

BIULETYN POLSKIEGO TOWARZYSTWA AFRYKANISTYCZNEGO

AFRYKA

NR 22

WARSZAWA

2005/2006



Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne
Zarząd Główny
Adres do korespondencji:
Zakład Języków i Kultur Afryki UW
00-927 Warszawa
Krakowskie Przedmieście 26/28



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

Zespół redakcyjny:
prof. dr hab. Bronisław Nowak (przewodniczący)
Wiesława Bolimowska
dr Marek Pawełczak
dr Małgorzata Szupejko

Redaktor:
Wiesława Bolimowska

ISSN-1234-027

Motyw graficzny na okładce:

Obok: motyw graficzny wg Zofii Stanisławskiej

Publikacja dotowana ze środków Komitetu Badań Naukowych
(2005 r.)

**Opinie wyrażone w tekstach autorskich na łamach BIULETYNU
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

SPIS TREŚCI

PRAWIE 110 LAT PO ŚMIERCI S. ROGOZIŃSKIEGO

Paweł Oziębło

Klucz do rozwikłania zagadek w archiwaliach Zakrzeńskiego?

LITERATURA W JĘZYKACH RODZIMYCH

Stanisław Piłaszewicz

Twórczość Mudi Sipikikina w walce z przesądami ludu Hausa

KONFLIKTY ETNICZNE

DZIEDZICTWO HISTORYCZNE I KULTUROWE

Katarzyna Hryćko

Od klasztornych zbiorów manuskryptów do Archiwów
i Biblioteki Narodowej w Etiopii

POLACY W AFRYCE

RECENZJE – ARTYKUŁY RECENZYJNE – LEKTURY

KONFERENCJE I SESJE NAUKOWE

KRONIKA

PRAWIE 110 LAT PO ŚMIERCI S. ROGOZIŃSKIEGO

KLUCZ DO ROZWIĄKANIA ZAGADEK W ARCHIWALIACH ZAKRZEŃSKIEGO?

Paweł Oziębło

Spuścizna po Karolu Zakrzeńskim, dziś przechowywana w Dziale Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej¹, nie została skrupulatnie przebadana i kryje jeszcze odpowiedzi na nie jedno pytanie dotyczące S.S. Rogozińskiego i jego żony. Dzięki tytułowemu bohaterowi pamiętki po słynnej dziewiętnastowiecznej parze dotrwały do naszych czasów, dając historykom szansę na wyłuskanie z niech odpowiedzi na nurtujące nas pytania. Do tej pory badacze dziejów Rogozińskiego i Hajoty zwykle ograniczali swe analizy do rękopisów oznaczonych sygnaturami 9902 I oraz 9903 I². Postanowiłem sprawdzić pozostałe rękopisy z tej kolekcji. Efektem moich wstępnych badań jest artykuł, w którym chcę zasygnalizować możliwość innego spojrzenia na niektóre problemy związane z życiem Hajoty i Rogozińskiego niż było to dotychczas przyjęte w literaturze przedmiotu. Postanowiłem również przybliżyć czytelnikom sylwetkę Karola Zakrzeńskiego, który do tej chwili był niemal zupełnie nieobecny w polskim piśmiennictwie naukowym.

Losy Heleny Rogozińskiej

Lata dziewięćdziesiąte XIX i początek XX wieku, to okres na który przypadł szczyt popularności Heleny Janiny Rogozińskiej. Powieściopisarka, tłumaczka, poetka i nowelistka rodem z Sandomierza, bardziej znana pod literackim pseudonimem Hajota, zasłynęła z wprowadzenia do swych książek egzotycznego wątku tematyki afrykańskiej. „*W utwory o tematyce afrykańskiej mimo banalnej często fabuły, Hajota potrafiła jednak wpleść swoje niebanalne obserwacje [...]*”³. Stało się to za sprawą wyjazdu autorki na zachodnioafry-

kańską wyspę Fernando Po, gdzie wraz z mężem Stefanem Karolem S. Rogozińskim, znanym wówczas nie tylko w Polsce, ale i w Europie podróżnikiem spędziła ponad dwa lata. Pobyt ten stał się wielką inspiracją jej twórczości literackiej⁴.

Po powrocie do rozdartej zaborami ojczyzny, małżeństwo Rogozińskich zaczęło się rozpadać. Formalności związane z trwającą sprawą rozwodową, przerwał niespodziewanie tragiczny wypadek Rogozińskiego w Paryżu, w którym zginął pod kołami omnibusu.

Kolejne lata po śmierci męża nie były dla Hajoty łatwe. Zarówno burzliwe romanse z Władysławem Nałęczem, Ignacym Dąbrowskim, jak i krótkotrwałe małżeństwo z architektem Tomaszem Pajzderskim, nie przyniosły jej szczęścia⁵. U schyłku życia pisarka, co raz bardziej samotna, ciepło wspominała lata spędzone na Czarnym Lądzie z jej ukochanym Tiefą [tak określała Rogozińskiego w listach i notatkach]. Pamiątką z czasów nostalgii za minioną młodością i miłością literatki jest ostatnia wielka powieść osadzona w afrykańskiej scenerii i dedykowana Rogozińskiemu, wydana w 1925 r. pod tytułem „Rosa Nives”. Dwa lata później, 4 grudnia 1927 r., Hajota zmarła w Warszawie.

„*Ostatnie lata życia, zwłaszcza od chwili, kiedy los dotknął ją długą a nieuleczalną niemocą; ciesząca się niegdyś wielkim uznaniem i poczytnością powieściopisarka spędziła w bardzo trudnych warunkach. Brak u nas jakiegokolwiek, a cóż dopiero zorganizowanej na podstawach racjonalnych opieki nad weteranami pióra spowodował, że nie mogliśmy i nie umieliśmy oddalić od jej łoża nawet troski o chleb codzienny*”⁶- pisał w nekrologu „Kurier Warszawski” jego dziennikarz. W świetle źródeł, które pozostawił po sobie tytułowy bohater tego artykułu⁷, wynika jednak, że sytuacja materialna Hajoty była trudna, ale nie tak tragiczna jak wówczas przedstawiała to prasa. Wedle niezwykle skrupulatnych notatek z postępowania spadkowego sporządzonych przez Zakrzeńskiego, w chwili śmierci pisarka posiadała m.in.: sto złotych gotówką, biżuterię (broszka i kolczyki złote z ametystami, pierścionek z brylancikami, złoty łańcuch), srebrną zastawę i platery. Cały ruchomy majątek po Hajocie Zakrzeński wycenił na około 4000 zł. Nie było to dużo, jeśli wziąć pod uwagę, że był to dorobek życia, ale z pewnością sprzedaż tylko niektórych z tych przedmiotów, mogła wystarczyć na zaspokojenie życiowych potrzeb. A przecież literatka ich nie sprzedawała i jednocześnie mogła liczyć na wpływy ze swej pracy tłumacza i z praw autorskich⁸. Nie wiemy również nic o ewentualnych długach Hajoty, o których Zakrzeński zapewne wspominałby w swych zapiskach.

Po uroczystym, lecz skromnym, pogrzebie Hajoty na Powązkach, prawa do spadku po niej nabyła niejaka Maria Romanowa Miaskowska. Na podstawie pisemnej umowy z dnia 22 marca 1928 r., zawartej w Warszawie, zrzekła się ona części swych praw na rzecz Karola Zakrzeńskiego⁹. W zamian Zakrzeński zobowiązał się spełnić ostatnią wolę literatki oraz pokrył przynajmniej część kosztów związanych z pogrzebem¹⁰. Niestety treść testamentu Hajoty pozostaje dotąd nieznana, wiadomo jedynie, że zgodnie z jej ostatnią wolą, spadkobierca powinien przekazać przedmioty, które uzupełniłyby afrykańską kolekcję Rogozińskiego, do Miejskiego Muzeum Przemysłowego im. dra Adrijana Baranieckiego w Krakowie. Co Karol Zakrzeński uczynił, lecz dopiero w roku 1935, o czym świadczy pokwitowanie wystawione przez dyrektora muzeum¹¹.

Zaginione źródła

Sprawa podziału spadku między Marię Miaskowską i Karola Zakrzeńskiego zakończyła się ostatecznie w połowie 1930 r. Pani Miaskowska otrzymała spłatę w gotówce od dr Zakrzeńskiego, który wycenił i najprawdopodobniej sprzedał większość przedmiotów po pisarce¹². Część pamiątek po Hajocie i Rogozińskim, najbardziej z nimi związanych (notatki, listy, albumy z kolekcją autografów i inne osobiste zapiski, m.in. „Dziennik” Rogozińskiego z 1895 r.) pozostawił jednak sobie. Dzięki temu niektóre z nich zachowały się do naszych czasów w postaci oryginałów, inne zaś przetrwały w formie kopii sporządzonych przez Zakrzeńskiego.

W swym nigdy niepublikowanym „Życiorysie Stefana Szolc Rogozińskiego”, Karol Zakrzeński pisał: „[...] *niektóre, nieliczne zresztą listy Rogozińskiego zamieszczone są bez zmian, inne w skrótach gdyż zbyt są rozwlekłe i nużące swą jednostajnością, reszta ułożona jest z luźnych kartek jego pamiętnika*”¹³. Hanna Szumańska Grossowa postawiła hipotezę, wedle której Zakrzeński skopiował listy Rogozińskiego, ponieważ były one poważnie nadwerżone zębem czasu¹⁴. Wydaje się to możliwe, bardziej jednak skłaniałbym się ku wytłumaczeniu autora, który starał się nadać atrakcyjniejszą formę pisanemu przez niego życiorysowi Rogozińskiego. Bez względu jednak na to, jakimi motywami kierował się Zakrzeński, dzięki niemu zyskujemy cenny materiał źródłowy w postaci listów i ich fragmentów, które nie zachowały się gdzie indziej.

Po przeprowadzonych przeze mnie wstępnych badaniach nad rękopisami z działu po doktorze Karolu Zakrzeńskim, wyłania się nowy obraz sprawy nigdy nie odnalezionych źródeł po Stefanie S. Rogozińskim. Przede wszystkim jest to kwestia: „[...] skrzyni książek, map i manuskryptów”¹⁵, a także fotografii, które podróżnik miał ze sobą w Bonn, podczas rekonwalescencji w zakładzie przyrodolecznictw doktora Schemitza. 30 maja 1895 r. Rogoziński rozpoczął półroczną kurację w Niemczech¹⁶, która miała podreperować jego nadwątlone siły psychiczne i fizyczne. Rozpad małżeństwa z H. J. Boguską, próba ubezwłasnowolnienia go przez rodzinę w zakładzie dla umysłowo chorych, bankructwo kakaowej plantacji „Santa Maria” na Fernando Po i wynikające stąd poważne kłopoty finansowe – wszystko to doprowadziło podróżnika na skraj załamania. Rozpoczął się mroczny okres w życiu Kaliszanina, który starał się znaleźć pocieszenie w alkoholu i „[...] zdradzieckich proszkach – dających sen i zapomnienie [...]”¹⁷. Ostatnią szansą była zmiana otoczenia i poddanie się leczeniu. W taki sposób niedawny bohater kameruńskich odkryć trafił do Bonn, a wraz z nim znalazły się tam jego osobiste zapiski, które dziś mogłyby rozjaśnić tajemnicę ostatnich lat jego życia.

Wedle autorów książki na temat kolekcji afrykańskiej Rogozińskiego, Marii Zachorowskiej i Janusza Kamockiego, po śmierci podróżnika jego rzeczy osobiste pozostały w Bonn i być może skrywają się do dziś w jednym z tamtejszych archiwów¹⁸. Czy rzeczywiście? Jeśli wiosną 1954 r., wymieniane już przeze mnie rękopisy trafiły za sprawą Zakrzeńskiego do Biblioteki Jagiellońskiej¹⁹, to należy postawić pytanie, skąd materiały te znalazły się w jego posiadaniu? Jak starałem się udowodnić, Karol Zakrzeński odziedziczył je po Hajocie. A jeśli tak, to nasuwa się kolejne oczywiste pytanie: skąd więc Hajota miała „Dziennik” Rogozińskiego? Czyżby odziedziczyła go po mężu?

Po powrocie z Fernando Po całe odium Rogozińskiego spadło na dawną „maharani”, którą w codziennych zapiskach nazywa „nieszczęsną zmorą”, „sępem wstrętnym” i „chciwą megarą”²⁰. Z listu Hajoty do matki, opatrzonego datą 12 października 1896 r., wynika, że na 48 dni przed śmiercią Rogozińskiego była formalnie jego żoną²¹. Być może jako pełnoprawna małżonka przejęła po nim w spadku część rzeczy osobistych. Choć bardziej prawdopodobne wydaje się, że nie mogła na to liczyć, z racji wcześniejszej umowy zawartej z Rogozińskim 6 października 1895 roku. Tak oto przedstawił ten moment podróżnik: „Przywitaliśmy się b. lekkim ukłonem głowy i rozpoczęło się czytanie – i nastąpiły podpisy, na mocy których H. [Hajota- aut.] wzięła rs. 3000, zrzekając się wszelkich raz na zawsze praw do jakichkolwiek alimentów, żądań ode

mnie etc”²². Jeśli więc zgodnie z umową, Hajota nie miała żadnych praw do majątku, w jaki sposób „Dziennik”, który Rogoziński pisał w Bonn do 31 października 1895 roku, znalazł się w jej posiadaniu?

Prawdopodobne wydaje się, że otrzymała go razem z innymi rzeczami osobistymi po tragicznej śmierci Rogozińskiego w Paryżu 1 XII 1896 roku. Być może wśród podręcznego bagażu we Francji kaliski podróżnik miał również „Dziennik”, który jako że był wyklejony listami i zawierał adresy, mógł być przydatny podczas podróży. Po jego śmierci rzeczy osobiste odesłano do Hajoty, która formalnie ciągle była jego żoną. Wysyłką tej paczki mógł zająć się ktoś z Paryskiego Towarzystwa Geograficznego, gdzie Rogoziński – jako komendant niedawnej wyprawy do Kamerunu i członek tej organizacji – był dobrze znany. Koledzy komendanta kameruńskiej wyprawy z towarzystwa geograficznego, prawdopodobnie nie wiedzieli o wzajemnej niechęci małżonków. Hajota, po swoim paryskim odczycie ogłoszonym w 1891 r. na temat wspinaczki na najwyższy szczyt wyspy Fernando Po – Clarence Peak, mogła pozostać w pamięci wielu uczestników prelekcji, którzy przecież rzadko mogli słuchać i oglądać kobiety eksploratorki.

Tę hipotezę potwierdza częściowo wyciąg z aktu zgonu, sporządzony w Paryżu 2 grudnia 1896 roku. Czytamy w nim, że żoną Rogozińskiego jest „[...] Helena z Boguskich, lat trzydzieści cztery mająca, bez zawodu, zamieszkała w Warszawie”²³.

Pozostała zaś część spuścizny po naszym rodaku trafić mogła do jego brata Kazimierza, który mieszkał w Kaliszu, aż do śmierci w 1935 roku. Był on pierwszym w kolejności spadkobiercą i jedynym żyjącym z braci podróżnika. Rogoziński dażył go ogromnym zaufaniem: „*Wszelkie wpłaty i interesa moje adresuj, proszę, do Kazia, któremu pod datą wczorajszą [4] 16 października dalem w tym celu nieograniczoną rejentalną plenipotencję [...]*”²⁴. Wydaje się więc, że jeśli ktokolwiek miał przejąć spadek po Stefanie, to właśnie on. Z „Dziennika” Rogozińskiego wiemy, że Kazimierz odwiedzał go w Bonn i często pisywali do siebie listy²⁵. Można więc przypuszczać, że również w czasach późniejszych, do których odtworzenia brak nam źródeł, bracia utrzymywali ze sobą bliskie kontakty. Sądzę więc, że jeśli Rogoziński pozostawił swój dobytek tułacza w Niemczech lub we Francji, to właśnie ukochany „Kaziu” go odzyskał.

Czy zatem zaginionych źródeł po Rogozińskim nie należałoby szukać raczej w Kaliszu? Jeśli oczywiście takie poszukiwania mają sens po niszczycielskich burzach dziejowych, jakimi były obie światowe wojny.

Kim był Karol Zakrzeński?

Ze względu choćby na przysługę, jaką oddał Karol Zakrzeński badaczom, myślę, że warto bliżej przedstawić jego sylwetkę tym bardziej, że będzie to pierwszy tego typu szkic biograficzny w naszej literaturze.

Karol Zakrzeński urodził się 14 lutego 1878 r. w Krakowie²⁶. Był wnukiem Władysława Zakrzeńskiego, właściciela majątku Wierzbno w ówczesnej guberni kieleckiej²⁷. Po ukończeniu gimnazjum, zdał maturę i podobnie jak jego ojciec Stefan, studiował w Krakowie oraz w Wiedniu. W 1901 r. uzyskał stopień „Doktora Obojga Praw” Uniwersytetu Jagiellońskiego, a w latach 1904-1905 uzupełnił swe wykształcenie rocznym kursem na Akademii Handlowej, w stolicy cesarsko-królewskich Austro-Węgier²⁸. W tym czasie pojął za żonę Janinę Victorię Święcicką, z którą miał jedną, przedwcześnie zmarłą córkę Gabriellę. Urzędniczą karierę Zakrzeński rozpoczął od posady praktykanta conceptowego w C. K. Namiestnictwie lwowskim. Późniejsze jego losy do wybuchu I wojny światowej pozostają nieznane. W 1914 r., jako poddany Austro-Węgier mieszkający na terenie zaboru rosyjskiego, został internowany i wywieziony w okolice Kurska. Tam od 1 października 1915 r. do 11 marca 1918 r. pełnił funkcję kasjera i referenta w Centralnym Komitecie Obywatelskim Królestwa Polskiego²⁹. Z tego okresu zachowała się między innymi jego korespondencja z Hajotą, która znając jego kolekcjonerskie upodobania wysyłała mu pocztówki do Rosji³⁰.

Po powrocie do niepodległej ojczyzny Zakrzeński zamieszkał w Krakowie, gdzie został członkiem Straży Obywatelskiej³¹. Następnie podjął pracę w nowo powstałych „Galicyjskich Miejskich Wojennych Zakładach Krajowych”. W roku 1921 otrzymał propozycję pracy w Banku Handlowym w Warszawie. Tak rozpoczęła się jego kariera w sektorze bankowym. Po dwóch latach ponownie zmienił miejsce pracy, przenosząc się do Polskiej Kasy Pożyczkowej, gdzie awansował ze stanowiska korespondenta na stanowisko głównego korespondenta. Kolejne awanse zapewniły mu posadę pełnomocnika Polskiego Banku Handlowego, co wiązało się z inwestowaniem na giełdzie, oraz stanowisko w Przedstawicielstwie Banku Amerykańskiego w Polsce³².

Prowadzone przez niego rachunki domowych wydatków, pozwalają dojrzeć w tej postaci miłośnika teatru, kina i literatury³³.

W czasie II wojny światowej Zakrzeński, który był właściciel mieszkania w warszawskiej kamienicy, utrzymywał się z ich wynajmu. Po wojnie przez pe-

wien czas prowadził niewielki sklep spożywczy oraz uprawiał ziemię. Zmarł prawdopodobnie w maju 1954 r.

Zakrzeński, podobnie jak Rogoziński [drugie imię podróżnika], miał na imię Karol i był spowinowacony z rodziną Boguskich-Marczewskich, przez swą matkę Malwinę Świącicką. Jego babka, Władysława była prawdopodobnie siostrą Emilii Marczewskiej- matki Hajoty. Rogoziński niewątpliwie uchodził w swoim otoczeniu za przystojnego dandysa, słynącego z upodobania do kobiet, trunków i cygar (nie koniecznie w tej kolejności). Przez całe życie był marzycielem, „błękitnym ptakiem”, który nigdzie nie mógł dłużej zagrześć miejsca i nie potrafił zbudować trwałej rodziny. Jego galicyjski imiennik wiódł stabilny żywot urzędnika bankowego różnych szczebli, którego największą pasją było kolekcjonowanie pocztówek. Sumienny, oszczędny, w swych notatkach z miesięcznych wydatków „skrupulatny do granic obrzydliwości”. Nie pił alkoholu i nie palił tytoniu. Niemal całe dorosłe życie, nie licząc okresu studiów w Wiedniu i przymusowego internowania w Rosji podczas I wojny światowej, spędził w Warszawie i w Krakowie.

Choć obie te postaci różnią się od siebie, wiele sobie zawdzięczają. Dzięki pamiętkom, jakie Zakrzeński odziedziczył po Hajocie, u schyłku swego życia mógł zająć się pisaniem biografii nieco zapomnianego już podróżnika. W trudnych czasach stalinowskiej rzeczywistości zajęcie to mogło być przyjemną odskocznią od problemów dnia codziennego. Z drugiej strony Rogoziński może być dzisiaj lepiej znany tym, którzy interesują się jego losami, właśnie dzięki Zakrzeńskiemu. Bez jego troski o przechowanie „Dziennika” z roku 1895 ostatni etap życia, o którym wiadomo tak mało, byłby niemal kompletną „czarną dziurą” w biografii podróżnika i plantatora rodem z Kalisza.

Paweł Oziębło doktorant Wyższej Szkoły Humanistycznej im. A. Gieysztorra w Pułtusku, uczestnik seminarium doktoranckiego prof. dr hab. Bronisława Nowaka. Przygotowuje dysertację na temat plantacji „Santa Maria” S. S. Rogozińskiego.

Bibliografia

Źródła

- Dębicki Z., *Ś. P. Helena Pajzderska {Hajota}*. {*Wspomnienie pozgonne.*}, Kurjer Warszawski 1927, nr 335, s.5.
- Hajota, *List Hajoty do matki z dnia 12 X 1896r.*, Rkps BJ 9909 II, s. 20 r
- Pokwitowanie odbioru eksponatów L. 81/ 17-35 r* [w:] Rkps BJ 9913 IV, s. 69-70
- Rkps BJ 9903 I *Dziennik Stefana Karola Szolc Rogozińskiego pisany od 16 VII do 31 X 1895 r.*
- Rkps BJ 9009 II *Listy Heleny Janiny z Boguskich Pajzderskiej v. Szolc-Rogozińskiej z lat 1896-1919*
- Rkps BJ 9912 IV *Papiery osobiste i majątkowe Stefana Zakrzeńskiego z lat 1874-1923*
- Rkps BJ 9913 IV, *Akta i pisma po Karolu Zakrzeńskim 1890-1954*
- Rkps BJ 9914 I, *Notesy Karola Zakrzeńskiego z zapiskami wydatków domowych i osobistych z lat 1913-1954*
- Zakrzeński K., *Życiorys Stefana Szolc Rogozińskiego*, Rkps BJ 9902 I

Literatura

- Afryka. Encyklopedia geograficzna świata*, red. Jelonek A., Plit F., Kraków 1996, t. 2, , s. 221-224.
- Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korybut. Literatura Młodej Polski i Pozytywizmu*, opr. zesp. pod kier. Szweykowskiego Z., Maciejewskiego J., Warszawa 1978, t. 15, s. 201-208.
- Błoński J., *Przedmowa {do III wyd.} Z dalekich lądów*, Warszawa 1954
- Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, Madryd 1924, t. XXIII, s. 832-842
- Ihnatowicz I., *Vademecum do badań nad historią XIX I XX wieku*, Warszawa 1967, t. 1
- Kamocki J., hasło: *Szolc-Rogoziński Karol Stefan*, *Polski Słownik Biograficzny*, t. 31, s.471-473
- Kosk J., *Obraz Afryki w utworach Hajoty*, *Afryka* 2002/2003, nr 16, s. 39-50
- Szumańska Grossowa H., *Podróże Stefana Szolc Rogozińskiego*, Warszawa 1967
- Wawrzykowska-Wierciochowa D., *Pajzderska z Boguskich I. v. Szolc-Rogoziń-*

ska Helena Janina , *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXV/ 1, s. 30-31
Zachorowska M., Kamocki J. , *Stefan Szolc Rogoziński. Badania i kolekcja afrykańska z lat 1882 do 1890*, Kraków 1984

¹ Rękopisy oznaczone numerami od 9901 do 9925.

² Zakrzeński K., „Życiorys Stefana Szolc Rogozińskiego” Rkps BJ 9902 I, Rogoziński S. S., „Dziennik Stefana Szolc Rogozińskiego pisany od 16 VII do 31 X 1895 r.” Rkps BJ 9903 I.

³ Kosk J., „Obraz Afryki w utworach Hajoty”, *Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego* 2002/2003, nr 16, s. 40.

Niewielka, licząca około 2000 km², wyspa pochodzenia wulkanicznego. Dziś znana pod nazwą Bioko. Usytuowana w Zat. Bonny będącej częścią Zat. Gwinejskiej. Od momentu odkrycia w roku 1472, po traktaty z San Ildefonso i Prado podpisane w latach 1777-1778 znajdowała się pod zarządem portugalskim, następnie przeszła we władanie hiszpańskie.

⁴ Owocem pobytu w Afryce autorki były: nowele i opowiadania zawarte w tomiku „Z dalekich łądów” Warszawa 1893, powieść „Jak cień” Warszawa 1895, zbiór opowiadań „Oni i my” Warszawa 1900, powieść „Ostatnia butelka” Warszawa 1902, powieść „Rosa Nieves” Lublin 1925. Rkps BJ 9904 I, s. 49 r. Szerzej na temat afrykańskich inspiracji w utworach Hajoty patrz: Błoński J., przedmowa do III wyd. „Z dalekich łądów”, Warszawa 1954, s. 8-9, Kosk J., op. cit., s. 39-50.

⁵ Wawrzykowska-Wierciochowa D., hasło: „Pajzderska z Boguskich I. v. Szolc-Rogozińska Helena Janina”, *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXV/ 1, s. 30-31.

⁶ Dębicki Z., „Ś. P. Helena Pajzderska {Hajota}. {Wspomnienie pozgonne.}”, *Kurjer Warszawski* 1927, nr 335, s.5.

⁷ Jedyne informacje jakie czytelnik może znaleźć w literaturze na temat Karola Zakrzeńskiego to ledwie kilka zdań. Jest więc to postać całkowicie nieznana. Szumańska Grossowa H., *Podróże Stefana Szolc Rogozińskiego*, Warszawa 1967, s. 288, Zachorowska M., Kamocki J., „Stefan Szolc-Rogoziński. Badania i kolekcja afrykańska z lat 1882 do 1890”, Kraków 1984, przyp. 26, s.30

⁸ Rkp. BJ. 9913 IV, „Akta i pisma po Karolu Zakrzeńskim 1890-1954”, s. 62-65. W latach 1925-1926 ukazało się, aż sześć powieści przetłumaczonych przez Hajotę, nie licząc utworów drobniejszych. Vide: *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korybut. Literatura Młodej Polski i Pozytywizmu*, opr. zesp. pod kier. Szweykowskiego Z., Maciejewskiego J., Warszawa 1978, t. 15, s. 205.

⁹ Rkps BJ 9913 IV , s. 55 r.

¹⁰ Ibidem, s. 63, 65. Z notatek z postępowania spadkowego wynika, że Zakrzeński wydał na pogrzeb 80 lub 110 zł, w zależności od tego jak zinterpretować jego zapiski. W sumie koszty związane z dochodzeniem praw do majątku po Hajocie wyniosły około 500 zł.

¹¹ Pokwitowanie odbioru eksponatów L. 81/ 17-35 r [w:] Rkp. BJ. 9913 IV, s. 69-70. Lista, nigdy dotąd nie publikowana w oryginale obejmuje 29 przedmiotów, w większości pochodzących z Fernando Po. Szerzej o kolekcji afrykańskiej Rogozińskiego i jej losach: Zachorowska M., Kamocki J., op. cit.

¹² Wśród dokumentów po Zakrzeńskim, przetrwało pokwitowanie z dnia 29IV 1928 r.

wystawione przez Polską Ligę Przyjaciół Zwierząt, w którym czytamy, że organizacja ta otrzymała: „[...] od spadkobierców śp. Hajoty tytułem depozytu pieska wypchanego [...]”. Czyżby to był Mungus- czworonożny ulubieniec Hajoty, który dotrzymywał jej towarzystwa w Afryce i w Polsce? Rkps BJ 9913 IV , s. 57.

¹³ Zakrzeński K., „ Życiorys Stefana Szolc Rogozińskiego ”, Rkps BJ 9902 I , s. 12.

¹⁴ Szumańska Grossowa H., „ Podróże...”, s. 288, przyp. 1. Autorka oczywiście pomyliła się podając, że „Życiorys Stefana Szolc Rogozińskiego” powstał w roku 1952. Za tym błędem poszedł kolejny w książce Zachorowskiej M., Kamockiego J. „Stefan Szolc Rogoziński...” , przyp. 26, s.30. Sam Zakrzeński kończy opowieść o życiu Rogozińskiego na stronie 91, na której widnieje data 12 V 1950 r. Zresztą za prawdziwością tej daty przemawiają także rachunki doktora, który w lutym i marcu 1950 r. zanotował znaczne wydatki na atrament w wysokości 85 zł, podczas gdy na przykład na rachunek za energię elektryczną w czerwcu wyasygnował tylko 160 zł. Rkps BJ 9914 I, „Notesy Karola Zakrzeńskiego z zapiskami wydatków domowych i osobistych z lat 1913-1954”, wydatki za rok 1950.

¹⁵Rkps BJ 9903 I, s.8, 53.

¹⁶ Ibidem, s.88. Wiemy, że Rogoziński miał pozostać w zakładzie leczniczym do końca listopada. Niestety nie wiadomo jednak czy zgodnie z planem zakończył leczenie. Nie wiemy również, gdzie spędził ostatni rok swego życia, od momentu wyjazdu z Bonn, o ile oczywiście kuracja się nie przedłużyła.

¹⁷ Ibidem, s.1.

¹⁸ Zachorowska M., Kamocki J. , op. cit., s. 16.

¹⁹ O szczegółach pozyskania zbiorów pisze Szumańska Grossowa H., „Podróże...” , s. 288.

²⁰ Tak w listach piśszczołtowie nazywał Hajotę. Nie wiemy niestety, jakie były dokładnie przyczyny antagonizmów między Hajotą a Rogozińskim. Wiadomo jedynie, że w okresie 1891-1896 ich stosunki znacznie się pogorszyły. Rkps BJ 9902 I, s.183, 202.

²¹ List Hajoty do matki z dnia 12 X 1896 r.: „ *Jestem narzeczoną Waldemara, jak tylko dostanę rozwód zaślubię go*”, Rkp. BJ 9909 II, s. 20 r. W literaturze nie ma zgodności co do losów małżeństwa Rogozińskich. Janusz Kamocki i Dioniza Wawrzykowska- Wierciochowa przychylają się do opinii, że Rogoziński do końca swego życia nie rozwiódł się z Hajotą {Kamocki J., PSB, t. XXXI, 472, Wawrzykowska-Wierciochowa D., PSB, t. XXV/ 1, s. 31}, Halina Szumańska Grossowa uważa, że raczej się rozwiedli { op. cit., s. 341}.

rubli

²² Rkps BJ 9903 I, s. 213 .

²³ Akt zgonu numer 899. Cyt. za: Szumańska Grossowa H., „Podróże...” , s. 384-385.

²⁴ Rkps BJ 9903 I, s. 232 c. Podwójne datowanie [4] 16 X wynika ze stosowania kalendarzy gregoriańskiego { „nowy styl” } i juliańskiego { „stary styl” } w zaborze rosyjskim. Od kłeski powstania listopadowego w urzędach stosowano powszechnie datowanie podwójne. Po powstaniu styczniowym formalnie wymagano datowania według „starego stylu”, jednak zwyczaj podwójnego datowania utrzymał się w wielu dziedzinach życia, aż po I wojnę światową. W XIX wieku różnica pomiędzy kalendarzami wynosiła 12 dni { data 4 X odnosi się do kalendarza juliańskiego}.

²⁵ Rkps BJ 9903 I, passim.

²⁶ Rkps BJ 9913 IV, s. 2, 27 i następne { mini życiorys oraz dowód osobisty}.

²⁷ Rkps BJ 9912 IV, s. 1.

²⁸ Rkps BJ 9913 IV, s. 12, 14.

²⁹ Ibidem, s. 19 {zaświadczenie o pracy}.

³⁰ Rkps BJ 9909II , s. 44 i dalej.

³¹ Rkps BJ 9913 IV, s. 21 {legitymacja członkowska}.

³² Ibidem, s. 23-42.

³³ Rkps BJ 9914 I. Notesy z wydatkami domowymi od roku 1913 do roku 1954.

TWÓRCZOŚĆ MUDI SIPIKINA W WALCE Z PRZESĄDAMI LUDU HAUSA

Stanisław Piłaszewicz

Hausańczycy, podobnie jak inne społeczności na całym świecie, ciągle wierzą w liczne przesady *camfe-camfe* (l.p. *camfi*), pochodzące zarówno z dawnych czasów, jak i w te ukształtowane już w okresie muzułmańskim¹. Te pierwsze nawiązują często do tradycyjnych wierzeń, zachowanych już tylko na obrzeżach kraju Hausa, zaś nowsze stanowią w znacznej mierze ludową interpretacją zjawisk religijnych związanych z islamem. Oba rodzaje przesądów są ostro zwalczane przez miejscowych duchownych i uczonych zwanych *malamai* (l.p. *malami*), zarówno w kazaniach (*wa'azi*), jak i w twórczości religijnej (*rubuce-rubucen addini*). Niepoślednią rolę w tym względzie odgrywają poeci świeccy, podejmujący także tematykę religijną. Jednym z nich jest Mudi Sipikin, który przesądom poświęcił najbardziej znany spośród jego utworów pod tytułem *Gadar zare* (Most z nici)².

Wybrane epizody z życia poety

Mudi Sipikin, uważany za człowieka ciągle poszukującego swej tożsamości,³ należy do najbardziej znanych, utalentowanych i wszechstronnych poetów Hausa. Miał napisać około 300 utworów poetyckich, poruszających sprawy religii, polityki, nauki, handlu i innych problemów życia społecznego i gospodarczego. Urodził się 1 października 1930 r. w Kano. Jego dziadek Abdullahi był „naczelnikiem” (*mai sarauta*) miasta Aujo w emiracie Hadedża. Po jego śmierci, w wyniku sporów o zwolniony urząd, Sulaimanu, brat Abdullahiego, wyemigrował do Kano, gdzie przyszedł na świat Muhammadu Buwa, ojciec poety.⁴ Był on kupcem sprowadzającym maszyny do szycia, rowery i inne rzeczy z Wielkiej Brytanii, Niemiec i Japonii. Zajmował się także handlem orzechami kola na centralnym targowisku Kano.

Gdy Mudi Sipikin osiągnął wiek pięciu lat, został posłany do szkoły koranicznej prowadzonej przez malama Umaru z Damagaram. Ponieważ jego ojciec był także uczniem muzułmańskim, skrupulatnie kontrolował postępy sy-

na w przyswajaniu sur koranicznych. Po opanowaniu Świętej Księgi przyszedł poeta przyswajał wiedzę muzułmańską pod nadzorem własnego ojca. Zapoznał się z różnymi dziedzinami nauki, jak prawo muzułmańskie, gramatyka arabska i prozodia, i zdobył głęboką znajomość języka arabskiego. W czasie ramadanu w swym domu zajmował się interpretowaniem Koranu. Ojciec nauczył go także sztuki czytania w alfabecie łańskim. Wiedzę typu europejskiego zdobywał na kursach wieczorowych u tak znanych osobistości, jak lewicujący polityk Aminu Kano (1920-1983), dramaturg i polityk Alhaji Maitama Sule i poeta Sa'adu Zungur ((1915-1958)⁵. Maturę zdobył zaocznie w Londynie, uzyskując w 1960 r. General Certificate of Education.

Mudi Sipikin bardzo dużo czytał i od młodości interesował się polityką. W 1950 r. popadł w poważny konflikt z rządem, uświadamiając ludziom zaniedbania, jakich dopuszczały się władze. Napisał poemat na cześć Rosjan, imponującego mu wielkiego narodu, wskutek czego został okrzyknięty komunistą i na trzy dni wtrącony do więzienia. Wraz z siedmioma innymi utworzył Postępowy Związek Ludów Północy (Northern Elements Progressive Union – NEPU). Był wydawcą podziemnej gazety „Aminiyya” (Wierna przyjaciółka), organu NEPU, w której zamieszczał też własne artykuły. W 1953 r. wszedł w skład delegacji na Konferencję w Londynie, poświęconą sprawom związanym z nową konstytucją i z przyszłością Nigerii. Z ramienia swej partii uczestniczył także w Konferencji w Lagos (styczeń 1954), w czasie której opowiadał się za rychłym przyznaniem Nigerii niepodległości. Zniechęcony działalnością tej partii i zaprzecaniem jej ideałów przez przywódców, współtworzył nowe ugrupowanie Northern ASKIANIS Movement (Północny Ruch ASKIANIS), będące młodzieżowym skrzydłem NEPU. Od tego czasu niejednokrotnie zmieniał barwy partyjne w poszukiwaniu swego miejsca. Tę dużą mobilność polityczną uzasadniał w jednym ze swych wierszy:

Zmieniałem partie jedna po drugiej,
W trosce o dobro mego kraju.
Ja Rosjan tutaj sprowadziłem,
Ludzie, słuchajcie mych wyjaśnień.
A na Anglików mocno naciskałem,
By sobie poszli – dobrze mnie poznali.⁶

Alhaji Mudi Sipikin miał duże uzdolnienia kupieckie. Był właścicielem kilku kompanii handlowych, a niektórymi z nich sam zarządzał. Stał na czele jednego ze stowarzyszeń poetów, zwanego Hikima Kulob (Klub Mądrości).⁷ Zainteresowanie poezją zaczął wykazywać już podczas nauki w szkole

koranicznej. Studiował utwory klasyków literatury hausańskiej: Szajcha Usmana an Fodio (1754-1817), jego dzieci Nany Asma'u oraz Isy, a także poematy Aliyu an Sidiego, który w latach 1903-1920 był emirem Zarii.⁸ Zachwycał się twórczością Salihu Kwantagory (1929-1980), piewcy geniuszu ludzkiego.⁹ Swoją pierwszą wiersz miał napisać w 1948 r., sprowokowany zachowaniem dzieci zamożnego kupca, które wyśmiewały ubogich uczniów szkół koranicznych, proszących o jałmużnę. Pierwszy zbiorek jego poezji ukazał się w 1959 r., a potem był wielokrotnie wznawiany i poszerzany: *Tsoffaffin waoi da sababin waoi* (Stare i nowe poematy).¹⁰

Kilka uwag na temat twórczości Mudi Sipikina

Ważne miejsce w twórczości Mudiego Sipikina zajmują sprawy religii. W konwencji *waoi tauhidi* (utworów teologicznych) powstał poemat zatytułowany *Neman taimako ga Allah* (Poszukiwanie pomocy u Allaha). Poeta ukazuje w nim bezmiar miłosierdzia Boga, który wysłuchuje prośb nawet największych grzeszników. Wymienia boskie przymioty i piękne imiona Allaha w ich oryginalnym brzmieniu. Utwór *Allah na tuba* (Boże, żałuję) ma pozornie bardzo osobisty charakter. Autor wyraża w nim skruchę za popełnione przez siebie grzechy i skrupulatnie wylicza te uczynki, których chciałby się w przyszłości ustrzec. Jest to wszakże tylko jedna z konwencji literackich stosowanych w utworach kaznodziejskich.

Nie będę krzywdzić niczego, co żyje,
Ani ryb, ptaków czy też zwierząt.
Ani żon poślubionych nie skrzywdzę,
I nie naruszę tego, co Ty ustanowił.
I o nikim nie powiem, że zarozumiały,
Kiedy mnie nie pozdrowi na drodze.¹¹

Mudi Sipikin wiele podróżował. Wielokrotnie odwiedził Mekkę i Medynę, był w Libii, Tunezji, Sudanie, Egipcie, Libanie, Syrii i Izraelu. Podróżom i pielgrzymkom poświęcił liczne poematy, wśród nich *Waar yabon Madina* (Pieśń sławiąca Medynę), utwór należący do poematów pochwalnych. Najbardziej interesującym w tej serii jest niewątpliwie utwór *Waar ziyararmu Makka* (Pieśń o naszej wizycie w Mekce). Poeta z wielkim zaangażowaniem emocjonalnym opisuje kolejne wydarzenia związane z pielgrzymką. W obra-

zowy sposób uzewnętrznia na przykład swoje poruszenie i zniecierpliwienie w czasie podróży z Mekki do Medyny:

Samochód jakby się zbuntował,
Choć tak naprawdę mknął przed siebie.
Chciałbym być ptakiem, by go minąć,
Bądź nogę podnieść i nad nim przeskoczyć.¹²

W lirycznej modlitwie nad grobem Proroka, zmieniającej się niepostrzeżenie w utwór pochwalny, i w relacji z odwiedzin innych sławnych miejsc w Medynie, poeta przypomina wątki legendarne, odnoszące się do wydarzeń z pierwszych lat islamu.

Na wątkach legendarnych związanych z życiem Proroka opiera się poemat *Kecewar wata gun Annabi* (Pęknięcie księżycy przed obliczem Proroka). Zgodnie z konwencją typową dla utworów pochwalnych poeta lapidarnie wspomina cuda związane z osobą Muhammada, które w wyobraźni czytelnika mają wywoływać pełne skojarzenia: jego rozmowę z wielbłądem, jaszczurką i palmą; złożony mu przez cieniste drzewo hołd; pozostała po ablucji kroplę wody na jego ręce gaszącą pragnienie całych zastępów wojowników, i inne. Dłużej zatrzymuje się na wydarzeniu, do którego nawiązuje tytuł utworu. Abu Dżahil, nieprzejednany wróg Proroka, miał zwrócić się do niego z podstępym życzeniem, aby sprowadził z nieba księżyc:

Prorok przybył i zastał tłum niewiernych,
Podskakujących i tryumfujących.
Rzekli: 'Przyjdź do nas i zawołaj księżyc!'
W sercu skrywali wrogość do Proroka.
Prorok wszedł w dniu tym na górę Kubaisa:
Tysiące wzrok utkwiło w Muhammada.
Stojąc po drugiej stronie, miłośnicy Wybranego,
Sprawę te powierzyli Jedynemu Bogu.
Prorok bezzwłocznie wznosił oczy ku niebu,
I rzekł: 'Przyjdź księżycu do mnie!'
W tej samej chwili księżyc pękł na dwie połowy,
Zbliżył się i ku chwale Proroka przemówił.¹³

Obraz ten zamyka poeta przekonaniem, że nawet słońce opuściłoby niebiosy i zbliżyłoby się do Proroka, gdyby tego sobie zażyczył. Następują dalsze wspomnienia o wydarzeniach związanych z Muhammadem: o zesłaniu Koranu i wizycie Proroka w niebie. Mudi Sipikin napisał także utwór pochwalny na cześć Szajcha Ibrahima Kaulaha (zm. 1975) z Senegalu, przywódcy bractwa

Tidžanijja na obszar Afryki Zachodniej. Upamiętnia on wizytę tego mistyka w Kano.

Obok utworów o tematyce religijnej, Mudi Sipikin tworzył poematy wysławiające przodków ludu Hausa i stawiające ich za przykład do naśladowania. Taki charakter mają, między innymi, *Yabon fasahar mutanen da* (Wysławianie zřeczności ludzi dawnych czasów) i *Halayen mutanen da da kirkinsu* (Przymioty ludzi dawnych czasów i ich szlachetność). W utworze *Itaciyar zumunta don 'yan uwana* (Do mych braci na temat więzów pokrewieństwa) poeta ubolewa nad osłabieniem więzi rodzinnych w naszych czasach, w których bogacz bez wyrzutów spogląda w oczy ubogiego, a starszy brat nie poznaje brata młodszego.

W twórczości Mudiego Sipikina znalazło odzwierciedlenie jego aktywne uczestnictwo w życiu politycznym kraju. Zdecydowanie odciął się on od monarchistycznych zapatrywań Sa'adu Zungura w poemacie *Arewa Jumhuriya kawai* (Północ ma być republiką). W utworze tym opisuje wcześniejsze formy rządów w kraju Hausa, dobitnie wykazując, że kalifat Sokoto opierał się w założeniach i w początkach jego istnienia na prawdzie, lecz spadkobiercy Usmana an Fodio szybko zeszli z wytyczonej drogi, a potem zbratali się z brytyjską administracją kolonialną w uciskaniu poddanych.

Ostra rywalizacja między partiami politycznymi w okresie przed uzyskaniem niepodległości¹⁴ skłoniła poetę do napisania utworu *Nasiha ga 'yan siyasa* (Dobra rada dla polityków). Potępia w nim zacierzwienie wynikające z przekonań politycznych, a prowadzące do wrogości nawet wśród muzułmanów. Wzywa rodaków do realizacji nadrzędnego celu, jakim jest dobro kraju; do zachowania rozwagi, cierpliwości i rozsądku oraz do rezygnacji z nadmiernej ambicji.

Uzyskanie autonomii przez Region Północny w dniu 15 marca 1959 r. było wydarzeniem obchodzonym niezwykle uroczystie. Podobnie jak wielu innych poetów, Mudi Sipikin poświęcił mu poemat *Murnar karar mulkin kan Jihar Arewa Nijeriya* (Radość z uzyskania autonomii przez Region Północny Nigerii). Barwny opis entuzjazmu i organizowanych z tej okazji imprez przeplata się w nim z modlitwami do Allaha i pouczeniami kierowanymi do mieszkańców Nigerii, bez względu na ich przynależność etniczną, wyznawaną religię czy afiliację partyjne. Poetę cieszy zwłaszcza to, że uzyskanie samorządności po 60 latach niewoli odbyło się bez przelewu krwi. Zrealizowały się ludzkie marzenia, ale ludy Północy stanęły w obliczu nowych, poważnych wyzwania. Sprostać im będzie można kontynuuje poeta jedynie przez uważną selekcję

zwyczajów i instytucji wprowadzonych przez Brytyjczyków, przy jednoczesnym odwołaniu się do własnych tradycji i dobrych zwyczajów:

Zwyczajów ojców naszych nie zarzućmy,
Takimi zachowajmy, jakie były,
Niech nas nie zwodzi postęp naszych czasów,
Dawnych zwyczajów się nie wstydzmy,
Jeśli nam miły blask niepodległości.¹⁵

W utworze pojawiają się także wezwania do zaprzestania waśni i sporów oraz do jedności i pomocy wzajemnej, jak to było niegdyś. Wezwania do braterstwa pojawiają się także w utworze *Haa kai shi ne arfi* (W jedności siła). W opinii poety to właśnie brak jedności sprawił, że Nigeria pozostała daleko w tyle za innymi krajami. Również w poemacie *Karara* (Podnieta) Mudi Sipikin mówi o przyczynach niepowodzeń w niepodległym kraju. Utwór powstał po krwawych przewrotach i zamieszkach, zaraz po wybuchu wojny białfrańskiej. Poeta stara się wstrząsnąć sumieniem narodu, obudzić go z letargu i znieczulicy. Lista nieprawidłowości w funkcjonowaniu państwa i społeczeństwa jest bardzo długa i obejmuje, między innymi, naruszanie praw człowieka, przesady, plagi społeczne (w tym pijaństwo i nierząd), a nawet przekupstwo niektórych uczonych muzułmańskich i ich ubieganie się za dobrami ziemskimi!

Mudi Sipikin niejednokrotnie brał udział w konkursach poetyckich, zajmując czołowe miejsca i zdobywając liczne nagrody. Między innymi w 1954 r. wygrał w konkursie upamiętniającym śmierć Abdullahi Bayero, emira Kano, a w 1967 r. był jednym z laureatów konkursu upamiętniającego uzyskanie przez Nigerię niepodległości.¹⁶

***Gadar zare*, czyli o przesądach ludu Hausa**

Utwór *Gadar zare* jest pentastychem (hausa: *tahamisi*) i liczy 29 pięciowierszowych zwrotek. Powstał w zapożyczonym z arabskiego popularnym metrum *mutaqrib*, którego podstawą jest stopa lub , gdzie oznacza sylabę krótką, a sylabę długą. Każda zwrotka ma własny rym wewnętrzny, w pierwszych czterech wierszach, i jeden dla całego utworu rym zewnętrzny, występujący na końcu każdego piątego wiersza: jest nim sylaba *-ya*:

1. *Ya jama'ata ina gaishe ku,*
Na zo musamman in sadu da ku,
Na san da hairi warai a gare ku,
Ba tun yanzu nake neman ku,
*Ina da jawabin da za ku jiya.*¹⁷

Wyjaśnienie znaczenia tytułu utworu znajdzie czytelnik w wierszach 4 i 5 jedenastej zwrotki, w których poeta przestrzega, aby wierzący w przesady nie wstąpił na kruchy most upleciony z nici, bo wtedy spadnie z niego i się pogąrzy w wodzie. Poemat rozpoczyna się bez tradycyjnej inwokacji do Boga i proroka Muhammada, co z pewnością jest wyrazem dystansowania się Mudi Sipikina od przykrych spraw, które w nim podnosi:

1. Pozdrawiam was moi ludzie,
Przybyłem, by się z wami spotkać,
Wiem, że jesteście bardzo dobrzy,
Od dawna marzę o spotkaniu,
Gdyż mam wam coś do powiedzenia.
2. Otóż chcę, byście posłuchali,
Przychodzę dzisiaj do was z radą,
Chcę, byście dobrze zrozumieli,
To o przesądach tego kraju,
Chcę wam to wszystko wyjaśnić.
3. Wiem, że wszystkie są wam dobrze znane,
Lecz dolać oliwy do lampy nie grzech,
Byśmy zmyślni i byli przezorni,
I uniknęli podstępnych ludzi,
Którzy co ranka szkodzą innym.
4. Są tacy, którzy wierzą w to, czego nie ma,
Dają mu nazwę, mówią o tym, co ukryte,
Gdy im zaprzeczysz, biada tobie,
Zaprawdę, knują ponad miarę,
Słuchajcie, wszystko wam wyjaśnię.
5. To niedostatek wiedzy sprawia,
Że wymyślają rzeczy złudne,
Lub robią to z niskich pobudek,
I szkodzą ludziom na tym świecie,
Nocą i dniem, a także rankiem.
6. Zbierzmy się przeto i przyznajmy,
Przesąd i wymysł to owoc niewiedzy,
Bożki i *bori*¹⁸ to przejaw głupoty,
Wiara w nie niesie zatracenie,
Jest głupotą, nietaktem i wymysłem.

Po tym przydługim wprowadzeniu do tematu utworu Mudi Sipikin odnosi

się do osiemnastu najbardziej rozpowszechnionych przesądów i zabobonów. Demaskuje i ośmiesza szarlatanów, wróżbitów oraz wyznawców duchów *bori*. Swą krytykę rozpoczyna od przesądów związanych z rzekomym nawiedzaniem ludzi przez duchowe istoty nadnaturalne:

- . Zrozumcie ludzie, nie ma żadnej Inny,
Która wysusza rękę, nogę skądże!
Wiedźcie, że jest to przejawem choroby,
Którą się winien zająć lekarz,

Zawsze pytajcie, by poznać prawdę.

W kulcie *bori* Inna (“Matka”), zwana także Bafillata (“Fulanka”), Uwar Gona (“Matka pól”, czy Uwar Gari (“Matka Miasta”), pełni rolę matki wszystkich duchów. Jako kobieta fulańska rozporządza stadem bydła. Od niej zależy urodzajność pól, ale również i płodność kobiet. Żywi się mlekiem wymieszanym z krwią zwierzęcia ofiarnego. Kobieta-medium nawiedzana przez Innę ubiera się w stroje noszone przez kobiety fulańskie, obraca tłuczkiem do ubijania masła, mówi rzekomo w fulfulde i przyjmuje od zgromadzonych produkty żywnościowe spożywane przez fulańskie kobiety, czyli orzechy koła i mleko.¹⁹ Widząc ludzi z „suchą” (sparaliżowaną) kończyną, Hausańcy obwiniają o to nieszczęście właśnie ducha Innę Uwamu i jej przypisują wszystkie inne niedomagania związane z paraliżem.²⁰

Dysputę na temat duchów *bori* rozdziela zwrotka ósma, zaprzeczająca istnieniu zjawy *Fatalwa*, objawiającej się na skrzyżowaniach dróg i cmentarzach. Człowiek może ją spotkać nocą w każdym innym miejscu. Ma ona przydługą twarz, podobną do twarzy ludzkiej, a jednocześnie przerażającą:

- . Wiedźcie też, że nie ma żadnej zjawy,
To zwykły przesąd, nie zwracajcie nań uwagi,
Nie wierźcie ludziom, którzy szkodzą,
I chcą z was zrobić ofiarnego kozła,
Dbajcie o własne życie na tym świecie.
W kolejnych zwrotkach poeta wraca do postaci z panteonu duchów *bori*:
9. Na Boga, na Wielkiego Nakady nie ma,
Nie mów, że masz jakiś na to dowód,
To tylko plotki tych, co służą bożkom,
Co nęcą was jakąś niby gratką,

Lecz chcą sprowadzić na złą drogę.

Nakadę uważa się za ducha szalonego i nieufnego. Jest na poły czarnym (“pogańskim”), na poły białym „dobrym, muzułmańskim”) duchem. Przyrów-

nuje się go do wichru, unoszącego nie tylko suche liście, i do ognia połykającego wszystko, co stanie na jego drodze. Uosabiające go medium miesza mąkę z prosa z czarnymi niciami, zamiast używać do tego celu rozgotowanych liści.²¹

Do duchów mużułmańskich zalicza się noszący tytuł pielgrzyma Alhadzi:

10. Mówią, że w gronie *bori* jest Alhadzi,

Słyszycie, ludzie tutaj zgromadzeni,

Pielgrzymkę²² ośmieszają w taki sposób,

Na Boga, na Wielkiego, nie słuchajcie,

Bo oni kłamią jak najęci.

Adeptka kultu Alhajiego owija się długą, białą szatą, a na głowie zawija turban. Zachowuje się jak czcigodny i powszechnie szanowany pielgrzym, który powrócił ze świętych miast. Występuje też w roli uczonego malama. Domaga się od zgromadzonych drewnianej tabliczki służącej do zapisywania sur koranicznych, pióra z trzciny i różańca. Nosi się jak prawdziwy mużułmański nauczyciel. Medium nawiedzone przez tego ducha dokonuje interpretacji sur koranicznych i dostarcza lekarstw na różne choroby.²³

W kolejnej zwrotce poeta napomyka o dwóch duchach z panteonu *bori*:
o Bebe i Kure:

11. Ludzie mówią, że są i Bebe i Kure,

Że ponoć rozmawiają w nocnej porze,

Lecz ich nie ma, nie popełnij błędu,

Gdyż każdy, który wejdzie na most z nici,

Spadnie z niego i w wodzie się pogrąży.

Bebe w języku hausa znaczy „głuchoniemy”. Kobieta nawiedzana przez tego ducha wydaje odgłosy typowe dla tego rodzaju ludzi. Duch *Kure* (“samiec hieny”) uważany jest za syna *Inny*. Przyzywa się go zawołaniem pochwalnym, tak zwanym *kirari*:

Kure, ty duchu niewiernych,

Hieno czająca się u źródeł strumienia,

Pijesz wodę i zjadasz duszę,

Przeżuwasz je zgrzytając zębami,

I połykasz, choć się w nich tli iskierka życia.²⁴

Kure jest patronem pięściarzy. W czasie uroczystości *bori* jego media boksują się i naśladują głos hieny. Chwytają żywego koguta, rozszarpują go i na surowo spożywają jego mięso.²⁵

Następną postacią, której istnienie neguje *Mudi Sipikin*, jest *Iwadza*:

12. Gdzież są ci, którzy mówią, że jest Iwadża,
Nie mają żadnej ku temu podstawy,
To zwykła plotka, nie zaprzeczajcie,
Nikt w to nie wątpi, nie ma sporu,
To rzecz zbadana, nie ma wątpliwości.

Wśród Hausańczyków nie ma zgody co do tożsamości Iwadży. Jedni uważają go za człowieka-olbrzyma, inni za potężnego dzinna. W czasie biblijnego potopu, w czasach proroka Noego, miał wziąć w rękę swoją żonę, a drugą ręką chwycił ryby i je smażył żarem słonecznym, jako że prawie sięgał słońca. Małżonka zwykła ubijać ziarno w stępie znajdującej się w jego dłoni. Inni łączą Iwadżę z postacią proroka Musy, biblijnego Mojżesza. Chcąc osiągnąć jego łydki, Musa musiał wysoko podskoczyć z mieczem w rękę.²⁶

Z postacią Musy wiąże się kolejne wydarzenie, uważane przez poetę za zwykły wymysł ludzki:

14. Niektórzy mówią, że prorok Musa,
Sam własnoręcznie Śmierć uderzył,
Ponoć straciła wtedy oko,
Jak mówią rzucił jej wyzwanie,
To przesąd, nie ma co się śmiać.

W opowieściach ludowych wspomina się ten epizod dosyć często. Kiedy Śmierć przyszła po proroka Musę, ten poderwał się i uderzył ją tak mocno, że wyskoczyło jedno z jej oczu i upadło na ziemię. Od tego czasu wyobraża się Śmierć pod postacią jednookiej kobiety.

Czternasta zwrotka stanowi swego rodzaju przerywnik i przejście do innej kategorii przesądów, mniej związanych z wyobrazeniami o porządku nadnaturalnym:

14. Powróćmy do tych, którzy są przesądni,
I którzy chcą umocnić wiarę w bóstwa,
Nieszczęścia sprowadzają i truciznę,
By zniszczyć czujnych i ostrożnych,
Zbierzmy się i rozgońmy takich ludzi.

W kraju Hausa, głównie na obszarach wiejskich, rozprzestrzeniony jest przesąd o złowrózbnym znaku, jakim jest krakanie wrony:

15. Kiedy w nocy usłyszą głos wrony,
Gdy z oddali dobiegnie jej krakanie,
Mówią, że Śmierć się czai, bez wątpienia,
Że zbliża się, aby dokonać zniszczenia,

To zwykły przesąd i nieprawda.

Ostatnią środę miesiąca Hausańczycy nazywają Larabgana. Wierzą, że w dniu tym nie można się myć, ani wkładać czystych ubiorów:

16. Mówią, że w Larabgana się nie myją,

Wszelkich zasad higieny unikają,

Tysiące ludzi wprowadzają w błąd,

Bredzą jak głupi czy szaleni,

Nie wiercie im i nie słuchajcie.

Porządki w domu można robić tylko w dzień. Wieczorem kobieta nie ma prawa wziąć do ręki miotły. Jeśli o tej porze zamiecie swą chatę i wyrzuci śmieci, to straci wszystko to, co dotąd zgromadziła na tym świecie:

17. Nie wolno w wieczór zamieść chaty,

Bo to przyniesie spory, kłamstwo i ubóstwo,

Chcą, aby w domu zapanował nieład,

Nie wiercie temu, moi bracia,

Słuchajcie mego napomnienia.

Swoją wymowę ma także migotanie oczu:

18. Jeśli się zdarzy migotanie oczu,

To zaraz znajdą tego tłumaczenie,

Gdy jest to prawe oko, mówią,

„To dobry znak”, gdy lewe,

Zaraz nieszczęście zapowiedzą.

19. Ci co tak mówią, zesli z drogi,

Nic tylko kłamią na tym świecie,

I nie ma wstydu większość z nich,

Chcą, aby postępek kraju się zatrzymał,

Plotki ich cieszą i przesady.

Liczne przesady wiążą się z miesiącem *safar*, drugim miesiącem kalendarza mużulmańskiego. W okresie tym nie wolno zawierać związków małżeńskich. Nie można też podejmować dalekich podróży handlowych. Jeśli opuszcza się dom w miesiącu poprzedzającym *safar*, należy tak zaplanować podróż, aby powrócić przed jego rozpoczęciem. Nie można też wyruszać w drogę w pierwszą noc po tym miesiącu:

20. Gdy przyjdzie *safar*, nie ma wesel,

Nie wychodź w noc po jego zakończeniu,

Handlować możesz tylko przed swym domem,

Siedzą i wygadują takie bzdury,

To są przesady i głupie wymysły.

Hausańczycy wierzą, że zapowiedzią rychłej śmierci może być pewne zdarzenia związane z nienazwanym ptakiem. Jeśli ptak ten wysiaduje jaja i nadejdzie okres wykluwania się piskląt, jaja te w naturalny sposób pękają. Gdy skorupka takiego jaja przypadkiem spadnie na głowę kogoś przechodzącego pod gniazdem ptaka, to czeka go niechybna śmierć:

21. Tam, u góry pewien ptak króluje,
Kiedy siedzi na jajach, a one pękają,
Ich skorupa na twojej głowie to śmierć,
Czy godzisz się, gdy robią z ciebie głupca,
Gdy mówią coś, co nieprawdziwe?

Kolejny przesąd dotyczy wdów w okresie ceremonialnej nieczystości, kiedy nie mogą one wyjść za mąż.²⁷ Ilekroć taka wdowa opuszcza domostwo, winna mieć w ręku nóż, gdyż w przeciwnym razie niewątpliwie spadnie na nią jakieś nieszczęście. Według Mudi Sipikina dotyczy to wyłącznie opuszczania domu w porze nocnej:

22. Nie pozostawiaj kobiety w żałobie,
Każą jej o północy wziąć do ręki nóż,
Po to, ażeby ustrzec się nieszczęścia,
Winna o tym pamiętać, tak być musi,
Jeśli chce mieć święty spokój.

Niebezpieczeństwo ma także grozić położnicom, które zlekceważą dotyczące ich przesady. Zgodnie z miejscowym zwyczajem przez czterdzieści dni po porodzie kobieta winna starannie umywać się ciepłą wodą. Jeśli w tym okresie, po nakarmieniu dziecka piersią wychodzi z domu, winna zabrać ze sobą metalowy pręt, służący do odziarniania bawełny. W przeciwnym razie jej dziecko zejdzie na manowce, a w końcu zostanie porwane przez mieszkańców wody:

23. Kobieta po połogu winna trzymać pręt,
Bo gdy go nie ma, to zaraz *'yan ruwa*,²⁸
Pochwyć niemowlę i znikną z nim w buszu,
Potem w wodzie wypiją jego krew,
Na Boga, cóż to jest za wymysł!

Przesądni ludzie za niebezpieczną uważają niewiastę o jaśniejszej karnacji skóry na nogach. Uważają ją za złą kobietę, której nie powinno się poślubić:

24. Jeśli kobieta zdarzy się o białych nogach,
To narzekają na nią mówiąc, że jest zła,

Wśród białonogich kobiet nie spotkałem,
Na Boga, ani jednej złej niewiasty,
Jak ją się opisuje nigdzie w świecie!

Mężczyźni z kolei nie powinni przesiadywać na progu domu, gdyż mogą ich spotkać różne przykre niespodzianki:

25. Jeśli na progu domu usiądziesz,
To mówią, że się szybko zestarzejesz,
Że nieszczęścia dżinny ci szykują.
Co za głupcy, jeszcze się sprzecząją,

I mówią tak z niskich pobudek.

Jest to ostatni z przesądów, do których nawiązuje poeta w *Gadar zare*. W pozostałych zwrotkach (26-29) mówi o tym, że przesądni bronią swych racji, powołując się na księgi religijne, ale nie podają konkretnych ich przykładów. W istocie rzeczy naruszają zasady religii islamu, a czynią to z niewiedzy. Przesady winny przeto być wykorzenione. Jest to wielkie zadanie stojące przed uczonymi, którzy winni rozpocząć „pozytywne działanie” w celu uwolnienia ludzi od szarlatanów i plotkarzy.

Alhaji Mudi Sipikin odniósł się do osiemnastu bardziej znanych i rozpowszechnionych przesądów hauszańskich. Ich lista jest wielokrotnie dłuższa, jak to wykazali autorzy pracy na temat zwyczajów tego ludu.²⁹ W ich wykazie znalazło się 76 pozycji, wśród których są też interpretacje marzeń sennych jako swego rodzaju przesądów. Dla porównania zestawu naszego poety ze wspomnianą listą podajemy kilka przykładów zaczerpniętych z niej, a będących dobrą ilustracją życia obyczajowego Hauszańczyków:

- . Jeśli ktoś śpi w tym samym pomieszczeniu co trędowaty, następnego ranka nie powinien wychodzić stamtąd jako pierwszy. W przeciwnym razie sam zachoruje na trąd, gdyż wierzy się w to, że zarazki trądu opuszczają trędowatego w czasie jego snu i gromadzą się przy drzwiach.
- . Jeśli jest w domostwie bękart, nie powinno się patrzeć na niego przed śniadaniem. W przeciwnym razie na nierozważnego człowieka mogą spaść różne nieszczęścia. Kupiec, na przykład, nie będzie w stanie sprzedać tego dnia swych towarów.
- . Jeśli ktoś przykryje kalebasą wir powietrzny, to po podniesieniu tego naczynia znajdzie tam dziecko dżinna. Taka osoba wkrótce umrze.
- . Jeśli kobieta wchodzi do spichrza na zboże, urodzi złodziejaska.
- . Jeśli ktoś przestąpi leżącego psa, dostanie okrutnych boleści brzucha.
- . Jeśli porazi kogoś piorun, pójdzie prosto do Raju.

- . Jeśli idąc spożywasz jedzenie, to jesz razem z diabłem.
 - . Jeśli rozpoczynasz podróż stąpając prawą nogą, podróż ta będzie udana. Jeśli lewą, zakończy się ona niepowodzeniem.
 - . Jeśli niezamężna kobieta przegląda się nocą w lustrze, nie znajdzie męża.
 - . Gdy wychodzisz z domu w jakiejś sprawie i spotykasz trędowatego, odniesiesz sukces. Jeśli będzie to ślepiec, twoja wyprawa się nie powiedzie.
 - . Jest rzeczą nierozważną przesiadywanie na progu, gdyż któregoś dnia dżinn rzuci takiego człowieka o ziemię.
 - . Jeśli komuś drży lewa powieka, odwiedzi go daleki krewny lub przyjaciel. Jeśli drży prawa powieka, winien spodziewać się złych wieści, jak na przykład o śmierci bliskiego krewnego.
 - . Ktoś, kto stanie na drodze zamiatacza i zostanie trącony miotłą, nie znajdzie męża/żony.
 - . Jeśli dziecko chwytą miotłę i bierze się do zamiatania, wkrótce należy spodziewać się gościa.
 - . Jeśli się zamknie na noc drzwi i przystawi do nich miotłę, nawet najsilniejszy złodziej nie zdoła ich otworzyć.
 - . Jeśli w czasie przemieszczania się panny młodej do domu męża pojawi się na jej drodze sznur mrówek, będzie ona szczęśliwa i bogata.
 - . Jeśli ktoś przygryzie sobie język podczas jedzenia czy mówienia, jest przez kogoś obmawiany.
 - . Jeśli wkładasz spodnie stojąc, twoja żona będzie miała ciężki poród.
 - . Jeśli będziesz jadł z tego samego naczynia co kobieta, kobieta ta wyciągnie z ciebie wszystkie siły witalne.
 - . Jeśli kobieta zniszczy gniazdo osy, to z pewnością poroni.
 - . Jeśli dostrzeżesz księżyc w porze dnia, poślubisz starą kobietę.
 - . Kobieta, która miele ziarno, ale nie śpiewa, popadnie w szaleństwo.
 - . Jeśli zostawiasz na noc zapaloną lampę, to zaprosisz do domu dżinny.
 - . Jeśli stoisz pod baobabem w czasie dnia, popadniesz w szaleństwo.
 - . Kobieta, która wymawia imię teściowej, sprowadza trzęsienie ziemi.
- Choć przesady te zawierają w sobie koloryt lokalny, można znaleźć wśród nich bardziej uniwersalne, spotykane w różnych kręgach kulturowych. Warto też zauważyć, że niektóre zjawiska są odmiennie interpretowane nawet w ramach jednej społeczności, o czym świadczą dwa występujące w tym szkicu przesady związane z przesiadywaniem na

progu. Głębsza analiza przesądów w kulturze hausańskiej, w tym analiza interpretacji marzeń sennych³⁰ jest ciągle jeszcze zadaniem stojącym przed badaczami i z pewnością może dostarczyć wielu ciekawych spostrzeżeń.

¹ Już na początku XX wieku powstała poświęcona im w znacznej mierze praca A.J.N. Tremearne'a, *Hausa Superstitions and Customs. An Introduction to the Folklore and Folk*, John Bale, Sons and Danielsson, London 1913.

² Por. Habibu Ahmed Daba (red.), *Waa a bakin mai ita* (Poemat recytowany przez jego twórcę), część II, *Alhaji Mudi Sipikin*, Cibiyar Nazarin Harsunan Nijeriya, Zaria 1977, s. 48-52, komentarze s. 30-47.

³ Por. S. Piłaszewicz, *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura Hausa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988², s. 266.

⁴ Por. Habibu Ahmed Daba, dz. cyt., s. 31.

⁵ Szerzej na ich temat R. Loimaier, *Islamische Erneuerung und politischer Wandel in Nordnigeria. Die Auseinandersetzungen zwischen den Sufi-Bruderschaften und ihren Gegnern seit Ende der 50er Jahre*, LIT Verlag, Münster/Hamburg 1993, s. 94; G. Furniss, *Poetry, Prose and Popular Culture in Hausa*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1996, s. 87.

⁶ Por. Habibu Ahmed Daba, dz. cyt., s. 31.

⁷ Powstało ono w 1963 r. Niektórzy zgrupowani w tym stowarzyszeniu poeci mieli dostęp do rozgłośni radiowej w Kano. Zapowiedzi półgodzinnych występów Mudi Sipikina w języku angielskim, „Mudi is speaking”, stały się źródłem jego przydomku „Sipikin”. Już w latach 1950. miał on możliwość recytowania swych utworów w Radio Kano. Antenę radiową udostępniano mu w czwartki, między 17.30 a 18.00. Wśród członków Klubu Mądrości były trzy kobiety: Hauwa Gwaram, Alhajiya ‘Yar Shehu i Ruayyatu Sabuwa Nasir. Dwie pierwsze opublikowały własne zbiorki poetyckie. Por. G. Furniss, dz. cyt. s. 250 oraz jego *Ideology in Practice. Hausa Poetry as Exposition of Values and Viewpoints*, Rdiger Kppe Verlag, Kln 1995, s. 14 i 25.

⁸ Por. M. Hiskett, *A History of Hausa Islamic Verse*, School of Oriental and African Studies, London 1975, s. 78.

⁹ Por. S. Piłaszewicz, dz. cyt., s. 280.

¹⁰ Northern Nigeria Publishing Company, Zaria 1971.

¹¹ Por. S. Piłaszewicz, dz. cyt., s. 267.

¹² Por. S. Piłaszewicz, dz. cyt., s. 268.

¹³ Por. S. Piłaszewicz, dz. cyt., s. 268 n.

¹⁴ Lata 1946-1960 określa się hausańskim terminem *zamanin siyasa* „okres rozpolitykowania”.

¹⁵ Por. S. Piłaszewicz, dz. cyt., s. 274.

¹⁶ Por. G. Furniss, *Ideology...*, s. 39.

¹⁷ Por. Habibu Ahmed Daba, dz. cyt., s. 48.

¹⁸ *Bori* to nazwa hausańskiego kultu nawiedzenia przez duchy. Duchy te są również określane tym samym terminem bądź słowem *iska* które znaczy także „wiatr, bryza”. Praktykowany do dzisiaj na obrzeżach kraju Hausa, gdzie indziej utracił sakralny charakter i stanowi swego rodzaju widowisko, uświetniające uroczystości rodzinne (jak nadanie dziecku imienia czy zaślubiny) i lokalne.

¹⁹ Por. S. Piłaszewicz, *Egzotyczny świat sawanny. Kultura i cywilizacja ludu Hausa*, Wy-

dawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1995, s. 91.

²⁰ Por. Maikui K'araye, *Hausa Traditional Religion and the World View: An Emic Perspective*, w: Abdu Yahya Bichi, Abdullahi Umar Kafin Hausa, Lawan 'Danladi Yalwa (red.), *Studies in Hausa Language, Literature and Culture, The Fifth Hausa International Conference*, Benchmark Publishers Limited, Kano 2002, p. 348.

²¹ Por. V. Erlmann, Habou Magagi, *Girkaa. Une crmonie d'initiation au culte de possession borii des Hausa de la rgion de Maradi (Niger)*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1989, s. 21, 147, 44.

²² Pielgrzymkę określa się w języku hausa zapożyczonym z arabskiego terminem *haji*. Człowiekowi, który dopełnił religijnego obowiązku odwiedzenia świętych miast islamu, nadaje się tytuł *alhaji*.

²³ Por. Maikui K'araye, dz. cyt., s. 348 n.

²⁴ Por. S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Iskry, Warszawa 1978, s. 317.

²⁵ Por. Habibu Ahmed Daba, dz. cyt., s. 35.

²⁶ Por. Habibu Ahmed Daba, dz. cyt. s. 45 n.

²⁷ Jest to okres zwany *iddar takaba*, czyli ceremonialny okres nieczystości związany z żałobą po zmarłym mężu. Trwa on 4 miesiące i 10 dni dla wolnej kobiety i 2 miesiące i 5 dni w przypadku niewolnicy. Ma na celu między innymi stwierdzenie, czy kobiety te nie są w ciąży ze zmarłym.

²⁸ Według tradycyjnych wierzeń Hausańczyków istnieje świat podziemny, znajdujący się „poniżej wody”. Zamieszkują go *yan ruwa*, czyli wodni ludzie. Z bajek i opowiadań ludowych wynika, że w świecie tym ludzie są zorganizowani na kształt rzeczywistej społeczności hausańskiej. Wodni ludzie mają skłonności kanibalistyczne i nie znoszą pieprznych potraw. W porze deszczowej mają zakradać się nocą do domostw ludzkich i przeszkadzać ludziom w rozmowach. Por. Maiudi K'araye, dz. cyt., s. 337 i 348.

²⁹ Ibrahim Madauci, Yahaya Isa, Bello Daura, *Hausa Customs*, Northern Nigerian Publishing Company, Zaria 1968, s. 85-91.

³⁰ Niewielkie fragmenty sennika hausańskiego znaleźć można w tłumaczeniu S. Piłaszewicza, *Hausańska księga snów*, „Kontynenty” 8, 1976, s. 20 n. i 10, 1976, s. 35.

NIEKTÓRE ASPEKTY KONFLIKTÓW ETNICZNYCH

Małgorzata Szupejko

Etniczność jest kluczowym pojęciem w niniejszych rozważaniach. Jest to kategoria szeroka, która - szczególnie w obszarze antropologii kulturowej - mieści w sobie zarówno problematykę wspólnoty językowej, jak i społeczno-kulturowej. Z poczucia tej wspólnotowości wynika autoidentyfikacja. W Afryce polega ona na głęboko zakorzenionej świadomości wspólnoty pochodzenia, która może odwoływać się do rzeczywistego przodka i historycznie udokumentowanych korzeni lub opierać się na wyobrażeniu wspólnego, mitycznego przodka, tworząc „ideacyjny” obraz własnego pochodzenia. W każdym przypadku polega ona na odwoływaniu się do wspólnego rdzenia kulturowego. Fakt, że przodek jest mityczny, a nie rzeczywisty, wcale nie musi negatywnie wpływać na stopień intensywności poczucia owej wspólnotowości.

Etniczność oznacza również pewne cechy osobowości, które są wynikiem tradycji i zachowań wpływających na kształt tożsamości. Inne cechy wiążą się z faktyczną przynależnością do grupy etnicznej o pradawnych tradycjach pasterskich; zupełnie inne będą charakterystyczne dla ludów z dawien dawna rolniczych, a jeszcze inne – trudniących się handlem. Charakterystyczne dla nich nawyki kulturowe zakodowane w podświadomości grupowej i osobniczej często tworzą bariery w przełamywaniu konfliktów lub też nawiązywaniu i utrzymywaniu kontaktów.

Trudność w zdefiniowaniu etniczności polega na tym, że jest ona „pojęciem dynamicznym”, jak to słusznie podkreśla Kumar Rupensinghe, zawierającym elementy zarówno subiektywne, jak i obiektywne¹). Grupy etniczne, jego zdaniem, charakteryzują się pewnym stopniem spójności i solidarności łączącym ludzi, którzy - być może nawet podświadomie - odczuwają wspólnotę korzeni i interesów. Tak więc, grupy etniczne nie są jedynie zbiorowiskiem ludzi, lecz wspólnotą, którą łączą wspólne doświadczenia i historia będąca tylko

ich udziałem. To, co istotne w tych rozważaniach nie dotyczy jedynie „przeżywania wspólnej tożsamości”, ale również tego, co może prowadzić do konfliktów w konfrontacji z innymi grupami etnicznymi.

Istnieją jednakże również przypadki, w których kontakty pomiędzy grupami etnicznymi są efektem komplementarności: wzajemnej wymiany dóbr i „usług” opartych właśnie na tej inności. Jest jeszcze jeden aspekt wzajemnych relacji, łączący się ze wspólnotą terytorialną: wspólna państwowość, a zatem konieczność komunikowania się w skali ponad etnicznej. Tak więc, mamy do czynienia z problemem wehikularnego języka, który zaczął nabierać szczególnego znaczenia w kolonialnej i postkolonialnej fazie historii państw afrykańskich. Okres niepodległościowy okazał się znaczący zarówno w sferze wspólnoty działań społeczno-politycznych, jak i kreowania poczucia „national identity” (tożsamości państwowej). Odwoływanie się do niego jest szczególnie widoczne w języku propagandy przedwyborczej niektórych przywódców afrykańskich.

W odróżnieniu od etniczności, plemienność jest kategorią węższą, odnoszącą się do pewnego typu organizacji społecznej, której podstawą jest grupa etniczna lub jej część o różnym stopniu złożoności struktury politycznej (hierarchicznej bądź segmentarnej), która ma swoje terytorialne odniesienia. Często właśnie plemienność jest pożywką konfliktów przybierających tak niezwykle drastyczne formy, iż ich uśmierzenie wydaje niemal niemożliwe. Plemienność bazuje na tradycjach sięgających niejednokrotnie daleko wstecz, tym samym trudnych do przełamania na rzecz współlistnienia bez konfliktów.

Wymóg respektowania etniczności znalazł swój zapis w „Afrykańskiej Karcie Praw Człowieka i Ludów”, która weszła w życie 21 października 1986 roku, a jej sygnatariuszami były [są?] 42 państwa afrykańskie. Określenie zawarte w tym dokumencie: „prawa człowieka i ludów” nawiązanie do tradycji etniczności. W artykule 2 Karty proklamowano, iż *„Każda osoba będzie uprawniona do korzystania z praw i wolności uznanych i zagwarantowanych w niniejszej Karcie bez jakiegokolwiek różnicy ze względu na rasę, przynależność do grupy etnicznej, kolor skóry, płeć, język, przekonanie religijne, polityczne lub jakiegokolwiek inne pochodzenie narodowe lub społeczne, urodzenie albo inny status.”* 2). Natomiast artykuł 19 mówi o tym, że: *„Wszystkie ludy będą równe; będą korzystały z tego samego szacunku oraz miały te same prawa. Nic nie usprawiedliwia dominacji jednego ludu nad drugim”*. 3). Są to niestety deklaracje, które nadal nie znajdują odzwierciedlenia w rzeczywistości. Dlaczego tak się dzieje? Na to pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Poszukując jej należy skierować

uwagę na różne źródła konfliktów.

Etniczne źródła konfliktów

Przechodząc do rozważań nad etnicznym źródłem konfliktów należy odpowiedzieć na pytanie: czym różni się dzisiejsza Afryka od tak zwanej tradycyjnej?

Dzisiejsza Afryka to przede wszystkim „...*Afryka pokolonialnych, niepodległych państw, składających się z wielu zbiorowości etnicznych o języku białego kolonialisty jako języku urzędowym (choć w szeregu państw występują starania o zastąpienie go jednym z języków afrykańskich), o organizacji politycznej przejętej z Europy, według wzorów kapitalistycznych lub zbliżonych do socjalizmu. Na naród – na pierwszy rzut oka – nie ma miejsca. Plemię narodem nie było, współczesne państwo afrykańskie narodem nie jest*”⁴). Słowa te, pisane ponad dwadzieścia pięć lat temu, są w dużej mierze nadal aktualne.

Rządy niepodległych państw pozbawiły państwa plemienne możliwości sprawowania władzy na mocy legitymizacji mającej swoje źródło w tradycji. Zaczątki tego procesu pojawiły się jeszcze w państwie kolonialnym. Posłużmy się przykładem ugandyjskim. Nawet przy stosowaniu zasady *indirect rule* (rządów pośrednich), ustanowienie instytucji kontrolujących funkcjonowanie tradycyjnego królestwa (gubernatora i komisarzy na szczeblach administracji terenowej), oznaczało ingerencję w tradycyjny układ patronacki. To gubernator i jego urzędnicy postawieni zostali na szczycie państwowej hierarchii władzy.

W umowie o protektoracie, tzw. *Uganda Agreement* podpisanym w 1900 r., znajduje się następujące określenie *kabaki* (króla) Bugandy (jednego z czterech królestw tego regionu): „*tubylczy rządca prowincji pod opieką i rządami Jej Królewskiej Mości*”⁵). W praktyce pieczę nad nim sprawował gubernator brytyjski, co oznaczało, że wszelkie istotne decyzje *kabaka* mógł podejmować za jego wiedzą i zgodą. Rada ministrów królestwa –*lukiko* stało się organem wykonawczym o statusie administracji kolonialnej. Ministrowie i wodzowie administracyjni wchodzący w skład *lukiko* zostali podporządkowani brytyjskim komisarzom (w ich imieniu np. zbierali podatki) i otrzymywali wynagrodzenia, a sam *kabaka* otrzymywał rentę z 350 mil² ziemi, którą przypisano do tronu oraz pewną sumę na utrzymanie pałacu⁶). Komisarz prowincji stał się zwierzchnikiem wodzów poprzez swoich urzędników. W rezultacie wodzowie zaczęli zatracać poczucie lojalności wobec *kabaki*, będąc zmuszeni do współ-

pracy z władzami kolonialnymi. Zatem Brytyjczycy, opierając się na zastanych strukturach tradycyjnej władzy, wykorzystali je dla potrzeb swojej administracji. Zasada ta dotyczyła pozostałych królestw tego regionu: Toro, Angole i Bunyoro. Zapoczątkowało to proces dalszych przemian społecznych i politycznych. Przemianom tym sprzyjała również desakralizacja ziemi polegająca na tym, że ziemia tradycyjnie należąca do przodków stała się przedmiotem handlu. Obowiązek prowadzenia upraw plantacyjnych na rynek metropolii zmienił podstawy tradycyjnej gospodarki wpływając na dalsze przemiany społeczne. Zadziały również inne - kulturowe czynniki zmiany: religia uniwersalistyczna i zachodnia edukacja.

Zmiany zainicjował więc kolonializm formalnymi aktami prawnymi takimi, jak przytoczona umowa o protektoracie. Konsekwencje podobnych przemian, również w innych krajach Afryki, zaważyły na ich obecnej sytuacji.

Zniesienie natomiast autonomii tradycyjnych królestw w państwie postkolonialnym na rzecz prezydentury mającej pełną władzę wykonawczą (jak przypadku Ugandy), oznaczało, że odtąd prezydent stał się jednocześnie liderem partii mającej większość w Zgromadzeniu Narodowym, partii mającej swoje etniczne zaplecze. 7). „Plemienność” została zastąpiona partyjnością, ponieważ w państwie postkolonialnym partie polityczne stały się jedynymi mi nośnikami interesów grup etnicznych rywalizujących o władzę. W tym celu posługują się one w mniejszym lub w większym stopniu trybalizmem (rozumianym w tym przypadku jako forma lojalności plemiennej, wzajemnego wspierania się) wynikającym z poczucia wspólnoty krwi i „etnicznej swojskości”. Trybalizm prowadził - i prowadzi - do nepotyzmu uwidocznionego np. w opanowaniu nadmiernie rozrastającej się administracji państwa lub armii przez jedną grupę etniczną lub przez kilka sprzymierzonych. Efektem tego jest nie tylko szerząca się korupcja, towarzysząca temu patologię życia społecznego, ale także krwawe konflikty.

Spoleczno-polityczne związki solidarności i zależności wynikające ze wspólnot plemiennych i rodowych w dużej mierze uległy zniszczeniu za sprawą opisanych wyżej procesów. Z tradycyjnej Afryki, pozostała natomiast pewna świadomość wspólnego pochodzenia członków danej zbiorowości etnicznej, którą symbolizuje klan. Demokratyczne instytucje europejskie, takie jak partie polityczne i parlament, które przeniesiono na grunt afrykański, weszły w miejsce instytucji plemiennych, rozbitych w procesie zmian i stały się w istocie czynnikiem dezintegrującym tradycyjne organizmy społeczeństwa afrykańskiego. Pod koniec ery kolonialnej, wskutek procesów afrykanizacji, instytucje

te stawały się polem działania rodzimych sił politycznych. Natomiast już w okresie niepodległości, w sposób niejako naturalny, tworzyły instytucjonalny trzon postkolonialnych państw afrykańskich.

Integracja społeczna, zarówno w Afryce kolonialnej, a tym bardziej postkolonialnej, przebiegała na płaszczyźnie etnicznej, ponieważ integracja plemienna, wskutek wspomnianych wyżej procesów, uległa rozbięciu, szczególnie tam, gdzie zastosowano system rządów bezpośrednich.

Jak konstatuje A. Zajączkowski we wspomnianej pracy **8**), z dawnej Afryki ocalał jedynie język oraz klan. Jego zdaniem, dlatego tak się stało, ponieważ klan jest bytem nie tyle w sensie instytucjonalnym, co „zbiorowością” egzystującą w świadomości jej członków. Obowiązujące w nim *tabu incestu* oraz wspólne wzory zachowań będące nośnikami tradycji, tworzą zespół znaków auto-identyfikacyjnych. To one przenoszą cechy danej zbiorowości etnicznej, wzniesają poczucie etnocentryzmu, czyli wyróżnianie własnej zbiorowości etnicznej wobec innych. I to właśnie etnocentryzm, który często przybierał formy skrajne, jest nośnikiem konfliktów dręczących ciągle współczesną Afrykę. Dzieje się tak szczególnie wówczas, jeśli etnocentryzm był lub jest podsycany z zewnątrz i kiedy etniczność staje się narzędziem manipulacji lub walki politycznej.

Nieuchronne procesy przemian w następstwie kolonializmu, jak również procesy modernizacji, jakim podlega Afryka, rozbudziły świadomość etniczności, która stała się bazą konfliktów. Zgodnie z definicją S. P. Huntingtona: „*Modernizacja oznacza, że wszystkie grupy, zarówno stare jak i nowe, tradycyjne i współczesne, stopniowo rozwijają swoją świadomość grupową i uzmysławiają sobie swoje interesy i żądania w konfrontacji z innymi grupami. Wraz ze świadomością grupową powstaje grupa antagonistyczna rozwijająca się w sytuacji intensywnych kontaktów pomiędzy różnymi grupami. Są to kontakty (interakcje – M.S.), jakie towarzyszą powstawaniu bardziej scentralizowanych organizacji politycznych i społecznych. Wraz z grupą antagonistyczną rodzi się konflikt grupowy. W taki oto sposób, grupy etniczne lub religijne, które pokojowo współżyły ze sobą w społeczeństwie tradycyjnym, wchodzi w gwałtowny konflikt jako efekt interakcji, napięcia i nierówności uruchomionej w procesie społecznej i ekonomicznej modernizacji*” **9**). Te stwierdzenia Samuela P. Huntingtona pozwalają po części wyjaśnić istotę konfliktu Hutu – Tutsi, jaki zaistniał w przypadku Ruandy i Burundi. Komplementarne wobec nich są również dwie obserwacje Anthony Smitha dotyczące konfliktu etnicznego **10**). Pierwsza mówi o wzrastającej interwencji nowoczesnego państwa, która sprzyja pielęgnowaniu

identyfikacji etnicznej, a tym samym rozjątrzeniu różnic etnicznych. Druga – uwypukla znaczącą rolę intelektualistów, jaką mogą oni odegrać w promowaniu wspomnianej identyfikacji etnicznej. W Burundi to właśnie intelektualisti Hutu, a w Ugandzie bugandyjskie elity polityczne pochodzenia wodzowskiego, szczególnie te elity wykształcone w Europie, wzmacniały procesy etnicznej identyfikacji, ukierunkowując je na osiągnięcie celów politycznych. A zatem są to elity działające już w obrębie współczesnego państwa afrykańskiego.

Podobnie rzecz się ma w wielu państwach afrykańskich. Osiągnięcie statusu politycznego wiąże się często ze zdobyciem wykształcenia, które jest pochodną stanu majątkowego. Często związki etniczne lub rody finansują studia wybranym osobom, traktując to jako swoistą lokatę kapitału, który ma zaowocować zyskiem płynącym z zajęcia przez nie intratnych posad w administracji rządowej i gospodarce. Tradycje kształcenia dzieci poza granicami kraju – a przede wszystkim w Europie - były praktykowane jeszcze przez kolonialne elity wodzowskie, doskonale rozumiejące tę zależność. Przyczyniało się to sposób oczywisty do polaryzacji społeczeństwa na bazie etnicznej i wykształcenia, stwarzając okazję do rozniecania konfliktów etnicznych.

Dodatkowym elementem stymulującym konflikty była i jest nadal konkurencyjność religii poza-afrykańskich, znajdujących swoje plemienne odniesienia. Np.: w przedkolonialnej Bugandzie była to rywalizacja pomiędzy wyznawcami Allacha a katolikami, którzy stali się pierwszymi chrześcijańskimi męczennikami za wiarę. W przypadku natomiast postkolonialnej Ugandy, podziały etniczno-plemienne nakładały się na podziały polityczne. Wzmocniane były one dodatkowo i jeszcze nadal są, podziałami religijnymi, pomimo głoszonej „*comrade ideology*”. Podobnie rzecz się ma w dzisiejszej Kenii, gdzie etniczność postrzegana jest jako syndrom władzy, chociaż słyzy się o „*philosophy of love, peace and unity*”. Slogany jednak rzadko lub nigdy nie są przekładane na praktykę społeczną. „Jedność” w społeczeństwie wieloetnicznym jest bardzo trudna do zbudowania, o czym przekonuje ciągle historia. Szanowanie wartości tak uniwersalnych i fundamentalnych, jak bezpieczeństwo lub prawo do życia jest niezwykle często łamane. Równie często rozumienie wolności indywidualnej, etnicznej, lub grupowej pozostaje w sprzeczności z poczuciem solidarności „narodowej” i wówczas taki „multietniczny naród” staje chaosem bardzo trudnym do opanowania.

Tak było w przypadku Ruandy i Burundi. Niektórzy autorzy, jak np. Rene Lemarchand i John B. Webster **11**), podkreślają, że Hutu i Tutsi mieli ten sam język (ikinyarwanda), te same społeczne i polityczne instytucje, że często

wchodzili w związki małżeńskie, przez wieki żyjąc w pokoju i symbiozie. Konflikt etniczny zarysował się dopiero jako skutek doświadczeń kolonialnych i modernizacji. Związany był z procesem formowania się państwa, a nie wynikał jedynie z etnicznych interakcji między Hutu i Tutsi. Mandat Ligi Narodów nad Ruandą-Burundi dał Belgii możliwość arbitralnego i zarazem niszczącego wpływu na system społeczny i polityczny podległych krajów. Sprawując rządy na tym terytorium od 1918 roku, Belgowie zastosowali zasadę „indirect rule” - rządów pośrednich, praktykowaną również w innych krajach afrykańskich. Wykorzystali zastaną monarchię jako podstawę swojej władzy politycznej. Faworyzowali przy tym Tutsi (przynajmniej w pewnym okresie) jako dominującą warstwę społeczną (podobnie jak postąpili Brytyjczycy w Ugandzie faworyzując Bagandów). **12**). Jednakże pod koniec okresu kolonialnego to właśnie w łonie monarchii zrodziły się pierwsze dążenia wolnościowe. Król Ruandy - Rudahingwa Mutara III Rudahigwa (1930-1959), który był ich gorącym rzecznikiem, zmarł z niewyjaśnionych przyczyn (prawdopodobnie został otruty), a wdowa po nim nie uzyskała zgody na sekcję zwłok. **13**). Belgowie nie byli przygotowani do zaspokojenia wolnościowych aspiracji Tutsi, wykształconej i ambitnej warstwy społeczeństwa, na których dotychczas opierali swoją politykę. Zmienili dotychczasowy sposób postępowania wspierając teraz Hutu w dążeniu do wyzwolenia się z tradycyjnego układu feudalnej zależności od Tutsi. Sytuację zaognił brak ziemi w Ruandzie zarówno dla rolników Hutu, jak i pastwisk dla licznych stad należących do pasterzy Tutsi. W tej sytuacji dojść musiało i niezmiernie łatwo doszło do zaostrzenia antagonizmów społeczeństwa – nierówności ekonomiczne pogłębiły konflikt etniczny. W 1959 r. w Ruandzie dało to początek nie tylko antyfeudalnej wojnie Hutu przeciwko Tutsi, ale zapoczątkowało pasmo dalszych tragicznych wydarzeń i wzajemnych pogromów i odwetu, również w sąsiednim Burundi. Rozpętane piekło nienawiści pochłonęło ogromną liczbę ofiar. Była to przede wszystkim ludność cywilna - w Ruandzie i w Burundi łącznie ponad milion osób **14**). O tragicznych wydarzeniach przesądzały często incydenty, jak iskra podpalające beczkę prochu. Ich finałem była ruandyjska apokalipsa w 1994 roku

W opisanym wyżej przypadku należy również podkreślić rolę intelektualnych elit Hutu, wywodzących się z ruandyjskiego uniwersytetu w Butare (profesorowie wydziałów historii i filozofii) w promowaniu etnicznej identyfikacji – elit działających już w obrębie niepodległego afrykańskiego państwa. Byli to, między innymi, Ferdynand Nahimana, Casimir Bizimungu oraz Leon Mugesira, który stworzył ideologię uzasadniającą ludobójstwo Tutsich jako spo-

sób przetrwania Hutu. „*W 1959 roku popełniliśmy fatalny błąd, pozwalając żeby Tutsi uciekli. Powinniśmy wtedy działać: zetrzeć ich z powierzchni ziemi. Profesor uważa, że to ostatni moment, aby ten błąd naprawić. Tutsi muszą wrócić do swojej ojczyzny, gdzieś nad Nilem. Odeślijmy ich tam, nawołuje, żywych lub martwych.* Tak więc, uczeni z Butare widzą jako jedyne wyjście – ostateczne rozwiązanie: ktoś musi zginąć, przestać istnieć raz na zawsze.” **15).**

Demokracja, która miała zniwelować tradycyjne rozwarstwienie społeczne sama w sobie nie przyniosła Afryce spokoju społecznego dlatego, że „...*wszelki proces demokratyzacji może dokonać się jedynie w kontekście wolności i godności zagwarantowanych dla wszystkich*” **16).** A takiej gwarancji niestety nie było. Demokracja jest nową rzeczywistością, w której ludy Afryki muszą się same odnaleźć, a zadaniem społeczności międzynarodowej jest łagodzenie napięć, a nie kreowanie „tutsizmu” lub „hutuizmu” i zaostrzanie konfliktów wewnątrz społeczeństw. Nie tak odległe wydarzenia pokazały, że niesie to ze sobą niebezpieczeństwo zagrażające bytowi społecznemu. W przypadku Ruandy to Francja w 1994 r wysłała spadochroniarzy, aby swoją obecnością wspierali reżim Habyarimany zagrożony przez partyzantów Frontu Narodowego Ruandy, przysyłała instruktorów wojskowych, broń i sprzęt, podobnie jak RPA i Egipt i przez lata popierała ekstremistów Hutu odpowiedzialnych za masakrę ludności Tutsi **17).**

Reasumując, można stwierdzić, że w Ugandzie konflikty etniczne, czy raczej tradycyjna rywalizacja plemienna, została wykorzystana do celów politycznych przez państwo kolonialne. Późniejsze konflikty etniczne i wojna domowa podczas rządów M. Obote, czy za dyktatury Amina a następnie Museveniego były konsekwencją etnicznego podziału Ugandy z czasów tradycyjnie jeszcze rywalizujących ze sobą i zwaśnionych ludów. Wszyscy kolejni dyktatorzy czerpali siłę swoich rządów z zaplecza etnicznego. W Ruandzie i Burundi konflikty o podłożu ekonomicznym zostały spotęgowane polityką kolonialną w celu ułatwienia kontroli nad państwem w myśl wypróbowanej zasady: dziel i rządź. Ich konsekwencje dały o sobie znać również w okresie postkolonialnym.

Czy „nowa tożsamość” może przeciwdziałać konfliktom?

W rozważaniach nad konfliktami etnicznymi niezwykle ważne jest uwzględ-

dnianie zarówno uwarunkowań ekonomicznych, politycznych, ale i kontekstu kulturowego. Wątek taki pojawia się przy różnych okazjach w socjologicznej refleksji nad wewnętrznymi problemami państwa afrykańskiego, również w pracach badaczy afrykańskich. Kenijski profesor nauk politycznych Anyang'Nyo'Nyo pisze: „Nie sądzę, aby nasze problemy jako narodu mogły być rozwiązane przy pomocy formuł politycznych, które wypracowują elitarni politycy w trakcie debat przedwyborczych o czysto etnicznym charakterze,” i dodaje: „Cokolwiek uczynił prezydent Kenyatta lub Moi na rzecz etniczności, nie wynika z tego żadna należąca korzyść, ani też nie wyniknie ona z faktu ustanowienia jeszcze innego prezydenta, jeśli będzie przekonany o tym, że to jego lud <powinien jeść>, kiedy on jest przy władzy” **18**).

Robinson Mose Ocharo, wykładowca socjologii na University of Nairobi, konsultant ds. rozwiązywania konfliktów, dostrzega wagę wychowywania społeczeństwa w celu doprowadzenia do konsolidacji w ramach wspólnoty politycznej, jaką stanowi państwo. Jest to jego zdaniem proces długi, jednakże możliwy do osiągnięcia. Następuje on wraz z dojrzewaniem społeczeństwa do korzystania z niepodległości. Kenijczycy muszą być przekonani o tym, że są częścią tej wspólnoty i że państwo liczy się z ich interesami a ich głosy będą wysłuchane wtedy, kiedy będą mieli coś do powiedzenia. **19**). Zdaniem R. M. Ocharo, budowanie wspólnoty na poziomie ogólnospołecznym odbywa się w codziennym życiu. Polega na instynktownej sympatii (*instinctive liking*), która zawiązuje się pomiędzy ludźmi i grupami etnicznymi każdego dnia: w miejscu pracy, na ulicy, w miejscu zamieszkania. Sprzyjają temu również mieszane małżeństwa (*inter-ethnic marriages*) oraz różnego rodzaju instytucje i stowarzyszenia (*inter-ethnic associations*).

Zatem etniczność jest między innymi tym wątkiem, który wiąże się z ważnym problemem współczesnej Afryki - przewyciężaniem konfliktów **20**). Formowanie się tożsamości w skali ponadetnicznej – w skali państwa może być procesem zmierzającym w tym kierunku. Jest to proces bardzo trudny, który niekoniecznie musi zakończyć się pomyślnie. Propozycję wyjścia z sytuacji zawarł Ali A. Mazrui w jednej ze swoich prac poświęconych między innymi problemowi „*nation-building*” w Afryce Wschodniej **21**). Sprowadza się ona do postulatu operowania czynnikami kulturowymi w celu przełamywania stereotypów i ludzkich przyzwyczajęń. Może doprowadzić do zmiany postaw społecznych: definiowania własnej tożsamości w kontekście „bycia obywatelem” nowego państwa afrykańskiego. Jego zdaniem, tożsamość w skali społecznej nie jest tylko sprawą tylko osobistego samookreślenia się. Jest to rów-

niez sprawa możliwości własnej ekspresji i porozumienia się pomiędzy „współuczestnikami tego samego narodu”. Wyrażenie to należałoby ująć w cudzysłów, albowiem w odniesieniu do Afryki teza o współuczestniczeniu w „narodzie” jest w dużym stopniu dyskusyjna, aczkolwiek w języku politycznego dyskursu w samej Afryce mówi się często o jego budowaniu. Język jest zatem nie tylko narzędziem porozumiewania się na rynku pracy, ale pełni rolę medium wyrażającego filozofię polityczną. Jest także narzędziem kreatywności kulturowej. Posługiwanie się własnym językiem to nie tylko sprawa ekspresji, manifestowania własnej tożsamości, komunikowania się, lecz również świadectwo zagwarantowania i przestrzegania praw językowych, a więc praw człowieka. Jest to bardzo trudny problem, kiedy mamy do czynienia z kilkudziesięcioma językami w obrębie jednego państwa. W Kenii, gdzie używa się aż 42 języków, językiem urzędowym jest suahili i angielski, w których muszą być sporządzane wszystkie dokumenty. Sprawa zagwarantowania równych praw językowych jest w praktyce złożonym problemem, aczkolwiek zagwarantowanym w kenijskiej konstytucji. Na tym tle mogą również pojawiać się konflikty, szczególnie, jeśli język jest narzędziem gwarantującym efektywny udział w debatach politycznych i podejmowaniu związanych z nimi decyzji. Bowiem jest to nie tylko kwestia dostępności do edukacji, ale i informacji. Wangari Maathai (pierwsza kobieta – Afrykanka, laureatka pokojowej Nagrody Nobla w 2004 r.) wyraziła na ten temat przekonanie na łamach *Sudany Nation* (z dn. 25 maja 2003 r.) mówiąc, że: „*Nie ma nic bardziej odhumanizowanego i dystansującego, aniżeli przemawianie do własnego społeczeństwa w języku, którego ono nie rozumie*”. **22**). Respektowanie zasady, że prawa językowe stanowią integralną część praw człowieka wymaga możliwości przekazywania informacji tak, aby docierała ona do wszystkich. Dla zrealizowania takiego prawa konieczne są jednak środki materialne, na ogół jeszcze niewystarczające (nakłady na edukację, poziom ekonomiczny społeczeństwa itp.)

Wątek powyższych rozważań prowadził od pytania o to, czy etniczność jest i musi być przeszkodą w budowaniu i funkcjonowaniu wspólnot politycznych i państwa reprezentującego wszystkich jego członków; czy język i sfera kultury stwarzają platformę porozumienia i komunikacji - czy mogą być zatem szansą na rozwiązywanie konfliktów? Rozpatrując te pytania w kontekście tożsamości traktowanej jako ciągłe określanie siebie w zmieniającym się świecie: nie tylko przez jednostki, ale również przez całe grupy etniczne, należy

zdawać sobie sprawę z tego, iż doświadczenia modyfikujące tożsamość płyną w dużej mierze z zewnątrz. Jednak od wypadkowej wielu sił działających jednocześnie zależy efekt końcowy: „*Chociaż wszyscy żyjemy w środowiskach lokalnych, światy doświadczane u większości z nas są naprawdę globalne*” **23**). To ogólne stwierdzenie dotyczy również Afryki - dla jej przyszłości ważna jest rola, jaką odegrają nie tylko elity intelektualne, ale i polityczne: czy zechcą i potrafią podjąć trud budowania wspólnot w granicach określonych nie tylko tradycją, lecz również realiami postkolonialnych państw.

Dr Małgorzata Szupejko, socjolog Afryki, adiunkt w Zakładzie Krajów Pozaeuropejskich PAN w Warszawie.

Przypisy:

¹ K. Rupesinghe, Governance and Conflict resolution in multi-ethnic societies, w: K. Rupesinghe, V. A. Tishkov red., *Ethnicity and Power in the Contemporary World*. United Nations University Press, Tokio, N.York, Paryż, 1996, s. 13]

² Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów w: *Prawa Człowieka. Wybór materiałów. Dokumenty międzynarodowe*, przekład i opracowanie B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Comer, Toruń 1993, s. 438.

³ *ibid.*, s. 442.

⁴ A. Zajączkowski: *Afryka Czarna wczoraj i dziś*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1980, s. 188.

⁵ L.A. Fallers, *The King's Men*, Londyn, Oxford University Press, 1964, s.125.

⁶ patrz: M. Szupejko, *Spoleczeństwo Ugandy. Zmiana i rozwój*, Semper, Warszawa 1992 s. 26.

⁷ Szczegółowa analiza tego okresu w historii Ugandy - patrz: G. Glentworth, I. Hancock, Obote and Amin: Change and Continuity In Modern Uganda Politics, *African Affairs*, vol.72, 1973, nr 288.

⁸ A. Zajączkowski (1980), *op. cit.*, s.189.

⁹ S.P. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press, 1968, s. 36-39.

¹⁰ A. Smith: The Ethnic Sources of Nationalism., *Survival*, vol. 35, nr 1, 1993, s. 54.

¹¹ Np.: R. Lemarchand: Burundi: Ethnicity and the Genocidal State. w: Pierre L. Vannnnnden Berghe (red.), *State Violence and Ethnicity*, Niwot, CO: University Press of Colorado, 1990, ss.92-93; J. B. Webster, *The Political Development of Rwanda and Burundi*, Occasional Paper 16, Syracuse, NY: Syracuse University Program of Eastern African Studies, 1966. Ważna dyskusja na ten temat prezentująca różne stanowiska zawarta jest również w artykule recenzyjnym M. Pawełczaka: O Hutu, Tutsich, manipulowaniu historią i historii pewnej manipulacji, *Afryka*, nr 20, 2004/2005, s. 75-85.

¹² Janson S. Abrams, Burundi: Anatomy of an Ethnic Conflict, *Survival*, vol. 37, nr 1/1995, s.144.

¹³ Informacja uzyskana od Anastase Shyaka – przewodniczącego *Komitetu Organizacyjnego Stowarzyszenia Studentów Ruandyjskich w Polsce*.

¹⁴ Na ten temat brak jest precyzyjnych danych, ponieważ do tej pory nie ma ścisłej ewidencji ofiar, aczkolwiek prowadzone są prace nad jej sporządzeniem przez rząd ru-

andyjski, ponieważ zadania tego nie podjęły się ani OJA ani ONZ. Wiadomo natomiast precyzyjnie, że prócz ofiar śmiertelnych ludobójstwa są osierocone dzieci (400 tysięcy), dzieci żyjące w samotności pod opieką starszych dzieci (8500 tysięcy), osoby okaleczone (30 tysięcy). Są to najaktualniejsze dane przekazane przez ambasadę Ruandy w Bonn dn. 4 lipca 1998 r. przy okazji uroczystości zorganizowanej przez *Stowarzyszenie Studentów Ruandyjskich w Polsce i Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne* w celu upamiętnienia czwartej rocznicy tragedii ruandyjskiej.

¹⁵ Cyt. za: R. Kapuściński: Wykład o Ruandzie, w: Gil Courtemanche, *Niedziela na basenie w Kigali*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A., 2005, s. 7 - 23. Wykład ten, nie pozbawiony zabarwienia emocjonalnego, cechuje syntetyczność i logika wywodu, ukazując całą zawilóść kontekstu politycznego.

¹⁶ Artykuł redakcyjny: Razem budować nową Afrykę, list pasterski biskupów francuskojęzycznej części Afryki w: *Misjonarze Komboniane* nr 6/1997(24), s.20.

¹⁷ Problematykę tę w sposób syntetyczny przedstawia M. W. Solarz : Pozawojkowa aktywność francuskich sił zbrojnych w Afryce Subsaharyjskiej, w: M. W. Solarz: *Francja wobec Afryki Subsaharyjskiej. Pozimnowojenne wyzwania i odpowiedzi*, Oficyna Wydawnicza ASPRA, Warszawa 2004, s. 233-253.

¹⁸ Anyang'Nyo'Nyo: *The Challenge of National Leadership and Democratic Change in Kenya*, Nairobi 1993, Shirikon Publishers, s. 6.

¹⁹ Robinson Mose Ochro, Promoting the Colloborative Climate in Kenya, w: *The Mediator*, vol.2, No. 2, 1999. s. 8 -

²⁰ W programach badawczych CODESRIA (*The Council for the Development of Social Research in Africa*) problematyka konfliktów społecznych w postkolonialnej historii Afryki zajmuje bardzo ważne miejsce.

²¹ Ali A. Mazrui, *Cultural Engineering and Nation-Building in East Africa*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1972.

²² cyt. za: Nathan Oyori Ogechi, On Language Rights In Kenia, *Nordic Journal of African Studies* 12(3): 277-295 (2003), s 290 - 291.

²³ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w późnej nowoczesności, Niepokoje tożsamościowe*, s. 257, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

OD KLASZTORNÝCH ZBIORÓW MANUSKRYPTÓW DO ARCHIWÓW I BIBLIOTEKI NARODOWEJ ETIOPII¹

Katarzyna Hryćko

Etiopia należy do nielicznych krajów Afryki o wielowiekowej historii piśmiennictwa. Podobnie jak w krajach średniowiecznej Europy, przez wieki na terenach Etiopii funkcjonował system przechowywania rękopisów pod czujnym nadzorem mnichów Kościoła Etiopskiego. Zazdrośnie strzegli oni tych skarbów, ukrytych w niedostępnych dla niewtajemniczonych zakamarkach klasztorów, wzniesionych w wysokich górach Wyżyny Abisyńskiej. Święte księgi, które duchowni spisywali i przepisywali w języku gryz, stały się w XX wieku najcenniejszymi zabytkami etiopskiego piśmiennictwa². Obecnie niektóre z nich przechowywane są w Narodowym Archiwum Etiopii, stanowiąc świadectwo odległych w czasie wydarzeń. UNESCO zaliczyła najbardziej wartościowe księgi do dziedzictwa światowej kultury.

Klasztory i kościoły pozostawały głównymi ośrodkami gromadzenia i przechowywania ksiąg do lat trzydziestych XX wieku, czemu sprzyjał brak szerszych kontaktów państwa etiopskiego ze światem zewnętrznym.

Proces modernizacji państwa i kontakty Etiopczyków z cywilizacją euroamerykańską w XX wieku przyniosły zmiany również w zakresie bibliotekarstwa. Do Etiopii docierało coraz więcej materiałów piśmienniczych, a po otwarciu pierwszych drukarni zaczęła ukazywać się prasa, z czasem również książki³. Zrodziło to potrzebę gromadzenia wydawanych publikacji i udostępniania ich wszystkim zainteresowanym.

Pierwsze etiopskie biblioteki

Do okupacji włoskiej (1936-1941) nie było w Etiopii centralnej instytucji, która gromadziłaby literaturę, prasę, dokumenty archiwalne i inne materiały piśmiennicze oraz zabezpieczała je przed zniszczeniem i udostępniała czytelnikom. Już wcześniej cesarz Hajle Syllasje I dążył do utworzenia biblioteki publicznej. Z okazji koronacji (w 1930 r.) utworzył małą czytelnię, w której zgromadził własne zbiory oraz książki otrzymane w darze. Księgozbiór składał się z różnego rodzaju pozycji w kilku językach indoeuropejskich – np. znajdowało się w nim francuskie wydanie dzieł Alexandra Dumas. Cesarz udostępniał zbiory tylko niewielu współpracownikom i przyjaciółom ze swego najbliższego otoczenia.

Potem przyszła wojna i okupacja włoska. Przetrwała je tylko niewielka część zbiorów cesarskiej biblioteki. Po wojnie jej pozostałości zostały przekazane Ministerstwu Oświaty.

W czasie okupacji Włosi założyli w Addis Abebie Centralną Bibliotekę Rządową dla Włoskiej Afryki Wschodniej, którą w 1940 r. udostępnił do publicznego użytku. Większość z około piętnastu tysięcy jej wolumenów, które pozostały po włoskiej okupacji, przejęła po wojnie Etiopska Biblioteka Narodowa.

Etiopska Biblioteka Narodowa – *Jehybz Biete Metshyft*⁴, jak brzmiała jej amharska nazwa – to pierwsza instytucja tej rangi w dziejach państwa etiopskiego. Została otwarta 5 maja 1944 r., dokładnie trzy lata po wyzwoleniu spod okupacji włoskiej. Zbiory Biblioteki zostały wówczas ulokowane w dawnym budynku szpitalnym, położonym w centrum Addis Abeby, wybudowanym przez Włochów podczas okupacji. Przez wszystkie lata swojej działalności Biblioteka ta łączyła dwie funkcje – gromadzenia i zabezpieczania dziedzictwa narodowego oraz udostępniania go czytelnikom. Była zatem wypożyczalnią publiczną i archiwum. Jednym z celów Biblioteki było gromadzenie cennych etiopskich materiałów literackich, powstających w kraju i za granicą, a zwłaszcza wywiezionych z kraju, rozproszonych po świecie manuskryptów, stanowiących najcenniejsze zabytki etiopskiego piśmiennictwa.

Początki działalności Biblioteki Narodowej

Etiopczycy pracowali nad tworzeniem Biblioteki Narodowej wspólnie z zagranicznymi ekspertami. Pierwszym był Hans Wilhelm Lockett (z pochodzenia

Niemiec), którego w 1951 r. Hajle Syllasje I mianował odpowiedzialnym za dostosowanie bibliotekarstwa etiopskiego do europejskich standardów. Loc-kot pracował w Bibliotece Narodowej przez ponad 20 lat, przez większą część tego okresu kierował działem archiwalnym. Ogromne zasługi dla bibliotekarstwa etiopskiego miał inny z ekspertów, Stephen Wright, kierujący w Bibliotece Narodowej katalogowaniem manuskryptów. W środowisku badaczy Etiopii jest on powszechnie znany jako twórca kontrowersyjnej teorii etiopskich inkunabułów⁵.

W pierwszej dekadzie działalności Biblioteki, jej pracownikom udało się zgromadzić około dwustu manuskryptów z listy piętnastu tysięcy przechowywanych wciąż w etiopskich kościołach i klasztorach.

Ramka 2.

Liczbę manuskryptów etiopskich, spisanych w różnych językach, przechowywanych w licznych klasztorach i kościołach oraz znajdujących się w rękach prywatnych, szacuje się na około 500 tysięcy. Wykonane zostały dziesiątki tysięcy kopii tych rękopisów, w postaci mikrofilmów, z których 15 tys. przechowywanych jest w Narodowych Archiwach i Bibliotece Etiopii. W 2004 r. NABE otrzymały pomoc finansową od rządu Japonii w wysokości prawie 4 mln byrrów (ok. 454 tys. USD, przeznaczoną m.in. na wykonanie kopii cennych manuskryptów pozostających w klasztorach, w rękach prywatnych i wywiezionych za granicę*.

*www.nale.gov.et

W 1951 r. ówczesny Minister Pióra wysłał pismo do pięciu drukarni działających w Addis Abebie, z prośbą o bezpłatne przekazywanie trzech egzemplarzy każdej wydrukowanej publikacji do Biblioteki Narodowej. Miało to ułatwić gromadzenie w Bibliotece Narodowej egzemplarzy wszystkich materiałów, które ukazały się drukiem. Pismo nie miało jednak mocy prawnej i jedynie garstka wydawców zastosowała się do prośby ministra.

W kolejnych latach niemniej, liczba książek w językach indoeuropejskich gromadzonych w Bibliotece systematycznie rosła, zwłaszcza dzięki donacjom ambasad i europejskich instytucji. ONZ regularnie przysyłała swoje publikacje. Zbiór powiększał się także o egzemplarze z etiopskich drukarni i o darowizny od osób prywatnych, m.in. od Stephena Wrighta. Na początku lat

sześciodziesiątych, po nieudanej próbie zamachu stanu, postanowił on opuścić Etiopię. Swoją zbiorę książek na temat Etiopii, opublikowanych w wielu językach, pozostawił British Council w Addis Abebie, która przekazała je następnie Bibliotece Narodowej.

Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych Biblioteka Narodowa została nieoficjalnie podzielona na dwie sekcje: Naukową, która stała się zaczątkiem przyszłych struktur Narodowego Archiwum⁶ i Publiczną, pełniącą rolę centralnej wypożyczalni publicznej. Podział odzwierciedlał zróżnicowanie zadań kadry. Bibliotekarze pracowali przy dwojakiego rodzaju materiałach – archiwaliach i publikacjach dostępnych dla wszystkich zainteresowanych czytelników. Formalnie podział na Bibliotekę i Archiwa nastąpił dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych, choć *de facto* funkcjonował już przez prawie dwadzieścia lat.

Sekcja Publiczna gromadziła także publikacje dotyczące Afryki, szczególnie z dziedziny nauk społecznych, napisane łatwo zrozumiałym językiem angielskim oraz opracowania w języku amharskim, przeznaczone głównie dla studentów. Do zadań Sekcji Naukowej należało zaś gromadzenie egzemplarzy wszystkich publikacji napisanych przez Etiopczyków, wydanych w kraju, bądź za granicą. Celem działań tej sekcji było zorganizowanie centrum bibliograficznego, wydającego cyklicznie spis wszystkich materiałów piśmieniowych, które ukazały się w Etiopii drukiem.

Problemy finansowe i kadrowe ograniczały działalność Biblioteki. Brakowało pieniędzy na rozwój i zakup nowych wolumenów. Prace paraliżował również brak odpowiednio wykształconej kadry. W Etiopii specjalistów od bibliotekoznawstwa po prostu nie było. Powodowało to stagnację, zwłaszcza w pracach nad katalogowaniem zbiorów, gdyż po wyjeździe Wrighta, który zajmował się klasyfikowaniem oraz opisem rękopisów, trudno było znaleźć osobę, która mogłaby go zastąpić.

Działalność edukacyjna i osiągnięcia etiopskich bibliotek

W latach sześćdziesiątych Sekcja Publiczna Biblioteki Narodowej organizowała wieczorowe kursy podstaw bibliotekoznawstwa. Uczyli m.in. pracownicy biblioteki Koledżu w Addis Abebie (UCAA), którą organizował Polak, Stanisław Chojnacki. Biblioteka ta bardzo szybko zdystansowała Bibliotekę

Narodową pod względem organizacji, liczby wolumenów oraz wartości zbiorów. Otrzymywała hojne dotacje, głównie z USA, przeznaczone w większości na szkolenia pracowników. Zorganizowała też pierwszą wystawę książek wydanych w języku amharskim i opublikowała ich pierwszą bibliografię. Z biegiem czasu zbiory UCAA stały się bardziej wartościowe dla badań naukowych niż zbiory Biblioteki Narodowej.

Po przekształceniu (w 1962 r.) UCAA w Uniwersytet im. Hajle Syllasje I (HSIU), biblioteka uniwersytecka pierwsza zaczęła wydawać bibliograficzne indeksy⁷ etiopskich publikacji. Wykonywała ona *de facto* zadania Biblioteki Narodowej, która nie była w stanie im sprostać. Zagraniczni eksperci, pracujący niegdyś na rzecz Biblioteki Narodowej – Rita Pankhurst i Hans W. Locket oraz wielu innych, oddanych pomocników bibliotekarzy, zostało zatrudnionych przez bibliotekę uniwersytecką.

W 1966 r. Wydział Pedagogiki HSIU zainicjował, pod auspicjami UNESCO, kursy bibliotekoznawstwa. Umożliwiło to wykształcenie w okresie kilku lat bibliotekarzy etiopskich. W Instytucie Studiów Etiopistycznych, na przykład, w 1974 r. Etiopczycy stanowili większość profesjonalnych bibliotekarzy. Pod auspicjami UNESCO, w 1974 r., profesor Stefan Strelcyn⁸ prowadził dla nich pierwszy w Etiopii kurs katalogowania manuskryptów.

Jednym z nielicznych sukcesów Biblioteki Narodowej w tamtych latach było opracowanie w 1970 r. przez Sekcję Naukową katalogu 272 etiopskich manuskryptów, wydane następnie w języku amharskim. Jego redaktorem był Mengystu Abegaz.

W 1973 r., również pod auspicjami UNESCO, rozpoczęto realizację projektu mikrofilmowania manuskryptów. Na mikrofilmach utrwalono ponad sześć tysięcy manuskryptów z kościołów w Addis Abebie. Lista skopiowanych zabytków piśmiennictwa etiopskiego, przekazanych w posiadanie Bibliotece Narodowej, została opublikowana w biuletynie tej instytucji. Przedsięwzięcie zrealizował dr Sergeu Hable Sellasje, dzięki pomocy amerykańskiej.

Ramka 1.

Do najbardziej wartościowych rękopisów, które udało się zdobyć Narodowym Archiwom i Bibliotece Etiopii przez sześćdziesiąt lat istnienia należą*:

Manuskrypty z XIV i XV w., m.in.:

- Cztery Ewangelie – ilustrowany manuskrypt na papirusie, spisany w języku gyyz w XIV w. – jeden z najstarszych manuskryptów, które przetrwały do dziś;
- List św. Pawła – oprawiony w skórę manuskrypt na papirusie, spisany w języku gyyz w XV wieku;
- opis Męki Pańskiej oraz homilia i nabożeństwa Wielkotygodniowe – manuskrypt na papirusie, spisany w języku gyyz, w drewnianej oprawie, pokrytej skórą;
- mikrofilm manuskryptu księgi Henocha, spisanej w języku gyyz w XV wieku;

Księgi spisywane od XVI wieku, m.in.:

- Psalmi Dawida – wydrukowane w Rzymie w 1513 r. – pierwsza w dziejach Etiopii publikacja w języku gyyz, która ukazała się drukiem;
- *Fytha Negest*, czyli *Chwała królów etiopskich* z XIX w. – mikrofilm spisanego na papirusie manuskryptu w języku gyyz;
- *Tobia* – pierwsza amharska powieść z XX wieku;
- *Tarik Negest*, czyli *Historia królów* – mikrofilm manuskryptu na papierze, w języku gyyz i amharskim, z XX wieku;

W zbiorach Narodowych Archiwów i Biblioteki Etiopii znajduje się:

537 map i planów

2487 fotografii

988 archiwaliów oprawionych

3414 archiwaliów zebranych w aktach, teczkach i segregatorach

*www.nale.gov.et

Transformacja ustrojowa i zmiany strukturalne w Bibliotece Narodowej

Po obaleniu cesarza Hajle Syllasje I w 1974 r. i dojściu do władzy proradzieckiego reżimu Mengystu Hajle Marjama, zmienił się profil zbiorów w bibliotekach etiopskich. Zaczęła się pojawiać literatura marksistowska, której przedtem próżno było szukać na półkach bibliotek. Biblioteka Narodowa otrzymała nowe dary i dotacje, tym razem od krajów bloku wschodniego. W 1975 r. wydana została proklamacja rządowa, która zobowiązywała wszystkie etiopskie wydawnictwa do przekazywania trzech egzemplarzy każdej publikacji do Biblioteki Narodowej. Decyzja ta była istotnym krokiem w rozwoju etiopskiego bibliotekarstwa. Dzięki wprowadzeniu jej w życie, Biblioteka Narodowa mogła znacznie skuteczniej kompletować wydawane w kraju materiały drukowane i opracowywać indeksy narodowej bibliografii.

Nowe władze zwiększyły znaczenie Sekcji Naukowej Biblioteki Narodowej, dokonując jednocześnie wielu zmian. W 1979 r. została ona włączona do struktur Ministerstwa Kultury i Sportu, jako Departament Bibliotek i Archiwów. Nowe Archiwa rozpoczęły działalność od przejęcia i skatalogowania dokumentów gromadzonych przez rząd cesarza Hajle Syllasje I.

Od 1981 r. Departament Bibliotek i Archiwów rozpoczął wydawanie serii etiopskich indeksów bibliograficznych w języku amharskim i angielskim, pod nazwą *Etiopskie Publikacje*. Indeksy zawierały spis materiałów gromadzonych w danym roku przez Dział Depozytu, wydanych drukiem w Etiopii, bądź poza jej granicami. Miały dostarczać informacji o materiałach źródłowych do badań naukowych. Spisy zostały opracowane tematycznie⁹.

W latach osiemdziesiątych, po kolejnych reorganizacjach, Departament Bibliotek i Archiwów został włączony w struktury Ministerstwa Informacji i Kultury. Zmieniono jego nazwę na Narodowe Archiwa i Bibliotekę Etiopii (NABE). Nazwa ta przetrwała bez zmian do 2005 roku. Miejsce to jednak wciąż przypominało bardziej bibliotekę niż centrum dokumentacyjne kraju.

Po obaleniu reżimu Mengystu Hajle Marjama w 1991 r. i po przejęciu władzy przez rząd premiera Melesa Zenai, Narodowe Archiwa i Bibliotekę przeniesiono na powrót do struktur Ministerstwa Kultury i Sportu, gdzie znowu zostały poddane reorganizacji.

Obecne zbiory NABE

Obecnie Narodowe Archiwa są jedyną etiopską instytucją, która oficjalnie gromadzi i przechowuje materiały piśmiennicze historycznej wagi. NABE wciąż mieści się w tym samym budynku, pamiętającym czasy włoskiej okupacji. Plany wzniesienia nowej siedziby Archiwów Narodowych i Biblioteki pojawiały się już w latach pięćdziesiątych XX w., ale ziściły się dopiero w następnym stuleciu. Okazało się to możliwe dzięki pomocy sponsorów, wśród których znalazły się różne etiopskie instytucje, organizacje pozarządowe oraz przedsiębiorstwa. W 2004 r. prace budowlane były na ukończeniu, nowa siedziba jest już prawie gotowa.

NABE to dziś centrum dokumentacyjne kraju, narodowa skarbnica dziedzictwa literackiego Etiopii, a także państwowy urząd ISBN i ISSN. Gromadzone są tam, przechowywane, zabezpieczane i udostępniane materiały piśmiennicze, mikrofilmy, nagrania audio i wideo, mapy, itp. Można tam znaleźć również zapisy tradycji ustnej, przekazywanej z pokolenia na pokolenie w formie poezji, hymnów, przysłów. Do obowiązków pracowników NABE należy także redagowanie, publikowanie oraz dystrybucja *Etiopskiej Bibliografii Narodowej* i *Narodowego Indeksu Periodyków*.

Ramka 3.

Biblioteka Narodowa dzieli się na następujące działy*:

– *Dział etiopistyczny i księgozbiór podręczny*, w którym znajdują się: etiopskie inkunabuły, starożytne mapy oraz nadbitki czasopism o tematyce etiopistycznej, napisane w różnych językach przez Etiopczyków i obcokrajowców, w kraju i za granicą. Wśród manuskryptów znajdują się rzadkie książki, dzieła sztuki oraz zbiór dokumentów i publikacji w różnych językach Etiopii, głównie w języku gyyz.

– *Dział dokumentów i wydawnictw encyklopedycznych*, w którym znajdują się: podręczniki, encyklopedie i słowniki, periodyki, akta kongresów, beletrystyka i literatura amharska. Dział przeznaczony jest głównie dla uczniów, studentów i pracowników administracji państwowej. Można tam czytać, kopiować, a także skorzystać z fachowej porady w prowadzonych kwerendach;

– *Dział depozytów i nadawania ISBN* – gromadzi trzy kopie każdej publikacji wydanej w Etiopii drukiem lub zapisanej na taśmach audio i wideo, we wszystkich językach. Dział opracowuje *Etiopską Bibliografię Narodową*. Zbiory przeznaczone są tylko dla prowadzących badania, którzy przedstawiają odpowiedni list rekomendacyjny, odsyłanych tu, jeśli poszukiwane źródła nie zostały odnalezione w pozostałych działach;

– *Dział archiwaliów i materiałów do badań* – znajdują się tam archiwalia, fotografie, tablice, plany i mapy. Dział przeznaczony jest tylko dla prowadzących badania, którzy mogą kopiować dla własnych potrzeb;

– *Biblioteka mikrofilmów i mikrofiszek* – znajdują się tam mikrofilmy i mikrofiszki dawnych manuskryptów. Dział przeznaczony jest tylko dla prowadzących badania;

– *Dział baz danych*, w którym budowane są następujące bazy:
bibliografii narodowej
zbiorów archiwalnych
mikrofilmów
publikacji encyklopedycznych i dokumentacji
nabytków i ogólnego katalogu zbiorów

* www.nale.gov.et

Pracownicy NABE podejmują także wysiłki na rzecz sprowadzania oryginałów, bądź kopii zabytków etiopskiego piśmiennictwa wywiezionych z kraju. Obowiązkiem ich jest udzielanie pozwolenia na wywóz cennych archiwaliów za granicę¹⁰. Zgromadzone w NABE dawne, bezcenne manuskrypty i ikony są katalogowane, mikrofilmowane i udostępniane do celów badań naukowych. W ten sposób powstaje unikalny zbiór archiwaliów dokumentujących wielowiekowe dziedzictwo etiopskiego piśmiennictwa. Archiwa ponadto przejmują i zabezpieczają zbiory biur rządowych i instytucji, które przestały już funkcjonować.

W planach modernizacji Narodowych Archiwów i Biblioteki przewidziano stworzenie systemu informacyjnego, zapewniającego skuteczną pomoc czytelnikom oraz zorganizowanie bazy informacji źródłowej dla pogłębionych studiów i badań naukowych. NABE ma proponować współpracę etiopskim i międzynarodowym organizacjom, w celu unowocześnienia i aktualizowania stanu wiedzy o zarządzaniu zbiorami narodowych archiwaliów. W 2004 r. przedstawiciele Francuskich Archiwów Narodowych zorganizowali szkolenie dla pracowników Departamentu Zasobów Archiwalnych NABE w zakresie nowoczesnych metod pracy z archiwaliami.

Podczas pobytu w Etiopii przeprowadzałam rozmowy z pracownikami NABE, na temat sposobów poszukiwania i zabezpieczania cennych materiałów archiwalnych. Dowiedziałam się od moich rozmówców, że Mengystu Hajle Marjam, wbrew obiegowej opinii, nie pozwolił swoim współpracownikom niszczyć żadnych dokumentów z okresu jego rządów. Niektóre, szczególnie ważne, podobno zabrał ze sobą do Zimbabwe, gdy uciekał przed wojskami Melesa Zenai. Dokumenty z czasów Mengystu są rzekomo nadal w prywatnych rękach. Część z nich mogła zostać zniszczona przez urzędników ówczesnej administracji z obawy przed nowymi władzami wymierzającymi sprawiedliwość za zbrodnie poprzedników. Zapytałam moich rozmówców o miejsca, z których dotychczas do Archiwów sprowadzono źródła historycznej wagi. Twierdzili, iż nie można wymienić jednego tylko takiego miejsca. Archiwalia znajdowano bowiem m.in. w zbiorach prywatnych, w domach wysokich urzędników państwowych, w różnorodnych instytucjach, ministerstwach oraz w budynkach rządowych. Nadal pozostaje tam wiele cennych materiałów archiwalnych.

Od 2004 r. Departament Zasobów Archiwalnych zajmuje się uporządkowaniem dokumentów znajdujących się w pałacu cesarskim, obecnie siedzibie premiera Etiopii, Melesa Zenai i przeniesieniem ich do nowo wznoszonej

siedziby NABE. Gromadzono i przechowywano je w tym pałacu od czasów panowania cesarza Menelika II – od lat dziewięćdziesiątych XIX wieku¹¹.

Podczas mojej wizyty w Departamencie Zasobów Archiwalnych mogłam korzystać z dwóch *Przewodników*, które dostarczają informacji o materiałach archiwalnych, przygotowanych do udostępniania zainteresowanym. *Przewodniki* opatrzone są wstępem, w którym opisano pochodzenie zbiorów. *Przewodnik* z września 2001 r., to spis prywatnych zbiorów blattiengiety Mersje'ego Hazen'a Uelde Kirkos'a¹². Zachowało się wiele dokumentów z okresu jego pracy dla rządu etiopskiego. Znalazły się wśród nich też niedokończone prace blattengiety lub prace, które nie były publikowane, stanowiące cenny materiał do dalszych badań. Archiwalia wymieniane w *Przewodniku* opublikowanym w czerwcu 2003 r. pochodzą z prywatnej kolekcji dedżazmacza dr Zeude Gebre Syllasje¹³. Zostały one przeniesione z jego posiadłości do NABE. Archiwa zawierają ponadto listy, dokumenty historyczne oraz fotografie, dotyczące ważnych dla państwa spraw, od spraw wewnętrznych po dyplomację¹⁴. Tylko te bardzo nieliczne materiały, których spis zawierają *Przewodniki*, dostępne są obecnie dla badaczy. Każdy, kto posiada odpowiedni list polecający, może je otrzymać do przeczytania i skopiowania – jednak, co zastanawiające, skopiować można tylko 10 wybranych stron wolumenu, nie więcej, niezależnie od jego objętości.

Niezliczone tony cennych archiwaliów wciąż zalegają w magazynach Archiwum w oczekiwaniu na skatalogowanie. Niszczą ją tam i zamykają naukowcom dostęp do cennych informacji źródłowych. Podczas pracy nad źródłami w Departamencie Zasobów Archiwalnych odniosłam wrażenie, iż ta niewielka liczba skatalogowanych i udostępnionych archiwaliów, wynika między innymi z zaniedbań i nieprawidłowej organizacji pracy.

* * *

Na zakończenie chciałabym podkreślić, iż wszyscy XX-wieczni przywódcy Etiopii wyraźnie uświadamiali sobie potrzebę gromadzenia i zabezpieczenia etiopskiego dziedzictwa narodowego. Dzięki determinacji w tworzeniu profesjonalnego centrum dokumentacyjnego oraz dzięki pomocy zagranicznych ekspertów i donatorów, zwłaszcza pomocy UNESCO, udało się zbudować Archiwa i Bibliotekę Etiopii i dostosować ją do europejskich standardów.

Ta troska pozwoliła na zebranie i udostępnienie zainteresowanym wielu rękopisów i ikon lub kopii szczególnie cennych oryginałów. Udało się też

sprowadzić do kraju wiele z bezcennych zabytków piśmiennictwa etiopskiego, które w zawierusze dziejów zostały rozproszone po świecie. Kilkakrotnie wydano indeksy zgromadzonych w NABE wolumenów i mikrofilmów. Niestety, oferta udostępnionych archiwaliów jest wciąż stosunkowo niewielka, a praca nad udostępnianiem kolejnych postępuje niezwykle wolno.

BIBLIOGRAFIA:

1. *A Proclamation to Provide for the Deposit of Printed Materials in the Ministry of Culture and Youth*, „Negarit Gazeta”, Proclamation No. 50 of 1975
2. Bartnicki Andrzej, Mantel-Niećko Joanna: *Historia Etiopii*, Ossolineum 1987
3. Chojnacki Stanisław, Ephraim Haile Sellasie: *List of Current Periodical Publications in Ethiopia*, Addis Ababa, HSIU 1964
4. Chojnacki Stanisław, Mergia Diro: *Ethiopian Publications, Books, Pamphlets, Annuals and Periodical Articles Published in 1962 Ethiopian and 1970 Gregorian Year*, Addis Ababa, HSIU 1971
5. Eldon Rita: *The National Library of Ethiopia*, „Ethiopia Observer”, nr 11, 1957, str. 369-370
6. Kebreab Wolde Gijorgis: *Library Education in Ethiopia*, „International Library Review”, nr 5, 1973
7. Locket Hans W.: *The Mission. The Life, Reign and Character of Haile Sellasie I*, (wyd. II), New York 1992
8. Mantel-Niećko Joanna: *Profesor Stefan Strelcyn (1918-1981)*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego Afryka”, nr 4, 1996, str. 38-44.
9. Pankhurst Rita: *Leadership in Ethiopian Post-War Library Development: The National Library vs. the University Library*, Proceedings of V Conference of Ethiopian Studies, Chicago 1978, str. 601 – 611
10. Strelcyn Stefan: *La connaissance des 'Incunables' Étiopiens dix ans apres la parution de l'ouvrage de Stephen Wright*, Proceedings of V International Conference of Ethiopian Studies, Nice 1977, str. 35-51
11. *The Ethiopian National Archives and Library Proclamation*, „Negarit Gazeta”, Proclamation No. 179 of 1999
12. Wright Stephen: *Book and Manuscript Collection in Ethiopia*, „Journal of Ethiopian Studies”, vol. 11, nr 1, 1964, str. 11-24
13. Wright Stephen: *Ethiopian Incunabula*, Addis Ababa 1967

<http://www.nale.gov.et> (wydruk u autorki artykułu)

Katarzyna Hryćko, absolwentka etiopistyki w Zakładzie Języków i Kultur Afryki Instytutu Orientalistycznego UW, obecnie przygotowuje pracę doktorską z zakresu nowożytnych kontaktów Etiopii ze Stanami Zjednoczonymi.

¹ Artykuł jest rezultatem mojego pobytu badawczego w Etiopii (IX-X 2004 r.). Został napisany z myślą o czytelnikach zainteresowanych materiałami źródłowymi, zwłaszcza o tych, którzy udają się do Etiopii w poszukiwaniu archiwaliów.

² Za czasów panowania etiopskiego cesarza Teodora II (1855-1868) do użycia w piśmie wszedł język amharski, funkcjonujący do tej pory tylko w mowie, i szybko zaczął zastępować język gyyz, używany przez wykształconych Etiopczyków, głównie w Kościele Etiopskim i na dworach magnackich. Amharski stawiał się powoli językiem literatury etiopskiej. Po śmierci Teodora II, kronika jego panowania została spisana już w języku amharskim – do tego czasu kroniki cesarskie pisano w języku gyyz. Do pierwszych książek napisanych w języku amharskim, które ukazały się w Etiopii drukiem, zalicza się *Lybb ueled tarik*, czyli *Zmysłona historia*, autorstwa Afe Uerk Gebre Ijesus.

³ Pierwsza drukarnia założona została w 1911 r., za panowania cesarza Menelika II. Pierwszą publikacją wydrukowaną w Addis Abebie wydaje się być *Metsyra Syllasje* – katechizm napisany w języku amharskim, z 1911 roku.

⁴ W języku amharskim *jehyzb* znaczyć może zarówno „publiczny”, jak i „narodowy”.

⁵ Inkunabułami etiopskimi nazywane są wszystkie materiały piśmiennicze, które ukazały się w Etiopii przed 1935 rokiem.

⁶ Do połowy lat siedemdziesiątych Sekcja Naukowa zgromadziła około trzynaście tysięcy skatalogowanych wolumenów oraz wiele innych, wówczas jeszcze nie opracowanych.

⁷ Instytut Studiów Etiopistycznych Uniwersytetu HSI wydawał roczniki poświęcone wszystkim bieżącym publikacjom autorstwa Etiopczyków i dotyczącym Etiopii, które ukazały się w kraju i za granicą. Pierwszy zbiór bibliografii, pod red. S. Chojnackiego i Ephraima Haile Sellasie, ukazał się w 1964 r., pt.: *List of Current Periodical Publications in Ethiopia* i zawierał spis wydawanych w 1963 r. gazet, periodyków, raportów i wydawnictw seryjnych. Kolejne wydania zawierały tematyczne spisy wszystkich publikacji, z różnych dziedzin, drukowanych w Etiopii i za granicą, w latach poprzedzających rok wydania, np.: Chojnacki S., Mergia Diro: *Ethiopian Publications, Books, Pamphlets, Annuals and Periodical Articles Published in 1962 Ethiopian and 1970 Gregorian Year*, z 1971 roku.

⁸ Prof. dr hab. Stefan Strelcyn (1918-1981) w latach 1950-1969 organizował i kierował Katedrą Semitystyki w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. W 1967 r. nagrodzony etiopskim odznaczeniem Haile Sellasie I Award for Ethiopian Studies.

⁹ Do omawianych publikacji należą m.in. wydane w 1982 r.: *Ethiopian Periodicals and Non-book Publications Index of the Deposit and Bibliography Section*; *Bibliography on Ethiopian Literature of the Legal Deposit and Bibliography Section*; *Bibliography on Religious Works of the Legal Deposit and Bibliography Section* oraz *Holdings of English Language Publications of the Legal Deposit and Bibliography Section* z 1984 roku.

¹⁰ W art. V *Proklamacji nr 179 z 1999 r.*, pkt. 25.3 czytamy, że nielegalny wywóz materiałów archiwalnych będzie sankcjonowany karą pozbawienia wolności od 3 do 5 lat i grzywną

od 4 tys. do 20 tys. byrrów.

¹¹ Gromadzili je przez lata kolejni władcy i przywódcy Etiopii: Lydź Ijasu (1913-1916), cesarzowa Zeuditu (1916-1930), cesarz Hajle Syllasje I (1930-1974), Mengystu Hajle Marjam (1977-1991) oraz premier Meles Zenawi (1991-).

¹² We wstępie do *Przewodnika*, podano, że blattengieta (godność honorowa) w młodości sam tłumaczył i przepisywał kościelne rękopisy etiopskie. Był politykiem i wybitnym uczonym, wielce zasłużonym dla nauki etiopskiej, zajmującym się głównie historią i gramatyką. Pisał m.in. książki historyczne, literaturoznawcze, tłumaczył i gromadził materiały o historycznym znaczeniu. Doradzał cesarzowi Hajle Syllasje I i piastował wiele stanowisk ministerialnych w jego rządzie.

¹³ Potomek cesarza Jana IV (1872-1889), polityk i dyplomata w rządzie cesarza Hajle Syllasje I, minister spraw zagranicznych w rządzie premiera Mikaela Ymru w 1974 roku.

¹⁴ Znajdują się tam m.in. cenne listy cesarskie, w tym list cesarza Teodora II (1855-1868) do brytyjskiej królowej Wiktorii, wyjaśniający nieporozumienia powstałe pomiędzy nim a królową; list cesarza Jana IV (1872-1889) do królowej Wiktorii, informujący o zagrożeniu, jakie stwarzał Ismail Pasza dla integralności Etiopii; list cesarza Menelika II (1889-1913) do cara Mikołaja II, donoszący o zwycięstwie Etiopii nad wojskami włoskimi pod Aduą w 1896 roku oraz wzywający do umocnienia stosunków etiopsko – rosyjskich.

¹⁵ Artykuł jest rezultatem mojego pobytu badawczego w Etiopii (IX-X 2004 r.). Został napisany z myślą o czytelnikach zainteresowanych materiałami źródłowymi, zwłaszcza o tych, którzy udają się do Etiopii w poszukiwaniu archiwaliów.

¹⁶ Za czasów panowania etiopskiego cesarza Teodora II (1855-1868) do użycia w piśmie wszedł język amharski, funkcjonujący do tej pory tylko w mowie, i szybko zaczął zastępować język gyyz, używany przez wykształconych Etiopczyków, głównie w Kościele Etiopskim i na dworach magnackich. Amharski stawał się powoli językiem literatury etiopskiej. Po śmierci Teodora II, kronika jego panowania została spisana już w języku amharskim – do tego czasu kroniki cesarskie pisano w języku gyyz. Do pierwszych książek napisanych w języku amharskim, które ukazały się w Etiopii drukiem, zalicza się *Lybb ueled tarik*, czyli *Zmyślona historia*, autorstwa Afe Uerk Gebre Ijesus.

¹⁷ Pierwsza drukarnia założona została w 1911 r., za panowania cesarza Menelika II. Pierwszą publikacją wydrukowaną w Addis Abebie wydaje się być *Metsyra Syllasje* – katechizm napisany w języku amharskim, z 1911 roku.

¹⁸ W języku amharskim *jehyzb* znaczyć może zarówno „publiczny”, jak i „narodowy”.

¹⁹ Inkunabułami etiopskimi nazywane są wszystkie materiały piśmiennicze, które ukazały się w Etiopii przed 1935 rokiem.

²⁰ Do połowy lat siedemdziesiątych Sekcja Naukowa zgromadziła około trzynaście tysięcy skatalogowanych wolumenów oraz wiele innych, wówczas jeszcze nie opracowanych.

²¹ Instytut Studiów Etiopistycznych Uniwersytetu HSI wydawał roczniki poświęcone wszystkim bieżącym publikacjom autorstwa Etiopczyków i dotyczących Etiopii, które ukazały się w kraju i za granicą. Pierwszy zbiór bibliografii, pod red. S. Chojnackiego i Ephraima Haile Sellasie, ukazał się w 1964 r., pt.: *List of Current Periodical Publications in Ethiopia* i zawierał spis wydawanych w 1963 r. gazet, periodyków, raportów i wydawnictw seryjnych. Kolejne wydania zawierały tematyczne spisy wszystkich publikacji, z różnych dziedzin, drukowanych w Etiopii i za granicą, w latach poprzedzających rok wydania, np.: Chojnacki S., Mergia Diro: *Ethiopian Publications, Books, Pamphlets, Annuals and Periodical Articles Published in 1962 Ethiopian and 1970 Gregorian Year*, z 1971 roku.

²² Prof. dr hab. Stefan Strelcyn (1918-1981) w latach 1950-1969 organizował i kierował

Katedrą Semitystyki w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. W 1967 r. nagrodzony etiopskim odznaczeniem Haile Sellasie I Award for Ethiopian Studies.

²³ Do omawianych publikacji należą m.in. wydane w 1982 r.: *Ethiopian Periodicals and Non-book Publications Index of the Deposit and Bibliography Section*; *Bibliography on Ethiopian Literature of the Legal Deposit and Bibliography Section*; *Bibliography on Religious Works of the Legal Deposit and Bibliography Section* oraz *Holdings of English Language Publications of the Legal Deposit and Bibliography Section* z 1984 roku.

²⁴ W art. V *Proklamacji nr 179 z 1999 r.*, pkt. 25.3 czytamy, że nielegalny wywóz materiałów archiwalnych będzie sankcjonowany karą pozbawienia wolności od 3 do 5 lat i grzywną od 4 tys. do 20 tys. byrrów.

²⁵ Gromadzili je przez lata kolejni władcy i przywódcy Etiopii: Lydż Ijasu (1913-1916), cesarzowa Zeuditu (1916-1930), cesarz Hajle Syllasje I (1930-1974), Mengystu Hajle Marjam (1977-1991) oraz premier Meles Zenawi (1991-).

²⁶ We wstępie do *Przewodnika*, podano, że blattengieta (godność honorowa) w młodości sam tłumaczył i przepisywał kościelne rękopisy etiopskie. Był politykiem i wybitnym uczonym, wielce zasłużonym dla nauki etiopskiej, zajmującym się głównie historią i gramatyką. Pisał m.in. książki historyczne, literaturoznawcze, tłumaczył i gromadził materiały o historycznym znaczeniu. Doradzał cesarzowi Hajle Syllasje I i piastował wiele stanowisk ministerialnych w jego rządzie.

²⁷ Potomek cesarza Jana IV (1872-1889), polityk i dyplomata w rządzie cesarza Hajle Syllasje I, minister spraw zagranicznych w rządzie premiera Mikaela Ymru w 1974 roku.

²⁸ Znajdują się tam m.in. cenne listy cesarskie, w tym list cesarza Teodora II (1855-1868) do brytyjskiej królowej Wiktorii, wyjaśniający nieporozumienia powstałe pomiędzy nim a królową; list cesarza Jana IV (1872-1889) do królowej Wiktorii, informujący o zagrożeniu, jakie stwarzał Ismail Pasza dla integralności Etiopii; list cesarza Menelika II (1889-1913) do cara Mikołaja II, donoszący o zwycięstwie Etiopii nad wojskami włoskimi pod Aduą w 1896 roku oraz wzywający do umocnienia stosunków etiopsko – rosyjskich.

POLACY W AFRYCE

KONGO FRANCUSKIE W LATACH TRZYDZIESTYCH XX W. WE WSPOMNIENIACH WITOLDA GRZEŚIEWICZA¹

Witold Grzesiewicz – mój dziadek

Witold Grzesiewicz urodził się 30 listopada 1900 r. w Warszawie, w rodzinie szlacheckiej. Po ukończeniu szkoły średniej wstąpił do Legii Akademickiej, a następnie ukończył Szkołę Podchorążych. Awansował do stopnia podporucznika saperów. Po 1922 roku przeszedł do rezerwy. W 1923 r. wyjechał do Francji i tam podjął pracę w kopalni. Nauczył się języka francuskiego na tyle dobrze, że mógł rozpocząć studia w Akademii Handlowej w Paryżu. Po ich ukończeniu otrzymał pracę w firmie Arthur Arbez, która zajmowała się eksportem rur i złączy żelaznych do Afryki.

W latach 1929-1938 pracował w północnym rejonie Konga Francuskiego, nieopodal Ouesso, jako agent handlowy Francuskiej Kompanii Górnej i Dolnego Konga (Comagnie Francaise du Haut et du Bas Congo). Zajmował się transportem drewna kauczukowego i oleju palmowego oraz zarządzaniem plantacjami.

Wyjazd do Afryki był spełnieniem marzenia z dzieciństwa. Szybko poznał zwyczaje i język mieszkańców tego regionu. Towarzyszką jego życia została córka wodza ziem Bakuele – Moatina. W 1933 r. na świat przyszedł ich syn, a mój przyszły ojciec – Jan Nelli. W 1938 r., przed wyjazdem do Polski, Jan Nelli został ochrzczony w kościele w Brazzaville. Wśród zaproszonych gości był fotografik Kazimierz Zagórski² i jego współpracownik, Jan Gadkowski, mieszkający wówczas w stolicy Konga Belgijskiego.

Z tej okazji obaj przyjaciele, którzy wiedzieli, że fotografowanie jest wielką pasją Witolda, podarowali mu aparat fotograficzny i album z fotografiami – pocztówkami z serii „L’Afrique, qui disparaît!”, wydawanymi przez zakład “

Photographie Zagourski” w Leopoldville. Na odwrocie oryginału każdej fotografii Zagórskiego znajduje się pieczętka zawierająca tytuł serii.

Decydując się w 1938 r. na przyjazd z synem do Polski, Witold Grzesiewicz chciał zapewnić mu wykształcenie i zapewne sądził, że w przyszłości pojedzie do Konga. Wybuch wojny pokrzyżował jego plany. Ani on, ani jego syn Jan Nelli nigdy już nie widzieli Moatiny.

W 1939 r. Witold Grzesiewicz ożenił się w Polsce z Jadwigą z Załęskich. Dwaj synowie z tego małżeństwa: Zygmunt (ur. w 1940 r.) i Ludwik (ur. w 1945 r.) mieszkają obecnie w Kanadzie.

Po wojnie dziadek Witold pracował w przedsiębiorstwach handlu zagranicznego: „Dal” i „Metalexport”, a od 1957 r. w Centrali Handlu Zagranicznego „Prodimes”. Wyjeżdżał kilkakrotnie do Afryki, m. in. do Ghany i Gwineji, W latach 1963-1965 przez 30 miesięcy pracował w Bamako.

W 1965 r. przeszedł na emeryturę. Czas wypełniał mu pisanie wspomnień z pobytu w krajach afrykańskich, rozmaitych historii rodzinnych, opracowywanie albumów ze starymi fotografiami. Z upływem lat stanowią one cenną dokumentację Jego epoki.

W 1978 r. dziadek Witold niespodziewanie dla bliskich wybrał się statkiem handlowym w trzymiesięczną podróż wzdłuż wybrzeży Afryki. W kongijskim porcie Pointe-Noire opuścił statek i stamtąd poleciał samolotem przez Brazzaville do Ouesso. Nie udało mu się jednak odnaleźć Moatiny. Na lotnisku w Ouesso powiedziano mu, że nie żyje. Prawdopodobnie wprowadzono go w błąd, po latach okazało się, że Moatina zmarła 3 listopada 1994 r.

Dziadek i ojciec odeszli z tego świata (Witold w 1987 r., Jan Nelli w 1999 r.) nie wiedząc nic o losach afrykańskich bliskich krewnych. Odnaleziono ich dzięki staraniom konsula RP – pana Sławomira Krajczyńskiego. Z moją afrykańską rodziną spotkałam się po raz pierwszy w Ouesso 15 listopada 2004 roku.

Małgorzata Grzesiewicz-Sałacińska

Czarownik z wioski Kongabe³

Było to w roku 1930, na początku mojej kariery kolonialnej, kiedy byłem pracownikiem handlowym w Compagnie Française du Haut et du Bas Congo⁴ (Francuskiej Kompanii Górnego i Dolnego Konga).

Kompania posiadała ogromną koncesję w Kongo Francuskim, obejmującą obszar przeszło miliona hektarów w eksploatacji. Były tam lasy i sawanny, rzeki ogromne jak Kikuala, Mambili oraz wybrzeża rzeki Kongo, składy i warsztaty w Mossaka, 10 statków rzecznych, tabor samochodowy i wspaniałe gmachy reprezentacyjny w Brazzaville z ogrodem, gdzie wybudowano wygodne domki dla pracowników. CFHBC posiadała duże doświadczenie w pracy w Afryce i eksploatacji jej bogactw. Kompania zatrudniała w tym czasie około 100 Europejczyków w Afryce i około 140.000 czarnych, poza tym 50 Francuzów w siedzibie Kompanii w Paryżu, 14 rue Ballu. Pracownicy angażowani byli do Afryki na trzyletnie kontrakty, otrzymywali wysokie wynagrodzenie, ale warunki przyjęcia były dosyć trudne. Oprócz znakomitego zdrowia, musieli dawać gwarancję, że pracując samodzielnie (bez żadnego dozoru), wykażą inicjatywę, zdolność kierowania licznymi robotnikami (najlepiej byli widziani oficerowie rezerwy, którzy jako wojskowi umieli słuchać i rozkazywać), potrafią zyskać sympatię czarnych (bez spoufalania się z nimi), a przede wszystkim – tak zorganizować pracę, żeby dawała jak największą ilość produktów na wywóz, takich jak oliwa palmowa, orzeszki palmowe, drewno, kawa i ziarna kakao, orzeszki ziemne (arachidy) oraz kość słoniowa (to znaczy „ciosy”, kły słoniowe) i skóry dzikich zwierząt.

Dużą pozycję stanowiły utargi w sklepach detalicznych Kompanii, które dawały możliwość zakupów Murzynom, a przede wszystkim pracownikom zatrudnionym w Kompanii. Duży i bardzo urozmaicony asortyment stanowił zachętę do pracy i nabywania potrzebnych towarów.

Kompania była Spółką Akcyjną i poza koniecznymi inwestycjami na jej rozwój należało wygospodarować odpowiednie zyski dla przedsiębiorstwa, aby zadowolić akcjonariuszy. Europejczycy, którzy powiększali uprawy na plantacjach palmy oleistej, kawy i kakao oraz zwiększali dostawy produktów zakupywanych bezpośrednio od czarnych, otrzymywali lepiej płatne stanowiska i wysokie premie (commissions). Nieraz były one kilkakrotnie wyższe niż pobory zasadnicze.

Kiedy rozpocząłem pracę w tej kompanii w 1929 roku, miała ona już 40-letnią tradycję. Mały zeszyt z instrukcjami wydawanymi raz na kilka lat dotyczył głównie prowadzenia plantacji i konserwacji produktów w magazynach. Kierownikom pozostawiano swobodę w prowadzonych przez nich placówkach. Zazwyczaj po przybyciu do Afryki młodzi pracownicy z Europy przechodzą staż w dobrze zorganizowanych faktoriach i pod kierunkiem doświadczonych, starszych kolegów nabywali wiedzę o pracy w Afryce, o klimacie i zabez-

pieczeniu się przed chorobami tropikalnymi, o dyscyplinie pracy (przy jednoczesnym życzliwym podejściu do czarnych pracowników), o uprawach tropikalnych i całym szeregu zagadnień występujących w pracy.

Należało też rozróżniać kompetencje Europejczyków. Pracownicy handlowi CFHBC zajmowali się prowadzeniem plantacji, zbiorem ziemiopłodów i bogactw leśnych, zaopatrzeniem sklepów detalicznych w potrzebne towary oraz wypłatą pieniędzy dla zatrudnionego przez kompanię personelu, to jest działalnością ściśle handlową.

Natomiast ściąganiem podatków (*capitas*) z czarnych, sprawami sądownictwa i wymiaru sprawiedliwości, komunikacji lądowej i rzecznej, poczty i telegrafu, szkolnictwa i służby zdrowia zajmowała się administracja kolonii, która czarnych traktowała jako „sujeta”, to jest jako poddanych, jak dzieci, a nie jak pełnoprawnych obywateli. Na tym tle powstawały nieraz nieporozumienia i zatargi między administracją a sektorem handlowo-przemysłowym w Kongo Francuskim i dlatego młody pracownik musiał rozumieć ten podział funkcji, aby nie narazić się na przykrości, które mogłyby powstać na skutek nieznamości kompetencji zatrudnionych tam Europejczyków. Te dwa odłamy społeczności europejskiej w Afryce najlepiej uwidaczniały się na wielkich statkach, które odbywały dalekie rejsy przewożąc handlowców i pracowników administracji. Zwykle siedzieli przy stołach osobno. O handlowcach pracownicy administracji wyrażali się z przekąsem: „To są ci wyzyskiwacze czarnych – bez sumienia, ci handlarze”. Natomiast handlowcy mówili o pracownikach administracji: „To są lenie, na których pracujemy, prawie nic nie robią – nie mają żadnej odpowiedzialności i biorą grube pieniądze, [mają] długie urlopy, kosztowne przejazdy członków rodziny, zadzierają nos do góry i są pyszałkami”...

W tym czasie istniało lotnictwo, ale było jeszcze słabo przygotowane do lotów na dalsze odległości i przeważnie dostosowane było do potrzeb wojskowości. Podróże do Afryki odbywały się wielkimi, supernowoczesnymi statkami, ze wspaniałe urządzonymi kabinami, salonami, barami, salami do tańca (tak aby się pasażerom nie nudziło w czasie podróży trwającej nieraz kilka tygodni). Istniał też pewien snobizm. W sposobie zachowania obserwować można było naśladowanie wszystkiego co modne i stały tłok pasażerek w salonach fryzjerskich. Do dobrego tonu należało, aby pasażerki I klasy pokazywały się przy kolacji co dzień w innej toalecie, to znaczy należało mieć 17 toalet na przejazd z Antwerpii do Kongo, z „zahaczeniem” o port Lobito w Angoli, bo tyle dni trwała ta podróż. Przejazd do Lobito, poniżej Konga, przedłużał

podróż o kilka dni.

Moje pragnienie wyjazdu do Afryki wynikało z zamiłowania do myślistwa. Po skończeniu szkoły średniej E. Rontalera w Warszawie i Akademii Handlowej w Paryżu miałem szczęście dostać zatrudnienie we Francuskiej Kompanii Górnego i Dolnego Konga. W sprawie polowań poinformował mnie w Paryżu *Administrateur Délégué*, p. Ludwik Tr., jeden z założycieli tej Kompanii i jej współwłaściciel. Oświadczył, że „nasza praca nie polega na polowaniu, musimy dbać o rozwój produkcji, ale ponieważ nie ma tam ani kin, ani teatrów i innych rozrywek, to kompania toleruje polowania – jednakże w niczym nie powinno to zakłócać normalnej pracy naszego przedstawiciela handlowego”.

Po przybyciu do Brazzaville i kilkudniowym pobycie w koncesji kompanii, gdzie zaangażowałem kucharza i boya, wyruszyłem należącym do kompanii statkiem rzeczny „Dżoro – dżoro” do odległej o 1500 km faktorii Mossaka, dużego ośrodka przeładunkowego różnych produktów spławianych statkami i barkami z wielu faktorii, skąd był organizowany ich transport do Brazzaville, a stamtąd do portów oceanicznych. Po prawie półrocznym pobycie w Mossaka, gdzie odbyłem praktykę, otrzymałem do prowadzenia niewielką faktorię Moneugué, aby zastąpić tam nieudolnego, młodego Francuza, który zbyt często lubił „zaglądać do kieliszka” a poza tym „miał talent”, by zrazić do siebie wszystkich naokoło, zarówno rzadko spotykanych Europejczyków, jak i czarnych robotników zatrudnionych w faktorii. Przejęcie faktorii trwało kilka dni, po czym ten Francuz udał się do Mossaka. Nie wiem, czy został tam zatrudniony, czy odwołany jako nie nadający się do pracy w Afryce.

Niedziela. Poranek był piękny, słoneczny, z liści drzew otaczających dom mieszkalny na wygracowane alejki kapłała woda z obfitej rosy nocnej, co znamionowało, że dzień będzie gorący. Po toalecie porannej jadłem śniadanie na werandzie domu, gdy zaczęli się gromadzić mężczyźni, kobiety i nawet dzieci z sąsiedniej wioski Kangaba. Przyszło też przez ciekawość kilkunastu robotników z faktorii.

“Czego oni chcą” – zapytałem. Wtedy służący poinformował mnie, że powstała „palabra” – kłótnia na tle czarów, które praktykował stary, złośliwy człowiek i powinien być usunięty, aby nie zakłócał spokoju mieszkańców wsi Kangaba. Powiedziałem, że takie sprawy załatwia „komendant” zamieszkały w Fort Russet. Wówczas powiedzieli, że przyszli tylko zasięgnąć rady, bo jest kilka rozwiązań i zdecydują sami przy udziale szefa wioski, czarnoksiężnika i starszych rady wioskowej, sprawa jest pilna, a do Fort Russet daleko, przy czym nie wiadomo, czy „komendant” wrócił już z objazdu – z lustracji teryto-

rium, którego był zarządcą.

Wiedziałem, że Murzynie mieli pełną autonomię w regulowaniu powstałych zatargów „palabre” w oparciu o prawo, choć nie pisane, ale zwyczajowe. Była też pewna hierarchia w sądownictwie; drobne sprawy regulował szef wioski i w tym wypadku nosił miotelkę z włókien liści palmowych; wyższą instancją był szef okręgu – nosił on ogon bawołu; najwyższą władzą był szef ziemi i apelację można było wносить do ogona słonia. Naturalnie skłócone strony musiały wносить opłaty: w drobnych sprawach kilka kur i jajka, w większych – przy apelacjach do ogona bawołu – trzeba było wnieść opłatę w gotówce, ponadto każda ze stron musiała dać kozę lub barana, a przy zatargach rozstrzyganych przez szefa ziemi, prócz opłaty pieniężnej, trzeba było dostarczyć parę kłów słoniowych (średniej wielkości), sieci, strzelby itp.

Niezadowoleni z wyroku mogli się odwoływać do sądów europejskich, gdzie sprawy były rozpatrywane przy zastosowaniu artykułów Kodeksu Napoleona (oraz pewnych późniejszych modyfikacji przepisów wykonawczych). Nie wszystkie sprawy mogły być rozpatrywane przez te sądy, zwłaszcza dotyczące czarów, a na tym tle najczęściej występowały spory.

Nie znałem w tym czasie miejscowego narzecza „bangala”, którym posługiwali się tutejsi Murzynie i musiałem korzystać z usług tłumacza. Przyprowadzono do mnie „winowajcę”, starego już i wychudzonego Murzyna, oskarżonego o stosowanie niedozwolonych praktyk czarodziejskich na szkodę mieszkańców wsi oraz o różne drobne kradzieże. Winowajca był bardzo zastraszony i niewiele mógł powiedzieć na swoją obronę. Twierdził, że praktyk czarodziejskich nie stosował, na co ozwały się głosy mieszkańców wsi: „lokuta, lokuta”... (kłamie). Po czym wystąpił szef wioski i w kwiecistym przemówieniu opowiedział zajście, którego był świadkiem.

Tłumaczem był mój służący Boymajele (to znaczy – chytry chłopak). Od siebie dodawał on pewne zdania, które nie mieściły się w przemówieniu szefa, a więc o mądrości i doświadczeniu swego pana (to znaczy mnie), o ważnej pozycji społecznej kucharki i boya, którzy przy regulacji sporu powinni otrzymać jakieś rekompensaty w naturze itp. W streszczeniu sprawa wyglądała w ten sposób: „5-letni chłopiec N’Gombo dostał w nocy boleści – tak dotkliwych, że wił się z bólu”. Krzykiem obudził nie tylko rodziców i rodzeństwo w chacie, ale nawet wuja zamieszkującego w sąsiednim domu. Wuj, który ma bystry umysł, od razu powiedział: „To Massungo–Massanga” robi czary. I cóż Państwo powiecie, gdy rodzicie małego N’Gombo z wujem przybiegli do chaty starego Massungo-Massanga, to zobaczyli go siedzącego przy ognisku przed

chata, gotującego w garnku czarodziejskie zioła i wymawiającego magiczne zaklęcia. Na ten widok, jak wuj nie kopnie garnek nad ogniskiem, tak że garnek, z którego wylała się zawartość, toczył się pod płot aż pękł na kilka części. Zdzielił kijem Massungo-Massangę, a po powrocie do domu wszyscy obecni stwierdzili ze zdumieniem, że mały N'Gombo czuje się dobrze, wszelkie bóleści ustały i może zasnąć spokojnie... Massungo-Massanga jest nie tylko złośliwcem, ale i złodziejem. Przechodzi kura, to ją złapie, oskubie z piór, po kryjomu ugotuje w garnku i zje (co zostało stwierdzone na podstawie piór z kur sąsiadów, zakopanych przez Massungo-Massangę). Nie chcemy, aby Massungo-Massanga mieszkał w naszej wiosce”.

Zostało ustalone, że poza wsią Kargaba mieszkańcy wioski wybudują nad strumieniem chatkę dla Massungo-Massanga i założą niewielką plantację manioku i bananów na jego potrzeby, wreszcie dostarczać mu będą żywność przez pół roku, dopóki nie będzie mógł korzystać z własnej plantacji. Za kilka dni będzie gotowa chatka, do której przeprowadzi się Massanga-Massanga, zabierając z dawnego mieszkania cały sprzęt, kury z kurnika, kosze i narzędzia gospodarskie. Stara chata – jako siedlisko złych duchów i czarów – zostanie rozebrana, a budulec spalony. Massungo-Massanga nie będzie miał prawa przychodzić do wioski Kangaba pod żadnym pozorem, nawet w towarzystwie krewnych. Nareszcie mieszkańcy wioski będą mogli odetchnąć z ulgą. Bo u nas najgorszą z rzeczy, jaka może być – to czary. Są ludzie, co potrafią na odległość ze śpiącego wyssać całą krew, albo wyjąć wnętrzności – a najgorszej jak mu wyjmą serce. Wiadomo jak ważnym organem w człowieku jest jego serce. Człowiek, któremu wyjęli serce – nawet trzech dni nie pożyje.

Małżeństwa w Afryce

W początkach mojej pracy w Afryce, w 1930 roku zapytałem jednego ze starszych kolegów, wieloletniego pracownika Kampanii Górnego i Dolnego Konga, jak wygląda sprawa małżeństw zawieranych przez Murzynów i dlaczego Afrykańczyk kupuje sobie żonę, płacąc jej rodzicom większą czy mniejszą kwotę pieniędzy, w przeciwieństwie do tego co się dzieje w Europie, gdzie dziewczyna wychodząc za mąż dostaje posag od swoich rodziców? Oto co mi powiedział:

“Rodzice wszędzie kochają swoje dzieci i chcą, aby córka znalazła szczęście w małżeństwie, wychodziła za mąż z miłości i słusnie widzą trwałość

związku ludzi zakochanych, którzy się łączą na całe życie. Dorosłą dziewczynę nie można traktować jak towar, sprzedawany więcej dającemu lub jak krowę przyprawioną na targ. Zwyczaj płacenia za dziewczynę jej rodzicom ma w Afryce uzasadnienie: po pierwsze – młody mężczyzna, który chce się żenić i zakładać rodzinę, musi dawać rękojmię, że potrafi ją utrzymać, a więc posiadać jakieś zasoby i umiejętność zarabiania pieniędzy; po drugie – dziewczyna wychodząc za mąż opuszcza dom rodzinny, który ponosi stratę, bo ich córka nie będzie dla nich gotowała, prała, sprzątała, zajmowała się młodszym rodzeństwem, pomagała przy uprawie i zbiorze manioku, ryżu, prosa i innych ziemiopłodów, owoców, jak banany itp. – będzie zajęta mężem i własnym gospodarstwem. Pieniądze za żonę do pewnego stopnia wyrównują rodzicom brak siły roboczej – pełnosprawnego członka rodziny.

Jest jeszcze trzeci aspekt tej sprawy – Afrykanie, czy to pod wpływem słońca, czy klimatu – są ludźmi pobudliwymi, gwałtownymi z natury, co wywołuje nieraz w małżeństwach awantury, mogące stać się przyczyną ich rozbitcia. Gdyby mężatka powiedziała „ja powracam do mamy” – do domu moich rodziców, to ci w tej sytuacji zmuszeni byłiby do zwrotu jej małżonkowi pieniędzy oraz wszystkich przedmiotów (lub ich równowartości), które otrzymali w chwili wyjścia córki za mąż. Dla tego też córka, jak sobie pomyśli o tych kłopotach finansowych rodziców, jakie spowoduje jej rozwód, staje się skłonna do ugody. [..]

Poza tym Murzynki dumne są „ze swojej wartości”. Gdy się zbiorą razem, nieraz sprawa wpłaconych sum czy przedmiotów danych rodzicom jest (naturalnie w obliczu licznych świadków) przedmiotem rozmów. „A mój narzeczony tak mnie kochał, powiada jedna, że dał za mnie rodzicom 500 franków gotówką, dużą pirogę (łódź), 6 pagajów (wioseł), sieć do łapania ryb, 2 sztuki tkaniny, 1 kuferek blaszany, i 6 łyżek aluminiowych”. A druga powiada: „a mój narzeczony dał za mnie parę kłów słoniowych i to grubych jak moja noga w łydce, strzelbę skałkówkę, 3 dzidy, 2 toporki, sztukę wzorzystej tkaniny, a ponadto 6 kur i 2 koguty”. „A mój – powiada trzecia – dał za mnie 600 franków gotówką, 3 sieci do łapania zwierzyny, 3 garnki emaliowane i 3 maczety”...

W innych okolicach – prócz gotówki i przedmiotów użytkowych – dawne są krowy, konie, wielbłądy, kozy, owce itp. Naturalnie wszystkie te przedmioty dawane z okazji ślubu są [wręczane] w obecności licznych świadków, przed „bankietem weselnym”, po czym następuje zabawa taneczna przy dźwiękach tam-tamów.

Jeżeli tak się zdarzy, że kobieta umiera, wówczas rodzice muszą się zatroszczyć o znalezienie nowej towarzyszką życia dla wdowca. Często jest to siostra zmarłej, a jeśli i ta umiera – to wdowiec nic nie dostaje (bo może być przyczyną zgonu żon).

Istnieją reguły dotyczące rozdziału potomstwa w razie rozwodu rodziców (bo i takie się zdarzają). Syn zostaje przy ojcu, córka przy matce; jeśli są dwie córki, to starsza przy ojcu – młodsza przy matce; w wypadku dwóch synów – starszy przy matce, młodszy przy ojcu, przy większej liczbie dzieci sprawę reguluje prawo zwyczajowe lub zgoda obydwójga rodziców.

Znamienny jest fakt urodzin w rodzinach murzyńskich większej liczby dziewcząt niż chłopców, ale że jest wielożeństwo, samotnych starych panien się nie spotyka. Dziewczęta dojrzewają szybko – wychodzą zwykle za mąż w wieku 13-14 lat. Czarna dziewczynka przechodzi metamorfozę w ciągu kilku lat – dziesięcioletnie dziecko rośnie w tym czasie kilkanaście centymetrów, podwaja swoją wagę i staje się kobietą. U chłopców rozwój fizyczny jest znacznie wolniejszy – stają się mężczyznami w wieku 18-19 lat. Po zawarciu małżeństwa rodzice pomagają zwykle młodym w zagospodarowaniu, a więc w budowie domu i jego wyposażeniu, pomagają też przy urządzeniu ogrodu czy plantacji itp.

Bywają przypadki, że młody człowiek nie posiada pieniędzy czy wartościowych przedmiotów w dostatecznej ilości, aby poślubić dziewczynę, którą kocha, ale i na to jest rada: mieszka z dziewczyną w domu teściów, u nich pracuje czy zarabia polowaniem, rybołówstwem, zbieraniem kauczuku, czy w inny sposób i gromadzi pieniądze na zapłacenie wymaganej kwoty rodzicom żony, po czym dopiero zostaje oficjalnym mężem i może myśleć o budowie własnego domu i o usamodzielnieniu się (bo młodzi kochają rodziców, ale wolą zawsze mieszkać osobno).

W wielu okręgach liczba kobiet przekracza dwu – a nawet trzykrotnie liczbę mężczyzn (może dlatego panuje tu wielożeństwo). Mężczyzna, który ma kilka żon, a nawet kilkanaście, cieszy się większym poważaniem i szacunkiem u współziomków. Nie może on jednak żadnej z nich okazywać preferencji, ściągąłby na swoją głowę wielką burzę.

Jeśli kupuje jakieś przedmioty np. tkaninę na suknię – musi kupić dla wszystkich żon. Zwykle mężczyzna, który ma kilka żon, buduje osobny domek dla każdej z nich (w którym mieszka stale żona z dziećmi i ze wszystkimi przedmiotami niezbędnymi do gospodarstwa domowego, jak garnki, narzędzia pracy itp.), a dla siebie dom większy, wygodniejszy pośrodku zabudowań.

Każda z żon ma swoje trzy dni, w tym czasie mieszka z mężem w jego domu, po czym ustępuje miejsca następnej i wraca do swojego domku. Porządek tych „dyżurów” przy mężu jest ściśle przestrzegany. Bywa, że niektóre z żon mają po dwoje, troje, a nawet więcej dzieci, ale są i takie, które nie mają potomstwa. Wtedy wielodzietna kobieta zwraca się do samotnej żony i mówi: „Weź jedno z moich dzieci, zajmij się nim, przecież to jest dziecko twojego męża, nie masz się co obijać”... I wszystko jest w porządku.

Mimo wszystko jest takie powiedzenie: *Moassi mingi makelele mingi* – „gdzie dużo kobiet – dużo kłótni”. W sporach tych występuje zwykle najwcześniej poślubiona, najstarsza z żon, posiadająca „z wieku i urzędu” większy od innych autorytet i reguluje powstały zatarg.

Zdarza się również, że zamężna kobieta zwraca się do męża z życzeniem, aby poślubił jeszcze inną (młodszą) kobietę, „bo tyle ma pracy w gospodarstwie i przy uprawie ziemi, że trudno już jej samej dać radę” – a nawet nieraz sama zajmuje się wyszukaniem odpowiedniej kandydatki. Dziwne się wydaje, że przy takiej organizacji rodziny, kobiety nieraz mają *makango* (kochanków), ale to istnieje od „zarania ludzkości” i trudno to zmienić. *Makango* jest „stałym przyjacielem” lub „przygodnym”, ale jest to tajemnica kobiet, dziedzina, w którą nie wypada wkraczać – zresztą dotyczy to również mężczyzn, nawet takich, którzy mają kilka żon.

Związek Europejczyków z czarnymi kobietami, to zupełnie inny rozdział. W różnych krajach panują co do tego różne opinie. I tak np. dyrektor francuskiego przedsiębiorstwa w Kongo, dając rady nowoprzybyłym pracownikom z Europy, mówi: młody człowiek potrzebuje kobiety, niech sobie pan znajdzie odpowiednią dziewczynę (czy jest kraj – w którym braknie dziewcząt), z którą pan zamieszka, która na pewno umili panu życie, pozna pan miejscowy język i zwyczaje czarnych i pobyt w Kongo nie będzie monotony. Chcę jednak zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo przelotnych miłostek, gdyż są wypadki chorób wenerycznych”...

Dyrektor angielskiego przedsiębiorstw powie do podległego mu pracownika: doszły mnie wiadomości, że pewna czarna dziewczyna przychodzi do pana na noc – z tym trzeba skończyć. Jest niedopuszczalne, aby pan, człowiek kulturalny, do tego ze starej angielskiej rodziny, miał romans z taką dziewczyną – jeśli pan zlekceważy moje polecenie i dowiem się, że ta dziewczyna nadal pana odwiedza, będę zmuszony odesłać pana do Anglii.

[...] Aby utrzymać wysoki standard życia Europejczyka w koloniach, turysta, aby otrzymać wizę wjazdu do kolonii w Afryce, oprócz opłaconego biletu

z portu europejskiego do Afryki i z powrotem, musiał przekazać dość znaczną kwotę do filii banku w mieście afrykańskim (najbliższym projektowanego miejsca zamieszkania). Jeśli był pracownikiem państwowym czy przyjętym na kontrakt do Kompanii, czy przedsiębiorstwa, musiał legitymować się dokumentami lub kontraktem z firmą, która go angażowała i gwarantowała wysokość zarobków (dwa, czy trzykrotnie wyższe niż w metropolii). Samodzielny biały kupiec czy przedsiębiorca, który chciał sprowadzić do siebie żonę czy kogoś z członków rodziny, musiał przedstawić odpowiednie zaświadczenie z Urzędu Finansowego w Afryce, dotyczące jego dochodów. Zwracano też uwagę na jego dotychczasową opinię, która musiała być nieskazitelna.

Pamiętam jak w 1933 roku płynąłem z Antwerpii do Portu Matadi statkiem „Thysville”, [należącym do] „Compagnie Belge Maritime du Congo”. Jedna z pasażerek, Belgijka, jadąca do Konga Belgijskiego, do męża przemysłowca, nawiązała romans z młodym i urodziwym Francuzem. Mimo iż statek zabierał przeszło 500 pasażerów, to taka rzecz trudna była do ukrycia, bo towarzyski podróży były bardzo wścibskie. Przy przejeździe przez równik, na zabawie organizowanej z tej okazji na statku, otrzymała ostrzeżenie, które zbagatelizowała. W porcie Matadi przyjechał po nią piękną limuzyną stęskniony mąż, rozpoznał żonę w tłumie pasażerów opuszczających pokład i powiewał chusteczką.... Jednakże jakież było zdziwienie tej damy, której doręczono zakaz zejścia ze statku „jako osobie niemoralnej i jako takiej, nie mogącej przyjeżdżać do Konga Belgijskiego” oraz że będzie odesłana tym samym statkiem do Antwerpii (bez prawa zejścia na ląd w Kongo). Mężowi jej zaś doręczono odpis tego „zakazu” i protokół z podpisami świadków oraz kapitana statku „Thysville”, aby mógł rozpocząć sprawę rozwodową przeciwko niemoralnej żonie.

Czary nie imają się białych

Wielokrotnie mówiono mi o Bossinie, szefie ziemi cieszącym się wielkim poważaniem wśród mieszkańców wiosek nad brzegami Likuali i jej dopływów. Podobno dużo współpracował z Europejczykami, znał język francuski, więc postanowiłem go odwiedzić. Mieszkał na lagunach, wysepkach nad rzeką Moindu, dopływie Likuali, o kilka godzin jazdy pirogą od Loboko, faktorii, która w latach 1937-1939 była pod moim zarządem.

Pewnej niedzieli pojechałem niewielką łodzią, razem z moim czteroletnim synkiem Jankiem do siedziby Bossiny, aby go poznać. Towarzyszyli mi dwaj

doskonali wioślarze: wysoki, szczupły Ngombo i niski, barczysty Diapume. Minęliśmy za zakrętem rzeki wysepkę, na której witał nas zżywieniem marebut, którego kiedyś postrzeliłem i zabrałem do faktorii, ale ponieważ robił szkody – połykał małe, dopiero co wyległe kaczki (co odkrył któregoś ranka boy), więc został „internowany” na tę małą, niezamieszkałą wysepkę. Żywił się rybami, czatując nieruchomo nad wodą na piaszczystym cyplu, z którego nie mógł odlecieć, mając przestrzelone skrzydło.

Wysepka zarośnięta była z obu stron szuwarem, po środku krzewami i nielicznymi palmami, zamieszkała przez różne gatunki ptaków. Powstała na środku rzeki Moindu, przy jej ujściu do Likuali, przez naniesione prądami masy mułu, ziemi i piasku.

Płynęliśmy pod prąd – lewy brzeg był wysoki i stromy, i tu był główny nurt rzeki, prawy zaś płytki i na dużej przestrzeni zarośnięty niskimi roślinami wodnymi, przypominającymi nasze kaczeńce. Kilkakrotnie przelatowały w pobliżu dzikie kaczki i ptactwo wodne spłoszone pluskiem „pagai” – wiosła naszych wioślarzy, ale nie zabrałem z sobą broni myśliwskiej (bo nie jest przyjęte w czasie „kurtuazyjnych” wizyt zabieranie ze sobą broni), więc tylko się przyglądałem ich śmigłym przelotom. Ponieważ prąd przy stromym brzegu i po środku rzeki był silny, więc trzymaliśmy się bliżej prawego, płytszego brzegu, tym bardziej że nasza piroga miała niewielkie obciążenie i małe zanurzenie.

Po kilku godzinach zmienił się krajobraz. Lewy brzeg obniżał się stopniowo i coraz częściej występowały na nim skupiska drzew, z których strzelały pióropusze palm, a i na prawym coraz częściej pojawiały się kępy drzew i wysokie zarośla. Okolica była mało zaludniona, bo nie spotkaliśmy piróg z ludźmi ze wsi czy rybaków stawiających swoje sieci lub wężcierze. Dochodziło południe, słońce już mocno prażyło. Obaj wioślarze byli już bardzo znużeni, gdy wjechaliśmy w „strefę zamieszkałą”. Zbliżyliśmy się do lagun w widły rzek Moindu i Pembe, które się w tym punkcie łączyły. Było to „królestwo” Bossiny – mieszkał tu z dwudziestu dwiema żonami i około siedemdziesięciorgiem dzieci (nikt ich dokładnie nie zliczył – zresztą stan się ustawicznie zmieniał, jedne umierały, inne się rodziły) oraz z krewnymi. Na wyspach widać było chaty (każda z żon mieszkała na osobnej wysepce ze swoimi dziećmi – nieraz ze swoimi rodzicami). Na większej wysepce wznosił się wysoki, obszerny budynek, przed którym oczekiwał nas Bossina ze swoją świtą – widać powiadomiony już przez swoją przyboczną straż o przybyciu białego.

Po krótkim powitaniu Bossina zaprosił mnie z Jasiem do swojego domu. Dom zbudowany z drewna i gliny, kryty dachówką wykonaną z liści palmo-

wych, posiadał pośrodku dużą salę z kilkoma drzwiami, prócz głównych wejściowych. Nieco mniejsze prowadziły do innych pokoi. Umeblowanie sali stanowił niski stół, rzeźbione zydle, podłoga zasłana matami, na ścianach rozwieszona dawna broń, tarcze, dzidy, łuki, kołczany ze strzałami, jakieś topory i noże dziwnego kształtu, naszyjniki, amulety i pęczki ziół posiadających czarodziejską moc.

Bossina mówił poprawnie po francusku. Kazał podać wino palmowe w tykwach i kubki, które zaraz przyniósł jego służący. Wino sporządzane z pewnego rodzaju palmy rosnącej na bagnistym terenie, świeżo przygotowane, jest bardzo smaczne, musujące, słodkawe, posiada aromat przypominający truskawkę. Jjego wadą jest to, że nie da się konserwować, po dwóch lub trzech dniach staje się mętne, kwaśne – nie do picia.

O mojej pracy, polowaniach, mojej Afrykance Moatmie i synu Jasiu wiedział więcej niż przypuszczałem, a na moje pytanie, co myśli o nas Europejczykach, pracujących tutaj w Afryce, powiedział:

“Nie obraź się za to, co powiem, ale chcę z tobą mówić szczerze – otóż styl waszego życia i pracy przypomina nam wariatów. Ty jeden może stanowisz wyjątek, ale mówię to na podstawie moich obserwacji. Nie potraficie żyć i cieszyć się życiem. Nie widziałem nigdy, aby Europejczyk wziął na kolana swoje dziecko i z nim się bawił, na to nie ma czasu, zawsze biega z kantorku do magazynu czy na plantacje. Zawsze coś mierzy, waży, zapisuje, liczy pieniądze – nie widzi, jak pięknie świeci słońce, kwitną kwiaty, śpiewają ptaki, bo jest zbyt zajęty gromadzeniem majątku. A jak przejdzie krąg twojego życia (tu zakreślił koło palcem w powietrzu) i tak pójdziesz do ziemi...”

Drugą rzeczą, która nas zastanawia, to wasza chciwość; każdą ilość produktów, które zbierzecie z plantacji czy zakupicie od Afrykanów – czy to kaczuk, orzeszki ziemne, oliwa palmowa czy bambusowa, orzeszki palmowe, ziarno kawy czy kakao, skóry dzikich zwierząt, kły słoniowe, żywice i orzechy drzew leśnych, zawsze uważacie, że ich jest za mało. Z faktorii, które są rozsiane po całym kraju, produkty przewożone są parowcami po splawnych rzekach czy drogami przy pomocy ciężarówek do portów, tam przeładowane na wielkie okręty morskie, a te – wyładowane po brzegi – odpływają do francuskich portów i portów innych krajów i kontynentów. I zawsze tych produktów jest mało, mało....

Jesteś myśliwym, masz dobre oko i znakomite wyniki polowań: mięso upolowanej zwierzyny, słoni, bawołów, antylop rozdajesz towarzyszącym tobie tragarzom i ludziom z wioski, za co są tobie wdzięczni. Ale są bezmyślni my-

śliwi, którzy polują tylko dla przyjemności i aby się chełpić ilością upolowanych słońi, hipopotamów czy innej zwierzyny. Gdyby ci zachłanni myśliwi mieli cierpliwość stać o zmierzchu w błocie i czekać bez ruchu na przechodzącą zwierzynę, atakowani przez chmary komarów (nasyconych krwią, których rozgnieść na ciele nie można, aby zapach krwi nie odstraszył zwierzyny), to mając wspaniałą broń o dużej mocy, a nie skałkówki czy kapiszonówki, z których strzelają czarni myśliwi, w krótkim czasie wyniszczyliby cały zwierzostan na naszej ziemi...”

Dalej Bossina opowiadał mi o sposobach polowań Afrykanów w dawnych czasach, kiedy jeszcze nie korzystali ze strzelb i prochu, w których sam brał udział; o walkach prowadzonych przez jego przodków z wrogimi plemionami i z Arabami, których uzbrojone bandy zapuszczały się na ich ziemię, aby chwycić ludzi z wiosek i w pętach pędzić tygodniami do portów, sprzedawać tam jak bydło, jako niewolników.

Bossina pokazywał mi różne przedmioty kultu i uzbrojenia, które miał w domu. W dowód przyjaźni otrzymałem od niego: tarczę sporządzoną z łyka i utwierdzoną żywicą, kilka dzid oraz dwa tasaki, którymi ścinano głowy niewolnikom. „Zapewne za próby ucieczki” – powiedziałem. „Nie, odpowiedział, za inne przewinienia, niewolnik nie uciekał, bo nie wiedział, gdzie uciekać – nie miał pamięci. Po wzięciu do niewoli dostawał jedzenie z domieszką wywaru z zioła, które powodowało utratę pamięci do tego stopnia, że zapominał swoje imię, osób i okolicy, z której pochodził”.

Na pożegnanie przed chatą Bossiny zebrał się duży tłum złożony z członków jego rodziny: jego liczne żony były w różnym wieku – niektóre młode i ładne oraz spora gromadka dzieci. [...]

Wielka liczba żon powodowała, że podatki, jakie co roku Bossina wpłacał administracji kolonii za każdą pełnoletnią osobę z rodziny, wymagały dużych środków pieniężnych.

Jakie wpływy miał Bossina jako „szef ziemi”? Otóż z wiosek, które dostarczały produkty rolne i leśne do punktów skupu, miał zarezerwowany procent od nabywców, część zysków z rybołówstwa i z drewna dostarczanego do tartaków, wreszcie wpływy z sądownictwa. [...] [Jako „szef ziemi”] z udziałem wodzów wioski i starszyny, rozpatrywał najważniejsze spory (apelacje do „słoniowego ogona”

Około godziny 15-ej podziękowałem Bossinie za gościnę oraz za prezenty i po pożegnaniu wsiałem do łodzi. Ruszyłem w drogę, klucząc kanałami między wysepkami w eskorcie wielu piróg wprawnie kierowanych przez członków

rodziny Bossiny i przy akompaniamencie śpiewów i muzyki. Po wypłynięciu za główny nurt rzeki Moindu, dowiedziałem się od wioślarzy, którzy w czasie wizyty bawili u znajomych, że żony Bossiny są kontrolowane – iż niezależnie od pierwszej jego żony i kontroli sprawowanej przez cały „harem”- istnieje specjalna straż, złożona ze starszych, zaufanych Bossiny, która czuwa nad moralnością żon i żaden przybysz młody czy stary nie ma prawa zatrzymywać się łądzia przy wysepce zamieszkałej przez jego żonę. Pokazywano im kanał między wysepkami, specjalnie oznakowany, do którego nikt nie mógł wpływać, „bo spotka go śmierć albo coś jeszcze gorszego” – ponoć w głębi mieściły się jakieś szopy czy magazyny. Co przechowywał w nich Bossina – nikt nie wie...

Niedługo po opuszczeniu lagun z zabudowaniami Bossiny niebo zachmurzyło się i zerwał się gwałtowny wiatr, wznosząc wysoką falę na rzece. W kilkanaście minut wiatr przybrał na sile, niebo pokryły czarne chmury, rozległy się grzmoty i zaczęły padać grube krople deszczu. Zrobiło się ciemno, z nieba lały się strumienie wody i tylko błyskawice oświetlały nam drogę. Silny prąd znosił nas pod urwisty brzeg, z którego oderwały się ogromne bloki ziemi, wążące kilka ton. Podmyte wodą waliły się w nurt.

Sytuacja stawała się groźna. Jasio, który drzemał na dnie łodzi na tarczy, obudził się pod zimnym prysznicem i zaczął płakać. Wioślarze z największym wysiłkiem starali się odsunąć łódź od urwistego brzegu, z którego co chwila spadały ogromne bryły ziemi, a silny prąd znosił łódź właśnie pod te najbardziej zagrożone miejsca. Ja, klęcząc na dnie łodzi, czerpakiem wylewałem za burtę wodę, która nie tylko napełniała łódź na całej długości na skutek potoków lejących się z nieba, ale również z powodu dużej fali i przechyłów łodzi. Do tego zupełna ciemność i tylko błyskawice oświetlały nam drogę. Sytuacja stała się nad wyraz groźna, bo gdyby łódź pod ciężarem wody zatonała, trudno byłoby ratować się w pław, zwłaszcza że musiałbym holować Jasia. Pobliski, urwisty brzeg był niemożliwy do osiągnięcia, nie było żadnych szans zaczepienia się na stromej gliniastej ziemi ani wdrapania się na kilkunastometrowe płaskowzgórze porośnięte krzewami i trawą. Przeciwny brzeg, nisko położony, rozciągał się na kilometr lub więcej, woda przy nim mogła być głęboka na kilka metrów – a do tego krokodyle, dla których podobne tereny są ulubionym miejscem pobytu i żerowania.

Więc mimo zimna pracowałem w „pocie czoła” wylewając wodę, której potoki wlewały się ze wszystkich stron. Był to pewnego rodzaju wyścig między szybkością wylewanie, a napełnianiem się łodzi wodą. Ngombo zaczął narzekać, że to zemsta bogów za to, że wieziemy w łodzi „przeklęte przedmioty” –

prezenty od Bossiny skażone krwią ludzką – a więc uzbrojenie, a nade wszystko tasaki, którymi ścinano głowy niewolników. Powiedziałem, że ich bogowie nie mają władzy nad białymi i zlekceważyłem jego prośbę, aby przynajmniej „złowieszcze” tasaki wrzucić w nurt spienionej rzeki Moindu.

Za to Diapumé nie był zabobny, wiosłował usilnie i stojąc na rufie bardzo zręcznie kierował łodzią, wykorzystując światło błyskawic i odsuwając łódź od groźnego, urwistego brzegu.

Walka z żywiołem trwała przeszło dwie godziny, ulewa się zmniejszyła i niebo zaczęło się przejaśniać. W błyskawicznym tempie przebyliśmy drogę z wioski Bossiny na lagunach do Loboko. Jak za skinieniem czarodziejskiej różdżki deszcz ustał zupełnie, gdy znaleźliśmy się na wysokości wysepki, przy ujściu Moindu i Likuali. Wkrótce też przemoczeni do nitki i ogromnie zmęczeni dobiliśmy do przystani w Loboko, gdzie oczekiwał nas mój boy, kucharz i kuchcik. Uszczęśliwieni z naszego szczęśliwego powrotu wynieśli z łodzi pamiątkowe prezenty Bossiny. Wioślarze umocowali łódź, zabierając z sobą „pagaje” i koszycki z żywnością, którą otrzymali w wiosce na lagunach – a roześmiany Diapumé oświadczył: „ja wiedziałem, że czary bogów leśnych i rzecznych nie imają się białych”.

Droga do prawdziwego Boga

Pewnego dnia, w godzinach rannych, zgłosiło się do mnie w N’Foku dwóch robotników z faktorii, prosząc o wypłatę należności za przepracowany okres. Nie był to dzień wypłaty, ale prosili, bo „sprawa jest pilna – mają okazję udać się dużą pirogą do misji katolickich, odległych od faktorii o dzień drogi”. Na szyi mieli szkaplerze i mówili, że „nie chcą błądzić w ciemnościach, chcą poznać wiarę Chrystusową i postępować zgodnie z zasadami głoszonymi przez religię chrześcijańską”. Kazałem im przywołać „kapitę”, który podał mi ilość przepracowanych przez nich dniówek, a po zdaniu narzędzi otrzymali wypłatę i udali się do misji. [...]

Większość ludów afrykańskich w dorzeczu Konga była pogańska, animistyczna i choć wierzyła w życie pozagrobowe, to ich wiara opierała się na głęboko zakorzenionych przesądach. Wierzyli, że wszystkie wypadki życiowe są wynikiem czarów, wpływów dobrych lub złych duchów, że można czarami sprowadzać klęski żywiołowe – burze, wylewy rzek, przewlekłe susze, szarańczę czy ścierać pioruny lub im zapobiegać. Skutecznymi środkami przed nie-

szczęściem są talizmany noszone przez ludzi – *munganga*, tatuaże, malowanie różnych wzorów na ciele (stałe lub tylko „okolicznościowe” np. przez kobiety rodzącą dziecko), różne praktyki, jak ceremoniał obrzezania, czy strzyżenie włosów u kobiet, które owdowiały. Praktyki czarnoksiężników były bardzo cennie jako ludzi mających bezpośredni kontakt z duchami, z którymi mieli możliwość „uzgadniania” wielu spraw wpływających na bieg życia ludzkiego. A że czarnoksiężnicy prócz guseł, zaklęć, okadzania, byli jednocześnie lekarzami, znali sposoby przyrządzania skutecznych leków z wywarów ziół, korzeni i owoców różnych roślin. Wykonywali zabiegi chirurgiczne, a często nawet byli hipnotyzerami. Posiadali nieraz większą władzę niż wodzowie. Wiedza czarnoksiężników była tajemna, przechodziła z ojca na syna i też była hierarcha większego lub mniejszego „wtajemniczenia”. Sławni „czarnoksiężnicy” wprawiali nieraz Europejczyków w zdumienie, bo potrafili hipnotyzować całe tłumy ludzi, pokazując im niewiarygodne czyny i tylko kamera utrwałała ruchy ich rąk lub przedmiotów używanych w czasie tych popisów.

Na północy Konga, pod wpływem Arabów, niektóre plemiona były muzułmańskie, np. Hausa przenikali w głąb kraju, ale nie dla szerzenia wiary Mahometa, lecz dla celów handlowych – w poszukiwaniu kości słoniowej, kamieni półszlachetnych (np. agatu na biżuterię czy gałeczki do różańców), skór z panter czy zwierząt futerkowych, w zamian oferując różne przedmioty rękodzielnicze.

Po prawej stronie rzeki Kongo rozciągały się tereny pod władzą francuską [...]; po lewej zaś tzw. Kongo Belgijskie. [...] W Kongo Francuskim prócz misji katolickich prowadzonych przez tzw. Ojców Białych (nosili białe habity) były też misje ewangelickie, protestanckie oraz różne amerykańskie. W Kongo Belgijskim panował katolicyzm. W oparciu o przywileje i pomoc dworu Kościół katolicki posiadał prawie monopol na szkolnictwo i służbę zdrowia. Misje katolickie były dość gęsto rozlokowane. Prócz kościołów i szkół prowadziły wzorowe gospodarstwa rolne, plantacje roślin jadalnych i przemysłowych, warsztaty, w których młodzież murzyńska uczyła się rzemiosła, np. stolarki, ślusarstwa, odlewnictwa, rzeźby w kości i drzewie, koszykarstwa i innych umiejętności. Zasługą kleru Konga Belgijskiego było to, że w niektórych ośrodkach 40% ludności umiało czytać i pisać – podczas gdy w innych krajach kolonialnych analfabetów było od 90% do 95%. Często przy misjach w Kongo Belgijskim były szkoły dla dziewcząt, w których prócz religii, nauki czytania i pisania, uczono szyc i spraw dotyczących higieny i gospodarstwa domowego.

Językiem używanym zarówno w Kongo Belgijskim, jak i we Francuskim był język bangala, który się rozprzestrzenił na skutek handlowej działalności członków plemienia Bangala, którzy rozwozili różne towary po rzece Kongo i jej dopływach. Bangala handlowali nie tylko swoim towarem, ale również produktami różnych prowincji, wymieniając wędzone mięso i ryby na tytoń, włókna sisalu na sznury i liny czy bawełnę. Ponieważ stopniowo język Bangala zaczął odgrywać taką rolę, jak łacina w średniowieczu, zaczęto go używać w misjach katolickich. Nawet Biblia została przetłumaczona na ten język. [...]

W faktorii N'Goku, na granicy Konga Francuskiego i Kamerunu, gdzie prowadziłem duży tartak oraz rozległe plantacje palmy oleistej, kawy, kakao, drzew kauczukowych „Irehs” i zatrudniałem 3.000 robotników z różnych plemion, bez żadnych trudności porozumiewałem się w powszechnie tu znanym języku bangala.]..]

Moja praca w N'Foku wymagała częstych wyjazdów celem badania drzewostanów nadbrzeżnych i ustalaniu planu eksploatacji tych lasów i z tego względu Kompania przydzieliła do mojej dyspozycji niewielki statek rzeczny o napędzie śrubowym, z kotłem parowym opalonym drewnem, tani w eksploatacji, z wygodną kabiną i kuchnią. Załogę statku stanowił kapitan, dwóch mechaników – pilotów i 8 marynarzy. W czasie podróży zespół powiększał się o mojego boya i kucharza (cały personel czarny).

Pewnego dnia wyjechałem w kilkudniową podróż do misji amerykańskiej, aby uzgodnić szczegóły zamówienia, jakie otrzymałem w tartaku na drzewo budulcowe *etuka* (deski), bale, krokwie itp.). Zbliżając się do misyjnej przystani statkiem pod francuską banderą, po oddaniu „syrena” tradycyjnych sygnałów, usłyszałem jakby w odpowiedzi sygnały z zakładów misyjnych, bo akurat było południe. W tych stronach, z powodu gorącego klimatu, obowiązkowa przerwa w zajęciach trwała od południa do godziny 15-ej. Na przystań przybyli amerykańscy misjonarze, aby mnie powitać, a na placu przez ciekawość zgromadziło się sporo robotników, bo przyjeżdżały tam często pirogi, ale statki były rzadkością.

Po powitaniu z misjonarzami wygłosiłem w języku bangala krótkie przemówienie do robotników, podkreślając, że mają szczęście pracować w tak dobrze zorganizowanych warsztatach misyjnych, na pięknych rozległych plantacjach, ucząc się czytać i pisać w języku bangala i poznawać zasady religii chrześcijańskiej. Wtedy z koła, które mnie otaczało, wybiegło dwóch czarnych, kłaniając się i witając mnie ostentacyjnie. Poznałem w nich dawnych moich robotników z faktorii w Muengue. Przecież mieliście iść na naukę do misji kato-

lickiej – powiedziałem. „Co to za Misja – odpowiedzieli – kościół drewniany, tu mamy piękny murowany, a jakie plantacje i warsztaty, a jakie spanie i żarcie – tutaj dopiero poznaliśmy drogę do prawdziwego Boga”.

Innym razem, gdy odbywałem podróż typowym i zbliżyłem się do placyku na środku wsi, ze zdumieniem zobaczyłem ustawiony na placu mały ołtarzyk a na nim święty obraz, obok zapalone świece oraz grupę ciekawych czarnych... Ale nie widać było księdza... „Co to takiego” – zapytałem. „A to jeden z misji krąży po wioskach i pokazuje nabożeństwa” – odpowiedzieli. Gdzie on jest? – dopytywałem. „Uciekł jak tylko zobaczył lektykę z białym”.

Mam wrażenie, że ukradł obraz, świece, lichtarze i komżę, gdzieś w misji i popisuje się swoimi umiejętnościami, które małpuje i z namaszczeniem wymawia „Orate fratres” zwracając się do obecnych. Może były to jedyne słowa, jakie zapamiętał, ale wzbudzał podziw, a na pewno też datki od zachwyconych takim przedstawieniem słuchaczy sypały się na talerz, który obnosił po „nabożeństwie”.

Zbliżał się czas mojego powrotu do Europy. Postanowiłem ochrzcić mojego synka w katedrze w Brazzaville. Gdy poinformowałem o moim zamiarze jednego ze znajomych misjonarzy z sąsiedniej misji katolickiej, wyraził gotowość towarzyszenia mi do Brazzaville i wzięcia udziału w ceremonii, bo misja traktuje mnie jako „dobrodzieja”. Niewielkie były te świadczenia dla misji, gdzie „ojcowie biali” pracowali w trudnych warunkach, nawracając pogan na wiarę katolicką, bo musieli walczyć z głęboko zakorzenionymi przesądami swoich „owieczek”, jak również z wpływami nieprzychylnych im czarnoksiężników i wodzów plemiennych. Poza tym misja była biedna i rzadko dysponowała środkami na wyjazd misjonarza do Europy dla wzmocnienia zdrowia po wieloletnim pobycie w gorącym i wilgotnym Kongo.

W miesięcznych deputatach każdy europejski pracownik zatrudniony w CFHBC miał możliwość wyboru różnych towarów według listy do wysokości 500 franków (wówczas równowartość 100 dolarów USA). Zamawiałem różne produkty, między innymi białe wino w gąsiorkach 20 litrowych i przysyłałem je w darze do misji katolickiej. Nadawało się ono jako „wino mszalne”.

Żyłem w okolicach pełnych dzikiej zwierzyny i ptactwa, posiadałem przy faktorii stadko kóz i owiec, drób – kury i kaczki, ogród warzywno-owocowy, rybaków, którzy stale dostarczali mi najlepsze gatunki ryb, tak że moja spiżarnia była stale dobrze zaopatrzona i nie potrzebowałem zamawiać wiele produktów z list przesyłanych przez Wydział Gospodarczy CFHBC. Co było ciekawe, Kompania honorowała zamówienia pracowników do wysokości 500 fr.

miesięcznie, ale jeśli ktoś przesłał zamówienie tylko np. na 100 franków, różnicy 400 fr. – nie otrzymywał. Zamawiałem więc szereg przedmiotów na prezenty dla czarnych, a więc kolorowe tkaniny dla kobiet, które najstaranniej uprawiały moje plantacje, ubrania i białe kaski dla wodzów wioskowych, którzy zwiększali dostawy różnych produktów do faktorii i przedmioty na nagrody, np. dla zawodników, którzy osiągnęli najlepsze wyniki sportowe (biegi, skoki itp.) organizowane z okazji świąt – np. francuskiego święta narodowego 14 lipca.

Pracownicy Kompanii przybywający na kontrakty 3-letnie do Afryki, chcąc zgromadzić jak najwięcej oszczędności, nieraz ograniczali do minimum zakupy żywności, co odbijało się na stanie ich zdrowia i dlatego CFHBC wprowadziła te bezpłatne deputaty miesięczne, aby każdy pracownik mógł otrzymywać wszystkie potrzebne mu produkty żywnościowe i ubraniowe.

Niezależnie od białego wina dostarczałem dla misji katolickiej z mojego deputatu konserwy, sery, słodycze i inne artykuły żywnościowe trudne do osiągnięcia w „buszu”, poza tym świadczyłem im drobne usługi w zakresie przewozów i inne.

Naturalnie, gdy Ojciec Mateusz obiecał towarzyszyć mi do Brazzaville (gdzie miał pewne sprawy do załatwienia w kurii) i wziąć udział w ceremonii chrztu mojego synka w katedrze, poleciłem urządzić mu wygodnie kabinę, poza tym miał bezpłatnie obsługę i wyżywienie na statku oddanym mi do dyspozycji.

Podróż do Brazzaville trwała 6 dni. W tym czasie miałem okazję upolować hipopotama (co zasililo kuchnię, spiżarnię i lodówkę w zapasy mięsa) oraz zastrzeliłem 3 duże krokodyle – z tego 2 na ławicach piaszczystych i 1 na brzegu rzeki. Krokodyl, gdy usłyszy zbliżającą się pirogę i plusk wiosel, momentalnie kryje się w nurtach rzeki, natomiast miarowy stuk motoru nie płoszy go zupełnie i można do niego strzelać z bliskiej odległości, jeśli tylko głębokość wody pozwoli na przepływ statku. Murzyni jedzą tylko ogon krokodyla. Skóra gruba i opatrzona grubymi płytkami do niczego się nie nadaje, jedynie skóra z małych krokodyli – do 2-ch metrów długości – może być wyprawiana.

Po przybyciu do Brazzaville złożyłem wizytę Dyrektorowi CFHBC, bardzo miłemu i doświadczonemu pracownikowi tej Kompanii – nazywanemu popularnie „Pere Anjard” (ojciec Anjard) oraz powitałem kolegów, których zaprosiłem na chrzest syna, mający się odbyć w niedzielę w południe w Katedrze, a później na obiad w restauracji.

Na czas mojego pobytu w Brazzaville otrzymałem jeden z trzypokojowych

domków w ogrodzie. Obok rosły wspaniałe palmy i drzewa mangowe. Od strony ulicy znajdował się reprezentacyjny gmach CFHBC. Na dole mieściły się biura, na piętrze mieszkania dyrektora „Pere Anjard” i pokoje gościnne.

Ojciec Mateusz, którego Jasio bardzo polubił w czasie podróży, udał się na plebanię przy Katedrze, a mój kucharz i boy do wioski Poto-Poto, gdzie były pomieszczenia dla służby. Po moim odjeździe [do Europy] obaj mieli zapewniony bezpłatnie powrót do swoich wiosek lub najbliższego portu rzecznoego jednym ze statków CFHBC, udających się w górę rzeki..

Następnego dnia udałem się na drugi brzeg Konga, do stolicy Konga Belgijskiego, aby odwiedzić znajomego lekarza, pracującego w tamtejszym szpitalu A.B.C. Obie stolice, Brazzaville i Kinszasa [która wówczas nazywała się Leopoldville – red.], leżą na wprost siebie. Dzieli je rzeka Kongo, wąska w tym miejscu na 4 do 5 km, ale głęboka na 100 metrów. Co godzina między tymi stolicami kursują małe stateczki. Od Europejczyków nie żąda się żadnych dokumentów, jedynie paczki kontrolowane są przez urzędy celne.

O kilometr dalej ciągnie się Stanley Pool, rozlewisko, a dalej porohy na długości 300 km, do portu rzecznoego Matadi. Różnica poziomu wody między Brazzaville a Matadi wynosi 400 metrów, co uniemożliwia dalszą nawigację. Dlatego Belgowie wybudowali kolejkę zębatą długości....., łączącą Kinszase z Matadi, która kosztowała hekatombę ludzi – jak mówią – jeden człowiek na każdy podkład kolejowy. Francuzi korzystali z tej kolejki, ale rozpoczęli budowę portu Pointe-Noire nad Atlantykiem i kolej żelazną łączącą Brazzaville z tym portem, aby się uniezależnić od tranzytu przez Kongo Belgijskie.

Niestety znajomego lekarza nie zastałem. Wyjechał do Europy. Odwiedziłem kolegę, jeszcze z czasów szkolnych, Jana Gadkowskiego, kierownika laboratorium fotograficznego u płk. Zagórskiego. (zagórski – pułkownik lotnictwa WP wyemigrował do Konga Belgijskiego po zamordowaniu jego brata gen. Zagórskiego za czasów sanacji). Obaj bardzo się ucieszyli naszym przybyciem i bardzo gościnnie nas przyjmowali. [...] Zaprosiłem ich na chrzest Jasia i na bankiet z tej okazji w restauracji na placu przy katedrze. [...]

W lutym 1938 roku nastąpiła uroczystość chrztu Jasia. Ojcem chrzestnym był mój kolega p. Chpean, matką chrzestną „per interium” moja ciotka zamieszkała w Polsce. Na tę uroczystość Jasio był ubrany na białe od stóp do głów. Byłem wzruszony, gdy z tej okazji ojciec Mateusz zawiesił mu złoty krzyżyk z łańcuszkiem na szyi – dar od Misji Katolickiej.

Uroczystość trwała krótko – po czym poproszono mnie i parę osób do zakrystii celem podpisania aktu. Po uroczystości ruszyliśmy na bankiet w restau-

racji. Wzięło w nim udział 45 osób. Dania były wykwintne, napoje doskonałe, tak samo humory. [...] Bankiet przeciągnął się do wieczora, później były tańce. Od p. Zagórskiego otrzymałem wspaniały aparat fotograficzny, a od kolegi Gadkowskiego na pamiątkę duży, pięknie oprawiony w skórę, album z unikalnymi zdjęciami, zrobionymi w Kongo Belgijskim oraz wiele upominków dla mnie i dla Jasia od kolegów i znajomych z Konga Francuskiego i Belgijskiego.

¹ Fragmenty wspomnień udostępniła „Afryce” wnuczka Autora, p. Małgorzata Grzesiewicz-Sałacińska, której serdecznie za to dziękujemy –red.

² Zob. **KRONIKA**

³ Publikując obszernie fragmenty wspomnień Witolda Grzesiewicza poświęconych pracy we Francuskim Kongo, wówczas kolonii wchodzącej w skład Francuskiej Afryki Równikowej, zachowujemy tytuły Autora, określenia i słownictwo, jakie były powszechnie używane w ówczesnej epoce – red..

⁴ używany często przez Autora skrót tej nazwy – CFHBC,

Michèle Dacher
Cent ans au village.
Chronique familiale gouin (Burkina Faso),
Éditions Karthala, Paris 2005, ss. 399*.
Na przypis *ISBN 2-84586-602-X

KRONIKA AFRYKAŃSKIEJ RODZINY

Jacek Jan Pawlik

Etnologiczne badania kultur afrykańskich prowadzą zwykle do powstawania bardziej lub mniej przekrojowych monografii opisujących badane społeczeństwo w stylu Marcela Maussa¹ jako „fakt społeczny całościowy” lub koncentrujących się na jednej z dziedzin życia, starając się przedstawić najdrobniejsze szczegóły opisywanych zjawisk i wyjaśnić ich znaczenie.

Książka Michele Dacher zdecydowanie odbiega od powszechnie przyjętych procedur. Przedmiotem jej nie jest ani określona dziedzina kultury, ani też grupa etniczna traktowana jako „fakt całościowy”. Autorka koncentruje się na życiu wybranych osób na przestrzeni około stu lat. Są to osoby spokrewnione lub pozostające w związkach powinowactwa czy konkubinatu, które żyły lub żyją w sąsiedztwie na terenie pewnej wioski o umownej nazwie Gbindougou. Wioska ta leży w południowo-zachodniej Burkina Faso i jest zamieszkała przez lud Gouin (Cerma)².

Podstawą książki są materiały z badań terenowych, które autorka prowadziła systematycznie przez trzydzieści lat, dzieląc z mieszkańcami trudy ich życia codziennego, co umożliwiło jej dokonanie głębokich obserwacji, które uzupełniają szczegółowe wywiady z członkami badanej społeczności. W miarę upływu lat wywiady były coraz mniej sformalizowane, a w końcu przerodziły się w wyznania rozmówców i ich komentarze do bieżących wydarzeń społecznych. Długoletni kontakt autorki z terenem badań sprawił, że stała się ona

naocznym świadkiem zachodzących przemian społecznych. Ograniczenie badań do jednej wielkiej rodziny pozwoliło zrozumieć procesy prowadzące do zawierania związków, zgłębić źródła konfliktów, rozwodów i rozłamów w rodzinie, uchwycić relacje pokrewieństwa i hierarchię współzależności według reguł starszeństwa oraz poznać zasady dziedziczenia i sprawowania władzy.

W pierwszej części książki autorka przedstawia życie założyciela rodu (o literackim imieniu Kamon), który żył na przełomie XIX i XX wieku (zmarł około 1928 r.). Informacje o nim pochodzą od jego potomków, co powoduje, że jest to postać wyidealizowana, opisywana z wielkim szacunkiem należnym przodkom.

Autorka przedstawia tę postać na tle epoki panowania Samory Touré, kolonizacji francuskiej i administracji kolonialnej. Wszystkie te wydarzenia historyczne miały wpływ na życie wioski Gbidougou: sprzedawanie ludzi, plądrowanie, ściąganie podatków czy praca przymusowa, wszystko to przyczyniało się doubożenia ludności i wielu tragedii osobistych. Główną troską owego protoplasty było stworzenie podstaw silnego rodu przez zawarcie licznych i korzystnych związków małżeńskich. Kamon jednak troszczył się nie tylko o liczne potomstwo, które uprawiając dla niego ziemię przyczyni się do pomnożenia plonów, ale podejmował wiele różnorodnych zajęć nie związanych z rolnictwem. W porze deszczowej był rolnikiem, zaś w porze suchej zajmował się myślistwem, wojowaniem i handlem niewolnikami. Był ponadto znanym w okolicy uzdrowicielem, wróżbitą i posiadaczem przybytków sił pozanaturalnych. Wszystko to przyczyniało się nie tylko do szerzenia jego sławy, ale również do umocnienia jego władzy jako głowy rodu.

Dużo więcej miejsca autorka poświęciła następnej generacji, co wydaje się zrozumiałe. Założyciel rodu pozostawił bowiem liczne potomstwo i w tym pokoleniu autorka znalazła wielu informatorów. Zawierane związki małżeńskie stają się coraz bardziej liczne i złożone. Do związków zawartych przez uiszczenie płatności małżeńskich dochodzą nowe, oparte na dziedziczeniu.

W systemie matrylinearnym panującym u ludu Gouin syn nie dziedziczy żon ojca, ale wdowy po zmarłym wuju. Jednocześnie praktykowane są małżeństwa preferencyjne wynikające z zasady, że wnuczka ze strony córki powraca jako małżonka do rodziny dziadka. Członkowie ludu Gouin często poślubiali niewolnice, co sprawiało, że potomkowie z takiego związku dziedziczyli podwójnie: z jednej strony jako dzieci ojca, z drugiej jako jego krewni, bowiem kobieta stająca się niewolnicą zostawała automatycznie włączana przez zakup do matrylineażu właściciela, a więc stawała się jego krewną.

Trzecia część książki dotyczy generacji wnuków założyciela rodziny. Postacią symptomatyczną w tym pokoleniu jest młody mężczyzna imieniem Diel-lon, którego życie autorka przedstawia w najdrobniejszych szczegółach.

Reprezentuje on pokolenie żyjące w czasach, kiedy struktura tradycyjnych związków została podważona, kiedy zniszczona została równowaga w tradycyjnych stosunkach gospodarczych, politycznych i społecznych. Władza głowy rodu oraz starszych wioski przestała odgrywać istotną rolę gwaranta harmonii społecznej. Jest to generacja końca XX wieku, której życie jest związane z masową emigracją zarobkową do Wybrzeża Kości Słoniowej, co spowodowało większą otwartość na nowe stosunki społeczne i ekonomiczne.

W systemie tradycyjnym jednostką produkcyjną była rodzina, jej członkowie uprawiali ziemię pod przewodnictwem głowy rodu, który był autorytatywnym zarządcą i rozdzielcą wypracowanych dóbr. W nowej sytuacji coraz bardziej liczy się pieniądź zarobiony przez pracę najemną, od którego zależeć będzie pozycja społeczna danej osoby. W ten sposób podważony zostaje wioskowy system hierarchiczny oparty na zasadzie starszeństwa. Mimo, że małżeństwa z wyboru zastępują związki aranżowane i kontrolowane według zwyczajów etnicznych, każdy szanujący się dorosły stara się jednak uprawomocnić swój związek w społeczności pochodzenia uiszczając płatności małżeńskie i organizując tradycyjne ceremonie małżeńskie. Jest to jednak związane z poważnymi wydatkami, na które trzeba oszczędzać przez długie lata.

Książka Michele Dacher nie jest sagą rodu Kamona, ale dogłębnym studium życia rodziny ludu Gouin. Przede wszystkim chodzi tu o pewną „politykę małżeńską”, strategię prowadzącą do zawierania licznych i trwałych związków, bowiem od niej zależy pomyślność i sukces życiowy. Ideałem dla Gouin, podobnie jak dla innych ludów Afryki, jest zdrowie, co przejawia się nie tyle w tym, że członkowie rodziny nie chorują, ale w sile relacji do ludzi i duchów. Dobra ‘polityka małżeńska’ prowadzi do wzrostu liczby małżonek i dzieci, a to oznacza pomnożenie liczby osób zdolnych do pracy, a więc wzrost dochodów i możliwość powiększenia liczby żon. Wielka, silna rodzina zapewnia przetrwanie rodu, co stanowi największą troskę każdego Gouin. Niemniej, aby zamierzone związki zostały urzeczywistnione, nie wystarczą tylko umiejętność pertraktacji i pieniądze. Każdy tradycyjny rolnik afrykański stara się zapewnić sobie ochronę i wsparcie sił pozanaturalnych, których znaczenie nie umknęło uwadze autorki.

Autorka przedstawia życie wybranej rodziny żywym, lekkim i obrazowym stylem starając się o precyzję opisów. Wprowadza wyjaśnienia, kiedy wydaje

się, że historia jest zbyt zawiła, wykazuje się gruntowną wiedzą etnologiczną na temat tego ludu. Ponadto niektóre fragmenty mają charakter osobisty, co przypomina, że autorka była świadkiem opisywanych wydarzeń. Przedstawia ona portret psychologiczny spotkanych członków rodziny, którzy są zarówno źródłem informacji, jak i aktorami tej etnologicznej opowieści.

„Cent ans au village” nie jest zwykłą kroniką rodzinną, ale pogłębioną analizą życia wieśniaków, która łączy metodę biograficzną z metodami stosowanymi zwykle w badaniach afrykanistycznych. Czytelnik dowiaduje się nie tylko o radościach, miłostkach, pragnieniach, intrygach, konfliktach, zasadkach, zniewoleniu i nienawiści w jednej z afrykańskich rodzin, ale również uzyskuje istotną wiedzę o rzeczywistych stosunkach rodzinnych i związkach matrymonialnych. Jest to ważne studium rodziny matrylinearnej na przykładzie ludu Gouin z Burkina Faso. Styl oraz zamieszczone tabele i wykresy powodują, że tekst jest przejrzysty.

Długoletnie badania terenowe pozwoliły autorce ukazać przemiany w sposobach zawierania związków, jakie zachodzą pod wpływem zmian ekonomicznych i społecznych. Następują one w wyniku otwarcia społeczeństwa lineazowego na wpływy zewnętrzne zarówno w skali poszczególnych państw, jak i wynikające z procesów globalizacyjnych. Początkowo czytelnika może zniechęcać objętość książki, kiedy jednak zagłębi się w lekturę, oderwać się od niej będzie mu trudno.

¹ Francuski socjolog i etnolog., Marcel Mauss (1872-1950) przejmując zasady socjologii E. Durkheima wprowadza do nich istotne zmiany. Podejście Maussa jest ukierunkowane na „konkretną całość”, w którą wtopione są fakty społeczne. Fakty te nabierają sensu tylko w relacji do całości. Mauss kładł nacisk na kategorie deskryptywne i uważał monografię za najlepszy sposób analizy, aby przedstawić „złożoność”, a zarazem „całościowość” zjawisk społecznych.

² Lud Gouin przybył na zamieszkiwane obecnie tereny z północnej Ghany w osiemnastym wieku wchłaniając pewną część ludu Karaboro. Gouin mówią językiem cerma lub kirma z rodziny języków woltyjskich (gur).

KONFERENCJE I SESJE NAUKOWE

“AFRYKA – KONTYNENT XXI WIEKU”

Sesja naukowa

Warszawa 8 września 2005 r.

Aula Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego

Organizator: Towarzystwo National Geographic

Pod auspicjami Departamentu Afryki i Bliskiego Wschodu

Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP

oraz Zakładu Języków i Kultur Afryki UW,

przy wsparciu Forum Kenijsko-Polskiego.

Sesja naukowa została zorganizowana z okazji ukazania się numeru pisma „National Geographic” poświęconego w całości Afryce, a zatytułowanego: *Afryka, Kolebka ludzkości, Ziemia skarbów, Raj Zwierząt*. „Afrykański” numer zaprezentował zgromadzonym **Marcin Jamkowski, redaktor naczelny National Geographic** Polska, który otworzył sesję. Wśród zaproszonych gości byli m.in. akredytowani w Polsce ambasadorzy RPA i Tunezji.

Tematyka sesji, której obrady prowadził Marcin Kydryński, współpracownik National Geographic, obejmowała różnorodną tematykę. Wystąpienie **Marcina Kubiaka (Dep. Afryki i Bliskiego Wschodu MSZ)** poświęcone było m.in. pomocy rozwojowej dla Afryki. Zwrócił on uwagę, że z chwilą przystąpienia do Unii Europejskiej, Polska stała się automatycznie stroną umów zawartych przez UE, takich jak umowy z Lomé i Cotonou. Zgodnie z koncepcją (UE) Nowego Partnerstwa na Rzecz Rozwoju, współpraca z polskimi środowiskami naukowymi ma otrzymać rangę instytucjonalną, a współpraca gospodarcza – priorytetową w polskiej polityce wobec Afryki. Obecnie Polska utrzymuje stosunki dyplomatyczne ze wszystkimi państwami Afryki Sub-Saharyjskiej. W tych krajach ma 9 przedstawicielstw dyplomatycznych i 19 konsułów honorowych

Czy Afryka może być bogata? Na to pytanie próbował odpowiedzieć,

Richard Mbewe – główny ekonomista Warszawskiej Grupy Inwestycyjnej S.A. Na wstępie przypomniał, że Afryka to duży kontynent – ponad 50 państw, kalejdoskop kultur, ponad 1000 języków, oraz europejskie wpływy

kulturowe. Bogactwem Afryki jest przede wszystkim sfera duchowa – „solidarność i rodzina”. Na zacofanie Afryki złożyło się wiele przyczyn m.in. polityczne dziedzictwo uzależnienia od wielkich mocarstw oraz dręczące ją plagi, przede wszystkim: HIV/AIDS i inne choroby. Ich skutki to miliony ofiar śmiertelnych i osób zakażonych, osierocone dzieci. Jego zdaniem polityka rozwojowa jest źle dostosowana do lokalnych warunków. Jest on przeciwny przekazywaniu takiej pomocy, która „tylko rozleniwia ludzi”. Uzasadnione jest natomiast nawoływanie do polityki „*trade and not aid*”. Afryka powinna być odpowiedzialna za swoją przyszłość. Kraje zachodniej demokracji nie mogą nadużywać argumentu, że kraje afrykańskie nie wprowadzają gospodarki wolnorynkowej, ponieważ mechanizm takiej gospodarki nie działa, kiedy ludzie są biedni – nie są w stanie zapłacić za wytworzone dobra. Afryka staje się ciężarem dla świata a niekontrolowana migracja do bogatych państw Europy, powodowana sytuacją na kontynencie afrykańskim, pociąga za sobą różnorakie negatywne zjawiska. Zdaniem Richarda Mbewe, Afryka dokonała nie mniej pewnego postępu. Wymienił on tzw. „*good governance*” – inwestowanie w edukację, tworzenie pozytywnego wizerunku medialnego, promowaniu partnerstwa z Afryką. Świat powinien popierać i nagradzać kraje, które osiągnęły sukces, gdyż bogata i spokojna Afryka, to również warunek pokoju na świecie.

Sławomir Muturi – wice-prezes Forum Kenijsko –Polskiego mówił o zwiększeniu bilateralnych stosunków między Polską i Kenią, przedstawiając je w kontekście historycznym. Zwrócił uwagę, że obecnie Kenia znajduje się dopiero na 15 miejscu na liście afrykańskich partnerów handlowych Polski, a Polacy stanowią tylko jedną trzecią procenta wszystkich osób odwiedzających Kenię. Wynika to m.in. z braku promocji Kenii w Polsce. Kenia natomiast posiada wiele atutów: jej liberalna gospodarka jest wiodąca w Afryce Wschodniej; ma rozwiniętą infrastrukturę; na terenie Kenii znajdują się siedziby agend ONZ, co sprzyja stabilizacji politycznej; posiada warunki przyciągające turystów (“posiada magnetyzm turystyczny”); wielu Kenijczyków wykształciło się w Polsce i mówi po polsku. Polska może stać się dla Kenii „bramą wjazdową” do Unii Europejskiej, a Kenia dla Polski drogą do COMESA (Wspólny Rynek dla Wschodniej i Południowej Afryki) i do krajów Afryki Wschodniej, co może wzmocnić pozycję Polski w regionie. Kenijczycy, którzy studiowali w Polsce, dostrzegli ten potencjał. Brak jednak zainteresowania Kenią ze strony Polski, w Kenii natomiast nie ma świadomości zmiany, nie znają „nowej Polski” (często jest umieszczana w „jednym worku krajów za

żelazną kurtyną”). Forum Kenijsko-Polskie stawia sobie za cel zmianę tej sytuacji.

Sesję popołudniową zdominowała problematyka społeczna. **Adam Leszczyński – dziennikarz „Gazety Wyborczej”** – mówił na temat: *AIDS wyzwanie dla Afryki*. Było to wystąpienie najbardziej dramatyczne w swojej wymowie. Leszczyński przedstawił alarmujący rozmiar problemu, a jednocześnie wskazywał na minimalne zaangażowanie środków przeznaczonych na zwalczanie AIDS. Dotyczy to 98% krajów Afryki Sub-Saharyjskiej. Leki zażywa mniej niż 1% osób, dla których są konieczne, by powstrzymać rozwój choroby, śmiertelność występuje już w grupie wiekowej 25 – 35 lat. Zwrócił on uwagę na katastrofalne skutki tej choroby zarówno społeczne, jak i gospodarcze: osierocone dzieci, śmiertelność osób o wysokich kwalifikacjach. Choroba rujnuje rodziny chorych i negatywnie wpływa na rozwój gospodarczy. Przyczyny niemożności uporania się z AIDS Leszczyński dostrzega w braku skutecznej polityki państw w dziedzinie profilaktyki – w braku tanich leków, defraudacji pieniędzy przeznaczonych na ten cel, w „chowaniu głowy w piasek”, jakby problem nie istniał, w niekontrolowanej prostytucji i dopuszczaniu się gwałtów. Przeszkodę stanowi również tradycja: obyczaj kobiecego obrzezania – łatwe źródło zakażenia, *levirat* – zwyczaj dziedziczenia żony brata – w ten sposób wirus przekazywany jest nowemu mężowi i jego żonom. Określił on to jako „samobójstwo społeczne”, które w okresie 10 lat może doprowadzić do śmierci 67 milionów ludzi.

Sekretarz Episkopatu ds. Misji – ks. dr Czesław Noworolnik, w swoim wystąpieniu, zatytułowanym: *Pomoc dla Afryki – jak nie zmarnować szansy*, zwrócił uwagę, że w stereotypach Afryka jest postrzegana jako kontynent konfliktów zbrojnych i kontynent potrzeb. Dotychczasowy, błędny stosunek do Afryki cechuje interwencjonizm, paternalizm i europocentryzm. Powinno się natomiast zdając sobie sprawę z wszystkich najważniejszych problemów i potrzeb tego kontynentu, zrobić wszystko dla jego rozwoju. Tymczasem Afrykę dotknęły przede wszystkim złe skutki globalizacji: wolny rynek nie jest wolnym rynkiem, gdyż nie ma swobody działania i nie ma równości. Zatem Afryka nie może sama uporać się ze swoimi trudnościami, natomiast obecnie przysparza je światu. Ich nośnikiem stają się coraz liczniejsze migracje. Idea pomocy, którą kieruje się Kościół, sprowadza się do następujących postulatów: wspólne i solidarne podejście do rozwiązywanych problemów, pomoc w integralnym rozwoju – tak, aby człowiek mógł rozwijać się jak sam tego chce; pomoc w organizowaniu wykształcenia; ukierunkowanie pomocy przede

wszystkim na ubogich; kierowanie się zasadą poszanowania godności człowieka, niezależnie od religii i kultury. Najważniejszy z postulatów to ocalić Afrykę rękoma Afrykanów: sprawić, aby Afrykanie mogli sami decydować o swoim losie i sami mogli korzystać ze swoich bogactw.

Pomoc humanitarna i jej aspekty to temat wystąpienia **dra Macieja Ząbka z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW**. Zwrócił w nim uwagę na paternalizm i hipokryzję zachodniej pomocy humanitarnej dla Afryki. Udzielanie pomocy to głównie realizacja celu ideologicznego – pełnienie misji i promocja takich wartości, jak np. demokracja oraz zapewnienie „dobrego samopoczucia”: „Oni sobie bez nas nie poradzą” – taka konstatacja ma swój afrykański odpowiednik w filozofii przetrwania: „Znajdź sobie swojego białego”. Pomoc dla Afryki traktowana jest przez samych Afrykanów jako „skok na kasę” i wyrównanie krzywd. W rzeczywistości pomoc nie odpowiada potrzebą i trafia do nieodpowiednich rąk. Organizacje humanitarne żywią się cierpieniem innych – zatrudnia się bardzo dobrze wynagradzanych ekspertów i doradców. W ten sposób środki na pomoc wracają do kraju pochodzenia. Bycie wolontariuszem to wielka przygoda, a nie pomoc. Koszt wolontariatu jest wyższy niż sama pomoc (transport, diety), podczas gdy zatrudnieni Afrykanie zarabiają dużo mniej. Maciej Ząbek, podobnie jak poprzedni prelegent, postulował, aby: „Zamiast ryby dać wędkę, ale i dostęp do łowiska”.

Wystąpienie mgr **Anny Dudek z Instytutu Krajoznawstwa i Geografii UW** dotyczyło **Uwarunkowań ochrony przyrody w rezerwach i parkach Afryki**. Wymieniała ona trzy główne czynniki wpływające na stan parków afrykańskich: zaangażowanie NGOs (organizacji pozarządowych) w ich ochronę, intensywność ruchu turystycznego i gęstość zaludnienia na danym obszarze, objętym granicami parku. Prelekcja ilustrowana była bogatym materiałem fotograficznym.

Dr Zbigniew Szafranski z Zakładu Archeologii Egiptu, Instytutu Archeologii UW, zaprezentował bogaty materiał faktograficzny prezentujący pracę i osiągnięcia polskich archeologów na terenie Egiptu i Sudanu. Ich dokonania, uznane za największe polskie odkrycia archeologiczne, są również bardzo wysoko cenione na świecie, przynosząc chlubę polskiej archeologii.

Dr Adam Rybiński – etnolog, który z wielkim zaangażowaniem prowadzi wieloletnie, samodzielne badania wśród Tuaregów z Nigru, opowiedział o przemianach zachodzących w tradycyjnej kulturze tuareskiej. Są to zmiany wywołane czynnikami ekonomicznymi: prywatyzacją pastwisk i sprzedażą ziemi, jak i zmiany w sferze niematerialnej. Są one przede wszystkim spowodowane

wane wpływami bardziej radykalnego islamu ludu Hausa, który m.in. wpływa na zmianę roli kobiety w rodzinie tuareskiej – większego podporządkowania jej mężczyźnie i poligynii. Kobiety tuareskie nie godząc się z taką zmianą i występują w obronie tradycji. Zrzeszają się one nawet w partiach. Dr Rybicki zaprezentował barwne obrazy z życia nomadów w filmie: *Na szlaku karawan*. Film pokazuje tradycyjną wędrówkę karawan z Ailu do solanek w Bilma, a następnie przewożenie soli do miast w strefie Sahelu.

Podczas sesji Marcin Kydryński zaprezentował slajdy z albumu *Afryka z nieba*. Pod patronatem „National Geographic” i Forum Kenijsko-Polskiego została zorganizowana wystawa *Sawanny Kenii – radość życia i radość trwania, fotografia Goni Zduńczyk*, specjalizującej się w fotografii przyrody i dziecięcej. Można było obejrzyć kolekcję afrykańskich batików, a po zakończonej sesji degustować kenijską herbatę.

Małgorzata Szupejko

PLEMIĘ, PAŃSTWO, DEMOKRACJA **Poznań 17-18 listopada 2005 r.**

**Organizatorzy: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM,
przy wsparciu finansowym Ministerstwa Edukacji Narodowej i Sportu.**

Celem konferencji było przybliżenie odpowiedzi na pytanie, czy demokracja ma wymiar uniwersalny, czy też jest immanentnie przypisana tylko jednemu – zachodniemu – kręgowi kulturowemu. Przyjęcie pierwszego założenia otwierało kolejne pytanie badawcze konferencji: czy pod jednym terminem kryć się może wiele jej równoważnych (i w pełni funkcjonalnych) form i odmian, funkcjonujących w realiach kulturowych odmiennych niż cywilizacja zachodnia. Przyjęcie drugiej tezy powinno być uzasadnione wskazaniem barier utrudniających rozwój lub utrwalenie systemów demokratycznych w krajach spoza kręgu euroatlantyckiego, zwłaszcza w społeczeństwach postkolonialnych lub postsowieckich.

Konferencja miała charakter interdyscyplinarny, zgromadziła nie tylko etnologów i antropologów kulturowych, ale także przedstawiciele socjologii, politologii, historii, geografii, stosunków międzynarodowych i dziennikarstwa z wiodących polskich ośrodków naukowych, a także z zagranicy (z Niemiec

i Meksyku). Wzięło w niej udział ok. 60 osób, które miały okazję wysłuchać 16 referatów oraz wziąć udział w dyskusji.

Przedmiotem poszczególnych wystąpień były zarówno zagadnienia teoretyczne związane z procesem demokratyzacji w wymiarze kulturowym oraz ujęcia historyczne, ukazujące odmienną drogę do budowy państwowości w różnych rejonach świata, jak i analizy bardziej szczegółowych przykładów uwikłania systemów politycznych w konteksty kulturowe. Przykłady te dotyczyły wszystkich niemal regionów świata – od Peru po Koreę i od Tybetu po Somalię i Kamerun.

W drugim dniu konferencji, poświęconym w całości problematyce afrykaniście, wygłoszono 6 referatów. **Prof. M. Tymowski** (UW) scharakteryzował główne cechy państwowości afrykańskiej z epoki przedkolonialnej. Wskazał na specyfikę afrykańską, polegającą m.in. na wielowiekowym współistnieniu struktur państwowych i plemiennych. **Dr M. Ząbek** (UW) omówił trudności i bariery we wprowadzaniu współczesnego europejskiego modelu politycznego w plemiennym społeczeństwie segmentarnym, na przykładzie Czeczenii i Somalii. **Dr A. Polus** (UWr) przedstawił różnorodne formy aktywności Commonwealthu na rzecz promocji zasad demokratycznych w Afryce. **Dr J. Pawlik** (UW-M) zwrócił uwagę na rolę czarownictwa w dyskursie politycznym współczesnych państw afrykańskich. Wystąpienie **R. Vorbricha** dotyczyło trwałości idei konsensusu w życiu społecznym i politycznym Kamerunu i wpływu tej idei na tożsamość plemienną oraz na wybory demokratyczne w tym państwie. **Dr D. Gemechu** (UW-M) poświęcił swój referat nadziejom i porażkom rozwoju demokracji w Etiopii w kontekście wyborów z 2005 roku.

Zarówno referaty, jak i towarzysząca im ożywiona dyskusja, pozwoliły na ukazanie wyników najnowszych badań terenowych oraz wymianę poglądów dotyczących kluczowego w dzisiejszym świecie problemu demokratyzacji krajów wyrosłych z tradycji odmiennych od wzorów wypracowanych przez cywilizację euroamerykańską.

Dyskusja w „dniu afrykańskim” koncentrowała się na kilku problemach, których nawet pobieżne omówienie wykracza poza ramy niniejszego sprawozdania. Warto jednak zaznaczyć, iż jedną z ważniejszych i stale powracających kwestii była definicja państwa, zwłaszcza jego wczesnych form.

Wśród wielu głosów warto zwrócić uwagę na wystąpienie prof. J. Milewskiego, który zwrócił uwagę na kontekst sytuacji społeczno-politycznej w świecie i w Afryce, w jakim odbywa się polska konferencja. Tytuł konferencji, jak

zauważył ptf. J Milewski, nie przypadkowo nawiązując do znanej pracy A. Zajączkowskiego (sprzed 40 lat) – *Plemię, rasa, socjalizm* – wskazuje zmianę priorytetów poznawczych i politycznych afrykanistyki polskiej i światowej.

Dyskusja pozwoliła też prof. M. Tymowskiemu, rozwinąć koncepcje dotyczące genezy państw afrykańskich, roli warunków ekologicznych, gospodarczych i demograficznych, które zależnie od okoliczności mogą być uznane za czynniki sprzyjające powstawaniu państw lub bariery rozwojowe. Omówił także nieco szerzej problemy terminologiczne związane z opisem form organizacji politycznej odmiennych od realiów europejskich.

Dr J. Pawlik, ustosunkowując się do pytań, wskazał na analogie między przejawami obecności cesarzy w życiu publicznym współczesnych społeczeństw afrykańskich a realiami dawnej Europy.

R. Vorbrich, rozwijając problem roli konsensusu w życiu społecznym Kameruńczyków, wskazał na praktyczne skutki stosowania tej zasady. Posłużył się przykładami lokalizacji inwestycji (np. nowych budynków szkolnych) w takich miejscach, aby nie uprzywilejowały żadnej z zainteresowanych wspólnot lokalnych, ale taka lokalizacja często praktycznie utrudnia ich racjonalne wykorzystanie.

Jednym z najdłużej dyskutowanych problemów okazała się jednak perspektywa rozwoju instytucji i procedur demokratycznych w Afryce w kontekście współczesnych procesów politycznych, w tym zaznaczającego się w ostatniej dekadzie zjawiska odwracalności procesów państwowotwórczych.

Treść referatów oraz dyskusji wykazała, iż w kurczącym się świecie epoki globalizacji, kraje te znajdują się pod narastającą presją zmian, wymuszonych bądź to przez sytuację wewnętrzną, bądź to przez czynniki zewnętrzne. Pozwoliła też na postawienie tezy końcowej konferencji, że od przebiegu i kierunku tych zmian zależy w dużej mierze szansa budowy stabilnego politycznie świata, który nie byłby wstrząsany konfliktami wewnętrznymi. Organizatorzy konferencji mają zamiar udostępnić materiały z konferencji w postaci publikacji.

Ryszard Vorbrich

(SPRAWIEDLIWE ZASADY W OBROTACH HANDLOWYCH Z AFRYKĄ)

Warszawa 22 listopada 2005 r.
Pałac Tyszkiewiczów-Potockich (UW)

Organizatorzy: Ambasada Brytyjska, Instytut Krajów Rozwijających się (WGiSR UW), Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Stowarzyszenie Sprawiedliwego Handlu „Trzeci Świat i MY”.

Partronat: Jej Magnificencja Rektor UW prof. K. Chałasińska.

Celem konferencji, którą otworzył Ambasador Wielkiej Brytanii w Polsce, J.E. Charles Crawford, była – jak określili organizatorzy – analiza doświadczeń brytyjskich w zakresie wprowadzania nowych koncepcji pomocy gospodarczej dla Afryki i innych najuboższych regionów świata. Drugim celem było zapoznanie polskich naukowców, dziennikarzy, działaczy organizacji pozarządowych z problematyką sprawiedliwego handlu.

Potrzeba nowych koncepcji wynika z przekonania, że dotychczasowe formy pomocy dla krajów najuboższych nie osiągnęły swoich celów, a ponadto z analizy, że bez pomocy zewnętrznej kraje te nie wydrżwią się z obecnej sytuacji. Poglądy te podzielają rządy krajów Afryki, kierownictwo Unii Afrykańskiej, kręgi opiniotwórcze i rządy „starych” członków UE oraz Komisja Europejska.

Problem pomocy w rozwoju Afryki był jednym z dwóch głównych tematów, na których Wielka Brytania skupiała uwagę, podczas przewodnictwa grupie państw G-8 w pierwszej połowie 2005 r. Jest to jedno z najważniejszych zagadnień globalnego bezpieczeństwa i rozwoju. Uczestnicy szczytu G-8, który obradował w Gleneagnes, zgodzili się przyspieszyć zwiększanie pomocy finansowej na rzecz rozwoju krajów afrykańskich, te zaś mają poprawić standardy rządzenia.

Przeszkodą w rozwoju, także krajów Afryki, jest nie wprowadzenie w życie zasad wolnego handlu. Produkty z krajów afrykańskich nie mogą w większości je są w stanie pokonać barier do rynku europejskim, do Afryki natomiast napływają subwencjonowane produkty europejskie, wypierając z lokalnego rynku miejscowych producentów. Konieczne jest więc zastanowienie się nad działaniami, jakie w krótkiej i w długiej perspektywie należy podejmować, aby producentom z krajów biednych zapewnić godziwą zapłatę za ich pracę. Ko-

nieczne są również działania uświadamiające obecny stan w obrotach handlowych społeczeństwom europejskim i promować zasady sprawiedliwego handlu.

Działania takie podjęły już międzynarodowe i brytyjskie organizacje pozarządowe, z których wiele ma długoletnie doświadczenie w pomocy charytatywnej krajom rozwijającym się, zwłaszcza afrykańskim. Fundacja „Fair Trade”, założona m.in. przez takie organizacje, jak Christian Aid, Oxfam, New Consumer, stanowi część międzynarodowej sieci organizacji wydających certyfikaty produktów sprzedawanych zgodnie z zasadami sprawiedliwego handlu. Na liście towarów z certyfikatami znajduje się wiele artykułów spożywczych (min. herbata, kawa), a także surowcowych, jak bawełna. Dzięki wsparciu z budżetu rządu Wielkiej Brytanii fundacja pomaga brytyjskim firmom wprowadzać do obrotu produkty z certyfikatem sprawiedliwego handlu.

Problemy te podnosili przedstawiciele brytyjskich organizatorów, zwłaszcza brytyjskich organizacji pozarządowych, którzy przyjechali na tę konferencję. Tematyka konferencji była jednak znacznie szersza. Obejmowała grupy zagadnień bardziej ogólnych, jak: **Problemy Afryki i poszukiwanie rozwiązań**, a także związane z głównym tematem konferencji, jak: **Czy możliwa jest pomoc Afryce poprzez handel?** (w tej grupie tematycznej zabierali głos głównie przedstawiciele organizacji pozarządowych); **Czy reforma Światowej Organizacji Handlu i Wspólnej Polityki Rolnej Unii Europejskiej może pomóc Afryce?**

Prelegentami byli przedstawiciele brytyjskiej ambasady i organizacji pozarządowych, polskiego MSZ, naukowcy i dziennikarze. Były to w większości krótkie wystąpienia panelowe, raczej sygnalizujące problemy niż je analizujące. Przy tym nie wszystkie prelekcje zapowiedziane w programie zostały wygłoszone.

W dyskusji polscy specjaliści od problemów rolnictwa zwracali m.in. uwagę, że od dawna Wielka Brytania nalega, by UE odeszła od Wspólnej Polityki Rolnej i dotacji do produkcji rolnej a koncepcje prezentowane na konferencji są zgodne z celami tej polityki. Wskazywano także na sprzeczność interesów biedniejszych krajów UE i krajów Afryki – wprowadzanie w życie reguł sprawiedliwego handlu powodować będzie wzrost cen produktów pochodzących z krajów Afryki, co ograniczy ich dostępność dla konsumentów.

W kularach konferencji można było obejrzeć wystawę fotografii zatytułowaną **Oblicza Afryki**, na którą złożyły się prace trzech autorów: Goni Zajczyk, Jacka Poremby i Krzysztofa Miękusy. W przerwie obiadowej można było wy-

słuchać koncertu zespołu „Matema Africa”

Uzupełnieniem konferencji były odbywające się następnego dnia „Warsztaty dla organizacji pozarządowych i biznesu” na temat zasad działania Fair Trade. (bo)

KRONIKA

„Nostalgia urzeczywistniona. Afryka w fotografiach Kazimierza Zagórskiego”. Kolekcja Pierre’a Loosa

Wystawa

Zachęta Narodowa Galeria Sztuki

12 wrzesień – 6 listopad 2005

Dzieła Kazimierza Ostoi Zagórskiego, prezentowane po raz pierwszy w Polsce, to jedyny w swoim rodzaju zbiór fotogramów pochodzących z lat 1928–1937, ilustrujący afrykański świat w dobie kolonializmu. Jak zapewniają organizatorzy, w skali światowej jest to jeden z najbogatszych zbiorów stanowiących studium afrykańskich kultur – a całkowicie unikalny w polskiej fotografii.

Kazimierz Zagórski urodził się w 1883 r. na terenie dzisiejszego Azerbejdżanu. Przed rewolucją służył w lotnictwie carskim w stopniu pułkownika, gdzie zapewne zdobył swoje umiejętności fotograficzne. Po I wojnie światowej zamieszkał w Polsce. W 1924 r. postanowił wyjechać do Leopoldville (Kongo Belgijskie), gdzie otworzył studio fotograficzne, które prowadził z powodzeniem aż do śmierci w 1944 r., z przerwą w latach 1939–1941 podczas II wojny światowej. Kiedy wybuchła wojna, przebywał wówczas w Polsce.

Dwie jego główne serie zdjęć zawierają ponad 400 fotogramów i zatytułowane są „Ginąca Afryka”. Z częścią z nich mogliśmy zapoznać się na wystawie. Są one dowodem fascynacji tradycyjną kulturą Afryki środkowej, którą starał się udokumentować. Zatem możemy podziwiać stroje, ozdoby, fryzury i skaryfikacje, ale również domostwa i obyczaje. Największe chyba wrażenie robią wspaniałe portrety – studia typów twarzy ludzi, ale i charakterów. Udokumentował również oznaki zachodzących zmian – portretowane w atelier postaci kobiet w europejskich strojach ukazują materialne dowody obecności kultury europejskiej wkradającej się w świat afrykański pierwszej połowy XX wieku. Należy również podkreślić wysoką rangę artystyczną większości fotogramów: uderzają one swym kunsztem i techniką, tak przecież trudną do osiągnięcia w Czarnej Afryce pierwszej połowy XX wieku.

To, co jednak jest najcenniejsze w fotografii Kazimierza Zagórskiego, to dokumentacja tradycyjnej kultury, która nieuchronnie przeminęła. Dlatego

właśnie nieoceniona jest wartość jego fotogramów. Podobny dokument stworzyła swego czasu Joy Adamson, tyle, że techniką malarską, portretując w czasie swojego życia w Kenii i podróży po Afryce Wschodniej „typy antropologiczne” i stroje przedstawicieli różnych plemion, oraz flory afrykańskiej. Jej prace, jak i fotogramy Zagórskiego, stanowią unikalne dokumenty świata, który bezpowrotnie przeminął.

Małgorzata Szupejko