor przeprowadził wiele weryfikujących wywiadów (s. 38-40). Dobrze wykorzystał także najbardziej reprezentatywną literaturę, dotyczącą Dogonów i Kurumbów.

Mówiąc o pokrewieństwie żartobliwym między różnymi grupami etnicznymi w Burkina Faso, A. Nyamba prezentuje ponad 28 tych relacji, obejmujących ponad 40 plemion. Wśród nich nie wymienia jednak Kurumbów². Niezbyt bogata literatura, mówiąca o podobnych związkach na terenie Mali, wspomina co prawda związki Dogonów z Bozo, lecz nie z Kurumbami. Stąd też studium Lucjana Buchalika o braterstwie między tymi dwoma ludami wydaje mi się bardzo uzasadnione i oryginalne, także na tle literatury obcojęzycznej.

W podsumowaniu książki Autor z dużą pokorą i szczerością przyznaje: „Praca etnologa w obcym kulturowo środowisku niesie ze sobą wiele niebezpieczeństw i możliwości popełnienia błędów. Moja praca też nie jest wolna od błędów wynikających przede wszystkim z obcości badanej kultury i braku znajomości języków lokalnych” (s. 182). Ta świadomość wydaje się tylko potwierdzać rzetelność jego opracowania i zawarte w nim bogactwo materiałów „terenowych”. Wspomniane wcześniej niektóre mankamenty lub uwagi o charakterze dyskusyjnym nie zmieniają pozytywnej oceny omawianej książki. Wypełnia ona znaczną lukę w naszej znajomości historii i kultur Afryki Zachodniej i z pewnością zachęca do prowadzenia badań terenowych, mimo że są one o wiele bardziej utrudnione i skomplikowane niż badania istniejących już tekstów.

² A. Nyamba, *Les relations de plaisanterie au Burkina Faso: un code de communication pour la Paix sociale*, „Cahier du CERLESHS”, 2001, nr 18, s. 57-83.

NOWE KSIĄŻKI

Małgorzata Cymorek (red.)

Estetyka Afryki. Antologia

TAiWPN Univeritas, Kraków 2008, ss. 320

Wydana w serii „Estetyki świata” książka zawiera wybór tłumaczeń artykułów dotyczących afrykańskich sposobów wyrażania i pojmowania piękna w sztuce, rzemiośle, języku, literaturze, modzie i tańcu. Praca poprzedzona jest „Wprowadzeniem” pióra Małgorzaty Cymorek, w którym Autorka wyjaśnia kryteria doboru tekstów i konstrukcję antologii. Teksty tłumaczeń zostały podzielone na „Wprowadzenie”, cztery części tematyczne oraz „Zakończenie”. „Wprowadzenie” zawiera artykuł Kathryn Linn Geurts: *O kamieniu, chodzeniu i mówieniu w Afryce Zachodniej, kategorie kulturowe i antropologia zmysłów*. Jak pisze Małgorzata Cymorek, w tekście tym „rozważone zostaje, w jaki sposób ogólny system znaczeń, właściwy danej kulturze, definiuje oraz klasyfikuje doświadczenia jako zmysłowe”. Część pierwsza: „Między słowem a dźwiękiem” zawiera teksty dotyczące afrykańskiej literatury, a także jej związków z muzyką. Złożyły się na nią artykuły o języku i stylu literackim jorubskich tekstów religijnych *ese Ifa* (Wande Abimbola), o tekstualnych aspektach muzyki afrykańskiej (Kofi Agawu), oraz o językowych podstawach muzyki na bębny (Meki Nzewi, Israela Anyahuru i Toma Ohiauraumunna). Artykuły zamieszczone w części drugiej, pt. „Symetria”, dotyczą wzajemnego oddziaływania kolorów i wzorów u Zulusów (Frank Jolles), ornamentyki Senufo (Anita Glaze), a także dekoracji i fryzur u Jorubów (Babatunde Lawal). Część trzecia: „Pomiędzy dynamizmem a ustatecznieniem” zawiera dwa artykuły Pascala Jamesa Imperato: na temat symboliki zamków u drzwi u Bamana oraz tańca Tyi Wara (Mali). Część czwarta, pt. „Tworzący artysta” zawiera teksty dotyczące edukacji i twórczych praktyk muzyków Mande (Eric Charry), aktorów w Sogo bo (Mary J. Arnoldi), garncarek Mande (Barbara E. Frank) oraz uczestników maskarady u Gelede (Henry John Drewal). W „Zakończeniu” umieszczono artykuł Wilfrieda van Damme pt. *Afrykańskie sztuki werbalne a studia nad afrykańską estetyką wizualną*, w którym autor przedstawia argumenty przemawiające za tezą, że „analiza afrykańskich sztuk słowa (*verbal arts*) prowadzi do rozumienia «estetyki» w kulturach afrykańskich”. Książka zawiera liczne czarno-białe i kolorowe fotografie.

(M.P.)

Nina Pawlak

Języki afrykańskie

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, ss. 327

Autorka jest językoznawcą, specjalistką w dziedzinie języka hausa, pracuje na Uniwersytecie Warszawskim. Książka „powstała z myślą o udostępnieniu bogatej wiedzy o językach afrykańskich wszystkim tym, których interesuje językoznawstwo stawiające tezy i szukające dowodów opartych na faktach językowych, poszukujące uniwersaliów i badające strukturalne możliwości języków w kodowaniu znaczeń”. Autorka odwołuje się do światowego i polskiego dorobku naukowego ostatnich lat (zwłaszcza do badań nad językiem hausa, suahili i amharskim, ale również innych języków reprezentujących wszystkie rodziny językowe i regiony Afryki). Jak pisze Autorka, jej celem było m. in. pokazanie afrykanistycznego dorobku językoznawstwa diachronicznego, którego rezultatem jest ustabilizowany podział języków afrykańskich na rodziny, nie tylko w formie propozycji klasyfikacyjnych, ale także z uwzględnieniem metodologicznych podstaw badania historii języków na podstawie danych synchronicznych”. Praca ma charakter komparatystyczny. W pierwszym rozdziale Autorka szczegółowo omawia główne rodziny językowe i podstawy klasyfikacji. Część druga *Fonemy i tony*, dotyczy różnych rodzajów dźwięków i tonów występujących w językach afrykańskich, jak również systemów prozodycznych, tonów, akcentów, struktury sylaby, a także procesów morfofonemicznych. Część trzecia dotyczy składni zdania i kategorii gramatycznych, czwarta – budowy morfologicznej wyrazów, piąta – ewolucji systemów językowych. Aneksy zawierają mapę językową Afryki, tabelę związków między rodzinami językowymi, zarówno w klasyfikacji Greenberga, jak i w nowszych ujęciach, tabelę symboli fonetycznych i znaków diakrytycznych, oraz przykłady tekstów bajek w języku hausa, suahili, amharskim wraz z równoległymi tłumaczeniami na język polski. Poza tym praca zawiera indeks języków i grup językowych oraz indeks terminów.

(M.P.)

Bara Ndiaye

Françafrique. Stosunki francusko-afrykańskie – wczoraj i dziś

Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM, Olsztyn 2010, ss. 272

Bara Ndiaye jest politologiem, pracownikiem naukowym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Praca zawiera krótki rys historyczny stosunków afrykańsko-francuskich w dobie przedkolonialnej i wczesnokolonialnej (rozdział I), autor koncentruje się jednak na czasach powojennych (rozdziały II–IV). Rozdział drugi dotyczy głównie okresu przejścia od kolonializmu do niepodległości (lata

1945–1960): w tym konferencji w Brazzaville i kulis powstania Wspólnoty Francuskiej. Trzeci rozdział dotyczy relacji francusko-afrykańskich w czasie kolejnych prezydentur Francji: Georges de Pompidou, Valéry Giscard d'Estaing, François Mitterand, Jacques Chirac i Nicolas Sarkozy'ego. Najwięcej miejsca Autor poświęcił ostatnim dwóm z wymienionych prezydentur. Rozdział czwarty ma konstrukcję problemową. Dotyczy on ośrodków współpracy francusko-afrykańskiej, strefy franka CFA, organizacji Frankofonii oraz francusko-afrykańskich organizacji i instytucji finansowych. Obszerny, niemal sześćdziesięciostronicowy aneks zawiera teksty dokumentów źródłowych dotyczących relacji francusko-afrykańskich, przede wszystkim z okresu powojennego. Poza tym książka zawiera indeks i wkładkę z czarno-białymi fotografiami.

(M.P.)

Henryk Zimoń SVD

African Traditional Religions in the Perspective of Comparative Studies and Interreligious Dialogue

Wydawnictwo KUL, Lublin 2010

Etnolog i religioznawca Henryk Zimoń omawia w swojej syntezie najważniejsze zagadnienia dotyczące tradycyjnych religii afrykańskich. Religie te traktuje Autor jako samodzielny przedmiot badań. Kładzie on nacisk na społeczne i religijne znaczenie wybranych rytuałów, ich teologiczne, kosmologiczne i antropologiczne koncepcje oraz wierzenia związane z bytami ponadnaturalnymi. Książka składa się z sześciu rozdziałów opartych zarówno na literaturze przedmiotu, jak i na własnych badaniach terenowych Autora, prowadzonych wśród ludu Konkomba w Ghanie. Pierwszy rozdział ma charakter wstępny i przedstawia różne podejścia badawcze do kultur i religii afrykańskich, a także teoretyczne podstawy badań porównawczych. Autor definiuje rytuał oraz dokonuje klasyfikacji tego zjawiska. Drugi rozdział dotyczy rytuałów związanych ze śmiercią i pogrzebem. Trzeci rozdział zajmuje się wierzeniami, instytucjami i rytuałami związanymi ze świętością ziemi. Czwarty rozdział prezentuje filozoficzne i antropologiczne interpretacje symboli, wyjaśnia znaczenie obiektów i miejsc sakralnych, a także symboliczny charakter rytów, akcji, słów i ofiar. Piąty rozdział traktuje o rolach kobiet w afrykańskich religiach tradycyjnych – jako uzdrowicieli, kapłanów, mediów i wróżów. Ostatni z rozdziałów przedstawia dialog międzyreligijny w świetle współczesnej nauki Kościoła katolickiego, a także analizuje duchowe i religijne wartości ludów afrykańskich, które są podstawą tego dialogu.

Książka zawiera indeks nazwisk oraz bibliografię.

(M.P.)

**Henryk Zimoń SVD, Zdzisław Kupisiński SVD,
Stanisław Grodź SVD (red.)**

Badania nad religiami Afryki oraz religijnością ludową Polski i Ukrainy

Seria: Studia Religiologiczne, t. 10. Towarzystwo Naukowe KUL. Katolicki Uniwersytet
Jana Pawła II, Lublin 2009

Tom został wydany dla uczczenia jubileuszu Katedry Historii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, pierwszej w Polsce katedry religioznawstwa. Artykuły zgromadzone w pracy dotyczą różnych aspektów religii w Afryce oraz w Polsce i na Ukrainie. Afryce poświęcono osiem artykułów. W pierwszym z nich Henryk Zimoń przedstawia działalność Katedry, a także własne badania nad rytuałami i symboliką rytuałów pogrzebowych wśród Konkomba w Ghanie. Artykuł Eugeniusza Sakowicza dotyczy dialogu Kościoła katolickiego z tradycyjnymi religiami afrykańskimi w czasach pontyfikatu Jana Pawła II. Jacek Pawlik podejmuje temat obrzędów przejścia i rytuałów kryzysowych ludu Basari z Togo. Kolejne dwa artykuły dotyczą politycznego wymiaru współczesnego islamu. Adam Szafrański pisze o ideologizacji religii w świetle badań Clifforda Geerza w Maroku, a Adam Wąs o politycznym wymiarze islamu na przykładzie Braci Muzułmańskich w Egipcie. Tematykę związaną z religiami monoteistycznymi kontynuuje artykuł Stanisława Grodźa, który pisze o dialogu między chrześcijaństwem a islamem w Ghanie. Następne dwa artykuły prezentują stan badań nad wybranymi zagadnieniami. Grzegorz Wita zajmuje się wierzeniami ludu Aszanti. Jego artykuł dotyczy zarówno badań światowych, studiów prowadzonych w ramach Katedry Historii i Etnologii Religii KUL, jak i badań własnych. Krzysztof Niedałowski omawia studia nad sakralnością masek afrykańskich – stan zachowania przedmiotu badań, specyfikę badań terenowych, zakres prac, a także możliwości interpretacji religioznawczej.

Artykuły zawierają streszczenia w języku angielskim. Na końcu książki umieszczono indeks.

(M.P)

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI ZARZĄDU GŁÓWNEGO PTAfr W 2010 r.

Seminaria, prelekcje, konferencje, inicjatywy PTAfr w 2010 r.:

- **12 marca** – seminarium Błażeja Popławskiego: *Wizerunek Afryki w polskim reportażu 1945–1989*;
- **9 kwietnia** – promocja książki dr. hab. Jacka J. Pawlika SVD, prof. UWM, *Iciin takaldau Les contess bassar*, z wprowadzeniem dr. hab. Jarosława Różańskiego OMI, prof. UKSW;
- **23 kwietnia** – prelekcja Benedykta Żółtowskiego zatytułowana: *Doświadczenia z pracy na misji w RPA*;
- **14 maja** – konferencja pt.: *Literatury afrykańskie na przełomie XX i XXI wieku* zorganizowana przez Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, Katedrę Języków i Kultur Afryki UW oraz Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne;
- **28 maja** – prelekcja Marcina Zarzeckiego: *Transport i logistyka – wpływ na rozwój gospodarczy i społeczny krajów Afryki Wschodniej*;
- **16–19 września 2010 r.** – organizacja II Kongresu Afrykanistów Polskich w Obrze k/Poznania przy współpracy Katedry Języków i Kultur Afryki UW, Katedry Historii Misji UKSW, oraz Instytutu Antropologii i Archeologii Akademii Humanistycznej w Pułtusku.
- **13 listopada** organizacja występu kenijskiego „teatru dla rozwoju” – *Krystall Puppet Theatre*, kierowanego przez Fedelisa Kyalo Kithome w sali widowiskowej Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, ul. Kredytowa 1. Teatr ten przybył do Polski na Międzynarodowy Festiwal Teatru Lalek i Animacji Filmowych dla Dorosłych „Lalka też człowiek” (Warszawa: 3–11.11.2010) ze sztuką *Tears by the River*. Przedstawienie obejrzało ponad 70 osób, w większości członków i sympatyków PTAfr.

Informacje Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego

- PTAfr objęło patronatem honorowym inicjatywę:
Dni Afryki w Olsztynie (24 –25 maja 2010 r.) pod kierunkiem dr hab. Iwony Anny Ndiaye;
- Wystawę zorganizowaną przez mgr Dariusza Skonieczkę, *Wyobrażenia zaklęta w kamieniu – edycja II*”, która odbyła się w dniach 16–18 kwietnia br. w Łodzi i prezentowała prace artystów pochodzących z centralnej i wschodniej Afryki oraz;
- Inicjatywę Stowarzyszenia Art Dimension: *Białe – Czarne – Pomiedzy Wymiarami* (*White – Black – Between Dimensions*, pod kierunkiem Dariusza Skonieczki, dotyczącą promowania sztuki współczesnej Afryki: rzeźby i filmu, w dniach od 02/09/2010 do 19/10/2010 r.
- PTAfr liczy w chwili obecnej 89 członków rzeczywistych i 3 honorowych. Dotychczas byli nimi: prof. dr hab. Władysław Filipowiak archeolog, wykładowca Uniwersytetu Szczecińskiego, przez 51 lat (1955–2006) dyrektor Muzeum Narodowego w Szczecinie, laureat polsko-niemieckiej nagrody *Pomerania Nostra* za rok 2009 oraz zm. w lipcu br. prof. dr hab. Stanisław Chojnacki (wybitny etiopista). Decyzją Walnego Zgromadzenia PTAfr z 18 września 2010 r., do członkostwa honorowego naszego Towarzystwa zostali zaproszeni i członkostwo to przyjęli: redaktor Wiesława Bolimowska i prof. dr hab. Karol Myśliwiec.
- Zarząd PTAfr informuje, że uchwałą Walnego Zgromadzenia z 18.09.2010 r. zatwierdzono nowe wysokości składek członkowskich. Wynoszą one: dla samodzielnych pracowników naukowych – 80 zł rocznie, dla niesamodzielnych pracowników – 60 zł, a dla doktorantów i emerytów – 40 zł rocznie.

Małgorzata Szupejko