

BIULETYN POLSKIEGO TOWARZYSTWA AFRYKANISTYCZNEGO



NR 27

WARSZAWA

2008



Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

Zarząd Główny

Adres do korespondencji

(także w sprawie nabywania
egzemplarzy „Afryki”):

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 hab. Ewa Siwierska

dr Małgorzata Szupejko

Redaktor:

Wiesława Bolimowska

ISSN-1234-027

Fotografia na okładce:

Iferouane z Air, Niger – z okazji ważnych uroczystości
Tuaregowie zakładają tradycyjne stroje o wartości
kilku wielbłądów. Fot. Adam Rybiński.

Publikacja dotowana

przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego (2008 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

Ofcyna Wydawnicza ASPRA-JR

SPIS TREŚCI

RELACJE Z BADAŃ TERENOWYCH

Maciej Kurcz

Byli uchodźcy a procesy urbanizacyjne w południowosudańskiej Dżubie	5
--	----------

RUCHY RELIGIJNE W AFRYCE

Ewa Siwierska

Godianizm – Czukwuizm czy nowa religia?	23
--	-----------

GOSPODARKA I SPOŁECZEŃSTWO

Dominik Kopiński

O wpływie wieloetniczności na rozwój gospodarczy w Afryce Subsaharyjskiej	41
--	-----------

Z HISTORII AFRYKI

Hanna Rubinkowska

Kobiety w elitach władzy Cesarstwa Etiopskiego	60
---	-----------

RECENZJE – ARTYKUŁY RECENZYJNE – LEKTURY

Joanna Mantel-Niećko (rec.)

S. Piłaszewicz, H. Rubinkowska, E. Wołk (red.), „Proceedings of the Workshop European Schools of Ethiopian Studies; Poland & Germany, Pułtusk, October 18–20, 2006”	81
--	-----------

Jarosław Różański (rec.)

Maciej Ząbek, „Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów”	87
---	-----------

KONFERENCJE MIĘDZYNARODOWE

Digging For Peace

(Relacja Dominika Kopińskiego) 92

KRONIKA

AfryKamera 2008 – III Festiwal Filmów Afrykańskich

(Relacja Wiesławy Bolimowskiej) 96

V „Dni Afryki w Olsztynie” 98

(Relacja Iwony Anny Ndiaye)

Wystawa fotografii – „Tuaregowie z Mali i Nigru”

(Relacja Wiesławy Bolimowskiej)100

AfrykaFest – II Festiwal Kultur Świata w Szczecinie

(Informacje zebrał i opracował Łukasz Cebulski)102

NOWE KSIĄŻKI103

RELACJE Z BADAŃ TERENOWYCH

BYLI UCHODźCY A PROCESY URBANIZACYJNE W POŁUDNIOWOSUDAŃSKIEJ DŻUBIE

Maciej Kurcz

Od bez mała półwiecza Afryka boryka się z narastającym problemem uchodźstwa, które istnieje w większości krajów tego kontynentu. Problem uchodźstwa niesłusznie sprowadza się często do aspektów humanitarnych, podczas gdy jest on znacznie szerszy, a skutki poważniejsze. Uchodźstwo przyczynia się bowiem do głębokich przemian społeczno-ekonomicznych. Tworzy się nowe społeczeństwo oparte na swoistej identyfikacji, wzorach zachowań i kulturze.

Sudan był zarówno krajem wychodźstwa, jak i miejscem schronienia ludności z prawie wszystkich krajów ościennych. Dotyczy to w szczególności prowincji południowych. Od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, poza krótkimi okresami pokoju, trwała tam wojna domowa. W latach 1983-2005, latach niedawnej II wojny domowej, około 600 tysięcy Sudańczyków ratowało się ucieczką do sąsiednich krajów afrykańskich, a ponad 4 miliony znalazło schronienie w innych częściach Sudanu. W tym samym czasie mieszkańcy sąsiednich państw szukali schronienia w Sudanie. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, kiedy toczyła się brutalna wojna w Etiopii, wielu jej mieszkańców uciekło do Sudanu. W pewnym okresie liczba uchodźców z Etiopii, którzy schronili się we wschodnim Sudanie, przekroczyła milion osób. Od końca lat siedemdziesiątych na Południu Sudanu wzrastała też liczba uchodźców z takich krajów, jak Kongo, Czad, Republika Środkowoafrykańska czy Uganda. Były to migracje falowe. Gdy sytuacja w ich kraju ustabilizowała się, powracali do swoich stron (Hill 1981:166–170, Domański 1999:404–405).

„Uchodźca, osoba, która opuściła państwo przynależności lub państwo stałego miejsca zamieszkania ze względu na prześladowania lub uzasadnioną obawę prześladowań z powodu rasy, religii, narodowości, przynależności do określonej grupy społecznej lub poglądów politycznych i która utraciła ochronę ze strony państwa stałego zamieszkania lub przynależności....” (Nowa Encyklopedia PWN 2004)¹.

Po podpisaniu w 2005 roku układów pokojowych i zakończeniu wojny w Sudanie Południowym, nasiliła się migracja do tego regionu Kongijczyków i mieszkańców z pogranicznych terenów Republiki Środkowoafrykańskiej. Powodem była działalność ugandyjskiej partyzantki – Armii Oporu Pana (*Lord's Resistance Army*). Sudan Południowy znowu staje się refugium dla Afrykańczyków z pobliskich krajów².

Powojenna Dżuba – miasto przyciągające imigrantów

Porozumienia pokojowe ze stycznia 2005 r. między rządem w Chartumie i Ludowym Ruchem Wyzwolenia Sudanu (*Sudan People's Liberation Movement – SPLM*) stworzyły możliwości odbudowy Sudanu Południowego i powrotu milionów uchodźców. W procesach zapoczątkowanych tymi porozumieniami ważną rolę odgrywa Dżuba – stolica autonomicznego Sudanu Południowego i stanu Ekwatoria. Obecnie jest to największe – po Chartumie – centrum polityczno – administracyjne Sudanu. Powstaje tam ogromna struktura administracyjna o charakterze tak centralnym, jak i lokalnym. Miasto to odgrywa także pierwszorzędą rolę gospodarczą na Południu, stając się pewnego rodzaju katalizatorem boomu gospodarczego, finansowanego głównie dzięki środkom z handlu ropą naftową. Obecnie Dżubę zalewa istna powódź imigrantów, która

¹ Podstawową wszelkiego rodzaju ujęć tego zjawiska są dwa akty prawne: *Convention Relating to the Status of Refugees* (1951) oraz *Protocol Relating to the Status of Refugees* (1967), oba dostępne są na stronie internetowej UNHCR (www.unhcr.org).

² Dość przypomnieć, iż w czasach kolonialnych Sudan Południowy stanowił nierzadko schronienie dla mieszkańców sąsiednich terytoriów, będących pod bardziej opresyjnymi rządami Belgów czy Francuzów. Zobacz : P.M. Holt, *A Modern History of the Sudan. From the Funj Sultanate to the Present Day*, New York 1961, s. 249.

rozpoczęła się w 2005 roku i w 2007 osiągnęła najwyższy poziom. Do miasta wędruje ludność wiejska, która szuka tam lepszych warunków do życia. Imigrantami są zarówno pracownicy tworzących się urzędów państwowych, jak i dorobkiewiczze z sąsiednich krajów. Do Dżuby ciągnie przede wszystkim rzesza niegdysiejszych uchodźców. Jak na razie, na Południe powróciło dwa miliony wygnańców (The Long Way Home 2008:5, The Humanitarian Situation in Sudan 2008). Duża ich część skierowała się do Dżuby – najprężniej rozwijającego się ośrodka Południa. W ostatnich kilku latach liczba mieszkańców tego miasta zwiększyła się kilkakrotnie i sięga kilkuset tysięcy. I będzie wzrastać. Na powrót czekają bowiem jeszcze dziesiątki, jeśli nie setki tysięcy ludzi³.

Niegdysiejsi uchodźcy to zarówno osoby przebywające w obozach na pograniczu Etiopii, Kenii, Ugandy czy Kongo, jak i uchodźcy wewnętrzni, których wojna rzuciła w różne zakątki Sudanu⁴. Dla nich Dżuba to tylko przystanek w drodze do rodzinnej wioski lub miejsce oczekiwania na bliskich. Zaledwie 10 procent ma tam swoje korzenie. Większość z nich pochodzi z różnych rejonów Ekwatorii, a decyduje się pozostać w mieście ze względu na różnorakie możliwości. Migranci nie rezygnują przy tym z planu „powrotu do domu”. Pragną się jednak wpierw czegoś dorobić. Jedynie młode pokolenie otwarcie odżegnuje się od powrotu na prowincję. Perspektywa powrotu na wieś przeraża ich. Są oni szczególnie przywiązani do miejskiego życia. Najbardziej ze wszystkich byłych uchodźców boją się repatriacji, która w większości oznacza powrót do życia wiejskiego. Wychowani zagranicą, prawie nie znają swojej ojczyzny. Nie żywią względem niej przesadnie pozytywnych uczuć. Dżuba wydaje się im optymalną szansą na kontynuowanie życia, do jakiego przywykli na wygnaniu.

Napływ repatriantów do Dżuby odbywa się przede wszystkim spontanicznie. Powrót, od początku do końca, organizują na własną rękę

³ Międzynarodowa Organizacja ds. Migracji zarejestrowała w lutym 2007 r. w samym tylko Chartumie 500 tys. osób gotowych wrócić na południe (The Juba Post, 2007 vol.3 – issue 7). Z kolei w Ugandzie, według danych SSRRC (Southern Sudan Relief and Rehabilitation Commission), przebywa około 170 tys. sudańskich uchodźców (Vuni 2007).

⁴ Według danych UNHCR, Sudańczycy szukali schronienia w Ugandzie (204 400 tys.), Etiopii (90 500 tys.), Kenii (74 000 tys.), Kongo (69 400), Republice środkowoafrykańskiej (36 000 tys.) oraz Egipcie (30 324 tys.) (Return and Reintegration2005: 9).

i dopiero po zarejestrowaniu się na miejscu, mogą liczyć na wsparcie organizacji pomocowych, głównie UNHCR. Wtedy repatriant może otrzymać namiot czy inne sprzęty niezbędne do przeżycia – *not food items*. Przez pewien okres otrzymuje też racje żywnościowe od World Food Program.

Do miasta docierają także większe grupy repatriantów. Ich podróż organizują i koordynują misje humanitarne oraz władze Południa. W 2008 roku nastąpiło nasilenie tego rodzaju repatriacji. Powodem był spis ludnościowy i związana z tym presja polityczna⁵. Ten rodzaj repatriacji nie cieszy się jednak popularnością. Repatrianci przekonywali mnie, iż nie skorzystali z możliwości powrotu, jaką oferowały organizacje humanitarne i państwo, ze względu na opieszałość tego typu akcji. Prawda jednak może być też inna. Wielu repatriantów po prostu obawiało się przymusowego powrotu w rodzinne strony. Nie widzieli bowiem swojej przyszłości w powrocie do tradycyjnej wspólnoty etnicznej. Indywidualna repatriacja daje natomiast byłym azylantom możliwość wyboru miejsca zamieszkania.

Strategie powrotu

Powrót przeciętnego byłego uchodźcy nie jest planowany. Po prostu mężczyzna podejmuje decyzję o powrocie. Nie baczy przy tym na zdanie rodziny czy pracodawcy. Nic nikomu nie mówiąc, wyrusza do macierzy. Początkowo przeprowadza rekonesans. Na miejscu próbuje odnaleźć krewnych, a w przypadku ludzi pochodzących z miasta odnaleźć rodzinny dom.

Gdy sytuacja się stabilizuje – przede wszystkim chodzi o własne lokum, sprowadza rodzinę. Bardzo często jednak taka decyzja jest przesuwana w czasie. Jako powód zwykle wymienia się edukację dzieci, które jeszcze uczęszczają do szkoły w Ugandzie lub w Kenii. Marne

⁵ Według danych UNHCR, od 2005 r. do Dżuby przybyło 14 500 byłych uchodźców, w tym 2510 w zorganizowanych grupach, 59 poprzez samo-repatriację oraz 11 840 jako indywidualni migranci. Dane te nie obejmują repatriantów z Chartumu. Od 2007r. ich liczbę tylko szacunkowo określa się na ok. 9 700 (The Long Road Home 2008:6). Dane te jednak nie odzwierciedlają prawdy. Dla wszystkich oczywistym jest, iż liczba repatriantów w mieście jest wielokrotnie wyższa. Brak dokładniejszych danych statystycznych wynika przede wszystkim z charakteru powrotów.

perspektywy kontynuowania nauki w szkole, to jeden z głównych powodów odkładania powrotu młodych Sudańczyków. Nierzadko jednak przyczyny są inne.

Mężczyźni nie mają ochoty obarczać się dodatkowym ciężarem. Zdają się, iż na miejscu związali się z kolejną kobietą. Niezwykle często spotkać można sytuacje, kiedy mężczyzna sprowadza do Dżuby tylko jedną żonę, a drugą pozostawia z potomstwem zagranicą, niewiele interesując się ich losem. Sytuacja ta jest nagminna. Wygnańcze losy w niekorzystny sposób odbiły się na kondycji południowosudańskiej rodziny. Warto w tym miejscu dodać, iż dla mężczyzn posiadanie kobiety jest sprawą wręcz fundamentalną. We współczesnej rzeczywistości kobiety przedstawiają ogromną wartość. Oprócz prowadzenia domu i związanych z tym obowiązków, także zarobkują – zapewniając tym samym dochód rodzinie. Poszukiwanie kobiety to wręcz element strategii adaptacyjnej migranta do miasta.

Byli uchodźcy osiedlają się w pierwszej kolejności na peryferiach podmiejskich dzielnic Dżuby, jak Munuki czy Kator, które przeżywają największy wzrost liczby ludności. W rejonie Dar as Salam w Hai Munuki liczba migrantów przewyższyła liczbę zasiedlonych mieszkańców. Dla większych grup tworzy się tam tymczasowe obozowiska, będące odwzorowaniem obozów dla uchodźców. Z czasem nabierają one „swojskości”. Namioty zamieniają się w okrągłe chaty z gliny i sitowia. Na miejscu otwierane są sklepy, przede wszystkim jednak powstaje lokalny bazar. To przejaw normalności. Z czasem migranci rozpoczynają wędrówkę wewnątrz miasta. Chodzi o to, by przenieść się jak najbliżej śródmieścia. Pod każdym względem życie tam jest łatwiejsze. Peryferia cierpią bowiem szczególnie dotkliwie z powodu braku podstawowej infrastruktury. Stan sanitarny jest skandaliczny, nawet jak na miejscowe standardy. Nie ma bieżącej wody, kanalizacji, o prądzie elektrycznym już nie wspominając. Dodatkową dolegliwością jest rachityczność miejscowego systemu transportowego. Ogranicza to kontakty z miastem, zmusza mieszkańców do zamykania się we własnym świecie. Powoduje także brak perspektyw awansu człowieka z peryferii; uniemożliwia mu właściwie znalezienie godziwego zajęcia. Przeprowadzka do którejś z dzielnic tzw. miasta właściwego, traktowana jest w kategoriach awansu.

Mobilność byłych uchodźców – Ludność pogranicza

Cała miejska populacja Dżuby charakteryzuje się dużą mobilnością. W szczególności jest to cecha byłych uchodźców. Gotowość do podróży jest elementem ich tożsamości. Wyjazd do innego miasta czy za granicę nie stanowi dla nich żadnego problemu. Podróżuje się pod byle pretekstem. Może to być uroczystość rodzinna, czy po prostu pragnienie odwiedzenia kogoś bliskiego. Nie mają przy tym znaczenia ani pieniądze, ani bezpieczeństwo. Decyzja zapada nagle, z dnia na dzień. Stanowi to pokłosie wygnańczego losu – nieustających, w zależności od sytuacji, fal migracyjnych z kraju do kraju.

Wynika to być może też ze znacznie głębszych przyczyn. Od wieków bowiem rozległe doliny Górnego Nilu sprzyjały migracji ludności. Granice, arbitralnie ustalone w XIX wieku, sztucznie podzieliły miejscowe społeczności. Etniczne i handlowe więzi między nimi jednak nie zanikły, lecz rozwijały się pod wpływem nowych czynników. W okresie postkolonialnym były to przede wszystkim fale migracji generowane politycznymi i zbrojnymi konfliktami. Migracje ludności tego regionu przez formalnie istniejące granice przyczyniły się do ukształtowania heterogenicznej kultury współczesnej miejscowych społeczeństw i ich poczucia „wielopaństwowego” przynależności. Jedną z ich cech jest umiejętność życia na styku różnych bytów państwowych, wędrowania z kraju do kraju w zależności od koniunktury (Allen, Turton 1996: 5–9).

Wielu byłych uchodźców powraca do kraju po raz drugi. Byli już repatriantami po zakończeniu pierwszej wojny domowej (1972 r.). w czasie ostatniej wojny większość uchodźców wędrowała z obozu do obozu, z państwa do państwa. Jeden z byłych uchodźców z ludu Dinka na przykład rozpoczął swoją tułaczkę od Etiopii. Po zmianach politycznych w tym kraju na początku lat dziewięćdziesiątych, musiał stamtąd szybko uciekać. Powrócił na krótko do Sudanu, następnie szukał schronienia w Kenii. Ostatecznie, jak większość uchodźców sudańskich, znalazł się w obozie Kakuma w północno – zachodniej Kenii. Inny szukał schronienia w Ugandzie, gdzie w latach 1993–2004 siedmiokrotnie zmieniał obóz dla uchodźców. Do Sudanu powrócił w 2005 roku, zaraz po ogłoszeniu pokoju. Uznał bowiem, że musi sam zweryfikować doniesienia o zakończeniu wojny. Są to przypadki bardzo typowe.



Dzielnica Munuki. Fot. Autora.

Wędrowne losy sudańskich uchodźców mają olbrzymie znaczenie dla procesu repatriacji i reintegracji ich do kształtującego się powojennego społeczeństwa Południowego Sudanu. Problem tożsamości jego mieszkańców w aspekcie „pograniczności” tego obszaru powinien stać się przedmiotem pogłębionych studiów.

Byli uchodźcy podróżują przede wszystkim do krajów niedawnego wygnania, głównie do aglomeracji miejskich Ugandy, Kenii i Sudanu. Z racji odległości najpopularniejsza jest ugandyjska Kampala. Podróż autobusem, w zależności od pory roku, trwa kilkanaście godzin. Powody wyprawy najczęściej są dwa: spotkanie z rodziną lub zrobienie jakiegoś interesu. Podróż za granicę nie stanowi problemu. Nie trzeba żadnych dokumentów, potrzebne są tylko pieniądze, by opłacić pograniczników z SPLA (Ludowej Armii Wyzwolenia Sudanu) oraz z armii ugandyjskiej. Spora grupa podróżujących to ludzie młodzi, którzy kształcą się w szkołach Afryki Wschodniej, które cieszą się renomą w Południowym Sudanie.

Jeden z moich informatorów – były azylant w Ugandzie – podróżuje do tego kraju średnio dwa razy w roku. W 2008 r. był w Kampali w ce-

lach handlowych – pośredniczył w zakupie samochodu. Planuje kolejny wyjazd, gdy skończy się pora deszczowa, tym razem o charakterze rodzinnym. W Ugandzie pozostaje bowiem jego pierwsza żona z dziećmi oraz mieszkają tam rodzice drugiej żony, którzy nie widzieli jeszcze swojego wnuka. Urodził się on już po przeprowadzce do miasta. Drugim kierunkiem wyjazdów jest prowincja sudańska. Byli uchodźcy opuszczają Dżubę, bo rodzina nie jest już w stanie opiekować się nimi. Są to najczęściej kobiety bez perspektyw uzyskania stałej pracy oraz dzieci.

Umiejętności zawodowe, a możliwości uzyskania pracy

Byli uchodźcy mają znacznie większe możliwości uzyskania pracy niż pozostali mieszkańcy. Są lepiej wykształceni, legitymują się nierzadko rozmaitymi certyfikatami, dyplomami zdobytymi za granicą. Analfabetyzm, przynajmniej wśród mężczyzn, praktycznie wśród nich nie występuje. Jest to zasługa obozowej edukacji, prowadzonej zazwyczaj przez stowarzyszenia misyjne i kościoły. W obozowym świecie istniała także możliwość kontynuowania nauki w szkołach wyższego szczebla. Pomagały w tym organizacje humanitarne i kościoły chrześcijańskie, między innymi zapewniając indywidualne stypendia.

Niedawni repatrianci są zazwyczaj wielojęzyczni. Na wygnaniu opalniali przynajmniej jeden z języków Afryki Wschodniej. Powszechna jest wśród nich także znajomość angielskiego. To ogromny atut. Angielski jest jednym z oficjalnych języków Południa, bez którego znajomości nie sposób ubiegać się o dobrą pracę. Na niekorzyść tej grupy działa z kolei nieznanostwo języka arabskiego, który odgrywa niezwykle ważną rolę w administracji. Byłych uchodźców, w szczególności z pokolenia dwudziestolatków, ominęła arabizacja ludności Południowego Sudanu. Lata wojny sprawiły, iż kultura arabska jest im obca. Komplikuje to ich relacje z innymi grupami mieszkańców Dżuby, a także jest przyczyną wyobcowania.

W okresie pobytu na wygnaniu mieli oni także możliwości zdobywania kwalifikacji zawodowych i praktycznych umiejętności. Wymuszała to przede wszystkim rzeczywistość, w jakiej żyli. Imali się wszelakich zajęć: pracowali w polu, najmowali się jako robotnicy budowlani. Wiele uzyskało umiejętności ciesielskie, ślusarskie czy naprawy urządzeń mechanicznych i z powodzeniem starają się wykorzystywać je w nowej

rzeczywistości. Jeden z moich informatorów utrzymuje się z wykonywania drobnych prac związanych z urządzeniami elektrycznymi. To jedna ze specjalności, którą opanował przebywając w Ugandzie. Inny był zatrudniony w koreańskiej firmie budowlanej i wyuczył się tam zawodu spawacza. Dzięki temu bardzo szybko „stał na nogi” w Dżubie. Po kilku latach pracy w różnych warsztatach, „rozkręca” własny warsztat ślusarski. Sukces wydaje się prawie pewny. To jedna z wielu specjalności, na które jest ogromne zapotrzebowanie. Miasto przeżywa przecież dynamiczny boom budowlany. Brakuje wciąż wykwalifikowanych pracowników, którzy są w stanie sprostać wymogom nowoczesnego budownictwa.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, iż wśród niedysiejszych wygnańców odnotowałem najwięcej osób samo-zatrudniających się. Ze wszystkich mieszkańców Dżuby oni najchętniej biorą sprawy w swoje ręce i decydują się rozpocząć własną działalność gospodarczą. Ogromny to atut. Sfera budżetowa przecież nie jest w stanie zapewnić wszystkim zatrudnienia. Choćby w tym względzie mogą stanowić wzór dla pozostałych grup miejskich.

Niedawni wygnańcy cenieni są także ze względu na predyspozycje do pracy. Nastawieni są na karierę i realizację tego celu upatrują między innymi w zdobywaniu wyższych kwalifikacji. Nie są to stwierdzenia gołosłowne. Ich postawa przyczynia się do rozkwitu w Dżubie rynku usług edukacyjnych, który oferuje różnego rodzaju kursy i szkolenia. Dla wielu z nich praca jest nie tylko koniecznością, ale też wartością. To oni najaktywniej poszukują pracy. A czynność ta urosła do rangi codziennego rytuału.

Wcześniej rano bezrobotny ustawia się w kolejce po lokalną gazetę. Odbywa następnie zwiad po instytucjach, które zazwyczaj dysponują wakatami i informacje o miejscach pracy ogłaszają na tablicach przed swoimi siedzibami. Po zaznajomieniu się z ofertami, przystępują do skompletowania odpowiednich dokumentów. Z reguły to pokaźny zbiór papierów: podanie o pracę, list polecający (chodzi głównie o potwierdzenie nieskazitelnego morale kandydata), dwie fotografie, kserokopii dowodu osobistego oraz dokumentu potwierdzającego wykształcenie. W warunkach Dżuby nie jest to proste zadanie. Dwa ostatnie dokumenty nastroczają najwięcej trudności. Powracający z zagranicy często bowiem nie mają sudańskiego dowodu osobistego, co na starcie prze-

kreśla szansę znalezienia legalnej pracy. Wyrobienie dowodu przeciąga się w nieskończoność. Dokumenty wystawiane przez UNHCR nie są wystarczające dla sudańskich urzędników. Trzeba jeszcze przejść kilka wywiadów, a na koniec członek rodziny, który posiada obywatelstwo sudańskie, musi poświadczyć tożsamość osoby ubiegającej się o dowód osobisty. Drugim poważnym problemem jest brak odpowiednich dokumentów potwierdzających wykształcenie. Wielu nigdy nie miało takich dokumentów, bo np. przerwali naukę lub zaginęły one w czasie wojennej zawieruchy. Gdy już aplikant zgromadzi odpowiednie odpisy, wtedy często pracodawca poddaje je w wątpliwość. Najlepiej było bowiem swoje zagraniczne dyplomy nostryfikować w Sudanie.

Wracając do rytuału poszukiwania pracy. Aplikant poszukuje komputera (często także i osoby kompetentnej w kwestii wszelkiego rodzaju pism urzędowych). Trzeba po tym znaleźć punkt, gdzie wszystko to można wydrukować i powielić. Na końcu jeszcze wykonać fotografię. Wszystko to zajmuje aplikantowi co najmniej pół dnia.

Sytuacja jest absurdałna. Oto bowiem na rynku pracy stosuje się nowoczesne procedury rekrutacyjne oraz skrajnie wygórowane wymagania (np. powszechnie jest wymagana znajomość języka angielskiego bez względu na rodzaj zatrudnienia). Zdecydowana większość mieszkańców Dżuby ma problemy z zalegalizowaniem swojego pobytu w Sudanie czy ze zdobyciem podstawowych dokumentów, jakich od nich wymagają.

Ze względu na umiejętności i dystynktywne cechy charakteru, byli uchodźcy mogą stanowić witalną siłę rozwijającego się Południa. Kraj potrzebuje takich ludzi, by wydźwignąć się z niewyobrażalnego zacołania cywilizacyjnego. Mogą oni stanowić wzór dla pozostałych Sudańczyków, jak żyć w rzeczywistości powojennej Dżuby. Wielu jej mieszkańców wciąż nie wie, jak ma odpowiedzieć na takie pytanie. Warto dodać, iż byli uchodźcy należą do najbardziej społecznie i politycznie aktywnej grupy ludności miejskiej. Dość wspomnieć, że nie trzeba ich przekonywać o korzyściach płynących z czynnego udziału w życiu społecznym. Udzielają się w różnego rodzaju stowarzyszeniach religijnych i charytatywnych. Obca im jest na ogół apolityczność. Są zaznajomieni nie tylko z mechanizmami wolnego rynku, ale także z podstawami i wymogami higieny czy ochrony środowiska. Niestety, ten potencjał jest wykorzystany tylko w niewielkim stopniu. Ze względu na powszechny nepotyzm oraz niechęć innych grup miejskich, byli azyłanci stanowią



Byli azylanci w Kenii, którzy wrócili do Sudanu. Fot. Autora.

paradoksalnie grupę o wysokim bezrobociu. Nagminne jest zatrudnianie w administracji krewnych i współplemieńców, bez jakiegokolwiek konkursu. Ludzie powracający z wygnania często nie mają bliskich krewnych w mieście. Z tego powodu są niejednokrotnie na straconej pozycji i mają pełne prawo czuć się dyskryminowani. W administracji państwowej ich obecność jest ledwie zauważalna. Ich głównymi pracodawcami są różnego rodzaju organizacje międzynarodowe, zwłaszcza o charakterze humanitarnym.

Należy dodać, iż nie wszyscy byli uchodźcy reprezentują względnie wysoki poziom wykształcenia. Wśród nich można także spotkać osoby bez kwalifikacji zawodowych. Nie zdążyli oni skorzystać z obozowego systemu edukacyjnego lub przebywali zagranicą na terenach wiejskich. To grupa najbardziej sfrustrowanych. Nie mają oni szans znalezienia stałego zajęcia. Dlatego, być może, najczęściej uciekają się do desperackich czynów. W Dżubie kilkakrotnie zdarzały się samobójcze groźby bezrobotnych repatriantów. Np. 12 czerwca 2008 r. bezrobotny Thonpuoth Abu wdrapał się na stumetrowy maszt telefoniczny i zagroził śmiercią. Żądał natychmiastowego widzenia z gubernatorem stanowym (Cen-

tral Equatoria State), Clementem Wani Kongą. Narzekał między innymi na brak pracy i możliwości wywiązania się z obowiązku opłaty małżeńskiej. Na miejscu pojawił się gubernator i obiecał pomyślnie załatwienie części problemów desperata. Rok wcześniej inny mieszkaniec, Samson Deng Ayii wdrapał się na podobny maszt. W tym przypadku chodziło o prawo do działki w mieście, której władze konsekwentnie jemu odmawiały. Nic konkretnego jednak nie wskórał i ostatecznie nie zdecydował się na samobójstwo. Dramat rozegrał się też na terenie uniwersytetu. Świeżo upieczony dyplomant, po kilkumiesięcznym, bezowocnym poszukiwaniu pracy, wspiał się na wysoką konstrukcję i zagroził samobójstwem, jeśli nie pomoże mu się w znalezieniu stałej pracy.

Stosunkowo niewielki, charakterystyczny dla byłych uchodźców, odsetek osób bez jakichkolwiek kwalifikacji, wynikać może także z tego, że miasto przyciąga najbardziej ludzi wykształconych.

Nowe tożsamości

Wojenne losy mieszkańców Dżuby są podstawą tworzenia się nowych grup społecznych. Jedną z nich stanowią byli wygnańcy. To grupa o rozwiniętej tożsamości i utrzymującej się lojalności. Dzieli się na szereg mniejszych ekumen, modelowanych etnicznością, wiekiem czy miejscem wychodźstwa. Rozróżnić można pokolenie dwudziestokilkulatków, sierot wojennych, które wychowywały się w obozach w Kenii. Nazywają siebie „lost boys” – od pamiętnej akcji ratowania tysięcy sukańskich sierot, które w 1992 r. uciekały do sąsiednich krajów afrykańskich. Z czasem określenie „straceni chłopcy” stało się eponimem całego pokolenia sierot – uchodźców. Nie czują się spełnieni. Świat, który znają i z którym się w pełni utożsamiają, pozostawili za granicą. Irytują ich niedogodności życia miejskiego, jak brak wody czy drożyzna. Nawet klimat wydaje się im bardziej uciążliwy. Czują się wyobcowani i uczucie to potęgują realia kulturowe.

Wychowywano ich w duchu tradycji przodków. Znają etos życia pasterskiego i plemienne obrzędy. Kojarzą się im z rodzinnym domem, idyllą plemiennej egzystencji. Nie było im dane poznać tego świata bezpośrednio. To, co o nim wiedzą, przekazano im już na obczyźnie, w obozach dla uchodźców. To kultura wyidealizowana, prawie bajkowa – skrajnie nieprzystająca do współczesnych realiów Południa. Pokole-

niu „lost boys” szczególnie doskwiera brak autorytetów. Tzw. rodzina jest zlepkiem bliższych i dalszych krewnych, których łączy właściwie tylko dach nad głową. Jej przywódcą staje się ten, kto ma etatową pracę i utrzymuje wszystkich.

Charakterystyczne, że ta grupa byłych uchodźców jest mniej przywiązana do tradycyjnych instytucji, jak rodzina, ród czy plemię. Pragną zarabiać pieniądze i wieść swobodne życie wielkomiejskie. Relikty dawnych wierzeń i obyczajów nie budzą ich entuzjazmu, a raczej są źródłem rozczarowania. Tradycyjne wartości ustępują pogoni za pieniędzem czy konsumeryzmowi.

Sudańskie realia są dla nich czymś obcym. Wzorem zachowań, jakim się posługują, pozostaje ich wczorajszy świat wielkomiejskiej Kampali czy Nairobi, w którym tak naprawdę dorastali. Dają temu wyraz w sposobie ubierania się, w codziennych nawykach i języku będącym swego rodzaju wschodnioafrykańską, slangową odmianą angielskiego. Mimo problemów finansowych, nie żałują sobie ani na piwo, ani na dyskoteki. Utożsamiają się z subkulturami wywodzącymi się z gett północnoamerykańskich. Borykają się z trudnościami finansowymi, ale nie przymierają głodem. Zdarza się, iż żyją z pieniędzy przywiezionych z zagranicy. W większości pozostają bez pracy i wcale jej nie poszukują. Wielu uważa, iż nie ma to sensu, jedynym bowiem rozsądnym sposobem poprawy swojej sytuacji jest wyjazd za granicę, powrót do Kampali czy Nairobi i tam zdobycie wyższego wykształcenia lub odpowiedniego kapitału na start. W głębi myśli zastanawiają się nad swoją przyszłością. Zadają sobie pytanie: co dalej? Większość dochodzi do wniosku, że musi opuścić Sudan.

Z pozoru ich życie wydaje się beztroskie. Dni upływają im na partyjkach domina, urozmaicone wałęsaniem się po mieście i opróżnianiem jednej lub dwóch butelek piwa. Wieczorem obowiązkowa kąpiel w rzece, a po tym do późnych godzin nocnych wpatrywanie się w telewizję w jednym z lokali, zwłaszcza w teledyski uchodźczej sceny muzycznej. W ten sposób odreagowują lata wojny. Zapewne dla wielu to czas ponownego dzieciństwa – dokładniej, dzieciństwa, którego nigdy nie mieli.

Towarzystwo zapewniają im rówieśnicy, którzy prawie zawsze mają podobne doświadczenia wojenne. Grupy przypominają dawne organizacje klas wieku. Służą one w środowisku miejskim formowaniu organizacji nowego typu – przypominających młodociane gangi wielkomiejskich aglomeracji, ze swą stratyfikacją i relacjami między poszczególnymi

członkami. Rówieśnik, przebywający w tym samym obozie – to brat. Można na niego zawsze liczyć, trzeba jednak być zawsze gotowym także do pomocy zwrotnej. Właściwie funkcjonują oni dzięki wzajemnej pomocy, solidarnemu dzieleniu się nieregularnymi dochodami.

Odrębną grupę stanowią tzw. uchodźcy wewnętrzni, którzy byli internowani na Północy Sudanu, głównie w okolicach chartumskiej aglomeracji. Ich wyróżnikiem jest kultura arabska, którą przesiąkli na wygnaniu. Widać to najbardziej w ubiorze czy w nawykach dnia codziennego i jest źródłem ich stygmatyzacji. Pozostałe grupy miejskie nazywają ich pogardliwie „dzialaba” – terminem używanym na określenie „Arabów”. Są izolowani przez pozostałych Sudańczyków, do czego przyczynia się stosunkowo słaba wśród nich znajomość języka angielskiego. Arabski, powszechnie przez nich używany, jest dowodem ich „nieswojskości” a nawet „apostazji”, zwłaszcza jeśli na wygnaniu zdobyli kapitał czy wykształcenie.

Stosunki między byłymi uchodźcami a pozostałymi mieszkańcami miasta

Ludność zasiedziała nierzadko traktuje byłych uchodźców pogardliwie. Ulica kieruje pod ich adresem zarzuty o tchórzostwo – zamiast walczyć, woleli ratować się ucieczką, a na wygnaniu wiedli wygodny żywot. Z tego choćby powodu napotykają trudności w życiu codziennym. Traktuje się ich jako osobną kategorię mieszkańców. Niby nie są obcy, ale też nietutejsi. Nazywa się ich pejoratywnymi określeniami pochodzenia wschodnioafrykańskiego lub – co jest nawet bardziej dotkliwe – „Arabami”. W stosunku do uchodźców, którzy przebywali za granicą na terenach wiejskich, używa się epitetów w rodzaju „prymitywy” czy „prowinjusz” (The Long Road Home 2008:11). Na bazarach nagminnie żąda się od nich wyższych cen. Oskarża się ich, że „przywlekli” do Dżuby patologie: prostytutkę, alkoholizm czy HIV/AIDS. Podobnie rosnącą przestępczość miejską wiąże się z subkulturami z „za granicy”. Przestępców tych nazywa się ogólnie „nigers” albo „outlaws”. Byli uchodźcy z kolei uważają się za bardziej skrzywdzonych przez los. Pobyt na wygnaniu jest dla nich powodem do dumy, to dowód walki przeciw „Arabom” – cena, jaką musieli zapłacić. Ich zdaniem ci, którzy pozostali, nie wykazali się męstwem (odnosi się to zwłaszcza do mieszkańców Ekwa-

torii). Korzenie tego antagonizmu sięgają czasów wojny i mają podłoże polityczne. Z jednej strony mamy bowiem ludność Ekwatorii, która była przez większą część wojny pod kontrolą rządu w Chartumie, z drugiej zaś ludność innych prowincji Południa (głównie Dinków i Nuerów), która musiała uciekać za granicę ze względu na zaangażowanie w ruch oporu. Antagonizmy wynikają także z różnic kulturowych. Ci, którzy nie opuścili Sudanu są bardziej konserwatywni i tradycjonalistyczni. Kontrowersje budzi szczególnie kwestia zachowania i ubioru kobiet powracających z zagranicy. Uważane są one za mniej wytworne, krytykowane między innymi za noszenie dżinsów i wydekoltowanych bluzek, a także za zbyt bezpośrednie zachowanie w stosunku do mężczyzn.

Kultura imigrancka

Ciekawe, iż byli uchodźcy, nie lubiani i krytykowani, stają się jednocześnie nośnikami kultury, do której aspiruje całe miasto. Jest to kultura Zachodu, podlana wschodnioafrykańskim sosem, która staje się fundamentem tworzącej się nowej kultury Dżuby. Wielkomiejskie obycie repatriantów sprawia, że są oni wzorem dla pozostałych mieszkańców miasta.

Język angielski, to drugi po lokalnej odmianie arabskiego język ludności miejskiej i całego Południa Sudanu, który wypiera *Juba Arabic* – rodzaj arabskiego pidżinu – dotychczasową mowę ludności miejskiej.

Wpływy cudzoziemskiej kultury widać także w ubiorze czy diecie. W kwestii mody obowiązują wzory wschodnioafrykańskie. W przypadku mężczyzn to wkładana przez głowę wzorzysta, szeroka koszula z krótkimi rękawami – tzw. *kitenga*. Podobne, wzorzyste, ale zdecydowanie dłuższe *kitengi* noszą też kobiety, wśród których popularnością cieszą się także chusty tworzące rodzaj czepca, charakterystycznego dla dużej części Czarnej Afryki. Zupełnie inaczej ubiera się młode pokolenie, wśród którego najbardziej widoczne są wpływy zachodnie i wschodnioafrykańskie, w czym przodują byli uchodźcy. Młodzi mężczyźni noszą najczęściej kolorowe podkoszulki z emblematami baseballowymi, dżinsy, dresy, krótkie spodnie. Do tego najrozmaitsze nakrycia głowy: czapki z daszkiem, kaszkiety czy kolorowe berety z elementami rastafariańskimi. Młode dziewczyny preferują rozmaite sukienki, bluzki – nieraz śmiało eksponujące walory kobiecego ciała. Sposób ubierania się

młodych budzi kontrowersje wśród starszego pokolenia, zwłaszcza że np. dzinsy zwyczajowo Sudańczycy uważają za atrybut kobiet lekkich obyczajów. Dlatego też nie wszystkie młode kobiety ośmielają się nosić dzinsy na co dzień. Miejscem, gdzie stały się wręcz obowiązującym strojem, są natomiast hotelowe dyskoteki. Młodzież może tam wyrażać w pełni swoje kulturowe aspiracje. Popularność różnego rodzaju lokali rozrywkowych to kolejny dowód dyfuzji kultury wschodnioafrykańskiej. Popyt na tego rodzaju rozrywki napędzają niedawni uchodźcy.

Tradycyjna kuchnia także jest spychana do murów zagrody. Popularnością cieszą się dania kuchni wschodnioafrykańskiej czy światowej w rodzaju kurczaka z frytkami czy pizzy. W menu restauracji, a także coraz częściej domowym, pojawiają się specjały kuchni wschodnioafrykańskiej, jak *matooke*⁶ czy *chapati*⁷. To kilka przykładów potraw, które robią oszałamiającą karierę w Dżubie. Spożywanie ich w miejskich lokalach stanowi nowy rytuał elity. W porze lunchu biura pustoszeją, kadra urzędnicza udaje się do śródmiejskich restauracji. Różnego rodzaju lokale stanowią, jak na razie, jedyne centra życia kulturalnego. Są to nowe zjawiska, związane z procesami urbanizacyjnymi, a także z powrotem z uchodźstwa lokalnej inteligencji, obytej z wielkomiejskimi obyczajami.

Wnioski

W Sudanie Południowym dokonują się przełomowe zmiany. Powracający do kraju uchodźcy są częścią tego procesu. Wydawało by się, iż mają już za sobą najtrudniejsze chwile w życiu. Nic bardziej mylnego. Reintegracja czy raczej integracja wewnątrz miejskiego społeczeństwa stanowi doświadczenie co najmniej równie traumatyczne, jak lata uchodźczej tułaczki. Co gorsza, po powrocie do kraju nikt właściwie nie interesuje się ich losem.

Powracający wygnańcy kształtują układy społeczne współczesnej Dżuby. Wspólne doświadczenia stają się dla nich dodatkowym (być może nawet podstawowym) sposobem identyfikacji – alternatywą dla pojęcia narodu czy grupy etnicznej. Zjawisko to nie musi okazać się efemeryczne. Wygnanie spowodowało bowiem u większości głęboki

⁶ Potrawa (a może raczej cały ich szereg) przygotowana na bazie ugotowanych zielonych bananów.

⁷ Rodzaj podplomyka z mąki pszennej. Spożywany z jajkiem, warzywami czy mięsem.

kryzys w akceptacji, tak tradycyjnych, jak i nowoczesnych instytucji społecznych.

Środowiska byłych uchodźców są źródłem wielopłaszczyznowych przeobrażeń kulturowych. W zasadzie prowadzą one do dekompozycji po-tradycyjnej kultury. W wyniku tych przeobrażeń nastąpiła zdecydowana redukcja kultury etnicznej, w szczególności w sferze publicznej. Ze względu na kompetencje, wielkomiejskie obycie oraz na dystans do cywilizacji islamu, stają się oni podstawą kulturowego odniesienia dla pozostałych grup miejskich. Byli azyłanci prezentują w pewnym zakresie swoistą kulturę. Świadczą o tym choćby pewne wzory zachowań charakterystyczne dla całej społeczności (np. swego rodzaju nomadyczny styl życia). Warty uwagi jest także swoisty kosmopolityzm ich kultury – posługiwanie się elementami pochodzącymi z genetycznie różnych systemów.

Uchodźstwo nie musi być postrzegane wyłącznie jako zjawisko negatywne. W przypadku skrajnie zacofanych obszarów może nieść ze sobą możliwości rozwoju. Widać to, kiedy porównuje się Sudańczyków, którzy uciekli z kraju, z tymi, którzy zdecydowali się pozostać. Przykład ten pokazuje, że niejednokrotnie uciekinierzy reprezentują zdecydowanie wyższy poziom wykształcenia i kwalifikacji zawodowych. W strukturach nowej rzeczywistości Południowego Sudanu mogą oni odegrać istotną, pozytywną rolę, wspomagając proces odbudowy kraju ich pochodzenia.

Najbliższe lata będą należały do przełomowych dla normalizacji stosunków wewnętrznych w Dżubie. Wiele będzie zależało od pomyślnego procesu (re)integracji społeczeństwa miejskiego. Z tego między innymi powodu winniśmy bacznie obserwować ten proces. Może on okazać się niezwykle pożyteczny i inspirujący w kontekście innego powojennego społeczeństwa. Podobna sytuacja istnieje bowiem nader często na kontynencie afrykańskim (dość wspomnieć tylko Ruandę, Etiopię, Kongo, Czad).

Dr Maciej Kurcz, absolwent UJ, obecnie pracownik Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego. Specjalizuje się w problematyce przemian kulturowych we współczesnej Afryce. W 2003 i w 2004 r. prowadził indywidualne prace etnograficzne w Sudanie północnym (przy wsparciu finansowym KBN). Od 2007 r. prowadzi badania w środowisku miejskim Dżuby, związane z projektem *Dżuba – ośrodek kultur i konfliktów*, finansowanym z grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Bibliografia

- Ahmed, Abdel Ghaffar Mohammed ,2003
Anthropology in the Sudan. Reflections by a Sudanese Anthropologist,
The Netherlands. International Books.
- Allen T., Turton D., 1996
Introduction: In Search of Cool Ground, (w:) *In Search of Cool Ground.*
War, Flight&Homecoming in Northeast Africa, (red.) Tim Allen, African World Press Trenton, London, pp. 1–23.
- Hill R.L., 1981
Migration to Juba. A Case Study, University of Juba, Juba.
- The Juba Post, 2007 vol.3 – issue 7.
- The Long Road Home, 2008
The Long Road Home. In-depth study into the reintegration of IDPs and refugees returning to Southern Sudan and the Three Areas, Phase II, Juba Report, Humanitarian Policy Group (HPG) Overseas Development Institute, London.
- Return and Reintegration, 2005
Return and Reintegration of Sudanese Refugees to Southern Sudan, Revised Supplementary Appeal June 2005, UNCHR, the UN Refugee Agency.
- Vuni I., 2007
UNHCR Opens Reception Center for Returnees in South Sudan's Juba, www.sudantribune.com/spip.php?article22484&var_recherche=juba.

RUCHY RELIGIJNE W AFRYCE

GODIANIZM – CZUKWUIZM CZY NOWA RELIGIA?

Ewa Siwierska

Jednym ze skutków kontaktu Afrykanów z islamem i chrześcijaństwem było powstanie nowych ruchów religijnych, przybierających różne formy w określonych warunkach polityczno-społecznych. Niektóre z nich mają na celu odrodzenie rodzimych tradycji, przetworzonych pod wpływem religii monoteistycznych. Kwestia przyszłości i miejsca tradycyjnych wartości Afrykanów we współczesnym świecie, będąca w ostatnich latach przedmiotem zainteresowania badaczy, dotyczy między innymi Ibów, zamieszkujących południowo-wschodnią Nigerię. Według niektórych opinii, znamieny dla nich kryzys tożsamości odzwierciedla „mentalność *oyibo*”. Ten specyficzny stan umysłowy i psychiczny, polegający na postrzeganiu rzeczywistości przez pryzmat świata i cywilizacji białych oraz nietolerancji wobec własnych tradycji kulturowych, jest wynikiem stuletniej działalności misjonarzy chrześcijańskich.¹ A jednak to właśnie wśród Ibów jeszcze w okresie kolonialnym pojawił się ruch nawołujący do „powrotu do korzeni”, znany dzisiaj pod nazwą godianizmu.

Powstanie godianizmu

Początki tego ruchu zainicjowały wydarzenia w Nigerii w okresie rządów brytyjskich. W 1945 roku wybuchł strajk generalny robotników,

¹ Szerzej na ten temat zob. A. Ekwunife, *Metanoia. Problems and Prospects of New Orientations to Spirituality and Prayer in African Traditional Religions. A Case Study of Igbo Culture Area*, „Africana Marburgensia”, 32, 1–2, 1999, s. 67–70. Dzisiaj większość Ibów jest katolikami. Początkowo bardzo krytycznie nastawieni do chrześcijaństwa, z czasem zaczęli masowo przyjmować nową wiarę, upatrując w tym szansę na awans i polepszenie swojej sytuacji.

którzy domagali się podwyżki zarobków. Odwołano go po zapewnieniu władz kolonialnych, że postulaty płacowe zostaną rozpatrzone, a przywódcy strajku nie będą represjonowani. W 1948 roku doszło jednak do tragicznych wydarzeń w mieście Burutu w południowo-zachodniej Nigerii (obecny stan Delta). Zginęło wówczas kilku nigeryjskich robotników, zatrudnionych w United Africa Company². W listopadzie 1949 roku do strajku przystąpili natomiast górnicy z Enugu we wschodniej Nigerii. W wyniku interwencji policji 21 osób straciło wówczas życie, a 51 zostało rannych³.

Dla uczczenia tych wydarzeń, 13 stycznia 1950 roku ponad 30 tysięcy Nigeryjczyków wywodzących się z różnych grup etnicznych spotkało się na stadionie w mieście Aba we wschodniej części kraju. Zebrani modlili się do Boga Afryki o wyzwolenie Nigerii spod jarzma kolonializmu i podjęli decyzję o powołaniu niezależnego Kościoła Narodowego, którego nazwa nawiązywała do popularnej w tym czasie partii politycznej – Narodowej Rady Nigerii i Kamerunu (National Council of Nigeria and Cameroons – NCNC)⁴. Kościół ten miał jednoczyć Nigeryjczyków w walce o niepodległość⁵.

Członkowie Kościoła odrzucili postać Jezusa, uznając go za mesjasza białych i ciemniziciela czarnej rasy. Potępili chrześcijaństwo, jako religię wroga Afrykanom. Kazania wygłaszane podczas uroczystości reli-

² Założone w 1929 roku Towarzystwo handlowe United Africa Company, kontrolujące import i eksport w Afryce Zachodniej, eksploatowało ludność miejscową w okresie kolonialnym. Szerzej na ten temat zob. W.A. Hunton, *Źródła konfliktów*, tłum. S. Sielski, Warszawa 1961, s. 40–44.

³ E. Sik, *The History of Black Africa*, t. 3, Budapest 1974, s. 200.

⁴ Głównym celem tej partii, powstałej w 1944 roku, było na początku przeprowadzenie demokratycznych reform konstytucyjnych. NCNC poparła protesty robotnicze w 1945 roku. W tym czasie część Kamerunu znajdowała się pod kontrolą Brytyjczyków, pozostała zaś stanowiła powiernicze terytorium francuskie przejęte od Niemców. Na mocy Konstytucji Federalnej z 1954 roku obszar południowego Kamerunu wyłączono z Nigerii. Zob. E. Sik, dz. cyt., s. 202. W roku 1962 Narodowa Rada Nigerii i Kamerunu zmieniła nazwę na Narodowy Konwent Obywateli Nigerii (National Convention of Nigerian Citizens).

⁵ Na kolonizację, jako źródło impulsu do walki Afrykanów o wolność polityczną, zwraca uwagę między innymi Chukwudun B. Okolo, *Reason in African History: An African Perspective*, „Philosophy and Social Action”, 5, 1–2, 1979, s. 18. Kampania krytyki kolonializmu i działalności misjonarzy chrześcijańskich w Afryce rozpoczęła się na początku lat 40. XX wieku. Por. U. Onunwa, *The Concept of Secularization and the Study of West African Traditional Religion*, „Africana Marburgensia”, Special Issue 13, 1989, s. 6.

gijnych w Narodowym Kościele Nigerii były w istocie przemówieniami politycznymi, którym towarzyszyły charakterystyczne modlitwy. Jedna z nich brzmiała: „O Wszechmocny i Wieczny Boże wszechświata, Boże Afryki, wysłuchaj prośb Twoich dzieci zebranych tutaj i błagających Cię, abyś uwolnił nas spod obcej dominacji”⁶. „Mesjaszami” Narodowego Kościoła Nigerii stali się znani politycy afrykańscy, przede wszystkim zaś Nnamdi Azikiwe⁷. Jeden z ówczesnych dygnitarzy Kościoła tak oto pisał: „Bóg zsyłał swoich proroków do różnych narodów w różnych epokach, aby nauczali i wspomagali istoty ludzkie w cierpieniu, rozpacz i nieszczęściu. Arabowie mają Mahometa, Rosjanie – Lenina, Hindusi – Gandhiego, a Afryka ma swojego dr Nnamdi Azikiwe”⁸.

⁶ E. Sik, dz. cyt., s. 20.

⁷ Nnamdi Azikiwe to znana postać w historii Nigerii. Pochodził z ludu Ibo. Odegrał ważną rolę w ruchu niepodległościowym, wyrosłym na gruncie organizacji młodzieżowych. W latach 1925–1934 przebywał w USA, gdzie studiował dziennikarstwo. Pełnił funkcję sekretarza generalnego Narodowej Rady Nigerii i Kamerunu. W roku 1937 założył gazetę codzienną „West African Pilot” i został jej redaktorem naczelnym. Wydawał ponadto inne dzienniki ukazujące się w całej Nigerii. W roku 1947 przewodniczył delegacji NCNC, która w Londynie przedstawiła ministrowi kolonii petycję, aby do roku 1958 wszystkie kraje Brytyjskiej Afryki Zachodniej uzyskały niepodległość i stały się suwerennymi członkami Brytyjskiej Wspólnoty Narodów. Zob. E. Sik, dz. cyt., s. 30, 37. Kiedy na mocy Konstytucji Federalnej z 1954 roku Nigeria uzyskała samorządność regionalną, Azikiwe został pierwszym premierem Regionu Wschodniego. Po uzyskaniu niepodległości w roku 1960, zastąpił ostatniego brytyjskiego gubernatora generalnego, a 1 października 1963 został pierwszym prezydentem Federalnej Republiki Nigerii.

⁸ K.O.K. Onyiah, *The National Church of Nigeria: Its Catechism and Credo*, Yaba 1950, s. 36. Nnamdi Azikiwe był powszechnie znany jako „Zik Afryki”. Na początku roku 1946 w NCNC wyłoniło się radykalne lewicowe skrzydło, młodzieżowy odłam partii, Ruch Zikistów. Jego nazwa pochodziła od skrótu nazwiska Azikiwe. Powstał on w celu obrony Azikiwe, oskarżanego przez władze kolonialne o zainicjowanie strajku w 1945 roku. Zikiści bardzo szybko zdobyli popularność w całym kraju i stworzyli swego rodzaju kult Azikiwe. W lutym 1949 roku w „West African Pilot” ukazał się artykuł, nawołujący Nigeryjczyków do zaniechania współpracy z kolonizatorami i podjęcia stanowczych działań na rzecz uzyskania niepodległości. Dziesięciu zikistów zostało wówczas aresztowanych oraz skazanych na karę więzienia i grzywny. Mimo to, po tragicznych wydarzeniach w Enugu ruch ponownie przystąpił do działania, organizując wiece i demonstracje. Władze kolonialne powołały wówczas specjalną komisję do zbadania zajść w Enugu. Przygotowany przez nią raport oskarżał jednak zikistów o planowanie zbrojnego powstania. Nastąpiły kolejne aresztowania. Ci, którzy pozostali na wolności, przyjęli nową nazwę Ruchu Wolnościowego (Freedom Movement). Przyświecała im idea zniszczenia „wszelkich form imperializmu i utworzenia Socjalistycznej Republiki Nigerii”. Nowa organizacja zikistów nie prze-

W tym okresie Narodowy Kościół Nigerii zyskiwał coraz większą rzeszę zwolenników i wsparcie polityków, wykorzystujących spotkania jego członków do upowszechniania swoich programów. Propaganda Kościoła skupiała się głównie na krytyce systemu kolonialnego i chrześcijaństwa. Taki charakter miało na przykład jedno z kazań o wymownym tytule: „Nigeria w mackach imperializmu religijnego”, oskarżające misjonarzy o nieprzychylny stosunek do niepodległościowych dążeń Nigeryjczyków⁹.

Kościół Narodowy odegrał znaczącą rolę nie tylko w okresie kolonialnym. Kiedy w 1960 r. Nigeria uzyskała niepodległość, przed jego wyznawcami stały nowe wyzwania. W lipcu 1962 r. na Uniwersytecie w Enugu¹⁰ odbyła się konferencja członków Narodowego Kościoła Nigerii. Postanowiono wówczas przekształcić go w powszechny ruch pod nazwą Religia Godianizmu¹¹. Na przywódcę tej nowej organizacji wybrano jednogłośnie jej pomysłodawcę i bliskiego współpracownika Nnamdiego Azikiwe, wodza Kama Onu Kama Onyiohę (1923–2003), wywodzącego się z ludu Ibo¹². Pełnił on aż do śmierci funkcję *Ahanyi* – Najwyższego Nauczyciela duchowego godianizmu, odpowiedzialnego za propagowanie ideologii ruchu na całym świecie. W licznych wywiadach i publikacjach wyjaśniał on, że filozofia godianizmu pojawiła się po to, aby sprostać wymogom nowej rzeczywistości, ponieważ tylko ona może zaspokoić potrzeby duchowe zarówno czarnoskórych mieszkańców kontynentu afrykańskiego, jak i Afrykańczyków w diasporze, potrzebujących własnego Boga. Według Onyioha nadszedł czas, aby powstała nowa religia światowa, na czele której stanie Afrykanin¹³.

trwała jednak długo z powodu wewnętrznych konfliktów. Jako członek Narodowego Kościoła Nigerii Nnamdi Azikiwe w dużej mierze odpowiadał za propagowanie jego misji. Jego zwolennicy przypisywali mu rolę „Mesjasza” współczesnej Afryki. Zob. E. Sik, dz. cyt., s. 200–202.

⁹ Tamże, s. 202n.

¹⁰ Uniwersytet ten został otwarty w październiku 1960 r. w atmosferze euforii z powodu uzyskania przez Nigerię niepodległości. Powstaniu uniwersytetu przyswiecało hasło „odbudowania godności człowieka”.

¹¹ E.M. Uka, *Godianism and the Development of Modern African Studies*, „Africana Marburgensia”, 31, 1–2, 1998, s. 67.

¹² Onyioha współpracował z Azikiwe i wyrażał swoją antykolonialną postawę na łamach gazety „West African Pilot”. Był związany z organizacjami młodzieżowymi w Nigerii, krytycznie nastawionymi do rządów brytyjskich. Pełnił funkcję sekretarza ruchu zikistów i komitetu protestacyjnego Młodzieży Nigeryjskiej w 1947 r. Dwa lata później został sekretarzem Nigeryjskiej Narodowej Federacji Pracy.

¹³ E.M. Uka, dz. cyt., s. 68.

W 1962 r. Onyioha rozpoczął studia nad systemami religijnymi ludów nigeryjskich, przygotowując projekt systematyzacji wierzeń afrykańskich na całym kontynencie. W okresie swojej niezwykle aktywnej działalności odbył wiele podróży po świecie i wygłaszał odczyty. Prezentował założenia godianizmu na uniwersytetach w Afryce i w USA¹⁴. W 1975 r. w Nigerii odbył się II Światowy Festiwal Sztuki i Kultury Afrykańskiej i Czarnej. Dla wyznawców godianizmu była to okazja, aby zaprezentować ich misję badania, upowszechniania i ochrony afrykańskiej spuścizny kulturowej we współczesnym świecie. Onyioha wygłosił wówczas referat „Filozofia tradycyjnych religii afrykańskich”, w którym przedstawił założenia swojego ruchu.

Religijne źródła godianizmu

Onyioha określał godianizm jako „religię tradycyjną dla współczesnego człowieka”, mającą zaspokoić duchowe potrzeby wszystkich Afrykanów. Filozofia godianizmu odwołuje się do wierzeń rodzimych, które istniały na kontynencie afrykańskim na długo przed ekspansją islamu i chrześcijaństwa. Aby stworzyć wspólną ideologię dla odmiennych tradycji kulturowych i religijnych ludów afrykańskich, koncepcja godianizmu musiała mieć wszakże charakter uniwersalny i zaproponować atrakcyjną alternatywę dla istniejących już religii, zwłaszcza zaś dla islamu i chrześcijaństwa, które uzyskały dominującą pozycję na kontynencie afrykańskim.

Prowadząc badania nad rodzimymi wierzeniami ludów zamieszkujących Nigerię, Onyioha doszedł do wniosku, że ich charakterystyczną cechą jest nawiązywanie bezpośredniego kontaktu z Bogiem¹⁵. Był to dla niego punkt wyjścia do sformułowania i rozwinięcia filozofii godianizmu, który uznał za najstarszą formę religijności Afrykanów i całej ludzkości. Swojej tezie poświęcił wykład na uniwersytecie w Nsukka, wygłoszony 26 lutego 1962 r. W konkluzji stwierdził, że termin „godianizm” (w języku ibo *Ofufeczi*) jest najbardziej odpowiedni na określenie wszystkich tradycyjnych religii afrykańskich. Według niego bowiem to właśnie relacje człowieka z Bogiem i sposób komunikowania się z Nim

¹⁴ <http://www.godianism.org/THE%20AHANYI2.htm>.

¹⁵ Tradycyjne religie afrykańskie nie mają bowiem swoich założycieli, ani proroków.

stanowią istotę religijnej filozofii ludzkości. W odróżnieniu jednak od chrześcijan, którzy modlą się do Boga za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, przodkowie Afrykanów zawsze czynili to bezpośrednio.

Najważniejszym elementem integrującym wyznawców godianizmu ma być kult Boga Afryki, do którego modlili się członkowie Narodowego Kościoła Nigerii podczas uroczystości ku czci górników poległych w Enugu. Onyioha identyfikował Boga Afryki z *Czineke*¹⁶, Istotą Najwyższą w tradycyjnych wierzeniach Ibów. Zgodnie z naukami Onyioha, pierwszy mężczyzna i jego towarzysza, stworzeni na podobieństwo *Czineke*, byli „dziećmi światłości”¹⁷, dlatego są nimi także wszyscy ludzie na świecie. Największym i najpotężniejszym źródłem światła jest *Czineke*, a pierwsza para ludzka była „młodsza światłością wszechświata”. Kobieta i mężczyzna otrzymali od Boga wszystko, co było im potrzebne do życia, a potem dzięki własnym wysiłkom i doświadczeniom stali się samowystarczalni. Bóg obdarzył ich zdolnością prokreacji i zaopatrzył w osobistego strażnika duchowego *Czi* oraz w zdolności, określane terminem *Ikenga*¹⁸. *Czineke* obiecał tym pierwszym stworzonym istotom, że zawsze będzie z nimi i nakazał: „Nie zapominajcie o mnie, ani o moich darach i żyjcie w pokoju”¹⁹.

Według wyznawców godianizmu Bóg nie jest zatem transcendentny i niedostępny, ponieważ każda istota ludzka nosi w sobie jego częst-

¹⁶ *Czineke* oznacza „Stwórca”. Ibowie określają swojego Boga także innymi imionami: *Czukwu* – „Bóg Najwyższy; Wielki Duch”, *Osebuluwa* – „Ten, który podtrzymuje świat”, *Czukwu Abiama* – „Wielka Opatrzność Wszechświata”. Por. N. Onwu, *Igbo Religion: Its Present Situation*, „Africana Marburgensia”, 18, 2, 1985, s. 19.

¹⁷ Onyioha nauczał, że pierwszy mężczyzna stworzony przez *Czukwu* miał na imię *Ifenta*. W języku ibo *ife* oznacza „światło”, zaś *nta* – „mały” lub „młody”.

¹⁸ W religijnej filozofii Ibów każdy człowiek posiada swoje osobiste bóstwa opiekuńcze, które mają go chronić i zapewnić pomyślny los. *Czi* jest częstką boskości, jakiej *Czineke* udziela dziecku z chwilą jego narodzin. Termin ten oznacza także przeznaczenie człowieka. Każda istota ludzka posiada własne, niepowtarzalne *Czi*, które po śmierci swojego właściciela powraca do Boga. *Ikenga* to bóstwo mężczyzny, symbolizujące ich odwagę, siłę i talenty. Dzięki *Ikenga* można osiągnąć sukces na przykład na polowaniu, w działalności handlowej lub na wojnie. Każdy człowiek jest ponadto chroniony przez *Eke*, czyli ducha wcielonego weń przodka. Szerzej na ten temat koncepcji człowieka u Ibów zob. E. Ikenga-Metuh, *Igbo Religious Symbols of Personal Achievement*, „Africana Marburgensia”, 19, 1, 1986, s. 37–49; F. Anyika, *The Chi Concept in Igbo Religious Thought*, „Africana Marburgensia”, 21, 2, 1988, s. 40–50; E. Siwierska, *Koncepcja człowieka u Ibów*, „Albo albo. Problemy psychologii i kultury”, 1, 2008, s. 48–64.

¹⁹ <http://www.godianism.org/Children%20of%20the%20light2.htm>.

kę w postaci ducha opiekuńczego Czi. Dzięki temu właśnie człowiek utrzymuje z Bogiem stały i bezpośredni kontakt. Onyioha twierdził, że taka relacja jest kluczowa nie tylko dla tradycyjnej duchowości ludów afrykańskich, ale także dla całej ludzkości. Choć godianie propagują kult jedyne Boga, akceptują oddawanie czci przodkom. Onyioha powiedział, że to właśnie przodkowie są uosobieniem „dobrych czynów, które nigdy nie umierają”²⁰, a wznoszone dla nich świątynie symbolizują jedność rodziny i kontynuację rodu. W ten sposób tradycyjna wiara Ibów w reinkarnację została włączona do filozofii religijnej godianizmu. Onyioha nie widział poza tym sprzeczności pomiędzy kultem jedyne Boga a praktyką składania ofiar bóstwom niższego rzędu. Objasniał bowiem, że z ontologicznego punktu widzenia te inne istoty nadnaturalne należą do sfery metafizycznej, której nie należy utożsamiać z religijną, są emanacją i atrybutami samego *Czineke*. Tak więc *Anjanwu* jest głową Stwórcy, *Ani* to jego stopa, *Agwunsi* zaś symbolizuje jego mądrość²¹. Każda ofiara składana tym „wizerunkom” Boga jest zatem przeznaczona dla Stwórcy. Większość świąt w swoim rytualnym kalendarzu księżycowym wyznawcy godianizmu poświęcają właśnie *Czineke*²².

Oczywiste odniesienia do rodzimych wierzeń Ibów są zrozumiałe. Onyioha wywodził się bowiem z tego ludu, a zatem rodzima tradycja religijna była mu najbliższa i posłużyła za duchowe źródło jego filozofii. Często zadawano mu jednak pytanie, czy godianizm nie jest w istocie „czukwuizmem”, czyli współczesną wersją religii Ibów. Czy można więc mówić o jego uniwersalnym charakterze. Onyioha starał się rozwiewać te wątpliwości twierdząc, że racją bytu godianizmu jest jego osadzenie

²⁰ <http://www.godianism.org/The%20Teachings%20of%20The%20Ahanyi2.htm>. Według wierzeń Ibów przodkowie są symbolem rodzimej tradycji i etosu moralnego. Uważa się ich za godnych naśladowania pośredników i mediatorów z bogiem *Czineke*. Uosabiają prawdę, sprawiedliwość i ład społeczny. Przodkowie zasłużyli się swoim przykładnym życiem na ziemi, zyskując miłość *Czineke*. Por. E. I. Ifesieh, *Ritual Symbolism in Igbo Traditional Religion (A Survey through Religious and Cultural Analysis)*, „Africana Marburgensia”, 19, 1, 1986, s. 70n. Z doświadczeniem i mądrością przodków, połączonymi z inteligencją czarnego człowieka, godianizm wiąże swoją koncepcję „demokracji wspólnotowej”, jako systemu politycznego zapewniającego równość i sprawiedliwość społeczną.

²¹ W tradycyjnych wierzeniach *Anjanwu* jest bóstwem słońca, *Ani* boginią ziemi i strażniczką moralności, natomiast *Agwunsi* to bóg wróżbiarstwa i praktyk uzdrowicielskich.

²² W kalendarzu wyznawców godianizmu rok liczy 13 miesięcy i 368 dni, a tydzień ma 8 dni.

w pierwotnej tradycji religijnej całej ludzkości, która istniała, zanim pojawiły się takie postaci jak Jezus, Mahomet, Budda czy Konfucjusz. Jeśli godianizm ma służyć całemu światu, musi być filozofią zrozumiałą dla wszystkich ras. Religia Stwórcy *Czineke* nie jest zatem „czukwuizmem” i nie należy jej identyfikować z żadną konkretną narodowością. Godianizm naucza bowiem, że każdy człowiek jest dzieckiem *Czineke*, otoczonym jego „ojcowską opieką”. Dla niektórych badaczy nie ulega jednak wątpliwości, że godianizm jest współczesną formą religii Ibów, w której dominują wierzenia i praktyki tradycyjne tego ludu²³.

Przesłanie godianizmu

Narodowy Kościół Nigerii, z którego wyrosła filozofia godianizmu, był negatywnie nastawiony do chrześcijaństwa europejskiego. Wraz ze zmianą sytuacji politycznej Nigerii i przekształceniem ruchu w organizację międzynarodową, podejście do tej kwestii uległo zmianie. Onyioha nauczał, że muzułmanie i chrześcijanie nie są wrogami, lecz braćmi. Mają oni własne korzenie kulturowe, ale założyciele tych religii byli godianami, gdyż podobnie jak to czynili przodkowie Afrykanów, żyli na ziemi i utrzymywali bezpośredni kontakt z Bogiem. To właśnie Bóg, choć różnie nazywany, jest wspólnym mianownikiem dla wszystkich religii. Dlatego godianie wyciągają przyjazną dłoń do wyznawców wszystkich istniejących systemów religijnych. Onyioha podkreślał, że tradycyjna filozofia afrykańska, oparta na zasadzie „żyj i pozwól żyć innym” nie zna uczucia pogardy i nie poniża nikogo z powodu różnic wiary. Jednym z najważniejszych zadań godianizmu jest przywrócenie na świecie harmonii i pokojowych stosunków międzyludzkich. Owa harmonia jest bowiem zasadą wszechświata, a zakłócenie naturalnego rytmu w kosmosie powoduje chaos i cierpienie²⁴. Zadanie godianizmu polega zatem na

²³ N. Onwu, dz. cyt., s. 28.

²⁴ Jest to zapewne odniesienie do tradycyjnej koncepcji Ibów, według której wszystkie byty stworzone przez Boga *Czineke* są siłami o określonym potencjale, wzajemnie na siebie oddziałującymi. Człowiek, będący jednym z tych bytów, swoim postępowaniem na ziemi może zakłócić równowagę w kosmosie poprzez powiększenie lub pomniejszenie własnej siły vitalnej. Na jego życie mają również wpływ nieustanne interakcje pozostałych bytów we wszechświecie. Szerzej na ten temat zob. Chukwuemeka Nze, *Sacrifice as a Restitution of Vital Force among the Igbo*, „Africana Marburgensia”, 19, 1, 1986, s. 29–36.

przywróceniu ładu społecznego najpierw wśród ludów Afryki, a potem na całym świecie. Godianizm należy więc rozumieć jako uniwersalną filozofię ludzkości, która akceptuje istnienie innych religii, będących tylko odmiennymi sposobami oddawania czci Stwórcy *Czineke*.

Onyioha nauczał, że żadna wiara nie może rezerwować dla siebie wyłączności na prawdę oprócz tej, która uczy miłości i nie zabija niczego, co stworzył *Czineke*²⁵. Głosił: „Nadejdzie czas, kiedy przyszłe pokolenia Czarnego Świata po dojściu do świadomości kulturowej i samorealizacji, zrozumieją, że chrześcijaństwo i islam są dla nich obce. Odrzuca je i odwróca się od nich, ażeby znaleźć prawdziwą religię afrykańską, zarówno jeśli chodzi o jej pochodzenie, jak i treść w niej zawartą”²⁶. Duchowe przesłanie godianizmu obejmuje osiemnaście tak zwanych „oczyszczających światów”, stanowiących swego rodzaju wyznanie wiary.

Credo godianizmu

1. *Czineke* (Bóg), stwórca nieba i ziemi, jest dla mnie źródłem inspiracji, siły i ochrony.
2. Wierzę w powszechną jedność ludzkości pod ojcowską opieką *Czineke*. Kochaj sąsiada jak samego siebie i traktuj innych tak, jak chciałbyś, aby Bóg cię traktował. Nie kradnij, nie cudzołóż, nie kłam i szanuj starszych²⁷.
3. Wierzę, że każda istota poszukuje źródła inspiracji, którym jest *Czineke*.
4. Wierzę, że *Czineke* stworzył świat jako miejsce szczęśliwości dla ludzi, ale to ludzie poprzez klótnie z bliźnimi uczynili z tego świata piekło dla siebie.

²⁵ <http://www.godianism.org/godianism2%20.htm>.

²⁶ R.I.J. Hackett, *Innovation and Adaptation among Traditional Religions in Post-Independence Nigeria: Some Observations and Examples*, „Africana Marburgensia”, 1982, 15, 2, s. 33n. Cytat w przekładzie S. Piłaszewicza, *Religie Afryki. Ewolucja wierzeń rodzimych w kontaktach z islamem i chrześcijaństwem*, Warszawa 1992, s. 155n.

²⁷ Moim zdaniem jest to nawiązanie do tradycyjnego kodeksu etycznego Ibów, zwanego *Omenala*. Takie przestępstwa, jak kradzież, zabójstwo, cudzołóstwo i wyrażanie krzywdy innym ludziom uważa się za najpoważniejsze wykroczenia nie tolerowane przez strażniczkę moralności, boginię ziemi. Por. L. Ugwuanya Nwosu, *The Concept of Sin and the Igbo Idea of Moral Perfection*, „Africana Marburgensia”, Special Issue 13, 1989, s. 30n.

5. Wierzę, że raj na ziemi nastąpi wtedy, gdy ludzie uświadomią sobie konieczność zgodnego współżycia.
6. Wierzę, że istniejące koncepcje religijne wynikają z pragnienia podziękowania *Czineke* za jego dobroć dla ludzkości.
7. Wierzę, że każda istota ludzka na swój własny sposób potrafi okazać *Czineke* wdzięczność. Taki jest bowiem cel kultu Boga.
8. Wierzę, że nieistotne są spory wokół tych doktryn religijnych i metod oddawania czci Bogu, które są inne od mojego sposobu wyrażania wdzięczności *Czineke*.
9. Wierzę, że możliwe jest pogodzenie ludzi i całych narodów w oparciu o wspólną wiarę.
10. Wierzę, że każda istota ludzka ma prawo czcić *Czineke* w sposób, jaki uzna za najlepszy.
11. Wierzę, że zmuszanie do jakiegokolwiek wiary lub oddawania czci Bogu burzy harmonię społeczną.
12. Wierzę, że znane dzisiaj instytucje religijne, choć ich zasady i cele są dobre, prowadzą do rywalizacji, zawiści i są przyczyną sporów.
13. Wierzę, że urzeczywistni się powszechna jedność ludzkości pod patronatem *Czineke*, gdy nastanie raj *Czineke*, a ludzie będą kierować się podstawową zasadą tradycyjnej *Okebulani* (Afryki): „Żyj i pozwól żyć innym”.
14. Wierzę, że oddawanie boskiej czci jednostkom doprowadziło do powstania skłóconych dzisiaj organizacji religijnych, dążących do narzucenia wiary w świętych proroków, za których pośrednictwem człowiek prosi Boga o błogosławieństwo i miłosierdzie.
15. Wierzę, że dopóki istnieje praktyka ubóstwiania ludzi, dopóty będzie to przyczyną różnic w oddawaniu czci Bogu.
16. Wierzę, że ubóstwianie osoby zrodzonej z kobiety to spisek wymierzony w ład społeczny i grzech zasługujący na karę *Czineke*²⁸.
17. Wierzę, że zaprzestanie deifikacji i oparcie religii na kulcie *Czineke* oznacza koniec sporów religijnych oraz przywrócenie pokoju.
18. Wierzę, że dzięki propagowaniu ewangelii godianizmu powstanie nowa cywilizacja, która ocali ludzkość od zniszczenia²⁹.

²⁸ Warto w tym miejscu zwrócić jednak uwagę na to, że choć w tradycyjnych religiach afrykańskich nie ma postaci proroków i świętych, u niektórych ludów występowały praktyki wynoszenia zmarłych do rangi bóstw.

²⁹ <http://www.godianism.org/The%20purgative%20Lights2.htm>.

Cele godianizmu

Onyioha powiedział, że misją godianizmu jest dążenie do „uwolnienia dusz czarnych ludzi” i zjednoczenie ich świata nie tylko na poziomie materialnym (ekonomicznym), ale także w sferze duchowości i intelektu. Nowa cywilizacja ma zapewnić duchową równowagę i wieczny pokój na świecie. Dlatego konieczne jest opracowanie wspólnych zasad etycznych, zniesienie ubóstwa w sensie fizycznym i duchowym oraz zwalczanie wszelkich przejawów dyskryminacji.

Główne założenia godianizmu jako ruchu światowego

- oddawanie czci Bogu,
- powołanie Międzynarodowej Organizacji Tradycyjnych Religii Afryki (International Organization of Traditional Religions of Africa – OTRA) oraz sformułowanie jej podstaw teoretycznych,
- zaoferowanie światu godianizmu jako pierwszej uniwersalnej religii ludzkości,
- rozwijanie edukacji na temat istniejących na świecie religii, które są w istocie wariantami liturgicznymi godianizmu,
- promocja szacunku, tolerancji, miłości i pokoju wśród wyznawców wszystkich religii na świecie,
- zwalczanie praktyki rytualnych zabójstw i zniesienie systemów kastowych, obcych tradycjom afrykańskim³⁰,
- prowadzenie akcji humanitarnych, niesienie pomocy głodującym, chorym i prześladowanym,
- budowa Akademii Godianizmu, ośrodków naukowych i medycznych,
- współpraca z ONZ i innymi organizacjami pokojowymi³¹.

³⁰ Na stronach internetowych godianizmu pojawiło się pytanie, czy można mówić o postępowym charakterze tego ruchu, skoro akceptuje on fakt, że we współczesnym społeczeństwie Ibów nadal istnieje kasta, zwana *osu*. Tę zamkniętą grupę społeczną tworzą ludzie uważani za niewolników bóstw. Dawniej odprawiano rytuały symbolicznego ich zabijania i składania w ofierze. Odizolowanych od reszty społeczności członków tej kasty obowiązuje endogamia. Zob. E.I. Ifesieh, dz. cyt., s. 57. Wydaje się, że Onyioha odpowiadał na ten zarzut wymijająco twierdząc, że zjawisko to nie ma nic wspólnego z tradycją Ibów, wiąże się bowiem z niewolnictwem, zapoczątkowanym przez Europejczyków w XVI wieku. Onyioha zapewniał jednocześnie, że godianizm dąży do zniesienia wszelkich przejawów nierówności społecznej.

³¹ http://www.godianism.org/Why_we_are2.htm.

Godianizm a prawa człowieka

Walka o godność człowieka we współczesnym świecie to istotny aspekt tego ruchu. Godianistyczna koncepcja nowej cywilizacji zakłada pokojowe współistnienie wszystkich ludzi bez względu na kolor skóry, pozycję społeczną, wyznanie i płeć. W swoich naukach Onyioha podkreślał, że tylko takie społeczeństwo respektuje prawa człowieka. Według niego bowiem, choć istniejące na świecie systemy religijne głoszą szlachetne hasła, rzadko jednak realizują je w praktyce. Zjawisko dyskryminacji z powodów religijnych było natomiast obce Afrykanom, dopóki nie zetknęli się z chrześcijaństwem i islamem. W swoich publikacjach i wystąpieniach Onyioha zwracał uwagę, że nietolerancja wobec wyznawców innych religii narusza podstawowe prawa człowieka i w wielu miejscach na świecie doprowadziła do podziałów wśród ludzi.

Respektując aspiracje i potrzeby wszystkich narodów, Onyioha wielokrotnie apelował do przywódców świata, aby wsparli jego wysiłki, zmierzające do stworzenia nowego ładu opartego na sprawiedliwości i pokoju. Odwoływał się także do wszystkich ludzi dobrej woli, zarówno wierzących, jak i ateistów, w imię obrony praw jednostki i usuwania wszelkich form dyskryminacji z powodów różnicy rasy, narodowości, płci lub pochodzenia społecznego. Onyioha krytykował system patriarchalny, jako sprowadzający kobiety do roli podrzędnej. Twierdził, że w afrykańskich społeczeństwach matrylinearnych cieszyły się one znacznie lepszą pozycją. Przyznając kobietom równe prawa, godianizm odwołuje się do swojej koncepcji Boga, który posiada zarówno żeńskie, jak i męskie oblicze. Dlatego właśnie płeć nie może być powodem dyskryminacji. Tymczasem, powiadał Onyioha, chrześcijanie uważają za niemożliwą równość kobiet i mężczyzn, czego wyrazem jest niedopuszczanie kobiet do stanowisk w hierarchii kościelnej. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w islamie, gdzie obowiązuje separacja płci. Muzułmanki zostały nie tylko pozbawione możliwości pełnienia funkcji kultowych, ale też często nie mogą się kształcić i są całkowicie zależne od mężczyzn. Onyioha powoływał się na przykład Hausanek z północnej Nigerii, które obowiązuje tradycyjna instytucja *kulle*³².

³² W języku hausa termin *kulle* oznacza dosłownie „zamykać”. Zwyczaj *kulle*, mający swoje źródła w Koranie, narzuca muzułmankom pewne ograniczenia w publicznej sferze życia. Hausańcy uważają bowiem, że dom jest najbardziej stosow-

Działalność na rzecz wspierania kobiet zajmuje ważne miejsce w programie godianizmu. Członkowie tego ruchu prowadzą liczne kampanie przeciwko praktykom wyrzeczania, krytycznie odnoszą się do zwyczaju aranżowania związków małżeńskich przez rodziców, wczesnego wydawania dziewcząt za mąż i ograniczania im dostępu do edukacji. Podkreślając pozytywną rolę, jaką kobiety mają do odegrania we współczesnym świecie, powierzają im wysokie funkcje w swoim ruchu³³.

Onyioha ustosunkowywał się krytycznie do sytuacji w swoim kraju także z innych powodów. Potępiał powszechną korupcję, zabójstwa na tle politycznym oraz konflikty pomiędzy muzułmanami a chrześcijanami, które doprowadziły do wielu tragicznych wydarzeń³⁴. Z niepokojem komentował fakt, że po zamachach w Nowym Jorku Bin Laden stał się bohaterem dla wielu muzułmanów w jego kraju. Dlatego uważał, że Nigeryjczycy muszą poważnie zastanowić się nad powrotem do swoich korzeni, a taką szansę oferuje im godianizm.

Wypowiadając się w kwestii wolności społeczeństw, Onyioha wskazywał na trzy jej rodzaje: polityczną, ekonomiczną oraz religijno-kulturową. Twierdził, że godianizm jest skoncentrowany na tej trzeciej właśnie, nie zaś na sferze stosunków politycznych. Przypominał jednak, że w polityce także wymaga się moralności. Powiadał, że nie można całkowicie odseparować się od polityki, czego dowodzi zresztą historia godianizmu, wyrosłego na gruncie walki Nigeryjczyków o niepodległość. Według Onyioha, polityka pojawiła się u zarania ludzkości. Pierwsza para stworzona przez *Czineke* spłodziła potomstwo i założyła rodzinę, której członkowie zaczęli uczyć się dyscypliny i organizacji. Zgodnie

nym miejscem, w którym kobieta realizuje swoje cele żony i matki. Nie powinna ona zatem opuszczać domostwa bez wiedzy męża, wymaga się od niej stosownego ubioru i zachowania. Według Hausańczyków zwyczaj *kulle* ma przede wszystkim chronić godność kobiety i zapewnić jej bezpieczeństwo.

³³ Jedną z nich jest dr Uwa Onyioha Osimiri, która została mianowana na „kapłankę” i wysłanniczkę godianizmu w 1994 roku przez samego Onyiohę. Jej zadaniem była między innymi promocja ruchu w USA. W roku 2002 wzięła ona udział w konferencji na temat HIV/AIDS, sponsorowanej przez ONZ. Uwa Onyioha Osimiri jest ponadto założycielką i prezesem African Women Economic Consortium. Organizacja ta zrzesza Afrykanki zajmujące się handlem i prowadzące własne przedsiębiorstwa. Zajmuje się również problemami zdrowotnymi, społecznymi oraz edukacyjnymi kobiet i dzieci.

³⁴ Onyioha miał na myśli wydarzenia, które były następstwem wprowadzenia w muzułmańskich stanach Nigerii karnego prawa koranicznego.

z koncepcją, że istota ludzka składa się z elementu duchowego i materialnego, religia dotyczy duszy, a polityka ciała. Religia i polityka muszą się zatem uzupełniać dla dobra i podtrzymywania życia, będącego w istocie jednością sfery duchowej i materialnej człowieka. Religia nie powinna i nie musi stać w sprzeczności do polityki. Wyznawcy godianizmu powołują się na mitologiczną tradycję Ibów, według której święty przywódca zajmował się nie tylko bieżącą polityką społeczną, ale także sprawami religijnymi³⁵.

Godianizm a badania afrykanistyczne

Onyioha zachował w pamięci negatywny stosunek kolonizatorów i misjonarzy chrześcijańskich do Afrykanów, określanych przez nich „poganami”. Uważał, że taka postawa wynikała przede wszystkim z ignorancji Europejczyków. Kiedy stanął na czele godianizmu, rozpoczął walkę o przywrócenie godności religiom afrykańskim. Zwracał uwagę na to, że dotychczasowe badania nad kulturami Afryki były od początku obarczone licznymi wadami, zarówno z punktu widzenia stosowanych metod, jak i nastawienia badaczy. Doprowadziło to do pojawienia się licznych nieporozumień, a nawet uprzedzeń. Według Onyioha, sytuacja nie uległa radykalnej zmianie nawet z chwilą, kiedy do badań naukowych włączyli się sami Afrykanie. Na początku byli to bowiem głównie wychowankowie europejskich misjonarzy i antropologów, nierzadko przez nich sponsorowani. Wielu z nich, chcąc zadowolić swoich nauczycieli, prezentowało postawę równie europocentryczną, przejawiającą się między innymi w używaniu niewłaściwej terminologii³⁶. Analizując afrykańskie dziedzictwo kulturowe z punktu widzenia teologicznych i filozoficznych schematów europejskich, pragnęli je „ucywilizować”.

W tę aktualną problematykę metodologii wpisuje się propozycja Onyioha, według którego badania nad religiami afrykańskimi powin-

³⁵ <http://www.godianism.org/Peerism2.htm>. Zgodnie z tym przekazem mitologicznym pierwszym świętym królem i przywódcą religijnym Ibów był *Eri*. Urząd ten sprawowali potem jego synowie, ale z czasem ich wpływ zaczął zanikać. Pełnili oni zarówno funkcje rytualne, jak i polityczne, przyczyniając się jednocześnie do utrwalenia tradycyjnych wartości etycznych. Por. E.I. Ifesieh, dz. cyt., s. 57n.

³⁶ Chodzi tu przede wszystkim o teorie ewolucjonistyczne, które sytuowały rodzime religie afrykańskie na najniższym szczeblu rozwoju.

ni prowadzić Afrykanie, ponieważ są oni nie tylko przedstawicielami współczesnej formy kultury tradycyjnej, ale także uczciwymi jej krytykami. Metoda zaproponowana przez Onyioha wychodzi z założenia, że najlepsze wyniki osiąga się tylko wówczas, gdy nastawienie do przedmiotu dociekań naukowych jest pozytywne, a zatem badacz z góry nie neguje jego wartości poznawczych. Dzięki takiemu podejściu można wydobyć to, co najwartościowsze w kulturze czarnego człowieka i dostrzec do jego prawdziwej tożsamości³⁷.

W Nigerii powstały dwa międzynarodowe ośrodki badawcze godianizmu: Martin Luther King International Study Center oraz John Kennedy Center for the Study of Languages and Cultures. Są one hołdem złożonym dwóm Amerykanom o różnych kolorach skóry, którzy dla wyznawców godianizmu byli symbolem walki z segregacją rasową. Metodologię godianizmu stosuje się także na uniwersytetach w Legonie (Ghana), Ibadanie (Nigeria) i w Makerere (Uganda). Studia prowadzone w ostatnich latach przez wyznawców godianizmu, obejmujące wiele dziedzin, mają na celu propagowanie afrykańskiej i czarnej cywilizacji na kontynencie i w diasporze oraz zaprezentowanie światu jej nowego, wiarygodnego oblicza.

Głównym ośrodkiem nauczania, kultu i dialogu międzykulturowego ma być Akademia Godianizmu (w języku ibo: *Mahadum Ofufeczi*), określana jako „dar dla czarnego świata”. Według Onyioha jej budowę zainspirował Bóg *Czineke*, którego wolą jest zjednoczenie wyznawców wszystkich istniejących religii. Przedstawiciele różnych cywilizacji i kultur będą mogli wypracować tutaj wspólne podstawy pokojowej współpracy. Koszt tego przedsięwzięcia szacuje się na 4 miliony dolarów (320 milionów nigeryjskich naira). Oprócz sal wykładowych oraz

³⁷ Podobną koncepcję czarnej i afrykańskiej tożsamości sformułował Leopold Senghor (1906–2001), polityk, poeta, filozof i prezydent Senegalu w latach 1960–1980, określany „apostolem” ruchu *négritude*. Bliski wyznawcom godianizmu jest także pisarz i polityk senegalski, Alioune Diop. Uważał on, że w celu odbudowania godności czarnych Afrykanów na arenie międzynarodowej konieczne jest sformułowanie nowej definicji sprawiedliwości, obejmującej wszystkie kultury i narody. Por. jego *Remarks on African Personality and Negritude*, w: Gideon-Cyrus M. Mutiso, S.W. Rohio (wyd.), *Readings in African Political Thought*, London 1975, s. 70. Godianizm odwołuje się ponadto do ideologii Kwame Nkrumaha (1909–1972), dyktatora i prezydenta Ghany. Na I Konferencji Niepodległych Państw Afrykańskich w kwietniu 1958 roku Nkrumah powiedział, że nadszedł czas, aby Afrykanie, za których zbyt długo decydowali inni, zaczęli przemawiać własnym głosem na arenie międzynarodowej.

pomieszczeń dla studentów i kadry nauczycielskiej w Akademii ma zostać zbudowana świątynia poświęcona *Czineke*, która będzie miejscem modlitw i składania ofiar. Na „Totemie Miłości” zostaną wypisane fragmenty ze świętych ksiąg wszystkich religii, w których podkreśla się ideę miłości. Planuje się ponadto wybudowanie pomnika, upamiętniającego zagładę i dehumanizację Afrykanów oraz wszystkich „dzieci światłości”. W Akademii będą kształceni kapłani godianizmu. Roczne kursy dla młodych adeptów mają obejmować studia nad kulturami i cywilizacjami kontynentu afrykańskiego. Dla zaawansowanych przewiduje się krótkie kursy sprofilowane, seminaria i sympozja z zakresu historii, socjologii, polityki, religii i tradycyjnej medycyny afrykańskiej. Akademia Godianizmu ma również prowadzić intensywną działalność wydawniczą. Kamień węgielny pod jej budowę został położony 15 marca 1993 r. przez ówczesnego gubernatora stanu Abia (południowa Nigeria), na terenie którego ma ona powstać. Budynek Akademii został zaprojektowany w formie starożytnej piramidy egipskiej, symbolizującej stabilność, siłę i hart ducha godianizmu³⁸.

Rewolucyjny charakter godianizmu

Według niektórych badaczy na uwagę zasługują dwa aspekty tego ruchu. Wytwarzając sobie cel zjednoczenia wszystkich tradycyjnych religii afrykańskich, godianizm ma pełnić rolę filozofii koordynującej. Choć realizacja takiej wizji w praktyce wydaje się utopią, członkowie ruchu wykazują jednak niezwykłą determinację w dążeniu do urzeczywistnienia swoich celów. Miała tego dowodzić między innymi decyzja o utworzeniu Organizacji Tradycyjnych Religii Afrykańskich. Godianizm stara się ponadto przekroczyć granice narodowe i rasowe, propagując swój program na świecie. Działalność tę zapoczątkował Onyioha, podróżując autobusem z napisem „Religia Godianizmu”, wygłaszając odczyty na uniwersytetach amerykańskich i wydając szereg publikacji. Poprzez nawiązywanie kontaktów z wyznawcami innych religii Onyioha dążył do uniwersalizacji swojej filozofii, wywodzącej się z tradycji ludów Afryki. Jej kluczowym elementem jest natomiast koncepcja wspólnego Boga, znanego we wszystkich kulturach pod różnymi imionami³⁹.

³⁸ Zob. <http://www.godianism.org/Godian%20Academy2.htm>

³⁹ Por. R.I.J. Hackett, dz. cyt., s. 34n.

Godianizm oferuje ludzkości zapewnienie równowagi duchowej i pokojowego współistnienia. Ruch ten ma charakter powszechny, naucza bowiem, że założyciele istniejących na świecie religii utrzymywali bezpośredni kontakt z Bogiem, podobnie jak to czynili przodkowie Afrykanów. Godianizm, jako pierwotna forma duchowości wszystkich ras ludzkich, nie jest zarezerwowany wyłącznie dla czarnoskórych. Onyioha określał swój ruch jako filozofię, mającą na celu przede wszystkim rewitalizację tradycyjnych zwyczajów i wierzeń Afrykanów, ale dopuszczającą możliwość zastosowania uniwersalnego⁴⁰. Istotną cechą godianizmu jest dążenie do zreformowania społeczeństw oraz pragmatyzm, którego źródła tkwią w doświadczeniach człowieka⁴¹. Choć godianizm posiada sformułowane zasady, jednak w odróżnieniu od islamu i chrześcijaństwa nie wymaga akceptowania ich *a priori*. Dlatego nie ma charakteru dogmatycznego, jest bowiem „racjonalną religią epoki nauki”. Cywilizacyjna rola tego ruchu polega przede wszystkim na propagowaniu życia w harmonii z bliźnimi, niezależnie od ich koloru skóry, wyznania i pochodzenia społecznego⁴².

Onyioha był przekonany, że koncepcja Istoty Najwyższej jest tym elementem, wokół którego można budować filozofię godianizmu, opartą na godności człowieka. Dlatego uważał, że głoszone przez inne religie hasła miłości bliźniego i równości wszystkich ludzi wobec Boga mogą być podstawą wspólnej definicji cywilizacji, rozumianej jako braterska egzystencja wspomagana osiągnięciami naukowo-technologicznymi poszczególnych społeczeństw. Wprawdzie ruch ten wyrósł na podłożu politycznym, z czasem stał się filozoficzną refleksją nad rolą rodzimych tradycji afrykańskich we współczesnym świecie.

Godianizm zrodził się w Afryce, ale jego ideologia przyjęła się w Azji i Ameryce⁴³, zwłaszcza wśród ludności czarnoskórej, zafascynowanej hasłem „powrotu do korzeni”. Jako „religia dla całej ludzkości” godia-

⁴⁰ Tamże, s. 33.

⁴¹ Pragmatyzm uważa się także za cechę charakterystyczną tradycyjnej religii Ibów. Ich system wierzeń skupia się bowiem głównie na objaśnianiu i kontroli świata fizycznego, w odróżnieniu od chrześcijaństwa, które koncentruje się na łączności duchowej z Bogiem, Jezusem i świętymi. Por. K. Osia, *Form and Function of Igbo Religion*, „Africana Marburgensia”, 18, 2, 1985, s. 12.

⁴² <http://www.godianism.org/Questionnaires%20on%20Godianism2.htm>.

⁴³ Dostępne mi źródła nie zawierały danych dotyczących liczby członków godianizmu w Afryce i poza tym kontynentem.

nizm opiera się na idei uniwersalnego braterstwa i bezpośrednich kontaktach z Bogiem. Jego celem jest nie tylko uświadomienie światu, że Afryka posiada swoją oryginalną filozofię, ale także jest możliwe pojednanie skłóconych religii, narodów i ras oraz przywrócenie pokoju w duchowej sferze życia człowieka. Godianizm jest jednak przede wszystkim przykładem ruchu neotradycyjnego na rzecz odnowienia tradycji afrykańskich, które mogą odegrać pozytywną rolę w dobie globalizacji. Ta filozofia humanizmu odwołuje się zatem głównie do zagubionego we współczesnym świecie Afrykanina, oferując mu przywrócenie utraconej równowagi duchowej poprzez powrót do wartości tradycyjnych, będących wyrazem tego, co łączy wszystkich czarnoskórych mieszkańców kontynentu afrykańskiego.

Dr hab. Ewa Siwierska pracuje w Zakładzie Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego UW. Zajmuje się muzułmańskim piśmiennictwem w języku hausa i historią islamu w Nigerii oraz ruchami religijnymi.

GOSPODARKA I SPOŁECZEŃSTWO

O WPŁYWIE WIELOETNICZNOŚCI NA ROZWÓJ GOSPODARCZY W AFRYCE SUBSAHARYJSKIEJ

Dominik Kopiński

Zamieszki w Kenii, które na przełomie 2007 i 2008 r. wybuchły po ogłoszeniu wyników wyborów parlamentarnych z 27 grudnia¹, przypomniały, jak krucha pozostaje stabilność polityczna w wielu krajach Afryki i jak łatwo może zostać rozbita przez podziały etniczne.

Nie można jednak analizować konfliktów etnicznych w oderwaniu od innych problemów nękających kontynent afrykański. Należy też umiejscowić je w szerszym kontekście. W wielu przypadkach wynikają one ze słabości struktur politycznych oraz instytucji państwa, które nie jest w stanie zapobiegać skutecznie konfliktom i przezwyciężyć je w ramach procesu politycznego. Istnieją jednocześnie powody, by sądzić, iż to właśnie wieloetniczność stoi na przeszkodzie zbudowania sprawnego państwa oraz wpływa hamująco na rozwój gospodarczy. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, że mozaika etniczna Afryki Subsaharyjskiej w zderzeniu z rzeczywistością polityczną i uwarunkowaniami ekonomicznymi regionu może mieć ujemne skutki dla wzrostu i rozwoju gospodarczego.

Historyczne uwarunkowania wieloetniczności państw afrykańskich

Afryka jest najbardziej zróżnicowanym etnicznie regionem świata. W większości krajów na tym kontynencie ponad 90% mieszkańców nie porozumiewa się w rodzinie językiem oficjalnym ich państwa². W lite-

¹ Zob. *Ethnic cleansing in Luoland*, „Economist”, 07.02.2008; W. Jagielski, *Uchodźcy zalewają Kenię*, „Gazeta Wyborcza”, 08.01.2008.

² Wg wyników badań lingwistycznych E.V Gunnemarka, przeprowadzonych

raturze przedmiotu wykorzystuje się indeks etniczno-lingwistycznej frakcjonalizacji (ang. *Ethno-Linguistic Fractionalisation*, ELF), który pozwala skwantyfikować problem wieloetniczności. ELF został opracowany przez sowieckich antropologów w latach sześćdziesiątych XX wieku i opublikowany w „Atlas Narodów Mira” z 1964 r. Wskaźnik ELF jest obliczony dla 128 krajów i przybiera największe wartości dla Tanzanii (0,93), a najmniejsze dla Korei (0). Wartość wskaźnika to prawdopodobieństwo, że dwóch losowo wybranych mieszkańców tego samego kraju przynależy do dwóch różnych grup etnicznych (0 dla społeczeństw w pełni homogenicznych i 1 dla społeczeństw w pełni heterogenicznych).

Według wskaźnika ELF, z 20 najbardziej zróżnicowanych etnicznie państw świata 18 to państwa Afryki Subsaharyjskiej³. Wśród nich na pierwszych miejscach znajdują się: Uganda, Tanzania, Demokratyczna Republika Konga, Wybrzeże Kości Słoniowej i Liberia. W wielu krajach afrykańskich tożsamość narodowa, najczęściej słaba, a czasem wręcz śladowa, jest podporządkowana identyfikacji etnicznej⁴. W okresie postkolonialnym poczucie wspólnoty narodowej udało się zaszczerpić tylko w nielicznych przypadkach. Przykładem może być Tanzania⁵, Botswana czy Wybrzeże Kości Słoniowej (w okresie poprzedzającym wojnę domową)⁶.

w roku 1990. Cytat za W. Easterly, R. Levine, *Africa's growth tragedy: Policies and Ethnic Divisions*, „Quarterly Journal of Economics”, Vol. 112, No. 4, 1997, s. 1219.

³ Roeder, P.G., *Ethnolinguistic Fractionalization (ELF) Indices, 1961 and 1985*, <http://weber.ucsd.edu/~proeder/elf.htm> (pobrano 27.06.2008).

⁴ Interesujący jest przypadek Kenii. Z przeprowadzonych w 2007 r. sondaży wynika, że jedynie 10% osób przedkłada swoją przynależność etniczną nad narodowość kenijską. Jednak już w wyborach przeważająca większość osób głosuje według podziałów etnicznych. Zob. Afrobarometer, *Ethnicity and Violence in the 2007 Elections in Kenya*, Afrobarometer Briefing Paper No. 48, February 2008.

⁵ Stosunkowo silna tożsamość narodowa jest głównie zasługą „ojca niepodległości” Tanzanii Juliusa Nyerere oraz jego prób zaprowadzenia socjalizmu wraz z koncepcją *ujamaa*. Wśród innych czynników wymienić można specyficzny status polityczny Tanzanii w okresie kolonialnym, czy język suahili, który funkcjonuje jako *lingua franca*.

⁶ Przez ponad 40 lat WKS pozostawało wzorem stabilności politycznej w Afryce Zachodniej. Miał w tym swój udział prezydent Felix Houphouet-Boigny, który zręcznie neutralizował spory i godził interesy różnych grup etnicznych. Taki stan rzeczy udało się utrzymać do wybuchu wojny domowej w 2002 r., która ponownie podzieliła kraj.

Problem etniczności uwidocznił się⁷, a zdaniem niektórych badaczy wziął początek, w okresie kolonizacji kontynentu przez Europejczyków. Według R. Vorbricha dopiero wtedy w tradycyjnych społeczeństwach afrykańskich, o rozmytych granicach społecznej świadomości, zaczęła się krystalizować tożsamość etniczna. Nastąpiło to wskutek „zamierzonych i przypadkowych działań państwa kolonialnego lub innych instytucji świata białych”⁸. Przyjmując taki pogląd, początków problemu wieloetniczności państw afrykańskich i współistnienia wielu, świadomych swojej odrębności, grup etnicznych w ramach określonych fizycznie i politycznie organizacji terytorialno-administracyjnych, należy poszukiwać w ustaleniach konferencji berlińskiej z 1884 r. Wówczas europejskie mocarstwa zdecydowały o przyszłym losie kontynentu afrykańskiego, uzgadniając zasady jego podziału. Rozparcelowano Afrykę na strefy wpływów, lekceważąc zupełnie uwarunkowania etniczne, językowe i religijne. Po załamaniu się systemu kolonialnego były kolonie przeistoczyły się w niepodległe państwowe byty, w większości w granicach postkolonialnych struktur polityczno-terytorialnych, stając się niemal z dnia na dzień najbardziej zatomizowanymi etnicznie państwami na świecie. Wiele konfliktów etnicznych i sporów granicznych ma zatem swój prapoczątek w europejskiej „szamotaninie o Afrykę” (ang. *scramble for Africa*), której pozorów legalności i porządku nadała konferencja berlińska.

Na dużych połaciach Czarnego Kontynentu kolonizatorzy zarządzali „rękami” rdzennej ludności, często w sposób zaplanowany i metodyczny realizując politykę podsycania antagonizmów etnicznych. Z tego m.in. powodu narosły animozje między ludami Hutu i Tutsi. Belgowie, którzy administrowali Ruandą opierając się na Tutsi, w latach pięćdziesiątych XX wieku zmienili taktykę i zaczęli sprzyjać Hutu⁹. Kumulowane latami emocje prowadziły do etnicznych czystek, z których największa w 1994 roku, pochłonęła według różnych źródeł od 500 tys. do miliona ofiar¹⁰.

⁷ Niektórzy autorzy uważają, że problem etniczności istniał nawet na długo przed okresem handlu niewolnikami i kolonizacją. Zob. np. S.Y. Hameso, *Ethnicity In Africa, Towards a Positive Approach*, University Press, 2001, s. 36.

⁸ R. Vorbrich, *Trybalizm a wieloetniczne państwo afrykańskie*, „Sprawy Narodowościowe”, Seria Nowa, 1999, z. 14–15, s. 185.

⁹ Zob. R. Kapuściński, *Heban*, Czytelnik, Warszawa 2007, s. 174–181.

¹⁰ Nie oznacza to oczywiście, że czynnik etniczny był jedynym podłożem konfliktu. Wskazuje się m.in. na rywalizację o rzadkie zasoby, w tym konkretnym przypadku o ziemię.

Według powszechnie lansowanej tezy wiele konfliktów, jakie wybu-chały w niepodległej Afryce, było ponurym echem rządów kolonialnych. Dotyczy to zwłaszcza byłych kolonii brytyjskich, gdzie w okresie postkolonialnym konflikty etniczne okazały się najczęstsze i najbardziej intensywne¹¹. Tak zwane „rządy pośrednie” (ang. *indirect rule*) pod brytyjskim zwierzchnictwem zakładały przekazanie szeregu uprawnień administracyjnych elitom lokalnym. W tym celu nie rugowano tradycyjnych struktur społecznych i rdzennych instytucji afrykańskich, jak to często zwykli czynić na przykład Francuzi. Brytyjczycy administrowali swoimi koloniami najczęściej w myśl zasady „dziel i rządź”. Stosowanie jej prowadziło do antagonizowania plemion, zmniejszając możliwość ich współpracy i ewentualnych zbrojnych powstań przeciw okupantom. Według R. Vorbircha również misjonarze oraz etnolodzy i antropolodzy mieli swój wkład w powstanie mozaiki etnicznej Afryki. Tworzyli oni nową rzeczywistość etniczną zacierając lub wyjaskrawiając różnice kulturowe między rdzennymi ludami¹².

Problem etniczności nie wygasł z odejściem kolonizatorów, przeciwnie – w wielu państwach zaczął się ujawniać ze zwielokrotnioną siłą w postaci trybalizmu¹³. Po uzyskaniu niepodległości, niemal całą Afrykę ogarnęła fala nacjonalizmów. Projekty budowania państw narodowych, wyrosłe z antykolonialnej retoryki, były najczęściej w jawnej sprzeczności z pluralizmem etnicznym. „Za trzy lata, nikt nie będzie pamiętał plemiennej, etnicznej czy religijnej rywalizacji, która do niedawna wyrządzała naszym krajom i ich mieszkańcom tyle szkód” – pisał jeden z przywódców afrykańskich Sekou Toure¹⁴. Państwa narodowe miały zatem zostać zbudowane niejako na gruzach wieloetniczności, a celowi temu służyły autorytarne systemy polityczne, które w różnych odmianach zdominowały afrykańską rzeczywistość polityczną aż do lat dziewięćdziesiątych.

¹¹ Zob. R. Blanton, T.D. Mason, B. Athow, *Colonial Style and Post-Colonial Ethnic Conflict In Africa*, „Journal of Peace Research”, Vol. 38, No. 4, 2001.

¹² R. Vorbirch, op. cit., s. 185.

¹³ Chociaż „trybalizm” wg SJP oznacza jedynie „utrzymywanie się w społeczeństwach narodowych dawnych podziałów i odrębności klanowych lub plemiennych,” termin ten jest silnie nacechowany politycznie.

¹⁴ S. Toure, *Towards Full Reafricanisation*, „Présence Africaine”, Paris 1959, s. 28, cytata za: M.C. Young, *Revisiting Nationalism and Ethnicity in Africa*, James S. Coleman African Studies Center. James S. Coleman Memorial Lecture Series: Paper Nationalism, 2004, s. 6.

Tabela 1.
Najbardziej i najmniej zróżnicowane etnicznie kraje afrykańskie
(wskaźnik PREG i ELF¹⁵)

10 najbardziej homogenicznych pod względem etnicznym krajów afrykańskich				10 najbardziej heterogenicznych pod względem etnicznym krajów afrykańskich			
PREG		ELF		PREG		ELF	
Botswana	0,00	Burundi	0,04	DRK	0,80	Tanzania	0,93
Burkina Faso	0,00	Madagaskar	0,06	Kamerun	0,71	Uganda	0,90
Lesotho	0,00	Somalia	0,08	Zambia	0,71	DRK	0,90
Madagaskar	0,00	Rwanda	0,14	Czad	0,66	Kamerun	0,89
Seszele	0,00	Lesotho	0,22	Nigeria	0,66	RPA	0,88
Somalia	0,00	Mauretania	0,33	Angola	0,65	Nigeria	0,87
Suazi	0,00	Botswana	0,51	Uganda	0,63	WKS	0,86
Gwinea-Bissau	0,05	Zimbabwe	0,54	Liberia	0,62	Czad	0,83
Mali	0,13	Mauritius	0,58	Mauritius	0,60	Kenia	0,83
Senegal	0,14	Benin	0,62	Tanzania	0,59	Liberia	0,83

Źródło: D.N. Posner, *Measuring Ethnic Fractionalization in Africa*, „American Journal of Political Science”, Vol. 48, No. 4, 2004, s. 857.

Problem wieloetniczności nabrał szczególnego znaczenia w epoce postzimnowojennej. Upadek ZSRR oraz ograniczanie obecności militarnej mocarstw światowych w krajach rozwijających się, w tym afrykańskich, sprawiły, iż wiele antagonizmów etnicznych będących do tej pory w stanie uśpienia znalazło ujście w postaci wojen domowych i ruchów se-

¹⁵ Wskaźnik PREG (ang. *Politically Relevant Ethnic Groups*) autorstwa D.N. Posnera uwzględnia polityczną „relewancję” grup etnicznych (np. z ponad 40 grup etnicznych w Kenii faktyczna rywalizacja toczy się pomiędzy przedstawicielami plemion Kikaju, Luo i Kalendzin).

paratystycznych. Sprzyjały temu procesy demokratyzacji Afryki, które nabrały tempa w latach dziewięćdziesiątych. Liberalizacja polityczna stała się katalizatorem waśni plemiennych, które w okresach dyktatur były tłumione (np. przy użyciu środków siłowych). W systemie demokratycznym, który w przypadku państw afrykańskich odznacza się dużą niedojrzałością, konflikty etniczne przekształcały się często w walkę polityczną i zbrojną¹⁶. W wielu państwach podziały etniczne nie były detonatorem konfliktów, a jedynie linią wzdłuż której przebiegały walki (np. wojny o dostęp do złóż surowcowych).

Problem wieloetniczności a rozwój gospodarczy

Literatura przedmiotu dostarcza licznych dowodów, które wskazują na ujemny wpływ wieloetniczności na rozwój gospodarczy krajów Afryki Subsaharyjskiej. Pierwszą i jednocześnie najczęściej cytowaną próbą analizy ilościowej problemu frakcjonalizacji etnicznej w kontekście wzrostu gospodarczego jest klasyczna już praca W. Easterly'ego i R. Levine'a¹⁷. Z regresji wyprowadzonych przez autorów wynika, że wysoki stopień zróżnicowania etnicznego tłumaczy słaby wzrost gospodarczy w regionie Afryki Subsaharyjskiej, a przez to jest jednym z czynników wyjaśniających tytułową „afrykańską tragedię” (chroniczny kryzys gospodarczy, w którym wiele afrykańskich państw trwa od dziesięcioleci). Zdaniem autorów zróżnicowanie etniczne, mierzone wskaźnikiem etnolingwistycznej frakcjonalizacji, negatywnie wpływa na wzrost w sposób pośredni, poprzez politykę państwa, a nie bezpośrednio. Badania przekrojowe wykazują, że zróżnicowanie etniczne jest negatywnie skorelowane ze wskaźnikami szkolnictwa (jakość usług publicznych), ze stopniem rozwoju rynków finansowych oraz z poziomem infrastruktury mierzonej liczbą telefonów na pracownika, pozytywnie zaś z wysokością czarnorynkowego kursu walut (jakość polityki makroekonomicznej).

Badania Easterly'ego i Levine'a zostały poddane krytyce głównie z powodu niedociągnięć metodologicznych i zastosowanego wskaźni-

¹⁶ Wyniki badań pokazują, że problem ten może być bardziej złożony. Zob. Z.K. Smith, *The impact of political liberalisation and democratisation on ethnic conflict in Africa: an empirical test of common assumptions*, „The Journal of Modern African Studies”, Vol. 38, 2000.

¹⁷ W. Easterly, R. Levine, *Africa's growth tragedy*, op. cit.

ka ELF, który nie pozwala w sposób w pełni dokładny oddać skomplikowanej mozaiki etnicznej krajów afrykańskich. Ułomność zagregowanego wskaźnika ELF dostrzegają m.in. A. Alesina i inni badacze, którzy dokonują jego dekompozycji na frakcjonalizację etniczną, językową i religijną. Dochodzą oni jednak do podobnych wniosków, jak Easterly i Levine. Z zaprezentowanych wyliczeń wynika, iż tempo wzrostu gospodarczego w badanym okresie jest negatywnie skorelowane z wartością wskaźnika ELF. Wraz z przejściem od pełnej homogeniczności etnicznej (wskaźnik = 0) do pełnej heterogeniczności etnicznej (wskaźnik = 1) stopa wzrostu gospodarczego obniża się o 1,9 % rocznie. Dla przykładu aż 1,77 punktów procentowych różnicy w rocznych stopach wzrostu Korei Południowej (Indeks = 0,002) i Ugandy (Indeks = 0,9302) może być wyjaśnione poprzez różne wartości wskaźnika frakcjonalizacji¹⁸.

Przyczyn negatywnego wpływu wieloetniczności na wzrost gospodarczy w Afryce można poszukiwać w takich dziedzinach, jak:

- poziom zaufania społecznego,
- państwo i instytucje,
- alokacja środków publicznych,
- poziom finansowania dóbr publicznych,
- korupcja,
- ryzyko wybuchu wojny domowej.

Pierwszym, ważnym problemem jest poziom zaufania społecznego. Zakłada się, że społeczeństwa o zróżnicowanej strukturze etnicznej są na ogół bardziej dysfunkcjonalne, tj. niezdolne do efektywnej kooperacji i współdziałania. Wynika to z ograniczonego zaufania społecznego, które jest podstawowym, obok norm i powiązań, elementem kapitału społecznego¹⁹. Zaufanie jest warunkiem sprawnego funkcjonowania rynków i państwa.

Z perspektywy jednej grupy etnicznej silne więzi etniczne mogą być uważane za pożyteczne, ponieważ pełnią funkcje komplementarne wobec niedoskonałego rynku (problem asymetrii informacji²⁰) i niespraw-

¹⁸ A. Alesina, A. Devleeschauwer, W. Easterly, S. Kurlat, R. Wacziarg, *Fractionalization*, NBER Working Papers, No. 9411, 2002, s. 11.

¹⁹ Zob. http://pl.wikipedia.org/wiki/Kapita%C5%82_spo%C5%82eczny (pobrano 18.03.2008).

²⁰ Jako przykład podaje się często średniowieczny handel w krajach Maghrebu, gdzie w obliczu nieskuteczności formalnych instytucji (sądownictwo) handlarze ży-

nego państwa (gwarantowanie umów i kontraktów, ubezpieczenia, zapewnienie bezpieczeństwa i porządku publicznego). W tym przypadku kapitał etniczny zastępuje kapitał społeczny. Dopóki państwo nie jest w stanie zapewnić swoim obywatelom substytutu kapitału etnicznego, jaki gwarantuje wspólnota etniczna, tj. nie pełni wobec nich podstawowych funkcji nowoczesnego państwa, w etnicznie zróżnicowanych społeczeństwach nie będą powstawać korzyści „zewnętrzne”, pozawspółnotowe. Nie dochodzi tym samym do akumulacji kapitału społecznego na poziomie państwa²¹. W efekcie utrudniona jest koordynacja działań w społeczeństwie i osiąganie wspólnych celów²². Można ten proces przyspieszyć za pomocą polityki redystrybucji²³. Państwo jest w stanie zneutralizować napięcia etniczne oraz tworzyć i umacniać solidarność między grupami etnicznymi, przeobrażając sumę kapitałów etnicznych w jeden narodowy kapitał społeczny.

Wobec niedoskonałego państwa afrykańskiego wieloetniczność może być uznana za czynnik o charakterze egzogenicznym (w sensie ekonomicznym) hamujący rozwój społeczno-ekonomiczny kraju. Następuje to poprzez koszty transakcyjne w gospodarce (większe zróżnicowanie etniczne – mniejsze zaufanie – wyższe koszty transakcyjne – niższy dochód)²⁴, czyli koszty redukcji niepewności (wszystkie koszty poszukiwania i zbierania informacji, jej przetwarzania, zawierania i monitorowania transakcji, egzekwowania zobowiązań). Problem dotyczy zwłaszcza krajów o niskim dochodzie. W ich przypadku bowiem koszty transak-

dowscy zawiązywali nieformalne koalicje w celu monitorowania uczciwości agentów, za pośrednictwem których realizowali transakcje. Zob. Greif, A., *Contract Enforceability and Economic Institutions in Early Trade: The Maghribi Traders' Coalition*, „The American Economic Review”, Vol. 83, No. 3, 1993.

²¹ Takie rozumowanie nie przekonuje wszystkich badaczy. R. Bates uważa na przykład, że grupy etniczne przyczyniają się do formowania kapitału ludzkiego w drodze międzypokoleniowych kontraktów. Zob. R. Bates, *Ethnicity and Development in Africa: A Reappraisal*, „The American Economic Review”, Vol. 90, No. 2, Papers and Proceedings of the One Hundred Twelfth Annual Meeting of the American Economic Association, 2000.

²² Na temat zależności pomiędzy poziomem kapitału społecznego a rozwojem gospodarczym zobacz F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, PWN, Warszawa 1997.

²³ J.P. Azam, *The Redistributive State and Conflicts in Africa*, „Journal of Peace Research”, Vol. 38, No. 4, 2001.

²⁴ Zob. P. Collier, *The Political Economy of Ethnicity*, CAES Working Papers Series 98–8, University of Oxford, 1998.

cyjne są na ogół wyższe, co wynika z braku instytucjonalnej i prawnej infrastruktury, na której normalnie opiera się rynek²⁵.

Drugim problemem podnoszonym w aspekcie wpływu wieloetniczności na wzrost gospodarczy jest państwo i jego instytucje. Badania na dużej grupie krajów dowodzą, że sprawniejsze państwo jest cechą krajów etnicznie jednorodnych²⁶. Nie oznacza to wprawdzie *per analogiam*, że kraje etnicznie heterogeniczne nie mogą mieć skutecznego aparatu państwowego, jednak zależność ta sugeruje określone prawidłowości. W państwach afrykańskich wieloetniczność uznawana jest za jedną z przyczyn wadliwych mechanizmów rządzenia. Wiele z tych państw zainfekowana jest przez korupcję, klientelizm polityczny, kumoterstwo i niekompetencję urzędników, którzy wybierani są na podstawie afilacji etnicznej, a nie kompetencji merytorycznych. P. Collier i A. Garg, opierając się na danych dotyczących rynku pracy w Ghanie, dowodzą, że pracownicy sektora publicznego są wynagradzani w istocie za przynależność do grupy etnicznej, a nie za wydajność²⁷.

Jednym z kanałów oddziaływania wieloetniczności na wzrost gospodarczy w krajach o złożonej strukturze etnicznej jest alokacja środków publicznych. Doświadczenia młodych demokracji afrykańskich pokazują, że w sytuacji, gdy głosowanie w wyborach odbywa się według podziałów etnicznych, zwycięska partia zazwyczaj „spłaca dług” własnemu zapleczu etnicznemu. Polityka redystrybucji dochodu realizowana jest kosztem wzrostu gospodarczego i oznacza nieoptymalną alokację wydatków publicznych. Ubocznym skutkiem takiej polityki jest narastające poczucie dyskryminacji w pominiętych w redystrybucji grupach etnicznych, czemu może towarzyszyć spadek zaufania do instytucji publicznych, a nawet traktowanie aparatu państwowego jako „obcego”. Rząd może wówczas zmieniać strukturę wydatków publicznych, by w ten sposób ograniczyć niezadowolenie społeczne i zminimalizować zagrożenia, które mogą doprowadzić do utraty władzy. Najczęściej polega to na przeznaczaniu większych sum na konsumpcję kosztem inwestycji publicznych (np. drogi, edukacja)²⁸.

²⁵ D.C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press 1990, s. 67.

²⁶ Zob. R. La Porta, F. Lopez-de-Silanes, A. Shleifer, R. Vishny, *The Quality of Government*, NBER Working Papers No. 6727, 1998.

²⁷ P. Collier, A. Garg, *On Kin Groups and Wages in Africa*, Oxford Bulletin of Economics and Statistics, Vol. 61, Iss. 2, May 1999.

²⁸ A. Annett, *Social Fractionalization, Political Instability, and the Size of Gov-*

Alokacja środków publicznych, podyktowana przynależnością etniczną, nie tylko obniża ich przeciętną produktywność. A. Alesina, R. Baqir i W. Easterly dowodzą na przykładzie finansów samorządowych w Stanach Zjednoczonych, iż stopień zróżnicowania struktury etnicznej jest negatywnie skorelowany z wielkością nakładów na dobra publiczne (edukacja, drogi, oczyszczalnie ścieków etc.)²⁹. Punktem wyjścia jest w tym przypadku założenie, iż osoby o różnym pochodzeniu etnicznym i przynależności rasowej mają odmienne preferencje odnośnie alokowania wydatków publicznych, zwłaszcza jeśli w nierównym stopniu je współfinansują oraz, że poziom użyteczności dobra publicznego dla jednej grupy maleje, gdy konsumuje się je wraz z innymi grupami etnicznymi. Badania Alesiny, Baqira i Easterly'ego pokazują, że w społecznościach wieloetnicznych wydatki na dobra publiczne są przeciętnie niższe niż w społecznościach etnicznie homogenicznych (bez względu na wielkość wydatków ogółem, poziom zadłużenia etc.). Płyne z tego wniosek, iż swoista asymetria w finansowaniu dóbr publicznych (np. nierówne obciążenie podatkowe) w społeczeństwach wieloetnicznych może przyczyniać się do spadku wydatków publicznych ogółem i niedofinansowania podstawowych usług publicznych.

Trudno wprowadzić bezkrytycznie ekstrapolować wyniki uzyskane na podstawie badań przeprowadzonych w amerykańskich miastach na przypadki krajów afrykańskich, jednak coraz nowsze badania wskazują na istnienie problemu niedostatecznego finansowania dóbr publicznych w Afryce, zwłaszcza w społeczeństwach wieloetnicznych. R. Miguel dowodzi, że na wieloetnicznych obszarach wiejskich zachodniej Kenii nakłady na szkolnictwo (część pozyskiwana na poziomie lokalnym w drodze dobrowolnych datków, tzw. *harambees*) i utrzymanie studni są rażąco niższe niż na obszarach etnicznie homogenicznych³⁰.

Wyniki wielu innych badań na temat determinant wzrostu gospodarczego można przenieść na grunt afrykański. P. Mauro na przykład, analizując wpływ korupcji na wzrost gospodarczy, dochodzi do wniosku, iż zróżnicowanie etniczne jest negatywnie skorelowane ze wskaźnikiem

ernment, IMF Working Paper No. 00/82, 2000.

²⁹ A. Alesina, R. Baqir, W. Easterly, *Public Goods and Ethnic Divisions*, „The Quarterly Journal of Economics”, Vol. 114, No. 4, 1999.

³⁰ E. Miguel, *Ethnic diversity, social sanctions, and public goods in Kenya*, „Journal of Public Economics”, Vol. 89, Iss. 11–12, 2005.

stabilności politycznej, wskaźnikiem efektywności instytucji, wskaźnikiem efektywności biurokracji oraz z wskaźnikiem korupcji³¹. Szczególnie interesujący jest problem korupcji. A. Shleifer i R.W. Vishny utrzymują, że korupcja jest częstszym zjawiskiem w społeczeństwach heterogenicznych niż w homogenicznych. Dotyczy to również społeczeństw zróżnicowanych etnicznie. Większe zróżnicowanie powoduje, że system korupcji jest mniej zmonopolizowany i scentralizowany, a podmioty czerpiące korzyści z procederu korupcyjnego działają w sposób nieskoordynowany, niezależnie od siebie. Innymi słowy, w społeczeństwach zróżnicowanych skala korupcji (łączna suma kwot przeznaczanych na korupcję) jest większa³². Wieloetniczność wzmacnia zatem oddziaływanie innych czynników, których ujemny wpływ na wzrost nie budzi kontrowersji (np. zróżnicowanie etniczne – korupcja – wzrost gospodarczy).

Za czynnik obciążający rozwój gospodarczy w Afryce uznaje się również charakterystyczne dla kontynentu konflikty na tle etnicznym oraz wojny domowe. Afryka ma największy na świecie odsetek tzw. „zagrożonych mniejszości” (ang. *minoritiy at risk*), definiowanych jako grupy etniczne, które doświadczają politycznej lub ekonomicznej dyskryminacji oraz podejmują działania polityczne w celu obrony wspólnych interesów. Struktura etniczna niektórych krajów afrykańskich jest do tego stopnia nietypowa, że liczebna większość stanowi *de facto* definicyjną „zagrożoną mniejszość” (np. Czad, przez długi czas Burundi).

Na jednym biegunie można umiejscowić stanowisko, że w Afryce podziały etniczne są zarzewiem konfliktów i wojen domowych, na drugim zaś pogląd, iż przecenia się rolę czynnika etnicznego jako przyczyny konfliktów. Choć konflikty te – jak uważają zwolennicy drugiego poglądu – rozgrywają się według podziałów etnicznych, nie mają one faktycznie etnicznego podłoża³³. Nie przesądzając, który pogląd jest bliższy praw-

³¹ P. Mauro, *Corruption and Growth*, „Quarterly Journal of Economics”, Vol. 110, No. 3, 1995, s. 693–694.

³² Przykładem pełnego zmonopolizowania systemu korupcji jest mafia. Na terenie rządzonego przez mafie opłaca się jedną strukturę, a nie osobno podmioty działające niezależnie od siebie, przez co łączne przekazane kwoty są mniejsze. Więcej na ten temat problemu korupcji zob. A. Shleifer, R.W., Vishny, *Corruption*, „Quarterly Journal of Economics”, Vol. 108, No. 3, 1993.

³³ Zob. I. Elbadawi, N. Sambanis, *Why Are There So Many Civil Wars in Africa? Understanding and Preventing Violent Conflict*, „Journal of African Economies”, Vol. 9, No. 3, 2000.

dy, nieuprawnione jest stawianie znaku równości pomiędzy zróżnicowaniem etnicznym i ryzykiem wybuchu konfliktu.

Nie ma jednoznacznych dowodów empirycznych, które mogłyby wskazywać na bezpośrednią zależność między podziałami etnicznymi a częstotliwością konfliktów w Afryce i ich głębokością. Istnieje niemniej większe prawdopodobieństwo wybuchu wojny domowej w krajach wieloetnicznych. Problem ten jest, jak się jednak okazuje, bardziej złożony. Wynika to z różnic w strukturze etnicznej – z dominacji i fragmentaryzacji³⁴. Z sytuacją „dominacji” mamy do czynienia wówczas, gdy jedna grupa etniczna dominuje liczebnie nad pozostałymi. „Fragmentaryzacja” zaś to równoległe współistnienie wielu grup etnicznych na terenie danego kraju bez wyraźnej dominacji którejkolwiek z nich.

Wprowadzenie tych pojęć pozwala zauważyć, iż w przypadku społeczeństw bardzo zróżnicowanych etnicznie ryzyko wybuchu wojny domowej jest podobne jak w społeczeństwach etnicznie homogenicznych. Opinię taką wyrażają na przykład P. Collier i A. Hoeffler. Twierdzą oni, iż powyżej pewnego progu dywersyfikacji etnicznej zmniejsza się prawdopodobieństwo wybuchu wojny domowej³⁵. Inaczej niż w krajach zdominowanych przez jedną grupę, w których częściej dochodzi do marginalizacji i ograniczania praw grup mniejszościowych, a przez to częściej narastają konflikty etniczne. W krajach, w których struktura etniczna jest bardzo złożona, trudniej ponadto przygotować i dokonać rebelii. Dzieje się tak z powodu wspomnianych wcześniej ograniczonych możliwości kooperacyjnych różnych grup etnicznych. Większe zróżnicowanie oznacza większe trudności w organizowaniu zbrojnej opozycji, zwłaszcza w pozyskaniu funduszy i rekrutacji ochotników. Uprawniona wydaje się zatem teza, iż prawdopodobieństwo wystąpienia zbrojnego konfliktu na tle etnicznym wcale nie jest tym większe, im większe jest zróżnicowanie etniczne, tylko wtedy, gdy występuje zjawisko „polaryzacji” dużych i politycznie wpływowych grup etnicznych³⁶.

³⁴ P. Collier, *Implications of ethnic diversity*, Economic Policy, Vol. 16, No. 2, 2001, s. 132.

³⁵ P. Collier, A. Hoeffler, *Loot-Seeking and Justice-Seeking in Civil War*, paper presented at the World Bank Workshop on “Civil Conflicts, Crime and Violence in Developing Countries”, Washington DC 1999.

³⁶ P. Collier, A. Hoeffler, *On Economic Causes of Civil War*, Oxford Economic Papers 50, 1998.

Wnioski, uwagi metodologiczne i implikacje dla polityki

Afryka Subsaharyjska odznacza się najniższym na świecie poziomem rozwoju, najwyższym stopniem zróżnicowania etnicznego, a przy tym największą na świecie liczbą konfliktów na tle etnicznym. Takie zestawienie może sugerować, że pomiędzy przedstawionymi problemami istnieje określony związek przyczynowo-skutkowy. Badania empiryczne wydają się potwierdzać, iż wieloetniczność w przypadku słabego i niesprawnego państwa stanowi jedną z barier rozwoju gospodarczego krajów Afryki Subsaharyjskiej. Z tego punktu widzenia etniczna różnorodność nie jest „bogactwem”, jak się często przyjmuje. Jednakowoż, teza ta nie implikuje, że takim „bogactwem” jest przez analogię homogeniczność etniczna mierzona wskaźnikiem ELF czy PRGF. Świadczą o tym słabe wyniki gospodarcze krajów afrykańskich wymienionych w czołówce listy najbardziej homogenicznych etnicznie (Tabela 1), jak Zimbabwe, Mali czy Burundi.

Po pierwsze oba wskaźniki nie pozwalają na pełną ocenę tego zagadnienia w powiązaniu z innymi czynnikami, np. nie uwzględniają problemu dominacji jednej grupy etnicznej (przypadek Zimbabwe i Burundi) czy fragmentaryzacji. Zakładając nawet, że wskaźniki właściwie oddają sytuację w krajach afrykańskich, względna jednorodność etniczna nie usuwa automatycznie innych barier wzrostu gospodarczego, wynikających z uwarunkowań politycznych, historycznych czy geograficznych. Tym samym przykłady krajów uznanych za homogeniczne nie pozostają w sprzeczności z główną tezą niniejszego artykułu, w myśl której w państwach o kruchych systemach politycznych wieloetniczność ma ujemny wpływ na wzrost gospodarczy (nie sugeruje się, że homogeniczność, przez analogię, wywołuje skutki pozytywne).

Wieloetniczność ma najbardziej widoczny, negatywny wpływ na rozwój w przypadku konfliktów między zwaśnionymi grupami etnicznymi. Naruszają one bowiem stabilność polityczną i makroekonomiczną, stanowiącą warunek trwałego wzrostu gospodarczego. Innym przykładem ujemnego wpływu jest relatywnie niski poziom zaufania w społeczeństwie wieloetnicznym i w efekcie upośledzona akumulacja kapitału społecznego. Zróżnicowanie etniczne, jak zostało zasygnalizowane, może utrzymywać dysfunkcjonalne i niesprawne państwo, które rozsadzane jest od wewnątrz przez rozliczne patologie, jak: korupcja, powiązania klien-

tystyczne władzy z wybranymi grupami etnicznymi, patronat etniczny czy kumoterstwo. Podziały etniczne ponadto oddziałują negatywnie na alokację środków publicznych, a także mogą ograniczać dostępność dóbr publicznych.

Problem etniczności jest jednak bardziej skomplikowany niż sugerują autorzy niektórych przytoczonych prac, dodatkowo wydaje się mieć charakter warunkowy. Po pierwsze, badacze wciąż spierają się o definicję samej etniczności i grupy etnicznej. Mówi się, że z „etnicznością” jest jak z „rodziną”. Wszyscy intuicyjnie wiedzą, co oznacza ten termin, jednak nikt nie potrafi go precyzyjnie zdefiniować. Jeśli etnolodzy i antropolodzy nie są w stanie uzgodnić stanowiska w kwestii definicji etniczności, badania ekonomistów, którzy korzystają z ich dorobku, mogą być obciążone błędami metodologicznymi (co jednak zdaniem autora nie powinno ich dyskwalifikować w całej rozciągłości)³⁷. Należy nadmienić, iż podziały etniczne w Afryce są na ogół trudniejsze do usystematyzowania niż np. w krajach europejskich czy w krajach Ameryki Południowej. Poza tym są bardziej płynne, co czyni analizę naukową w tym obszarze jeszcze bardziej problematyczną. W niektórych przypadkach demarkacja grup etnicznych na podstawie obiektywnych kryteriów jest wręcz niemożliwa, co powoduje, że badacze stosują umowne klasyfikacje. Jednym z klasycznych przykładów jest Somalia, powszechnie uważana za kraj etnicznie homogeniczny. Trudno dojść do takiego wniosku przyglądając się skomplikowanej somalijskiej strukturze klanowej.

Inne uwagi dotyczą wskaźników wykorzystywanych przez ekonomistów, głównie najbardziej popularnego – etno-lingwistycznej frakcjonalizacji (ELF). Wobec tego wskaźnika są formułowane zastrzeżenia ze względu na nieaktualność, niewłaściwe grupowanie, nieuwzględnienie różnic w rozmieszczeniu geograficznym grup etnicznych i głębokości podziałów³⁸. Według klasyfikacji ELF na przykład grupy etniczne Tutsi i Hutu są traktowane jako jedna homogeniczna grupa, Banyarwanda. A.N. Pozner zwraca również uwagę na problem politycznej „relewan-cji” grup etnicznych. Konwencjonalne wskaźniki etniczności nie wprowadzają dodatkowego rozróżnienia pomiędzy grupami etnicznymi, co

³⁷ Szerzej na ten temat w: Green, E.D., *The (Mis)use of Ethnicity in Current Political Economy Literature: Conceptual and Data Issues*, Paper prepared for WIDER Conference on Making Peace Work, Helsinki, Finland, 4-5 June 2004.

³⁸ Zob. D.N. Posner, *Measuring*, op. cit.

stanowi ich poważną ułomność. Na przykład z czterdziestu grup etnicznych zamieszkujących Kenię nie wszystkie uczestniczą w równym stopniu w życiu politycznym i mają polityczne znaczenie. Pewne grupy wywierają większy wpływ na procesy polityczne (i przez to są bardziej istotne dla badań), inne mniejszy, jeszcze inne są nieistotne z politycznego punktu widzenia.

Należy się również zastanowić, czy postrzeganie etniczności w kategoriach egzogenicznych jest metodologicznie uprawnione. Wszak w wielu przypadkach, zwłaszcza w dłuższym okresie, nie można traktować podziałów etnicznych jako stałych w czasie, gdyż stanowią one funkcję określonych zjawisk (lub decyzji) politycznych oraz ekonomicznych³⁹. Innymi słowy, konfiguracja etniczna ma charakter dynamiczny. Struktura etniczna może ponadto podlegać ewolucji wskutek migracji ludów czy wzajemnego przenikania się grup etnicznych. W wyniku zamierzonych działań politycznych lub obiektywnych procesów grupy etniczne mogą ulegać kompresji lub rozszerzeniu. Egzemplifikację tego problemu stanowi Botswana i Somalia. W pierwszym przypadku, zgodnie z optyką „egzogeniczną” trzeba by przyjąć, iż wzrost gospodarczy, jakim Botswana cieszy się od dziesięcioleci, jest spowodowany relatywnie homogeniczną strukturą etniczną. Tymczasem potencjalna „endogeniczność” zjawiska może sugerować coś zupełnie odwrotnego, mianowicie, że to właśnie wzrost gospodarczy, wsparty określonymi działaniami kolejnych rządów, doprowadził do zaniku ostrych podziałów etnicznych (w tym przypadku bardziej właściwe byłoby określenie stopniowego „wchłaniania” przez ludy Tswana mniejszych grup etnicznych). Somalia natomiast, uznawana za kraj jednolity pod względem etnicznym, uległa fragmentaryzacji na struktury klanowe. W wyniku długotrwałego kryzysu polityczno-gospodarczego i erozji państwa, mieszkańcy tego kraju mieli naturalną potrzebę (i tendencję) zamykania się w mniejszych wspólnotach, wystrzegając w ten sposób podziały⁴⁰.

³⁹ Udokumentowane są na przykład przypadki „udawania” przynależności etnicznej do grupy o wyższym statusie ekonomicznym przez reprezentantów grup ekonomicznie dyskryminowanych (z asymilacją łącznie). Zjawisko to może się nasilać wraz z rozwojem ekonomicznym kraju, gdy tempo bogacenia się poszczególnych grup jest zróżnicowane.

⁴⁰ J.D. Fearon, *Ethnic and Cultural Diversity by Country*, „Journal of Economic Growth”, Vol. 8, Iss. 2, 2003, s. 199.

Z przedstawionych zastrzeżeń wynika, że należy odnosić się z pewną rezerwą do omawianych badań dotyczących negatywnego wpływu wieloetniczności na rozwój gospodarczy, co nie oznacza negowania dorobku ekonomistów w tej kwestii. Intencją autora niniejszego artykułu było pokazanie, iż konfiguracja etniczna nie pozostaje bez znaczenia dla kondycji państw i gospodarek afrykańskich. Co więcej, w świetle dostępnych dowodów empirycznych można wywieść wniosek, iż wieloetniczność może wpływać ujemnie na rozwój.

Wieloetniczność powoduje bardziej ujemne skutki, gdy państwo jest słabe, niezdolne do przewyższania następstw podziałów etnicznych i nie jest w stanie „rozładować” napięć pokojowo w procesie politycznym. Pozwala to odrzucić fatalistyczne wizje dotyczące przyszłej roli etniczności w rozwoju Afryki. Jednym z czynników, który prawdopodobnie neutralizuje ujemne skutki zróżnicowania etnicznego, jest demokracja, a raczej atrybuty demokracji, takie jak wolność głoszenia poglądów, wolność prasy czy rządy prawa. Można przyjąć, iż jedynie pełna demokratyzacja jest drogą, która oferuje krajom afrykańskim możliwość łagodzenia ujemnych skutków wieloetniczności. Uważa się natomiast, że rządy niedemokratyczne prowadzą do głębszych podziałów etnicznych. Część tych postulatów znajduje potwierdzenie w badaniach empirycznych dotyczących jakości instytucji. Praworządność, ochrona przed wywłaszczeniem, gwarantowanie kontraktów i praw własności, efektywność biurokracji – wszystko to tworzy potencjalne możliwości zneutralizowania ujemnych następstw wieloetniczności⁴¹.

Polityka gospodarcza również może zapewnić przestrzeń, w ramach której państwo jest w stanie przewyższać problemy wynikające z wieloetniczności, ponieważ animozje i konflikty etniczne mają często podłoże ekonomiczne. Eliminowanie lub osłabianie czynników ekonomicznych, które wywołują antagonizmy etniczne, pomaga je neutralizować. Jednym z kluczowych problemów, przeradzających się często w punkty zapalne konfliktów, jest podział dochodów z eksploatacji bogactw naturalnych między grupy etniczne danego państwa. W związku z tym wielu ekonomistów wskazuje, że niezbędna jest dywersyfikacja struktury gospodarek państw afrykańskich, która zmniejszałaby uzależnienie od dochodów z eksportu złóż surowców mineralnych, przyczyniłaby się

⁴¹ W. Easterly, *Can Institutions Resolve Ethnic Conflict?*, „Economic Development and Cultural Change”, Vol. 49, No. 4., 2001.

także do osłabienia napięć etnicznych⁴². Jednym z potencjalnych sposobów ich przezwyciężania może być również umiejętne (i sprawiedliwe) dzielenie środków rządowych na niezbędne dla rozwoju dobra publiczne (szkoły, drogi) oraz na wydatki konsumpcyjne (np. na wynagrodzenia), niezbędne z kolei do utrzymania stabilności politycznej⁴³. Wydatki te uważa się często za narzędzie umożliwiające rządowi „rozładowanie” napięć etnicznych. W dłuższej perspektywie nie jest to jednak działanie pro-wzrostowe.

Reasumując, proces demokratyzacji, w połączeniu z racjonalną polityką ekonomiczną, dostarcza wielu instrumentów, które umożliwiają minimalizację negatywnych skutków zróżnicowania etnicznego w krajach afrykańskich.

Dr Dominik Kopiński – adiunkt w Zakładzie Międzynarodowych Stosunków Gospodarczych oraz Integracji Europejskiej w Instytucie Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego. W pracy naukowej zajmuje się pomocą rozwojową, ekonomią rozwoju i handlem międzynarodowym w kontekście współczesnych przemian gospodarczych w krajach rozwijających się, głównie afrykańskich. Jest koordynatorem międzynarodowego projektu *Fatal Transactions* (www.fataltransactions.org), podejmującego problematykę eksploatacji surowców mineralnych na terenie Afryki.

Bibliografia

1. Afrobarometer, *Ethnicity and Violence in the 2007 Elections in Kenya*, Afrobarometer Briefing Paper No. 48, February 2008.
2. Alesina, A., Baqir, R., Easterly, W., *Public Goods and Ethnic Divisions*, „The Quarterly Journal of Economics”, Vol. 114, No. 4, 1999.
3. Alesina, A., Devleeschauwer, A., Easterly, W., Kurlat, S., Wacziarg, R., *Fractionalization*, NBER Working Papers, No. 9411, 2002.
4. Annett, A., *Social Fractionalization, Political Instability, and the Size of Government*, IMF Working Paper No. 00/82, 2000.
5. Azam, J.P., *The Redistributive State and Conflicts in Africa*, „Journal of Peace Research”, Vol. 38, No. 4, 2001.

⁴² P. Collier, *Implications of ethnic diversity*, „Economic Policy”, Vol. 16, No. 32, 2001.

⁴³ J.P., Azam, op. cit.

6. Barkan, J.D., *Kenya's Great Rift*, „Foreign Affairs”, January/February 2008.
7. Bates, R., *Ethnicity and Development in Africa: A Reappraisal*, „The American Economic Review”, Vol. 90, No. 2, Papers and Proceedings of the One Hundred Twelfth Annual Meeting of the American Economic Association, 2000.
8. Blanton, T.D. Mason, B. Athow, *Colonial Style and Post-Colonial Ethnic Conflict In Africa*, „Journal of Peace Research”, Vo. 38, No. 4, 2001.
9. Collier, P., *The Political Economy of Ethnicity*, CAES Working Papers Series 98-8, University of Oxford, 1998.
10. Collier, P., Hoeffler, A., *On Economic Causes of Civil War*, Oxford Economic Papers 50, 1998.
11. Collier, P., Garg, A., *On Kin Groups and Wages in Africa*, „Oxford Bulletin of Economics and Statistics”, Vol. 61, Iss. 2, May 1999.
12. Collier, P., Hoeffler, A., *Loot-Seeking and Justice-Seeking in Civil War*, paper presented at the World Bank Workshop on “Civil Conflicts, Crime and Violence in Developing Countries, Washington DC 1999.
13. Collier, P., *Implications of ethnic diversity*, „Economic Policy”, Vol. 16, No. 2, 2001.
14. Easterly, W., Levine, R., *Africa's growth tragedy: Policies and Ethnic Divisions*, „Quarterly Journal of Economics”, Vol. 112, No. 4, 1997.
15. Easterly, W., *Can Institutions Resolve Ethnic Conflict?*, „Economic Development and Cultural Change”, Vol. 49, No. 4., 2001.
16. Elbadawi, I., Sambanis, N., *Why Are There So Many Civil Wars in Africa? Understanding and Preventing Violent Conflict*, „Journal of African Economies”, Vol. 9, No. 3, 2000.
17. *Ethnic cleansing in Luoland*, Economist, 07.02.2008.
18. Fearon, J.D., *Ethnic and Cultural Diversity by Country*, „Journal of Economic Growth”, Vol. 8, Iss. 2, 2003.
19. Fenton, S., *Etniczność*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
20. Fukuyama, F., *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, PWN, Warszawa 1997.
21. Greif, A., *Contract Enforceability and Economic Institutions in Early Trade: The Maghribi Traders' Coalition*, „The American Economic Review”, Vol. 83, No. 3, 1993.

22. Green, E.D., *The (Mis)use of Ethnicity in Current Political Economy Literature: Conceptual and Data Issues*, Paper prepared for WIDER Conference on Making Peace Work, Helsinki, Finland, 4–5 June 2004.
23. Hameso, S.Y., *Ethnicity In Africa, Towards a Positive Approach*, iUniversity Press, 2001.
24. Jagielski, W., *Uchodźcy zalewają Kenię*, „Gazeta Wyborcza”, 08.01.2008.
25. Kai, M., *Violence not ethnic cleansing*, „Business Daily Africa”, 19 luty 2008.
26. Kapuściński, Heban, Czytelnik, Warszawa 2007.
27. *Kenya parliament to speed peace deal through*, „International Herald Tribune”, 11.03.2008.
28. La Porta, R., Lopez-de-Silanes, F., Shleifer, A., Vishny, R., *The Quality of Government*, NBER Working Papers No. 6727, 1998.
29. Lake, D.A., Rothchild, D., *Institute on Global Conflict and Cooperation*, IGCC Policy Papers No. 20, 1996.
30. Mauro, P., *Corruption and Growth*, „Quarterly Journal of Economics”, Vol. 110, No. 3, 1995.
31. Miguel, E., *Ethnic diversity, social sanctions, and public goods in Kenya*, „Journal of Public Economics”, Vol. 89, Iss. 11–12, 2005.
32. North, D.C., *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press 1990.
33. Roeder, P.G., *Ethnolinguistic Fractionalization (ELF) Indices, 1961 and 1985*, <http://weber.ucsd.edu/~proeder/elf.htm> (pobrano 27.06.2008).
34. Shleifer, A., Vishny, R., *Corruption*, „Quarterly Journal of Economics”, Vol. 108, No. 3, 1993.
35. Smith, Z.K., *The impact of political liberalisation and democratisation on ethnic conflict in Africa: an empirical test of common assumptions*, „The Journal of Modern African Studies”, Vol. 38, 2000.
36. Toure, S., *Towards Full Reafricanisation*. „Présence Africaine”, Paris 1959.
37. Vorbrich R., *Trybalizm a wieloetniczne państwo afrykańskie*, „Sprawy Narodowościowe”, Seria Nowa, 1999, z. 14–15
38. Young, M.C., *Revisiting Nationalism and Ethnicity in Africa*, James S. Coleman African Studies Center. James S. Coleman Memorial Lecture Series: Paper Nationalism, 2004.

Z HISTORII AFRYKI

KOBIETY W ELITACH WŁADZY CESARSTWA ETIOPSKIEGO

Hanna Rubinkowska

Od zarania dziejów Cesarstwa Etiopskiego, od około tysiąca lat przed naszą erą, na jego terytorium przenikały różnorodne wpływy kulturowe. Największe religie monoteistyczne docierały tam od początku ich dziejów. Chrześcijaństwo zostało przyjęte przez władców Aksum w IV wieku, islam dotarł już w VII wieku, a tamtejsze, niegdyś liczne, środowiska wyznawców judaizmu wyznawały go w jego wczesnej formie, uznającej za święte jedynie Pięć Ksiąg Starego Testamentu. Chrześcijańską Etiopię określa się jako należącą do kręgu kultury judeo-chrześcijańskiej, co znajduje wyraz w legendarnych i ideologicznych związkach cywilizacji etiopskiej i żydowskiej, w głębokim nasyceniu etiopskiego chrześcijaństwa symbolami wspólnymi dla obu religii i kręgów kulturowych, takimi jak: Gwiazda Dawida, Lew Judy czy legenda o królowej Saby i królu Salomonie. Afrykańskie położenie Etiopii także nie pozostało bez wpływu na jej kulturę i państwowość. Życie w Cesarstwie Etiopskim, zarówno codzienne, jak i związane z funkcjonowaniem państwa, zespalało elementy semickie, afrykańskie oraz wschodniego chrześcijaństwa.

W niniejszym artykule podejmuję problem udziału kobiet w sprawowaniu władzy jako jednego z czynników systemu funkcjonowania Cesarstwa Etiopskiego. Kobiety brały udział w sprawowaniu władzy, choć w różnych formach, na wszystkich jej szczeblach, przy czym ta władza oparta była na tradycyjnych podstawach prawnych.

Ukształtowane w cywilizacji europejskiej pojęcia, odnoszące się do państwa, władzy i jej struktury, ze względu na odmienny krąg kulturo-

wy, nie dają się w pełni zastosować do Cesarstwa Etiopskiego. Postrzeganie cywilizacji etiopskiej z punktu widzenia badaczy europejskich powoduje, że kwestionuje się lub wadliwie interpretuje pewne zjawiska społeczne, między innymi takie jak pełnienie funkcji władczych przez kobiety. W literaturze przedmiotu znaleźć można wiele przykładów etiopskich władczyń, które są przedstawiane jako wyjątek potwierdzający regułę w męskim świecie władzy, nie zaś jako jeden ze składników tradycyjnego etiopskiego systemu funkcjonowania państwa. A tak, moim zdaniem, należy rozpatrywać to zjawisko¹.

Od zarania dziejów do upadku w 1974 roku cesarstwo funkcjonowało zarówno w kręgu kultury piśmienniczej, jak i w kręgu kultury oralnej. Zarówno przekazy pisemne, jak i tradycja ustna mają znaczenie w badaniach dotyczących sprawowania władzy czy udziału w jej pełnieniu ze względu na płeć. Badania najwyższych szczebli władzy w państwie, tj.: władzy cesarskiej i lokalnych władców dzielnicowych, w znacznie większym stopniu mogą być prowadzone w oparciu o źródła pisane – kroniki, kodeksy i dokumenty, między innymi testamenty czy nadania ziemskie. Taka sytuacja źródłowa powoduje, że historykom bardziej znane są dzieje władczyń ze szczytów etiopskiej struktury, trudno natomiast o informacje dotyczące najniższych, lokalnych szczebli władzy w Cesarstwie.

Etiopskie kroniki i kodeksy prawne o sprawowaniu władzy przez kobiety

Piśmiennictwo w Etiopii ma długą i bogatą tradycję. Najstarsze za-
bytki pochodzą z okresu przedchrześcijańskiego i są to kamienne in-
skrypcje. Pewną część wczesnych dzieł literatury etiopskiej stanowią
tłumaczenia ksiąg, które znane były w średniowiecznej Europie, w Bi-
zancjum i na chrześcijańskim wschodzie. Przykładem takiej księgi jest
*Kybre negest*² („Chwała królów”). Prawdopodobnie została przetłuma-

¹ Por.: Donald Crummey, „Family and property amongst the Amhara nobility”, *Journal of African History* 24, 1983, 207–20.

² Polskie tłumaczenie: Stefan Strelcyn (wstęp i tłum.), *Kebrā Nagast, czyli chwała królów Abisynii, fragmenty*, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, 1956. Inne wydania *Kybre negest* to między innymi: E.A.W. Budge, *The Queen of Sheba and Her Only Son Menylek I*, London 1932; Gerald Hausman (ed.), *The Kebrā Nagast. The Lost Bible of Rastafarian Wisdom and Faith from Ethiopia and Jamaica*, New York 1997.

czona na język gyyz w XIII wieku i od tej pory stanowiła ideologiczną podstawę państwa i narodu etiopskiego. Opowiada ona o pochodzeniu Etiopczyków od królowej Saby, zwanej Makedą lub Królową Południa (gyyz: *Azieb nygyst*), o jej wyprawie do króla Salomona i dziecku zrodzonym z tych rodziców, Meneliku, który zgodnie z legendą, był pierwszym cesarzem Etiopii. Tym samym opowiada historię matki-założycielki dynastii władców Etiopii.

Jedną z ksiąg, która zawiera przepisy dotyczące sprawowania władzy jest *Syrate mengyst*³ („Porządek cesarstwa”). Znajdują się w niej opisy ceremoniałów i zachowań dworskich, a w tym ceremonii koronacyjnych. *Syrate mengyst*

rozdziela ceremoniał, jaki miał się odbyć przy koronacji króla (*nygus*), a jaki przy koronacji królowej (*negest*). Wśród dworskich stanowisk wymienienia i opisuje godność *ytiegie* – koronowanej małżonki cesarskiej⁴. *Syrate mengyst*, choć dokładnie przedstawiała, jak miała wyglądać intronizacja, nie określała, kto ma przejmować rządy w cesarstwie po śmierci władcy. Prawdopodobnie dlatego, że jak wynika z etiopskiej koncepcji władzy, władzę cesarską obejmuje ten, komu uda się to dzięki sprzyjaniu ponadnaturalnej siły. Wiara w charyzmę nie wymaga istnienia dodatkowych regulacji⁵. Można zatem przyjąć, że w związku z bra-



Dziewiętnastowieczna władczyni prowincji Uello, Mestauet, z synem i służką (według Richard Pankhurst, Denis Gérard, *Ethiopia Photographed*, London 1996)

Na temat *Kybre negest* w literaturze polskiej por. także Andrzej Bińkowski, *Królestwo za bramą łez*, Warszawa 1971, 33–44.

³ *Syrate mengyst* zostało wydane po raz pierwszy: J. Vanderbergh, „Studien zur abessinischen Reichsordnung“, *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 30, 1915, 41–45. Por. także: Bairu Tafla – Heinrich Scholler, „Ser’ata Mangest. An Early Ethiopian Constitution“, *Verfassung und Recht in Übersee* 9, 4, 1976, 487–500.

⁴ Bairu Tafla – Heinrich Scholler, 487f., 491.

⁵ Eike Haberland, *Untersuchungen zum Äthiopischen Königtum*, Wiesbaden

kiem dokładnych wytycznych dotyczących następcy tronu nie istniały ograniczenia związane z płcią.

Inny etiopski kodeks prawny to *Fytha negest* („Prawo królów”). Księga używana była w Etiopii co najmniej od XVI wieku. Jej tekst jest oparty na tłumaczeniu trzynastowiecznego arabskiego dzieła⁶. Traktuje o wielu aspektach prawnych sprawowania władzy w państwie i także nie wprowadza żadnych ograniczeń związanych z płcią.

Badając jednakże spisane zasady funkcjonowania cesarstwa, odnaleźć można zapisy, które zdają się świadczyć o zasadzie sprawowania najwyższej władzy w państwie przez mężczyznę. Wspomniana wcześniej *Kybre negest* ogranicza prawo sprawowania władzy przez kobiety:

„istniało bowiem prawo w krainie Etiopii, że panować mogła tylko kobieta-dziewczyna, która nie знаła jeszcze mężczyzny. Ona [królowa Saby] zaś powiedziała: ‘Odtąd panować będą mężczyźni z twojego rodu, a kobiety panować nie będą więcej, tylko ten twój ród i jego potomstwo z pokolenia na pokolenie’. I wpisz to w tekst dokumentu, do spiżowej księgi ich proroków i umieść w świątyni Pana, którą zbudujesz dla pamięci i dla proroctwa przyszłym czasom”⁷.

Kybre negest jednak, opisując historię panującej, wybitnej władczyni, stwarzała niejako precedens, do którego w 1916 roku odwoływało się stronnictwo, chcące osadzić na tronie pierwszą w dziejach Etiopii kobietę-cesarza: cesarzową Zeuditu.

Tradycja dostarcza więcej argumentów, dających podstawę do zaakceptowania kobiet jako władczyń w Etiopii. Fragment kroniki cesarza Susnyjosa (1607–1632) zawiera sugestię, że kiedy zgodnie z linią sukcesji zabraknie mężczyzn, którzy zostaliby uznani za odpowiednich pretendentów do tronu, wtedy przyszłego cesarza szuka się wśród kobiet:

„...wyniesiemy na tron syna Melek Segeda, a gdyby go [syna] nie było, to jedną z jego córek, a jeśli nie, to kogoś innego z Izraela”⁸.

Na tej podstawie można sądzić, że jakkolwiek mężczyźni byli brani pod uwagę jako pierwsi kandydaci, to płeć nie wykluczała kobiet spośród władców i kobieta mogła być uznana za lepszą kandydatkę niż inni

1965, 320.

⁶ Paulos Tzadua – [Red.], „Fetha nägäst”, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 2, Wiesbaden 2005.

⁷ Stefan Strelcyn, 88.

⁸ Francisco Maria Esteves Pereira, *Chronica de Susenyos, Rei de Ethiopia*, vol. 1 (texto etiopico), Lisboa 1892; vol. 2 (tradugao portugese), Lisbonne 1890.

pochodzący „z Izraela”, czyli kandydaci legitymujący się pochodzeniem od legendarnego Menelika I, syna króla Salomona.

Źródła przynoszą jednakże sprzeczne zalecenia i zdaje się, że ich interpretacja zależała od politycznej potrzeby chwili, a historia Etiopii poświadcza, że wrogie sobie ugrupowania sięgały po przeciwne argumenty.

Pozycja kobiet w tradycyjnym społeczeństwie etiopskim

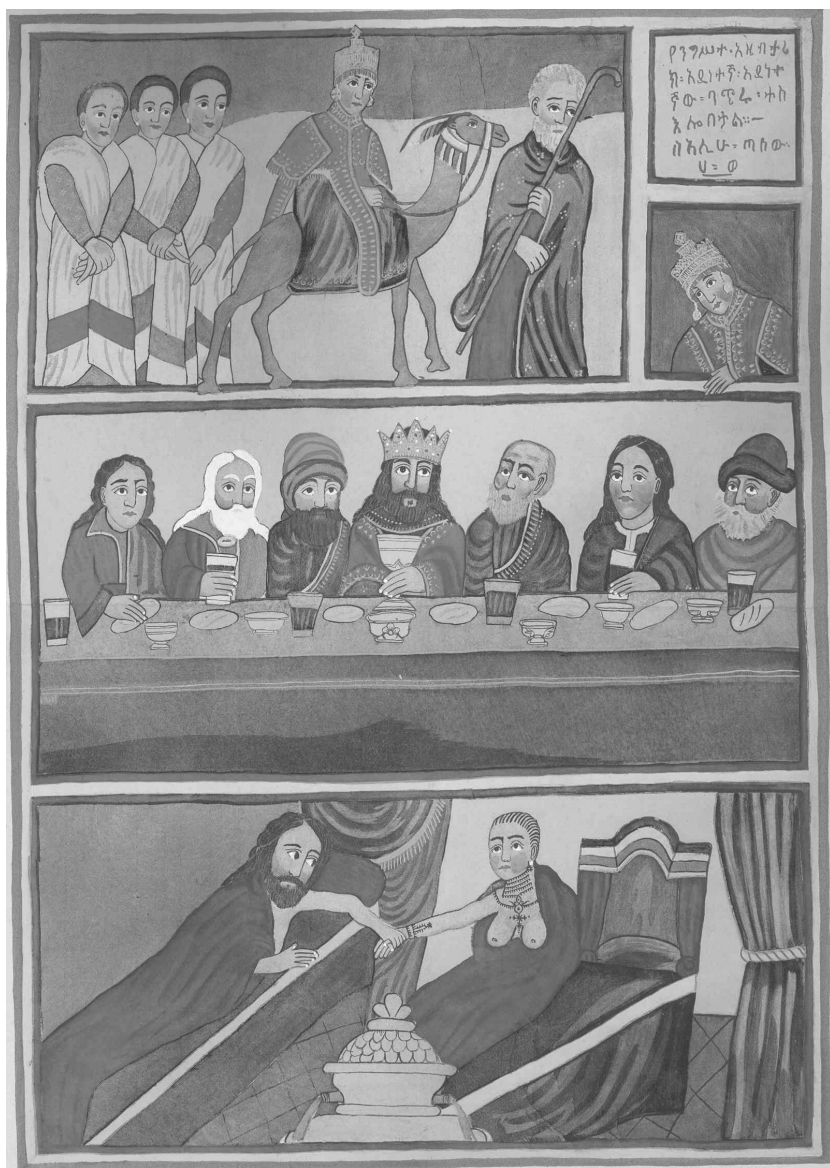
Sądzić można, że miejsce, jakie zajmowały kobiety w strukturach władzy, powinno być odzwierciedleniem ich pozycji w tradycyjnym społeczeństwie. Problem ten jest jednak bardziej złożony. Analogie do innych tradycyjnych społeczeństw mogą być mylące. W tradycyjnym społeczeństwie etiopskim nie istniał ani patriarchat, ani też matriarchat. Pod pewnymi względami można założyć, że mężczyźni zajmowali uprzywilejowaną pozycję⁹. Na przykład wiadomość, że urodziła się dziewczynka nie była przyjmowana tak radośnie jak wiadomość o narodzinach chłopca. Mniej i rzadziej starano się o jej edukację. Zasadą jednak było, że jeśli została posłana do szkoły, to uczęszczała do tych samych szkół co chłopcy i uczono ją tego samego.

Także pod względem majątkowym prawa mężczyzn i kobiet były równe. Widać to zwłaszcza w przypadku kobiet dobrze urodzonych¹⁰. Mogły one być niezależne i osiągać wysoką pozycję w społeczeństwie. Im kobieta okazała się bardziej uzdolnioną, tym bardziej wzrastała jej pozycja. Zgodnie z tradycją żona mogła zatrzymać majątek, który wniosła do małżeństwa. Mogła też dziedziczyć po ojcu lub mężu. Kobiety bywały zarządcami majątków w imieniu swoich niepełnoletnich dzieci. Miały pełne prawo do samodzielnego decydowania o swoich sprawach majątkowych¹¹. Prawdopodobnie to spowodowało, że w Etiopii pojawiło

⁹ Por.: Reidulf Knut Molvaer, *Socialization and Social Control in Ethiopia*, Wiesbaden 1995 (Äthiopistische Forschungen 44), 116; Donald N. Levine, *Wax and Gold*, Chicago 1965, 79; Id., *Greater Ethiopia. The Evolution of Multiethnic Society*, Chicago 1974, 54.

¹⁰ Por.: Salome Gebre Egziabher, „The Changing Position of Women in Ethiopia”, *Zeitschrift für Kulturaustausch*, Sonderausgabe 1973, 112–15, tutaj: 113.

¹¹ Reidulf Knut Molvaer, *Tradition and Change in Ethiopia. Social and Cultural Life as Reflected in Amharic Fictional Literature ca. 1930–1974*, Leiden 1980, 154f.; Donald Crummey, *Women and Landed Property in Gondarine Ethiopia*, referat



Legenda o królowej Saby w tradycyjnym malarstwie etiopskim (według Guèbré Sellasié, *Cronique du Règne de Ménélík, Roi des Rois d'Éthiopie*, wyd. przez Maurice de Coppet, tłum. Tèsfa Sellasié, Paris 1930–1931

się wiele kobiet, których pozycja społeczna oparta była na korzystaniu z przysługujących im praw i narzędzi władzy, a nie na zależności od władających mężczyzn.

Małżeństwa w Etiopii

Instytucja etiopskiego małżeństwa może służyć jako ilustracja przenikania się obyczajowo prawnych elementów wschodniego chrześcijaństwa i kultur afrykańskich na wszystkich poziomach życia Etiopczyków. Zagadnienie to jest też ważne dla rozważań o władzy sprawowanej w Cesarstwie. W chrześcijańskiej Etiopii do dziś istnieje skomplikowany system związków pomiędzy mężczyzną i kobietą. Do początku XVI wieku w strukturze dworu cesarskiego i dworów możnowładców występowało kilka małżonek. Pełniły one określone funkcje związane ze sprawowaniem władzy. Przykładem może być rola, jaką odegrała w XV wieku cesarska małżonka, Romane Uerk. Kiedy w 1478 roku tron obejmował jej syn, młodociany Yskyndyr, władzę w jego imieniu miał pełnić triumwirat. Składał się on z doświadczonego dworzanina i polityka, który przez kolejne lata sprawował rzeczywiste rządy, oraz dwojga wysokich dygnitarzy dworskich. Weszli oni w skład triumwiratu jedynie ze względu na pełnione funkcje. Jedną z tych osób była Romane Uerk, matka Yskyndyra, jedna z żon zmarłego cesarza. Rolę regenta, jaka została jej powierzona, zawdzięczała nie tyle własnym talentom politycznym, lecz właśnie pełnionej funkcji cesarskiej małżonki¹².

W późniejszych wiekach cesarze nie mieli kilku żon w tym samym czasie. Jednak tak samo jak i inni Etiopczycy, często roztawali się ze swoimi towarzyszkami i zawierali nowe związki. Również kobiety ze wszystkich grup społecznych odchodziły od swoich mężów i wiązały się z innymi mężczyznami. Do dziś w Etiopii instytucja małżeństwa działa wedle tych samych zasad, i dziś, jak i przed wiekami Etiopczycy mogą zawierać związki, z których wynikają odmienne zobowiązania. Wedle etiopskiego kodeksu prawnego *Fytha negest*¹³ („Prawo królów”) istnieje-

wyłoszony na Annual Conference of the African Studies Association, Baltimore, listopad 1978, Urbana 1981.

¹² Tadesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia*, Oxford 1972, 286.

¹³ Tłumaczenie z języka gyyz na język angielski: Paulos Tzadua, *The Fetha Nagast: the Law of Kings*, Addis Ababa 1966.

ją trzy rodzaje małżeństw. Jedno z nich zawierane jest jedynie na czas określony, po upływie którego związek przestaje istnieć lub można go odnowić. Kolejny rodzaj związku zostaje zawarty w obecności urzędnika i świadków, a trwa tak długo, jak długo para jest ze sobą rzeczywiście związana. W sytuacjach określonych przez *Fytha negest*, takich jak: niewierność któregoś z małżonków, jego długa nieobecność czy chęć wstąpienia do klasztoru, związek może zostać rozwiązany. Więzy, które w najbardziej trwałe sposób łączą małżonków, są na nich nakładane w czasie ślubu zawieranego w kościele poprzez wspólne przyjęcie komunii. Taki związek nie powinien zostać zerwany nawet poprzez śmierć jednego z małżonków. Do początku XX wieku małżeństwo zawarte w kościele było rzadkością. Decydowali się na nie jedynie duchowni bądź władcy, chcący podkreślić specjalny status swojej małżonki.



H. I. M. Zauditu, Empress of Ethiopia,
Daughter of Menelik the Great.

Cesarzowa Zeuditu (według Harry M. Hyatt, *The Church of Abyssinia*, London 1928)

Tytuły przysługujące władczyniom

Tytulatura stosowana w cesarstwie etiopskim dostarcza informacji do badań nad udziałem przedstawicieli każdej z płci w systemie władzy. W Etiopii tytuły osób sprawujących władzę, zarówno kobiet, jak i mężczyzn, świadczą o rzeczywiście sprawowanej przez nie władzy. Przysługiwały one tylko tym osobom, które dysponowały określoną władzą i o tej władzy świadczyły. Prawo do tytułu oznaczało udział w jej sprawowaniu. Osoba nosząca tytuł czy sprawująca pewną funkcję

określała kompetencje z nią związane często w decydującym stopniu¹⁴. Możliwości egzekwowania władzy w znacznie większym stopniu uzależnione były od realnej siły politycznej czy militarnej danej osoby, niż od jej płci. Znaczna większość stanowisk państwowych w dziejach Etiopii była piastowana przez mężczyzn. Jednakże trudno nie dostrzec, jak często władzę sprawowały kobiety.

Od XIV do początku XVI wieku część żon cesarza nosiła godność *bealtihat*. Na obecnym etapie badań trudno dokładnie określić rolę, jaką sprawowały w państwie kobiety noszące ten tytuł. Jako żony cesarza miały zaszczyt przebywania najbliższej władcy. *Keñ bealtihat*, czyli „prawa *bealtihat*”, zasiadająca po prawej stronie władcy, była prawdopodobnie najważniejsza w hierarchii pośród pozostałych *bealtihat*: *gyra bealtihat*, („lewa *bealtihat*”) i *bealtesizhona*, („młodsza lewa *bealtihat*”). Tytuły aż pięciu cesarskich małżonek wymienia kodeks dotyczący okolicznościowych przyjęć wydawanych dla poddanych na cesarskim dworze. Wedle *Syrate gybr* („Prawidła przyjęć [cesarskich]”), za panowania cesarzy rządzących w XIV i XV wieku poza wymienionymi trzema tytułami cesarskich małżonek pojawiają się jeszcze dwa: *waszarbat gaziet* oraz *galagyl gaziet*¹⁵. Przypuszcza się, że taka organizacja miejsc zajmowanych przez cesarskie małżonki została stworzona po to, by ich znaczenie było wzajemnie balansowane. Miało to zagwarantować polityczną stabilność na dworze¹⁶.

W późniejszym okresie, choć trudno dokładnie określić, kiedy miało to miejsce, pojawia się godność *ytiegie*, koronowanej małżonki cesarskiej. W literaturze europejskiej *ytiegie* określane są jako „królowe” bądź „cesarzowe”, co nie oddaje pełnionej przez nie roli w państwie. *Ytiegie* była żoną cesarza, która została przez niego poślubiona w kościele poprzez wspólne przyjęcie komunii, czyli ceremonię zwaną *kurban* („komunia”) a następnie została koronowana podczas ceremonii, która odbywała się trzy dni po koronacji jej cesarskiego małżonka. Zwyczaj ten uległ zmianie, kiedy w 1889 roku cesarz Menelik II i *ytiegie*

¹⁴ Potwierdzeniem tej teorii może być opracowanie dotyczące stanowisk na dworze cesarza Menelika II w Addis Abebie: Peter Garretson, *A History of Addis Ababa, 1886–1910*, Wiesbaden 2000 (Aethiopistische Forschungen 49).

¹⁵ Manfred Kropp, „The Ser’atä Gebr: a Mirror View of Daily Life at the Ethiopian Royal Court in the Middle Ages”, *Northeast African Studies* 10, 2–3, 1988, 51–87.

¹⁶ Na temat *bealtihat* por.: Tadesse Tamrat, 270ff., 286ff; Dagmara Deska, „Bä’altihat”, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 1, Wiesbaden 2003.

Taitu zostali koronowani w trakcie tej samej uroczystości. W oficjalnych sytuacjach *ytiegie* zasiadała na tronie mniejszym niż cesarski, po jego prawej stronie. Przysługiwało jej, między innymi, prawo do przewożenia posiedzeniom sądu, które odbywały się w jej apartamentach¹⁷. Znaczenie tytułu podkreśla rozróżnienie, jakie stosowano na cesarskim dworze pomiędzy koronowanymi, a niekoronowanymi małżonkami bądź konkubinami – matkami cesarskich dzieci. Były one określane jako *ym-mebiet* bądź *ymjat*. Nie był to tytuł, lecz jedynie prestiżowe określenie i tym wyraźniej wskazuje na wagę tytułu *ytiegie*.

Tak jak rzadkością było małżeństwo zawierane w kościele, tak też z rzadka odbywała się koronacja cesarskiej małżonki. Kobiety, którym przysługiwał tytuł *ytiegie*, były przeważnie wybitnymi osobistościami i odgrywały znaczącą rolę w państwie.

Ytiegie – koronowane małżonki cesarskie

Pierwszą z przedstawionych przez dziejopisarzy kobiet, która sprawowała ważne funkcje na dworze cesarskim i prowadziła politykę mającą znaczenie w dziejach Etiopii, była Ylieni (Helena), nosząca dwa imiona tronowe (Żan Żala i Admas Mogesa)¹⁸. Najpierw, jako żona cesarza Zera Jaykoba (1434–1468) nosiła tytuł *keñ bealtihat*, a później uczestniczyła w rządach jego syna, cesarza Beyde Marjama (1468–1478) i z kolei jego syna, Lybne Dyngyla (1508–1540)¹⁹. Szczególne znaczenie ma jej działalność wobec świata islamu. Wywodziła się z jednego z sułtanatów mużulmańskich graniczących od południa i wschodu z Etiopią. Oddana została chrześcijańskiemu władcy za żonę, aby ugruntować sojusz między sąsiadującymi państwami. Dobrze orientowała się w sytuacji politycznej panującej na afrykańskim wybrzeżu Morza Czerwonego. Początkowo prowadziła działania zmierzające do pokojowej koegzystencji

¹⁷ Na temat *ytiegie* por.: Hanna Rubinkowska, „Etege”, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 2, Wiesbaden 2005.

¹⁸ Por.: Andrzej Bartnicki – Joanna Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław 1987, 511 (indeks); Andrzej Bartnicki, *Walka o Morze Czerwone 1527–1868*, Warszawa 1993, 451 (indeks); Sevir Chernetsov, „Eleni”, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 2, Wiesbaden 2005.

¹⁹ Tekle Tsadyk Mekurija, *Je-Itjopja tarik, Huletennia metshaf, keatse Jykuno Amlak yske Lybne Dyngyl*, (‘Historia Etiopii. Tom drugi, od [okresu panowania] Jy-kuno Amlaka do Lybne Dyngyla’), Addis Abeba [1958/59].

w tym regionie dążąc do tego, by władcy chrześcijańscy i muzułmańscy zawierali małżeństwa dynastyczne, które miały być gwarancją pokoju²⁰. W okresie panowania Lybne Dyngyla, kiedy dotychczasowa koncepcja polityczna okazała się niemożliwa do zrealizowania, Ylieni rozpoczęła poszukiwania sprzymierzeńców poza Etiopią, którzy pomogliby zapewnić bezpieczeństwo państwa przed otaczającymi je siłami islamu. Działalność władczyni zapoczątkowała nowożytny kontakt pomiędzy Etiopią a Europą. Zaowocowały one pojawieniem się misji Portugalczków w 1520 roku i silniejszym niż poprzednio zainteresowaniem Europy chrześcijańskim krajem w Afryce²¹.

Za panowania kolejnych cesarzy kobiety również sprawowały wysokie funkcje dworskie i uczestniczyły w najważniejszych wydarzeniach w historii państwa etiopskiego. W XVI wieku nie słabło zagrożenie cesarstwa ze strony islamu. Religijny przywódca muzułmańskiego Hareru położonego na wschód od Cesarstwa najechał Etiopię. Kiedy Grań, bo tak nazwali go Etiopczycy, palił kolejne chrześcijańskie świątynie i zdobywał cesarskie ziemie, na tronie zasiadł Galaudieus (1540–1559). Był synem zmarłego cesarza Lybne Dyngyla i jego małżonki, *ytiegie* Seble Uengiel, której pochodzenie miało istotne znaczenie dla losów wojny. Seble Uengiel wywodziła się z północy Etiopii, z regionów, które nie zostały podbite przez *imama* Ahmeda ibn Ibrahima al-Ghazi, zwanego Graniem. Poparcie możnowładców z tej części Etiopii, nieprzychylnych wywodzącemu się z południa zmarłemu cesarzowi Lybne Dyngylowi, zapoczątkowało nowy etap wojny²². Śmierć Lybne Dyngyla i objęcie tronu przez Galaudieusa zbiegło się w czasie z przybyciem z Portugalii oddziału muszkieterów, do którego dołączyła matka cesarza, Seble Uengiel ze swoim wojskiem. Później, kiedy cesarz Galaudieus wyruszył na południe, część wojsk etiopskich pozostała na północy, a ich dowództwo objęła Seble Uengiel. Świadczy to o rzeczywistej roli, jaką pełniła w czasie wojny i potwierdza jej polityczną pozycję w Cesarstwie²³.

Najbardziej znane *ytiegie* z kart historii to Myntyuab i Taitu. Myntyuab (zmarła w połowie lat 70-tych XVIII wieku) była żoną cesarza Bekaffy (1721–1730) i współrządziła Etiopią, od kiedy w listopadzie 1731

²⁰ *Walka o Morze Czerwone 1527–1868*, 35ff.

²¹ *Ibid.*, 37f.; *Historia Etiopii* 98ff.

²² *Historia Etiopii*, 124f.

²³ *Walka o Morze Czerwone*, 96, 107ff.

roku została koronowana na *ytiegie*, by sprawować władzę w imieniu siedmioletniego wówczas syna Bekaffy, Ijasu II (1730–1755), a następnie wspomagała w rządach Joasa (1755–1769)²⁴. Czasy, kiedy Myntyuab uczestniczyła w rządzeniu Cesarstwem to jeden z najwspanialszych okresów w historii Etiopii, zwany Cesarstwem Gonderskim, jako że Gonder właśnie był wówczas siedzibą władców. Kojarzony jest z rozwojem cywilizacyjnym, rozkwitem sztuki, architektury, propagowaniem edukacji i higieny. Wszystkie te osiągnięcia Etiopczycy łączą ze światłą działalnością *ytiegie* Myntyuab.

Taitu, żona cesarza Menelika II (1889–1913), należy do najważniejszych polityków okresu, który zapisał się na kartach historii Etiopii jako czas ugruntowania potęgi Cesarstwa w Rogu Afryki. Menelik II, oprócz działań zmierzających do modernizacji państwa, powiększył jego terytorium o około dwie trzecie nowego obszaru Cesarstwa. W dobie kolonizacji stanął do rywalizacji z Europejczykami o ziemie leżące w sąsiedztwie Etiopii. Jego małżonka, *ytiegie* Taitu, należała do najbliższych doradców Menelika i wspomagała go w podejmowaniu decyzji, zarówno w sprawach polityki wewnętrznej, jak i zagranicznej. Europejscy podróżnicy, którzy doceniali potęgę *ytiegie*, często wspominali jej fascynację królową Wiktorią. Taitu wywodziła się z możnowładztwa północnej Etiopii i reprezentowała jego interesy. W okresie choroby męża przejęła rządy, działając w imieniu cesarza. W 1911 roku politycy etiopscy, popierający wybranego przez Menelika następcę tronu, Ijasu, dokonali przewrotu, odsuwając Taitu od władzy²⁵.

Ostatnią z koronowanych władczyń w historii Cesarstwa Etiopskiego była *ytiegie* Menen, żona Hajle Syllasje I (1930–1974), która zmarła w 1962 r. Jej rolę w państwie w ostatnim okresie życia, czyli po II wojnie światowej, można porównać do roli małżonek prezydentów Stanów Zjednoczonych. Menen pełniła przede wszystkim funkcje reprezentacyjne: towarzyszyła Hajle Syllasje podczas oficjalnych spotkań, uczestniczyła w ceremoniach otwarcia szkół, wystaw, prowadziła działalność charytatywną.

²⁴ La Verle Berry, „Berhan Mogäsa”, w: *Encyclopaedia Aetiopica*, tom 1, Wiesbaden 2003.

²⁵ *Historia Etiopii*, 518 (indeks), Por.: Monika Kulesza, *Cesarzowa Etiopii Taitu Bytul: życie i działalność na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 2005; Chris Prouty, *Empress Taitu and Menilek II: Ethiopia 1883–1910*, London 1986.

Znaczenie innych koronowanych małżonek cesarskich, którym historycy nie poświęcali tak wiele uwagi, często było nie mniej istotne niż wymienionych tu *ytiegie*.

Zarówno *bealtihat* jak i *ytiegie* były to godności, które siłą rzeczy przysługiwały jedynie kobietom. Wiele też było przypadków, kiedy w Cesarstwie kobiety sprawowały te same funkcje co mężczyźni, nigdy jednak kobiety i mężczyźni nie posługiwali się takimi samymi tytułami dla określenia swojej roli w państwie czy na dworze.

W 1916 roku na tronie zasiadła Zeuditu (1916–1930). Była ona jedynym w historii Etiopii cesarzem-kobietą, a przysługujący jej tytuł brzmiał *nygyste negestat* („królowa królów”) w odróżnieniu od cesarza-mężczyzny, *nyguse negest* („król królów”).

W raportach europejskich podróżników na określenie kobiet na najwyższych szczeblach władzy cesarstwa często spotyka się termin „królowa matka”. Tym mianem określona została np. *ytiegie* Myntyuab. Tak pisał o niej James Bruce, brytyjski podróżnik, który odbył podróż do Etiopii w latach 1769–1771²⁶. Termin ten kojarzy się przede wszystkim z systemem władzy w państwach Afryki Subsaharyjskiej i nie może być stosowany do modelu władzy, jaki funkcjonował w Etiopii. Pozycja cesarskich małżonek wynikała z odmiennej koncepcji władzy i jej dziedziczenia, niż afrykański model oparty na matriarchacie, z wpisaną w niego funkcją królowej-matki.

Kobiety na niższych szczeblach władzy

Historia Etiopii przynosi także przykłady kobiet sprawujących funkcje na niższych szczeblach władzy w cesarstwie. Wyjątkowy pod tym względem był okres panowania Zera Jaykoba, kiedy to wiele kobiet piastowało godności dworskie i administracyjne. Dążąc do centralizacji władzy i podporządkowania sobie władców prowincjonalnych, cesarz powierzył niektóre stanowiska członkom swojej rodziny, głównie kobietom. Miał nadzieje, że zapewni to ich lojalność i pokój wewnętrzny²⁷. Polityka cesarza przyczyniła się do upowszechnienia idei sprawowania władzy przez kobiety na różnych szczeblach. Zapoczątkowała okres, po-

²⁶ James Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile in the Years 1768, 1769, 1770, 1772 and 1773 by James Bruce of Kinnard*, Edinburgh 1790.

²⁷ Por.: *Historia Etiopii*, 80f.

świadczonych przez źródła, dużego zaangażowania kobiet w sprawowanie władzy i w walkę o nią w Etiopii.

Przykładem kobiety sprawującej wysoką funkcję administracyjną jest Ylieni, córka cesarza Johannysa I (1667–1682) i siostra Iyasu I (1682–1706). Iyasu I zaraz po swojej koronacji mianował ją zarządcą prowincji Symien. Nominacja była tym bardziej znacząca, że zarządcy tej prowincji byli tradycyjnie traktowani jako następcy tronu. W 1685 roku ziemie pod władaniem Ylieni zostały jej odebrane i przekazane innemu możnowładcy. Pozostała jednak wpływową osobą na cesarskim dworze. Kronikarz, wspominając jej męża i syna, określa ich jako „mąż/syn *uejzero* („pani”) Ylieni”. Ylieni zaangażowała się w dysputę doktrynalną zwalczających się odłamów kościelnych, trwającą przez wieki w Etiopii. Opowiedziała się po stronie doktryny *kybat*²⁸, którą popierał również jej brat, Ijasu I. Kiedy tron objął kolejny cesarz, Tekle Hajmanot (1706–1708) i odrzucił *kybat* jako wyznanie obowiązujące, Ylieni zaczęła konspirować przeciwko cesarzowi. Zakończyło się to jej wygnaniem do miejscowości Tankal, gdzie zmarła²⁹.

Znaczenie wielu etiopskich władczyń i kobiet-polityków umyka uwadze współczesnych badaczy historii. Przytoczyć można chociażby przykład żony Menelika, Bafeny, której działalność i osobowość przyćmiona została przez pojawienie się Taitu u boku cesarza. Bafena pochodziła ze szlacheckiej rodziny z Merhabietie. Prawdopodobnie Menelik skorzystał z jej pomocy, kiedy dotarł do Merhabietie, uciekając z niewoli ówczesnego cesarza Teodora II, z twierdzy Mekdeli. Bafena była starsza od Menelika i kiedy się poznali, miała już pięcioro własnych dzieci, które później wychowywali jako wspólne potomstwo. Związek Bafeny i Menelika trwał przez siedemnaście lat (1865–1882), kiedy Menelik nie był jeszcze cesarzem, lecz władcą prowincji Szeua. O potęgze Bafeny może świadczyć fakt, że miała prawo używać w imieniu męża, jego pieczęci i papieru listowego³⁰. Prywatne i polityczne stosunki pomiędzy małżonkami pogorszyły się, kiedy w 1876 roku inna kobieta, *uejzero* Abczui, urodziła Menelikowi córkę, Zeuditu. Być może zazdrość spowodowała, że Bafena zaangażowała się w intrygi przeciwko mężowi i w okresie za-

²⁸ *kybat*– jeden z odłamów Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego.

²⁹ Sevir Chernetsov, „Eleni”, tom 2, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden 2005.

³⁰ Hyruj Uelde Syllasje, *Je-hyjuet tarik*, („Biografie”), Addis Abeba [1922/1923], 29.

ostrzonej walki o władzę nie tylko opowiedziała się po stronie jego przeciwników, ale sama prowokowała wystąpienia władców regionalnych przeciwko Menelikowi. Kiedy nie odniosła sukcesu, na czele własnej armii wystąpiła przeciwko mężowi, niszcząc jego magazyny i biorąc zakładników. Było to tym bardziej znaczące, że Menelik toczył w tym czasie inną wojnę, w którą zaangażowani byli jego najsilniejsi rywale: ówczesny cesarz Yohannys IV oraz władca prowincji Uello, *ras* Mikael. Bafena została pokonana przez wojska dwóch zaufanych dowódców wysłanych przez Menelika. Para pogodziła się jednak i Bafena pozostała u boku Menelika przez następnych parę lat, do kiedy nie zdecydował się poślubić Taitu. Wówczas Bafena wyprowadziła się do swych posiadłości w Merhabietie, a następnie wstąpiła do klasztoru, gdzie jako mniszka zmarła około 1900 roku.

Etiopska historiografia opisuje rządy kobiet jako naturalny element systemu władzy w państwie. Stanowisko takie prezentowane jest w dziełach wydanych w okresie panowania Hajle Syllasje. Jeden z najwybitniejszych etiopskich historyków tej epoki, Tekle Tsadyka Mekurija w czwartym tomie *Je-Itjopja tarik* („Historia Etiopii”), opisując najważniejszych polityków menelikowego dworu, przedstawił działalność zarówno Bafeny jak i *ytiegie* Taitu. Informacji o tych postaciach dostarcza również inny wybitny etiopski historyk początku XX wieku, Hyruj Uelde Syllasje w dziele *Je-Itjopja negestat tarik* („Historia władców Etiopii”)³¹.

Realne podstawy władzy w Etiopii

Rolę kobiet w etiopskich elitach władzy można lepiej zrozumieć zastanawiając się, jakimi narzędziami władzy dysponowały. Wydaje się,

³¹ Tekle Tsadyk Mekurija, *Je-Itjopja tarik*, tom IV, Addis Abeba [1943/44], 88ff.; na temat Bafeny por. także Bairu Tafla, (wyd. i tłum.), *Asma Giyorgis and His Work: History of the Galla and the Kingdom of Šawa*, Stuttgart 1987, (Äthiopistische Forschungen 18), 889, 921, 943, 946, 964.; Sevir Chernetsov, „Bafāna” w: *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 1, Wiesbaden 2003; Id., „<Kniga poviestvovanā o vejzaro Bafane Mikael> – pervoj žene Menelika II”, *Hristānskij Vostok*, nowaā sieria 1, 7, 1999, 234–86; Harold Golden Marcus, „Bafana”, w: *Dictionary of African Biography* 1, 1977, 54f.; Hyruj Uelde Syllasje, *Je-Itjopja negestat tarik* (Historia władców Etiopii), Addis Abeba [1935/1936], 47ff.; Zewde Gabre-Sellasje, *Yohannes IV of Ethiopia: a political biography*, Oxford 1975

że sposoby egzekwowania władzy przez kobiety nie odbiegały od tych, jakimi dysponowali mężczyźni. W Cesarstwie Etiopii za podstawę władzy o najbardziej istotnym znaczeniu, zarówno kobiet, jak i mężczyzn, można uznać prawo do dysponowania ziemią i jej plonami. Przekładało się ono na prawo do nakładania i pobierania podatków oraz do posiadania armii. Zakres niniejszego artykułu nie pozwala na przedstawienie skomplikowanego systemu zarządzania ziemią w Etiopii, istotne jest natomiast to, że system ten stanowił podstawę potęgi etiopskich możnowładców³². Dziejopisarstwo przytacza wiele przykładów na potwierdzenie tej tezy. Etiopskie arystokratki otrzymywały nadania ziemskie od władców i same czyniły nadania na rzecz innych osób, kościołów i klasztorów. Już cesarz Amde Tsyjon (1314–1344) ograniczył władzę przeciwnych mu lokalnych możnowładców w Tygre, dając tę prowincję we władanie jednej ze swoich żon, Bilen Saba³³. Ytiegie Taitu posiadała prawa do dysponowania farmami mlecznymi, stajniami, spichlerzami, ulami, młynami, kucharzami i temu podobnymi nadaniami. Przysługujące jej podatki przeznaczała między innymi na wznoszenie budowli świeckich i kościołów, a także na utrzymanie własnej armii. Nie wiadomo dokładnie, jakie ziemie były w dyspozycji cesarzowej. W kronice panowania cesarza Menelika II znaleźć można jednak przykłady ziem i dóbr, którymi dysponowała cesarzowa³⁴.

Kobiety, tak jak i mężczyźni, korzystały z przysługujących im podatków między innymi po to, by utrzymywać własne armie. Stanowiły one ważne narzędzie władzy, do którego dostęp nie został ograniczony ze względu na płeć. Zdarzało się, że kobiety posiadały własne oddziały, których liczebność i możliwości bojowe nie odbiegały od tych, jakimi dysponowali mężczyźni. Wspominałam już o udziale oddziałów Seble Uengiel i ich znaczeniu w wojnie z Graniem w XVI wieku. Jednym z najbardziej spektakularnych przykładów wykorzystania oddziałów wojskowych podporządkowanych kobiecie, jest udział wojsk ytiegie Taitu

³² Na temat systemu gospodarowania ziemią w Etiopii: Joanna Mantel-Niećko, *The Role of Land Tenure in the System of Ethiopian Imperial Government in Modern Times*, Warszawa 1980.

³³ Tadesse Tamrat, 74.

³⁴ *tsehafie tyyzaz Gebre Syllasje, Tarike zemen zedagmawi Mynilyk nyguse negest zeitjopia*, Addis Abeba [1966/67]; (tekst amharski); Guèbré Sellasié, *Chronique du Règne de Ménélík II, Roi des Rois d'Éthiopie*, wyd. Maurice de Coppet, tłum. Tèsfa Sellasié, Paris 1930–1931; Monika Kulesza, 31ff.

w bitwie pod Aduą w 1896 roku. Uważa się, że oddziały te w znacznym stopniu przyczyniły się do pokonania włoskich najeźdźców. Obecność cesarzowej na polu bitwy, jej modlitwy tam wznoszone i osobiste zagrzewanie żołnierzy do boju – nie pozostały bez znaczenia dla wyniku bitwy³⁵.

Nie tylko cesarzowe uczestniczyły w bitwach. Kronikarz zanotował, że kiedy w 1881 lub 1882 roku ówczesny władca prowincji Szeua, a późniejszy cesarz Menelik toczył walki z władcą Godżamu, Tekle Hajmanotem, wojska pod dowództwem *uejzero* Mestauet przybyły, by wziąć udział w walce³⁶. Mestauet jawi się jako ważna osobistość tamtej epoki. Atsme Gijorgis pisze, że po zwycięstwie odniesionym nad cesarzem Tieuodrosem II (1855–1868) przez wojska brytyjskie sprzymierzone ze zbuntowanymi możnowładcami etiopskimi, Mestauet powierzono twierdzę Tieuodrosa – Makdełę. Wówczas Mestauet zarządzała również dużą i ważną prowincją Uello. Wynika z tego, że prawdopodobnie uczestniczyła w wojnie przeciwko Tieuodrosowi i wspomagała wojska brytyjskie³⁷.

W XIX wieku nasiliło się zjawisko zawierania małżeństw do kreowania powiązań politycznych i prowadzenia polityki wewnętrznej. Sposób ten był wykorzystywany przez możnowładców do tworzenia korzystnego dla nich układu politycznego, a przez panujących do zapewnienia lojalności potężnych możnowładców i traktowany był jako alternatywa dla również wcielanej w życie zasady – *divide et impera*³⁸. Metodą kreowania małżeństw dla celów politycznych posługiwali się zarówno władający mężczyźni, jak i kobiety. Pod koniec XIX wieku to polityczne narzędzie było tak często wykorzystywane przez *ytiegie* Taitu do umacniania pozycji północnego możnowładztwa, z którego się wywodziła, że Menelik wydał rozporządzenie zakazujące tej działalności. Nie było jednak respektowane i do upadku cesarstwa małżeństwa, które służyły sojuszom politycznym, stanowiły istotny czynnik etiopskiej polityki wewnętrznej³⁹.

³⁵ *Historia Etiopii*, 278; Monika Kulesza, 53ff.

³⁶ Bairu Tafla, 727f.

³⁷ Por.: Bairu Tafla, 601, 947.

³⁸ John Markakis, *Ethiopia. Anatomy of a Traditional Polity*, Addis Ababa 1975, 40.

³⁹ Por.: Bairu Tafla, "Marriage as a Political Device: an Appraisal of a Socio-Political Aspect of the Menelik Period, 1889–1916", *Journal of Ethiopian Studies* 1, 10,

Od początku zainteresowania Etiopią przez Europejczyków, jej historię i kulturę, badacze dostrzegali i przedstawiali wiele kobiet uczestniczących w sprawowaniu władzy w Cesarstwie. Wraz ze zmieniającymi się zainteresowaniami naukowymi oraz nowymi metodami badań społeczeństw dysponujemy coraz większą wiedzą na temat roli, jaką w etiopskim systemie władzy pełniły kobiety. W dalszym ciągu niewiele jednak wiadomo o rządzeniu i współrządzeniu przez kobiety na najniższych, lokalnych szczeblach władzy.

Innym zagadnieniem, którego zbadanie może dostarczyć ciekawych materiałów, są małżeństwa dynastyczne. Problem ten, choć często poruszany przez historyków, nie został do tej pory wnikliwie opracowany.

Kobiety zajmowały ważne miejsce w etiopskim systemie władzy. Bez uwzględnienia tego aspektu nie są możliwe dalsze badania historii i zagadnień społecznych, jak i analiza struktur i sposobu działania cesarstwa.

Dr Hanna Rubinkowska – adiunkt w Zakładzie Języków i Kultur Afryki na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się nowożytną historią Cesarstwa Etiopskiego.

Nota bibliograficzna

- Bairu Tafla, (wyd. i tłum.), *Asma Giyorgis and His Work: History of the Galla and the Kingdom of Šawa*, Stuttgart 1987, (Äthiopistische Forschungen 18)
- Bairu Tafla – Heinrich Scholler, "Ser'ata Mangest. An Early Ethiopian Constitution", *Verfassung und Recht in Übersee* 9, 4, 1976, 487–500
- Bairu Tafla, "Marriage as a Political Device: an Appraisal of a Socio-Political Aspect of the Menelik Period, 1889–1916", *Journal of Ethiopian Studies* 1, 10, 1972, 13–21
- Bartnicki, Andrzej – Mantel-Niećko, Joanna, *Historia Etiopii*, Wrocław 1987

- Bartnicki, Andrzej, *Walka o Morze Czerwone 1527–1868*, Warszawa 1993
- Bińkowski, Andrzej, *Królestwo za bramą łez*, Warszawa 1971
- Bruce, James, *Travels to Discover the Source of the Nile in the Years 1768, 1769, 1770, 1772 and 1773 by James Bruce of Kinnard*, Edinburgh 1790
- Budge, E.A.W., *The Queen of Sheba and Her Only Son Menylek I*, London 1932
- Chernetsov, Sevir, “<Kniga poviestvovanâ o vejzaro Bafane Mika-el> – pervoj žene Menelika II”, *Hristânskij Vostok*, novaâ sieria 1, 7, 1999, 234–86
- Crummey Donald, *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia: From the Thirteenth to the Twentieth Century*, Urbana – Chicago 2000
- Id., *Women and Landed Property in Gondarine Ethiopia*, referat wygłoszony na Annual Conference of the African Studies Association, Baltimore, listopad 1978, Urbana 1981
- Id., “Family and Property amongst the Amhara Nobility”, *Journal of African History* 24, 1983, 207–20
- *Encyclopaedia Aethiopica*, 3 tomy, Wiesbaden 2003–2007
- Garretson, Peter, *A History of Addis Ababa 1886–1910*, Wiesbaden 2000 (Aethiopistische Forschungen 49)
- *tsehafie tyyzaz Gebre Syllasje, Tarike zemen zedagmawi Mynilyk nyguse negest ze-Itjopia*, Addis Abeba [1966/67] (tekst amharski); Guèbrè Sellasié, *Chronique du Règne de Ménélik II, Roi des Rois d’Éthiopie*, wyd. przez Maurice de Coppet, tłum. Tèsfa Sellassié, Paris 1930–1931
- Haberland, Eike, *Untersuchungen zum Äthiopischen Königtum*, Wiesbaden 1965
- Hausman, Gerald (wyd.), *The Kebra Nagast. The Lost Bible of Rastafarian Wisdom and Faith from Ethiopia and Jamaica*, New York 1997
- Hyruj Uelde Syllasje, *Je-hyjuet tarik*, („Biografie”), Addis Abeba [1922/1923]
- Hyruj Uelde Syllasje, *Je-Itjopja negestat tarik* (Historia władców Etiopii), Addis Abeba [1935/1936]

- Kropp, Manfred, „The Ser’atä Gebr: a Mirror View of Daily Life at the Ethiopian Royal Court in the Middle Ages”, *Northeast African Studies* 10, 2–3, 1988, 51–87
- Kulesza, Monika, *Cesarzowa Etiopii Taitu Bytul: życie i działalność na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 2005
- Mantel-Niećko, Joanna, *The Role of Land Tenure in the System of Ethiopian Imperial Government in Modern Times*, Warszawa 1980
- Marcus, Harold Golden, „Bafana”, w: *Dictionary of African Biography* 1, 1977
- Markakis, John, *Ethiopia. Anatomy of a Traditional Polity*, Addis Ababa 1975
- Molvaer, Reidulf Knut, *Socialization and Social Control in Ethiopia*, Wiesbaden 1995 (Äthiopistische Forschungen 44)
- Id., *Tradition and Change in Ethiopia. Social and Cultural Life as Reflected in Amharic Fictional Literature ca. 1930–1974*, Leiden 1980
- Levine, Donald N., *Wax and Gold*, Chicago 1965, 79;
- Id., *Greater Ethiopia. The Evolution of Multiethnic Society*, Chicago 1974
- Paulos Tzadua (tłum.), *The Fetha Nagast: the Law of Kings*, Addis Ababa 1966
- Pereira, Esteves Francisco Maria, *Chronica de Susenyos, Rei de Ethiopia*, 2 tomy, Lisboa 1892–1900
- Prouty, Chris, *Empress Taitu and Menilek II: Ethiopia 1883–1910*, London 1986
- Salome Gebre Egziabher, „The Changing Position of Women in Ethiopia”, *Zeitschrift für Kulturaustausch*, Sonderausgabe 1973, 112–15
- Strelcyn, Stefan (wstęp i tłum.), *Kebra Nagast, czyli chwała królów Abisynii, fragmenty*, Warszawa 1956
- Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia 1270–1527*, Oxford 1972
- Tekle Tsadyk Mekuriya, *Je-Itjopja tarik, Huletennia metshaf, keatse Jykuno Amlak yske Lybne Dyngyl*, (‘Historia Etiopii. Tom drugi, od [okresu panowania] Jykuno Amlaka do Lybne Dyngyla’), Addis Abeba [1958/59]

- Id., *Je-Itjopja tarik. Aratennia metshaf, keatsje Tieuodros yske ke-damaui Hajle Syllasje*, („Historia Etiopii. Tom czwarty, od [okresu panowania] Jego Wysokości Teodora do Hajle Syllasje II”), Addis Abeba [1943/44]
- Vanderbergh, J., „Studien zur abessinischen Reichsordnung“, *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 30, 1915, 41–45
- Zewde Gabre-Sellasje, *Yohannes IV of Ethiopia: a Political Biography*, Oxford 1975

W powyższym artykule została zastosowana uproszczona transkrypcja na podstawie: Andrzej Bartnicki – Joanna Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław 1987

RECENZJE – ARTYKUŁY RECENZYJNE – LEKTURY

**Proceedings of the Workshop
European Schools of Ethiopian Studies; Poland & Germany
Pułtusk, October 18–20, 2006.**

Redakcja: Stanisław Piłaszewicz, Hanna Rubinkowska, Ewa Wołk.
Studies of the Department of African Languages and Cultures,
Warsaw University 41/2007, stron 182.

Joanna Mantel-Niećko

Początki rozwoju badań naukowych jakiejś dziedziny długo rzutują na jej dalszy rozwój. Tkwią one w jej tradycjach badawczych, wiążą się z siedliskami uniwersyteckimi, gdzie powstawała i z których się rozprzestrzeniała. Dotyczy to także europejskiej etiopistyki, która do dziś nosi piętno swoich ojców-założycieli z XVII wieku. Wyrośla w Niemczech, tkwiąca korzeniami w filologii semickiej, rozprzestrzeniła się w Europie, sięgając Polski w połowie XX wieku. Od tego czasu związek między etiopistyką niemiecką i polską trwa nieprzerwanie. Spotkanie, które odbyło się w Wyższej Szkole Humanistycznej w Puławach w październiku 2006 r. jest wyrazem ciągłości tej współpracy umocnionej w ostatnich latach współdziałaniem niemieckich i polskich etiopistów nad *Encyclopaedia Aethiopica*, pionierskim dziełem zainicjowanym i realizowanym przez naukowe środowisko hamburskie. W obu etiopistycznych szkołach najmocniej rozwinęły się kierunki badań ściśle filologicznych, a także historycznych i językoznawczych.

Informację na temat spotkania w Puławach opublikowała Hanna Rubinkowska w 23. numerze „Afryki”¹. Natomiast będący przedmiotem tej recenzji biuletyn „Studies of the Department of African Languages and Cultures”, wydawany przez Zakład Języków i Kultur Afryki Uniwersy-

¹ *Europejskie szkoły etiopistyczne: Polska-Niemcy. Warsztaty naukowe. Pułtusk 18–20 października 2006 r. Organizatorzy: Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora w Puławach, Zakład Języków i Kultur Afryki Instytutu Orientalistycznego UW, „Afryka” 23/2006, s. 103–106.*

tetu Warszawskiego, poświęcił numer 41. na publikację niektórych referatów wygłoszonych na tym spotkaniu. Wychodzące od 1984 r. „Studies” z założenia publikują prace pracowników i studentów Zakładu Języków i Kultur Afryki. Dokumentują tym samym kierunki badawcze i rozwój afrykanistyki w Uniwersytecie Warszawskim.

Na omawiany tom składają się następujące artykuły (polski przekład tytułów jest mój; w tekście recenzji podaję tytuły zgodnie z ich angielskim brzmieniem): Katarzyna Hryćko, *Zarys historii stosunków polsko-etiopskich i historii badań etiopistycznych w Polsce*, s. 7–17; Denis Nosnitsin, *Historyczne akta etiopskie: trójjęzyczny dokument z Tagray*, s. 17–49; Michael Kleiner, *Fanu'el, etiopski możnowładca z pierwszej połowy XVI wieku*, s. 49–73; Andreu Martínez d'Alòs-Moner, *Kolonializm i pamięć: portugalska i jezuicka działalność z kolonialnej perspektywy*, s. 73–93; Hanna Rubinkowska, *Powstawanie nowożytnej historiografii etiopskiej (etiopskie źródła z początków XX wieku)*, s. 93–107; Wolbert G. C. Smidt, *Pieśń wojenna o walce Yohannās'a IV z Egipcjanami, recytowana przez Ləǧ Täfäri'ego w Aksum, 1906*, s. 107–133; Daria Żebrowska, *Włoski wpływ na transformację jej kolonii, Erytrei*, s. 133–147; Ewa Wołk, *Amharskie formy zwracania się do siebie. Część I: zwroty używane w rodzinie nuklearnej*, s. 147–161. Tom kończą recenzje z językoznawczych publikacji, nie tylko etiopistycznych, w większości pióra Stanisława Piłaszewicza, a także Laury Łykowskiej.

Tom otwiera artykuł Katarzyny Hryćko, *A Brief History of Polish-Ethiopian Relations and Ethiopian Studies in Poland* (s. 7–17). Znaleźć tu można zarys historii polsko-etiopskich stosunków dyplomatycznych doprowadzony do 2007 r., naszkicowanie stosunków gospodarczych, omówienie sylwetek Polaków, którzy przyczynili się do rozwoju kontaktów między oboma krajami oraz dzieje badań etiopistycznych w Polsce. Zainteresowanych szerzej tym tematem odsyłam do pracy Sylwii Jastrzębskiej, *Stosunki polsko-etiopskie*, Warszawa 1998². Sygnalizuję, że Katarzyna Hryćko oraz Daria Żebrowska, przebywające obecnie w Etiopii przyczyniają się aktywnie do rozwoju kontaktów polsko-etiopskich. Zbierają one także materiały na temat ich stanu. A ostatnio kontakty te wyraźnie ożyły. Pozwalam sobie, przy okazji, zainteresować Redakcję, posiadanymi przez nie informacjami, tak łatwo umykającymi pamięci.

² Tekst tej nieopublikowanej pracy magisterskiej znajduje się w Bibliotece Wydziału Orientalistycznego UW.

Wśród tekstów, wyrastających z filologicznej tradycji badań etiopistycznych, zwróciły moją uwagę te, które koncentrują się na interpretacji źródeł do omawianych przez autorów okresów historii Etiopii. Idzie o wizję historii, płynącą z kulturowych uwarunkowań mentalności autorów danych źródeł. Mam tu na myśli zwłaszcza artykuły poświęcone historiografii, a mianowicie: Andreu Martínez d'Alós-Monera, *Colonialism and Memory: the Portuguese and Jesuit Activities through the Colonial-looking Glass* (s. 73–93) oraz Hanny Rubinkowskiej, *Creating Modern Ethiopian Historiography (Ethiopian sources from the early 20th century)* (s. 93–107). Pierwszy z nich pokazuje toczącą się w Europie w XIX i w początkach XX w. debatę na temat działalności jezuickich misjonarzy w Etiopii w XVI i XVII w. W artykule tym autor analizuje zainteresowanie działalnością jezuicką, jakie miało miejsce w początkowym okresie kolonializmu. Wskazuje też na związek między odtwarzaniem pamięci okresu przedkolonialnego na kształtowanie się ideologii i praktyki kolonializmu. Jezuickie doświadczenia z XVI/XVII wieku, jak to wykazuje Andreu Martínez d'Alós-Monera, analizowane dwa wieki później przez realizatorów podboju, inspirowały ich myśl kolonialną legitymując np. włoską okupację Erytrei, jako przywrócenie jej do sfery dominacji katolickiej i czyniąc z efemerycznej obecności jezuitów w Etiopii uzasadnienie dla brutalnych konwersji lub militarnych podbojów (s. 81). Włoska okupacja Erytrei – rozważana już z zupełnie innej perspektywy, stanowi przedmiot artykułu Darii Żebrowskiej, *Italy's Impact on the Transformation of its Colony – Eritrea* (s. 133–147). Autorka stawia pytanie o powód, dla którego mimo wielu wieków wspólnej historii i uderzających podobieństw między Etiopią i Erytreą, ta ostatnia ma poczucie własnej tożsamości. Daria Żebrowska konkluduje, że jedną z głównych przyczyn tego stanu rzeczy jest włoska działalność w Rogu Afryki (s. 133 i dalsze). Artykuł ten – w połączeniu z poprzednim – pokazuje na swojego rodzaju kontynuację między działalnością jezuitów z XVI/XVII w., sposobem narzucania dominacji kolonialnej w XIX/XX w. i płynącym stąd stanem współczesnym: wyodrębnieniem się państwa w Rogu Afryki.

Drugi artykuł historiograficzny pióra Hanny Rubinkowskiej poświęcony jest etiopskiej historiografii, jej niezmiennej przez wiele wieków tradycji oraz zmianom, jakie nastąpiły w początkach XX w. Autorka charakteryzuje dawną tradycję historiograficzną w Etiopii³. W początkach XX w. wyznacza

³ por. zwłaszcza s. 94 i dalsze.

punkt zwrotny w sposobie jej uprawiania. Zmianę, która wówczas nastąpiła w etiopskim dziejopisarstwie określa jako rewolucyjną⁴. Polega ona na odejściu od tradycyjnego opisu wspaniałych czynów władcy jako sedna historii, na rzecz przekazywania informacji o wydarzeniach, które miały miejsce w danym okresie. Jest to zmiana zapisu historycznego, który w konsekwencji stworzył nie dostrzegane płaszczyzny zdarzeń. Artykuły te, w odniesieniu do Etiopii, dokumentują znaczenie, jakie ma sposób myślenia o historii zarówno dla bieżącej *real* polityki (d'Alòs Monera, Żebrowska), jak i dla rozumienia przeszłości (Rubinkowska). Poszerzają one zarówno dotychczasową wiedzę na temat istniejących źródeł do dziejów Etiopii jak i proponują nową interpretację zdarzeń, których dotyczą.

Historyczne piśmiennictwo etiopskie, religijne i świeckie, ma wielowiekową tradycję. Długą tradycję ma również filologiczne ich badanie (edycje tekstów z przekładami i komentarzami). Jest to mocna strona etiopistycznych badań. Stosunkowo niedawno jednakże zwrócono uwagę na treść zapisków, znajdujących się na marginesach i luźnych kartach rękopisów etiopskich niezależnie od ich tematyki. Zawartość tych marginaliów i addendów stanowią zapisy transakcji ziemią, cen produktów rolnych, wymiaru podatków itp. sprawy, które miały miejsce w czasie i rejonie skąd pochodzi rękopis lub które dotyczyły właściciela manuskryptu. W przybliżeniu można powiedzieć, że poważne badania marginaliów rozpoczęto w drugiej połowie XX w., a jedną z najpoważniejszych prac w tej dziedzinie jest *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia from the Thirteenth to the Twentieth Century* Donalda Crummey'a, Oxford 2000. Marginalia i addenda są niezwykle trudne do zrozumienia ze względu na język zapisu oraz występujące w nich pojęcia, gdzie indziej nie odnotowane. Denis Nosnitsin, w artykule *Historical Records from Ethiopia: A Trilingual Document from Aṣbi Däbrä Gännät Səllase, Təgray* (s. 17–49), przedstawił wyjątkowy w piśmiennictwie etiopskim dokument z tego zakresu. Są to zapiski w karcie fundacyjnej kościoła Aṣbi Däbrä Gännät Səllase, znajdującego się w Təgray a założonego w latach 1825–1826 przez dāḡḡazmača Subagadisa. Sam tekst fundacji spisany jest po amharsku z wtrętami arabskimi i koptyjskimi – rzecz niezwykła w owym okresie. Głównym przedmiotem analizy Denisa Nosnitsina są wpisane w księgę *marginalia*, dotyczące trybutów i beneficjów kościelnych oraz liczne *addenda*. Jest to obszerny korpus tek-

⁴ por. s. 103.

stów, obejmujący okres od założenia kościoła do 1950 roku⁵. Autor publikuje cały trójjęzyczny dokument z komentarzem filologicznym i historycznym⁶. Ta publikacja jest poważnym wkładem do badań nad szeroko pojętą gospodarczą i społeczną historią regionu, którego dotyczy omawiany tu dokument. Z opracowań poszczególnych dokumentów tego rodzaju złoży się kiedyś całość społeczno-gospodarczej historii Etiopii, której w moim przekonaniu jeszcze brakuje w etiopistyce. Do artykułów o historycznej tematyce w omawianym tomie należą teksty, ukazujące działalność wybitnych jednostek w szerszym tle etiopskich dziejów. Jeden z nich można zaliczyć do prozopograficznego kierunku etiopistycznych badań historycznych. Jest to artykuł Michaela Kleinera, *Fanu'el, an Ethiopian Lord of the First Half of the 16th Century*⁷. Fanu'el jest jedną z najwybitniejszych sylwetek politycznej sceny etiopskiej w pierwszej połowie XVI w. Artykuł Michaela Kleinera jest próbą ukazania środowiska, z którego się wywodził Fanu'el, jego biografii, cech charakteru (na ile udało się je udokumentować). Artykuł ten oparty na szerokiej bazie źródłowej jest pierwszym tak szeroko pomyślanym i udokumentowanym monograficznym ujęciem biografii Fanu'ela⁸. Z kolei tekst Wolberta G.C. Smidta, *A War Song on Yohannæs IV Against the Egyptians, Recited by Ləḡ Täfäri in Aksum, 1906*⁹, poświęcony jest specyfice interpretacji historycznych wydarzeń zawartych w ustnych przekazach literackich, poetyckich, recytacjach historycznych itp. Przekazy te mają istotne znaczenie dla rozumienia subiektywnej perspektywy ludzi danego regionu w odniesieniu do historycznej i społecznej sceny politycznej¹⁰. Autor analizuje szczegółowo pieśń wojenną dotyczącą walk o władzę w Etiopii oraz walk Etiopii z wrogami zewnętrznymi u schyłku XIX w. Pieśń zarejestrowana w początkach XX w. w trakcie działalności niemieckiej ekspedycji archeologicznej w północnej Etiopii, teraz została przełożona, skomentowana i zanalizowana przez Wolberta G.C. Smidta. Pokazuje ona, między innymi, wartości cenione przez Etiopczyków w relacjach między ludami i władcami, zważanymi i zaprzyjaźnionymi oraz obyczają uzewnętrzniające te wartości¹¹.

⁵ s. 21.

⁶ s. 5 i dalsze.

⁷ s. 49–73.

⁸ s. 50.

⁹ s. 107–133.

¹⁰ por. s. 107 i dalsze.

¹¹ por. np. s. 128.

Etiopistyczny tom SDALC'a zamyka artykuł Ewy Wołk, *Amharic Forms of Address, Part I: Terms Used in Nuclear Family*¹². Przedstawia on materiał językowy zebrany przez autorkę w czasie prac terenowych w 2001 r. i reprezentujący dwie dialektalne odmiany amharskiego¹³. Sposób zwracania się do siebie jest przedmiotem badań socjolingwistycznych, a ich znaczenie wiąże się z zagadnieniem kontaktów międzykulturowych różniących się cywilizacyjnie społeczności. Nieznajomość tych różnic bywa źródłem nieporozumień – czasem poważnych i trudnych do uniknięcia. I tak np. w etiopskiej rodzinie nuklearnej powszechnie używany w różnych złożeniach wyraz *alām* 'świat' ('ojciec-świat', 'brat-świat') wskazuje na społeczne znaczenie przypisywane członkowi nuklearnej rodziny przez innych jej członków¹⁴. A można przecież to złożenie rozumieć zupełnie inaczej nie wiedząc o tym szczególnym znaczeniu cytowanych złożzeń w kręgu rodzinnym. Podobnie słowo *gaša* 'tarcza' używane przez młodsze rodzeństwo wobec starszych, oznacza poczucie opiekuńczości, jaką żywią starsi wobec młodszych¹⁵ i nie mają nic wspólnego z wojowniczym nastawieniem między mówiącymi. Autorka specjalizuje się w socjolingwistycznych badaniach języka amharskiego. Omawiany tu artykuł stanowi ciąg dalszy jej pracy w tym zakresie, której wyrazem jest m.in. jej ostatnia publikacja *Towards the Conceptualization of the Sphere of Interpersonal Relations in Amharic*, Warszawa 2008.

Etiopistyka – podobnie jak afrykanistyka czy europeistyka – to nie są pojęcia jednoznaczne. W wypadku omawianego tu zbioru artykułów mamy do czynienia z sytuacją jednorodną, wynikającą z tradycji badawczej, o czym mówiłam na początku recenzji. Publikowane tu prace odzwierciedlają aktualny stan zainteresowań badawczych w etiopistyce (takiej jak została ona powyżej określona). Stanowi to walor tego tomu, warsztatowo i merytorycznie rzetelnie przygotowanego.

Joanna Mantel-Niećko, prof. dr hab., etiopistka

¹² s. 147–161.

¹³ s. 147.

¹⁴ s. 159.

¹⁵ *ibid.*

Maciej Ząbek

Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów,
Wydawnictwo DiG,
Warszawa 2007, ss. 482.

Jarosław Różański

Śledząc wcześniejsze publikacje Macieja Ząbka, pracownika naukowego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, można zauważyć, iż autor rozpoczynał od szeroko pojętej etnologii Afryki, jak choćby „Arabowie z Dar Hamid. Społeczność w sytuacji zagrożenia ekologicznego”, Wyd. Dialog, Warszawa 1998, ss. 228 (praca doktorska). Następnie opisywał w licznych artykułach migracje w Afryce oraz migracje z Południa na Północ, głównie z Afryki do Europy. Afrykańskie zainteresowania etnologiczne oraz zainteresowania problemami migracji, zwłaszcza problemu uchodźców, zaowocowały badaniami nad społecznością Afrykanów w Polsce, w tym także nad relacją Polaków do Afrykanów i Afryki w ogólności (m.in. „Między piekłem a rajem. Problemy adaptacji kulturowej uchodźców i imigrantów w Polsce, Wyd. Trio, Warszawa 2002, ss. 235).

Zwieńczeniem jego pracy badawczej jest recenzowana książka, będąca jego rozprawą habilitacyjną. We wstępie autor pisze, że „dzisiaj trudno jeszcze powiedzieć, jak szybko liczba Afrykanów w Polsce będzie wzrastała, czy powstaną podobne diaspory, co w Europie Zachodniej, ale, tak czy inaczej, wydaje się, że obecność i rola, jaką zaczynają odgrywać w Polsce, będzie coraz częściej dostrzegana” (s. 8). Uzasadnia to podjęcie tematu postaw Polaków wobec Afryki i Afrykanów nie tylko ze względu na pasję badawczą autora, ale także ze względów praktycznych, tym samym umiejscawiając problem ten w szerokim polu „antropologii politycznej”.

W swojej książce Maciej Ząbek skoncentrował się głównie na postawach Polaków wobec Afrykanów, jakie współcześnie można spotkać w Polsce. Wybrany przez niego przedmiot badań wydaje się tym bar-

dziej zasadny, iż liczba Afrykanów w Polsce szybko wzrasta, a mobilność Polaków w ostatnich latach jednocześnie sprawia, że spotykają się oni z Afrykanami w diasporach Europy Zachodniej i Ameryki, a także z Afrykanami w Afryce. Coraz liczniejsze są bowiem turystyczne podróże Polaków na kontynent afrykański. Wzrasta też w Polsce zainteresowanie problematyką afrykańską. Dotychczasowe badania postaw Polaków nie doprowadziły do powstania wyczerpujących opracowań i analiz.

Tytuł książki „Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów” wskazuje na bardzo ambitny cel badawczy autora podejmującego tak szeroką i skomplikowaną tematykę. We wprowadzeniu precyzuje on natomiast zakres rozprawy i formułuje bardzo konkretne pytania badawcze (s. 16–17). Definiując wiele terminów, jak również metody i cel pracy, nie precyzuje jednak tytułowego terminu „Afrykanie”. W potocznym, stereotypowym rozumieniu – a autor stale polemizuje ze „stereotypami” i zarazem do nich się odwołuje – „Afrykanin” to mieszkaniec Afryki Subsaharyjskiej. Mieszkaniec Afryki Północnej to raczej stereotypowy „Arab”. Autor zdaje się mówić o „Afrykaninie” utożsamianym geograficznie z afrykańskim kontynentem. Czy zatem postawa Polaków wobec Afrykanów z Afryki – w tym także z Afryki Północnej – będzie się różniła od postawy wobec Arabów np. z Półwyspu Arabskiego? Autor ponadto ani słowem nie wspomina o takiej grupie mieszkańców Południowej Afryki jak Afrykanerzy, którzy mieszczą się w tak definiowanym określeniu „Afrykanów”. Nie jest zatem do końca jasne, co decyduje o byciu „Afrykaninem”: pochodzenie czy miejsce zamieszkania?

We wprowadzeniu brakuje mi także dokładniejszego sprecyzowania tytułowej „postawy”, gdyż dzisiaj – ze względu na popularność psychologii – traktowana jest jako uwewnętrzniona przez jednostkę, wyuczona skłonność do reagowania w społecznie określony sposób. Jej źródłem pozostaje przyjęty światopogląd, rozumiany jako zbiór subiektywnych doświadczeń intelektualnych i emocjonalnych. A chyba autorowi nie do końca chodzi o takie rozumienie postawy, gdyż w swoich badaniach i dociekaniach nie odwołuje się – z założenia zresztą – do światopoglądu informatorów czy nawet do ich wykształcenia, wieku itp.

Autor przedstawia wyniki swoich badań i przemyśleń w czterech rozdziałach poprzedzonych słowem wstępnym i wprowadzeniem, zwieńczonych zakończeniem oraz obszerną bibliografią. W pierwszym roz-

dziale, zatytułowanym „Relacje polsko-afrykańskie w kontekście historycznym i europejskim”, autor koncentruje się na zmianach, jakie na przestrzeni wieków dokonały się w postrzeganiu Afryki przez Polaków. Zwraca uwagę, że dotyczą one bardziej spraw drugorzędnych. Podkreśla jednocześnie, iż to polskie postrzeganie było i jest zbieżne z europejskimi postawami wobec Afryki i Afrykanów. Autor przeciwstawia się podwójnemu uproszczeniu w tej kwestii. Dotyczy ono twierdzenia o polskiej specyfice w postrzeganiu ludów afrykańskich, co miałyby stanowić pozytywny wyjątek na tle innych narodów europejskich. Uproszczeniem jest także pogląd, że w postrzeganiu Afryki i Afrykanów następuje zauważalny postęp, związany z ogólnym przyrostem wiedzy na temat Afryki i z upowszechnieniem edukacji.

Rozdział drugi – „Postawy poznawcze wobec Afrykanów, stereotypy” – jest poświęcony w całości stereotypizacji, której źródło tkwi w kulturze. Wynika z niej, co poszczególny członek danej grupy ma myśleć o różnych innych grupach. Autor wskazuje przy tym, iż stereotypy nie zawsze są sztywne i statyczne ani nie są jedynie wytworami – jak pisze autor – „zepsutych umysłów”, występujących „u rasistów i osób o osobowości autorytarnej, jak sądzono” (s. 216).

W trzecim rozdziale – „Postawy Polaków a ich zachowania wobec Afrykanów na przełomie XX i XXI wieku” – autor zajmuje się predyspozycjami do określonych zachowań wobec Afrykanów. Sugeruje, że nie zawsze wynikają one z deklarowanych poglądów i przyjętych stereotypów, ale mają raczej charakter ambiwalentny, zależny często od okoliczności.

W czwartym rozdziale natomiast, zatytułowanym „Konteksty czasu, przestrzeni i sytuacji”, omawia zależności między postawami zarówno Polaków, jak i Afrykanów, w sferze emocjonalno-oceniającej, a konkretnymi predyspozycjami wynikającymi z wykształcenia, wiedzy itp. Stawia tezę, że zależą one przede wszystkim od tzw. ogólnej „kompetencji kulturowej” i sytuacji.

Godna uwagi jest liczba i zróżnicowanie źródeł wykorzystanych przez autora. Świadczy to o jego rzetelności. Przeprowadził on wywiady z Polakami (s. 205) i z Afrykanami (s. 108); oprócz bogatej literatury naukowej uwzględnił także inne źródła, w tym literaturę piękną, co jest cenne, ale dość rzadkie w pracach z antropologii kulturowej.

Różnorodność źródeł wykorzystanych przez autora w tej pracy – badania terenowe, wywiady i obserwacje, literatura piękna, popularna,

podróżnicza i dziecięca, publikacje prasowe i filmy, dotychczasowe opracowania z zakresu badań nad stereotypami i postaw „swój – obcy” – zaliczam do walorów książki Macieja Ząbka.

Na szczególne wyróżnienie zasługują badania terenowe, bogata dokumentacja empiryczna, oryginalny i wielostronny materiał z różnych ujęć tych problemów i z różnych rejonów Polski oraz grup społecznych (nie mające precedensu na ten temat).

Pojawia się jednak niedosyt. Przydałoby się bowiem uporządkowanie „mapy” informatorów, czyli klasyczne ich wyszczególnienie ze względu na pochodzenie, wykształcenie, płeć itd. To przecież warunkuje ich postawy, podobnie jak i światopogląd, a nie zostało dokładnie sprecyzowane we wprowadzeniu. Taki brak w owej systematyce może rzucać cień na rzetelność osiągniętych wyników. Bardzo często informatorzy kierują się chęcią pozbycia się natrętnego badacza, dlatego też udzielają jakiegokolwiek informacji, byle tylko wywiad się skończył. Niekiedy chcą się przypodobać i udzielają odpowiedzi oczekiwanej przez badacza bądź kierują się innymi motywami. Szkoda, że autor nigdzie nie przestrzega przed tym czytelnika. A przecież przy prowadzeniu rozmów i sformalizowanych wywiadów konieczna jest weryfikacja reprezentatywności danych wypowiedzi przez ogólny tenor poglądów uzyskany dzięki dużej liczbie informatorów, a autor o tym nie wspomina.

Chociaż autor odżegnuje się od antropologii stosowanej, dość przeciwnie jednak praca została napisana pod kątem potrzeb praktyków społecznych, osób pracujących z cudzoziemcami, zwłaszcza zajmujących się uchodźcami, ich integracją i udzielaniem im pomocy. Autor z założenia stara się unikać dotychczasowych uproszczeń i łatwych schematów w zwalczaniu stereotypów, ale jednocześnie próbuje te stereotypy przełamywać i zwalczać ksenofobie i rasizm, rzeczywisty czy wymaginowany.

Nie bez znaczenia jest także, może jeszcze niewielkie, ale odczuwane, społeczne zapotrzebowanie na publikacje umożliwiające wyjaśnienie nieporozumień, jakie zdarzają się najczęściej w kontaktach z Afrykanami (kwestia słowa „Murzyn”, intencji zawartej w literaturze dziecięcej itp.). A liczba Polaków mających takie kontakty szybko się zwiększa.

Zaletą rozprawy Macieja Ząbka, którą można polecić szerszemu gronu czytelników, a nie tylko specjalistom, jest w miarę – jak na publikację naukową – klarowny język.

Teoretyczny charakter pracy uwydatnia natomiast dość szybkie przechodzenie od przypadków „szczegółowych” i polskich do „europejskich”, i odwrotnie. Autor zwraca przy tym uwagę na ograniczoną rolę stereotypów w postawach. Podkreśla, iż zachowanie nie jest określane jedynie przez stereotypy. W większości natomiast dotychczasowych ujęć tego zagadnienia mówi się wręcz coś odwrotnego: to stereotypy są głównymi winowajcami postaw, utrudniających wzajemne kontakty. Autor twierdzi, iż zbytne skupianie się na walce ze stereotypami nie prowadzi – jak sądzi większość walczących z rasizmem i ksenofobią – do sukcesu. Uważa, że więcej uwagi należy poświęcić przyczynom i okolicznościom, w jakich dochodzi do niepożądanych zachowań. Przyczyną rozmaitych aktów ksenofobii są zwykle rzeczywiste lub wyobrażone krzywdy doznane przez tych, którzy krzywdzą innych. Im też należy poświęcić większą uwagę. A stereotyp – zdaniem autora – jest zjawiskiem poniekąd wtórnym.

Interesujące jest ponadto zwrócenie uwagi przez autora na aspekty, które dotąd były mało eksponowane lub też przedstawiane schematycznie. Autor krytykuje np. zbytne idealizowanie polskiej specyfiki w kontaktach z Afryką, o czym już wspomniałem. Mówi, że tzw. „trening obcości” odgrywa niewielką rolę w zmianie postaw z zamkniętych na bardziej otwarte, zwłaszcza wtedy, gdy kontakty są bardzo powierzchowne. Wskazuje także na postawy wobec Afryki i Afrykanów, na które dotąd rzadko lub wcale nie zwracano uwagi, np. komizm, jaki czasami czarni wzbudzają u białych. Przypomina o zadawnionych obawach mieszkańców Europy wynikających z klimatu Afryki i miejscowych chorób, jak i postawach paternalistycznych. Autor podejmuje także problem postaw związanych ze współczesną pomocą dla Afryki: kto, jak i dlaczego daje?

Autor stara się znacznie poszerzyć perspektywę badawczą i ukazać postawy Afrykanów wobec Polaków. Jest to próba spojrzenia jakby z odwróconej perspektywy i pokazania drugiej strony medalu. To interesujący wątek badawczy, wykraczający poza główny temat tej pracy. Zasluguje z pewnością na bardziej pogłębione i obszerniejsze opracowanie.

Pomimo wspomnianych uchybień książka Macieja Ząbka skłania do wielu refleksji i zasługuje na uwagę.

Jarosław Różański OMI, dr hab., prof. UKSW, misjolog.

KONFERENCJE MIĘDZYNARODOWE

Digging For Peace

Private Companies and Emerging Economies in Zones of Conflict¹

Bonn, 21–22 listopada 2008 r.

Organizatorzy: Bonn International Centre for Conversion (BICC),
koalicja „Fatal Transactions”²

Konferencja, zorganizowana przy finansowym wsparciu Komisji Europejskiej i niemieckiej Sparkasse, była pomyślana jako forum dyskusji dla przedstawicieli różnych środowisk: organizacji pozarządowych, naukowców, przedstawicieli sektora prywatnego i polityków. Tematem przewodnim obrad, które odbywały się w gmachu Deutsche Welle, były kontrowersyjne aspekty działalności korporacji międzynarodowych w sektorze surowcowym w Afryce. Przebieg obrad pokazał głęboki dysonans pomiędzy retoryką krajów Zachodu, które mówią o „odpowiedzialnym zarządzaniu surowcami”, wskazując na doniosłą ich rolę w przezwyciężeniu barier rozwojowych i rozwiązywaniu wieloletnich konfliktów, a poczynaniami zachodnich korporacji. Naruszają one bowiem normy prawne, socjalne i ochrony środowiska, jakie obowiązują w krajach afrykańskich. Afryka stoi przed dodatkowym wyzwaniem, jakim jest rosnące gospodarcze zaangażowanie Chin, które ze szcze-

¹ „Wydobywanie surowców kopalnych dla pokoju. Prywatne firmy oraz gospodarki wschodzące w strefach konfliktów”

² Fatal Transactions („Zgubne transakcje”) to koalicja organizacji pozarządowych oraz instytucji europejskich, której członkowie podejmują w swojej działalności problematykę niesprawiedliwej eksploatacji surowców naturalnych na terenie Afryki. W skład koalicji wchodzi m.in.: Netherlands Institute for Southern Africa (NiZA) z Holandii, Bonn International Centre for Conversion (BICC) z Niemiec, Pax Christi Netherlands z Holandii, International Peace Information Service (IPIS) z Belgii, Broederlijk Delen z Belgii, Medico International z Niemiec, Oxfam Novib z Holandii oraz Uniwersytet Wrocławski, który na konferencji był reprezentowany przez koordynatora projektu, dra Dominika Kopińskiego.

gólną siłą manifestuje się w sektorze surowcowym. Procesy te głęboko przeobrażają Afrykę, jednocześnie umiejscawiając ją w nowym trójstronnym układzie sił, gdzie Chiny i Zachód rywalizują ramię w ramię o względy afrykańskich polityków i lukratywne kontrakty.

Konferencja trwała dwa dni i została podzielona na pięć paneli tematycznych. Panel pierwszy (Investing for peace: Doing business in (post-/ conflict areas³) otworzył prezydent Botswany, Festus Mogae (honorowy gość konferencji), który opowiedział o problemach rozwojowych jego kraju w pierwszych latach niepodległości i skutecznej strategii rozwojowej kolejnych rządów. Opierała się ona między innymi na udanej, acz wymagającej twardego stanowiska, współpracy z koncernem De Beers, który otrzymał wyłączność na wydobycie diamentów w Botswanie. Czynnikiem sukcesu była również niezwykle restrykcyjna dyscyplina fiskalna i ustawowy obowiązek przeznaczania dochodów diamentowych na cele rozwojowe.

Panel prowadził profesor Peter Eigen, przyjaciel Festusa Mogae, wieloletni pracownik Banku Światowego i współtwórca inicjatywy EITI (Extractive Industries Transparency Initiative⁴) mającej na celu poprawę przejrzystości fiskalnej w krajach bogatych w surowce mineralne. Głos zabrał również przedstawiciel niemieckiego Ministerstwa ds. Współpracy Ekonomicznej i Rozwoju oraz Ricardo Soares de Oliveira, wykładowca z Oxfordu i autor książki „Oil and Politics in the Gulf of Guinea”. W niezwykle ciekawym wystąpieniu wypunktował najważniejsze przewartościowania, do jakich w ostatnich latach doszło w debacie na temat roli surowców w promowaniu rozwoju i pokoju w Afryce. Stwierdził na przykład, iż dotychczasowe próby wyjaśnienia konfliktów w Afryce (np. teoria „krzywdy” Paula Colliera) opierały się na nadmiernych uproszczeniach, a źródła konfliktów są wielopłaszczyznowe. Zauważył również, że reputacja, jako instrument wywierania nacisku na korporacje zachodnie działające w Afryce nie zdała egzaminu.

Drugi panel (Stories from the South, contemporary resource conflicts and fuel for peace in Sub Sahara Africa: Chad, Liberia, Côte d'Ivoire, Sudan) był poświęcony wybranym krajom afrykańskim i ich problemom. Alfred Brownell, dyrektor organizacji Green Advocates nakre-

³ „Inwestycje dla pokoju: prowadzenie biznesu w obszarach konfliktów i postkonfliktowych”

⁴ „Inicjatywa Przejrzystości w Branżach Wydobywczych”.

ślił wyzwania stojące przed Liberią po wielu latach politycznego i gospodarczego chaosu w tym państwie. Jolien Schure, pracownik BICC, podzieliła się swoimi spostrzeżeniami na temat sytuacji na Wybrzeżu Kości Słoniowej w odniesieniu do sektora kakao i diamentów. Z kolei James Ninrew, szef sudańskiej organizacji, AMA (Assistance Mission for Africa⁵), zrelacjonował problemy społeczności lokalnych związanych z działalnością międzynarodowych korporacji w Południowym Sudanie.

W trzecim panelu (Preventing conflict, re-building war-torn societies: Private sector perspectives⁶) organizatorzy oddali głos przedstawicielom sektora prywatnego i konsultantom korporacji międzynarodowych. W skład panelu weszli Andrew Bone (Director of International Relations De Beers Group), John O'Reilly (były Senior Vice President for External Affairs, BP, Indonezja), Philip M. Sigley (Chief Executive, The Federation of Cocoa Commerce) oraz Salil Tripathi (Senior Policy Adviser, International Alert). Przebieg panelu pokazał wyraźnie, że chociaż korporacje zachodnie w Afryce w dalszym ciągu cieszą się złą sławą, ich polityka ewoluuje i jest coraz bardziej otwarta na partnerski dialog i potrzeby lokalnych społeczności, przynajmniej w sferze retorycznej.

Drugi dzień konferencji rozpoczął się od czwartej sesji panelowej, poświęconej nowemu, krystalizującemu się modelowi współpracy Południe-Południe (Changing context: new emerging economies and Africa's resource market. Emerging South-South relations⁷). Tematy oscylowały wokół działań Chin w Afryce. Ana Cristina Alves – z China in Africa Project przy SAIIA (South African Institute of International Affairs⁸) – skoncentrowała się na uwarunkowaniach i efektach inwestycji chińskich w Angoli. Kolejny prelegent, Bo Kong, Dyrektor Global Energy and Environment Initiative próbował w swoim przemówieniu „zburzyć” pewną konwencjonalną wiedzę na temat charakteru zaangażowania Chin w Afryce. Wspomniał m.in. o tym, iż Chińczycy eksportują z Afryki zaledwie 20% wydobywanej ropy z uwagi na ograniczone moż-

⁵ „Misja Pomocowa dla Afryki”

⁶ „Zapobieganie konfliktom, odbudowa społeczności rozdartych wojną: perspektywa sektora prywatnego”

⁷ „Zmiana kontekstu: nowe, wschodzące gospodarki a afrykańskie rynki surowcowe”.

⁸ „Południowoafrykański Instytut Spraw Międzynarodowych”

liwości rafinacyjne w kraju oraz, że „obecność” chińska na kontynencie jest zdecydowanie przeszacowana, jeśli mierzyć ją liczbą pracowników. Z kolei Félicien Mbikayi reprezentujący GAERN (Groupe d'Appui aux Exploitants des Ressources Naturelles⁹) z DRK krytycznie wypowiadał się o polityce firm chińskich na terenie Konga.

Ostatni, piąty panel (EU and China-Africa relations and responsibilities in resource management in (post-) conflict Africa¹⁰) dotyczył trudnych i pełnych wyzwań relacji w ramach trójkąta Unia Europejska – Chiny – Afryka. Dr Anders Lustgarten (koalicja organizacji pozarządowych Counterbalance) w ostrych słowach skrytykował działalność Europejskiego Banku Inwestycyjnego w Afryce oraz model gigantycznych inwestycji infrastrukturalnych finansowanych z pieniędzy zachodnich podatników ze szkodą dla afrykańskich społeczności (przykład Projektu Inga). Wystąpienie drugiego panelisty, Jonathana Holslaga z BICC (Brussels Institute of Contemporary China Studies¹¹) było poświęcone analizie oficjalnego stanowiska i dokumentów instytucji Unii Europejskiej w odniesieniu do Chin i Afryki.

Podczas konferencji toczyły się niezwykle żywe dyskusje i polemiki z panelistami, zarówno w trakcie oficjalnej części, jak i podczas przerw kawowych w kuluarach. Konferencja umożliwiła nawiązanie licznych znajomości towarzyskich i zawodowych między uczestnikami oraz twórczą wymianę myśli. Pełny raport z konferencji będzie dostępny na stronie www.bicc.de.

Dominik Kopiński

⁹ „Grupa Wsparcia dla Podmiotów Eksploatujących Bogactwa Naturalne”

¹⁰ UE a stosunki Chin z Afryką oraz zadania w gospodarowaniu zasobami surowcowymi w Afryce w okresie konfliktów i pokonfliktowym”

¹¹ „Instytut Studiów nad Współczesnymi Chinami w Brukseli”

KRONIKA

AfryKamera 2008

III Festiwal Filmów Afrykańskich

Kwiecień 2008 r.

Gdańsk, Kraków, Łódź, Toruń, Wrocław, Warszawa

Główni organizatorzy: Fundacja FilmGramm,

Fundacja Dobra Wioska,

Kino Luna

Festiwal filmów afrykańskich, który wpisał się już w kalendarz corocznych wydarzeń filmowych Warszawy i kilku miast – ważnych ośrodków kulturalnych w Polsce, jest jedyną tego rodzaju imprezą w Europie Środkowej i Wschodniej. Od innych przeglądów filmowych różni się m.in. tym, że ukazuje Afrykę i jej problemy widziane przez reżyserów afrykańskich.



Celem organizatorów III festiwalu – jak napisał jego dyrektor, Przemysław Stępień w wydanej z tej okazji publikacji – było pokazanie różnorodności i wielobarwności kulturowej kontynentu afrykańskiego i przezwyciężanie stereotypów na temat Afryki. Zaprezentowano ponad dwadzieścia filmów fabularnych i dokumentalnych reżyserów z różnych krajów tego kontynentu – od RPA, której kinematografia zdobywa w ostatnich latach dominującą pozycję w Afryce, po kraje Maghrebu i Egipt. Po raz pierwszy film egipski został włączony do pokazów festiwalowych AfroKamery. Podobnie jak w poprzednich latach, były to filmy nagradzane bądź wyróżnione na międzynarodowych festiwalach w ostatnich kilku latach. Prezentowane filmy, poza nielicznymi wyjątkami (Algieria, Egipt, niektóre filmy południowoafrykańskie), powstały w koprodukcji kilku państw afrykańskich, najczęściej z udziałem jednego lub dwóch państw zachodnich, jak: USA, Wielka Brytania (najczęściej koprodukcja z RPA), Francja, Kanada, Belgia (z krajami frankofońskimi), Portugalia (z Angolą i Mozambikiem), Niemcy. Większość państw afrykańskich nie ma środków finansowych ani możliwości szerszej dystrybucji, by w pojedynkę podejmować produkcję filmową.

AfryKamera 2008 została dedykowana Ousmane'owi Sembène (1923–2007).

Ten zmarły przed rokiem senegalski reżyser, laureat prestiżowych nagród międzynarodowych, uważany jest za „ojca kina afrykańskiego”. W jego książkach i filmach, społecznie zaangażowanych i osadzonych w afrykańskich realiach, jest wiele wątków opartych na własnych przeżyciach i obserwacjach. Należał do pokolenia, które wchodziło w dorosłe życie jeszcze w czasach kolonialnych i doznawało upokorzeń z powodu koloru skóry. Brał udział w II wojnie światowej służąc we francuskich oddziałach strzelców senegalskich. Po wojnie był dokerem w Marsylii, co później opisał w książce „Le docker noir”. Tam też związał się z ruchem związków zawodowych. Po powrocie do Afryki Zachodniej zaczął pisać powieści. W 1962 r. wyjechał do ZSRR, gdzie przez kilkanaście miesięcy uczył się reżyserowania. Po powrocie do kraju, nie mając dyplomu uczelni francuskiej, niezbędnego w tamtych czasach dla kariery reżysera, musiał na starcie pokonywać wiele barier. Uporem i ciężką pracą zdobywał pozycję, która zapewniła mu miejsce w historii kina afrykańskiego.

Z bogatego dorobku Sembèna zaprezentowano na festiwalu cztery filmy z różnych lat: „Moolaade’ (2004 r.), „Frat Kine” (2000 r.), „Guelwarar” (1992 r.), „Camp de Tharoye” (1987 r.). Fabuła ostatniego z wymienionych filmów, uhonorowanego Nagrodą Specjalną Jury MFF w Wenecji w 1988 r., oparta jest na wydarzeniach w obozie dla zdemobilizowanych żołnierzy afrykańskich w Tharoye, w pobliżu Dakaru. W grudniu 1944 r. wojsko francuskie krwawo rozprawiło się tam z afrykańskimi żołnierzami, którzy domagali się wypłaty zaległego żołdu i protestowali przeciw złemu traktowaniu ich przez francuskich oficerów.

Organizatorzy przygotowali także inne imprezy. Podczas festiwalu można było obejrzeć wystawy fotografii Włodzimierza Musiała i Jacquesa Yvesa Gucia, będące wynikiem ich podróży do krajów Afryki Zachodniej. Nowym punktem programu były „Afroczytanki” – wybrane fragmenty książek pisarzy afrykańskich czytane w kuluarach przed seansem filmowym. Podobnie jak w poprzednich latach, odbyły się koncerty afrykańskich zespołów. Z tej okazji do Polski przyjechał południowoafrykański zespół „Ajax” oraz Bonga Kuemba, popularny pieśniarz angolski.

Staraniem organizatorów została wydana broszura, w której – oprócz informacji o filmach i imprezach III festiwalu – zamieszczono także wiele informacji o kinie afrykańskim i jego twórcach. AfryKamera ma również swoją witrynę internetową, chętnie odwiedzaną przez miłośników kina afrykańskiego.

Wiesława Bolimowska

V „Dni Afryki w Olsztynie”

25–28 maja 2008 r.

Pod Patronatem Honorowym JM Rektora UWM w Olsztynie

prof. dra hab. Ryszarda J. Góreckiego

oraz Jej Ekscelencji Fébé Potgieter-Gqubule,s

Ambasadora RPA w Polsce

„Dni Afryki w Olsztynie” organizowane są od 2003 roku z inicjatywy prof. dr. hab. Arkadiusza Żukowskiego – Dyrektora Instytutu Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, dr. Bary Ndiaye (Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM) i dr. Iwony Anny Ndiaye (Instytut Neofilologii UWM) i wpisały się na trwałe w geografie afrykanistycznych imprez w Polsce.

Główny punkt corocznych obchodów „Dni Afryki” stanowi ogólnopolska konferencja naukowa. Jej organizatorzy mają ambicje integrowania naukowców wokół problematyki afrykańskiej. W 2008 r. w konferencji, której tematem były *Ugrupowania polityczne i ruchy społeczne w Afryce*, wzięli udział specjaliści m.in. z Warszawy, Olsztyna, Gdańska, Wrocławia, Elbląga, Szczecina.

Owocem każdej konferencji, mającej charakter interdyscyplinarny, jest kolejny tom w ramach serii naukowej „Forum Politologiczne”, wydawanej przez Instytut Nauk Politycznych UWM w Olsztynie. Redaktor serii – prof. Arkadiusz Żukowski – za zasadniczy cel publikacji uważa popularyzację wiedzy o współczesnej Afryce.

Organizatorzy „Dni Afryki w Olsztynie” starają się dbać o różnorodność imprez. A ponieważ wszystkie mają charakter otwarty i są bezpłatne, spotkania z kulturą Czarnego Lądu dostarczają wielu wrażeń nie tylko naukowcom i studentom, ale wszystkim zainteresowanym mieszkańcom Olsztyna.

W 2008 r. festiwal kultury afrykańskiej rozpoczęły warsztaty tańca pod kierunkiem Seynabou Mar, która specjalnie z tej okazji przyjechała do Olsztyna z Dakaru. Można też było obejrzeć okolicznościowe wystawy: *Kobieta Senegalu* (Iwona Anna Ndiaye – Miejski Ośrodek Kultury);

Pod słońcem Afryki (Małgorzata Jastrzębska), prac dzieci z Przedszkola Artystyczno-Teatralnego „Dorotka” w Olsztynie, a także niezwykle ekspozycję rękodzieła z odległych zakątków Afryki, którą zaprezentowało Centrum Kultury i Sztuki Afrykańskiej TERANGA z Krakowa (w salach Centrum Humanistycznego UWM).

Podczas „Dni Afryki” odbywają się spotkania promujące otwartość na dialog międzykulturowy. W tym roku organizatorzy zaproponowali dyskusję na temat *Współczesnej afrykańskiej literatury kobiecej*, w której wzięli udział: Seynabou Mar, Samba Ndiaye (Senegal, założyciel Centrum TERANGA), Iwona Anna Ndiaye (literaturoznawca). Spotkanie poprowadziła olsztyńska publicystka i feministka Bernadetta Darska.

Program „Dni Afryki” zakłada ponadto promowanie zachowań otwartości na dialog międzykulturowy ze szczególnym uwzględnieniem rozwoju osobowości młodzieży i dzieci. Z takim założeniem zostały zorganizowane w olsztyńskich placówkach oświatowych, z inicjatywy pracowników naukowych UWM, wykłady i prelekcje na temat Inność i obcość – wyzwania współczesnego społeczeństwa wielokulturowego.

Jedną z placówek, która od kilku lat włącza się aktywnie w program „Dni Afryki”, jest wspomniane Przedszkole Artystyczno-Teatralne „Dorotka” w Olsztynie. Kadra pedagogiczna i wychowankowie tej placówki przygotowywali tematyczne występy artystyczne oraz wystawę prac plastycznych dzieci.

Podsumowaniem programu artystycznego był koncert „Barwy Afryki”, podczas którego można było słuchać tradycyjnych pieśni w języku wolof w wykonaniu Grupy „Jigen” (absolwentki Instytutu Neofilologii UWM) oraz obejrzeć pokaz tradycyjnych strojów afrykańskich (studentki Instytutu Neofilologii). Specjalny gość koncertu – grupa „Ikenga Drummers” – zaprezentowała muzykę etniczną, będącą połączeniem tradycyjnych rytmów afrykańskich i polskich z elementami *high life*’u, rocka oraz afro-jazzu.

Dotychczasowe inicjatywy, satysfakcjonujące zarówno organizatorów, jak i uczestników „Dni Afryki w Olsztynie”, pozwalają żywić nadzieję, że kolejne obchody będą równie owocne, z korzyścią dla całego środowiska afrykanistycznego w Polsce.

Iwona Anna Ndiaye

**Wystawa fotografii
„Tuaregowie z Mali i Nigru”
Adama Rybińskiego, Władysława Rybińskiego,
Julii Rybińskiej-Słupskiej i Jana Słupskiego
3–25 września 2008 r.
w Galerii Muzeum Uniwersytetu Warszawskiego
Warszawa, Pałac Kazimierzowski**

Dr Adam Rybiński, etnolog z Instytutu Studiów Regionalnych i Globalnych Wydziału Geografii i Studiów Regionalnych UW, od ponad trzydziestu lat zajmuje się badaniami pasterskich ludów Północnej i Zachodniej Afryki. Wyniki tych badań przedstawiał w wielu swoich publikacjach. Jego pasją badawczą stali się Tuaregowie. W latach 2003–2008 corocznie wyjeżdżał do Mali, Nigru i innych krajów zamieszkałych przez Tuaregow lub będących terenem ich wędrówek. Swoją pasją zaraził najbliższych,



Igdalen (grupa Tuaregów używająca języka songha) w poszukiwaniu swych zaginionych wielbłądów (okolice In Gall, Niger). Fot. Adam Rybiński.



W domach zamożnych Tuaregów w miastach telewizor zajmuje centralne miejsce. Największym powodzeniem cieszą się serie brazylijskie i arabskie programy muzyczne. (Tchin Tabaraden, Niger). Fot. Adam Rybiński.

którzy w ostatnich latach towarzyszyli mu z kamerą i z mikrofonem w podróżach i swoje fotografie także zaprezentowali na wystawie.

Podczas kolejnych odwiedzin rodzin tuareckich Adam Rybiński i jego bliscy byli podejmowani jak dobrzy znajomi, co ułatwiało prowadzenie badań. Fotografie przedstawione na wystawie to przemyślane ujęcia tematyczne, a nie jedynie przypadkowe migawki podróżników. Stanowią one tylko część bogatej dokumentacji fotograficznej zgromadzonej przez autorów.

Na wystawie zostały zaprezentowane fotografie o walorach nie tylko dokumentacyjnych, ale także artystycznych, przedstawiające życie codzienne Tuaregów, ich wędrówki, ich uroczystości i obrzędy. Wykorzystując możliwości, jakie daje współczesna technika fotograficzna, autorzy ukazują nasycony intensywnymi barwami kolorowy obraz „ginącej Afryki”. Niestety, nie jest w stanie oddać tego obrazu czarno-biała kopia tych fotografii.

Wiesława Bolimowska

101

AfrykaFest – II Festiwal Kultur Świata w Szczecinie
3–7 października 2008 r.
Szczecin – Zamek Książąt Pomorskich
Organizatorzy: „Artefakt” Zachodniopomorska Unia Aktywnych
i Twórczych¹

AfrykaFest jest jedynym tego rodzaju przedsięwzięciem w stolicy województwa zachodniopomorskiego. Celem festiwalu była przede wszystkim popularyzacja kultury afrykańskiej, a także zainteresowanie mieszkańców Szczecina Afryką i jej problemami. W organizację festiwalowych imprez włączyło się wiele instytucji, nie tylko miasta Szczecina, co świadczy o zainteresowaniu szeroko pojętą kulturą afrykańską.

Podczas AfrykaFest 2008 sympatykom Afryki zaproponowano szerzą wachlarz – w porównaniu z poprzednim festiwalem (w 2007 r.) – imprez i tematów spotkań dyskusyjnych, takich jak: „Gospodarka Afryki”, „Kobieta afrykańska” czy „Rytmy Afryki”. Program festiwalu był różnorodny i bardzo atrakcyjny. Każdego dnia festiwalowego można było wsłuchiwać się w rytmy afrykańskiej muzyki, brać udział w panelach dyskusyjnych poświęconych problematyce Czarnego Łądu, jak również obejrzeć wystawy fotograficzne. Swoje doświadczenia i spostrzeżenia prezentowali polscy podróżnicy – miłośnicy Afryki (m.in. szczecińscy podróżni Maciej Ziętek i Wojciech Dąbrowski).

Wspólnie z Północną Izłą Gospodarczą zorganizowano forum gospodarcze na temat szeroko pojętej sytuacji współczesnej Afryki².

Myślą przewodnią organizowanego w Szczecinie AfrykaFest jest nie tylko dobra zabawa przy śpiewie i tańcach, ale przede wszystkim przybliżenie odległej i często niezrozumianej kultury afrykańskiej.

Informacje zebrał i opracował Łukasz Cebulski

¹ Współorganizatorzy: Muzeum Narodowe w Szczecinie, Zamek Książąt Pomorskich, Akademia Języków Obcych i Kultur Narodów w Szczecinie, Empik, Uniwersytet Szczeciński, Północna Izba Gospodarcza, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi, Związek Stowarzyszeń Polska Zielona Sieć, Polska Akcja Humanitarna.

² Brak dokładniejszych informacji na ten temat. Źródłem informacji na temat festiwalu są portale internetowe: afrykafest.pl oraz afryka.org.

NOWE KSIĄŻKI

Mungo Park

Podróże we wnętrzu Afryki.

Dalavich Press Warszawa 2008, ss. 448

Relacja i dziennik z wypraw Mungo Parka należą do ścisłego kanonu dziewiętnastowiecznej literatury podróżniczej dotyczącej Afryki, na który składają się również dzieła m.in. Caillié, Bartha, Schweinfurtha, Livingstone'a, Burtona, Speke'a, Bakera, Stanleya i Thomsona. Dzieła te, nawet jeśli nie zawsze są perłami literatury, pozostają niezastąpionym źródłem wiedzy o społeczeństwach przedkolonialnej Afryki. Obrazują również stan umysłów Europejczyków – zarówno autorów, jak i odbiorców, którzy poprzez odkrywanie Czarnego Lądu definiowali na nowo swoją kulturową tożsamość. W XIX w. czytelnik polski miał szansę zaznajomić się z niektórymi z tych tekstów, najczęściej w skrócie, niekiedy w tłumaczeniu z języka innego niż oryginał. Dzisiaj są one jednak bardzo trudno dostępne.

Książka szkockiego podróżnika, w przekładzie Michała Kozłowskiego, jest pierwszym powojennym tłumaczeniem na język polski relacji z wielkich dziewiętnastowiecznych wypraw afrykańskich. Składa się na nią przekład piątego wydania opisu pierwszej wyprawy (1795-1797) Mungo Parka oraz tekstów ocalałej części dziennika i listów z drugiej wyprawy (1805-1806), wydanych w 1815 r.

Autor przekładu deklaruje we wstępie, że książka nie jest przeznaczona dla badaczy i specjalistów, lecz „dla ciekawych, jak wyglądało kolonizowanie Afryki, uprzytomnienie, że nie był to proces łatwy i prosty, i niekoniecznie polegał po prostu na wysyłaniu wojska”, a także dla turystów, którzy chcieliby skonfrontować swoje wrażenia z opisem sprzed dwustu lat. Przypisów jest w związku z tym stosunkowo niewiele.

Książka jest poprzedzona wstępem pióra tłumacza. Zawiera ilustracje i mapę z oryginalnego wydania relacji.

(mp)

Jacek Łapott
*Pozyskiwanie żelaza w Afryce Zachodniej na przykładzie ludów
masywu Atakora*

Muzeum Miejskie w Żorach.
Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu
Szczecińskiego,
Żory 2008

Jacek Łapott jest etnologiem, pracownikiem Uniwersytetu Szczecińskiego, przez wiele lat pracował w szczecińskim oddziale Muzeum Narodowego. Wielokrotnie kierował wyprawami badawczymi w Afryce. Jego praca jest efektem badań terenowych prowadzonych od 1987 do 2001 r. na płaskowyżu Atakora leżącym na pograniczu Togo i Beninu, gdzie szczególnie rozwinięta była produkcja hutnicza i kowalstwo. Lista informatorów zamieszczona na końcu książki zawiera ponad 40 nazwisk z pięciu krajów Afryki Zachodniej.

Autor koncentruje się na technologicznej i technicznej stronie kowalstwa i hutnictwa, ale omawia również niektóre społeczne aspekty zagadnienia – przede wszystkim pozycję specjalistów w tych dziedzinach w różnych społeczeństwach afrykańskich oraz handel żelazem.

Pierwszy rozdział zaznajamia czytelnika z aktualnym stanem badań na temat epoki żelaza w Afryce. Rozdział drugi dotyczy aspektów geologicznych i społecznych hutnictwa i kowalstwa w badanym regionie. W rozdziale trzecim Autor omawia metody pozyskiwania rudy oraz surowców pomocniczych do wytopu. Rozdział czwarty dotyczy metod poprawiania żelaza. W rozdziale piątym Autor zajmuje się szacunkami wielkości produkcji i dystrybucji produktów żelaznych w tym handlu.

Książka zawiera streszczenie w języku angielskim, liczne ryciny w tekście oraz kolorowe fotografie.

(mp)

Państwa Afryki Zachodniej
tom II
Fakty
Problemy stabilizacji i rozwoju
Polskie kontakty
pod redakcją Zygmunta Łazowskiego
Wydawnictwo Towarzystwa Polsko-Nigeryjskiego, Warszawa 2008, ss. 576.

„Państwa Afryki Zachodniej” tom II to siódma książka wydana staraniem Towarzystwa Polsko-Nigeryjskiego. Dotyczy piętnastu państw jednego regionu – Afryki Zachodniej oraz Kamerunu, który geograficznie do niej nie należy. Problematyka tego kraju została uwzględniona w tomie II ze względu na obecność, jak i dokonania największego ośrodka polskich misjonarzy w Afryce. W tomie II została natomiast pominięta Nigeria, ponieważ temu państwu poświęcono część drugą tomu I. Autorzy książki reprezentują zarówno nauki humanistyczne jak i ścisłe, a także medyczne.

Układ tomu II. jest bardzo przejrzysty. Po części wstępnej (autorstwa Janusza Sadomskiego) o wspólnocie gospodarczej krajów Afryki Zachodniej, próbach regionalnej integracji oraz drodze do Unii Afrykańskiej, prezentowane są kolejno państwa: Ghana, Benin, Burkina Faso, Gambia, Gwinea, Gwinea Bissau, Liberia, Mali, Mauretania, Niger, Republika Zielonego Przylądka, Senegal, Siera Leone, Togo, Wybrzeże Kości Słoniowej oraz Kamerun.

Najobszerniejszy jest rozdział I poświęcony Ghanie, zapewne ze względu na znaczenie tego państwa w regionie oraz na jego drogę do niepodległości (6 marca 1957 r. Złote Wybrzeże jako pierwsza kolonia stała się niepodległym państwem w ramach Brytyjskiej Wspólnoty Narodów). Podkreślona została rola pierwszego premiera Ghany, Nkrumaha m.in., jako twórcy jedności państwowej ponad różnicami etnicznymi oraz jego zasługi dla idei panafryzmu i ruchów niepodległościowych w Afryce.

W rozdziale poświęconym Ghanie na szczególne podkreślenie zasługuje przypomnienie przez Zygmunta Łazowskiego mało znanych

faktów dotyczących bazy lotniczej RAFu, założonej w 1940 r. w Takoradi, w zachodniej części ówczesnego Złotego Wybrzeża. Montowano tam samoloty bojowe. Pilotowane przez polskich lotników, docierały z Takoradi na front egipski. Przez trzynaście miesięcy stacjonowało tam dowództwo polskiej jednostki lotniczej. W rozdziale tym zostały przedstawione również osiągnięcia Polaków pracujących w Ghanie, o których pisze Stefania Łazowska, natomiast o współpracy Polski z Ghaną w latach 1960–1990 – Zygmunt Królak, były radca handlowy w Akrze. O współpracy w ostatnich latach pisze Witold Czernek.

Kolejne rozdziały zawierają charakterystykę poszczególnych państw pióra Stanisława Piłaszewicza. W każdym z nich znajdujemy informacje zarówno ogólne, jak i dotyczące warunków naturalnych, ludności, gospodarki, ustroju politycznego, sił zbrojnych, polityki społecznej, środków przekazu, oświaty i historii (często z uwzględnieniem wydarzeń ostatnich lat) oraz literatury i sztuki. Jest to kompendium wiedzy i informacji, niezbędnych każdemu, kto zechce bliżej zainteresować się choćby jednym z wymienionych państw.

Drugi cykl tematyczny, autorstwa Jacka Knopka, to dzieje polskich kontaktów z poszczególnymi państwami tego regionu, od czasów najdawniejszych – często już na początku ery kolonialnej w Afryce – do czasów współczesnych. W dwóch podrozdziałach, których autorami są misjonarze i zarazem wykładowcy UKSW, została przedstawiona działalność polskich misjonarzy w Senegalu (Marian Midura i Andrzej Halemba) i w Kamerunie (Jarosław Różański). Autorzy wskazują na zakres tej działalności, obejmującej nie tylko zadania misyjne, ale – jak określił Jarosław Różański – „wkład misjonarzy w promocję ludzką” (m.in. troskę o miejscowe języki i tradycje, wkład w rozwój oświaty, opiekę zdrowotną, przeciwdziałanie przemocy i wyzyskowi, łamaniu praw człowieka). W krótkim szkicu o relacjach polsko-gambijskich Dariusz Nowak – Konsul Honorowy Gambii w Polsce, pisze o udziale Polek – misjonek w edukacyjnych, opiekuńczych i medycznych przedsięwzięciach w tym kraju.

Uzupełnieniem szkiców o stosunkach Polski z Afryką Zachodnią są informacje o współpracy gospodarczej z państwami tego regionu, opracowane przez Witolda Czernka, ilustrowane zestawieniami wymiany handlowej w latach 1996-2006.

Książka zawiera aneks, w którym znajdują się: spis publikacji książkowych w języku polskim na temat Afryki, wydanych w latach

1990–2008, autorstwa Kamila i Jakuba Zajączkowskich (niestety bardzo niekompletny). sprostowanie omyłek zauważonych w I i III tomie „Polacy w Nigerii”; spis publikacji książkowych Towarzystwa Polsko-Nigeryjskiego; porównanie wskaźników demograficznych i społecznych państw Afryki Zachodniej, opracowane przez Zygmunta Łazowskiego i Marię Mańkowską oraz porównanie wskaźników ekonomicznych państw Afryki Zachodniej, opracowane przez Annę Dudek. Konsultantem etnograficznym obu tomów jest Jolanta Koziorowska z Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie.

(ms)