

BIULETYN POLSKIEGO TOWARZYSTWA AFRYKANISTYCZNEGO

AFRYKA

NR 24

WARSZAWA

2006/2007



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



Rachunek bankowy:
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: Motyw graficzny na okładce na podstawie obrazu (akryl na płótnie, 175 x 124 cm, 2003 r., Jean Pigozzi Collection) **Camille'a-Pierre'a Pambu Bodo**. Artysta (ur. w 1953 r.) jest kongijskim malarzem, ewangelickim pastorem, mieszka i pracuje w Kinszasie. Obraz zatytułował: *Je sui unique dans mon genere (Jestem jedyny w swoim rodzaju)*.

Publikacja dotowana ze środków Komitetu Badań Naukowych (2006 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

LITERATURA W JĘZYKACH RODZIMYCH

Stanisław Pilaszewicz

Literatura Jarmarczna w Kano5

CZŁOWIEK I ŚRODOWISKO

Jerzy Gilarowski

Przeobrażenia szaty roślinnej Afryki Równikowej
w okresie przedkolonialnym29

RELACJE Z BADAŃ TERENOWYCH

Jacek Jan Pawlik

Zmagania etnologa w Afryce53

KRONIKA

Jacek Kukuczka

Afrykańskie tatuaże, fryzury i ozdoby (wystawa)71

Wiesława Bolimowska

AfryKamera 2006

I Objazdowy Festiwal Filmów Afrykańskich72

Wiesława Bolimowska

W pustyni i w słońcu – Polskie wykopaliska w Sudanie (wystawa)75

Poznananie Nigerii-zabytki, badacze, kultura (wystawa)

Na podstawie informacji Wiktorii Blacharskiej (bo)78

Ryszard Vorbrich

Kazimierz Nowak – Zapomniany polski „cyklista” w Afryce.

Odsłonięcie tablicy pamiątkowej80

Jolanta Koziowska

AFRYKA – stała ekspozycja

w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie82

NOWE KSIĄŻKI85

INFORMACJE

POLSKIEGO TOWARZYSTWA AFRYKANISTYCZNEGO87

LITERATURA W JĘZYKACH RODZIMYCH

LITERATURA JARMARCZNA KANO

Stanisław Piłaszewicz

Geneza literatury jarmarcznej Kano

Rynek księgarski północnej Nigerii zaczął kształtować się w latach trzydziestych XX wieku. Pojawiły się wtedy pierwsze hauszańskie utwory literackie w alfabecie łańcińskim. Przez całe dziesięciolecie wydawcy stawali jednak przed problemem zakłętą koła w rozwoju czytelnictwa. Nie było bowiem możliwości poszerzenia kręgu czytelniczego, dopóki nie zaistniały odpowiednio, łatwo dostępne i wzbudzające zainteresowanie książki. Z drugiej strony bez komercyjnego rynku książek trudno było znaleźć wydawców skłonnych do podjęcia ryzyka. Powstające jedna po drugiej, finansowane przez rząd spółki wydawnicze Gaskiya Corporation, Northern Region Literature Agency czy Northern Nigerian Publishing Company mimo okresowych trudności, opublikowały wiele książek w języku hausa. Ponoszone straty finansowe stwarzały jednak konieczność okresowego zawieszania ich działalności¹.

W 1976 r. wprowadzono w Nigerii program Powszechnego Nauczania Podstawowego (Universal Primary Education), w wyniku czego znacznie powiększył się krąg piśmiennych, młodych ludzi. Zbiegło się to z ożywieniem gospodarczym kraju, które zachęciło wydawców do finansowania rynku podręczników szkolnych. Powstały liczne spółki z udziałem miejscowych i zagranicznych przedsiębiorców: Macmillans z Northern Nigerian Publishing Company; Hodder & Stoughton z HudaHuda Press; Oxford University Press z Ibadan University Press; Longman Nigeria, i inne².

Upadek nigeryjskiej gospodarki w połowie lat 1980. poważnie ograniczył możliwości rozwoju formalnej działalności wydawniczej w Nigerii. Ze wzrastającego

¹ Por. G. Furniss, *Documenting Hausa Popular Literature*, w: T.A. Barringer (red.), *Africa Bibliography*, Edinburgh University Press for the International African Institute, Edinburgh 2000, s. vii-xxxiii.

² Por. G. Furniss, Malami Buba, W. Burgess, *Bibliography of Hausa Popular Fiction 1987-2002*, Rüdiger Köppe Verlag, Köln 2004, s. 1.

zapotrzebowania na książki skorzystali teraz młodzi, przedsiębiorczy ludzie: nastąpił przyspieszony rozwój literatury Hausa, literatury szczególnego rodzaju.

Interesująca nas tutaj część północnonigeryjskiej beletrystyki nazywa się jarmarczną literaturą Kano (*Kano market literature*) czy literaturą popularną (*popular literature*), podczas gdy sami Hausańczycy określają ją terminem *lit-tafan* (= *litattafan*) *soyayya* – „książki o miłości”. Przykuwa ona uwagę i wzbudza zainteresowanie całej społeczności hausańskiej. Literaturę tą spotyka się we wszystkich większych miastach północnej Nigerii: w Kano, Zarii, Kadunie, Katsinie, Sokoto i innych. Ponieważ znakomita większość książek tego rodzaju powstaje i jest sprzedawana w największym mieście stanów północnych Nigerii, przyjęła się powszechnie jej angielska nazwa: *Kano market literature*³. Książki te sprzedaje się w centralnych punktach ruchu pieszego, wyłożone wprost na chodnikach czy na straganach, a także w specjalnych kioskach. Przyciągają one uwagę przechodniów barwnymi okładkami, z miłosnymi czy kryminalnymi scenami. Cieszą się olbrzymią popularnością, zwłaszcza u przedstawicieli młodszych pokoleń. Wierni czytelnicy nie rozstają się z wybranymi powieściami i z niecierpliwością oczekują na zapowiedzi wydawniczych ulubionych pisarzy.

Związki z literaturą jarmarczną Onitszy

Nurt jarmarcznej literatury Hausa wykazuje tematyczne, estetyczne i społeczne podobieństwo do popularnych utworów z Onitszy w południowo-wschodniej Nigerii, określanych mianem jarmarcznej literatury Onitszy (*Onitsha market literature*)⁴. Jej nazwa wywodzi się stąd, że pierwsze utwory tego rodzaju powstały i osiągnęły niespotykaną popularność właśnie na targowisku w Onitszy. Ponad 40 lat temu zaczęły powstawać tam małe, prywatne drukarnie, których właścicielami byli niejednokrotnie wydawcy, drukarze i pisarze w jednej osobie.

Treść literatury Onitszy, tworzonej przez Ibów w języku angielskim bądź w jego zniekształconej formie pidgin, odnosiła się bezpośrednio do fali przemian w klimacie społecznym owych czasów. Rozwój szkolnictwa, migracja

³ Por. Novian Whitsitt, *Islamic Hausa Feminism Meets Northern Nigerian Romance: The Cautious Rebellion of Bilkisu Funtuwa*, „African Studies Review”, April 2003, pozyskany z internetu <http://www.findarticles.com/p/articles/mi>

⁴ Por. H. Reeves, *The New English of the Onitsha Chapbooks*, Ohio University Press, Athens, 1968, s. 2.

ludności z ośrodków wiejskich do miast wschodniej Nigerii, powstanie nowej grupy ludzi piśmiennych wszystko to przyniosło zapotrzebowanie na nowy rodzaj intelektualnej rozrywki, jaką jest czytanie. Potrzeb czytelników nigeryjskich nie mogły zaspokoić ani klasyka literatury światowej, ani też mniej wyrafinowane dzieła europejskie. Miejscowy czytelnik oczekiwał od książki, że stanie się ona jego doradcą bądź przynajmniej będzie opowiadać o nurtujących go problemach.

Tematyka książek z Onitszy zaspokajała niemal wszystkie gusty i upodobania. Miały one mało skomplikowaną fabułę i obracały się wokół takich spraw, jak miłość, pieniądze, zdrada, przestępstwa kryminalne, oszustwa czy problemy wynikające ze zderzenia z europejską cywilizacją. Popularnym tematem bywa także małżeństwo, przeżywające kłopoty z powodu zderzenia kultury miejscowej z kulturą Zachodu. Młodzi, wykształceni ludzie opowiadali się za małżeństwem z miłości, podczas gdy rodzice, głównie zaśniedziały w staroświeckich poglądach ojciec, preferowali innych, zamożnych partnerów dla swych dzieci. W czytałach o miłości znaleźć można pouczenia o technikach pisania listów miłosnych, a nawet rady co do sposobów uprawiania miłości⁵.

Twórcy literatury popularnej z Onitszy nie zgłębiają tajników ludzkich uczuć i charakterów⁶. Ich bohaterowie są jednowymiarowi i służą przekazowi tych użytecznych treści. Śladem wpływu kultury tradycyjnej na tę literaturę jest jej edukacyjny i moralizatorski ton, co niewątpliwie stanowi ważną cechę afrykańskich przekazów ustnych.

W odróżnieniu od twórców literatury jarmarcznej Kano, prawie wszyscy autorzy z Onitszy zaakceptowali i przyjęli nowe wartości, a wzorce zachodnie zostały dobrze dostosowane do podłoża kulturowego i ładu społecznego Ibów, do ich etosu pracy i pogoni za sukcesem. Nowa epoka zmusiła ludzi do wyrzeczenia się archaicznych zwyczajów tradycyjnych⁷.

Ogólna charakterystyka literatury jarmarcznej Kano

Uczni hausańscy zainteresowani literaturą jarmarczną Kano podają dosyć rozbieżne informacje na temat zakresu tego zjawiska. Liczebność utworów *littatafan soyayya* szacują na wiele setek czy nawet na ponad tysiąc tytułów. Ai-

⁵ Por. A.S. Gerard, *European Language Writing in Sub-Saharan Africa*, Budapest 1986, s. 653; informacje w internecie: <http://onitsha.diglib.ku.edu.tdc/pamphlets.htm>

⁶ Por. O.R. Dathorne, *African Literature in the Twentieth Century*, Heinemann, London-Ibadan-Nairobi 1976, s. 83.

⁷ Por. E.N. Obiechina, *Onitsha Market Literature*, Heinemann, London 1972, s. 7.

sha Umar Yusuf w artykule opublikowanym w „Weekly Trust” mówi nawet o 2.500 utworach tego nurtu literatury hausańskiej. Najbardziej miarodajne będą zapewne informacje na ten temat pochodzące z opublikowanego przez G. Furnissa i innych katalogu utworów popularnej literatury Kano, znajdujących się w zbiorach School of Oriental and African Studies w Londynie: katalog ten uwzględnia 731 dzieł⁸. Trudno jednak ustalić choćby przybliżone rozmiary tej produkcji literackiej, gdyż tylko nieliczne utwory mają symbole ISBN: książki pojawiają się na targowiskach, w kioskach czy księgarniach, i bardzo szybko znikają.

Utwory *soyayya* mają niewielkie objętości, chociaż niekiedy mogą liczyć nawet około 200 stron. Książki tych rozmiarów są na ogół dzielone na części i wydawane w zeszytach zawierających ciągłą lub oddzielną numeracją. Zdarzają się też obszernie powieści, liczące nawet ponad 200 stron⁹. Ich liczni autorzy grupują się głównie w trzech klubach pisarzy, działających od końca lat 1980. Dwa z nich, Raina kama (Pozory mylą) i Kukan Kuruciya (Gruchanie gołębia) prowadzą swą działalność w Kano, trzeci, ‘Dan hakin da ka raina, (Żdźbło, które lekceważysz)¹⁰ ma siedzibę w Kadunie.

W rozwoju literatury jarmarcznej ważną rolę odgrywają kobiety, występujące zarówno w roli czytelniczek, jak i pisarek. Szacuje się, że około 20% publikacji w kolekcji Raina Kama wychodzi spod pióra kobiet. W ostatnich latach ich liczba znacznie wzrosła, a działalność pisarską prowadzą one także poza wspomnianymi klubami pisarzy. W północnej Nigerii jest dobrze znanych ponad 70 nazwisk pisarek, głównie wśród ich czytelniczek, najczęściej uczennic szkół średnich.

Popularność literatury jarmarcznej Kano wynika głównie z jej treści, która jest dość kontrowersyjna w konserwatywnych środowiskach muzułmańskich społeczności Hausa. Jej tematyka koncentruje się wokół takich spraw, jak przestępstwa, przemoc, pieniądze, władza, status społeczny, a przede wszyst-

⁸ Por. G. Furniss, Malami Buba, W. Burgess, *op. cit.*, s. vii; Abdalla Uba Adamu, *Parallel Worlds: Reflective Womanism in Balaraba Ramat Yakubu’s Ina son sa haka*, „Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies” 2003, pozyskany z internetu <http://www.africaresource.com/jenda/issue4/adamu.html>

⁹ Należą do nich utwory: Balaraba Ramat Yakubu, *Ina son sa haka* (Kocham go mimo wszystko), Ramat General Enterprises, Kano 2001, str. 245; Amina Abdulmalik, *Rtuwan raina* (Woda mego życia), Farid Venture, Abuja 2003, str. 243 i Sakina A. Aminu, *Ci talatarka* (Używaj życia), Blue-Chip Company Ltd, Kaduna 2001, str. 371.

¹⁰ Fragment hausańskiego przysłowia, które brzmi: *‘Dan haki da ka raina, shi kan tsokane maka ido* – „Żdźbło, które lekceważysz, może wykluć ci oko”.

kim miłość i małżeństwo. Podejmując je, pisarze włączają się do powszechnej dyskusji na temat nowoczesności i tradycji.

Literatura jarmarczna Kano ma podobną siłę przyciągania, jaką niegdyś miały czytadła z Onitszy. W wyborze stylu literackiego pisarze *soyayya* naśladowują swoich onitszańskich poprzedników. Ich powieści podejmują te same co w Onitszy problemy, oferując dobre rady czytelnikom, którzy sami są naozycznymi świadkami ścierania się tradycyjnych wartości z wzorcami nowoczesnego życia¹¹.

Silnie zislamizowany kraj Hausa dość skutecznie opierał się napływowi obcych wzorców kulturowych. Jego mieszkańcom długo udawało się minimalizować skutki „kulturowego skażenia” w początkowym okresie zależności kolonialnej. Z czasem jednak kultura zachodnia zaczęła oddziaływać na ich życie za pośrednictwem mediów kina, radia i telewizji kablowej. Ibowie i Jorubowie, wcześniej poddani wpływowi Zachodu mieszkańcy południa Nigerii, emigrując na północ, propagowali zachodnie sposoby życia. Na klimat zmian społecznych wpływały także filmy indyjskie, które w kraju Hausa należały do popularnego sposobu spędzania czasu.

Obraz wynaturzenia naszych czasów

Prawie wszyscy pisarze nurtu literatury jarmarcznej ustosunkowują się do dramatycznych zmian, kiedy tradycyjne normy zderzają się z różnymi przejawami wpływów zewnętrznych, niosących z sobą bakcyła nowoczesności. Ich utwory propagują zmianę postaw moralnych czytelników. Intencje dydaktyczne wyrażają *expressis verbis* we wstępach do swych książek, i jednoznacznie wskazują na założenia tematyczne i pouczający charakter ich książek. Bardzo często tytuły utworów nawiązują do przysłów bądź ich fragmentów, zawierających oczywiste przesłanie moralne. Pisarze uważają się za przewodników kulturowych, pomagających ludziom, zwłaszcza młodym, zagubionym w okresie transformacji i zdezorientowanym niestabilnym klimatem społecznym¹².

Przestrogi i pouczenia dla młodzieży stanowią główną troskę Mahmuda Barau Bambale, współczesnego prozaika, autora trzech powieści: *Kowa ya bar*

¹¹ Por. N. Whitsitt, *op. cit.*

¹² Por. N. Whitsitt, *Islamic-Hausa Feminism and Kano Market Literature: Qur'anic Reinterpretation in the Novels of Balaraba Yakubu*, „Research in African Literature” 33, 2, 2002, s. 120.

gida (Ktokolwiek opuści swój dom)¹³, *Kome nisan dare* (Jak długa byłaby noc)¹⁴ i *Kukan kurciya* (Gruchanie gołębia). Pierwsza powieść, w zorganizowanym przez Radę Stanu Kaduna ds. Sztuki i Kultury konkursie literackim w kategorii utworów opisujących nowoczesne życie, zdobyła główną nagrodę. Kolejna powieść sklasyfikowana została na drugiej pozycji w kategorii powieści miłosnych. Fotokopie uzyskanych przy tej okazji dyplomów są zamieszczone na początku książek, po podziękowaniach dla redaktorów i recenzentów.

Powieść *Kowa ya bar gida* dobrze ilustruje meandry współczesnego życia znacznej części młodzieży nigeryjskiej. Na przykładzie losu Ja'i Al'amina ukazuje tragedię nierozważnych młodych ludzi, zapatrzonych w blichtr zachodniego świata, stopniowo ale w nieunikniony sposób zrywających z tytułowym domem, symbolem tradycyjnego, bogobojnego życia Hausańczyka.

We wczesnym okresie swego życia Ja'i Al'amin, mieszkaniec Kano, zostaje pełnym sierotą. Jego ojciec, zawodowy kierowca, ginie w wypadku samochodowym. Matka chłopca umiera w czasie snu, przygnieciona konstrukcją chaty zniszczonej przez tropikalną burzę. Początkowo chłopcem zajmuje się jego babcia, która po jakimś czasie również umiera. Ja'i zostaje przygarbiony przez stryja, sławnego uczonego w Koranie Malama Al'amina. Wychowuje się razem ze swymi stryjeczynymi braćmi, starszymi od niego o kilka miesięcy bliźniakami: z Hassanem i Husajnem. Wszyscy uczęszczają do szkoły koranicznej, a następnie rozpoczynają naukę w świeckiej szkole podstawowej.

Chłopcy osiągają bardzo dobre wyniki w nauce i dostają się bez trudu do szkół średnich. Ja'i trafia do Koledżu imienia Sardauny w Kadunie, gdzie zaprzyjaźnia się z niejakim Babugą Limanem, synem wielkiego bogacza, szastającym pieniędzmi, wyciąganym przez zepsutych kolegów do barów i hoteli. Ja'i nie daje się jednak zwieść na manowce. Pilnie się uczy i celująco zdaje egzaminy, staje się prymusem w klasie. W wakacje wszyscy trzej bracia wracają do domu rodzinnego. Kontynuują naukę religii, a jednocześnie sami uczą Koranu miejscowe dzieci.

Po ogłoszeniu wyników końcowych egzaminów w koledżu, wszyscy kwali-

¹³ Wydana przez spółkę Ibramud (Nigeria) Limited wspólnie z Gaskiya Corporation Limited, Zaria 1994, str. 190. Tytuł jest fragmentem przysłowia Hausa: *Kowa ya bar gida, gida ya bar shi* – „Kto opuści dom, dom się go wyrzeknie”.

¹⁴ Wydana przez spółkę Ibramud (Nigeria) Limited wspólnie z Gaskiya Corporation Limited, Zaria 1994, str. 190. Tytuł jest fragmentem przysłowia Hausa: *Kome nisan dare, gari ya waye* – „Jak długa byłaby noc, kiedyś nadejdzie świt”.

fikują się do dalszej nauki w szkołach wyższych. Ja'i zostaje przyjęty do szkoły pilotażu w Zarii. Nadal utrzymuje przyjacielskie kontakty z Babugą, który po śmierci ojca staje się spadkobiercą wielkiego domu i licznych dóbr w Kadunie. Odwiedziny w domu kolegi szkolnego stają się początkiem wydarzeń, które stopniowo prowadzą do tragedii osobistej naszego bohatera. Upojne noce z rozwyrzonymi uczennicami, hulanki w hotelach, zakupy w Kingswayu i inne rozkosze imponują chłopcu. Pokażne sumy pieniędzy otrzymywane w darze od Babugi cementują przyjaźń. Ja'i nie stroni już od alkoholu i nie przejmuje się komunikatem radiowym nadanym przez poszukujących go krewnych. Nadal jest jednak dobrym studentem i zostaje zakwalifikowany na dalszą naukę w Stanach Zjednoczonych.

Z czasem okazuje się, że Babuga handluje kokainą i heroiną. Nie szczędzi darów swemu koledze, bo w niedalekiej przyszłości widzi w nim pilota, wymarzonego kandydata na dealera. Ja'i zmienia się nie do poznania. Gardzi tradycyjnymi hauszańskimi posiłkami, opuszcza się w modlitwach, nosi europejskie stroje, pali i pije. Już nie pomaga swym przyrodnim braciom, którzy nauczaniem religii i szyciem wspomagają budżet rodzinny. Skarcony i napomniany przez stryja, w złości opuszcza dom swojego dobroczyńcy, zarzekając się, że nigdy do niego nie wróci. Zamieszkuje u Babugi, z którym udaje się po narkotyki do Bombaju.

Po wyjeździe do Stanów Zjednoczonych Ja'i utrzymuje kontakty tylko z Babugą. Uczy się pilnie i ma przy sobie zakochaną w nim Rukayyę Abdulwahab, która również zakwalifikowała się na wyjazd do Ameryki. Jej towarzysz marzy jednak o poślubieniu białej kobiety, a swą narzeczoną zwodzi różnymi sztuczkami. Na polecenie Babugi odwiedza bossów narkotykowych w Bombaju, Rzymie, Paryżu i Waszyngtonie. Przed powrotem do Nigerii robi imponujące zakupy i przebiera się za Europejczyka. Na lotnisku wita go przedstawiciel Nigerian Airways, oferując mu porządny dom służbowy i odpowiednią posadę.

Zaangażowanie w handel narkotykami prowadzi jednak nieuchronnie do zguby. Za przemyt heroiny i kokainy Ja'i dostaje duże pieniądze. Mieszka wprawdzie z Rukayyą, ale poznaje białą Amerykankę, niejaką Tinę Bond, o bardzo wygórowanych wymaganiach. Obawiając się, że z tego wyboru może być bardzo niezadowolony Babuga, postanawia go zabić. Podstępem przejmuje zgromadzone przez niego pieniądze, kupuje wspaniały dom w willowej dzielnicy Lagosu na wyspie Wiktorii, po czym postanawia wyjechać z Tiną do Stanów Zjednoczonych. W Waszyngtonie nabywa dużą rezydencję i klub. Tina nakłania go do ożenku, bo chce współzarządzać jego środkami.

Ja'i zmienia swe imię na Jerry i po ponad dwóch latach wraca do Nigerii. Na lotnisku zostaje aresztowany, bo wcześniej wykryto jego przestępstwa narkotykowe. Zostaje skazany na 16 lat ciężkich robót i traci całe swe mienie. Tina wraca do USA, sprzedaje dom i klub oraz przelewa na swe konto wszystkie pieniądze męża, po czym osiedla się w Kairze.

Po opuszczeniu zakładu karnego Ja'i z trudem pożyczka pieniądze na bilet lotniczy do Waszyngtonu. Udaje się do swego domu, nie wiedząc, że ma on już nowego właściciela, w dodatku białego rasistę. Straszy intruza policją i szczuje psem. Pomocną rękę wyciąga do Ja'i czarnoskóry Jim John. Kiedy w banku Ja'i nie znajduje ani centa, pada zemdlony i trafia do szpitala. Po jego opuszczeniu nie wie, dokąd mógłby się udać.

Mahmud Barau Bambale w realistyczny sposób opisuje dobrze zapowiadającą się karierę oraz upadek młodzieńca, do tego stopnia zapatrzonygo w blichtr świata zachodniego, że się z nim bezkrytycznie utożsamiającego i na siłę ubiegającego się o jego względy.

Problemy rodziny i małżeństwa

Napięcia między tradycją a nowoczesnością w okresach głębokich zmian społecznych najczęściej znajdują swe pełne odbicie w społecznym i kulturowym obrazie narzeczeństwa i małżeństwa. W literaturze romansowej problemy te stawia się na pierwszym miejscu. Autorzy nurtu literatury popularnej Kano uznali modłę romansu za najbardziej skuteczną w wyrażaniu ich poglądów o stosunkach panujących między przedstawicielami odmiennych płci. Powieści typu *soyayya* opisują przygody miłosne i atmosferę panującą w rodzinach hausańskich. Jedni autorzy ukazują przeszkody, jakie stają przed zakochanymi, których plany małżeńskie są udaremniane przez wścibskich członków rodziny bądź przez nieprzejednanych rodziców. Inni przedstawiają wyzwania, jakie stają na drodze do utrzymania zdrowych zasad w życiu małżeńskim i rodzinie¹⁵.

Narastanie pluralizmu kulturowego w północnej Nigerii narusza odwieczny układ stosunków między kobietami a mężczyznami. Jarmarczna literatura Kano aktywnie włącza się w dyskusję na temat zachodzących w tym zakresie zmian. Romanse ukazują społeczne i kulturowe skutki poligamii (*auren mata*

¹⁵ Por. N. Whitsitt, *Islamic Hausa Feminism Meets...*

fiye da Laya), małżeństwa z przymusu (*auren dole*), zamknięcia kobiet w zaciśnięciu domowym (*kulle*) i ich wykształcenia (*ilmin mata*). Pisarze hauszańscy dostrzegają złożoność tych problemów, wynikających z zawilości rodzimych tradycji kulturowych. Uwidacznia się zasadnicza różnica między literaturą jarmarczną Kano a czytadłami z Onitszy, które bez zastrzeżeń akceptują przyjmowanie zachodnich wartości i nowoczesnych sposobów życia. Hauszańskie powieści miłosne nie oferują prostych rozwiązań zawilości kulturowych. Pisarze zdają sobie dobrze sprawę z mużułmańskiej wrażliwości. Z tego też względu nie udzielają otwartego poparcia dla zachodnich tendencji kulturowych, gdyż tym samym skazaliby się na ostracyzm w swoim otoczeniu. Piszą oni z perspektywy konserwatywnego środowiska religijnego, a tożsamość mużułmańska góruje nad wszelkimi innymi ich afiliacjami¹⁶.

O relacjach między przedstawicielami różnych płci mówią zarówno pisarze jak i pisarki. Wydaje się jednak, że to pisarki są o wiele bardziej zaangażowane w przedstawianie problemów i bolączek kobiet. Mężczyźni nie są w stanie opisać psychicznych reakcji kobiet na instytucje poligamii czy też małżeństw z przymusu. Pisarki zabierają często głos, przywołując własne doświadczenia, a ich utwory przyjmują charakter *quasi* autobiograficzny. Przykładem może być powieść Balaraby Ramat Yakubu zatytułowana *Ina son sa haka*¹⁷.

Problem wielożeństwa pojawiał się w literaturze hauszańskiej już od kilku dziesięcioleci, zarówno w powieściach, jak i w dramatach. Jedni autorzy wypowiadali się za jego utrzymaniem, inni twierdzili, że w nowym, zmieniającym się świecie traci ono rację bytu. Współcześni autorzy wskazują zarówno na dobre, jak i na złe strony tej instytucji. Niektóre kobiety ją popierają, gdyż ma ona sprzyjać środowisku domowemu poprzez rozłożoną odpowiedzialność oraz zmniejszone obowiązki domowe i gospodarcze, przypadające na każdą z żon. Większość kobiet wskazuje jednak na napięcia emocjonalne między współżonami i na nieporozumienia między dziećmi pochodzącymi od różnych matek. Powszechna zazdrość panująca między żonami znajduje swój wyraz w nazwie współżony *kishiya*, która pochodzi od słowa *kishi* w znaczeniu „zazdrość”.

Zazdrość jest nieodłącznym atrybutem instytucji poligamii zdaje się twierdzić Mahmud Barau Bambale w powieści *Kome nisan dare*. Staje się ona przyczyną różnych nieszczęść, i zgodnie z mużułmańskim *credo* w końcu szkodzi człowiekowi opętanemu tym uczuciem.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Wydana przez Ramat General Enterprises, Kano 1999., str. 246.

W dawnych czasach, w hausańskim mieście Karaye o rękę urodziwej, grzecznej i skromnej Binty ubiegają się liczni zalotnicy, wśród nich Yarima, syn władcy miasta, i piękny Tanimu, syn mistrza garbarskiego. Choć Binta darzy go wielkim uczuciem, Tanimu wycofuje się z konkurów, aby nie popaść w kłopoty. W rozpaczy i rozterce poślubia niejaką Tsigarallahu. Tymczasem Yarima dowiedziawszy się o stanie uczuć narzeczonej, daje jej prawo wyboru. Binta zostaje drugą żoną Tanimu. Wkrótce staje się brzemienna i wydaje na świat urodziwego syna Saluhu.

Bezdzietna Tsigarallahu dostaje szału. Za wszelką cenę pragnie zostać matką. Odwiedza miejscowych znachorów i zielarzy, a w końcu udaje się do sławnego szarlatana w Egipcie. Tym razem osiąga swój cel: zostaje matką bliźniaków Jamila i Jamilu. Saluhu uczęszcza do szkoły koranicznej, potem zostaje wzorowym uczniem szkoły świeckiej. Jego przyrodnie rodzeństwo ma kłopoty w nauce, a za ich niepowodzenia w szkole Tsigarallahu oskarża właśnie jego. Karze swoje dzieci, co sprawia, że Tanimu oddaje je pod opiekę Binty. Tsigarallahu wykrada pieniądze u Tanimu i znowu udaje się do szarlatana z Egiptu, aby przyczynił się do powrotu jej dzieci, przywrócił miłość męża, spowodował śmierć Binty i zejście Saluhu na manowce.

W swej żądzy zemsty Tsigarallahu dociera nawet do czarownika w Chinach, od którego dostaje figurkę Binty i magiczny przepis na unieszkodliwienie współżony. Misternie opracowany plan kończy się niepowodzeniem. Zdemaskowana Tsigarallahu otrzymuje pismo rozwodowe. Popada w obłęd i dociera aż do miasta Kano. Tam spotyka ją Saluhu, towarzyszący ojcu w wyprawach handlowych. W żebraczkę rozpoznaje swą przyrodną matkę, lituje się nad nią i odprowadza ją do domu.

Emancypacyjne dążenia kobiet-Hausanek jedni krytycy literaccy określają terminem feminizmu, inni zwiąż je refleksyjnym poczuciem kobiecości (*reflective womanism*)¹⁸. Pod tym drugim pojęciem rozumie się asertywne dążenia kobiet żyjących w tradycyjnych małżeństwach do wolności wypowiedzi, do wyrażania swych opinii, własnych poglądów i zapatrywań na nabrzmiałe sprawy rodzinne. Istotą feminizmu jest natomiast żądanie równości płci i radykalnych zmian w stosunkach między nimi.

Pisarki hausańskie można uznać za feministki dlatego, że mają one świadomość narzuconych kobietom ograniczeń i dążą do zmiany tego stanu rzeczy, do

¹⁸ Por. Abdalla Uba Adamu, dz. cyt.

stworzenia bardziej sprawiedliwych relacji między kobietami a mężczyznami. Ich działalność nierozzerwalnie wiąże się jednak z wszechobecnością islamu w życiu społecznym i publicznym. Autorki nurtu literatury jarmarcznej przyznają, że ich wszystkie dążenia mogą być zaspokojone poprzez należyte przestrzeganie nakazów islamu. Uważają one, że proponowane przez nie reformy społeczne można wprowadzić, zachowując pełną lojalność w stosunku do ich wiary. Podkreślają, że zawarte w Koranie zasady postępowania mają na celu podniesienie pozycji społecznej kobiet i wyzwolenie ich z ucisku epoki przedmuzułmańskiej, zwanej *dżahilijja*. Tam, gdzie zasady te nie odpowiadają warunkom współczesności, możliwa jest ich koraniczna reinterpretacja w duchu *idżtihadu*, czyli twórczego wysiłku umysłowego. Twierdzą, że nawoływanie do zmian społecznych i podniesienia pozycji kobiet jest zgodne z duchem doktryny muzułmańskiej.

Niektóre pisarki reprezentują ekstremalne stanowisko w ich dążeniach emancypacyjnych. Potępiają przeto małżeństwa z przymusu (*auren dole*), a poligamię uznają za instytucję, która konserwuje patriarchalne, złe traktowanie kobiet. Zdecydowanie popierają kształcenie dziewcząt, sprzeciwiając się tym samym przedwczesnemu wydawaniu ich za mąż.

Hausańskie pisarki-feministki

Dwie czołowe pisarki nurtu *soyayya* uważa się za typowe reprezentantki ruchu emancypacyjnego kobiet. Są to Bilkisu Ahmed Funtuwa¹⁹ i Balaraba Ramat Yakubu²⁰. Do ich grona niektórzy badacze zaliczają także Aminę Abdulmalik²¹.

Bilkisa Ahmed Funtuwa reprezentuje bardziej zachowawcze stanowisko w ruchu muzułmańskiego feminizmu Hausanek. Walcząc o prawa kobiet, liczy się z tradycyjną mentalnością muzułmańską i z uwarunkowaniami kulturowymi. Uważa, że *auren dole* i poligamia, znajdująca uzasadnienie w Kora-

¹⁹ G. Furniss i inni w *Bibliography of Hausa Popular Fiction* uwzględniają 12 utworów Bilkisu Ahmed Funtuwy, co stawia ją w szeregu najbardziej płodnych autorek nurtu *soyayya*.

²⁰ Balaraba Ramat Yakubu (ur. 1958 w Kano), siostra byłego przywódcy Nigerii, gen. Muhammada Murtali, jest nie tylko pisarką, ale także producentem filmowym, działaczem społecznym i politycznym. W *Bibliography...* uwzględnia się 11 utworów, zarówno powieści, jak i dramatów, co jednak nie obejmuje całego jej dorobku literackiego. Na jej temat patrz szkic autobiograficzny zamieszczony w internecie: *Hajiya Balaraba Ramat Yakubu*, Thursday, October 20, 2005, <http://www.gumel.com/Hausa/Littafan%20Hausa/Balaraba-Ramat.htm>

²¹ Hajiya Amina Abdulmalik pochodzi ze stanu Katsina. Obecnie mieszka w Abudży, stolicy kraju.

nie (sura IV, werset 4), stanowią czasowo niepodważalne realia życiowe haurańskiej kobiety. Jest zdania, że poprzez dojrzałe i głębokie uczucie do swych mężów kobiety mogą zaznać szczęścia w poligamicznym małżeństwie. Jej powieść *Ki yarda da ni* (1997, Zaufaj mi) jest swego rodzaju poradnikiem, jak należy postępować ze współżonami i z mężem.

Aisha i Isma'il są parą małżeńską, którą łączy namiętna miłość. Oboje zdobywają wyższe wykształcenie i osiągają sukcesy zawodowe. Aisha zostaje matką czwórki dzieci i umiejętnie łączy rolę matki z karierą zawodową pielęgniarki. Na wieść o zamiarze poślubienia przez Isma'ila drugiej żony, gwałtownie protestuje, ale pod presją starszyny rodzinnej godzi się z losem. Okazuje się, że druga żona Biba, korzystając z zauroczenia Isma'ila, zachowuje się butnie, nie słucha pierwszej żony (*uwargidy*) i dręczy jej dzieci. Aisha w milczeniu znosi poniżenie z szacunku dla swej religii i mając na uwadze szczęście męża. Isma'il szybko przejrzy na oczy i celem przywrócenia spokoju w domostwie odsyła swą wybrankę. Jest to nauczka, która skłania Bibę do refleksji i do odnowy religijnej. Aisha zachęca męża do dania jej jeszcze jednej szansy. Biba wraca do domu, pełna szacunku i poważania dla Aiszy. Rodzina żyje teraz w poligamicznej błogości, a każdy wykonuje przypadające mu zadania.

Powieść jest swego rodzaju poradnikiem, jak należy postępować w małżeństwie poligamicznym. Autorka przypomina czytelnikowi, że poligamia nie jest zwyczajem, ale religijnym prawem mężczyzn. Broni tej instytucji, opartej na konserwatywnym przywiązaniu do religii i kultury.

W powieści *Allura cikin ruwa* (1995, Igła w stogu siana) Bilki Ahmed Funtuwa bierze w obronę *auren dole*, reprezentując opinię, że decyzje w sprawie wyboru partnerów życiowych ich dzieci winny zostać domeną rodziców.

Asiya, córka ubogiego gońca, wzorowa uczennica szkoły koranicznej i świeckiej, w czasie wakacji udaje się do swej ciotki w Kadunie, gdzie zakochuje się, z wzajemnością, w niejaki Aliyu. Jego ojciec, bogaty biznesmen, nie wyraża zgody, aby syn poślubił dziewczynę wywodzącą się z niskiej klasy społecznej. Dziewczyną interesuje się niejaki Aminu, który dopiero co wrócił ze studiów medycznych w Rosji. Na wieść o wyborze kandydata do jej ręki przez rodziców, dziewczyna dostaje hysterii. Jej buntownicza postawa przenosi się na życie małżeńskie. Aminu wykazuje jednak dużą tolerancję i z czasem ustępuje nagromadzonej w Asiyi gniew. Stopniowo odkrywa szlachetne cechy charakteru męża,

a w końcu zakochuje się w nim. Kończy uniwersytet i dostaje państwową posadę sędziego szariat. Rodzi czwórkę dzieci, co dopełnia jej szczęście rodzinne.

W sprawie małżeństwa Bilkisu Ahmed Funtuwa jest wierna odwiecznej tradycji hauskańskiej. Wyraża opinię, że rodzice są zdolni do wyboru tego, co dobre dla ich dzieci. Pogodzenie się z wolą rodziców i zachowanie wiary religijnej pozwolą Asiyi powtórnie zakochać się, doświadczyć uroków macierzyństwa i zrobić wielką karierę zawodową.

Autorka analizowanej powieści łagodnie krytykuje tradycję zamykania młodych kobiet w zaciszu domowym (*kulle*). Dziewczynę winna cechować skromność w ubieraniu się oraz ostrożność wobec zalotów mężczyzn. Powinna ona przestrzegać pouczeń rodziców i zachować wierność religii. Z drugiej strony usprawiedliwia Asiyę, która nie przestrzega tradycyjnych zasad *kulle*, kiedy stoją one na drodze do jej sukcesów akademickich i zawodowych.

W powieści *Wa ya san gobe* (1996, Kto wie, co się jutro zdarzy)²² Bilkisu Ahmed Funtuwa nie odstępkuje wprawdzie od swej konserwatywnej postawy, ale podejmuje krytykę patriarchalnego stosunku mężczyzn do kobiet w dość otwarty sposób.

Dziewczyna imieniem Fatima nie ma matki, wychowuje ją ciotka, siostra ojca. Jest wzorową uczennicą, zdobywa liczne nagrody w konkursach na recytacje Koranu i w debatach akademickich. Przed wstąpieniem na Uniwersytet Bayero w Kano na życzenie swych opiekunów poślubia krewnego Ahmada, choć jest zakochana w jego młodszym bracie Sulajmanie. Fatima studiuje, rodzi syna i cieszy się miłością męża, słowem prowadzi dostatnie i szczęśliwe życie. Nagła śmierć Ahmada, znajdującą swój wyraz w przysłowiowym tytule powieści, jest wielkim wstrząsem dla bohaterki utworu. Wraca na uniwersytet i otrzymuje dyplom z pedagogiki. Po długim okresie żałoby i przygnębienia poślubia Sulajmana, którego podświadomie ciągle jeszcze kocha. W życiu zawodowym osiąga coraz to nowe sukcesy, aż w końcu zostaje wiceministrem edukacji.

Głównym przesłaniem powieści jest sprawa wykształcenia kobiet (*ilmin mata*). Fatima poświęca swe życie szkolne i zawodowe podniesieniu poziomu wykształcenia kobiet. Już w szkole średniej umawia się z koleżankami, że będą się ubiegać o miejsce na uniwersytecie i działać w stowarzyszeniach kobiet

²² Wydana przez City Publishers, Kano.

północnej Nigerii, by wywalczyć swobody, jakie są udziałem kobiet z południa kraju. Autorka nie zrywa jednak całkowicie z tradycjami. Aprobuje małżeństwa dziewcząt przed podjęciem przez nie studiów, aby ustrzec je przed niebezpieczeństwem *iskanci* (niemoralnego prowadzenia się) na uczelnianych kampusach.

W środowisku muzułmańskich feministek **Balaraba Ramat Yakubu** zaliczana jest do modernistycznych pisarek. W wywiadach uparcie podkreśla, że zgadza się ze wszystkim, co zaleca islam, nie podejmując żadnych prób zmiany jego zasad, wszakże pod warunkiem, że chronią one wolności i prawa kobiet²³.

Z poglądami pisarzy bardziej konserwatywnych, jak Bilkisu Funtuwa, łączy ją to, że uważa edukację za jedyny, wymierny wskaźnik zmiany statusu społecznego hausańskich kobiet. Różni się od nich w sprawach respektowania przez kobiety patriarchalnego porządku. Ostro krytykuje przeto małżeństwa z przymusu i poligamię, gdyż uważa, że naruszają one człowieczeństwo kobiet i nie odpowiadają standardom nowoczesnego społeczeństwa. *Auren dole* uznaje za obelżywą i okrutną praktykę, która dziewczętom zamyka drogę do wykształcenia i kariery zawodowej. Poligamię uważa za rozrywkę mężczyzn, służącą jednocześnie podniesieniu ich prestiżu w oczach otoczenia: w rzeczywistości hausańskiej nie uwzględni ona wszystkich warunków koranicznych²⁴.

Wyraźna postawa feministyczna Balaraby Ramat Yakubu rozwijała się stopniowo i uwidaczniała w jej kolejnych utworach. Powieść *Budurwar zuciya* (1987, *Pani serca*)²⁵ wyraża stonowany krytycyzm wobec moralności współczesnego społeczeństwa Kano, przypominający poglądy jej bardziej zachowawczych koleżanek po piórze. Gama niemoralnych zachowań bohaterów powieści jest bardzo szeroka: praktyki cudzołożnicze głowy rodziny, skłonność synów do nadużywania alkoholu, rozwiązłość seksualna córek, nieszczerłość dzieci w stosunku do rodziców i powszechne pożądanie dóbr materialnych.

Akcja powieści koncentruje się wokół postaci Alhajiego Usmana, jego syna Magaji i córki Ummi. Alhaji Usman jest zamożnym handlarzem naczyniami i innymi sprzętami domowymi. Po osiągnięciu sukcesu w działalności handlowej ulega obsesji pogoni za kobietami. Jego seksualne wyczyny i coraz to no-

²³ Referuję za Novianem Whitsitem, *Islamic Hausa Feminism and Kano...*, s. 122.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Wydana nakładem autorski.

we związki małżeńskie, możliwe po rozwodach z kolejnymi żonami, nie zaspokajają żądz bogacza. Regularnie odwiedza prostytutki w dzielnicy Sabon Gari, kupując dla nich drogą biżuterię i inne rzeczy, podczas gdy żony niekiedy ledwie wiążą koniec z końcem.

Ummi, córka Alhajiego, jest dziewczyną na wskroś zepsutą. Będąc uczennicą szkoły średniej, chętnie przebywa w męskim towarzystwie. Podczas przerw w nauce oszukuje rodziców co do miejsca swego pobytu. Na skutek rozwiązłości zachodzi w ciążę, którą udaje się jej usunąć bez wiedzy rodziców. Jej druga ciąża zostaje zauważona przez władze szkolne. Musi pożegnać się z dalszą nauką, a w domu zostaje brutalnie pobita przez ojca i wydziedziczona z powodu wstydu, jaki przyniosła rodzinie.

Magaji jest wierną kopią swego ojca. Prowadzi rozpustne życie, pije alkohol i ugania się za rozwiązłymi kobietami. Sypia z nowo poślubioną żoną Alhajiego Usmana, sprowadzoną na manowce uczennicą. Kiedy Alhaji zastaje młodych kochanków *in flagranti*, między nim a synem dochodzi do bijatyki. Rozwścieczony Alhaji wsiada do samochodu i oszołomiony jedzie prosto przed siebie. Zderza się z ciężarówką i wkrótce potem umiera.

Głównym problemem, który podejmuje autorka, jest w tym utworze poligamia. W *Budurwar zuciya* wszystkie żony wcześniej czy później uznają swój żywot za żalosny, bo Alhaji nie traktuje ich równo, w sprawiedliwy sposób, jak to nakazuje Koran:

Żeńcie się zatem z kobietami,
które są dla was przyjemne
z dwiema, trzema lub czterema.
Lecz jeśli obawiacie się,
że nie będziecie sprawiedliwi,
to żeńcie się tylko z jedną [...] (sura *Al-Nisa*, werset 4)

Z poligamią wiąże się praktyka częstych i łatwych dla mężczyzn rozwodów. Alhaji Usman rozwodzi się tylko po to, aby stworzyć miejsce dla nowej wybranki, nie przekraczając limitu czterech wspomnianych w Koranie małżonek. Nie tylko żony narzekają na wyczyny małżonka, ale również dzieci dostrzegają złe traktowanie ich matek. Nagła śmierć Alhajiego nasuwa nieodparte wrażenie, że jest to kara za łamanie przez niego zasad poligamii.

Postać Ummi służy autorce do podjęcia dyskusji na temat niemoralnej rozwiązłości kobiet *karuwanci*. Przy tej okazji dostarcza czytelnikom informacji na temat medycznych i społecznych skutków aborcji.

Druga powieść Balaraby Ramat Yakubu, *Alhaki kwikwiyo ne* (Zbrodnia jest jak szczenię)²⁶, rozwija wątek kary i odkupienia win. Ukazuje odrażający obraz bogatych mężczyzn, którzy wykazują pogardę dla zasad religii muzułmańskiej. Ich egoizm sprawia, że nie dostrzegają potrzeb swych żon i dzieci, zaślepieni nagannymi praktykami poligamicznymi²⁷.

Jednym z głównych bohaterów powieści jest cieszący się złą reputacją Alhaji Abdullahi, bogaty kupiec bławatny z Kano. Jego żona Rabi musi ciężko pracować, aby wyżywić dziewięcioro dzieci. Małżonek bowiem wydziela jej nędzne środki, podczas gdy sam nonszalancko wydaje pieniądze, zabawiając się w restauracjach i klubach. Wreszcie poślubia drugą żonę Delu, wytrawną kurtyzanę, która burzy resztkę harmonii domowej. Gdy poniżona Rabi okazuje niezadowolenie, Alhaji rozwodzi się z nią i wydziedzicza swe dzieci.

Na Alhajiego spadają nieszczęścia, będące w zamyśle autorki karą za jego postępowanie. W pożarze na targowisku w Sabon Gari sponął jego stragan ze wszystkimi zgromadzonymi tam towarami. Wkrótce potem nakrywa niewierną Delu na cudzołóstwie. Po zerwaniu wszelkich więzi rodzinnych, popada w skrajne ubóstwo i żebrze na ulicach miasta o jedzenie. Pomocną dłoń wyciąga do niego zięć, Alhaji Abubakar, a potem pierwsza żona Rabi, nakłonią przez przyjaciół, krewnych i dzieci.

Drugi wątek powieści ukazuje stosunki między Saudatu, najstarszą córką Rabi, a Alhajim Abubakarem, dobrze prosperującym biznesmenem. Jego życie rodzinne trafnie ilustruje przynębiającą rzeczywistość poligamiczną. Choć stara się traktować swoje żony jednakowo, to te ciągle spiskują jedna przeciwko drugiej, kłócą się i nie unikają nawet rękoczynów. Stwarzają takie piekło, że Alhaji rzadko odważa się wracać do domu zaraz po zakończeniu pracy. Oczarowany skromnym i uległym zachowaniem Saudatu, ubiega się o jej rękę. W końcu rozwodzi się z żonami, aby zapewnić sobie spokój w nowej rodzinie, tym razem monogamicznej.

Autorka powieści wytacza kolejne argumenty przeciwko poligamii. Nawet w wydawałoby się idealnej sytuacji, kiedy mąż w rodzaju Alhajiego Abubakara jest człowiekiem głęboko religijnym, sprawiedliwym i prawym, dynamika

²⁶ Jest to fragment przysłowia hausańskiego: *Alhaki kwikwiyo ne: ubangijinsa yake bi* „Zbrodnia jest jak szczenię, które nie odstępuje swego pana”. Powieść wydana przez Ramat General Enterprises, Kano.

²⁷ Por. N. Whitsitt, *Islamic Hausa Feminism and Kano...*, s. 126.

życia poligamicznego prowadzi do skrajnych sytuacji, będących poza kontrolą małżonka. Również kobieca cierpliwość Rabi nie jest w stanie wymazać z pamięci emocjonalnych krzywd zadanych przez kurtyzanę Delu.

Głównym tematem powieści *Wa zai auri jahila?* (1990, Kto poślubi niewykształconą?)²⁸ jest rola edukacji w życiu Hausanki. Autorka wyraża w niej także poglądy i opinię na temat małżeństwa z przymusu i poligamii. Wskazuje na ważną rolę wykształcenia dla zmiany tradycyjnego sposobu życia. Podkreśla, że jest ono warunkiem osiągnięcia psychologicznej i ekonomicznej niezależności kobiety, i daje jej wiele możliwości wyborów życiowych.

Powieść jest kroniką ośmioletniego jak ustalił N. Whitsitt²⁹ okresu życia wiejskiej dziewczyny Zainabu Abu, mieszkającej na peryferiach Kano. Pod wpływem nauczyciela ojciec zabiera ją ze szkoły koranicznej, gdyż będąc dziewczyną w tradycyjnym wieku zamążpójścia, narusza religijną zasadę rytualnego zamknięcia *kulle*. Miarę goryczy przelewa Amadu, bliski kuzyn i wybranek Zainabu. Jako student Uniwersytetu Bayero w Kano podnosi wymagania co do przyszłej żony, nie dochowując wcześniejszych przyrzeczeń małżeńskich. Celem ratowania honoru rodziny ojciec Garba wydaje córkę za Sarkim Noma, dostojnika sąsiedniej wioski. W tym przymuszonym małżeństwie (*auren dole*) Zainabu czuje się nieszczęśliwa ze starym, odpychającym człowiekiem. Chce unieważnienia małżeństwa, ale ojciec sprawia jej lanie i nakazuje wrócić do męża.

Sarki zmienia swój przedtem łagodny stosunek do Zainabu i zmusza ją do pozytia seksualnego. Obficie krwawiąca dziewczyna ucieka do swej ciotki w Kano. Udają się do lekarza, który doradza Zainabu, aby przez dwa lata powstrzymała się od stosunków, dopóki w pełni nie dojrzeje. Ciotka doprowadza do unieważnienia małżeństwa i jej bratanica zamieszkuje w Kano. Uczęszcza do szkoły wieczorowej, dostaje świadectwo ukończenia liceum, a potem z wyróżnieniem kończy szkołę pielęgniarską.

Tymczasem Amadu w Oksfordzie otrzymuje dyplom z zakresu administracji. Wracając samolotem do Nigerii, myśli o ułożeniu sobie życia i mimowolnie wspomina swą przyjaciółkę z dzieciństwa. Kiedy dochodzi do ich spotkania, Zainabu z dumą wyznaje, że nie jest już nieoświeconą (*jahila*). Dowiedziawszy się o jej sukcesach szkolnych i zawodowych, Amadu od nowa zabiega o jej

²⁸ Wydana przez Gaskiya Corporation Limited & Ramat General Enterprises, Zaria-Kano.

²⁹ Por. jego *Islamic Hausa Feminism and Kano...*, s. 128.

względy. Po drobnych perypetiach, wynikających z niezdecydowania dziewczyny, otwiera się możliwość pojednania młodych.

Malam Garba i Sarki zostali ukazani jako bezwzględni patriarchowie, wręcz tyrani nie zważający na aspiracje i pragnienia młodej dziewczyny. Balaraba Ramat Yakubu z przekonaniem charakteryzuje stosunki między przedstawicielami odmiennych płci jako współczesne niewolnictwo. Utrzymuje, że deklarowana w Koranie (sura *An-Nisa*, werset 34) wyższość mężczyzn nad kobietami odnosiła się do starego modelu gospodarczego Arabów, który składał na barkach mężczyzn cały ciężar utrzymania rodziny. Teraz, kiedy Hausanka osiąga samowystarczalność ekonomiczną lub w znaczący sposób przyczynia się do utrzymania domu, powinna w większym stopniu decydować o sposobie bycia, a nawet o własnym losie.

Odpychający obraz *auren dole* przywodzi autorce wspomnienia jej osobistych doświadczeń. Konfrontuje przeżycia bohaterki utworu ze swą własną tragedią, kiedy tak mocno ucierpiała z powodu dwóch małżeństw z przymusu w okresie jej dojrzewania. Gdy miała 12 lat, jej ojciec, Mukaddasa Yakubu Maijalala, zabrał ją ze szkoły podstawowej i wydał za 48-letniego mężczyznę. Po roku małżeństwo to rozpadło się. Balaraba wspomina w autobiografii ten okres w następujący sposób:

„Pamiętam, że kiedy wszystkie dzieci naszego kwartału bawiły się obok naszego domostwa, ja również zbliżałam się do przedsionka, wychodziłam na ulicę i bawiłam się z nimi lalkami. Zgodnie z nakazami religii i ze zwyczajem, było rzeczą niedopuszczalną, aby zobaczył mnie jakiś mężczyzna. Jednakże z powodu mojego młodego wieku wychodziłam na ulicę i każdy mógł mnie widzieć. Mogę powiedzieć, że od tego zamążwójścia moje życie zaczęło się komplikować,³⁰.

Kiedy miała 14 lat, powtórnie wydano ją za mąż. W nowym związku, mając 15 lat, urodziła swego pierwszego syna. Ciągłe nie panowała, jak pisze, nad swym umysłem. I to małżeństwo zakończyło się fiaskiem. Z dzieckiem wróciła do domu rodziców, gdzie była traktowana na równi z jej potomkiem!

Wątki autobiograficzne pojawiają się także w powieści *Ina son sa haka* (2001, Kocham go mimo to). Jest to również powieść o małżeństwie z przymusu i o jego skutkach. Ortodoksi muzułmańscy uważają, że takie małżeństwa są

³⁰ Por. *Hajiya Balaraba Ramat Yakubu*, <http://www.gumel.com/Hausa/Littafan%20Hausa/Balaraba-Ramat.htm>

dozwolone, gdy dziewczyna jest za młoda, aby mieć własne zdanie. Rodzice mają wtedy prawo zmusić ją do wyjścia za tego, którego upatrzyli, a nie tego, którego wybrała ich córka. Dopuszcza się przy tym myśl, że dziewczyna nie musi być szczęśliwa. Nawet jeśli nie kocha narzuconego jej małżonka, to z czasem przyzwyczai się do niego.

Akcja powieści *Ina son sa haka* rozpoczyna się w najbardziej kosmopolitycznej dzielnicy Kano, zwanej Fagge. Jej bohaterką jest piękna, 19-letnia Fatima, absolwentka szkoły średniej. Po przedwczesnej śmierci matki jej wychowaniem zajmuje się babcia Gwaggo, matka jej ojca Alhajiego Haruny, dobrze prosperującego przedsiębiorcy. W dziewczynie zakochuje się Shehu, absolwent Wydziału Rolniczego Uniwersytetu w Oksfordzie. Zdobywa sympatię ojca dziewczyny, ale jest nienawidzony przez nią samą. Odwołuje się przeto, z dobrym skutkiem, do zabiegów magicznych.

Nie układa się życie małżeńskie młodej pary. Fatima ciągle powtarza, że wprawdzie Shehu jest jej mężem, ale nie tym ukochanym. Zrozpaczony Shehu używa podstępów. Podaje żonie wodę sodową zmieszaną z alkoholem, a potem wykorzystuje seksualnie jej upojenie. Po otrzeźwieniu Fatima czuje się poharbiona i zgwałcona. Ucieka do swej babci, która stara się załagodzić sytuację:

„Uspokój się, Fatimo! Nie ty pierwsza jesteś w małżeństwie z przymusu. Jeśli zechce tego Bóg, to przyzwyczaisz się do niego. Niech no tylko zaczniesz rodzić dzieci”³¹.

Ojciec dziewczyny pozostaje jednak nieprzejednany i pod groźbą wyklęcia córki zmusza ją do pojednania się z mężem. Fatima rodzi czwórkę dzieci, ale nie zmienia to jej stosunku do męża. Konflikt w rodzinie się potęguje, aż Shehu wygania małżonkę z domu, a i jej ojciec wyklina ją i zamyka przed nią drzwi. Nie wiedząc dokąd pójść, decyduje się przyłączyć do nierządnic Zulai, prosperującej w Lagosie.

Na dworcu lotniczym w Kano poznaje Alhajiego Sadiqę Harunę, który jest zauroczony jej osobą. Towarzyszy jej w drodze do Lagosu, skąd ma udać się do Chin na czteroletni kurs zawodowy. Zapewnia, że ją bardzo kocha i prosi, aby czekała na jego powrót. Ten czas oczekiwania jest ciemnym okresem w życiu Fatimy. Prowadzi żywot nierządnic i gromadzi różnymi sposobami znaczne środki pieniężne i kosztowności, które deponuje w banku.

Alhaji Sadiq dotrzymuje przyrzeczenia. Co więcej, wybacza Fatimie wszystkie jej występki i ją poślubia. Nie wzbudza to entuzjazmu trzech pozostałych

³¹ Cytuję za Abdalla Uba Adamu, *op. cit.*

jego żon, które zarzucają mężowi, że poślubił nierządnicę. Wszystkie odsuwają się od niego, kiedy ulega wypadkowi i zapada w głęboką śpiączkę. Tymczasem Fatima spędza przy szpitalnych łózkach chorego całe dni i nie szczędzi swych oszczędności na jego leczenie w różnych szpitalach Nigerii. Po powrocie do domu, Alhaji Sadiq wzywa wszystkie żony i się z nimi rozwodzi. Fatima troskliwie zajmuje się dziećmi, zarówno swoimi jak i dziećmi swych byłych współżon.

Bezwzględne opowiedzenie się przeciwko małżeństwu z przymusu powoduje, że autorka usprawiedliwia nawet czasowe zaangażowanie w praktyki nierządu, o ile miałyby to być ostatnia deska ratunku dla zniewolonej przez odwieczną tradycję kobiety. W powieści pojawia się też inny ważny problem moralny: czy coś nieuczciwie zdobyte może posłużyć odkupieniu win? Podczas pobytu w Lagosie Fatima nie tylko uprawia prostytucję, ale także korzysta z dóbr zrabowanych przez zaprzyjaźnionych z nią gangsterów. Ze zgromadzonych środków wspomaga potem członków rodziny i przyjaciół, składa anonimowe datki na budowę meczetów oraz szkół *islamiyya* w Kano i w jego okolicach. Zapewne przywódcy muzułmańscy nie mogliby zaakceptować faktu, że brudne pieniądze służą wspieraniu religii.

Pisarka **Hajiya Amina Abdulmalik** zdobyła sławę dzięki swej jedynej powieści zatytułowanej *Ruwan Raina* (2000, Woda mego życia)³². Ma ona charakter autobiograficzny: na okładce zamieszczono nawet fotografię jej męża³³. Jej tematem jest również małżeństwo z przymusu, ale w odróżnieniu od przypadków poprzednio opisanych nie jest to pierwsze małżeństwo.

Jest to opowieść o małżonkach, których łączy głębokie uczucie. Po ukończeniu studiów weterynaryjnych w Ameryce Abdulmalik dostaje dobrą posadę rządową i za radą ojca rozgląda się za towarzyszką życia. Spotyka Aminę, skromną uczennicę szkoły średniej. Jest w niej bezgranicznie zakochany, a i ona nie może żyć bez niego. Do szczęścia brakuje im tylko potomstwa. Amina dwukrotnie nie jest w stanie donosić ciąży. Po czternastu miesiącach pożycia małżeńskiego Abdulmalik ginie w wypadku samochodowym, kiedy wraca z uroczystości weselnej swego przyjaciela z Kano.

³² Wydana przez Farid Ventures, Abuja.

³³ Por. Ibrahim Sheme, *Manyan darussa daga littafi* Ruwan Raina (Główne przesłanie książki „Woda mego życia”), „Fim”, nr 45, grudzień 2003, pobrane z internetu <http://www.fim.tvheaven.com/duniyar45.html>



Amina nie może pogodzić się z tak okrutnym losem. Na domiar złego przesądni ludzie winią ją za śmierć męża, gdyż jest kobietą o białej nodze. Rodzice na siłę wydają ją za starszego człowieka, który mógłby być jej dziadkiem. Dręczą ją za jej krnąbrność, a w końcu wymusza na niej uległość przy użyciu zastrzyków nasennych.

Powieść kończy się sceną na cmentarzu. Amina siedzi przy grobie Abdulmalika i obserwuje żałobników biorących udział w pogrzebie swych bliskich. Nieodparcie nasuwa się jej myśl o kruchości tego świata i o konieczności pokornego przyjmowania wyroków Bożych.

Drastyczne sceny gwałtów dokonywanych na Aminie przez jej drugiego męża-lubieżnika wyraźnie ilustrują postawę pisarki wobec małżeństwa z przymusu, przeciwstawione bowiem zostały one opisom życia małżeńskiego Aminy i Abdulmalika. Autorka odwołuje się tu do wzorców zachodnich, tak chętnie propagowanych w literaturze jarmarcznej Onitszy. Zakochani małżonkowie nie mogą żyć bez siebie. Wymieniają pocałunki, tańczą w salonie przy muzyce europejskiej z nastawionych płyt, uskuteczniają popołudniową sjęstę. Zerwanie z tradycją ma w tym utworze wyjątkowo skrajny wymiar.

Abdulmalik w wolnych chwilach rozmawia z żoną o sprawach seksu, co nie jest cechą tradycyjnego mężczyzny. Objasnia Aminie, jak następuje zapłodnienie i w jaki sposób płód rozwija się w ciele kobiety. Nie korzysta ze swych uprawnień w noc poślubną, lecz cieleśnie i duchowo przygotowuje małżonkę do pierwszego zbliżenia. Nazywa ją skarbem, złotkiem czy perełką, co nie mieści się w kanonach tradycyjnej rodziny.

Poglądy na literaturę jarmarczną Kano

Według powszechnej opinii książki nurtu *soyaya* są ulubioną lekturą dziewcząt uczęszczających do szkół średnich. Utwory te znajdują jednak swych zwolenników także wśród nauczycieli akademickich, głównie tych skupionych w Uniwersytecie Bayero w Kano. W podziękowaniach zamieszczanych na początku książek często umieszcza się słowa wdzięczności adresowane do takich hausanistów, jak nieżyjący już Ibrahim Yaro Yahaya czy Sa'idu Muhammadu Gusau. Zachęcają oni autorów do dalszych prób pisarskich, dokonują niezbędnych korekt i udzielają im fachowych porad. Na łamach gazet i magazynów prowadzą dyskusje na temat perspektyw rozwoju tej literatury.



Wyrażają różne opinie co do tego, czy literatura ta właściwie promuje zwyczaje Hausa i czy nie narusza zasad islamu³⁴.

Z badań N. Whitsitta wynika, że wielu publicystów zajadłe krytykuje tę literaturę za rzekome psucie umysłów młodzieży, zwłaszcza młodych kobiet, które stają się później ofiarami seksualnej rozwiązłości propagowanej w tych utworach. Inni utrzymują, że literatura ta ma zachodnimi wyobrażeniami o miłości i nie odzwierciedla tradycji hauszańskich. Podkreślają, że nie jest to zgodne z kulturą Hausa, kiedy kochankowie obnoszą się ze swym uczuciem, razem odwiedzają hotele czy kasyna³⁵.

Poglądom opinii publicznej na temat literatury jarmarcznej Kano poświęcił swój artykuł znany pisarz Ado Ahmad Gidan Dabino: *Tsokaci a kan labaran soyayya* (Wypowiedzi na temat powieści miłosnych)³⁶. Znaczna część wypowiadających się w tej sprawie odrzuca tę literaturę z różnych powodów. Twierdzą, że podnoszona w utworach tematyka nie odpowiada etosowi społeczności hausńskiej i zawiera kłamliwe o niej wyobrażenia. I.A. Malumfashi³⁷ uważa autorów tej literatury za ludzi słabo wykształconych, o ograniczonej wiedzy o świecie. S. Gambo³⁸ zarzuca pisarzom nurtu ludowego nadmierną chęć sięgania po obce zwyczaje i wzorce oraz natrętne propagowanie ich wśród rodaków. Ich utwory promują wyłącznie zmysłową miłość i uczą dzieci nieposłuszeństwa wo-

³⁴ Por. G. Furniss i inni, *Bibliography...*, s. 4.

³⁵ Por. jego *Islamic Hausa Feminism Meets...*

³⁶ Opublikowany w: Abdu Yahya Bichi, Abdullahi Umar Kafin Hausa, *Lawan 'Danladi Yalwa* (red.), *Studies in Hausa Language, Literature and Culture. The Fifth Hausa International Conference*, Kano 2002, s. 256–270.

³⁷ Podaję za Ado Ahmadem Gidan Dabino, *op. cit.*, s. 259.

³⁸ *Ibid.*

bec ich rodziców. W literaturze jarmarcznej Kano nadmiernie eksploatuje się tematykę miłości: sprawie tej poświęca się rzekomo dziewięć utworów na dzieśnięć. Zarzuca się pisarzom, że prostacko naśladowują romansidła europejskie, bądź też źródłem ich inspiracji twórczej stają się filmy indyjskie. Zaleca się im, aby sięgali do klasyki hausańskiej, gdzie promuje się zwyczaje, które nikomu nie przynoszą ujmy. Uczni uniwersyteccy winni pouczać pisarzy, jak mają ukazywać młodzieży pułapki tak zwanej nowoczesności.

Literatura jarmarczna Kano ma także wielu zwolenników, którzy odrzucają oskarżenia pod jej adresem. Uczestnicy dyskusji retorycznie zapytują, czy przed pojawieniem się tego nurtu nie było w kraju książek europejskich, gazet, magazynów, radia i telewizji? Nikt jednak nie twierdził, że deprawują młodych i lansują wzorce nieprzystające do kultury Hausa. Inni powołują się na zachodzące w naszych czasach zmiany, które winny być rejestrowane przez pisarzy. Zarzut nadmiaru utworów o miłości jest neutralizowany stwierdzeniem, że to na miłości opiera się całe życie ludzkie. Inni wypowiadający się są dumni, że wśród Hausa jest tylu utalentowanych ludzi pióra, a ich twórczość powstrzymuje napływ czytadeł z zagranicy, które „[...] nie uczą niczego, jak tylko rozbojów z bronią w rękę, zdrady, cudzołóstwa, praktyk homoseksualnych, zażywania narkotyków, deprawowania dziewcząt i innych złych rzeczy”³⁹.

Począwszy od 2000 roku w północnej Nigerii obserwuje się zjawisko komercyjnej produkcji filmów wideo (VHS), które skutecznie eliminują cieszące się dotąd dużym wzięciem filmy indyjskie. Autorzy utworów literatury jarmarcznej zaczęli przedstawiać się przeto na pisanie scenariuszy filmowych czy też tworzenie filmowych wersji swych utworów. Sfilmowane zostały, między innymi, dwie powieści prezentowane w tym artykule: *Wa zai auri jahila* i *Alhaki kwikwiyo* autorstwa Balaraby Ramat Yakubu. Szacuje się, że dotychczas powstało około 300 filmów wideo bazujących na twórczości pisarzy *soyayya*. Czas pokaże, jaki będzie to miało wpływ na dalszy rozwój literatury jarmarcznej Kano.

Prof. dr hab. Stanisław Piłaszewicz – filolog, hausanista. Autor wielu prac poświęconych problemom językoznawczym, tradycyjnych religii Afryki i islamu. Kierownik Zakładu Języków i Kultur Afryki w Instytucie Orientalistycznym UW.

³⁹ *Ibid.*, s. 265.

PRZEOBRAŻENIA SZATY ROŚLINNEJ AFRYKI RÓWNIKOWEJ W OKRESIE PRZEDKOLONIALNYM¹

Jerzy Gilarowski

W niniejszym artykule określenie Afryka Równikowa będzie odnosić się do obszaru równikowego pasa kontynentu, charakteryzującego się klimatem równikowym wybitnie wilgotnym oraz podrównikowym wilgotnym. Pierwotną (niezmienioną przez działalność człowieka) roślinnością tego obszaru były wilgotne, wiecznie zielone lasy równikowe oraz lasy podrównikowe zrzucające liście w porze suchej. Obydwa typy lasów pokrywały ten obszar niemal w całości, z wyjątkiem np. trawiastej roślinności górskiej i niewielkich powierzchniowo sawann uwarunkowanych edaficznie. Jest to więc teren dość jednorodny pod względem klimatycznym i roślinnym, ale bardzo zróżnicowany pod względem historycznym, etnicznym, kulturowym, językowym i gospodarczym. Omawiany obszar rozciąga się od płaskowyżu Fouta Djallon w Afryce Zachodniej po Jezioro Wiktorii w Afryce Wschodniej oraz południowe krańce Kotliny Konga w Afryce Środkowej (patrz ryc. 5 i 6).

Początki rolnictwa i migracje ludności

Badany obszar pozostawał niemalże bezludny do czasu migracji ludności z terenów dzisiejszej Sahary na południe, co było związane z osuszaniem się klimatu. Obniżanie się ilości opadów na Saharze i stopniowy zanik roślinności sawannowej rozpoczęło się około siedmiu tysięcy lat temu. W III tysiącle-

¹ Artykuł stanowi zmienioną formę jednego z rozdziałów książki autora pt.: *Przemiany krajobrazów roślinnych w Afryce Równikowej* wydanej przez WGiSR Uniwersytetu Warszawskiego w 2006 roku.

ciu p.n.e., jak podaje Fage (1978a), rozszerzanie się pustyni na południe powodowało migrację ludności z terenów Sahary na obszary dzisiejszego Sahełu. Stopniowe pogarszanie się stosunków wodnych (zanik źródeł wody) wymusiło, zdaniem Murdocka (1959), powstanie rolnictwa, gdyż zbieractwo i myślistwo nie zapewniały, jak niegdyś, dostatecznej ilości pożywienia. Twierdzi on, iż niezależnie od tego, że zasięg uprawy roli rozszerzał się z Azji na teren Afryki poprzez Egipt, rolnictwo narodziło się ponadto w dorzeczu górnego Nigru. Na tym obszarze uprawa ziemi występowała już w pierwszym tysiącleciu p.n.e. Na terenach ludów Mande (kolebka zachodnioafrykańskiego rolnictwa) uprawiano przede wszystkim *Pennisetum typhoideum* (później prawie całkowicie wyparte przez sorgo), suchy ryż afrykański, ziemniaki kaffir (*Coleus dysentericus*), groch bydlęcy (*Vigna sinensis*), melony, hibiskus, zaś w środkowej Nigerii dynie (kultura Nok).

Strefa rolnictwa powoli rozszerzała się na południe. Fage (1978a) podaje, iż nie ma śladów uprawy *Pennisetum* w strefie lasów. Na terenie obecnej Ghany znaleziono jedynie śladowe ilości zwęglonych części grochu bydlęcego i nasiona palmy oleistej (kultura Kintampo). W strefie lasów uprawiano przypuszczalnie również orzeszki kola (*Cola nitida*), ale początkowo tylko w kompleksie lasów gwinejskich, który stanowił obszar źródłowy (endemiczny) ich uprawy. Las stanowił barierę dla rozprzestrzeniania się uprawy zbóż oraz hodowli bydła (Fage i Olivier, 1977).

Przypuszczalnie rolnictwo dotarło do strefy lasów dopiero po rozpowszechnieniu się na terenach otwartych zbiorowisk roślinnych Sahełu i w regionie Sudanu². Przesuwało się następnie sukcesywnie na południe w miarę jak roślinność leśna podlegała karczowaniu (najpierw wycinano suche lasy podrównikowe, a po zastąpieniu ich przez sawannę, wilgotne lasy równikowe).

W czasach wędrówki ludów rolniczych z terenów Sahary strefa leśna Afryki Zachodniej była prawdopodobnie bezludna, bądź zaludniona w bardzo niewielkim stopniu. Świadczą o tym paleoantropologiczne badania prowadzone przez Chambę (1968). Po przeanalizowaniu ponad 50 ludzkich szkieletów, pochodzących głównie z I tysiąclecia p.n.e., autorka stwierdziła, że ludność strefy lasów Afryki Zachodniej przybyła z Sahary.

Fage i Olivier (1977) piszą, że rozprzestrzenianie się rolnictwa na terenach strefy leśnej Afryki Zachodniej postępowało bardzo powoli i stało się domi-

² Terminem tym określa się obszar położony pomiędzy Sahelem a sawanną gwinejską, rozciągający się od wybrzeża Atlantyku na zachodzie po Wyżynę Abisyńską na wschodzie.

nującym typem ludzkiej działalności dopiero około X–XI wieku naszej ery. Mauny (1961) twierdzi, że w początkowym okresie rolnictwa gęstość zaludnienia w strefie leśnej była porównywalna z gęstością zaludnienia obszarów pustynnych. Osadnictwo na obszarze lasów gwinejskich zapoczątkowała migracja ludności rolniczej z północy, która w swojej wędrówce na południe wykorzystywała szlaki wodne. Autor ten uważa ponadto, że wilgotne lasy równikowe Afryki Zachodniej zostały zasiedlone dopiero pod koniec I tysiąclecia n.e. z powodu trudnych warunków do życia i do uprawy roślin. Obrzeża lasów równikowych oferowały z kolei znacznie korzystniejsze środowisko. Z tego powodu „wejście” rolnictwa do lasów równikowych rozpoczęło się przede wszystkim od rozprzestrzenienia się uprawy ziemi wzdłuż granicy ich zasięgu (Fage i Olivier, 1977)³.

Podstawowym, a właściwie jedynym, typem rolnictwa na omawianym obszarze, w jego początkowym okresie, był system żarowo-odłogowej uprawy ziemi. Polega on na wykarczowaniu lasu, spaleniu wyciętych drzew i poszycia, a następnie uprawie roślin na użyźnionej popiołem glebie. Po dwuletnim, a na lepszych glebach czasem trzyletnim, okresie uprawy, gleby szybko jałowieją. Rolnicy opuszczali wówczas pole, na którym nie uzyskiwali już zadowalających plonów i karczowali las w sąsiedztwie, by tam rozpocząć nową uprawę. Porzucone pole zarastało najpierw roślinnością krzewiastą, a następnie lasem wtórnym, który po kilkudziesięciu latach przybierał ponownie wygląd lasu pierwotnego. Biorąc jednak pod uwagę skład gatunkowy, całkowita sukcesja roślin kończyła się dopiero po kilkuset latach (Schnell, 1970–71).

Przez kolejne stulecia w miejscach większych skupisk ludności kurczyła się stopniowo powierzchnia lasów pierwotnych, które były zastępowane zbiorowiskami lasów wtórnych. System żarowo-odłogowej uprawy ziemi, prowadzony przy niskiej gęstości zaludnienia, nie doprowadzał więc do wyraźnego zmniejszania się powierzchni lasów równikowych, tylko głównie do zmian w ich fizjonomii (zastępowanie lasów pierwotnych przez lasy wtórne). Wylesienia były punktowe, a opuszczane przez rolników pola uprawne znów pokrywały się roślinnością leśną. W Afryce, jak podaje Gornung (1984), na przełomie XVII i XVIII wieku stosunek powierzchni pokrytej lasami pierwotnymi (niekniętymi przez rolnictwo) do powierzchni lasów wtórnych wynosił 1:1.

³ Wydaje się, że pewnym hamulcem w ekspansji rolnictwa na tereny wilgotnych lasów równikowych mógł być również ówczesny skład znanych i uprawianych roślin uprawnych, których wymagania ekologiczne były spełniane raczej na obszarze klimatu podrównikowego niż równikowego.

Karczowanie lasu równikowego było zajęciem bardzo trudnym z dwóch powodów. Po pierwsze, taki las tworzą w większości duże drzewa, zwykle o dwu-trzymetrowej średnicy pnia u podstawy. Wycięcie ich z powierzchni 0,5 hektara (a więc w przybliżeniu powierzchni uprawnej odpowiedniej dla potrzeb jednej rodziny), bez żelaznych siekier, było zajęciem wymagającym wiele miesięcy (por. Gourou, 1973).

Początki przetapiania rudy żelaza i wyrób pierwszych, żelaznych narzędzi rolniczych rozpoczął się na badanym obszarze ponad 3,5 tys. lat temu. Narzędzia znalezione w Ruandzie i Burundi pochodzą z XIII stulecia p.n.e., w Kamerunie z XVII–X wieku p.n.e., w okolicach Kinszasy z I wieku n.e., zaś w Sierra Leone dopiero z IV wieku n.e. Proces rozprzestrzeniania się znajomości przetopu żelaza w strefie leśnej Afryki Równikowej zachodził jednak bardzo powoli i zakończył się dopiero pod koniec pierwszego tysiąclecia naszej ery (Fage i Olivier, 1977; Schmidt, 1996).

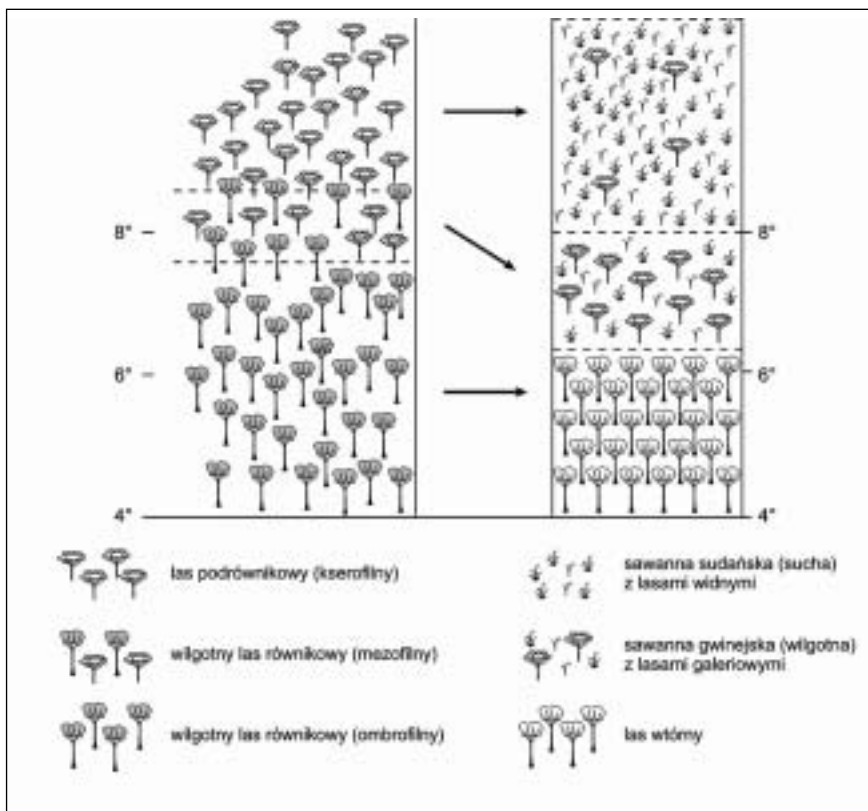
Karczowanie lasu (pozyskiwanie terenu pod uprawę) w początkowym okresie rozwoju rolnictwa było trudne również z powodu wysokiej zawartości wody w tym środowisku. Wilgotny las równikowy stanowi barierę dla rozprzestrzeniania się ognia. Nawet po wycięciu drzew drewno jest tak przesiąknięte wilgocią, że z trudem się pali. Przed podpaleniem wyciętych drzew należy odczekać kilka tygodni, aby drewno przeszło, ale również wtedy największe kłody ulegają tylko powierzchniowemu zwęgleniu.

Inaczej jest w strefie lasów podrównikowych zrzucających liście w porze suchej. Drzewa wycięte na początku pory suchej ulegają łatwo spaleniowi pod jej koniec. Z powodu większej gęstości zaludnienia karczowano tam lasy intensywniej niż w strefie lasów wiecznie zielonych. Lasy ustępowały miejsca roślinności sawannowej, a restytucję lasu uniemożliwiali dodatkowo pasterze, którzy corocznie podpalali młode pędy drzew i trawę na opuszczonych polach⁴ (por. Roche, 1991). Zasięg pochodnej sawanny przesunął się więc w wyniku rolnictwa i pasterstwa na południe. Przedstawioną transformację roślinności naturalnej ukazuje rycina 1.

W okresie przedstawionych przeobrażeń środowiskowych w Afryce Zachodniej, roślinność Afryki Środkowej wciąż zachowywała pierwotny charakter. Powolne zmiany w krajobrazie roślinnym we wschodniej części badanego obszaru - na terenach rozciągających się na wschód i południe od wyżyny Ada-

⁴ Głównie w celu szybszego uzyskania świeżej trawy dla bydła wraz z początkiem pory deszczowej.

Ryc. 1. Schemat sukcesji regresywnej naturalnych, klimaksowych zbiorowisk roślinnych w Afryce Zachodniej



Źródło: Gilarowski, 2006

mawa w Kamerunie – zaczęły pojawiać się dopiero po przybyciu tam ludów Bantu znających uprawę ziemi⁵. Przed ich napływem obszar ten był zamieszkały głównie przez rozproszone grupy Pigmejów. Zajmowali oni, jak podaje Lanfranchi (1990), początkowo jednak bardziej suche zbiorowiska roślinne, a do wnętrza wilgotnych lasów równikowych zostali zepchnięci przez ludy Bantu.

⁵ Rolniczą kulturę Nok ze środkowej Nigerii, o której wspomniano już wcześniej, stworzyli prawdopodobnie właśnie Bantu (Schmidt, 1996).

Pigmeje prowadzili koczowniczy tryb życia, zajmując się zbieractwem, rybołówstwem i myślistwem. Jak podaje Ayingweu (1982), znaleziska archeologiczne z terenów Afryki Środkowej świadczą, że ówczesna ludność zajmowała się wyłącznie zbieractwem i myślistwem. Taki tryb życia nie powodował praktycznie żadnych zmian w środowisku przyrodniczym. Pewne zniszczenia lasu wynikały ze zmiany obozowiska. Pociągało to wycinanie młodych drzew, lian i liści palmowych na konstrukcję nowych szałasów. Po krótkim (zwykle kilkutygodniowym) pobycie w danym miejscu, Pigmeje opuszczali ten teren udając się w dalszą drogę. Po kilku miesiącach pojawiały się nowe pędy drzew i trudno było nawet doszukać się śladów niedawnego obozowiska.

Jak twierdzi Vansina (1990), Bantu wywodzą się z sawannowych terenów obecnego Kamerunu i Nigerii. Autor ten uważa (podobnie jak Roche, 1991), że w swojej wędrówce na południe Bantu poruszali się po obrzeżach lasów równikowych, a więc przez lasy podrównikowe i otwarte formacje leśno-sawannowe. Było to przyczyną „wepchnięcia” Pigmejów w głąb lasu równikowego, który był uboższy w zwierzynę, trudniejszy do przebycia, a przede wszystkim ciężko było go karczować. Niektóre grupy Bantu wędrowały przez kompleks lasów kongijskich. Poruszały się jednak głównie wzdłuż rzek, stopniowo zasiedlając ich brzegi, podobnie jak tereny uwarunkowanych edaficznie sawann (Fage, 1978a). Główne kierunki wędrówek ludności Bantu w Afryce Środkowej i Wschodniej przedstawia rycina 2.

Proces wędrówki Bantu na wschód i południe kontynentu rozpoczął się w pierwszym tysiącleciu p.n.e. Fage (1978a) podaje, że Bantu dotarli na sawanny południowej części obecnej Demokratycznej Republiki Konga w III wieku p.n.e., zaś na północne tereny dzisiejszej Republiki Południowej Afryki w V wieku n.e. Ludy te, zasiedlając stopniowo kompleks lasów kongijskich, wprowadzały uprawę ziemi na zajmowanych przez nich terenach. Bantu znali proces pozyskiwania żelaza i potrafili wyrabiać siekiery. Z ich przybyciem rozpoczęło się więc karczowanie lasów Afryki Środkowej.

W miarę niszczenia lasów podrównikowych i zastępowania ich sawanną rozszerzał się zasięg pasterstwa. Konflikt o ziemię, który powstał pomiędzy rolnikami a pasterzami, powodował przemieszczanie się rolników z terenów sawanny do lasu. Sytuacja taka miała miejsce na przykład na terenach obecnej Republiki Środkowoafrykańskiej i północnej części Demokratycznej Republiki Konga. Przybyłe z północy w XVI wieku sudańskie ludy pasterskie wypchnęły osiedlonych tutaj Bantu na obszary leśne (Fournier i Sasson, 1983).

Ryc. 2. Kierunki migracji ludności Bantu



Źródło: Middleton (1997)

Podobny proces zachodził na obszarze obecnej Ugandy, Ruandy i Burundi, gdzie od IX wieku zaczęły napływać zajmujące się pasterstwem ludy z północy, które stworzyły tam prężne królestwa. Wydaje się, że duża koncentracja ludności, jaka nastąpiła na tych terenach i pojawienie się struktur państwowych musiały wywrzeć wpływ na przyspieszenie tempa antropogenizacji krajobrazów roślinnych (ludność rolnicza karczowała lasy nie tylko na potrzeby własne, ale również w celu produkcji daniny dla dworu i jego lokalnych reprezentantów).

Przed zapoczątkowaniem pierwszych kontaktów z Arabami (lub z ich pośrednikami handlowymi) i z Europejczykami, na badanym obszarze uprawiano afrykańskie odmiany jamu (pochrzynu) i ryżu, orzeszki kola, palmę olejową, groch bydlęcy, miejscowe odmiany jabłek (*Blighia sapida*) i wiele innych, dzisiaj już często zapomnianych, upraw (Fage, 1978a, Bahuchet, 1989). Arabowie sprowadzili (począwszy od średniowiecza) z Azji do Afryki taro, jam, banany plantany, ryż azjatycki i mango. Na przełomie XVI i XVII wieku z Ameryki (głównie za pośrednictwem Portugalczyków) dotarła kukurydza, maniok, orzeszki ziemne, słodkie ziemniaki, pomidory, papaja i papryka. Przymuszczenie bardziej plennych upraw, dających więcej pożywienia z jednostki uprawianej ziemi, zmieniło dietę mieszkańców lasu, poprawiło ich stan zdrowia i wpłynęło na zwiększenie przyrostu naturalnego ludności (Ogot, 1999). Większa koncentracja ludności na jednostce powierzchni przyczyniła się do sprowadzenia z innych kontynentów roślin uprawnych, przyspieszenie karczowania lasu.

Niestety, aż do pojawienia się pierwszych dokumentów portugalskich, w których zostały opisane kontakty z ludnością zamieszkującą wybrzeża Afryki Zachodniej i Środkowej (XV–XVII wiek), nie istnieją żadne źródła pisane dotyczące badanego obszaru. Arabowie w X–XIV wieku (np. Al Idriśi, Al Bakri, Al Umari, Ibn Batuta) pisali przede wszystkim o strefie Sahelu i Sudanu, rzadko wspominając o obszarze wilgotnych lasów równikowych, którym zresztą nie byli zainteresowani (Fage, 1978a). Nawet w źródłach portugalskich trudno doszukać się informacji dotyczących przemian środowiska naturalnego (por. Pigafetta, Lopez, 1591). Istnieją co prawda u niektórych ludów strefy leśnej (np. u Akan z Ghany i Wybrzeża Kości Słoniowej) ustne przekazy historyczne, sięgające nawet do XI wieku (dzisiaj często już spisane), ale dotyczą one głównie drzewa genealogicznego ważniejszych klanów (por. Fage i Olivier, 1977). Biorąc pod uwagę pierwsze teksty Euro-

pejczyków⁶, którzy pisali (w olbrzymim uproszczeniu) o nieskażonym cywilizacją „Wielkim Lesie”, możemy tylko przypuszczać, że przemiany środowiska wewnątrz wilgotnych lasów równikowych Afryki Zachodniej i Środkowej zachodziły aż do końca XIX wieku bardzo powoli.

Znaczenie klimatu i gleb

Przedstawiona wyżej historia migracji ludności i rozwoju osadnictwa pozwala sądzić, że w okresie przedkolonialnym ludność równikowego pasa Afryki koncentrowała się przede wszystkim na terenach mniej wilgotnych, a więc na sawannie (i w mniejszym stopniu w strefie lasów podrównikowych). Gęstość zaludnienia na obszarze pokrytym przez wilgotne lasy równikowe była znacznie niższa, a osadnictwo skupiało się głównie wzdłuż rzek. Wydaje się, że w okresie przedkolonialnym dla mieszkańców badanego obszaru miała znaczenie przede wszystkim ilość występującej zwierzyny łownej, a po zapoczątkowaniu rolnictwa również łatwość uprawy (karczowania) i wysokość uzyskiwanych plonów. W całym tym okresie, kiedy życiem mieszkańców badanego obszaru nie kierował rynek i pieniądź, najważniejszym czynnikiem, wpływającym na rozmieszczenie miejsc koncentracji ludności, były zasoby środowiska przyrodniczego. Wśród nich główną rolę odgrywał sprzyjający dobremu samopoczuciu klimat⁷ i dobre gleby. Niestety, z powodu braku jakichkolwiek źródeł pisanych i opracowań kartograficznych oraz śladowej wręcz liczby odpowiednich badań paleogeograficznych na omawianym obszarze, teza ta może być zbadana jedynie poprzez analizę przesłanek.

Przede wszystkim, na różnych mapach gęstości zaludnienia z ostatnich kilkudziesięciu lat⁸ zaznacza się nieciągły, ale wyraźny, pas dużej gęstości zaludnienia. Dzisiaj obejmuje on obszary sawannowe, na terenach okalających lasy równikowe i podrównikowe. Jego najbardziej wyraźne odcinki to:

⁶ Stanley (1879), Thonner (1898), Czekanowski (1917–24), Chevalier (1908) [w:] Guillaumet (1994).

⁷ Klimat równikowy wybitnie wilgotny, który z powodu utrzymującej się przez cały rok wysokiej wilgotności względnej powietrza (która rzadko spada poniżej 80%) wydaje się być znacznie mniej sprzyjający dla samopoczucia człowieka niż klimat podrównikowy, gdzie podczas kilkumiesięcznej pory suchej wilgotność powietrza waha się w granicach 50–60%.

⁸ Mapy zawarte w: Hilton, 1952; Trewarth, Zelinsky, 1954; Hilton, 1961; *Atlas Świata*, 1962; *Africa*, 1965; Schmidt, Mattingly, 1966; Davies, 1973; Deichman, 1995 oraz mapy dostępne na stronach internetowych: www.arm.arc.co.uk/LargePopAfrica.html; www.un.org/popin/regional/africa; www.villeretconsulting.com

- pas od Senegalu i Gwinei przez Burkina Faso do północnej Nigerii,
- południowa część Republiki Środkowoafrykańskiej,
- tereny Ugandy, Ruandy i Burundi,
- pas rozciągający się od Pointe Noire w Republice Kongo przez Kinszase, Kikwit po Kanangę i Mbuji-Mayi w Republice Demokratycznej Kongo.

Nie wydaje się, aby ten pas dużej gęstości zaludnienia utworzył się dopiero w okresie ostatnich kilkudziesięciu lat, gdyż w czasach kolonialnych, postkolonialnych i w okresie po uzyskaniu niepodległości koncentracja ludności zachodziła przede wszystkim na wybrzeżu oceanicznym⁹. Zapewne powstał więc kilka, a raczej kilkanaście stuleci wcześniej.

Na większą atrakcyjność terenów pogranicza lasu i sawanny dla osadnictwa (w porównaniu z obszarem lasów) zwrócił uwagę Dumanowski (1968), który podał szeroką literaturę na ten temat. O większej koncentracji ludności rolniczej na terenach bardziej suchych pisała również Kantowicz (1985). Autorka wskazywała na większą atrakcyjność dla rolnictwa tych terenów. „Gleby pod roślinnością sawannową są nieznacznie żyzniejsze od gleb pod roślinnością leśną (w sawannie większa jest zawartość materii organicznej, mniej kwaśny jest odczyn gleby, większy jest stopień nasycenia kompleksu sorpcyjnego, większe są także rezerwy mineralne” (Kantowicz, 1985, s. 93).

Powyzsze przesłanki pozwalają przypuszczać, że gęstość zaludnienia (w pewnym uproszczeniu) była niższa w szerokiej strefie wybrzeża Atlantyku. W pasie od 400 do 500 km od brzegu oceanu przeważały bowiem wilgotne lasy równikowe¹⁰. Wyższa była natomiast na terenach położonych w głębi lądu, pokrytych roślinnością sawannową i lasami podrównikowymi. Wyjątek (w pewnym sensie potwierdzający regułę) stanowiły tereny rozciągające się od południowo-zachodniej Nigerii przez Togo i Benin do wschodniej i środkowej Ghany. Większą koncentrację ludności na tym obszarze można wytłumaczyć nie tylko poprzez suchszy klimat, panujący w tej części wybrzeża Afryki Zachodniej, ale również dlatego, że tereny te stanowiły końcowy odcinek berberyjskiego szlaku handlowego, który wiódł z Afryki Północnej. Obydwie przyczyny są ze sobą powiązane. Bezleśne tereny stanowiły naturalny korytarz migracji ludności (ruchu handlowego) pomiędzy Afryką Północną a wybrzeżem

⁹ Głównie w miastach i na terenach podmiejskich oraz na plantacjach kawy, kakao i palmy olejowej.

¹⁰ W Afryce Środkowej wilgotne lasy równikowe występują w odległości do 2000–2200 km od wybrzeży Atlantyku, ale wynika to z położenia tych terenów dokładnie na równiku i związanej z tym cyrkulacji powietrza.

oceanicznym. Berberowie (koczownicy saharyjscy) przybywali tam głównie po złoto (wydobywane przede wszystkim na terenie obecnej Ghany), po niewolników, skóry, kość słoniową i orzeszki kola. W zamian przywozili sól, a w mniejszych ilościach również mosiądz, miedź i wyroby przetworzone (Fage i Olivier, 1977). Oprócz nich, handlem wymiennym z ludnością zamieszkującą ten obszar zajmowały się ludy Hausa i Mande (Fage, 1978a). Handel spowodował powstanie wielu centrów osadniczych na terenach obecnego Beninu i Togo oraz w kraju Jorubów w zachodniej Nigerii oraz na terytorium ludów Akan we wschodniej Ghanie (Middleton 1997).

Konsekwencją rozwoju handlu była większa koncentracja ludności na tych terenach (w porównaniu z obszarami sąsiednimi) i większa presja człowieka na środowisko (karczunki). Berberowie i Hausa używali zaprzęgów konnych. Pozwala to domniemywać, że już wtedy musiały istnieć jakieś drogi łączące tę część wybrzeża Zatoki Gwinejskiej z Sahelem i Saharą. Przypuszczalny układ dróg handlowych przedstawia rycina 3.

Korytarzem dla ruchu handlowego była również rzeka Niger. Wydaje się, że może to tłumaczyć wyższą, w porównaniu z pozostałymi obszarami wilgotnych lasów równikowych, gęstość zaludnienia w kraju grupy etnicznej Ibo w południowej Nigerii.

O większej gęstości zaludnienia na terenach suchszego klimatu, może świadczyć rozmieszczenie przedkolonialnych, feudalnych królestw w Afryce Zachodniej i Środkowej. Powstawały one na pograniczu lasów i otwartych zbiorowisk leśno-sawannowych. Zasięg niektórych z nich obejmował jednak część omawianego obszaru (np. państwa Benin w południowej Nigerii, Aszanti w środkowej Ghanie oraz Kongo w zachodniej części obecnej Demokratycznej Republiki Konga i północnej Angoli). Można przypuszczać, że w warunkach istnienia struktur administracyjnych rolnicy produkowali żywność nie tylko na potrzeby własne. Karczunki, rolnictwo, a co za tym idzie przemiany środowiskowe, były zapewne na tych terenach intensywniejsze (w porównaniu z obszarami, gdzie nie występowały przedkolonialne struktury państwowe).

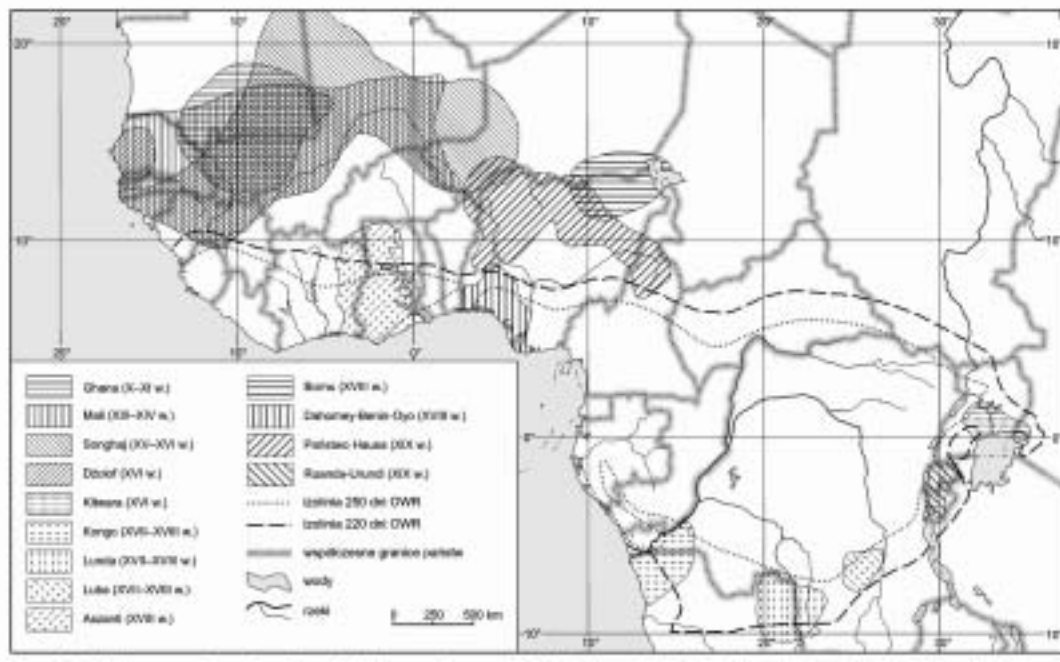
Jeśli porównamy obszar występowania poszczególnych królestw z roślinnością pierwotną (szczegóły w: Gilarowski, 2006) to zależność pomiędzy lokalizacją państwa a wilgotnością klimatu¹¹ rysuje się dość wyraźnie. Przedstawia

¹¹ Wilgotne wiecznie zielone lasy równikowe występują na obszarach o klimacie równikowym wybitnie wilgotnym, lasy podrównikowe na terenach o klimacie podrównikowym wilgotnym, a roślinność sawanna na terenach klimatu podrównikowego pośredniego i suchego.

Ryc. 3. Rozmieszczenie dróg handlowych w Afryce Zachodniej i Północnej w okresie od X do XVIII wieku



Ryc. 4. Przybliżone rozmieszczenie głównych królestw na obszarze Afryki Równikowej w X–XIX wieku¹²



Źródła: Shinnie (1965), Fage (1978b)

¹² Warto zapoznać się również z książką J. Vansiny z 2006 roku pt. *How the societies are born*, która poświęcona jest problematyce powstawania pierwszych państwowości w Afryce Subsaharyjskiej, jednakże dotyczy ona głównie terenów znajdujących się na południe od omawianego w niniejszym opracowaniu obszaru.

to ryc. 4 oraz tabela 1. Do danych zawartych w tabeli 1 należy jednak podchodzić z dużą ostrożnością, gdyż przebieg granic zasięgu poszczególnych królestw zaprezentowany na rycinie 4 jest bardzo przybliżony.

Tab. 1. Lokalizacja dawnych królestw afrykańskich na tle pierwotnych krajobrazów roślinnych.

Państwo/Państwa	Strefa wilgotnego lasu równikowego		Strefa lasu podrównikowego		Strefa otwartych zbiorowisk i leśno-sawannowych	
	tys. km ²	%	tys. km ²	%	tys. km ²	%
Aszanti	153	76	42	21	7	3
Bornu	0	0	0	0	174	100
Dahomej, Oyo i Benin	61	56	33	31	14	13
Dżołof	0	0	0	0	59	100
Ghana	0	0	0	0	495	100
Kitwara (Kitara)	7	11	44	74	9	15
Kongo	7	6	62	57	40	37
Luba	8	18	36	82	0	0
Lunda	0	0	106	83	22	17
Mali	1	0,1	17	1	1176	98,9
Sokoto	0	0	0	0	453	100
Ruanda i Burundi	22	54	19	46	0	0
Songhaj	1	0,1	17	1,1	1496	98,8
RAZEM	260	5,7	375	8	3 946	86,3

Źródło: Gilarowski, 2006

Jak pisze Iliffe (1996), na bardziej wilgotnych terenach leśnych formowanie się państwowości było znacznie wolniejsze w porównaniu z suchszym obszarem sawanny. Przykładem jest niewielkie królestwo ludów Mongo istniejące w XIV–XVI wieku w okolicach Jez. Leopolda II (obecnie Mai Ndombe) w Kongo, nieco późniejsze królestwo Ntomba znad okolic jez. Tumba, czy też Warri (XVI–XVII wiek), położone w zachodniej części delty Nigru i pozostające właściwie pod kontrolą sąsiedniego Beninu. Państewka te zajmowały znacznie mniejszą powierzchnię, zaś ich społeczności były bardziej rozproszone (por. Hanczka-Wrzosek, Komorowski, Rybiński, 1985).

Wyjątek stanowiło potężne państwo Benin, założone jeszcze w XII wieku, które największy rozkwit przeżywało w wiekach XVI–XVII. Zostało ono jednak założone częściowo na sawannach, częściowo na obszarze lasu. Jego powstanie wiąże się też w dużej mierze z istnieniem szlaku handlowego, łączącego tę część Afryki Zachodniej z Afryką Północną, a dynamiczny rozwój z procesem handlu niewolnikami. Zajmowali się tym procederem głównie Jorubowie (założyciele państwa).

Wyjątek stanowiło również Aszanti, założone w XVIII wieku przez ludy, które wcześniej przybyły na te tereny z północnego-wschodu (Hanczka-Wrzesek, Komorowski, Rybiński, 1985), a więc z obszaru otwartych zbiorowisk roślinnych. Ludność tego państwa już od wielu stuleci zajmowała się handlem i wydobywaniem złota. Podobnie jak w przypadku Beninu, państwo Aszantów znajdowało się na pograniczu wilgotnych lasów równikowych (w większej części) oraz lasów podrównikowych.

Wilgotność klimatu na omawianym obszarze zmniejsza się z południa na północ, a więc idąc ze strefy wilgotnych lasów równikowych, przez lasy podrównikowe w stronę sawanny. Jeśli przyjmiemy, że zbyt wilgotny klimat wpływa niekorzystnie na samopoczucie człowieka (co wpływa też negatywnie na odczuwalny poziom życia), gęstość zaludnienia powinna wzrastać wraz z przemieszczaniem się w stronę terenów bardziej suchych. Syntetycznym wskaźnikiem stopnia wilgotności klimatu w strefie międzyzwrotnikowej jest długość trwania okresu wegetacyjnego roślin (OWR). Porównując powierzchnię obszarów znajdujących się w określonych przedziałach OWR z powierzchnią pozostałych tam jeszcze obecnie lasów¹³, z łatwością można zauważyć, że wraz z obniżaniem się parametrów wilgotnościowych klimatu, zmniejsza się lesistość (tabela 2). Wydaje się, że może to pośrednio świadczyć o tym, iż w okresie przedkolonialnym, wraz z przesuwaniem się ku obszarom suchym, zwiększała się intensywność karczowania lasu, a więc przypuszczalnie również i gęstość zaludnienia.

Przypuszczalnie większa koncentracja ludności w suchszej strefie klimatycznej badanego obszaru, była również uwarunkowana żyznością gleb, a ściślej wielkością uzyskiwanych plonów z uprawy roślin. Gleby strefy lasów równikowych i podrównikowych można generalnie podzielić, wg klasyfikacji i nazewnictwa używanego w opracowaniach FAO, na dwie podstawowe grupy –

¹³ Mając również na uwadze, że cały badany obszar pokryty był lasami przed rozpoczęciem antropogenizacji środowiska naturalnego.

Tab. 2. Odsetek powierzchni obszaru pokrytego obecnie przez wilgotne lasy równikowe w powierzchni poszczególnych stref (przedziałów) długości trwania OWR w kompleksie lasów gwinejskich Afryki Zachodniej

Przedział długości trwania okresu wegetacyjnego roślin (liczba dni w roku)	Powierzchnia obszaru danego przedziału długości trwania OWR (w km ²)	Powierzchnia lasów (w km ²)	Odsetek powierzchni lasów na obszarze o określonej długości trwania OWR
270–300	155 775	309	4,96
300–330	151 500	693	11,43
330–365	129 575	1 215	23,44
= 365	77 700	798	25,68

Źródło: Borzęcka, 2003

gleby ferralitowe (znane również pod nazwą ferrasoli lub gleb czerwonożółtych laterytowych) i gleb ferruginowych (zwanych też luwisolami lub czerwono-brunatnymi glebami sawann). Obszar występowania gleb ferralitowych pokrywa się, w przybliżeniu, z obszarem wilgotnych lasów równikowych, zaś gleb ferruginowych z obszarem lasów podrównikowych i terenami wilgotnej sawanny.

W dużym uogólnieniu można stwierdzić, że gleby ferruginowe są nieco żyzniejsze niż gleby ferralitowe (zakładając, że obydwa typy zostały wytworzone z tej samej skały macierzystej). W tych glebach wypłukiwanie krzemionki (SiO₂), której zawartość stanowi (w pewnym uproszczeniu) o żyzności gleby, zachodzi wolniej niż w glebach ferralitowych. Stosunek trójtlenków glinu (Al₂O₃) do krzemionki wynosi 1:2 (lub może być nieco mniejszy), zaś w glebach ferralitowych, w warunkach dużych opadów deszczu, krzemionka jest całkowicie wypłukiwana z profilu glebowego. Ciepłe i ulewne deszcze wypłukują część składników rozpuszczalnych, co utrudnia znacznie proces naturalnego wzbogacania tych gleb, tym bardziej jeśli tracą one ochronną pokrywę roślinności drzewiastej. Dodatkowo rośliny uprawne wychwytyują pozostałe składniki mineralne i substancje organiczne¹⁴. Gleby ferralitowe zawierają co prawda dużo materii organicznej, ale po wycięciu lasu jest ona szybko utleniana.

¹⁴ Z tego powodu proces wyjaławiania gleby i spadek plonów podczas kolejnych cykli uprawowych jest nieco szybszy na glebach występujących w strefie lasów równikowych (Webster, Wilson, 2000).

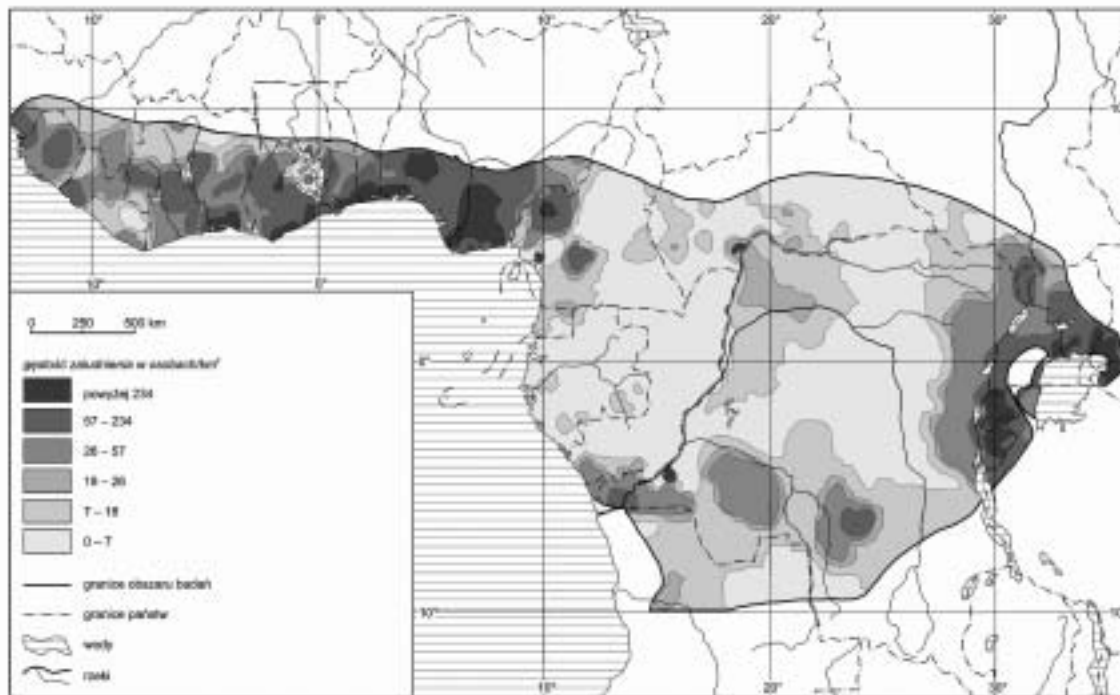
Zarówno gleby ferralitowe, jak i ferruginowe, po wycięciu drzew szybko wysychają, co powoduje wytrącanie się związków żelaza i glinu z roztworu glebowego. Proces ten powoduje powstawanie tzw. skorup żelazistych utrudniających dodatkowo uprawę roślin.

Porównanie mapy gęstości zaludnienia i mapy żyzności gleb badanego obszaru mogłoby, teoretycznie, ukazać mierzalną zależność pomiędzy tymi zmiennymi. Niestety, z powodu braku materiału wyjściowego (nie istnieją mapy gęstości zaludnienia i mapy gleb badanego obszaru z okresu przedkolonialnego) analiza taka nie może być przeprowadzona. Porównując jedynie wzrokowo współczesną mapę gęstości zaludnienia i mapę gleb badanego obszaru (ryc. 5 i 6), zależność pomiędzy tymi zmiennymi rysuje się dość wyraźnie. I tak, słabo zaludnione obszary (pokryte wilgotnym lasem równikowym) południowego Kamerunu, Gabonu, obydwu państw kongijskich oraz niewiele bardziej zaludnione obszary Liberii, południowo zachodniej części Wybrzeża Kości Słoniowej i środkowej Ghany pokrywają gleby o niskim poziomie żyzności. Odwrotna sytuacja zachodzi na gęsto zaludnionych obszarach strefy lasów podrównikowych – w środkowej części Wybrzeża Kości Słoniowej, na pograniczu nigeryjsko-kameruńskim oraz terytorium Ugandy, Ruandy i Burundi, gdzie więcej jest gleb żyzniejszych. Należy jednak pamiętać, że zmiany glebowe i migracje ludności są procesami ciągłymi, toteż porównanie map współczesnych daje jedynie bardzo przybliżony obraz zależności, jaka miała miejsce pomiędzy omawianymi zmiennymi w okresie przedkolonialnym.

Reasumując, wydaje się, że żyzniejsze gleby lasów podrównikowych bardziej sprzyjały karczunkowi porastających je lasów niż nieco słabsze gleby lasów równikowych. Przyciągały też one więcej ludności (lepsze gleby → wyższe plony → więcej ludzi). Przekształcenie roślinności na obszarach o żyzniejszych glebach powinno być więc w okresie przedkolonialnym większe niż obszarów posiadających gleby słabe. Stwierdzenia tego nie można jednak w pełni zweryfikować, gdyż dla okresu przedkolonialnego nie dysponujemy, jak już wspomniano, ani mapą gleb badanego obszaru, ani też mapą ówczesnej roślinności. Można jednakże (w zamian) porównać treść takich map, ale przedstawiających stan obecny. Np. porównując mapę poziomów naturalnej żyzności gleb Afryki Równikowej, zawartej w opracowaniu Daviesa z 1973 roku – „*Tropical Africa. An Atlas for Rural Development*”¹⁵ oraz mapy rozmieszczenia lasów,

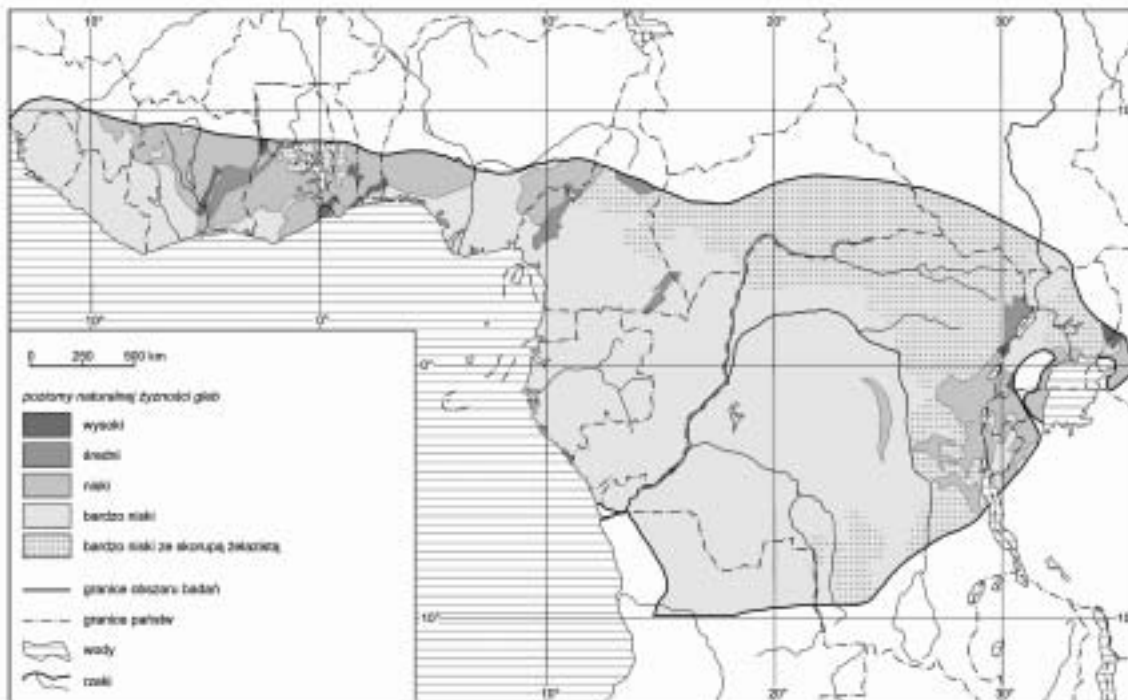
¹⁵ Mapa ta została wykonana w całości na bazie znanej (i często przytaczanej przez różnych późniejszych autorów) mapy gleb Afryki – *Soil Map of Africa* (D’Hoore, 1964). Mapa

Ryc. 5. Gęstość zaludnienia



Źródło: www.villeretconsulting.com (Population Data.net.2004) – zmienione

Ryc. 6. Poziomy naturalnej żyzności gleb



zawarte na stronie internetowej <http://glcfapp.umiacs.umd.edu:8080/esdi/index.jsp> widać wyraźnie, że na najlepszych glebach lasy dzisiaj nie występują, a wraz z obniżaniem się poziomu żyzności gleby lasów jest, generalnie, coraz więcej.

Mówiąc o zależności między żyznością gleby a stopniem przekształcenia roślinności pierwotnej, należy wciąż pamiętać o tym, że gleby na całym badanym obszarze są mało zróżnicowane (marginalny udział gleb żyznych i ogromny udział gleb słabych), co w dużym stopniu utrudnia wskazanie istniejących korelacji. Należy również podkreślić, że otrzymany obraz zależności jest zniekształcony przez powstałe w okresie kolonialnym i postkolonialnym inne, pozaśrodowiskowe czynniki koncentracji ludności (np. urbanizacja, industrializacja, możliwość zbytu płodów rolnictwa żywnościowego i plantacyjnego wokół miast, portów i ośrodków przemysłowych).

Wywóz niewolników

W okresie przedkolonialnym duży wpływ na gęstość zaludnienia, a również na przemiany krajobrazowe, mogły mieć kwestie bezpieczeństwa. Ludność koncentrowała się na obszarach niezagrażonych sąsiedztwem wrogich plemion. Jeśli imigracja obcych przybyszów powodowała poczucie zagrożenia dla zamieszkującej dany teren ludności (a więc zmniejszał się odczuwalny poziom życia), następował jej odpływ na obszary bardziej bezpieczne. W przedstawionej wcześniej historii ruchów migracyjnych i osadnictwa na badanym obszarze podano przykład „wepchnięcia” Pigmejów do wnętrza lasów równikowych przez rolników Bantu. Po pewnym czasie sytuacja odwróciła się. Tym razem to Bantu musieli ustąpić z zajętych terenów przed napływem plemion pasterskich.

Wydaje się, że w okresie „polowań” na niewolników kwestie bezpieczeństwa również odegrały dużą rolę w procesach osadniczych. Otóż zamieszkiwanie na obszarach znajdujących się blisko wybrzeża oceanicznego było zbyt niebezpieczne¹⁶. Jak się szacuje, od połowy XV wieku do połowy wieku XIX z obszarów nadatlantyckiej Afryki wywieziono około 12 mln. osób, z tego po-

D’Hoora została, na przykład, uwzględniona przy opracowaniu mapy gleb świata – *Soil map of the world* (FAO–UNESCO, 1974). Należy podkreślić, że celowo nie wykorzystano nowszych map glebowych, gdyż porównanie miało prowadzić do wniosków odnoszących się do okresu przedkolonialnego.

¹⁶ Wąską strefę wybrzeża zamieszkiwały plemiona zajmujące się (na zlecenie białych) wyłapywaniem ludności osiedlonej głównie w strefie wilgotnego lasu równikowego.

łowę w latach 1701–1800 (Lovejoy, 1983, Manning, 1990). Orientacyjne dane statystyczne dotyczące liczby wywożonych za ocean niewolników przedstawia tabela 3.

Tab. 3. Wywóz niewolników z Afryki przez Atlantyk

Okres	Liczba osób wywiezionych przez Atlantyk	Liczba ludności zamieszkującej tereny nadatlantyckiej Afryki (od Mauretanii po południową Angolę), będące obszarem pozyskiwania niewolników
1450–1600	367 000	
1601–1700	1 868 000	
1700		25 000 000
1701–1800	6 133 000	
1801–1900	3 330 000	
1850		20 000 000
Razem	11 698 000	

Źródła zestawienia danych: Lovejoy, 1983; Manning, 1990

Jak wynika z tabeli 3, w okresie niewolnictwa ludność Afryki nadatlantyckiej ulegała systematycznemu zmniejszaniu. W XVIII wieku rocznie ubywało średnio aż 60 tysięcy osób. Spowodowało to w okresie 1700 – 1850 zmniejszenie populacji aż o 20%, a należy podkreślić, że przedmiotem zainteresowania handlarzy byli przede wszystkim ludzie w młodym wieku i starsze dzieci. Sytuacja ta zapewne miała również wpływ na utrzymywanie się niskiej gęstości zaludnienia w szerokiej strefie wilgotnych lasów równikowych, które były areną działalności handlarzy niewolników.

Trudno ocenić pośredni wpływ zmniejszenia się liczby ludności na krajobrazy roślinne badanego obszaru. Wydaje się jednak, że przypuszczalnie wpłynęło to na zmniejszenie się antropopresji na środowisko przyrodnicze. Można jedynie domniemywać, że gdyby nie wywóz niewolników, powierzchnia lasów nadatlantyckiej Afryki mogłaby być dzisiaj jeszcze mniejsza, a krajobrazy roślinne bardziej przekształcone.

Dr Jerzy Gilarowski, geograf, adiunkt w Instytucie Studiów Regionalnych i Globalnych WGiSR UW. Zajmuje się szeroko pojętą problematyką relacji człowiek–środowisko w Afryce Subsaharyjskiej.

Bibliografia:

Africa, 1965, Maps and Statistics, Johannesburg

Atlas Świata, 1962, Służba Topograficzna Wojska Polskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa

Ayingweu L., 1982, *Végétation messicole et postculturale des sous-régions de Kisangani et de la Tshopo (Haut Zaïre)*, praca doktorska wykonana pod kierunkiem Prof. dr. hab. S. Lisowskiego, Université de Kisangani, Département d'Ecologie et Conservation de la Nature

Bahuchet S., 1989, *Histoire des plantes cultivées en Afrique Centrale [w:] Se nourrir en forêt quatoriale*, UNESCO, Paris

Borzęcka A., 2003, *Wilgotność klimatu a degradacja lasów równikowych w Afryce Zachodniej*, praca licencjacka wykonana pod kierunkiem Dr. Jerzego Gilarowskiego w Instytucie Krajów Rozwijających się na Wydziale Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego

Chamba M.C., 1968, *Les populations anciennes du Sahara et des régions limitrophes*, [w:] „Mmoires CRAPE”, vol. 9

Czekanowski J., 1917–24, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. 1–5, Leipzig

Davies H.R.J., 1973, *Tropical Africa. An Atlas for Rural Development*, University of Wales Press

Deichman U., 1995, *African Population Database Documentation, National Center for Geographic Information and Analysis*, University of California, Santa Barbara

Dumanowski B., 1968, *The influence of geographical environments on distribution and density of population in Africa* [w:] „Africana Bulletin”, vol. 9, WUW, Warszawa

Fage J.D., Olivier R., 1977, *The Cambridge History of Africa*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge

Fage J.D., 1978a, *The The Cambridge History of Africa*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge.

Fage J.D., 1978b, *An Atlas of African History*, Edward Arnold, London

Fournier F., Sasson A., 1983, *Ecosystèmes forestiers tropicaux d'Afrique*, ORSTOM-Unesco, Paris

- Gilarowski J., 2002, *Deforestation en Afrique centrale. Les facteurs de la dégradation des forêts denses humides équatoriales dans la République Démocratique du Congo*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa
- Gornung M.B., 1984, *Postojannowłażnyje tropiki*, Mysl, Moskwa
- Gourou P., 1973, *Kraje tropikalne*, PWN, Warszawa
- Guillaumet J.L. i in., 1994, *Le Parc National de Taï, Côte d'Ivoire. Synthèse des connaissances*, La Fondation Tropenbos, Wageningen
- Hanczka-Wrzosek B., Komorowski Z., Rybiński A., 1985, *Ludy Afryki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa
- Hilton T. E., 1952, *The Distribution and Density of Population in the Gold Coast Colony and Southern Togoland*, Int. Geogr. Un. XVIIIth Intern. Geogr. Cong. Abstract of Papers, Publ. nr 6
- Iiffe J., 1996, *Africans, the history of a continent*, Cambridge University Press, Cambridge
- Kantowicz E., 1985, *Naturalne warunki rozwoju uprawy roślin na pograniczu lasu i sawanny w Afryce* [w:] *Prace i Studia Geograficzne*, t. 8, WGiSR UW, Warszawa
- Lafranchi R., 1990, *Les industries préhistoriques en République Populaire du Congo et leur contexte paléogéographique* [w:] *Paysages quaternaires de l'Afrique centrale atlantique*, ORSTOM, Paris
- Lovejoy P.E., 1983, *Transformations in slavery*, Cambridge University Press, Cambridge
- Manning P., 1990, *Slavery and African life*, Cambridge University Press, Cambridge
- Mauny, 1961, *Tableau géographique de l'ouest africain au moyen ge*, IFAN, Dakar
- Middleton J. (ed.), 1997, *Encyclopedia of Africa South of the Sahara*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Murdock G.P., 1959, *Africa its peoples and their culture history*, McGraw-Hill Book Company, New York.
- Ogot B.A. (ed.), 1999, *General History of Africa* (vol. 5). *Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, James Currey Ltd. – University of California Press – UNESCO, London
- Okołowicz W., 1969, *Klimatologia ogólna*, PWN, Warszawa
- Pigafetta F., Lopez D., 1591, *Relatione del veame di Congo et delle circonvicine contrade tratta dalli scritti e regionament di Odoardo Lopez Portogheze per F. Pigafetta, con disegni vari di geographia, di piante, d'habiti e altro*, Apresso Bartolomeo Grassi, Roma
- Roche E., 1991, *Evolution des paléoenvironnements en Afrique centrale et orientale au Pléistocène et à l'Holocène. Influences climatiques et anthropiques* [w:] „Bull. De la Société géographique de Liège”, vol. 27

- Schmidt E.A., Mattingly P., 1966, *Das Bevölkerungsbild Afrikas um das Jahr 1960* [w:] „Geographische Rundschau”, H. 12
- Schmidt P.R. (ed.), 1996, *The Culture and Technology of African Iron Production*, University Press of Florida, Gainesville
- Schnell R., 1970–71, *Introduction à la phytogéographie des pays tropicaux*, vol. 1–2, Gauthier-Villars, Paris
- Shinnie M., 1965, *Ancient African kingdoms*, Edward Arnold Publishers LTD, London
- Soil map of the world*, 1974, 1: 5 000 000, vol. I, FAO-UNESCO, Paris
- Stanley H.M., 1879, *A travers le continent mystérieux*, Hachette, Paris
- Thonner F., 1898, *Im Afrikanischer Urwald*, Société Belge de Libraire, Berlin
- Trewarth G., Zelinsky W., 1954, *The population geography of Belgian Africa* [w:] „Ann. Of Ass. Am. Geogr.”, nr 2
- Vansina J., 1990, *Paths in the rain forest*, London
- <http://www.arm.arc.co.uk/LargePopAfrica.html>
- <http://www.un.org/popin/regional/africa>
- <http://www.villeretconsulting.com>
- <http://glcfapp.umiacs.umd.edu:8080/esdi/index.jsp>

RELACJE Z BADAŃ TERENOWYCH

ZMAGANIA ETNOLOGA W AFRYCE

Jacek Jan Pawlik

Etnolodzy używają słowa „teren” (*terrain, field, Feld*) na określenie miejsca, do którego udają się, aby obserwować życie zamieszkującego tam społeczeństwa i zebrać informacje bezpośrednio od osób obserwowanych. Teren etnologa kojarzy się z egzotycznym krajem i trudnymi warunkami życia. Choć wydaje się oczywiste, że wyznaczony teren badań należy do wszystkich, a przede wszystkim do ludzi, którzy tam mieszkają, to jednak niekiedy jawi się on jako „prywatna własność” etnologa, „jego rewir”, „strefa wpływów”. W istocie rzeczy etnologzy często używają określenia „mój teren”, „moja wioska”, „moi ludzie” czy „moi informatorzy”, roszcząc sobie prawo do wyłączności. Przez długi okres w historii badań etnograficznych dzielenie się terenem badań nie było mile widziane. Dominował model: „jeden etnolog, jeden teren, jeden lud, jedna monografia”. W konsekwencji z łatwością łączono autora z badanym przez niego ludem. Wiadomo było, że np. Bronisław Malinowski pisze o Trobriandczykach, G. Lienhardt o Dinka, E. Evans-Pritchard o Azande i o Nuerach, a M. Griaule specjalizuje się w malijskich Dogonach.

Teren można uznać za „laboratorium” etnologa. Właściwa praca etnograficzna jest pracą w terenie (*travail de terrain, fieldwork, Feldforschung*) do tego stopnia, że „pierwszy teren” staje się miejscem doświadczenia, które decyduje o karierze. Pierwsze doświadczenie pobytu w terenie ma charakter inicjujący do nowej, często zdecydowanie innej kultury. Już na samym początku rodzą się podstawowe pytania: czy badacz sprosta wymogom adaptacyjnym terenu, by uniknąć szoku kulturowego? Czy poradzi sobie z egzystencjalnym konfliktem: poczuciem czystego sumienia, a jednocześnie wyrzutami sumienia. Jako uczony pragnie bowiem zgromadzić maksimum informacji i uczynić jak najlepszy użytek ze zgromadzonej wiedzy, ale jednocześnie staje się niedyskretnym świadkiem trudnych warunków życia miejscowej ludności, których polepszenie nie jest głównym celem jego działań. Wyrzuty sumienia wynikają

również z poczucia porzucenia tych, których zaufanie pozyskał, ponieważ tak do końca nie wiedzą oni, co etnolog robi ani o tym, że pewnego dnia opuści ich na zawsze.

Wyjazd do pracy w terenie to nie tylko podróżowanie. Dla poszukiwacza przygód, turyści i innych podróżujących odwiedzane miejsca i spotykani ludzie często niewiele różnią się od martwej natury. Stanowią przedmioty, na które patrzy się, przechodzi obok, czasem fotografuje i odnotowuje ich specyfikę. I nic więcej. Etnolog natomiast przybywa na pewien okres czasu, na dobre i na złe, dlatego musi określić swoje miejsce. Nie wolno mu jednak zasiedzieć się ani dopuścić do tego, by pochłonęły go całkowicie sprawy codzienne. Musi wykonywać swoje zadania: nagrywać, notować i analizować, aby zgromadzić informacje pozwalające na opisanie badanej kultury.

Etnolog pozostaje w stałym napięciu. Dlatego jego życie w terenie często porównuje się do służby wojskowej lub do pobytu na obozie skautów, prowadzenie zaś wywiadów do ankiety policyjnej¹. Podstawową zasadą przysposobienia etnologa do pracy w terenie jest zaszczerpienie mu szacunku dla tych, którzy go przyjmują, przy tym nie zawsze chętnie. Zgodnie również z podstawową zasadą etnologii, badacz powstrzymuje się od wszelkich sądów wartościujących. Nie przychodzi to jednak łatwo, podobnie jak i abstrahowanie od jego kultury. Jeśli etnolog zdecydował bardziej „zagłębić się w teren”, powinien kontrolować się, aby zbieranie danych pozostało na pierwszym miejscu, w przeciwnym razie pewnego dnia otaczająca go rzeczywistość będzie wydawać się zwyczajną, normalną, a nawet banalną. Wtedy nie będzie w stanie ani pytać, ani obserwować.

Mówić o terenie to dzielić się doświadczeniem, ponieważ każda sytuacja w terenie zależy nie tylko od badanej grupy społecznej, ale również od indywidualnych dyspozycji etnologa. Dlatego koncentruję się na „własnym” terenie badań i dzielę się spostrzeżeniami opartymi na moich doświadczeniach.

1. Teren jako miejsce

W dzisiejszych czasach każde miejsce na świecie może być terenem badań etnologicznych, o czym świadczą choćby tematy takich monografii, jak: getto w Chicago, szpitale w New Delhi, dokerzy z Hawru, strychy łódzkich kamie-

¹ Por. M. Izard, *Méthode ethnographique*, 1, w: P. Bonté, M. Izard (red.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P.U.F., Paris 1991, s.471.

nic itp. W klasycznej tradycji etnologicznej natomiast wciąż istotną rolę odgrywa pierwotny egzotyzm związany z wyobrażeniami o „pierwotnym” człowieku, przedstawicielu „czystej” i „prostej” kultury. Egzotyzm podsycają obrazy tropikalnego klimatu i roślinności, ludzi o innym kolorze skóry, wielkich przestrzeni dżungli lub sawanny oraz niebezpiecznych zwierząt. Wielu młodych adeptów etnologii niesłusznie uważa, że sam wyjazd do krajów pozaeuropejskich niejako automatycznie daje im szansę przygotowania interesującego projektu badań.

W istocie etnolog, który przybywa na miejsce badań, w początkowym okresie staje wobec przyziemnej rzeczywistości. Musi bowiem uporać się z uciążliwościami klimatu, odmienną kuchnią, obcym językiem, robactwem i insektami, przywyknąć do dziwnych zapachów i dźwięków, męczących podróży niepewnymi środkami transportu. Pierwsze tygodnie pobytu mają ważne znaczenie dla procesu adaptacji. Bezpośrednio po przyjeździe etnolog jest w wyjątkowej psychicznej i emocjonalnej gotowości włączenia się do nowej społeczności. Musi więc wykorzystać taką szansę.

„Doświadczenie terenu” radykalnie przemienia osobowość, ponieważ jest pewnego rodzaju rytuałem inicjacji, który metodą prób i błędów przenosi etnologa na nowy poziom dojrzałości. Spotkania z miejscową ludnością zmieniają jego dotychczasowe wyobrażenia o niej. Stopniowo staje się on „akulturowanym”, tzn. w pewnym stopniu utożsamia się z nową kulturą i grupą, coraz częściej myśli o miejscowej ludności jako o „swoich ludziach”. Po pewnym czasie zaczyna bardziej intensywnie żyć ich sprawami niż sprawami bliskich i przyjaciół, z którymi się wychowywał.

Choć od mojego pierwszego przyjazdu do Afryki minęło prawie trzydzieści lat, wciąż pamiętam pierwsze uderzenie fali gorącego powietrza tropiku po wyjściu z samolotu w Lomé, a po tym światła i gwar nocnego życia stolicy Togo. Zapamiętałem pierwszy afrykański posiłek. Była to kluska z pochryznu (jams) z sosem z owoców świeżej ketmii (*Hibiscus esculentus*). Wyglądało to bardzo nieapetycznie z powodu ciągnącej się konsystencji. Głęboko utkwilo mi w pamięci, że pozdrowiało mnie wiele osób, które trudno mi było odróżnić od siebie.

Każdy teren badań to przede wszystkim konkretne miejsce, choć być może mały punkt na mapie. Jest to jednak miejsce o określonym położeniu, ukształtowaniu terenu, specyficznym klimacie. Dla mnie terenem badań to był obszar o powierzchni około 2000 km² w północnym Togo, zamieszkiwany przez lud Basari.

Większa część kraju Basari znajduje się w granicach Togo i stanowi jednostkę administracyjną tego państwa – Prefekturę Basarską (Préfecture de Bassar), jego wschodnia część tworzy Dystrykt Zabzugu na terytorium Ghany. Położony około 360 km od wybrzeża Zatoki Gwinejskiej, kraj Basari rozpościera się na północ od łańcucha gór Atakory, który przecina terytorium Togo z południowego-zachodu na północny-wschód. Jest to wyżyna na wysokości 150 – 300 m n.p.m. w dorzeczu rzeki Wolty, usiana pojedynczymi górami porośniętymi lasami. Najwyższa z nich – Bassar – rozciąga się na długości 5 km, wznosząc się na wysokość 732 m n.p.m. i z oddali wygląda jak leżący bawół.

Panuje suchy klimat podrównikowy, nazywany też sudańskim, charakteryzujący się jedną porą deszczową, która trwa od kwietnia do października. Ilość opadów rocznych waha się od 1200 do 1700 mm z największym natężeniem w sierpniu i wrześniu, kiedy w ciągu miesiąca może spaść 500 mm deszczu. Średnia temperatura roku wynosi 27°C przy wahaniami rocznych do 6°C. W porze suchej, w grudniu i styczniu, przez kilka tygodni od północy wieje pustylny wiatr harmatan, przynosząc ograniczające widoczność tumany pyłu. W tym okresie temperatura spada nocą do 14°C., a wilgotność, która w porze deszczowej sięga 85% i powyżej, obniża się nawet do 5% (średnia w porze suchej 20%). Wiele gatunków drzew traci liście, pejzaż przybiera kolor ceglasty, tylko w nielicznych rzekach płynie woda.

Szate roślinną kraju Basari stanowi las suchy, którego naturalne pozostałości można spotkać na stokach gór i w galeriach rzecznych. Na północ od miejscowości Bassar las stopniowo przechodzi w trawiastą sawannę. Na tym obszarze występują przede wszystkim takie drzewa jak: baobab, drzewo kapokowi, mahoń afrykański, hebanowiec, akacje, drzewo masłowe, wielbrza, nanercz i mango indyjskie.

Do kraju Basari przyjechałem w 1982 roku, po trzech latach pracy wśród sąsiedniego ludu Konkomba. Przez rok uczyłem się miejscowego języka, po czym wyjechałem na studia doktoranckie do Paryża. W roku akademickim 1985/86, w związku z pracą doktorską, prowadziłem intensywne badania terenowe w kraju Basari na temat obrzędów pogrzebowych. W 1989 roku powróciłem po studiach do kraju Basari i pozostałem tam przez prawie pięć lat. Prowadziłem zajęcia dydaktyczne, a ponadto badania terenowe, podejmując je w zależności od czasu, jakim dysponowałem i od nadarzających się okazji do obserwacji. Drugi okres intensywnych badań - od grudnia 1996 do kwiet-

nia 1997 roku – dotyczył rytuałów kryzysowych i zaowocował wydaną w 2006 roku książką pt. „Zaradzić nieszczęściu”.

Dane o warunkach klimatycznych, być może, niewiele oznaczają dla tych, którzy nie przebywali w tamtym regionie. W porze deszczowej pleśń pokrywa przedmioty ze skóry (paski, torby, buty itp.), pościel jest wciąż wilgotna, pojawiają się chmary komarów, drogi stają się nieprzejezdne. Pora sucha zaś kojarzy się z okresem, kiedy z braku wilgoci pęka skóra stóp i warg, z krwawieniem z nosa i z nieprzyjemnym kaszlem od nadmiaru pyłu. Pora sucha to również zimne noce, po których wyziębione ciało długo trzeba rozgrzewać i gruby wełniany sweter znajduje zastosowanie. Niezależnie od pory roku istnieje groźba chorób. Nigdy nie wolno pić nie filtrowanej wody, nawet gdyby doskwierać trudne do wytrzymania pragnienie. Po dłuższym pobycie trzeba również liczyć się z tym, że pewnego dnia „dopadnie” nas malaria i to mimo wszelkiej profilaktyki.

Osiedla ludu Basari charakteryzują się zwartą zabudową, co wyraźnie odróżnia je od osiedli ludów sąsiednich. Zabudowania znajdują się tak blisko siebie, że nie ma nawet tyle miejsca, aby przejść między dwoma zagrodami. Z oddali wydaje się, że całe osiedle otoczone jest murem i tylko po charakterystycznych kształtach przedsionków, które różnią się od innych budynków, można wnioskować o liczbie rodzin mieszkających w osiedlu. Jeden z przedsionków, wyróżniający się wielkością, służy jako sala zgromadzeń starszyny. W pobliżu znajduje się miejsce wspólnych ofiar. Osiedla ludu Basari stanowią nie tylko oddzielne jednostki z punktu widzenia architektonicznego, ale również społecznego, ponieważ mieszkańcy każdego siedliska (zgrupowania domostw) są spokrewnieni między sobą w linii męskiej.

Mieszkając z rodziną krajowców, można poznać „od wewnątrz”, jak organizują oni życie codzienne, jak np. przygotowują i spożywają posiłki czy też, jak wygląda ich higiena codzienna. Zajęcia i potrzeby badanej społeczności najlepiej jednak są widoczne na placu targowym.

W Bassar plac targowy znajduje się w pobliżu wielkiego baobabu, w samym środku osiedli, z których składa się ta miejscowość. Można tam wyróżnić „działy”, w których gromadzą się sprzedawcy poszczególnych towarów: domowego ptactwa, rogacizny, węgla drzewnego, pochrzynu, zbóż, glinianych garnków, produktów przemysłowych, materiałów, używanej odzieży, jarzyn i przypraw, a przede wszystkim miejscowego piwa wytwarzanego z prosa, przy którym łatwo nawiązać znajomości i zdobyć zaufanie.

Ważne, aby w pierwszych tygodniach pobytu poznać, jak funkcjonuje spo-

leczeństwo, w którym przyjdzie nam żyć przynajmniej przez kilka miesięcy. Etnolog musi przekonać się na ile jest w stanie dostosować się do warunków i sposobu bycia miejscowej ludności. Będzie bowiem dzielił z nimi niedogodności klimatu i zagrożenia chorobami. Musi także przekonać się, czy uda mu się poznać i polubić spotkanych ludzi, nawiązać wystarczająco silne relacje, które złagodziłyby jego samotność.

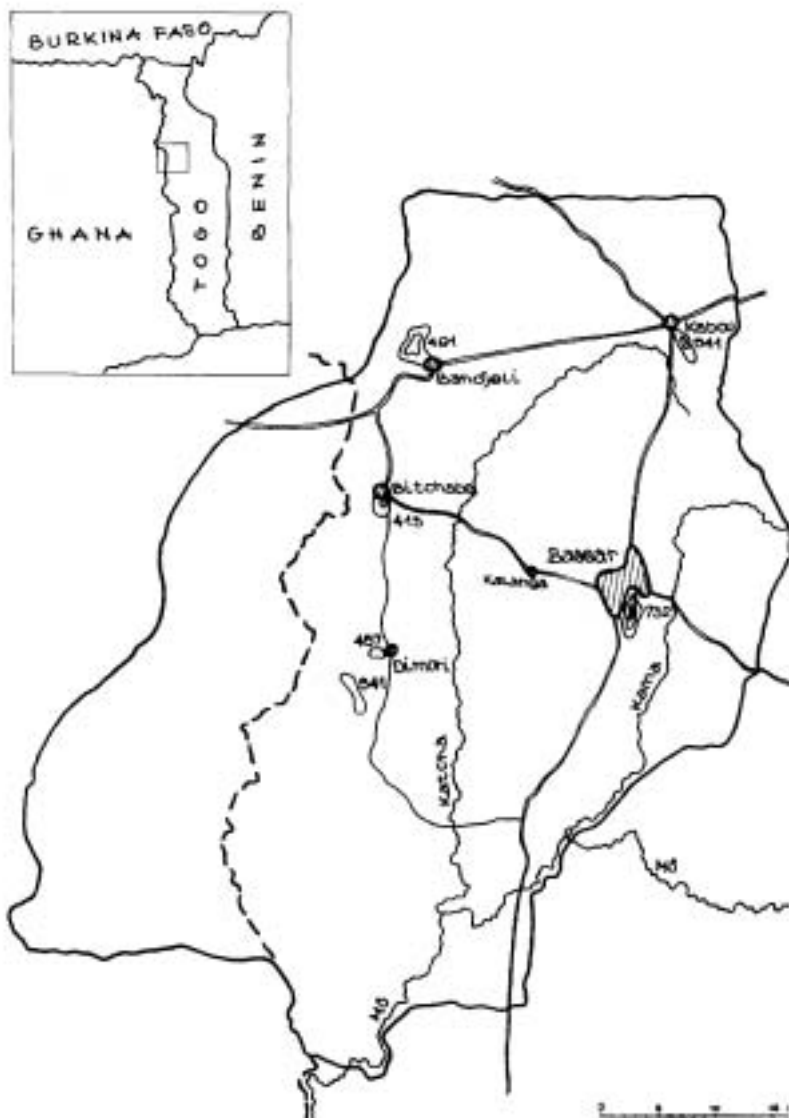
2. Teren jako styl życia

Pobyt w terenie jest przede wszystkim poznawaniem innych mieszkańców –odmiennych pod każdym względem – i siebie samego, ponieważ trzeba zmierzyć się z trudnymi warunkami życia i do nich się adaptować. Swoją obecnością etnolog stwarza nową sytuację społeczną, której czas trwania jest ograniczony, gdyby nawet jego pobyt był bardzo długi. W tym okresie odwiedza on ludzi, których wcześniej nie znał, i którzy nie prosili, by się nimi interesował. Etnolog, chcąc swoje wtargnięcie do obcej społeczności zmienić w normalną relację, musi określić swoją społeczną rolę (na przykład nauczyciela, studenta, eksperta), którą miejscowa ludność będzie w stanie zaakceptować. Nie może ona jednak przeszkadzać ani w ankiecie, ani w dyspozycyjności i uczestniczeniu w ważnych wydarzeniach badanej społeczności.

J. Copans² zaznacza, że trudno osiągnąć neutralność naukową, a praca w terenie tego nie ułatwia, ponieważ wywiad etniczny jest zajęciem rzadko kulturowo akceptowanym lub społecznie użytecznym. Poza tym, etnolog musi wciąż na nowo przystosowywać się do życia społecznego, co wynika z podejmowanych decyzji, jego wyborów i upodobań, a także z powodu odmowy i milczenia badanych. Praca w terenie jest taktyką postępowania w życiu codziennym w ramach pewnej strategii nie wyróżniania się i wyboru tylko takich zachowań, które są możliwe do przyjęcia dla lokalnej wspólnoty. Choć obecność etnologa zakłóca miejscową codzienność, musi on dołożyć wszelkich starań, aby postępować tak, by jego zachowanie dawało pozory normalności.

Według Roberta Cresswella, konieczność wejścia do odmiennej kultury, trudność odkrywania „egzotycznych” struktur, przeszkoda, jaką stanowi język, który różni się od własnego – to przecież wiele barier do pokonania. Ich wysokość zwiększa się jeszcze bardziej ze względu na to, że komunikowanie się między badaną grupą a obserwatorem często utrudnia postrzeganie go – i nie bez powodu – jako osoby przynależnej do grupy wyzyskującej. Nic więc dziw-

² Zob. J. Copans, *L'enquête ethnologique de terrain*, Nathan, Paris 1998, s.13.



Kraj Bałszyk

nego, że hipotezy robocze i projekty badań wypracowane w kraju pochodzenia etnologa upadają w zetknięciu z rzeczywistością, w jakiej przychodzi żyć. Wspomniane trudności wyjaśniają, dlaczego pobyt w terenie jest zwykle długi. Na ogół pierwsze trzy miesiące w dużej mierze wywołują rozczarowanie, a przynajmniej tak się wydaje. W związku z tym, jeśli zamierza się uzyskać dokumentację mającą wartość naukową, trzeba przewidzieć tym dłuższy pobyt w terenie, im bardziej badana kultura jest różna od własnej³.

Stworzenie etnologicznej tożsamości nie było dla mnie łatwe. Nie ukrywałem swojej tożsamości jako ksiądz katolicki i misjonarz, co nie byłoby zresztą możliwe, przez cały czas pobytu sprawowałem bowiem sakramenty. Wtapianie się w kulturę i poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące tradycyjnych wierzeń i zwyczajów było postrzegane przez miejscową ludność w dwojaki sposób. Tym, którzy darzyli mnie zaufaniem i sympatią, moja praca badawcza kojarzyła się pozytywnie z uwiecznianiem ich kultury, dla tych natomiast, którzy żyli niechęć do ludzi białych i cywilizacji europejskiej, zbieranie informacji o ich wierzeniach i obrzędach było tożsame z wykradaniem im dziedzictwa przodków. Poprzez chrześcijan mogłem dotrzeć do ludzi starszych, spokrewnionych z nimi, którzy wykazywali się dobrą znajomością tradycji i byli gotowi się nią podzielić. Niemniej tożsamość misjonarza i etnologa prowokowała u niektórych rozmówców komentarze, usiłujące porównywać wartość religii tradycyjnej i chrześcijaństwa, co zniekształcało przekazywane wiadomości, a nawet bezwiedne próby udowadniania, że ich tradycja nie jest gorsza od chrześcijańskiej.

W relacjach z miejscową ludnością najtrudniejszą barierę stanowi nieznanomość języka. Pozostawia to etnologa w sytuacji niepewności, w poczuciu samotności i zależności od asystenta, z którym komunikuje się w języku europejskim. Trudno często zrozumieć sens wypowiedzianych słów nawet znając w pewnym stopniu miejscowy język, ponieważ wymaga to znajomości tradycji ustnej, a szczególnie przysłów i obiegowych zwrotów. Niemniej, kiedy planuje się dłuższy pobyt w terenie, niezbędna jest podstawowa znajomość miejscowego języka, przynajmniej elementarnego słownictwa dotyczącego życia codziennego.

Nauka takiego języka, jak basari polega głównie na pracy z miejscowym informatorem mówiącym językiem europejskim. Zwykle nie jest on przygotowany do roli nauczyciela, stanowi natomiast źródło informacji, które etnolog

³ R. Cresswell, *Éléments d'ethnologie*, t.1. *Huit terrains*, Armand Collin, Paris 1975, s.22.

musi od niego „wydobyć”. Skuteczna nauka języka wymaga nie tylko wiele zapła i pracy, ale również odpowiedniej metody. Warunkiem powodzenia jest dobrze zorganizowany program codziennej nauki, uwzględniający potrzeby i możliwości⁴. Trzeba następnie nauczyć się pracy z informatorem, co nie zawsze przychodzi łatwo. Należy dbać o to, aby nie tłumaczył on słów, ale formułował zdania we własnym języku, a także nie stawiać zbyt wiele pytań oczekując jasnych odpowiedzi – informator nie jest wykształconym lingwistą. Trzeba wciąż prosić o poprawianie błędów, pamiętając przy tym, że nie będzie to łatwe dla informatora, ponieważ w afrykańskiej tradycji przecząca odpowiedź starszemu wiekiem lub rangą nie należy do dobrego tonu. Każdego dnia, po opanowaniu materiału, należy wyjść na spacer i stosować wyuczone zdania w rozmowie ze spotkanymi osobami, by w ten sposób przekonać się, czy informator przekazuje właściwe określenia i czy to, co mówimy jest zrozumiałe. Poświęcając każdego dnia około pięciu godzin na naukę, po wielu miesiącach etnolog zacznie komunikować się z miejscowymi ludźmi w ich języku.

Życie w miejscowej społeczności afrykańskiej wymaga poznania podstawowych reguł obowiązujących w relacjach międzyludzkich. Najważniejsze dla etnologa jest właściwe zachowanie podczas odwiedzin. Nigdy nie puka się do drzwi, ale klaszcze w ręce, aby w ten sposób zasygnalizować przybycie. Po wejściu, zanim zacznie się mówić, trzeba najpierw usiąść. Zwykle ktoś poda krzesło, ale można też usiąść na leżącym konarze lub stojącym taborecie. Należy jednak unikać siadania na kamieniach, ponieważ niektóre z nich mogą stanowić tabu lub święty przedmiot. Po wstępnych pozdrowieniach ktoś poda wodę. Choć nie wiadomo, czy jest czysta, trzeba przynajmniej zamoczyć usta i podać sąsiadowi lub oddać kobiecie, która ją przyniosła. Po napiciu się wody przychodzi kolej na obszerniejsze pozdrowienia. Wszyscy mieszkańcy domu przededefilują z pozdrowieniami i dopiero po tym podaje się motyw wizyty. Najlepszy to po prostu chęć pozdrowienia odwiedzanej rodziny. Jeśli przyniesiono coś do jedzenia, należy zjeść przynajmniej trochę, nie zapominając jednak, że zaproszenie w chwili odejścia typu: „proszę poczekać, żona przygotowuje coś do jedzenia”, jest czysto grzecznościowe. Do dobrego tonu należy znaleźć jakąś wymówkę. Zamiast jedzenia można spodziewać się piwa z prosa jako formy poczęstunku. Po skosztowaniu (znak, że nie jest zatrute), gospodarz podaje gościowi kalebasę pełną brunatnego trunku. Jeśli nawet nie ma się zamiaru wypić, należy kalebasę wziąć do ręki, zamoczyć usta i podać ją sąsiadowi

⁴ Więcej zob. J.J. Pawlik, *Metodyka nauki języka o tradycji ustnej*, www.knak.z.pl z dnia 22.01.2007.

wi. Trzeba jednak wyraźnie jemu powiedzieć, by wszystko wypił, w przeciwnym bowiem razie sąsiad odda kalebasę z piwem po wypiciu tylko kilku łyków. Jeśli gospodarze ofiarują jakiś prezent, nie wolno odmówić jego przyjęcia, lecz przyjąć obiema rękami na znak szacunku. Przed odejściem zawsze należy kilka minut wcześniej poprosić o pozwolenie wyjścia. Gospodarze odprowadzą przynajmniej kilka metrów od domu.

Szybkie opanowanie form grzecznościowych, reguł unikania⁵, relacji symetrycznych i asymetrycznych, pozwala etnologowi włączyć się w badaną kulturę. Wtedy nie będzie postrzegany jak intruz, obcy lub turysta, ale stopniowo będzie stawać się „swój”. Nie będzie irytował i przeszkadzał w codziennych relacjach miejscowej społeczności. Oczywiście, nauka codziennych zachowań i sztuki komunikacji niewerbalnej nigdy się nie zakończy, podobnie jak nauka języka. Trzeba jednak uzbroić się w cierpliwość i pamiętać, że wytworzona sytuacja może zaważyć na jakości wywiadu lub obserwacji. Ludzie darzący nas zaufaniem będą bardziej szczerzy i rozmowni.

3. Teren jako przedmiot

W etnologicznej pracy terenowej w centrum uwagi pozostaje obserwacja uczestnicząca, szczególne łącznie przygody i pracy, subiektywizmu i obiektywizmu, romantyzmu i pragmatyzmu. Samo dotarcie do wyznaczonego miejsca badań może wiązać się z różnymi przygodami, np. z „zakopaniem się” samochodu w piachu. Celem wyprawy nie jest jednak zobaczenie interesujących obiektów czy odwiedzenie ludzi, ale wykonanie fotografii, przeprowadzenie wywiadów, przygotowanie wykazów i opisów, aby następnie dokonać analizy. Obserwacja i wywiad dotyczą konkretnych osób, ich przekonań, wiedzy i zależą od chęci podzielenia się tą wiedzą.

Poza tym zdolność percepcji etnologa jest uzależniona od jego wiedzy i dyspozycji umysłowej w danej chwili. Niekończąca się weryfikacja danych u wielu niezależnych informatorów pozwala niemniej dokonać pewnej obiektywizacji w ustaleniu faktów i chronologii, a następnie zdecydować o wyborze odpowiednich schematów interpretacyjnych. Obserwacja uczestnicząca jest przemyślanym sposobem obiektywizacji danych. Obecność, włączanie się w życie badanej społeczności, a zarazem zachowanie dystansu, to strategia ukierunkowana na zdobywanie doświadczenia, które pozwala stopniowo od-

⁵ Reguły unikania odnoszą się do przejawów poważania, które polegają na zachowaniu dystansu do adresata. Zob. E. Goffman, *Rytuał interakcyjny*, PWN, Warszawa 2006, s.63.



Ofiara na grobie przodka

krywać społeczną rzeczywistość badanej kultury, która różni się diametralnie od własnej.

Niektórzy badacze postulują nawet, by w imię obiektywizmu naukowego odrzucić wszelkie założenia natury teoretycznej i ideologicznej, ponieważ mogą one zafałszować obraz badanej rzeczywistości⁶. Francuski etnolog, Jean Guiart, zalecał studentom, by unikali kwestionariuszy i czekali na moment, kiedy ludzie sami zaczną mówić. W tym czasie badacze uczestniczyliby w codziennych pracach i rozmawiali o sprawach banalnych. Takie postępowanie miałyby zapewnić wiarygodność badań⁷.

Właściwością obserwacji uczestniczącej jest mimetyzm. Trzeba postępować jak inni, aby zatrzeć różnicę, komunikować się, by wykorzystując elementarną znajomość języka danego kraju, okazywać możliwie najwięcej serdeczności. Dzielenie trudów pracy, spostrzeżeń i radości święta z obserwowanymi stanowi nieodzowny warunek poznania ich wizji świata, uchwycenia motywacji dzia-

⁶ Zob. R. Cresswell, *Éléments d'ethnologie*, t.1. *Huit terrains*, Armand Colin, Paris 1975, s.47-48. Autor odnosi się bardzo sceptycznie do możliwości zachowania pełnej neutralności i powstrzymania się od sądów wartościujących, wskazując na konieczność przyjęcia pewnej postawy humanizmu. Tamże, s.46-47.

⁷ Zob. F. Rognon, *Les primitifs, nos contemporains. Essai et textes*, Hatier, Paris 1988, s.88.

łania i zrozumienia systemu wartości. Postawa ta łączy się jednak z pewnym ryzykiem. Można, na przykład, zostać wprowadzonym w błąd pod wpływem zaurzoczenia odkrytą przyjaźnią, stracić zaufanie części wioski nawiązując bliższe więzi z klanem uważanym za wrogi. Istnieje również niebezpieczeństwo utraty dystansu w obserwacji grupy w przypadku zbyt głębokiego angażowania się w jej życie. Pomimo starań, by zachować maksymalny obiektywizm, etnolog musi brać pod uwagę, że już przez swoją obecność powoduje pewną modyfikację tego, co bada. Dialog z obserwowanymi jednocześnie zmienia także jego.

Praca badawcza w terenie ma ważne znaczenie kształcące, nie więc dziwnego, iż w takiej dyscyplinie, jak etnologia, z trudnością uznaje się za etnologa (przynajmniej na Zachodzie) kogoś, kto nie miał takiego doświadczenia. Badania etnograficzne są czasem nazywane „zbieraniem danych”. Jest to duże uproszczenie. Etnolog bowiem szuka tego, co zadziwia i skłania do zastanowienia, notuje to, co uważa za istotne, uogólnia, i wyjaśnia fakty na podstawie zebranych doświadczeń, a więc dokonuje systematycznej „obróbki” w trakcie pracy w terenie.

W swojej pracy badawczej w terenie skoncentrowałem się na praktykach rytualnych. Pierwszy okres badań poświęciłem obrzędowości żałobnej. Trzeba zaznaczyć, że u ludu Basari obrzędy związane ze śmiercią rozciągają się na okres dwóch do trzech lat, co w Afryce nie jest wyjątkiem. Szczególną uwagę przyciągają obrzędy zakończenia żałoby, które trwają tydzień i obchodzone są w większości przypadków jednocześnie przez wszystkie rodziny osiedla. Mają one w znacznej mierze charakter publiczny i są łatwo dostępne dla obserwatora. W ramach tych obrzędów odbywa się m.in. ceremonialne przywołanie zmarłego, rytualne przeniesienie figurki lub lalki symbolizujące zmarłą osobę do rodzinnego domu, poszukiwanie przyczyny śmierci oraz rytuały oczyszczenia żałobników. Obserwacja natomiast obrzędów związanych bezpośrednio ze śmiercią wymaga stałej gotowości etnologa do reagowania na każdą wieść o zgonie. Może się zdarzyć, że podczas pobytu w terenie niewiele będzie okazji do takiej obserwacji. Zależy to trochę od szczęścia, trochę od stopnia zażyłości z miejscową ludnością.

Obserwację praktyk obrzędowych uzupełniały przede wszystkim wywiady dotyczące znaczenia poszczególnych sekwencji rytualnych, podań o pochodzeniu śmierci, ludowej tradycji zwiastunów śmierci, przysłów związanych ze śmiercią i wierzeń dotyczących życia po śmierci. Na podstawie w ten sposób zebranych informacji można było dokonać pewnej egzegezy obrzędów i zgłębić sens poszczególnych czynności i symboli. Zapis śpiewów podczas żałobnego czuwania oraz tańców w czasie obrzędów zakończenia żałoby, umożliwił

zbadać pewnych aspektów mądrości ludowej i pozwolił dotrzeć do niektórych środków wyrazu emocji.

Drugi okres badań związany był z rytuałami kryzysowymi, tzn. rytuałami odprawianymi na skutek pewnych nieprawidłowości w życiu fizycznym, psychicznym i „duchowym” jednostki. Dotyczą one życia konkretnej osoby oraz osób z nią związanych, dlatego też są przeprowadzane przede wszystkim w ograniczonej przestrzeni zagrody bądź obejścia. Trudność ich badania wynika z tego, że – oprócz regularnego odnawiania w święto plonów pochrzynów (jamów) przybytków duchów odpowiedzialnych za różnego rodzaju nieszczęścia – tego typu rytuał celebrytuje się okazjnie, w zależności od potrzeby. Określony przypadek nieprawidłowości wymaga określonych rytuałów, przy tym niekoniecznie bezpośrednio po ustaleniu przyczyny. Nie są to rytuały tajne, ale terminu celebrycji nie podaje się do wiadomości publicznej, mają jednak charakter zamknięty, uczestniczą w nich najbliżsi krewni i sąsiedzi. Etnolog musi więc uważnie wsłuchiwać się we wszelkie rozmowy dotyczące rytuałów i zapewnić sobie wiadomości od zaufanych osób.

U ludu Basari każdy rytuał jest poprzedzony seansem wróżbiarskim, podczas którego ustala się szczegóły dotyczące miejsca i czasu celebrycji, rodzaju ofiar oraz przewodników poszczególnych sekwencji. W przypadku rytuałów kryzysowych seans wróżbiarski ponadto służy w pierwszym rzędzie wykrywaniu związku między zauważalną anomalią a jednostką pozanaturalną (duchem, siłą), która stanowi jej przyczynę, co ma umożliwić zastosowanie odpowiedniego rytuału. Proces wykrywania takiego związku jest długi i skomplikowany. Uczestniczy w nim zainteresowany, jego krewni i wybrani przez nich wróżbita. Jego prawidłowe orzeczenie decyduje o skuteczności terapii, dlatego wszelkimi sposobami zabiega się o wybór właściwego specjalisty. Bierze się przy tym pod uwagę jego renomę oraz specyfikę występującej anomalii. Związek między wróżbiarstwem a uzdrawianiem przypomina zależność między diagnostyką a terapią w medycynie. Wróżbiarstwo to jednak coś więcej niż lekarska diagnostyka, ustalenie bowiem przyczyn choroby czy nieszczęścia przy pomocy technik wróżbiarskich wykracza poza czynniki związane z obserwowanymi symptomami i opiera się na szeregu danych, czasem bardzo zróżnicowanych, związanych z oceną okoliczności i z historią życia pacjenta, a diagnozowanie bezpośredniej przyczyny stanowi tylko część złożonego procesu.

Institucja wróżbiarstwa cieszy się wielką renomą u ludu Basari. Jest wielu wróżbitów, ale tylko niektórzy z nich są regularnie zapraszani do przeprowadzania seansów. Głównym zadaniem wróżbity jest kontaktowanie się z ducha-

mi przodków za pośrednictwem własnego ducha wróżbiarstwa. Tylko zaś nieliczni spośród nich mają zdolność komunikacji z innymi kategoriami świata niewidzialnego, takimi jak duchy gnomiczne lub duchy bliźniaków. Ci ostatni, uważani za „specjalistów”, cieszą się szczególnym poważaniem. Miałem okazję uczestniczyć w niektórych zamkniętych seansach wróżbiarskich, ale przyznając, że większość prób uzyskania zgody na obserwację, spotykała się z kategoryczną odmową. Wydaje się to zrozumiałe, biorąc pod uwagę powagę przedsięwzięcia, które powinno w efekcie doprowadzić do uzdrowienia.

Zainteresowanie rytuałami kryzysowymi prowadziło siłą rzeczy do podjęcia problematyki choroby w sensie medycznym. Po pierwszych próbach gromadzenia materiału okazało się jednak, że jest to całkiem inny temat badawczy. Basari potrafią nazwać, a więc odróżnić kilkadziesiąt chorób, wiedzą też, które z nich są ciężkimi chorobami. Doceniają rolę biomedycyny w leczeniu schorzeń. Kiedy zaś udają się do znachora, to przede wszystkim ze względu na brak pieniędzy na kupno lekarstw, albo też z przekonania, że medycyna zachodnia okazuje się mało skuteczna w leczeniu niektórych chorób (na przykład żółtaczki). Leczenie ziołami nie jest związane z rytuałami, choć może łączyć się z krwawymi ofiarami, które mają zapewnić większą skuteczność działania substancji roślinnych. Ciekawym, ale oddzielnym tematem badawczym, byłaby wiedza medyczna Basari oraz ich pragmatyczne podejście do procesu leczenia.

Zanim materiały zebrane w terenie zostaną przedstawione w formie monografii, wymagają interpretacji. W mojej pracy wykorzystałem do tego celu niektóre modele teoretyczne, zawarte w klasycznych pracach tematycznych. W przypadku obrzędów pogrzebowych zastosowanie schematu obrzędów przejścia Roberta Hertza i Arnolda van Gennepa⁸ wydawało się najbardziej właściwe. Fazie rozstania odpowiadają u ludu Basari obrzędy związane bezpośrednio z pochówkiem, fazie przejścia – czas żałoby i związane z nim zakazy, fazie przyjęcia – obrzędy zakończenia żałoby. Obrzędy te – jak już wspomniałem – charakteryzują się wielością sekwencji rytualnych oraz bogatą oprawą. W przedstawieniu tej ostatniej fazy obrzędów, wykorzystałem metaforę teatru.

Dramaturgia obrzędów zakończenia żałoby u ludu Basari nawiązuje do symbolicznego powtórzenia pochówku. W tych obrzędach jest zawarty zako-

⁸ Choć Robert Hertz nie używa określenia „obrzędy przejścia”, jednak jego praca nt. obrzędowości żałobnej *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, wydana w 1907 roku, w „*Année sociologique*” ma kapitalne znaczenie dla badań nad problematyką śmierci. A. van Gennep, w pracy *Obrzędy przejścia* (1909), powołuje się na tekst Hertza. Zob. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, PIW, Warszawa 2006, s.153.

dowany apel zmarłego. Obejmują one nocne czuwanie, śpiewy, ofiary, ale także kreację substytutu ciała, procesyjne przeniesienie go do miejsca pochodzenia i pogrzebanie w rodzinnej ziemi. Figurą inwersji w grze rytualnej tego etapu obrzędów jest jedna z córek zmarłego, ubrana w jego koszulę i kapelusz naśladująca jego ruchy i gesty. Stworzone pierwszego wieczoru ceremonii napięcie dramatyczne dochodzi do kulminacji w chwili ogłoszenia zmarłego dobrym przodkiem i ulega rozwiązaniu przez taniec zwycięstwa.

W kontekście obrzędów pogrzebowych wykorzystałem również koncepcję „metateatru” E. Goffmana⁹. Jeśli przyjmie się za tym autorem, że życie codzienne jest swoistym teatrem, w którym każdy odgrywa rolę, jaką przyswoił sobie w procesie socjalizacji, to czas obrzędów pogrzebowych stanowi „meta-teatr”, który wykracza poza życie codzienne, a jednocześnie jest jego potwierdzeniem. Grę tego „metateatru” tworzą pozdrowienia, wymiana darów i współzawodnictwo między aktorami społecznymi, mającymi określoną relację pokrewieństwa i powinowactwa w stosunku do zmarłego. Spełniając ściśle określoną rolę podczas obrzędów pogrzebowych, każda z grup potwierdza uznany przez tradycję ład społeczny¹⁰.

Drugi projekt badawczy, dotyczący obrzędów odprawianych w sytuacjach kryzysowych w życiu jednostki, nastroczał więcej trudności w interpretacji. Zebrane materiały dotyczyły praktyk rytualnych, a więc działań podejmowanych na rzecz istot i sił pozanaturalnych. Odwołanie się do istot pozanaturalnych nie tylko przywołuje świat wierzeń, ale także narzuca formę rytuałów. Oprócz ściśle określonego scenariusza czynności zrytualizowanych, zawierają one modlitwy i inkantacje w celu sprowadzenia spodziewanego skutku. W wielu rytuałach uzdrowienia najważniejszą rolę spełnia specyficzna substancja, której składniki znane są wyłącznie specjalistom. W zasadzie są one dostępne w naturze (zioła, korzenie itp.), ale w odpowiedniej kompozycji i właściwym kontekście religijnym uaktywniają siły o działaniu pozanaturalnym. W mentalności afrykańskiej mogą one wpływać na los ludzi, mogą ulżyć w cierpieniu lub zapewnić pomyślność. Są to siły substancjalne, zawarte w konkretnych produktach, które można nabyć, wytworzyć, spożywać lub wstrzykiwać (lekarstwo, trucizna, talizman, amulet, pasta do butów). Rytuały skierowane są przede wszystkim do sił relacyjnych, które są przyczyną

⁹ E. Goffman, *The Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Harper Colophon Books, New York 1974.

¹⁰ Zob. J.J. Pawlik, *Expérience sociale de la mort. Étude des rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Éditions Universitaires, Fribourg 1990, cz. III.



Spichlerze obok zagrody (fot. J. Pawlik)

anomalii. Są one przedstawiane jako niewidzialni sprawcy nieszczęść, którzy mogą wpływać na losy ludzi, ukrywając się pod różnymi postaciami

Mając do dyspozycji szczegółowe materiały na temat rytuałów, ich adresatów oraz powodów sprawowania rytuałów, w opracowaniu monografii trzeba było odwrócić perspektywę. Za punkt wyjścia przyjąłem doświadczenie ciała w relacji do środowiska naturalnego i społecznego. Zdrowe ciało zapewnia odporność organizmu i jego przystosowanie do warunków naturalnych. Pozwala też spełniać zasadnicze obowiązki społeczne, do których należą prokreacja i zdobywanie pożywienia. Stan zdrowia starca mierzy się zdolnością płodzenia przez niego dzieci, a powiedzenie komuś, że stracił na wadze, stanowi wielki nietakt. Tylko z perspektywy ideału życia, a takim jest zdrowie, można ocenić rozmiary poszczególnych nieszczęść.

Nazwanie choroby nieszczęściem nie następuje automatycznie. Problem, który należało naświetlić, dotyczył przejścia od choroby do nieszczęścia. Która z chorób (zaburzeń, anomalii) może być uznana za nieszczęście i w jaki sposób? Cierpienie urasta do rangi nieszczęścia, kiedy ma charakter trwały i wzajemne środki zaradcze nie odnoszą skutku, lub też następuje seria nieszczęść (choroba, śmierć dzieci, bezpłodność żony). Przypadek zakwalifikowany jako nieszczęście wymaga przejścia od idiomu symptomatycznego do idiomu etiologicznego, a więc zmierzenia się z przyczynami wykraczającymi poza ramy



Autor e terenie (fot. T. Piechota)

uwarunkowań naturalnych. Aby ulżyć cierpieniu, zareagować na objawy zewnętrzne, trzeba zmierzyć się z siłą sprawcy znajdującego się poza sferą doświadczenia zewnętrznego. Symptomy nieszczęścia nie występują już jako zjawiska same przez się, ale są znakami wskazującymi na zaistniały problem relacji człowieka dotkniętego nieszczęściem do innych ludzi lub duchów. I to właśnie te aspekty doświadczenia nabierają znaczenia.

Badania nad rytuałami kryzysowymi ludu Basari doprowadziły do następujących wniosków:

1. Nie każde cierpienie, choroba, niedostatek, zbieg złych okoliczności są uważane za nieszczęście, ale tylko te, które zostały w ten sposób zakwalifikowane przez grupę społeczną.

2. Ostateczne orzeczenie o nieszczęściu wydaje kapłan-wróżbita we współpracy z otoczeniem dotkniętego, który ustala przyczynę.

3. Każdy rodzaj sprawców wymaga odprawienia odpowiednich rytuałów, mających spowodować zniknięcie zewnętrznych symptomów nieszczęścia.

4. Wyobrażenia o sprawcach nieszczęść wpisują się w system kosmologiczny i wpływają na jego ukształtowanie.

5. Terapie rytualne mają charakter pragmatyczny. Na czas rytuału proszący o pomoc zostaje wprowadzony w stan szczególnej relacji do istot pozanaturalnych, co umożliwia głębokie przeżycia psychiczne, społeczne i religijne.

* * * * *

Po zapoznaniu się z postępowaniem badawczym etnologa, szczególnie z pracą w terenie, nasuwają się pytania: czy monografia, która powstała w wyniku tej pracy, jest odzwierciedleniem badanej rzeczywistości, czy też jest przede wszystkim konstrukcją etnologa; czy zachowuje ona naukowy obiektywizm, czy też jest twórczością subiektywną, swoistym reportażem, a nawet powieścią? Aspekt subiektywny z pewnością odgrywa istotną rolę w pracy w terenie. Etnolog to konkretna osoba z życiorysem, z pewnymi cechami charakteru i sposobem bycia. Nie każdy etnolog ma takie samo wykształcenie, wiedzę i przygotowanie do badań. Osobowość etnologa może więc wpływać na wynik jego badań.

Nie należy poza tym zapominać o sytuacjach, jakie często zdarzają się w terenie ani o okolicznościach zbierania informacji. Brak bezpieczeństwa, susza i złe zbiory lub skłócenie w rodzinie mogą także wpływać na koncentrację informatora i tym samym na jakość przekazywanych wiadomości.

Badania etnologiczne niemniej umożliwiają przedstawienie życia danej społeczności. Brian Morris broni realizmu antropologicznego i podkreśla, że antropologia (etnologia) jest nauką empiryczną, konkretną, hermeneutyczną i historyczną. Zwraca on uwagę, że zjawiska społeczne stają się zrozumiałe, jeśli stosuje się metody interpretacyjnego rozumienia, analizy przyczynowej i historycznego uzasadnienia. *„Wiedza antropologiczna zatem obejmuje różne dziedziny – podstawowe, praktyczne rozumienie danego środowiska życia lub kultury, analizę interpretacyjną, która w sposób refleksyjny stara się odsłonić ukryte formy lub struktury danego społeczeństwa albo kultury oraz opis mechanizmów kauzalnych przy użyciu badań porównawczych i przez usytuowanie zjawisk [...] w kontekście społeczno-historycznym”*¹¹.

I choć praca etnologa za każdym razem prowadzi do odkrycia jedynie rąbka społeczno-kulturowej rzeczywistości badanego ludu, trudno odmawiać jej obiektywizmu.

Jacek Jan Pawlik (SVD) – dr etnologii, afrykanista, adiunkt na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Autor licznych publikacji, ostatnio opublikował: *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe ludu Basari z Togo* (Studio SQL, Olsztyn 2006.) Zainteresowania badawcze Autora obejmują: studia nad rytuałem, sztuką afrykańską, hybrydyzacją kulturową.

¹¹ B. Morris, *In Defence of Realism and Truth. Critical Reflections on the Anthropological Followers of Heidegger*, „Critique of Anthropology” 17/3: 1997, s.336.

KRONIKA

Afrykańskie tatuaże, fryzury i ozdoby Wystawa Muzeum Regionalne w Radomsku i Muzeum w Chorzowie, luty – grudzień 2006

Tematem ekspozycji przygotowanej przez Dział Kultur Pozaeuropejskich Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie, było ukazanie afrykańskich technik zdobienia ciała. W tym celu zaprezentowano archiwalne zdjęcia i unikalne obiekty, ukazujące różnorodność form dekora-



cji ciała od tatuażu bliznowego (skaryfikacji) począwszy, poprzez wykwintne i fantazyjne fryzury aż do ozdób, zarówno tych powszechnych, jak i bardzo rzadko spotykanych.

Pierwszą kategorią, budzącą najżywsze emocje wśród zwiedzających, były fotografie pochodzące z muzealnych archiwów, na których uwieczniono zaskakujące kompozycje tatuaży bliznowych, pokrywające ciała mieszkańców głównie [lub:środkowej Afryki] Afryki [Ś]środkowej (Konga, Republiki Środkowoafrykańskiej i Czadu). Równie zaskakujące wrażenie i żywe komentarze oraz mnóstwo pytań, nasuwały kłódki wargowe powszechne niegdyś (a i obecnie wciąż spotykane) wśród ludów Sara w Czadzie i Mursi w Etiopii. Zarówno przyczyny, jak i funkcje tych poza medycznych ingerencji w ciało, zwłaszcza wykonanych z niezwykłą precyzją skaryfikacji, skłaniały zwiedzających do zadawania pytań i refleksji nad względnością pojęcia piękna i urody. Archiwalne fotografie opatrzone były komentarzem, w którym niżej podpisany autor wystawy starał się wyjaśnić kulturowe tło i podkreślić, że każdy tatuaż wykonywany był zgodnie z plemienną tradycją i pozostawał swoistym „dowodem

etnicznej tożsamości”. Główną funkcją skaryfikacji było bowiem symboliczne oznaczenie przynależności etnicznej i przekazywanie komunikatu.

Wystawa ukazywała także inną specyfikę afrykańskich kanonów piękna i urody – zamiłowanie do oryginalnych fryzur. W przeciwieństwie do tatuaży bliznowych, których wykonywania zakazały nawet rządy niektórych państw, obecnie ten typ zdobienia przeżywa ogromny rozkwit. Chociaż współcześnie fryzury są już tylko wyrazem indywidualnych upodobań i dowodem wielkiej fantazji, niedawno – podobnie jak skaryfikacje – były ściśle powiązane z pozycją społeczną, przynależnością etniczną, płcią i wiekiem. Obecne wybujałe formy i kształty fryzur są wynikiem przenikania się etnicznych tradycji i pomyślności ich twórców.

Trzecią częścią ekspozycji, zarazem najbogatszą w obiekty, były ozdoby: biżuteria, amulety i elementy stroju. W umiejętny sposób podkreślają one urodę, zaznaczają pozycję społeczną i pełnią funkcje powiązane z wierzeniami religijnymi. Rozpiętość technik i materiałów, warsztatu i precyzji wykonania jest w tej dziedzinie ogromna. Obok tradycyjnych materiałów, jak drewno, kość słoniowa, metale kolorowe, tłuczone skorupy muszli czy jaj strusich, spotkać można stare i nowe ozdoby wykonane z paciorków szklanych, monet a nawet materiałów pochodzących z tzw. recyklingu. Na wystawie zaprezentowano całą gamę tych przedmiotów, a dla zobrazowania ich funkcji, sposobu noszenia i użytkowania, wykorzystano – podobnie jak w przypadku tatuaży i fryzur – archiwalne i współczesne fotografie.

Wystawa *Afrykańskie tatuaże, fryzury i ozdoby* pomyślana i przygotowana jako ekspozycja czasowa z przeznaczeniem dla mniejszych muzeów, nie dysponujących obiektami i fotografią ukazującą kultury pozaeuropejskie, budziła duże zainteresowanie i cieszyła się dużą frekwencją. Ze względu na specyfikę małych muzeów regionalnych, większą część zwiedzających stanowią tam zorganizowane grupy młodzieży szkolnej. Wystawa ta stanowiła więc dobrą okazję, by pod okiem nauczycieli oraz pracowników działów oświatowych, zaznajomić zwiedzających z tematem kultur i tradycji Afryki. Zapoznać się ze spojrzeniem na wciąż mało znaną Afrykę poprzez kategorie piękna i urody, które nas mogą często zadziwiać, lecz dla mieszkańców tego kontynentu były i są wyrazem przywiązania do własnych tradycji, wierzeń i kanonów estetycznych.

Jacek Kukuczka

AfryKamera 2006
I Objazdowy Festiwal Filmów Afrykańskich
Kwiecień – maj 2006 r.
Warszawa – Kraków – Łódź – Poznań – Konin

AfryKamera 2006 stanowiła w pewnym sensie kontynuację prezentacji kina afrykańskiego, zapoczątkowanej w 2005 roku przeglądem filmów („Lunafrica”) w warszawskim kinie „Luna” i w kilku innych kinach poza warszawskimi. Wówczas widzowie mieli okazję zobaczyć głównie filmy Afryki frankofońskiej. AfryKamera 2006 była natomiast odkrywaniem przez polską publiczność przede wszystkim kina południowoafrykańskiego. Nie zabrakło także filmów twórców z innych krajów afrykańskich, w tym z Zimbabwe, Namibii, Somalii. Kamerunu. Podczas dwudziestu pokazów festiwalowych zaprezentowano zarówno pełnometrażowe filmy fabularne, jak i zestawy filmów krótkometrażowych i dokumentalnych. Wszystkie prezentowane filmy zostały nagrodzone bądź wyróżnione na różnych międzynarodowych festiwalach.

W bloku „Prawdziwe kolory tęczy”, nawiązującym tym samym do programowego hasła nowej, wielokulturowej RPA – „Wszystkie kolory tęczy”, pokazane zostały m.in. dwa filmy, które zanim dotarły do Polski, zyskały już rozgłos w Europie zachodniej i w USA. Na przedpremierowym pokazie zaprezentowano *Tsotsi* – film Gavina Hooda (reżysera i autora scenariusza), nagrodzony w 2006 r. oskarem dla najlepszego filmu obcojęzycznego. Film opowiada o młodym organizatorze szajki złodziei, którzy kradną samochody, napadają na białych i czarnych na ulicach i w podmiejskich pociągach. Okazuje się, że w jednym z ukradzionych samochodów znajduje się niemowlę... Reżyser umiejscowił akcję filmu w Soweto pod Johannesburgiem, mieście-getcie dla czarnych w czasach apartheidu. Poprzez losy tytułowego „tsotsi” (rozbójnika), jednego z wielu, przedstawił on niezwykle sugestywnie społeczne tło ogromnego wzrostu przestępczości w miastach południowoafrykańskich, jaki nastąpił w ostatnim dziesięcioleciu: masowe bezrobocie, rozpad więzi rodzinnych, nędza i warunki życia, brak perspektywy poprawy sytuacji. Choć akcja filmu mogłaby rozgrywać się w każdym z wielkich miast w krajach, gdzie istnieją ogromne nierówności społeczne i rozległe dzielnice nędzy, film jest tak głęboko osadzony w realiach południowoafrykańskich, że po pokazach w Soweto młodzi ludzie mówili twórcom, że jest to film „o nich”, a ich losy podobne do filmowego „tsotsi”.

Duże zainteresowanie wzbudzał także kilkakrotnie nagradzanym w Europie zachodniej film *Forgiveness* Iana Gabriela, który podjął trudny problem wybaczenia i pojednania w RPA. Bez czarno – białych uproszczeń pokazuje on jak złożony jest problem odpowiedzialności za śmierć ofiar represji w czasach apartheidu, o której nie jest w stanie całkowicie rozstrzygać Komisja Prawdy i Pojednania. Akcja filmu toczy się w małej rybackiej wiosce na piaszczystym wybrzeżu oceanu, zamieszkałej przez ludność kolorową. Po werdykcie Komisji Prawdy i Pojednania emerytowany oficer policji chce uzyskać przebaczenie rodziny zamordowanego studenta – działacza organizacji walczącej o obalenie apartheidu. Ostatecznie ginie, zastrzelony przez młodego człowieka uważanego za najbliższego przyjaciela z lat studenckich zmarłego, którego wydał policji i obawia się ujawnienia prawdy o jego przeszłości. .

Był to właściwie jedyny zaprezentowany na festiwalu film południowoafrykański, który podejmował problem represji systemu apartheidu. Większość filmów dotyczyła problemów współczesnej RPA: poszukiwania swojego miejsca i „urządzenia się” w nowej rzeczywistości, poszukiwania własnej tożsamości.

Wśród dzieł twórców z innych krajów Afryki szczególnie zainteresowaniem cieszył się film Marii Joao Ganga – *Miasto pustki (Na cidade vazia)* jeden z najlepszych filmów Afrykamera 2006. Reżyserka ukazała skutki wojny domowej w Angoli poprzez dramatyczny los chłopca, który przywieziony z grupą sierot wojennych do Luandy z terenów zbrojnych działań, gubi się opiekunkom – siostronom zakonnym w tłumie nieznanego miasta. Przygarnia go stary rybak ze slumsów, zostaje później wykorzystany przez szajkę złodziei do włamania i kradzieży. Kończy się to dla niego tragicznie. Film został nagradzany na kilku międzynarodowych festiwalach (m.in. na MFF w Paryż 2005, gdzie otrzymał nagrodę specjalną jury) i uznany został przez krytyków filmowych za najlepszy współczesny obraz skutków wojny w Afryce

Zaprezentowano także film z 2000 r. – *Lumba* (DRK/Belgia), poświęcony pierwszemu premierowi Demokratycznej Republiki Kongo. Postać Patrice Lumumby i okoliczności jego śmierci od lat fascynują twórców nie tylko afrykańskich i stały się już tematem filmów. Reżyser i współautor scenariusza zaprezentowanego na festiwalu filmu, Raoul Peck, jest z pochodzenia Haitańczyk, ale większą część życia spędził w Kongo. W swoim filmie podjął próbę przedstawienia wydarzeń poprzedzających przyznanie niepodległości byłemu Kongu belgijskiemu i w pierwszym roku po jej ogłoszeniu – do zabójstwa Lumumby. Odtwarzając chronologiczny przebieg wydarzeń, skoncentrował się

na tym, co działo się na terenie Konga i na roli ówczesnych czołowych postaci kongijskich.

Dla miłośników Afryki festiwal stanowił przede wszystkim możliwość zobaczenia filmów mniej znanych, podejmujących bardzo szeroki wachlarz problemów współczesnej Afryki, zwłaszcza wielu filmów dokumentalnych. Założeniem organizatorów festiwalu było przedstawienie Afryki i jej problemów niejako od wewnątrz, postrzeganych przez twórców afrykańskich. Większość prezentowanych filmów była adresowana bardziej do widzów afrykańskich niż do międzynarodowej widowni, co czasem utrudniało ich odbiór osobom nie znającym Afryki. Znamienne przy tym, że większość filmów festiwalowych była w językach rodzimych.

Afrykamera 2006 była pierwszym przedsięwzięciem nowopowstałej Fundacji FilmGramm. Zorganizowanie festiwalu było możliwe dzięki wsparciu ambasador Republiki Południowej Afryki pani Febe Potgieter-Gqubule i grupy polskich miłośników Afryki i kina afrykańskiego.

Wiesława Bolimowska

W pustyni i w słońcu – Polskie wykopaliska w Sudanie
Wystawa
Muzeum Narodowe w Warszawie
30 sierpnia –31 grudnia 2006
Komisarze wystawy:
Bożena Mierzejewska, Magdalena Łaptaś, Stefan Jakobielski.

Wystawa, została otwarta podczas odbywającej się w Warszawie XI Międzynarodowej Konferencji Nubiologicznej. Poświęcona ona była prezentacji osiągnięć polskich archeologów, którzy w okresie ostatniego półwiecza dokonali wielu cennych odkryć w Sudanie. Od lat sześćdziesiątych prowadzą oni prace wykopaliskowe, zapoczątkowane przez profesora Kazimierza Michalowskiego w Faras. Podczas tych prac pod patronatem UNESCO, prowadzonych na terenach przeznaczonych do zalania wodami Nilu po zbudowaniu Tamy Asuańskiej, polska ekipa odłoniła w Faras katedrę z dobrze zachowanymi malowidłami chrześcijańskimi. Było to wówczas sensacyjne odkrycie,

o którym wiadomość znalazła się na czołówkach prasy światowej. Rozpoczęło ono nowy etap badań historii i kultury nubijskiej.

Dzięki ówczesnym odkryciom w stałej galerii Muzeum Narodowego w Warszawie można podziwiać unikalny w skali światowej zbiór malowideł i zabytków z Faras, największy poza Sudanem. Drugą połowę malowideł, przekazaną Sudanowi, można zobaczyć w Muzeum Narodowym w Chartumie.

Prace zapoczątkowane przez prof. Kazimierza Michałowskiego kontynuują nieprzerwanie do dziś jego współpracownicy i uczniowie. Na wystawie przedstawione zostały przedmioty, plansze, fotografie dokumentujące wyniki ich pracy na terenie Sudanu oraz informacje o kulturze tego obszaru, której pozostałości znajdują się pod piaskami pustyni.

Odkrywają je archeolodzy, którzy od 1964 r. prowadzą wykopaliska w Starej Dongoli, położonej między III a IV kataraktą na Nilu. Była to stolica nubijskiego królestwa – Makurii, a w VII w. n.e., także stolica zjednoczonych królestw nubijskich. Wieloletnie prace wykopaliskowe, którymi kieruje (z ramienia Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej UW) dr Stefan Jakobielski, przyniosły imponujące rezultaty. Polskie misje odsłoniły pozostałości ufortyfikowanego miasta, budowlę pałacową, kilkanaście kościołów, domy mieszkalne, piece do wypalania naczyń garncarskich, a także zespół klasztorny z dobrze zachowanymi malowidłami ściennymi. Na wystawie można było zobaczyć fotografie planszowe malowideł z odsłoniętego klasztoru Świętej Trójcy, których tematyka – jak podkreśla dr Jakobielski w informacji o wystawie – dotychczas była nieznaną w sztuce nubijskiej a także bizantyńskiej i wiele wniosła do wiedzy o ikonografii chrześcijańskiej.

Przyszłość pokaże, co jeszcze pozostaje ukryte pod piaskami pustyni, trwają bowiem prace wykopaliskowe w Starej Dongoli, m.in. prowadzone pod kierunkiem prof. Włodzimierza Godlewskiego na terenie cytadeli. Niedawno Polska Połączona Ekspedycja Archeologiczna pod kierunkiem dr Bogdana Żurawskiego odsłoniła w Banganarti (11 km od Starej Dongoli w górę Nilu) dwa kościoły – jeden na drugim. W górnym zachowały się graffiti pielgrzymów do tego kościoła – miejsca kultu archanioła Rafała, a także malowidła władców nubijskich pozostających pod jego opieką.

Cykl fotografii ukazywał prace wykopaliskowe misji Muzeum Archeologicznego w Poznaniu, prowadzone od 1972 r. na stanowisku neolitycznym w Kadero pod Chartumem, we współpracy z Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej. Przez wiele lat kierował nimi nieżyjący już prof. Lech Krzyżaniak, dyrektor Muzeum Archeologicznego w Poznaniu. Przedstawiono także foto-

grafie planszowe prac powierzchniowych Państwowego Muzeum Archeologicznego w Gdańsku.

Praca polskich archeologów i ich odkrycia zyskały wysokie uznanie w Sudanie. W 2002 roku władze tego kraju uhonorowały dwóch polskich archeologów, dr Stefana Jakobielskiego i prof. Lecha Krzyżaniaka, „Orderem Obu Nilów” – najwyższym odznaczeniem sudańskim przyznawanym cudzoziemcom.

Uzupełnieniem dokumentacji osiągnięć polskich archeologów były – nieznane w Polsce, poza kręgiem specjalistów, fotografie i dokumenty przedstawiające międzynarodowe akcje ratowania zabytków z terenów wokół IV katarakty, prowadzonej w związku z budową tamy na Nilu.

Po raz pierwszy można było zobaczyć na wystawie przedmioty, które dotąd nie były prezentowane publicznie, pochodzące z wykopalisk w Starej Dongoli. Jak wyjaśnia dr Jakobielski we wspomnianej już informacji o wystawie, z której pochodzą także przytoczone dane o pracy polskich archeologów, obecne zasady podziału zabytków z wykopalisk nie pozwalają na ich wywożenie z Sudanu. Odsłonięte pozostałości dawnej zabudowy można oglądać na miejscu, zaś zabytki ruchome zostały przeniesione do Muzeum Narodowego w Chartumie. Jednak dzięki współpracy z dyrekcją tego muzeum oraz z Sudańską Służbą Starożytności, 86 zabytków pochodzących z wykopalisk prowadzonych przez dr Stefana Jakobielskiego, zostało wypożyczonych Muzeum Narodowemu w Warszawie. Są to naczynia ceramiczne, detale dekoracji architektonicznej, epitafia z inskrypcjami koptyjskimi i greckimi, drobne przedmioty użytkowe, konserwowane w pracowniach Muzeum Narodowego w Warszawie przed udostępnieniem ich publiczności.

Wystawa uświadamiała ogromną pracę polskich archeologów na terenie nieznanym im pół wieku temu, a jednocześnie znaczenie ciągłości badań i kontynuacji przez kolejne pokolenia archeologów dzieła zapoczątkowanego przez prof. Kazimierza Michałowskiego.

Wiesława Bolimowska

Poznanwanie Nigerii-zabytki, badacze, kultura
Wystawa
Muzeum Etnograficzne w Gdańsku Oliwie
8 września 2006 – 15 stycznia 2007

Organizatorzy:

Oddział Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku
we współpracy z Nadbałtyckim Centrum Kultury

Patronat honorowy: Ambasada Federalnej Republiki Nigerii w Polsce

Scenariusz: Wiktoria Blacharska

Aranżacja plastyczna: Hanna Błaszowska-Gregor

Wystawa została zorganizowana w ramach II Festiwalu Kultur Świata, zainicjowanego przez Nadbałtyckie Centrum Kultury i pochodzącego z Nigerii Larrego Okey Ugwu, pomysłodawcę idei lepszego zrozumienia i poszanowania odmienności poprzez poznanwanie innych, mało znanych kultur.

Założeniem wystawy, otwartej w „dniu afrykańskim” festiwalu, było przede wszystkim przybliżenie zwiedzającym Nigerii i jej kultury. Ekspozycja powstała ze zbiorów znajdujących się w różnych muzeach na terenie Polski: gdańskich zbiorów Działu Kultur Pozaeuropejskich Muzeum Narodowego, Centralnego Muzeum Morskiego i Wydziału Architektury Politechniki Gdańskiej, a także ze zbiorów muzealnych w Krakowie, Łodzi, Szczecinie i Warszawie, muzeów misyjnych i kolekcji prywatnych. Dzięki temu można było zobaczyć na wystawie rzeźby, ubiory, tkaniny, biżuterię, ceramikę i przedmioty codziennego użytku różnych grup etnicznych Nigerii.

Część eksponatów prezentowanych na wystawie stanowi spuściznę po profesorze Zbigniewie Dmochowskim, który wiele lat przebywał w Nigerii, gdzie m.in. prowadził badania nad tradycyjnym budownictwem. Utworzył on przy Politechnice Gdańskiej, gdzie pracował przez pewien okres życia, jedyny w Polsce Zakład Architektury Tropikalnej, zajmujący się tą problematyką przez prawie dwadzieścia lat. W latach siedemdziesiątych zespół architektów Politechniki Gdańskiej projektował modele tradycyjnych budowli i domostw do skansenu tradycyjnego budownictwa nigeryjskiego tworzonego w Jos pod kierunkiem prof. Dmochowsiego.

Na wystawie po raz pierwszy można było oglądać część zbiorów fotograficznych, dokumentalnych i innych, pozostałych po profesorze Dmochowskim



Zbigniew Dmochowski z żoną i synem (Nigeria, 1958 r.). Fot ze zbioró Politechniki Gdańskiej (przedruk z folderu wystawy)

i udostępnionych przez Politechnikę Gdańską. Wystawa stanowiła okazję, by w stulecie urodzin Profesora przypomnieć jego postać oraz znaczenie jego badań.

Podczas wystawy odbył się cykl comiesięcznych, otwartych spotkań z podróżnikami, etnologami, misjonarzami, poświęconych różnym ludom Afryki. O. Jacek J. Pawlik (SVD) mówił o terapiach rytualnych ludu Basari w Togo, Michał Kochańczyk podzielił się swoimi wspomnieniami z pobytu u ludów południowej Etiopii, etnolog Andrzej Bażyński, uczestnik Misji Archeologiczno – Etnograficznych do Sudanu, zaprezentował film Anny Błaszczuk o obrzezaniu dziewcząt w tym kraju („Tahur”), zaś Anna Jasiulaniec – uczestniczka wyprawy etnologicznej do Kamerunu – opowiadała o jej rezultatach i swoich spostrzeżeniach z pobytu w tym kraju. Prelekcje połączone były z pokazami diapozytywów i fotografii, obrazujących omawianą tematykę.

Na podstawie informacji Wiktorii Blacharskiej (bo) . .

**Kazimierz Nowak – Zapomniany polski „cyklista” w Afryce.
Odsłonięcie tablicy pamiątkowej
23 listopada 2006 r.
Hala Dworca Głównego PKP w Poznaniu**

W 70-tą rocznicę powrotu Kazimierza Nowaka z pięcioletniej wyprawy do Afryki, staraniem poznańskiego podróżnika Łukasza Wierzbnickiego i jego przyjaciela Macieja Pastwy, odsłonięto tablicę w hali Dworca Głównego PKP w Poznaniu upamiętniającą to wydarzenie. Odsłonięcia dokonał Ryszard Kapuściński, który w krótkim przemówieniu porównał Kazimierza Nowaka do największych podróżników i odkrywców Czarnego Łądu – Livingstona, Stanleya i innych.

Kazimierz Nowak (ur. 1897) pochodził z Kresów, z wyboru był poznaniakiem. Jego pasją i sposobem na życie było podróżowanie. Jako środek lokomocji wybrał rower. Nie wymagało to większych nakładów i dawało mu swobodę podróżowania. W latach dwudziestych. XX wieku K. Nowak przejechał rowerem niemal całą Europę (a także ówczesną włoską Trypolitanię). Reportaże z tych podróży, były drukowane w polskiej prasie i zapewniały byt rodzinie Autora.

W 1931 r. K. Nowak wyruszył do Afryki – na największą swoją wyprawę. W okresie pięciu lat dwukrotnie pokonał – jako pierwszy w historii – trasę przecinającą Afrykę południkową. Szlak jego wielkiej podróży wiódł od Egiptu przez Dolinę Nilu, krainę Wielkich Jezior, aż do Kapsztadu i w drodze powrotnej od Kapsztadu do Algieru przez Angolę, Kongo, ówczesną Francuską Afrykę Równikową (dzisiejsza RŚA i Czad). Podróżował rowerem, pieszo, na wielbłądzie, czółnem, które nazwał *Poznań I* i pływał po rzece Kongo pod polską banderą. Nawet dzisiaj rozmach tego przedsięwzięcia może budzić podziw i nie ma odpowiednika w historii podróży. Podziw wzrasta, jeśli zdamy sobie sprawę, iż K. Nowak dysponował bardzo skromnymi (prywatnymi) środkami. Co prawda, działająca wówczas w Polsce Liga Morska i Kolonialna, próbowała wykorzystać wyczyn Nowaka dla propagandy idei kolonialnej, ale pomoc, jaką otrzymał polski podróżnik, sprowadzała się praktycznie jedynie do zapasowych opon, które co jakiś czas posyłał mu poznański Stomil.

Reportaże z Afryki ukazywały się cyklicznie w poznańskiej prasie. Zawierały one wnikliwe obserwacje zjawisk z dziedziny etnografii i – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – nauk przyrodniczych i politycznych.

Pięć lat trudów podróży nadszarpięło jednak zdrowie podróżnika. Wrócił do Poznania schorowany. Podjął jednak dodatkowy trud popularyzacji wiedzy o Afryce. Wygłaszał prelekcje m.in. w sali istniejącego do dzisiaj kina Apollo. Wspomnienia naocznych świadków jego prelekcji wskazują, iż czynił to jednak z dużym wysiłkiem i samozaparciem. Osłabiony z powodu malarii mówił siedząc na krześle, nie mając siły wstać. Zmarł niecały rok po powrocie do kraju – 13 października 1937 roku.

Jego wyczyn szybko poszedł w zapomnienie, do czego przyczyniła się wojna i czasy PRL-u, które nie sprzyjały przypominaniu przedsięwzięć kojarzonych z ideologią kolonialną, od której przecież K. Nowak jasno się odcinał.

W 1962 r. – staraniem rodziny podróżnika – ukazał się album ze zdjęciami z jego podróży (*Przez Czarny Ląd*, Poznań 1962). Ocalały jego afrykańskie reportaże. Odnalazł je, zebrał i wydał po latach Łukasz Wierzbicki (*Rowerem i pieszo przez Czarny Ląd : listy z podróży odbytej w latach 1931–1936*, Poznań 2000).

Odsłonięta w listopadzie 2006 r. tablica pamiątkowa poświęcona wielkiemu podróżnikowi ma przypominać Poznaniakom i wszystkim podróżnym o wyczynie sprzed lat, jak dotąd nie powtórzonym przez innych. Dzień ten stał się świętem poznańskich cyklistów, którzy tłumnie zjechali na poznański dworzec kolejowy, gdzie zebrało się tego dnia ponad sto osób.

Dla młodych ludzi z Poznania i z innych stron Polski może on stanowić przykład determinacji w realizacji pasji życiowych i przekuwania młodzieńczych marzeń w rzeczywistość. Że tak jest w istocie może świadczyć choćby inicjatywa młodych Poznaniaków, którzy potrafiliby przyoblec swój pomysł w realną pamiątkę po swym wielkim poprzedniku.

Ryszard Vorbrich.

**AFRYKA – stała ekspozycja
w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie
otwarta 15 grudnia 2006 r.**

**Scenariusz – Jolanta Koziorowska
Oprawa plastyczna – Agnieszka Sowa-Szenk**

Po prawie sześćoletniej przerwie stała wystawa afrykańska powróciła w mury Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie. Wydarzenie to zgromadziło wielu gości i przyjaciół Muzeum, którzy z radością powitali otwarcie nowej ekspozycji. Uroczystość otwarcia uświetnił występ dynamicznej grupy Motema Africa, złożonej z afrykańskich muzyków.

Wystawa ukazuje tradycyjną kulturę Czarnej Afryki w rozmaitych aspektach. Jest prezentacją życia codziennego, zwyczajów i obrzędów, a także twórczości artystycznej mieszkańców kontynentu afrykańskiego. Staraliśmy się zwrócić również uwagę na współczesne, dynamiczne przemiany kulturowe.

Ekspozycja w nowej, atrakcyjnej oprawie plastycznej została zaprojektowana w taki sposób, aby pobudzić wyobraźnię zwiedzających. Powinna także zachęcić ich do własnych poszukiwań i refleksji nad odmienną kulturą. Wystawa adresowana jest do szerokiego grona odbiorców. Dzięki tekstom i podpisom w języku angielskim jest czytelna również dla obcokrajowców.

Ekspozycja składa się z dwóch, odmiennych w charakterze, wyraźnie wyodrębnionych części.

W afrykańskiej galerii sztuki eksponaty zostały pogrupowane systematycznie, zgodnie z określonymi założeniami. Podstawę podziału stanowi zmodyfikowana klasyfikacja węgierskiego historyka sztuki i etnologa Tibora Bodrogi. Prezentujemy tu maski obrzędowe i rzeźby z różnych kręgów stylistycznych, pośród nich obiekty niezwykle cenne, które znalazły się po raz pierwszy



Ze zbiorów PME w Warszawie (fot. J. Sielski)

na ekspozycji. Na szczególną uwagę zasługują unikatowe maski hełmowe *mapiko* ludu Makonde z Tanzanii i Mozambiku oraz kompletny strój ceremonialny królowej ludu Bakuba, który jest rzadkością w europejskich muzeach. Warto obejrzeć też królewskie maski Bakuba, maski Czokwe, kamienne rzeźby nagrobne Bakongo, rekwizyty stowarzyszenia Bwami ludu Lega i wiele innych.

Druga, znacznie obszerniejsza część wystawy to ekspozycja o charakterze otwartym, zbudowana na zasadzie dioramy. Przegląd kultury ludów Afryki jest przede wszystkim prezentacją tradycyjnych systemów gospodarki. Zgromadzone eksponaty ilustrują podstawowe zajęcia ludności, związane bezpośrednio ze sposobem zdobywania pożywienia, a także implikujące wiele cech kulturowych, typowych dla określonych społeczności. Diorama składa się z barwnych scen rodzajowych ukazujących życie mieszkańców tego kontynentu. Jest to możliwe przede wszystkim dzięki wprowadzeniu realistycznych manekinów.

Najważniejszym fragmentem dioramy jest rekonstrukcja chaty, typowej dla rolników strefy Sahelu. Gliniana, cylindryczna chata, pokryta trzcinowym dachem w kształcie stożka, umieszczona jest na tle wielkoformatowej fotografii z północnego Kamerunu. Wokół chaty zgromadzono przedmioty codziennego użytku – naczynia drewniane, gliniane i wykonane z tykwy, stołki, motyki i inne. Na uwagę zasługuje bogato zdobiony stołek – skrobaczka do orzechów kokosowych, wykonany z jednego kawałka drewna. Wewnątrz chaty umieszczono podstawowe sprzęty, stanowiące wyposażenie afrykańskiego domostwa. Pośród nich znajdują się przedmioty wykonane współcześnie, takie jak garnki aluminiowe i lampka naftowa zrobiona z puszkii. W pobliżu chaty można zobaczyć garncarkę przy pracy, siedzącą pośród naczyń glinianych.

W części wystawy poświęconej rybołówstwu znajduje się autentyczna łódź rybacka z wybrzeży Wschodniej Afryki. Ozdobne wiosła ludu Kalabari z Nigerii swoją ornamentyką nawiązują do mitycznych bóstw wody. Afrykańskich pasterzy reprezentują najbardziej znani spośród nich – Masajowie (kobieta w stroju tradycyjnym i mężczyzna okryty kocem, typowym dla współczesnych ubiorów, oboje z ozdobami z kolorowych paciorków). Ich postacie są ukazane na tle grupy masajskich wojowników prezentujących turystom swoje umiejętności taneczne.

Myśliwy strzela z łuku. Jest ubrany w strój z naszytymi amuletami z kawałków kości i muszli, które mają sprzyjać pomyślnym łowom. Dogoński tancerz w tradycyjnym stroju i masce kobiety fulańskiej tańczy na wysokich szczu-

dłach. Obok stoi muzyk grający na bębnie. Można też odwiedzić afrykańskiego władcę. Król Aszantów w stroju *kente* siedzi na tronie, w dłoni trzyma ceremonialny miecz, w pobliżu umieszczona jest laska lingwisty, czyli urzędnika, który pośredniczy w rozmowach pomiędzy władcą i poddanymi. Na ścianie znajdują się ozdobne siekiery *rekady*, które były insygniami władzy w dawnym Dahomeju. Pod baobabem, uważanym przez wiele ludów afrykańskich za święte drzewo, siedzi wróżbita. Wokół leżą rekwizyty pomocne w jego działalności.

Na targu, pośród barwnych koszy wypełnionych towarami na sprzedaż, królują dwie przekupki w tradycyjnych strojach. Tło dla tej sceny tworzy wielkoformatowa fotografia, ukazująca słynny poniedziałkowy targ w malijskim Djenne. Jest to wyjątkowo udana część dioramy – eksponaty umieszczone na podeście stwarzają iluzję, że są przedłużeniem fotogramu. Lalkarz i marionetki z afrykańskiego teatru ukazują rozrywki dostępne na targu, który jest także miejscem spotkań towarzyskich. W pobliżu znajduje się plansza do gry *wari*, jednej z najbardziej popularnych rozrywek mieszkańców Afryki.

Nowe środki przekazu informacji (realistyczne przedstawienia scen rodzajowych, barwne wydruki wielkoformatowe, mapy tematyczne, zdjęcia terenowe) pomogły stworzyć atrakcyjną wystawę, nowoczesną w formie i w treści.

Jolanta Koziarowska

NOWE KSIĄŻKI

Konflikty kolonialne i postkolonialne w Afryce i Azji 1869-2006

Praca zbiorowa pod redakcją Piotra Ostaszewskiego

Warszawa, Książka i Wiedza 2007, ss. 1023

Książka jest zmienioną i rozszerzoną wersją pracy *Zarys dziejów Azji i Afryki. Dzieje konfliktów*, pod redakcją zmarłego Andrzeja Bartnickiego. Drugie wydanie tej pracy liczyło 46 rozdziałów, obecne – 63. Autorami są historycy z Uniwersytetu Warszawskiego i Szkoły Głównej Handlowej, w tym większość to uczniowie Profesora Bartnickiego. Książka stanowi kompendium wiedzy o najważniejszych konfliktach międzynarodowych i wewnętrznych w krajach Azji i Afryki. Autorzy, podobnie jak przy poprzedniej edycji, dążyli do uzupełnienia pracy o rozdziały dotyczące konfliktów, które toczyły się do niedawna lub toczą obecnie. Obok dotychczasowych rozdziałów na temat Afryki znalazły się nowe – poświęcone konfliktom w Somalii w latach 1960–2006 (Piotr Ostaszewski), konfliktom marokańskim w latach 1905–1911 (Piotr Szlanta), wojnom w marokańskim Rifie w latach 1921–1926 (Michał Leśniewski), konfliktom w rejonie Wielkich Jezior w latach 1959–2000, w Sudanie w latach 1983–2005, w Afryce Zachodniej w latach 1989–2006 (Marek Pawełczak). Uzupełniony został rozdział dotyczący konfliktów w Kongo w latach 1960–1965 (Michał Leśniewski i Marek Pawełczak). Praca została wzbogacona o teoretyczny wstęp (*Kilka słów o teorii konfliktów międzynarodowych*) oraz podsumowanie (*Analiza afrykańskich i azjatyckich konfliktów zbrojnych*) przez redaktora tomu, Piotra Ostaszewskiego.

Książka zawiera indeks oraz bibliografię najważniejszych prac a także liczne mapy.

Islam we współczesnej Afryce
Forum Politologiczne tom 4
Pod redakcją Arkadiusza Żukowskiego
Instytut Nauk Politycznych UWM
Olsztyn 2006, ss 334.

Publikacja zawiera 16 referatów prezentowanych podczas konferencji naukowej „Islam we współczesnej Afryce”, która odbyła się na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w 2006 roku (zob. „Afryka” nr 23). Dotyczą one m.in. takich zagadnień, jak edukacja islamska w Afryce Subsaharyjskiej (Ryszard Vorbrich), w Kenii i w Sudanie (ks. Adam Wąs), Bractwo Muridyja w Senegalu i „afrykanizacja” islamu (Bara Ndiaye), ekspansji islamu w Ruandzie po 1994 r. (Klaus Bachman, Karolina Bieniek), „Islam i władza polityczna w Rogu Afryki” (Degefe Gemechu). Referaty poprzedza wstęp Arkadiusza Żukowskiego. Po każdym referacie zamieszczone zostało krótkie streszczenie w języku angielskim. Książka zawiera także krótkie informacje o autorach tekstów. (bo)

INFORMACJE POLSKIEGO TOWARZYSTWA AFRYKANISTYCZNEGO

I KONGRES AFRYKANISTÓW POLSKICH

Tematy kongresowe – lista alfabetyczna:

1. Barska Anna, prof. UO dr hab., *Stowarzyszenia kobiece w Północnej Afryce*. (Uniwersytet Opolski, Instytut Socjologii)
2. Bieniek Karolina, dr, *Wpływ Unii Afrykańskiej na procesy regionalizacyjne w Afryce*. (Uniwersytet Wrocławski, Instytut Studiów Międzynarodowych, Zakład Studiów nad Unią Europejską¹)
3. Bobak Dagmara, mgr, *Islamska Somalia – konflikt regionalny i wyzwanie międzynarodowe* (absolwentka UW, Zakładu Języków i Kultur Afryki oraz Instytutu Stosunków Międzynarodowych)
4. Buchalik Lucjan, mgr, *Doroczne œwiœto Apilan Donda jako ilustracja mitu etologicznego Kurumbów (Burkina Faso)*. (Muzeum Miejskie w Ńorach)
5. Cymorek Małgorzata, dr, *O pewnych aspektach estetyki Czarnej Afryki*. (Uniwersytet Ńlódzki w Katowicach, Instytut Nauk o Kulturze, Zakład Estetyki)
6. Czaplicka Katarzyna, dr, *Chińskie inwestycje w Angoli – pozytywny czy negatywny przykład współpracy rozwojowej*. (UW Wydział Geografii, Instytut Studiów Regionalnych i Globalnych)
7. Czernichowski Konrad mgr i Malchar Dominika, mgr inŃ., *Konsekwencje wspólnej polityki rolnej UE dla gospodarek afrykańskich*. (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Nauk Społecznych, Zakład Międzynarodowych Stosunków Gospodarczych i Integracji Europejskiej)

8. Ąwik Natalia, mgr, *Antykolonialne ruchy religijne w Afryce Wschodniej. T³o historyczne, geneza, charakterystyka*. (UW Instytut Orientalistyczny, Zak³ad Języków i Kultur Afryki)
9. Dudek Anna, mgr, *Czy obszary chronione s' naprawdę chronione? Stan œrodowiska w afrykańskich parkach narodowych na pocz'tku XXI wieku* (UW Wydzia³ Geografii, Instytut Studiów Regionalnych i Globalnych – ISRIg)
10. Gemechu Degefe, dr, *Interwencja wojsk etiopskich w Somali*. (Uniwersytet Warmińsko Mazurski, Instytut Nauk Politycznych, Olsztyn)
11. Gergont Kazimierz SVD, dr, *Polityka edukacyjna Ghany w kontekœcie ustaleñ prawnych* (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski)
12. Gilarowski Jerzy, dr, *Konflikty zbrojne w Afryce a œrodowisko przyrodnicze*. (UW Wydzia³ Geografii, Instytut Studiów Regionalnych i Globalnych – ISRIg)
13. GrodŸ Stanis³aw SVD, dr, *Metamorfoza form kontaktu Ghañczyków ze œwiatem nadnaturalnym*. (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Katedra Historii i Etnologii Religii)
14. Grzesiewicz-Sa³acińska Ma³gorzata, *Kongo z lat 1930–1938 utrwalone w fotografiach dwóch przyjació³: Witolda Grzesiewicza (1900–1987) i Kazimierza Zagórskiego (1883–1944)*.
15. Hrebich Urszula, mgr, *Wp³yw kupców arabskich na rywalizacjê misjonarzy protestanckich i katolickich w Bugandzie w latach 1879–1882*. (UW Instytut Historyczny – absolwentka)
16. Hryæko Katarzyna, mgr, *Sudan po uzyskaniu niepodleg³oœci: przyczyny i przebieg konfliktu Pó³noc – Po³udnie* (UW Instytut Orientalistyczny ZJiKA)
17. Jankiewicz Ryszard, dr med., *Tanzania i jej mieszkac³y w relacji polskiego chirurga który tam pracuje od wielu lat*.
(chirurg, od 16-tu lat pracuje w misyjnych szpitalach w Tanzanii, w latach 80-tych pracowa³ dwa i pó³ roku w Nigerii)

18. Kaczyński Grzegorz, prof. dr hab., *Afrykańska emigracja we Włoszech*. (Università di Catania, Cattedra di Sociologia Generale, Sicilia)
19. Kopiński Dominik, dr, *Ekspansja gospodarcza Chin w Afryce – szansa na rozwój czy początek neokolonizacji*. (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Nauk Społecznych).
20. Kosk Jowita, mgr, *Afrykańska przygoda M. A. Beniowskiego*. (Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora w Puławach)
21. Koziorowska Jolanta, mgr, *Kolekcja sztuki Czokwe w zbiorach Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie*. (Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie, Dział Etnografii Krajów Pozaeuropejskich)
22. Kraceniowski Mariusz, mgr, *Trokosi jako współczesna forma niewolnictwa* (PAN, Zakład Krajów Pozaeuropejskich)
23. Krzywicki Janusz, prof. UW dr hab., *Słowo u Tierno Monémemo*. (UW Instytut Orientalistyczny, Zakład Języków i Kultur Afryki)
24. Kukuczka Jacek, dr, *Afryka zaklęta, magiczna i niewinna. Kilka uwag o problemach współczesnego obrazowania i postrzegania Afryki* (Muzeum Etnograficzne w Krakowie, Dział Kultur Pozaeuropejskich)
25. Lenzion Kinga, dr, *Działalność społeczna Kościoła na Madagaskarze* (UKSW Wydział Nauk Społecznych, Instytut Socjologii)
26. Lizak Wiesław, dr, *Regionalny system bezpieczeństwa w Afryce*. (UW Instytut Stosunków Międzynarodowych)
27. Łopott Jacek, dr, *Nuba Moro z południowego Kordofanu w Sudanie – społeczeństwo refugialne w czasie współczesnej wojny*. (Muzeum Narodowe w Szczecinie, Dział Kultur Pozaeuropejskich)
28. Łęcka Izabella, dr, *Telemedycyna w Afryce – stan obecny i perspektywy*. (UW Wydział Geografii, Instytut Studiów Regionalnych i Globalnych – ISRG)

29. Łykowska Laura, dr, *Etiopskie pielgrzymowanie: Debre Libanos i Zeqwala Abbo w świetle obserwacji socjologicznych i etnologicznych* (UW Instytut Orientalistyczny, Zakład Języków i Kultur Afryki).
30. Milewski Jan J., prof. UW dr hab., *Afryka: wyzwania przyszłości w pocz'tku XXI w.* (UW Wydział Geografii, Instytut Studiów Regionalnych i Globalnych – ISRIg)
31. Myśliwiec Karol, prof. dr hab., *Praca polskich archeologów w Egipcie – misja wykopaliskowa w Sakkarze.* (PAN Zakład Archeologii (Eródziemnomorskiej)
32. Nadolska-Styczyńska Anna, dr, *Kolekcje afrykanistyczne w polskich muzeach etnograficznych* (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej).
33. Ndiaye Bara, dr, *OIF – Międzynarodowa Organizacja Frankofonii. Historia i stan obecny* .(Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych, Olsztyn)
34. Ndiaye Iwona Anna, dr, *Literatura kobieca z perspektywy gender (współczesna proza senegalska.* (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Instytut Neofilologii, Olsztyn)
35. Nowak Bronisław K., prof. UW dr hab., *Niewolnictwo na wyspie Cewiętej Heleny.* (UW Instytut Historyczny, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztor w Pułtusku)
36. Pawlak Nina, prof. UW dr hab., *Kognitywny obraz 'ojca' i 'matki' w języku hausa.* (Instytut Orientalistyczny UW, Zakład Języków i Kultur Afryki)
37. Pawełczak Marek, dr, *Rebelie i bandytyzm na peryferiach Sułtanatu Zanzibarskiego w XIX w. – uwarunkowania społeczne i polityczne.* (UW Instytut Historyczny)
38. Pawlik Jacek Jan SVD, dr, *Rola sztuki w afrykańskim kulcie przodków* (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski)

39. Paw³owska Aneta, dr, *Zjawisko akulturacji na przyk³adzie sztuki Po³udnia Afryki*. (Uniwersytet Łódzki, Katedra Historii Sztuki)
40. Paw³owska Donata, mgr, *Doktryna islamu i muzy³mańskie autorytety wobec praktyki okaleczania żeńskich narz³dów p³ciowych – przeciwnicy i obrońcy*. (Muzeum Narodowe w Szczecinie, Dzia³ Kultur Pozaeuropejskich)
41. Piêtek Robert, dr, *W³adca Konga Garcia II (1641–1661) a Europejczycy*. (Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztor w Pu³tusku)
42. Pr³dzyńska Ewa, mgr, *Marionetka we wspó³czesnej kulturze Bambara (Mali)*. (Muzeum Narodowym w Szczecinie. Dzia³ Kultur Pozaeuropejskich)
43. Rek³ajtis Elġbieta, prof. dr hab., *Afryka Pó³nocna: czynniki zmiany kulturowej* (PAN Zak³ad Krajów Pozaeuropejskich, UKSW Wydzia³ Nauk Spo³ecznych, Instytut Socjologii)
44. Róġański Jarosław OMI, prof. UKSW dr hab., *Misjonarze wobec antropologii* (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Sekcja Misjologii)
45. Rubinkowska Hanna, dr, *Etiopskie Ÿródła do historii Etiopii pocz³tku XX wieku*. (UW Instytut Orientalistyczny, Zak³ad Języków i Kultur Afryki)
46. Rybiński Adam K., dr, *Rêka w rêce. Narodziny œwiadomoœci jednoœci tuareckiej*. (UW Wydzia³ Geografii, Instytut Studiów Regionalnych i Globalnych – ISRiG).
47. Skonieczko Dariusz, *Ptaki w mitologii i rzê³ybie ludu Shona – Zimbabwe* (student IV roku historii sztuki, Uniwersytet Łódzki)
48. Solarz Marcin, dr, *Znordyzowana Afryka – utopia czy realna przysz³oœæ?* (UW Wydzia³ Geografii, Instytut Studiów Regionalnych i Globalnych – ISRiG)
49. Szupejko Ma³gorzata, dr, *Globalizacja kulturowa a wyznaczniki tożsamoœci u progu XXI w.* (PAN Zak³ad Krajów Pozaeuropejskich)

50. Trzeciński Krzysztof, dr, *Idea demokracji w myśli wybranych współczesnych afrykańskich filozofów państwa*. (UW Wydział Geografii, Instytut Studiów Regionalnych i Globalnych – ISRIg)
51. Wague Mamadou, dr, *Migracje i emigracje w Afryce*. (UW Wydział Geografii, Instytut Studiów Regionalnych i Globalnych – ISRIg)
52. Wiceniowski Rafał, mgr, *Co z globaln' wiosk'? Afryka wobec wyzwań teleinformatycznych* (UKSW Wydział Nauk Społecznych, Instytut Socjologii)
53. Wita Grzegorz, ks. dr, *Aszancka koncepcja opatrności Istoty Najwyższej*. (Uniwersytet Łódzki, Wydział Teologii, Zakład Misjologii i Teologii Religii, Katowice)
54. Vorbrich Ryszard, prof. UAM dr hab., *Etniczność a trybalizm w Afryce*. (Uniwersytet Adama Mickiewicza, Zakład Antropologii Kulturowej)
55. Zaborski Andrzej, prof. dr hab., *Mit 'językoznawstwa afrykanistycznego' a możliwości i potrzeba badań porównawczych*. (Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filologii Orientalnej)
56. Zajczkowski Jakub, mgr, *Afryka Subsaharyjska w polityce zagranicznej i bezpieczeństwo Indii*. (UW Instytut Stosunków Międzynarodowych)
57. Zajczkowski Kamil, mgr, *Afryka Subsaharyjska: wyzwanie dla zjednoczonej Europy u progu XXI w.* (UW Centrum Europejskie)
58. Złbek Maciej, dr, *Uchodźcy wewnątrz w Sudanie. ród i przyczyny masowych przemieszczeń ludności*. (UW Wydział Antropologii Kulturowej czy Etnologii)
59. Zimoń Henryk SVD, prof. dr hab., *Społeczny wymiar rytuałów pogrzebowych u ludu Konkomba z północnej Ghany*. (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Katedra Historii i Etnologii Religii)
60. Łukowski Arkadiusz, prof. UWM dr hab., *Współczesny obraz diaspory polskiej w RPA*. (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Instytut Politologii, Olsztyn)



Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztor

Uczelnia została założona w 1994 roku

Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztor
prowadzi studia I i II stopnia,
jednolite studia magisterskie i podyplomowe
w trybie stacjonarnym i niestacjonarnym,
na siedmiu wydziałach:

Administracji
Filologii Polskiej
Historycznym
Pedagogicznym
Nauk Politycznych
Socjologii
Turystyki, Hotelarstwa i Promocji Środowiska

Ma uprawnienia do nadawania stopnia
doktora nauk humanistycznych na dwóch wydziałach:
Historycznym i Nauk Politycznych.

Od lat Uczelnia zajmuje pierwsze miejsca
w krajowych rankingach wyższych uczelni,
organizowanych przez
„Perspektywy”, „Rzeczpospolitą”, „Wprost” oraz „Politykę”.