

**POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE**

**AFRYKA**

**NR 29–30/2009**

**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

#### **Komitet Naukowy**

prof. dr hab. Joanna Mantel-Niećko

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 (sekretarz redakcji)  
dr Marek Pawełczak  
dr Małgorzata Szupejko

#### **Korekta tekstów w języku angielskim:**

Zofia Krasnowolska

#### **Redaktor:**

Wiesława Bolimowska

ISSN-1234-0278

Na okładce: rzeźba kamienna dłuta Lazurusa Takawira:  
Muroora – Synowa, fot. Mariusz Lewandowski

Publikacja dotowana

przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego (2009 r.)

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.

28 października 2009 roku  
odeszła

**Prof. dr hab.  
Joanna Mantel-Niećko**

Światowej sławy etiopistka,  
członkini-założycielka  
Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego,  
członkini Rady Naukowej „Afryki”,  
współpracująca z naszym pismem od jego powstania.  
Promowała teksty młodych etiopistów na łamach  
„Afryki”, zawsze chętnie służyła radą,  
której będzie nam bardzo brakowało.

Zespół „Afryki”

**Pogrzeb odbył się 3 listopada 2009 r.  
na Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie.**

## Jaka dziś powinna być rola afrykanistyki?

„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.

„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.

„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 poznamy 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 przemyśleń popularyzacja.”

„Afryka”, nr 2, 1995 r., s. 13.

## SPIS TREŚCI

### JOANNA MANTEL-NIEĆKO (1933–2009)

#### **Non omnis moriar**

Laura Łykowska, Stanisław Piłaszewicz . . . . . 11

#### **Pani Profesor**

Ewa Wołk, Hanna Rubinkowska . . . . . 15

#### **Ważniejsze publikacje Profesora Joanny Mantel-Niećko**

Laura Łykowska, Stanisław Piłaszewicz . . . . . 18

### TRADYCJA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Magdalena Krzyżanowska

**Szkoły kościelne w Etiopii: Uczeń na prażonym ziarnie (część II)** . . 25

### WSPÓŁCZESNA AFRYKAŃSKA MYŚL POLITYCZNA

Krzysztof Trzcíński

**Źródła legitymacji tradycyjnego władztwa  
we współczesnej Afryce** . . . . . 47

### ISLAM W AFRYCE

Ewa Siwierska

**Na straży szariatu: *Hisba* w północnej Nigerii** . . . . . 71

### SACRUM W KULTURACH AFRYKAŃSKICH

Magdalena Brzezińska

**Drzewo i las** . . . . . 86

### Z HISTORII AFRYKI

Michał Leśniewski

**Komando, koń, karabin (O narodzinach nowych etnosów na  
północnym pograniczu Kolonii Przylądkowej w XVIII stuleciu)** . . 107

**WSPÓŁCZESNE POGRANICZE**

Maciej Kurcz

**Pogranicze afrykańskie jako problem badawczy antropologii . . . . . 120****GOSPODARKA I SPOŁECZEŃSTWO**

Konrad Czernichowski

**Bezpośrednie inwestycje zagraniczne w Afryce . . . . . 136****RECENZJE - ARTYKUŁY RECENZYJNE**

Jarosław Różański (rec.)

**Jacek Łapott, „Pozyskiwanie żelaza w Afryce Zachodniej na przykładzie ludów masywu Atakora” . . . . . 158****KONFERENCJE MIĘDZYNARODOWE**3rd European Conference on African Studies, University of Leipzig . . 163  
(Relacja Macieja Kurcza)XVII Międzynarodowa Konferencja Etiopistyczna. . . . . 167  
(Relacja Magdaleny Krzyżanowskiej)Life and Times of Lij Iyasu: New Insights. International workshop  
dedicated to the memory of Professor Hussein . . . . . 170  
(Relacja Hanny Rubinkowskiej)Języki, kultury i społeczeństwa Afryki w procesie przemian . . . . . 173  
(Relacja Niny Pawlak)Międzynarodowa konferencja China's Quest for African Resources:  
the New Scramble or strategic partnership” . . . . . 177  
(Relacja Konrada Czernichowskiego)**KRONIKA**Dzień Afryki w Warszawie . . . . . 179  
(Relacja Rafała Wiśniewskiego)VI Dni Afryki w Olsztynie. . . . . 181  
(Relacja Bara Ndiaye i Iwony Anny Ndiaye)Wystawa „Współczesna rzeźba kamienna z Zimbabwe” . . . . . 183  
(Relacja Anety Pawłowskiej)

**VARIA**

- Ryszard Vorbrich  
Projekt badawczo-rozwojowy  
*Pokaż mi swój świat – pokaż mi swoją szkołę* . . . . . 186

**NOWE KSIĄŻKI**

- Anna Nadolska-Styczyńska (red.),  
Kultury Afryki. W świetle tradycji, przemian i znaczeń . . . . . 193
- Iciin takaldau. Les contes bassar (Opowiadania ludu Basari)  
opracowanie: Jacek Jan Pawlik . . . . . 194
- Lucjan Buchalik  
Niewolnicy kobiet, czyli pokrewieństwo żartów Dogonów i Kurumba.  
Studium z etnohistorii Afryki Zachodniej . . . . . 195

**INFORMACJE PTAfr** . . . . . 197

## CONTENTS

### JOANNA MANTEL-NIEĆKO (1933-2009)

#### **Non omnis moriar**

Laura Łykowska, Stanisław Piłaszewicz . . . . . 11

#### **Professor Mantel-Niećko**

Ewa Wołk, Hanna Rubinkowska . . . . . 15

#### **Main Publications of Professor Joanna Mantel-Niećko**

Laura Łykowska, Stanisław Piłaszewicz . . . . . 18

### TRADITION and MODERNITY

Magdalena Krzyżanowska

#### **Traditional Church Schools of Ethiopia: The Student on the Roasted Grain (part II)**

. . . . . 25

### MODERN AFRICAN POLITICAL THOUGHT

Krzysztof Trzciński

#### **Sources of Legitimacy of the Traditional Authority in Contemporary Africa**

. . . . . 47

### ISLAM IN AFRICA

Ewa Siwierska

#### **On the Guard of Sharia: *Hisba* in Northern Nigeria**

. . . . . 71

### SACRUM IN AFRICAN CULTURES

Magdalena Brzezińska

#### **Tree and Woods**

. . . . . 86

### HISTORY OF AFRICA

Michał Leśniewski

#### **Commando, Horse and Rifle: on the Creation of New Ethnic Groups on the Northern Border of Cape Colony in the 18th Century.**

. . . . . 107



## CONTEMPORARY BORDERLAND

Maciej Kurcz

**African Borderland as a Scientific Issue in Anthropology** . . . . . 120

## ECONOMY AND SOCIETY

Konrad Czernichowski

**Foreign Direct Investment in Africa** . . . . . 136

## REVIEWS

Jarosław Różański (rev.)

**Jacek Łapott, „Iron Mining in West Africa on the Example of the Atakora Massif Peoples”** . . . . . 158

## INTERNATIONAL CONFERENCES

3rd European Conference on African Studies

(Relation by Maciej Kurcz) . . . . . 163

XVII International Ethiopian Conference

(Relation by Magdalena Krzyżanowska) . . . . . 167

Life and Times of Lij Iyasu: New Insights.

International workshop dedicated to the memory of Professor Hussein

(Relation by Hanna Rubinkowska) . . . . . 170

Languages, Cultures and African Societies in the Process of Changes

(Relation by Nina Pawlak) . . . . . 173

China's Quest for African Resources: the New Scramble  
or strategic partnership

(Relation by Konrad Czernichowski) . . . . . 177

## CHRONICLE

The Day of Africa in Warsaw

(Relation by Rafał Wiśniewski) . . . . . 179

VI „Days of Africa in Olsztyn”

(Relation by Bara Ndiaye and Iwona Anna Ndiaye) . . . . . 181

Exhibition „Modern Stone Sculpture of Zimbabwe”

(Relation by Aneta Pawłowska) . . . . . 183

**VARIA**

Ryszard Vorbrich  
Research-Development Project *Show Me Your Word*  
– *Show Me Your School* ..... 186

**NEW BOOKS** ..... 191

**PTAfr INFORMATION** ..... 197

# JOANNA MANTEL-NIEĆKO

## 1933–2009

**Non omnis moriar**

### **Wspomnienie o Profesor Joannie Mantel-Niećko**

Z głębokim żalem i smutkiem przyjęliśmy wiadomość o śmierci Profesor Joanny Mantel-Niećko, która odeszła od nas 28 października 2009 r. Przez 50 lat ofiarnej i twórczej pracy zyskała opinię znakomitego nauczyciela akademickiego i wybitnego pracownika naukowego Uniwersytetu Warszawskiego. Znalazła się w gronie najwybitniejszych etiopistów w skali światowej, była autorką epokowych dzieł z zakresu afrykanistyki.

Joanna Mantel-Niećko urodziła się 14 sierpnia 1933 r. w Warszawie w rodzinie inteligentnej. Jej matka, Maria Kłosińska była lekarzem o wielkiej wrażliwości społecznej i tę cechę z nawiązką odziedziczyła córka. Niedługo mogła Ona cieszyć się pełnią rodzinnego szczęścia. W 1939 r. ojciec, Stanisław Mantel, inżynier chemii został powołany do obrony ojczyzny. Dostał się do sowieckiej niewoli i z wieloma tysiącami polskich oficerów został zamordowany w Katyniu.

Joanna Mantel-Niećko uczęszczała do żeńskiej szkoły nr 16 imienia Aleksandry Piłsudskiej na warszawskim Żoliborzu, która w 1948 r. otrzymała nowego patrona – Stefanię Sempołowską. Już wtedy wykazywała duże zdolności w przyswajaniu języków obcych. Kiedy w 1951 r. opuszczała szkołę średnią, władała biegle językiem francuskim i angielskim oraz uzyskała godną uwagi znajomość języka łacińskiego. W tym samym roku podjęła studia w Katedrze Semitystyki Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Należała do grona pierwszych studentów tej Katedry, założonej w 1950 r. przez Profesora Stefana Strelcyńskiego, wybitnego semitologa i wielce cenionego etiopistę. W programie dydaktycznym Katedra oferowała wówczas, między innymi, naukę klasycznego języka etiopskiego gyyz, języków amharskiego, arabskiego i hebrajskiego. W 1956 roku, u progu swej kariery naukowej, Joanna Mantel-

Niećko przygotowała pracę magisterską na temat staroamharskich pieśni królewskich<sup>1</sup>, tym samym udostępniając czytelnikowi polskiemu klasyczne dzieła literatury etiopskiej. W wyniku żmudnej pracy filologicznej wniosła znaczący wkład do badań nad językiem najstarszych zabytków amharskiego piśmiennictwa Etiopii.

Po kilku latach pracy w Uniwersytecie Warszawskim na stanowisku asystenta, w roku akademickim 1963/1964, Joanna Mantel-Niećko przebywała na stypendium naukowym w l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes w Paryżu, gdzie miała możliwość słuchania wykładów i zacieśnienia współpracy naukowej z Profesorem Marcelem Cohenem, sławnym etiopistą, semitologiem i językoznawcą. Kontynuowała tam także prace nad przygotowaniem rozprawy doktorskiej z zakresu semantyki wybranej kategorii czasowników amharskich, którą obroniła w 1966 r. Trzy lata później rozprawa ta ukazała się drukiem w renomowanym wówczas Państwowym Wydawnictwie Naukowym<sup>2</sup>.

Po raz pierwszy spotkałem Panią Profesor w 1963 r., kiedy w Katedrze Semistyki rozpocząłem studia afrykanistyczne. Ten kierunek dydaktyczny został uruchomiony w Instytucie Orientalistycznym rok wcześniej. Słuchając wykładu podówczas jeszcze dr Mantel-Niećko z historii Etiopii, byłem pod wrażeniem ogromnego zaangażowania osobistego i pasji, z jaką odślaniała nam dzieje tego wspaniałego kraju.

Nieodparcie nasuwało się pytanie: co jest pierwszą miłością Pani Profesor: języki etiopskie czy też historia państwa etiopskiego? Odpowiedź miała przyjść nieco później. W dalszej działalności naukowej Pani Profesor zaznacza się wyraźny zwrot ku historii i przemianom społecznym w Etiopii. Uwidaczniają się także zainteresowania sytuacją polityczną całego obszaru Afryki Północno-Wschodniej, zwanego Rogiem Afryki. Wspólnie z nieodżałowanej pamięci Andrzejem Bartnickim, profesorem Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego i później założycielem Akademii Humanistycznej w Pułtusk, opublikowała monumentalne dzieło *Historia Etiopii*, które stało się wielkim wydarzeniem w etiopistyce światowej. W pracy tej Autorzy wykorzystali liczne źródła rodzime w językach gyyz i amharskim. Wkrótce książka została przetłumaczona na języki niemiecki i rosyjski. Wydana w Lipsku, wówczas jeszcze w Niemieckiej Republice Demokratycznej, niemiecka wersja *Historia Etiopii* stała się niezastąpionym kompendium wiedzy i podręcznikiem dla studentów etiopistyki w obu częściach podzielonych Niemiec.

<sup>1</sup> Praca nosiła tytuł „Staroamharskie pieśni królewskie. Analiza gramatyczna, przekład i komentarze”. Fragmenty tekstów pieśni zostały opublikowane pod tytułem „Staroamharskie pieśni królewskie”, *Przegląd Orientalistyczny* 3, 1957, s. 287–305.

<sup>2</sup> *Les verbes de type A/B-C en amharique. Analyse sémantique et comparée*, PWN, Varsovie 1969, str. 96.

Stopień doktora habilitowanego Pani Profesor uzyskała w 1978 r. na podstawie rozprawy analizującej stosunki rolne we współczesnej Etiopii<sup>3</sup>. Za tę pracę naukową autorka otrzymała nagrodę Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz została mianowana na stanowisko docenta.

Te nieprzeciętne osiągnięcia naukowe i dydaktyczne, będące wynikiem wyjątkowej pracy i wyjątkowych walorów intelektualnych przeplatały się z ciężkimi przeżyciami rodzinnymi (przedwczesna śmierć jedynego syna) i poważnymi problemami zdrowotnymi.

W latach osiemdziesiątych Pani Profesor zaangażowała się ze wszystkich swych skromnych sił w społeczno-politycznym ruchu Solidarność. Po ogłoszeniu (13 grudnia 1981 r.) stanu wojennego w Polsce, z Jej inspiracji powstała Senacka Komisja ds. Osób Pozbawionych Wolności. Została aresztowana 13 maja 1982 r. W więzieniu w Olszynie Grochowskiej była przesłuchiwana z powodu pomocy uwięzionym studentom i pracownikom Uniwersytetu Warszawskiego, a także działalności w Komitecie Obrony Robotników. Ze względu na stan zdrowia 22 maja 1982 r. została zwolniona z więzienia za poręczeniem Prof. K. Dobrowolskiego, ówczesnego Rektora UW.

Działalność opozycyjna zapewne przyczyniła się do tego, że na tytuł naukowy profesora czekała aż do 1993 r. Dyplom profesorski otrzymała z rąk prezydenta Lecha Wałęsy. Lata opozycyjnej działalności na Uniwersytecie Warszawskim wspólnie z przyjaciółmi upamiętniła w obszernej i dobrze udokumentowanej księdze<sup>4</sup>.

Ważną rolę w życiu Pani Profesor odgrywała wszechstronna działalność organizacyjna. To dzięki Jej staraniom w 1977 r. powstał Zakład (obecnie Katedra) Języków i Kultur Afryki, którym sprawnie i z wielkim rozmachem kierowała przez dziesięć lat. To Prof. Joanna Mantel-Niećko zainicjowała wydawanie informatora o działalności Zakładu oraz seryjnej publikacji *Studies of the Department of African Languages and Cultures*. Z czasem publikacja przekształciła się w ukazujące się do dzisiaj czasopismo o zasięgu międzynarodowym. Była też zastępcą dyrektora Instytutu Orientalistycznego do spraw studenckich. W czasie pełnienia tych funkcji dokładała wszelkich starań, aby nasi studenci mogli wyjeżdżać do takich krajów afrykańskich, jak Etiopia i Nigeria.

Sama po raz pierwszy wyjechała do Etiopii w 1984 r., zaproszona przez Uniwersytet w Addis Abebie na VIII Międzynarodową Konferencję Studiów Etiopistycznych. Wtedy to po raz pierwszy zetknęła się na miejscu z realiami kraju, któremu poświęciła całe życie naukowe. Tam spotkała się z uczonymi, którzy dotąd byli Jej znani z korespondencji i publikacji.

<sup>3</sup> Patrz: *The Role of Land Tenure in the System of Ethiopian Imperial Government in Modern Times*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1980, str. 289.

<sup>4</sup> Patrz: *Próba sił. Źródła do dziejów Uniwersytetu Warszawskiego po 13 grudnia 1981*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1981, str. 435.

W latach 1987/1988 Prof. Joanna Mantel-Niećko podjęła długotrwałe badania naukowe w Etiopii, poświęcając uwagę miejscowym źródłom historycznym, zaliczanym do kategorii marginaliów. Do Jej najnowszych osiągnięć naukowych należy współautorstwo wydanej we Włoszech książki, zawierającej źródła do badań nad historią społeczną Etiopii<sup>5</sup>. W sumie jest autorką bądź współautorką 13 książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych.

Jako nauczyciel akademicki Profesora Joanna Mantel-Niećko prowadziła liczne zajęcia: wykłady z języka amharskiego, historii Etiopii, wstępu do etiopistyki, proseminaria i seminaRIA etiopistyczne, konwersatoria i inne. Wypromowała około 40 magistrów i dwóch doktorów. Jej uczniowie zdobywali stopnie naukowe także w innych niż Zakład Języków i Kultur Afryki jednostkach Uniwersytetu Warszawskiego, i w uczelniach zagranicznych. Swoich uczniów otaczała serdeczną, wręcz przyjacielską opieką. Dokładała starań, aby umożliwić im pobyt w krajach afrykańskich, będących przedmiotem ich zainteresowań oraz w europejskich ośrodkach etiopistycznych. Spektakularnym sukcesem tych zabiegów jest współpraca z etiopistami w Hamburgu, wyrażająca się nie tylko wzajemnymi wizytami naukowymi, ale także udziałem polskich etiopistów w wielkim przedsięwzięciu, jakim była przygotowywana w Republice Federalnej Niemiec wielotomowa *Encyclopaedia Aetiopica*.

Studenci etiopsy przebywający w Polsce zawsze mogli również liczyć na Jej bezinteresowne wsparcie, zarówno w zakresie ich wysiłków intelektualnych, jak też w pokonywaniu trudów dnia powszedniego. Drzwi Jej domu zawsze stały dla nich otworem.

Etiopistyka polska przeżywała dramatyczne wydarzenia losowe: przymuszony wyjazd z kraju Profesora Stefana Strelcyna, przedwczesna śmierć dra habilitowanego Witolda Brzuskiego i dra Aleksandra Ferencza oraz inne. Profesora Joanna Mantel-Niećko, dzięki ogromnej sile woli i rzadko spotykanemu uporowi zdołała pokonać przeszkody. Stworzyła wokół siebie liczącą się w świecie polską szkołę etiopistyczną. Ma godnych następców, którzy starają się utrzymać wypracowane przez Nią standardy. Będzie nam bardzo brakować tak cennej pomocy i rady Pani Profesora, jak też Jej życzliwej krytyki naszych przedsięwzięć naukowych.

*Laura Łykowska  
Stanisław Piłaszewicz*

---

<sup>5</sup> Por. Gianni Dore, Irma Tadia, Joanna Mantel-Niećko, *I quaderni del Wälqayt. Documenti per la storia sociale dell'Etiopia*, L'Harmattan, Torino 2005, str. 217.

## Pani Profesor

Profesor Joanna Mantel-Niećko oddała serce Etiopii i swoją pasją zaraziła wielu uczniów. Była wspaniałym pedagogiem – *memhyrem* – jak określa się nauczyciela w tradycyjnym szkolnictwie etiopskim, który nie tylko dzieli się wiedzą, ale troszczy o całościowy rozwój osobowości swoich studentów. W ciągu pięćdziesięciu lat pracy naukowej i dydaktycznej wykształciła wiele pokoleń etiopistów. Przekazywała im nie tylko wiadomości o Etiopii, ale uczyła ponadto tej szczególnej wrażliwości, jaka jest niezbędna w kontakcie z drugim człowiekiem, zwłaszcza, gdy wywodzi się on z innej kultury. Uczyła szacunku dla „inności”, wpajając nam, że inny to wcale nie znaczy gorszy.

Młodzi ludzie, zaczynający studia etiopistyczne zwykle niewiele wiedzą o tym kraju poza powierzchownym i stereotypowym przekonaniem o ubóstwie jego mieszkańców. Pani Profesor pokazywała nam inną Etiopię. Kraj o starej kulturze, dumne, chrześcijańskie Cesarstwo, które nie ugięło się przed kolonialnymi potęgami, pozostając niepodległym państwem. Wiedza o Etiopii, którą stopniowo zdobywaliśmy sprawiała, że nasz system wartości ewoluował. Odkrywaliśmy i coraz bardziej docenialiśmy bogactwo tej kultury i jej wartości duchowe. Każdy wykład był fascynującą podróżą do tej dalekiej i egzotycznej krainy, która z czasem miała stać się nam bardzo bliska. Niezwykła erudycja Pani Profesor sprawiała, że widzieliśmy Etiopię w szerokiej perspektywie i przez pryzmat wiedzy o jej kulturze inaczej postrzegaliśmy świat. Dzięki temu studia etiopistyczne nie były wąską specjalnością, ale przygotowywały do życia, poszerzając nasze horyzonty.

Była wymagająca, czasami surowa, lecz nigdy Jej oczekiwania nie przekraczały możliwości studentów. Miała szczególny dar intuicji czy też życiowej wiedzy, która pozwalała ocenić na co każdego stać. Stopniowo wprowadzała nas w tajniki wiedzy, pozwalając osiągać poszczególne etapy w tempie dostosowanym do naszego poziomu rozwoju intelektualnego. Powtarzała, że nie musimy wiedzieć wszystkiego, ale powinniśmy wiedzieć, gdzie szukać. Sama doskonale orientowała się w zawartości przepastnej biblioteki etiopistycznej, a także wnikliwie czytała wszystkie nowości – czasopisma, biuletyny, książki, robiąc zawsze notatki z myślą o przydatności tych publikacji dla Jej studentów.

Profesor Joanna Mantel-Niećko miała szerokie kontakty z naukowcami z różnych dziedzin i umożliwiała studentom konsultacje z nimi, aby mogli jak najwięcej skorzystać z ich doświadczenia.

Pomagała zawsze mieszkającym w Polsce Etiopczykom w dostosowaniu się do nowych warunków, doradzała w rozwiązywaniu ich życiowych problemów, a kiedy była taka potrzeba, poręczała za nich swoim autorytetem. Przez wiele lat organizowała sama, a później zachęcała nas do spotkań z okazji etiopskich świąt, gdzie zawsze można było spróbować typowych specjałów kulinarnych, posłuchać

muzyki, potaćczyć i poczuć Etiopię wszystkimi zmysłami. Pomagało to nawiązywać przyjaźnie z Etiopczykami i lepiej poznawać ich świat.

Zachęcała nas do wyjazdów do różnych krajów a przede wszystkim Etiopii. Dzięki Jej staraniom już w latach osiemdziesiątych po raz pierwszy studenci mieli możliwość skorzystania ze stypendium w ramach polsko-etioipskiej umowy bilateralnej i uczestniczyć w zajęciach na Uniwersytecie w Addis Abebie. To było ważne osiągnięcie w stosunkach między Polską i Etiopią. Dotychczas bowiem była to daleka kraina, którą poznawało się jedynie z książek i wykładów. Zainicjowane przez Panią Profesor wyjazdy studentów radykalnie zmieniły sposób nauczania języka i innych przedmiotów na bardziej praktyczny i przygotowujący do kontaktu z kulturą Etiopii.

W dniu 1 listopada 2009 r. po raz siedemnasty, tym razem w Addis Abebie, rozpoczynała się Międzynarodowa Konferencja Etiopistyczna, na którą wybierała się czteroosobowa grupa uczniów Pani Profesor. Lato upłynęło nam jeszcze pod znakiem spotkań z Nią, spacerów po Żoliborskiej Bastylji i konsultacji, gdyż żywo interesowała się tematami naszych wystąpień i cieszyła się, że po raz kolejny polscy naukowcy będą reprezentować Polskę podczas tego ważnego w świecie etiopistycznym wydarzenia. Byliśmy świadome, że jedziemy na konferencję dzięki temu, że Profesor Joanna Mantel-Niećko włożyła tyle serca i energii w rozwój etiopistyki warszawskiej i zadbała również o kontynuację swego dzieła.

Przed samym wyjazdem, choć była już ciężko chora, przekazała upominki dla etiopskich przyjaciół. Kiedy odchodziła, byliśmy w drodze na konferencję, w samolocie lecącym do Addis Abeby.

*Ewa Wolk*

\* \* \*

Przez ostatnie lata, kiedy Profesor Joanna Mantel-Niećko nie bywała już na Uniwersytecie, Jej gabinetem stał się pokój w mieszkaniu na Żoliborzu. Zbierali się tam wszyscy, dla których Etiopia jest pasją zawodową i przeznaczeniem. Profesor rezydowała na swym łóżku, żartobliwie przyrównując je do tronu w cesarskiej Etiopii – wielkiego łoża zwanego algą, na którym zasiadał władca. My, Jej uczniowie, na podobieństwo dworu zbieraliśmy się i dyskutowaliśmy o wszystkim, tak samo często o Etiopii, jak i o tym, co znacznie bliżej: o dzieciach, mężach i o filozofii. Żaden temat nie był zbyt błahy, żaden zbyt odległy. Kawa, herbata, zawsze coś słodkiego, czasami wino, czasami obiad, pozwalały zatopić się w tym świecie „Baru pod szesnastką”, bo tak Pani Profesor nazywała swoje mieszkanie. Rzeczywiście, mieszkała pod numerem szesnastym, a to określenie zawsze pozwalało mi bezbłądnie wybrać numer na domofonie.



„Bar pod szesnastką” zastąpił piątkowe przesiadywanie w gabinecie profesorskim w ówczesnym „Zakładzie”, czyli obecnej Katedrze Języków i Kultur Afryki. Tam, co prawda bez wina, ale za to osnute gęstym dymem papierosowym, toczyły się dyskusje pozornie o wszystkim i o niczym, z których – dość niespodziewanie – wyrastały późniejsze artykuły, książki, prace magisterskie i doktorskie. A Profesor cieszyło wszystko, co powstawało. Uważała, że nie myli się ten, kto nic nie robi i łatwo krytykować, trudniej coś stworzyć samemu. Zwracała więc przede wszystkim uwagę na zalety powstających prac, na to, co wносиły do badań afrykanistycznych. Dlatego Jej zdanie było dla nas – Jej uczniów – tak istotne. Nie mieliśmy wątpliwości, że było ono szczere i przekazywane nam w najlepszej wierze. Może dzięki temu rozmowy z Nią zainspirowały tak wielu i dla tak wielu była Mistrzem. W Jej gabinecie powstawały pomysły badań, podróży i mijało nasze wspólne życie. Wszyscy, którzy w piątki bywali w tym gabinecie, wyjeżdżali w długie podróże i powracali z nich wcześniej lub później, a wtedy biegli najpierw do „profesorskiego gabinetu” na Uniwersytecie, a później do Jej mieszkania na Żoliborzu.

Przez lata coraz więcej osób dołączało do tego etiopistycznego kręgu, opuszczało go, kiedy życie kierowało je w inne strony, lecz coraz więcej z nich powracało choćby na chwilę, żeby przedstawić małżonków, pokazać dzieci, opowiedzieć o rozwodach. A wszyscy posługiwali się w rozmowie pewnym kodem, w którym oczywiste było czym jest *yndžera*, czym *szamma*, a gdzie sprzedaje się najlepsze soki na Piasa w Addis.

I pomimo tego życia, które toczyło się pomiędzy ślubami i rozwodami, wyjazdami i powrotami, nikt nie miał wątpliwości, co było najwyższą wartością w „Barze pod szesnastką”. Była to Nauka. Ale nie abstrakcyjna, oderwana od człowieka i jego uczuć, ale taka, która pozwala lepiej go zrozumieć albo po prostu zaakceptować świat takim, w jakim przyszło nam żyć. I nie była to nauka ułomna.

Jak wiele znaczyło to, co stworzyła Pani Profesor, po wielokroć uświadamialiśmy sobie, nie tylko powracając do Jej książek i artykułów, ale też widząc reakcje najtęższych głów etiopistycznego światka, kiedy wspomniano Jej Imię. Po wielokroć byłam świadkiem pełnej szacunku akceptacji Jej autorytetu. Bez wątplenia międzynarodowe grono etiopistyczne wpisało nazwisko Joanny Mantel-Niećko do panteonu Największych Nazwisk Światowej Etiopistyki.

Kiedy odchodzi ktoś bliski, najbardziej chyba zawsze bolą wspomnienia rzeczy pozornie błahych i drobnych. Boli też myśl, że właśnie o nich się zapomni. Nie odejdą w zapomnienie dzieła Pani Profesor, bo kolejne pokolenia zainteresowanych Etiopią będą do nich sięgać. Boję się jednak o te drobiazgi, które tworzyły nasz etiopistyczny świat. O powiedzenia, czasami niecenzuralne, a zawsze niosące głęboką mądrość, którymi często podsumowywała dyskusje, o poczucie humoru – przede wszystkim na własny temat, o te wszystkie ludzkie słabości, które czyniły

Ją osobą tak wyrazistą i bohaterką niejednej anegdoty. Wszystko to, co spowodowało, że tak wielu studentów etiopistyki – Jej uczniów – na zawsze zafascynowało się przedmiotem swoich studiów, a wiele innych osób dowiedziało się więcej na temat tego, co „tam daleko”.

Historia i tradycja Etiopii opiera się na dwóch filarach – na tym, co spisane i na tym, co przekazywane z ust do ust, z pokolenia na pokolenie. Myślę, że tak też pamięć o Profesor Joannie Mantel-Niećko przetrwa, nie tylko dzięki temu, co stworzyła na piśmie, a przede wszystkim dzięki najważniejszemu, polskojęzycznemu dziełu poświęconemu Etiopii, jakim jest wydana przez Ossolineum, napisana wspólnie z Andrzejem Bartnickim „Historia Etiopii”. Przetrwą również dzięki naszej, afrykanistycznej tradycji ustnej. Dzięki temu, czego nie spisała, a czego nauczyła wszystkich tych, którzy mieli możliwość i zaszczyt Jej słuchać i z Nią dyskutować.

Hanna Rubinkowska

## WAŻNIEJSZE PUBLIKACJE PROFESOR JOANNY MANTEL-NIEĆKO

- 1957**, *Staroamharskie pieśni królewskie*, „Przegląd Orientalistyczny” 3 (23), s. 287–305.
- 1958**, Recenzja: E. Cerulli, *Storia della letteratura etiopica*, „Przegląd Orientalistyczny” 4 (28), s. 451–453.,
- , „Teksty abisyńskie”, [w:] *Myśli złote i srebrne. Z Czarnego Lądu*, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 9–59 (przekład z amharskiego).
- 1960**, *Początki monachizmu*, „Argumenty” 22.
- 1961**, Recenzja: W. Leslau, *The Verb in Harari (South Ethiopia)*, „Rocznik Orientalistyczny” XXV, 1, s. 147–151.
- , *O Jaredzie muzyku*, „Przegląd Orientalistyczny” 1 (37), s. 41n. (przekład z gyyz).
- , *Bajki amharskie*, „Przegląd Orientalistyczny” 1 (37), s. 43–48 (przekład z amharskiego).
- 1963**, *W poszukiwaniu poznania Boga*, „Euhemer” 1, s. 55–64.
- 1964**, *W poszukiwaniu struktury i semantyki czasowników w języku amharskim*, [w:] *Sesja Jubileuszowa XXX-lecia Instytutu Orientalistycznego UW*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 41–43.
- , *Instytut Badań Etiopistycznych w Addis Abebie (Yä-qädamawī Haylä Sililas’ē Yunīversitī Yä-ityop’ya Tinatinna Mirmära Īnstītut)*, „Przegląd Orientalistyczny” 2 (50), s. 163–165.

- , *Quantitative Research on the Phonetic Structure and Derivative Stems of the Amharic Verb*, „Journal of Semitic Studies” 9, s. 27–41.
- „Notes sur les verbes bilitères avec première consonne prépalatale en amharique”, *Comptes rendus du groupe linguistique d’études chamito-semitiques X*, s. 1–4.
- 1965**, *Szkolnictwo wyższe w Afryce*, „Przegląd Informacji o Afryce” 1, s. 26–31.
- 1966**, *Z publikacji Instytutu Badań Etiopistycznych Uniwersytetu Hajle Sellasje I w Addis Abebie*, „Przegląd Orientalistyczny” 3 (59), s. 242–248.
- , *Czy języki Afryki są prymitywne?*, „Kontynenty” 9, s. 9.
- , Recenzja E. Ullendorf, *An Amharic Chrestomathy. A Collection of Amharic Passages together with an Introduction, Grammatical Tables and Glossary*, „Przegląd Orientalistyczny” 3 (59), s. 260–262.
- , Recenzja: Stefan Strelcyn, *Sur les emprunts arabes en amharique*, „Africana Bulletin” 4, s. 164.
- 1967**, *Exhibition of Ethiopian Crosses, National Museum, Warsaw*, „Africana Bulletin” 4, s. 164.
- 1968**, z A. Bartnickim, *Początki państwa etiopskiego*, „Przegląd Orientalistyczny” 2 (66), s. 103–116.
- , z A. Bartnickim, *Wielkość i upadek Teodora II. Zjednoczenie Etiopii*, „Mówią Wieki” 3, s. 17–23; 4, s. 19–26.
- , „Znajomość Etiopii w dawnej Polsce i początki etiopistyki polskiej”, [w:] *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, t. II, PWN, Warszawa, s. 217–226.
- 1969**, z Getachew Paulosem Berhane, *Praktyczna nauka języka amharskiego*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, str. 184 (drugie wydanie –1978).
- , *Les verbes de type A/B-C en amharique. Analyse sémantique comparée*, PWN, Varsovie, str. 96.
- , *Polska wyprawa alpinistyczna w Etiopii*, „Przegląd Orientalistyczny” 4 (72), s. 390n.
- , *Z przeszłości Amby-Wahni*, „Taternik” 4 (205), s. 164n.
- , Recenzja: Stefan Strelcyn, *Medecine et plantes d’Ethiopie. Les traités médicaux ethiopiens*, „Africana Bulletin” 10, s. 168.
- 1970**, z A. Bartnickim, *Walka wyzwolenicza ludów Etiopii przeciwko okupantowi włoskiemu w latach 1936–1941*, „Dzieje Najnowsze” II, 3, s. 67–109.
- , z A. Bartnickim, *The Role and Significance of Religious Conflicts and People’s Movements in the Political Life of Ethiopia in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries*, „Rassegna di Studi Etiopici” XXIV, s. 5–39.
- , Recenzja: A. Klingenheben, *Deutsch-Amharischer Sprachführer*, „Folia Orientalia” 12, s. 367–369.

- 1971**, z A. Bartnicki, *Historia Etiopii*, Ossolineum, Wrocław, str. 590.
- , z Getachew Paulosem Berhane, *Palatograms of some Sounds in Amharic*, „Africana Bulletin” 15, s. 23–41.
- 1973**, z L. Porębskim, *Etiopia. Informator regionalny*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, str. 114.
- , Recenzja: L. Ricci, *Letterature dell’Etiopia*, „Folia Orientalia” 14, s. 313–319.
- 1974**, *Etiopia. Podstawowe wiadomości o kraju, jego dziejach i historii badań. Skrypt dla afrykanistów i etiopistów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, str. 149.
- , „Nekotoryje voprosy političeskoj istorii Efiopii na rubeże XIX–XX vekov”, [w:] *Istoriya, sociologiya i kultura narodov Afriki: Statii pol’skich učenych*, Nauka, Moskwa, s. 159–196.
- 1975**, *Kto komu mówi ‘pan’ w Addis Abebie? Szkic socjolingwistyczny*, „Etnografia Polska” XIX, 1, s. 129–142.
- , Recenzja: K. Łyczkowska, *Gramatyka języka akadyjskiego. Skrypt dla studentów I i II roku filologii orientalnej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1 (105), s. 71–73.
- 1976**, z A. Bartnickim, *Istoriya Efiopii*, Progres, Moskwa, str. 592.
- , z Aseffa Abreha, *Formy własności ziemskiej i stratyfikacja społeczna wsi etiopskiej. Próba analizy w ujęciu historycznym*, „Etnografia Polska” XX, 1, s. 129–142.
- 1977**, z A. Bartnickim, *Rola armii w dziejach najnowszych Etiopii*, „Dzieje Najnowsze” IX, s. 21–51.
- 1978**, z A. Bartnickim, *Geschichte Äthiopiens. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Akademie Verlag, Berlin, str. 725.
- , *Geneza armii etiopskiej i jej rola w rewolucji 1974 r.*, „Przegląd Orientalistyczny” 2, s. 167–170.
- , *Reforma rolna w Etiopii* (na zlecenie Studium Afrykanistycznego UW), str. 32 maszynopisu.
- , *V Międzynarodowy Kongres Etiopistyczny, Nicea 19–22.XII.1977*, „Przegląd Orientalistyczny” 3 (107), s. 273n.
- 1980**, „The Division of Ethiopia into Regions According to the Native Land Typology in Use at the Turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries”, [w:] J. Tubiana (red.), *Modern Ethiopia. From the Accession of Menilek II to the Present*. Proceedings of the Fifth International Conference of Ethiopian Studies, Nice 19–22 December 1977, Balkema, Rotterdam, s. 469–479.
- , *Od alfabetu do sylaby, czyli reforma Ezany*, „Kontynenty” 12, s. 13n.
- , *The Role of Land Tenure in the System of Ethiopian Imperial Government in Modern Times*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, str. 289.

- 1984**, z Aseffa Abreha, *Forms of Land Tenure and Social Stratification in Rural Ethiopia: An Analysis through History*, „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies” 1, s. 57–93.
- , „O pojmowaniu roli filologa w czasach współczesnych. Przykład filologae-tiopiisty”, [w:] *Jak być dziś w Polsce filologiem obcym*, Wydział Neofilologii UW, Warszawa, s. 249–264.
- 1985**, *Ethiopian Literature in Amharic*, [w:] B.W. Andrzejewski, S. Piłaszewicz, W. Tyloch (red.), *Literatures in African Languages. Theoretical Issues and Sample Surveys*, Cambridge University Press – Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 301–336.
- 1986**, *Białe centrum i czarne peryferia*, [w:] T. Dąbek-Wirgowa (red.), *Kategorie peryferii i centrum w kształtowaniu się kultur narodowych*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 259–271; również [w:] „Kultura i Społeczeństwo” XXI, 1, s. 259–265.
- , *Some Thoughts on the Role of the Contemporary Philologist Based on the Experience of an Ethiopian Philologist*, [w:] T. Kronholm, E. Riad (red.), *On the Dignity of Man: Oriental and Classical Studies in Honour of Frithiof Rundgren*, Almqvist & Wiksell International, s. 285–294.
- 1987**, z A. Bartnickim, *Historia Etiopii*, Ossolineum, Wrocław, ss. 541 (drugie wydanie zmienione i rozszerzone).
- , *Język i pismo: ludzie słowa i ludzie czynu, czyli językoznawcy i eksperci*, [w:] *Co badania filologiczne mówią o wartości*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 321–335.
- , *Białe centrum i czarne peryferie*, „Kultura i Społeczeństwo” XXI, 1, s. 259–265.
- 1988**, *Auxiliary Historical Disciplines in the Studies of History of Ethiopia*, [w:] *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies, University of Addis Abeba, 1984*, Institute of Ethiopian Studies, Addis Abeba, t. I, s. 233–236.
- , *African Studies – an Intellectual Challenge*, „Afrikanistische Arbeitspapiere: Schriftenreihe des Kölner Instituts für Afrikanistik”, Sondernummer, s. 19–26.
- , *Witold Kazimierz Brzuski (6 września 1935 – 13 listopada 1987)*, „Przełęcz Orientalistyczny” 1 (145), s. 79n.
- , Recenzja „W. Brzuski, *Zapożyczenia arabskie w dawnym i współczesnym języku amharskim*”, „Africana Bulletin” 35, s. 163–167.
- 1990**, *Law that Generates Instability: The Case of Ethiopian Proclamations of September 1987*, „Northeast African Studies” XII, 2–3, s. 83–91.
- , *Tewodros II – the Hero of Past and Present*, [w:] Taddese Beyene, R. Pankhurst, Shiferaw Bekele (red.), *Kasa and Kasa: Papers on the Lives, Times*,

- and Images of Tewodros II and Yohannes IV (1855–1899)*, Addis Ababa, s. 193–196.
- 1991**, z M. Stanowską, H. Suwałą, B. Chmiel, E. Pankiewicz, *Próba sił. Źródła do dziejów Uniwersytetu Warszawskiego po 13 grudnia 1981*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, str. 435.
- 1994**, *Bogumił Witalis Andrzejewski (1922–1994). Wspomnienie*, Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego „Afryka” 1, s. 50–52.
- , *The Impact of Western and Soviet Type Models of Euro-American Industrial Civilisation in Ethiopia*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures” 16, s. 4–23.
- , *Ethiopian Students in Poland: Their Decisions Concerning their Future before and after the 1974 Revolution*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures” 16, s. 24–37.
- , z E. Rzewuskim, *From Individuals to the Galaxy of Mankind: East-South-West Co-operation for Democracy and Human Development*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures” 16, s. 38–60.
- 1995**, *The Clash of Cultures in Ethiopia: Retro- and Perspective*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures” 17, s. 39–53 (angielska wersja tekstu polskiego jak niżej).
- , *Zderzenie się kultur w Etiopii: retro- i perspektywa*, w: H. Zimoń (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin, s. 59–73.
- , *Jaka dziś powinna być rola afrykanistyki?*, Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego „Afryka” 2, s. 5–13.
- , *In Memoriam of Prof. Andrzej Zajączkowski*, „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies” 10, s. 11n.
- 1996**, *Języki Afryki*, [w:] M. Tymowski (red.), *Historia Afryki*, t. I, Ossolineum, Wrocław, s. 38–66.
- , *Aksum, Etiopia*, [w:] M. Tymowski (red.), *Historia Afryki*, t. I, Ossolineum, Wrocław, s. 290–298.
- , *Etiopia od X do połowy XVI w.*, [w:] M. Tymowski (red.), *Historia Afryki*, t. I, Ossolineum, Wrocław, s. 570–589.
- , *Etiopia od połowy XVI do schyłku XVIII w.*, [w:] M. Tymowski (red.), *Historia Afryki*, t. I, Ossolineum, Wrocław, s. 885–897.
- , *Kościół Etiopski*, w: M. Tymowski (red.), *Historia Afryki*, t. I, Ossolineum, Wrocław, s. 1257–1260.
- , *The Rise of Addis Ababa*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures” 19, s. 5–17 (wersja polska poniżej).
- , *Powstanie miasta*, w: Z. Kwiecień i inni (red.), *Pochwała historii powszechnej*, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 125–133.

- , *Profesor Stefan Strelcyn (1918–1981)*, „Afryka” 4, s. 38–45.
- , *Po bitwie...*, „Afryka” 4, s. 10–12.
- , *Wywiad z prof. Joanną Mantel-Niećko*, „Afryka” 4, s. 45–61.
- 1997**, *Etiopia. Pars pro toto*, w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Materiały i studia Zakładu Krajów Pozaeuropejskich PAN* 4, s. 19–23.
- , *Wizyta Profesora Bairu Tafla*, „Afryka” 5, s. 91–94.
- 1998**, *Who lives in Ethiopia, where and who is the governor*, „Africana Bulletin” 46, s. 65–75.
- , *Profesor Romuald Kudliński – przewodniczący Senackiej Komisji UW ds. Osób Pozbawionych Wolności w latach 1981–1990*, w: K. Calińska (red.), *Człowiek i wychowawca: Słowo o Romualdzie Kudlińskim*, Olympus, Warszawa, s. 99–103.
- 1999**, *Wstęp* (s. 7–9) i *Zakończenie* (s. 341–343), w: J. Mantel-Niećko (red.), *Afrykański wygnaniec: Tożsamość a prawa człowieka*, Dialog, Warszawa, str. 366.
- , z M. Ząbkim (red.), *Róg Afryki — historia i współczesność*, Trio, Warszawa, str. 469.
- *Słowo wprowadzające* i *Wstęp*, w: J. Mantel-Niećko, M. Ząbek (red.), *Róg Afryki – historia i współczesność*, Trio, Warszawa., s. 11–23.
- , *Etiopia od początku dziejów do 1991 roku*, w: J. Mantel-Niećko, M. Ząbek (red.), *Róg Afryki – historia i współczesność*, Trio, Warszawa, s. 183–201.
- , z M. Ząbkim, *Współczesność. Międzynarodowe i wewnętrzne problemy Rogu Afryki*, w: J. Mantel-Niećko, M. Ząbek (red.), *Róg Afryki – historia i współczesność*, Trio, Warszawa, s. 415–439.
- , z A. Bartnickim, *Bunty chłopskie w Etiopii w XVII w.*, w: *Scientia et amicitia. Studia poświęcone Prof. Edwardowi Potkowskiemu*, Wyższa Szkoła Humanistyczna, Warszawa-Pułtusk, s. 37–41.
- , *Aethiopica: International Journal of Ethiopian Studies*, w: *Miscellanea Aethiopica reverendissimo domino Stanislao Kur septuagenario...oblata*, Wydawnictwa Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa, s. 149–157.
- 2000**, *Etiopczyk patrzy na białego człowieka*, „Prace Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych” 3, numer ofiarowany prof. H. Świdzie-Ziembie i prof. Z.A. Ziembie, ISNS UW, Warszawa, s. 184–207.
- , *Aethiopica. International Journal of Ethiopian Studies*, „Afryka” 11, s. 56–66.
- 2003**, *In Memoriam Aleksander Ferenc (1945–2001)*, „Aethiopica” 6, s. 219–221.
- , Entries for *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. I, O. Harrassowitz, Wiesbaden: *Administrative division: Historical concepts*, s. 97–101. *Administrative division: Modern concepts*, s. 101–103. *Ali Gwangul*, p. 201.

- Army in the 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries*, s. 348–349.  
*Awağ*, s. 400.  
*Balabbat*, s. 451.  
*Brzusi Witold Kazimierz*, s. 633.  
z Denisem Nosnitsinem, *Amde Seyon I*, s. 227–229.
- 2004**, *Profesor Rajmund Ohly, 30 listopada 1928 – 25 sierpnia 2003*, „Przegląd Orientalistyczny” 1–2, s. 102–104.
- , *A. Bartnicki (25 czerwca 1933 – 16 marca 2004): wspomnienie*, „Afryka” 19, s. 7–13.
- 2005**, z Gianni Dore i Irmą Tadia, *I quaderni del Wälqayt. Documenti per la storia sociale dell’Etiopia*, L’Harmattan, Torino, str. 217.
- , *Ferenc Aleksander*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. II, O. Harrassowitz, Wiesbaden, s. 528 n.
- 2007**, *O Afryce*, „Afryka” 25, s. 110–116.
- 2008**, Recenzja, S. Piłaszewicz, H. Rubinkowska, E. Wołk (red.), *Proceedings of the Workshop „European Schools of Ethiopian Studies, Poland and Germany”*, Pultusk, October 18–20, 2006, „Afryka” 27, s. 81–86.

*Laura Łykowska, Stanisław Piłaszewicz*



# SZKOŁY KOŚCIELNE W ETIOPII: UCZEŃ NA PRAŻONYM ZIARNIE (część II)

MAGDALENA KRZYŻANOWSKA

Jak w okresie niespełna roku adept etiopskiej szkoły staje się poetą i śpiewakiem? Odpowiedź na to pytanie, postawione w poprzedniej części artykułu<sup>1</sup>, okazuje się jednak bardziej złożona niż by się wydawało. Wynika to bowiem z zadań, jakie sobie stawia szkoła kościelna. Kształci ona młodych ludzi nie tylko na *qənistów* – poetów, którzy w czasie liturgii będą służyli znajomością techniki tworzenia *qəne* i swoim talentem. Można ją uznać za miejsce formacji człowieka na chrześcijanina i przykładowego sługę Kościoła Etiopskiego. Nauczanie poezji jest całkowicie zintegrowane z życiem ucznia. Co więcej, istotą nauczania jest przełożenie w działanie słów *qəne* kontemplowanych w odosobnieniu. Najpierw wysiłek twórczy podejmowany w czasie układania *qəne* pozwala uczniowi zrozumieć i zapamiętać utwór, a następnie *qəne*, niejako „działa” w nim, formując jego osobowości i postawę wobec życia.

---

<sup>1</sup> W pierwszej części artykułu, która ukazała się w poprzednim numerze „Afyki”, przedstawiłam tradycyjne szkoły kościelne prawosławnego Kościoła Etiopskiego, stanowiące niezwykle cenny poznawczo ośrodek kształcenia i wiedzy. Bezpośrednią inspiracją, skłaniającą mnie do zapoznania się, jak tego typu szkoły funkcjonują w społeczeństwie etiopskim – zwłaszcza w sytuacji coraz większej powszechności szkolnictwa organizowanego przez państwo – było spotkanie z uczniami szkoły poezji na wzgórzu Däbrä Şähay Q'əsq'am w Gonderze. Zasadniczo artykuł traktuje o trzech kwestiach: o genezie i dziejach szkół kościelnych oraz o ich współczesnej sytuacji. Autorka próbuje dociec skąd Etiopczycy mogli ewentualnie przejść ideę szkoły kościelnej i wzorce nauczania. Następnie omówiona została historia etiopskiej paidei z pielęgnowaną po dziś dzień tradycją przekazu ustnego oraz jej wpływ na organizację i typ kształcenia proponowany w tych ośrodkach. Dalsza część artykułu została poświęcona zagadnieniu obecnego funkcjonowania szkół: położeniu głównych ośrodków oraz ich wewnętrznej organizacji.

## Odpowiednie dać rzeczy słowo

W chrześcijańskiej kulturze Etiopii funkcjonuje kilka nazw odnoszących się do szkół kościelnych oraz ich podopiecznych. Szkoła podstawowa najczęściej nosi nazwę *yāqes tāmhart bet*, to jest „szkoła księdza”. W języku kościelnym<sup>2</sup> natomiast nazywa się ją *nābab bet*, „szkołą czytania”. Szkołom wyższego stopnia, podobnie jak elementarnej, tradycja kościelna nadała nazwy wskazujące na umiejętności, których te szkoły kształcą, np. szkoła nauczająca poezji to *qane bet* – czyli „dom poezji”, zapoznająca z komentarzami do pism religijnych to *māṣəhaf bet* – „dom księgi”.

Uczeń wyższej szkoły kościelnej powszechnie zwany jest w języku amharskim *yāqolo tāmari*, co oznacza „uczeń [żywiący się] prażonym ziarnem”. Prażone ziarno *qolo* kojarzy się w Etiopii z ubogim wyżywieniem, a tym samym z nędzną egzystencją uczniów. Adepici wołają posługiwać się słowem z języka gyyz *dāqqā māzmur* – to jest „dzieci psalmu” – używanym na oznaczenie uczniów (również uczniów Jezusa), lub zwać siebie *abənnāt tāmari*, to jest „uczeń, który daje przykład”, to znaczy taki, „który potrafi samodzielnie myśleć, którym nie kierują ludzie”. Wydaje się, że w języku polskim najlepszym odpowiednikiem *yāqolo tāmari* jest słowo „żak”, odnoszące się w dawnych czasach do ubogiego, żyjącego z jałmużny ucznia uniwersytetu, a czasami także do uczonego lub duchownego z niższymi święceniami. Sama etymologia słowa, z greckiego *diákonos* – „sługa”, w późnogreckim „duchowny”<sup>3</sup>, uzasadnia posługiwanie się tym słowem w odniesieniu do uczniów etiopskich, którzy na tym etapie są zwykle diakonami.

## Szkoła słowa

Niezależnie od wzorców, które inspirowały powstanie szkół w Etiopii, można przypuszczać, że nie rozwinęłyby się one, gdyby Etiopczycy nie opanowali sztuki pisania. Jest to bowiem narzędzie umożliwiające i nadające sens zorganizowanemu szkolnictwu. Jego zastosowanie jednak jest różne od znanego z naszej kultury typograficznej i elektronicznej. Uczeń etiopskiej szkoły kościelnej powinien jak najdoskonalej opanować księgi Pisma Świętego wraz z egzegezą, księgi hymnów, mszały i inne dzieła kościelne, po to, by w przyszłości cytować je z pamięci<sup>4</sup>. Tekst ma być wyuczony na pamięć *verbatim* i jak najwierniej odtworzony. Istnieje bowiem matryca – wersja utrwalona w piśmie – zatem nie można pozwolić

<sup>2</sup> „Językiem kościelnym” nazywam odmianę języka amharskiego, używaną przez dużą grupę etiopskich prawosławnych, wykształconych w szkołach kościelnych. Język kościelny charakteryzuje się przede wszystkim nasyceniem wyrażeniami z języka gyyz oraz odmienną metaforyką.

<sup>3</sup> W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s.1351.

<sup>4</sup> Dawniej, kiedy księgi były ręcznie pisane, niezwykle drogie i trudno dostępne, zapamiętanie tekstu pozwalało na ciągły kontakt z ich treścią. Dziś księgi religijne są drukowane przez wydawnictwa Kościoła prawosławnego i dzięki temu szeroko dostępne.

sobie na własne sformułowania. Nauczanie pozostaje na styku kultury oralnej i piśmiennej, bądź też – posługując się koncepcją Alfreda Gawrońskiego – odbywa się w ramach pierwszego etapu funkcjonowania pisma<sup>5</sup>. W szkołach niższego stopnia uczniowie jedynie odtwarzają tekst, poddają się jego rytmowi poprzez wdrożenie w melorecytację (*wurd nəbab*) i czytanie z odpowiednim akcentem (*qum nəbab*). Na tym etapie wiedza zawarta w tekstach ma charakter wiedzy tajemnej, przeznaczonej tylko dla wybranych, co potęguje niezrozumiały dla uczniów język gyyz.

Szkoła poezji *qəne* wnosi w tej dziedzinie zasadniczą zmianę. Uczeń poznaje głębiej język gyyz, tym samym forma słowa uzupełnia się o sens, adept zaczyna analizować przykłady usłyszane od mistrzów i starszych kolegów oraz podane w książce, zyskuje rozumienie tekstu, zadaje pytania i waży się nawet na krytykę utworów mistrza. Zwracają na to uwagę autorzy, traktujący o szkole *qəne* czy o samym *qəne*. Zastanawia jednak czego dotyczą pytania i krytyka. Czy mają one związek z samą kompozycją: metrum, doбором wyrazów i ich trafnością w odniesieniu do tematu, o którym traktują? Czy można krytykować również pogląd lub doktrynę wyrażoną w wierszu?

Zmiana, która wynika z poznawania gyyz, jest niekonsekwentna, bowiem uczeń nadal nie zapisuje swoich utworów, a „ciosa je i obrabia w przestrzeni pamięci”. Utwory są krótkie (od 2 do 11 wersów), toteż młody twórca z wyrobionymi już zdolnościami memoryzacyjnymi jest w stanie pracować zarówno nad ich kompozycją, jak i tym, co chce w nich przekazać. Zapisanie utworu następuje zwykle po jego wygłoszeniu, jest więc zapisem do ponownej recytacji.

### **Język gyyz i *qəne* – czego naucza szkoła poezji**

Niewiele martwych języków jest tak żywotnych jak gyyz. Łacina, greka, klasyczny arabski, koptyjski przetrwały jedynie na katedrach uniwersyteckich i w kościołach, gdzie są używane w czasie liturgii. Gyyz natomiast jest językiem wyuczonym<sup>6</sup>, który mistrzowie *qəne* nadal przekazują swoim uczniom. Jest to język, w którym ciągle jeszcze tworzy się poezję (choć już rzadko teksty pisane, nawet te o treści teologicznej<sup>7</sup>). Szkoła poezji jest w istocie szkołą gyyz. Gruntowne poznanie tego języka to najważniejsze i najtrudniejsze zadanie, szczególnie w początkowym okresie nauki, co w rozmowie ze mną podkreślali gonderscy żacy i ich nauczyciel.

O ile w szkole elementarnej uczeń odbierał przede wszystkim siłę słowa tekstu religijnego, wypowiedzanego z odpowiednim rytmem, o tyle w szkole poezji po-

<sup>5</sup> T. Buliński, *Człowiek do zrobienia*, Poznań 2002, s. 128, za A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?*, Warszawa 1984, s. 15–54.

<sup>6</sup> Termin W. J. Onga, *Oralność i piśmienność*, Lublin 1992, s. 154.

<sup>7</sup> Getachew Haile, *Gə'əz Literature*, w: *Encyclopaedia Aethiopia*, S. Uhlig (red.), vol. II, Wiesbaden 2005, s. 739.



Wioska uczniów szkoły poezji na Däbrä Şähay Q<sup>w</sup>asq<sup>w</sup>am w Gonderze (fot. autorki)

konuje drugi etap inicjacji. Polega on na dotarciu do struktury powierzchniowej tekstu, z której można próbować odkrywać jego tajemnice (*mäsṭir* – tajemnica, słowo niezwykle często pojawiające się w kontekście *qəne* i egzegezy) ukryte w strukturze głębokiej. Tajemnice nie istnieją jednak autonomicznie od języka, ale tkwią właśnie **w tym języku** – języku gyyz, według tradycji Kościoła Etiopskiego świętym, anielskim i Adamowym (i dodajmy – męskim). Język w tym przypadku to McLahanowski przekazańnik, sam będący przekazem.

Poezja *qəne* jest gatunkiem lirycznym, uprawianym – jak twierdzi znany etiopski literaturoznawca i pisarz Alāmāyyāhu Mogäs – jedynie w Etiopii. Mistrzowie szkół kościelnych nie są zgodni co do źródłostowu nazwy *qəne*, podając cały szereg znaczeń etymologicznych. Nie są również jednomyślni w kwestii twórcy i czasu powstania tego gatunku<sup>8</sup>. Specjaliści od muzyki kościelnej (*zema*) za pierwszego *qənistę* uznają św. Jareda, powołując się na zbiór napisanych przez niego wierszem hymnów kościelnych (*Dəggwa*). Nie przestrzegał on jednak układu rymów typowych dla *qəne*. Według uczonych ze szkół poezji w Gonderze twórcą tego gatunku poezji miał być żyjący w XIV wieku mistrz nauk kościelnych Tāwanäy albo mistrz Däqqä

<sup>8</sup> Zob. dyskusję na ten temat w artykule Ənbaqoma Qaläwälda, *Sälä qəne təmhərtənna sälätəqmu*, w: *Proceedings of the 3<sup>rd</sup> International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa 1966, s.118–120; Habtä Maryam Wärqənah, *Ṭəntawi yäityoppya təmhərt*, Addis Abäba 1960, s. 182–185; L. Fusella, *Notes on the Qenē*, w: *Proceedings of the 8<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies*, vol.1, Addis Ababa 1989, s. 118–120.

ጌstifa (XV wiek), który miał zapożyczyć *qəne* od Greków. *Qəniści* ze szkół w regionie Wadla<sup>9</sup> przypisują pierwszą kompozycję Yohannəsowi Gäblawi (XV wiek), po czym wymieniają całą listę pochodzących od niego mistrzów, z których jednym miałby być wspomniany Täwanäy. To on zapoczątkował styl szkoły w Gongḡ<sup>10</sup>, nadając warstwie znaczeniowej bardziej wyrafinowany charakter kosztem ścisłego przestrzegania zasad gramatyki i wersyfikacji. Habtä Maryam Wärqəñäh, autor książki o tradycyjnym szkolnictwie etiopskim<sup>11</sup>, godzi te rozbieżności sugerując, że twórcą *qəne* jest św. Jared, natomiast znani z tradycji ustnej pierwsi *qəniści* są reformatorami lub odnowicielami tego gatunku zapomnianego w wiekach średnich<sup>12</sup>. Etiopiści również rozmaicie datują powstanie tego gatunku. Znakomity historyk Sergew Hable Sellasie wysuwa hipotezę, że św. Jared mógł być jedynie propagatorem *qəne*, co przesunąłoby genezę tego gatunku poezji w bardziej odległą przeszłość, w starożytność<sup>13</sup>. Tymczasem ceniony filolog, ks. Stanisław Kur podaje koniec XV wieku jako okres jego powstania<sup>14</sup>. Wydaje się, że – niezależnie od datowania – kształtowanie się tak bogatego systemu wersyfikacyjnego, organizacji warstwy znaczeniowej pod względem stylistyki oraz nasycanie utworów coraz bogatszą treścią było wielowiekowym procesem i niewątpliwie trwa nadal.

Jak można by scharakteryzować *qəne*? Jest to gatunek poezji religijnej, najlepiej rozwinięty w języku gyyz, z rozbudowanym systemem wersyfikacyjnym, opierającym się na rytmie i rymie, wyrażający dziękczynienie Bogu lub Go sławiący. *Qəne* mogą liczyć od 2 do 11 wersów, przy czym każdy układ, składający się z danej liczby wersów, ma swoją nazwę. Najprostszy dwuwersowy to *guba 'e qana*<sup>15</sup>, zawierający 4 jednakowe jednostki metryczne. Bardziej rozbudowanymi rodzajami *qəne* są np.: *zä 'amlakiyā* (trójwersowy), *wazema* (pięciowersowy), czy *māwāddās* (ośmio- lub dziewięciowersowy). Utwory te są w istocie układem „popszywanych” ze sobą, jednolitych rytmicznie i pod względem rymu *guba 'e qana*<sup>16</sup>, przeplatanych wersami o odmiennym niż sąsiednie wzorcu rytmicznym<sup>17</sup>. Obecnie jednym z najczęściej uprawianych typów *qəne* jest *sāmānna wārq*, czyli „wosk

<sup>9</sup> W północnej części Wollo.

<sup>10</sup> W prowincji Goḡḡam.

<sup>11</sup> Habtä Maryam Wärqəñäh, *op. cit.*, s. 182–185.

<sup>12</sup> Tj. za panowania dynastii Zagwe, która rządziła Etiopią od około 1137 do 1270 roku. Historia jej rządów nie jest bliżej znana, z powodu braku źródeł pisanych.

<sup>13</sup> Sergew Hable Sellasie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Ababa 1972, s. 168.

<sup>14</sup> St. Kur, *Etiopia chrześcijańska i jej poezja*, w: *Muza chrześcijańskiego Wschodu*, ks. Marek Starowieyski (red.), Kraków 2008, s. 310.

<sup>15</sup> Co dosłownie znaczy: „zjazd w Kanie”.

<sup>16</sup> Dla każdego składowego *guba 'e qana* może istnieć odrębny wzorec metryczny i rym.

<sup>17</sup> Technika układania (a może lepiej „składania”) *qəne* przypomina greckie „rapsodyzowanie”, *rhapsōidein*, czyli dosłownie „zszywanie pieśni”; J.W. Ong, *op. cit.*, s. 35. Na marginesie wspomnijmy, że w języku amharskim słowo *gəṭəm* – „wiersz, pieśń” pochodzi od *gäṭāmā* – „łączyć, dopasowywać do siebie”.

i złoto”. Kompozycja takiego utworu zakłada możliwość podwójnej interpretacji: dosłownej, czyli „wosku” oraz alegorycznej – „złota”.

**Guba’*e* qana** w języku gyyz **Aläqi Täkle**<sup>18</sup> z Wašäry (Goğğam):

መርዐት ጾም ኢያሌቅሩከ ሰብእ፣

አምጣነ አልብከ ደም ወኢሀለወከ ቅብእ።

mār’at ṣom iyafäqerukka säb’ə

amṭanä albəki dām wä’ihaläwki qəb’ə

*Panno młoda–poście, nie miłuję cię ludzie*

*Bowiem nie masz krwi w sobie i nie błyszczysz\**

\* Tak jak ludziom nie podoba się panna młoda o bladej (dosł. „bezkrwistej”), zszarzałej i pozbawionej połysku cerze, tak samo nie podoba się im post, kiedy nie je się mięsa (krwi zwierzęcej) i tłuszczu zwierzęcego<sup>19</sup>.

Tworzywem *qane* są motywy zaczerpnięte z Biblii, pism i ustnej tradycji chrześcijańskiej, a także z historii i obyczajów. Wachlarz tematów rozszerza się, a reguły wersyfikacji nie są tak ściśle przestrzegane, gdy *qane* wykracza poza gyyz i powstaje we współczesnych, żywych językach Etiopii<sup>20</sup>. Celem i tematem *qane* jest przede wszystkim oddanie czci Bogu. Temu służą *qane*, które są wygłaszane w kościele na zakończenie liturgii<sup>21</sup>. Inne rodzaje *qane* są wygłaszane w czasie uroczystości państwowych i prywatnych, wesel i pogrzebów<sup>22</sup>. *Qane* jest zawsze pieśnią nową, zaimprovizowaną – może być wykonane tylko jeden raz.

Zauważmy ciekawą rzecz: gyyz jest językiem całkowicie zależnym od pisma, nie funkcjonuje poza nim w tym sensie, że nie znalazłaby się ani jedna osoba, dla której jest to język ojczysty. Pismo również uregulowało jego gramatykę i pozwoliło na rozdzielenie *le signifiant* od *le signifié*<sup>23</sup>, wprowadzając obiektywizm<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> *Aläqa Täkle* był cenionym mistrzem *qane* w szkole poezji w Wašära (Goğğam). Zmarł w wieku 98 lat, poświęciwszy nauczaniu poezji całe swoje życie. Mówi się, że jednocześnie gromadziło się wokół niego około 300 uczniów; Admasu Ğämbäre, *Mäṣəhafä qane*, Addis Abäba: Tənsa’*e* Zäguba’*e* Mattämiya Bet 1969/1970, s. 43.

<sup>19</sup> *Yägə’*az qaneyat, Yäsänä təbäb qərs**, vol. 3, Addis Abäba 2002/2003, s. 178.

<sup>20</sup> Najwięcej *qane* powstaje w języku amharskim. Rzadziej spotyka się je w innych językach Etiopii, np.: tigrinia, oromiffa, ageuinia.

<sup>21</sup> Są to obowiązkowe *kəbr yə’*ati i ə’*tanä mogär**. Po nich są komponowane również inne rodzaje utworów z tego gatunku. W czasie liturgii godzin są tworzone *ex tempore* najkrótsze rodzaje *qane*.*

<sup>22</sup> Zwłaszcza *mäwäddəs* (dosł. „ten, który wychwala”) oraz *kulləkəmu* (dosł. „wy wszyscy”) mogą być zadedykowane osobie. Cesarzowi poświęcony jest trójwersowy *ə’*tanä mogär** zwany *ašärä nəguś*. Ten sam typ utworu z błogosławieństwa może w ustach *qanisty* przemienić się w złorzeczenie; Habtä Maryam Wärqəñäh, *op. cit.*, s. 189.

<sup>23</sup> Są to terminy zaproponowane przez Ferdinanda de Saussura, odnoszące się odpowiednio do: „znaczącego” i „znaczonego”.

<sup>24</sup> Pisze o tym W. J. Ong w odniesieniu do łaciny, *op. cit.*, s. 156.

Dlaczego więc w gyyz tak słabo zaznacza się siła poznawcza pisma? Zostaje ono bowiem wtórnie uoralnione, wyniesione (w terminologii Christophera Caudwella) do pozycji „mowy wzniołej”<sup>25</sup>. Dopiero wtedy ujawnia się siła oddziaływania słowa w języku gyyz – na papierze natomiast pozostaje językiem martwym, jak nazywają go lingwiści.

Czym charakteryzuje się gyyz jako „mowa wzniosła”? Po pierwsze, jest to język obcy dla każdego uczącego się, bez względu na podobieństwa między gyyz a językiem ojczystym<sup>26</sup>. Posługujący się nim dokonuje wyborów ze zbioru „przyswojonych formuł i stereotypów”<sup>27</sup>, a więc to język trzyma w ryzach jego umysł, a nie on język<sup>28</sup>. Drugą cechą, jako „mowy wzniołej”, jest „podleganie prawom rytmu i doboru wyrazów, quasi-rytualnym formułom kompozycji zdań, sformalizowanym sposobom rozpoczynania i kończenia przekazu”<sup>29</sup>. Pozostaje tekst przyjętą i zapamiętaną *verbatim*. Ułatwia to system wersyfikacyjny, który w gyyz opiera się w pierwszym rzędzie na rytmie, a w drugiej kolejności – na rymie<sup>30</sup>. *Qəne* jest ponadto wyśpiewywane w trzech melodiach<sup>31</sup>, w zależności od uroczystości i rodzaju *qəne* – i znów sens splata się z formą. Pozostaje jeszcze kwestia formułarności (formuliczności), która polega na tym, że poeta operuje formułami – grupami wyrazów przenoszącymi określony sens – przy czym każdej z nich przypisane jest jakieś metrum. Czy podobne formuły istnieją również dla języka gyyz? Wydaje się to całkiem prawdopodobne ze względu na kilka co najmniej czynników. Zaczniemy od wypowiedzi znawcy poezji gyyz i amharskiej Alāmāyyāhu Mogäsa. Odrzucając twierdzenia niektórych etiopistów o niejasności czy też niejednoznaczności (*ambiguity*) *qəne*, stwierdza on, że *qəne* nie podlega regułom poezji w znanych mu językach europejskich, ponieważ „w poezji istnieje wolność wyrażania, a w *qəne* narzucone jest ograniczenie formy”<sup>32</sup>. Prawdopodobnie Alāmāyyāhu pod pojęciem „formy” rozumie formalne reguły kompozycji, które narzucają sens! *Qənistā*, spętany zasadami poetyki, nie może sobie pozwolić, jak poeta, na ekspresję własnych słów i na własną formę wy-

<sup>25</sup> Ch. Caudwell, *Illusion and Reality. A Study of the Sources of Poetry*, New York 1947, s. 13.

<sup>26</sup> Np. mówcy tigrinia mają się go uczyć szybciej aniżeli mówcy innych języków Etiopii.

<sup>27</sup> A. Gawroński, *op. cit.*, s. 50.

<sup>28</sup> O kurczeniu się wręcz zasobu słownictwa gyyz pisze Habtä Maryam Wärqəñäh. Gyyz wydaje mu się przy tym „ciasny” wobec „szerokiego” amharskiego; *op. cit.*, s. 211.

<sup>29</sup> Jak pisze A. Gawroński, reguły kompozycji każą wierzyć, że mamy do czynienia z nieznaną nam logiką, „ponaddyskursywną”, z którą nie potrafimy dyskutować, *ibidem*, s. 49.

<sup>30</sup> W nadaniu kompozycji rytmu ważną rolę odgrywa stopa metryczna, na którą składa się liczba sylab oraz tonacje – rosnąca (*tänäs*), opadająca (*wädaqi*), oraz zestrój intonacyjny zawsze opadający (*tänababi*). Każde *qəne* tworzy więc formalnie mniej lub bardziej skomplikowany układ wersów, rytmu, rymów, stopy metrycznej i innych elementów prozodycznych; Alāmāyyāhu Mogäs, 1966, *op. cit.*, s. 99. Rym według niektórych mistrzów pierwotnie nie był obowiązkową cechą *qəne*, np. brak rymów w *Dəggwa*; Habtä Maryam Wärqəñäh, *op. cit.*, s. 181.

<sup>31</sup> Trzy melodie nazywają się: *gə'əz*, *'əzl* i *'araray*. Za ich twórcę tradycyjnie uważa się św. Jareda.

<sup>32</sup> Alāmāyyāhu Mogäs, 1966, *ibidem*, s. 102.

rażania. Czy rzeczywiście *qəniści* posługują się formułami, należałoby sprawdzić, porównując teksty pod względem powtarzalności składników. Wymaga to żmudnej filologicznej pracy. Jeżeli etiopscy *qəniści* posługują się formułami, pozwoliłoby to wyjaśnić kwestię improwizacji i zawodów poetyckich<sup>33</sup>. Jeśli chodzi o improwizacje, to uczniowie już po krótkotrwałym treningu potrafią bez wcześniejszego przygotowania skomponować mniej lub bardziej rozbudowany czy wyrafinowany utwór. Uczniowie muszą więc opanowywać nowe wyrażenia oraz natychmiast je przywoływać i kojarzyć z innymi częściami utworu. Podstawą szybkiej kompozycji utworów jest również doskonała znajomość zasad gramatyki *gyyz*. Kilku gonderskich uczniów zaimprovizowało przede mną swoje *qəne*.

Opanowanie podstaw techniki tworzenia, obejmującej siedemdziesiąt rodzajów *qəne*, zajmuje pojętnemu uczniowi nie więcej niż dziewięć miesięcy. Jeśli zdecyduje się na dalsze kształcenie w tej dziedzinie, może poznać nawet do trzyestu rodzajów *qəne*<sup>34</sup> oraz pogłębić znajomość języka *gyyz*. Po czterech – pięciu latach uczeń kończy szkołę, uzyskując dyplom mistrza i tym samym prawo do samodzielnego nauczania tej dyscypliny<sup>35</sup>. Zostaje mu nadany tytuł *zərafi* – dosł. „ten, który rabuje”. Tytuł ten oznacza, że dana osoba posiada umiejętność zwaną *zərafa*, to jest sprawnego i natychmiastowego tworzenia *qəne*, a nawet przejmowania, „rabowania” *qəne*, tworzonego *ex tempore* przez innego poetę<sup>36</sup>. *Qənista*, który gruntownie opanował techniki kompozycji i zaznajomił się z motywami, stanowiącymi treść utworów, jest w stanie przewidzieć jak zabrzmia ostatnie, jeszcze nie wypowiedziane, wersy utworu innego *qənisty*. Proces nabywania tak niesłychanej sprawności w tworzeniu poezji przebiegałby więc podobnie, jak A. B. Lord opisuje to w *The Singer of Tales* w odniesieniu do jugosłowiańskich guślarzy: „osłuchanie się” z poezją wyrobionych w tej *techne qənistów*; samodzielne próby tworzenia pod okiem mistrza; dalsza praca nad umiejętnościami<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> W społeczeństwach oralnych, w których poeci posługują się formułami oraz sztywnymi regułami wersyfikacji improwizacja jest powszechną umiejętnością. W odniesieniu do poezji greckiej Parry argumentuje, że poeta nie byłby w stanie stworzyć na oczekaniu swojej mowy wiązanej, gdyby nie dysponował imponującym słownikiem takich formuł, W. J. Ong, *op. cit.*, s. 88.

<sup>34</sup> Alāmāyyāhu Mogās, *Language Teaching and Curricula in Traditional Education of the Ethiopian Orthodox Church*, w: *Interdisciplinary Seminar of the Faculties of Arts and Education*, Addis Ababa 1972, s. 24.

<sup>35</sup> Ənbaqom Qalāwāld, *Documents on Traditional Ethiopian Education, Collection of Sources for the Study of Ethiopian Culture*, Addis Ababa 1965, s. 55.

<sup>36</sup> Podobne znaczenie ma termin *nəttäqä*, dosłownie „napadać, rabować”, czyli „wydzierać komuś z gardła” kolejny wers *qəne*. Istnieje jeszcze *gəlbäta* (od czasownika *gəlbäbäta* – „wywracać do góry nogami”), którą Alāmāyyāhu Mogās opisuje jako komponowanie *qəne* o treści przeciwnej do tego, który dopiero co zakończyła wygłaszać inna osoba. Ponieważ wzmianka o *gəlbäta* pojawia się tylko w jego artykule, trudno cokolwiek więcej powiedzieć, na czym ta czynność poetycka polega, 1972, *ibidem*, s. 25.

<sup>37</sup> W. Krajka, *Albert B. Lord o ustnej epice ludowej*, w: „Literatura Ludowa”, 4–5, Wrocław 1975, s. 55–56. Wydaje się zasadne, aby opisać sposób tworzenia etiopskich *qənistów* i samo *qəne*, sięgając do bogatej literatury na temat oralności i formułowości, która powstała od czasów Parry’ego



## Pismo i memoryzacja

W procesie nauczania w szkołach kościelnych przeważa technika pamięciowego opanowywania materiału. Pismo wykorzystywane jest w niewielkim stopniu. Jeszcze do niedawna było ono traktowane z nieufnością, a nawet z lękiem, ponieważ łączyło je z magią. Wprawdzie zakazaną przez Kościół Etiopski, niemniej czasem uprawianą przez jego świeckie sługi – dābtarów<sup>38</sup>. Cytowany już Habtä Maryam Wārḳəṇäh podaje, że dawniej w wielu klasztorach i kościołach zakazywano celebrowania liturgii duchownym, trudniącym się przepisywaniem ksiąg. Natomiast uczeń przyłapany na pisaniu był surowo karany, a nawet usuwany ze szkoły. Czynna znajomość pisma miała być zastrzeżona tylko dla wybranych, przyuczanych do posługi kopistów<sup>39</sup>. Obecnie jednak nastawienie do pisma uległo zmianie. Docenia się jego funkcję utrwalania tradycji i historii.

W szkołach kościelnych nauczyciele podkreślają, jak ważne dla życia duchowego człowieka jest uczenie pamięciowe. Znanymi tematyki Kościołów Orientalnych, Christine Chaillot zamieszcza rozmowę z mistrzem egzegezy Bārhanā Mäsḡäl Ar'aya, ubolewającym nad postępowaniem współczesnych zaków miejskich, którzy – za przykładem kolegów ze szkół świeckich – zaczynają notować na zajęciach<sup>40</sup>. Nie chodziło jemu o potępienie nawyku pisania jako takiego, ale o niedoceniecie duchowego wymiaru nauczanej treści. Mistrz Bārhanā Mäsḡäl Ar'aya twierdzi, że zapamiętanie nauczanej treści pozwala na większą koncentrację na znaczeniu poszczególnych słów<sup>41</sup>. Według nauki Kościoła pamięciowe opanowanie modlitw, fragmentów, a nawet całego Pisma Świętego wraz z komentarzem, pozwala na nieustanny kontakt ze Słowem Bożym. Żak prowadzi życie ascetyczne, szczególnie jest więc narażony na rozmaite groźne pokusy, które może poskromić wyuczoną modlitwą. Zapamiętanie tekstu jest pierwszym etapem do zapamiętania duchowego, czyli przyswojenia sobie nauk ewangelijnych i postępowania zgodnie z nimi.

Memoryzacja ma również swój cel praktyczny. Gonderscy uczniowie wyjaśniali mi, że wykorzystują pamięciową znajomość tekstów w czasie liturgii i niewłaściwe byłoby np. sięganie do notatek w czasie odbywającego się nabożeństwa.

## Tradycja rodzinna czy ucieczka

Nauka w szkole poezji poprzedzona jest edukacją elementarną, w czasie której uczeń zdobywa umiejętność płynnego czytania w języku gyyz, oraz mniej lub

go i jego ucznia A. Lorda. Równie cenne są badania wschodnioeuropejskich folklorystów.

<sup>38</sup> Dābtāra – świeccy w Kościele Etiopskim, którzy ukończyli szkołę kościelną wyższego stopnia i pełnią posługę w czasie śpiewów i tańców liturgicznych, tworzą *ḡəne* oraz kopiuje księgi.

<sup>39</sup> Habtä Maryam Wārḳəṇäh, *op. cit.*, s. 37–38.

<sup>40</sup> Ch. Chaillot, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, Paris 2002, s. 95–96.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 96.

bardziej zaawansowanym kursem w szkole muzyki – *zema bet*. Kształcenie elementarne odbywa się zwykle przy kościele, znajdującym się najbliższej rodzinnego domu ucznia. Aby jednak wspiąć się na wyższe szczeble wiedzy, musi on opuścić swoją wioskę. Nierzadko chłopiec ucieka od rodziny do odległej szkoły z obawy, że rodzice będą chcieli doprowadzić do jego powrotu do domu. Część opiekunów wołałaby, aby chłopcy pozostali z nimi i pomagali przy pasieniu bydła oraz przy pracach polowych. Dużą rolę odgrywa tradycja rodzinna. Chłopcy, których dziadkowie i ojcowie pobierali naukę w szkołach przykościelnych, są wręcz zachęceni, aby poszli w ich ślady. Ciekawość nieznanego świata oraz zasłyszane opowieści i anegdoty o żakach, skłaniają zwykle chłopców, by wyruszyć w drogę do szkoły. Edukację elementarną kończy wprawdzie wiele dzieci obu płci, ale tylko część, i to chłopców, wybiera dalszą naukę w szkołach kościelnych, aby w odległej przyszłości zostać księdzem, *däbtärä* lub mnichem. Od najmłodszego wieku, zazwyczaj około siedmiu lat, chłopcy są zaprawiani w trudach życia z dala od rodziny i uczą się samodzielności.

### *Gə'az guba'e qana* w gyyz *əmmahoy Gälanäš Haddis*<sup>42</sup> z *Şälalo*

መርገመ ጸመ መድኃኔ ዓለም ሰዐርክ፣

እኩኑ ሐሞተ ዘምስለ ሥጋ በለዕከ

märgämä şomä Mädhane 'aläm sä'arkä

akonu ḥamotä zäməslä šəga bäla'əkä

Zbawicielu świata, zniweczyłeś post/przekleństwo

Bowiem spożyłeś żółc z mięsem/ciałem\*

\*Chrześcijanin spożywający w poście kawalki surowego mięsa (*šəga*) maczane w mielonej ostrej papryce zmieszanej z żółcią (*ḥamot*), zniweczył (*sä'arä*) nakaz postu. Zbawiciel przybrawszy ludzkie ciało (*šəga*), wypiwszy gorzką żółc (*ḥamot*) zniweczył (*sä'arä*) przekleństwo grzechu spoczywające na Adamie i Ewie<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> *əmmahoy Gälanäš Haddis* (1896/1897 – 1986) – niewidoma od ósmego roku życia mistrzyni *qəne* ze szkoły poezji w *Şälalo* (Goğgam). Od ojca, *Haddisa Kidan*, nauczyła się rozmaitych techniki tworzenia *qəne*, a także egzegezy Starego i Nowego Testamentu. Po jego śmierci (został zamordowany przez Włochów w czasie okupacji) przejęła na 50 lat nauczanie w szkole. Wykształciła własny styl *qəne*, który uchodzi za jeden z trudniejszych, ze względu na sposób, w jaki dochodzi się w nich do „złota”, czyli warstwy alegorycznej. Owdowiała przyjęła habit mniszki (stąd tytuł *əmmahoy*); Getie Gelaye, *Gälanäš Haddis*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, *op.cit* s. 654–655; *Yägə'əz qəneyat, Yäsənä təbāb qərs*, vol. 2, Addis Abāba Yunivärsiti 1991/1992, s. 398.

<sup>43</sup> *Yägə'əz qəneyat, Yäsənä təbāb qərs*, 2002/2003, *op. cit.*, s. 187.

## Koncepcja etapów życia u prawosławnych Habesza<sup>44</sup>

Młody wiek początkujących uczniów może dziwić osobę z kręgu postnowoczesnej cywilizacji euroamerykańskiej. W psychologii rozwojowej, która stosuje kryterium biologiczne, uważa się, że dziecko podlega ukierunkowanemu, stałemu rozwojowi w osobę dorosłą. Jak problem przekształcania się dziecka w osobę dorosłą postrzegają Habesza<sup>45</sup>? Wydaje się, że na to pytanie i na pytanie o młody wiek rozpoczynających naukę dzieci w szkołach kościelnych, można znaleźć odpowiedź w antropologii Kościoła Etiopskiego, dotyczącej dojrzewania człowieka do życia duchowego<sup>46</sup>. Kryterium podziału na etapy życia jest stopień skłonności człowieka do ulegania zniewalającym namiętnościom<sup>47</sup> ciała i duszy (gr. *páthê*). Namiętności nie pozwalają mu utrzymać w czystości myśli i intencji czynów, a przez to uniemożliwiają spożywanie Ciała i Krwi Pańskiej. Dlatego, kiedy dzieci w wieku około siedmiu lat wychodzą w świat<sup>48</sup>, świat ludzkich namiętności i ludzkiej pracy, przestają przyjmować Eucharystię. Od tej chwili też dziecko jest włączone do grona domowników przestrzegających postów, które składają się na trwałą przez całe życie pokutę. Walka z namiętnościami wpisana jest w dyscyplinę życia szkolnego. Początek następnego etapu wyznacza moment ożenku lub zamążpójścia, bądź decyzja o wyborze żywota mnicha. Zawarcie małżeństwa<sup>49</sup> nie skłania do optymizmu co do uwolnienia się od namiętności. Słabną one dopiero u zmięczeniu życia, kiedy już nim nasycony człowiek poświęca się życiu duchowemu. W koncepcji Kościoła Etiopskiego siedmioletnie dziecko zaczyna więc być odpowiedzialne za swoje życie religijne i jest zdolne do przyswojenia nauk, które pomagają je podtrzymać i rozwinąć. Celem szkół kościelnych nie jest przecież podawanie wiedzy o świecie materialnym, ale przygotowanie uczniów

<sup>44</sup> Szkoły kościelne rozwinęły się w zasadzie w okręgach Amhara i Tigray, gdzie chrześcijaństwo istnieje już od wieków. Z tego też względu ich uczniami są w zdecydowanej większości członkowie grup etnicznych Amhara i Tigrinia, których w tej pracy określa się lokalną nazwą Habesza.

<sup>45</sup> W odpowiedzi na to pytanie można by się również posłużyć ogólną periodyzacją życia człowieka, którą G. Minois użył do opisanego rolniczego i religijnego społeczeństwa średniowiecznej Europy. Ze względu na to, że podstawową sprawą było zapewnienie rąk do pracy, wyodrębniano następujące etapy, osiągnane skokowo: bezproduktywnego dzieciństwa, pracowitej dorosłości i zniechęconej starości; G. Minois, *Historia starości*, Warszawa 1995, s. 176, za T. Buliński, *op. cit.*, s. 108.

<sup>46</sup> Zapewne podobne założenia antropologiczne są wspólne chrześcijańskim Kościołom Wschodu. Zob. T. Śpidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, Kraków 2005.

<sup>47</sup> Namiętność – ważne pojęcie w duchowości Kościołów Wschodu – oznacza pragnienie, które rządzi człowiekiem. Zob. T. Śpidlik, *ibidem*, s. 334–337.

<sup>48</sup> Pojęcie „świata”, *alām*, w chrześcijańskiej kulturze Etiopii ma „wartość terminu ascetycznego” (W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Kraków 2007, s. 189). Wg cenionego w Etiopii pisarza ascetycznego, Izaaka Syryjczyka, „(...) świat jest zbiorowym określeniem obejmującym wszystko, co zwykle nazywamy namiętnością” (*ibidem*).

<sup>49</sup> Z wyjątkiem diakonów młodzi ludzie rzadko składają przysięgę małżeńską w kościele. Obecnie Kościół Etiopski, szczególnie w ośrodkach miejskich, coraz bardziej zachęca do zawierania małżeństw kościelnych.

do nabywania wiedzy i zrozumienia duchowego. Każdy przyjmuje nauczany materiał odpowiednio do swej dojrzałości wewnętrznej, natomiast kryterium wieku biologicznego nie odgrywa decydującej roli. Nauka trwa bardzo długo, nie mniej niż trzydzieści trzy lata, i nigdy nie jest na nią ani za wcześnie, ani za późno. Nie zaskakuje więc, że rozpiętość wieku gonderskich żaków waha się od dziesięciu do czterdziestu dwóch lata.

### **Kształtowanie człowieka**

W programach szkół kościelnych kształtowanie duchowości człowieka jest równie ważne, co przyuczanie do określonej funkcji w Kościele. Kształcenie jest w harmonijny sposób sprzężone z wychowywaniem, które polega na przekazywaniu wartości moralnych i konsekwentnym ich egzekwowaniu, przyuczaniu do życia społecznego, zaznajamianiu z tradycją, wdrażaniu do praktycznej posługi w Kościele i wyrabianiu umiejętności intelektualnych. Ideał wychowania do świętości, cnoty, został uformowany w oparciu o tę samą duchowość, która przenika cały Kościół Etiopski – duchowość monastyczną, z której wynikają określone założenia antropologiczne. Nie wdając się w ich opisywanie<sup>50</sup>, należy podkreślić, że „życie monastyczne uznane zostało za obraz prawdziwego życia chrześcijańskiego”<sup>51</sup>. Mnisi, awangarda chrześcijan, którzy nierzadko są zarówno współuczniami i nauczycielami w szkołach kościelnych, swym nieustannym dążeniem poprzez ascezę do doskonałości mają przyciągać młodych ludzi, aby i oni stawali się „światłością świata”. Dlatego szkoły kościelne od najmłodszych lat życia konsekwentnie przyuczają do takiego sposobu życia, którego istotę stanowi bezwzględna walka z namiętnościami, cielesnymi i „duszeznymi”<sup>52</sup>. Najważniejsze praktyki ascetyczne kształtujące i wypełniające powszedni dzień ucznia, bez względu na jego wiek, to: modlitwa oraz czujność i skupienie, post, bezsenność, ubóstwo, pokora i posłuszeństwo.

### **Proza codzienności**

Jak wcześniej wspominałam, szkoła *qane* kładzie największy nacisk na naukę języka gyyz, którego doskonała znajomość jest warunkiem komponowania poezji. Zapoznanie się z gramatyką gyyz z nauczycielem odbywa się zwykle wieczorem i przeciąga się do późna w nocy. W ciągu dnia uczniowie próbują swoich

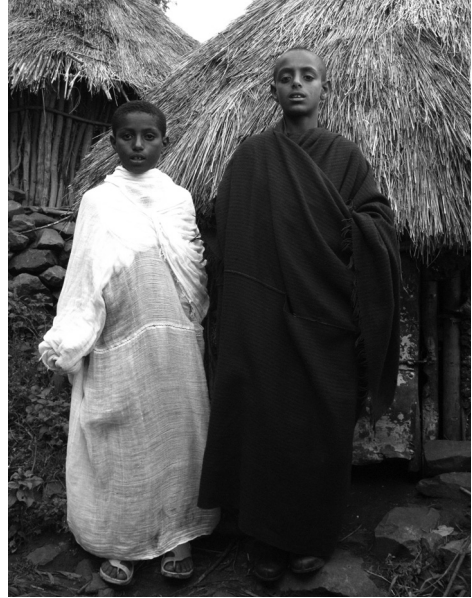
---

<sup>50</sup> Więcej na ten temat w rozprawie doktorskiej Haylä Gabra'el Dañña, *Versuch einer Erziehungsreform in Äthiopien von 1896 bis 1936*, Berlin b.r., s. 77–80.

<sup>51</sup> T. Špidlik, *op. cit.*, s. 432. W Bizancjum, jak pisze C. Mango, uważano mnicha za „doskonałego chrześcijanina i prawdziwego filozofa, co oznaczało, że ideałem każdego człowieka było zostanie mnichem. (...) Ten sam kodeks moralny dotyczył mnichów i świeckich”, *Historia Bizancjum*, Gdańsk 2002, s. 218.

<sup>52</sup> Przymiotnik ten pochodzi o słowa „dusza”, odróżnianej wyraźnie w teologii prawosławnej od „ducha”. „Duszezny” to taki, który odnosi się do życia psychicznego człowieka.

sił twórczych, udając się na odludzie, gdzie rozmyślają nad nowym *qəne*. Nauka przeplatana jest modlitwą i posiłkami, a wszystkie zajęcia mają charakter zrytualizowany i poddany dyscyplinie czasu. Ten ramowy plan dnia przedstawia się następująco. Rano, około godziny siódmej<sup>53</sup>, przychodzi nauczyciel. Zaczyna dzień wspólną modlitwą z uczniami, po czym sięga do *Sənkəssaru*<sup>54</sup> i odczytuje, jakie wspomnienie lub jakie święto jest obchodzone danego dnia. W ciągu dnia zadaniem uczniów jest skomponowanie *qəne* na temat opowiedzianej świętej historii. W zależności od zaawansowania w języku i technice wersyfikacji do zmierzchu, to jest do czasu powrotu nauczyciela, kandydaci na poetów tworzą najprostsze, dwuwiersowe *guba'e qana* aż po jedenastowersowe *əzl ətanä mogär*.



Jedni z najmłodszych żaków szkoły poezji na Däbrä Şähay Q<sup>w</sup>əsq<sup>am</sup> w Gonderze (fot. autorki)

Większa część uczniów posiada obecnie własne egzemplarze gramatyki *gyyz, säwasəw*, udostępniając je pozostałym chłopcom. Gonderscy uczniowie korzystają z podręcznika napisanego pod patronatem współczesnego mistrza *qəne* Jaräda Şifärraw. W ostatnim rozdziale tej książki podane są wzorcowe *qəne*. Koniugację i derywację czasowników, na których znajomość kładzie się szczególny nacisk, podaje również inny, pomocniczy podręcznik. Z tymi dwiema książkami uczniowie oddalają się w zaciszne miejsce, gdzie powtarzają paradygmaty odmiany, uczą się przykładów zdań z Pisma Świętego i szukają natchnienia do stworzenia *qəne*. Treści obu podręczników etiopscy żacy uczą się na pamięć. W szkołach, gdzie mistrz przez większość dnia czeka na kompozycje żaków, mogą się oni do niego zgłaszać, gdy wykonają zadanie. Uczeń, narzuciwszy białą bawełnianą chustę, tak aby jej końce krzyżowały się na piersiach (*mäsqälänña tālabbäsä* to znaczy „ubrać się, układając chustę w kształt krzyża”) staje przed mistrzem i uniósłszy lekko głowę w górę, wypowiada lub wyspiewuje kompozycję. Mistrz ją ocenia, wskazując na jej słabe i mocne punkty. Bywa, że uczeń w ciągu dnia kilkakrotnie powraca do mistrza, dopóki nie przedstawi poprawnie skomponowanego utworu.

<sup>53</sup> W Etiopii zaczyna świtać około szóstej i po pół godzinie jest już zupełnie jasno.

<sup>54</sup> *Sənkəssar* – etiopski *Synaksarion* tj. „zbiór żywotów świętych z czytaniem na każdy dzień roku”. Za Assflag, Krüger, *Słownik chrześcijaństwa wschodniego*, Katowice 1998, s. 278.

W południe lub po południu w okresach postu<sup>55</sup> część uczniów przygotowuje innym uczniom i sobie pierwszy, a czasami jedyny w ciągu dnia, posiłek<sup>56</sup>.

Gonderscy żacy wyjaśniali mi, że w okolicach miasta nie chodzi się już żebrać, tak jak kiedyś z wplecionym z traw i obciążonym skórą koszykiem na jedzenie (*akofada*) i laską (*bätär*) by bronić się przed psami. Mieszkańcy niechętnie dzielą się *əngärq*<sup>57</sup>, a tym bardziej pieniędzmi, uchylając się od datków biblijnym cytatem „Kto nie chce pracować, niech też nie je”<sup>58</sup>. Jedynie w ważniejsze święta chcą pamiętać o niedoli uczniów i ofiarowują im *əngärę*. Obie grupy, proszących o wsparcie i uchylających się od pomocy, łączą te same strapienia – ubóstwo i strach przed głodem. Z pewnością również wymagania i preferencje uczniów się zmieniły. Dawne odzienie i znak rozpoznawczy żaka – kapotę z wygarbowanej koziej lub baraniej skóry, zwanej *däbälo*, zastąpiły krótkie lub długie spodnie (odpowiednio do wieku i statusu), bluzy i ciepłe opończe. Według uczniów taka zmiana była konieczna, aby nie stać się pośmiewiskiem dla miastowych. Uczniowie nadal żyją niezwykle ubogo, tyle że dla utrzymania ubrań w czystości i porządku potrzebne są pieniądze na mydło, podobnie jak na opłacenie elektryczności<sup>59</sup>, transportu i jedzenia. Cena *tefu*, rodzaju endemicznego prosa, typowego dla Etiopii, stale wzrasta. Nic dziwnego, że mieszkańcy Gonderu chcieliby, aby uczniowie zapracowali na swoje utrzymanie. W drugim dniu odwiedzin, które przypadły na święto Paktu Miłosierdzia (*kidanä məħərät*), uczniowie poczęstowali mnie *əngärq* wypieczoną z mąki *tefu* i tańszego sorgo, polaną sosem z ciecioriki. Codziennym pożywieniem chłopców nie jest jednak *əngära* i *bärbäre* (rodzaj chilli), do których najbardziej tęskni podniebienie Etiopczyka z północy, ale kasza pszeniczna *qənče* oraz wysokoproteinowa *fafa*. Zdarza się, według ich słów, że przed położeniem się spać jadają jedynie „*əngärę* modlitwy”. Ənbaqom Qaläwäld pisze, że uczniowie nie powinni ani głodować, ani nie mają być syci, ponieważ i jedno, i drugie nie pozwala skupić się na pracy. Bogu zaś należy dziękować, że jeśli dopuścił, iż żak cały dzień pościł, to nie pozwoli, aby poszedł spać z pustym żołądkiem<sup>60</sup>. Uczniowie bardzo dobrze przystosowali się do okoliczności i czasów, ustaliwszy z nauczycielem, że przez dwa dni w tygodniu: w piątek i sobotę, pracują w mieście, gdzie najmują się do wszelakich robót, najczęściej fizycznych. Dawną formę ascetycznego czynu – udawanie się do wsi i żebranie

<sup>55</sup> Tj. o godzinie trzeciej po zakończeniu liturgii świętej.

<sup>56</sup> Spożywanie śniadania nie leży w zwyczaju liczniejszej części Etiopczyków.

<sup>57</sup> *Əngära* to duży, okrągły i cienki placek upieczony z zakwaszonego ciasta wyrabianego zwykle z mąki *tefu*, czyli endemicznego dla Etiopii gatunku prosa. Może być również wypiekana z mieszanki zbóż, np.: *tefu* i sorgo. Podawana z różnymi sosami *əngära* jest podstawowym pokarmem północnych Etiopczyków.

<sup>58</sup> 2 Tes 3,10.

<sup>59</sup> Nauka odbywa się również nocami.

<sup>60</sup> Ənbaqom Qaläwäld, *op.cit.*, s. 58

w pokorze o *anğäre* lub garść prażonych, gotowanych bądź surowych ziaren, wyparło znoszenie trudów pracy fizycznej<sup>61</sup>. Niektórzy uczniowie, zniechęceni uciążliwą nauką i trudnościami bytowania, porzucają szkołę na rzecz pracy. Chłopcy w krótkich spodenkach z narzuconą na ramię zieloną opończę, sprzedający losy loterii na ulicach większych miast regionów Tigraj i Amhara, są uczniami, którzy opuścili szkoły kościelne z własnej woli lub z woli mistrza niezadowolonego z ich postępów w nauce.

Relacja między uczniem i mistrzem kształtuje się na podobieństwo więzi łączącej syna z ojcem. Świat chrześcijańskich Etiopczyków, zdominowany przez mężczyzn, silnie przenika idea ojcostwa. Przejawem takiego myślenia jest zapewne wyliczanie siedmiu ojców, jakich ma każdy człowiek. Mistrz w szkole to jeden z nich – ojciec wychowujący i kształcący (*yäqäläm abbat*), dający przykład żakom własną postawą człowieka dobrego, pokornego, prawdomównego oraz głęboko religijnego. I tym buduje swój autorytet. W takim układzie każdy jest dzieckiem, *lağ*<sup>62</sup>, potrzebującym rady, strofowania, kary, ale też wobec którego trzeba być miłosiernym i wyrozumiałym. Mistrzowi należy się bezwzględne posłuszeństwo, którego przejawem są rozmaite posługi wykonywane na jego rzecz: przynoszenie wody czy drewna na opał przed większymi świętami, a także mycie nóg, dogładanie, żeby mistrz siadał na wyściełanym miejscu, noszenie za nim sistrum (*ṣənaṣəl*)<sup>63</sup> i laski do śpiewu liturgicznego (*māqwamyä*). Znakiem pokory i szacunku dla mistrza jest całowanie jego stóp przed prezentacją swojego *qəne* i po niej. Jednocześnie uczniowie mogą liczyć na pomoc mistrza w czasie choroby, głodu czy kłopotów osobistych. Żacy w szkole poezji nie płacą za nauczanie mistrzowi, a za zabezpieczenie jego potrzeb odpowiedzialna jest diecezja.

Uczniowie z wielką gościnnością przyjmują wędrującego w poszukiwaniu wiedzy żaka (*əngəda tämari*), który – być może – zechce do nich dołączyć. Najpierw myją mu nogi i częstują posiłkiem, na który wszyscy składają się, a następnie opowiadają o przebiegu nauki, o mistrzu oraz pozyskiwaniu jedzenia i możliwościach pracy, tak aby gość zorientował się w miejscowych warunkach. Po paru dniach osłuchiwanie się z poezją i obserwacji życia wspólnoty, gość prosi mistrza o przyjęcie do grona uczniów. Jeszcze przez dziesięć dni nie musi przedstawiać swojej pierwszej kompozycji. Jest to cenny czas, który pozwala na wdrożenie się do nauki, poznanie podstawowych zasad wersyfikacji oraz słownictwa gyyz<sup>64</sup>. Poma-

<sup>61</sup> Opinię jednego z ojców Kościoła Etiopskiego na temat potrzeby zachowania tradycji żebraczej można przeczytać w książce Ch. Chaillot, *op. cit.*, s. 97.

<sup>62</sup> Pojęcie niezwykle istotne dla zrozumienia relacji międzyludzkich w społeczeństwie Amharów.

<sup>63</sup> Sistrum to instrument muzyczny używany w Kościele Etiopskim do wyznaczania rytmu i zmiany tempa melodii podczas wyśpiewywania hymnów liturgicznych. Składa się z metalowych kołatek i drewnianej lub metalowej rączki; M. Valentini, *Traditional Musical Instruments of the Eritrean Highlands*, Asmara 2004, s. 30–31.

<sup>64</sup> Alāmāyähü Mogäs, 1972, *op. cit.*, s. 7.





– to pierwsze jeszcze ciągle uzupełnia się i doskonali o to drugie – budzą szacunek i podziw. Dopóki będzie trwać żywa wiara, dopóty będzie zapotrzebowanie na kolejne sługi Kościoła i kolejnych mistrzów w szkołach. Czy jednak utrzymają się one w takiej formie? Czy za jakiś czas nie będą zaliczone w poczet zajęć dodatkowych, popołudniowych, albo szkółki niedzielnej? Czy ich miejsca nie zajmą seminaria, których zaczątkiem jest prężnie rozrastająca się Szkoła Teologiczna św. Trójcy w Addis Abebie, stowarzyszenia i szkoły niedzielne?

Od lat sześćdziesiątych XX wieku przepowiada się powolny i nieubłagany upadek tradycyjnych szkół kościelnych, przynajmniej jako ośrodków zapewniających kształcenie podstawowe. Szkoły te trwają do tej pory, choć liczba uczęszczających do nich uczniów z roku na rok maleje. Uczniowie, z którymi rozmawiałam na Däbrä Şähay Qʷəsqʷam w Gonder, byli w wieku od 11 do około 26 lat. Wszyscy oni deklarowali chęć zapisania się do szkoły państwowej – jeszcze w czasie trwania nauki w szkole poezji czy też po jej ukończeniu. Trzech chłopców już chodzi do szkoły państwowej. Jeden z nich, najbardziej zaawansowany w nauce, wyznał, że dopiero wiedza zdobyta w szkole państwowej poszerzyła mu horyzonty. Szkoła poezji, dopuszczająca duży stopień dociekliwości i inwencji twórczej, niewątpliwie rozbudza w młodych ludziach chęć do nauki. Co więcej, życie wymagające samodyscypliny przygotowuje ich do podjęcia kolejnego wyzwania – dzielenia czasu między dwie szkoły i umysłu między dwa oglądy świata. Jednak część tych, którzy się tego podejmują, już nigdy na wzgórze nie wraca. Nawet *Memhər* Daniel, mistrz gonderskich żaków, który w dniu mojej wizyty odebrał dyplom ukończenia szkoły egzegezy Nowego i Starego Testamentu, nosi się z zamiarem rozpoczęcia nauki w szkole państwowej. Gwoli wyjaśnienia dodam, że każdy, kto zdobył tradycyjne kształcenie, rozpoczyna naukę od klasy trzeciej. *Memhər* Daniel wspomniał również, że obecnie nowa grupa młodych ludzi zaczyna interesować się treścią wykładaną w szkołach kościelnych. Są to studenci uniwersytetów, którzy pragną zapoznać się z bogactwem duchowym Kościoła Etiopskiego i pogłębić swoją wiarę. W niektórych miastach alternatywą jest udział w zajęciach szkół niedzielnych przy kościołach, dających podstawy gyyz, egzegezy, śpiewu i tańca liturgicznego, wiedzy o dogmatach, kanonie i historii Kościoła.

Choć więc nie zmienił się sylabus i system nauczania w szkołach kościelnych, to zmienili się jego uczniowie. W społeczeństwie ceniącym sobie indywidualizm w szranki z tytułami i zaszczytami kościelnymi weszły tytuły i dyplomy, nadawane przez szkoły współczesne, które jednak problemu bezrobocia nie rozwiązały. Posługa kościelna, z perspektywy utrzymania się, często też nie jest dobrą alternatywą. Aksumski diakon żalił mi się, że jego miesięczne wynagrodzenie to tylko 30 birrów, gdy na przykład za jedną *əngäre* trzeba zapłacić 2 birrów. W milenijny rok 2000 padło wiele słów o postępie, odnowie, mających uleczyć wszelkie bolączki i niedole etiopskiego społeczeństwa. Ukuto nawet słowo *həddase*, „odrodzenie”

– wyrażające proces dążenia do dostatniej przyszłości. Jakie frustracje muszą powstawać u tych, którym przekazuje się ideę egzystencji pełnej wyrzeczeń i nieprzywiązywania wagi do świata doczesnego, kiedy hasła i wzorce życia, z którymi się spotykają, są jej zaprzeczeniem?

Istnieje jeszcze jedna obawa. Wydaje się, że zanik szkół kościelnych miałby daleko poważniejsze konsekwencje, aniżeli by się to wydawało na pierwszy rzut oka. Chodzi tu nie tylko o możliwą erozję duchowości ascetycznej, ale również zepchnięcie do lamusa całej tradycji. Teraz podtrzymuje ją żywe słowo przekazywane osobowo, które wraz z upadkiem wielkiej tradycji nauczania ustnego, może pozostać tylko na kartkach książek.

## SUMMARY

### **Traditional Church Schools of Ethiopia: the Student on the Roasted Grain**

This article focuses on traditional church schools of the Ethiopian Orthodox Tāwahədo Church, mainly the school of religious poetry (*qəne bet*). The process and subject-matter of teaching, enculturation and the formation of Christians are discussed from the vantage point of the school located on the slope of Dābrā Şāḥay Q'əsəq'am in Gondar (north-western Ethiopia). I visited this school during a field trip in August 2008.

The article is divided into two parts. The first part, which appeared in the previous issue of the journal "Afryka" (No. 28), addresses such general issues as: the origin and history of Ethiopian church education, the tradition of oral teaching as well as the situation of church schools in contemporary Ethiopia. The second part concentrates to a greater extent on the school of poetry and describes the following topics: the question of orality and literacy, teaching methods, the role of Gə'əz, the nature of *qəne*, enculturation and the daily life of *qəne* students. In the last part, some thoughts about the future of the church schools are expressed.

**Mgr MAGDALENA KRZYŻANOWSKA** jest absolwentką etnolingwistyki w Instytucie Językoznawstwa UAM w Poznaniu. Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską z języka amharskiego.

## Literatura przedmiotowa i podmiotowa

Prace dotyczące szkół kościelnych i ich uczniów są nieliczne i mają charakter wspomnień sprzed kilkudziesięciu lat bądź też krótszych lub dłuższych artykułów opisujących curricula, metodę nauczania oraz wpływu tychże szkół na rozwój cywilizacyjny Etiopii. Edukacji kościelnej poświęciła rozdział 15. swojej książki *Ethiopia. A Cultural History* Sylvia Pankhurst, którą kilkakrotnie cytuje Richard Pankhurst w artykule *The Foundation of Education, Printing, Newspapers, Book Production, Libraries and Literacy in Ethiopia*. Wśród obszerniejszych prac z tej tematyki należałoby wymienić książkę Habtā Maryama Wārkanāha *Tradycyjna nauka Etiopii*, autobiograficzną monografię Alāqi ʿEnbaqoma Qalāwālda z serii *Documents on Traditional Ethiopian Education, No.1* oraz dwa rozdziały rozprawy doktorskiej Hailā Gabrə'ela Daññā *Versuch einer Erziehungsreform in Äthiopien von 1896 bis 1936*. W bibliografii wymieniono większość pozycji, które można obecnie na ten temat znaleźć. Bibliografia zawiera również wybrane książki etiopskie dotyczące gramatyki języka gyyz i budowy *qəne*, a także zbiory poezji.

## Bibliografia

- Admasu Ġāmbäre, *Mäṣəhafä qəne*, Tənsae 'a Zäguba 'e Mattāmiya Bet, Addis Abāba, 1969/1970.
- Alāmāyyāhu Mogäs, *Geez and Amharic Study Without Qene Is Incomplete*, [w:], R. Pankhurst, S. Chojnacki (red.), *Proceedings of the 3<sup>rd</sup> International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa 1966, s. 99–116.
- , *Language Teaching and Curricula in Traditional Education of the Ethiopian Orthodox Church*, w: *Interdisciplinary Seminar of the Faculties of Arts and Education*, Addis Ababa 1972.
- Aryam Yəṭbarāk Mārša, *Yägə 'əz aggäbabənnä yäqəne mängädočč* [=„Składnia gyyz i drogi *qəne*”], Addis Abāba 2002/2003.
- Assflag Julius, Paul Krüger, *Słownik chrześcijaństwa wschodniego*, Wydawnictwo „Książnica”, Katowice 1998.
- Bridges David, Amare Asgedom, Setargew Kenaw, *From 'deep knowledge' to 'the light of reason': sources for philosophy of education in Ethiopia*, „Comparative Education”, 2004, V. XL, No. 4, s. 531–544.
- Buliński Tarzycjusz, *Człowiek do zrobienia*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002.
- Caudwell, Christopher, *Illusion and Reality. A Study of the Sources of Poetry*, New York: International Publishers 1947.
- Chaillot Christine, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, *Inter-Orthodox Dialogue*, Paris 2002.
- , *The Coptic Orthodox Church*, *Inter-Orthodox Dialogue*, Paris 2005.

- Cowley Roger, *The Beginnings of the andəm Commentary Tradition*, „Journal of Ethiopian Studies”, 1972, X (2), s.1–16.
- Encyclopaedia Aethiopica*, S. Uhlig (red.), t. 2, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005.
- Fusella Luigi, *Notes on the Qenē*, [w:] Taddese Beyene (red.), *Proceedings the 8<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies*, t.1, Addis Ababa 1989, s. 511–520.
- Gawroński Alfred, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?*, Biblioteka WIEZI, Warszawa 1984.
- Girma Amare, *Memorization in Ethiopian Schools*, „Journal of Ethiopian Studies”, 1963, I (1), s. 27–31.
- , *Aims and Purposes of Church Education in Ethiopia*, „Ethiopian Journal of Education”, 1967, I (1), s.1–11.
- Habtä Maryam Wārḳəṇäh, *Təntawi yäityoppya təmhərt* [=„Tradycyjna nauka Etiopii”], Bərhanəṇna Sälām Qädamawi Haylä Səllase Mattämiya Bet (Wydawnictwo im. Hajle Syllasje I Światło i Pokój), Addis Abeba 1960.
- Hailä Gabrə’el Daññä, *Versuch einer Erziehungsreform in Äthiopien von 1896 bis 1936*, rozprawa doktorska. Berlin b.r.
- , *The Entoto Speech on Church School Training*, „Ethiopian Journal of Education”, 1969, 3 (1), s.11–14.
- , *Education Magic in Traditional Ethiopia*, „Ethiopian Journal of Education”, 1971, 4 (2), s. 3–12.
- , *The Traditional Ethiopian Curriculum*, „Ethiopian Journal of Education”, 1971, 4 (2), s 79–80.
- , *Non-Government Schools in Ethiopia*, [w:], *Language in Ethiopia*, M.L. Bender, J.D. Bowen, R.L. Cooper, A. Ferguson. (red.), Oxford University Press, London 1976, s. 339–370.
- Heyer Frederich, *The Teaching of Tergum in the Ethiopian Orthodox Church*, [w:], R. Pankhurst, S. Chojnacki (red.), *Proceedings of the 3<sup>rd</sup> International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa 1966, s. 141–150.
- Ənbaqom Qaläwäld, *Documents on Traditional Ethiopian Education, Collection of Sources for the Study of Ethiopian Culture*, Institute of Ethiopian Studies, Haile Sellasie I University, Addis Ababa 1965.
- , *Sälä qəne təmhərtəṇna sälä təqmu* [=„O szkole poezji i o korzyściach jakie niesie”], R. Pankhurst, S. Chojnacki (red.), *Proceedings of the 3<sup>rd</sup> International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa 1966, s. 117–132.
- Kidanä Maryam Getahun, *Təntawi yäqolo tamari* [=„Dawny żak”], Tənsa’e Zäguba’e Matämiya Bet, Addis Abeba 1973.
- Kopaliński Władysław, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.

- Kot Stanisław, *Historia wychowania*, tom I, Wydawnictwo Żak, Warszawa 1995.
- Krajka Wiesław, *Albert B. Lord o ustnej epice ludowej*, „Literatura Ludowa”, 1975, Nr 4–5, s. 54–61.
- Kur Stanisław, *Etiopia chrześcijańska i jej poezja*, [w:], *Muza chrześcijańskiego Wschodu*, ks. Marek Starowieyski (red.), WAM, Kraków 2008, s. 305–311.
- Levine Donald, *Wax and Gold: Tradition and Innovation in Ethiopian Culture*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1967.
- Losski Włodzimierz N., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Mango Cyril, *Historia Bizancjum*, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 2002.
- Mängəstu Lämma, *A Possible Role for Gees Qene in Ethiopian Vernacular Poetry*, [w:], Taddese Beyene (red.), *Proceedings the 8<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies*, t. I, Addis Ababa 1984, s. 729–737.
- Marody Mirosława, *Technologie Intelaktu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
- Minois Georges, *Historia starości*, Marabut, Warszawa 1995.
- The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, Jacob E. Safra (red.), vol. XVIII, The University of Chicago Press, Chicago 1998.
- O’Hanlon Douglas, *Ethiopian Church Schools*, [w:], *Features of the Abyssinian Church*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1946, s. 12–21.
- Ong Walter J., *Oralność i piśmienność*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992.
- Pankhrust Richard, *The Foundations of Education, Printing, Newspapers, Book Production, Libraries and Literacy in Ethiopia*, „Ethiopian Observer”, 1962, s. 241–290.
- Pankhrust Sylvia, *Z kraju królowej Saby*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.
- Pigulewska Nina Wiktorowna, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Säwaswä gə’əz*, „Tənsa’e Mattämiya Dərəğğət”, Addis Ababa 1999/2000.
- Särgäw Hablä Səllasie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Ababa 1972.
- Špidlik Tomas, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, „Bratni zew”, Kraków 2005.
- Sumner Claude, *The Source of African Philosophy: The Ethiopian Philosophy of Man*, E. Hammerschmidt (red.), vol. XX, *Aethiopistische Forschungen*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, Stuttgart 1986.
- Tekle Haimanot Yohannes, *Traditional Education and Its Impact on Development*, [w:], *Proceedings of the Seminar on Sociology of Development in Ethiopia*, Addis Ababa 1968.
- Teshager Wube, *The Wandering Student*, „Ethnography Society Bulletin”, 1959, No 9, s. 52–60.

- Ṭə‘umä Ləssan Kassa, *Yarädänna zemaw (Jared i muzyka)*, Tənsa ‘e Zäguba’e Matämiya Bet, Addis Abeba 1988.
- Valentini, Mariana, *Traditional Musical Instruments of the Eritrean Highlands*, Scuola Italiana, Asmara 2004.
- Yaräd Šəfärraw, *Mäšəhafä gəs wäsäwasäw, märho mäšahəft* [=„Książka o czasowniku i gramatyce, klucz do książki”], Qəddus Gəyorgis Mattämya Bet, Bahər Dar 2004/2005.
- Yətbaräk Gädäy, *Yäqəne bet bahələnna yähəywäte gätämänñ (Obyczaje szkoły poezji i wydarzenia z mojego życia)*, Artistic Printing Press, Addis Abeba 2003.
- Yägə‘əz qəneyat. *Yäsənä təbäb qərs*, vol. 1, Addis Abäba Yunivärsiti 1987/1988.
- Yägə‘əz qəneyat. *Yäsənä təbäb qərs*, vol. 2, Addis Abäba Yunivärsiti 1991/1992.
- Yägə‘əz qəneyat. *Yäsənä təbäb qərs*, vol. 3, Addis Abäba Yunivärsiti 2002/2003.
- Yä‘ityoppya ortodoks täwahədo betä krəstiyān tarik kälädätä *Krətos əskä 2000 a.m.*, (*Historia Etiopskiego Ortodoksyjnego Kościoła Täwahədo od narodzin Chrystusa do roku 2000 AD*), Abunä Gärima (red.), Addis Abäba 2007.

## **ŹRÓDŁA LEGITYMACJI TRADYCYJNEGO WŁADZTWA WE WSPÓŁCZESNEJ AFRYCE JAKO PRZYCZYNEK DO LEPSZEGO ZROZUMIENIA JEGO ROLI I FENOMENU TRWANIA (Rozważania Kwame Anthony'ego Appiaha i ich krytyka)<sup>1</sup>**

KRZYSZTOF TRZCIŃSKI

Legitymacja należy do kluczowych zagadnień myśli politycznej i jest nierozdzielnie powiązana między innymi z takimi terminami jak państwo, władza, obywatele (poddani), prawa i obowiązki. Pojęcie legitymacji jest niezwykle ważne i być może właśnie z tego powodu jego istota stanowi temat wielu dyskusji. W tym artykule nie będziemy jednak analizować sporów definicyjnych. Ograniczymy się do podejścia, jakie proponuje Roger Scruton<sup>2</sup>, unikając przedstawienia ścisłej definicji. Termin „legitymacja” określa, jego zdaniem, to samo, co pojęcia „prawo-

---

<sup>1</sup> Podstawę tego artykułu stanowią dwa referaty. Pierwszy z nich został wygłoszony 19 maja 2009 na konferencji pt. „Antropologia polityki i polityka w antropologii”, zorganizowanej w Będlewie przez Komitet Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk; drugi – 2 grudnia 2009 na konferencji pt. „Leadership Values in Africa” zorganizowanej w Nsukka przez Faculty of Arts na University of Nigeria. Wcześniejszą wersję tego artykułu przeczytali: Wiesława Bolimowska, David Coplan, Ana Roque, Ewa Siwierska, Bogdan Stefański, Małgorzata Szupejko, Robert Tonkinson. W dyskusjach po przedstawieniu referatów udział wzięli m.in.: Franc Ter Abagen, Mirosława Drozd-Piasecka, Gloria Monica T. Emezue, Ben Nwosu. Autor dziękuje wszystkim czytelnikom i dyskusyjantom za inspirujące uwagi i pytania. Na ukształtowanie zawartej w tym artykule krytyki wpłynęły rozmowy i obserwacje autora poczynione w trakcie pobytu u ghańskich Aszantów w 1998 oraz na różnych tradycyjnych dworach królewskich w Kamerunie w 2008 i Nigerii w 2009.

<sup>2</sup> Roger Scruton, *Legitymacja (legitimacy)* w: idem, *Słownik myśli politycznej*, przeł. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 187.

mocność władzy” bądź „prawowite panowanie”<sup>3</sup>. Gdy rządzący dzierżą władzę nie posiadając do tego uprawnienia, wówczas mówimy, że władza jest przez nich wykonywana bez legitymacji. Legitymacja dotyczy relacji między obywatelami (poddanymi) a władzą państwową lub – jak ma to miejsce na przykład w Afryce Subsaharyjskiej – lokalnym władztwem tradycyjnym. Pojęcie legitymacji odnosi się przede wszystkim do tak podstawowych zagadnień jak podporządkowanie się obywateli (poddanych) decyzji władz<sup>4</sup> oraz prawo władzy państwowej (lub tradycyjnej) do ograniczania wolności obywateli (poddanych).

Legitymacja była istotnym problemem politycznym na przestrzeni ludzkich dziejów i we wszystkich obszarach świata. Również i dziś stanowi aktualną kwestię. Władza we współczesnych państwach demokratycznych czerpie legitymację z woli elektoratu wyrażonej w wyborach. Nawet w takim wydawałoby się idealnym stanie rzeczy legitymacja niejednokrotnie stanowi przedmiot dyskusji. Seymour Martin Lipset<sup>5</sup> pisze w tym kontekście o „szacunkowości” czy też względności legitymacji i uważa, że ludzie w państwie uznają istniejący w nim system polityczny jako posiadający legitymację lub nie w zależności od tego, czy wartości systemu odpowiadają wartościom przez nich wyznawanym. I tak na przykład, gdy prezydentem demokratycznego państwa zostanie popierany przez nas kandydat, automatycznie uznajemy jego władzę za legitymowaną. Jeśli jednak wybory prezydenckie wygra osoba, której nie darzymy poparciem czy zaufaniem, wówczas zdarza się nam podważać jej legitymację, zwłaszcza gdy została wybrana na urząd w sytuacji niskiej frekwencji wyborczej.

W państwach pokolonialnej Afryki problem legitymacji jest daleko bardziej skomplikowany niż w świecie zachodnim. Podczas gdy Max Weber<sup>6</sup> wyróżnił trzy czyste typy prawomocnego panowania (legalne, tradycyjne i charyzmatyczne) w państwie, David Beetham<sup>7</sup> uznał, że typologia ta jest nieadekwatna ze względu na różnorodność rodzajów władzy, które istniały w XX wieku. Pogląd Beethama odpowiada po części sytuacji w Afryce, gdzie w przypadku wielu pokolonialnych

<sup>3</sup> Pokrewny termin „legitymizacja” oznacza, zdaniem Scrutona, „proces, za pomocą którego władza zyskuje akceptację rządzonych, wytwarzając przekonanie, że posiada legitymację” (idem, *Legitymizacja (legitimation)*, w: *Słownik myśli politycznej...*, s. 188). Termin „legitymizacja” bywa używany w piśmiennictwie naukowym w znaczeniu terminu „legitymacja”.

<sup>4</sup> Zob. C.K. Ansell, *Legitimacy: Political*, w: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 13, Elsevier, Amsterdam 2001, s. 8704, gdzie jest mowa o sytuacji, w której władza zdobywa legitymację, poprzez dostarczanie argumentów, dla których „obywatele powinni być posłuszni” jej decyzjom.

<sup>5</sup> Seymour Martin Lipset, *Homo Politicus. Społeczne podstawy polityki*, przeł. Grażyna Dziurdzik-Kraśniewska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 81.

<sup>6</sup> Zob. szerzej Max Weber, *Trzy czyste typy prawomocnego panowania*, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyboru dokonali Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 1975, s. 539–550.

<sup>7</sup> David Beetham, *Political Legitimacy*, w: Kate Nash, Alan Scott (eds.), *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Blackwell, Malden (MA)-Oxford 2001, s. 107.



państw przetrwały różne lokalne systemy władzy przedkolonialnej (królestwa, sułtanaty, wodzostwa) o legitymacji tradycyjnej, przy jednoczesnym istnieniu na poziomie ogólnopństwowym panowania legalnego lub *quasi*-legalnego, mniej lub bardziej zgodnego z państwowym porządkiem prawnym<sup>8</sup>.

Rola władztwa tradycyjnego we współczesnym, republikańskim państwie jest przedmiotem zainteresowania różnych intelektualistów afrykańskich. Szczególnie ciekawe poglądy prezentuje Kwame Anthony Appiah<sup>9</sup>, myśliciel pochodzący z Ghany, który uważa, że dla zrozumienia współczesnego znaczenia i fenomenu trwania władzy tradycyjnej w Afryce należy zwrócić uwagę na źródła posiadanej przez nią legitymacji<sup>10</sup>.

Appiah przedstawia rozmaite źródła: symboliczne, religijne oraz państwowe, z których afrykańscy lokalni monarchowie czy wodzowie czerpią uprawnienie do sprawowania swojej władzy oraz posłuch wśród poddanych. Umniejszając jednak ich znaczenie, filozof dochodzi do wniosku, że podstawowym źródłem legitymacji władzy tradycyjnej we współczesnym państwie afrykańskim jest fakt, że władza ta, stanowiąc ważny punkt odniesienia dla danego ludu, wzmacnia czy też przyczynia się do rozkwitu jego poczucia własnej wartości – dobra, które związane jest z pojęciem tożsamości. Pogląd ten stanowi argument dla podjęcia próby pogodzenia trwania afrykańskiej władzy tradycyjnej z teorią liberalną. Zadanie, jakie stawia sobie Appiaha jest również dążeniem do przekonania samego siebie co do takiej możliwości.

Filozof, niechętny wobec większości zhierarchizowanych systemów politycznych i społecznych, uznaje bowiem prawa polityczne jednostek rozumianych jako obywatele<sup>11</sup>, nie zaś jednostek postrzeganych jako depozytariuszy jakiegoś przypisanego bądź dziedzicznego statusu. Na przykładzie monarchii Aszantów, wylicza koszty, jakie z punktu widzenia wierności zasadom liberalnym pociąga za sobą jego przyzwolenie na istnienie tradycyjnej władzy. Wybór władcy Aszantów

<sup>8</sup> O panowaniu charyzmatycznym, związanym z uczuciowym oddaniem rządzonych władcy, możemy mówić w przypadku niektórych państw afrykańskich utworzonych w okresie dekolonizacji, zwłaszcza gdy na ich czele stanęli przywódcy tzw. ruchów narodowo-wyzwoleńczych. O panowaniu charyzmatycznym, na płaszczyźnie władzy tradycyjnej, możemy mówić zwłaszcza w przypadku władcy uzbrojonego w zdolności magiczne. Por. Max Weber, *Trzy czyste typy prawomocnego panowania...*, s. 545 i s. 549.

<sup>9</sup> Kwame Anthony Appiah (ur. w 1954) jest filozofem i powieściopisarzem, profesorem na Uniwersytecie Princeton, autorem wielu prac z filozofii kultury, języka, umysłu, polityki oraz etyki. Obecnie pisze między innymi o kwestiach rasy, tożsamości, kosmopolityzmu.

<sup>10</sup> Por. Michał Tymowski, *Państwo i plemię w dziejach Czarnej Afryki*, w: Ryszard Vorbrich (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007, s. 157, gdzie autor o pisze o zjawisku braku jednej podstawy legitymującej władzę w Afryce w perspektywie historycznej.

<sup>11</sup> Appiah używa terminu „obywatele” w sensie zarówno prawnym (zob. *juridical citizens* w: Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992, s. 148) jak i politycznym. W tym drugim znaczeniu używa jednak również terminu „poddani” (*subjects*) w odniesieniu do pozycji jednostek w państwach afrykańskich (zob. *ibidem*, s. 171).

z grona członków królewskiego lineażu obraża, jego zdaniem, liberalną zasadę równej dostępności stanowisk dla talentów. Ponieważ Aszantowie są ludem, a nie prywatnym stowarzyszeniem, filozof uważa, że zasady członkostwa i wykluczenia z ich wspólnoty „różnicują obywateli w sposób, który zazwyczaj mógłby być uważany za dyskryminacyjny”<sup>12</sup>. Appiah przyznaje ponadto, że tradycyjna monarchia umacnia te formy hierarchii społecznej, które nie korespondują z liberalnym postulatem równej godności ogółu jednostek. Taka perspektywa winna generować ogólną negatywną ocenę tradycyjnej władzy typowej dla Aszantów, ludu, z którego Appiah się wywodzi. Jest jednak inaczej.

### **O znaczeniu władzy tradycyjnej w kontekście źródeł jej legitymacji**

Appiah podchodzi krytycznie do większości ról, jakie przypisuje się władzy tradycyjnej we współczesnym porządku państwowym. I tak na przykład, jak uważa, kasus Bugandy przedstawiany bywa jako „kulturowe” umiejscawianie monarchii we współczesnej państwowości ugandyjskiej. Nie jest jednak dla filozofa jasne, na czym ów model „kulturowy” miałby polegać. Appiah twierdzi, że prędzej czy później, tradycyjny władca i tak musi stać się przewodnikiem politycznym dla swych poddanych.

Instytucje władzy tradycyjnej bywają również uznawane za część społeczeństwa obywatelskiego. Zgodnie z rozumieniem Appiaha, społeczeństwo obywatelskie „oznacza życie publiczne poza formalnymi strukturami państwa oraz gospodarki. Społeczeństwo obywatelskie tworzą rodziny, kościoły, świątynie i meczety, organizacje pozarządowe, kluby piłkarskie i tym podobne”<sup>13</sup>. Tymczasem, jak zauważa filozof, tradycyjna władza nadal musi być postrzegana z perspektywy jej usytuowania w otoczeniu politycznym państwa. Wynika to z celów, dla jakich została powołana i działała, a także z powodu jej obecnych (niekiedy silnie rozbudowanych) różnorodnych uprawnień, częstokroć umocowanych we współczesnym państwowym porządku prawnym. Trudno byłoby zatem w prosty sposób uznać ją za część społeczeństwa obywatelskiego.

Appiah odrzuca też znaczenie ekonomicznej roli tradycyjnych instytucji politycznych. Nie są one, jego zdaniem, „prywatnymi aktorami gospodarczymi”, nawet jeśli niekiedy nadużywają swej pozycji choćby w kontekście praw związanych z rozdziałem ziemi. Filozof nie zgadza się również z tym, by postrzegać tradycyjne władztwo po prostu jako reprezentanta władzy państwowej w terenie, choćby właśnie w kontekście zarządzania jakimiś formami własności.

<sup>12</sup> Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, New York-London, 2001, s. 50.

<sup>13</sup> Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 47.



Grudzień 2009 – Dwór króla Ile-Ife (płd.-zach. Nigeria): Uroczystość zatwierdzenia wyboru lokalnego wodza (fot. K. Trzciański)

W konsekwencji Appiah uważa, że możemy mieć pewność co do tego, czym nie jest tradycyjna władza w czasach współczesnych: ani kulturowym skansenem, ani społeczeństwem obywatelskim, ani gospodarką, ani państwem, choć dzieli z nimi pewne cechy wspólne. Na przykład popularność monarchii pośród Aszantów stanowi siłę polityczną, a zatem to, co charakterystyczne dla państwa. Dobrowolne wsparcie monarchii przez jej poddanych nosi znamiona filozofii społeczeństwa obywatelskiego. Zarządzanie ziemią ma zaś wymiar ekonomiczny. Można by zatem postrzegać tradycyjną władzę jako swoistą instytucję hybrydową. Appiah tego jednak nie czyni.

Pozytywnie odnosi się natomiast do propozycji kameruńskiego filozofa Ajume Wingo, który widzi dla tradycyjnych instytucji politycznych rolę „teatrów obywatelskiej pedagogiki”, a zatem ośrodków wpajania ludziom pewnych norm, które Wingo określa mianem obywatelskich<sup>14</sup>. Ów model wychowawczy ma się wią-

<sup>14</sup> Zob. Ajume H. Wingo, *Fellowship Associations as a Foundation for Liberal Democracy in Africa*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004, s. 450-459; idem, *Good Government is Accountability*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics...*, s. 151-170; idem, *Living Legitimacy: A New Approach to Good Government in Africa*, „New England Journal of Public Policy”, Vol. 16, No. 2, Spring/Summer 2001, s. 49-70.

zać z mobilizacją środków publicznych przez tradycyjnych władców, jak choćby Asantehene w Ghanie czy Kabakę w Ugandzie, na przykład na edukację i opiekę zdrowotną.

Appiah jest tym niemniej przekonany, że we współczesnym państwie afrykańskim rola tradycyjnego władztwa jest znacznie głębsza. Uważa, że chcąc to wykazać, należy przyrzeć się źródłom legitymacji władzy tradycyjnej. Pierwsze z nich można by określić jako **religijne**. Wiąże się ono z rolą władcy jako pośrednika między światem przodków a światem żywych. Appiah traktuje to źródło z pewną dozą sceptycyzmu, przyznając jednak, że „o duchach królewskich przodków nadal myśli się jako o zdolnych do wywoływania [pewnych oczekiwanych] skutków”<sup>15</sup>.

Istotniejszym źródłem jest, według filozofa, powszechne uznanie dla zwyczajowych norm i procedur jako obowiązujących również w czasach współczesnych. Jest to źródło **symboliczne** legitymacji władzy tradycyjnej. Innymi słowy, władza ta pełni rolę symbolu – nośnika tradycji. Appiah uważa, że logika tradycyjnych sposobów rządzenia jest znacznie bardziej uchwytne na przykład dla Aszantów niż logika oraz działania współczesnej władzy państwowej. Bycie mianowanym w zgodzie z procedurami o długiej tradycji ma dla Aszantów wielkie znaczenie. Michał Tymowski pisząc o stopniowym nabywaniu przez daną dynastię legitymacji, wskazuje, że w warunkach afrykańskich wierzone, iż „cnoty przodków przekazywane są potomnym, że następuje kumulacja cech potrzebnych do chwalebego rządzenia”<sup>16</sup>. I tak monarcha oraz wodzowie są u Aszantów obdarzani szacunkiem, który nie jest, zdaniem Appiaha, ugruntowany instrumentalnie.

Tradycyjna monarchia czerpie źródło swojej legitymacji również z uznania państwowego. Będziemy je nazywać **państwowym** źródłem legitymacji władzy tradycyjnej. Na przykład u Aszantów procedura ustanawiania wodzów jest uregulowana i zalegalizowana przez prawo państwowe i podlega rewizji sądów publicznych. Wodzowie ci mają również zagwarantowane przez państwo uprawnienia w zakresie gospodarowania i zarządzania ziemią na obszarze swego władztwa. Uprawnienia owe, jak podkreśla Appiah, były podtrzymywane zarówno przez władze kolonialne, jak i przez rządy – wojskowe oraz cywilne – doby pokolonialnej. Lokalne władztwo jest więc dzisiaj legitymowane w jakiejś mierze zarówno przez tradycję, jak i przez współczesne państwo.

### **Korelacja między trwaniem władzy tradycyjnej a poczuciem własnej wartości poddanych**

W całym dyskursie na temat roli i trwania lokalnego władztwa oraz źródeł jego legitymacji w czasach współczesnych nie dostrzega się jednak, zdaniem Appiaha, pewnego zasadniczego – również z punktu widzenia teorii liberalnej – dobra w po-

<sup>15</sup> Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 47.

<sup>16</sup> Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Leopoldinum, Wrocław 1999, s. 75–76.

staci **poczucia własnej wartości**<sup>17</sup>, które ma jakoby wzmacniać czy rozbudzać u poddanych władza tradycyjna.

Poczucie własnej wartości wiąże się bezpośrednio z pojęciem tożsamości, które, jak podkreśla Appiah, „odnosi się do takich cech charakteryzujących ludzi jak rasa, etniczność, przynależność państwowa (*nationality*), płeć, religia czy seksualność (...)”<sup>18</sup>. Wymienione cechy silnie kształtują tożsamość jednostki. Indywidualny wymiar tożsamości jest zatem tworzony po części przez jej wymiar zbiorowy.

Tożsamość stanowi jeden z najistotniejszych wątków w całej twórczości filozofa. W jednej ze swych prac Appiah pisze, że praktycznie każdy Afrykanin o refleksyjnej osobowości staje dziś w obliczu problematyki tożsamości i dodaje, że „w życiu współczesnej Afryki tożsamość różnego typu – etniczna, państwowa, rasowa oraz kontynentalna – ma ogromne znaczenie etyczne i polityczne”<sup>19</sup>.

Rozwijając temat tożsamości, Appiah nawiązuje do teorii etykietowania<sup>20</sup> i twierdzi, że działania jednostek są niejako kształtowane przez nadawanie im „etykiet” przez innych ludzi. Etykiety odgrywają rolę w procesie budowania tożsamości, gdyż są powiązane z przypisaniem do pewnej zbiorowości, a zatem i z oczekiwaniem dotyczącym odpowiedniego zachowania jej członka. Etykiety mają zatem swoje źródło w systemie kulturowym, w którym jednostka funkcjonuje, i związane są z obowiązującymi w nim normami i wzorami. Filozof pisze, że „kiedy już etykiety zostają ludziom przyklejone, wyobrażenia dotyczące ludzi, którzy pasują do etykiety, zaczynają mieć skutki społeczne i psychologiczne. W szczególności, wyobrażenia owe kształtują to, w jaki sposób ludzie postrzegają siebie samych i swoje przedsięwzięcia”<sup>21</sup>. Ludzie tworzą swoje koncepcje dobrego życia poprzez odwoływanie się do dostępnych etykiet. Appiah dowodzi, że na przykład Aszant w procesie „identyfikowania siebie” kształtuje „swoje życie poprzez myślenie, że coś jest odpowiednim celem lub właściwym sposobem zachowania się, jaki przystoi Aszantowi (...)”<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Appiah podkreśla, że traktowanie poczucia własnej wartości jako istotnego dobra jest wyraźnie zauważalne w teorii liberalnej od czasów Rawlsa. Zob. John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, zwłaszcza s. 247 i n. oraz s. 600.

<sup>18</sup> Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 50.

<sup>19</sup> Kwame Anthony Appiah, *African Philosophy and African Literature*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy...*, s. 538.

<sup>20</sup> Autorem – używanej dziś głównie w psychologii, psychiatrii i kryminologii – teorii etykietowania (*labeling theory*) jest socjolog Howard S. Becker. Zob. Howard Saul Becker, *Outsiders: Studies in The Sociology of Deviance*, The Free Press, New York 1963 i dalsze wydania. Appiah ma jednak zapewne na myśli jakąś zmodyfikowaną wersję wspomnianej teorii. Na temat modyfikacji teorii Beckera zob. na przykład Bruce G. Link, Francis T. Cullen, Elmer Struening, Patrick E. Shrout, Bruce P. Dohrenwend, *A Modified Labeling Theory Approach to Mental Disorders: An Empirical Assessment*, „*American Sociological Review*”, Vol. 54, No. 3, June 1989, s. 400–423.

<sup>21</sup> Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 52.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

To, że ktoś jest Aszantem, jest dla Appiaha równoznaczne z dziedziczeniem tradycji Aszantów, nie zaś z jej wyborem. Wyborem jest odgrywanie pewnej roli mieszczącej się w ramach danej konwencji, na przykład zawodowej<sup>23</sup>. Tymczasem rasa czy etniczność należą do tych cech tożsamości indywidualnej, na które jednostka nie ma wpływu<sup>24</sup>. Identyfikowanie się z kulturą i tradycją Aszantów, a więc myślenie o sobie jako o Aszancie i postępowanie zgodnie z konwencjami zachowań typowymi dla Aszantów, nie jest zatem jedynie kwestią woli.

Appiah jest zdania, że wymiar zbiorowy indywidualnej tożsamości jednostki leży u podłoża odczuwania przez nią dumy z bycia członkiem ludu Aszantów. Filozof pisze: „kiedy myślę o sobie jako o Aszancie, mogę być dumny ze zbiorowych osiągnięć czy też symbolicznego dziedzictwa Aszantów – podobnie jak mogę cieszyć się osiągnięciami innych Aszantów (choćby wtedy, gdy piłkarz z Kumasi odnosi sukcesy w Pucharze Świata!)”<sup>25</sup>. Owo symboliczne dziedzictwo w przypadku wielu jednostek należy, jak twierdzi Appiah, do fundamentów poczucia własnej wartości. Filozof uznaje rodzime tradycyjne instytucje polityczne za **superstruktury tożsamości** Aszantów. Ewentualna likwidacja monarchii,

<sup>23</sup> Jak w przypadku paryskiego kelnera, którego przykład przywołuje Appiah w ślad za Ianem Hackingiem (*Making Up People*, w: Edward Stein (ed.), *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, Routledge, New York 1998, s. 87). Hacking zapożycza postać kelnera od Sartre’a (zob. szerzej Jean-Paul Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. Jan Kielbasa, Piotr Mróz, Rafał Abramciów, Remigiusz Rzyziński, Paulina Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 97–99, s. 126–127, s. 473). Appiah wskazuje, że kelner odgrywa przed swoimi klientami rolę, jakiej oni od niego oczekują (w oryginale [Jean-Paul Sartre, *Byt i nicość...*, s. 98] Sartre pisze: „gra czy też bawi się w *bycie* kelnerem” i dalej „kelner bawi się swoją kondycją, aby ją *ureczywistnić*”). Appiah pisze, że „pomysłowi z kelnerem brakuje pewnych teoretycznych zobowiązań, związanych z wieloma naszymi społecznymi tożsamościami: białego i czarnego, geja i hetero, mężczyzny i kobiety” (Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 51). Dodaje także, że kelner posiada tożsamość rozpoznawalną. Oczekiwanie klientów kelnera dotyczy jednak odpowiedniego odegrania przezeń przypisanej mu roli. Przy takiej tożsamości jak etniczna, oczekiwania ludzi nie są jednak po prostu związane z wyobrażeniem, że na przykład Aszantowie odgrywają jakieś role. W sytuacji kelnera konwencja jego zachowania jest kluczowa w powiązaniu z jego rolą. W przypadku tożsamości Aszantów oprócz konwencji, istnieje jeszcze owo pozostawanie spadkobiercą tradycji, co nie wiąże się z wyborem. Osoba, która miałaby zostać kelnerem może wybrać, czy odegrać rolę mieszczącą się w ramach konwencji czy nie, a zatem czy przyjąć daną tożsamość czy też ją odrzucić. Natomiast posiadanie tożsamości etnicznej nie jest po prostu kwestią woli jakiegos Aszanta. Można to zilustrować biorąc za przykład Aszanta, który jest kelnerem: w czasie, gdy pracuje w kawiarni powinien odgrywać pewną rolę i zachowywać się tak, jak czyni to kelner; jeśli nie będzie postępował zgodnie z prawidłami roli kelnera, to nie dostanie napiwków albo zostanie zwolniony z pracy; lecz po pracy ów Aszant nie ma już nic wspólnego z przypisaną mu rolą kelnera (w oryginale [Jean-Paul Sartre, *Byt i nicość...*, s. 98–99] Sartre pisze: „otóż *mam* być właśnie tym podmiotem, ale nim nie jestem” i dalej „mogę tylko *grać* albo *bawić się* w *bycie* nim, to znaczy mogę sobie wyobrazić, że nim jestem” [zob. też Jean-Paul Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. Paweł Beylin, Warszawa 1970, s. 348–349]). Natomiast Aszantem pozostaje cały czas: i w pracy i po pracy.

<sup>24</sup> Appiah rozwija ten wątek za Sartrem, Ianem Hackingiem i Elizabeth Anscombe w idem, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton 2005, s. 65–70.

<sup>25</sup> Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 53.



Listopad 2009 - Emir Kano (płn. Nigeria) na paradzie w trakcie święta Durbar (fot. K. Trzciniński)

a więc pozbawienie Aszantów tak ważnej części ich symbolicznego dziedzictwa, oznaczałoby zatem odebranie im części poczucia własnej wartości. A to byłoby, zdaniem Appiaha, lekceważeniem kluczowej wartości liberalnej.

Końcowy wniosek rozważań filozofa jest jednak dość zaskakujący. Appiah uważa bowiem, że w sytuacji, gdy „przywiązywanie się do instytucji, która stoi w sprzeczności z liberalnymi zasadami, oraz opieranie czyjegoś poczucia własnej wartości po części na osiągnięciach tej instytucji, odzwierciedla psychologię nieliberalną”<sup>26</sup>, członek wspólnoty będący liberałem powinien zacząć przekonywać innych, że nie ma już potrzeby poszukiwania w monarchii podstaw poczucia własnej wartości. Dla trwałości tego poczucia Appiah nie dostrzega bowiem współcześnie żadnego zagrożenia<sup>27</sup>. Filozof wierzy również, że jego zaangażowanie w obronę władzy tradycyjnej (zwłaszcza monarchii Aszantów) nie jest sprzeczne z nadzieją, iż z czasem straci ona na znaczeniu, gdyż poczucie własnej wartości, które dziś rozbudza u poddanych, będą w przyszłości wzmacniać instytucje coraz bardziej demokratycznej Ghany.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Pogląd ten wiąże się z postępującą demokracją Ghany. Państwo to rokuje szczególnie duże nadzieje na zbudowanie trwałej demokracji i pod tym względem należy w Afryce do wyjątków. Beneficjentem fali demokracji, jaka następowała w Afryce w okresie dekolonizacji stały się *de facto* tylko dwa państwa: Botswana i Mauritius. Ocenia się, że na fali demokracji Afryki po 1989 r. zaledwie 6 państw, w tym Ghana, weszło na drogę realnej demokracji strukturalnej. Por. Charles Tilly, *Demokracja*, przeł. Michał Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 61. Tilly powołuje się na analizy Freedom House.

## O podstawowych wątpliwościach, jakie niosą ze sobą rozważania Appiaha

Teza Appiaha o tym, że podstawowym źródłem legitymacji tradycyjnego władztwa we współczesnej Afryce jest poczucie własnej wartości, które rozbudza ono u swoich poddanych, nie jest przekonująca. Appiah wspomina jedynie o dwóch tradycyjnych monarchiach Afryki Subsaharyjskiej – Aszantów i Bugandy<sup>28</sup>, a rozwija swoją tezę na przykładzie tylko tej pierwszej. Jest prawdopodobne, że przeprowadzona przezeń analiza źródeł legitymacji tradycyjnej monarchii wśród Aszantów jest bliska rzeczywistości stanowi rzecz. Trudno byłoby jednak dać wiarę zarówno w to, że spostrzeżenia Appiaha dotyczą ogółu Aszantów znajdujących się obecnie pod władzą króla Nana Osei Tutu II, jak i odnosić wnioski filozofa, nawet *mutatis mutandis*, do pozostałych tradycyjnych instytucji politycznych, których w różnych państwach Afryki jest nadal wiele. Rzeczywistość wydaje się bardziej złożona. Istotnych źródeł legitymacji tradycyjnej władzy może być jednocześnie kilka, a w przypadku konkretnych ludów pozostających pod władzą rodzimego władcy znaczenie poszczególnych rodzajów źródeł może być odmienne. Różne też mogą być odpowiedzi poddanych na pytanie, z jakich źródeł czerpią dziś legitymację tradycyjni władcy. Będą one zapewne zależały od tego, jakie grupy społeczne (wykształcenia, statusu) w ramach danych ludów weźmiemy pod uwagę. Oddajmy jednak sprawiedliwość Appiahowi i przypomnijmy, że podkreślił on, iż w przypadku monarchii Aszantów pewne znaczenie, jednak mniejsze od poczucia własnej wartości, mają symboliczne oraz państwowe źródła legitymacji. Choć Appiah wskazuje zarazem na możliwość istnienia jeszcze i innych źródeł legitymacji, to wątku tego nie rozwija.

Istota rozpatrywanego tu problemu zdaje się dotyczyć kwestii tego, jakie liberalne umocowanie mogłaby posiadać władza tradycyjna we współczesnym republikańskim kontekście<sup>29</sup>. W konsekwencji nasz główny zarzut wobec Appiaha będzie polegał na tym, że posiada on pewne ugruntowane przekonanie, iż trwanie lokalnej władzy tradycyjnej w Afryce można i należy pogodzić z liberalną teorią demokratyczną, która odnosi się do współczesnego społeczeństwa państwowego.

Z pewnością trudno byłoby dowieść, że Appiah dokonuje projekcji swoich poglądów na Aszantów. Sam bowiem jest dziedzicem ich kultury<sup>30</sup>. Dlatego też ma wyjątkową możliwość uchwycenia obrazu świata Aszantów w sposób, w jaki postrzega go wielu innych Aszantów. Być może, jest w stanie dostrzec typowe

<sup>28</sup> W nieistotnym dla nas w tych rozważaniach kontekście Appiah odnosi się też do królestwa Suazi.

<sup>29</sup> Legitymacja tej władzy, rzecz jasna, nie jest bowiem związana z jej wyborem, tak jak ma to miejsce w przypadku demokracji liberalnych. Zob. David Beetham, *Political Legitimacy...*, zwłaszcza s. 113–114 i szerzej idem, *The Legitimation of Power*, Macmillan, Basingstoke 1991, *passim*.

<sup>30</sup> Zob. szerzej Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House...*, s. VIII–IX i n..



sposoby ich myślenia, odczuwania i przede wszystkim wytłumaczyć, co się za nimi kryje. Warto jednak wspomnieć, że większość swego życia spędził Appiah w świecie zachodnim, w Stanach Zjednoczonych oraz w Wielkiej Brytanii, gdzie się urodził. Jego matką była Brytyjka. Wyższe wykształcenie zdobył na Zachodzie, gdzie ukształtowały się jego liberalne przekonania. Możemy zatem zgodzić się z poglądem Davida E. McCleana, że Appiah ma „cenną, własną wielokulturową historię”<sup>31</sup>.

Choć nie twierdzimy, że filozof przypisuje Aszantom swoje przekonania, to jednak uważamy, że może on zauważać w ich kulturze i umysłowości to, co sam chce dostrzec i co jest mu potrzebne dla wskazania możliwości pogodzenia z zasadami liberalnymi tradycyjnej władzy Aszantów (czy, szerzej, różnych ludów afrykańskich), opartej na nieliberalnych podstawach. Spróbujemy zatem odczarować obraz kreślony przez filozofa. Warto w tym miejscu przywołać pogląd samego Appiaha, zgodnie z którym „teoria może być w jakimś względzie bliska prawdy, lecz w innym daleka od niej”<sup>32</sup>.

### O bojaźni i uzależnieniu poddanych

Lipset wskazuje, że legitymację „można wiązać z wieloma formami organizacji politycznej, w tym organizacji uciskających” i dodaje, że „społeczeństwa feudalne przed nadejściem industrializacji niewątpliwie cieszyły się elementarną lojalnością większości członków”<sup>33</sup>. Nie twierdzimy, że władztwo Aszantów ma charakter ucisku. W odniesieniu do współczesnych relacji między poddanymi a tradycyjną władzą u Aszantów, czy szerzej różnych ludów afrykańskich, nie będziemy też używać tak zdecydowanych pojęć jak „zastraszenie” czy „zniewolenie”. Uważamy jednak, że Appiah odrzuca dwa istotne, choć nie samodzielne, źródła legitymacji władzy tradycyjnej, a zwłaszcza tej części pojęcia legitymacji, która wiąże się z posłuchem. Źródłami tymi są **bojaźń** i **uzależnienie**<sup>34</sup>. Trudno je bronić z liberalnego punktu widzenia.

Przypomnijmy, że Appiah wspomina, iż niektórzy ludzie mogą wierzyć w moc sprawczą duchów królewskich przodków, lecz zarazem marginalizuje znaczenie

<sup>31</sup> David E. McClean, *Kwame Anthony Appiah: The Ethics of Identity*, „Philosophia Africana”, Vol. 9, No. 2, August 2006, s. 133.

<sup>32</sup> Kwame Anthony Appiah, *Akan and Euro-American Concepts of the Person*, w: Lee M. Brown, *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, New York-Oxford 2004, s. 23 i szerzej na ten temat s. 24–25.

<sup>33</sup> Seymour Martin Lipset, *Homo Politicus. Społeczne podstawy polityki...*, s. 81. Por. też David Beetham, *Political Legitimacy...*, s. 111 i n., gdzie m.in. o legitymacji władzy tradycyjnej i teokratycznej, ale także faszystowskiej, komunistycznej oraz dyktatury wojskowej.

<sup>34</sup> Chociaż wydaje się, że władza legitymowana wiąże się z dobrowolnym przyzwoleniem rządzących, to wcale nie znaczy, że jest tak zawsze, i że owa dobrowolność ma charakter absolutny. Zob. C.K. Ansell, *Legitimacy: Political...*, s. 8706, gdzie mowa o obawach filozofów, że władza może być uznawana przez ludzi za legitymowaną z powodu tego, że dysponuje siłą.

takiej postawy. Tymczasem religijne źródło legitymacji władzy tradycyjnej jest po dzień dzisiejszy bardzo żywe w wielu kulturach afrykańskich. To źródło legitymacji jest zapewne w istotnym stopniu oparte na bojaźni. Wynika to z przekonania części poddanych o tym, że osoba władcy posiada pewne nadprzyrodzone właściwości i może w istotny sposób wpływać na ich losy. Utrzymywaniu ludzi w takim przekonaniu tradycyjnie służyły – celebrowane przez władców lub w ich obecności – różne uroczystości o charakterze przynajmniej częściowo religijnym oraz, jak określa to Appiah, rozmaite parafernalia. Filozof jest przy tym świadom zarówno rangi królewskich świąt u Aszantów jak i całej symboliki związanej z osobą władcy. Appiah pisze na przykład, że „monarchia Aszantów nie jest wyłącznie osobliwą pozostałością minionej świetności: symbolika monarchii Aszantów, parafernalia, które otaczają Złoty Tron, silnie oddziałują, pozostają bowiem związane z normami i ideałami, które są aktualne i mają współcześnie wielkie znaczenie”<sup>35</sup>.

Uważamy, że tradycyjne wierzenia niejednokrotnie stają się współczesną siłą władzy. Niejeden poddany obawia się, że jeśli nie będzie posłuszny monarszej woli, to spotka go jakieś nieszczęście. Istotne znaczenie wydaje się mieć również obawa poddanych przed ostracyzmem ze strony innych członków wspólnoty. Urzędnicy monarchy mogą na przykład krytykować tych poddanych, którzy nie okazują władcy szacunku, karności bądź lojalności<sup>36</sup>.

Podporządkowaniu poddanych i tym samym wzmocnieniu władzy służą również ekonomiczne uprawnienia władców oraz nadawanie przywilejów. Do dziś monarchowie rozdzielają wśród poddanych prestiżowe tytuły, które my moglibyśmy określić mianem szlacheckich lub zawodowych. Tytuł nadany przez władcę może oznaczać dla obdarowanego istotne wpływy i prestiż w lokalnej wspólnocie.

Z racji tradycji bądź uprawnień przyznanych przez państwo, władcy zajmują się również rozstrzyganiem lokalnych sporów, w tym rodzinnych, kwestiami zawierania małżeństw, dziedziczenia, wychowania dzieci, a nawet pełnią w imieniu państwa funkcje władzy publicznej w terenie.

Ekonomiczna siła monarchy jest dziś przypieczętowana literą prawa państwowego w wielu miejscach Afryki, w tym również i u Aszantów. Najlepiej świadczy o tym możliwość włodarzenia ziemią przez lokalnych władców czy wodzów<sup>37</sup>. Ziemia, zwłaszcza na prowincji, niejednokrotnie pozostaje nominalną własnością całej wspólnoty, to jest żywych, przodków oraz tych, którzy mają się dopiero na-

<sup>35</sup> Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 46.

<sup>36</sup> Por. Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity...*, s. 181, gdzie filozof podkreśla, że tożsamość wiąże się między innymi z poczuciem lojalności. Zob. też. Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Allen Lane, London 2006, s. XVIII, gdzie między innymi znajduje się następujące stwierdzenie Appiaha: „lojalności i lokalna wierność określają więcej niż byśmy chcieli, określają kim jesteśmy”.

<sup>37</sup> Na przykładzie Aszantów zob. Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House...*, s. 159.

rodzić, i ma znaczenie sakralne. Władca jednak, nawet jeśli nie posiada tytułu własności do ziemi, to w imieniu wspólnoty gospodaruje jej zasobami.

Funkcje włodarza ziemi, rozjemcy oraz lokalnego przedstawiciela władzy państwowej mogą być i są bardzo przydatne w życiu codziennym wspólnoty. Niemniej, funkcje te wiążą się również z pewną kontrolą władcy nad życiem poddanych. Taki stan rzeczy wpływa w sposób istotny i rzeczywisty na trwanie uzależnienia członków wspólnoty od jej przywódcy. Od stopnia podporządkowania i szacunku okazywanego władcy przez poddanych mogą w jakiejś mierze zależeć jego pozytywne bądź negatywne decyzje w ważnych dla nich sprawach.

Bojąc się negatywnych rozstrzygnięć władcy, uzależnieni od niego poddani, mogą nie przeciwstawiać się jego decyzjom, które są niezgodne z ich interesem, i w ten sposób jeszcze bardziej wzmacniają jego władzę. Dzisiaj dla utrzymywania poddanych w zależności władca nie musi uciekać się do przemocy. Często, aby wywołać wśród poddanych pożądany przez siebie efekt, władcy wystarczy właśnie ich uzależnienie oraz bojaźń.

### **O interesowności władzy oraz potrzebach i korzyściach poddanych**

Oczywiście nie można twierdzić, że relacje między władcą a poddanymi opierają się głównie na tych dwóch elementach. Władza królewska może spełniać i często spełnia różne pozytywne funkcje. Nie wyklucza to jednak faktu, że sama również czerpie z tego korzyści.

Appiah w ogóle nie porusza kwestii interesu, jaki ma władca w tym, by jego władza trwała. Z punktu widzenia podjętej przez filozofa próby pogodzenia istnienia władzy tradycyjnej z teorią liberalną, kwestia ta może się wydawać niewygodna. Władca bowiem czerpie różnorakie, przede wszystkim ekonomiczne, zyski z pełnionej godności, choćby w wyniku pobierania opłat za rozsądzanie sporów bądź dzierżawę ziemi. Ponadto niejedynemu tradycyjnemu władcy w Afryce otrzymuje dotacje czy wręcz pensję od państwa. Różnego rodzaju należności czy daniny, jakie ściągają władca od swoich poddanych, choćby nawet jedynie przy organizacji tradycyjnych świąt, to koszty istnienia władzy tradycyjnej, jakie ponoszą poddani.

Dzisiaj zyski władcy mogą być, i zapewne zazwyczaj są, mniejsze od tych, które czerpał niegdyś monarcha dzierżący realną władzę państwową. Tym niemniej w wielu przypadkach zostały one zagwarantowane w pierw przez władzę kolonialną, a następnie przez władze niepodległego państwa, które niejednokrotnie oddają część swych kompetencji tradycyjnej władzy lokalnej. Praktyka ta wynika często z wygody władz centralnych i współcześnie łączy się często z niewywiązywaniem się przez nie z niektórych swoich obowiązków względem obywateli.

Działania władcy nie muszą się jednak wiązać li tylko z interesem jego i jego li-neażu. Władca może mieć poczucie konieczności wypełniania obowiązków wobec

swoich poddanych. I choć władca czerpie korzyści z funkcji, jakie sprawuje, sam może być ograniczany choćby obawą przed reakcją przodków, jeśli sprzeniewierzy się określonym tradycyjnym zasadom sprawowania władzy w interesie wspólnoty. Musi nadto brać pod uwagę zdanie rady starszych i interesy poddanych<sup>38</sup>, zwłaszcza dziś, gdy możliwość buntu i uwolnienia się od zależności od władcy wydaje się wyborem znacznie łatwiejszym niż kiedyś<sup>39</sup>.

Wykonując swoje obowiązki władca może zatem działać i zwykle działa na rzecz dobra poddanych. O kwestii korzyści, jakie poddani mogą czerpać z istnienia tradycyjnego władztwa, Appiah wspomina zaś jedynie *en passant*, głównie gdy pisze, że władca może mobilizować środki dla celów publicznych, na przykład kształcenia bądź oświaty zdrowotnej<sup>40</sup>. Filozof zauważa zarazem, że czyniąc to monarcha może „dać wyraz wartości celów (i społecznej mobilizacji na rzecz tych celów) i jednocześnie przyczynić się do ich osiągnięcia”<sup>41</sup>.

W rzeczy samej, tak być może. Edukacja normatywna (tj. wpajanie pewnych wartości wspólnotowych), zdrowotna bądź religijna jest z pewnością ważna. Nie jest jednak łatwo wyobrazić sobie, aby tradycyjni władcy zastępowali instytucje państwa w zakresie szkolnictwa ogólnego (co często czynią zwłaszcza misjonarze<sup>42</sup>). Trudno bowiem dostrzec zyski, jakie władcy bądź ich urzędnicy mogliby czerpać z kształcenia osób innych niż własne potomstwo. Finansowanie lokalnej oświaty może przecież w przyszłości obrócić się przeciwko nim, podobnie jak niegdyś kształcenie kadr przez kolonialistów miało zgubny wpływ na utrzymanie zależności kolonialnej. Kwestia edukacyjnej funkcji monarchii nie wydaje się zatem przekonująca. Można sobie tym niemniej wyobrazić pozytywne wykorzystanie prestiżu władcy na przykład dla krzewienia przez instytucje państwowe czy pozarządowe wiedzy o zapobieganiu różnym chorobom.

Władza tradycyjna nie musi jednak mieć nic wspólnego z powszechną opieką zdrowotną bądź edukacją. Władza monarchy jako swoiste przedłużenie władzy publicznej w terenie może, tak jak ma to miejsce na przykład w Kamerunie<sup>43</sup>, odegrać istotną rolę choćby przy realizacji inwestycji lokalnych. Władca może bowiem lepiej znać potrzeby swych poddanych niż przedstawiciele władzy centralnej.

<sup>38</sup> Por. Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej...*, s. 80–82 (Rozdział: *Formy kontroli władców. Rady*).

<sup>39</sup> Na temat zmian, jakie zaszły w ostatnich dekadach w życiu na przykład Aszantów zob. Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers...*, s. 103–104.

<sup>40</sup> Zob. też Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House...*, s. 170, gdzie również jest mowa o organizowaniu przez wodzów konserwacji lokalnych dróg publicznych.

<sup>41</sup> Kwame Anthony Appiah, *Ethnic Identity as a Political Resource...*, s. 46.

<sup>42</sup> Na temat poglądów Appiaha o pozytywnej roli, jaką pełni w Ghanie Kościół zwłaszcza w kwestii edukacji, opieki medycznej i społecznej zob. szerzej Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House...*, s. 169–170.

<sup>43</sup> Zob. Ryszard Vorbrich, *Trybalizm a wieloetniczne państwo afrykańskie*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa”, z. 14–15, 1999, s. 189.

Częściej istotniejszą rolę zdaje się jednak pełnić władca tradycyjny w zakresie sądownictwa, a przede wszystkim rozwiązywania sporów. Dotychczas na to zagadnienie spojrzeliśmy z perspektywy uzależnienia poddanych od decyzji władcy-rozjemcy. Można jednak rozpatrywać tę kwestię także z innego punktu widzenia. Przypuśćmy, że państwowy wymiar sprawiedliwości jest niewydolny bądź też nie wszyscy obywatele mają do niego realny dostęp. Wyobraźmy sobie też sytuację, w której normy prawa państwowego nie zostały zinternalizowane przez jakąś lokalną wspólnotę. Jej członkowie nie chcą rozsądzać sporów według obcych norm, bowiem na przykład w istotny sposób różnią się one od zasad, jakimi odwiecznie rządzi się ich wspólnota; lub norm państwowych po prostu nie znają, nie rozumieją albo się z nimi nie zgadzają<sup>44</sup>.

Sądownictwo tradycyjne ma często charakter sądownictwa rozjemczego, gdzie strony respektują pewne zasady. Lokalny władca – czy też wykonujący w jego imieniu funkcje prawne zaufany urzędnik – posiada wiedzę niezbędną do rozstrzygnięcia spraw spornych. Władca cieszy się również, związanym choćby właśnie z rolą rozjemczą, prestiżem. Strony sporu, przekazując sprawę do rozsądzenia na dworze władcy, zgadzają się na jej rozpatrzenie według tradycyjnych zasad. Zwykle strony uznają wydany przez władcę lub w jego imieniu werdykt. Zdarza się również i tak, że gdy tradycyjnemu władcy nie uda się rozwiązać jakiegoś sporu, strony spotykają się w sądzie publicznym. Wówczas sędzia może poprosić władcę lub jego urzędnika o opinię i relację z próby tradycyjnego rozsądzenia sprawy.

Władza tradycyjna może zatem wypełniać luki w tych miejscach, w których instytucje państwa działają nieefektywnie. To ukazuje bardzo ważne źródło legitymacji władzy tradycyjnej – **potrzeby i korzyści poddanych**<sup>45</sup>. Ten wymiar legitymacji został przez Appiaha potraktowany marginalnie, a jest on ważny również i z perspektywy liberalnej argumentacji autora. Nie musi bowiem istnieć sprzeczność między korzyściami władcy a korzyściami poddanych.

Bilans zysków z trwania monarchii wydaje się jednak większy dla władcy. Jeśli bowiem w przyszłości obecne jego funkcje przejęłyby efektywnie wykonujące swoje zadania instytucje państwa, wówczas korzyści ekonomiczne władcy oraz jego prestiż uległyby istotnemu uszczupleniu. Dzisiejsi poddani monarchy i zarazem członkowie państwa, a przyszli *par excellence* obywatele mogliby na tym zyskać, a przynajmniej uległyby zmniejszeniu ich bojaźń przed reakcją władcy oraz ich odeń uzależnienie. A zatem to przede wszystkim władca może być zainteresowany w trwaniu swoich rządów.

<sup>44</sup> Zob. Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House...*, s. 169 i s. 208.

<sup>45</sup> Por. Donald A. Watt, *Legitimacy*, w: Frank N. Magill (ed.), *International Encyclopedia of Government and Politics*, Vol. 1, Fitzroy Dearborn, London-Chicago 1996, s. 761, gdzie znajdujemy stwierdzenie, że niektórzy teoretycy uważają, iż władza „posiada legitymację jedynie wówczas, gdy jest w stanie sprostać potrzebom obywateli w sferze pomyślności społecznej i ekonomicznej”. Zob. też *ibidem*, s. 763.

Zwróćmy w tym miejscu ponownie uwagę na kwestię symbolicznego źródła legitymacji. Appiah przyznaje, że posiada ono współcześnie pewne znaczenie i słusznie wskazuje, że dla wielu Aszantów rozumiała jest logika zwyczajowych sposobów rządzenia, tak jak i rozumiały są ich tradycyjne wartości oraz normy. Władza sprawowana jest zatem według reguł opartych i ugruntowanych w tradycji. Sama w sobie jest symbolem. W konsekwencji władca często szanowany jest już choćby ze względu na tradycję. Warto jednak zaznaczyć, że to monarszy lineaż ustala ową logikę; że to władca wspólnie z członkami swojej rodziny i współpracownikami oraz starszyzną decyduje o ewentualnych korektach tradycyjnych rozwiązań. Potencjalnie zaś władca przebiegły i chciwy może wykorzystywać swoją pozycję dla takiego manipulowania poddanymi, które będzie prowadzić do maksymalizowania głównie korzyści jego i jego otoczenia.

### **Krytycznie o znaczeniu władzy dla rozkwitu poczucia własnej wartości u poddanych**

Przejdźmy teraz do kwestii tożsamości, a zwłaszcza do jej wymiaru związanego z poczuciem własnej wartości, rozumianej zarówno jako podstawowe źródło legitymacji tradycyjnej władzy, jak i korzyść, jaką poddani mogą czerpać z istnienia monarchii. Uważamy, że tradycyjna władza z pewnością jest czynnikiem budującym pewną część tożsamości afrykańskich ludów. Zwłaszcza dla tych Afrykanów, którzy nie mieszkają w dużych miastach władza tradycyjna stanowi jeden z istotnych elementów tożsamości. Czy jest on jednak podstawowy?

Appiah pisze w jednej ze swoich prac, że „chronienie *kultury* – w sensie szeroko rozumianych artefaktów kulturowych – jest czymś innym niż chronienie *kultury*” i dodaje następnie, że „kultury składają się z ciągłości oraz zmian, a tożsamość społeczności może te zmiany przetrwać (...)”<sup>46</sup>. Czy zatem tożsamość ludów, które dziś już nie mają własnego władcy, choć kiedyś takiego posiadały, jest w jakiś sposób uboższa od tożsamości na przykład Aszantów czy innych ludów, u których władza tradycyjna zdołała przetrwać?<sup>47</sup> Przecież posiadanie jakiegokolwiek tradycji może wzmocniać poczucie własnej wartości.

Zazwyczaj, w pewnym momencie dziejów, władztwo tradycyjne przestaje z jakichś przyczyn istnieć. Natomiast na przykład u Aszantów monarchia z jakichś względów trwa. Zatem, co takiego charakteryzuje monarchię Aszantów, że jakoby przyczynia się ona do rozkwitu poczucia własnej wartości wśród jej poddanych? Być może istnieje jakiś wartość tego władztwa, która w tak pozytywny sposób oddziałuje na znaczną część Aszantów.

<sup>46</sup> Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers...*, s. 105–106 i s. 107.

<sup>47</sup> Jest to pytanie, które można by równie dobrze zadać członkom wielu społeczeństw poza Afryką Subsaharyjską, których ustrój państwowy został w ostatnich dekadach przekształcony z monarchii w republikę.

Appiah dowodzi, że monarchia jest czymś bardzo ważnym dla Aszantów. Można się z nim zgodzić, ale czy istnieje dlatego, że wzmacnia poczucie ich własnej wartości? Czy też przetrwała i być może wzmacnia poczucie własnej wartości poddanych dlatego, że na przykład, spełnia dobrze jakąś funkcję wobec poddanych, ma pewne cechy, które podobają się poddanym? Być może właśnie monarchie Aszantów, Bagandów czy inne w Afryce istnieją dziś dlatego, że ich władcy tradycyjni działają w interesie poddanych i mogą być zarazem użyteczni dla władz państwowych.

Widzenie świata zwłaszcza u starszych i niewykształconych Afrykanów jest mocno uwarunkowane lokalną tradycją, której część stanowi władza. Dla nich głównym tożsamościowym punktem odniesienia może być właśnie lokalny monarcha. Może on być silnie kojarzony z ich kulturą i bogatą przeszłością, a to wszystko z pewnością ma wpływ na poczucie własnej wartości. Poddani mogą odczuwać dumę z władcy, który w ich mniemaniu jest dla nich dobry i służy ich interesom. Sposób sprawowania władzy, czyny i charakter monarchy powinny tu odgrywać zasadniczą rolę. Jednak Appiah nie określa, jaki jest obecny monarcha na przykład u Aszantów i jacy byli jego poprzednicy. Nie przedstawia ich osiągnięć, nie opisuje ich charakterów oraz postaw.

Całkowicie zrozumiałym jest fakt, że na przykład jakiś Aszant czerpie poczucie własnej wartości z tego, że jest jednym z Aszantów, ale trudniej nam pojąć to, że czerpie je z istnienia władztwa tradycyjnego. Być może naprawdę jest ono niezwykle ważnym czynnikiem budującym czy też określającym jego tożsamość. Tożsamość jest tworzona w opozycji: my – oni, do czego Appiah zdaje się nie przywiązywać większej wagi w rozważaniach o władztwie tradycyjnym Aszantów<sup>48</sup>. Tożsamość danej wspólnoty wiąże się ze świadomością odrębności i posiadania przez jej członków specyficznych cech. Gdyby zatem Appiah dowodził, że na przykład Aszantowie mają rozbudowane poczucie własnej wartości, bowiem w odróżnieniu od niektórych innych ludów posiadają tradycyjnego władcę, wówczas zapewne łatwiej byłoby pojąć pozycję monarchii w dyskursie o tożsamości Aszantów. Ale filozof tego nie czyni.

Appiah kreśli zaś kolektywną wizję zadowolenia z władztwa tradycyjnego. Z tego obrazu zdaje się wynikać, że każdy „prawdziwy” Aszant szanuje władcę i uznaje istnienie monarchii za coś naturalnego. Filozof nie wspomina ani słowem o tych, którzy nie podporządkowują się władzy monarszej, ani o tych, którzy odchodzą od monarszej zależności. A muszą przecież być tacy Aszantowie, którzy

---

<sup>48</sup> Choć pisze na ten temat w jednej ze swoich prac, przywołując badania Frederika Bartha. Zob. Kwame Anthony Appiah, *Ethnicity and Identity in Africa: An Interpretation*, w: idem, Henry Louis Gates Jr. (eds.), *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, Second Edition, Vol. 2, Oxford University Press, New York-Oxford 2005, s. 571. Zob. też Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House...*, s. 178, a także s. 160, gdzie jest mowa o tożsamości narodowej Ghańczyków budowanej w opozycji do Brytyjczyków w okresie uzyskiwania przez Ghanę niepodległości.

nie utrzymują żadnych relacji z monarchią. Ktoś, kto porzuca zależność od władcy może bowiem nie potrzebować już korzyści, jakie ewentualnie płyną z poddaństwa. Appiah pragnąc pogodzić wizję władzy tradycyjnej z liberalizmem nie mówi jednak, jaki jest stosunek władcy, jego dworu, innych Aszantów do takich jednostek. Czy odrzucenie monarchii wiąże się z kosztami? Czy powoduje ostracyzm, uznanie za buntownika, inne nieprzyjemności we wspólnotach? Tego nie wiemy.

Teoria Appiaha byłaby znacznie bardziej przekonująca i zgodna z duchem liberalizmu, gdyby wykazał on, że porzucenie zależności od monarchii nie powoduje kosztów dla „republikanina”. Tego jednak filozof nie czyni, choć w jednym ze swych pism dowodzi jak bardzo przywiązany jest do idei ochrony jednostek, zadając pytanie o to, „co jest naprawdę ważne – kultury czy ludzie?” i udzielając następującej odpowiedzi: „Moim zdaniem fundamentem właściwego modelu powinno być uznanie jednostek – a nie narodów, plemion, czy ‘ludów’ – za podstawowy przedmiot moralnej troski”<sup>49</sup>.

### Appiah broniony i niebroniony

Przejdźmy teraz do istotnego zwrotu, jakiego dokonuje Appiah w swoich rozważaniach. Po tym, jak próbuje nas przekonać do tezy o możliwości pogodzenia istnienia władztwa tradycyjnego z teorią liberalną, ostatecznie wykazuje daleko idącą niepewność co do tego, czy jego zaangażowanie w obronę na przykład lokalnej monarchii Aszantów jest spójne z nadzieją, że rolę, którą ta obecnie pełni, przejmą z czasem instytucje polityczne demokratyzującej się Ghany<sup>50</sup>. Z wcześniejszej argumentacji filozofa wynikało przecież, że władza tradycyjna jest dla Aszantów czymś korzystnym. W rozważaniach filozofa na próżno było szukać potrzeby zmiany. W końcu jednak stało się jasne, że Appiah żywi nadzieję, że Aszantowie nie będą w przyszłości czerpać poczucia własnej wartości z istnienia monarchii, ale jako obywatele demokratycznej Ghany będą uznawali swoje państwo za naczelną punkt odniesienia dla ich tożsamości. Appiah chciałby, by te dwa tory jego rozumowania, wydawałoby się tak odmienne, były spójne. Nie wie bowiem, czy w rzeczy samej tak jest. Ma jednak taką nadzieję. Być może ocenę, na ile to rozumowanie może być koherentne, pozostawia nam. Wahanie filozofa świetnie

<sup>49</sup> Kwame Anthony Appiah, *Pochwała kosmopolityzmu: Pożytki z mieszania się kultur*, przeł. Tomasz Bieroń, „Tygodnik Idei Europa” Nr 32(123), dodatek do „Dziennika” z 9 sierpnia 2006, s. 8.

<sup>50</sup> Analogiczna sytuacja ma miejsce w innej pracy Appiaha. Zob. idem, *Akan and Euro-American Concepts of the Person...*, zwłaszcza s. 28 i s. 33), gdzie filozof w pierwszej broni koncepcji człowieka u Aszantów (zgodnie z którą jednostka składa się z ciała – *nipadua*, indywidualnej duszy-nośnika osobowości – *sunsum* oraz swoistej siły życiowej – *okra*). Różni się ona dalece od zachodniej naukowej koncepcji osoby (którą, jak pisze, czyni ciało oraz rozum). W konkluzji natomiast stwierdza, że co prawda odrzucenie koncepcji Aszantów jest daleko przedwczesne, ale zapewne w przyszłości Aszantowie porzucą wiarę w *sunsum*. Appiah podkreśla zarazem, że przez długi czas koncepcja człowieka według Aszantów funkcjonowała z powodzeniem jako element pomocny w zarządzaniu stosunkami społecznymi i w tym względzie należy docenić jej rolę.



wyrażają następujące słowa zawarte w jednej z jego prac: „jak możemy pogodzić szacunek dla ludzi takich, jakimi są z troską o to, jakimi mogliby być?”<sup>51</sup>.

Wczujmy się teraz w rolę adwokata Appiaha i spróbujmy wykazać spójność, o której tu mowa. Jak wskazywaliśmy, Appiah zna dwie rzeczywistości: tradycyjną i nowoczesną. Obie rozumie, ale widzi przyszłość, która w jego mniemaniu może być lepsza, w rzeczywistości nowoczesnej. Uważa zatem, że w Ghanie powinien istnieć demokratyczny porządek państwowy, a Ghańczycy winni czuć się pełnoprawnymi obywatelami swojego państwa. Wydaje się, że takie stanowisko wcale nie musi stać w sprzeczności z trwaniem monarchii. Być może bowiem Appiahowi odpowiadałby model brytyjski, gdzie monarchia nie wydaje się służyć rozkwitowi poczucia własnej wartości większości obywateli-poddanych, ale trwa i stanowi pewną ciągłość tradycji oraz element narodowego dziedzictwa. Obywatele demokratycznej Ghany, którzy są Aszantami mogą zatem nadal być poddanymi króla, tak jak obywatele Wielkiej Brytanii są poddanymi swej monarchini. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że – formalnie rzecz biorąc – przyszła pozycja Aszantów będzie w demokratycznym państwie lepsza od obecnego położenia Brytyjczyków w ich kraju. Niektórzy Aszantowie mogą przecież przestać być poddanymi swego władcy, choćby dlatego, że jest on monarchą wewnątrzpaństwowym, natomiast Brytyjczycy,  *nolens volens*, jako obywatele Zjednoczonego Królestwa pozostaną zarazem poddanymi swej królowej. Innymi słowy, teoretycznie Aszantowie będą mieli w tej materii większą możliwość wyboru.

Nie w tym jednak tkwi sedno naszej defensywnej w tym miejscu argumentacji. Zaangażowanie Appiaha w obronę tradycyjnej monarchii i wiara w spójność tego stanowiska z nadzieją pokładaną w budowie silnej, podstawowej więzi tożsamościowej Aszantów z republikańską i demokratyczną Ghaną, a także możliwość pogodzenia istnienia władzy tradycyjnej z liberalnym kredo, możnaby spróbować wytłumaczyć w bardziej misterny sposób: Appiah być może prezentuje podejście ewolucjonistyczne<sup>52</sup>. Społeczeństwa afrykańskie przechodzą przecież przez różne etapy rozwoju, a na obecnym (charakteryzującym się brakiem działających efektywnie i opartych na demokratycznych podstawach instytucji państwa) władza tradycyjna jest im potrzebna, tak jak miało to miejsce na przykład w społeczeństwach europejskich na pewnych stadiach ich rozwoju. Być może zatem sytuacja, gdy na przykład Aszantowie szukają oparcia we władzy tradycyjnej jest naturalna. Ich władza nie jest wszechmocna, a jednak nadal odgrywa istotną rolę w ich życiu. Tak rozumując, rzeczywiście można dostrzec w poglądach Appiaha spójność a nie rozdzwiek.

<sup>51</sup> Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity...*, s. 189.

<sup>52</sup> Por. Seymour Martin Lipset, *Homo Politicus. Społeczne podstawy polityki...*, s. 83, gdzie znajduje się następująca konkluzja: „jednym z głównych źródeł legitymizacji jest (...) kontynuacja istotnych tradycyjnych instytucji integrujących w okresie przejściowym, gdy pojawiają się nowe instytucje”.

Należałoby się zatem zastanowić, czy w ogóle krytyczna ocena rozważań Appiaha jest zasadna. Możemy przecież założyć, że filozof odgrywa rolę odzwierciedlenia, który uchyla nam drzwi do kultury Aszantów. Appiah żyje na Zachodzie i wie, jakim językiem mówić do ludzi Zachodu. Jako pośrednik próbuje nam wyjaśnić coś, czego, patrząc z naszej perspektywy kulturowej, być może nie potrafimy zrozumieć i dostrzec.

Obraliśmy na chwilę rolę adwokata Appiaha, ale może być równie dobrze i tak, że to Appiah odgrywa rolę obrońcy pewnej archaicznej rzeczywistości, która charakteryzuje się między innymi trwaniem władzy tradycyjnej. Filozof nie jest przekonany co do adekwatności jej istnienia w czasach współczesnych, ale stara się przywołać argumenty na jej obronę. Jako adwokat, Appiah nie dąży do tego, aby zastępować monarchię nowym porządkiem rzeczy czy uszczuplać jej znaczenie. Przyjęcie roli obrońcy może wynikać z faktu, że Appiah sam jest silnie związany emocjonalnie z kulturą Aszantów, której część stanowi władza tradycyjna.

Pamiętajmy jednak, że być może staramy się tu znaleźć argumenty tłumaczące myślenie, które Appiah opiera na błędnej przesłance, jakoby Aszantowie czerpali poczucie własnej wartości przede wszystkim z istnienia władzy tradycyjnej. Takie podejście Appiaha wydaje się bardzo wygodne, gdyż poczuciem własnej wartości można próbować usprawiedliwić niemal wszystko. Poczucie własnej wartości można nadto czerpać z różnych elementów kultury czy działań członków swojej wspólnoty, które wcale nie muszą być chwalebne.

Poczucie własnej wartości może być wzmacniane przez przynależność do jakiegokolwiek grupy. Z pewnością jest również tak i z członkostwem we wspólnocie Aszantów. Nie wydaje nam się jednak, aby Appiah dowiódł, że to właśnie istnienie władzy tradycyjnej powoduje rozkwit poczucia własnej wartości u jej poddanych. Tym bardziej, że poczuwanie się do bycia poddanym może być dla części Aszantów okazjonalne i mieć miejsce na przykład w trakcie świąt.

Podejście Appiaha rodzi jeszcze i inną obawę. Usprawiedliwianie tradycyjnej władzy tym, że jakoby powoduje ona rozkwit poczucia własnej wartości wśród poddanych, może służyć jej wzmocnieniu i petryfikowaniu, a zatem zachowaniu istniejącego *status quo*, nie zaś zmianie i modernizacji. Nie wiemy do końca, jakim władcą jest w ocenie Appiaha król Aszantów i dokładnie jakie inne pozytywne role, poza tożsamościową, pełni on wobec swoich poddanych<sup>53</sup>. Nie wiemy, jak ich traktuje, i jakie korzyści odnosi z bycia władcą. Zastanawialiśmy się nad tym, lecz Appiah zupełnie pominął tę płaszczyznę opisu. Jego zaangażowanie w obronę

<sup>53</sup> Zob. następujące artykuły i wywiady w: "West Africa", 29<sup>th</sup> April – 5<sup>th</sup> May 2002, s. 10–24: Osei Tutu II, Kojo Yankah, *Tradition in Modern Times*; Kwesi Yankah, *A Traditional King in the 21<sup>st</sup> Century*; Osei Kwadwo, *From Osei Tutu I to Osei Tutu II*; Ivor Agyeman-Duah, *The Golden Stool*; Henrietta Mensa-Bonsu, *A Modern King Returns to an Old Concept*; I.K. Gyasi, *An Exemplary Initiative in Education*.

władzy tradycyjnej może być zatem postrzegane jako swego rodzaju intelektualne legalizowanie starego porządku rzeczy. Spójrzmy bowiem na rozważania Appiaha z perspektywy korzyści, jakie odnosi władca, którego posłuch wśród poddanych zapewne powoli słabnie. Jeśli wywodzący się z Aszantów, wychowany w ich tradycji, a obecnie żyjący w Stanach Zjednoczonych, profesor renomowanego uniwersytetu dowodzi, że władza tradycyjna jest istotnym dobrem, to w pierwszym rzędzie leży to w interesie samego władcy, niekoniecznie zaś Aszantów jako ogółu. A tego, jak sądzimy, wywód Appiaha nie miał przecież na celu.

Myśl Appiaha umyka prostym ocenom. Filozof próbuje przekonać do wizji rzeczywistości, którą nakreślił nie tylko dla nas, ale przede wszystkim dla siebie samego. To głos liberała<sup>54</sup>, który jednak pochodzi z tradycyjnej wspólnoty i jest z nią nadal związany, choćby w pewien emocjonalny, sposób. Ceni jej dziedzictwo i poszukuje usprawiedliwienia dla istnienia władzy tradycyjnej, postrzeganej z pozycji liberałów jako relikwitu epoki minionej. Taki stan rzeczy można całkowicie zrozumieć, a nawet znaleźć analogie w świecie Zachodu, gdzie na przykład wiele jednostek czuje się związanych tradycjami chrześcijańskimi, choć ich światopogląd ma dziś już z samym chrześcijaństwem niewiele wspólnego.

Appiah pragnie dowieść, że monarchia, zwłaszcza w takim kształcie, jaki przyjmuje u Aszantów, da się pogodzić z teorią liberalną. W ten sposób usprawiedliwia jednak ekskluzywizm, dyskryminację, brak wolnego wyboru władzy czy też inne zaprzeczenia liberalizmu. Appiah często unika zarazem przedstawienia jasnego stanowiska lub rozwinięcia jakichś wątków, które nie licują z liberalnym kredo. W końcu warto się zastanowić, czy dobrze się stało, że celem rozważań filozofa jest udowodnienie, że istnienie władzy tradycyjnej w Afryce jest zgodne z teorią liberalną, i że Appiah nie tłumaczy kwestii monarchizmu z bardziej tradycjonalistycznej pozycji. I choć wydaje się, że filozof potrafi z dystansem odnieść się do tradycyjnego porządku, to dystans ów jest jednak tylko pozorny. Brakuje mu bowiem pierwiastka bezstronności i krytycyzmu. Fakt ten karze jeszcze bardziej wątpić w to, czy argumentacja Appiaha jest trafna, bowiem wielu z nas z pewnością nie przekonuje.

---

<sup>54</sup> Choć Appiah deklaruje się jako liberał, to nie unika krytyki polityki liberalnej. Zob. Kwame Anthony Appiah, *The Limits of Being Liberal*, "Philosophia Africana", Vol. 8, No. 2, August 2005, zwłaszcza s. 95–97, gdzie autor pisze krytycznie o realiach stosowania liberalnej zasady neutralności religijnej państwa.

## SUMMARY

### **Sources of legitimacy of the traditional authority in contemporary Africa, or how to better understand its significance and the phenomenon of continued existence: Comments on the thought of Kwame Anthony Appiah**

The intention of this article is to present Kwame Anthony Appiah's views on the role of traditional authority and the sources of its legitimacy in the contemporary African state. Appiah – a liberal philosopher of the Ashanti origin – mentions various sources: symbolic, religious and state, from which local African rulers derive the right to exert power and to exact obedience from their subjects. Nevertheless, Appiah minimizes the significance of most of these and concludes that the basic source of legitimacy for traditional authority in the contemporary African state is the fact that this power, being a very important point of reference for the group over which it is wielded, reinforces its members' sense of self-respect. He uses this idea to attempt to reconcile the continued existence of African power systems with liberal theory. In this article the main theses of Appiah's standpoint are analyzed in a critical way.

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

#### **Bibliografia:**

- Agyeaman-Duah** Ivor, *The Golden Stool*, "West Africa", 29<sup>th</sup> April – 5<sup>th</sup> May 2002.
- Ansell C.K.**, *Legitimacy: Political*, w: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 13, Elsevier, Amsterdam 2001.
- Appiah** Kwame Anthony, *African Philosophy and African Literature*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.
- Appiah** Kwame Anthony, *Akan and Euro-American Concepts of the Person*, w: Lee M. Brown, *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford University Press, New York-Oxford 2004.
- Appiah** Kwame Anthony, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Allen Lane, London 2006.
- Appiah** Kwame Anthony, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton 2005.

- Appiah** Kwame Anthony, *Ethnic Identity as a Political Resource*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, New York-London, 2001.
- Appiah** Kwame Anthony, *Ethnicity and Identity in Africa: An Interpretation*, w: idem, Henry Louis Gates Jr. (eds.), *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, Second Edition, Vol. 2, Oxford University Press, New York-Oxford 2005.
- Appiah** Kwame Anthony, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992.
- Appiah** Kwame Anthony, *The Limits of Being Liberal*, "Philosophia Africana", Vol. 8, No. 2, August 2005.
- Appiah** Kwame Anthony, *Pochwała kosmopolityzmu: Pożytki z mieszania się kultur*, przeł. Tomasz Bieroń, „Tygodnik Idei Europa” Nr 32(123), dodatek do „Dziennika” z 9 sierpnia 2006.
- Becker** Howard Saul, *Outsiders: Studies in The Sociology of Deviance*, The Free Press, New York 1963.
- Beetham** David, *Political Legitimacy*, w: Kate Nash, Alan Scott (ed.), *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Blackwell, Malden (MA)-Oxford 2001.
- Beetham** David, *The Legitimation of Power*, Macmillan, Basingstoke 1991.
- Hacking** Ian, *Making Up People*, w: Edward Stein (eds.), *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, Routledge, New York 1998.
- Gyasi** I.K., *An Exemplary Initiative in Education*, "West Africa", 29<sup>th</sup> April – 5<sup>th</sup> May 2002.
- Kwadwo** Osei, *From Osei Tutu I to Osei Tutu II*, "West Africa", 29<sup>th</sup> April – 5<sup>th</sup> May 2002.
- Link** Bruce G., **Cullen** Francis T., **Struening** Elmer, **Shrout** Patrick E., **Dohrenwend** Bruce P., *A Modified Labeling Theory Approach to Mental Disorders: An Empirical Assessment*, "American Sociological Review", Vol. 54, No. 3, June 1989.
- Lipset** Seymour Martin, *Homo Politicus. Społeczne podstawy polityki*, przeł. Grażyna Dziurdzik-Kraśniewska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- McClellan** David E., *Kwame Anthony Appiah: The Ethics of Identity*, "Philosophia Africana", Vol. 9, No. 2, August 2006.
- Mensa-Bonsu** Henrietta, *A Modern King Returns to an Old Concept*, "West Africa", 29<sup>th</sup> April – 5<sup>th</sup> May 2002.
- Osei Tutu II**, **Yankah** Kojo, *Tradition in Modern Times*, "West Africa", 29<sup>th</sup> April – 5<sup>th</sup> May 2002.
- Rawls** John, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

- Sartre** Jean-Paul, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. Jan Kiełbasa, Piotr Mróz, Rafał Abramciów, Remigiusz Rzyziński, Paulina Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre** Jean-Paul, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. Paweł Beylin, Warszawa 1970.
- Scruton** Roger, *Słownik myśli politycznej*, przeł. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Tilly** Charles, *Demokracja*, przeł. Michał Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Tymowski** Michał, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Leopoldinum, Wrocław 1999.
- Tymowski** Michał, *Państwo i plemię w dziejach Czarnej Afryki*, w: Ryszard Vorbrich (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007.
- Vorbrich** Ryszard, *Trybalizm a wieloetniczne państwo afrykańskie*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa”, z. 14–15, 1999.
- Watt** Donald A., *Legitimacy*, w: Frank N. Magill (ed.), *International Encyclopedia of Government and Politics*, Vol. 1, Fitzroy Dearborn, London-Chicago 1996.
- Weber** Max, *Trzy czyste typy prawomocnego panowania*, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyboru dokonali Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 1975.
- Wingo** Ajume H., *Fellowship Associations as a Foundation for Liberal Democracy in Africa*, w: Kwasi Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.
- Wingo** Ajume H., *Good Government is Accountability*, w: Teodros Kiros (ed.), *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Routledge, New York-London 2001.
- Wingo** Ajume H., *Living Legitimacy: A New Approach to Good Government in Africa*, “New England Journal of Public Policy”, Vol. 16, No. 2, Spring/Summer 2001.
- Yankah** Kwesi, *A Traditional King in the 21<sup>st</sup> Century*, “West Africa”, 29<sup>th</sup> April – 5<sup>th</sup> May 2002.

# NA STRAŻY SZARIATU: *HISBA* W PÓŁNOCNEJ NIGERII

EWA SIWIERSKA

Kiedy w 2000 roku muzułmanie w północnej Nigerii zaczęli wprowadzać w życie koraniczne prawodawstwo karne, towarzyszyła im wiara, że będzie to skuteczna metoda reform społeczno-politycznych oraz walki z powszechną w ich kraju korupcją i przestępczością<sup>1</sup>. Potrzebę przywrócenia pełnego szariatu uzasadniano także tym, że dla wyznawców islamu jest on obowiązujący, jako objawiony i nadrzędny nad prawem stanowionym. We współczesnym świecie muzułmanie pragną nadal kierować się szariatem w życiu prywatnym, rodzinnym i społecznym. Dlatego domagają się uznania go za formę „nowej” demokracji, gwarantującej im bezpieczeństwo i sprawiedliwość<sup>2</sup>. W idelanej wspólnocie wyznawców, podporządkowanej prawu boskiemu, ochrona poprawności religijnej jest sprawą publiczną, nie zaś prywatną, a nadzór nad przestrzeganiem regulujących ją przepisów należy do wyspecjalizowanych organów rządowych. Dlatego wraz z szariackimi kodeksami karnymi zaczęto powoływać muzułmańskie urzędy odpowiedzialne za prawidłowe funkcjonowanie szariatu. Jednym z nich jest instytucja, znana w islamie pod nazwą *hisba*.

---

<sup>1</sup> W niepodległej Nigerii korupcja władzy i urzędników państwowych stała się sposobem na życie. Według szacunków przynajmniej 98 bilionów dolarów zostało zdeponowanych w zagranicznych bankach przez rządzących i ich rodziny. Zob. P. Ogo Ujomu, *Social Conflicts, Resource Distribution and Social Justice in Nigeria*, „Journal of Asian and African Studies”, 63, 2002, s. 203. Obecnie szariat obowiązuje w 12 stanach Nigerii: Bauczi, Borno, Gombe, Dżigawa, Kaduna, Kano, Katsina, Kebbi, Niger, Sokoto, Jobe, Zamfara.

<sup>2</sup> M. Last, *Notes on the Implementation of Shari'a in Northern Nigeria*, „FAIS Journal of Humanities”, 2, 2002, 2, s. 9 i n.

## Koncepcja *hisby* w islamie

We wczesnym okresie islamu sformułowano nakaz zobowiązujący każdego muzułmanina do propagowania i umacniania wiary wśród współwyznawców. Z czasem zadanie to zostało przejęte przez państwo, które zaczęło nadzorować wdrażanie w życie prawa i moralności<sup>3</sup>. W szerokim znaczeniu *hisba* oznacza zatem religijną powinność działania na rzecz dobra całej wspólnoty<sup>4</sup> i ochrony obowiązujących zasad życia w społeczeństwie muzułmańskim<sup>5</sup>. Terminem tym określa się także nadzór nad wykonywaniem prawa islamu w zakresie spraw dotyczących sfery ekonomicznej<sup>6</sup>. Od VIII wieku *hisba*, jako sformalizowana instytucja państwowa<sup>7</sup>, stojąca na straży praw, honoru, własności i bezpieczeństwa muzułmanów, miała istotny wpływ na życie społeczeństwa. Jej koncepcję wywodzi się z wersetów koranicznych, nakazujących muzułmanom czynienie dobra i unikania tego, co niedozwolone<sup>8</sup>. Drugim źródłem *hisby* jest tradycja Proroka (*sunna*)<sup>9</sup>.

Głównym celem tej instytucji jest ochrona islamu przed wypaczaniem jego zasad oraz nadzór nad wypełnianiem obowiązków religijnych, zachowaniem osób i miejscami publicznymi, w których może dochodzić do łamania prawa. Wiąże się to ściśle z jej rolą edukacyjną, a mianowicie uświadamianiem muzułmanom, że przestrzeganie szariatu jest najlepszym sposobem uniknięcia kary Boga, przynosi korzyści zarówno w życiu doczesnym, jak i przyszłym. W państwie muzułmańskim urzędnik *hisby*, określany terminem *muhtasib*, nadzorował wdrażanie tego, co zgodne z prawem. Na bazarach dbał o poprawność zawierania umów handlowych, stosowania miar i wag<sup>10</sup>, usuwał nieuczciwych kupców i sprzedawców oraz zapobiegał podejrzanym transakcjom. Było to jego główne i stałe zajęcie,

<sup>3</sup> J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009, s. 179–182.

<sup>4</sup> Por. B. Lewis, V.L. Ménage, Ch. Pellat, J. Schacht (wyd.), *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden 1971, vol. III, s. 485.

<sup>5</sup> J. Bury, J. Kasprzak, *Prawo karne islamu*, Warszawa 2007, s. 188.

<sup>6</sup> Zob. J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 85. Arabski termin *hisba* oznacza dosłownie „liczenie; rachowanie”.

<sup>7</sup> J. Bury, J. Kasprzak, dz. cyt., s. 184.

<sup>8</sup> Sura 3, werset 104: „I niech powstanie spośród was naród, który wzywa do dobra, nakazuje to, co jest uznane, i zakazuje tego, co jest naganne. Tacy będą szczęśliwi!”. Zob. też: Sura 3, werset 110; Sura 51, werset 55. Wszystkie cytowane w artykule wersety podają za: *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

<sup>9</sup> Jeden z hadisów przekazuje wypowiedź Proroka: Jeśli ukrywasz występki, przynosisz szkodę nie tylko temu, kto się go dopuścił. Ale gdy występki się ujawni i nikt go nie naprawi, wówczas wyrządza się szkodę wszystkim”. Cytuję za: Mahomet. *Mądrości Proroka (Hadisy)*, wybór, przekład i wstęp J. Danecki, Warszawa 1993, s. 47. Według innego przekazu Prorok powiedział: „Na Tego, w którego rękach spoczywa moje życie, zachęcajcie do dobra i zakazujcie zła, bo inaczej Bóg doświadczy was swoją karą, a wasze błagania nie zostaną wysłuchane”. Zob. *Gardens of the Righteous. Riyadh as-Salihin of Imam Nawawi*, tłum. z arabskiego Muhammad Zarfulla Khan, London 1975, s. 49 (hadis 195).

<sup>10</sup> Por. *Koran*: Sura 26, wersety 181–183: „Dawajcie pełną miarę, a nie bądźcie w liczbie tych, którzy narażają na straty! Ważcie dokładną wagą! Nie zmniejszajcie ludziom ich dobytku i nie czynicie zła na ziemi, szerząc zgorzenie!” Por. także: Sura 7, werset 85.



wymagające odpowiedniego przygotowania. Dlatego funkcję tę najczęściej sprawowali prawnicy, sędziowie lub pomocnicy sądowi<sup>11</sup>. *Muhtasib* mógł także kontrolować medyków i aptekarzy, a nawet karać lub napominać srogich nauczycieli w szkołach koranicznych. Jego kompetencji podlegała ponadto ocena zachowań ludzi na ulicach i w łaźniach. Zadaniem *muhtasiba* było również nadzorowanie budowy lub naprawy domu. Odpowiadał za czystość meczetów i ulic, naprawę murów miejskich, dostarczanie i dystrybucję wody. Zwalczał hazard, lichwiarstwo i publiczną sprzedaż wina. Za pierwszego *muhtasiba* w historii islamu uważa się proroka Muhammada.

Według klasycznych źródeł arabskich osoba pełniąca ten urząd powinna spełniać określone wymogi. *Muhtasib* musi mieć przyciętą brodę, usunięty zarost łonowy i pod pachami, zadbane paznokcie i czyste ubranie<sup>12</sup>. Powinien znać przepisy prawa i zwyczaje obowiązujące w handlu, powinien być bezstronnym, nieprzekupnym, osobą o łagodnym usposobieniu. Nie może być mściwy i obraźliwie odnosić się do sprawcy wykroczenia. Podobnie zasady jego pracy są ściśle określone. Od funkcjonariusza *hisby* wymaga się znajomości prawnej kwalifikacji czynów oraz umiejętności ich oceny przed przystąpieniem do podjęcia konkretnych działań. Powinien interweniować wyłącznie w przypadkach przestępstw jawnych i stosować jedynie środki prawnie dozwolone. Nie wolno mu uciekać się do oszustwa, działać podstępnie ani szpiegować<sup>13</sup>. *Muhtasib* musi zatem udowodnić, że jego działanie było reakcją na czyn naganny w świetle szariatu, który rzeczywiście miał miejsce<sup>14</sup>.

Interwencja *muhtasiba* rozpoczyna się z chwilą rozpoznania jawnego złamania prawa na podstawie jego działań kontrolnych lub zawiadomienia o wykroczeniu. Jego obowiązkiem jest najpierw pouczenie sprawcy, ponieważ popełnienie czynu nagannego mogło wynikać z niewiedzy. Jeżeli nie odniesie to skutku, *muhtasib* powinien ponownie napomnieć winowajcę. Aby zapobiec dalszemu popełnianiu przestępstwa, ma on prawo działać czynnie, na przykład wylać skonfiskowany alkohol<sup>15</sup>. Kolejnym etapem postępowania jest zastraszenie sprawcy. W sytuacjach szczególnych, kiedy urzędnik *hisby* zostanie zaatakowany, może użyć broni, ale

<sup>11</sup> A. Mez, *Renesans islamu*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1980, s. 389.

<sup>12</sup> J. Bury, J. Kasprzak, dz. cyt., s. 186–188.

<sup>13</sup> O zakazie szpiegowania mówi Koran: Sura 49, werset 12: „O wy, którzy wierzycie! Unikajcie wielce podejrzeń. Zaprawdę, niektóre podejrzania są grzechem! Nie szpiegujcie się wzajemnie! Nie obmawiajcie jedni drugich w ich nieobecności!”. Do tej kwestii odnoszą się także hadisy. Jeden z nich powiada: „Temu, kto podsłuchuje rozmowy innych, w Dniu Zmartwychwstania należe się do ucha roztopionego ołowiu”. Zob. Mahomet..., s. 81.

<sup>14</sup> www.islamtoday.com

<sup>15</sup> Za źródło postępowania *muhtasiba* uważa się słowa Proroka: „Jeśli ktoś z was zobaczy rzecz godną potępienia, niechaj czynnie stara się ją zmienić. Jeśli tego nie potrafi, niechaj zmienia ją słowem, a jeśli i tego nie potrafi – sercem, choć wtedy okazuje najslabszy rodzaj wiary”. Zob. Mahomet, dz. cyt., s. 47.

to działanie uważa się za ostateczne<sup>16</sup>. Wprawdzie *muhtasib* musi wpływać na zmianę postępowania sprawcy czynu nagannego, ale powinien unikać przelewu krwi<sup>17</sup>. Jego działalność nie może naruszać praw, honoru i prywatności muzułmanów<sup>18</sup>. Powinien ostrzegać przed popełnianiem czynów nagannych, udzielać porad i wzbudzać strach przed karą bożą. Powyższe zalecenia nakładają zatem na *muhtasiba* obowiązek rozważnego postępowania oraz wykorzystania persfajji i łagodniejszych środków przed wymierzeniem kary.

Obecnie funkcjonariusze *hisby* działają w tych nielicznych krajach, których prawodawstwo opiera się na szariacie<sup>19</sup>. Interwenują w przypadkach takich wykroczeń, jak: noszenie niestosownego ubioru, używanie wulgarnego słownictwa, zakłócanie modlitw w meczetach, okazywanie braku szacunku dla muzułmanów, rozpowszechnianie treści i symboli niezgodnych z islamem, produkcja i sprzedaż alkoholu, prostytutcja, homoseksualizm, hazard, upowszechnianie nowinek psujących religię, uprawianie magii i czarownictwa. Urzędnicy *hisby* dokonują ponadto inspekcji uboju zwierząt z punktu widzenia jego zgodności z szariatem oraz kontrolują sklepy z towarami dla kobiet<sup>20</sup>.

### Zadania *hisby* w północnej Nigerii

Na terenach obecnej północnej Nigerii *hisba* istniała w okresie przedkolonialnym<sup>21</sup>. Jej urzędnicy sprawdzali prawidłowość stosowania miar i wag na bazarach<sup>22</sup> oraz stali na straży przestrzegania zasad szariatu w sferze publicznej<sup>23</sup>. Instytucja ta została przywrócona w 2000 roku i początkowo miała charakter „straży obywatelskiej”, niezależnej od władz lokalnych. Tworzyli ją głównie młodzi, niewykształceni muzułmanie, którzy z własnej inicjatywy podejmowali się ochrony prawa islamu. W latach 2000–2002 pojawiały się informacje o licznych przypadkach wymierzania sprawiedliwości przez osoby nie będące członkami *hisby*. Uważając siebie za pobożnych wyznawców, zarzucali funkcjonariuszom *hisby* brak

<sup>16</sup> Zob. J. Bury, J. Kasprzak, dz. cyt., s. 187.

<sup>17</sup> Hisbah Institution. Iqtisad Al-Islamy (Islamic Economics). Tekst dostępny na stronie: <http://www.islamic-world.net/economics/hisbah.htm>.

<sup>18</sup> Por. Koran: Sura 24, werset 27: „O wy, którzy wierzycie! Nie wchodźcie do domów, które nie są waszymi domami, zanim nie poprosicie o pozwolenie i zanim nie pozdrowicie ich mieszkańców: „Pokój wam!” To jest dla was lepsze. Być może, wy sobie przypomnicie!”

<sup>19</sup> W Arabii Saudyjskiej, nadzorująca moralność publiczną „policja religijna” zwana jest *mut-tawa*. W języku arabskim termin ten oznacza zarówno „wolontariusza”, jak i „milicjanta”. Zob. S. Marchand, *Arabia Saudyjska. Zagrożenie*, tłum. R. Stryjewski, Warszawa 2004, s. 152.

<sup>20</sup> Islam QA-What is the meaning of hisbah and rijaal al-hisbah? Tekst dostępny na stronie <http://www.islam-qa.com/en/ref/13817>.

<sup>21</sup> Na początku XIX wieku, w wyniku dżihadu Usmana dan Fodio (1754–1817) na terenach tych powstał kalifat, który przetrwał do podboju brytyjskiego w 1903 roku.

<sup>22</sup> M. Hiskett, *An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, „Bulletin of the School of African Studies”, 25, 1962, 3, s. 592.

<sup>23</sup> M. Last, *The Sokoto Caliphate*, London 1967, s. 49 i n.

skuteczności w zwalczaniu „gwałcicieli szariatu”, postanowili zatem wziąć prawo w swoje ręce. Z czasem *hisba* stała się formalną instytucją, finansowaną przez rządy stanowe, określające jej zadania na swoim obszarze. Jej funkcjonariusze działają w dzień i łatwo ich rozpoznać. Noszą zielone mundury<sup>24</sup>, mają oznakowane pojazdy patrolowe i swoje biura.

W formie zinstytucjonalizowanej *hisba* rozpoczęła działalność w stanach Zamfara i Kano. Kiedy gubernator Kano, Ibrahim Shekarau powołał ją w 2003 roku, miała ona liczyć 9 tysięcy członków (w tym 900 kobiet)<sup>25</sup>. Do głównych jej zadań należy nadzorowanie wdrażania szariatu oraz kontrola jego przestrzegania w sferze prywatnej i publicznej – weryfikacja procedur sądowych z punktu widzenia zgodności z prawem islamu, prowadzenie rejestru toczących się spraw karnych, walka z korupcją, rozstrzyganie sporów cywilnych oraz wspomaganie policji w kontroli ruchu drogowego<sup>26</sup>. Podczas uroczystości inauguracji działalności *hisby* gubernator Kano zwrócił uwagę na to, że bardzo istotną rolą tej instytucji jest wychowanie młodzieży w duchu ideałów islamu. Organizacja nadaje cotygodniowy program radiowy *Muryar Hisba* (Głos *hisby*), poruszający tematy moralności, relacji płci oraz stosunków małżeńskich. Podobne funkcje *hisba* pełni na innych obszarach szariackich północnej Nigerii. Najważniejszym jej obowiązkiem w stanie Kaduna jest nauczanie muzułmanów przepisów prawa, zwłaszcza tych, którzy zeszli ze słusznej drogi. W islamie bowiem zwraca się szczególną uwagę na udzielanie dobrych rad, zanim skieruje się sprawę do sądu<sup>27</sup>.

Kontrola ruchu drogowego, zwłaszcza w godzinach szczytu, to jedno z najważniejszych zadań *hisby*. Według Sa'idu Ahmada Dukawa, Dyrektora Generalnego Rady Hisby w stanie Kano, odgrywa ona również ważną rolę w rozwiązywaniu konfliktów rodzinnych, sąsiedzkich i pomiędzy partnerami biznesowymi, jeśli zwaśnione strony nie chcą korzystać z pomocy policji lub wносить sprawy do sądu. Zdarza się, że w wyniku interwencji *hisby* kobiety otrzymują rozwód, o który długo zabiegały w sądzie. Nauczanie zasad etyki muzułmańskiej odbywa się poprzez wygłaszanie kazań w miejscach publicznych, na przykład na bazarach.

Ważnym zadaniem *hisby* jest nadzór nad przestrzeganiem prohibicji. Szariacki kodeks karny stanu Kano z roku 2004 zakazuje produkcji, dystrybucji, transportu, spożywania i posiadania napojów alkoholowych<sup>28</sup>. Prohibicja w północnej Nigerii

<sup>24</sup> Zieleń to najbardziej charakterystyczna barwa islamu, symbol raju, mądrości i Proroka. Por. M.M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, Warszawa 1997, s. 52.

<sup>25</sup> Abubakar Sadiq Yusuf, *Gwamna Shekarau ya kaddamar da 'yan Hisba* (Gubernator Shekarau zaangażował oddziały *Hisby*), „Gaskiya ta fi kwabo”, 11–13 lipca, 2005, s. 11.

<sup>26</sup> Political Shari'a? Human Rights and Islamic Law in Northern Nigeria: VIII. The Enforcement of Shari'a and the Role of the Hisbah. Tekst dostępny na stronie: <http://www.hrw.org/reports/2004/nigeria0904/8.htm>.

<sup>27</sup> Fatima L. Adamu, *Gender, Hisba and the Enforcement of Morality in Northern Nigeria*, „Africa”, 78, 2008, 1, s. 144 i n.

<sup>28</sup> Tension Over Hisbah Raids. Tekst dostępny na stronie <http://thenewsng.com/news/tension->

wiąże się jednak nie tylko z działalnością *hisby*. W ramach walki z przestępczością w stanie Niger w 2000 roku powołano Liquor Board. Według przewodniczącego tej instytucji nie było to bezpośrednio związane z szariatem, lecz z przekonaniem, że alkohol jest głównym źródłem wielu przestępstw. W stanie Niger wyodrębniono specjalną strefę, gdzie obowiązuje całkowity zakaz jego sprzedaży, a na pozostałym terenie jest ona licencjonowana. Otrzymanie koncesji wiąże się jednak z wniesieniem wysokiej opłaty oraz uzyskaniem zgody lokalnych mieszkańców na sprzedaż alkoholu. Funkcjonariusze Liquor Board czasami współpracują z miejscową *hisbą* i z policją oraz korzystają z usług płatnych informatorów. Nie wolno im jednak przeszukiwać prywatnych domów, jeśli nie mają dowodu na to, że sprzedaje się tam alkohol<sup>29</sup>.

Sprawą szczególnego zainteresowania *hisby* w północnej Nigerii jest przestrzeganie separacji płci. Według przywódców religijnych w Kano mężczyznom i kobietom nie wolno w miejscach publicznych tańczyć, obejmować się i całować. Jednak w szariackim kodeksie karnym obowiązującym w stanie Kano nie ma przepisu regulującego tę kwestię. Niektórzy uczeni muzułmańscy w tym mieście utrzymują natomiast, że chociaż publiczne zgromadzenia kobiet i mężczyzn są moralnie naganne, to jednak nie zostały przez islam zakazane. Brak zgodności opinii w tej i innych sprawach dowodzi, że szariackie kodeksy karne stosowane dzisiaj w północnej Nigerii są niedoskonałe i uniemożliwiają jednoznaczną interpretację niektórych czynów<sup>30</sup>.

W maju 2004 roku parlament stanu Kano wprowadził poprawkę do przepisów o ruchu drogowym, zakazującą kobietom podróżowania na skuterach, zwanych w języku hausa *acaba*. Ten środek lokomocji uznano za niewskazany dla kobiet ze względu na to, że pasażerka siedzi za blisko kierowcy, co może prowokować do popełniania czynów nierządnych. W praktyce jednak nie rozwiązano tego problemu. Zapewnienie kobietom specjalnych środków transportu okazało się zbyt kosztowne. Odrzucono także rozważaną możliwość prowadzenia *acaba* przez kobiety jako zachowanie uwłaczające moralności publicznej<sup>31</sup>. Za łamanie tego zakazu w stanie Kano kierowcom *acaba* grozi 6 miesięcy więzienia, kara grzywny w wysokości 5 tysięcy naira (36 dolarów), a nawet utrata licencji. Kiedy funkcjonariusze *hisby* przystąpili do działania, niszcząc pojazdy i zmuszając kobiety do ich opuszczania, jeden z przywódców *hisby* skomentował to w taki sposób: „To dopiero początek

over-hisbah-raids/2008/02. Niektórzy muzułmanie, zatrzymani przez *hisbę* za picie alkoholu, podają się rzekomo za chrześcijan, posługując się fałszywymi dokumentami. Zob. M. Last, *Notes...*, s. 5.

<sup>29</sup> „Political Shari’a”? Human Rights and Islamic Law in Northern Nigeria: VIII. The enforcement of Shari’a and the role of the hisbah. Tekst dostępny na stronie: <http://www.hrw.org/reports/2004/nigeria0904/8.htm>.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Fatima L. Adamu, dz. cyt., s. 148. Według autorki, w innych stanach szariackich nie uregulowano prawnie tej kwestii.

naszego planu zakazującego podróżowania w *acaba*. Rozpoczęliśmy od pouczania kobiet, wkrótce będziemy aresztować winnych i stawiać ich przed sądem<sup>32</sup>. Przeciwnicy tego zakazu krytykowali władze za to, że zajmują się podróżowaniem kobiet w *acaba* zamiast reagować na groźniejsze wykroczenia. W wywiadzie dla Human Rights Watch jeden z kierowców *acaba* powiedział: „W pobliżu rezydencji rządowych są puby, kluby nocne i domy publiczne, ale o tym się nie mówi, bo szariat stał się narzędziem w rękach polityków<sup>33</sup>. Z goła inne reakcje prezentowała prasa w języku hausa, ukazująca się w północnej Nigerii. W jednym z artykułów informowano, że stowarzyszenie kierowców *acaba* w stanie Kano w pełni popiera wszystkie decyzje miejscowych władz. Podczas wizyty u gubernatora Ibrahima Shekarau przewodniczący stowarzyszenia stwierdził, że ci, którzy, protestują przeciwko planom rządu stanowego, są manipulowani przez ludzi wykorzystujących sytuację do realizacji własnych celów<sup>34</sup>. Pomimo wprowadzenia tego przepisu kobiety nie zrezygnowały z podróżowania „zakazanymi” środkami komunikacji. W stolicy stanu Zamfara zdarzały się na przykład przypadki „wypożyczania” dzieci, które sadowiło się między kierowcą a pasażerką, aby w razie kontroli przekonać funkcjonariuszy *hisby*, że kobieta jest żoną kierowcy<sup>35</sup>.

### **Rekrutacja i szkolenie członków *hisby***

Według informacji jednego z przywódców religijnych w Kano z osobami wyrażającymi chęć wstąpienia do *hisby* przeprowadza się rozmowę kwalifikacyjną. Kandydaci powinni wykazać się znajomością prawa muzułmańskiego oraz dobrym stanem zdrowia. Ceni się ponadto dodatkowe zalety i kompetencje, na przykład posiadanie wykształcenia typu europejskiego. Członkami *hisby* są zarówno kobiety, jak i mężczyźni, przedstawiciele różnych zawodów: wykładowcy wyższych uczelni, nauczyciele szkół podstawowych i średnich. Służbę w tej instytucji traktują jako obowiązek religijny, ponieważ islam nakazuje czynić dobro wszystkim wyznawcom, bez względu na płeć<sup>36</sup>. Swoje obowiązki pełnią w czasie wolnym od pracy zawodowej. Kandydaci są rekrutowani przez miejscowych przywódców religijnych i władze lokalne, a następnie lista ochotników jest przekazywana rządowi stanowemu do zatwierdzenia. Choć od członków *hisby* wymaga się znajomości szariat, okazuje się jednak, że większość z nich posiada zaledwie podstawową

---

<sup>32</sup> Sharia police, motorcyclists clash in Nigeria over ban on women. Tekst dostępny na stronie: <http://www.womengateway.com>.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Abubakar Sadiq Yusuf, *Kungiyar 'yan acaba ta kai wa gwamna Shekarau ziyara* (Stowarzyszenie kierowców *acaba* złożyło wizytę gubernatorowi Shekarau), „Gaskiya ta fi kwabo”, 23–26 czerwca, 2005, s. 14.

<sup>35</sup> M. Last, *The Search for Security in Muslim Northern Nigeria*, „Africa”, 78, 2008, 1, s. 53 i n.

<sup>36</sup> „Political Shari'a”? Human Rights and Islamic Law in Northern Nigeria: VIII. The enforcement of Shari'a and the role of the hisbah. Tekst dostępny na stronie: <http://www.hrw.org/reports/2004/nigeria0904/8.htm>.

wiedzę religijną. Nie znają oni w istocie obowiązujących w swoim stanie przepisów prawnych, ani procedur dotyczących aresztowania, prowadzenia śledztwa i zbierania dowodów.

Z raportów Human Rights Watch wynika, że prawdopodobnie przed rokiem 2003 w szariackich stanach północnej Nigerii nie było opracowanych programów edukacyjnych dla kandydatów do *hisby*. Później rządy stanowe zwróciły się do pracowników wydziału prawa Uniwersytetu Ahmadu Bello w Zarii i Centre for Islamic Legal Studies w Kano z prośbą o pomoc w szkoleniu ochotników we wszystkich stanach muzułmańskich. Najczęściej jednak kandydatom przekazuje się zaledwie ogólne instrukcje o ich obowiązkach. Nie przechodzą oni gruntownego szkolenia, nawet jeśli mają pełnić odpowiedzialne funkcje. W wywiadzie udzielonym Human Rights Watch w 2003 roku, jeden z przywódców *hisby* w Kadunie poinformował, że podczas rekrutacji kandydaci otrzymują podręcznik instruktazowy w języku hausa, zawierający zakres obowiązków *hisby* oraz inne wskazówki, na przykład o tym, w jaki sposób należy postępować z osobami zatrzymanymi. Ponadto organizuje się dla nich specjalne wykłady. Ci, którzy w czasie służby popełniają błędy i postępują niezgodnie z wytycznymi, są karani, a jeśli zdarza się to często, muszą opuścić szeregi *hisby*<sup>37</sup>. Na potrzeby tej działalności rozprowadza się także pochodzący z 1788 roku tekst o roli instytucji *hisby* w islamie. Dzieło to, napisane w języku arabskim, w roku 2001 zostało przetłumaczone na hausa<sup>38</sup>.

### Stosunki *hisby* z policją

W świetle prawodawstwa nigeryjskiego status wprowadzonych przez muzułmanów kodeksów karnych, opartych na pełnym szariacie jest niejasny. Według Konstytucji z 1999 roku Nigeria jest państwem świeckim. Zgodnie z artykułem 10 każdy obywatel ma jednak zagwarantowane prawo do wolności wyznania, swobodnego odprawiania kultu oraz szacunku dla swojej religii. Do prawa muzułmańskiego odnoszą się artykuły 275 i 277 zawierające zapisy, że sądy szariackie są uprawnione do rozpatrywania wyłącznie spraw cywilnych<sup>39</sup>. Obowiązującym w północnej Nigerii kodeksem karnym jest *Penal Code*, nie dopuszczający stosowania koranicznych kar amputacji i kamienowania. Dlatego przeciwnicy szariatu twierdzą, że ich wprowadzenie jest niezgodne z prawem. Zarzucają ponadto muzułmanom chęć przekształcenia północnych stanów w republikę islamską. Dla wyznawców islamu natomiast szariat jest integralną częścią religii. Twierdzą, że zgodnie z Konstytucją mają prawo stosować go w pełnym zakresie. Kontrowersje

<sup>37</sup> Tamże. W stanie Zamfara w 2000 roku odnotowano jednak zaledwie jeden przypadek pociągnięcia do odpowiedzialności członka *hisby*, który za szpiegowanie i podglądanie kobiety został wychłostany. Zob. Fatima L. Adamu, dz. cyt., s. 141.

<sup>38</sup> M. Last, *The Search...*, s. 54. Autorem tego dzieła jest Abdullahi dan Fodio (1766–1829).

<sup>39</sup> W obowiązującym w północnej Nigerii *Penal Code*, dostosowanym do potrzeb muzułmanów, nie uwzględnia się koranicznych kar amputacji i kamienowania, uznanych za niehumanitarne.

wokół szariat trwają do dzisiaj, ponieważ rząd federalny nie zajął oficjalnego stanowiska w tej sprawie. W takiej sytuacji kwestionowana jest także działalność *hisby*. Jej zadania jako „policji szariackiej” wkraczają bowiem w kompetencje Nigeria Police Force, organu federalnego, odpowiedzialnego za bezpieczeństwo wszystkich obywateli kraju<sup>40</sup>. Wprawdzie panuje zgodność co do tego, że nadzorowanie szariatu leży w gestii tych stanów, które go wprowadziły, a ich gubernatorzy mogą korzystać z pomocy policji w celu ochrony porządku publicznego, ta jednak nie chce ingerować w sprawy szariatu. Popularność *hisby* na obszarach muzułmańskich wiąże się zatem także z brakiem zaufania wyznawców islamu do policji<sup>41</sup>. Ilustruje to wypowiedź jednego z prominentnych działaczy *hisby* w Kadunie: „Ludzie chcą sprawiedliwości. Skoro rząd federalny nie jest w stanie jej zapewnić, trzeba odwołać się do środków alternatywnych”<sup>42</sup>.

W powszechnej opinii muzułmanów policjanci próbują sabotować szariat i zgodnie z polityką rządu federalnego nie chcą chronić praw muzułmanów. Według raportów Human Rights Watch członkowie *hisby* często narzekają na to, że osoby przekazywane przez nich policji są natychmiast zwalniane. Z kolei z wypowiedzi policjantów wynika, że służby *hisby* zbyt często zatrzymują ludzi na podstawie błahych powodów lub podejrzeń o popełnienie czynu, który w istocie nie jest przestępstwem kryminalnym<sup>43</sup>.

W 2005 roku ówczesny prezydent Nigerii, Olusegun Obasandjo wyraził zaniepokojenie działaniami *hisby* w liście skierowanym do gubernatora stanu Kano. W lutym 2006 roku Inspektor Generalny Nigeria Police Force na konferencji prasowej oskarżył władze w Kano o to, że próbują przekształcić *hisbę* w siły policyjne. Stwierdził, że działalność tej organizacji jest niezgodna z Konstytucją, a zatem nielegalna, a ponadto zagraża bezpieczeństwu narodowemu, gdyż blisko stu oficerów *hisby* zostało wyszkolonych w Iranie i Libii w duchu terrorystycznej ideologii dżihadu. Zaraz potem dowodzący oddziałami *hisby* i jego zastępca zostali aresztowani i przewiezieni do Abudży. Oskarżono ich o próbę zamachu stanu i kierowanie nielegalną organizacją. W wyniku interwencji władz stanu Kano Sąd Najwyższy orzekł jednak, że rząd federalny nigdy nie podważał legalności szariat, a Inspektor Generalny Policji wypowiadał się we własnym imieniu, wskazując na niezgodność działalności *hisby* z Konstytucją Nigerii. W marcu 2007 roku przewodniczący Sądu Apelacyjnego w Abudży uznał aresztowanie przywódców *hisby* za bezprawne i nakazał wypłacić im wysokie odszkodowania.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Aby zapobiec korupcji i naciskom lokalnych polityków, posterunki policji obsadza się funkcjonariuszami pochodzącymi spoza stanu, w którym odbywają służbę.

<sup>41</sup> Fatima L. Adamu, dz. cyt., s. 145.

<sup>42</sup> Transnational and Non-State Armed Groups: Legal and Policy Responses – Database. Tekst dostępny na stronie: <http://www.armed-groups.org/6section.aspx/ViewGroup>.

<sup>43</sup> Fatima L. Adamu, dz. cyt., s. 145 i n.

<sup>44</sup> Transnational and Non-State Armed Groups: Legal and Policy Responses-Database. Tekst

W stanach szariackich północnej Nigerii wielokrotnie dochodziło do konfliktów i starć między funkcjonariuszami *hisby* a policją. W maju 2003 roku w Hotoro (stan Kano) *hisba* w drastyczny sposób zakłóciła przyjęcie weselne pod zarzutem „niemoralnego zgromadzenia z muzyką i śpiewami”<sup>45</sup>, bijąc gości i muzyków, niszcząc instrumenty muzyczne oraz stojące przed domem samochody. Według relacji policji, która interweniowała na prośbę właściciela domu, członkowie *hisby* byli uzbrojeni w pałki i noże. Około trzydziestu z nich zostało aresztowanych, ale wkrótce zostali zwolnieni i nie przedstawiono im aktu oskarżenia. Później w wywiadzie dla Human Rights Watch jeden z członków *hisby* wyjaśniał, że w 2002 roku rząd stanu Kano wydał zakaz „niemoralnych” zgromadzeń. Okazało się jednak, że żaden z urzędników władz lokalnych nie był w stanie potwierdzić, czy taki przepis istnieje. W 2001 roku w stanie Katsina wychłostano publicznie dwóch mężczyzn za to, że grali na przyjęciu weselnym. Według innych relacji z Kano, kiedy w 2003 roku *hisba* zniszczyła należącą do chrześcijan ciężarówkę z piwem, kierowcy zwrócili się do policji z prośbą o ochronę podczas transportu alkoholu<sup>46</sup>.

Wydając zakaz podróżowania przez kobiety w *acaba* i nakazując służbom *hisby* kontrolowanie tych pojazdów, gubernator Kano wszedł w kompetencje policji drogowej. Jednak według prominentnego działacza *hisby* w Kano, Sa’idu Ahmada Dukawa, relacje z policją zazwyczaj są poprawne. Twierdził, że osoby zatrzymane przekazuje się na posterunek policji, która jest uprawniona do skierowania sprawy do sądu. W wywiadzie dla Human Rights Watch Sa’idu Ahmad Dukawa zaprzeczył ponadto oskarżeniom o zmuszanie zatrzymanych, aby przyznali się do winy. Tłumaczył, że w lokalach *hisby* nie ma żadnych izb tortur, są natomiast wygodne pomieszczenia dla osób zatrzymanych, oczekujących na przekazanie policji.

### Kontrowersje wokół *hisby*

Zgodnie z oficjalnymi zasadami określającymi działania *hisby* jej funkcjonariuszom nie wolno ingerować w prywatną sferę życia muzułmanów i aresztować ludzi na podstawie podejrzeń lub donosów<sup>47</sup>. Raporty Human Rights Watch informują jednak o przejawach łamania przez *hisbę* praw obywatelskich: bezprawnych aresztowaniach, biciu podejrzanych i niszczeniu ich mienia, zatrzymywaniu pojazdów przewożących kobiety, przerywaniu rozmów w miejscach publicznych

dostępny na stronie: <http://www.armed-groups.org/6/section.aspx/ViewGroup>.

<sup>45</sup> Muzułmanie twierdzą, że według Koranu i sunny Proroka dozwolone jest tylko nucenie przy wórze bębnow, nie zaś innych instrumentów. Taka opinia jest przede wszystkim charakterystyczna dla przedstawicieli radykalnego ruchu wahhabitów, wywodzących się z hanbalickiej szkoły prawnej w islamie.

<sup>46</sup> „Political Shari’a”? Human Rights and Islamic Law in Northern Nigeria: VIII. The enforcement of Shari’a and the role of the hisbah. <http://www.hrw.org/reports/2004/nigeria0904/8.htm>.

<sup>47</sup> Mimo to, właśnie na podstawie donosu do *hisby* Amina Lawal i Safiya Hussaini zostały oskarżone o cudzołóstwo. W stanie Zamfara był natomiast przynajmniej jeden przypadek kary chłosty dla donosiela.



pod zarzutem nielegalnych zgromadzeń. Według niektórych badaczy i obserwatorów sytuacji w północnej Nigerii tego rodzaju przypadki zdarzają się dlatego, że *hisbę* zdominowali niewykształceni ludzie, nie znający przepisów prawa<sup>48</sup>.

Wprowadzenie zakazu korzystania z najbardziej popularnego i najtańszego środka komunikacji, jakim jest *acaba*, może utrudnić kobietom dostęp do pracy, edukacji i opieki zdrowotnej. Według niektórych opinii tego rodzaju decyzje rządów stanów mużulmańskich prawdopodobnie są zapowiedzią dalszych działań ograniczających udział kobiet w sferze publicznej. W trudnej sytuacji znalazło się ponadto wielu kierowców *acaba*. Najczęściej są to bowiem młodzi, niewykształceni mężczyźni, pochodzący z ubogich rodzin wiejskich, dla których zawód ten stanowi jedyne źródło utrzymania. Potwierdza to wypowiedź jednego z kierowców: „Rząd chce nas wykluczyć z biznesu, wprowadzając to nowe prawo. Teraz nie możemy wyżywić naszych rodzin, bo mężczyźni nie płacą za przejazd tyle co kobiety”<sup>49</sup>.

W grudniu 2000 roku w stanie Kano grupa młodych mużulmanów wdarła się do domu chrześcijanina, którego dotkliwie pobiła po znalezieniu alkoholu. W maju 2004 roku, w liście skierowanym do władz Federal College of Education w Kano lokalny komitet *hisby* przestrzegał, aby studentki w miejscach publicznych nosiły stosowne stroje, przyjmowały gości w akademiku tylko w wyznaczonych godzinach i zachowywały się zgodnie z przepisami szariatu. Tymczasem szkoła ta jest placówką federalną, jej uczennice i pracownicy pochodzą z całego kraju, a większość z nich nie jest mużulmanami<sup>50</sup>. Wiele tego rodzaju odnotowanych przypadków spowodowało, że od wprowadzenia szariatu chrześcijanie, stanowiący mniejszość w mużulmańskich stanach północnej Nigerii, skarżą się na bezprawne ingerowanie *hisby* w ich życie. Według nich, *hisba* przekracza swoje kompetencje i narusza konstytucyjne prawa obywateli żyjących w państwie świeckim. Chrześcijanie twierdzą, że choć nie są przeciwko szariatowi, nie mogą godzić się na bezprawne poczynania *hisby*, która według nich ma bardziej polityczny niż religijny charakter. Pojawiają się także opinie bardziej radykalne: „Tak zwane prawo szariackie, promujące oczyszczenie społeczeństwa z rozpusty, jest wilkiem w owczej skórze. Propagatorzy szariatu nie widzą nic złego w rosnącej liczbie domów publicznych, ich szariat jest ślepy, gdy zmusza się do małżeństwa nieletnie dziewczęta. To prawo jest bezsilne wobec szabrowników kasy państwowej, ale nadto silne, aby obcinać dłonie za kradzież zupy. Jest wiele innych chorób poważniejszych niż alkohol i prostytutka”<sup>51</sup>. Mużulmanie zaprzeczają zarzutom chrześcijan, że w stanach szariackich są oni obywatelami drugiej kategorii.

<sup>48</sup> Zwraca na to uwagę między innymi Fatima L. Adamu, dz. cyt., s. 141.

<sup>49</sup> Fatima L. Adamu, dz. cyt., s. 150.

<sup>50</sup> M. Last, *The Search...*, s. 57.

<sup>51</sup> Madu-Jerry Nmeribeh, *Tension Over Hisbah Raids*: <http://thenewsng.com/news/tension-over-hisbah-raids/2008/02>; M. Last, *The Search...*, s. 53.

Skuteczność działań *hisby* jest różna, a próby ingerencji jej funkcjonariuszy spotykają się często z silnym sprzeciwem. Choć pod jej presją zamyka się lokalne domy publiczne, to jednak proceder usług seksualnych kwitnie nadal w zaciszu prywatnych willi. W niektórych stanach północnej Nigerii, gdzie wdrażanie szariatu odbywa się w sposób mniej rystryktywny, aktywność *hisby* jest słabsza i mniej kontrowersyjna. W 2003 roku w Kadunie instytucja ta, widoczna głównie w sąsiedztwie meczetu, nie angażowała się w proces nadzorowania prawa i nie dokonywała aresztowań. Potwierdzały to raporty Human Rights Watch, według których działalność *hisby* skupiała się głównie na zapewnieniu bezpieczeństwa w miejscach publicznych, na przykład na bazarach oraz na kierowaniu ruchem ulicznym<sup>52</sup>.

Muzułmanie w północnej Nigerii na ogół pozytywnie oceniają działalność *hisby* i sądów szariackich, w których stosuje się proste procedury i pobiera niskie opłaty. Wyraża to wypowiedź jednego z mieszkańców Kano: „Wolę pójść do *hisby* ze swoimi problemami, gdyż oni są bardziej uczciwi od policjantów, nieprzekupni i nie żądają kaucji. Rozwiązują wiele problemów rodzinnych i pomagają ukrócić przestępczość wśród naszych dzieci”<sup>53</sup>. Jeśli zatem sądy szariackie nie dadzą się skorumpować, mogą zyskać uznanie nie tylko w opinii mużulmanów<sup>54</sup>. Do sukcesów *hisby* jej przywódcy stanu Kano zaliczają przede wszystkim: rozwiązywanie sporów na drodze pozasądowej, obniżenie przestępczości i liczby wypadków drogowych oraz skuteczność w zwalczaniu handlu alkoholem i narkotykami. Jednocześnie za główną przeszkodę w działalności *hisby* uważają działania przeciwników tej instytucji, dezinformujących opinię międzynarodową o jej roli w życiu mużulmanów oraz skarżących się w mediach, że są prześladowani. W rzeczywistości jednak rządy stanów mużulmańskich nie przedstawiły żadnego planu zintegrowania ze społecznością tych mieszkańców, którzy po wprowadzeniu prawodawstwa szariackiego utracili pracę lub stali się obiektem szczególnego „zainteresowania” *hisby*. Gubernator Sokoto chciał rzekomo wypłacić prostytutkom określoną sumę pieniędzy, jeśli porzucą swoje zajęcie. Inni gubernatorzy woleli natomiast pozbyć się „gorszycieli islamu” ze swoich stanów<sup>55</sup>. W istocie w początkowym okresie wdrażania szariatu wiele osób, głównie chrześcijan, opuściło północną Nigerię.

Były prezydent Nigerii, Olusegun Obasandjo skomentował sytuację w kraju po wprowadzeniu szariatu jako stan kryzysowy, który należy rozwiązać środkami politycznymi, nie zaś konstytucyjnymi. Wprawdzie rząd federalny wywierał naciski na gubernatorów stanów mużulmańskich i być może stosował wobec nich sankcje finansowe, nigdy jednak nie zajął oficjalnego stanowiska w sprawie zgodności szariatu z Konstytucją. Choć w świetle prawodawstwa Nigerii legalność *hisby* budzi wątpliwo-

<sup>52</sup> „Political Shari’a”? Human Rights and Islamic Law in Northern Nigeria: VIII. The Enforcement of Shari’a and the Role of the Hisbah. <http://www.h.r.w.org/reports/2004/nigeria0904/8.htm>

<sup>53</sup> Fatima L. Adamu, dz. cyt., s. 144.

<sup>54</sup> M. Last, *Notes...*, s. 13.

<sup>55</sup> M. Kirwin, *Popular Perceptions of Shari’a Law in Nigeria*, „Islam and Christian-Muslim Relations”, 20, 2009, 2, s. 143.

ści, w praktyce jej działalność ma odzwierciedlać troskę o bezpieczeństwo duchowe i fizyczne muzułmanów. W opinii wyznawców islamu ta instytucja religijna jest niezbędna we współczesnej Nigerii, zniewolonej przez korupcję i przestępczość i może przyczynić się do odbudowania stabilnej i sprawiedliwej wspólnoty muzułmańskiej. Muzułmanie Zamfary twierdzą, że odkąd wprowadzono szariat, liczba przestępstw w tym stanie znacznie spadła. Jego przeciwnikom zarzucają hipokryzję argumentując, że ci, którzy „wylewają krokodyle łzy” nad okrucieństwem szariatu, zapominają, że na południu Nigerii na przestępcach dokonuje się barbarzyńskich samosądów<sup>56</sup>.

W stanie Kano *hisba* jest jednym z organów funkcjonujących w ramach szerszej struktury organizacyjnej szariatu. Z inicjatywy gubernatora Ibrahima Shekarau w 2004 roku powołano Directorate of Societal Reorientation and the Public Complaints, a w rok później Anti-corruption Directorate. Na czele tych instytucji stoi rada złożona z gubernatora i emira oraz przedstawicieli miejscowej ludności. Do ich głównych zadań należy walka z korupcją, rozwiązywanie sporów, udzielanie porad prawnych oraz uświadamianie obywateli o przysługujących im prawach i procedurach składania skarg. Organa te nadają codzienne programy radiowe i telewizyjne, wykorzystują internet i prasę, wydają publikacje książkowe, organizują seminaria, publiczne wykłady i dyskusje. Gubernator Kano zakładał, że ich działania przyczynią się nie tylko do znacznego ograniczenia korupcji, ale także do wpojenia muzułmanom takich wartości, jak: całkowite posłuszeństwo Bogu, patriotyzm, prawda, sprawiedliwość, uczciwość, szacunek dla prawa i władzy oraz dbałość o środowisko. W ramach propagowania „czystych” zasad moralnych wprowadzono także cenzurę książek i filmów<sup>57</sup>.

W literaturze zachodniej szariat w północnej Nigerii jest różnie interpretowany – najczęściej ujemnie jako: forma religijnego ekstremizmu, nieefektywny system prawny, dyskryminujący głównie kobiety i ludzi biednych, a nawet jako „talibanizacja”. Wśród negatywnych skutków jego funkcjonowania wymienia się przede wszystkim: wzrost napięć religijnych oraz łamanie praw konstytucyjnych obywateli nie będących muzułmanami, którzy zamieszkują stany szariackie. Według licznych opinii, stronniczy charakter wyroków dyskryminuje słabych i najuboższych<sup>58</sup>. Korupcji i malwersacji w urzędach nie uważa się za kradzież i dlatego te przestępstwa są lżej karane niż zwykle kradzieże<sup>59</sup>. Niektórzy badacze zwracają uwagę na to, że

<sup>56</sup> Rosnąca przestępczość i brak poczucia fizycznego bezpieczeństwa doprowadziły do powstania „straży obywatelskich” w całej Nigerii. Jednak działania niektórych z nich budzą kontrowersje. Zarzuca się im między innymi dokonywanie okrutnych mordów i torturowanie niewinnych ludzi, aby przynieść im do popełnienia przestępstwa. Należą do nich na przykład Bakassi Boys w społeczności Ibów.

<sup>57</sup> W maju 2007 roku gubernator i emir Kano złożyli wizytę w jednej ze szkół średnich w Kano i uczestniczyli w akcji spalania 50 „niemoralnych” książek. Zob. M. Last, *The Search...*, s. 53.

<sup>58</sup> R. Loimeier, *Nigeria: the Quest for Viable religious Option*, w: W.F.S. Miles (wyd.), *Political Islam in West Africa: State Society Relations Transformed*, Boulder, CO 2007, s. 67.

<sup>59</sup> Zgodnie z klasycznym prawem karnym islamu, kary obcinania dłoni za kradzież nie powinno się stosować, jeśli dotyczy ona produktów żywnościowych (owoce, mięso, mleko, warzywa), przed-

w Nigerii upowszechnił się mit, iż działania osób publicznych i rządzących, którzy decydują o losach obywateli, nie podlegają krytyce<sup>60</sup>. W powszechnym przekonaniu egzekwowanie zasad szariatu dotyczy tylko ludzi ubogich, nie odnosi się natomiast do wysoko postawionych polityków i biznesmenów<sup>61</sup>. Ale według innej interpretacji to ludność najbiedniejsza i zmarginalizowana może dzięki nowemu prawu ograniczyć „nadmierną wolność bogatych i rządzących”<sup>62</sup>. Przeciwnicy szariatu powiadają, że zaczną go postrzegać inaczej, jeżeli sądy muzułmańskie będą karać malwersantów i bogaczy deprawujących nieletnie uczennice tak samo, jak złodziei krów i niezamężne kobiety ciężarne. Ponieważ jednak w islamie każdy jest równy wobec Boga bez względu na pozycję społeczną i zamożność, problem tkwi nie w nakazach Koranu, lecz w sposobie ich egzekwowania w praktyce.

Krytyce szariatu w północnej Nigerii towarzyszy przekonanie, że jego funkcjonowanie nie przyniosło pozytywnych zmian społecznych i ekonomicznych. Wiara w ten system może budzić wątpliwości, szczególnie w obliczu skandalicznych przypadków łamania prawa przez osoby sprawujące wysokie urzędy<sup>63</sup>. Wprawdzie opinie samych muzułmanów na temat skuteczności szariatu są także podzielone, ale większość wyznawców islamu w Nigerii nadal go popiera, uważając to za swój obowiązek religijny. Dowodzą tego wyniki badań amerykańskiego politologa, M. Kirwina, przeprowadzonych w 12 stanach muzułmańskich. Wynika z nich, że w roku 2007 za szariatem opowiedziało się 60% mieszkańców, o 5% więcej niż w roku 2001. Interesujący wydaje się fakt, że poparcie to wzrosło także na tych obszarach, gdzie religijne prawo islamu nie obowiązuje. Zjawisko to wyjaśnia się w różny sposób. Niektórzy twierdzą, że Nigeryjczycy oswoili się już z funkcjonowaniem szariatu, który na początku wzbudzał tak wiele kontrowersji. Według innych opinii wprowadzenie własnego systemu prawnego przez stany północne można interpretować jako dążenie muzułmanów do uzyskania autonomii i niezależności od rządu federalnego, a za ich przykładem mogą pójść stany południowe, w których także widoczne są ten-

---

miotów o małej wartości, przedmiotów zabronionych w islamie (alkohol, wieprzowina, narkotyki) oraz jeżeli kradzież została dokonana pod przymusem, na przykład z braku środków do wyżywienia rodziny lub konieczności zdobycia leku dla chorego dziecka. W takich przypadkach ten czyn przestępczy ma inną kwalifikację i podlega odpokutowaniu (*ta'zir*), czyli karze chłosty lub więzienia. Zob. J. Bury, J. Kasprzak, dz. cyt., s. 151–153; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, wyd. drugie uzupełnione, Warszawa 2007, s. 221. Po wprowadzeniu koranicznych kodeksów prawnych nadzorowana głównie przez chrześcijan Nigerian Medical Council wydała oświadczenie, że wykreśli z rejestru każdego lekarza, który dokona amputacji na żądanie sądu muzułmańskiego. Zob. M. Last, *Notes...*, s. 15.

<sup>60</sup> Por. P. Ogo Ujomu, *Social Conflicts, Resource Distribution and Social Justice in Nigeria*, „Journal of Asian and African Studies”, 63, 2002, s. 203.

<sup>61</sup> J. Paden, *Faith and Politics in Nigeria*, Washington 2008, s. 60.

<sup>62</sup> M. Last, *La Charia dans le Nord-Nigeria*, „Politique Africaine”, 79, 2000, s. 152.

<sup>63</sup> Jeden z sędziów muzułmańskich został przyłapany na picciu alkoholu. Zob. R. Loimeier, dz. cyt., s. 143.

dencje separatystyczne<sup>64</sup>. W niektórych komentarzach natomiast zwraca się uwagę na to, że dla wyznawców islamu przywrócenie szariatu oznacza nie tylko triumfalny powrót do „czystej” wiary z czasów Proroka po latach kolonializmu i nieudolnych rządów w okresie niepodległości, ale także odrzucenie amerykańskich i europejskich wartości świeckich, „kultury egoizmu i półnagich kobiet”<sup>65</sup>.

## SUMMARY

### On the Guard of Sharia: *Hisba* in Northern Nigeria

The expansion of the Islamic law in northern Nigeria has resulted in the creation of government agencies across the *shari'a* states. One of the *shari'a* structures is the *hisba* organization. *Hisba* is an Arabic word meaning an act performed for the good of society. The term is derived from Qur'anic verses and the sayings of Prophet Muhammad. A central role of *hisba* is protecting the Islamic faith and preparing a righteous society by cultivating high moral standards. Each state has spelt out the duties of the *hisba*. The responsibilities of the *hisba* include: preventing public acts of immorality and punishing those who engage in them; monitoring the implementation of laws relating to *shari'a*; advising against acquiring wealth by interest, usury or speculation; assisting in traffic control. The *hisba* corps affect everyday lives of both Muslim and other residents in the twelve *shari'a* states in northern Nigeria. One of the main criticisms levelled against *shari'a* implementation is its insensitivity to the condition of the poor. For example, the law forbidding Muslim women to ride on commercial motorcycles restricts their movements. It will affect women's access to education. The article also explores *hisba*'s ambiguous constitutional position and its poor relations with the Nigeria Police.

**Dr hab. EWA SIWIERSKA** pracuje w Katedrze Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego UW. Zajmuje się mułmańskim piśmiennictwem w języku hausa, historią islamu oraz ruchami religijnymi w Nigerii.

---

<sup>64</sup> M. Kirwin, dz. cyt., s. 144 i n. Badania autora wykazały także zróżnicowany stosunek do szariatu wśród samych mułmańców, którzy w Nigerii nie stanowią jednorodnej grupy. Największą liczbę jego zwolenników (84%) stanowią przedstawiciele radykalnych ruchów islamskich. Znacznie mniejsze poparcie występuje wśród członków bractw sufickich oraz u mułmańców Joruba, zamieszkujących południowo-zachodnią Nigerię.

<sup>65</sup> Por. Norimitsu Onishi, *Rising Muslim Power in Africa Causing Unrest in Nigeria and Elsewhere*, „New York Times”, 1 listopada, 2001.

# SACRUM W KULTURACH AFRYKAŃSKICH

## DRZEWO I LAS

MAGDALENA BRZEZIŃSKA

Sfera *sacrum* wyznacza to, co święte w danej kulturze, co otaczane jest największym szacunkiem i czcią. Stosunek ludzi do idei, wyobrażeń, osób, przedmiotów, miejsc, zjawisk i zachowań objętych sferą *sacrum* jest obrazem ich hierarchii wartości, sposobu myślenia o świecie; odzwierciedleniem tego, gdzie przebywa ich „bóg”. Wszystkie kultury mają tabu, a więc granice, których przekroczenie jest równoznaczne z pogwałceniem podstawowych zasad danej społeczności. Wyznaczają je zakazy o charakterze religijnym lub religijno-magicznym. Ich naruszenie powoduje gniew bóstwa, duchów przodków lub innych bytów nadnaturalnych.

W kulturach Afryki sfera *sacrum* obejmuje także elementy otaczającej człowieka przyrody: „(...) dla ludów afrykańskich wszechświat ma charakter religijny. Natura w najszerszym rozumieniu tego słowa nie jest pustym bezosobowym przedmiotem lub zjawiskiem – ma znaczenie religijne. (...) Bóg upatrywany jest w przedmiotach i zjawiskach natury i poza nimi – są one Jego tworem, Jego przejawem, symbolizują Jego istnienie i obecność”<sup>1</sup>. Ziemia, niebo, wiatr, deszcz, woda, góry, drzewa – człowiek żyjący w bliskim związku z naturą postrzega wszystkie te elementy i zjawiska przyrody jako przejaw boskości. Mogą one być nacechowane Jego świętością i emanować Jego moc. Stanowiąc punkty styczności świata widzialnego z niewidzialnym, umożliwiają człowiekowi kontakt z bytami nadnaturalnymi, służą jako „święte bramy” między wymiarem ziemskim a boskim i są objęte tabu.

---

<sup>1</sup> J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1980, s. 81.

## ***Iran i serpente* w Gwinei Bissau – obserwacje z badań terenowych**

W 2002 roku prowadziłam badania nad wierzeniami magiczno-religijnymi w Gwinei Bissau w Afryce Zachodniej: w regionie Oio, w Bissorã – niewielkiej, wieloetnicznej miejscowości o wiejskim charakterze oraz w stolicy kraju – Bissau. Jednocześnie pracowałam tam wraz z lokalnymi pracownikami duńskiej organizacji pozarządowej i wolontariuszami różnych narodowości, zajmując się prewencją wirusa HIV. Kontakty z mieszkańcami Gwinei Bissau uzmysłowiły mi szczególne miejsce, jakie w ich metafizycznym krajobrazie zajmuje drzewo. Zwłaszcza wyróżniające się wielkością, samotnie stojące baobaby uważane są za siedzibę mocy nadprzyrodzonych: wierzy się, że zamieszkują je groźne i potężne istoty niewidzialne – *irany*.

Według kosmologicznych wyobrażeń ludów Gwinei Bissau Bóg po akcie stworzenia przestał ingerować w sprawy ludzi. Wszystko na ziemi natomiast przenika dynamiczna siła duchowa<sup>2</sup>, która w języku kreolskim, będącym *lingua franca* regionu, zwana jest *iranem*. Odróżnia się ją od Boga Najwyższego lub Boga Stwórcy, zarówno w języku kreolskim, gdzie Bóg to *Deus*, jak i w językach poszczególnych grup etnicznych. Pojęcie *irana* odnosi się do duchów natury, czyli istot duchowych, których pochodzenie nie wiąże się ze światem ludzi (nie należą do tej kategorii dusze zmarłych). Wiara w istnienie *irana* i w jego potężną moc jest w Gwinei Bissau bardzo silna i powszechna, nawet wśród zdeklarowanych chrześcijan i muzułmanów. Stanowi podstawowy element miejscowych religii, na które niejednokrotnie nakładają się inne, późniejsze wierzenia.

Z moich rozmów z mieszkańcami Bissorã wynika, że *iran* jest wyobrażany antropomorficznie: ma białą skórę i jasne długie włosy. Chociaż jest istotą ze świata niewidzialnego, niektórzy ludzie są podobno obdarzeni szczególną zdolnością dostrzegania jego postaci. Właściwość taka nie musi być przypisana człowiekowi na całe życie; przeciwnie, może być tymczasowa. Zależy to od samego ducha; trwa, dopóki *iran* chce się danej osobie ukazywać. *Irany*<sup>3</sup> szczególnie upodobały

<sup>2</sup> T. Green, *Meeting the Invisible Man. Secrets and Magic in West Africa*, Weidenfeld & Nicolson, London 2001, s. 168.

<sup>3</sup> Traktowanie słowa *iran* jako wyraz policzalny i użycie przeze mnie jego liczby mnogiej jest sprawą umowną. Uzasadniam to antropomorficzną i jednostkową postacią tego ducha w wyobrażeniach Gwinejczyków, z którymi rozmawiałam. M. P. Temudo również traktuje to pojęcie jako policzalne, obejmujące wiele indywidualnych duchów, ale nie używa odmiennej formy wyrazu *iran* dla liczby mnogiej. Pisze więc np. „these *iran*”, „*iran* were” itp. Zob. M. P. Temudo, *From People's Struggle to 'this War of Today': Entanglements of Peace and Conflict in Guinea-Bissau*, „Africa. Journal of the International African Institute”, 78, 2008, 2, s. 256–259. Niektórzy autorzy, np. W. M. J. van Binsbergen, czy T. Green traktują to słowo jako wyraz niepoliczalny. Zob. W. M. J. van Binsbergen, *Socio-Ritual Structures and Modern Migration among the Manjak of Guinea Bissau. Ideological Reproduction in a Context of Peripheral Capitalism*, [www.shikanda.net/african\\_religion/socio.htm](http://www.shikanda.net/african_religion/socio.htm), s. 28; T. Green, *op. cit.*, s. 168, 208, 216.

sobie wielkie, samotnie stojące drzewa. Mój informator, Lassana – muzułmanin z ludu Mandinków, mieszkający wraz z rodziną w Bissorã, twierdził, że jako mały chłopiec posiadał zdolność widzenia tego ducha. Zdarzało mu się podobno, że idąc przez busz z towarzyszem, w sąsiedztwie starego baobabu dostrzegał piękny, bogaty i niezwykle wysoki dom, którego inne osoby nie widziały. Była to siedziba *irana*. Podczas choroby Lassana miewał również wizje. Najbliższa rodzina interpretowała to jako obcowanie z *iranem*. Z biegiem lat Lassana przestał przejawiać tę nietypową zdolność, co przyjęto z ulgą, ponieważ kontakt z *iranem* jest uważany za bardzo niebezpieczny i niepożądany.

*Iran* może oferować podarunki osobie, której się ukaże, ale uważa się, że nie należy ich przyjmować. Zaciągnięcie długu wdzięczności bowiem może powodować groźne skutki. Można się spodziewać, że ostatecznie prezenty przyniosą obdarowanemu nieszczęście, chorobę, a nawet śmierć. Według powszechnego przekonania *iran* jest istotą groźną. Bezpośrednie zetknięcie się z nim uważane jest za wydarzenie niebezpieczne i złowróżbne. Jego bliskość budzi lęk. Przechodząc w pobliżu drzewa, w którym, jak się uważa, zamieszkuje *iran*, ludzie zachowują pewną ostrożność i respekt. Mój informator mówił wtedy na przykład ściszym głosem i w bezpośrednim sąsiedztwie drzewa wołał nie poruszać tematu ducha.<sup>4</sup>

Jak silne i mieszane uczucia wiążą się z drzewem i wiarą w jego nadnaturalnych mieszkańców, ilustruje zdarzenie z mojego pobytu w Gwinei Bissau. Pewnego dnia wędrując przez małe wioski w okolicach Bissorã, zmuszona byłam usiąść, by odpocząć po kilkugodzinnym marszu w piekącym słońcu. Wybrałam nieco zacienione miejsce pod odosobnionym, wiekowym i uschniętym już drzewem. Wzbudziło to bardzo silne emocje przechodzącej kobiety. Była to mieszanina wzbudzenia, zaciekawienia i jakby obawy. Kobieta starała się iść w pewnej odległości ode mnie i jednocześnie coś wykrzykiwała w niezrozumiałym dla mnie języku do znajdującego się nieopodal mężczyzny. Potem swoimi emocjami podzieliła się z mieszkańcami pobliskiego domostwa. Wzbudziło to ich wyraźne zaciekawienie moją osobą. Dzieci wybiegły na drogę, by mi się przyjrzeć – z ciekawością i z lękiem, pozostając jednocześnie w pewnej odległości. Zachowanie ich było zupełnie nietypowe w porównaniu z tymi w większych miejscowościach i w stolicy. Było to we wczesnym okresie mojego pobytu w tym kraju, a moja ówczesna znajomość języka kreolskiego nie pozwalała jeszcze na porozumienie się w tak skomplikowa-

<sup>4</sup> Zachowanie mojego informatora świadczyło, że podobną ostrożność trzeba zachować, zbliżając się do wszelkich innych miejsc, będących we władaniu *iranów*. Należą do nich między innymi wody morskie. Unika się ściągnięcia na siebie gniewu duchów przez lekkomyślne wkroczenie na należący do nich obszar. Podczas wspólnej wizyty w Bissau, stolicy położonej u ujścia rzeki Geba do morza, okazało się, że dla Lassany, mieszkańca miasteczka położonego w głębi lądu, wejście na molo portowe wiązało się z lękiem. Nadmierne zbliżenie do strefy należącej do *iranów* uważał on za niebezpieczne „igranie” z nimi: „Ami n’ka misti brinka ku es *irans*.” („Nie chcę igrac z tymi *irana-mi*.”) – tłumaczył. Zdecydowanie odmówił wejścia poza początkowy odcinek mola.



nej sytuacji. Później zinterpretował je Alfa – mówiący po angielsku, mieszkający w Bissorã miejscowy pracownik naszej organizacji, z pochodzenia Fulanin. Według niego ze względu na białą skórę, jasne włosy i moją nieoczekiwaną obecność pod starym drzewem zostałam wzięta za *irana*. To właśnie wywołało tak silne emocje i ostrożność, tym bardziej że pojawienie się białego w małych wioskach tego regionu należy raczej do rzadkości. Sądzę jednak, że nie można mieć całkowitej pewności co do tej interpretacji. Należy również wziąć pod uwagę, że swoją obecnością pod starym, samotnie stojącym drzewem, mogłam urazić wrażliwość religijną obecnych tam osób. W odczuciu mieszkańców wioski drzewo to mogło być miejscem świętym. Jednakże wytłumaczenie Alfy wydaje się prawdopodobne. Ze względu na biały kolor skóry Afrykanie często brali Europejczyków za przedstawicieli świata nadprzyrodzonego. Obecnie to też się czasem zdarza.<sup>5</sup>

W wierzeniach wspólnych dla ludów Gwinei Bissau moce istot duchowych są dla człowieka groźne. Nie chcąc się im narazić, unika się przypadkowego kontaktu z duchami. W wielu okolicznościach jednak ludzie o ten kontakt zabiegają. Nawiązują go osoby o szczególnej wiedzy tajemnej. *Iran* napawa strachem również dlatego, że, jak się uważa, chętnie nawiązuje współpracę ze złymi czarownikami<sup>6</sup>. Ci zaś, w ra-

<sup>5</sup> Ze źródeł dokumentujących wczesne kontakty Afrykanów z Europejczykami oraz z literatury afrykańskiej podejmującej ten wątek wynika, że często uważano Europejczyków za duchy zmarłych, duchy natury, a nawet bogów (co związane było również ze straszną, a nieznaną w wielu rejonach mocą broni palnej białych, którzy „świstem wysyłali śmierć przez pustkę”). Zob. J. Krzywicki, *Wprowadzenie do imaginarium literatury afrykańskiej. Część II. Rozliczenie z kolonializmem*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2007, s. 22–31. Współcześnie, badaczka I. Callewaert opisuje, jak uczestnicząc w rytuale skierowanym do duchów Balantów w Gwinei Bissau, przez obecne tam dziecko została wzięta za ducha przodka, powszechnie wyobrażanego w białej postaci. Wzbudziło to wesołość prowadzącego rytuał. Co ciekawe, w innym momencie obrzędu, przywódca grupy całkiem poważnie zapewniał uczestników, że obecna z nimi biała kobieta nie przybyła do nich, by „kraść” ich duchy i przysposabiać sobie w ten sposób ich moc, jak to czynili – wedle powszechnej opinii – portugalscy kolonizatorzy. I. Callewaert, *The Birth of Religion among the Balanta of Guinea-Bissau*, AAR, Lund 2000, s. 169, 160. T. Green relacjonuje, jak podczas wędrówki przez busz w odległym zakątku tego kraju wzbudził strach młodych chłopców przygotowujących się do inicjacji. W pierwszej chwili nieoczekiwany widok białej postaci uznali za pojawienie się groźnego ducha. T. Green, *op. cit.*, s. 149.

<sup>6</sup> Najczęściej używam w tym tekście słowa ‘czarownik’ w rodzaju męskim, ale w Gwinei Bissau wierzy się, że osobami, które potrafią szkodzić innym za pomocą swoich nadprzyrodzonych mocy, są zarówno mężczyźni, jak i kobiety. W innych częściach Afryki także powszechnie spotyka się wierzenia na temat czarowników obojga płci, chociaż wierzenia dotyczące tego, kto i jak staje się czarownikiem oraz w jaki sposób szkodzi swej ofierze są bardzo zróżnicowane. W literaturze antropologicznej często stosuje się dwa odmienne terminy na odróżnienie osób oddziałujących na swe ofiary w sposób duchowy, bez pośrednictwa przedmiotów materialnych (ang. *witch*, franc. *sorcier*), oraz tych, które szkodzą za pomocą różnych wyuczonych technik i środków materialnych – substancji magicznych, zaklęć (ang. *sorcerer*, franc. *magicien-sorcier*). Jako polskie odpowiedniki S. Piłaszewicz używa określeń – odpowiednio – ‘wiedźma’ i ‘czarownik’. Zob. S. Piłaszewicz, *Religie i mitologia Czarnej Afryki. Przegląd encyklopedyczny*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2002, s. 70, 244. W literaturze polskojęzycznej przyjęło się także stosować terminy ‘czarownik’ i ‘czarownictwo’ jako odpowiednik angielskich *witch* i *witchcraft*. Por. J. J. Pawlik, *Czarownictwo w Afryce i jego współczesne interpretacje*, „Afryka”. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, 11, 2000, s. 21–36. Trzeba zaznaczyć, że chociaż takie rozróżnienie na dwie odmienne kategorie osób

mach układu z duchem, czerpią z jego potężnej, destrukcyjnej mocy, sprowadzając choroby, a nawet śmierć na swych wrogów. Natomiast jasnowidze i uzdrowiciele zawierają z *iranami* kontrakty, w których proszą o zdrowie klienta lub oddalenie powtarzających się nieszczęść. Marabut – uczony muzułmański mający często wiedzę magiczną, wykorzystuje wersety Koranu, ale w szczególnych przypadkach przywołuje na pomoc *irana*. W ten sposób może uzyskać dla siebie lub kogoś innego niewidzialność, nietykalność lub uleczyć z choroby<sup>7</sup>. Wiara w irana odgrywa również znaczącą rolę we współczesnym życiu politycznym Gwinei Bissau. Kandydaci na prezydenta zawierają kontrakty z *iranami*, by zapewnić sobie powodzenie w kampanii wyborczej. Składając ofiary przy świątyniach duchów w różnych częściach Gwinei Bissau, politycy starają się uzyskać wsparcie istot nadprzyrodzonych władających obszarem całego kraju<sup>8</sup>.

Inna istota nadnaturalna występująca w lokalnych wierzeniach – duch *serpente* związany jest także z drzewem, ale w innym kontekście – w mitycznej przypowieści. W Bissorã muzułmanin z ludu Mandinków opowiedział mi wersję znajomo brzmiącego dla Europejczyka mitu o drzewie zakazanym, którego owoce kusiły pierwszych ludzi. Opowieść przypominała tę z Księgi Rodzaju, z tą różnicą, że po jabłko z drzewa pierwszy sięgnął mężczyzna, a nie kobieta. Według mojego rozmówcy nie wiadomo jednak, dlaczego owoce były zakazane.

W tej wersji mitu biblijnego węża–szatana zastąpił lokalny duch wód – *serpente*, występujący także pod postacią węża. Jest on powszechnie znany wielu grupom etnicznym Gwinei Bissau. W tradycyjnej kosmologii Balantów ta związana z wodą morską istota płci żeńskiej jest najpotężniejszym duchem dzikiej przyrody. Jej groźne moce uważane są za niebezpieczne dla człowieka, to one są przyczyną utonięć. Pomimo grozy, jaka otacza postać *serpente*, ludzie zwracają się do niej również w celu uzyskania zdrowia i płodności. Kobiety z tradycyjnego ruchu leczniczego Balantów, o nazwie Fjere Jaabte<sup>9</sup>, zawierają układ z duchem wody. Składają mu ofiary, rozlewając krew zwierzęcia na brzegu morza lub rzeki – morskiej

---

istnieje w wierzeniach wielu kultur afrykańskich, nie jest ono jednak uniwersalne dla całej Afryki. Nie występuje u części ludów Gwinei Bissau. Spotykane tu wierzenia na temat współpracy z *iranem* dotyczą zarówno osób szkodzących w sposób duchowy, jak i tych, którzy uciekają się do zewnętrznych technik magicznych.

<sup>7</sup> T. Green, *op. cit.*, s. 168.

<sup>8</sup> M. P. Temudo, *op. cit.*, s. 256–259.

<sup>9</sup> I. Callewaert tłumaczy nazwę Fjere Jaabte jako „świat leży otworem”. W obliczu śmiertelnych epidemii, których przyczyną, w przekonaniu Balantów jest czarownictwo, kobiety organizują się w społeczność leczniczą. Odprawiają specjalne rytuały, starając się o pomoc różnych istot nadprzyrodzonych. Biorą tym samym odpowiedzialność za zdrowie i życie całej społeczności. Dzięki temu możliwe jest nadejście nowych czasów, pozostawienie za sobą starego świata, w którym tyle było cierpienia i śmierci – stąd proklamowane przez kobiety hasło „świat leży otworem”. Wzywa ono jednocześnie, by wejść w ten nowy świat z prawdziwym oddaniem, ponieważ bez szczerego zaangażowania sytuacja się nie poprawi.



Balantowie z grupy wieku *n'haje* podczas inicjacji udają się do buszu, by tam zdobyć magiczne amulety ochronne, między innymi w formie bransolet z liści palmowych, widocznych na zdjęciu. Fot autorki, Bissorã, Gwinea Bissau, 2002.

odnogi<sup>10</sup>. W zamian oczekują przychylności ducha, ochrony przed bezpłodnością i śmiercią niemowląt, których przyczyną jest według nich czarownictwo.

Wierzy się, że osobisty kontakt z *serpente*, możliwy dla niektórych, może powodować groźne skutki. Podobnie niebezpieczna, zgodnie z wierzeniami panującymi w wieloetnicznym Bissorã, jest rzadka zdolność widzenia *irana*. Podczas rytuału odprawianego na brzegu morskiej odnogi, zarejestrowanego przez szwedzką badaczkę religii Balantów, Inger Callewaert, przywódczyni Fjere Jaabte traci przytomność, ponieważ jako jedyna ze zgromadzonych widzi *serpente*<sup>11</sup>. Spotkanie z istotą nadprzyrodzoną jest dla człowieka przytłaczające, wręcz obezwładniające. Duch budzi grozę.

Można domyślić się, że w historii, którą opowiedział mój informator, utożsamieniu ducha wód z biblijnym diabłem sprzyjała dwuznaczność słowa *serpente*: w języku kreolskim oznacza ono również węża.<sup>12</sup> Stworzyło to łatwą analogię do

<sup>10</sup> Wybrzeże Gwiney Bissau to w większości rejony lasów namorzynowych o bardzo silnych pływach, gdzie morze wciska się głęboko w ląd odnogami morskimi, a woda uchodzących do morza rzek miesza się ze słoną wodą morską.

<sup>11</sup> I. Callewaert, *op. cit.*, s. 185.

<sup>12</sup> Słownik kreolsko-angielski tłumaczy słowo *serpenti* jako „duch, wąż” („ghost, serpent”). Znaczenie „wąż” ma również słowo *kobra*, które jednak posiada bardziej potoczne konotacje. Według

Szatana, wyobrażanego często pod postacią węża w symbolice chrześcijańskiej. Mity chrześcijańskie często z ową typową afrykańską „gościnnością” przyjmowane są w poczet lokalnych wierzeń.

### Drzewo w kulturach Afryki

W wielu kulturach Afryki drzewo odgrywa rolę wyjątkową. Podobnie jak biblijny mit, zaadaptowany przez mieszkańców Gwinei Bissau, rodzime podania także czynią drzewo miejscem centralnym mitycznych wydarzeń. Jak podaje John S. Mbiti, kenijski pastor i badacz religii afrykańskich, w tradycji ludu Herero z Namibii, „drzewo życia” rosnące w podziemnym świecie stało się źródłem wszelkiego życia na ziemi. Nuerowie (Sudan) i Sandawe (Tanzania) upatrują początków ludzkości właśnie w drzewie.

Mit o „drzewie zakazanym”, którego owoców Bóg zabronił jeść pierwszym ludziom, jest w różnych formach opowiadany przez Bambuti z Demokratycznej Republiki Konga, Czaga z Tanzanii i Meru z Kenii. Wyjaśnia on, jak wskutek złamania przez ludzi zakazu, Bóg się od nich odwrócił, a na świat zesłał śmierć<sup>13</sup>.

Ścięcie drzewa, zwłaszcza starego, stanowi w Afryce tabu. Brytyjski urzędnik kolonialny w Ghanie opisał w swoim dzienniku tajemnicze zdarzenie przy budowie portu. Prace zakłóciła dziwna przeszkoda – na miejscu budowy rosło drzewo. Pomimo użycia buldożera i stalowych lin w żaden sposób nie dało się go usunąć. Miejscowi robotnicy zaproponowali wezwanie kapłana-wróżbity, który orzekł, że drzewo zamieszkuje duch przodka. Wylał płyn ofiarny pod drzewo i długo przemawiał do niego, po czym zakomunikował, że duch zgodził się przenieść do innej siedziby. Gdy zakończył rytuał, czworo ludzi przy użyciu lin z łatwością sprostало zadaniu, któremu nie mogła wcześniej podolać potężna maszyna. Drzewo powalono<sup>14</sup>.

W wielu religiach afrykańskich drzewa są związane z bytami nadnaturalnymi: bóstwami lub duchami. Zniszczenie siedziby, czy własności takiego bytu, stanowi naruszenie sfery *sacrum*. Jak pisze Stanisław Piłaszewicz, badacz religii afrykańskich: „W tradycyjnej społeczności podjęcie decyzji ścięcia drzewa, zwłaszcza wyróżniającego się kształtem czy wielkością, wymagało prawie zawsze podjęcia środków bezpieczeństwa, by nie ściągnąć na siebie gniewu bytu nadnaturalnego”<sup>15</sup>.

---

moich obserwacji prowadzonych w Bissorã słowem tym określano powszechnie występujące w porze deszczowej węże i żmije. W słowniku wyraz *kobra* przetłumaczony jest jako „wąż” („snake”). G. Dieterle, *Disionariu kiriol-inglis. Creole-English Dictionary*, Evangelical Church and WEC Mission of Guinea-Bissau, 1999, s. 78, 146.

<sup>13</sup> J. S. Mbiti, *op. cit.*, s. 75.

<sup>14</sup> T. Green, *op. cit.*, s. 68.

<sup>15</sup> S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Iskry, Warszawa 1986, s. 109.

Drzewo bywa również uważane za byt szczególny sam w sobie. Na niektórych obszarach Afryki ludzie wierzą w szczególną więź łączącą drzewo z człowiekiem. Staje się ono wtedy totemem danej społeczności (totemizm roślinny) i jest objęte tabu. Niekiedy nawet uważa się drzewo za emanację człowieka. Według Fonów z Beninu drzewa mają duszę. Wykorzystują oni właściwości tych roślin w magii i leczeniu, nad czym pieczę sprawują bóg Loko i jego młodszy brat, Mendze. Drzewo może być postrzegane w niektórych kulturach jako prawłaściciel danego terenu. Według Kusase z północnej Ghany: „(...) każdy kawałek ziemi jeszcze przed jej zaludnieniem miał swojego właściciela. Ziemię nadawał mu bóg najwyższy, Widnam, a Tengbana, prawłaściciel ziemi zarządzał nią jako boski namiestnik. Prawłaścicielami ziemi nie byli ludzie, lecz określone drzewa oraz zwierzęta. Obecnie, kiedy jakaś rodzina bierze w użytkowanie ziemię niczyją, musi uzyskać pozwolenie pierwotnych właścicieli Tengbana. Najstarszy w rodzinie przyjmuje wówczas funkcję „pana ziemi”, która później przechodzi na najstarszego syna bądź brata. Pan ziemi jest kapłanem służącym jej prawłaścicielowi Tengbana”<sup>16</sup>.

W ten sposób drzewo Tengbana staje się obiektem kultu. Kapłan – pan ziemi składa mu ofiary w imieniu społeczności i znosi do niego modły, by zyskać jego przychylność. Od niego bowiem zależy urodzajność pól, płodność ludzi i zwierząt, dobrobyt, zdrowie i pokój. Zgodę drzewa – prawłaściciela ziemi należy uzyskać, by móc wyciąć inne drzewa na należącym do niego terenie i przydzielić pola nowym osadnikom, jak również, by tam zapolować czy łowić ryby. Zadaniem kapłana ziemi jest również opieka nad ziemią należącą do drzewa – prawłaściciela. Kiedy dojdzie do jej skalania poprzez rozlew krwi czy spółkowanie na niej, musi on dokonać rytualnego oczyszczenia. Instytucje prawłaściciela oraz „pana ziemi” są ściśle powiązane z powszechnym w Afryce kultem ziemi.

Wiele drzew jest związanych z konkretnymi bóstwami, które uważa się za przejawy Boga Najwyższego. Pełnią one rolę pośredników między Nim a ludźmi, jako że w religiach afrykańskich najczęściej nie sprawuje się kultu skierowanego bezpośrednio do Boga Stwórcy. Bóstwa takie mogą upodobać sobie jakiś gatunek drzewa i obracać je za swoją siedzibę. Pewne drzewa mogą też stanowić niejako osobistą własność danego boga. Drzewo kapokowe<sup>17</sup> na przykład jest w religii Jorubów z Nigerii poświęcone Ogunowi – bogu żelaza, wojny i opiekunowi myśliwych. Pod tym drzewem oddaje się mu cześć. W ziemię wbija się metalowy pręt,

<sup>16</sup> *Ibidem.*, s. 89–90.

<sup>17</sup> Drzewo kapokowe lub kapok, (*Ceiba pentandra* (L.) Gaertn.), zwane też puchowcem pięciopęcikowym, to gatunek drzewa z rodziny welniakowatych. Rośnie w Południowej i Środkowej Ameryce, na Karaibach i w Afryce Zachodniej (odmiana *Ceiba pentandra guineensis*). Osiąga ono wysokość 60 – 70 m i wytwarza owoce w postaci jajowatych torebek, wewnątrz których znajdują się nasiona otoczone puchowym włóknem. Zob. [http://pl.wikipedia.org/wiki/Puchowiec\\_pięciopęcikowy](http://pl.wikipedia.org/wiki/Puchowiec_pięciopęcikowy) Ze względu na swoje szczególne owoce, zwane jest też czasem drzewem bawełnianym. Por. S. Piłaszewicz, *op. cit.*, s. 67.

na który wtyka się orzechy kola lub inne owoce jako dary dla bóstwa. Wśród Ibów w Nigerii spotyka się drzewa, będące sanktuariami boga słońca Anjanwu, choć może zastąpić je również wetknięta w ziemię gałąź. U ich podstawy, jak pisze S. Piłaszewicz<sup>18</sup>, umieszcza się naczynie lub gong, gdzie składa się ofiary z białych kur, orzechów kola i z wina palmowego. W dawnym kulcie nigeryjskiego ludu Bini bogini Otau, uosabiająca ziemię i jej płodność, miała święte drzewa *ikhimi*, które sadzono przy każdym domostwie. Boginię proszono o urodzajność i płodność przy tych naturalnych ołtarzach. Wśród Ewe, zamieszkujących Ghanę i Togo, istnieje kategoria bóstw ziemi, zwanych *trowo*, na których czele stoi bogini ziemi Miano („Nasza Matka”). Pośredniczą one między bogiem Mawu a ludźmi. *Trowo* przebywają w różnych miejscach: skałach, wąwozach, jaskiniach, źródłach, rzekach, a także w drzewach. U Ibów każdy człowiek w momencie poczęcia otrzymuje od Boga Najwyższego - Czukwu swoje bóstwo opiekuńcze *czí*, które towarzyszyć mu będzie aż do śmierci, przynosząc powodzenie osobiste. Czci się je pod drzewami *ora* i *ogbu*, dlatego każdy dorosły zasadza je przed swoim domem.

Drzewo nabiera charakteru świętości przez swój związek z bytem nadnaturalnym. Nie tylko wtedy jednak uważane jest za obiekt wyjątkowy. Często jest wybierane na miejsce kultu ze względu na swoje naturalne cechy fizyczne oraz uczucia, jakie te cechy budzą. Wielkość i kształt, stabilność i długowieczność wzbudzają podziw i szacunek. Drzewo, szczególnie bardzo duże i wiekowe, posiada rzadki majestat, który sprawia, że Afrykanie widzą w nim idealną „naturalną świątynię”. Drzewo jest więc „jednym z najczęstszych miejsc kultowych w wierzeniach zachodnioafrykańskich”<sup>19</sup> i bardzo powszechnym w całej Afryce. Gatunki takie jak baobab, dzika figa<sup>20</sup>, sykomora<sup>21</sup> lub drzewo kapokowe, są „w razie potrzeby ‘zamieniane’ na przybytki kultu”<sup>22</sup>. Na pewnych obszarach niektóre drzewa, na przykład dzikie figowce, są uważane za święte. Wokół takiego drzewa lub pod nim ludzie składają ofiary i modlą się. Barundi, zamieszkujący Burundi, przystępują do sprawowania kultu, siadając lub klękając na liściach drzew, pod którymi znajdują się ich święte przybytki. Miejsca takie nabierają

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 109.

<sup>20</sup> Figowiec pospolity (*Ficus carica* L.), zwany też figą pospolitą, figą karyjską, drzewem figowym – gatunek drzewa lub krzewu należący do rodziny morwowatych, z rodzaju figowców. Gatunek uprawny, występują także formy dziczące. To dwupienne drzewa, osiągające do 15 m wysokości, o szerokostojkowej koronie. Owoce figi są jadalne, zawierają 50 – 75% cukrów, spożywa się je na surowo, suszone, używa się ich też do produkcji przetworów. [http://pl.wikipedia.org/wiki/Figowiec\\_pospolity](http://pl.wikipedia.org/wiki/Figowiec_pospolity).

<sup>21</sup> Figowiec sykomora, sykomora, figa morwowa, figa ośła, karwia (*Ficus sycomorus* L.) – gatunek drzewa z rodziny morwowatych (*Moraceae*), z rodzaju figowców. Drzewo o grubym pniu kształtu gruszkowatego dorasta do 20 m wysokości. Owoce sykomory są jadalne, jednak niesmaczne i ciężkostrawne, natomiast jej drewna używa się do rzeźby i wyrobu mebli. [http://pl.wikipedia.org/wiki/Figowiec\\_sykomora](http://pl.wikipedia.org/wiki/Figowiec_sykomora), <http://www.sjp.pl/sykomory>.

<sup>22</sup> J. S. Mbiti, *op. cit.*, s. 101.

cech *sacrum* i zarazem stają się pewnego rodzaju tabu: można do nich wchodzić tylko w obecności lub za pozwoleniem kapłana.

Podobnie jest ze skupiskami drzew, które tworzą gaje. Stanowią one „ulubione miejsce kultu Afrykańczyków”<sup>23</sup>. Otoczone ciernistym żywopłotem bądź drzewami akacjowymi, kryją polanki, do których można dostać się tylko jedną lub dwiema wąskimi ścieżkami ukrytymi w zaroślach. Na polankach tych rosną święte drzewa, znajdują się też zamieszkiwane przez ryby i krokodyle bagniska oraz ołtarze wzniesione dla składania ofiar.

Liczne bóstwa i duchy Jorubów mają swoje przybytki w domach, a niektóre dodatkowo w gajach<sup>24</sup>. Jak pisze J. Mbiti, Jorubowie mówią o przybytku bóstwa, a więc i o świętym gaju, jako o jego „twarzy”<sup>25</sup>. Święty gaj jest miejscem tajemniczym i niedostępnym. Często jest to miejsce ukryte i zakazane, dostępne tylko w określonych okolicznościach lub dla pewnych grup osób. To miejsce tabu.

Do świętego gaju Mandżaków w Gwinei Bissau wstęp mają tylko mężczyźni, którzy przeszli inicjację. Jest to najważniejsze miejsce kultu i główny punkt odniesienia w metafizycznym krajobrazie Mandżaków. To obszar starannie strzeżonego, dziewiczego lasu, otoczonego atmosferą tajemnicy. W świętym gaju czci się najważniejsze bóstwo danego regionu.

Istoty duchowe zaludniające świat nadprzyrodzony Mandżaków są związane z naturą, są to bóstwa lub duchy ziemi. Wszystkie te istoty określa się terminem *uczaj* (jest to odpowiednik słowa *iran* w języku kreolskim), jednak panuje wśród nich ścisła hierarchia<sup>26</sup>. W świętym gaju czci się najważniejsze bóstwo danego regionu, obejmującego kilka wsi, których mieszkańcy wspólnie uprawiają pola ryżowe i organizują inicjację młodych mężczyzn. Wprawdzie w każdym regionie bóstwo to znane jest pod innym imieniem, ale cechą wspólną jest jego związek z ziemią i świętym gajem. W języku codziennym bóstwo utożsamia się nawet ze świętym gajem, w którym mieści się jego ołtarz. Używa się jednego określenia w odniesieniu zarówno do istoty nadprzyrodzonej, jak i miejsca<sup>27</sup>.

W świętym gaju ludzie składają ofiary ze zwierząt, wina i rumu. Rolę kapłanów kultu ziemi pełni starszyzna, która spożywa również większość produktów jadalnych zanoszonych w ofierze – po oddaniu bóstwom należnej im części (wyla-

<sup>23</sup> S. Piłaszewicz, *op. cit.*, s. 108.

<sup>24</sup> J. S. Mbiti, *op. cit.*, s. 100. Źródła podają różne liczby bóstw w bogatym panteonie Jorubów. Zob. S. Piłaszewicz, *op. cit.*, s. 62.

<sup>25</sup> J. S. Mbiti, *op. cit.*, s. 100.

<sup>26</sup> Społeczeństwo Mandżaków również jest zhierarchizowane, co znajduje odzwierciedlenie w ich wierzeniach. Tradycyjnie istniały królestwa Mandżaków, rządzone przez królów. Ta tradycyjna struktura polityczna uległa jednak dezintegracji wskutek kolonializmu. Na szczęblu wioski społeczność rządzona jest przez starszyznę, złożoną z mężczyzn.

<sup>27</sup> W. M. J. van Binsbergen nawet tłumaczy termin *uczaj* jako ‘Święty Gaj’, zastrzegając jednak niuanse znaczeniowe, jakie niesie za sobą złożone pole semantyczne tego słowa. Por. W. M. J. van Binsbergen, *op. cit.* s. 8–9.

niu na ziemię pewnej ilości alkoholu albo krwi ofiarowanego zwierzęcia). Wierzy się, że poprzez spożycie rytualnego posiłku w świętym gaju bóstwom ofiarowuje się również niewidzialny składnik pożywienia, który można określić jako jego „mystyczną esencję”. W ten sposób zawiera się kontrakty z bóstwami, mające zapewnić zdrowie i pomyślność, ponieważ rytuały te są niezmiennie odprawiane w przypadku choroby lub nieszczęścia.

Podczas gdy najważniejsze bóstwo danego regionu Mandżakowie czczą w świętym gaju, rytuały kierowane do duchów niższego rzędu odprawia się w wiosce<sup>28</sup>. Świątynia ducha wioski znajduje się na głównym placu – *benii*. Miejsce to wyznacza zawsze obecność wiekowych i wyróżniających się wielkością świętych drzew kapokowych, pod którymi znajduje się ołtarz. Konstrukcją przypomina on chatę krytą strzechą, tyle że jest bez ścian i miniaturowej wielkości<sup>29</sup>. Ma tam mieszkać duch świątyni, choć niekiedy mówi się, że *uczaj* przebywa w sąsiadujących drzewach kapokowych. Ziemia z placu *benii* jest główną substancją wchodzącą w skład amuletów magicznych<sup>30</sup>, jakie noszą mieszkańcy wioski. Najwyraźniej

<sup>28</sup> Zastosowanie tu przeze mnie terminów ‘bóstwo’ i ‘duch’ jest umowne, zważywszy, że sami Mandżakowie nie czynią tego rodzaju rozróżnienia. Badacze natomiast nie są zgodni co do terminologii, jaką opisują byty nadnaturalne tej grupy etnicznej. W. M. J. van Binsbergen używa terminu ‘bóstwa’ (ang. ‘deities’), tłumacząc słowo *uczaj* z języka Mandżaków. M. Texeira tłumaczy *uczaj* jako ‘moce niewidzialne’ (fr. ‘puissances invisibles’) lub ‘istoty’ (‘entités’), a E. Gable używa określenia ‘duchy’ (ang. ‘spirits’). Ponieważ jednak status najwyższej spośród *uczaj* istoty duchowej, czczonej w świętym gaju, jest wyraźnie wyodrębniony, użycie rozgraniczenia: ‘bóstwo’ i ‘duchy’ wydaje się uzasadnione. Przyjmuję tym samym klasyfikację stosowaną przez S. Piłaszewicza i innych badaczy, którzy rozróżniają w religiach afrykańskich Boga Najwyższego lub Boga Stwórcę, poniżej panteon bóstw i dalej – duchy niższego rzędu. Koncepcja *uczaj*, tak jak ją przedstawiają obecnie Mandżakowie, zazwyczaj nie obejmuje pojęcia Boga Najwyższego. Bóg figuruje w światopoglądzie Mandżaków jako niezależny byt, *Nasin Batsi*, czyli Król Nieba (analogicznie do rozróżnienia, jakie czynią, posługując się językiem kreolskim: *iran / Deus*), chociaż W. M. J. van Binsbergen podejrzewa, że w takim rozgraniczeniu Boga Najwyższego od niższych form duchowych zaznacza się wpływ misji chrześcijańskich na wierzenia Mandżaków. Zob. W. M. J. van Binsbergen, *op. cit.* s. 28.

<sup>29</sup> Podobne małe świątynie o wyglądzie miniaturowych chatek krytych strzechą, bez ścian bocznych, widywałam przy niektórych domostwach na obrzeżach Bissorā. W środku zazwyczaj znajdowały się resztki produktów jadalnych, darów ofiarnych złożonych duchom. Jak podaje W. M. J. Binsbergen, przy takich ołtarzach – chatkach, znajdujących się poza głównym placem wioski, Mandżakowie czczą duchy *uczaj*, które w ich wierzeniach opiekują się poszczególnymi rodzinami. Świątynie poświęcone tym duchom często mają też formę bardziej szczytkową: wyznacza je zaledwie krzak, leżący pień drzewa lub płytki dół w ziemi. Składając tam ofiarę, wylewa się płyn w zagłębienie w ziemi. Zob. W. M. J. van Binsbergen, *op. cit.* s. 11–12.

<sup>30</sup> W trakcie pobytu w Gwinei Bissau zetknęłam się z różnego rodzaju amuletami magicznymi. Wierzy się tam, że nowo narodzone dzieci są szczególnie narażone na ataki złych mocy (duchów, czarowników), które z łatwością mogą przeniknąć przez miękkie ciemiaczko niemowlęcia. Sporządza się więc specjalne amulety ochronne, które zawiązuje się w formie bransoletek na nadgarstkach noworodka. W ten sposób chronione było dziecko mojej znajomej, młodej kobiety, zatrudnionej w stolicy, Bissau, w charakterze pomocy domowej. Na jednym nadgarstku niemowlę miało amulet w formie bransoletki z malutkim rogiem, prawdopodobnie antylopy. Róg był obwiązany czerwoną włóczką z nanizanym białym koralikiem. Na drugiej ręce dziecka bransoletka – amulet zrobiona była z grubego sznurka, na który nawleczono kawałek drewna.



więc drzewo i zamieszkujący je duch roztaczają pozytywną, sprzyjającą moc. Tu także szuka się ozdrowienia w razie choroby: na *benii* odprawia się pewną część rytuałów uzdrowicielskich. Na tym placu odbywa się również pochówek, w opinii Mandżaków jeden z najważniejszych rytuałów w życiu człowieka, zaznaczający jego przejście na Tamten Świat i warunkujący jakość jego życia pozagrobowego.

Drzewa jako naturalne świątynie stają się niekiedy miejscami kultu u innego ludu Gwinei Bissau, Balantów. Inaczej niż w wierzeniach Mandżaków, wśród bytów nadprzyrodzonych, w które wierzą Balantowie, nie obowiązuje hierarchia. Wierzy się wprawdzie, że duchy pochodzą od istoty boskiej, Nhaali, który kiedyś, u zarania dziejów, urodził wszystkie inne istoty duchowe. Nie uważa się go jednak za istotę stojącą na szczycie hierarchii bytów nadprzyrodzonych<sup>31</sup>. Wierzy się natomiast, że niektóre duchy mają większą moc niż inne, tak jak wspomniana wcześniej *serpente*, istota związana z wodą morską i zarazem najpotężniejszy duch dzikiej przyrody w tradycyjnej kosmologii tego ludu. W wyobrażeniu Balantów duchy, zwane w ich języku *wuule*, przenikają wszystko w bezpośrednim otoczeniu człowieka. Są wśród nich zarówno siły sprzyjające ludziom, jak i takie, które im szkodzą. Domostwo oraz wioskę zamieszkują udomowione duchy natury oraz opiekuńcze duchy przodków. Jednak wokół krążą również groźne byty duchowe, czyhające na ludzkie życie i zdrowie.

Istoty nadnaturalne obierają niekiedy za swe siedziby drzewa. I. Callewaert opisuje rytuał uzdrowicielski, którego kulminacją jest dotarcie nad rzekę i symboliczne oczyszczenie w jej wodzie. Wymaga to jednak przemarszu uczestników obrzędu przez teren wioski oraz busz, gdzie roi się od złych duchów i czarownic, mogących zaatakować grupę. Społeczność musi negocjować przejście przez ów obszar ze sprzymierzonymi, udomowionymi siłami nadprzyrodzonymi, które władają tym terenem – między innymi z duchem mieszkającym w drzewie. Kapłan sprawujący rytuał wykonuje przed drzewem – sanktuarium gesty wyrażające szacunek: wznosi otwartą dłoń ponad głowę i przemawia do mieszkającej w drzewie niewidzialnej istoty. Usiłuje zdobyć jej przychylność i prosi ją o ochronę przed złymi mocami. Duch drzewa zapewnia w efekcie bezpieczeństwo uczestnikom obrzędu.

W wierzeniach Balantów duchami opiekuńczymi, które czuwają nad domostwami, zsyłając żywym powodzenie i dobrobyt, są najczęściej przodkowie. Odgrywają oni niezwykle ważną rolę w życiu społeczności. Podjęcie jakiegokolwiek decyzji istotnej dla życia wioski, wymaga złożenia ofiar duchom przodków, i tym samym uzyskania ich zgody i poparcia. Kult ten sprawuje starszyzna, złożona

<sup>31</sup> Wierzenia Balantów, podobnie jak ich idee społeczno-polityczne, nie są ukształtowane według modelu jednego władcy najwyższego i podległych mu istot pomniejszych. Balantowie tworzą społeczności acefaliczne, czyli rządzone przez członków wspólnoty (starszyznę złożoną z mężczyzn), a nie jednego władcę. Podobnie, ich wyobrażenia religijne nie mówią o jednej najwyższej istocie nadnaturalnej.

z mężczyzną, która według wierzeń Balantów pośredniczy w kontakcie z przodkami. Tradycyjnie przodkom ofiarowuje się najczęściej alkohol, który rytualnie wylewa się pod wielkim drzewem kapokowym. Podobnie jak u Mandzaków, pełni ono funkcję naturalnej świątyni.

Można wnioskować, że skoro drzewo, czy skupiska drzew – gaje, są wybierane na naturalne świątynie, intuicyjnie postrzega się je jako miejsca dobre. Napawają pozytywnymi uczuciami: otuchą i nadzieją na nawiązanie kontaktu ze światem nadnaturalnym i uzyskanie opieki bóstwa czy ducha. Jednak podziw, dzięki któremu Afrykanie sytuują drzewo w sferze *sacrum*, jako pośredniczące między bóstwem a człowiekiem, ma i swoją drugą stronę – lęk. Drzewo i las to elementy przyrody, które często budzą trwogę i powodują mieszane uczucia.

Drzewa mogą być siedliskiem mocy kapryśnych, psotnych i zmiennych, czasem sprzyjających, a czasem groźnych lub zgoła złych. Na przykład duchy ludu Baganda z Ugandy, kojarzone z drzewami i innymi elementami natury, budzą trwogę. W drzewach lub w buszu przebywają często duchy – karły, które uważa się za „byty gnomiczne, dostrzegane tylko przez uprzywilejowanych i tylko w niektórych okolicznościach”, „niektórzy wyobrażają je sobie w formie nikłych, jak szkło przezroczystych przywidzeń”<sup>32</sup>. Odgrywają one ważną rolę w wierzeniach ludów Afryki Zachodniej. Niekiedy traktowane są jako pierwsi mieszkańcy danej okolicy, gospodarze kraju. U Konkombów z północnej Ghany duchy takie – *benekpib* – są bardzo niebezpieczne: atakują człowieka przechodzącego przez busz. Jeśli zatem nie odprawi się stosownych rytuałów, osobie zaatakowanej grozi śmierć. Gnębi ją stres i nękają koszmary. Kiedy jednak wróżbita wykryje przyczynę udręki i odprawi stosowne obrzędy (schwyta odpowiedzialne za nieszczęścia duchy do torby i przekaze je atakowanej osobie), stają się one jej sprzymierzeńcami. Duchy Konkombów zamieszkujących obszar Togo nazywane są *luwal*. Przebywają w buszu, między innymi na drzewach. Niekiedy przyjmują postać zwierzęcia, głównie pantery lub pytona. Kiedy indziej są niewidzialne; widuje je tylko jasnowidz *ubwa* we śnie i jedynie on się może z nimi porozumieć. Karzą one niemilosiernie za naruszenie tabu, ale mogą też spowodować ciężę u bezpłodnej dotąd kobiety. *Lezase*, duchy – karły spotykane w drzewach, skałach i strumieniach według wierzeń Kotokoli z północnego Togo, zarówno karzą, jak i bronią ludzi. Leczą i powodują choroby. Potrafią zapładniać kobiety. Niektóre można schwytać i umieścić w przedmiotach materialnych. Duchy buszu, *kontome* są, jak twierdzą Lodagaa z północnej Ghany, pozytywne. Nauczyły one ludzi uprawy ziemi, gotowania, wytapiania żelaza, strzelania z łuku i wielu innych przydatnych rzeczy. W odróżnieniu od innych bytów nadnaturalnych Lodagaa, wygląd karłów *kontome* jest dobrze znany: mają ludz-

<sup>32</sup> Oba cytaty za: S. Piłaszewicz, *op. cit.*, s. 91.

ki kształt i wyraźnie zaznaczone cechy płci<sup>33</sup>. Z kolei na Bambarów (Mali) przy ścieżkach i strumieniach czyha niezwykle niebezpieczny duch Wokolo, zamieszkujący między innymi drzewo masłowe. Jest on małym karłowatym myśliwym, czarnym i włochatym, który złośliwie wypuszcza strzały w przechodzących. By ustrzec się przed ugodzeniem, należy go czym prędzej grzecznie pozdrowić, albo natychmiast samemu go zaatakować. Wśród Mende z Sierra Leone las budzi lęk ze względu na tajemniczego staruszka o zwodniczo sympatycznym wyglądzie, który stara się zawlec podróżnych w leśne otchłanie. By tego uniknąć, trzeba uprzejmie go traktować i prawidłowo odpowiedzieć na jego podstępne pytania<sup>34</sup>.

Oprócz duchów karłów, drzewa mogą zamieszkiwać także (choć takie wierzenia występują rzadziej) duchy-olbrzymy. Aszantowie (Ghana) wierzą w istnienie strasznego ducha *sasabonsam*. Pojawia się podobno jako wysoka, owłosiona postać o dzikim wzroku. Ma zniekształcone stopy i dwie zwrócone na boki twarze. Najchętniej ma przebywać w gałęziach drzewa *odum* i swymi długimi nogami trąca przechodzących pod nim myśliwych.

Las i busz – to miejsca często budzące lęk wśród ludów agrarnych. Powszechnie w Afryce wierzy się w opętanie przez duchy (w ten sposób tłumaczy się między innymi poważne kryzysy psychiczne, obłęd, epilepsję). Takie nawiedzenie jest niekiedy pożądane. Duch może przemówić przez osobę nawiedzoną, która staje się jego medium, przekazując przesłanie dla społeczności. Opętanie ma jednak często zgubne skutki. Niektóre ludy wierzą, że duch może opętaną osobę wyprowadzić z domu i skłonić ją, by żyła w lesie, gdzie będzie przeżywała udrękę<sup>35</sup>. Kiedy ciężarne kobiety z ludu Mandinka (Senegal) przechodzą obok buszu przylegającego do pól ryżowych, obawiają się złych duchów, które tam czyhają. Mogą one bowiem przeniknąć w ich łono, powodując przerwanie ciąży i śmierć dziecka. Takiemu nieszczęściu ma przeciwdziałać noszenie amuletów przez przyszłe matki. Obwiązane wokół tułowia, mają chronić łono ciężarnej przed ingerencją złych mocy buszu<sup>36</sup>.

Granice wioski Balantów, będących także ludem rolniczym, wyznaczają teren udomowionych sił nadnaturalnych. Zamieszkują tu oswojone duchy przyrody oraz opiekuńcze duchy przodków (choć nie znaczy to, że siły niesprzyjające nie mają tu wstępu). Otaczający busz jest jednak strefą całkowicie nieoswojoną, opanowaną przez potężne i niebezpieczne duchy dzikiej przyrody.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 91–93. Por. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000, s. 78–79.

<sup>34</sup> S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża i półksiężycu. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Iskry, Warszawa 1986, s. 94.

<sup>35</sup> J. S. Mbiti, *op. cit.*, s. 111.

<sup>36</sup> Zastosowanie innego amuletów polecano mnie osobiście, na ból pleców. Moi sąsiedzi z Bissorā sugerowali udanie się do uzdrowiciela, który przygotowałby amulet leczniczy i chroniący przed chorobą. Miał on składać się między innymi ze sznurka, którym trzeba było obwiązać tułów pod ubraniem.

Mimo to, jak dowiedziałam się od mojego informatora z Bissorã, do buszu udają się grupy młodych Balantów, którzy przechodzą jeden z etapów inicjacji. W tradycji tego ludu, przejście do każdej z kolejnych dziesięciu grup wiekowych zaznacza się specjalnymi rytuałami. W Bissorã obserwowałam część obrzędów młodych Balantów z grupy wiekowej *n'haje*, której członkowie odróżniają się od innych grup tym, że na czas obrzędów smarują ciała białą gliną. Pewnego dnia grupa młodych *n'haje* przeszła przez Bissorã, tworząc żywiołową procesję. Ich nadejście zwiastowała hałaśliwa, wesoła kakofonia pokrzykiwań, śmiechów, gwizdów i „ptasiego” jazgotu, perkusyjnych dźwięków kijeków i grzechotek. Mieszkańcy wychodzili z domów i częstowali chłopców jedzeniem. Podczas obrzędów przejścia *n'haje* udają się również na pewien czas do buszu. Ze zdobytych tam magicznych środków leczniczych i ochronnych wykonują amulety, które noszą na ciele. Mają one między innymi formę sznurków z liści palmowych, muszli i nasion roślin, zawiązanych na szyi, przedramionach, nadgarstkach, w pasie i na kostkach. Busz jest dla młodych *n'haje* źródłem magicznej ochrony przed złem.

Moce istot nadnaturalnych, zamieszkujących drzewa i busz mogą okazać się dla człowieka korzystne lub szkodliwe. Dwoistość natury tych bytów znajduje odzwierciedlenie w uczuciach, jakimi w tradycyjnym światopoglądzie darzy się drzewo i las: jest to mieszanina lęku i otuchy, podziwu i nieufności. Dwoistość tę jeszcze wyraźniej ilustrują wierzenia dotyczące związków drzewa z czarownikami i czarownicami. Nieprzypadkowo to właśnie przede wszystkim w drzewa uderza swą ognistą bronią bóg So, najważniejszy z panteonu bóstw pioruna u Fonów. W ten sposób niszczy miejsca, gdzie czarownice zbierają się na sabat. Razi ponadto piorunem głównie w bezbożników.

Według wierzeń Balantów czarownicy zawierają kontrakty z duchami natury, dzięki którym uzyskują korzyści materialne czy powodzenie w różnorodnych przedsięwzięciach. Muszą jednak spłacać dług wobec ducha, z którym zawarli kontrakt, dostarczając mu „ludzkie mięso”. Chcąc je pozyskać, „zjadają ludzi”: wysysają siły życiowe, zwane inaczej duszą, powodując chorobę i doprowadzając do śmierci swojej ofiary. Kradnąc w ten sposób dusze, często więżą je w pustych w środku pniach starych drzew. Stamtąd przekazują je duchom, z którymi są związani kontraktem.

Społeczność wioski natomiast składa pod drzewami dary duchom z prośbą o ochronę przed czarami. Wierzą bowiem, że choroba, bezpłodność, śmiertelność niemowląt są spowodowane przez czarownictwo. W pewnym sensie rywalizują oni z czarownikami o przychylność duchów. Czarownicy dążą do zawierania kontraktów z duchami, a pozostali członkowie społeczności chcą, by duchy takich układów nie zawierały. W przypadku choroby potrzebna jest pomoc jasnowidza. Funkcję tę tradycyjnie pełni starsza kobieta. Jej zadaniem jest ustalenie miejsca, gdzie przetrzymywana jest dusza chorego, uwięziona przez czarownika. Może to być dom krewnych pacjenta, ponieważ zgodnie z przekonaniem Balantów za

niewidzialną agresję odpowiedzialni są zazwyczaj krewni chorego, z którymi jest w konflikcie. Innym miejscem, w którym jasnowidz odnajduje porwaną duszę, jest pusty pień drzewa. Jeżeli natomiast czarownik zdążył już przekazać duszę człowieka duchowi, znajduje się ona w miejscu, w którym przebywa istota nadprzyrodzona – w jej świątyni. Siedzibą tą jest często drzewo.

Tradycyjny jasnowidz – uzdrowicielka musi udać się na to miejsce i uwolnić duszę, chwytając ją do glinianej misy napełnionej wodą. Wypijając wodę, w której znajduje się dusza, chory ma odzyskać zarazem siły witalne. W ostatnich dekadach wśród Balantów pojawił się nowy, profetyczny kult religijny, Kijang-jang<sup>37</sup>. Niektóre odłamy kultu stosują ten rytuał uzdrowicielski w zmodyfikowanej formie. Jasnowidz – uzdrowiciel (obecnie, zależnie od regionu, jest to albo mężczyzna albo kobieta) nie musi szukać drzewa czy innego miejsca, gdzie przetrzymywana jest dusza. Wystarcza prosty rytuał odprawiony na podwórzu uzdrowiciela, a tradycyjne gliniane naczynie, służące do złapania odzyskanej duszy, zastąpiono szklanym stoikiem – świadomie dobranym elementem nowoczesności<sup>38</sup>.

W wierzeniach Balantów drzewo staje się osią, wokół której rozgrywa się walka dobra i zła, rywalizacja zwykłych ludzi z czarownikami o to, komu będą służyły moce nadnaturalne. Z jednej więc strony, w drzewie ogniskuje się wszelkie zło, jakie dotyka człowieka: śmierć, choroby, nieszczęścia. Z drugiej, to właśnie stąd może przyjść wybawienie i ochrona.

Z moich obserwacji, jak również z literatury wynika, że w Gwinei Bissau i krajach sąsiednich panuje powszechna wiara, że niektóre osoby – czarownicy, kiedy chcą skrzywdzić lub zabić swojego wroga, mogą przemieniać się w zwierzęta – na przykład krokodyle, hieny lub ptaki. Z koncepcją czarowników w zwierzęcej postaci zetknęłam się wielokrotnie u mieszkańców Bissorã. To przekonanie podzielałają ludzie o różnym pochodzeniu etnicznym: Mandinkowie, Fulanie, Mandżakowie i inni, niezależnie od tego, że jednocześnie wyznają islam lub chrześcijaństwo. Tradycyjne wierzenia są na tyle trwałe, że ludzie konstruują eklektyczny światopogląd, bazujący na religii rodzimej i wzbogacony – ale nie zastąpiony – teologią chrześcijańską lub muzułmańską.

<sup>37</sup> Kijang-jang – profetyczny kult religijny powstały w latach osiemdziesiątych XX wieku, przeciwstawiający się tradycyjnej gerontokracji społeczeństwa Balantów. Walczy z czarownictwem i wklaniem w sieć zależności od duchów. Rytuały wyznawców tego kultu są skierowane bezpośrednio do boga stwórcy, Nhaali. Nazwa Kijang-jang pochodzi od imienia, które, jak twierdzi Ntombikte – prorokini kultu – nadał jej bóg Nhaala, kiedy doznała objawienia. Z czasem imienia tego zaczęto używać jako nazwy dla całego kultu. W języku Balantów *graca, kijang-jang* znaczy „cień”. Istnieją różne interpretacje tego imienia. Najczęstsza z nich głosi, że jest metaforą ulgi i ochrony, jaką dał prorokini bóg Nhaala. Zanim doświadczyła powołania, prorokini przeszła ciężki kryzys psychiczny. Był on wynikiem serii poronień, które według niej były spowodowane czarami współmałżonek poligamicznego związku. Uważa się też, że nazwa Kijang-jang zapowiada ulgę od dotychczasowego cierpienia, związanego z tradycyjnym życiem Balantów. Zob. I. Callewaert, *op. cit.*, s. 70.

<sup>38</sup> I. Callewaert, *op. cit.*, s. 131, 151, 152.

Spotkałam się z różnymi opowieściami na temat przemiany czarowników w zwierzęta. Jedną z koncepcji zakłada, że czarownik przemienia się po to, by wykorzystać fizyczne możliwości drapieżnych lub groźnych zwierząt, takich jak krokodyl czy hiena, do bezpośredniego ataku na swojego wroga. Według takich wyobrażeń czarownik nie atakuje na płaszczyźnie duchowej, jak w opisanych wierzeniach Balantów, ale krzywdzi lub nawet zabija w sposób widzialny, atakując ciało ofiary. Ciało zwierzęcia, w które wciela się czarownik, staje się narzędziem jego agresji.

Wierzenia takie łączą się niekiedy z wyobrazeniami na temat buszu, który jest miejscem, gdzie szkodliwe moce tajemne działają ze znacznie większą swobodą niż w wiosce. Mój znajomy z grupy etnicznej Mandinków opisał mi przykładową sytuację, w której można zetknąć się z czarami. Narazony na nie jest na przykład człowiek udający się przez busz do sąsiedniej wioski, aby odwiedzić rodzinę. Jeżeli w owej wsi jest czarownik, który nienawidzi tej osoby, wyczuje, że zbliża się jego wróg, ponieważ czarownikowi przypisuje się także umiejętność jasnowidzenia. Może przemienić się w hienę i zacząć przy ścieżce poza wioską i czekać na przybycie, by wyrządzić mu krzywdę. Zanim człowiek ten dotrze do celu podróży, napotka w buszu niebezpieczne zwierzę, które go zaatakuje. Jak twierdził mój informator, gdy człowiekowi zagraża tego rodzaju niebezpieczeństwo, jedynym ratunkiem jest dysponowanie silnymi mocami magicznymi przez jego rodzinę. Jeżeli tak jest, wysiłki czarownika okażą się bezskuteczne – pomimo przemiany w zwierzę, nie będzie on w stanie wyrządzić żadnej krzywdy. Jeśli jednak rodzina nie ma wystarczającej ochrony magicznej, zaczajone w buszu zwierzę stanowi poważne zagrożenie.

### **Życie w lesie – Pigmeje**

Warto jednak zwrócić uwagę, że w odróżnieniu od ludów agrarnych i pasterskich, drzewo i las jawią się zupełnie inaczej ludziom, którzy w lesie spędzają życie. Pigmeje Bambuti – lud zbieracko-łowiecki zamieszkuje puszcze równinową na terenie Demokratycznej Republiki Konga. Las odgrywa główną rolę w ich wierzeniach, „choć z pewnością nie można powiedzieć, że zależność od lasu *ogranicza* ich do postrzegania lasu jako boga”<sup>39</sup>, czy do uosabiania lasu jako boga. Brytyjski antropolog, Colin Turnbull, który prowadził badania wśród ludu Bambuti, przytacza słowa starego mężczyzny:

„Mówił, że Pigmeje nadają różne imiona swemu bogu, ale wszyscy wiedzą, że w rzeczywistości chodzi o tego samego. Kim właściwie jest ten bóg, jego oczywiście nie wiedzą i dlatego właśnie jego imię nie ma wielkiego znaczenia. ‘W jaki sposób możemy się dowiedzieć?’ – pytał. ‘Nie widzimy go. Może dopiero po śmierci dowiemy się tego, ale wtedy nikomu już nic nie możemy powiedzieć. Więc jakże możemy powiedzieć, kim jest i jak się nazywa? Musi jednak być do-

<sup>39</sup> L. Mair, *African Societies*, Cambridge University Press, London 1974, s. 20.

bry, skoro daje nam tyle. Musi być z puszczy. Kiedy więc śpiewamy, śpiewamy dla puszczy<sup>40</sup>.

Las daje Bambuti obfitość pożywienia, zarówno roślinnego, jak i zwierzęcego, schronienie i materiały do wyrobu wszystkiego, co im potrzebne do życia. Głównym celem ich rytuałów nie jest więc zapewnienie korzyści płynących z otoczenia, jak to się dzieje u prawie wszystkich innych ludów zależnych bezpośrednio od swojego środowiska naturalnego. Las jest przyjaznym środowiskiem dla ludzi, którzy go znają od urodzenia, jawi się im jako siła dobrotliwa i łaskawa. „Puszcza jest nam ojcem i matką”, tłumaczy jeden z Bambuti, „i jak ojciec i matka daje nam wszystko, czego potrzebujemy: żywność, odzienie, schronienie, ciepło... i miłość<sup>41</sup>. Las jest odbierany jako dobre bóstwo opiekujące się swymi dziećmi.

Ciekawe, że w przeciwieństwie do większości ludów afrykańskich, Bambuti nie tłumaczą nieszczęść czarownictwem. Niepowodzenie, na przykład na polowaniu, odbierane jest jako znak, że las jest z nich z jakiegoś powodu niezadowolony. Nie postrzega się niepowodzenia jako kary zesłanej przez las, ale jako skutek tymczasowego wstrzymania jego dobrotliwej opieki. Uważa się, że przestał się nimi interesować, „zasnął”. Trzeba go obudzić, a czyni się to poprzez śpiew, gdyż nie tak nie cieszy puszczy jak śpiewanie.

Bambuti śmieją się ze strachu, jaki las powoduje u mieszkańców wsi rolniczych sąsiadujących z puszczą. Bywa, że dla własnych korzyści, jak i dla zabawy, podsycają te lęki zmyślanymi historyjkami o strasznych duchach, z jakimi rzekomo muszą się zmagać na każdym kroku<sup>42</sup>. Sami uważają, że duchy służą bogu jako „strażnicy zwierzyny”. Są małe, o ciemnej skórze i błyszczących oczach, mają białe włosy i brodę i żyją w dziuplach drzew. Nie są nieprzyjazne, choć wydają przykrą won<sup>43</sup>.

Według rolniczych sąsiadów Bambuti w lesie przebywają duchy zmarłych. Tam też trzeba je kierować poprzez odpowiednie rytuały odprawiane podczas pogrzebu i za wszelką cenę trzymać z dala od wioski. Pigmejom wydaje się to śmieszne<sup>44</sup>.

Nasuwa się wniosek, że las budzi lęk, gdy jest miejscem nieoswojonym, niezamieszkanym, obcym. Funkcjonuje wtedy jako sfera odpowiednia, by mentalnie odesłać tam to, co niepożądane, to, co wywołuje strach, ponieważ także nie jest znane, ani nawet zmysłowo poznawalne: byty i zjawiska nadprzyrodzone. Puszcza nie jest przerażająca dla tych, dla których jest domem.

Wierzenia afrykańskie dotyczące drzewa i lasu pokazują, że sposób postrzegania tych elementów przyrody zależy w dużym stopniu od sposobu obcowania danej społeczności ze środowiskiem naturalnym na co dzień. Ludom zamieszku-

<sup>40</sup> C. M. Turnbull, *Leśni ludzie*, Wydawnictwo Muza S. A., Warszawa 1995, s. 79.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 78.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 114–117.

<sup>43</sup> J. Mbiti, *op. cit.*, s. 117.

<sup>44</sup> C. M. Turnbull, *op. cit.*, s. 36.

jącym obszary leśne las jawi się jako miejsce roztaczające boską opiekę, a ludy kultur agrarnych napawa on lękiem. Nawet u tych ostatnich jednak uczucia, jakimi darzy się drzewo i las, nie są jednoznaczne.

W wierzeniach Balantów drzewo łączy się z rywalizacją społeczności z czarownikami o przychylność duchów. Z jednej strony jest zatem strefą opanowaną przez złe, destrukcyjne moce: to tam czarownicy przetrzymują ukradzione dusze, sprowadzając na ludzkość choroby, śmierć i inne nieszczęścia. Drzewo jest zarazem uważane za święty przybytek istot nadprzyrodzonych, gdzie człowiek składa ofiary, prosząc o ich opiekę. Z afrykańskich wierzeń dotyczących drzewa wyłania się wręcz pewien paradoks. Z jednej strony wyobrażenia, jakie się z nim łączą, budzą lęk. Stary baobab czy sykomora są utożsamiane z mocami nieprzyjaznymi i niebezpiecznymi. Z drugiej zaś, to właśnie drzewo i gaj są najczęstszymi przybytkami kultu, a więc miejscami, z których poprzez rytuały ludzie czerpią otuchę i pokrzepienie.

Skąd bierze się ta uderzająca sprzeczność? Z pewnością odzwierciedla ona podstawowe koncepcje religii afrykańskich: fakt, że wymykają się one chrześcijańskiemu dualizmowi, podziałowi świata na dobrego Boga i złego Szatana. Koncepcje te przedstawiają naturę sił boskich jako złożoną, wielobiegunową. Bogowie afrykańscy i pomniejsze istoty duchowe są źródłem zarówno dobra, jak i zła; obdarzają łaską, ale są też kapryśni i zmienni, otaczają opieką, ale ich gniew bywa straszliwy.

Czy jednak ta ambiwalencja nie wynika również z potrzeby oswojenia tego, co groźne i przerażające? Las i busz – to przeciwieństwo wioski, strefa niezamieszкана i tajemnicza. Święty gaj jest natomiast „oswojonym” kawałkiem tego niebezpiecznego terenu. Psychiczna potrzeba nadania groźnym mocom nadnaturalnym charakteru przyjaznego człowiekowi może wiązać się z dążeniem do „oblaskawienia” zła. Dlatego miejsce, które przeraża, wybiera się jednocześnie na miejsce kultu, które ma dodawać otuchy.

Drzewo – ulubiona przez Afrykańczyków „naturalna świątynia” – daje możliwość kontaktu ze światem nadprzyrodzonym, a więc nadzieję na boską interwencję w ciężkich zmaganiach ludzi z codziennością. Co więcej, pośrednicząc z wymiarem wiecznym i nieśmiertelnym, samo zbliża się do niego. Kilkusetletnie baobaby przeżywają kolejne pokolenia ludzi, a wyjątkowe cechy fizyczne drzew umacniają w człowieku przekonanie o ich związku ze sferą *sacrum*.



## SUMMARY

### Tree and Woods

In this article I look at a range of beliefs and practises revolving around the tree and forest, the elements of nature which play an important role in African religions. Drawing from my fieldwork in Guinea-Bissau and a selection of anthropological literature, I explore the various ways in which the tree is perceived. I juxtapose beliefs found among agrarian societies in various parts of Africa with those of nomadic hunter-gatherers who live in the forest, the Bambuti of the Congo. I illustrate the variety of roles ascribed to the tree by agrarian cultures and analyse paradoxes seemingly inherent in those beliefs. Above all, the tree and sacred grove are the most common natural shrines in Africa, holy places of worship, where through ritual man seeks to obtain health, prosperity and supernatural protection from all evil. On the other hand, bush and trees often evoke fear and are seen as sites dominated by evil powers causing illness, misfortune and death. The article seeks to demonstrate how the seemingly paradoxical attitudes toward the tree and forest reflect the complex, changeable and capricious nature of the Supernatural in general, as perceived in traditional African religions.

**MAGDALENA BRZEZIŃSKA** studiowała w The Centre for West African Studies Uniwersytetu w Birmingham w Wielkiej Brytanii. Jest także absolwentką Studium Stosunków Międzykulturowych Wydziału Orientalistycznego UW. W 208 roku obroniła pracę magisterską: „Człowiek wobec sił nadprzyrodzonych. Magia w Gwinei Bissau”. Obecnie jest doktorantką na Wydziale Orientalistycznym UW.

### Bibliografia

- Callewaert, Inger, *The Birth of Religion among the Balanta of Guinea-Bissau*, AAR, Lund 2000.
- Dieterle, Gertrud, *Disionariu kiriol-inglis. Creole-English Dictionary*, Evangelical Church and WEC Mission of Guinea-Bissau, Bissau 1999.
- Gable, Eric, *Beyond belief? Play, scepticism, and religion in a West African village*, „Social Anthropology. Journal of the European Association of Social Anthropologists”, vol.10, 1, 2002, s. 41–56.

- Gable, Eric, *Manjaco rulers after a revolution*, „Africa. Journal of the International African Institute”, vol. 73, 1, 2003, s. 88–112.
- Gable, Eric, *Women, ancestors and alterity among the Manjaco of Guinea-Bissau*, „Journal of Religion in Africa”, vol. XXVI, 2, 1996, s. 104–121.
- Green, Toby, *Meeting the Invisible Man. Secrets and Magic in West Africa*, Weidenfeld & Nicolson, London 2001.
- Krzywicki, Janusz, *Wprowadzenie do imaginarium literatury afrykańskiej. Część II. Rozliczenie z kolonializmem*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2007.
- Mair, Lucy, *African Societies*, Cambridge University Press, London 1974.
- Mbiti, John S., *Afrykańskie religie i filozofia*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1980.
- Mbiti, John S., *Introduction to African Religion*, Heinemann Educational Publishers, Oxford 1975.
- Pawlik, Jacek Jan, *Czarownictwo w Afryce i jego współczesne interpretacje*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 11, 2000, s. 21–36.
- Piłaszewicz, Stanisław, *Religie Afryki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000.
- Piłaszewicz, Stanisław, *Religie i mitologia Czarnej Afryki. Przegląd encyklopedyczny*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2002.
- Piłaszewicz, Stanisław, *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Iskry, Warszawa 1986.
- Temudo, Marina Padrão, *From People's Struggle to 'this War of Today': Entanglements of Peace and Conflict in Guinea-Bissau*, „Africa. Journal of the International African Institute”, vol. 78, 2, 2008, s. 256–259.
- Teixeira, Maria, *Un rituel d'humanisation des nourrissons le kabuatã manjak. (Guinée-Bissau/Sénégal)*, „Journal des Africanistes”, 71, 2, 2001, s. 7–31.
- Turnbull, Colin M., *Leśni ludzie*, Wydawnictwo Muza S. A., Warszawa 1995.
- Turnbull, Colin M., *The Forest People*, Book Club Associates, London 1974.
- Van Binsbergen, Wim M. J., *Socio-ritual structures and modern migration among the Manjak of Guinea Bissau. Ideological reproduction in a context of peripheral capitalism*, [http://www.shikanda.net/african\\_religion/socio.htm](http://www.shikanda.net/african_religion/socio.htm).
- Van Binsbergen, Wim M. J., *The land as body. Marxist or symbolist approaches to the medical domain among the Manjaks of Guinea-Bissau*, [www.shikanda.net/african\\_religion/body.htm](http://www.shikanda.net/african_religion/body.htm).
- [http://pl.wikipedia.org/wiki/Figowiec\\_pospolity](http://pl.wikipedia.org/wiki/Figowiec_pospolity).
- [http://pl.wikipedia.org/wiki/Figowiec\\_sykomora](http://pl.wikipedia.org/wiki/Figowiec_sykomora),
- [http://pl.wikipedia.org/wiki/Puchowiec\\_pięciopręcikowy](http://pl.wikipedia.org/wiki/Puchowiec_pięciopręcikowy) <http://www.sjp.pl/sykomory>.

# KOMANDO, KOŃ, KARABIN (O narodzinach nowych etnosów na północnym pograniczu Kolonii Przylądkowej w XVIII stuleciu)

MICHAŁ LEŚNIEWSKI

W XVIII wieku północne pogranicze Kolonii Przylądkowej to jej Dzikie Pola – tereny, gdzie dokonywały się procesy społeczne i polityczne, na które społeczeństwo Kolonii Przylądkowej i jej władze miały pewien wpływ, ale faktycznie ich nie kontrolowały. To tam powstał etniczny i kulturowy tygiel. Miały się z niego wyłonić nowe etnosy i jednocześnie miał on stać się jednym ze źródeł zaburzeń, które w pierwszych dekadach XIX wieku ogarnęły Południową Afrykę.

Do niedawna obszar tego pogranicza pozostawał na marginesie zainteresowań historyków, którzy skupiali uwagę raczej na ekspansji trekburów<sup>1</sup> na wschód, na konflikcie Burów z ludami AmaXhosa i AmaThembu<sup>2</sup> na wschodnim pograniczu czy na wielkich ruchach migracyjnych, które miały w okresie pierwszych pięciu dekad XIX stulecia ukształtować polityczną, społeczną i etniczną strukturę południowoafrykańskiego interioru.

### **Cis-Orangia<sup>3</sup> do początku XVIII stulecia**

Przez długi czas dolina rzeki Oranje i tereny na południe od niej, były zamieszkałe przez ludy Khoisan: Khoi i San (Buszmenów<sup>4</sup>). Interesujący nas region zo-

---

<sup>1</sup> Termin ten odnosi się do migrujących w głąb interioru farmerów, których podstawowym zajęciem była hodowla bydła.

<sup>2</sup> Jedna z grup ludów Nguni, blisko spokrewniona z AmaXhosa, żyjąca na północny wschód od nich.

<sup>3</sup> Nazwę tę utworzyłem przez analogię do terminu Trans-Orangia odnoszącego się do terenów na północ od rzeki Oranje. W przypadku Cis-Orangii chodzi o tereny na południe od rzeki Oranje, ale położone na północ od Kolonii Przylądkowej.

<sup>4</sup> Termin ten, w przeciwieństwie do pejoratywnego – Hotentoci, jest bardziej neutralny, a jedno- „AFRYKA” 29–30 (2009 r.)

W XVIII wieku obszar, o którym mowa w artykule, ogólnie rzecz ujmując, pokrywa się ze współczesną Północną Prowincją Przylądkową w RPA. W XVIII w. pozostawał faktycznie poza kontrolą władz kolonialnych. Kolonia Przylądkowa była w tamtych czasach ciągle własnością Holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej. Dopiero w 1795 r. została opanowana przez Wielką Brytanię (na trwałe w 1806 r.). Na wiek XVIII przypada okres ekspansji terytorialnej Kolonii związanej z migracją burskich osadników w głąb interioru w poszukiwaniu ziem pod nowe farmy i hodowlę bydła i owiec. W jej trakcie dochodziło do konfliktów z ludami Khoisan, a około 1770 roku do zetknięcia się w rejonie Great Fish River (obecnie Wschodnia Prowincja Przylądkowa) z ludami Xhosa.

stał zdominowany przez trzy główne grupy ludów Khoi: Nama, Einiqua i Korana. Obok nich żyło tam szereg społeczności San (buszmeńskich). W dolinie rzeki Oranje, szczególnie na zachód od współczesnej Prieski, ich wzajemne relacje – co warte podkreślenia – nie cechowały się tak silnym konfliktem, jak w innych regionach, co wynikało z korzystnych warunków naturalnych.

Relatywna obfitość wody niezależnie od pory roku, a co za tym idzie także bujna roślinność i bogactwo fauny sprawiały, że pokojowa koegzystencja była łatwiejsza niż na terenach bardziej na południe<sup>5</sup>. Warto też wspomnieć, iż historycznie wzajemne relacje etniczno-językowe obu grup nie były do końca jasne. Grupy Khoi przechodziły, przynajmniej okresowo, na zbieracko-łowiecki tryb życia, a niektóre grupy San przyjmowały pasterski tryb życia<sup>6</sup>. Co więcej, podobieństwo fizyczne i pozornie językowe (zwłaszcza ze względu na mlaski) utrudniało rozróżnienie obu grup. Od schyłku XVII wieku jako Buszmenów określano ludność zbieracko-łowiecką, traktowaną jako pewna kategoria w ramach większej wspólnoty, którą wówczas nazywano Hotentotami<sup>7</sup>.

Społeczności Khoi liczyły zazwyczaj od kilkuset do kilku tysięcy osób. Koczowniczy tryb życia nie sprzyjał wytworzeniu trwałych struktur społeczno-po-

---

cześnie, jak dowodzą Richard Elphick i Vertrees Canby Malherbe, ma szersze znaczenie i określa nie tylko grupę etniczną, ale wszystkie grupy prowadzące zbieracko-łowiecki tryb życia. R. Elphick, V.C. Malherbe, „The Khoisan to 1828”, [w:] *The Shaping of South African Society, 1652–1840*, red. Richard Elphick, Hermann Giliomee, Middletown, Conn. 1989, s. 4.

<sup>5</sup> Zob. Nigel Penn, „The Orange River Frontier Zone, c. 1700–1805”, [w:] *Einiqualand: Studies of the Orange River Frontier*, red. Andrew B. Smith, Cape Town 1995, s. 22.

<sup>6</sup> Zob. John B. Wright, *Bushman Raiders of the Drakensberg, 1840 – 1870: A Study of Their Conflict with Stock-keeping Peoples of Natal*, Pietermaritzburg 1971, s. 10, 84–85, 128, 157–158, 173–176; Susan Newton-King, *Masters and Servants on the Cape Eastern Frontier*, Cambridge 1999, s. 28.

<sup>7</sup> Zob. R. Elphick, *Kraal and Castle. Khoi-khoi and the Founding of White South Africa*, New Haven-London 1977, s. 23–24. Dopiero od czasów Heinricha Lichtensteina, który jako pierwszy zwrócił uwagę na odrębność obu grup, zaczęto je traktować jako odrębne. Zob. H. Lichtenstein, *Travels into Southern Africa, in the years 1803, 1804, 1805 and 1806*, London 1812, t. I, s. 143.

litycznych. Miały one luźną strukturę i silną tendencję do rozpadu. Podstawową jednostką społeczną były klany<sup>8</sup>. Lojalność wobec klanu była znacznie silniejsza niż wobec plemienia. Charakterystyczną cechą grup Khoi była zatem płynność struktur. Wewnętrzne podziały stanowiły normę. Władza naczelników klanu, jak i plemienia, pozostawała słaba i zależała bardziej od osobistej zamożności i autorytetu niż od dziedziczności uprawnień wodzowskich<sup>9</sup>.

Buszmeni żyli natomiast w niewielkich społecznościach łowieckich, składających się z kilku rodzin liczących najczęściej kilkadziesiąt osób<sup>10</sup>. Ich struktura społeczno-polityczna była prosta. Mamy bowiem do czynienia z gromadami łowców, w których nie ma trwałych rozróżnień społecznych. W ramach gromady każda z rodzin zachowywała prawie całkowitą niezależność. W większych grupach należy więc raczej mówić o współpracy niż o zależności. Nie funkcjonowała też wśród nich władza w klasycznym tego słowa rozumieniu. Decyzje podejmowała wspólnota, szczególnie starszyzna i szanowani łowcy, a instytucja wodzów pojawiła się w późnym okresie, pod wyraźnym wpływem zagrożeń zewnętrznych<sup>11</sup>.

Do początku XVIII wieku region ten pozostawał poza horyzontem europejskiej wiedzy. I praktycznie nic nie wiemy o zachodzących wówczas przemianach, choć dolinę rzeki Oranje zazwyczaj wskazuje się jako ważny etap migracji pasterzy Khoi i jeden z jej szlaków w kierunku południowym<sup>12</sup>. W miarę stabilna sytuacja miała jednak ulec zmianie w ciągu XVIII stulecia.

### **Dolina rzeki Oranje jako refugium, ok. 1700–1770**

W omawianym okresie na sytuację etniczno-polityczną doliny rzeki Oranje i terenów na południe od niej miały wpływ dwie migracje zewnętrzne. Od południa migracja kolonialnych trekburów, a od północy ludów Tswana należących do grupy ludów Bantu.

Ekspansja tych ludów wywarła istotny wpływ na etniczną strukturę ludności doliny Oranje. Ludy Khoisan stale znajdowały się pod presją ludów Bantu, w tym wypadku południowych Tswana (np. BaThlaping), które migrowały stopniowo na południe, wypierając lub wchłaniając po drodze społeczności Khoisan. Wzrost liczebności populacji Tswana i poprawa warunków naturalnych, zwłaszcza hydrologicznych przyczyniły się do wzmoczonej ekspansji na południe, która sięgała na-

<sup>8</sup> Zob. A. Winifried Hoernlé, „The Social Organisation of the Nama Hottentots of Southwest Africa”, *American Antropologist*, t. XXVII, nr 1, 1925, s. 9, 15; L. Thompson, M. Wilson, *The Oxford History of South Africa*, Oxford 1969, t. I, s. 58.

<sup>9</sup> Zob. S. Newton-King, dz. cyt., s. 30; R. Elphick, V.C. Malherbe, „The Khoisan to 1828”, [w:] *The Shaping of South African Society*, s. 6.

<sup>10</sup> G.B Silberbauer, *Bushman Survey*, Gaborones 1965, s. 40, 62.

<sup>11</sup> Zob. L. Thompson, M. Wilson, *The Oxford History of South Africa*, t. I, s. 48, 52; J.B. Wright, *Bushman Raiders of the Drakensberg, 1840 – 1870*, s. 3.

<sup>12</sup> R.H. Elphick, *Khoi-khoi and the Founding of White South Africa*, s. 15.

wet doliny rzeki Oranje w rejonie współczesnego Upington. I choć obecność ludu BaThlaping w dolinie rzeki Oranje okazała się wówczas nietrwała, to pozostawiła jednak po sobie ślad w postaci ludu Gyzikoa, który powstał w skutek wymieszania grup Tswana i Einiqua<sup>13</sup>.

O ile migracja ludów Tswana była ważnym czynnikiem kształtującym sytuację w interesującym nas regionie, to jednak ekspansja Kolonii Przylądkowej i trekburów owocowała skutkami znacznie dalej idącymi. Następstwa działania społeczności kolonialnej odczuwano przy tym na terenach w dolinie rzeki Oranje w kilku etapach i nie od razu bezpośrednio.

Pierwszym skutkiem powstania Kolonii – i to jeszcze zanim rozpoczęła się ekspansja w głąb interioru (w 1717 r.) – była migracja ludów Khoi-khoi z terenu obecnej Zachodniej Prowincji Przylądkowej. Przykładem mogą być Korana, zwłaszcza tak zwani Wielcy Korana – ludy, które wedle ich tradycji przybyły do doliny Oranje z rejonu Kapsztadu, na skutek presji kolonistów<sup>14</sup>.

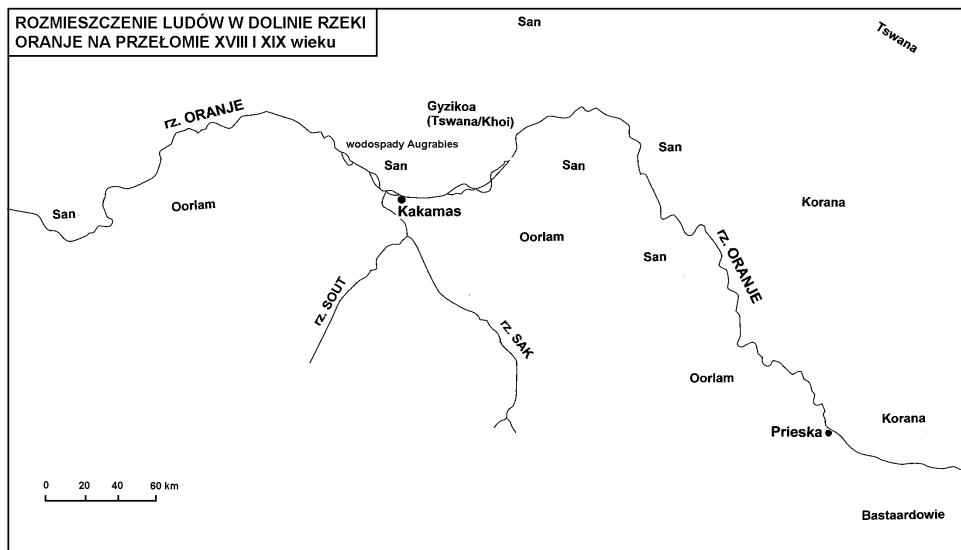
Powodem migracji nie musiała być ekspansja kolonistów, istotne bowiem były dwa inne czynniki. Pierwszy to zapotrzebowanie na świeże i solone mięso, potrzebne do zaopatrzenia statków zatrzymujących się w Kapsztadzie. Poszczególne grupy Khoi-khoi wykazywały ograniczone zainteresowanie handlem i dlatego Holenderska Kompania Wschodnioindyjska była zmuszona do organizowania wypraw handlowych w głąb interioru w poszukiwaniu dostawców bydła. Dochodziło przy tym do nadużyć, kuszącą i łatwiejszą opcją okazywał się zwykły rabunek. W efekcie oficjalne i nieoficjalne ekspedycje handlowe zamieniały się często w wyprawy łupieskie<sup>15</sup>. Tymczasem utrata bydła destabilizowała i tak już mało stabilne struktury społeczne. Jedną z metod obrony stawała się migracja poza zasięg kolonialnych ekspedycji.

Drugim czynnikiem dezintegrującym tamtejsze społeczności, zmuszającym do emigracji, było pojawienie się europejskich chorób, które dotykały ludzi i bydło. Epidemie ospy w latach 1713, 1722–1724 i 1755 szerzyły się wśród społeczności Khoisan i dotknęły także ludy Bantu (Xhosa i Tswana). Dla ludów Khoi-khoi

<sup>13</sup> Zob. Robert Jacob Gordon, *Cape Travels, 1777–1786*, red. P.E. Raper, M. Boucher, Johannesburg 1988, s. 339–342; T. Arbousset, F. Dumas, *Narrative of an Exploratory Tour to the North-East of the Colony of the Cape of Good Hope*, Cape Town 1968, s. 270–285. Jan Antoine Engelbrecht, *The Korana. An Account of their Customs and their History with Texts*, Cape Town 1936, s. 76–77; M. Legassick, „The Sotho-Tswana Peoples before 1800”, [w:] *African Societies in Southern Africa*, red. Leonard M. Thompson, London-Ibadan-Nairobi 1969, s. 100–104.

<sup>14</sup> Zob. Robert Jacob Gordon, *Cape Travels, 1777–1786*, s. 79, 114. J.A. Engelbrecht, *The Korana*, s. 13–17.

<sup>15</sup> Czasami stosowano też przymus handlowy. W takim wypadku trudno mówić o zwykłej grabieży, a raczej wymuszeniu. Zob. R. Elphick, V.C. Malherbe, „The Khoisan to 1828”, [w:] *The Shaping of South African Society*, s. 21–22; S. Newton-King, *Masters and Servants*, s. 36; N. Penn, *The Forgotten Frontier: Colonists and Khoisan on the Cape's Northern Frontier in the 18<sup>th</sup> Century*, s. 29, 39–41.



równie dramatyczne skutki miały kolejne epidemie zwierzęcych chorób przywiezionych z Europy, które dziesiątkowały ich stada bydła i owiec<sup>16</sup>.

Niezależnie od powodów migracji, napływ nowych przybyszów naruszał dotychczas stabilny układ etniczny. Przynajmniej do lat siedemdziesiątych XVIII wieku ich pojawianie się nie wywoływało wielkich zaburzeń, przede wszystkim dlatego, że w korzystnych warunkach klimatycznych i hydrologicznych panujących w połowie ówczesnego stulecia, dolina Oranje i tereny na południe od niej bez większych problemów mogły wchłonąć niezbyt licznych przybyszy z południa. Ich wpływ i znaczenie były jednocześnie znacznie większe niż by to mogło wynikać z liczebności. Przykładowo przybycie ludu Wielkich Korana spowodowało wyodrębnienie części Einiqua, którzy w nieznanych do końca okolicznościach dołączyli do nowych przybyszy jako podgrupa (znana jako Mali Korana albo Lewi Korana)<sup>17</sup>. Jednocześnie pojawienie się nowych przybyszy doprowadziło do wyparcia ludów BaThlaping i BaRolong z regionów na północ od rzeki Oranje<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Zob. H. Lichtenstein, *Travels in Southern Africa in the Years 1803, 1804, 1805 and 1806*, t. I, s. 110, 310–311; t. II, s. 311–312. Zob. Shula Marks, „Khoisan Resistance to the Dutch in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, *Journal of African History*, t. XIII, nr 1, s. 72–73; R. Elphick, *Khoi-khoi and the Founding*, s. 229–23; N. Penn, *The Forgotten Frontier*, s. 42–43, 52, 162.

<sup>17</sup> N. Penn, „The Orange River Frontier Zone, c. 1700–1805”, [w:] *Einiqualand: Studies of the Orange River Frontier*, s. 45–47.

<sup>18</sup> Zob. Robert Jacob Gordon, *Cape Travels, 1777–1786*, s. 339–342. Neil Parsons, „Prelude to Difaqane in the Interior of Southern Africa, c. 1600 – c.1822”, [w:] *The Mfecane Aftermath. Reconstructive Debates in Southern African History*, red. Carolyn Hamilton, Johannesburg- Pietermaritz-

Z migracją związany był istotny czynnik przemian. Uciekając przed kolonialną ekspansją przybysze przynosili pierwsze elementy kolonialnej kultury materialnej, a zwłaszcza broń palną oraz umiejętność jazdy konnej. Miało to głęboko przekształcić społeczne i polityczne struktury społeczności zamieszkujących dolinę rzeki Oranje.

Jeszcze w pierwszej połowie XVIII wieku, wraz z nasileniem się zjawiska zbiegostwa (*drosders*), na pograniczu Kolonii Przylądkowej do społeczności Khoisan zaczęły trafiać pierwsze egzemplarze broni palnej. Tereny na północ od granic Kolonii Przylądkowej stawały się już nie tylko refugium dla Khoisan, wypieranych z terenów bardziej na południe i zachód, ale także dla różnorodnych niespokojnych duchów z Kolonii. Byli wśród nich Khoi-khoi, którzy wcześniej pozostawali na służbie trekburów lub należeli do klienteli kolonialnych notabli<sup>19</sup>.

Obok migrujących społeczności Khoi czy porzucających służbę u kolonistów pojedynczych Khoisan, którzy ulegli przynajmniej częściowej akulturacji, zaczęły się pojawiać w interiorze forpoczty społeczności kolonialnej w postaci tak zwanych *drosders* – różnego rodzaju banitów, dezertów, zbiegłych przestępców i niewolników, ludzi europejskiego pochodzenia, jak i kolorowych, a wreszcie różnych grup ludności mieszanej: Bastardów czy Baastardów-Hottentotów. W Kolonii Przylądkowej proces mieszania się ludności białej z kolorową nie był niczym wyjątkowym, przeciwnie w wielu regionach, zwłaszcza pogranicznych, był raczej normą niż wyjątkiem<sup>20</sup>.

Status tych ostatnich w społeczności kolonialnej miał się z czasem zmieniać. Początkowo jednak akceptowano ich jako część kolonialnej społeczności. Mieli oni nawet możliwość dzierżawy farm i uzyskania statusu burgera, czyli pełnoprawnego członka społeczności kolonialnej. Szczególnie północne pogranicze, z rozproszonym osadnictwem, stanowiło obszar, gdzie takie zjawiska trwały do drugiej połowy XVIII wieku. Przykładem mogą być: Adam Kok I, Baastarda-Hottentota i wyzwoleniec, który około roku 1750 uzyskał farmę dzierżawną Stinkfontein w okolicach Piketbergu<sup>21</sup>. Co więcej, fakt, że ich dzieci dziedziczyły nazwiska po swoich białych ojczach (np.: Barends, Brand, Engelbrecht, Hendrickze, Kok/Kock), świadczy, iż dzieci z takich związków były uznawane i akceptowane, choć

burg 1995, s. 344.

<sup>19</sup> Już w końcu lat trzydziestych XVIII wieku trekburowie napotkali opór Khoi-khoi uzbrojonych w broń palną. Zob. N. Penn, *The Forgotten Frontier*, s. 60–61.

<sup>20</sup> Bastardami nazywano osoby wywodzące się ze związków białych z Khoisan, rzadziej z niewolnikami. Bastardowie-Hottentoci to osoby zrodzone ze związku niewolników z Khoisan. Szerzej na temat takich związków w XVIII wieku zob. *Robert Jacob Gordon, Cape Travels, 1777–1786*, s. 294. Zob. także: N. Penn, „Droster Gangs of the Bokkeveld and Roggeveld, 1770–1800”, *South African Historical Journal*, nr 23, 1990, s. 15–40.

<sup>21</sup> Zob. Statement of Adam Kok II, b.d., [w:] Karel Schoeman, *The Griqua Captaincy of Philipopolis, 1826–1861*, Pretoria 2002, s. 249; H. Lichtenstein, *Travels in Southern Africa*, t. II, s. 303–304; J.S. Marais, *The Cape Coloured People, 1652–1937*, London 1939, s. 9–13.



z czasem ich pozycja w społeczności kolonialnej pogarszała się. Byli sukcesywnie wykluczani ze społeczności burskiej i tracili pozycję równorzędnych jej członków<sup>22</sup>. To z kolei skłaniało ich do migracji poza obszar znajdujący się pod kontrolą Holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej. Proces ten nasilił się szczególnie po 1770 roku<sup>23</sup>. Datę tę można uznać, przynajmniej symbolicznie, za początek zdecydowanego pogarszania się statusu ludności mieszanego pochodzenia, żyjącej na północnym pograniczu Kolonii Przylądkowej.

Napływ przedstawicieli społeczności kolonialnej doprowadził, niezależnie od ich pochodzenia etnicznego, do procesu akulturacji lokalnych społeczności i powstania grupy określanej terminem Oorlam, czyli ludności Khoisan, która przyswoiła wiele elementów kultury europejskiej w wydaniu kolonialnym, przede wszystkim w sferze kultury materialnej i języka<sup>24</sup>.

### **Komando i nowe społeczności. Dolina rzeki Oranje po 1770 roku**

Jak już wspomniano, proces migracji marginalizowanych grup społeczności kolonialnej do doliny rzeki Oranje przybrał na sile po 1770 roku. Ważniejsze od liczby migrujących są jednak zmiany, jakie migracje te zaczęły wywoływać. A właśnie od około 1770 roku można zauważyć kumulatywne skutki wynikające z napływu emigrantów. Ważne w tym wypadku są dwa czynniki. Pierwszy to skład społeczny tych grup, drugi to wykształcenie się kluczowej instytucji społeczności kolonialnej jaką było komando.

Instytucja ta rozwijała się w Kolonii Przylądkowej od 1715 roku, a około połowy lat siedemdziesiątych osiągnęła formę w pełni rozwiniętą pod względem organizacyjnym. Warto pamiętać przy tym, że Komando to nie tylko instytucja militarna, ale także – o ile nie przede wszystkim – społeczna. Miała fundamentalne znaczenie dla kształtowania się struktury społeczno-politycznej ludności pogranicza. Tym większe, że od 1739 roku służba w komandach stała się obowiązkowa<sup>25</sup>. Choć formalnie władze Kolonii zachowywały kontrolę nad tą instytucją, to od samego początku faktycznie była ona słaba i z czasem coraz słabsza. Sama od-

<sup>22</sup> Robert Ross, *Adam Koks Griqua's: A Study in the Development of Stratification in South Africa*, London 1976, s. 14. Leonard Guelke, Robert Shell, „Landscape of Conquest: Frontier Water Alienation and Khoi-khoi strategies of Survival, 1652–1780”, *Journal of Southern African Studies*, t. XVIII, 1992, nr 4, s. 811.

<sup>23</sup> Zob. *Report of Field Sergeant Adriaan van Zyl, 2 Nov. 1778*, [w:] *The Record: A Series of Official Papers*, Part III, red. Donald Moodie, Amsterdam-Cape Town 1960, s. 77. Wzmianka o liście Sauela Rossouwa znajduje się w: Adriaan van Zyl, *ibidem*, s. 77, przyp. 1.

<sup>24</sup> Zob. M. Legassick, „The Northern Frontier to 1840”, [w:] *The Shaping of South African Society*, s. 368–369, 410, przyp. 49.

<sup>25</sup> Zob. P.J. van der Merwe, *Die Noordwaartse Beweging van die Boere voor die Groot Trek (1770–1842)*, Haag 1938, s. 26; J.J. Retief, „Die ontwikkeling van die Rangstruktuur”, *Military History Journal*, t. IX, nr 4, s. 5 I tab. 2, s. 11.

ległość od Kapsztadu sprawiała, że władze były skazane na scedowanie obrony pogranicza na lokalnych *burgherów*. Tym bardziej, że administracja lokalna była bardzo słabo rozbudowana.

Odległość od centrów władzy wpływała na kształt instytucji kierowniczych komanda. Inicjatywa ich zwoływania przeszła w ręce lokalnych dowódców pospolitego ruszenia (*veldkorporaals*). Konieczność szybkiej reakcji na zagrożenia sprawiła, że uzyskali oni prawo do mobilizacji komand, a wobec władz zwierzchnich byli jedynie zobowiązani do składania *post factum* raportów z podjętych działań militarnych<sup>26</sup>. W rezultacie faktyczna kontrola nad tą instytucją przeszła w ręce lokalnych elit, a ściślej mamy do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym. Z jednej strony najbardziej wpływowi przedstawiciele lokalnych społeczności w naturalny sposób stawali się przywódcami komand, z drugiej dowodzenie komandami podczas operacji militarnych, zwłaszcza tymi zakończonymi sukcesem, było jednym z elementów budowania pozycji społecznej przez lokalne elity<sup>27</sup>. W końcu skuteczność komand zależała od zdolności mobilizacyjnych. Sam obowiązek uczestnictwa nie wystarczał w sytuacji braku możliwości jego wyegzekwowania. Lokalni urzędnicy byli pozbawieni aparatu przymusu niezależnego od lokalnych osadników. W rezultacie skuteczność dowódców komand zależała od uznania i autorytetu, jaki posiadali w lokalnej społeczności osadniczej. Trudno się więc dziwić, że bardzo szybko władze kolonii zaczęły stosować praktykę mianowania dowódców komand spośród uznanych przywódców lokalnych społeczności, co gwarantowało większą skuteczność systemu<sup>28</sup>.

Przedstawiciele elity pogranicza byli widziani jako naturalni przywódcy komand. Dysponując rozbudowaną klientelą, byli w stanie efektywnie przewodzić operacjom militarnym. Ich liczna klientela stanowiła rdzeń organizowanych komand, a jeżeli do tego cieszyli się renomą skutecznych dowódców, mogli być pewni, że ich przywództwo nie będzie kwestionowane. Mniej zamożni członkowie społeczności chętniej przyłączali się bowiem do liczniejszych oddziałów i szli pod komendę uznanych dowódców, którzy zapewniali szansę na sukces ekspedycji oraz mniejsze straty własne<sup>29</sup>.

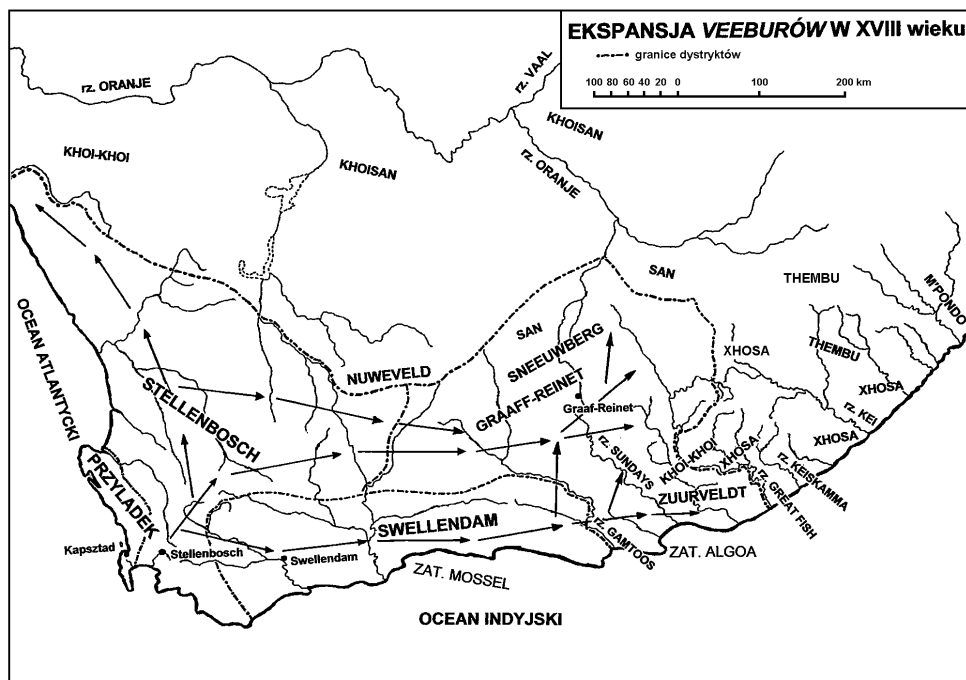
Ważną funkcją instytucji komando była akulturacja grup ludności Khoisan, które weszły w układy klienckie z trekburami. Osadnicy, co może zaskakiwać, nie

<sup>26</sup> Zob. np. G.R. Opperman to M.A. Bergh, 17<sup>th</sup> May 1776, *The Record or the Series of Official Papers Relative to the Condition and Treatment of the Native Tribes of South Africa*, s. 57–58.

<sup>27</sup> Zob. S. Newton-King, „Commerce and Material Culture on the Eastern Cape Frontier, 1784–1812”, *The Societies of Southern Africa in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*, t. XIV, 1988, s. 4; W.K. Storey, *Guns, Race, and Power in Colonial South Africa*, Cambridge 2008, s. 35.

<sup>28</sup> P.J. van der Merwe, *Die Noordwaartse Beweging*, s. 26–27; N. Penn, *Forgotten Frontier*, s. 115.

<sup>29</sup> Zob. L.S. Faber to R. Tulbagh, 4<sup>th</sup> July 1770, 3<sup>rd</sup> May 1771, [w:] *The Record*, s. 7–8, 9–10; A. Van Jaarsveld to G.R. Opperman, 4<sup>th</sup> Sept. 1775, [w:] *ibidem*, s. 43–46; J.S. Marais, *Maynier and the First Boer Republic*, Cape Town 1944, s. 8–15.



mieli oporów, przynajmniej do pewnego czasu, by uzbrajać w broń palną pozostających w ich służbie Bastaardów, Baastardów-Hottentotów czy Khoi-khoi.

Pozostający na służbie u trekburów Khoi-khoi, a także formalnie wolna ludność mieszanego pochodzenia, byli zobowiązani do służby wojskowej w komandach na równi z białymi osadnikami. Odgrywali w nich istotną rolę ze względu na znajomość terenu. Do końca XVIII wieku stanowili zazwyczaj większość uczestników komand, tym bardziej że bardzo chętnie patroni wysługiwali się klientami. Wysyłali ich, by w zastępstwie swoich patronów pełnili służbę wojskową<sup>30</sup>.

W początkowym okresie przynosiła ona klientom wymierne korzyści: większą akceptację społeczną i udział w łupach. Z czasem jednak stawała się coraz bardziej uciążliwa i zapewniała im coraz mniej zysków, a coraz więcej obciążeń. Z tego też powodu unikanie służby w komandach stało się jedną z przyczyn wzmóżonej migracji na północ, do doliny rzeki Oranje. Jednocześnie to właśnie instytucja komanda, zaadaptowana do lokalnych potrzeb, miała się stać ośrodkiem formowania się nowych społeczności.

<sup>30</sup> Zob. *Extract of Records of a Meeting of the Combined Boards of Landdrost and Heemraden, and Landdrost and Militia Officers of Stellenbosch, 28<sup>th</sup> Dec. 1773*, [w:] *The Record*, s. 19–20; *Combined Boards of Landdrost and Heemraden, and Landdrost and Militia Officers, Stellenbosch, to Governor van Plettenberg and Council, 19 April 1774*, [w:] *dz. cyt.*, s. 26, *Report of the Field-Commendant Nicolas van der Merwe, 7 Nov. 1774*, [w:] *ibidem*, s. 35.

Ówczesne doniesienia podróżników i kolonialnych oficjeli wręcz wskazywały, że w dolinie rzeki Oranje było dużo Bastaardów i Oorlam<sup>31</sup>. Biorąc nawet poprawkę na ewidentną przesadę ówczesnych źródeł, nie zmienia to faktu, że po roku 1790 liczba osób wywodzących się ze społeczności kolonialnych zamieszkujących dolinę Oranje była znacząca. Na terenach pogranicznych pojawiła się relatywnie duża grupa ludzi, którzy przynieśli ze sobą umiejętność jazdy konnej i posługiwania się bronią palną, a także znajomość organizacji systemu komando. Stał się on jednym z filarów kształtowania się niezależnych struktur społecznych, politycznych i wojskowych<sup>32</sup>.

Większość nowych przybyszy stanowili przestępcy lub przynajmniej osoby mające problemy z prawem w Kolonii Przylądkowej, co nie pozostawało bez wpływu na rozwój lokalnych społeczności. Wielu kolorowych lub białych trekburow, zbiegłych niewolników czy dezertersów szukało jedynie szansy na niezależną egzystencję, ale co najmniej tyle samo spośród nich traktowało swobodę pogranicza jako okazję do rabunków i napaści na słabszych sąsiadów<sup>33</sup>.

W rezultacie mamy do czynienia z powstawaniem równolegle dwóch typów społeczności. Z jednej strony na pograniczu pojawili się bowiem trekburowie (w większości kolorowi), jak Adam Kok czy Klaas Barends, mający formalnie status *burgerów*. Porzucali oni Kolonię w obawie przed utratą dotychczasowej pozycji społecznej i szukali nowych możliwości na niezorganizowanym pograniczu. Podstawą ich działalności na pograniczu była hodowla bydła i owiec, myślistwo, a w późniejszym okresie handel z interiosem<sup>34</sup>. Z drugiej strony zjawyły się grupy ludności o wyraźnym charakterze militarno-rozbójniczym, które zaadaptowały system komanda do potrzeb nieproduktywnego, drapieżnego i pasożytniczego stylu życia. Grupy te atakowały słabsze społeczności, zarówno Khoisan, jak i Tswana<sup>35</sup>.

Pomimo różnic między tymi dwoma typami społeczności, granice podziału nie były wyraźne. Trekburowie (zazwyczaj Baastardowie) sami nie gardzili używaniem przemocy i rabunkiem, kiedy nadarzała się ku temu okazja, a z kolei grupy rozbójnicze (Oorlam, Korana) szukały możliwości założenia stałych baz i stworzenia sobie zaplecza. Wspólne natomiast były ich filary organizacyjne, jeden to

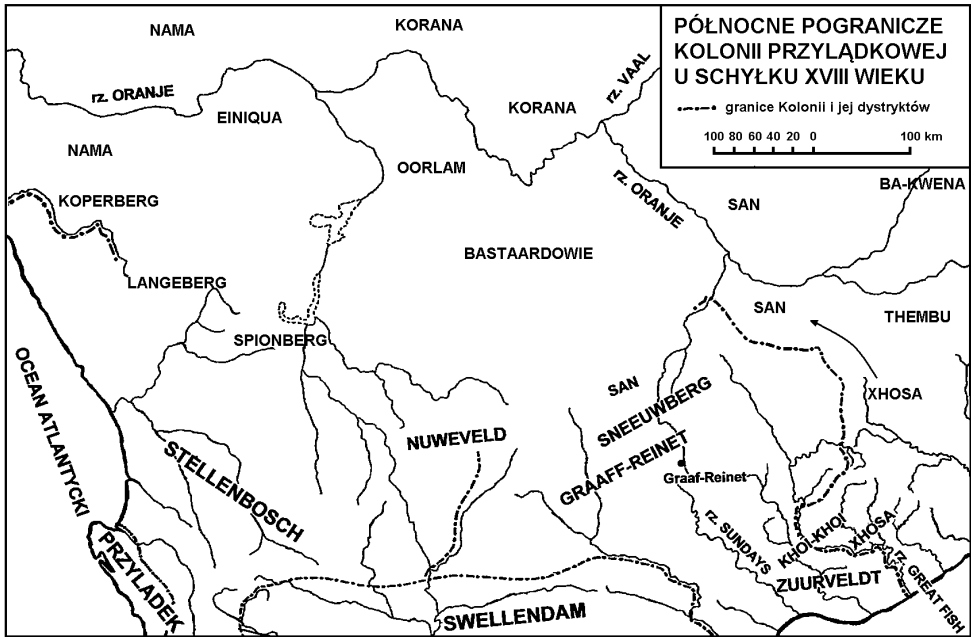
<sup>31</sup> N. Penn, „The Orange River Frontier Zone, c. 1700–1805”, [w:] *Einiqualand*, s. 60.

<sup>32</sup> Zob. *Report of Field Sergeant Adriaan van Zyl, 2<sup>nd</sup> Dec. 1778*, [w:] *The Record*, s. 77; *Report of the Field Sergeant W. Steinkamp, 15<sup>th</sup> Feb. 1779*, [w:] *ibidem*. Zob. także N. Penn, *Forgotten Frontier*, s. 164–169.

<sup>33</sup> N. Penn, „The Orange River Frontier Zone, c. 1700–1805”, [w:] *Einiqualand*, s. 35.

<sup>34</sup> Zob. M. Legassick, „The Northern Frontier”, [w:] *The Shaping of South African Society*, s. 369–372; M. Kinsman, „Populist and Patriarchs”, [w:] *Organisation and Economic Change: Southern African Studies*, t. V, 1989, s. 2–4.

<sup>35</sup> Zob. N. Penn, *The Forgotten Frontier*, s. 179; M. Kinsman, „Populist and Patriarchs: The Transformation of the Captaincy at Griqua Town, 1804 – 1822”, [w:] *Organisation and Economic Change*, s. 4.



opierający się na wykorzystaniu koni i broni palnej system komanda, drugi natomiast stanowił, wywodzący się z tradycyjnych struktur ludów Khoi-khoi, dostosowany do nowej sytuacji, system klientalny<sup>36</sup>.

Dzięki zaadaptowaniu systemu komando do lokalnych warunków, a także dzięki kontaktom w Kolonii Przylądkowej, ludność mieszana dysponowała przewagą nad zamieszkałymi tam społecznościami Khoisan i w krótkim czasie zaczęli odgrywać decydującą rolę w tym regionie. Posiadanie broni palnej i koni pozwalało im na względnie łatwą akumulację bogactwa. A ich względna zamożność i siła militarna, jaką dysponowali, czyniła z nich doskonałych patronów<sup>37</sup>. Wokół nowych przybyszów zaczęły się gromadzić grupy klientów. Dla miejscowych grup Khoi-khoi współpraca z nowymi przybyszami dawała ochronę przed zagrożeniami. W ten sposób napływ nowych przybyszów sprawił, że region na północ od granic Kolonii Przylądkowej stał się miejscem narodzin nowych społeczności. Były one emanacją struktur społecznych Kolonii Przylądkowej i musiały funkcjonować

<sup>36</sup> Wszelkie próby etnicznego zdefiniowania tych społeczności mijają się z celem. Zasadniczo mamy do czynienia z grupami ludności Khoisan i z ludnością rasowo mieszaną, ale nie brakuje w nich przedstawicieli ludności białej, jak i grup ludności Xhosa. Zob. np. Peter Kallaway, „Danster and the Xhosa of the Gariep: Towards a Political Economy of the Cape Frontier, 1790–1820”, *African Studies*, t. XLI, 1982, nr 1, s. 143–160.

<sup>37</sup> Zob. J. Campbell, *Travels in South Africa... being a Narrative of a Second Journey, 1820*, Cape Town 1974, s. 267, 359.

w kontakcie z nią. To Kolonia była bowiem dostarczycielem narzędzi (broni palnej i koni), gwarantujących im przewagę nad lokalnymi społecznościami i stanowiła zarazem głównego odbiorcę towarów oferowanych przez te społeczności: zrabanowanego bydła, a w późniejszych czasach także przypisańców (apprentices)<sup>38</sup>.

Rozwój takiej sytuacji miał skutki o zasadniczym znaczeniu dla tego regionu. Pierwszym było odwrócenie dotychczasowych relacji między Tswana, migrującymi w kierunku południowo-zachodnim a społecznościami doliny rzeki Oranje. O ile do lat sześćdziesiątych XVIII wieku Tswana mieli przewagę, spychając ludy Khoisan na południe lub włączając je do swojej struktury społecznej, to z pojawieniem się grup Baastardów i Oorlam, trend został odwrócony. Forpoczty Tswana zostały odepchnięte na północ i stały się obiektem rabunkowych ataków ze strony grup i band Korana<sup>39</sup>.

Drugim skutkiem było zmarginalizowanie tradycyjnych społeczności Khoisan zamieszkujących dolinę rzeki Oranje. Zostały one albo wchłonięte przez nowo powstające społeczności, albo zepchnięte na mniej urodzajne tereny i zmarginalizowane, co doprowadziło do zaniku większości z nich. W wyniku tego procesu dominującą kulturą regionu stała się zmodyfikowana kultura kolonialna, a językiem uproszczona wersja holenderskiego, z której rozwinie się jeden z dialektów języka afrikaans.

W dłuższej perspektywie ekspansja nowych społeczności, które – w nowej już sytuacji na początku XIX wieku – nazywano Griqua i Korana, zainicjuje szereg migracji w interiorze. Do końca lat czterdziestych XIX wieku zmieniają one mapę polityczno-etniczną Afryki Południowej. To już jednak część innej historii.

<sup>38</sup> Zob. Elizabeth Eldredge, „Slave Raiding Across the Cape Frontier”, [w:] (red.), Elizabeth A. Eldredge, Fred Morton, *Slavery in South Africa: Captive Labour on the Dutch Frontier*, Pietermaritzburg 1994, s. 93–106.

<sup>39</sup> Zob. Robert Jacob Gordon, *Cape Travels, 1777–1786*, s. 339–342; T. Arbousset, F. Dumas, *Narrative of an Exploratory Tour*, s. 270–285. N. Parsons, „Prelude to Difaqane in the Interior of Southern Africa, c. 1600 – c.1822”, [w:] *The Mfecane Aftermath*, s. 344.

## SUMMARY

### **Commando, Horse and Rifle: on the Creation of New Ethnic Groups on the Northern Border of Cape Colony in the 18<sup>th</sup> Century.**

Orange River Valley played an important role in the shaping of the South African ethnic map during the 18<sup>th</sup> and the first half of 19<sup>th</sup> century. It was a place for refugees from the Cape Colony. It became shelter and a new settlement not only for Khoisan or fugitive slaves but also people of mixed origin or white outlaws. Those emigrants brought with them certain traces of the European colonial community and material culture (language, guns, horses, clothes, rudiments of Christianity) and institutions, like the commando, which to a great extent influenced the shape and character of the communities that were developing in Orange River Valley at that time.

Out of this mixture of ethnical, cultural and social elements of Khoisan, Bantu, and white origin, new communities of Bastards, Griquas, Korana and Oorlam Nama emerged. They played an important role in the proliferation of colonial culture in the South African interior. They also strongly influenced the history of South Africa in the first half of the 19<sup>th</sup> century.

**Dr MICHAŁ LEŚNIEWSKI**, jest adiunktem w Instytucie Historycznym UW. Specjalizuje się w dziejach kolonializmu brytyjskiego i historii Południowej Afryki w XIX i XX wieku. Jest autorem szeregu opracowań dotyczących dziejów kolonializmu brytyjskiego i dziejów Południowej Afryki. Do najważniejszych należą: *Miejsce Południowej Afryki w kształtowaniu koncepcji polityki imperialnej Wielkiej Brytanii, 1899–1914*, Warszawa 2001; *Wojna burska, 1899–1902*, Warszawa 2001; *Konflikty kolonialne i postkolonialne w Afryce i Azji, 1869–2005*, Warszawa 2006; *Afrykanie, Afrykanerzy i Brytyjczycy. Studium wzajemnych relacji, 1795–1854*, Warszawa 2008.

# POGRANICZE AFRYKAŃSKIE JAKO PROBLEM BADAWCZY ANTROPOLOGII

MACIEJ KURCZ

Problematyka pogranicza nie należy do szczególnie nowych w nauce. Na gruncie etnologii w drugiej połowie XIX wieku tym zagadnieniem zajmował się dyfuzjonista F. Ratzel (Staszczak 1978: 18,19, za Labuda 1971). Pogranicza opisywano w różnych kontekstach, używając nieraz skrajnie odmiennych perspektyw teoretycznych. Niektórzy antropologowie interesowali się pograniczami społecznymi, konstytuującymi więzi społeczne czy poczucie kolektywnej jedności, inni pograniczami kulturowymi, które wyznaczają znaczeniowo odmienne systemy, jeszcze inni ujmowali je jako swoiste zjawiska w świecie geopolityki (Wilson i Donnan 2007). Postrzegano je inaczej niż obecnie. Dla dyfuzjonistów interesujące było, jak poszczególne idee pokonywały kulturowe bariery i przenikały z jednego systemu do drugiego. Dla funkcjonalistów były to punkty skrajne, umożliwiające nakreślenie ram badanych społeczeństw. Interesowano się nie tyle granicą, co praktykami, wierzeniami czy instytucjami, które mieściły się w jej konturach. Wierzono, iż zróżnicowanie kulturowe da się do pewnego stopnia wyjaśnić izolacją geograficzną czy społeczną. W oparciu o ten paradygmat powstało wiele monografii społeczeństw plemiennych – niektóre zalicza się dziś do klasyki dyscypliny (jak w przypadku zachodnioafrykańskich Tallensów, pióra Meyera Fortes'a). Z czasem następuje zmiana kierunku badań: od zainteresowania tym, co towarzyszy granicy, po granicę jako taką (Wilson i Donnan 2007: 40,41).

Na początku lat dziewięćdziesiątych powraca się do problematyki pogranicza w kontekście nowych zjawisk oraz nowych modeli interpretacyjnych (Wilson i Donnan 2007: 24,25). Przyspieszenie procesów globalizacji wywołało poważne



zmiany w naukach społecznych i w humanistyce – w teoretyzowaniu na temat nowoczesności i ponowoczesności. Wystarczy przywołać tu prace antropologów postmodernistów, jak: Appadurai, Clifford, Hannerz, Said, Robertson i wielu innych. Postmoderniści krytykowali sposób patrzenia na człowieka w zglobalizowanym świecie – jako trwale przypisanego do miejsc czy struktur, a wszelkie przejawy jego mobilności dotąd uznawane za anomalie i zjawiska wpływające w sposób negatywny na człowieka (Wilson i Donnan 2007: 25, Motasim 2008: 3). Ludzką egzystencję w dobie ponowoczesności (jeśli nie od zawsze) charakteryzuje zmienność – dynamiczny proces, który – powtarzając za wybitnym amerykańskim antropologiem V. Turner'em (2005: 16) – jest stawaniem się, a nie byciem. To „nowe” spojrzenie na człowieczą egzystencję w erze żywiolowej globalizacji doskonale przedstawił antropolog szwedzki, Ulf Hannerz (2007) w pracy „Powiązania transnarodowe”. W kontekście tych inspiracji teoretycznych w nauce ponownie popularna stała się dialektyczna kategoria „przestrzeni”<sup>1</sup>. Analityczne relacje między wyobrażeniami ludzi na temat przestrzeni, a panującymi nań warunkami ekonomicznymi i politycznymi stanowią jądro zainteresowań współczesnych antropologów (Wilson i Donnan 2007). Na gruncie afrykanistyki okazało się to szczególnie inspirujące. Wśród antropologów, socjologów, historyków czy geografów wykorzystywane jest jako czynnik wyjaśniający niemalże każdą dziedzinę kultury (Howard i Shain 2005). Nie bez przyczyny – bowiem na kontynencie afrykańskim obserwujemy szczególny wzrost mobilności przestrzennej zamieszkujących go ludzi. Wpływają na to różnorakie czynniki, w szczególności jednak procesy globalizacji oraz konflikty zbrojne. W Afryce dokonuje się proces deterytorializacji, obejmujący: migracje, globalizację (transnarodowy przepływ dóbr oraz ludzi), subnacionalizację oraz – procesy reterytorializacji, których wyrazem jest powstawanie mikro-regionów czy wyodrębnianie się pograniczy. W procesach tych biorą udział różnorodni „aktorzy”: miejscowi przedsiębiorcy, warlordowie, pracownicy pomocowi, międzynarodowe korporacje, elity polityczne i wielu innych. Efektem tych procesów jest tworzenie się nowego ładu przestrzennego kontynentu – a jednym z jego składników jest wyodrębnianie się pograniczy (Cohen 1997, Howard i Shain 2005).

Początki współczesnych studiów nad pograniczami (czyli kompleksowymi analizami tego zagadnienia w ujęciu interdyscyplinarnym) wiązać należy z badawczym środowiskiem północnoamerykańskim, bodźcowanym problemem pogranicza meksykańskiego, co najmniej od lat osiemdziesiątych. ubiegłego stulecia (jak dotąd jest, to najlepiej opracowane pogranicze w nauce światowej). W latach dziewięćdziesiątych wraz z gwałtownym rozszerzaniem się Unii Europejskiej,

<sup>1</sup> Według Wilson'a i Donnan'a (2007: 25) „przestrzeń” to konceptualna mapa, według której zorganizowane jest życie społeczne. To miejsce życia człowieka, obejmujące zarówno świat idei, jak i rzeczywistość.

problematyka ta zdobyła stałe zainteresowanie na „Starym Kontynencie” (Wilson i Donnan 2007:17).

We współczesnych rozważaniach o pograniczach Afryka początkowo odgrywała znaczenie marginalne. Afrykańskie pogranicze uważano za mało „ukształtowane” czy „nietypowe”. Z czasem nastąpiła zmiana tego poglądu. Zauważono, iż nie wszystkie pogranicza afrykańskie to twory całkowicie arbitralne i, co równie ważne, nieporównywalne z szerszym, globalnie ujętym kontekstem. Podobnie jak w przypadku innych kontynentów, teoria pogranicza jest jednym ze sposobów przestrzennego ujęcia kultury afrykańskiej, który we współczesnej afrykanistyce należy do szczególnie chętnie podejmowanych.

Pogranicze można rozumieć i ujmować na wiele sposobów. W przypadku współczesnej Afryki to najczęściej obszar arbitralny, sztuczny, rozdzielający ludzi o tych samych korzeniach, posługujących się tym samym językiem – rzadziej miejsca stykowe, oddzielające cywilizacje od „pustego” jeszcze świata niecywilizowanego.

W niniejszym artykule pragnę skoncentrować się właśnie na pograniczu afrykańskim – fenomenie niebędącym, jak dotąd, przedmiotem szczególnego zainteresowania krajowych afrykanistów. W oparciu o najnowsze publikacje, w możliwie kompleksowym ujęciu, ukazę złożoność tego zjawiska – a także jego znaczenie dla współczesnych studiów afrykanistycznych.

W języku polskim (jak w wielu innych językach) pojęcie „pogranicza” łączy się z „granicą”. Granica wyznacza linię podziału, natomiast pogranicze (kresy, rubieże), określa obszar (strefę) w pobliżu granic. Granica jest linearna – pogranicze zaś strefowe. Pogranicze nie ma też wyraźnych konturów, charakteryzuje je liczne obszary przejściowe (Staszczak 1978: 15,16). Granica w pewnym sensie jest zaprzeczeniem pogranicza. Nie można, po prostu, oddzielić jednej kultury od drugiej. Konieczny jest pomost, przestrzeń przejściowa, która łączy dwa światy. W tym sensie granicę można określać porządkiem stanowionym, pogranicze zaś naturalnym (Kurczewska 2005).

Zakres znaczeniowy tych pojęć jest o wiele większy (dość wspomnieć, iż kłopoty terminologiczne są stałą bolączką krajowych studiów nad pograniczami – problemów nastręcza już choćby kwestia przekładu podstawowych pojęć z literatury anglosaskiej, jak: *boundary*, *frontier* czy *border*). Mimo świadomości istnienia zasadniczych różnic, w pracy będę posługiwał się terminem pogranicza oraz granicy zamiennie. Ze względu na charakter opracowania, na pewną ogólność poruszanych kwestii, uważam, że w tym przypadku może to być usprawiedliwione.

### **Pogranicza afrykańskie wczoraj i dziś**

Afrykańskie pogranicza powstały w większości w czasach kolonialnych, w okresie kilkunastu lat po Konferencji Berlińskiej (1885 r.). W wyniku dyploma-



Jeden z bazarów Dzuby – jednocześnie przejaw transgranicznego kapitalizmu

tycznych porozumień i faktów dokonanych państwa kolonialne ustalały granice swoich posiadłości w Afryce. Większość tych granic istnieje do dziś, oddzielając państwa afrykańskie.

Do niedawna przeważał pogląd, iż „stara Afryka” nie miała wyraźnych „granic wewnętrznych” i ważniejsza była władza nad ludźmi niż nad przestrzenią. Uzasadniano to znaczną mobilnością przestrzenną społeczeństw Afryki przedkolonialnej. Gdy porzucano ziemię, granice nie miały takiego znaczenia, jak panowanie nad potencjałem ludzkim. Mobilność przestrzenna to jeden ze znaczących czynników wpływających na życie społeczne i historię Afryki (Adepoju 1995: 89). Nie oznacza to, że ludy afrykańskie nie były zainteresowane posiadaniem ziemi. W Afryce przedkolonialnej też istniały granice terytorialne i pogranicza. Świadczyć o tym mogą także przekazy tradycji ustnej ludów afrykańskich. Niedostateczna wiedza na ten temat wynika z braku należytego zainteresowania afrykanistów tymi zagadnieniem.

Przełomem stała się praca amerykańskiego antropologa Igora Kopytoff’a „The African Frontier” z 1987 roku. Bardzo znaczące w tej tematyce jest także studium: Nugent, Aiswaju (1996) „African Boundries: Barriers, Conduits and Opportunities” (niestety znane mi tylko z cytatów).

W przedkolonialnej Afryce ukształtowały się wszelkie odmiany pograniczy. Rozległe strefy sahelu oraz sawanny między Atlantykiem a Morzem Czerwonym („Sudan” w szerszym rozumieniu, dawny *Bilad as-Sudan*) to od zamierzchłej przeszłości pogranicze cywilizacyjne, gdzie stykają się „Biała” i „Czarna” Afry-

ka. Na kontynencie istniały także pogranicza będące w istocie granicami między państwowymi (politycznymi). Niestety, nadal wiemy o nich niewiele. Za sprawą intensywnych prac archeologicznych terenem stosunkowo dobrze znanym jest dolina środkowego Nilu. Tam w średniowieczu rozwijały się chrześcijańskie królestwa (Nobadia, Makuria, Alodia). Ich granice najprawdopodobniej znajdowały się, ogólnie na skalistych progach rzecznych – tzw. kataraktach. Wyznaczały one, nieraz ciągnące się na znacznej długości, „bezludne” obszary buforowe. Katarakty to również naturalne bariery hamujące migrację intruzów, na których z reguły wyznaczono granice, a pomiędzy nimi powstawały i rozwijały się państwa (Adams 1977). W przeszłości nad śródownym Nilem katarakty pełniły nie tylko rolę pograniczy politycznych, ale też kulturowych, powodując tworzenie się mikro-regionów. W rezultacie, jak zauważył angielski historyk W.Y. Adams (1977), powinniśmy mówić nie o jednej Nubii, ale o pięciu.

Wysztalcenie się pograniczy może wynikać z ekologicznych właściwości terenów, może ono wpisywać się w naturalny krajobraz czy geografie osadnictwa (rzekę, bagno, łańcuch górski czy teren peryferyjny, bezludny, niedostępny) – w ten sposób nabierając realnego, „naturalnego” charakteru.

Pogranicze nie tylko dzieli, ale też łączy. Dla Afryki przedkolonialnej właśnie ta cecha wydaje się bardzo charakterystyczna. W przeszłości pogranicze afrykańskie było bardziej obszarem otwartym, naturalnie sprzyjającym migracjom i kontaktom międzyludzkim. Wybitny amerykański antropolog, Igor Kopytoff (1987) pisząc o „wewnętrznym pograniczu afrykańskim” („The Internal African Frontier”), wyeksponował właśnie ten fakt. Pisał, że była to raczej strefa interakcji, aniżeli wyraźnie zarysowana linia podziału – obszar przejściowy, gdzie wędrowały różnorodne grupy ludzkie, a etniczność podlegała ciągłej zmianie, była dynamiczna. Tam też tworzyły się nowe („lokalne”) tożsamości, które identyfikuje się niezwykle trudno z rozpoznawalnymi grupami etnicznymi.

Bez wątpienia jednym z takich obszarów było w przeszłości pogranicze południowosudańskie – geograficzny trójkąt w granicach dzisiejszego Sudanu Południowego, Konga (DRK), Ugandy i Kenii. Zamieszkiwały go zróżnicowane kulturowo społeczności – dodatkowo – ze względów ekologicznych (braku naturalnych barier), nader często był terenem migracji, przebiegających zazwyczaj z północy na południe. Jego struktura etniczna należała do szczególnie dynamicznych, krzyżowały się tu bowiem nieustannie elementy różnych genetycznie kultur. Podobnie rzecz się miała w przypadku zachodnioafrykańskiego mikroregionu Mopti-Ouahigouja, na pograniczu Mali i Burkina Faso. Ze względu na potencjał agrarno-pasterski tego obszaru, był on obiektem ciągłych migracji ludów z Mali (Sarakole, Songhai, Dogon) – oraz z Burkina Faso (Mossi, Senoufo, Bobo, Minianka) (Tremolieres 2007: 9).

Pogranicza, ze względu na swój „przelotowy” charakter (miejsce przenikania się grup etnicznych i kultur), a niekiedy także naturalne walory ekonomiczne, były

obszarami kształtowania się państw afrykańskich. I tak: mikroregion Mopti-Ouahigouja w Afryce Zachodniej był kolebką królestw bambarijskich Ségou oraz Kaarta, czy też teokratycznego państwa (fulańskiego) Peul (Tremolieres 2007: 9). Podobnie nad środkowym Nilem, najprawdopodobniej kolebką państwa makuryckiego – najpotężniejszego w Nubii średniowiecznej – był region IV Katarakty (informacja od dr Marcina Wiewióry). To region peryferyjny i niedostępny, ale też doskonale nadający na „schronienie” dla ludów wypieranych przez migracje lub też przeciwnie – dla tych, które próbowały się dopiero osiedlić na tym obszarze. Tam, w warunkach izolacji, mogło dojść do wykształcenia się nowej kultury lub jednostki etnicznej<sup>2</sup>.



Sudańczyk z Południa.

Fot. J. Poremba

W czasach kolonialnych wiele afrykańskich pograniczy uległo polityzacji, stając się bytami międzypaństwowymi, a w rezultacie także nowymi kompleksami kulturowymi. Przedzielenie tych obszarów granicami politycznymi doprowadziło do przeobrażeń układów społecznych i etnicznych. Stało się źródłem podziałów (zgodnie z kryterium etniczności, później obywatelstwa), ale także intensyfikacji współpracy, zacieśnienia więzów w poprzek formalnie istniejącym granicom.

W tym okresie wykrystalizowały się także pogranicza nowe – arbitralne, kreślone nierzadko od przysłowiowej liniiki, służące określeniu (wytyczeniu) strefy wpływów europejskich na kontynencie oraz sprawnego zarządzania nimi w ramach poszczególnych makroregionów (Protektorat Ugandy, Anglo-Egipski Sudan) W sumie powołano do życia trzydzieści kolonii i protektoratów. Granice ustalano zazwyczaj na obszarach „bezludnych”, niedostępnych, czy ekonomicznie bezwartościowych – w owym czasie peryferyjnych z perspektywy kolonizatorów (np. Ekwatoria w Anglo-Egipskim Sudanie).

Niepodległe państwa afrykańskie zasadniczo zaakceptowały granice kolonialne. Paradoksalnie, kraje afrykańskie już na progu niepodległości silnie utożsały się ze swymi granicami (nawiasem mówiąc: nie przeszkodziło to w podkreślaniu ich „nienaturalności”). Upatrywano w tym powodzenie procesu narodotwórczego.

<sup>2</sup> W pewnym sensie los tego regionu został przypieczętowany na początku XXI wieku, wraz z utworzeniem na tym odcinku Nilu gigantycznego jeziora zaporowego (do celowo ma przewyższać powierzchnią Jezioro Namera z Nubii Egipskiej). Wydarzenie to można także rozpatrywać jako jedna ze strategii dominacji współczesnego państwa afrykańskiego na swoich peryferiach.

czego czy detrybalizacji społeczeństwa. Dzięki paszportom, pozwoleniom czy skomplikowanym procedurom, państwo demonstrowało swoją siłę i w praktyce egzekwowało obywatelstwo – przynależność człowieka do konkretnego bytu politycznego (Kopytoff 1987, Merx 2000: 2, Cohen 1997). Rzeczywistość afrykańska pokazała jednak, że kontrola państwa nad jego pograniczami była iluzoryczna i niewystarczająca (Adepuju 1995: 93). W rezultacie wytworzyła się swego rodzaju próżnia, która doprowadziła do marginalizacji i autonomizacji zarazem obszarów przygranicznych.

Granice, nieuwzględniające podziałów plemiennych czy etnicznych, a odziedziczone po systemie kolonialnym to znaczący bodziec do wyodrębnia się pograniczy we współczesnej Afryce. W rezultacie, współczesne pogranicza afrykańskie to nierzadko zjawiska rozwinięte (ukształtowane), charakteryzujące się stosunkowo długą historią międzygranicznych kontaktów, łączących ludzi o podobnej kulturze i pochodzeniu.

Tożsamości pogranicza afrykańskiego poświęcono niemało uwagi (Wilson i Donnan 2007, Cohen 1997, Nugent i Asiwaju 1996, Merx 2000 i inni). Swistość pogranicza związana jest w dużej mierze z faktem, że intensyfikuje relacje międzyludzkie, a te wpływają na kształtowanie się nowych, kompleksowych (wieloetnicznych) identyfikacji. Innymi słowy, jak już pisałem, pogranicze dzieli i łączy zarazem zamieszkującą ją wspólnotę. W pracach na ten temat podkreśla się także niezwykłą dynamikę identyfikacji na obszarze pogranicza. Igor Kopytoff w słynnej pracy *African Frontier* (1987) pisał, że wiele społeczeństw afrykańskich nie odwołuje się do etniczności czy plemienności – inaczej aniżeli widziała to większość kolonizatorów i wczesnych etnografów. W ich miejsce pojawia się aktualnie „grupa lokalna” czy „pogranicze”, gdzie tożsamość nie może, i nie jest czymś statecznym – podlega nieustanym przemianom, w zależności od koniunktury i czynników zewnętrznych. Mało tego, za sprawą konfliktów i migracji wiele społeczności uległo swoistej de-terytorializacji, żyje w rozproszeniu, w diasporze – nie przeszkadza im to jednak w poczuciu kolektywnej jedności (Cohen 1997).

Wyrażną i rozbudowaną tożsamością grupową charakteryzują się mieszkańcy południowosudańskiej Ekwatorii. Granice, arbitralnie ustalone na początku XX wieku przez władze Brytyjskiego Protektoratu Ugandy oraz Anglo-Egipskiego Sudanu, sztucznie podzieliły miejscowe społeczności, jak Aczoli czy Madi (Merx 2000: 8, za Collins 1962). Etniczne i handlowe więzi między nimi jednak nie zanikły, lecz rozwijały się pod wpływem nowych czynników. W okresie postkolonialnym były to fale migracji generowane zarówno politycznymi i zbrojnymi zawieruchami, jak i koniunkturą ekonomiczną. Już w latach pięćdziesiątych. Sudańczycy masowo migrowali do pracy w ugandyjskim przemyśle bawełnianym. Doświadczenia te okazały się wkrótce bezcenne, gdy wyruszyli do tego kraju ponownie. Tym razem jednak jako uchodźcy (Merx 2000: 10). Niedługo później ci

sami uciekinierzy musieli sami udzielić gościny, bowiem na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych Sudan stał się schronieniem dla Ugandyjczyków, uciekających z kraju z powodu rozruchów po upadku Idi Amina („wojsko Amina” rekrutowało się głównie z takich grup etnicznych, jak: Alur, Lugbara, Kakua i Madi – po zmianie sytuacji politycznej w 1979 salwowali się ucieczką do Sudanu Południowego) (Merkx 2000:11). W latach osiemdziesiątych sytuacja znów się odwróciła. Sudańczycy masowo szukali schronienia w pobliskiej Ugandzie, na skutek wybuchu w 1983 roku kolejnej wojny domowej na południu Sudanu.

Tożsamość mieszkańca pogranicza południowosudańskiego jest dynamiczna, zmienna – polega na identyfikowaniu się zarówno z losem uchodźcy, jak i udzielającego gościny. Na pograniczu południowosudańskim spotkać się można z tzw. etnicznością wielokrotną – zwaną też sytuacyjną, polegającą na identyfikowaniu się z różnymi grupami (etnicznymi, narodowymi czy religijnymi) w zależności od sytuacji.

W budowaniu tożsamości tego regionu ważne okazały się także wspólne podstawy ekonomiczne. Po dekolonizacji na pograniczu (jak i na całym kontynencie) dokonały się znaczne przeobrażenia gospodarcze. Tradycyjny system wymiany i produkcji stracił na znaczeniu. W jego miejsce pojawiała się gospodarka towarowa. Ludność pogranicza szybko przekonała się o korzyściach, które niósł ze sobą „transgraniczny kapitalizm” – zarzucając dawne instytucje życia gospodarczego. Sudańczycy, wykorzystując „gościnność” Ugandyjczyków, szmuglowali do kraju używki w rodzaju kawy oraz tytoniu. W zmian pozostawiali towary otrzymywane w ramach pomocy humanitarnej, na które było niesłabnące zapotrzebowanie w Ugandzie (Merkx 2000:10). Nie inaczej jest i dziś, gdy w Sudanie Południowym zagościł pokój. W regionie tym rozkwita drobna przedsiębiorczość. W znakomitej większości jest to zasługą imigrantów ugandyjskich. „Wehikularnie” – w zależności od sytuacji – Sudańczycy i Ugandyjczycy nauczyli się czerpać korzyści z zamieszkiwania na styku dwóch bytów politycznych. Fakt ten w równym stopniu co czynniki polityczne, wpłynął na poczucie wspólnotowości tego zakątka Afryki.

### **Pogranicze i państwo**

Z perspektywy centrum „ludzie pogranicza” cechują się swoistą ambiwalencją. Są ważni dla budowania koncepcji jednorodnego narodu jako swego rodzaju żywy mur, zaporę przed zagrożeniami z zewnątrz, ale także jako siła fizycznie i symbolicznie kształtująca państwo. Z perspektywy polityki zagranicznej, są także znaczący jako forma nacisku, choćby na drodze manipulacji etnicznej. Jednocześnie stanowią realne zagrożenie dla narodowej jedności jako siła katalityczna. Pograniczność łączy się bowiem nierozzerwalnie z „wielopaństwowością”, koniunkturalnym przyznawaniem się do jednej lub wielu tożsamości. Pogranicze i jego przejawy traktowane są często jako zjawiska kryminogenne, patologiczne, przyczyniające

się do kryzysu państwa. Od Konferencji Berlińskiej pogranicza afrykańskie były poddawane intensywnej pacyfikacji i akulturacji. Zjawiska te szczegółowo opisał wspomniany już Igor Kopytoff (1987).

Obszary pogranicza często cechuje wielopłaszczyznowa peryferyjność – oddalenie od centrum czy metropolitalnych ośrodków miejskich, niedorozwój infrastruktury czy niewielka gęstość zaludnienia. Wszystkie są źródłem wykluczenia i marginalizacji ludności tego obszaru. Nadmienić jednak trzeba, że sytuacja ta ulega gwałtownej zmianie. Na skutek rozkwitu przedsiębiorczości, żywiolowych przeobrażeń kulturowych, czy eksploatacji surowców naturalnych (ropy naftowej!), regiony te w wielu przypadkach trudno dziś zaliczyć do peryferii. Nierzadko stają się swoistymi „kołami zamachowymi” gospodarek całych regionów czy nawet państw, intensywnie wykorzystywanymi przez polityczne centra.

### **Przemoc i agresja**

Wilson i Donnan (2007) zauważyli, że tożsamość niektórych pograniczy afrykańskich kształtowana jest pod wpływem restrykcyjności i opresyjności państwa. Gdy państwo prowadzi ambiwalentną politykę względem swoich peryferii, nierzadko rodzi ona przemoc i jest źródłem marginalizacji tych obszarów. We współczesnej Afryce zazwyczaj obserwujemy konflikty wewnętrzne, w których naprzeciw siebie stają: państwo oraz społeczność z peryferii, która występuje zbrojnie przeciwko marginalizacji (Darfur, Ogaden, Kiwu, rebelia Tuaregów w północnym Mali i Nigrze)<sup>3</sup>. Konflikty te cechuje nadspodziewana żywotność – odpowiada za ten stan chroniczna słabość państwa afrykańskiego do kontrolowania swoich kresów. Jednym z takich przykładów jest pogranicze południowosudańskie. W ostatnich dekadach ten zakątek Afryki był areną nieustannych konfliktów, których stronami było państwo i zrewoltowana zbiorowość lokalna. Należy tu podkreślić, że źródłem przemocy nie było tylko centrum polityczne, ale także różnego rodzaju partyzantki, operujące na rubieżach krajów afrykańskich. Musimy pamiętać, że pogranicze afrykańskie to nie tylko dochodowy „transgraniczny kapitalizm”, ale także swego rodzaju refugium dla różnego rodzaju organizacji zbrojnych (Raeymaekers 2007). Dość wspomnieć, iż pogranicze południowosudańskie, a dokładniej trójstyk Konga, Ugandy i Sudanu, to aktualnie miejsce działalności jednej z najbrutalniejszych i bardziej tajemniczych partyzantek afrykańskich: Ruchu Oporu Pana (Lord Resistance Army, LRA). Z pozoru wydawać by się mogło, że nie ma racji bytu. Nie ma przynajmniej obecnie formalnego wsparcia z zewnątrz. Tli się jednak nadal, prowadząc wojnę totalną, wymierzoną, tak przeciwko okolicznym państwom afrykańskim (Sudanowi Południowemu, Ugandzie), jak i zwykłym mieszkańcom obszarów przygranicznych. Żadne z okolicznych państw nie

<sup>3</sup> Z drugiej strony konflikty graniczne o charakterze międzypaństwowym, jak w przypadku wojny erytrejsko-etiopskiej, są raczej nietypowe dla współczesnej Afryki (Merx 2000: 4).



było w stanie, jak na razie, ostatecznie rozprawić z tą wywrotową i terrorystyczną zarazem formacją zbrojną. Co ciekawe, nie ma ona podbudowy w jakiegokolwiek wyraźnej idei politycznej czy religijnej (do pewnego tylko stopnia odwołuje się do mesjanizmu chrześcijańskiego i islamskiego, a w wymiarze politycznym dąży ogólnikowo do przejęcia władzy w Ugandzie). Ta wydawałoby się tajemnicza organizacja, to moim zdaniem, jeden z przejawów swoistości pogranicza Afryki. To przykład procesu tworzenia się „małych tożsamości” – w tym wypadku ludzi żyjących na styku różnych bytów państwowych, w swoistej próżni, a których spoiwem jest poczucie krzywdy i wykluczenia. Zjawisko partyzantek afrykańskich winno stać się przedmiotem pogłębionych studiów, zwłaszcza w kontekście kategorii pograniczności.

Granice i pogranicza łączą się z przemocą nie tylko z powodu władzy państwowej, ale także złożonej semantyki tych miejsc. Znajdujący się tam ludzie ulegają metamorfozie – ucieleśniają nie tyle siebie, co również jednostki etnicznie. W rezultacie, przemoc na tym obszarze jest zdehumanizowana – to działanie skierowane nie do człowieka, ale etnicznego obcego, ma już głęboki symboliczny charakter. Obszerniej na temat, także w kontekście pogranicza afrykańskiego, piszą: Donnan i Wilson (2007).

### **Pogranicze jako czynnik kulturotwórczy**

Pogranicze afrykańskie (jak każde inne zresztą) to przestrzeń, w której występuje przenikanie i wzajemne przeplatanie się różnych ludzkich zbiorowości i ich kultur. W rezultacie spotkać tu możemy kulturę o specyficznym, niepowtarzalnym charakterze. Jedynie tylko w regionie Afryki północno-wschodniej – wielkim pograniczu cywilizacyjnym, spotykamy się z wyrzeźbieniem żeńskich genitaliów, połączonym z infibulacją – tzw. „obrzezaniem farańskim” (najradykałniejszą tego typu praktyką w świecie!). Każde pogranicze jest z natury wielokulturowe, pluralistyczne – jednocześnie jednak może generować postawy czy zjawiska ekstremalne, szowinistyczne. Wyrażana jest w ten sposób typowo ludzka obawa przed światem zewnętrznym – innej kultury czy cywilizacji. To w istocie reakcja na potencjalne niebezpieczeństwo ze strony dzikiej, barbarzyńskiej rzeczywistości.

Na pograniczach za sprawą migracji i konfliktów ulegają przyspieszeniu przeobrażenia kultury afrykańskiej. Dawni przywódcy nie są już uznawani przez władzę, a instytucje tradycyjne ulegają dekompozycji. W ich miejsca wnika nowa kultura, o bardziej kosmopolitycznym charakterze. Krzyżują się w niej elementy tradycyjne oraz globalne, genetycznie pochodzenia amerykańsko-europejskiego. Ich eksponentami są aktualnie różnorakie organizacje pozarządowe, niosące pomoc na obszarach ogarniętych przez „kryzysy humanitarne” (w znakomitej większości właśnie na terenach pogranicznych). Nową kulturę utrwała także swobodny transgraniczny przepływ dóbr i osób. Mieszkańców pogranicza łączą nieraz więzy

etniczne, ale także te same realia polityczno-ekonomiczne (niedorozwój gospodarczy, niestabilność polityczna, oddalenie od centrum państwowego, by wymienić tylko te najważniejsze). Niezwykle ważnym bodźcem kształtowania się nowej kultury są czynniki gospodarcze. W celu skuteczniejszego wykorzystywania możliwości ekonomicznych mieszkańcy wypracowują wspólne zasady komunikacji. Wykorzystuje się do tego celu dawne języki wehikularne (suahili, arabski, hausa, somali czy oromo), albo też języki dawnych metropolii kolonialnych, przede wszystkim angielski i francuski. Te ostatnie nie budzą już negatywnych emocji – przeciwnie, są doceniane, choćby ze względu na przypisywaną im „neutralność”, „bezetniczność”. Wraz z językiem pojawiają się wspólne, ujednoczone zasady wymiany handlowej (np. jedna waluta), czy ogólne wzory codziennego życia<sup>4</sup>. Niekiedy płaszczyzną do transgranicznej komunikacji stają się dawne, przedkolonialne tradycje, jak w przypadku pogranicza Nigerii i Nigru, którego spoiwem ponownie stała się kultura handlowa ludu Hausa (Mohamadou, Trémolières 2007).

### **Pogranicze i przedsiębiorczość**

W okresie postkolonialnym pogranicza afrykańskie to przede wszystkim „handlowe i przelotowe korytarze” („traffic and passage corridors”) (Tremolieres 2007: 8). Pograniczność łączy się z przestrzenną mobilnością. Ta z kolei w dzisiejszych czasach, okazuje się z reguły niezwykle dochodowa (Wilson i Donnan 2007). Takie działania, jak szmugiel czy migracja zarobkowa okazują się szczególnie opłacalne – są w stanie zrekompensować człowiekowi kryzysy humanitarne czy fakt oddalenia od centrum. Pogranicze to obszar peryferyjny i zmarginalizowany. Jednocześnie jednak jest także wolny, nie do końca kontrolowany – a zatem i doskonały dla rozwoju gospodarczego, drobnej przedsiębiorczości. W Afryce to obszary, które są kuźniami nieformalnej gospodarki – afrykańskiej szarej strefy. Wilson i Donnan (2007) piszą w tym kontekście o „gospodarce wywrotowej” – czyli dochodowej działalności handlowej poza formalną kontrolą państwa. Szmugiel, prostytutka czy nierejestrowany przepływ pracowników to stałe elementy rzeczywistości każdej granicy międzypaństwowej, które okazują szczególnie się dochodowe. Już u progu niepodległości powszechne na kontynencie stały się okresowe migracje zarobkowe. Zjawisko to, choć wciąż mało znane (w nowożytnej historii Afryki zajmowano się przede wszystkim migracją domieską), jest udokumentowane w wielu krajach afrykańskich (na przykład pogranicze Beninu i Nigerii czy Togo i Ghany) (Adepuju 1995: 93). Ważne w tym względzie okazały się także wspólne tradycje kolonialne, podobne dzieje polityczne i gospodarcze całych regionów. Okres kolonialny sprawił, że wiele obszarów zostało zespolonych trwale w większe kulturowe całości (frankofońska Afryka Zachodnia

<sup>4</sup> Na przykład w południowosudańskiej Dżubie liczyć się trzeba jednocześnie z dwoma systemami organizacji ruchu drogowego (sudańskim oraz ugandyjskim – prawostronnym i lewostronnym).

czy anglosaska Afryka Wschodnia). Fakt ten w okresie postkolonialnym jest znaczącym bodźcem wyodrębniania się obszarów pogranicznych.

Międzypaństwowy nielegalny handel to aktualnie jedna z ważniejszych strategii ekonomicznych, podejmowana w celu zrównoważenia rodzinnego budżetu, swoim zasięgiem sięgają znacznie dalej poza strefy przygraniczne. Za egzemplifikację tego fenomenu jest współczesne Zimbabwe, gdzie międzynarodowy przemysł (gównie z Botswaną oraz RPA) jest podstawą tak formalnej, jak i nieformalnej przedsiębiorczości tego kraju, a z perspektywy zwykłego człowieka, tak naprawdę to jedna z niewielu możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb konsumenci-ckich (Donnan i Wilson 2007:166, za Cheater 1998). Z podobną, do pewnego stopnia sytuacją mamy do czynienia w Sudanie Południowym. Tam również gospodarka w dużej części opiera się na półlegalnej wymianie handlowej z sąsiednimi krajami. Co ciekawe, władza państwowa okazuje się zupełnie bezradna wobec tych praktyk. Nielegalnym dorobkiewiczom udzielają wsparcia wszyscy: organizacje międzynarodowe, wspólnoty lokalne czy kościoły. Bez mała połowa pracowników goszczącej mnie instytucji kościelnej pochodziła z Ugandy. Mało tego, praktyki te nie były kompromitujące nawet dla przedstawicieli formalnych struktur państwowych. Uważa się je za swego rodzaju konieczność w zdewastowanym przez wojnę regionie. W pewnym sensie stanowią podporę państwa w budowaniu niezależności ekonomicznej względem Chartumu. Stały się rodzajem ogólnospołecznej aktywności secesyjnej – kontestacji wszystkiego co pochodzi z Chartumu. Przemysłnictwo czy przepływ nielegalnych pracowników warunkują normalne życie w mieście – dostępność podstawowych produktów czy usług: od wody mineralnej, po benzynę.

### **Pogranicze i kryzys humanitarny**

Tradycyjnie pogranicza afrykańskie zajmowały społeczności wędrowne. W ostatnim pięćdziesięcioleciu dla pogranicza afrykańskiego charakterystyczni stali się różnego rodzaju uciekinierzy, przede wszystkim uchodźcy i wewnętrznie przesiedleni. Z powodów bezpieczeństwa, koszarowani są najczęściej w pobliżu granic państwowych. Zjawisko uchodźstwa nierozzerwalnie związane jest dziś w Afryce z pojęciem pogranicza. Obszar ten w ostatnich dekadach stawał się nader często areną konfliktów zbrojnych oraz kryzysów humanitarnych. W rezultacie to obszar masowych, nierzadko powtarzających się migracji. W czasie tych wędrówek człowiek staje się pełnoprawnym uchodźcą – osobą, *...która opuściła państwo przynależności lub państwo stałego miejsca zamieszkania ze względu na prześladowania lub uzasadnioną obawę prześladowań z powodu rasy, religii, narodowości, przynależności do określonej grupy społecznej lub poglądów politycznych i, która utraciła ochronę ze strony państwa stałego zamieszkania lub przy-*

*należności...*” (Nowa Encyklopedia PWN 2004)<sup>5</sup>. Tym samym obszar taki pełni także rolę refugium – schronienia, daje szansę na przetrwanie, dzisiaj także zdobycia jakościowo nowego statusu: uchodźcy. Refugialny charakter współczesnego pogranicza to aktualnie dodatkowy element wzmacniający jego wyrazistość. Do pograniczy, w których uchodźcy wpisali się na trwałe w krajobraz etniczny należy pogranicze zambijskie, gdzie uciekinierzy angolańscy zintegrowali się z lokalną ludnością (Merkx 2000: 3, za Bakewell 1999), czy gwinejskie, gdzie w latach dziewięćdziesiątych obserwowaliśmy spontaniczne osadnictwo uciekinierów z Liberii i Sierra Leone (Merkx 2000: 3, za van Damme 1999). Antropologia pogranicza daje możliwość lepszego zrozumienia zjawiska uchodźstwa afrykańskiego, w tym także integracji niegdysiejszych azylantów w powojennym społeczeństwie (Nugent i Asiwaju 1996)<sup>6</sup>.

### Miasto pogranicza

Wyodrębnianie się pograniczy we współczesnej Afryce ma wpływ na procesy urbanizacyjne na kontynencie. Postępująca westernizacja czy „transgraniczna przedsiębiorczość” przyczyniają się bowiem do żywiołowego rozwoju przygranicznych ośrodków miejskich. Na obszarze pogranicznym tworzą się załączki urbanizmu – na skutek gwałtownych przeobrażeń kulturowych miejscowa ludność nabiera cech typowych dla środowiska miejskiego (na przykład w kwestii pracy czy wypoczynku). Z naturalnych względów ma to ogromny wpływ na urbanizację pograniczy afrykańskich – koncentrowania się życia tych obszarów w ośrodkach miejskich, i prężnego ich rozwoju. Do takich prężnie rozwijających się ośrodków zaliczyć można Ouahigouya w Burkina Faso (nieдалeko granicy z Mali), czy Santa Clara w południowej Angoli. Dobrym przykładem jest też północnonamibijskie Oshakati – według wszelkich prognoz w niedalekiej przyszłości drugie co do wielkości miasto tego kraju. Podobnie wygląda przypadek senegalskiego, prowincjonalnego miasta Touba, którego gwałtowny rozwój związany jest ze spontaniczną przedsiębiorczością poza formalną kontrolą państwa (Freund 2007:154).

Południowosudańską Dżubę, tak ze względu na swe położenie, jak i najnowszą historię można określić mianem „miasta pogranicza”. Skutki jej „pograniczności” widoczne są gołym okiem na wielu różnych poziomach funkcjonowania miasta, od ekonomii, po kwestie identyfikacji. Fenomen ten ma olbrzymie znaczenia dla

<sup>5</sup> Podstawą wszelkiego rodzaju ujęć tego zjawiska są dwa akty prawne: *Convention Relating to the Status of Refugees* (1951) oraz *Protocol Relating to the Status of Refugees* (1967), oba dostępne są na stronie internetowej UNHCR ([www.unhcr.org](http://www.unhcr.org)).

<sup>6</sup> Szansę na pogłębianie naszej znajomości pograniczy afrykańskich daje europejski projekt ABORNE (African Borderlands Research Network), stanowiący swego rodzaju interdyscyplinarną platformę wymiany doświadczeń, szczególnie koncentrujących się nad rozwinięciem, możliwie kompleksowo, „teorii pogranicza afrykańskiego pogranicza”. Więcej zobacz: [www.aborne.org](http://www.aborne.org)

kondycji życiowej mieszkańca miasta – jego wysiłków, by skutecznie poruszać się w rzeczywistości intensywnie urbanizującej się Dżuby. Ze względu na współczesną sytuację w regionie (symptomy separatyzmu Sudanu Południowego) miasto stanowi niezwykle interesujący obiekt badań w skali całego kontynentu.

„Miastu pogranicza” jako swoistej odmianie urbanizmu afrykańskiego nie poświęcono, jak dotąd, zbytnej uwagi. Zdecydowanie niesłusznie. Miasta te szczególnie obecnie rozwijają się dynamicznie, stając się nowymi centrami kapitalizmu afrykańskiego, eksploatującymi transgraniczne kontakty, które pozostają zasadniczo poza kontrolą państwa (Freund 2007:154).

### **Antropologia pogranicza afrykańskiego**

To „nowy” obiekt zainteresowania afrykanistów, związany z nowymi trendami w humanistyce i naukach społecznych, ale także z bieżącymi zjawiskami na kontynencie afrykańskim. To nie tylko problem narzucony, ale fakt o niepoślednim znaczeniu dla współczesnej kultury i układów społecznych w Afryce. Dość wspomnieć, iż pogranicza afrykańskie to nierzadko obszary wyraźnego postępu – tak na płaszczyźnie ekonomicznej, jak i społecznej, a co również ważne, obejmujące nie tylko bezpośredni obszar pograniczny. Są dowodem na to, że Afryka może się rozwijać, i to bez wsparcia z zewnątrz. Jeden wstępny warunek: musi zostać zapewniona wewnętrzna stabilizacja.

„Pogranicze” należy traktować jako jedną z kategorii analitycznych, która obecnie nader często okazuje się być swego rodzaju kluczem do interpretowania współczesnej rzeczywistości kulturowej Afryki. Przekonałem się o tym, prowadząc badania terenowe w południowosudańskiej Dżubie. Dzięki tej perspektywie między innymi udało mi lepiej zrozumieć gwałtowne procesy urbanizacyjne, czy kwestie tożsamości mieszkających w tym mieście ludzi.

Pogranicza są doskonałymi obszarami do badań interdyscyplinarnych. Wiodącą rolę winna ogrywać antropologia kulturowa – posługująca się najszerszą perspektywą, jednocześnie, dzięki badaniom terenowym, nie tracąca z pola widzenia kontekstu lokalnego – tego co „tu i teraz”. Antropologia pogranicza afrykańskiego jako odrębna subdyscyplina badawcza jest szansą na systematyczne badania społeczno-kulturowych podstaw i uwarunkowań funkcjonowania pograniczy afrykańskich – niezbędne dla lepszego rozumienia procesów zachodzących aktualnie w Afryce zarówno na poziomie mikroregionów, jak i w szerszym kontekście przemian społeczeństwa afrykańskiego. To także klucz do zrozumienia zjawisk: migracji, uchodźstwa, tożsamości, narodu, państwa czy nawet urbanizacji – kapitalnych dla współczesnej Afryki.

## SUMMARY

### African borderland as scientific issue in anthropology

The field of borderland studies has witnessed an increasing development in the last twenty years, stimulated by new trends in humanities and social sciences as well as new global processes. The African continent provides ample evidence for the complex processes of bordering. This article examines the African borderland past and present, provides an explanation of the processes in African peripheries: identity formation, cross-border economy, urbanization, culture dynamics etc. It explores the issue of borderland based on the newest literature and my own experiences from recent ethnographic field trips in South Sudanese Juba.

**DR MACIEJ KURCZ**, absolwent UJ, pracownik naukowy Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego. Specjalizuje się w problematyce przemian kulturowych we współczesnej Afryce – zarówno w tradycyjnych społecznościach wiejskich, jak i w środowiskach miejskich. Prowadził badania terenowe w Sudanie północnym

## Bibliografia

- M. Abdoul i M. Trémolières, *Cross-Border Cooperation between Niger and Nigeria*:  
*The Case of the Maradi Micro-Region* (w:) Fredrik Söderbaum i Ian Taylor (red.),  
*Micro-Regionalism in West Africa Evidence from Two Case Studies*, Nordiska  
 Afrikainstitutet, Uppsala 2007, s. 23–32.
- W. Y. Adams, *Nubia Corridor to Africa*, Princeton University Press, London  
 1977.
- A. Adepuju, *Migration in Africa. An Overview* (w:) J. Baker, T., A. Aina (red.),  
*The Migration Experience in Africa*, Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala 1995,  
 s. 87–109.
- R. Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, University College, London 1996.
- H. Donnan i T.M. Wilson, *Granice tożsamości, narodu, państwa*, Wydawnictwo  
 Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007 (I wyd. 1999).
- B. Freund, *The African City. A History*, Cambridge University Press, University of  
 KwaZulu-Natal 2007.

- U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, WUJ, Kraków (I wyd. 1996).
- A.M. Howard i R.M. Shain, *Spatial Factor in African History. Relationship between Social, Material, Perceptual*, Brill, Leiden 2005.
- I. Kopytoff, *The African Frontier: the Reproduction of Traditional African Society*, Indiana University Press, Bloomington In 1987.
- J. Kurczewska, *Granice III RP jako problem badawczy* (w:) M. Malikowski, D. Wojakowski (red.), *Granice i pogranicza nowej Unii Europejskiej. Z badań regionalnych, etnicznych i lokalnych*, Nomos, Kraków 2005, s.15–39.
- J. Merx, *Refugee Identities and Relief in an African Borderland: a Study of Northern Uganda and Southern Sudan*, New Issues In Refuges Research, Geneva 2000.
- P. Nugent i A.L Asiwaju, *African Boundaries: Barriers, Conduits and Opportunities*, Pinter, London/New York 1996.
- H.M. Motasim, *Displacement and Perception of Space – Internally Displaced Persons in Khartoum*, African Migrations Workshop, <http://www.imi.ox.ac.uk/pdfs/hanaa-motasim-amw-08> 2008.
- F. Söderbaum i I. Taylor, *Thinking about Micro-Regionalism in West Africa, Micro-Regionalism in West Africa Evidence from Two Case Studies*, Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala 2007, s.5–8.
- M. Trémolières, *Regionalisms in the Sahel: The Mopti-Ouahigouya Cross-Border Area* (w:) F. Söderbaum i I. Taylor (red.), *Micro-Regionalism in West Africa Evidence from Two Case Studies*, Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala 2007, s.8–23.

# BEZPOŚREDNIE INWESTYCJE ZAGRANICZNE W AFRYCE

KONRAD CZERNICHOWSKI

Pod koniec pierwszej dekady trzeciego tysiąclecia można zaobserwować pozytywne tendencje w Afryce. Wiele krajów zaczyna wychodzić z gospodarczej stagnacji. Stopa wzrostu przekraczająca 5 proc.; postępy w realizacji Milenijnych Celów Rozwoju (mimo zagrożenia, że do 2015 r. Afryka Subsaharyjska żadnego z nich nie zrealizuje w pełni); zakończenie niektórych konfliktów zbrojnych i rozpoczęcie odbudowy<sup>1</sup> – to czynniki, które przyczyniły się do zwiększonego napływu inwestycji do Afryki. Z uwagi na niedokapitalizowanie afrykańskich gospodarek, inwestycje te mogą – przy odpowiedniej alokacji związanych z nimi zysków – odegrać niebagatelną rolę w poprawie standardu życia mieszkańców tego kontynentu. Występują zatem przesłanki, aby „zakłęty krąg ubóstwa” zamienił się w „krąg trwałego rozwoju”.

Pomimo trzeciego, kolejnego roku, w którym następuje wzrost wolumenu bezpośrednich inwestycji zagranicznych (BIZ), ich poziom jest nadal niski w porównaniu z innymi regionami. Przyczyn takiego stanu nie można upatrywać jedynie w niechętniej postawie rządów wobec korporacji międzynarodowych, których działalność nie zawsze służy trwałemu rozwojowi społeczno-gospodarczemu krajów Afryki. Niewielki udział Afryki w światowych inwestycjach ma w dużym stopniu charakter endogeniczny, co nie jest sprzeczne z powyższymi uwagami.

---

<sup>1</sup> J.J. Milewski, *Afryka – początek nowej drogi?*, [w:] „Rocznik strategiczny 2007/08”, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2008, s. 259 i n.



Inwestycje zagraniczne oznaczają lokatę pewnych zasobów w innym kraju w celu otrzymania różnorodnych korzyści. Nie każda alokacja ma charakter inwestycyjny. Do bezinwestycyjnego działania produkcyjnego zaliczamy np. licencję i franszyzę, z kolei do inwestycyjnego – tworzenie spółek *joint-venture* oraz bezpośrednie inwestycje zagraniczne (BIZ)\*. Według kryterium czasu trwania inwestycji za granicą wyróżnić można inwestycje krótkoterminowe oraz długoterminowe. Długotrwałość BIZ to ich ważna cecha.

Zysk ekonomiczny nie jest jedynym celem inwestorów. Jeżeli kierują się oni chęcią uzyskania efektywnej kontroli nad podmiotem zagranicznym (co się wiąże z koniecznością kierowania działalnością gospodarczą na rynku zagranicznym), to takie inwestycje nazywamy bezpośrednimi. W literaturze przedmiotu wyróżniane są dwa rodzaje BIZ: podejmowanie samodzielnej działalności gospodarczej w obcym kraju od podstaw i obejmowanie kierownictwa nad już istniejącą firmą zagraniczną\*\*. Z formalnego punktu widzenia obejmują one także kredyty udzielane przedsiębiorstwom zagranicznym lub zlokalizowanym za granicą firmom z udziałem własnym\*\*\*. W odróżnieniu od BIZ głównym celem inwestycji portfelowych jest osiągnięcie jak najwyższego zysku bez objęcia kontrolnego pakietu akcji danego przedsiębiorstwa.

\* J. Brach, *Inwestycje zagraniczne bezpośrednie a licencjonowanie i inne sposoby wywozu funduszy*, [w:] Jan Rymarczyk, J. Brach (red.), *Inwestycje zagraniczne – szanse i zagrożenia*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego we Wrocławiu, Wrocław 1997, s. 9.

\*\* A. Budnikowski, *Międzynarodowe stosunki gospodarcze*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2003, s. 143.

\*\*\* Jerzy Rymarczyk, *Teoretyczne podstawy międzynarodowej wymiany handlowej*, [w:] Jerzy Rymarczyk, M. Niemiec (red.), *Współczesne tendencje w handlu międzynarodowym*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2007, s. 20.

Celem artykułu jest przedstawienie czynników zewnętrznych i wewnętrznych, mających wpływ na wielkość zaangażowania kapitałowego w tej części świata. Problem jest istotny również dlatego, że dyskutując o konsekwencjach inwestycji zagranicznych w Afryce, często stosuje się uproszczenia. Podejmę próbę uporządkowania pojęć związanych z inwestycjami, a także oceny atrakcyjności Afryki jako miejsca lokowania kapitału. Obecnie w świecie kapitalistycznym istnieje ogólna zgoda co do tego, że inwestycje kapitału są nieodzowne w gospodarce i odgrywają ważną rolę, choć jednocześnie powodują pewne zagrożenia (najważniejsze zostaną przedstawione) dla krajów goszczących, a zwłaszcza dla krajów rozwijających się (KRS).

## „Bilans otwarcia” w byłych koloniach

Po zakończeniu kolonializmu, gospodarki krajów rozwijających się stały się w większym stopniu otwarte na świat, a co istotniejsze suwerenne w podejmowaniu decyzji ekonomicznych. Z uwagi na tanią siłę roboczą, a co za tym idzie niskie koszty produkcji, były atrakcyjne dla producentów z państw uprzemysłowionych. Zjawisko to nabrało jeszcze większego znaczenia po zakończeniu rywalizacji zimnowojennej<sup>2</sup>. KRS stanowiły wtedy peryferium bipolarnego systemu międzynarodowego, na którym dochodziło do bezpośredniej rywalizacji 2 bloków.

Z punktu widzenia pojedynczych państw afrykańskich oferowanie niskich kosztów wytwarzania wcale nie oznacza przewagi konkurencyjnej, zdolnej im zapewnić napływ BIZ w wielkości, która będzie stymulować trwały rozwój społeczno-gospodarczy. Przesądzają o tym 2 kwestie. Po pierwsze, tania siła robocza nie jest wyjątkowym czynnikiem produkcji w skali świata. Na Ziemi nie brakuje krajów o niskich dochodach, w których płace kształtują się na względnie niskim poziomie. Po drugie, niskie koszty pracy przy niewielkim stopniu jej realnej wydajności, co jest charakterystyczne dla Afryki<sup>3</sup>, niosą ze sobą ryzyko utrwalenia się niekorzystnych *terms of trade*.

W skali makroekonomicznej siły rynkowe sprawiają, że inwestycje przepływają z obszarów zasobnych w kapitał do obszarów, które kapitału nie posiadają, co przynosi obustronne korzyści. Inwestycjom zazwyczaj towarzyszy transfer technologii, specjalistycznej wiedzy oraz technik zarządzania, co jest zasługą korporacji transnarodowych\*, mających swe filie zarówno w państwach wysoko, jak i słabo rozwiniętych. Ma to ogromne znaczenie dla przechodzenia krajów ubogich na wyższą ścieżkę wzrostu gospodarczego. W skali mikroekonomicznej BIZ są również pożądane, pod warunkiem że po zrealizowaniu zamierzonych celów kapitał nie jest wywożony z zyskiem za granicę.

Wkład inwestora może być dokonany w formie zmaterializowanej lub niematerialnej (*know-how*). Z tym drugim typem wkładu związana jest największa możliwość nadużyć, przewartościowania świadczenia i wygodna droga wywozu środków pieniężnych przez spółkę-matkę z zagranicznej filii. Jest to możliwe, ponieważ trudno wycenić *know-how* – poszczególne firmy mają swoje specyficzne wzory, opracowania, technologie, co do których często trudno jest znaleźć identyczny odpowiednik.

\* A. Budnikowski, *Międzynarodowe stosunki gospodarcze*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2003, s. 144.

<sup>2</sup> I. Kociszewska, R. Krawczyk, *Globalizacja gospodarki a portfelowe inwestycje zagraniczne: szanse i zagrożenia*, [w:] Jan Rymarczyk, J. Brach (red.), *Inwestycje zagraniczne – szanse i zagrożenia*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego we Wrocławiu, Wrocław 1997, s. 77.

<sup>3</sup> M. Ottaway, *The State before democracy*, [w:] *Unbinding Africa. Making Globalisation Work for Good Governance*, red. Ph. Griffith, The Foreign Policy Centre, London 2003, s. 9.

Pomimo że zauważalna jest tendencja wzrostu udziału krajów uboższych w przyciąganiu BIZ, nadal większość światowych inwestycji kierowana jest do krajów wysoko rozwiniętych. W części kierowanej do krajów słabo rozwiniętych Afryka zajmuje pozycję marginalną. Zaledwie 5 proc. inwestycji lokowanych w KRS przypada na ten kontynent<sup>4</sup>.

Koncerny międzynarodowe inwestujące w Afryce wykazują zainteresowanie przede wszystkim przemysłem wydobywczym. Obecnie Afryka Subsaharyjska, tak jak w okresie kolonialnym, jest przede wszystkim dostawcą surowców naturalnych<sup>5</sup>. PKB Afryki Subsaharyjskiej bez RPA wynosi niecałe 900 mld USD. Jest to mniej niż przychody generowane przez amerykańską sieć supermarketów Wal-Mart w ciągu 2,5 roku i mniej niż dwukrotność budżetu Pentagonu<sup>6</sup>. Afrykańska przestrzeń gospodarcza (na południe od Sahary) jest zbyt rozczłonkowana<sup>7</sup>. Istnieje tam 49 niezależnych państw, których łączny PKB jest mniejszy niż PKB Włoch, Rosji albo Francji, i niewiele większy niż PKB Hiszpanii (jednak, gdy nie brać pod uwagę RPA, również Hiszpania przewyższa pod tym względem Czarną Afrykę)<sup>8</sup>. Kontynent może się stać równoprawnym partnerem gospodarczym dla świata rozwiniętego tylko jako jednolity rynek<sup>9</sup>, stąd nagląca potrzeba integracji gospodarczej.

### **Klimat inwestycyjny we współczesnej Afryce**

W Afryce przedsiębiorstwa napotykać większe bariery administracyjne niż w innych regionach świata. Prawa inwestorów (w tym prawo własności) są w mniejszym stopniu chronione. W ostatnim czasie można jednak zaobserwować znaczną poprawę w tym zakresie.

Raport Banku Światowego „Doing Business 2009” wymienia wśród 10 najbardziej dynamicznie reformowanych krajów 3 państwa z Afryki Subsaharyjskiej: Botswanę, Burkina Faso i Senegal. Oznacza to, że w rankingu krajów o najbardziej sprzyjającym klimacie inwestycyjnym te państwa przesunęły się o najwięcej miejsc do przodu: Botswana z 52. na 38. miejsce, Burkina Faso ze 164. na 148. pozycję, Senegal ze 168. na 149. miejsce. Raport ten został entuzjastycznie przyjęty przez jeden z największych afrykańskich portali informacyjnych – AllAfrica.

---

<sup>4</sup> A. Budnikowski, *op. cit.*, s. 149 i n.

<sup>5</sup> M. Ottaway, *op. cit.*, s. 6.

<sup>6</sup> Obliczenia własne na podstawie: *World Development Indicators 2008*, The World Bank, Washington 2008 (dokument elektroniczny); *Global 500. Our annual ranking of the world's largest corporations*, [w:] <http://money.cnn.com/magazines/fortune/global500/2008/snapshots/2255.html> (pobrano 29.12.2008 r.); F. Topolewski, *Pentagon chce 660 miliardów dolarów*, [w:] <http://www.psz.pl/tekst-8090/USA-Pentagon-chce-660-miliardow-dolarow> (pobrano 29.12.2008 r.).

<sup>7</sup> M. Ottaway, *op. cit.*, s. 11.

<sup>8</sup> *World Development...*, *op. cit.*

<sup>9</sup> M. Ottaway, *op. cit.*, s. 11.

Stronami licencji jest firma-matka i jej filie, co oznacza, że korporacja umawia się samą ze sobą\*. Stroną nie jest więc kontrahent dbający o swoje interesy. BIZ mają niekiedy na celu uniknięcie wymiany handlowej między niezależnymi podmiotami i zastąpienie jej transakcjami, dokonywanymi przez spółki od siebie zależne\*\*. Rezygnacji z eksportu na rzecz inwestycji sprzyja też m.in.\*\*\*:

- wyeliminowanie problemów z wwozem towarów;
- zachęty inwestycyjne;
- niższe koszty transportu;
- możliwość bardziej dowolnego kształtowania warunków wymiany z partnerami (spółkami-córkami), niekoniecznie dla nich korzystnych z punktu widzenia kalkulacji kosztów.

Sens ekonomiczny pobierania opłat za know-how od własnych filii jest następujący:

- dodatkowe źródło dochodu spółki-matki;
- koszt uzyskania przychodu dla firmy-córki;
- możliwy szybszy zwrot nakładów na badania i rozwój;
- możliwość tworzenia funduszy na nowe inwestycje;
- możliwość sztucznego zawyżania kosztów działalności poprzez wewnętrznie ustalone opłaty licencyjne;
- możliwość przerzucania kapitału z kraju do kraju (chodzi o to, aby firma jako całość zapłaciła jak najniższy podatek – osiąga więc zyski tam, gdzie obciążenia są względnie niskie, a straty wykazuje tam, gdzie są wysokie).

Nie ma prostych narzędzi, za pomocą których państwa mogą się zabezpieczyć przed tym ryzykiem. Radykalny instrument, jakim niewątpliwie jest całkowity zakaz transferu zysków, wyrządziłby wiele szkód\*\*\*\* nie tylko dla inwestorów, ale przede wszystkim dla kraju goszczącego. Za każdą decyzją inwestycyjną stoi bowiem chęć osiągnięcia zysku ekonomicznego (poza uzyskaniem kontroli nad firmą), który można dowolnie wykorzystać, a zatem w takich krępujących inwestora okolicznościach zniknęłyby bodźce do lokowania kapitału w danym państwie. Pozostaje więc ograniczanie nadużyć za pomocą odpowiednich regulacji prawnych.

\* J. Brach, *Inwestycje zagraniczne bezpośrednie a licencjonowanie i inne sposoby wywozu funduszy*, [w:] Jan Rymarczyk, J. Brach (red.), *Inwestycje zagraniczne – szanse i zagrożenia*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego we Wrocławiu, Wrocław 1997, s. 10.

\*\* A. Budnikowski, *Międzynarodowe stosunki gospodarcze*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2003, s. 145.

\*\*\* Jerzy Rymarczyk, *Teoretyczne podstawy międzynarodowej wymiany handlowej*, [w:] Jerzy Rymarczyk, M. Niemiec (red.), *Współczesne tendencje w handlu międzynarodowym*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2007, s. 20.

\*\*\*\* J. Brach, *Inwestycje zagraniczne bezpośrednie a licencjonowanie i inne sposoby wywozu funduszy*, [w:] Jan Rymarczyk, J. Brach (red.), *Inwestycje zagraniczne – szanse i zagrożenia*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego we Wrocławiu, Wrocław 1997, s. 9 i n.

Wśród makroregionów ułatwiających prowadzenie działalności gospodarczej Czarna Afryka zajęła 4. miejsce na 7 regionów (na czele znalazła się Europa Wschodnia i Azja Środkowa). Aż 28 na 46 zbadanych państw Afryki Subsaharyjskiej podjęło przynajmniej 1 reformę sprzyjającą biznesowi. Stanowi to 61 proc. i jest o 10 pkt. proc. więcej niż w latach 2008 i 2007, oraz o 16 pkt. proc. (czyli o 34 proc.) więcej niż w latach 2006 i 2005<sup>10</sup>. Łącznie kraje te wprowadziły w życie 58 reform<sup>11</sup> (co oznacza przeciętnie 2 reformy na państwo).

Po raz pierwszy wśród 25 najlepszych miejsc na inwestycje znalazł się kraj afrykański – Mauritius<sup>12</sup> (co potwierdza wielkość napływających tam inwestycji<sup>13</sup>). Należy jednak odnotować, że temu małemu państwu wyspiarskiemu (zamieszkiwanemu przez 1,3 mln mieszkańców<sup>14</sup>) bardzo daleko jest do Afryki kontynentalnej, nie tylko pod względem geograficznym, ale także historycznym i kulturowym<sup>15</sup>. Wyprzedził on takie kraje, jak Niemcy, Holandia, Francja, Luksemburg, Słowenia czy Polska. 2. miejsce, jeśli chodzi o Afrykę, zajęła RPA (32. pozycja), a 3. – Botswana (38. pozycja). Pozostałe kraje znalazły się poza pierwszą pięćdziesiątką. W rankingu uwzględniono 181 państw<sup>16</sup>.

Mauritius jest również najwyżej notowanym krajem afrykańskim, jeśli chodzi o wskaźnik wolności ekonomicznej, nadawany przez Heritage Foundation. Jako jedyne państwo na kontynencie został on zakwalifikowany do kategorii „wolne w przeważającej mierze”. Do kolejnej kategorii („umiarkowanie wolne”), w której znalazła się także Polska, zaliczonych zostało 6 krajów z Afryki (są wyżej od naszego państwa), do „zasadniczo niewolnych” – 27, a do „represyjnych” pod różnym względem – 17. Najgorzej wypadło Zimbabwe (178., przedostatnie miejsce), wyprzedzając jedynie Koreę Płn. W klasyfikacji nie uwzględniono Sudanu<sup>17</sup>. Badanie obejmuje różne rodzaje wolności gospodarczej: handlową, fiskalną (wysokość podatków), monetarną, inwestycyjną, finansową (m.in. stopień zależności banku centralnego od rządu). Bierze także pod uwagę rozmiary rządu, wolność od korupcji, zakres praw własności, swobodę prowadzenia działalności biznesowej, elastyczność prawa pracy<sup>18</sup>.

Nieco odmienny charakter ma badanie Freedom House. Instytucja ta bada wolność niemal wszystkich (193) państw świata, jednak skupia się na 2 nieekono-

<sup>10</sup> *Doing Business 2009*, World Bank, Palgrave Macmillan, Herndon 2008, s. 2 i n.

<sup>11</sup> F. Gouahinga, *Africa: Business Reforms Gain Momentum – Report*, [w:] <http://allafrica.com/stories/200809100047.html> (pobrano 10.09.2008 r.)

<sup>12</sup> *Doing...*, *op. cit.*, s. 2.

<sup>13</sup> *Mauritius*, [w:] <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mp.html> (pobrano 31.12.2008 r.)

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> M. Ottaway, *op. cit.*, s. 2.

<sup>16</sup> *Doing...*, *op. cit.*, s. 6.

<sup>17</sup> *Ranking the Countries*, [w:] <http://www.heritage.org/Index/Ranking.aspx> (pobrano 3.02.2009 r.)

<sup>18</sup> *2009 Index of Economic Freedom*, The Heritage Foundation, Washington 2009, s. 441–450.

micznych determinantach, jakkolwiek mających dla gospodarki i dla napływu BIZ duże znaczenie: mianowicie prawach politycznych i wolnościach obywatelskich. W obu tych kategoriach indeks wolności politycznej przyjmuje wartości z przedziału od 1 (wolne) do 7 (niewolne). W 2008 r. tylko jeden kraj afrykański uzyskał indeks 1 w obu tych kategoriach (Republika Zielonego Przylądka), plasując się na pierwszym miejscu na świecie *ex aequo* z takimi państwami, jak Australia, Belgia, Finlandia, Francja, Niemcy, Polska i in.

Najgorzej prezentują się Gwinea Równikowa, Libia i Sudan, które w obu kategoriach otrzymały wskaźnik 7<sup>19</sup>. Są to kraje, którymi rządzą dyktatorzy. Prezydent Gwinei Równikowej Teodoro Obiang Nguema Mbasogo jest wśród 10 najbogatszych szefów państw, wyprzedzając nawet Elżbietę II<sup>20</sup>. W 1979 r. obalił on dyktaturę Francisca Maciasa Nguyemy<sup>21</sup>. 10 lat dłużej rządzi Libią płk Muammar Kaddafi, który w wojskowym zamachu stanu obalił monarchię<sup>22</sup>. Prezydent Sudanu Omar el-Baszir, po dokonaniu przewrotu w 1989 r., jest u władzy do dziś<sup>23</sup>. Grozi mu proces przed Międzynarodowym Trybunałem Karnym w sprawie zbrodni przeciwko ludzkości w Darfurze<sup>24</sup>.

Na konkurencyjności gospodarek skupia się badanie Światowego Forum Ekonomicznego. Uwzględnia ono otoczenie makroekonomiczne, technologiczne, instytucjonalne, infrastrukturę, ułatwienia dla biznesu, innowacje, jakość edukacji (podstawowej i wyższej) oraz kondycję zdrowotną społeczeństwa, rozmiary rynku, efektywność rynku towarowego, finansowego i rynku pracy<sup>25</sup>. Wśród krajów afrykańskich najwyższą wartość wskaźnika konkurencyjności wzrostu uzyskała w 2008 r. RPA (48. miejsce). Poza pierwszą setką znalazło się 18 państw afrykańskich z 29 przebadanych. Listę 134 krajów zamykają Czad, Zimbabwe, Burundi, Mauretania i Mozambik<sup>26</sup> – kraje, w których panuje napięcie polityczne lub bardzo biedne.

<sup>19</sup> *Freedom in World Country Ratings*, [w:] [http://www.freedomhouse.org/uploads/fiw09/CompHistData/FIW\\_AllScores\\_Countries.xls](http://www.freedomhouse.org/uploads/fiw09/CompHistData/FIW_AllScores_Countries.xls) (pobrano 5.02.2009 r.).

<sup>20</sup> *Teodoro Obiang Nguema Mbasogo*, [w:] [http://www.forbes.com/2006/05/03/cz\\_forbes\\_0522\\_royals\\_slide\\_8.html?thisSpeed=17500](http://www.forbes.com/2006/05/03/cz_forbes_0522_royals_slide_8.html?thisSpeed=17500) (pobrano 5.02.2009 r.); oraz *Queen Elizabeth II*, [w:] [http://www.forbes.com/2006/05/03/cz\\_forbes\\_0522\\_royals\\_slide\\_9.html?thisSpeed=17500](http://www.forbes.com/2006/05/03/cz_forbes_0522_royals_slide_9.html?thisSpeed=17500) (pobrano 5.02.2009 r.).

<sup>21</sup> Ph. Gardner, A. Scott, M.S. Rohan, A. Shackleton, *Geografia państw świata*, MUZA SA, Warszawa 1996, s. 316.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 282 i n.

<sup>23</sup> K. Czernichowski, *Obrzeża globalizacji – przypadek Sudanu*, [w:] *Integracja a globalizacja*, t. I, red. red. Jan Rymarczyk, W. Michalczyk, Akademia Ekonomiczna im. Oskara Langego we Wrocławiu, Wrocław 2006, s. 181.

<sup>24</sup> *Bashir war crimes bid challenged*, [w:] <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7833415.stm> (pobrano 16.01.2009 r.)

<sup>25</sup> Por. Jerzy Rymarczyk i in., *op. cit.*, s. 14 i n.

<sup>26</sup> *Global Competitiveness Index rankings and 2007–2008 comparisons*, [w:] <http://www.weforum.org/pdf/gcr/2008/rankings.xls> (pobrano 30.01.2009 r.).

Konkurencyjność uwzględnia także badanie Instytutu Rozwoju Zarządzania<sup>27</sup> ze Szwajcarii. Wśród 55 analizowanych państw jest tylko jedno z Afryki: RPA. Ranking bierze pod uwagę kryteria związane z gospodarką krajową, efektywnością rządu, efektywnością biznesu i infrastrukturą<sup>28</sup>. W 2008 r. RPA zajęła 53. miejsce (o 3 pozycje niżej niż w poprzednim roku)<sup>29</sup>.

Atrakcyjność inwestycyjna danego kraju (co ma szczególne znaczenie w przypadku Afryki) zależy również od tego, czy jest to „państwo upadłe” (ang. *failed state*). Stopień „upadłości” państw mierzy indeks Funduszu na rzecz Pokoju. Uwzględnia on kryteria społeczne (rosnącą presję demograficzną; masowe przemieszczenia uchodźców zewnętrznych i wewnętrznych, co skutkuje problemami humanitarnymi; przypadki odwetu politycznego lub społecznego; stały odpływ kapitału ludzkiego), ekonomiczne (nierówności społeczne; nagły i szybki spadek wskaźników społeczno-gospodarczych) i polityczne (przestępczość w strukturach państwowych i legitymizację władzy; pogarszanie się stanu świadczenia usług społecznych; przypadki naruszania praw człowieka; bezprawne działania aparatu bezpieczeństwa; przyrost klik w strukturach władzy; interwencje obcych państw lub podmiotów politycznych).

Wszystkich kryteriów jest 12 – każdemu jest nadawana liczba z przedziału 1-10. Tak więc wskaźnik upadłych państw może przyjmować wartości od 12 do 120. Zmienna ta jest destymulantą, co oznacza, że im wyższa wartość, tym gorzej. Po otrzymaniu dla każdego kraju indeksu, Fundusz na rzecz Pokoju klasyfikuje państwa do jednej z 4 kategorii – dla wartości wskaźnika od 90 do 120: stan alarmujący (ang. *alert*), od 60 do 90: ostrzegawczy (ang. *warning*), od 30 do 60: sytuacja umiarkowana (ang. *moderate*) i od 12 do 30: unormowana (ang. *sustainable*). W 2008 r. stan alarmujący osiągnęło 35 krajów (w tym 20 z Afryki), stan ostrzegawczy – 92 kraje (w tym 32 afrykańskie), sytuacja umiarkowana panowała w 35 krajach (i tylko jednym z Afryki: w Mauritiusie), a unormowana – w 15 krajach (żaden z nich nie leży w Afryce). Stan alarmujący cechuje zwłaszcza państwa z rejonu Afryki Środkowej<sup>30</sup>.

Ostatnim wskaźnikiem jest *Ibrahim Index* – indeks jakości rządzenia, mierzący skuteczność pełnienia funkcji przez rządy<sup>31</sup>. Jest on sporządzany przez Ibrahim Foundation i koncentruje się na samej Afryce. Bierze pod uwagę 5 kryteriów: poziom bezpieczeństwa; prawa człowieka; respektowanie prawa, jego przejrzystość

<sup>27</sup> International Institute for Management Development (IMD)

<sup>28</sup> Por. Jerzy Rymarczyk i in., *op. cit.*, s. 14 i n.

<sup>29</sup> *The World Competitiveness Scoreboard 2008*, [w:] <http://www.imd.ch/research/publications/way/upload/scoreboard.pdf> (pobrano 11.02.2009 r.).

<sup>30</sup> *Failed States Index*, [w:] [http://www.fundforpeace.org/web/index.php?option=com\\_content&task=view&id=99&Itemid=140](http://www.fundforpeace.org/web/index.php?option=com_content&task=view&id=99&Itemid=140) (pobrano 13.02.2009 r.).

<sup>31</sup> J.J. Milewski, *Afryka...*, *op. cit.*, s. 270 i n.

Na klimat inwestycyjny składają się obiektywne uwarunkowania, które decydują o sprawności przebiegu procesu inwestycyjnego i przesądzą o potencjalnej gotowości zwiększenia zaangażowania kapitałowego. Jest to więc termin o szerszym znaczeniu niż atrakcyjność inwestycyjna, którą należy wiązać jedynie ze skutecznym przyciąganiem nowych inwestorów. Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową definiuje atrakcyjność inwestycyjną jako zdolność do nakłonienia inwestorów zagranicznych do wyboru danego miejsca jako lokalizacji BIZ. Wśród mających na to wpływ czynników John H. Dunning podkreśla rolę edukacji i transferu wiedzy dla budowania i rozwoju kapitału ludzkiego. Michael Porter, poza charakterem więzi między przedsiębiorstwami działającymi na danym rynku, dodaje jakość polityki ekonomicznej prowadzonej przez rządy (czy i w jakim zakresie stosuje się zachęty inwestycyjne, czy wybrane formy wsparcia pośredniego nie zaburzają istoty procesu konkurencji itp.).

\* Por. Jerzy Rymarczyk, M. Błaszczyk, B. Michalski, M.W. Niemcowie, M. Wróblewski, *Klimat inwestycyjny Dolnego Śląska w ocenie bezpośrednich inwestorów zagranicznych*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2008, s. 11–18.

i poziom korupcji; trwały rozwój gospodarczy i rozwój społeczny<sup>32</sup>. Niskie wartości tego wskaźnika uzyskały głównie kraje o dużej liczbie mieszkańców. Najlepiej prezentują się natomiast państwa wyspiarskie: Mauritius, Seszele, Republika Zielonego Przylądka.

Klasyfikacja, uwzględniająca 6 omówionych wyżej indeksów (poza wskaźnikiem IMD) i sporządzona specjalnie na potrzeby niniejszej publikacji, jest przedstawiona w tab. 1. Pokazuje ona miejsca, jakie kraje afrykańskie zajęły w poszczególnych rankingach. Państwa te zostały ponadto uszeregowane według malejącej atrakcyjności inwestycyjnej. Każdemu indeksowi opracowanemu przez różne instytucje badawcze nadano tę samą wagę. Ponieważ każdy ranking obejmuje inną liczbę państw, obliczono jeden makrowskaźnik klimatu inwestycyjnego według formuły:

$$1 - \sum_{i=1}^6 \frac{x_i}{n_i} \frac{1}{6}, \text{ gdy dostępnych jest 6 wskaźników;}$$

$$1 - \sum_{i=1}^5 \frac{x_i}{n_i} \frac{1}{5}, \text{ gdy brak jest 1 wskaźnika;}$$

<sup>32</sup> *Mo Ibrahim Foundation*, [w:] <http://www.moibrahimfoundation.org/the-index.asp> (pobrano 21.02.2009 r.).



$$1 - \sum_{i=1}^4 \frac{n_i}{4}, \text{ gdy brak jest 2 wskaźników (dla Libii, Sudanu i Tunezji);}$$

gdzie:  $i$  – liczba dostępnych wskaźników,  
 $x_i$  – miejsce w  $i$ -tej dostępnej klasyfikacji,  
 $n_i$  – liczba sklasyfikowanych krajów w  $i$ -tym rankingu.

Z tab. 1 wynika, że w 4 rankingach (Banku Światowego, Heritage Foundation, Funduszu na rzecz Pokoju i Ibrahim Foundation) 1. pozycję w gronie państw afrykańskich zajmuje Mauritius. We wszystkich tych 4 klasyfikacjach, a także w badaniu Światowego Forum Ekonomicznego w pierwszej piątce – poza Mauritiusem – znalazły się ponadto Botswana i RPA. W klasyfikacji Freedom House najwyższy wskaźnik wolności politycznej uzyskała Republika Zielonego Przylądka. Świadczy to o dużej korelacji stopnia atrakcyjności inwestycyjnej ze swobodami politycznymi i ekonomicznymi.

Według skonstruowanego tu makrowskaźnika klimatu inwestycyjnego najlepiej się sytuują zarówno kraje małe (np. Mauritius), jak i duże (RPA), kraje z Afryki Subsaharyjskiej (Botswana) i z Maghrebu (Tunezja), kraje o względnie wysokim dochodzie na mieszkańca (Mauritius) i kraje zaliczane do najsłabiej rozwiniętych (Senegal). To samo odnosi się do krajów nie sprzyjających inwestycjom zagranicznym. Wśród nich znajdują się kraje małe (Erytrea) i duże (Demokratyczna Republika Konga), spełniające kryteria UNCTAD krajów najsłabiej rozwiniętych (Czad) i nie spełniające tych kryteriów (Zimbabwe). Grupę państw o najniższej wartości makrowskaźnika klimatu inwestycyjnego zdominowały jednak kraje leżące w Czarnej Afryce (najgorsza w Afryce Północnej Libia znajduje się mniej więcej w połowie listy).

Dowodzi to z jednej strony, że osiągnięcie określonego poziomu gospodarczego nie gwarantuje wzmożonego napływu kapitału zagranicznego, a z drugiej strony, że złe warunki nie przesądzają ostatecznie o fiasku w działaniach mających na celu przyciągnięcie BIZ. Czynnikiem decydującym o powodzeniu tych przedsięwzięć jest zapewnienie przedsiębiorcom poczucia bezpieczeństwa i ograniczenie ryzyka utraty ich kapitału.

### **Napływ bezpośrednich inwestycji zagranicznych do Afryki**

W Afryce bezpośrednie inwestycje zagraniczne przyciąga przede wszystkim – jak to już wcześniej wskazano – sektor wydobywczy. Kapitał lokuje się także w telekomunikację (Afryka Zachodnia, Kenia), kolej (Kenia), turystykę (Mauritius), sektor finansowy (Algieria, RPA), obróbkę diamentów (Botswana), przemysł tekstylny (Afryka

**Tab. 1.** Klasyfikacje odnoszące się do klimatu inwestycyjnego Afryki

Miejsce	Wskaźnik	Prowadzenie biznesu	Wskaźnik wolności ekonomicznej	Wskaźnik wolności politycznej	Wskaźnik konkurencyjności wzrostu	Wskaźnik państw upadłych*	Wskaźnik jakości rządów afrykańskich	Makrowskaźnik klimatu inwestycyjnego
	Instytucja badająca	Bank Światowy	Heritage Foundation	Freedom House	Światowe Forum Ekonomiczne	Fundusz Pokoju	Ibrahim Foundation	
	Liczba sklasyfikowanych krajów	181	179	193	134	177	48	
1.	Mauritius	24	18	48	57	30	1	0,817074
2.	Botswana	38	34	62	56	58	4	0,741657
3.	RPA	32	61	62	45	53	5	0,736959
4.	Ghana	87	96	48	-	55	7	0,655550
5.	Namibia	51	71	62	80	80	6	0,637725
6.	Republika Zielonego Przylądka	143	77	1	-	113	3	0,614736
7.	Seszele	104	159	90	-	64	2	0,533515
8.	Tunezja	73	98	169	-	56	-	0,464292
9.	Senegal	149	110	90	96	71	10	0,461678
10.	Kenia	82	90	103	93	152	17	0,433923
11.	Benin	169	115	62	106	78	13	0,433340
12.	Gabon	151	118	142	-	85	8	0,424777
13.	Tanzania	127	93	103	113	103	15	0,417901
14.	Madagaskar	144	73	103	125	92	16	0,412829
15.	Zambia	100	108	90	112	115	21	0,409134
16.	Republika św. Tomasza i Książęca	176	170	62	-	100	9	0,400838
17.	Maroko	128	101	130	73	90	-	0,400349
18.	Lesoto	123	151	79	123	117	12	0,373102
19.	Gambia	130	112	130	87	95	27	0,372336
20.	Mali	166	114	79	117	89	23	0,363592

Bezpośrednie inwestycje zagraniczne w Afryce

21.	Mozambik	141	113	90	130	93	22	0,361580
22.	Komory	155	172	103	-	104	14	0,353967
23.	Uganda	111	63	130	128	162	19	0,349150
24.	Suazi	108	89	169	-	106	34	0,344651
25.	Egipt	114	97	152	81	138	-	0,331313
26.	Malawi	134	129	117	119	149	11	0,328958
27.	Burkina Faso	148	85	117	127	142	20	0,322426
28.	Ruanda	139	124	152	-	136	18	0,321676
29.	Algieria	132	107	152	99	98	-	0,318582
30.	Dżibuti	153	140	142	-	107	26	0,298127
31.	Niger	172	128	103	-	156	24	0,283921
32.	Nigeria	118	117	130	94	160	39	0,267152
33.	Sudan	147	-	186	-	176	45	0,258453
34.	Libia	-	171	186	91	67	-	0,255832
35.	Sierra Leone	156	158	90	-	147	37	0,237555
36.	Etiopia	116	135	142	121	162	31	0,234184
37.	Togo	163	154	142	-	133	29	0,229556
38.	Liberia	157	157	103	-	144	38	0,223319
39.	Kamerun	164	136	169	114	145	25	0,211285
40.	Gwinea Bissau	179	165	117	-	146	30	0,206637
41.	Mauretania	160	127	152	131	131	32	0,205761
42.	Republika Konga	178	166	152	-	152	28	0,171909
43.	Wyborzeże Kości Słoniowej	161	119	152	110	170	42	0,166963
44.	Gwinea Równikowa	167	142	186	-	136	36	0,160392
45.	Angola	168	162	152	-	122	44	0,154660
46.	Burundi	177	153	130	132	154	35	0,151580
47.	Gwinea	171	144	169	-	167	40	0,119659
48.	Republika Środkowoafrykańska	180	156	142	-	168	43	0,110656
49.	Erytrea	173	175	177	-	134	41	0,107644
50.	Zimbabwe	158	178	177	133	175	33	0,091137
51.	Czad	175	161	177	134	174	46	0,045871
52.	Demokratyczna Republika Konga	181	173	169	-	172	47	0,041391

\* Dla prawidłowości obliczenia makrowskaźnika klimatu inwestycyjnego oraz większej przejrzystości odwrócono kolejność, gdyż Fundusz na rzecz Pokoju klasyfikuje państwa upadłe, zaczynając od najgorszego.

Północna, Madagaskar, Uganda), odzieżowy (Lesoto, Madagaskar), chemiczny (Afryka Północna), farmaceutyczny (Afryka Północna) i samochodowy (Maroko, RPA). Konkurencyjność tych sektorów jest jednak ograniczona, na przykład płace w przemyśle tekstylnym-odzieżowym są znacznie wyższe niż w Azji, przez co towary afrykańskie mogą być sprzedawane raczej na rynek wewnętrzny – na światowym przegrywają z tańszymi artykułami, pochodzącymi z Chin czy Indii. W ramach sektora wydobywczego najchętniej inwestowano w pozyskiwanie ropy naftowej (Angola, Libia, Nigeria, Etiopia<sup>33</sup>, Sudan<sup>34</sup>), gazu (Algieria), niklu (Madagaskar), aluminium (Mozambik), miedzi (Zambia). W 2007 r. – mimo globalnego kryzysu finansowego – kontynent afrykański zanotował wzrost napływu inwestycji do blisko 53 mld USD, co jest rekordem wszech czasów i stanowi 2,9 proc. światowych inwestycji. Oznacza to wzrost o 16 proc. w stosunku do roku poprzedniego i aż o 80 proc. w stosunku do 2005 r.

Wpłynęły na to rosnące ceny surowców naturalnych<sup>35</sup> i wzrost popytu na nie, zwłaszcza na ropę naftową ze strony Chin i Indii, jak również samej Afryki. Do tego z kolei przyczynił się wysoki przyrost naturalny w krajach afrykańskich oraz będąca jego konsekwencją rosnąca chłonność rynku wewnętrznego. Znaczny przyrost inwestycji związanych z wydobywaniem ropy naftowej występuje w krajach o niewielkiej liczbie ludności, jak Gabon, Republika Kongo, Republika Wysp św. Tomasza i Książęcej<sup>36</sup>. Lokowaniu kapitału w Afryce sprzyjały ponadto wysokie zyski inwestujących tam spółek-matek, rosnąca atrakcyjność inwestycyjna części państw afrykańskich, a także fuzje i przejęcia transgraniczne (choć mniej liczne niż w 2006 r. z uwagi na kurczenie się liczby kopalń na sprzedaż<sup>37</sup>), których łączna ogólnoswiatowa wartość wyniosła 1 637 mld USD.

Zwiększenie wolumenu BIZ zostało ułatwione przez podpisywanie nowych bilateralnych porozumień inwestycyjnych. W 2007 r. kraje afrykańskie zawarły 11 umów sprzyjających inwestowaniu<sup>38</sup> i tyle samo umów o unikaniu podwójnego opodatkowania. Połowę pierwszych i ponad połowę drugich podpisano z krajami wysoko rozwiniętymi, takimi jak Wielka Brytania, Francja, Niemcy, Włochy.

Korzystniejsze dla inwestorów regulacje prawne polegały na otwarciu wszystkich gałęzi przemysłu dla inwestycji zagranicznych (Republika Zielonego Przylądka), ułatwieniu procedur tworzenia specjalnych stref inwestycyjnych (Egipt), złagodzeniu warunków działalności banków zagranicznych (Kenia), obniżeniu lub zniesieniu

<sup>33</sup> Zob. szerzej: *World Investment Report 2008. Transnational Corporations and the Infrastructure Challenge*, United Nations Conference on Trade and Development, New York – Geneva 2008, s. 40.

<sup>34</sup> Zob. szerzej: K. Czernichowski, *Potencjał surowcowy Afryki a polityka koncernów międzynarodowych*, [w:] *Regionalizacja w stosunkach międzynarodowych. Aspekty polityczno-gospodarcze*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 231.

<sup>35</sup> *World Investment...*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>36</sup> J.J. Milewski, *Afryka...*, *op. cit.*, ss. 263–265.

<sup>37</sup> *World Investment...*, *op. cit.*, s. 38.

<sup>38</sup> *Ibidem*, ss. 4–15.

COMESA, który tworzą Egipt, Etiopia, Demokratyczna Republika Konga, Sudan, Kenia, Uganda, Madagaskar, Malawi, Zimbabwe, Zambia, Ruanda, Burundi, Libia, Erytrea, Mauritius, Suazi, Komory, Dżibuti i Seszele\*, ustanowił w 2006 r. Agencję Inwestycji Regionalnych. Jej zadaniem jest implementacja odpowiednich projektów. Do 2010 r. na całym terytorium organizacji ma być ponadto wprowadzony wolny obszar inwestycyjny. Państwa członkowskie zobowiązały się do większej przejrzystości działania, bardziej spójnego stosowania prawa inwestycyjnego, stopniowej liberalizacji polityki inwestycyjnej, promocji inwestycji, poprawy klimatu inwestycyjnego. Sekretariat Generalny pracuje nad ułatwianiem procedur, możliwościami obniżenia kosztów rozpoczęcia działalności gospodarczej, promowaniem przejrzystości w regionie. Wszelkie procedury i regulacje związane z BIZ, a także gromadzenie danych statystycznych, mają być zharmonizowane\*\*. ECOWAS, do której należą Nigeria, Ghana, Wybrzeże Kości Słoniowej, Burkina Faso, Niger, Senegal, Mali, Gwinea, Benin, Sierra Leone, Togo, Liberia, Gambia, Gwinea Bissau i Republika Zielonego Przylądka\*\*\*, utworzyła wydział do spraw promowania inwestycji transgranicznych i spółek *joint venture*. Celem tego wydziału jest, podobnie jak w przypadku COMESA, poprawa klimatu inwestycyjnego, a także usprawnienie wymiany informacji pomiędzy krajami członkowskimi wspólnoty, ułatwienie powstawania spółek *joint venture*. Ugrupowanie przygotowuje regulację i harmonizację polityki inwestycyjnej w regionie\*\*\*\*.

SADC, której członkami są Demokratyczna Republika Konga, RPA, Tanzania, Mozambik, Madagaskar, Malawi, Zimbabwe, Angola, Zambia, Lesoto, Namibia, Botswana, Mauritius, Suazi i Seszele\*\*\*\*\*, wprowadza w życie Protokół ws. Finansów i Inwestycji. Podpisało go, jak dotąd, 10 państw. Organizacja współpracuje także z UE, organizując wspólnie konferencje i seminaria na temat BIZ.

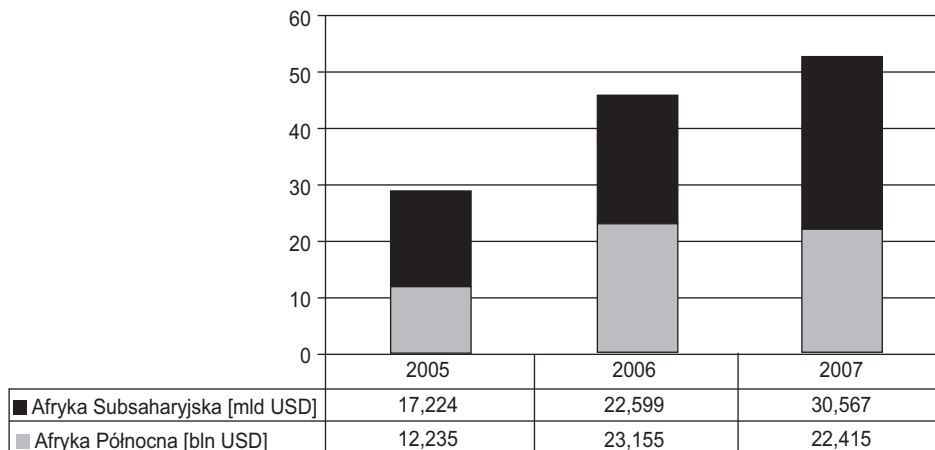
\* K. Czernichowski, *Procesy integracyjne w krajach Afryki Subsaharyjskiej i ich efekty społeczno-ekonomiczne*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem Jerzego Rymarczyka, Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu, Wrocław 2008, s. 157.

\*\* *World Investment Report 2008. Transnational Corporations and the Infrastructure Challenge*, United Nations Conference on Trade and Development, New York – Geneva 2008, s. 44 i n.

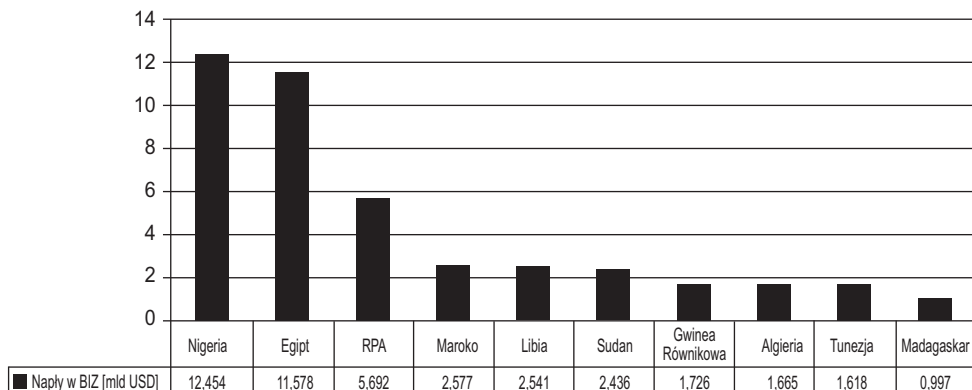
\*\*\* K. Czernichowski, *Procesy...*, *op. cit.*, s. 173.

\*\*\*\* *World Investment...*, *op. cit.*, s. 44.

\*\*\*\*\* Zob. szerzej: K. Czernichowski, *Procesy...*, *op. cit.*, s. 160.

**Wykres 1.** Napływ BIZ do Afryki w latach 2005-2007

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: *World Investment Report 2008. Transnational Corporations and the Infrastructure Challenge, United Nations Conference on Trade and Development, New York – Geneva 2008*, s. 253.

**Wykres 2.** Afrykańskie państwa goszczące najwięcej inwestycji w 2007 r.

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Jak pod wykresem 1., s. 253 i n.

(pod pewnymi warunkami) podatków (Libia, Mauritius, Nigeria), zwolnieniu z cła na przywóz maszyn i urządzeń potrzebnych do działalności inwestycyjnej (Libia), rezygnacji z wymogu udziału kapitału kraju goszczącego w podejmowanych przedsięwzięciach (Sudan). Tym pozytywnym zmianom (z punktu widzenia inwestorów zagranicznych) towarzyszyły także zmiany negatywne. Algieria wprowadziła wymóg zatwierdzania przez władze transferów inwestycji; Mozambik zakazał obcokrajowcom sprawowania funkcji dyrektorów przedsiębiorstw; Zimbabwe wprowadziło wymóg udziału mniejszościowego dla kapitału zagranicznego.

Aktywność w sferze pozyskiwania inwestycji przejawiały afrykańskie ugrupowania integracyjne, a wśród nich Wspólny Rynek Afryki Wschodniej i Południowej (COMESA), Wspólnota Gospodarcza Państw Afryki Zachodniej (ECOWAS), Wspólnota Afryki Południowej (SADC)<sup>39</sup>. Warto wspomnieć ponadto o Krótkookresowym Planie Działania ws. Infrastruktury<sup>40</sup> – inicjatywie Nowego Partnerstwa na rzecz Rozwoju Afryki<sup>41</sup>, wspieranej przez Afrykański Bank Rozwoju<sup>42</sup>. Jednym z głównych założeń Planu są szerokie inwestycje<sup>43</sup>.

Z wykresu 1 wynika, że nie w całej Afryce zanotowano wzrost inwestycji. W przypadku Afryki Płn. w ciągu roku spadek wyniósł 3 proc. Podczas gdy w 2006 r. większość BIZ (51 proc.) kierowana była do krajów Maghrebu, rok później udział ten spadł do 42 proc.<sup>44</sup> W Czarnej Afryce inwestycje się zwiększyły. W skali regionalnej jedynym wyjątkiem była Afryka Zach. mimo aktywności ECOWAS. W skali całej Czarnej Afryki inwestycje zmniejszyły się w 18 państwach<sup>45</sup>.

Najwięcej bezpośrednich inwestycji zagranicznych kierowanych jest do Nigerii, Egiptu, RPA, Maroka, Libii oraz Sudanu (powyżej 2 mld USD; wykres 2). Warto zwrócić uwagę na Madagaskar, który znalazł się w pierwszej dziesiątce, choć jeszcze w 2006 r. zajmował odległe, 20. miejsce. W ciągu roku nastąpił tam ponadtrzykrotny wzrost BIZ<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> *World Investment, op. cit.*, s. 43 i n.

<sup>40</sup> *Short-Term Action Plan for Infrastructure, STAP.*

<sup>41</sup> *New Partnership for Africa's Development, NEPAD.*

<sup>42</sup> *World Investment..., op. cit.*, s. 44.

<sup>43</sup> *NEPAD Infrastructure Short-Term Action Plan (STAP). Review of Implementation Progress and The Way Forward, bm.*, 2003, s. 7.

<sup>44</sup> Obliczenia własne na podstawie: *World Investment..., op. cit.*, s. 253.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 253 i n; oraz obliczenia własne. Można to wytłumaczyć polityką prezydenta Marca Ravalomanany, ukierunkowaną na zwiększenie napływu BIZ. Za jego prezydentury zainwestowali tam tacy potentaci, jak Exxon Mobil czy Rio Tinto. Jednak w związku z pogarszającą się sytuacją ludności (drożące żywność i paliwo), a także powiązaniem Ravalomanany z biznesem i osiąganiem przez niego wysokich zysków, pod koniec stycznia 2009 r. na Czerwonej Wyspie wybuchły zamieszki (bepośrednią ich przyczyną była zapowiedź wydzierżawienia 530 tys. hektarów ziemi na uprawę rolną koncernowi Daewoo), największe od politycznego impasu w latach 2001-2002, kiedy po wyborach prezydenckich Didier Ratsiraka nie uznawał zwycięstwa Ravalomanany. Po pierwszych 2 tygodniach manifestacji i walk ulicznych liczba zabitych osiągnęła ponad 125 osób. Analitycy oceniają, że jeśli sytuacja się nie uspokoi, nastąpią dezinwestycje (Daewoo już ostrzegło, że może opóźnić swoje plany

## Kraje pochodzenia inwestycji lokowanych w Afryce

Europa i Stany Zjednoczone często uzależniają bezpośrednie inwestycje zagraniczne, jak również udzielanie pomocy czy umarzanie długów krajów afrykańskich, od spełnienia określonych warunków, mających na celu poprawę jakości rządów<sup>47</sup>. Chiny tego nie czynią, co wydaje się atrakcyjne dla polityków afrykańskich, ponieważ nie stawia przed nimi żadnych wymogów, które trzeba spełnić, aby pozyskać inwestycje. Istnieje ryzyko, że Państwo Środka będzie popierało rządy autorytarne w Afryce w celu zapewnienia sobie dostaw surowców<sup>48</sup>.

Trzeba pamiętać, że w obliczu konfliktów na Bliskim Wschodzie i w Azji strategiczne znaczenie Afryki rośnie również dla Stanów Zjednoczonych. Dotyczy to głównie zaopatrzenia w ropę, gaz i inne surowce energetyczne. Stany Zjednoczone zużywają 26 proc. światowych zasobów ropy naftowej, a 54 proc. amerykańskiej konsumpcji ropy pochodzi z importu<sup>49</sup>.

W Europie Francja i Wielka Brytania, z uwagi na swą przeszłość kolonialną, mają najsilniejsze związki polityczne, gospodarcze, naukowe, kulturalne i militarne z Afryką. Francja utrzymuje szczególnie bliskie stosunki gospodarcze z krajami frankofońskimi. Rząd i prezydent zapewnili o dalszym rozwijaniu tych więzi. Zwiększone mają być ponadto inwestycje francuskie w RPA, m.in. w budowę elektrowni atomowej i elektrowni węglowych. W 2008 r., podczas wizyt w RPA i w Czadzie, Nicolas Sarkozy zapowiedział zmniejszanie zaangażowania militar-

uprawy kukurydzy na Madagaskarze): J. Hogg, *Deadly power struggle lays Madagascar low*, [w:] <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7878439.stm> (pobrano 9.02.2009 r.); *Daewoo warns on Madagascar plans*, [w:] <http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/7881319.stm> (pobrano 10.02.2009 r.); Ch. Corbett, *Life on hold in Madagascar*, [w:] <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7858024.stm> (pobrano 29.01.2009 r.); *The world this week*, [w:] „The Economist” 2002, nr 28, s. 8;

<sup>47</sup> Ph. Griffith, *Introduction: Unbinding Africa*, [w:] *Unbinding Africa. Making Globalisation Work for Good Governance*, red. Ph. Griffith, The Foreign Policy Centre, London 2003, s. IX.

<sup>48</sup> Utrudni to procesy demokratyzacji na Czarnym Lądzie. Zagrożenie występuje nie tylko w sferze polityki, ale także gospodarki. Chiny są z jednej strony zainteresowane importem z Afryki surowców naturalnych, a z drugiej eksportem na ten rynek towarów przemysłowych. Stanowi to bardzo niekorzystne *terms of trade* dla krajów afrykańskich. Jeżeli Zachód nie zmieni swojej polityki inwestycyjnej w krajach Trzeciego Świata, grozi mu wyparcie przez Chiny. Jak do tej pory, ich ekspansja w Afryce postępuje bardzo szybko. Por. J.J. Milewski, *Jaka przyszłość Afryki?*, [w:] *Dokąd zmierza świat?*, red. A.D. Rotfeld, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 2008, s. 506.

<sup>49</sup> Amerykańska Agencja Informacji o Energii (ang. *Energy Information Administration*, EIA) przewiduje, że w 2025 r. udział ten przekroczy 70 proc., z czego Afryka zapewni jedną czwartą całości przywozu. W 2007 r. 4 największych afrykańskich dostawców ropy (Nigeria – 11,3 proc., Algieria – 3,7 proc., Angola – 3,6 proc., Gwinea Równikowa – 1,0 proc.) miało udział w całkowitym imporcie tego surowca do Stanów Zjednoczonych na poziomie 19,6 proc. W 2007 r. Te ostatnie utworzyły też AFRICOM (Africa Command), którego deklarowanym celem jest utrzymywanie bezpieczeństwa poprzez wspieranie operacji pokojowych i humanitarnych oraz szkolenie afrykańskich sił zbrojnych. W opinii części polityków afrykańskich prawdziwym celem AFRICOM jest ochrona amerykańskich interesów w warunkach rosnącej konkurencji w sektorze wydobywczym (zwłaszcza ze strony Chin i innych krajów azjatyckich).



nego Francji w Afryce na rzecz ściślejszej współpracy z Unią Afrykańską (UA) w sprawach militarnych<sup>50</sup>.

Zainteresowanie Afryką coraz bardziej wykazują Niemcy, czego odzwierciedleniem była wizyta kanclerz Angeli Merkel w siedzibie UA w Addis Abebie w 2007 roku. Obiecała ona, że rząd Niemiec do 2011 r. przeznaczy na pomoc (głównie walkę z chorobami zakaźnymi) 3 mld USD<sup>51</sup>.

### **Wpływ bezpośrednich inwestycji zagranicznych na sytuację w Afryce**

Trudno jest jednoznacznie ocenić politykę inwestycyjną koncernów międzynarodowych w Afryce. Najkorzystniejsze jest dokapitalizowanie gałęzi zapewniających wyższą wartość dodaną. Inwestycje w sektorze wydobywczym, choć mogłyby i powinny przekładać się na poprawę poziomu życia mieszkańców rejonów bogatych w złoża ropy naftowej czy różnorodnych metali i minerałów, zbyt często przynoszą zyski niemal wyłącznie korporacjom transnarodowym, wywołując jednocześnie napięcia społeczne. Można zaobserwować wzrost uzależnienia państw Afryki od koncernów międzynarodowych inwestujących na tym kontynencie<sup>52</sup>.

Podkreślić należy jednocześnie, że z ekonomicznego punktu widzenia spadek wolumenu BIZ w Afryce, stworzyłby poważne trudności gospodarcze, a także społeczne dla krajów afrykańskich. Spadek jednak nie następuje i – pomimo kryzysu – nic nie zapowiada spełnienia się czarnego scenariusza<sup>53</sup>. Utrzymanie dotychczasowego poziomu rodzimych i zagranicznych inwestycji, w połączeniu z redukcją zadłużenia i likwidowaniem konfliktów zbrojnych oraz ich skutków, warunkuje dalszy wzrost gospodarczy w wielu krajach afrykańskich, nawet tych importujących ropę naftową (w 2007 r. w grupie afrykańskich eksporterów ropy można było zaobserwować stopę wzrostu o połowę wyższą niż w przypadku importerów: ci pierwsi osiągnęli ją na poziomie 7,4 proc., podczas gdy ci drudzy – 4,7 proc.)<sup>54</sup>.

Bezsprzeczną korzyścią bezpośrednią, płynącą z BIZ, jest pozyskiwanie nowych technologii, a także pozytywny wpływ na wydajność i konkurencyjność ro-

<sup>50</sup> Obecnie wojska francuskie przebywają w Dżibuti, Senegal, Gabonie, Czadzie, Republice Środkowoafrykańskiej i na Wybrzeżu Kości Słoniowej. Stacjonują tam od czasów kolonialnych, chroniąc francuskich interesów. Francję krytykowano jednocześnie za wspieranie niektórych afrykańskich dyktatorów.

<sup>51</sup> J.J. Milewski, *Afryka...*, *op. cit.*, ss. 276-279.

<sup>52</sup> Ph. Griffith, *op. cit.*, s. XI.

<sup>53</sup> *World Investment...*, *op. cit.*, s. 46.

<sup>54</sup> Według prognoz Economist Intelligence Unit stopa ta miała wynieść w 2008 r.: 8,0 proc. w Etiopii; 7,2 proc. w Tanzanii; 6,4 proc. w Ugandzie; 5,6 proc. w Kenii; 5,1 proc. Maroku; 4,3 proc. w Kamerunie; 4,1 proc. w RPA. Aktualnie jedynym krajem o ujemnym wzroście ekonomicznym jest Zimbabwe, a to ze względu na kryzys polityczny, na zażegnanie którego daje jednak nadzieję podzielenie się Roberta Mugabego władzą z przywódcą opozycji Morganem Tsvangiraiem w lutym 2009 r. Zob. *Zimbabwe recovery costs 'massive'*, [w:] <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7901909.stm> (pobrano 23.02.2009 r.); J.J. Milewski, *Afryka...*, *op. cit.*, ss. 264-266.

dzimej produkcji (pod warunkiem, że dana gałąź nie stanowi monopolu naturalnego, jak na przykład dostawy wody). Alternatywą dla inwestycji zagranicznych jest mobilizacja kapitału krajowego, jednak dla krajów rozwijających się (szczególnie małych) kapitał krajowy nie jest w stanie zrekomensować niedoboru BIZ. Istotną konsekwencją społeczną inwestycji jest tworzenie nowych miejsc pracy, a tym samym redukcja bezrobocia<sup>55</sup>.

\* \* \*

Niezależnie od tego, jaką kto ma opinię na temat bezpośrednich inwestycji zagranicznych, można się zgodzić, iż korzystne są przede wszystkim te inwestycje, które podnoszą poziom technologiczny krajów goszczących, zwiększają konkurencyjność gospodarki, a więc inwestycje w infrastrukturę, a także w przemysł przetwórczy.

Przykłady większości krajów świata pokazują, że w krótkim okresie - i pod pewnymi warunkami – koncentracja działalności gospodarczej na eksploatacji złóż surowców naturalnych (które posiada wiele krajów afrykańskich) może być źródłem dużego bogactwa.

W Trzecim Świecie występuje, z nielicznymi wyjątkami, ujemna korelacja między posiadaniem surowców naturalnych a demokratyzacją i stabilizacją polityczną. Obecnie jest to najbardziej widoczne w takich regionach Afryki, jak Południowy Sudan, Północne Kivu (fr. *Nord Kivu* DRK) czy Delta Nigru.

Należy się spodziewać dalszego wzrostu napływu BIZ do Afryki. Umożliwiają to m.in. sukcesywne reformy poprawiające klimat inwestycyjny w niektórych krajach. Do tej pory kapitał zagraniczny napływał do sektora wydobywczego również z powodu szybkiego rozwoju gospodarki Chin, co zwiększyło popyt na surowce energetyczne, a tym samym ich ceny. Kryzys gospodarczy na pewien czas odwrócił tendencję wzrostu cen. Jednakże postępująca ekspansja chińska na kontynencie afrykańskim sprawia, że staje się on areną rywalizacji Chin i mocarstw zachodnich o wpływy gospodarcze i dostęp do surowców. Państwa zachodnie są bowiem zaniepokojone możliwością wypierania ich z obszaru, na którym mieszka 675 mln ludzi<sup>56</sup>, a to może oznaczać dalszy wzrost wolumenu bezpośrednich inwestycji zagranicznych.

---

<sup>55</sup> *World Investment...*, *op. cit.*, s. 144 i n.

<sup>56</sup> J.J. Milewski, *Jaka...*, *op. cit.*, ss. 492-506.

## SUMMARY

### Foreign Direct Investment in Africa

Foreign direct investment (FDI) plays a very important role in Africa's social and economic development. The year 2007 was the third consecutive year of increasing FDI coming to the continent. It rose in all of Africa's regions apart from North and West Africa. The investments that ensure new technology or influence economic competitiveness are particularly profitable. This includes investment in infrastructure and the secondary sector. Looking at most countries all over the world, one can argue that concentration on natural resources (though in the short term is the source of wealth and welfare) has more disadvantages than advantages. There is usually a negative correlation between possessing minerals or oil and democratisation and political stability in the Third World.

We should expect a further rise in FDI in Africa because a lot of reforms are implemented in some of the countries. They ameliorate the climate for investment. In the recent past foreign capital was directed to the mining sector because of the very high economic growth in China (whose demand for energetic resources was enormous) as well as the growing prices of oil. However, it is no longer the case during the current economic crisis. Chinese expansion on the African continent contributes to an intensive competition between other countries over an area of 675 million inhabitants. Western states seem to be alarmed by the possibility of being pushed out. It can only help Africa attract more and more FDI from different sources in the future.

**Dr KONRAD CZERNICHOWSKI** jest adiunktem w Instytucie Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego. Jego zainteresowania naukowe dotyczą szczególnie problemów integracji gospodarczej w Afryce.

### Bibliografia

*2009 Index of Economic Freedom*, The Heritage Foundation, Washington 2009.

*Background Briefing*, Mo Ibrahim Foundation, bm., 2008.

*Bashir war crimes bid challenged*, [w:] <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7833415.stm>.

Brach, J., *Inwestycje zagraniczne bezpośrednio a licencjonowanie i inne sposoby wywozu funduszy*, [w:] Jan Rymarczyk, J. Brach (red.), *Inwestycje zagraniczne – szanse i zagrożenia*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego we Wrocławiu, Wrocław 1997.

Budnikowski, A., *Międzynarodowe stosunki gospodarcze*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2003.

Corbett, Ch., *Life on hold in Madagascar*, [w:] <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7858024.stm>.

Czernichowski, K., *Obrzeża globalizacji – przypadek Sudanu*, [w:] Jan Rymarczyk, W. Michalczyk (red.), *Integracja a globalizacja*, t. I, Akademia Ekonomiczna im. Oskara Langego we Wrocławiu, Wrocław 2006.

Czernichowski, K., *Potencjał surowcowy Afryki a polityka koncernów międzynarodowych*, [w:] *Regionalizacja w stosunkach międzynarodowych. Aspekty polityczno-gospodarcze*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008.

Czernichowski, K., *Procesy integracyjne w krajach Afryki Subsaharyjskiej i ich efekty społeczno-ekonomiczne*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem Jerzego Rymarczyka, Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu, Wrocław 2008.

*Daewoo warns on Madagascar plans*, [w:] <http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/7881319.stm>.

*Doing Business 2009*, World Bank, Palgrave Macmillan, Herndon 2008.

*Failed States Index*, [w:] [http://www.fundforpeace.org/web/index.php?option=com\\_content&task=view&id=99&Itemid=140](http://www.fundforpeace.org/web/index.php?option=com_content&task=view&id=99&Itemid=140).

*Freedom in World Country Ratings*, [w:] [http://www.freedomhouse.org/uploads/fiw09/CompHistData/FIW\\_AllScores\\_Countries.xls](http://www.freedomhouse.org/uploads/fiw09/CompHistData/FIW_AllScores_Countries.xls).

Gardner, Ph., Scott, A., Rohan, M.S., Shackleton, A., *Geografia państw świata*, MUZA SA, Warszawa 1996.

*Global 500. Our annual ranking of the world's largest corporations*, [w:] <http://money.cnn.com/magazines/fortune/global500/2008/snapshots/2255.html>.

*Global Competitiveness Index rankings and 2007-2008 comparisons*, [w:] <http://www.weforum.org/pdf/gcr/2008/rankings.xls>.

Gouahinga, F., *Africa: Business Reforms Gain Momentum – Report*, [w:] <http://allafrica.com/stories/200809100047.html>.

Griffith, Ph., *Introduction: Unbinding Africa*, [w:] Ph. Griffith (red.), *Unbinding Africa. Making Globalisation Work for Good Governance*, The Foreign Policy Centre, London 2003.

Hogg, J., *Deadly power struggle lays Madagascar low*, [w:] <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7878439.stm>.

Kociszewska, I., Krawczyk, R., *Globalizacja gospodarki a portfelowe inwestycje zagraniczne: szanse i zagrożenia*, [w:] Jan Rymarczyk, J. Brach (red.), *Inwe-*

*stycje zagraniczne – szanse i zagrożenia*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego we Wrocławiu, Wrocław 1997.

*Mauritius*, [w:] <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mp.html>.

Milewski, J.J., *Afryka – początek nowej drogi?*, [w:] „Rocznik strategiczny 2007/08”, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2008.

Milewski, J.J., *Jaka przyszłość Afryki?*, [w:] A.D. Rotfeld (red.), *Dokąd zmierza świat?*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 2008.

*Mo Ibrahim Foundation*, [w:] <http://www.moibrahimfoundation.org/the-index.asp>.

*NEPAD Infrastructure Short-Term Action Plan (STAP). Review of Implementation Progress and The Way Forward*, bm., 2003.

Ottaway, M., *The State before democracy*, [w:] Ph. Griffith (red.), *Unbinding Africa. Making Globalisation Work for Good Governance*, The Foreign Policy Centre, London 2003.

*Queen Elizabeth II*, [w:] [http://www.forbes.com/2006/05/03/cz\\_forbes\\_0522\\_royals\\_slide\\_9.html?thisSpeed=17500](http://www.forbes.com/2006/05/03/cz_forbes_0522_royals_slide_9.html?thisSpeed=17500).

*Ranking the Countries*, [w:] <http://www.heritage.org/Index/Ranking.aspx>.

Rymarczyk, Jerzy, *Teoretyczne podstawy międzynarodowej wymiany handlowej*, [w:] *Współczesne tendencje w handlu międzynarodowym*, red. red. Jerzy Rymarczyk, M. Niemiec, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2007.

Rymarczyk, Jerzy, Błaszczuk, M., Michalski, B., Niemcowie, M.W., Wróblewski, M., *Klimat inwestycyjny Dolnego Śląska w ocenie bezpośrednich inwestorów zagranicznych*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2008.

*Teodoro Obiang Nguema Mbasogo*, [w:] [http://www.forbes.com/2006/05/03/cz\\_forbes\\_0522\\_royals\\_slide\\_8.html?thisSpeed=17500](http://www.forbes.com/2006/05/03/cz_forbes_0522_royals_slide_8.html?thisSpeed=17500).

*The World Competitiveness Scoreboard 2008*, [w:] <http://www.imd.ch/research/publications/wcy/upload/scoreboard.pdf>.

*The world this week*, [w:] „The Economist” 2002, nr 28.

Topolewski, F., *Pentagon chce 660 miliardów dolarów*, [w:] <http://www.psz.pl/tekst-8090/USA-Pentagon-chce-660-miliardow-dolarow>.

*World Development Indicators 2008*, The World Bank, Washington 2008 (dokument elektroniczny).

*World Investment Report 2008. Transnational Corporations and the Infrastructure Challenge*, United Nations Conference on Trade and Development, New York – Geneva 2008.

*Zimbabwe recovery costs ‘massive’*, [w:] <http://news.bbc.co.uk/2/hi/afri-ca/7901909.stm>.

**Jacek Łapott**

### **Pozyskiwanie żelaza w Afryce Zachodniej na przykładzie ludów masywu Atakora,**

Wydawca: Muzeum Miejskie w Żorach, Żory 2008, ss. 258.

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Umiejętność obróbki żelaza w Afryce ma długą tradycję. Do dziś, pomimo licznych badań i sporej literatury, trwają spory, czy umiejętność obróbki żelaza pochodzi z Afryki, czy też została przejęta z zewnątrz. Autor książki – Jacek Łapott, etnolog-afrykanista, pracownik naukowy w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Szczecińskiego, przez wiele lat był kierownikiem Działu Kultur Pozaeuropejskich w Muzeum Narodowym w Szczecinie. W swojej książce podejmuje on problem metalurgii żelaza w masywie Atakora – niewysokiej formacji górskiej na pograniczu Togo i Beninu. Praca ma charakter opisowy. Autor stara się zrekonstruować zapomniany proces technologiczny, stosowany przez miejscowych hutników. Skutecznie wykazuje on dychotomiczny podział pracy (kowal i hutnik), koncentrując się na omówieniu technologii pozyskiwania i obróbki żelaza, przyczynach rozwoju metalurgii w tym regionie, a także jej zaniku. Autor nawiązuje również do wielu okoliczności historycznych i uwarunkowań kulturowych, towarzyszących temu procesowi. Wykorzystuje zarówno bogatą literaturę źródłową, jak i swoje badania terenowe, prowadzone przez sześć sezonów badawczych, które trwały od kilku tygodni do kilku miesięcy.

W obszernym „Wstępie” Autor, odwołując się do fundamentalnej literatury, przedstawia podstawowe dane przytaczane w afrykanistyce, dotyczące grup zawodowych kowali-metalurgów (hutników) i kowali-rzemieślników, a następnie określa przedmiot i zakres swoich badań. Głównym celem pracy „jest próba re-

konstrukcji zapomnianego procesu technologicznego stosowanego przez hutników i ukazanie roli, jaką odegrało pozyskiwanie żelaza w uwarunkowaniach życia kilku grup etnicznych zamieszkujących region masywu Atakora” (s. 22). „Równie ważnym zadaniem – jak pisze – jest próba opisanego powiązań metalurgii żelaza z określonymi warunkami fizjograficznymi i dwustronnymi relacji między nimi” (s. 22). Podjęta przez Autora analiza dotyczy okresu najbardziej decydujących przemian w historii metalurgii od przełomu wieków XIX i XX do lat osiemdziesiątych XX w.

Pierwsze dwa rozdziały książki Jacka Łapotta mają charakter wprowadzający. Autor prezentuje najpierw w wielkim skrócie epokę żelaza w Afryce jako problem badawczy i koncentruje się na kwestii źródeł i periodyzacji, początkach i rozwoju epoki żelaza. Pisze, iż „bez większego błędu można przyjąć, że epoka żelaza w Afryce liczy ponad 3000 lat. Stanowiska kultur archeologicznych, w których znaleziono przynajmniej pojedyncze wyroby żelaza, obejmują cały kontynent i dotyczą co najmniej kilkuset miejsc” (s. 29). Pomimo uwzględnienia wielu zagadnień z historii obróbki żelaza w Afryce, Autor nie rozstrzyga jednak problemu genezy metalurgii powszechnej, czy też tylko afrykańskiej.

W rozdziale drugim Autor opisuje masyw Atakora, ciągnący się z południowego zachodu w Togo w kierunku północnego wschodu w Beninie. przedstawia jego warunki geologiczne i zamieszkujące tam grupy etniczne: Bassar, Kabye, Lamba, Konkomba, Tamberma, Somba, Woaba i Bariba. „Największe złoża wysokogatunkowej rudy żelaza, w regionie masywu Atakora, znajdowały się w okolicy Bassar-Bandjeli. Według dostępnych danych zawartość żelaza w rudzie wynosiła tutaj nawet 70%” (s. 56). Autor stwierdza, iż trudno jest dzisiaj określić czas pojawienia się tam obróbki żelaza, wskazując na I tysiąclecie n.e. Zdaniem Autora „znajomość obróbki żelaza w rejonie masywu miała więc długotrwałe, rodzime korzenie (sięgające co najmniej tysiąca lat) i nie miała związku z migracją przybyłych na te tereny (później) ludów ze wschodu i północy” (s. 63). Poszukując genezy metalurgii żelaza Autor sięga także do lokalnych mitologii, wykorzystując przy tym własne badania terenowe i innych badaczy.

W rozdziale trzecim Autor zajął się próbą rekonstrukcji procesu pozyskiwania żelaza w dymarce, poczynając od gromadzenia koniecznego materiału (rudy żelaza i węgla drzewnego), poprzez opis budowy dymarki, sposób jej załadunku, kończąc na procesie wytopu. Pomimo terminologii technicznej tekst jest czytelny, a fragmentami przypomina encyklopedyczne zestawienie danych, umożliwiające zrozumienie skomplikowanych procesów.

W procesie pozyskiwania żelaza Autor wydziela stałe etapy, takie jak: pozyskiwanie i przygotowanie rudy żelaza, pozyskanie węgla drzewnego i tzw. świeżego drewna; przygotowanie miejsca i gliny, budowa dymarki lub przygotowanie dymarki wcześniej używanej, wytop rudy zakończony pozyskaniem łupy żelaza.

W masywie Atakora rudę żelaza pozyskiwano przez zbieranie surowca na powierzchni ziemi, jak również w kopalniach odkrywkowych i w kopalniach szybowych. Kopalnie były eksploatowane podczas pory suchej, gdyż w porze deszczowej szyby zamieniały się w studnie pełne wody. W pobliżu kopalni budowano piece, a niekiedy powstawały tam całe wioski. Z czasem coraz większym problemem dla metalurgów było pozyskiwanie węgla drzewnego, z powodu systematycznych ubytków w drzewostanie. Już na początku XX w. „hutnicy z Bandjeli i Bassar musieli sprowadzać węgiel drzewny z kraju Konkomba z odległości blisko 100 kilometrów” (s. 87). Dużo miejsca w książce Autor poświęca piecowi do wytopu żelaza – dymarce. Podaje różnego rodzaju typologie dymarek stwierdzając, iż „dymarki w rejonie masywu Atakora pomimo zróżnicowanej typologii miały dość prostą konstrukcję tak zwanego pieca szybowego” (s. 95). „Dymarki przybierały zwykle formę lekko zwężającego się ku górze stożka o średnicy około 1 m u podstawy, 60 cm u wylotu, tak zwanej gardzieli u góry i wysokości ok. 2 – 2,5 m” (s. 96). Nie używano przy nich miechów, wspomagających naturalny ciąg powietrza. Autor wyróżnia w rejonie masywu Atakora sześć typów dymarek, które z reguły były urządzeniami „wielokrotnego użytku”. Warto dodać, że dość powszechny jest pogląd, że dymarki z reguły służyły tylko do jednego wytopu. Wskazuje przy tym, iż istniał podział na „złe” i „dobre dymarki”, o czym przesądzał pierwszy wytop. „Złe” używano tylko raz. Szeroko i szczegółowo (s. 102–115) omawia proces budowy dymarki, w którym uczestniczyło co najmniej kilka osób.

Dużo miejsca w tym rozdziale zajmuje także opis technologicznego procesu wytopu żelaza (s. 116–129). Rozpoczął się on od załadowania pieca – z reguły umieszczano na dole warstwę węgla drzewnego, następnie warstwę rudy i znowu węgla drzewnego – poprzez jego uruchomienie i procesy zachodzące wewnątrz pieca, po otrzymaniu łupy żelaza. „Na omawianym terenie, ciężar łupy uzyskiwanej podczas wytopu wahał się (w zależności od wielkości dymarki) od 8–10 do 40 kg, czyli tyle, ile mógł przetransportować jeden kowal, nabywając ją od hutnika” (s. 129).

Rozdział czwarty jest omówieniem mało znanego w literaturze procesu tzw. „poprawiania żelaza” przez hutników i kowali. „Poprawianiem żelaza zajmowali się zarówno hutnicy jak i kowale. W obu przypadkach sama technologia przerobu łupy na żelazo była bardzo zbliżona”. Łupę „należało rozbić, w trakcie czyszczenia na jeszcze mniejsze kawałki i pokruszyć, pozbawiając mechanicznie zanieczyszczeń” (s. 150). „Dobrze pokruszoną łupę wiano – to znaczy wysypywano z wysokości 1 m na lekkim wietrze. Lekkie kawałki żużla i zanieczyszczeń spadały na bok. Czasami także płukano pokruszone kawałki łupy w wodzie” (s. 151).

Hutnik zasadniczo poszukiwał rudy, otrzymywał żelazo (łupę), „poprawiał ją” i wykonywał półprodukty (motyki i pręty). Kowal kupował łupę od hutnika „poprawiał ją”, wykonywał z otrzymanego żelaza półprodukty oraz wszelkie niezbęd-



ne wytwory. Inny kowal kupował od pośrednika „poprawione żelazo” w postaci półproduktów i wykonywał wszelkie niezbędne wytwory. Niektórzy uważają, iż specjalizacja w zawodzie metalurga i jego podział na hutników i kowali nastąpiła już na przełomie XVI i XVII w. Przy okazji opisywania poszczególnych procesów Autor przedstawia także – z godną podkreślenia dokładnością i troską o szczegóły – warsztat pracy i narzędzia hutników i kowali. Wiele przy tym miejsca poświęca typom miechów kowalskich.

W rozdziale piątym Autor usiłuje oszacować wielkość produkcji żelaza w masywie Atakora oraz zasięg i sposób jego dystrybucji. Powołując się na obliczenia innych autorów i swoje obserwacje zachowanych zwałów żużla, Jacek Łapott podaje, że „o ile w dużym ośrodku skupiającym kilkaset dymarek produkcja łupy mogła faktycznie wynieść około 100, a nawet 160 ton rocznie, to w mniejszych ośrodkach, gdzie było kilkadziesiąt czy kilkanaście dymarek, produkcja taka nie przekraczała więcej niż kilka ton rocznie” (s. 171). W togijskiej części masywu Atakora produkowano rocznie ok. 421 ton surowej łupy, w benińskiej natomiast ok. 105 ton, co dawało w sumie ok. 393 ton czystego żelaza. Na ten rezultat pracowało ok. 1668 dymarek. Stąd też Autor wnioskuje, iż „produkcja żelaza w rejonie masywu Atakora należała do jednej z bardziej znaczących i wiodących w Afryce” (s. 173).

Handel produktami żelaznymi w rejonie masywu Atakora przybierał formy handlu łupą (hutnik – kowal), handlu lokalnego i handlu dalekosiężnego (ponadlokalnego). Handel dalekosiężny był z reguły handlem wymiennym. W pierwszej połowie XX w. na targowiska handlujące żelazem w rejonie masywu Atakora, obok miejscowych społeczności, przybywali także handlarze z innych plemion, m.in. Diula, Fulanie, Hausańczycy, Denni, Aszanti i Joruba.

Pewne zastrzeżenia w rozdziale piątym może budzić sposób wyliczenia wielkości produkcji żelaza i zasad jego dystrybucji, gdyż wydaje się, iż dane te są mało dokładne. Trzeba jednak podkreślić, że brak jest dostatecznych danych do obliczeń wielkości produkcji i dystrybucji żelaza oraz, że próby obliczeń podanych przez Autora mają pionierski charakter.

Niezwykle cenne w książce Jacka Łapotta jest uzupełnianie wywodów bogatym materiałem ilustracyjnym w formie map, wykresów, tabel, rysunków, zdjęć archiwalnych oraz współczesnych. Autorowi udało się osiągnąć to, co było faktycznym celem jego pracy: zrekonstruował on w sposób przekonujący technologiczny proces pozyskiwania żelaza i ukazał rolę, jaką odgrywała metalurgia w życiu kilku grup etnicznych z masywu Atakora. Innym ważnym elementem niniejszej pracy jest nie tylko ukazanie całego procesu pozyskiwania żelaza w jego tradycyjnym ujęciu, ale także zwrócenie uwagi na dynamikę dokonujących się przemian, szczególnie w zetknięciu z kulturą Zachodu.

Godny podkreślenia jest także szczegółowy opis różnorodnych procesów oraz prezentacja wielu detali i technicznych aspektów związanych z metalurgią afry-

kańską. Wymagało to od autora – etnologa znacznego poszerzenia zakresu swojej wiedzy z dziedziny chemii, fizyki i materiałoznawstwa.

Prawdopodobnie z powodu braku miejsca Autor zasygnalizował tylko sakralny wymiar wydobywania rudy żelaza, budowy dymarki, wytopu, kowalstwa, itd. Cennym byłoby szersze opracowanie obrzędów religijnych związanych z wyjątkowym zawodem hutnika i kowala w masywie Atakora.

W książce też – być może ze względu na jej objętość i zasadniczy temat – zabrakło oceny poziomu życia rodów hutników i kowali w odniesieniu do otaczających ich społeczności rolniczych. Przydałaby się odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu społeczności hutników i kowali nastawione były na typową dla społeczności rolniczych samowystarczalność, a w jakim stopniu ujawniały się wśród nich tendencje do osiągania zysku i dążności do indywidualnego posiadania lub też do wspólnego bogacenia się? Byłoby dobrze, gdyby Autor uzupełnił tę lukę nowymi publikacjami.

Pod rozważę poddaję także niektóre szczegóły związane z szeroko pojętą kulturą omawianych ludów. Np. wydaje się nieco dziwne, iż Bati Kutulo – informator z Namgbani – mówiąc o „bogu” (Bogu?), nie użył imienia własnego „boga” tylko terminu abstrakcyjnego (s. 74). Zastrzeżenia także budzi nazywanie wróżbity „charlatanem” (s. 81) – chociaż po polsku poprawnie można było napisać „szarlatan”. Terminu tego nie można z pewnością odnieść do sprecyzowanej funkcji wróżbity afrykańskiego, pomimo iż Autor w przypisie zaznacza, że „słowo to popularne jest w rejonach Afryki Zachodniej jako określenie rodzimych przedstawicieli sfery religijno-magicznej” (s. 81). Bardziej trzeba tu polegać na poprawnej terminologii religioznawczej.

Wymienione powyżej drobne uchybienia lub uwagi o charakterze dyskusyjnym nie powinny zniechęcać do lektury tej bardzo potrzebnej i wartościowej książki. Wypełnia ona w sposób rzetelny istotną lukę w naszej znajomości historii i kultur Afryki.

Jarosław Różański OMI, dr hab.,  
prof. Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego,  
misjolog – afrykanista

## KONFERENCJE MIĘDZYNARODOWE

### 3rd European Conference on African Studies

Lipsk, 4–7 czerwca 2009 r.

Uniwersytet Lipski

Organizator: Africa-Europe Group for Interdisciplinary Studies (AEGIS)

Trzecia Europejska Konferencja Afrykanistyczna była w ostatnich latach najważniejszym wydarzeniem w naukach społecznych i w humanistycznych zajmujących się Afryką. Na miejsce konferencji wybrano Uniwersytet Lipski – jeden z najstarszych i najbardziej zasłużonych ośrodków afrykanistycznych na świecie.

Konferencja w Lipsku odbyła się pod hasłem: „Przemieszczająca się Afryka” (*Respacing Africa*). Jej inicjatorem była Afrykańsko-Europejska Grupa Studiów Interdyscyplinarnych (*Africa-Europe Group for Interdisciplinary Studies*, AEGIS). Organizacja ta powstała w 1991 roku z ambicją zintegrowania europejskiego środowiska afrykanistycznego, jak również utworzenia swego rodzaju platformy komunikacyjnej między specjalistami a instytucjami (jak jest to w zasadzie w Ameryce Północnej). Zrzesza ona raczej centra studiów afrykanistycznych niżeli indywidualnych uczonych. Obecnie należy do niej większość placówek naukowych w Europie zajmujących się Afryką.<sup>1</sup> Dominująca grupa krajów Unii Europejskiej ma co najmniej jeden ośrodek badawczy w strukturach AEGIS, a niektóre nawet kilka (Niemcy, Wielka Brytania, Francja).

Głównym przejawem działalności AEGIS jest organizacja konferencji (ECAS). Dotychczas odbyły się trzy w czołowych ośrodkach europejskiej afrykanistyki, jak: School of Oriental and African Studies w Londynie (2005), African Studies Centre w Leiden (2007) i w Lipsku (2009.) Na ostatniej konferencji wystąpiło 820 prelegentów, reprezentujących instytucje naukowe z Europy, Ameryki Północnej i – co szczególnie cenne – symetryczna w stosunku do pozostałych grupa akademików

---

<sup>1</sup> Barcelona, Bazylea, Bayreuth, Bordeaux, Kopenhaga, Edynburg, Lizbona, Londyn, Mainz, Neapol, Oxford, Paryż, Porto, Trondheim, Uppsala – to, jak dotąd, wszystkie miasta, których ośrodki badawcze należą do tej organizacji.

z Afryki, z uniwersytetów: w Addis Abebie, Kapsztadzie, Chartumie, Lagos i innych. Z Europy Środkowej i Wschodniej przyjechało nieliczne grono badaczy – Aleksandra Archangelskaja i Aleksandr Żukow (Rosyjska Akademia Nauk), Andreas Dafinger (Budapeszt) oraz niżej podpisany – Maciej Kurcz (Uniwersytet Śląski).

Uczestnicy reprezentowali nie tylko placówki naukowe, ale także środowiska w różny sposób zaangażowane w działalność w Afryce czy na rzecz Afryki. Mam tu na uwadze przede wszystkim pracowników i wolontariuszy organizacji pozarządowych (NGOs), obecnie niezwykle aktywnych w całej Afryce. W niektórych krajach można obserwować istny zalew tego typu organizacji, zarówno miejscowych, jak i zagranicznych. Jest to zjawisko znamienne dla ery postzimnowojennej. Rezultaty ich działalności są różne. Bez względu jednak na ogólną ocenę działalności NGOsów, ich pracownicy i wolontariusze zdobywają podczas pracy w Afryce wiedzę i doświadczenia. Współpraca tego środowiska i naukowców afrykanistów, nierzadko będąca już faktem dokonanym, będzie się zwiększać. Byłby to swego rodzaju powrót do nauki, którą przed laty, i w zupełnie innym kontekście, nazywano „antropologią stosowaną”.

Obrady przebiegały w 158 panelach tematycznych oraz 5 grupach dyskusyjnych „okrągłego stołu”, poświęconych m.in. zagadnieniom: miasta, migracji, problematyce genderowej, przemocy, konfliktom, pograniczom, subkultur młodzieży, pomocy humanitarnej, zasobom naturalnym. Jednym z tematów dyskusji były perspektywy i problemy studiów afrykanistycznych. Ze względu na spektrum omawianych spraw, nie jestem w stanie w tej relacji poświęcić należytej uwagi wszystkim, zasługującym na to problemom.<sup>2</sup>

Obrady zainaugurowały dwa wykłady: „Panafricanizm w dobie Obamy”<sup>3</sup> (tzw. Legurd Lecture)<sup>4</sup> wygłosił Paul Tiyame Zeleza z Uniwersytetu Illinois w Chicago, a także prezes US African Studies Association – oraz „Wiedza dla przyszłości: Afryka, Europa i droga przed nimi” (Knowledge for Tomorrow: Africa, Europe, and the Way Ahead) zaprezentował Wilhelm Krull, sekretarz generalny Volkswagen Foundation<sup>5</sup>.

Moim zdaniem najbardziej interesujący był panel „Nawigując po przestrzeni miasta” (*Navigating Urban Space*), poświęcony wysiłkom mieszkańców miast afrykańskich w zakresie kreowania przestrzeni – w szczególności: „miejskiej geografii” jako struktury budującej, ale także jako źródła pauperyzacji – kwestii poruszania się („nawigacji”) po różnych strukturach miejskich (formalnych i nie-

---

<sup>2</sup> Bardziej szczegółowe informacje na ten temat znaleźć można na stronie internetowej: Są tam między innymi wszystkie tematy paneli wraz ze streszczeniami, w niektórych przypadkach nawet pełne wersje wystąpień.

<sup>3</sup> „Pan-Africanism in the Age of Obama”.

<sup>4</sup> Uroczysty wykład organizowany co dwa lata, przez słynny Międzynarodowy Instytut Afrykański (International African Institute) w Londynie.

<sup>5</sup> Niemiecka instytucja zajmująca się między innymi finansowaniem badań interdyscyplinarnych w Afryce Subsaharyjskiej.

formalnych). Dyskutowano o tym, jak struktury te minimalizują szanse człowieka na zmianę jego pozycji społecznej. W panelu tym (jednym z najliczniejszych pod względem liczby prelegentów) wspomniane wyżej problemy ukazane zostały z bardzo różnych perspektyw: ekonomii, polityki, architektury, subkultur poszczególnych grup miejskich czy strategii społecznych. Joos Beuving (Uniwersytet Amsterdamski) w referacie „Grając w bilard w afrykańskim buszu. Zrozumieć kulturę semi-miejską na wybrzeżu Jeziora Wiktorii” (*Playing Pool in the African Bush. Understanding semi-urban culture on Lake Victoria's Shores*) poruszył temat niezwykle ważny dla współczesnej Afryki – tworzenia się załączków urbanizmu na terenach wiejskich. Jest to jeden z przejawów obecnych, wielopłaszczyznowych przemian kulturowych, wywoływanych przede wszystkim procesami globalizacji – dodam jeszcze, iż kapitalny w skutkach dla tempa urbanizacji Afryki. Deborah Potts (King's College London), wieloletnia badaczka Harare, przedstawiła z kolei różne aspekty zapaści ekonomicznej w stolicy Zimbabwe, a także jej wpływ na kondycję przeciętnej rodziny miejskiej. Sytuacja bytowa mieszkańca Harare, częściowo lub nierzadko całkowicie, zależy od trwania swoistego „kontinuum wiejsko-miejskiego” – w tym przypadku otrzymywania różnorakiego wsparcia spoza miasta. Filip de Boeck (Katolicki Uniwersytet w Leuven) zaprezentował niezwykle ciekawe badania o „wiedzy społecznej” młodzieży, żyjącej w dezintegrowanej rzeczywistości kulturowej slumsów Kinszasy („Cmentarz Kitambo”). Autor ukazał, jak młodzież z „miasta cmentarnego”, przez „co-habitację” ze śmiercią oraz generowanie nowych rytów żałobnych, konceptualizuje swoje życie.

W panelu uczestniczył także profesor Abdou Maliq Simone (Uniwersytet Londyński), jeden z bardziej cenionych współcześnie urbanistów i socjologów, zajmujących się krajami „Południa”. W swoim wystąpieniu „Powtórna urbanizacja w nowych, globalnych miastach Południa” (*Remaking Urbanization in a New Global Urban South*) poruszył zagadnienie tzw. „miejskiej polityki” (sformalizowanej i uniwersalizowanej organizacji życia miejskiego). Przekonywał, iż musi zostać ona zrewidowana. Aktualnie, w dobie dynamicznej globalizacji jest bowiem trudna do pogodzenia ze spontanicznym, społecznym i ekonomicznym aktywizmem zwykłych ludzi. To było najważniejsze, ale nie jedyne interesujące wystąpienia w tym bloku tematycznym. Inne pomijam z braku miejsca.

Na kongresie omawiano najważniejsze problemy współczesnej Afryki, co warte podkreślenia, w znakomitej większości oparte na materiale empirycznym. Aktywność badawcza na kontynencie afrykańskim może robić wrażenie. Dysponujemy przeogromną różnorodnością danych z prac terenowych, prowadzonych nie tylko przez antropologów-etnografów, ale też przedstawicieli innych dyscyplin czy nawet, jak już wspominałem, przez nieprofesjonalistów. Głównym zadaniem stojącym przed afrykanistyką jest pobudzenie refleksji, porównywanie i syntezywanie różnorodnego materiału empirycznego.

Dostrzec można, jak zmieniło się podejście do takich zjawisk, jak: uchodźstwo, transgraniczny handel, deformalizacja życia. To już nie symptomy kryzysu, totalnego rozpadu układów społeczno-ekonomicznych, w najlepszym razie zjawiska o charakterze efemerycznym – a raczej, w istocie zindygenizowane skutki globalizacji, lub, jak kto woli, swoiście afrykańska odpowiedź na kryzys otaczającego świata, dowód na to, iż człowiek w obliczu piętrzących się trudności znajduje rozwiązanie na miarę swoich potrzeb i możliwości, potrafi negatywną sytuację życiową ostatecznie obrócić w dobrym dla siebie kierunku.

Konferencja, w moim przynajmniej przypadku, okazała się ze wszech miar odkrywczą. Po raz pierwszy miałem bowiem okazję zetknąć się z pokrewnym środowiskiem naukowym, mało tego, mogłem zaprezentować wyniki swoich badań prowadzonych w ostatnich latach w Sudanie Południowym<sup>1</sup>. Okazało się, iż mimo radykalnej zmiany sytuacji wewnętrznej na tym obszarze, wciąż nie ma fachowej wiedzy na ten temat, która oparta byłaby na aktualnych danych empirycznych. Uwaga świata, w tym także środowiska naukowego koncentruje się prawie całkowicie na Darfurze, zapominając o stabilizującym się powoli Sudanie Południowym – nie tak dawno arenie jednego z najdłuższych konfliktów zbrojnych w postkolonialnej Afryce.

Niezwykle istotnym walorem kongresu okazała się ekspozycja najważniejszych wydawnictw publikujących prace o Afryce. Uczestnicy mogli zapoznać się z całą różnorodnością tego typu wydawnictw, dowiedzieć się o najnowszych tytułach (można je było w czasie konferencji zakupić lub zamówić po promocyjnych cenach). Uważam, iż jest to szczególnie ważne dla badaczy z naszego kraju, w którym dostęp do najnowszych opracowań jest nadal niesatysfakcjonujący. Niektóre ośrodki, jak Nordic Africa Institute w Uppsali, udostępniają wspaniałomyślnie swoje publikacje w wersji elektronicznej, całkowicie za darmo!

W trakcie trwania kongresu zaplanowano szereg imprez kulturalnych, w większości związanych z Afryką, jak: występ artystki z Zimbabwe, Stelli Rambisai Chiweshe czy wystawa jednego z bardziej znanych afrykańskich karykaturzystów, Zapiro (Jonothana Shapiro).

Wspólne spotkanie przedstawicieli różnych dyscyplin zajmujących się Afryką udowodniło sens organizowania tego typu przedsięwzięć. Są bowiem optymalną szansą na interdyscyplinarną współpracę, konstruowanie prawdziwie twórczych teorii, bez narażania się na niebezpieczeństwo dokonania odkrycia wtórnego. To jedyna szansa wyjścia poza opłotki własnej dyscypliny i krajowego środowiska. Z tego względu dziwi nieobecność na konferencji, oprócz niżej podpisanego, polskiego środowiska afrykanistycznego – skądinąd przecież niemałego.

Maciej Kurcz

<sup>1</sup> Na konferencji zaprezentowałem referat *How to Survive in African City? A Migrant in the Face of Urbanization Process in Southern Sudanese Juba* (panel *Navigating Urban Space*). Jego pełną wersję znaleźć można na stronie konferencji, a także w czasopiśmie „Lud”. 2009.,

## **XVII Międzynarodowa Konferencja Etiopistyczna**

2–6 listopada 2009 roku

Uniwersytet w Addis Abebie, Instytut Studiów Etiopistycznych

Organizatorzy: Międzynarodowy Komitet Organizacyjny

Etiopski Komitet Organizacyjny

XVII Międzynarodowa Konferencja Etiopistyczna, której gospodarzem był Instytut Studiów Etiopistycznych Uniwersytetu w Addis Abebie, miała szczególny charakter. Odbywała się bowiem pół wieku po pierwszej konferencji etiopistów w Rzymie w 1959 roku. Z okazji tego „złotego jubileuszu” w Muzeum Instytutu Studiów Etiopistycznych zorganizowano wystawę. Zaprezentowano na niej fotografie z poprzednich konferencji, plansze przedstawiające dane statystyczne dotyczące liczby uczestników oraz ich narodowości, a także wielotomowe publikacje zawierające referaty z wszystkich poprzednich międzynarodowych konferencji etiopistycznych. Z okazji jubileuszu wydany też został specjalny numer „Journal of Ethiopian Studies”, który zawiera serię przeglądowych artykułów z poszczególnych dziedzin etiopistyki: od malarstwa kościelnego po językoznawstwo i muzykologię.

Podczas uroczystego otwarcia konferencji uczczono pamięć wybitnych etiopistów, którzy odeszli w ostatnich trzech latach, wśród nich zmarłej kilka dni przed konferencją, profesor Joanny Mantel -Niećko.

Jeden z dwóch żyjących uczestników rzymskiego spotkania etiopistów przed pół wiekiem – prof. Richard Pankhurst przedstawił osobiste refleksje dotyczące historii pierwszej i późniejszych konferencji etiopistycznych oraz rozwoju badań w tej dziedzinie. Ciekawą i barwną opowieść sędziwego profesora odczytała jego żona, Rita Pankhurst. Przemiany, jakie nastąpiły w minionym półwieczu, odzwierciedla choćby skład uczestników konferencji w Addis Abebie. Była to jedna z największych z osiemnastu dotychczasowych – na obrady przybyło ponad 250 naukowców. Znamienne przy tym, że najwięcej referentów (ponad 150) było z Etiopii i to nie tylko ze stolicy, ale także z uczelni jakie powstały w wielu regionach tego kraju<sup>1</sup>. Sprzyjało temu miejsce konferencji, ale tak liczny, aktywny udział Etiopczyków świadczy przede wszystkim o pozytywnej tendencji coraz większe-

---

<sup>1</sup> Są to ośrodki uniwersyteckie w Aksum, Arba Minch, Bahir Darze, Dilla, Gonderze oraz Ha-wassie.

go zaangażowania Etiopczyków w badania dotyczące ich kraju. Część etiopskich naukowców, pracujących zagranicą, reprezentowała na konferencji znane, europejskie i amerykańskie, ośrodki badawcze<sup>2</sup>. Na konferencję przyjechali ponadto etiopiści z ponad szesnastu krajów Azji, Europy i Ameryki<sup>3</sup>.

Konferencja miała charakter interdyscyplinarny, trudno przy tym było o idee czy temat wiążący referaty, z wyjątkiem tego, że dotyczyły obszaru Etiopii. Z tego względu organizatorzy nadmienili, iż warto zastanowić się nad ustalaniem w przyszłości tematu czy problemu badawczego, co ograniczyłyby wachlarz tematów referatów.

W tym roku referaty były prezentowane w 13 panelach tematycznych<sup>4</sup>.

Każdego dnia odbywała się ponadto sesja plenarna, podczas której wybitni etiopiści wygłaszali referaty z różnych dziedzin naukowych. Doktor Gebre Yntiso (Etiopia) przedstawił odczyt pt. „Wzrost znaczenia antropologii w studiach etiopistycznych: refleksje na temat badań prowadzonych przez etiopskich antropologów”, natomiast profesor Habtamu Wendimu (Etiopia) mówił na temat „Badań edukacyjnych w Etiopii: przegląd tematów i trendów”. Było to w większości syntetyczne przedstawienie obecnego stanu badań w danej dziedzinie oraz panujących kierunków i prądów metodologicznych.

Warto zwrócić uwagę na pogłębiającą się specjalizację studiów nad Etiopią. W stosunku do poprzednich lat wybiega ona już daleko poza tradycyjną filologię semickich języków Etiopii i historię Cesarstwa Etiopskiego. W porównaniu z dwiema poprzednimi konferencjami, w Hamburgu (2003) i w Trondheim (2006), tematyka referatów pozostała podobna, wydaje się, że nawet w podobnych proporcjach. Z nowości należy wymienić osobny panel poświęcony archiwistyce etiopskiej. Zabrakło natomiast referatów traktujących o islamie. Tematyce tej poświęcono natomiast odrębne forum w Desje.

Najliczniejsze grono referentów stanowili historycy i antropolodzy kulturowi. Ci ostatni, wśród których było wielu naukowców japońskich i niemieckich, skupiali swoje zainteresowania na badaniach grup etnicznych w południowej Etiopii. W dziedzinie językoznawstwa również przeważały analizy języków omotyckich

<sup>2</sup> Naukowcy etiopskiego pochodzenia reprezentowali m.in.: Uniwersytet w Leiden (Holandia), Uniwersytet w Londynie, Uniwersytet w Oslo, Uniwersytet Paryski, Uniwersytet w Hamburgu, Uniwersytet w Michigan oraz Collegio Internazionale Roma.

<sup>3</sup> Kraje, z których przyjechali uczestnicy konferencji to m.in.: Belgia, Francja, Hiszpania, Izrael, Japonia, Rosja, Stany Zjednoczone, Wielka Brytania i Włochy.

<sup>4</sup> Panele obejmowały następujące dziedziny nauk: antropologię kulturową wraz z socjologią, studia nad rozwojem i środowiskiem, edukację i sztuki piękne, historię, archeologię, prawo i politykę, lingwistykę, filologię (języka gyyz), literaturę, filozofię i religię, badania archiwów etiopskich: od starożytności do 1931 roku, a także panel dotyczący gromadzonej przez wiele pokoleń i przekazywanej ustnie wiedzy danej społeczności (*indigenous knowledge*) oraz krajobrazów kulturowych południowej Etiopii.



i w mniejszym stopniu kuszyckich (ogółem 15 referatów). Dla porównania dodam, że wygłoszono zaledwie sześć referatów traktujących o językach z rodziny semickiej, w tym cztery dotyczyły języka amharskiego. Faworyzowanie badań języków mniejszych grup etnicznych jest związane być może z tym, że szybko maleje liczba posługujących się tymi językami.

W ostatnim dniu obrad uczestnicy i członkowie komitetów organizacyjnych – międzynarodowego i etiopskiego – mieli sposobność wymiany poglądów i wyrażenia opinii na temat konferencji. Zabrakło natomiast podsumowania wyników poszczególnych sesji panelowych.

Konferencja odbywała się na terenie przestronnego i dobrze wyposażonego kampusu uniwersyteckiego w Akaki<sup>5</sup>. Każdy dzień konferencji kończył się wspólnym wyjazdem do Addis Abeby i na różne imprezy. W pierwszym dniu gospodarzem uroczystej kolacji był prezydent Etiopii Girma Wolde Giorgis. Trzeciego dnia natomiast japońskimi i innymi smakołykami ugościli uczestników ambasadorzy Japonii, Niemiec i Norwegii. Chętni mogli wybrać się na jednodniową wycieczkę autobusową (ok. 200 km na północ od Addis Abeby na drodze do Bahir Daru) do nowo wybudowanego mostu na Nilu Błękitnym. Wzniesiony i sfinansowany przez Japończyków most, oprócz tego, że ułatwia komunikację i przepływ towarów między północną a południową częścią Etiopii oraz Sudanem, ma być symbolem odrodzenia i pomyślnego rozwoju kraju<sup>6</sup>.

Rozległy zakres tematów i interdyscyplinarny, bardzo szeroko pojmowany, charakter konferencji, wywołały dążenie do zwoływania mniejszych zjazdów naukowych, grupujących naukowców z jednej dziedziny wiedzy. Po zakończeniu głównej konferencji etiopiści mogli brać udział w sesji historyków sztuki, którą zorganizowano przy współpracy z Instytutem Goethego w Addis Abebie. W Desje natomiast odbyła się konferencja poświęcona okresowi panowania etiopskiego władcy Iyasa (więcej o tej konferencji poniżej). Do Gonderu pojechały osoby zainteresowane badaniami Felaszów.

Organizatorzy zapewnili, że najlepsze referaty przedstawione na tegorocznej konferencji zostaną opublikowane. Ogłoszono również, że kolejne konferencje odbędą się za trzy lata we Francji i za sześć lat w Warszawie.

Magdalena Krzyżanowska

---

<sup>5</sup> Ok. 15 km od Addis Abeby w stronę Nazret/Adamy.

<sup>6</sup> Stąd też nadano mu nazwę „Həddase”, tj. „odnowa”, „odrodzenie”.

## **Life and Times of Lij Iyasu: New Insights International workshop dedicated to the memory of Professor Hussein Ahmed at Wollo University<sup>1</sup>**

Desje, 9–10 listopada 2009

Organizatorzy: Wollo University, przy udziale Addis Ababa University, French Center of Ethiopian Studies w Addis Abebie, Università degli studi di Napoli – L’Orientale oraz The University of Paris Sorbonne, CEMAF

Lydź Ijasu<sup>2</sup> był niekoronowanym władcą Etiopii, który rządził cesarstwem w okresie choroby swojego dziadka, cesarza Menelika II, od 1911 roku oraz po jego śmierci w 1913 roku, do rewolucji w 1916 roku. W wyniku przewrotu – i nowopowstałego układu sił – późniejszy cesarz Hajle Syllasje I (1930–1974) rozpoczął zdobywanie władzy absolutnej. Za jego rządów rzetelne badania okresu panowania lydźa Ijasu nie były niemożliwe. Potomkowie Ijasu czuli się na tyle zagrożeni, że ukrywali się pod zmienionymi imionami lub opuszczali Etiopię.

Wielu Etiopczyków wspomina, że nawet wymienienie imienia tego władcy mogło spowodować poważne kłopoty dla nieostrożnego rozmówcy, a tym bardziej przechowywanie dokumentów czy pamiątek związanych z Ijasu. Hajle Syllasje wiele uczynił, by imię obalonego władcy zostało wymazane z kart historii Etiopii. Zgodnie jednak z logiką dziejów historia lydźa Ijasu i jego panowania przestała być tematem drażliwym czy nawet niebezpiecznym. Stała się tym bardziej intrygująca, że jest niezbadana i otoczona tajemnicą.

Miejsce warsztatów – działający zaledwie od trzech lat Uniwersytet Wollo w Desje – zostało wybrane nieprzypadkowo. Z tego regionu Etiopii, z Uello pochodził bowiem Ijasu, w Desje zaś mieściła się siedziba jego ojca, rasa Mikaela – jednego z najpotężniejszych dzielnicowych władców Etiopii przełomu XIX i XX wieku. Na jednym ze wzgórz Desje zachował się pałac Mikaela z zabudowaniami, które przeznaczone były do dyspozycji jego syna. W tym budynku mieszczą się dziś koszary, pozostała część pałacowego kompleksu ulega powolnemu rozpadowi.

---

<sup>1</sup> „Życie i czasy panowania lydźa Ijasu: nowe spojrzenie. Międzynarodowe warsztaty poświęcone pamięci Profesora Husseina Ahmeda na Uniwersytecie w Uello”.

<sup>2</sup> Nie istnieje jedna, uznana transkrypcja języka amharskiego, z którego pochodzą nazwy, imiona i terminy używane w niniejszej relacji. Dlatego też nazwy te i terminy zapisywane bywają w różny sposób. Stąd różnice pomiędzy polską wersją nazw i imion przytaczanych w relacji i ich odpowiednikami pojawiającymi się w tematach referatów, czy też w temacie samej konferencji.

Wydarzenie jakim były warsztaty, poświęcono pamięci profesora Husseina Ahmeda, uznanego specjalisty – historyka islamu w Etiopii. Profesor Hussein był jednym z członków komitetu organizacyjnego konferencji oraz jej pomysłodawcą. Zmarł w trakcie prac organizacyjnych.

Na obrady i spotkania w Desje organizatorzy zaplanowali dwa dni. Dodatkowe dwa dni poświęcone na podróż z Addis Abeby do Desje i z powrotem dały uczestnikom okazję do wymiany poglądów.

\* \* \*

Pierwszy dzień warsztatów poświęcony był przedstawieniu ich celów, wspomnieniom o Profesorze Husseinie Ahmedzie oraz prezentacji materiałów źródłowych dotyczących panowania Ijasu. Były to zarówno źródła pisane jak i wystawa fotografii „Blaski i cienie. Fotograficzna spuścizna panowania Ijasu”, zorganizowana w Muzeum w Desje.<sup>3</sup>

Ponadto podczas wieczornego występu Abebe Fekade – *azmari* – etiopski muzykant i pieśniarz zaprezentował pieśni historyczne autorstwa Tessemmy Eshete, twórcy współczesnego Ijasu.

Podczas drugiego dnia spotkania wygłoszone zostały referaty dotyczące zagadnień związanych z panowaniem Ijasu. Organizatorom udało się zgromadzić naukowców, którzy reprezentują różne gałęzie studiów etiopistycznych. Przedstawili oni nowe spojrzenie na politykę prowadzoną przez Ijasu i na okres jego rządów. Alessandro Gori, filolog z Uniwersytetu Florencji, zaprezentował źródła wskazujące na muzułmańską genealogię Ijasu („Some observation on a sharifian genealogy of Iyasu [Vatican Arabic manuscript 1796]”). Haggai Erlich, historyk i politolog z Uniwersytetu w Tel Awiwie, przedstawił spojrzenie na politykę prowadzoną przez Ijasu w szerszym kontekście ówczesnej sytuacji w Rogu Afryki („From Wallo to Harar: Iyasu, the Ottomans and the Somali Sayyid”). Estelle Sohier, która na Uniwersytecie Sorbony w Paryżu zajmuje się analizą treści przekazywanych przez etiopskie fotografie z przełomu XIX i XX wieku, mówiła o roli, jaką odegrała fotografia w tworzeniu wizerunku Ijasu jako następcy tronu („Childhood portraits of Iyasu: the creation of the heir through images”). Dr Asfa-Wossen Asserate, powiązany więzami rodzinnymi z Ijasu, podzielił się wspomnieniami i opowiedział o tradycji rodzinnej dotyczącej ostatnich lat życia Ijasu, kiedy był on przetrzymywany w niewoli („Family memories on the captivity of Iyasu”). Katedrę Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego reprezentowała Zuzanna Augustyniak. Tematem jej wystąpienia była rola małżeństw zawieranych przez Ijasu w prowadzonej przez niego polityce wewnętrznej („Lij Iyasu’s marriages as a reflection of his internal policy”).

<sup>3</sup> „Lights and Shadows. Insights in the photographic heritage of Lij Iyasu”, kurator wystawy: dr Estelle Sohier, CEMAF, Paryż

Pozostali referenci to: Eloi Ficquet z Francuskiego Ośrodka Studiów Etiopistycznych w Addis Abebie, który mówił o rodzinnych powiązaniach Ijasu z muzułmańską dynastią Mammedocz (“Understanding the Mammädoc dynasty of Wällo. The forefathers of Lij Iyasu and their reversible religious affiliations”); Ahmed Hassen Omar z Instytutu Studiów Etiopistycznych Uniwersytetu w Addis Abebie, który przedstawił Ijasu jako reformatora (“Lij Iyasu, a reformist young prince?”); Richard Pankhurst, również z Instytutu Studiów Etiopistycznych Uniwersytetu w Addis Abebie, który przedstawiał panowanie Ijasu tak, jak opisał ówczesne wydarzenia we wspomnieniach Avedis Terzian, Ormianin, pracownik ambasady Stanów Zjednoczonych (“The reign of Lej Iyasu – as Avedis Terzian saw it”); Rudolf Agstner, były ambasador Austrii w Etiopii mówił o stosunkach etiopsko-austriackich w czasach Ijasu (“Lij Iyasu, the imperial and royal Austro-Hungarian Honorary Consul in Addis Ababa and the Cannon Deal of 1914”); Shiferaw Bekele z Uniwersytetu w Addis Abebie przedstawił nowe spojrzenie na wydarzenia z 1916 roku, kiedy to Ijasu utracił władzę (“The railway, Dire Dawa and Harar during the Coup d’État of 1916”); François Piguet z Instytutu Studiów nad Rozwojem w Genewie opowiadał o latach, kiedy Ijasu, ukrywał się na terenach Afarów (“Two years of fled of Lij Iyasu among the Afar in Awsa”) oraz Wolbert Smidt z Uniwersytetu w Hamburgu, który ustosunkował się do długoletniej dyskusji na temat prawdopodobieństwa przejścia przez Ijasu na islam (“The alleged conversion of Lij Iyasu in the light of his politics and of family testimonies, traditions and documents”).

Warsztaty w Desje potwierdziły dynamiczny rozwój badań etiopistycznych. Prowadzą je naukowcy w wielu ośrodkach na całym świecie, a w samej Etiopii powstają nowe uniwersytety, które nie ograniczają swojej działalności do dydaktyki, lecz włączają się w realizację ambitnych projektów naukowych. Badacze stosują zróżnicowane metody, coraz częściej interdyscyplinarne. W trakcie spotkania w Desje zaprezentowano wyniki uzyskane dzięki wykorzystaniu zróżnicowanej bazy źródłowej – tradycji ustnej, fotografii, oratury, z uwzględnieniem źródeł pisanych – zarówno europejskich jak i powstałych w Afryce i na Bliskim Wschodzie.

Konferencja pokazała także, że pod względem zainteresowania naukowego odnajdywane są nowe obszary i są to zarówno obszary geograficzne, które do tej pory przyciągały marginalne zainteresowanie naukowców (jak prowincja Uello), a także okresy w historii Etiopii, które nie zostały poddane rzetelnym i wyczerpującym badaniom naukowym (jak okres panowania Iydzia Ijasu).

Hanna Rubinkowska

## **Języki, kultury i społeczeństwa Afryki w procesie przemian Międzynarodowa sesja naukowa**

Warszawa 4 grudnia 2009 r.

Pałac Tyszkiewiczów-Potockich (UW)

Organizator: Katedra Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego  
Uniwersytetu Warszawskiego

Refleksja nad tożsamością zawodową afrykanistów toczy się w różnych kręgach akademickich i dotyczy głównie specyfiki działalności naukowej ukierunkowanej na Afrykę. Na niwie dydaktycznej profil afrykanistyczny kojarzony jest głównie ze studiami językowo-kulturowymi, które tworzą odrębną specjalność afrykanistyczną. Do niedawna jej ramy wyznaczały takie kierunki jak filologia i kulturoznawstwo, a od 2005 roku jej profil programowy określa orientalistyka. Mimo różnych odniesień, przez lata wykształciło się liczne grono specjalistów-afrykanistów, których wiedza o Afryce pochodzi w dużej mierze ze znajomości języków afrykańskich. Tworzą oni krąg badaczy, których łączy podobny sposób pozyskiwania danych źródłowych i względna spójność metodologiczna w ich analizie.

Refleksja nad tym dorobkiem afrykanistyki była głównym celem sesji naukowej, zorganizowanej w dniu 4 grudnia 2009 r. przez Katedrę Języków i Kultur Afryki UW. Okazję ku temu stworzył jubileusz 40-lecia studiów afrykanistycznych w strukturach Uniwersytetu Warszawskiego.

Sesja upamiętniała powstanie w 1969 roku – w ramach Instytutu Orientalistycznego – samodzielnej Katedry Semitystyki i Afrykanistyki. Do tych tradycji nawiązała w wystąpieniach powitalnych prof. dr hab. Włodzimierz Lengauer (Prorektor UW) oraz prof. dr hab. Piotr Taracha (Prodziekan Wydziału Orientalistycznego UW). Prof. dr hab. Nina Pawlak (kierownik Katedry Języków i Kultur Afryki), przypomniała, że afrykanistyka o profilu filologicznym rodowód akademicki wywodzi ze znacznie starszej tradycji studiów etiopistycznych, których podwaliny w Uniwersytecie Warszawskim położył Prof. Stefan Strelcyn. Przedstawiła ona akademicki profil afrykanistyki na Wydziale Orientalistycznym zwracając uwagę, że trzy języki afrykańskie – amharski, suahili i hausa – są podstawą programu licencjackiego i magisterskiego oraz stanowią trzon specjalizacji regionalnych afrykanistyki (odpowiednio Afryki Północno-Wschodniej, Wschodniej, Zachodniej).

Program dydaktyczny i badania naukowe nie ograniczają się tylko do tych obszarów i tych języków. Coraz częściej pojawia się w nich Afryka Południowa i coraz więcej uwagi poświęca się językom europejskim używanym w Afryce.

Katedra Języków i Kultur Afryki, formalnie wyodrębniona w roku 2009, dziedziczy ponadtrzydziestoletni dorobek Zakładu Języków i Kultur Afryki, którym w latach 1977–1987 kierowała prof. dr hab. Joanna Mantel-Niećko, a w latach 1987–2009 – prof. dr hab. Stanisław Piłaszewicz. Jest jedyną autonomiczną placówką naukowo-dydaktyczną w Polsce, zajmującą się zagadnieniami Afryki, choć nie można przy tej okazji pominąć faktu, że grono polskich badaczy-afrykanistów, instytucjonalnie powiązanych z innymi ośrodkami, jest bardzo liczne. Katedra współpracuje z wieloma akademickimi instytucjami afrykanistycznymi działającymi na świecie, w tym także w Afryce. Wyrazem tych więzi o szczególnym charakterze było uczestnictwo w sesji zagranicznych gości, naukowców o znanych nazwiskach, którzy przedstawili tematy swoich badań.

Prof. Zygmunt Frajzyngier z Uniwersytetu Boulder w Colorado (USA), absolwent Uniwersytetu Warszawskiego ze stopniem doktora tej uczelni, afrykanista-językoznawca światowej sławy, był gościem specjalnym sesji. W wygłoszonym wykładzie (*Contributions of Chadic linguistics to linguistic theory: a sample*) połączył prezentację języków czadyjskich, którymi zajmuje się od lat, z rozważaniami teoretycznymi, dotyczącymi podstaw językoznawstwa. Na przykładzie małych afrykańskich języków, takich jak mina, wandala, gidar z Kamerunu, dowodził, że podstaw formalnej organizacji zdania należy szukać w ‘myśli’, jaką chcemy w tym zdaniu przekazać, a nie w abstrakcyjnych regułach, generujących struktury powierzchniowe. Goście z Uniwersytetu w Göteborgu (Szwecja) zaprezentowali swoje prace z zakresu bantuistyki, która jest obszarem współpracy naukowej afrykanistów zajmujących się językami i kulturami Afryki. Prof. Karsten Legère przedstawił rolę języka (głównie suahili, ale także innych języków bantuskich) jako narzędzia walki o niepodległość Tanzanii. Prof. Christina Thornell zademonstrowała wyniki swoich wypraw w mało dostępne rejony Afryki Środkowej, gdzie prowadziła badania nad słabo dotychczas poznanym zespołem języków ukhwejo. Dr Hafizu Miko Yakasai, który w 2006 roku uzyskał doktorat w Uniwersytecie Warszawskim, przyjechał na sesję jako reprezentant (w randze kierownika katedry) afrykanistyki funkcjonującej w uczelni afrykańskiej – Uniwersytetu Bayero w Kano (Nigeria). Przyciągnął on uwagę słuchaczy referatem na temat zaklęć używanych w czarach i praktykach magicznych.

Gościem sesji był także prof. dr hab. Andrzej Zaborski z Uniwersytetu Jagiellońskiego, światowej sławy polski afrykanista zajmujący się językami Afryki Północno-Wschodniej. Przedstawił on nowe dowody w kwestii uznania tego obszaru za „ligę językową”, będącą skutkiem historycznych kontaktów i wzajemnych wpływów zarówno języków blisko spokrewnionych, jak i odległych w klasyfikacji genetycznej.

Podczas sesji swoje tematy badawcze przedstawili naukowcy z Katedry Języków i Kultur Afryki<sup>1</sup>. Sam tytuł sesji odzwierciedla zainteresowania i profil badawczy afrykanistów specjalizujących się w zagadnieniach językowo-kulturowych oraz wskazuje na tematykę podejmowanych przez nich prac. Tytuł ten nawiązuje do wieloletniego programu badań statutowych, podjętego jeszcze w ramach Zakładu, który obejmuje szeroki wachlarz indywidualnych projektów z zakresu językoznawstwa, literaturoznawstwa, historii, nauk społecznych. Podczas sesji prof. Piłaszewicz przedstawił fragment swoich badań, które dotyczą filologicznej analizy rękopisów hauszańskich, zapisywanych alfabetem arabskim (*adzami*). Interpretacją źródeł językowych suahili, które zaświadczenia osobliwe ('odwrotne') formy adresu i kontekstami użycia takich form zajęła się dr hab. Iwona Kraska-Szlenk. Zastosowanie poezji amharskiej w charakterze materiału do nauki języka pokazała dr Laura Łykowska, która zilustrowała swoje tezy nagraniami recytacji i śpiewów w wykonaniu studentów.

Referaty dotyczące języków pokazały nie tylko różnicowanie tematyczne, ale także odmienne perspektywy badań nad językami. Prof. dr hab. Nina Pawlak mówiła o sposobach wyrażania znaczenia 'być' w językach afrykańskich, mając na uwadze fakt, że w zasobie leksykalnym wielu języków afrykańskich nie ma czasownika 'być'. Dr Ewa Wołk pokazała charakterystyczne cechy komunikacyjne języka amharskiego, pozwalające kodować nastawienie emocjonalne, w tym zwłaszcza empatię. Dr Eugeniusz Rzewuski demonstrował wyniki eksperymentów dotyczących używania języków etnicznych w szkołach Mozambiku. Problem języków nauczania (tzw. języków wykładowych) w szkolnictwie afrykańskim został pokazany w szerszej perspektywie efektów systemu edukacji.

Dwa referaty odwoływały się do źródeł, które dotychczas są słabo reprezentowane w badaniach afrykanistycznych. Dr Hanna Rubinkowska-Anioł pokazała, ile można 'wyczytać' z fotografii, które powstały w określonej epoce historycznej, natomiast dr Izabela Will zajęła się analizą filmów hauszańskich, będących współczesną formą rozrywki i nośnikiem nowych treści kulturowych.

Sesja pokazała, że w kręgu zainteresowań afrykanistyki o ugruntowanej tradycji badań nad językami znajdują się nie tylko same języki afrykańskie, lecz także obszary, dla których są one źródłem i narzędziem poznania dziejów i kultur Afryki, a w szczególności takich sfer jak literatura, religie, film, oświata, komunikacja społeczna. Krótkie prezentacje (w formie plakatów) aktualnie prowadzonych prac doktorantów Katedry potwierdziły tę różnorodność zainteresowań także wśród młodego pokolenia afrykanistów.

Sesja była okazją do spotkania afrykanistów różnych pokoleń, także absolwentów, którzy nadal interesują się Afryką, choć w pracy zawodowej zajmują się

<sup>1</sup> Materiały z sesji zamieszczone są na stronach <http://www.orient.uw.edu.pl/web-kjika/>.

innymi dziedzinami. Szczególnym powodem do takiego spotkania była wystawa publikacji zmarłej kilka tygodni wcześniej Prof. dr. hab. Joanny Mantel-Niećko. Kontekst historyczny spotkania przejawiał się także w kularowej prezentacji zdjęć pochodzących z prywatnych zbiorów, które zainicjowały powstanie albumu afrykanistyki.

W programie sesji znalazły się także akcenty rozrywkowe. Obok pokazu fotografii dokumentujących wyjazdy pracowników i studentów do Afryki, w przezwach obrad można było obejrzeć pokazy strojów afrykańskich, które demonstrowali studenci etiopistyki podczas inscenizacji gry w *gebetę* oraz studentki hausanistyki w swej prezentacji taneczno-muzycznej.

Sesja naukowa „Języki, kultury i społeczeństwa Afryki w procesie przemian” była rocznicowym podsumowaniem wieloletniego dorobku afrykanistyki o profilu językowo-kulturowym. Jednodniowe spotkanie nie mogło jednakże pokazać wszystkich dokonań i uhonorować wszystkich tych, którzy w 40-letniej historii przyczynili się do przekształcenia afrykanistyki ze ścieżki dydaktycznej w odrębny program kształcenia, z sekcji językowej w katedrę uniwersytecką. Niewątpliwie jednak sesja dostarczyła materiałów do autorefleksji nad treścią programową afrykanistyki jako specjalności akademickiej i podstawami metodologicznymi współczesnych badań afrykanistycznych. Przez wzgląd na tradycję, w profilu afrykanistyki bardzo ważne miejsce zajmuje językoznawstwo, w tym zarówno językoznawstwo teoretyczne, jak i jego odłamy takie jak socjolingwistyka, glottodydaktyka czy też filologiczna analiza tekstów. W tych dziedzinach dorobek polskich specjalistów notowany jest na światowych listach osiągnięć naukowych.

Sesja pokazała też, że termin ‘język’ w badaniach afrykanistycznych może być rozumiany bardzo szeroko jako kod komunikacyjny (także niewerbalny), a wiedza o językach może być źródłem poznania Afryki także w jego innych, pozajęzykowych wymiarach.

Nina Pawlak



## **Międzynarodowa konferencja: China's Quest for African Resources: the New Scramble or Strategic Partnership<sup>1</sup>**

Wrocław 14–15 grudnia 2009 r.

Aula Leopoldina (UWr)

Organizator: Instytut Studiów Międzynarodowych

Uniwersytetu Wrocławskiego

Konferencja została zorganizowana w ramach grantu UE jako jeden z projektów, które od 2007 roku realizuje Instytut Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego wspólnie z instytutami badawczymi i organizacjami pozarządowymi z Angoli, Belgii, Demokratycznej Republiki Konga, Holandii, Niemiec i Republiki Południowej Afryki, skupionymi w konsorcjum „Fatal Transactions”.

Podczas konferencji wynikami swoich badań i swoją wiedzą podzieliło się 30 panelistów, pochodzących z Afryki (Angola, Nigeria, Senegal), Azji (Chiny, Indie, Tajwan) i Europy (Czechy, Niemcy, Polska, Słowacja, Węgry, Wielka Brytania).

Obrady zainaugurowały wykłady wybitnych afrykanistów. Prof. Ian Taylor (Wielka Brytania), który prowadził badania w czternastu państwach Afryki, jeden z najwybitniejszych afrykanistów w Europie, w swoim wykładzie postawił sobie za cel – jak powiedział – obalenie mitu „chińskiego tsunami” i jego negatywnych skutków dla gospodarek afrykańskich. Wskazywał, iż dla krajów Afryki większym problemem niż napływ tanich towarów z Państwa Środka są czynniki wewnętrzne, takie jak korupcja, niska wydajność czy ogólna sytuacja niesprzyjająca prowadzeniu działalności gospodarczej. Drugi wykład inauguracyjny zatytułowany „Adam Smith on China and Africa: a historical perspective”<sup>2</sup> wygłosił prof. Jan J. Milewski (Uniwersytet Warszawski). Przedstawił on rys historyczny rozwoju Chin i Afryki z perspektywy myśli Adama Smitha.

Referaty podzielono na kilka bloków tematycznych:

- Zaangażowanie Chin w Afryce – zarys ogólny,
- Chiny i Zachód w Afryce: rywalizacja czy współpraca?
- Chiny i Indie: walka rosnących azjatyckich potęg o bogactwa Afryki,
- Chińska obecność w Afryce – studia przypadków,

---

<sup>1</sup> „Zakusy Chin na surowce Afryki: neokolonializm czy partnerstwo strategiczne?”

<sup>2</sup> „Adam Smith na temat Chin i Afryki: perspektywa historyczna”

- Poskromić Smoka: ujęcie międzynarodowe oraz afrykańskie,
- Społeczno-kulturowe i ekologiczne wymiary stosunków afrykańsko-chińskich.

Referaty prezentowali zarówno doświadczeni, jak i młodzi badacze i przedstawiciele organizacji pozarządowych. Swoimi obserwacjami podzielił się także były ambasador RP w Nigerii, dr Grzegorz Waliński.

Po serii referatów zgrupowanych w bloki tematyczne odbywała się dyskusja, często bardzo ożywiona. Afrykańscy uczestnicy konferencji docenili, że sprawa chińskiego zaangażowania w Afryce została przedstawiona z różnej perspektywy i potraktowana w sposób obiektywny. Wskazywali jednocześnie, że na Czarnym Lądzie obecność Chin ocenia się często w sposób odmienny niż w Europie. W referatach zwracano wprawdzie uwagę na brak zainteresowania Chin łamaniem praw człowieka w wielu krajach Afryki i na zagrożenie neokolonializmem chińskim, ale wskazywano także na szanse dla tego kontynentu, wynikające z napływu bezpośrednich inwestycji zagranicznych oraz wzrostu wolumenu obrotów handlowych.

Należy odnotować, że obradom przysłuchiwali się studenci Instytutu Studiów Międzynarodowych, w tym obcokrajowcy z programu „Global Studies”.

Dobra organizacja konferencji to zasługa przede wszystkim dra Dominika Kopińskiego (koordynatora „Fatal Transactions” na Uniwersytecie Wrocławskim), który czuwając nad całością tego przedsięwzięcia, zadbał również o najdrobniejsze szczegóły. Sprawną obsługę obrad zapewnili studenci stosunków międzynarodowych.

Była to największa konferencja afrykanistyczna w Polsce w 2009 r. Po niej odbyła się jeszcze czterodniowa szkoła zimowa dla studentów z Europy Wschodniej, zainteresowanych zaangażowaniem Chin w Afryce.

Konrad Czernichowski

### Dzień Afryki w Warszawie

24 maja 2009 r.

Pasaż Wiecha obok Domów Towarowych Centrum  
Organizator: Fundacja „Afryka inaczej”

Tegoroczne ogólnopolskie obchody Dnia Afryki w edycji warszawskiej zostały przygotowane pod hasłem „Wszyscy pochodzimy z Afryki!” Są to słowa Petera Godwina pochodzące z wywiadu, którego udzielił dla Afryka.org:

„Prawda jest taka, że ludzie zawsze wędrowali po świecie. W pewnym sensie wszyscy pochodzimy z Afryki, gdzie narodził się Homo sapiens, i to w Afryce rozpoczęła się migracja ludzi do Europy i na inne kontynenty.[...]”<sup>1</sup>

Jak zaznaczyli organizatorzy, spotkanie jest kontynuacją imprez zainicjowanych przez Mamadou Dioufa – Senegalczyka (muzyka, założyciela fundacji „Afryka inaczej”, współautora portalu afryka.org) i Yaya Samake – Malijczyka (prawnika z wykształcenia, muzyka, współpracownika portalu afryka.org). Obaj mieszkają od lat w Warszawie.

Obchody Dnia Afryki odbyły ze wsparciem finansowym Urzędu Miasta Stołecznego Warszawy, a partnerami Dnia Afryki był portal Kontynent Warszawa i Domy Towarowe Centrum (DTC Real Estate S.A.). Podczas spotkania w Pasażu Wiecha można było porozmawiać z przedstawicielami organizacji pozarządowych zajmujących się problematyką afrykańską oraz z reprezentantami afrykańskich ambasad.

W trakcie warszawskiej imprezy odbyły się warsztaty gry na bębnach. Zgromadziły one wielu miłośników tych instrumentów. Nie tylko bębniarze przybyli

---

<sup>1</sup> Wszyscy pochodzimy z Afryki! – z wywiadu dla afryka.org: <http://afryka.org/?showNewsPlus=3160> z 17-09-2008. Peter Godwin urodził się w 1957 r. w Rodezji Południowej (obecnie Zimbabwe) – pisarz, publicysta i reżyser, m.in. autor książki *Gdzie krokodyl zjada słońce* (Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2008, przekład Lech Z. Żołędziowski). Ojciec Godwina przed wojną mieszkał w Warszawie. Był Polakiem żydowskiego pochodzenia ze świeckiej i bardzo patriotycznej rodziny, co podkreślił sam Godwin.

na warsztaty, bowiem przyjemne dźwięki przyciągnęły grono Warszawiaków na co dzień niemuzykujących. Prowadzono również warsztaty tańca, a w przerwach można było skosztować niecodziennych potraw. Uwagę przyciągały także stoiska z wyrobami współczesnej sztuki materialnej i rzemiosła afrykańskiego między innymi twórców z Tanzanii i Etiopii. Szczególnie ceramika i misterna biżuteria z koralików była podziwiana i chętnie kupowana przez gości.

Organizatorzy zaprosili polskie i afrykańskie zespoły: Djolof Man, Goldfinger, Konoba i Soulkiss, które prezentowały współczesną muzykę tego kontynentu. Innym celem było upowszechnienie wśród Warszawiaków (i nie tylko) wiedzy o Afryce. Pomędzy występami zespołów muzycznych odbywały się konkursy wiedzy o Afryce, a nagrodą był udział w warsztatach kulinarnych w restauracji senegalskiej „Baobab”.

Punktem kulminacyjnym było wspólne zdjęcie wszystkich osób, które wzięły udział w obchodach Dnia Afryki, wykonane w wielkim konturze Afryki. Dzięki niemu wiemy również, jak bardzo wielu jest sympatyków Afryki. Zdjęcie to zostało później zaprezentowane w stołecznym klubie „Indeks” na wystawie „My Warszawianki! My Warszawiacy!” dokumentującej życie Afrykanek i Afrykanów mieszkających w Warszawie i na portalu internetowym afryka.org. Zakończenie obchodów, tzw. Afterparty odbyło się w klubie „Harenda” przy Krakowskim Przedmieściu.

Organizatorzy Dnia Afryki w Warszawie starali się zwrócić uwagę na to, co jak powiedzieli, łączy Afrykanki i Afrykanów z Polkami i Polakami. To nie tylko wspólna zabawa, powierzchowne zaintrygowanie innością kultur i ich kolorytem, to również wspólne życie i praca tu w Polsce. Dowodem na to jest wiele mieszanych małżeństw polsko-afrykańskich obecnych na śródmiejskim spotkaniu wraz ze swoimi dziećmi.

Urozmaicony program obchodów sprawił, że każdy z gości mógł znaleźć coś dla siebie. Wydaje się, że zasadnicze cele spotkania zostały zrealizowane, czemu dodatkowo sprzyjała przyjazna atmosfera wspólnej zabawy. Miejmy nadzieję, że w następnym roku spotkanie będzie równie interesujące.

Na tegoroczne obchody Dnia Afryki w Pasażu Wiecha przybyła również Jej Ekscelencja Lizeth S. Pena-Agbobli – Ambasador Republiki Angoli w RP.

Nie zabrakło także władz PTAfr., któremu udzielono gościnnie stoiska. Mieliśmy więc okazję promować biuletyn „Afryka”, który cieszył się dużym zainteresowaniem wśród gości imprezy.

Rafał Wiśniewski

## VI Dni Afryki w Olsztynie

25–28 maja 2009 r.

Pod patronatem JM Rektora UWM w Olsztynie  
prof. dr. hab. Józefa Górniewicza

Od kilku lat „Dni Afryki w Olsztynie” niezmiennie przyciągają uwagę polskiego środowiska afrykanistycznego. W dniu 25 maja 2009 roku już po raz szósty afrykańscy – socjologowie, demografowie, ekonomiści i politolodzy – z całej Polski przyjechali do Olsztyna, aby w gościnnych murach Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego podjąć dyskurs naukowy. W ramach „Dni Afryki” odbyła się bowiem kolejna, ogólnopolska konferencja naukowa, zorganizowana przez Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych oraz Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W tym roku jej tematem była *Przestrzeń i granice we współczesnej Afryce*. W konferencji wzięli udział afrykańscy z Elbląga, Krakowa, Lublina, Łodzi, Olsztyna, Szczecina, Torunia, Warszawy, Wrocławia, Zielonej Góry, Żor i innych.

Podczas obrad plenarnych zebrani mieli okazję wysłuchać referatów między innymi: prof. Jana J. Milewskiego (Warszawa) – *Przestrzeń i granice jako bariera rozwoju gospodarczego Afryki*; ks. prof. Jarosława Różańskiego (Warszawa) – *Nieadekwatność granic państwowych i różnorodność w pojmowaniu własności ziemi w Republice Czadu*; prof. Selima Chazbijewicza (Olsztyn) – *Spór polityczny wokół terytorium Sahary Zachodniej oraz dr. Jacka Łopotta (Szczecin) – Ukryty wymiar afrykańskiej przestrzeni*.

Podczas obrad w sekcjach tematycznych afrykańscy analizowali i interpretowali takie pojęcia jak: przestrzeń, granice, migracje oraz ich funkcjonowanie we współczesnym życiu kulturowym i politycznym Afryki. Autorzy referatów traktowali zakres treściowy tych pojęć bardzo szeroko, biorąc pod uwagę zarówno aspekt globalny, jak i lokalny, społeczny i jednostkowy. Problemy te były dyskutowane z różnych punktów widzenia – wypowiedzieli się bowiem badacze z wielu dyscyplin naukowych, przedstawiając zarówno refleksje teoretyczne, jak i badania empiryczne.

Tradycyjnie podczas „Dni Afryki” w Olsztynie odbywają się imprezy kulturalne. W 2009 roku, przy wsparciu Centrum Kultury i Sztuki Afrykańskiej TERANGA w Krakowie, zorganizowano wystawę rękodzieła afrykańskiego. W programie

koncertu, zorganizowanego także z okazji „Dni Afryki”, znalazły się pokazy tańca współczesnego (Dom Kultury AGORA), tradycyjne pieśni afrykańskie (Kenia) oraz gra na *djembe* (Ghana). Zadbano także o edukację międzykulturową, w którą tym razem włączyły się dzieci z Przedszkola Miejskiego nr 31 w Olsztynie, przygotowując inscenizację bajek afrykańskich.

W dniach 26–28 maja po raz pierwszy odbył się w Olsztynie przegląd filmów afrykańskich – Afrykamera. Dzięki życzliwości organizatorów przeglądu, odbywającego się w kilku miastach w Polsce, w olsztyńskim Kinie Awangarda zaprezentowano trzy filmy.

Wydawałoby się, że zróżnicowany i ciekawy program, jak na lokalne możliwości, powinien zadowolić olsztyńskich odbiorców. Po raz kolejny jednakże „Dni Afryki” przebiegały bez większego zainteresowania ze strony pozaafrykanistycznego środowiska naukowego i studenckiego. Sądzimy mimo to, że organizowanie imprez, które propagują afrykańską kulturę, jest ważne zarówno ze względów edukacyjnych, jak i kulturowych.

Zapraszamy na kolejne „Dni Afryki w Olsztynie”. Niezmiennie pełni zapału i entuzjazmu:

Bara Ndiaye  
Iwona Anna Ndiaye

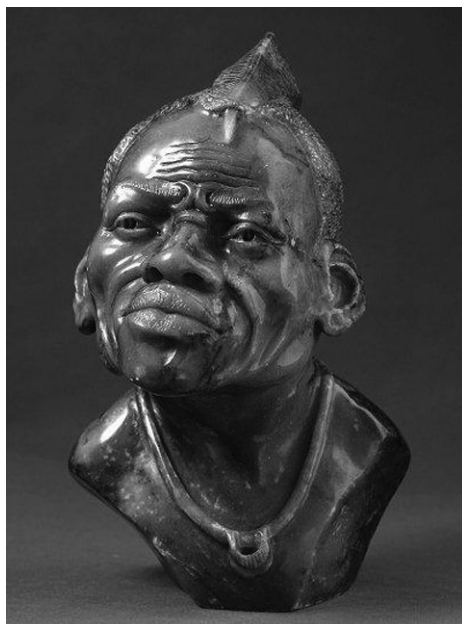
## Wystawa „Współczesna rzeźba kamienna z Zimbabwe. Wyobraźnia zaklęta w kamieniu”

12 grudnia 2009 – 31 stycznia 2010

Łódź: Galeria Drim Deco

Organizator i wystawy i właściciel kolekcji: mgr Dariusz Skonieczko

Współczesna sztuka Afryki, mimo wielu sukcesów na świecie, w Polsce pozostaje wciąż mało znana. Oprócz zbiorów muzealnych powstały na świecie prywatne kolekcje tej sztuki, jak na przykład The Contemporary African Art Collection (CAAC) – Włocha Jeana Pigozzi. Wystawę objazdową *Africa Remix: Contemporary Culture of a Continent* [polski przekład] można było obejrzeć w różnych krajach Europy: w Duesseldorfie (2004); w Londynie i Paryżu (2005) oraz w Tokio (2006). Wystawa *Joburg Now* z 2005 roku była eksponowana w Wiedniu. Dlatego tym większą radością napawa zorganizowanie wystawy rzeźby afrykańskiej w łódzkiej Galerii Drim Deco. W odrestaurowanym budynku dawnej hali fabrycznej na niewielkiej przestrzeni wystawienniczej zaprezentowano licznym gościom wernisażu kolekcję *Współczesnej rzeźby kamiennej z Zimbabwe*. Prezentuje ona nurt, który powstał w latach 60. XX wieku w ówczesnej Rodezji Południowej (dzisiejsze Zimbabwe). Inicjatorem tej „szkoły” i nauczycielem rdzennych mieszkańców kraju był Frank McEwen (1907–1994) – człowiek, którego wrażliwość artystyczna kształtowała się w latach 20. i 30. ubiegłego stulecia w Paryżu. Inspiracją dla niego była twórczość Pablo Picassa, Georges’a Braque’a, Joana Miró, Tristana Tzary. Oczywiście reminiscencje ich sztuki można odnaleźć w rzeźbionych afrykańskich kamieniach.



Evaristo Kakweza, *Wojownik*, fot. Mariusz Lewandowski

Frank McEwen zafascynowany był ponadto mitologią i kulturą ludu Szona, toteż zachęcał twórców do czerpania z tradycyjnych wierzeń i folkloru oraz do wywierania indywidualnego piętna w swoich dziełach. Wprawdzie nie wszyscy Afrykanie uczestniczący w warsztatach organizowanych przez McEwena pochodzili z ludu Szona, ale określenie „rzeźba Szona” trwale przyłgnęło do tej formy artystycznej. Frank McEwen znakomicie wkomponował naturalne poczucie estetyki Afrykanów w świat sztuki współczesnej. Kubizujące formy, niespotykane i trudne w obróbce medium – kamienie i minerały oraz ponadczasowa tematyka spowodowały, że rzeźby z Zimbabwe wywołały zachwyt w Europie.

Widzowie łódzkiej ekspozycji mieli okazję zapoznać się z dziełami Coleena Nyanhongo, Damiana Manhuwy, Edwarda Chiwawy, Fanizani Akudy, Godfrey'a Kututwy, Richarda Mteki, Shepherd'a Madzikatire, Nesbert'a Mukomberanwy, Evaristo Kakweza oraz Lazarusa Takawiry. Artyści ci należą do młodszego pokolenia twórców, które w brawurowym stylu kontynuuje tradycje zapoczątkowane na przełomie lat 50. i 60. XX wieku przez Franka McEwena, który powołał warsztaty twórcze przy Galerii Narodowej w Harare. Najciekawszą osobowością wśród zaprezentowanych rzeźbiarzy jest Lazarus Takawira. Naukę rzeźby rozpoczął on w 1974 r. a jego pierwszym nauczycielem była matka – Ama'i Takawira. Jej wpływ widoczny jest w całej jego twórczości, w której dominuje tematyka związana z kobiecością: „Nigdy nie rzeźbiłem żadnego mężczyzny, wszystkie moje prace związane są z kobietami. Moim pierwszym nauczycielem była wszak kobieta”. Tak jak matka była jego pierwszym nauczycielem, tak jego wielkim mentorem był Frank McEwen. Ulubionymi kamieniami artysty są lapidolit, springstone i opal. Tworzy on rzeźby zarówno w dużej, ogrodowej skali, jak i w małej, kilkunastocentymetrowej.

Z powodu trudności z transportem do Polski niezwykle ciężkich i kruchych rzeźb, widzowie mieli okazję obejrzeć tylko stosunkowo niewielkie eksponaty do 60 cm wysokości. Jednak to nie gabaryty decydują o klasie artefaktu, ale jego przesłanie i sposób wykonania. Niezwykle oryginalny, z punktu widzenia europejskiego odbiorcy, jest panteon bóstw i związanych z nimi wierzeń, których źródłem jest mitologia Szona. Echa owego afrykańskiego rozumienia świata dobrze oddaje rzeźba zatytułowana *Tsuro* (Królik), autorstwa Lazarusa Takawiry, która formalnie przedstawia zwiniętego w kłębek królika. Jednak praca ma też drugie znaczenie i jest to temat kluczowy dla wierzeń Szonów – królik reprezentuje bowiem ducha zmarłego przodka. Charakterystyczna dla śpiącego królika poza sugeruje metamorfozę, przejście z jednego bytu do innego. Praca ukazuje widzowi totemiczne zwierzę obdarzone magiczną mocą. Wszystkie rzeźby tworzone przez lud Szona odzwierciedlają zupełnie inną wrażliwość Afrykanów na otaczającą ich naturę. Powoduje to zaciekawienie europejskiego odbiorcy. Wymakowane kompozycje w niezwykle sposób ukazują ciało ludzkie. Czy jest to sędzia (kompozycja *The Judge*), czy postać kobieca (kompozycja *Muroora* – Synowa), dla twórcy najważ-



niejsze jest oddanie cech charakterystycznych: dłoni *Sędziego* wzniesionej w geście potępienia i osądu lub pełnych kobiecych kształtów *Synowej*. To bardzo charakterystyczne, że Afrykanie potrafią w swych pracach zawrzeć syntezę portretu człowieka bez skupiania się na detalach. Na wystawie można było też zobaczyć kilka prac ukazujących realistycznie potraktowane popiersia Afrykanów o stylizyce (fryzury, naszyjniki, skaryfikacje) zaczerpniętej z dziewiętnastowiecznych fotografii etnograficznych. Rzeźby tworzone w tej manierze nawiązują do nie istniejącej już kolonialnej wizji Afryki, co powoduje, że znajdują białych nabywców. Jednak najbliższe są formule *airport art* – czyli sztuki tworzonej przez Afrykanów dla turystów, kupowanej jako pamiątki z egzotycznych wojaży.

Innym powodem do zachwytu nad dziełami twórców z Zimbabwe jest ich niebywała umiejętność obróbki szlachetnych i półszlachetnych minerałów, z których wykonują swe dzieła. Trudna addytywna technika wykonania, opierająca się na bezpośrednim kluciu w kamieniu, zakłada wykorzystanie przez artystę tylko najprostszych środków takich jak: dłuto i młotek, ogień i woda. Dodatkowo zachwyca niezwykle umiejętne łączenie chropowatych powierzchni załamujących promienie światła z fragmentami o lustrzanym połysku. Sam proces polerowania jest złożony i żmudny; dokonuje się w kolejnych fazach tworzenia rzeźby. Najpierw artysta poleruje małym dłutem, potem papierem ściernym i na koniec specjalną pastą. Ostatni etap to podgrzewanie kamienia gorącą wodą lub ogniem, aby pigment z pasty wniknął głęboko w strukturę powierzchni, nadając jej niebywałe lśnienie i delikatność.

Ciekawa ikonografia dzieł rzeźbiarskich z Zimbabwe oraz staranny i przemysłany proces twórczy powodują, iż liczne muzea, galerie i kolekcje prywatne mają w swoich zbiorach prace afrykańskich mistrzów. Zyskały one popularność w Anglii, Francji, Stanach Zjednoczonych, Korei i Australii. Można je oglądać między innymi w: Musée Rodin w Paryżu, Africa Museum w Tervuren w Belgii czy Museum of Bombay w Indiach. Obecnie, ze względu na niezwykle trudną sytuację gospodarczą i polityczną w Zimbabwe, miejscowi artyści mają duże trudności z prezentacją swojej twórczości i dotarciem do odbiorców w świecie zachodnim. Tym cenniejsza wydaje się inicjatywa polskiego historyka sztuki i afrykanisty Dariusza Skonieczko, dzięki któremu mieszkańcy Łodzi mogli zapoznać się z ekspozycją rzeźb świadczącą o niespotykanych umiejętnościach artystów Szona<sup>1</sup>.

Aneta Pawłowska

<sup>1</sup> Kilka propozycji lektur dotyczących współczesnej rzeźby kamiennej z Zimbabwe: Marion Arnold, *Zimbabwean Stone Sculpture*, Louis Bolze Publishing, Bulawayo 1981, Frank McEwen, *The African Workshop School. Exhibition Catalog*, Mardon Printers, Salisbury 1967, Olivier Sultan, *Life in Stone*, Baobab Books, Harare 1992, Dorene Sibanda, *Zimbabwe Stone Sculpture: A Retrospective 1957–2004*, Weaver Press, Harare 2004; Celia Winter-Irving, *Stone Sculpture in Zimbabwe: Context, Content and Form*, Roblaw Publishers, Harare 1991.

## Projekt badawczo-rozwojowy

### *Pokaż mi swój świat – pokaż mi swoją szkołę*

Projekty badawczo-rozwojowe należą do zaniedbanych form aktywności etnologów – afrykanistów. Przyczyny tego stanu rzeczy można upatrywać między innymi w specyficznych i dość wąskich kryteriach oceny efektywności (dorobku) instytucji naukowych – podległych Ministerstwu Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Kryteria te – rzutujące na przyznawane następnie środki – uwzględniają przede wszystkim takie „produkty” naukowe i dydaktyczne, jak liczbę i charakter publikacji oraz liczbę przeprowadzonych przewodów doktorskich i habilitacyjnych. W świecie humanistyki wyraźnie zaniedbane i niedoceniane są innego rodzaju efekty działalności placówek naukowych, w tym tzw. projekty rozwojowe.

W kontekście dotychczasowej praktyki projekt *Pokaż mi swój świat – pokaż mi swoją szkołę* stanowił próbę przełamania tej tendencji. Miał charakter precedensowy i wielozakresowy. Realizował cele pomocowe, poznawcze i edukacyjne.

Projekt realizowano w dwóch etapach, w latach 2008–2009, w ten sposób, że procedury aplikacyjne, struktura, budżet i formy rozliczenia były autonomiczne. W obu etapach różne były proporcje pomiędzy celami pomocowymi, poznawczymi i edukacyjnymi.

Instytucjonalnym realizatorem projektu był Instytut Etnologii i Antropologii kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, a więc jednostka *stricte* badawcza i edukacyjna podległa MNiSW. Współfinansowano go w ramach programu polskiej pomocy zagranicznej Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP, a zatem nadrzędnej instytucji innego pionu administracji centralnej. Taki układ podległości był niekiedy źródłem problemów, zwłaszcza przy uruchamianiu rezerwy celowej Ministerstwa Finansów, w ramach której finansuje się projekty rozwojowe<sup>1</sup>. Jak widać, już samo uwikłanie instytucjonalne projektu wymagało dużej elastyczności i kreatywności podczas jego realizacji.

---

<sup>1</sup> Brak miejsca nie pozwala mi na szersze omówienie skomplikowanych i zmiennych zasad finansowania projektów rozwojowych przez MSZ.

Sytuację komplikował dodatkowo formalny wymóg działania w ramach tzw. układów partnerskich. W pierwszym etapie polskim partnerem projektu został Zespół Szkół Ogólnokształcących nr 1 im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu (obejmujący Liceum Ogólnokształcące oraz Gimnazjum Dwujęzyczne). Wybór polskiego partnera wynikał z francuskojęzycznego profilu tej szkoły, języka urzędowego partnerów afrykańskich. W roku 2008 zostały nimi trzy wiejskie szkoły podstawowe w Mali. Struktura instytucjonalna projektu integrowała zatem naukowców oraz praktyków-dydaktyków różnych poziomów edukacji narodowej dwóch krajów: Polski i Republiki Mali.

W roku 2009 do grona partnerów projektu dołączyły: Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK w Toruniu oraz Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Szczecińskiego.

Ponieważ projekt był współfinansowany przez MSZ RP w ramach tzw. edukacji rozwojowej (komponentu programu polskiej pomocy zagranicznej), głównym, rzecz można, jego strategicznym celem było poszerzenie wiedzy i świadomości społeczeństwa polskiego na temat specyfiki systemów wychowania i edukacji w Afryce oraz kształtowania akceptacji dla pomocy rozwojowej w polskim społeczeństwie.

W kontekście tak zarysowanych celów projekt adresowany był do różnych grup beneficjentów. W pierwszym etapie projektu realizowanego od lipca do grudnia 2008 roku na terenie Republiki Mali oraz Polski działaniami projektu objętych zostało: 30 nauczycieli z terenu Wielkopolski, 30 studentów Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (UAM), 500 uczniów Zespołu Szkół Ogólnokształcących (Liceum Ogólnokształcące i Gimnazjum) nr 1 im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu, 1500 osób, które zapoznały się z wystawą plastyczno-fotograficzną. Pośrednio projekt adresowany był do rodzin uczniów ZSO nr 1 oraz mieszkańców Poznania – widzów, słuchaczy i czytelników lokalnych mediów. Beneficjentami projektu była także grupa 175 dzieci, biorących udział w warsztatach plastycznych w Mali.

W drugim etapie (lipiec – grudzień 2009) beneficjentami projektu było około 1200 osób mających okazję zapoznać się z powstałą rok wcześniej wystawą<sup>2</sup>, 250 dzieci i osób dorosłych – uczestników warsztatów plastycznych odbytych w ramach III Forum Polskiej Współpracy Rozwojowej (które odbyło się 19 września 2009 roku w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie), ponad 90 osób (z Torunia i Szczecina) – uczestników szkoleń i warsztatów z zakresu edukacji i współpracy rozwojowej, prowadzonych w ramach projektu w Muzeum Etnograficznym w Toruniu oraz w Katedrach Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK i U.Sz.

---

<sup>2</sup> Byli to uczestnicy III Forum Polskiej Współpracy Rozwojowej, goście Muzeum Etnograficznego im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu oraz studenci Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Szczecińskiego.

Bezpośrednim realizatorem projektu był 11-osobowy zespół, w skład którego wchodził: autor niniejszego opracowania – koordynator projektu, troje nauczycieli i metodyków geografii i wiedzy o społeczeństwie (pracowników ZSO nr 1 w Poznaniu) oraz jeden doktorant, pięcioro studentów i absolwentów UAM<sup>3</sup>.

Wielozakresowy charakter projektu zdecydował o wydzieleniu w jego ramach (mówiąc językiem projektów rozwojowych) względnie autonomicznych, lecz funkcjonalnie powiązanych ze sobą działań szczegółowych. Były one odpowiednio ustrukturyzowane w linearne sekwencje różnego rodzaju prac i celów, wpisanych w szczegółowy harmonogram. Z braku miejsca, w niniejszym opracowaniu omówię jedynie niektóre ich aspekty, skupiając się na pierwszym działaniu. Równie rozbudowane i pracochłonne oraz przynoszące interesujące rezultaty rodzaje prac podjętych w kolejnych działaniach zostaną jedynie zasygnalizowane.

Działanie 1: „Zajęcia z miejscową ludnością Dogon w Mali” (wrzesień 2008).

Działanie to miało kluczowe znaczenie dla całego projektu. Dostarczało doświadczenia oraz dokumentacji niezbędnych do realizacji jego kolejnych etapów (działań). Realizowane przez cztery tygodnie, we wrześniu 2008 roku, przybrało postać dwóch integralnie powiązanych typów zajęć: laboratorium terenowego dla grupy polskich studentów i doktorantów oraz warsztatów plastycznych dla malijskich dzieci.

Laboratorium terenowe (obejmujące problematykę z zakresu antropologii rozwoju) przeprowadzone zostało w kilku wsiach Dogonów (Sanga, Banani, Yougo Na, Yougo Dogoru i Yougo Piru). Polegało ono na empirycznej analizie zakresu oraz kierunku zmian społecznych i kulturowych, jakie miały miejsce na tym terenie w ostatnich 30 latach. W analizie tej wykorzystano m.in. dokumentację pozyskaną 32 lata wcześniej przez zespół polskich etnologów (Studencka Ekspedycja Etnograficzna „Afryka 76”), w skład którego wchodził koordynator obecnego projektu.

Warsztaty plastyczne zrealizowano w trzech wiejskich szkołach (Damassongo, Téréli oraz Songho), leżących w prowincji Bandiagara (w tzw. kraju Dogonów). Wzięło w nich udział 175 dzieci z wiejskiego środowiska niepiśmiennego, dla którego skolaryzacja jest świeżym doświadczeniem. Dominującym środkiem przekazu kulturowego pozostaje tu tradycja ustna.

W ramach warsztatów zrealizowano siedem tematów:

1. „Z wizytą w afrykańskiej wiosce – pocztówka dla dzieci z Polski”;
2. „Pokaż mi swoją szkołę”;
3. „Kim chciałbym zostać w przyszłości”;
4. „Czego uczy mnie mama, czego uczy mnie tata”;

---

<sup>3</sup> Byli to studenci ostatniego roku etnologii lub psychologii. Większość z nich ukończyła studia już podczas trwania drugiego etapu projektu, większość kontynuowała studia także na innych kierunkach (archeologii lub Studium Filmowym).

5. „Jestem już dorosły – inicjacja”;
6. „Pogrzeb oczami dziecka”;
7. „Jak powstał świat”.

Zależnie od podjętej tematyki zajęcia plastyczne dały zróżnicowane efekty (w kontekście ich wartości jako komunikatów niewerbalnych), które będą przedmiotem dalszych analiz. Już teraz można jednak stwierdzić, że dostarczyły one niezwykle interesujących poznawczo przedstawień plastycznych, ukazujących warunki życia i pracy dzieci z dogońskich wiosek, wizję świata i aspiracje ich autorów.

W ramach warsztatów zapoznawano dzieci (podzielone na dwie grupy wiekowe: 7–9 oraz 10–13 lat) z różnymi technikami plastycznymi: rysunkiem, akwarelą, wycinankami itp. Uczestnicy warsztatów, po części wprowadzającej, w ramach której mieli okazję wypowiedzieć się na wymienione wyżej tematy, proszeni byli o tworzenie przedstawień plastycznych. Kolejnym etapem warsztatów były swego rodzaju sesje interpretacyjne, podczas których dzieci opowiadały o swych rysunkach. Co ciekawsze wypowiedzi były rejestrowane przy pomocy technik audiowizualnych. W sumie przeprowadzono 60 godzin zajęć plastycznych, po 30 godz. w każdej z dwóch grup wiekowych.

Efektom warsztatów jest 530 przedstawień plastycznych (rysunków, akwarel, wyklejanek itd.) oraz bogata dokumentacja fotograficzna, filmowa i dźwiękowa, pozyskana podczas warsztatów oraz w ramach laboratorium terenowego. Uzyskana dokumentacja stanowiła podstawę dla przygotowania i przeprowadzenia kolejnych działań projektu. Dostarczyła także niezwykle cennego, wręcz unikatowego materiału do dalszych analiz naukowych z zakresu antropologii wizualnej.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że równie istotnym rezultatem omawianego działania było nabycie doświadczenia w realizacji (planowaniu i przeprowadzaniu) projektów rozwojowych w Afryce przez grupę czworga studentów i doktorantów UAM biorących w nim udział.

Działanie 2: – „Wystawa plastyczno-fotograficzna pt. *Pokaż mi swój świat – pokaż mi swoją szkołę*”. Wystawa prezentowana była w czterech lokalizacjach na terenie Poznania i okolic (m.in. w Muzeum Etnograficznym i w gmachu głównym UAM) w listopadzie i grudniu 2008 r. Na 16 dwustronnych planszach o łącznej powierzchni 29 m<sup>2</sup> ukazanych zostało 29 prac plastycznych dzieci dogońskich przedstawiających architekturę rodzinnych wsi, warunki życia, nauki i pracy ich mieszkańców oraz aspiracje autorów. Pracom plastycznym towarzyszyła dokumentacja fotograficzna – 77 fotogramów autorstwa realizatorów projektu, przybliżających widzom miejscowy kontekst kulturowy.

Działanie 3: „Pakiet edukacyjny” – pomyślany został jako pomoc dydaktyczna w szeroko pojętej edukacji rozwojowej i zrealizowany głównie przez nauczycieli i metodyków z ZSO nr 1 w Poznaniu. Pakiet, który został wkomponowany w pod-

stawę programową nauczania geografii i wiedzy o społeczeństwie szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych, zawiera scenariusze lekcji, prezentacje multimedialne, filmy oraz inne formy interaktywnych pomocy dydaktycznych. Jest zachętą i wsparciem dla nauczycieli w przybliżaniu uczniom problemów rozwoju na świecie, zwłaszcza w Afryce. Pomaga także w kształtowaniu akceptacji społecznej dla pomocy rozwojowej na rzecz krajów rozwijających się.

Działanie 4: „Szkolenie dla nauczycieli”. Jednodniowe szkolenia dla nauczycieli odbyły się w listopadzie i grudniu 2008 roku w dwóch poznańskich szkołach; w siedzibie Zespołu Szkół Ogólnokształcących nr 1 oraz w Gimnazjum nr 61. Jego celem było zapoznanie nauczycieli różnych specjalności z ideą edukacji rozwojowej oraz z potencjałem pakietu edukacyjnego powstałego w ramach projektu. Ogółem w szkoleniu wzięło udział 30 nauczycieli z różnych szkół z terenu Poznania i Wielkopolski oraz troje studentów geografii i kierunków pokrewnych z przygotowaniem pedagogicznym.

Działanie 5: „Dzień Afryki”. Festyn „Dzień Afryki” odbył się 28 listopada 2008 roku w Zespole Szkół Ogólnokształcących nr 1 im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu i obejmował sześciogodzinny, bogaty w atrakcje program przygotowany przez zespół pracowników i studentów UAM w Poznaniu.

Działanie 6: „Zajęcia dla studentów”. Obejmowały one cykl wykładów pt. *Rozwój a zmiana kulturowa w Afryce* oraz ćwiczeń pt. *Konstruowanie i realizacja projektów badawczo-rozwojowych*, prowadzonych w październiku i listopadzie 2008 r. przez pracownika naukowo-dydaktycznego oraz doktoranta Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. W sumie było to 38 godzin zajęć, na które uczęszczało 25–35 studentów etnologii i kierunków pokrewnych.

Działanie 7: „Promocja” obejmowało urozmaicone w formie działania promujące projekt oraz jego tematykę, m.in. stworzenie i uaktualnianie strony internetowej ([www.projekt-dogon.amu.edu.pl](http://www.projekt-dogon.amu.edu.pl)), udzielanie wywiadów telewizyjnych, radiowych i prasowych oraz innego typu kontakty z mediami. Zaprojektowano i wydrukowano także banery, ulotki oraz plakaty promocyjne. Działanie to prowadzone było podczas całego okresu realizacji projektu.

W drugim etapie projektu (realizowanym od lipca do grudnia 2009 roku i podzielonym na dziewięć tzw. „działań”) skoncentrowano się na opracowywaniu oraz dalszym upowszechnianiu efektów poznawczych, prowadzonych rok wcześniej „Zajęć z ludem Dogon w Mali”.

W ramach tego etapu opublikowano dwie książki (działanie 1 i 2) oraz dydaktyczną grę planszową (działanie 3). Pierwsza książka, pod redakcją autora niniejszej informacji, pt. „Pokaż mi swój świat. Edukacja rozwojowa a antropologia wizualna”, miała charakter naukowy. Jej celem było ukazanie możliwości metodycznych i poznawczych, jakie niesie zastosowanie metod antropologii wizualnej w prowadzeniu narracji i dialogu międzykulturowego. Zaprezentowano w niej



i poddano analizie 55 prac plastycznych dzieci dogońskich. Analiza skorelowana była z 111 fotogramami ukazującymi przebieg warsztatów plastycznych w Mali oraz ich kontekst kulturowy.

Druga książka, pt. „Afryka. Mój świat moja szkoła” (autorstwa członka zespołu projektowego, psychologa – Kingi Vorbrich), przeznaczona była dla dzieci w wieku szkolnym. Książka, w przystępny sposób dla młodego czytelnika, ukazywała realia życia i nauki dzieci afrykańskich. W tym celu autorka wykorzystwała w szerokim zakresie prace plastyczne dogońskich dzieci oraz interaktywne zabawy (krzyżówki itp.).

Planszowa gra dydaktyczna „Aissata i Amadou. Afrykańscy uczniowie” przedstawiała trudną i wypełnioną trudnościami drogę afrykańskiego dziecka do edukacji. Interaktywna gra jest tak skonstruowana, że gracze mają okazję doświadczyć codziennych radości i smutków dogońskiego dziecka.

Obie książki (o nakładzie 2 x 1000 egz.) oraz gra dydaktyczna (500 egz.) zostały bezpłatnie przekazane uczestnikom szkoleń i warsztatów, osobom zwiedzającym wystawę (działanie 4).

Rozbudowany treściowo scenariusz warsztatów plastycznych dla dzieci „Budujemy afrykańską szkołę” (działanie 5, prowadzone podczas warszawskiego Forum oraz zajęć dydaktycznych w toruńskim muzeum) obejmował m.in. naukę piktograficznego pisma dogońskiego oraz rysowanie „afrykańskiej szkoły” – czyli „cegiełek”, z których dzieci budowały szkołę dla Afryki, dolepiając swoje rysunki do baneru (2 x 5 m) wyobrażającego budynek szkoły.



Szkolenie z edukacji rozwojowej (działanie 6, realizowane w muzeum toruńskim) obejmowało 6 godzin zajęć przybliżających słuchaczom założenia oraz prawne i instytucjonalne uwarunkowania działań z tego zakresu.

Szkolenie z zakresu współpracy rozwojowej (działanie 7, realizowane na UMK i USz.) obejmowało po 6 godzin zajęć, koncentrujących się na teoretycznych i praktycznych aspektach projektów rozwojowych.

W drugim etapie projektu nie zabrakło także działań o charakterze poznawczym. Taki charakter miało po części działanie 8. W jego ramach jedna z realizatorek projektu przeprowadziła badania terenowe w Mali, w celu zebrania dokumentacji do sporządzenia sylabusu przedmiotu akademickiego „Pomoc rozwojowa case study”.

W ramach promocji (działanie 9) wyprodukowano cztery wzory pocztówek popularyzujących ideę współpracy rozwojowej (łącznie 4000 egz.), uaktualniano na bieżąco stronę internetową projektu oraz promowano ideę współpracy oraz edukacji rozwojowej w mediach.

Podsumowując przebieg i rezultaty omawianego projektu, można pokusić się o opinię, że szeroki zakres działań podjętych w jego ramach nie tylko pozwolił zrealizować zakładane cele, ale dał ich realizatorom unikatowe w polskich realiach doświadczenie. Przysporzyło im ono nie tylko wiedzy teoretycznej i umiejętności praktycznych, ale ujawniło także okoliczności, problemy, bariery sprzyjające lub ograniczające podobnego rodzaju inicjatywy. Refleksje nad nimi mogą już jednak stać się przedmiotem odrębnego studium.

Ryszard Vorbrich



## NOWE KSIĄŻKI

Anna Nadolska-Styczyńska (red.), *Kultury Afryki. W świecie tradycji, przemian i znaczeń*, „Toruńskie Studia o Sztuce Orientu”, T. IV, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, ss.184.

Kolejny tom „Toruńskich Studiów o Sztuce Orientu” poświęcony jest w całości kulturom Afryki. Redaktorka tomu – Anna Nadolska-Styczyńska jest pracownikiem naukowym, adiunktem w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Książka składa się z trzech części i wstępu autorstwa redaktorki. Publikacja ma charakter interdyscyplinarny i obejmuje szeroki wachlarz zagadnień z zakresu etnologii, antropologii kulturowej, historii i sztuki, przy czym te ostatnie są najszerzej reprezentowane.

Część pierwsza: **W świecie tradycji i przemiany**, zawiera sześć artykułów: Jarosława Różańskiego: *Czarownica i jej syn. Kilka uwag o czarownictwie i wróżbiarstwie na kanwie bajki Tupuri (północny Kamerun)*; Grzegorza Wity: *Opowieści o pająku Anansim (anansesem) jako uwiarygodnienie fundamentalnych wartości ludu Aszanti z Ghany*; Małgorzaty Szupejko: *Współczesna anglojęzyczna poezja afrykańska – problemy egzystencji i tożsamości*; Ryszarda Vorbricha: *Targi i jarmarki afrykańskie w kontekście afrykańskiej historii i kultury*; Lucjana Buchalika: *Kurkumbowie – rolnicy z Burkiny Faso* i Ewy Prądkowskiej: *Lalki Bambara – rytuał i rozrywka*.

Część druga: **W świecie znaczeń i symboli**, składa się z trzech artykułów: Jolanty Koziorowskiej, który poświęcony jest *Miłosnym listom Zulusów jako przykładowi systemu komunikacji kulturowej*; Henryka Zimonia – *Symbolice rytuałów pogrzebowych u ludu Komkomba z północnej Ghany* i Hanny Rubinkowskiej – *Symbolom władzy na fotografii Etiopskiej z przełomu XIX i XX wieku*.

Najobszerniejsza jest część trzecia zatytułowana: **W świecie sztuki**, którą kolejno wypełniają artykuły: Krzysztofa Tkaczyka: *Negerplastik. Carla Einsteina nowe spojrzenie na sztukę Afryki*; Katarzyny Podymy: *Sztuka afrykańska. Zjawisko czy rzeczywistość?*; Jacka Łapotta: *Sztuka Afryki u progu XXI wieku – refleksje*

etnologa; Donaty Pawłowskiej: *Sztuka naskalna ludów San w kontekście badań etnograficznych*; Małgorzaty Baka-Theis: *Rzeźby bliźniąt Ibedzi. Forma i styl wybranych regionów Królestwa Joruba (Nigeria)*; Jacka Jana Pawlika: *Ikonograficzne przedstawienia Mami Wata jako przykład spotkania kultur*; Dariusza Skonieczki: *Frank McEwen – ojciec nowoczesnej szkoły rzeźbiarskiej w Zimbabwe*; Anety Pawłowskiej: „Biała sztuka” w „Czarnej Afryce” i Agnieszki Kluczewskiej-Wójcik: *African Dreams... Nowa sztuka afrykańska na 52 Biennale Sztuki w Wenecji i Documenta XII w Kassel*.

Wszystkie artykuły zakończone są streszczeniami w języku angielskim. Książka zawiera również notę o autorach oraz liczne kolorowe fotografie. Zwraca uwagę jej bardzo staranna i atrakcyjna szata graficzna.

(MS)

### *Iciin takaldau. Les contes bassar* (Opowiadania ludu Basari)

opracowanie: Jacek Jan Pawlik,

Olsztyn: Wydział Teologii UWM, 2010, ss. 314.

*Iciin Takaldau. Les contes bassar* jest zbiorem opowiadań ludu Basari zamieszkującego Północne Togo i mówiącego językiem basari (*ncam*), należącym do grupy gurma języków woltyjskich. Książka zawiera wybór 77 zróżnicowanych form narracyjnych, począwszy od mitów i opowiadań etiologicznych, przez bajki, których głównymi bohaterami są zwierzęta, a skończywszy na historiach niezwykłych, opowiadanych z równie wielką pasją podczas wieczornych spotkań towarzyskich. W pierwszej części zaprezentowano teksty opowiadań w języku basari zgodnie z oficjalnie przyjętym zapisem ortograficznym, druga zaś część zawiera ich tłumaczenie na język francuski.

Książka powstała podczas długoletniego pobytu autora w kraju Basari, w ścisłej współpracy z miejscową ludnością, jako wynik żmudnego nagrywania opowieści, a następnie ich transkrypcji i tłumaczenia, wielokrotnych weryfikacji i korektur. Opowiadania zgrupowano w pięciu częściach tematycznych: „Pochodzenie zjawisk”, „Stan rzeczy”, „Cechy charakterystyczne”, „Ład świata” oraz „Wartości moralne”. Pierwsza część opowiada o stworzeniu człowieka, pochodzeniu słońca i księżyca, o tym, w jaki sposób doszło do zawarcia pierwszych związków małżeńskich. Tłumaczy także, w jaki sposób śmierć i choroba podzieliły swoje kompetencje oraz dlaczego ludzie umierają. Narracje drugiej części wyjaśniają niektóre ze zjawisk i zwyczajów. Dowiadujemy się, dlaczego składa się w ofierze koguta, w jaki sposób żaba wykorzystując magiczny flet zdobyła rękę córki wodza, dlaczego jastrząb atakuje pisklęta, dlaczego nie zabija się warana prze-

bywającego w pobliżu domu, dlaczego pies nie potrafi wdrapać się na drzewo i dlaczego ludzie są zazdrośni jedni o drugich. W trzeciej części poznajemy genezę typowych dla niektórych zwierząt cech fizycznych: skąd wzięły się czerwone oczy kuropatwy i głęboko osadzone oczy małpy, dlaczego zając ma krótki ogon, szary wierzch futerka i białą sierść na brzuchu, dlaczego pająk jest płaski i nie posiada nosa. Opowiadania czwartej części przekazują historie, w których głównymi bohaterami są również zwierzęta: lew, pantera, hiena, owca, pies, kot itp. Dowiemy się z nich między innymi: jak do tego doszło, że obecnie dzielimy zwierzęta na dzikie i domowe oraz kto wprowadził do świata ludzi kamień młyński czy kowalstwo. Natomiast piąta część obejmuje narracje o charakterze moralizatorskim. Podkreślają one przede wszystkim wartość wzajemnej pomocy i solidarności. Nie brakuje jednak opowieści o niewiernej żonie, wdzięczności, znaczeniu cierpliwości. Całość kończy opowiadanie o Bogu, który przechadza się w postaci ludzkiej po ziemi i wynagradza tych, którzy dobrze go przyjmują. Prezentowany zbiór jest reprezentatywny dla narracji ludu Basari i stanowić może interesujące źródło dla dalszych badań porównawczych.

(JP)

Lucjan Buchalik

*Niewolnicy kobiet, czyli pokrewieństwo żartów Dogonów i Kurumba.*

*Studium z etnohistorii Afryki Zachodniej.*

Prace etnologiczne, tom XX pod redakcją naukową Ryszarda Vorbricha,

Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2009

Lucjan Buchalik przedstawia w swojej pracy procesy tworzenia się ujętych w kategorię „braterstwa” relacji interesnych pomiędzy Dogonami z Mali i Kurumba z Burkina Faso. Autor rozważa także przyczyny zaniku świadomości „braterstwa” w ostatnim okresie i zastępujące je nowe formy więzi społecznych. Relacje „braterstwa” odnajduje w tradycji ustnej, świadomości i postawach ludzi, sięgając zarazem do ich uwarunkowań historycznych i kulturowych, co pociąga za sobą odpowiedzi na pytania związane z etnogenezą obydwu ludów. Lucjan Buchalik posługuje się metodą etnohistoryczną. Istotną rolę w metodzie badawczej odgrywa interpretacja mitów na temat wspólnego pochodzenia omawianych ludów, a także relacji „żartobliwych” które je łączą.

Zasadniczy zrąb pracy oparty jest na obserwacji uczestniczącej połączonej z wywiadem, z reprezentantami różnych pokoleń, w tym z osobami obdarzonymi szczególnym autorytetem wśród swoich społeczności. Autor sięgnął również po

dokumenty historyczne, m.in. kroniki spisane w języku arabskim, a także relacje badaczy europejskich powstałe od końca XIX w. Praca zawiera m.in. wykaz informatorów, indeks terminów, podsumowanie w języku angielskim, a także liczne, kolorowe fotografie.

*(RV)*

---

## INFORMACJE

## POLSKIGO TOWARZYSTWA AFRYKANISTYCZNEGO

### **Działalność Zarządu Głównego PTAfr w 2009 r.**

W minionym roku Zarząd PTAfr, po dokonaniu niezbędnych formalności związanych z uaktualnieniem wpisu do Krajowego Sądu Rejestrowego (2.06.2009 r., dotyczącego zatwierdzenia zmian w składzie Zarządu Głównego), podał szereg działań mających ułatwić i uatrakcyjnić działalność Towarzystwa, zgodnie z powszechnymi obecnie standardami pracy NGO-sów o charakterze naukowym.

Zarząd Główny PTAfr na swoim zebraniu w dniu 4.06.2009 r. podjął uchwałę o powołaniu Komitetu Organizacyjnego i Rady Programowej II Kongresu Afrykanistów Polskich w 2010 r. Komitet Organizacyjny będzie składał się z członków Zarządu PTAfr. W jego skład weszli również jako wiceprzewodniczący: dr hab. Bronisław Nowak (prof. UW) oraz mgr Daniel Gazda. Skład Rady Programowej jest tożsamy ze składem Zarządu. Za koordynację prac Komitetu Organizacyjnego i Rady Programowej odpowiada przewodnicząca PTAfr dr Małgorzata Szupejko. Swój udział oraz tematy zadeklarowało ponad 80 osób z różnych ośrodków naukowych w Polsce. Niewykluczony jest również udział gości z zagranicy.

Zarząd PTAfr uchwałą z dnia 4.06.2009 r. powołał nowego redaktora naczelnego biuletynu PTAfr „Afryka”. Po rezygnacji z tej funkcji dr. hab. Bronisława K. Nowaka, prof. UW, którą pełnił nieprzerwanie od 1996 r., redaktorem została dr hab. Ewa Siwierska.

Od połowy października 2009 r. mamy już własną stronę internetową <http://www.ptafr.org.pl>, która powstała pod kierunkiem dr. hab. Jarosława Różańskiego OMI, prof. UKSW, a została przygotowana przez dr. Rafała Wiśniewskiego, od początku zarządzającego serwisem internetowym. Do utworzenia strony w dużej mierze przyczyniła się swoją bezinteresowną pracą Ewelina Chrobot – studentka misjologii UKSW.

Zarząd Główny PTAfr, na swoim zebraniu w dniu 18.01.2010 r. podjął uchwałę o przyznaniu nagrody pieniężnej redaktor Wiesławie Bolimowskiej w wysokości 1000,00 zł za wieloletnią, bezinteresowną i pełną poświęcenia pracę redakcyjną nad „Afryką”. Podjęto również uchwałę, w porozumieniu z zespołem redakcyj-

nym „Afryki” o rezygnacji w tytule czasopisma z określenia „biuletyn”. W 2009 r. ukazały się 3 numery „Afryki” (Nr 28 i Nr 29-30).

Redakcja „Afryki” wystąpiła do Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego o ocenę parametryczną naszego czasopisma. „Afryce” przyznano 4 punkty. Informacja znajduje się na stronie internetowej MNiSW:

<http://www.nauka.gov.pl/finansowanie/finansowanie-nauki/dzialalnosc-statutowa/ocena-jednostek-naukowych/lista-czasopism-punktowanych/lista-czasopism-punktowanych/arttykul/informacja-o-uzupelnieniu-wykazu-czasopism-naukowych-2/>

Informacje o wydawnictwach PTAfr znajdują się na naszej stronie internetowej.

### **Seminaria i spotkania PTAfr w 2009 r.:**

- 16 marca: mgr Malwina Bakalarska (ZKP PAN, doktorantka SNS przy IFiS PAN), *Wieloaspektowość zjawiska „African Time” w społeczeństwie południowo-zachodniej Nigerii, Analiza czasu jakościowego i ilościowego w oparciu o badania terenowe*;
- 7 maja: dr Hanna Rubinkowska (KJiKA, Wydział Orinetalistyczny UW), *Chrześcijaństwo i islam w Etiopii*;
- 14 maja: Promocja książki *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo* pod redakcją Jacka J. Pawlika i Małgorzaty Szupejko, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, ss. 336. Jest to pierwszy tom – owoc I Kongresu Afrykanistów Polskich w Pieniężnie (czerwiec 2007 r.) wydany przez PTAfr dzięki dotacji z MNiSW.
- 24 maja: PTAfr brało udział w obchodach *Dni Afryki* w Warszawie, których organizatorem była Fundacja „Afryka inaczej”, w Pasażu Wiecha. Udzielono nam gościnnie stoiska. Mieliliśmy więc okazję promować swoje czasopismo „Afryka”, które cieszyło się dużym zainteresowaniem wśród gości imprezy.
- 4 czerwca: mgr Błażej Popławski (doktorant, Wydział Historyczny UW), *Diagnoza rynku edukacyjnego w Nigerii*;
- 19 września PTAfr zaznaczyło swoją obecność na *III Forum polskiej współpracy rozwojowej*. Organizatorem Forum było Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP. Forum miało miejsce w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie przy ul. Dobrej 56/66. PTAfr znów promowało „Afrykę”, tym razem wśród uczestników Forum.
- 3 grudnia: Promocja książki *Afryka na progu XXI wieku. Polityka. Kwestie społeczne i gospodarcze*, pod redakcją Dominika Kopińskiego Arkadiusza Żukowskiego, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, ss. 330. Jest to drugi tom wydany po I Kongresie Afrykanistów Polskich w Pieniężnie (czerwiec 2007 r.) przez PTAfr, również dzięki dotacji z MNiSW. Po promocji książki odbył się panel dyskusyjny: *Afrykanistyka dzisiaj. Przedmiot, zakres i cele badań. Pożytki z interdyscyplinarności*.

- Powstał również projekt badawczy PTAfr pt. *Sudańscy uciekinierzy i wypędzeni. Dyskurs o uchodźcach i zachodniej pomocy humanitarnej*. Koncepcję projektu opracowali i merytorycznie go przygotowali nasi członkowie – dr hab. Jarosław Różański OMI, prof. UKSW i dr hab. Maciej Ząbek.

PTAfr liczy w chwili obecnej 84 członków rzeczywistych i 2 honorowych.

Małgorzata Szupejko