

BIULETYN POLSKIEGO TOWARZYSTWA AFRYKANISTYCZNEGO

AFRYKA

NR 28

WARSZAWA

2008/2009



Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne
Zarząd Główny

Adres do korespondencji
(także w sprawie nabywania
egzemplarzy „Afryki”):

Katedra Języków i Kultur Afryki UW
00-927 Warszawa
Krakowskie Przedmieście 26/28
peteatr@gmail.com



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

Zespół redakcyjny:
dr hab. Ewa Siwierska (red. nacz.)
Wiesława Bolimowska (sekretarz redakcji)
dr Marek Pawełczak
dr Małgorzata Szupejko

Redaktor:
Wiesława Bolimowska

ISSN-1234-027

Fotografia na okładce:

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
Oficina Wydawnicza ASPRA-JR

SPIS TREŚCI

MAŁGORZATA GRZESIEWICZ-SAŁACIŃSKA
(1953–2009)

Wspomnienie Małgorzaty Szupejko 5

LITERATURA W JĘZYKACH RODZIMYCH

Stanisław Piłaszewicz

Troska o rozwój ojczystego języka w literaturze hausańskiej 7

KSZTAŁTOWANIE SIĘ TOŻSAMOŚCI PAŃSTWOWEJ

Zofia Podobińska

Tanzańczycy chcą mieć „swój” hymn państwowy 25

TRADYCJA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Magdalena Krzyżanowska

Szkolnictwo kościelne w Etiopii:

Uczeń na prazonym ziarnie (część I) 41

Z HISTORII AFRYKI

Mateusz Falkowski

Spółczesność Jaga na początku XVII w. 53

RECENZJE – ARTYKUŁY RECENZYJNE – LEKTURY

Marek Pawełczak (rec.)

Michał Leśniewski: „Afrykanie, Burowie, Brytyjczycy” 76

Małgorzata Szupejko (rec.)

„Państwa Afryki Zachodniej” (t. II)

pod red. Zygmunta Łazowskiego 83

KRONIKA

AfryKamera 2009 – IV Festiwal Filmów Afrykańskich
(Relacja Wiesławy Bolimowskiej) 90

„Mali – tam, gdzie gwiazdy śpiewają”
Dzień malijski w Willi Decjusza
(Relacja Adam Rybińskiego) 96

Tingatinga. Sztuka • Tanzania • Fenomen (wystawa)
(Relacja Jacka Kukuczki) 98

NOWE KSIĄŻKI 101

INFORMACJE

POLSKIEGO TOWARZYSTWA AFRYKANISTYCZNEGO 107

Działalność Zarządu Głównego PTAfr w okresie 2006–2008
Władze statutowe PTAfr

MAŁGORZATA GRZESIEWICZ-SAŁACIŃSKA (1953–2009)

„To dziwne uczucie, kiedy w bardzo dorosłym już życiu dowiadujemy się, że w miasteczkach i wioskach afrykańskiej dżungli żyje rodzina, z którą łączą nas więzy krwi...”¹

Dnia 25 kwietnia 2009 r. zmarła nasza Koleżanka Małgorzata Grzesiewicz-Sałacińska, śpiewaczka obdarzona pięknym głosem, redaktor muzyczny, osoba pełna ciepła i pasji życia.

W środowisku afrykanistycznym poznaliśmy Ją stosunkowo niedawno. Było to w maju 2005 roku w Krakowie, na konferencji poświęconej kulturom Afryki – „Ciało ludzkie – znak uniwersalny. Rytm i kroki Afryki”. Zwróciła wówczas moją uwagę jej determinacja w utrwalaniu pamięci o związkach swoich bliskich z Afryką, w odtwarzaniu afrykańskich powiązań rodzinnych, które odkryła, jak sama przyznała, w bardzo dorosłym życiu. Zaprosiłam Ją, aby opowiedziała o historii swojej rodziny w Polskim Towarzystwie Afrykanistycznym. Zaproszenie przyjęła z radością. Formalnie została przyjęta do PTAfr 17 stycznia 2006 r.

Uczyniła wiele dla afrykanistów, choć sama nie zajmowała się badaniami afrykanistycznymi zawodowo. To, co nam podarowała, było zarazem jej najbardziej osobistą historią. To opowieść o Afryce lat trzydziestych XX wieku, utrwalona we wspomnieniach i w fotografiach Jej dziadka, Witolda Grzesiewicza, który w latach 1929-1938 pracował w północnym regionie francuskiego Konga jako przedstawiciel handlowy Francuskiej Kompanii Górnego i Dolnego Konga. Małgorzata udostępniła nam wspomnienia dziadka, a ich fragmenty ukazały się po raz pierwszy w 22 numerze „Afryki”.

Małgorzata udostępniła nam również Afrykę utrwaloną w fotografiach przyjaciela Jej dziadka - Kazimierza Zagórskiego, który był właścicielem atelier fotograficznego w Leopoldville. W latach trzydziestych

¹ *Moja babcia Moatina*, Sorus, Poznań 2008

swoje unikalne fotografie wydawał w formie kart pocztowych, których kolekcja Witolda Grzesiewicza to dziś nieocenione dokumenty minionej Afryki.

Małgorzata była z nami krótko i nie wszyscy zdążyli Ją poznać. Większość z nas poznała Ją dopiero w Pieniężnie, podczas I Kongresu Afrykanistów Polskich w 2007 roku, który uświetniła swoim koncertem pieśni *negro-spirituals*.

W Afryce panuje przekonanie, że człowiek żyje tak długo, jak żyje pamięć o nim przekazywana przez jego dzieci następnym pokoleniom. Małgorzata zdążyła wydać książkę o poszukiwaniu swoich afrykańskich korzeni: *Moja babcia Moatina*² oraz dwutomowy album *Afryka utrwalona*³. Wielka szkoda, że nie doczekała wydania książki kongresowej⁴ z Jej artykułem. Zabrakło kilku dni.

Małgorzata chciała wiedzieć więcej o Afryce i kulturze jej ludów. Pomimo wielu obowiązków zawodowych i rodzinnych, rozpoczęła studia na podyplomowym studium Zakładu Krajów Pozaeuropejskich PAN: „Polityka i kultura w krajach Azji i Afryki”, w których ukończeniu przeszkodziła Jej choroba. Ujawniła się nagle jesienią 2008 roku, na kilka tygodni przed planowanym, kolejnym wyjazdem do Konga, gdzie miała koncertować. Dzielnie podjęła walkę z chorobą pełna nadziei na jej przezwyciężenie. Usiłowała jak dawniej pracować intensywnie, choć ubywało Jej sił.

Są takie osoby, które sprawiają, że znając je nawet krótko, mamy uczucie, iż znamy je od dawna. Do takich należała Małgorzata, serdeczna i bezpośrednia w osobistych kontaktach, osoba, z którą przebywanie stanowiło przyjemność. Taka pozostanie w moich wspomnieniach.

Małgorzata Szupejko

² Książka jest bogato ilustrowana również zdjęciami afrykańskimi z rodzinnego zbioru.

³ . Tom 1: *Mój pobyt w Kongo 1929-1938: o mojej pracy, polowaniach, mojej Afrykance Moatinie i synu Jasiu*; tom 2: *Karty pocztowe Kazimierza Zagórskiego z kolekcji Witolda Grzesiewicza*, Wydawnictwo Gondwana, Warszawa 2009.

⁴ *Kongo z lat 1930-1938 we wspomnieniach i fotografiach Witolda Grzesiewicza (1900-1987) i Kazimierza Zagórskiego (1883-1944)*, [w:] *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, Jacek J. Pawlik, M. Szupejko (red.), ASPRA, Warszawa 2009.

LITERATURA W JĘZYKACH RODZIMYCH

TROSKA O ROZWÓJ OJCZYSTEGO JĘZYKA W LITERATURZE HAUSAŃSKIEJ

Stanisław Piłaszewicz

Polityka językowa w Afryce Subsaharyjskiej

Przez ponad cztery stulecia, licząc od chwili dotarcia pierwszych Portugalczyków do Wypió Zielonego Przylądka w 1445 r., kontakty świata zewnętrznego z Afryką miały charakter odkrywczo-handlowy i ograniczały się do obszarów położonych nad wybrzeżem. W tym okresie wiedza o Czarnej Łądzie powiększała się w wolnym tempie, a stosunek obcych do jej ludów, kultur i języków nie wykraczał poza ramy egzaltowania się egzotyką. Potrzeba zajęcia zdecydowanego stanowiska wobec miejscowych języków pojawiła się stosunkowo późno, w trzecim etapie chrystianizacji Czarnej Afryki¹ i po ustanowieniu nad nią europejskiej kontroli politycznej.

W 1816 r. anglikańskie Towarzystwo Misyjne Kościoła (Church Missionary Society), zwracało uwagę swych misjonarzy pracujących we Freetown na korzyści i konieczność nauczania dzieci sztuki czytania i pisania w ich własnym języku, „[...] aby mogły być przydatne swym rodzicom i rodakom poprzez umiejętność czytania *Pisma Świętego* i traktatów religijnych”².

W tym czasie misjonarze rzadko wykazywali się znajomością języków miejscowych. Pierwszą eksperymentalną szkołę, w której nauczano za-

¹ Przyjmuje się, że pierwszy etap stanowiło wczesne chrześcijaństwo Afryki Północnej, a próby zaszczerpienia nowej wiary po odkryciach geograficznych XV wieku uważa się za drugi etap ewangelizacji.

² Por. J. Spencer (red.), „Colonial Language Policies and their Legacies”, w: T.A. Sebeok (red.), *Linguistics in Sub-Saharan Africa*, The Hague-Paris 1971, s. 537; I. Sürig, *Africa 2000 in a Nutshell: Elements of Sociolinguistic Profiles for Africa*, w: E. Wolff (red.), *Tied Tongues. The African Renaissance as a Challenge for Language Planning*, Münster 2003, s. 115.

równy w języku wolof, jak również we francuskim, uruchomiono w 1817 r. w Senegalu. Eksperyment ten nie trwał długo, gdyż już w 1829 r. gubernator generalny wydał zarządzenie w sprawie nauczania wyłącznie w języku francuskim, aby poprzez kształcenie powszechne zlikwidować różnice w zwyczajach i języku.

Jak długo w sprawach językowych decydujący głos należał do władz kolonialnych, interesy rządzących różniły się nie tylko w poszczególnych strefach wpływów, ale także w kwestii wyboru języków miejscowych. Ogólnie można wyróżnić dwa typy językowej polityki kolonialnej w Czarnej Afryce: typ romański (Francja, Portugalia, Hiszpania) i typ germański (Niemcy, Anglia, Belgia).

Polityka typu romańskiego charakteryzowała się całkowitym odrzuceniem języków miejscowych, zarówno w administracji, jak i w szkolnictwie. Skrajny wymiar przybrała w wydaniu francuskim. Miała podwójny cel, wyrażający się w hasle: „Nauczać masy i wyłaniać z nich elitę”. W młodej elicie zasymilowanych Afrykanów upatrywali bowiem Francuzi sprzymierzeńców w ich „misji cywilizacyjnej”. Pojmowana ona była jako rozszerzenie wpływów języka i kultury francuskiej. Języka francuskiego nauczano więc w szkołach państwowych już od pierwszej klasy, a ponadto nauczano w nim innych przedmiotów. Języki miejscowe znajdowały ograniczone zastosowanie jedynie w szkołach misyjnych i koranicznych, które miały wyłączne prawo do nauczania religijnego.

Państwa anglosaskie i Belgia podejmowały próby znalezienia miejsca dla języków afrykańskich w systemie edukacji oraz ograniczonego zastosowania niektórych z nich w administracji i w innych dziedzinach życia publicznego. W afrykańskich koloniach Wielkiej Brytanii, na przykład, zręby szkolnictwa typu europejskiego tworzyły głównie misje protestanckie. Powołane w latach 20-tych XX wieku komisje rządowe, oceniające stan szkolnictwa w afrykańskich koloniach brytyjskich, zalecały stosowanie języków afrykańskich w pierwszych latach nauczania. Języki te uzyskiwały ortografie oparte na bazie alfabetu opracowanego przez Międzynarodowy Instytut Afrykanistyczny. Zaczęto tworzyć biura językowe: około 1950 r. na obszarze brytyjskiej Afryki było już dziesięć takich biur, a ponad dziewięćdziesiąt języków miejscowych było używanych w szkołach jako języki nauczania.

W okresie poprzedzającym uzyskanie niepodległości w krajach afrykańskich pojawiły się emocjonalne i dość powszechnie głoszone hasła

promocji „narodowych środków komunikacji” do roli języków oficjalnych. Nie było to takie łatwe, gdyż tylko kilka krajów Czarnej Afryki należało do homogenicznych pod względem językowym. Były to: Botswana, Burundi, Lesoto, Rwanda, Somalia i Suazi. W innych krajach o dużym bogactwie językowym należało wybrać jakiś język spośród wielu tam używanych, co mogłoby się spotkać z dezaprobatą „pominiętych” grup etnicznych.

Istniały także inne ważne przeszkody na drodze do wyboru języka afrykańskiego i podniesienia go do roli oficjalnego języka danego państwa. Niepodległe kraje afrykańskie należą do różnych organizacji powstałych na tym kontynencie (Organizacja Jedności Afrykańskiej – obecnie Unia Afrykańska, Wschodnioafrykański Wspólny Rynek, Wspólnota Gospodarcza Państw Afryki Zachodniej i inne) i poza nim (na przykład Organizacja Narodów Zjednoczonych, Organizacja Państw Eksportujących Ropę Naftową). Koniecznością stało się więc przyjęcie języków angielskiego, francuskiego czy portugalskiego w kontaktach między krajami afrykańskimi a resztą świata.

Co więcej, epoka kolonialna pozostawiła po sobie spuściznę w postaci instytucji politycznych, gospodarczych, oświatowych i sądowniczych, które z dużym pożytkiem mogły zostać przejęte przez niepodległe państwa. Ponadto, zastąpienie języka europejskiego przez język miejscowy na szczeblu państwowym wykraczało poza możliwości finansowe państw rodzących się do niepodległego bytu. To dlatego po uzyskaniu niepodległości prawie wszystkie kraje afrykańskie opowiedziały się za polityką egzoglosii: zachowały języki byłych mocarstw kolonialnych³. W pierwszych latach ery niepodległości afrykańskiej politykę endoglosii stosowały tylko Tanzania i Etiopia, gdzie odpowiednio suahili i amharski pełniły wraz z angielskim funkcje języków oficjalnych.

W późniejszych latach niepodległego bytu rozgorzała dyskusja między zwolennikami egzoglosii a propagatorami endoglosii: każda ze stron przedstawiała swe ważne argumenty. Tylko kilka krajów afrykańskich opowiedziało się za aktywną bądź bierną polityką egzoglosii⁴.

³ Szerzej na ten temat B. Heine, *Sprache, Gesellschaft und Kommunikation in Afrika*, München-London 1979, s. 57; M. Reh, B. Heine, *Sprachpolitik in Afrika*, Hamburg 1982, s. 12.

⁴ Por. B. Heine, dz. cyt., s. 31–37; S. Brauner (red.), *Verkehrs- und Nationalsprachen in Africa*, Berlin 1985.

Sytuacja językowa w Nigerii

Podobnie rzecz się miała w Nigerii, gdzie pojawiły się dwie przeciwstawne sobie grupy polityków: jedna opowiadała się za językiem miejscowym, a druga widziała w roli oficjalnego język europejski, w tym przypadku angielski. Pierwsza grupa podkreślała, że tylko język miejscowy mógłby zacieśnić jedność narodową. Grupa ta nie była wewnątrznie jednorodna: jedni opowiadali się za którymś z głównych języków kraju, drudzy za podniesieniem do rangi oficjalnych wszystkich trzech głównych języków Nigerii – hausa, ibo i joruba. Byli wśród nich i tacy, którzy domagali się stworzenia sztucznego języka wazobia na bazie hausa, ibo i joruba⁵. Grupa druga dostrzegała znaczne korzyści w kontynuowaniu zastanej sytuacji, czyli opowiadała się za angielskim jako językiem oficjalnym.

Postawy twórców polityki językowej odzwierciedlają nastroje panujące w tym względzie wśród ludności Nigerii. Jedni Nigeryjczycy reprezentują niemal wrogą postawę wobec angielskiego. Inni z kolei odrzucają każdy język miejscowy, który nie jest ich językiem ojczystym. Sytuacja polityczna nie pozwalała na podjęcie ostatecznej decyzji w kwestii językowej⁶. Potrzeba stworzenia poczucia jedności między licznymi grupami etnicznymi Nigerii (ponad 250) stała się główną troską różnych rządów, cywilnych i wojskowych. Żaden z nich jak dotychczas nie zdecydował się na rozwiązanie problemu językowego.

W artykule tym nie zamierzamy wypowiadać się w sprawie narodowego i oficjalnego języka dla Nigerii. Problem ten był podnoszony w licznych esejach i wystąpieniach konferencyjnych, głównie przez samych Nigeryjczyków. Chcemy tylko przyłączyć się do opinii etnolingwistów, że jeśli w przyszłości Nigeria miałyby wybrać jakiś miejscowy język i promować go do rangi oficjalnego, musiałyby to uzyskać aprobatę większości obywateli.

⁵ Por. A.E. Odumuh, A.A. Joshua, „Language, Personality and Nation Building in Nigeria”, w: C.W. Wigwe (red.), *Language, Culture and Society in West Africa*, Devon 1990, s. 72.

⁶ Por. A. Rufai, „The Question of a National Language in Nigeria: Problems and Prospects”, w: P.F.A. Kotey, H. Der-Houssikian (red.), *Language and Linguistic Problems in Africa*, Columbia 1977, s. 77; I. Herms, V.J. Porchomovskij, „On the Development of the Language Situation of the Federal Republic of Nigeria”, w: S. Brauner, N.V. Ochotina (red.), *Studien zur Nationalsprachlichen Entwicklung in Afrika*, Berlin 1982, s. 191.

Dzisiaj wydaje się, że Nigeryjczycy są tak zaabsorbowani problemami życia powszedniego, że sprawa języka odsuwa się jakby na dalszy plan. Jak wspomniano wyżej, niektórzy z nich byliby skłonni odrzucić angielski, jak i każdy język miejscowy, nie będący ich językiem etnicznym. Świadczy to o tym, że lojalność etniczna jest nadal bardzo silna i że nie każdy Nigeryjczyk stawia przynależność państwową na pierwszym miejscu.

Stosunek do języka w hausańskiej literaturze ustnej

Język hausa jest największym – pod względem liczebności nim się posługujących – językiem Afryki Zachodniej. Jako macierzystego i w funkcji języka kontaktowego używa go około 70 milionów ludzi⁷. Emocjonalny stosunek do tego języka uzewnętrznia się w literaturze ludu Hausa, która powstaje na jego obszarze macierzystym, głównie w północnej Nigerii. W eseju tym odwołujemy się do utworów dwóch wybitnych poetów hausańskich: Alhajiego Akilu Aliyu i Alhajiego Ibrahima Yaro Muhammada. Warto jednak zauważyć, że Hausańscy są szczególnie wrażliwi na brzmienie ich tonalnego języka w ustach przedstawicieli różnych warstw społecznych oraz reprezentantów innych grup etnicznych. Jest to widoczne w wielu gatunkach literatury ustnej: w bajkach, „łamańcach” językowych i przysłowiach. Były one przedmiotem analizy L. Hunter⁸, która doszła do wniosku, że literatura jest idealnym źródłem do badań socjolingwistycznych, gdzie przesadna mowa i karykatury językowe są bardzo pomocne w określeniu czynników wpływających na stosunek zainteresowanego do języka.

Na początku Hunter poddaje analizie postawy ludzi względem hausa, używanego przez przedstawicieli innych grup etnicznych oraz przez „niechłujnych” językowo samych Hausańczyków. Odwołuje się do dobrze znanych gier słownych w rodzaju *kada ka ci karena* – „nie zjadaj mego psa” w opozycji do *kada ka ci ka rena* – „nie jedz, abyś nie wybrzydzał” oraz *abin cin nama* – „coś do jedzenia mięsa”⁹ i *abincin nama* – „mięsny pokarm”. W takich sytuacjach humorystyczna inter-

⁷ Taką liczbę podaje G. Ziegelmeyer, *Aspekt adverbialer Subordination im Hausa, Fulfulde und Kanuri*, Köln 2008, s. 17.

⁸ Głównie w artykule „Language Attitudes in Hausa Literature”, *Harsunan Nijeriya* XI, 1981, s. 63–73.

⁹ Na przykład *nó* czy *widelec*.

pretacja podobnych fraz dokonuje się poprzez lekceważenie długości samogłosek czy wysokości tonu, oraz poprzez niewłaściwą segmentację sylab, tworzącą z nich różne pod względem znaczeniowym wyrazy. Na przykład, dokonując niewłaściwego wyboru jednego ze znaczeń słowa *gaba*¹⁰, człowiek „pogańskiej” grupy Gwari łamie rękę chłopca, zamiast przełamać mu łydęgę trzciny cukrowej.

W zbiorach opowiadań hauszańskich podobnych przykładów znaleźć można bardzo dużo. W „*Labarin Bamaguje da mahauta*” (Opowiadanie o Hauszańczyku-poganinie i o rzeźnikach) tytułowy Bamagudże oszukuje przebiegłych sprzedawców mięsa poprzez umiejętne posłużenie się słowem *kai* – „głowa”¹¹. Zarówno ludzie Gwari, jak i Maguzawa niemal zawsze jawią się w literaturze hausńskiej jako nieokrzesani prostacy, straszliwie kaleczący język hausa. Wiara w taką ich naturę uzewnętrznia się nawet w nazwie jednej z kategorii gier słownych (*salon maganganu*), znanej jako *gagara Gwari* – „poddaj człowieka Gwari próbie” i *Gwari fadi* – „powiedz to, Gwari!”. W takich przypadkach pojawia się wulgarna fraza powstała za przyczyną niewłaściwych połączeń sylab¹².

Chociaż ludzie Gwari i Maguzawa są głównym celem szyderstw i docinków, w twórczości ustnej wyśmiewa się także inne grupy etniczne – Buzu, Fulanów i Kanuri, a w ostatnich dziesięcioleciach także Anglików – za fatalną wymowę języka hausa. W sposobie wymowy można dostrzec różnice kulturowe. Analizując sposób mówienia, można rozpoznać ludzi i określić ich przynależność etniczną.

Z drugiej strony cudzoziemiec, który opanował hausa w doskonały sposób, jest traktowany z wielkim szacunkiem. W opowiadaniu „*Labarin Bagwariya da matan Kano*” (Opowiadanie o kobiecie Gwari i kobietach Kano) kobieta Gwari zostaje schwytana do niewoli i spędza w Kano kilka lat. Pewnego dnia daje kobietom Kano mięso i prosi, aby ugotowały je dla niej. Mieszkanki Kano spełniają wprawdzie prośbę, ale

¹⁰ Słowo to może mieć trzy znaczenia: 1. staw w kończynie, 2. przegub na łydzy trzciny cukrowej i 3. sylaba.

¹¹ Bamagudże sprzedaje rzeźnikom muła, na którym przyjechał jego syn. Ci domagają się i muła i chłopca. Nie w ciemię bity Bamagudże kupuje głowę. Rzeźnicy sądzą, że chodzi tu o głowę wołu, ale Bamagudże żąda głowy sprzedawcy. Sprawa trafia do sędziego mużułmańskiego, który rozstrzyga spór na korzyść Bamagudże. W ten sposób zostaje uratowany jego syn. Por. F. Edgar, *Littafi na tatsuniyoyi na Hausa*, t. I, Belfast 1911, s. 15n.

¹² Por. Sa'id Bello, „*Salon magana*”, *Harsunan Nijeriya V*, 1975, s. 17n.

ugotowane mięso zjadają same. Kobieta Gwari wyklóca się o poniesione straty w tak poprawnym hausa, że podstępne kobiety bez szemrania wynagradzają jej krzywdę¹³.

W kilku opowiadaniach Hausańcy sami jawią się jako ci, którzy mają trudności ze swym własnym językiem. W jednym z nich uczony duchowny (malam), który rozgląda się za jałmużną, nie zna znaczenia sztucznie utworzonego słowa *gafaga*¹⁴, składającego się z pierwszych sylab trzech wyrazów: *garma* – „pług”, *fartanya* – „motyka” i *gatari* – „siekiera”. Zagadkę zadaje mu Bamaguje (*sic!*), w ten sposób sugerując, że uczciwa praca przynosi więcej korzyści niż żebrania¹⁵.

Dobra znajomość języka ojczystego i zdolność symbolicznego wyrażania się oraz umiejętność odczytywania symboli językowych są wysoko cenione w społeczności Hausa. W opowiadaniu „Labarin sarki da matar bawansa” (Opowiadanie o królu i o żonie jego niewolnika) wierna mężowi kobieta opiera się zalotom wielkiego władcy, zagadkowo mówiąc, że nie przystoi mu napić się wody ze zbiornika, który służył za wodopój dla jego psa. Tak powstrzymany król, nazywa kobietę urodzajnym polem, które może wydać obfite zbiory. Jej mąż, mający podstawy do podejrzenia małżonki o niewierność, rezolutnie odpowiada, że obawia się uprawiać tego pola, na którym dostrzegł ślady pazurów lwa¹⁶.

W innym opowiadaniu, „Labarin Bamaguje da ya auri ‘ya tasa” (Opowiadanie o Bamagudze, który poślubił własną córkę), nawet czyn kazirodztwa, popełniony przez „pogańskiego” Hausańczyka wydaje się mniej odrażający, gdy Bamagudze w metaforyczny sposób interpretuje potępiające go słowa miejscowego malama¹⁷.

W kilku opowiadaniach pojawia się motyw zmienionego w czasie wypowiedzi głosu. Zazwyczaj złoczyńca – człowiek, zwierzę, wiedźma czy też jakiś byt nadprzyrodzony – zmienia głos by dostać się tam, gdzie ma zakaz wstępu. W taki sposób staje się jakby członkiem danej wspólnoty¹⁸. Niewłaściwe użycie hausa może sprawić, że taką osobę z góry

¹³ Por. F. Edgar, dz. cyt., s. 30n.

¹⁴ Słowo to jest podobne do *gafaka* – „skórzana torba noszona przez malama i jego uczniów”.

¹⁵ Por. F. Edgar, dz. cyt., s. 28n.; A.N. Skinner, *An Anthology of Hausa Literature*, Zaria 1980, s. 81n.

¹⁶ Por. F. Edgar, dz. cyt., s. 183n.

¹⁷ Tamże, s. 115n.

¹⁸ Por. L. Hunter, dz. cyt., s. 72.

uznaje się za pochodzącą spoza wspólnoty. To dlatego poprawne posługiwanie się językiem ma tak duże znaczenie w procesie postępującej dzisiaj hausanizacji sąsiedzkich grup etnicznych, czyli zmiany ich etnicznej tożsamości¹⁹.

„Język hausa przedmiotem zmartwień” pióra Alhajiego Akilu Aliyu

Alhaji Akilu Aliyu (1918–1999) zaliczany jest do grupy nowoczesnych, pełnych wigoru i wielce płodnych poetów hausańskich. Urodził się w położonej blisko Gwandu miejscowości Kjarmi (Kyarmi). Niedługo potem cała społeczność tej wioski przeniósł się na nowe miejsce zwane Džega (Jega), które N. Skinner błędnie uznaje za miejsce narodzin poety²⁰.

Akilu Aliyu wywodził się z rodziny słynącej z bogobojnych malamów i wielkich uczonych, zajmującej się także sporządzaniem ozdób uprząży dla koni. Jego pierwszym nauczycielem był własny ojciec, Aliyu Madaha – potomek Abdussalamiego, sprzymierzeńca a potem buntownika w stosunku do Szajcha Usmana dan Fodio (1754–1817), odnowiciela islamu w kraju Hausa.

Akilu Aliyu objawił się jako poeta, będąc jeszcze uczniem szkoły koranicznej. Napisał wiele poematów, nie tylko zresztą w hausa, ale również w językach arabskim, fulfulde i kanuri. Naukę kontynuował w miejscowości Anka w pobliżu Sokoto, a potem pod kierunkiem Malama Muhammada dan Takusa rozpoczął wędrówki w celu pogłębiania wiedzy. W wieku piętnastu lat przybył do Kano, gdzie pod kierunkiem Malama Muhammada Sanka studiował głęboki sens Koranu oraz liczne dziedziny wiedzy muzulmańskiej. Utrzymywał się, wykonując zawód krawca i zajmując się haftowaniem.

Na prośbę Malama Khalilu, sędziego Kano pozbawionego prawa wykonywania zawodu, zdecydował się towarzyszyć mu w pielgrzymce do świętych miast islamu. Po drodze zatrzymali się w Borno i spędzili tam 23 lata (1936–1959). Akilu Aliyu nauczał, a jednocześnie nadal zaj-

¹⁹ Por. na ten temat Mahdi Adamu, *The Hausa Factor in West African History*, Zaria-Ibadan 1978, s. 4; F.A. Salamone, „Becoming Hausa: Ethnic Identity Change and its Implication for the Study of Ethnic Pluralism and Stratification”, *Africa* 46, 1, 1975, s. 410.

²⁰ Por. jego *An Anthology...*, s. 217.

mował się haftowaniem, osiągając w tym rzemiośle sławę mistrza. Po śmierci Malama Khalilu założył pierwszą szkołę typu *islamiyya*, łączącą nauczanie koraniczne z elementami wiedzy nowoczesnej. Z czasem wybudował kilka szkół tego typu w Maiduguri (stolicy Borno), Guru, Azare i innych miejscowościach.

W okresie rozpolitykowania²¹ Akilu Aliyu został gorliwym członkiem Postępowego Związku Obywateli Północy (Northern Elements Progressive Union – NEPU). Pisał utwory poetyckie na cześć swej partii, prowadząc gwałtowną polemikę z Kongresem Ludów Północy (Northern Peoples' Congress – NPN). Z czasem uczyniono go doradcą NEPU w sprawach religii islamu oraz sekretarzem partii w Kano. Za swą działalność polityczną został najpierw wtrącony do więzienia, a w 1959 r. wygnany z Maiduguri jako człowiek wyjątkowo niebezpieczny²². Osiedlił się w starej części miasta Kano, w pobliżu Kofar Wombai. Tam zajął się nauczaniem Koranu i kontynuował pisanie wierszy. Od czasu do czasu, zwłaszcza po wprowadzeniu zakazu działalności partii politycznych w 1966 r., wracał do zawodu odziedziczonego po ojcu, czyli do krawiectwa i hafciarstwa²³. W okresie cywilnych rządów Shehu Shagariego (1979–1983) był oddanym członkiem Partii Ocalenia Ludu (People's Redemption Party – PRP). W 1972 r. założył i stanął na czele grupy poetyckiej zwanej *Hausa Fasaha* (Umiejętność posługiwania się hausa). Była to organizacja o zasięgu ogólnonigeryjskim i grupowała poetów nie tylko z Kano, ale również Sokoto, Dżosu, Kaduny i Bauczi. Za główny swój cel stawiała promocję języka hausa²⁴.

Akilu Aliyu napisał około 1.500 utworów poetyckich. Tworzył poematy religijne, polityczne i o bardziej osobistym charakterze. Liczne jego wiersze obnażały zło społeczne naszych czasów, nawoływały do naprawy obyczajów, opisywały podróże poety bądź wysławiały przy-

²¹ Okres ten był nazywany w języku hausa *zamanin siyasa* („czasy polityki”) i rozciągał się od około 1946 do 1966 r.

²² Wspomina o tym, między innymi, Yakubu Musa Muhammad w książce *Adabin Hausa* (Literatura Hausa), Kaduna 2003, s. 97. G. Furniss podaje, że przyczyną jego uwięzienia było nieprzestrzeganie instrukcji władz tradycyjnych w sprawie nauczania religijnego. Por. jego *Poetry, Prose and Popular Culture in Hausa*, Edinburgh 1996, s. 291.

²³ Por. *Waka a bakin mai ita* (Poemat w ustach jego twórcy), t. I, Kano 1977, s. 53n.).

²⁴ Por. G. Furniss, *Ideology in Practice. Hausa Poetry as Exposition of Values and Viewpoints*, Köln 1995, s. 25n.

wódców religijnych i świeckich²⁵. W 1967 r. poeta zdobył pierwszą nagrodę w konkursie na hausański poemat poświęcony wojnie domowej w Nigerii. Zatytułowany „Jiki Magayi”, ale bardziej znany jako „Wakar Soja” (Pieśń o żołnierzu), utwór został opublikowany w lutym 1968 r. w gazecie hausańskiej *Gaskiya ta fi kwabo* (Prawda jest cenniejsza od pieniędzy)²⁶. Poemat „Kadaura babbar inuwa” (Duży cień drzewa *ka-daura*) mówi o znaczeniu wiedzy w życiu człowieka. Kopie dwóch niepublikowanych wówczas utworów otrzymałem od autora w 1981 r. Były to: „PRP – rundunar nasara” (PRP – armia zwycięstwa) i „Allah ya yi dare gari ya waye” (Allah noc uczynił, ale nadszedł świt). Oba utwory są poświęcone Partii Ocalenia Ludu, sławią jej przywódców i ich działalność, zapoznają z symbolami partii i jej programem.

Chociaż Akilu Aliyu tworzył w hausa, arabskim, fulfulde i kanuri, był gorliwym zwolennikiem języka hausa. Swój niepokój co do aktualnego jego stanu i przewidywanego rozwoju w przyszłości wyraził w poemacie „Hausa mai ban haushi” (Język hausa przedmiotem zmartwień). Utwór liczy 80 kupletów, a jego rym zewnętrzny stanowi sylaba *-sa*. Powstał w nieregularnym metrum, noszącym w sobie cechy metrów *kamil* i *radzaz*²⁷.

Poeta stara się w swym utworze ukazać walory języka hausa i zachęcić rodaków do jego pielęgnacji i obrony przed wszelkimi obcymi wtrętami. Z przykrością konstatuje, że podobnie jak i inne elementy kultury język jest ciągle zaśmiecany, głównie słowami i całymi frazami angielskiego, języka byłych ciemieżycieli! Nieustannie słyszy się dookoła *yas* (*yes*), *halo* (*hallo*), *gudumoni* (*good morning*) i wiele innych anglicyzmów. Zjawisko mieszania kodów językowych (*code mixing*) bądź zamiany jednego kodu na drugi (*code switching*) uzewnętrznia się zwłaszcza wśród ‘*yan boko* – ludzie wykształconych w szkołach typu

²⁵ Por. ‘Dalhatu Muhammad, „Sharhin ‘Hausa mai ban haushi’ ta Alhaji Akilu Aliyu”, *Harsunan Nijeriya* III, 1973, s. 50.

²⁶ Informacje na temat poematu i analizę jego treści znaleźć można w: G. Furniss, „Hausa Poetry on the Nigerian Civil War”, *African Languages and Cultures* 4, 1, 1991, s. 21; N. Skinner, *An Anthology...*, s. 218–227; Abdulkadir ‘Dangambo, „The Nigerian Hausa Civil War Poems”, w: Ibrahim Yaro Yahaya, Abba Rufa’i (red.), *Studies in Hausa Language, Literature and Culture*, Kano 1984, s. 452–469; S. Piłaszewicz, „Hausa Literature on the Nigerian Civil War”, w: K. Trzcziński (red.), *The State and Development in Africa*, Warsaw 2007, s. 107n.

²⁷ Por. ‘Dalhatu Muhammad, dz. cyt., s. 64.

europejskiego. Angielski uważają oni za wyraz prestiżu i postępu w naszych czasach. Właśnie ze strony angielskiego dostrzega poeta największe zagrożenie, wypowiadając pełne goryczy słowa:

16. Każdy ma własną mowę, i nią nie pogardza,
A my? Wstydzimy się języka hausa!
17. Angielski wybieramy przez głupotę,
A mówić w hausa się wzdrygamy.
18. Każdy ptak winien śpiewać w taki sposób,
Jak w dawnych czasach śpiewał jego przodek.

Jest raczej rzeczą niewyobrażalną, aby Anglicy posługiwali się obcym językiem w kontaktach między sobą, podczas gdy taka sytuacja zdarza się nader często wśród Hausańczyków:

19. Wiedz, że Anglik nie gardzi swym językiem,
W rozmowie z innym, choćby go krajano.
20. Nie usłyszysz i nie zobaczysz takiego,
Kto by gardził ziomkiem, chyba że wśród Hausa.

Poeta zauważa, że jeśli spotyka się trzech ludzi, dwóch Hausańczyków i jeden cudzoziemiec, można być pewnym, że będą rozmawiali w języku obcego. Dochodzi nawet do takich sytuacji, że cudzoziemcy bardziej cenią hausa, niż ci, dla których jest on językiem ojczystym. Zdarza się też, że mówią w nim lepiej, niż rodowici Hausańczycy. Poeta wyraża opinię, że nie może być mowy o postępie, jeśli ludzie nie podejmą kroków zmierzających do podniesienia prestiżu własnej mowy:

81. Obcojęzyczne słowa odrzucajmy,
Dbajmy o hausa, bo nam jest potrzebny.
82. Doskonalmy go i wzmacniajmy,
Bo wszędzie język to jest wielka rzecz.
83. Niech się umacnia prestiż hausa,
Bo język hausa to nie byle co.
84. Wiele arabskich słów on wchłania,
Poza arabskim żaden nie dorówna hausa.
85. Bądźmy dumni z naszego dziedzictwa,
Powodem do dumy jest nasz język hausa.

Zapożyczenia z arabskiego, języka *Koranu*, są według Akilu Aliyu jedynymi dopuszczalnymi w języku hausa. Mówiąc o pożałowania godnym położeniu hausa, poeta zwraca się do czytelnika z prośbą o wyjaśnienie znaczenia słowa *kashe-rake*. Jest to archaizm, zastąpiony dzisiaj słowem *tsagagi* – „ibis”. Takie procesy zastępowania jednych słów drugimi zachodzą w różnych językach, a mimo to Akilu Aliyu jest zdania, że każdy winien w najdrobniejszych szczegółach poznawać język swoich przodków.

Dla podkreślenia piękna języka hausa poeta wplata do swego utworu kilka wierszy z zastosowaniem aliteracji – figury stylistycznej zwanej *karangiya*, na przykład:

Tsuntsu shina bisa yai tsuhu tsororo,
Tsiwa ta sa hali ya zam kakkaua.
Ptak w górze zamarł z wrażenia,
Żwir swym zwyczajem stał się szorstki.

„Poemat o języku hausa” autorstwa Alhajiego Ibrahima Yaro Muhammeda

Autor tego artykułu nie dotarł do obszerniejszych informacji biograficznych dotyczących poety. W takiej sytuacji jego osobowość zostanie zaprezentowana na podstawie krótkich notek zamieszczonych przy okazji publikacji utworów autora, głównie tej pochodzącej ze zbiorku poezji zatytułowanego *Wakokin hikimomin Hausa* (Pieśni o mądrościach Hausa)²⁸.

Alhaji Ibrahim Yaro Muhammed urodził się w maju 1948 r. w miejscowości Nguru. Jego ojciec zajmował się handlem produktami rolnymi, a także był cieszącym się dobrą opinią nastawiaczem złamanych kości. Przyszły poeta zdobył staranne wykształcenie muzułmańskie, głównie w Kano i jego okolicach, które dało mu tytuł malama, duchownego i uczonego w religii islamu. Uczęszczał także do szkół oferujących zachodni system nauczania. W latach 1958–1966 uczył się w szkole średniej – Nguru Middle School. Po jej ukończeniu w poszukiwaniu pracy udał się do Kano, gdzie został urzędnikiem biurowym we francuskiej firmie zajmującej się sprzedażą samochodów i maszyn. Wkrótce awansował na stanowisko księgowego. W 1972 r. ciesząc się dobrą sławą

²⁸ Zbiorek ten został opublikowany w Zarii w 1974 r.

rzetelnego pracownika, został skarbnikiem organizacji zajmującej się pielgrzymkami do świętych miast islamu. Dwa lata później znalazł zatrudnienie w Ministerstwie Rolnictwa w Kano. Zamieszkał wówczas w Dakata, na przedmieściu – „sypialni” Kano²⁹.

Już w szkole średniej Ibrahim Yaro Muhammed ujawnił swój talent poetycki. Z czasem stał się niezwykle płodnym poetą, zaangażowanym w propagowanie hausa i jego rozwój jako języka literackiego. O tym, że odbył pielgrzymkę do Mekki, świadczy tytuł „Alhaji”, który zaczął się pojawiać przed jego nazwiskiem. W pewnym okresie swego życia pozostawał w bliskich kontaktach z Salihu Kwantagorą (1929–1980), poetą i wydawcą książek hausa w Północnonigeryjskiej Spółce Wydawniczej (Northern Nigerian Publishing Company), który jako pierwszy zapoznawał się z jego poematami, sugerując drobne poprawki. Przez pewien czas poeta należał do *Hikima Club* (Klub Mądrości)³⁰.

Ibrahim Yaro Yahaya zdobył sławę głównie jako autor poematów o obowiązkach religijnych. Wspomniany wyżej tomik jego poezji otwiera utwór pod tytułem „Tauhidi” (Wiara w jedynobóstwo Allaha). W ślad za swymi poprzednikami tworzącymi w XIX wieku, odwołuje się w nim do metody liczbowego ujmowania podnoszonych problemów celem ułatwienia ich zapamiętania. Na przykład, wylicza dwadzieścia przymiotów, które odnoszą się wyłącznie do Allaha. Dalej prezentuje cechy typowe dla proroków, aniołów i świętych ksiąg. W zakończeniu głosi tajemnicę zmartwychwstania, sądu Bożego, kary i Boskiej nagrody.

Inne utwory zamieszczone w zbiorze należą do kategorii *wakokin farilloli* (poematy o obowiązkach religijnych): „Salla” (Modlitwa), „Azumi-Siyamu” (Post), „Zakka” (Jałmużna) i „Haji” (Pielgrzymka). Kilka innych to poematy pochwalne, wysławiające Wszechmocnego Boga i jego Proroka: „Yabon Gwani” (Wysławianie Mistrza), „Rokon Ubangi” (Modlitwa do Pana Boga) i „Yabon Manzon Allah” (Wysławianie Boskiego wysłannika).

Znaczącą część dorobku poetyckiego Ibrahima Yaro Yahayi stanowią poematy homiletyczne (*wakokin wa'azi*). W odróżnieniu od innych przedstawicieli tego gatunku ograniczają się one do pouczeń i nakazów

²⁹ Por. G. Furniss, *Ideology in Practice...*, s. 30.

³⁰ *Hikima Club* został założony w 1963 r. w Kano przez Mudi Sipikina. W 1974 r. liczył 200 członków, pochodzących z Kano, Džos, Sokoto, Kaduny, Zarii i innych miast. Około 90 mieszkało wówczas w Kano.

dotyczących tego, co jest dozwolone bądź niedozwolone dla muzułmanów. Nie ma w nich motywów mówiących o kruchości tego świata czy też konieczności śmierci. Nie ma opisów Końca Czasów, ani też obrazów Boskiej kary czy nagrody. W utworze „Wa’azin zaman duniya” (Kazanie o życiu na ziemi) poeta przypomina wierzącym o konieczności przestrzegania zasad życia społecznego i wzywa do zacieśniania więzi rodzinnych. Poemat „Mutumcin mutumtaka” (Szacunek dla człowieka) wskazuje na te cechy, które zapewniają człowiekowi należny mu szacunek wśród ludzi. Ważne problemy współczesnego życia rodzinnego Hausańczyków podnosi w utworze „Wakar halayen mata, maza, da karuwai” (Poemat o zwyczajach kobiet, mężczyzn i nierządnic). Poeta potępia praktyki handlu domokrażnego podejmowanego przez młode, niezamężne dziewczęta oraz zwyczaj wydawania ich za mąż za starszych, bogatych, ale niekochanych mężczyzn. Przestrzega też kobiety przed porzucaniem mężczyzn z błahych powodów.

Ibrahim Yaro Yahaya napisał utwór sławiący członków Towarzystwa Przyjaźni Nigeryjsko-Radzieckiej i poemat opisujący uroki ziemi Kano: jej miasta, historię, rzemiosła i poziom nauczania. W poemacie „Kudi” (Pieniądze) potępia przejawy drapieżnego materializmu, który niszczy system wartości niegdyś przyzwoitych ludzi. Utwór powstał na początku lat 1970., kiedy Nigeria zaczęła się szybko bogacić dzięki środkom pochodzącym ze sprzedaży ropy naftowej. Poeta mówi o destrukcyjnych wpływach pieniądza na instytucje społeczne, jak małżeństwo czy system prawny. Potępia otwieranie punktów sprzedaży alkoholu i spekulacyjną sprzedaż deficytowych towarów. Ubolewa nad szkodliwymi skutkami europeizacji: wypieraniem kultury miejscowej przez cywilizację zamorską³¹. W utworze „Wakar masu gidan haya” (Pieśń o najemcach mieszkań) poeta krytykuje nadmierne apetyty właścicieli domów czynszowych, ale ostatecznym adresatem krytyki są władze państwowe, które nie potrafią uporać się z nadmiernym napływem ludności rolniczej do miast.

Niektóre z poematów Ibrahima Yaro Muhammeda nie odnoszą się do konkretnych problemów, lecz są popisem jego kunsztu poetyckiego i inwencji twórczej. Podobnie jak Akilu Aliyu upodobał sobie figurę retoryczną *karangiya*, co uzewnętrznia się już w tytułach jego utworów: „Wakar ‘yar Bahaushiya” (Poemat o młodej Hausance – z powtarzającą

³¹ Por. G. Furniss, *Poetry...*, s. 252n.

się spółgłoską b), „Wakar mai garkuwa” (Poemat z tarczą – z powtarzającą się spółgłoską g) i inne.

„Poemat o języku hausa” jest manifestem uczuć autora do ojczystego języka. Powstał on w formie pentastychu (*‘yar biyar*) i składa się z 44 zwrotek. W funkcji rymu zewnętrznego występuje słowo *hausa*, rozumiane jako „język hausa”. Poprzez taki zabieg poeta wzmacnia i bez przerwy ożywia swoje przesłanie poetyckie. Rym wewnętrzny ulega zmianie w każdej kolejnej zwrotce. Co się tyczy wzorca metrycznego, utwór zdaje się nie podlegać żadnemu z przyjętych w kraju Hausa metrów pochodzenia arabskiego.

W odróżnieniu od Akilu Aliyu, Ibrahim Yaro Muhammed nie ubolewa nad obecnym stanem języka hausa. Podobnie jak on, wzywa Hausańczyków, zarówno na obszarze macierzystym, jak i żyjących w diasporze, do okazania językowi hausa większej troski, rozwijania go i częstszego stosowania w piśmiennictwie i literaturze. Jego przesłanie poetyckie koncentruje się na walorach i zasługach hausa oraz na jego funkcji komunikacyjnej. Ze zdziwieniem konstatujemy, że poeta uważa, iż hausa nie zapożycza słów (zwrotka 5), chociaż w innym miejscu przestrzega jego użytkowników przed mieszaniem go z innymi – poza arabskim (*sic!*) – językami (zwrotka 19). W tym przedmiocie opinii obu poetów są podobne.

Autor „Wakar hausa” dwukrotnie powtarza, że hausa rozwinął się z arabskiego (zwrotka 5) czy też wywodzi się od arabskiego (zwrotka 12). W zwrotce 20 jest bliższy prawdzie mówiąc, że oba języki należą do tej samej rodziny językowej. Hausa miał być przyniesiony na dzisiejsze obszary jego występowania przez legendarnego Bajadžidę, który zatrzymał się w mieście Daura. Stamtąd język rozprzestrzenił się na obszarze Hausa Bakwai, czyli siedmiu rdzennych miast-państw hausańskich. Poeta podaje tak zwaną lingwistyczną etymologię słowa „hausa”, składającego się z czasownika *hau* – „dosiadać” i rzeczownika *sa* – ‘byk’: miał to być język jeźdźców, dosiadających byków:

5. Język ten słów nie pożyczca,
 A brzmi pięknie jak harfa.
 Bardziej cieszy niż złote ozdoby,
 Zaś swój początek bierze
 W arabskim – język hausa.

12. Początek swój bierze – jak mówią –
Właśnie w języku arabskim.
To Bajadżidda, o ludzie,
Przybył z językiem hausa,
Z dostojnym językiem hausa.

Poeta stara się udowodnić, że hausa jest podobny do innych rozwiniętych języków świata: ma solidne podstawy (zwrotka 8) i bogatą gramatykę (zwrotka 9). Obfituje w przysłówki czasu i ma oddzielne słowa na takie jego jednostki, jak „wczoraj”, „dzisiaj”, „jutro”, „pojutrze”, „za trzy dni” i „za cztery dni” (zwrotka 14). Jest zdolny do wyrażenia różnych czasów i aspektów czasownikowych (zwrotka 15) i jak inne języki posługuje się licznymi figurami retorycznymi. Naucza się go nie tylko w Nigerii, ale też za granicą. Uczą się go zarówno czarni, jak i biali (*ja-jaye*) ludzie, wielcy i zwykli poddani (zwrotka 27):

33. W naszym kraju się go używa,
Jak też w krajach sąsiednich.
Ten język nasz przyjęli,
Jakby on był ich własnym,
Bo potrzebują hausa.
34. Dbajmy o niego, Hausańczycy,
Przecież wiecie, że w Afryce
Nasz język jest poważany,
Jest ceniony i szanowany,
Więc dbajmy o nasz język.

Podobnie jak w utworze Akilu Aliyu, również tutaj nie pojawia się problem uczynienia hausa językiem Federacji Nigerii. Jednak poeta ogólnie zauważa, że „[...] cały ten niepodległy kraj potrzebuje hausa” (zwrotka 7) i że „[...] każdy, kto zaczyna raczkować, winien uczyć się języka hausa” (zwrotka 30), ale jednocześnie wzywa ludzi do tego, aby „[...] dbali o wszystkie nasze języki ojczyste” (zwrotka 22).

Chociaż Ibrahim Yaro Yahaya nie wskazuje na niebezpieczeństwa zagrażające językowi hausa, zwraca się do swych słuchaczy, aby nie pozwolili mu umrzeć (*sic!*), rozproszyć się czy doznać jakiegoś uszczerbku (na przykład zwrotka 11). Wyraża przekonanie, że hausa będzie nadal

dynamicznie się rozwijać (zwrotka 36) i że żaden nieprzyjaciel nie jest w stanie mu zaszkodzić (zwrotka 38). Jednakże Hausańcacy winni czynić znacznie więcej w zakresie jego rozwoju jako języka literackiego (zwrotka 21).

Na zakończenie tych rozważań dodajmy, że troska poety o rozwój literatury hausa nie ogranicza się do utworu będącego przedmiotem naszej analizy. Napisał on bowiem także poemat zatytułowany „Wakar mawa-kan Hausa ta Nijeriya” (Poemat o poetach hausańskich z Nigerii)³². Jest on cennym źródłem informacji o liczebności poetów hausańskich działających na różnych obszarach kraju. Większość wspomnianych ludzi pióra miała tworzyć w Kano, ale znaleźli się wśród nich poeci Zarii, Sokoto, Džosu, Lagosu, Funtuwy, Port Harcourt i innych miast nigeryjskich. Na liście opiewanych znalazła się tylko jedna poetka – Hajiya Hauwa Gwaram:

Hajiya Ewą zwana z miasteczka Gwaram
Ma walory męzczyzny – prawda oczywista.

Uwagi końcowe

Problem języka hausa w literaturze ustnej zdaje się ograniczać do kwestii tożsamości etnicznej. Konkretne użycie tego języka pozwala na odróżnienie człowieka należącego do danej społeczności od obcego. Staje się ono ważnym składnikiem etniczności i pozwala na określenie stopnia hausanizacji sąsiednich grup etnicznych. Niektóre opowiadania wskazują na znaczenie wyszukanego użycia hausa przez rdzennych członków społeczności. W literaturze pisanej, reprezentowanej w tym artykule przez dwa współczesne poematy, zauważa się głębsze spojrzenie na ten problem. Obaj poeci wykazują troskę o przyszły rozwój hausa w szerszym wymiarze. Podkreślają wzrost jego znaczenia w nowoczesnym społeczeństwie Nigerii, jak też poza jej granicami. Jednak żaden z nich nie zabiega o podniesienie hausa do funkcji języka oficjalnego kraju.

Akilu Aliyu jest wielce zaniepokojony obecnym stanem języka hausa, „zaśmieconego” angielskimi słowami i całymi frazami. Problem Enghausa był podnoszony przez A.H.M. Kirk-Greene’a³³ wiele lat temu.

³² Por. Alhaji Ibrahim Yaro Yahaya, dz. cyt., s. 34–38.

³³ Między innymi w artykule „The Vocabulary and Determinants of Schoolboy Slang in Northern Nigeria”, *Journal of African Languages* 5, 1, 1988, s. 7–33.

Pojawiał się on także w dramatach hausańskich. Na uwagę w tym względzie zasługuje sztuka Umaru Dembo zatytułowana *Jiya ba yau ba* (Co wczoraj, to nie dzisiaj)³⁴. Autor posługuje się w niej kolokwialnym slangiem szkolnym, będącym mieszanką angielskiego (czy też Pidgin-English) i hausa. Taki stan rzeczy niepokoi wielu nigeryjskich literatów. Dodajmy, że trapi to również obywatele tych krajów, które nigdy nie były koloniami brytyjskimi i nigdy nie miały angielskiego jako języka oficjalnego. W ostatnich dziesięcioleciach, a zwłaszcza po zmianie systemu politycznego i w wyniku wprowadzenia polityki wolnorynkowej, również nasz język ojczysty jest bez umiaru zarzucany różnymi „szopami”, „marketami”, „lizingami” i innymi. Stopniowo przyzwyczajamy się do tej nowej sytuacji i tylko nasi rodacy żyjący za granicą czują się zażenowani, kiedy odwiedzają swój stary, ale jakże odmieniony – również pod względem językowym – kraj swych przodków.

Prof. dr hab. Stanisław Piłaszewicz, hausanista jest pracownikiem Katedry Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego

³⁴ Została ona zamieszczona w zbiorze dramatów Umaru Dembo, *Wasannin Hausa* (Sztuki hausańskie), Zaria 1977, s. 11–29.

KSZTAŁTOWANIE SIĘ TOŻSAMOŚCI PAŃSTWOWEJ

TANZAŃCZYCY CHCĄ MIEĆ „SWÓJ” HYMN PAŃSTWOWY¹

Zofia Podobińska

W 2007 roku, kiedy prezentowałam studentom hymn Tanzanii, z sali padło pytanie o datę jego powstania. Choć ograniczyłam się wówczas do wyrażenia przypuszczenia, że musiało to być zaraz po uzyskaniu niepodległości przez ten kraj², to jednak postanowiłam zainteresować się bliżej tą sprawą. Wkrótce potem, surfując po Internecie, odkryłam zaskakujące fakty. Otóż na początku roku w tym kraju rozgorzała publiczna dyskusja wywołana ujawnieniem, że obecny hymn państwowy Tanzanii właściwie nie jest wyłącznie tanzańskim, ale jednocześnie hymnem Republiki Południowej Afryki. I nie tylko. Dotyczy to zarówno melodii, jak i samych słów. Jest bowiem tłumaczeniem na suahili znanego *Nkosi Sikelel' iAfrika* w języku xhosa. Krótko mówiąc, Tanzańczycy „własnego” hymnu nie mają, co oddaje tytuł artykułu pochodzącego z tego kraju dziennikarza (i znanego blogera) Ansberta Ngurumo: *Tukubaliane, hatuna wimbo wa taifa* ('Musimy przyznać: nie mamy hymnu') (2007a).

We wspomnianym artykule autor opisuje sytuację, która w 2001 r. wydarzyła się w Mbabane, stolicy Suazi, kiedy wśród uczestników między-

¹ Artykuł stanowi rozszerzoną i poprawioną wersję artykułu *La Tanzanie à la veille du changement (?) de l'hymne national*, który ukazał się w "Studies of the Department of African Languages and Cultures" 42, 2008, s. 57–73. Pani Reaktor Wiesławie Bolimowskiej wdzięczna jestem za cenne komentarze i uwagi.

² Zjednoczona Republika Tanzanii powstała w 1964 r. z połączenia kontynentalnej Tanganiki z wyspą Zanzibar (stąd TAN + ZAN w jej nazwie). Sama Tanganika uzyskała niepodległość trzy lata wcześniej, natomiast Zanzibar w 1963 r. Większość hymnów państw afrykańskich powstała właśnie na początku lat 60-tych ubiegłego stulecia w związku z ogłoszeniem ich niepodległości; nieomal wszystkie w XX wieku, choć najstarszy – liberyjski – datuje się już na rok 1847 (muzyka z 1860).

narodowych warsztatów szkoleniowych zrodził się pomysł odśpiewania kolejno hymnu każdego z państw reprezentowanych na tym spotkaniu. Zanim jeszcze dwóch Tanzańczyków skończyło pierwszą zwrotkę, ktoś z obecnych zaprotestował, stwierdzając, że to przecież hymn Republiki Południowej Afryki, a drugi (jakby tego było mało), że ... Zambii.

Z pewnością nikt się nie spodziewał, że propozycja miłego spędzenia czasu tak szybko sprowokuje długą i niezwykle ożywioną dyskusję. Ówczesny spór jednak do niczego nie doprowadził. Sytuacja była kłopotliwa, lecz Tanzańczycy się wybroniли i swego honoru nie stracili (piszę o tym nie bez powodu). Ich argumentacja opierała się m.in. na stwierdzeniu, że podobieństwo melodii nie jest niczym złym, lecz elementem i owocem wspólnych dążeń wyzwolenicznych państw kontynentu. Faktem jest jednak, że sam autor artykułu w głębi ducha zgadzał się z zarzutem strony przeciwnej, że Tanzańczycy nie mają “własnego” hymnu, ale jak mówi: ‘[...] nie miałem powodu ujawniać słabości Tanzańczyków przed kolegami. To nie jest w naszym zwyczaju.’ Nie odczuwał on jednak także potrzeby, by prowadzić dalsze poszukiwania w tym kierunku i dowiedzieć się, jak mogło dojść do takiej sytuacji.

Być może w okresie, który nastąpił później, nie zaistniały sprzyjające okoliczności, takie jak wzajemne wizyty na szczeblu państwowym czy medale zdobyte na zawodach sportowych, dające możliwość bezpośredniego porównania obu hymnów, przynajmniej od strony muzycznej. Sprawa jednak, o czym wspomniałam, powróciła kilka lat później. Obecnie jest dyskutowana na znacznie szerszą skalę i nikt już nie podważa zasadności samego stwierdzenia, że Tanzania nie ma “własnego” hymnu. Powstał problem, czy to zmienić i w jaki sposób.

Dla wielu obywateli stało się jasne, że Tanzańczycy (zresztą nie oni jedni, podobna sytuacja powstała w Zambii) na hymn zaadaptowali pieśń Afrykańskiego Kongresu Narodowego Afryki Południowej (*African National Congress, ANC*). I tu należy się kilka słów wyjaśnienia. Twórcą owego utworu był Enoch Sontonga, nauczyciel w misyjnej szkole Metodystów pod Johannesburgiem. Skomponował go w roku 1897, inspirując się zapewne hymnem brytyjskim³. Miał on tradycyjną

³ Słyszymy w nim bowiem słowa “God bless the Queen” (‘Boże, błogosław Królową’), wymiennie z *King* (‘Król’), w zależności od płci rządzącego aktualnie monarchy. Początkowo, tj. w 1745 r., była to pieśń patriotyczna, zawierająca życzenia dobrego zdrowia dla władcy.

formę poematu. Nie będę przytaczać dokładnie dalszych losów utworu, dość powiedzieć, że cieszył się on dużą popularnością. W 1925 r. ANC (jego poprzednik – *South African Native National Congress*, SANNC – powstał w 1912 r.) uznał go za swój hymn, śpiewany na zakończenie spotkań. Skomponowana przez E. Sontonga pieśń stanowiła wyraz dążenia do wolności i równości, była symbolem walki o godność i równe prawa obywatelskie. Swą popularność zdobywała stopniowo. Śpiewano ją na zgromadzeniach religijnych, wiecach społecznych czy zebraniach politycznych⁴. W 1995 roku, w rok po zwycięstwie wyborczym ANC w Republice Południowej Afryki, pieśń *Nkosi Sikelel' iAfrika* ogłoszono jednym z dwóch oficjalnych hymnów państwowych tego kraju – obok afrykanerskiego *Die Stem van Suid-Afrika* (ang. ‘The call of South Africa’). Dwa lata później stała się podstawą hymnu zawierającego słowa zaczerpnięte z obu tych pieśni, przy zachowaniu oryginalnej muzyki E. Sontonga. Obecnie jest on śpiewany w pięciu z jedenastu oficjalnych języków tego kraju.

Wróćmy jednak do współczesnej Tanzanii. Stała ona wobec problemu nierozwiązanego wcześniej. Do prób zmiany hymnu bowiem już dochodziło. Kwestię tę podnosili głównie niektórzy politycy z partii opozycyjnych, jak Bob Makani, w owym czasie przewodniczący CHADEMA (*Chama cha Demokrasia na Maendeleo* – ‘Partia Demokracji i Rozwoju’) czy Freeman Mbowe, reprezentujący w parlamencie okręg wyborczy Hai (Ngurumo 2007a). Jednak – jak widać – sprawę zaniedbano.

Obecnie problem powrócił, by w jakiś sposób podzielić społeczeństwo. Sprawa ta wywołuje duże emocje. A. Ngurumo (2007b) pisze: ‘Zirytowałem niektórych czytelników, którzy uznali, że źle czynię, mówiąc o błędach popełnionych w przeszłości, które doprowadziły do tego, że nie udało się nam skomponować własnego hymnu państwowego, a zamiast niego wykorzystywaliśmy pieśń partii ANC Afryki Południowej [...]’. Dalej jednak dodaje: ‘Inni czytelnicy dostrzegli me racje; i mnie poparli [...]’. Część Tanzańczyków pragnie więc mieć nowy hymn, część jest za tym, by pozostał dotychczasowy, a nawet by o nim za dużo nie mówić.

⁴ Poza granicami kraju rozpropagowana została m.in. dzięki nagraniom południowoafrykańskich zespołów, takich jak *LadySmith Black Mambazo*, *Boom Shaka* czy *Mahotella Queens* (por. Ngurumo 2007a).

Przeciwnicy i obrońcy aktualnego hymnu tanzańskiego

Dlaczego w społeczeństwie Tanzanii doszło do takiego podziału? Sprawa hymnu jest o tyle istotna, iż jest śpiewany nie tylko podczas oficjalnych uroczystości państwowych, ale także w szkołach podczas apelu przed rozpoczęciem zajęć. Towarzyszy temu wciąganie flagi państwowej na maszt. W ten sposób prowadzi się socjalizację i wychowanie patriotyczne dzieci oraz młodzieży.

Zanim przejdę do prezentacji argumentów „za i przeciw” nowemu, przyjrzyjmy się słowom aktualnego hymnu: patrz tekst poniżej.

Jakie argumenty wysuwają obie strony? Zacznę od przeciwników dotychczasowego hymnu. Ich zarzuty sprowadzają się do kilku podstawowych kwestii. Na pierwszym miejscu wymieniają oni fakt, że nie jest to ich „własny” hymn, a przecież Tanzańczycy są w stanie skomponować

*Mungu ibariki Afrika
Wabariki viongozi wake
Hekima, umoja na amani
Hizi ni ngao zetu
Afrika na watu wake.*

Boże, błogosław Afrykę,
Błogosław jej przywódców.
Mądrość, jedność i pokój
– oto nasza tarcza,
Afryki i jej ludu!

*Ibariki Afrika
Ibariki Afrika
Tubariki watoto wa Afrika.*

Błogosław Afrykę,
Błogosław Afrykę,
Błogosław nas, dzieci Afryki!

*Mungu ibariki Tanzania
Dumisha uhuru na umoja
Wake kwa waume na watoto
Mungu ibariki
Tanzania na watu wake.*

Boże, błogosław Tanzanię,
Na zawsze zapewnij wolność i jedność
Dla kobiet*, mężczyzn oraz dzieci.
Boże, błogosław
Tanzanię i jej lud!

*Ibariki Tanzania
Ibariki Tanzania
Tubariki watoto wa Tanzania.*

Błogosław Tanzanię,
Błogosław Tanzanię,
Błogosław nas, dzieci Tanzanii!

* Za rzecz godną uwagi uznać należy fakt wymienienia tu kobiet obok mężczyzn, z czym w Afryce zetknąć się można jeszcze tylko w przypadku 4 innych hymnów, a mianowicie Botswany, Malawi, Mali i Senegalu (Cusack 2005: 243–245). Hymny pisane bywają na ogół przez mężczyzn i z myślą o nich samych, częstokroć jako bojownikach czy żołnierzach. W Afryce jedynie w przypadku Wysp Św. Tomasza i Książęcej autorką jest kobieta.

oryginalny utwór (ewentualnie za hymn można uznać jedną z istniejących pieśni patriotycznych) – odzywa się więc ich narodowa duma, poczucie honoru: ‘Mamy wystarczająco dużo artystów, by komponować własne utwory. Niech tworzą! Jeśli nie chcemy nowego, to weźmy te, które już istnieją, i które w formie rymowanej opisują historię i naszą państwowość. Oficjalnie uczyńmy z nich hymny⁵, ponieważ ten, który śpiewamy obecnie, nie jest naszym.’ (Ngurumo 2007a). Po drugie, stary hymn nie kładzie wystarczająco silnego nacisku na pojęcie *utaifa*, co należy przetłumaczyć jako ‘przynależność narodową/państwową’. I w końcu, brak mu *mvuto* – ‘atrakcyjności’, gdyż jest odczuwany jako utwór religijny, tj. śpiewany na wzór chórów kościelnych.

Co na to obrońcy dotychczasowego hymnu? Jeśli chwilowo pominąć kwestię „własności” (powrócę do niej później), to pozostają nam dwie istotne sprawy. Po pierwsze, owa *utaifa*. Jak wynika z przytoczonego tekstu, treść dotychczasowego hymnu tanzańskiego na pierwszym miejscu wyraźnie stawia cały kontynent afrykański, a Tanzanię dopiero na drugim. Czy jednak jest to rzeczywiście jakaś ułomność? Co prawda można widzieć tu pewną sprzeczność z definicją hymnu państwowego, rozumianego jako utwór wychwalający genezę i historię danego narodu, budzący uczucia patriotyczne. Można jednak nie traktować tego jako słabej strony, ale dostrzec tu dojrzałą, dalekowzroczną mądrość. Prudence Karugendo, dziennikarz tanzański, który zabrał głos w dyskusji na temat hymnu (2007), odwołuje się tu do metafory, porównując sytuację do położenia człowieka śpiącego w jednym z pomieszczeń domu zagrożonego przez powódź. Stwierdza, że przecież taki osobnik nie będzie prosił Boga o ochronę tylko jego pokoju, ale raczej całego budynku. Dbanie o cały dom, czyli afrykański kontynent (“Mungu ibariki Afrika” – ‘Boże, błogosław Afrykę’)⁶, to więc nie tyle brak patriotyzmu, co raczej swoista przeczność. Pisze on: ‘Nie oznacza to, że traktowanie jako priorytetu miłości do Afryki doprowadzi do tego, iż nie będzie się w stanie kochać własnego

⁵ W tłumaczeniu świadomie zachowałam liczbę mnogą występującą w oryginale, gdyż w ten sposób autor wyraża przekonanie o twórczym potencjale, jaki – jego zdaniem – kryje się w tanzańskim narodzie. Sugeruje, że jest on zdolny do skomponowania nie jednego, lecz wielu hymnów.

⁶ Z podobnym zjawiskiem odwoływania się do całej Afryki mamy do czynienia w przypadku hymnu Angoli, Ghany, Zambii czy Senegal (w dwóch ostatnich pada wręcz określenie “matka Afryka”), co zdaje się stanowić swoisty wyraz ideologii panafrorykanizmu (Cusack 2005: 242n.).

kraju.’ I dalej: ‘Nie sędzę, żebyśmy mogli stworzyć hymn różny od obecnego, a w którym by nie wymieniano Afryki, taki, który mógłby sprawić, że czułbym się lepiej niż z “Mungu ibariki Afrika”.’

P. Karugendo dodaje, iż poza kontynentem afrykańskim dostrzegana jest raczej czarna skóra jego mieszkańców, a nie konkretny kraj pochodzenia. W jego opinii zdaje się to potwierdzać zamiar samego Boga, który stworzył kontynent wraz z jego ludem w całości, natomiast wszelkie podziały wewnętrzne (sztuczne granice państwowe) są skutkiem obcej ingerencji, tj. rezolucji podjętych na konferencji w Berlinie w 1884 r. Tym samym wynoszenie interesów poszczególnych państw ponad interes wspólny oznacza w jakimś sensie poparcie dla działania byłych kolonizatorów: ‘[...] ponad 100 lat temu, modląc się do Wszechmogącego Boga o błogosławieństwo dla Afryki, Sontonga myślał o Afryce jako jedności, natomiast my dzisiaj myśleliśmy o Tanzanii stworzonej przez kolonizatorów!’.

Prośba o błogosławieństwo dla wszystkich przywódców Afryki (“Wabariki viongozi wake” – ‘Błogosław jej przywódców’), a nie tylko z własnego kraju, nie jest także niczym nierozsądnym, gdyż ustrzeżę przed negatywnymi konsekwencjami sąsiedztwa, które w najgorszym przypadku może zagrażać nawet otwartym konfliktem zbrojnym.

Zresztą w drugiej zwrotce (mylnie traktowanej przez niektórych jako pierwsza, gdyż – m.in. przy wręczaniu medali na imprezach sportowych czy przed meczami – często odgrywanej jako jedyna) pojawia się już patriotyzm tanzański. Słowa mówią: “Mungu ibariki Tanzania” (‘Boże, błogosław Tanzanie’).

Można jeszcze dodać, że w zasadzie utwór będący dotychczas hymnem Tanzanii stworzony został pierwotnie jako wyraz sprzeciwu przeciw uciskowi mieszkańców Afryki przez białego człowieka. Co więcej, autorem jest Afrykanin, słowa nie zawierają żadnych treści wprowadzających jakiegokolwiek podziały oparte na przynależności etnicznej czy kryteriach regionalnych. Propaguje on tym samym ideę *udugu* – ‘braterstwa’. Związane z wartościami afrykańskimi kluczowe słowa, które się tu pojawiają, to mądrość, jedność i pokój („hekima, umoja na amani”). Stanowią one wyznacznik właściwych zasad i norm postępowania, a jednocześnie narzędzie kreowania i utrwalania określonego ładu społeczno-moralnego⁷.

⁷ O oddziaływaniu utworów muzycznych na Afrykanów świadczy choćby fakt, że w Aruszy (Tanzania) przed Międzynarodowym Trybunałem do Spraw Zbrodni w Ruan-

Drugi zarzut stawiany zwolennikom starego hymnu także można z łatwością odeprzeć. Wiele bowiem hymnów zawiera ów element religijny⁸, gdyż stanowią rodzaj kierowanej do Boga modlitwy narodu (por. hymny nie tylko afrykańskich krajów muzułmańskich, jak Libia, Maroko i Sudan, ale także Kenii czy Ugandy) zostały skomponowane do wykonywania na głosy⁹, a *capella* bądź z akompaniamentem. Geneza tego gatunku tkwi właśnie w religii, dlatego wiele utworów rozpoczyna się od słów zawierających prośbę o Boże błogosławieństwo. A. Ngurumo podkreśla (2007b): '[...] w zasadzie hymn jest modlitwą narodu. To nie muzyka do skakania czy tańca!', 'Hymn powinien eksponować wielkość i godność narodu' (por. hymny nie tylko afrykańskich

Wspomniane słowa „Mungu ibariki Afrika” ('Boże, błogosław Afrykę'), będące dosłownym tłumaczeniem na suahili *Nkosi Sikelel' iA-frika* w języku xhosa, odnajdujemy nie tylko w hymnie tanzańskim, ale i w zambijskim. To jednak nie wszystko. Hymny te nie wyróżniają się bowiem niczym szczególnym na tle innych. Także kenijski (1963) zaczyna się od frazy "Ee Mungu nguvu yetu" – 'Boże, w Tobie nasza moc', a ugandyjski (1962) od "Ewe Uganda, Mungu akulinde" – 'Ugando, niechże Bóg cię chroni'. Zwroty skierowane do Boga znajdują się ponadto w utworach pochodzących z innych obszarów kulturowych, np. w libijskim kilkakrotnie powraca zwrot "Allahu Akbar" – 'Allah jest Wielki (dosł. największy)'. Nie jest niczym dziwnym, że hymny zawierają kierowane do Boga zwroty błagalne o pomyślność dla głowy państwa – króla, sułtana, a także dla całego narodu¹⁰.

dzie (*International Criminal Tribunal for Rwanda, ICTR*) odbył się proces znanego piosenkarza ruandyjskiego Simona Bikindi, oskarżonego o nawoływanie w swych utworach do nienawiści i mordowania grupy etnicznej Tutsi. Jego utwory regularnie nadawane były przez radio i telewizję od końca lat 80-tych ubiegłego stulecia, zanim doszło do bratobójczych walk w roku 1994 (Hirondelle 2007) (por. także Craig, Mkhize 2006).

⁸ Niektóre mają bardziej militarny charakter, co pewne środowiska zarzucały np. francuskiej Marsyliance (*La Marseillaise*). Z afrykańskich można tu wymienić algijski czy poprzedni mozambicki.

⁹ Forma chóralna to również wpływy obce. Jednak utwory chóralne niesłusznie są przez niektórych utożsamiane z religijnymi.

¹⁰ Jak zauważa Cusack (2005: 248n.), imię Boga pojawia się w hymnach większości afrykańskich byłych kolonii brytyjskich w przeciwieństwie do francuskich. Brak jakichkolwiek referencji do Boga wynika z sekularnego charakteru tego drugiego państwa. Osoba króla wychwalana jest w hymnie Maroka i Suazi. W przypadku poprzedniego hymnu Mozambiku była to partia FRELIMO (*Frente de Libertação de Moçambique* – 'Front Wyzwolenia Mozambiku'), w przypadku Namibii i Zimbabwe

Przy takich argumentach obrońców dotychczasowego hymnu nie można zaprzeczyć, że w zasadzie ma on dużo zalet. Można więc się zastanawiać, czy rzeczywiście uda się stworzyć bądź wybrać coś zdecydowanie różnego, a jednocześnie równie odpowiedniego.

Pozostaje nam jeszcze podkreślany przez wielu zarzut obcego pochodzenia – dla Tanzańczyków poniekąd sprawa honoru. Cytowany już wcześniej A. Ngurumo (2007a) stwierdza, że w międzynarodowym towarzystwie w Mbabane udało mu się uniknąć zażenowania związanego z faktem, że Tanzania własnego hymnu nie posiada wyłącznie dlatego, iż oponenti nie znali dobrze historii pieśni ('W przeciwnym razie mieliby argumenty i by nas zawstydzili.').

Jednak czy faktycznie był/jest powód do wstydu? Dokładniejsze przyjrzenie się sytuacji wykazuje, iż w rzeczywistości Tanzańczycy przyjęli pieśń ANC jako swój hymn ponad trzydzieści lat wcześniej niż zrobiono to w Republice Południowej Afryki (1961–1995). Kiedy w RPA umacniał się system apartheidu, trudno było przewidzieć, jak potoczą się losy tego kraju. Trudno było wówczas przewidzieć również to, że E. Sontonga w przyszłości zostanie uznany za bohatera narodowego, pośmiertnie udekorowany złotym orderem Południowej Afryki *Order of Meritorious Service* przez prezydenta Nelsona Mandelę, po jego dojściu do władzy. Odnaleziony grób kompozytora zyskał wręcz status pomnika narodowego. W tej sytuacji nic dziwnego, że po przemianach i przejęciu władzy przez ANC w Republice Południowej Afryki przyjęto nowy hymn. Jednak skoro słowa obecnego hymnu RPA, jak wspomniałam już wcześniej, od 1997 roku łączą w sobie w zasadzie dwa utwory, to w jakiś sposób różni się on od wersji tanzańskiej (pozostaje co prawda nadal kwestia podobieństwa muzyki).

Co więcej, czy rzeczywiście kwestia własności w realiach afrykańskich musi być postrzegana jako zarzut? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, nie trzeba długo szukać, bowiem ten sam autor stwierdza wcześniej, że argument, jakiego użył w dyskusji, polegał na wyeksponowaniu idei braterstwa (*udugu*) i wzajemnej więzi, solidarności (*mshikamano*), tak bardzo potrzebnych obecnie mieszkańcom Afryki. Choć potraktował on to tylko jako pretekst, by wyjść z twarzą z zaistniałej sytuacji, to oponenti potraktowali go poważnie. Czyli, że ich preko-

– bohaterowie narodu, a w Kamerunie oraz Beninie – przodkowie.

nał. Korzystanie z dóbr należących do innych, bliskich osób należało bowiem w tradycyjnej kulturze afrykańskiej do codziennych praktyk¹¹. Jednak, co jeszcze ważniejsze, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych i 70-tych ubiegłego stulecia stolica Tanzanii, Dar-es-Salaam, stanowiła przystań nie tylko dla takich organizacji, jak namibijska SWAPO (*South West Africa People's Organization*) czy mozambiicka partia FRELIMO, ale również i południowoafrykański ANC, którym oferowano tu pomoc i schronienie. To właśnie na znak solidarności w walce przeciwko reżimowi apartheidu, kilka krajów, a mianowicie Tanzania, Zambia i Zimbabwe przyjęły ten sam hymn¹² (Askew 2002: 191). Skąd więc taki problem z “cudzą” własnością?¹³

Jaka alternatywa?

A jak sami Tanzańczycy postrzegają pojęcie hymnu państwowego? Zgodnie z definicją przytoczoną przez A. Ngurumo (2007b) jest to “utunzi wa kizalendo, unaosifia asilia na historia ya taifa, unaochochea utaifa, moyo wa kujitolea kwa ajili ya ukombozi wa taifa, unaombea taifa heri na fanaka kutoka kwa Mungu” czyli ‘utwór o charakterze patriotycznym, wychwalający genezę i dzieje narodu, budzący poczucie własnej narodowości, pragnienie oddania się walce o wyzwolenie narodu, taki, który prosi Boga o szczęście i powodzenie dla narodu’ albo inaczej “ni nyimbo zinazolenga kuchochea hamasa ya utaifa na uzalendo kwa nchi husika”, co znaczy, że ‘są to pieśni, których celem jest budzenie świadomości narodowej/państwowej i nastrojów patriotycznych wobec danego kraju’¹⁴.

¹¹ Wśród członków rodziny czy przyjaciół na porządku dziennym było wzajemne pożyczanie sobie różnych przedmiotów, m.in. garderoby. Do dzisiaj kobiety na znak łączącej je przyjaźni mogą pojawić się w sukniach z identycznego materiału, a w czasie uroczystości weselnych rodziny państwa młodych występują w *sare*, uszytych z tej samej tkaniny. Odnośnie do muzyki, to w tradycyjnych kulturach nie stanowiła ona obiektu posiadania konkretnej osoby, trudno więc mówić o jej przywłaszczeniu.

¹² W przeciwieństwie do Zambii czy Tanzanii, w przypadku Zimbabwe w międzyczasie, tj. w 1994 r., skomponowano własny hymn w dwóch miejscowych językach, ndebele i szona. Ten sam hymn wykorzystywany był także do 1991 roku przez Namibię.

¹³ Zapożyczenia były rzeczą dość powszechną. Na przykład polski *Mazurek Dąbrowskiego* stanowił pierwowzór pieśni, która stała się hymnem wszechsłowiańskim, a następnie oficjalnym hymnem Republiki Jugosławii.

¹⁴ Łatwo zauważyć, że są to po prostu definicje przejęte z Zachodu, tak samo zresztą jak i pojęcie hymnu.

Tanzania ma swój własny narodowy język, jakim jest suahili, własną flagę¹⁵ i godło, narodowe święta i pomniki, a także narodowe zespoły muzyczne i taneczne oraz sztukę, które – jako symboliczne wyznaczniki tożsamości narodowej¹⁶ – razem wzięte potwierdzają w jakiś sposób istnienie odrębności narodowej Tanzańczyków¹⁷. Obecnie ambicje Tanzańczyków świadczą o pragnieniu posiadania własnego hymnu i to mocniej podkreślającego ich odrębną państwowość.

Zanim dojdzie do definitywnego rozwiązania problemu zmiany hymnu, przyjrzyjmy się wysuwanej już wcześniej propozycji uczynienia hymnem pieśni *Tanzania nakupenda kwa moyo wote* ('Tanzanio, kocham cię całym sercem swym'). Utwór ten, śpiewany często wraz z hymnem państwowym, powstał prawdopodobnie po 1964 roku, jego autor jest nieznany (tekst obok).

Z całą pewnością jest to utwór własny i odczuwany jako patriotyczny. Czy spełnia on jednak inne kryteria? Muszę przyznać, że mnie osobiście propozycja ta wydaje się mocno przesadzona, gdyż pod względem kompozycji (zbyttnia rozwlekłość) i samej treści nie dorównuje ona dotychczasowemu hymnowi, którego skondensowana forma oddaje najbardziej istotne dla tego kontynentu tradycyjne wartości kulturowe (takie jak Bóg, mądrość, jedność, wolność, pokój oraz braterstwo¹⁸), podczas gdy tutaj nie widzę wiele poza łatwym sentymentalizmem (choć niewątpliwie chodzi o gorącą miłość do matki – ojczyzny)

¹⁵ Znaczna część hymnów afrykańskich zawiera bezpośrednie odniesienia do flag czy sztandarów (Cusack 2005: 236 szacuje ją na jedną trzecią), ale w przypadku Tanzanii tak nie jest.

¹⁶ W przypadku Tanzanii stosunek terminu "naród" do angielskiego *nation* oraz suahilijskiego *taifa* wyjaśnia R. Ohly (1978: 9).

¹⁷ Poza faktem posiadania hymnu rodem z Afryki Południowej, K. M. Askew (2002: 190, 277) wysuwa inne zastrzeżenia, a mianowicie wykonywanie przez narodowe zespoły tradycyjnego tańca *ngoma* akrobacji wyuczonych w Chinach czy konkursy zespołów chóralnych podczas zawodów sztuki narodowej, a jak wiadomo muzyka chóralna pojawiła się tu jako wynik kontaktu z zachodnioeuropejskim chrześcijaństwem.

¹⁸ Ciekawym może okazać się zestawienie obecności wyżej wymienionych kluczowych słów w pieśniach żałobnych (*nyimbo za maombolezo*), sławiących zasługi zmarłego w 1999 roku Juliusa Nyerere, "Ojca Narodu". Zanalizowała je K. M. Askew (2006: 33), obliczając procentowy udział wątków najczęściej w nich powracających. I tak, hasło Bóg pojawia się w 70% utworów, pokój w 45% (międzynarodowy dodatkowo 9%), jedność w 38%, mądrość w 30%, a wolność w 12%. Statystyka ta jak najbardziej potwierdza aktualność powyższych wartości w życiu społecznym Tanzanii.

*Tanzania Tanzania, nakupenda
kwa moyo wote,
Nchi yangu Tanzania, jina lako ni
tamu sana
Nilalapo nakuwaza wewe, niam-
kapo ni heri mama wee
Tanzania Tanzania, nakupenda
kwa moyo wote.*

*Tanzania Tanzania, ninapokwen-
da safari,
Kutazama maajabu, biashara
nayo makazi,
Sitaweza kusahau mimi, mambo
mema ya kwetu hakika
Tanzania Tanzania, nakupenda
kwa moyo wote.*

*Tanzania Tanzania, watu wengi
wanakusifu,
Siasa yako na desturi, ilituletea
uhuru
Hatuwezi kusahau sisi, mambo
mema ya kwetu hakika
Tanzania Tanzania, nakupenda
kwa moyo wote.*

Tanzanio, Tanzanio, kocham cię
całym sercem swym,
Tanzanio, ojczyzno ma, twa nazwa
tak słodka jest mi,
Zasypiam, myśląc o tobie, matko, a
budzę się szczęśliwy,
Tanzanio, Tanzanio, kocham cię
całym sercem swym.

Tanzanio, Tanzanio, gdy wyruszę
w podróż,
By podziwiać cuda przyrody, życie
handlowe oraz ludzkie siedziby,
Doprawdy nie będę mógł zapom-
nieć o wartościach naszej kul-
tury,
Tanzanio, Tanzanio, kocham cię
całym sercem swym.

Tanzanio, Tanzanio, tak wielu lu-
dzi jest dumnych,
Z twej polityki i tradycji, to one
przyniosły nam wolność,
Doprawdy nie możemy zapomnieć
o wartościach naszej kultury,
Tanzanio, Tanzanio, kocham cię
całym sercem swym.

i powierzchownością spojrzenia na własny kraj¹⁹ (nie chcę oczywiście negować samej potrzeby dumy z polityki, tradycji czy niepodległości). Wyjątkowość Tanzanii autor pragnie wyeksponować poprzez charakterystyczne dla nowomowy rozmyślenie treści – o jakie wartości²⁰ kultury mu chodzi? Pomijam kwestię samej melodii. I oczywiście jest to wyłącznie moja opinia.

¹⁹ Na wątku miłości do ojczyzny opiera się pewna część hymnów, m.in. nowy mozambicki (*Pátria Amada* – ‘Ukochana Ojczyzna’). Niektóre z nich wymieniają określone cechy charakterystyczne dla danego kraju, takie jak wyjątkowe położenie czy krajobraz, albo bogactwa naturalne (Cusack 2005: 248n.).

²⁰ W oryginale *mambo mema*, dosł. ‘dobre sprawy/ rzecz’.

Moje obiekcje znajdują jednak pewne poparcie ze strony niektórych Tanzańczyków. W Internecie natknęłam się na wersję tej piosenki przedstawiającą “zasługi” dotychczasowej polityki państwa w duchu bardzo krytycznym, wyrażającej zawód wynikający z tego, w jakiej sytuacji znajduje się ono obecnie. Autor korzystający z pseudonimu Kevo (2008) zamieścił ją pod nagłówkiem *Wimbo mpya wa taifa unasikitisha!ila imba tuuuuuuuu!* (‘Nowy hymn państwowo zasmuca! a jak nie, to śpieeeeeeeewaj!’):

<i>Tanzaniaaaa Tanzaniaaaaa!!</i>	Tanzanioooo, Tanzanioooo,
<i>Nakupenda kwa moyo wooteee</i>	Kocham cię całym sercem swyyyym!!
<i>Nchi yangu Tanzaniaaaaa</i>	Tanzanio, ojczyzno maaaaaa,
<i>Stori zako ni tamuu saanaaa!!</i>	Historia twa tak słodkaa jest miiiii!!
<i>Nilalapo nawaza Vijisentiiii</i>	Gdy śpię, myślę o Szmaluuuuu,
<i>Niamkapo Mkapo baba weee!</i>	A gdy się budzę, o tobie ojczy Mkapaaa!
<i>Tanzania Tanzaniaaaaa</i>	Tanzanio, Tanzaniooooo,
<i>Nakupenda na EPA zakoooooo</i>	Kocham cię wraz z twymi EPAAAAAA**.
TANZANIA !!!	TANZANIO !!!

Na tym tekst się nie kończy, ciąg dalszy jest w języku angielskim.

* Benjamin Mkapo – prezydent kraju w latach 1995–2005. Słowa *baba weee* mogą kryć aluzję nawiązującą do Juliusa Nyerere, nazywanego “Ojcem Narodu”.

** Aluzja do skandali związanych ze spłatą długów zagranicznych (EPA – *External Payments Arrears*).

Autor skarży się, że jego kraj jest jedynym, gdzie politycy są najbogatszymi obywatelami i wierzą w magię, gdzie rozwój jest widoczny jedynie w statystykach, gdzie korupcja wiąże się z prestiżem, a prezydent ma uśmiech na twarzy mimo problemów, z jakimi boryka się naród. To kraj, w którym inżynierowie budują domy, które się rozpadają, piłkarze grają, lecz nie wygrywają ..., natomiast Biali przyjeżdżają tu z jedynym dolarem w kieszeni, a odjeżdżają z milionami. Kończy słowami: “I REALLY LUV THIS COUNTRY!!” (‘Naprawdę kocham ten kraj!!’).

Zakończenie

Ostatecznie w swoim artykule A. Ngurumo (2007a) stawia pytanie: “Sisi tunangoja nini?” (‘Na co my czekamy?’), mając na myśli zrezygnowanie z cudzej własności i przekonanie świata, że Tanzańczycy są w stanie sami skomponować własny hymn.

Trudno jednak powiedzieć, jaki on mógłby być. Osobiście podoba mi się hymn kenijski, przynajmniej od strony treści. Podobnie jak dotychczasowy tanzański odwołuje się on do Boga i zawiera apel o jego błogosławieństwo (a dodatkowo, na końcu, słowa wdzięczności) oraz eksponuje podobne wartości, takie jak sprawiedliwość (*haki*), braterstwo (*udugu*), pokój (*amani*) i wolność (*uhuru*). Co najważniejsze, nacisk kładzie na przyszłość i rozwój (*ustawi*)²¹ kraju. Tanzański pod tym względem określić można jako akceptujący całkowite pogodzenie się z losem, pozostającym w rękach samego Boga. Kenijski natomiast wyraźnie wzywa do aktywności²², zachęca do poświęcenia i podjęcia wysiłku na rzecz państwa, przy czym nawołuje do wspólnego działania. Wielokrotnie pojawiają się tu zaimki „my”, „nasz” itp. (znacznie częściej niż w hymnie tanzańskim²³). Śpiewający przemawiają we własnym imieniu, zwracając się do swych rodaków, by razem bronili państwa, wspólnie budowali naród, a jednocześnie swą ojczyznę kochali i szanowali. W przypadku narodu i państwa (*nation*) na kwestię wspólnych wartości, religii i zwyczajów (*ethos*), którą wymienia obok ośmiu innych, zwraca uwagę m.in. Brann (1999: 70).

Chociaż dyskusja nad koniecznością przyjęcia przez Tanzanię nowego hymnu rozgorzała ponad dwa lata temu, do dzisiaj nic się nie zmieniło. Tanzańscy przywódcy w swych przemówieniach nadal odwołują się do dotychczasowego hymnu. W lipcu 2008 roku James Francis Mbatia z partii NCCR – Mageuzi (*National Convention for Construction and Reform*), zaniepokojony aktualną sytuacją w kraju (rozłamami społecznymi wynikającymi z różnych form przestępczości, a szczególnie wzrostem wiary w magię – także wśród członków parlamentu – prowadzącym m.in. do mordów dokonywanych na albinosach czy starszych kobietach posądzanych o czary), w orędziu skierowanym do przywódców politycznych i całego narodu wciąż przytaczał obszernie fragmenty starego hymnu, stwierdzając między innymi, że stanowi on rodzaj umowy między narodem a Bogiem (Nccrmageuzi 2008). Mówił tak: ‘Śpiewając nasz

²¹ Podobne treści można znaleźć w hymnie malijskim i angolańskim.

²² Podobny apel znajdujemy w hymnie Nigerii, Nigru, DRK (w latach 1972–1997 Zair), Zambii, Czadu czy Botswany.

²³ W przytoczonej tu alternatywnej propozycji (*Tanzania nakupenda kwa moyo wote*) dominuje użycie zaimków “ja”, “mój” itp., co wyraźnie implikuje orientację na indywidualizm w przeciwieństwie do kolektywizmu, charakterystycznego dla tradycyjnych kultur Afryki.

hymn, prosimy Boga, aby nam dał mądrych i rozsądnych przywódców do budowy narodu/państwa żyjącego w jedności i pokoju'. I dalej: '[...] nasz naród stracił Mądrość, Jedność i Pokój'. Jego wypowiedź dobitnie potwierdza wartość przekazu obecnego hymnu.

Jednak niewykluczone, że problem zmiany hymnu za jakiś czas w Tanzanii ponownie powróci²⁴. Niezależnie od ostatecznej decyzji, jaka w przyszłości zapadnie w tej sprawie, pozostaje mieć nadzieję, że Tanzańczycy wyjdą zwycięsko z wyzwania, przed jakim się znaleźli i, jeśli rzeczywiście nie zechcą zachować dotychczasowego hymnu, to wybiorą lub stworzą coś oryginalnego, niebanalnego, eksponującego ich własną, wyjątkową państwowość, a jednocześnie reprezentującego przynajmniej podobny poziom gatunkowy i artystyczny.

Sprawa zmiany hymnu nie byłaby w historii świata niczym wyjątkowym. Na terenie samej Afryki od momentu wielopartyjnych wyborów w 2002 roku nowy hymn posiada Mozambik. Wcześniej, bo w 1996 r., również Wyspy Zielonego Przylądka zrezygnowały ze wspólnego hymnu z Gwineą Bissau. Do poprzedniego powróciło Togo i DRK. Szczególnie istotnym powodem do takiej zmiany były wydarzenia w Ruandzie, która w 2001 roku także na poziomie czysto symbolicznym postanowiła odciąć się od swej pełnej gwałtu, krwawej przeszłości. Tymczasem jednak, tak jak to niejednokrotnie czynią sami Tanzańczycy kończąc swe wypowiedzi poruszające ważne kwestie dotyczące ich kraju, możemy powiedzieć: "Mungu ibariki Afrika! Mungu ibariki Tanzania!".

Dr Zofia Podobińska jest adiunktem w Katedrze Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego UW.

²⁴ Świadczyć o tym mogą m.in. komentarze internautów, którym obecny hymn z pewnych względów się nie podoba (Magere 2009). Są wśród nich tacy, którzy proponują usunąć z niego fragment dotyczący prośby o Boże błogosławieństwo dla obecnych przywódców państwowych, wymieniając przy tym konkretne nazwiska czy kraje. Inni chcieliby skrócić go po prostu do jednej zwrotki, argumentując, że w naszych czasach patriotyzm ogólnoafrykański nie ma większego znaczenia, gdyż cała Afryka jest już wolna. W końcu ostatnia grupa pragnie całkowitej zmiany zdezaktualizowanego już – jej zdaniem – hymnu, dopóki państwo jest jeszcze stosunkowo młode.

Bibliografia

Adriko Mundua J., op, *Clé pour une exécution consciente de l'hymne national*, "Congo Afrique" XLVI/409, 2006, s. 408–418.

Askew K. M., *Performing the nation. Swahili music and cultural politics in Tanzania*, The University of Chicago Press, Chicago & London 2002.

Askew K. M., *Sung and unsung: musical reflections on Tanzanian postsocialisms*, "Africa" 76/1, 2006, s. 15–43.

Brann C. M. B., *Notes on factorial analysis of 'nation'*, "MAJOLLS" 1, 1999, s. 70–82.

Craig D., Nomalanga Mkhize, *Vocal killers, silent killers: popular media, genocide, and the call for benevolent censorship in Rwanda*, w: Drewett M., Cloonan M. (red.), *Popular music censorship in Africa*, Ashgate Publishing, Burlington 2006, s. 39–52.

Cusack I., *African national anthems: 'Beat the drums, the red Lion has roared'*, "Journal of African Cultural Studies" 17/2, 2005, s. 235–251.

Hirondelle, *ICTR/BIKINDI – inside the music of an artist charged with genocide*, w: www.hirondellenews.com/en/february, 14.02.07, 2007.

Karugendo P., *Mjadala wa wimbo wa taifa (Rai)* [Dyskusja na temat hymnu państwowego (Rai)], w: maggidmjengwa.blogspot.com/2007/01/p-karugendo-mjadala-wa-wimbo-wa.html, 2007.

Kevo, *Wimbo mpya wa taifa unasikitisha!ila imba tuuuuuuu!* ['Nowy hymn zasmuca! a jak nie, to śpieeeeeeeewaj!'], czerwiec 2008, w: <http://www.jamiiforums.com/habari-hoja-mchanganyiko/17612-wimbo-mpya-wa-taifa-unasikitisha-ila-imba-tuuuuuuu.html>, 2008.

Magere Don, *Kwa nini usibakie ubeti mmoja tu katika wimbo wa taifa wa Tanzania?* [Dlaczego w hymnie państwowym Tanzanii nie miałyby zostać tylko jedna zwrotka?], 26.02.2009, w: <http://fotobaraza.ning.com/forum/topics/kwanini-usibakie-ubeti-mmoja>, 2009.

Nccrmageuzi, *Tamko la chama kuhusu hali ya kisiasa na hatma ya Tanzania* [Stanowisko partii odnośnie do sytuacji politycznej i upadku Tanzanii], 10.07.2008, w: www.nccrmageuzi.or.tz/content/view/396/39/, 2008.

Ngurumo A. a), *Tukubaliane, hatuna wimbo wa taifa* [Musimy przyznać: nie mamy hymnu], w: www.freemedia.co.tz/daima/2007/3/4/makala1.php, 2007.

Ngurumo A. b), *Wimbo wa Afrika Mashariki: tusimwonee Waziri Khatib* [Sprawa hymnu Afryki Wschodniej: nie gnębmy Ministra Khatiba], w: www.freemedia.co.tz/daima/2007/3/11/makala4.php, 2007.

Ohly R., *Tanzania dzisiaj i jutro*, Iskry, Warszawa 1978.

pozostałe źródła Internetowe:

david.national-anthems.net/index.html, 2007/11/07.

en.wikipedia.org/wiki/National_anthem, 2007/04/07.

national-anthems.org/history.htm, 2007/11/07.

nationalanthems.info/gb.htm, 2007/04/07.

pl.wikipedia.org/wiki/Hymn_Polski, 2007/04/07.

tanzania.go.tz/tanzaniakwakifupiF.html, 2007/11/07.

TRADYCJA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

SZKOŁY KOŚCIELNE W ETIOPII: UCZEŃ NA PRAŻONYM ZIARNIE¹ (część I)

Magdalena Krzyżanowska

Artykuł traktuje o tradycyjnych szkołach prawosławnego Kościoła Etiopskiego², będących poznawczo niezwykle cennymi ośrodkami wiedzy społeczeństwa, dla którego chrześcijaństwo stanowi zasadniczy element tożsamości. Moje dociekania i refleksje na temat powstania szkół, kwestii oralności i piśmienności, enkulturacji³, a także uczniowskiej codzienności, dotyczą w głównej mierze szkoły poezji, *qəne bet*, zajmującej miejsce wyjątkowe wśród ośrodków tradycyjnego szkolnictwa. Szkoła ta specjalizuje się w nauczaniu języka gyyz, czyli klasycznego etiopskiego, oraz poezji religijnej zwanej *qəne*.

Wpływ szkół kościelnych na życie społeczne Etiopczyków jest nierozdzielnie związany z działalnością całego Kościoła Etiopskiego, dla którego przecież stanowią one „zaplecze kadrowe” i intelektualne. Oprócz kształcenia duchownych i świeckich sług oraz zaznajamiania wiernych z podstawami wiary i modlitwy chrześcijańskiej, szkoły kościelne stanowiły i po części nadal stanowią znaczące ośrodki wiedzy:

¹ Dwie osoby w szczególny sposób przyczyniły się do powstania tego artykułu. Kumilachew Fantahun, który pomógł mi w przeprowadzeniu rozmów z uczniami w ich rodzimym języku amharskim oraz Tarzycjusz Buliński, autor książki *Człowiek do zrobienia*, która mnie naprowadziła na bardzo ciekawe lektury. Artykuł ten jest rezultatem badania terenowego, które prowadziłam w sierpniu 2008 r. w szkole poezji przy kościele Däbrä Sähay? Q'əsəwam w Gonderze.

² Pełna rodzima nazwa brzmi: *yä'ityop'p'ya ortodoks täwahädo betä krəstiyän*, dosł. Etiopski Ortodoksyjny/Prawosławny Kościół Täwahdo.

³ Enkulturacja – „pierwotne przyswajanie i przekazywanie kultury, które z dziecka czyni osobę dorosłą”, za T. Buliński, s. 15.

teologicznej, liturgicznej, prawniczej, historycznej oraz sposobów obliczania czasu (*computus*)⁴. Przez wieki wiedza ta służyła do regulowania stosunków społecznych, rodzinnych i władczych⁵, do podtrzymywania i rozwijania tradycji oraz kultury, a także formowania szczególnego światopoglądu i etosu Etiopczyków⁶. Wydaje się jednak, że rola szkół kościelnych w społeczeństwie etiopskim nie została dostrzeżona przez badaczy w wystarczającym stopniu, skoro na ten temat ukazało się niewiele prac szerzej o nich traktujących, a i prace te zwykle ograniczają się do opisu lub krytyki. Zagadnienie tradycyjnych szkół wydaje się szczególnie ważne dla rozważań nad tradycją, jej treścią i przekazywaniem, enkulturacją, wiedzą, interakcją między językami, czy w końcu sposobem poznawania świata. Próba zgłębienia tego tematu jest o tyle ważka i nagła, że od stulecia równolegle działają w Etiopii współczesne ośrodki edukacyjne, służące innym celom i dające inne poznanie świata, które spychają szkolnictwo kościelne na margines. Warto się zastanowić, jakie to może pociągnąć za sobą skutki społeczne oraz w dziedzinie religii i kultury Amharów i Tigrayczyków.

W artykule podjęłam próbę podejścia do szkół kościelnych: metod nauczania; roli, formy i statusu języków w nich funkcjonujących oraz poezji, czerpiąc z wyników badań rozwijanych w ramach teorii oralności⁷. W toku pracy okazało się, że takie podejście pobudza do zadania wielu pytań, odsłaniając coraz to nowe niezbadane obszary i mobilizując do systematycznych i dokładnych badań w przyszłości. Głównym bodźcem do pracy były jednak nie tyle możliwości interpretacyjne tej teorii, co spotkanie autorki z uczniami szkoły poezji. Było to na wzgórzu Däbrä Śāhay Q^wəsqwam w Gonderze, gdzie na południowym zboczu rozstawili oni swoje chatki. Pisząca te słowa odwiedziła ich dwukrotnie, w lutym i w sierpniu 2008 roku. Pierwsza wizyta nie trwała długo, a czasu star-

⁴ Komputystyki naucza się na wyższym poziomie nauki, w szkole ksiąg. Podstawowymi dziełami z tego zakresu w szkole etiopskiej są: *Bahərä ḥassab* oraz *Abušakər*.

⁵ Np. w postaci prawa wyłożonego w swoistym przewodniku dla sędziów *Fəthā Nāgāšt* oraz innych księgach kanonicznych.

⁶ O światopoglądzie Etiopczyków w kontekście nauki w szkołach kościelnych dowie się czytelnik w drugiej części artykułu.

⁷ Teoria ta, będąca już dobrze rozwiniętą gałęzią humanistyki, zajmuje się relacją między środkami wyrażania myśli (takimi jak: mowa, pismo, druk, media elektroniczne) a samą myślą. Więcej na ten temat, zob.: wstęp Pawła Majewskiego do książki E. Havelock'a *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006, s. 9–19.

czyło tylko na zawarcie znajomości z kilkoma uczniami, zorientowanie się, którą z dziedzin nauki kościelnej studiują oraz zrobienie pamiątkowego zdjęcia. Drugie, sierpniowe spotkanie miało charakter dłuższej rozmowy z około czterdziestoosobową grupą o nauce języka gyyz, komponowaniu poezji i życiu codziennym. Wizyty w szkole na Däbrä Šähay Q^wəsqwam nie były moimi pierwszymi spotkaniami z tego typu ośrodkami w Etiopii. Wcześniej niejednokrotnie nadarzały się mi okazje wysłuchania opowieści absolwentów podobnych szkół czy przysłuchania się jednemu w swoim rodzaju pojedynkowi na *qəne*. urządzanemu spontanicznie na dziedzińcu kościoła. Pomysł zaproszenia uczniów do rozmowy dojrzał po przeczytaniu książki Kidanä Maryama Getahuna o życiu dawnego żaka, pod tytułem: *Təntawi yäqolo tamari*⁸.

Praca ta, będąca w zasadzie wynikiem rozmów z uczniami i ich mistrzem, uzupełnionych lekturą z tej tematyki, zapewne stawia więcej pytań aniżeli znajduje wyczerpujących odpowiedzi. Na wszechstronne i dogłębne studium szkół kościelnych jeszcze musimy poczekać. Pomimo uczucia niedosytu, chciałabym podzielić się refleksjami na temat szkół kościelnych. Dotyczą one trzech zagadnień: dziejów tradycyjnego szkolnictwa i jego struktury poezji religijnej, czyli *qəne* kształcenia i wychowania scharakteryzowanego na tle codziennego życia uczniów.

U początków etiopskiej paidei

Już pobieżna refleksja nad zagadnieniami dotyczącymi początków szkół w Etiopii nasuwa wiele pytań. Na ile są one oryginalnym tworem cywilizacji judeochrześcijańskiej? Na ile są wyjątkowe wśród siostrzanych Orientalnych Kościołów Prawosławnych? Czy korzystano z wzorców, jeśli tak, to z jakich? Jakie warunki musiały być spełnione, aby pomyślano o założeniu takich ośrodków?

Przy obecnym stanie badań początki szkół kościelnych mogą być jedynie przedmiotem hipotez. Nie wiadomo, czy od początku były one rodzimym pomysłem, choć to mało prawdopodobne. Czy też zostały przejęte od innej kultury religijnej, z którą dawni Habesza⁹ mieli żywy

⁸ 'Dawny uczeń na prażonym ziarnie', zob. bibliografia. Określenie 'uczeń na prażonym ziarnie' jest dosłownym tłumaczeniem popularnej amharskiej nazwy adeptów etiopskich szkół kościelnych, *yäqolo tāmari*. Kwestii nazw, odnoszących się do uczniów i szkół oraz ich tłumaczenia, jest poświęcony osobny paragraf w drugiej części artykułu.

⁹ Szkoły kościelne rozwinęły się w zasadzie w okręgach Amhara i Tigraj, gdzie

kontakt, a następnie przyswojone przez chrześcijaństwo? Czy na gruncie Królestwa Aksumskiego zaszczepiło je dziewięciu świętych, którzy „ze swoimi księgami przybyli ze świata śródziemnomorskiego”¹⁰? Być może tylko sama idea została przejęta z innej kultury bądź religii, nadanie jej natomiast nowej i odmiennej treści należało do przodków dzisiejszych Habesza? Byłby to ten sam sposób działania, który ujawnia się przy tłumaczeniu. W opinii C. Sumnera jest ono u Etiopczyków zawsze adaptacją, modyfikacją, ujmowaniem i dodawaniem¹¹, słowem wcieleniem w swój świat.

Hipotezę o kongenialności starożytnych Habesza (czy szkołę, jak i alfabet, wynaleziono tylko raz?), należałoby wykluczyć, choćby dlatego, że kiedy władca Królestwa Aksumskiego Ezana około 340 roku przyjmował chrześcijaństwo, w kręgu judeochrześcijańskim istniały już szkoły. Pozostaje w takim razie rozpatrzeć możliwe *milieu*, skąd koncepcja, takiej szkoły trafiła do Etiopii. O’Halon wysunął hipotezę o żydowskim pochodzeniu szkół w Etiopii, uzasadniając swoją argumentację „żywym” dowodem szkół etiopskich Żydów, które działały w czasach jemu współczesnych¹². Idea przysynagogalnych szkół, które początkowo dzieliły się na „dom księgi” (*bet ha-sefer*) i „dom nauki” (*bet ha-midrash*), a w późniejszym okresie zostały poszerzone o szkoły egzegetyczne¹³, miała być przyjęta także przez Kościół Etiopski. Hipotezę O’Halona powtarza Sylvia Pankhrust, która uzupełnia ją w przypisie, proponując datę chrystianizacji króla Aksum jako czasu narodzin szkół kościelnych¹⁴.

Wskazówką, która być może pozwoli dotrzeć do źródła pedagogiki etiopskiej, jest *curriculum* nauczania. Wydaje się, że Etiopię ominął spór, jaki w IV wieku toczył się o włączenie dorobku „pogańskiej starożytności” do programu nauczania chrześcijańskiego. Tam, gdzie docho-

chrześcijaństwo istnieje już od wieków. Z tego też względu ich uczniami są w zdecydowanej większości członkowie grup etnicznych Amhara i Tigrinia, których w tej pracy określa się lokalną nazwą Habesza.

¹⁰ Getachew Haile, *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 2, s. 736.

¹¹ C. Sumner, s. 29.

¹² D. O’Halon, s. 13. Jego książka *Features of the Abyssinian Church*, ukazała się w 1946 roku.

¹³ Początkowo szkoły przysynagogalne przekazywały wiedzę ustną, spisaną w dalszym etapie rozwoju. *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, vol. 18, s. 6.

¹⁴ Podobnie Hailä Gabriel Dañña 1976, s. 19 oraz Gərma Amarä 1967, s. 1.



Uczniowie szkoły poezji na Däbra Sähy Q^wäsq^wam w Gonderze (fot. autorki)

dziło do takiego sporu, wygrywali zwykle zwolennicy włączenia nauk świeckich, wspierani zresztą autorytetem Ojców Kościoła¹⁵. W curriculum etiopskim natomiast nie ma przedmiotów nauczanych w szkołach starożytnej Grecji i Rzymu, zwanych od VI wieku siedmioma naukami wyzwolonymi¹⁶. Choć bowiem niektóre przedmioty wykazują pokrewieństwo z greckimi czy łacińskimi odpowiednikami (np. gramatyka, muzyka), to jednak kanon greckiej i łacińskiej nauki szkolnej nie stanowi podstawy programu szkoły, szczególnie na jej wyższych stopniach¹⁷. Pozwala to uważać hipotezę o żydowskim pochodzeniu tradycyjnych szkół w Etiopii za najbardziej prawdopodobną.

¹⁵ St. Kot, s.111–117.

¹⁶ St. Kot, s. 124.

¹⁷ Jak to się działo w innych ośrodkach chrześcijańskich, np. w Syrii, które znajdowały się bezpośrednio lub pośrednio w orbicie oddziaływania cywilizacji śródziemnomorskiej.

Przyjrzyjmy się jednak szkolnictwu w innych ośrodkach cywilizacyjnych, które odegrały ważną rolę u początków chrześcijaństwa etiopskiego. Syryjczycy, od których w VI wieku Habesza zaczerpnęli wzorce chrześcijańskiej duchowości i praktyki¹⁸, niezwykle rozwinęli szkolnictwo niższego i wyższego stopnia¹⁹. W szkołach niższego stopnia wdrażano w czytanie głównie za pomocą tekstów chrześcijańskich – Psalterza, a następnie Nowego Testamentu. W wyższych natomiast, obok nauki religijnej (np. egzegezy), wykładano także nauki świeckie: filozofię grecką, filozofię przyrody, medycynę i alchemię²⁰. W znanej mi literaturze przedmiotu nie ma wzmianki o zorganizowanym nauczaniu poezji, choć była ona na pewno tworzona i to przez wykładowców szkół, czego przykładem są hymny (*madrāšē*) św. Efrema czy *memra*. Syryjscy chrześcijanie (nestorianie i jakobici) nie stronili od dziedzictwa antycznej i hellenistycznej kultury. Przekładali dzieła, które były im potrzebne jako podstawa teologii, homiletyki, jak również apologetyki skierowanej przeciw zoroastryzmowi, a potem przeciw islamowi. Wydaje się mało prawdopodobne, aby Etiopczycy przejęli od Syryjczyków ideę szkolnictwa, po czym starannie oczyścili *curriculum* z „pogańskich” nauk, pozwalając jedynie na przenikanie ich poprzez dzieła Ojców Kościoła oraz poprzez nieliczne, tłumaczone z różnych języków, greckie dzieła filozoficzne (w istocie były one adaptowane bądź interpretowane). Etiopskiej egzegezie nie jest jednak obca metoda interpretacji biblijnej (np. Psalmów Dawidowych) wypracowana przez szkołę antiocheńską, w szczególności Teodora z Mopswesty.

Podobnej instytucji szkolnictwa nie zachował Kościół Koptyjski, z którego chrześcijaństwo zostało przeszczepione na grunt etiopski²¹. Nie wspomina przynajmniej o tym Christine Chaillot w swojej dość wyczerpującej i aktualnej publikacji poświęconej Kościołowi Koptyjskie-

¹⁸ T. Špidlik, s. 44.

¹⁹ Jego „perełkami” były słynna Akademia w Nisibis, a także szkoła w Edessie.

²⁰ N. W. Pigulewska, część I, *Oświata i nauka syryjska we wczesnym średniowieczu*, s. 42–207.

²¹ Frumentius, chrześcijański wychowawca króla Aksum Ezany, a także pisarz na jego dworze, zwrócił się około 340 r. do patriarchy Aleksandrii, św. Atanazego Wielkiego, po sakrę biskupią. Wyświęcenie Frumencjusza na patriarchę Etiopii przez patriarchę koptyjskiego zapoczątkowało zasadę, zgodnie z którą przełożonym Kościoła Etiopskiego zostawał każdorazowo mnich pochodzący z jednego z egipskich klasztorów. Tym samym Kościół Etiopski stał się formalnie zależny od Kościoła Koptyjskiego aż do 1959 roku.

mu²². Wydaje się, że w latach trzydziestych XX wieku szkoły kościelne zostały zastąpione przez szkoły niedzielne wzorowane na protestanckich²³, będące w istocie ośrodkami katechetycznymi dla świeckich. W późnej starożytności powstał w łonie Kościoła Koptyjskiego słynny ośrodek myśli intelektualnej, hellenistycznej i chrześcijańskiej, *Didaskaleion*, którego wybitnymi przedstawicielami byli: Klemens Aleksandryjski, Orygenes i św. Cyryl Aleksandryjski. Obok niego działała Szkoła Katechetyczna²⁴.

W Bizancjum z kolei, według Cyrila Mango, edukacja klasztorna nie istniała powyżej poziomu podstawowego. W większych klasztorach zapewniano nowicjuszm jedynie praktyczną naukę posługi kościelnej, a także Psalterza i fragmentów Nowego Testamentu. Nie organizowano natomiast nauczania osób spoza kręgu cenobitów. Edukacja świeckich była natomiast oparta na *curriculum* antycznym²⁵.

Przedkładanie przekazu ustnego nad pisemny

Pozostawiając otwarte pytanie o genezę szkół etiopskich, prześledzę ich dzieje za czasów Królestwa Aksum, a następnie Cesarstwa Etiopskiego. O tym, że dwa wieki po przyjęciu chrześcijaństwa w Etiopii istniało szkolnictwo kościelne, wiemy z różnych źródeł²⁶ traktujących o życiu św. Jareda, twórcy etiopskiej muzyki kościelnej. Dzisiejsi nauczyciele stawiają go swoim uczniom za wzór, aby ich zachęcić do gorliwości i wytrwałości w nauce. Według opowieści młodziutki Jared miał uczyć się u swojego wuja, *abby* Gedewona, nauczyciela przy katedrze aksumskiej. Chłopiec jednak okazał się mało zdolny i niedostatecznie pracowity, by opanować Psalmi Dawidowe, co martwiło wuja, a ucznia skazywało na częstą karę chłosty różgami. Pewnego dnia Jared, przypatrując się gąsienicze, która z uporem wspinała się na drzewo, uświadomił

²² Christine Chaillot, *The Coptic Orthodox Church*, Inter-Orthodox Dialogue, Paris 2005, s. 62–74.

²³ Otto F. A. Mainardus, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo 1999, s. 93.

²⁴ „Trop koptyjski” w tym artykule nie może dalej być rozwijany ze względu na zbyt skąpe materiały, jakimi autorka dysponuje. Należałoby go dokładnie sprawdzić, wzięwszy pod uwagę, że etiopska egzegeza pism religijnych zasadza się w dużej mierze na aleksandryjskiej alegorezie.

²⁵ C. Mango, s. 147.

²⁶ Ich spis podaje Sergew Hable Sellasie, s. 164.

mił sobie, że nauka wymaga cierpliwości i wytrwałości w dążeniu do wytyczonego celu²⁷. Powołując się na przykład Jareda, dzisiejsi nauczyciele wychodzą z założenia, że nie ma osób niezdolnych do przyswojenia wiedzy wykładanej w szkole, a brak pozytywnych rezultatów wynika z lenistwa, które należy zwalczać karami cielesnymi²⁸. Ceniony etiopski historyk Sergew Hable Sellasie uważa św. Jareda za „twórcę tradycyjnego szkolnictwa, jakie istnieje w Etiopii”²⁹. Wywarł on wpływ dwojako rodzaju. Wydarzenia z jego życia zostały wykorzystane do ukształ-



Mistrz *qəne* ze swoim wychowankiem (fot. autorki)

towania się wspomnianego poglądu o możliwościach intelektualnych człowieka. Jest on jednocześnie twórcą muzyki, która odgrywa niezwykle ważną rolę w obrzędach Kościoła Etiopskiego oraz stanowi jedną z trzech dziedzin nauczania, obok poezji i pism religijnych³⁰. Tradycja przypisuje mu również skomponowanie pierwszego wiersza zwanego *qəne*³¹, którego techniki tworzenia uczniowie poznają w szkole poezji.

Szkoły kościelne, o takim lub podobnym programie nauczania i charakterze, jaki mają obecnie, ukształtowały się najprawdopodobniej w czasach rozkwitu literatury religijnej – w okresie od XIII do XVI wieku. Powstawały one przy niemal każdym kościele i z biegiem czasu ich sieć obejmowała całą chrześcijańską Etiopię. Po najeździe Ah-

²⁷ Tamże, s. 164–166.

²⁸ Zob. R. Pankhrust, 1990, *A Social History of Ethiopia. The Northern and Central Highlands from Early Medieval Times to the Rise of Emperor Téwodros II*, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, s. 3–5, 126–130. Notabene w średniowiecznej Europie wyznawano podobny pogląd na przyczyny niepojętności ucznia i w podobny sposób sobie z nią radzono, zob. St. Kot, s. 135.

²⁹ Sergew Hable Sellasie, s. 166.

³⁰ Do zagadnienia wewnętrznej struktury szkół powrócę w dalszej części artykułu.

³¹ Tə'umä Ləssan Kassa, s. 28.

meda Grania (1527–1541), który spustoszył kraj, szkoły poprzestały na przekazywaniu dorobku minionych czasów świetności³². Po wojnie zapewne koncentrowano się na odtworzeniu szkolnictwa po poniesionych stratach, w późniejszym zaś okresie być może obawa przed utratą dziedzictwa wielu pokoleń skłaniała kolejnych mistrzów do utrzymywania *status quo*. Niewykluczone, że taka defensywna postawa przyczyniła się do tego, iż w Etiopii szkoły kościelne nie rozwijały się jak w Europie i nie przyczyniły się do powstania uniwersytetów lub rodzimej oświaty świeckiej³³. Jedną z przyczyn mogło być przekonanie o nietrwałości słowa pisanego. W czasie najazdu Grania wiele ksiąg zostało bezpowrotnie zniszczonych. Odtworzenie ich treści było możliwe tylko dzięki ludzkiej pamięci. Uznano zatem wówczas, że bardziej można zaufać zdolnościom człowieka do zapamiętania aniżeli polegać na zapisie w księgach. W przeszłości nie przedkładano, jak i nie czyni się obecnie, pisma nad przekaz ustny. Dopiero w XVII wieku zaczęto coraz powszechniej spisywać komentarze do Biblii i tekstów religijnych. Współcześnie, mimo drukowanych wersji tych tekstów, od adeptów szkół kościelnych także wymaga się wysłuchania i wyuczenia się na pamięć słów mistrza. Według koncepcji Jacka Goody’ego natomiast, to właśnie pismo umożliwiło wykształcenie się nowożytnego myślenia naukowego.

Mirosława Marody, omawiając koncepcję Goody’ego, w ten sposób tłumaczy poznawczą rolę pisma: „Słowo zapisane przestaje być bezpośrednio związane z rzeczywistością działania, samo może stać się obiektem tego działania. Pismo materializując [...] przepływający potok mowy, nadaje mu statyczność, umożliwia powroty do każdego punktu wypowiedzi, a co za tym idzie, umożliwia jej analizę w bardziej obiektywny sposób. Jednocześnie uwalnia umysł od konieczności przechwywania wypowiedzi, kierując całą jego energię na badanie tekstu”³⁴. Z tego miejsca kolejny krok wiedzie w krytycyzm i sceptycyzm, które wymagają od studenta samodzielnego myślenia. Inaczej w szkołach ko-

³² Hailä Gabriel Dañña 1976, s. 19 oraz 1967, s.47.

³³ W tym paragrafie próbuję nakreślić możliwe przyczyny braku intelektualnego fermentu, który w innych regionach kultury śródziemnomorskiej i chrześcijańskiej doprowadził do oddzielenia kształcenia świeckiego od wyznaniowego. Zdaję jednak sobie sprawę, że powody są o wiele bardziej złożone i należałoby je rozpatrywać, biorąc pod uwagę politykę władców Etiopii, gospodarkę, system społeczny i religijny.

³⁴ M. Marody, s. 53.

ścielnych, gdzie krytyce podlegać może forma, lecz nie treść³⁵. Rozwój wiedzy polega tu na jej gromadzeniu, tzn. do *residuum* wiedzy włączane są te wszystkie elementy, które nie stoją z nią w sprzeczności. Te, które stoją, nie są przekazywane ustnie, toteż umierają śmiercią naturalną. Yəṭbaräk Gəḍäy ujmując charakter szkół kościelnych w ten sposób: „Można powiedzieć, że nasze klasztory i szkoły poezji (w przeciwieństwie do francuskich i angielskich) nie bardzo wykazały rozwój, poza stanem na straży litery”³⁶. Wyrazem predylekcji do kumulowania wiedzy są wspomniane już komentarze pism religijnych. Egzegeza Psalmów Dawidowych z XVIII wieku jest niezwykle uboga w porównaniu z rozrośniętą wersją dwudziestowieczną³⁷.

Próbując wyjaśnić dlaczego szkoły kościelne w Etiopii nie rozwijały się w takim stopniu, by mogły przekształcić się w uniwersytety, zauważamy, że w programie tych szkół nie ma filozofii – samodzielnej względem teologii dziedziny nauki, która w Europie odegrała ważną rolę w powstaniu szkół wyższego stopnia. Etiopii obcy był duch hellenizmu, a dziedzictwo filozofii greckiej poznała pośrednio przez pisma Ojców Kościoła. Dziś na najbardziej zaawansowanym stopniu nauki – w szkole pism, uczniowie zapoznają się z dziełami teologicznymi: pismami patrystycznymi, monastycznymi i prawnymi, a także sposobami obliczania czasu. W szkołach tych studiuje się teologię w oparciu o egzegezę pism, dogmatyka Kościoła nie tworzy natomiast filozoficznie rozbudowanego systemu³⁸. Teolog to egzegeta, a ściślej, egzegeta-asceta-mystyk. Nieliczne dziełka filozoficzne, adaptowane w różnych okresach z greki i z arabskiego, jak również traktaty rodzimych filozofów – Zära Ya‘əqoba i jego ucznia Wäldä Həywäta – nie stanowią odrębnej dziedziny studiów. Zajmują one w programie pozycję raczej marginalną.

Szkoły kościelne współcześnie

Trudno o aktualne i wiarygodne dane dotyczące liczby tradycyjnych szkół w dzisiejszej Etiopii i liczby ich uczniów. Autorka jednej z nowszych publikacji na temat Kościoła Etiopskiego, Christine Chaillot, po-

³⁵ Do tego stwierdzenia odniosę się w dalszej części artykułu.

³⁶ Yəṭbaräk Gəḍäy, s. 5.

³⁷ Zob. Kristen Stoffregen Pedersen, *Traditional Ethiopian Exegesis of the Book of Psalms*, Wiesbaden 1995, s. 54.

³⁸ F. Heyer, s. 140.

daje, że „obecnie tradycyjne szkoły kościelne działają przy większości kościołów parafialnych i przy monastyrach”³⁹ Jak dowiedziałam się od miejscowych księży, w Gonderze takich szkół ma być czterdzieści cztery, tyle, ile ważniejszych kościołów (*adbarat*) w tym mieście. Ze względu na pełny zakres specjalizacji oraz na liczbę uczniów największa jest szkoła przy Däbrä Bərhan Səllasie, kościele Świętej Trójcy na Wzgórzu Światła. Wokół mistrza poezji na wzgórzu Däbrä Šāhay Q^wəsqwam gromadzi się około dwustu uczniów. Pochodzą oni z okolic miast Gonderu i Däbrä Taboru (w obrębie historycznej prowincji Gonder), jak również z okręgów należących do sąsiednich prowincji Goğğam, Wello i Tigray. Jeden z uczniów przybył po naukę z odległego Nazretu – etiopskiego miasta leżącego około pięćset siedemdziesiąt kilometrów na południe od Gonderu .

Edukacja kościelna w Etiopii nie jest centralnie zarządzana ani ogólnie ujednoczona, niemniej szkoły nauczają na podobnych zasadach, stosując zbliżone metody w podejściu do porównywalnego materiału. Przez wieki taka jednolitość programu nauczania mogła być zachowana ze względu na tożsamy cel tych szkół – formację posługujących w Kościele powszechnym. Wśród szkół wyższego stopnia tego samego typu, np. szkół poezji, pewne ośrodki cieszą się szczególnym uznaniem ze względu na poziom przekazywanej wiedzy i na wysokie wymagania. I tak np. Betäləhem, niedaleko Däbrä Taboru, jest znane z nauczania *Dəggwa*, głównej księgi śpiewów liturgicznych. Do Gonderu wędrują uczniowie, którzy chcą studiować *aq^waq^wam*, czyli taniec liturgiczny oraz egzegezę pism kościelnych. *Zəmmare* oraz *Mäwašə'ət* – antyfonarze, używane odpowiednio w czasie rozdawania Eucharystii oraz przy różnych świętach i w czasie pogrzebów, najlepiej mają być nauczane w Zurambie, w sąsiedztwie Betäləhem. Najbardziej znane ośrodki poezji to Wašära i Goṅṅ (w prowincji Goğğam) a także Wadla w Wällo⁴⁰, z których każdy wykształcił własny oryginalny styl.

W układzie pionowym szkoły etiopskie – od tych, które przekazują najbardziej podstawową wiedzę i umiejętności, po najbardziej zaawansowaną – dzielą się na: elementarne oraz stopni: średniego, wyższego i najwyższego. Można zauważyć, że im szkoła jest wyższego stopnia, tym bardziej odchodzi się w niej od *nauki poprzez nawyk* na rzecz *na-*

³⁹ Ch. Chaillot, s. 83.

⁴⁰ Alemayehu Moges, s. 6.

*uki przez refleksję*⁴¹, coraz bardziej oderwaną od codziennego doświadczenia adeptów. W układzie poziomym, pomijając szkoły elementarne, szkoły kościelne trzech wyższych stopni dzielą się z kolei na trzy kierunki tworzące całość: muzyczny, języka oraz poezji i pism. Tworzą one spójny system kształcenia w zakresie umiejętności wzajemnie się uzupełniających. Umiejętności muzyczne na przykład są niezbędne do wyśpiewywania poezji, ta z kolei przygotowuje językowo i konceptualnie do rozjaśniania tajemnic hymnów i jest wstępem do interpretacji pism.

Jak w ciągu niespełna roku adept etiopskiej szkoły zostaje poetą i śpiewakiem?

Część II oraz bibliografia w następnym numerze: „Afryki”. Autorka przedstawi w niej treść i metodę nauczania w etiopskich szkołach poezji, a także życie ucznia.

Magdalena Krzyżanowska jest absolwentką etnolingwistyki w Instytucie Językoznawstwa UAM w Poznaniu. Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską z języka amharskiego.

⁴¹ Oba pojęcia zaczerpnęłam z książki T. Bulińskiego, s. 121 i 126.

Z HISTORII AFRYKI

ODCZAROWANIE JAGA. STUDIUM NA PODSTAWIE RELACJI ANDREW BATTLERA¹

Mateusz Falkowski

Sytuacja polityczna na terenach dzisiejszej Angoli i Demokratycznej Republiki Kongo, gdzie na przełomie XVI i XVII w. dotarł angielski żeglarz Andrew Battell, była bardzo złożona. Najważniejsze państwo regionu, Kongo, od ponad dwóch pokoleń, tj. od śmierci Alfonsa I w 1543 r., rozrywały konflikty wewnętrzne. Sytuację komplikowała obecność Portugalczyków, którzy aktywnie uczestniczyli w walkach o tron. Osłabione państwo nie kontrolowało już tak jak dawniej swoich prowincji. Po bitwie nad rzeką Dande w 1556 r. Kongo utraciło także zwierzchność nad Ndongo, młodym państwem graniczącym z Kongo od południa. W drugiej połowie lat 60. na Kongo spadły najazdy z zewnątrz.² W roku

¹ Zachętą do napisania przeze mnie pracy na ten temat było opublikowanie przez Jana Vansinę artykułu *On Ravenstein's Edition of Battells's Adventures in Angola and Loango*, „History in Africa” 34 (2007), s. 321–347. Swoim studium przypomniał on i docenił znaną od dawna, jednak w dużej mierze niewykorzystaną relację Andrew Battella. Uznając, że argumentacja Vansiny dotycząca wiarygodności tekstu jest przekonująca postanowiłem opisać na jego podstawie społeczeństwo Jaga, skupiając się na jego strukturze, ideologii i sposobie działania, pomijając, zajmującą bezprzeczenie centralne miejsce w istniejących opracowaniach, kwestię pochodzenia Jaga.

² Wśród badaczy nie ma zgody co do tożsamości najeźdźców z 1568 r. Najodważniejszą tezę wysunął Joseph C. Miller (zob. Joseph C. Miller, *Requiem for the „Jaga”*, „Cahiers d'études africaines” 13 (1973), 49, s. 121–149.), który stwierdził, że Jaga w ogóle nie istnieli. Jego zdaniem zostali wymyśleni przez Portugalczyków, którzy potrzebowali pretekstu do zbrojnej interwencji w Kongo, a w rzeczywistości za sytuację w Kongo odpowiedzialni byli zbuntowani poddani, którzy wywołali rewolucję. Prowokacyjna teza Millera, charakterystyczna zresztą dla historiografii tamtego okresu, wywołała ostrą polemikę i została szybko zakwestionowana. (Zob. przede wszystkim John K. Thornton, *Resurrection for the Jaga*, „Cahiers d'études africaines” 18 (1978),

1568 zostało zaatakowane przez Jaga, którzy zdobyli stolicę San Salvador, skąd, korzystając między innymi z pomocy oddziałów gubernatora São Tomé, wyparto ich dopiero kilka lat później.³

Oslabienie Kongo postanowili natychmiast wykorzystać Portugalczycy. W 1575 r. na wybrzeże Angoli przybył prowadzony przez Paulo Diasa de Novais kilkusetosobowy oddział Portugalczyków z zamiarem budowy stałej osady w Luandzie i stworzenia kolonii. Walki Ngoli, władcy wspomnianego wcześniej Ndongo, z kolonistami trwały kilkadziesiąt lat. Afrykanom nie udało się wyprzeć Portugalczyków, którzy, posuwając się wzdłuż rzeki Kwany, podporządkowywali sobie coraz więcej obszarów. Ze strategicznego punktu widzenia ważna była decyzja o budowie fortu w Masangano w 1583 r. Wojny angolańskie z różną intensywnością trwały jeszcze przez sto lat, aż do podpisania pokoju w Matambie w 1683 r.

Innym istotnym czynnikiem kształtującym sytuację społeczno-polityczną w Afryce środkowo-zachodniej w XVI w. była migracja Lunda, spowodowana długotrwałymi walkami o władzę w królestwach Szaby. Około roku 1500 część Lunda wywędrowała ze swoich państw i skierowała się na zachód. Niektórzy pozakładali stałe osady nad Kasai, inni poszli jeszcze dalej nad rzeki Kwango i Kwanzę. Część Lunda natomiast zorganizowała się w zbrojne bandy i żyła z rabunku. Jedna z takich band dotarła być może aż do południowej Angoli.⁴

Jaga-Imbangala⁵ byli w jakimś stopniu spadkobiercami wspomnianych wyżej grasujących band.⁶ Zdaniem Jana Vansiny migracja Jaga zaczęła się na południu Angoli mniej więcej w połowie wieku XVI w okolicach Bengueli. Z początku nie miała charakteru masowego, jednak specyfika spo-

69, s. 223–227 i odpowiedź Millera: Joseph C. Miller, *Thanatopsis*, „Cahiers d'études africaines”, 18 (1978), 69, s. 229–231. Głos zabrali też m.in. François Bontinck w: *Un mausolée pour les Jaga*, „Cahiers d'études africaines”, 20 (1980), 79, s. 387–389 i Anne Hilton: *The Jaga Reconsidered*, „The Journal of African History” 22 (1981), 2, s. 191–202.)

³ O słabej organizacji Kongo, która objawiła się podczas najazdów obcych ludów, bardzo ciekawie pisze Anne Hilton w artykule *The Jaga Reconsidered*, „Journal of African History” 22 (1981), 2, s. 191–202, zwłaszcza s. 200–201.

⁴ Najpełniejszy obraz migracji Lunda daje Miller w opartym na osobiście zebranych tradycjach ustnych artykule *The Imbangala and the Chronology of Early Central African History*, „The Journal of African History” 13 (1972), 4, s. 549–574.

⁵ Nie należy ich mylić z Jaga-najeżdźcami Konga z 1568 r. Dwuznaczność wynika z tego, że Portugalczycy używali słowa „Jaga” na określenie jakichkolwiek grasujących zbrojnych band.

⁶ Vansina, w: Curtin, Feierman, Thompson, Vansina, *Historia Afryki*, s. 320.

leczeństwa Jaga sprzyjała szybkiemu wzrostowi ich liczebności. Jaga podzielili się z czasem na mniejsze grupy, które zaczęły działać niezależnie.⁷

Około 1601 r. nad południowym brzegiem rzeki Cuvo Andrew Battell spotkał jedną z takich właśnie grup.

Krytyka źródła

Wartość relacji Andrew Battella dla badacza zainteresowanego Jaga wydaje się nie do przecenienia, gdy zdajemy sobie sprawę, że nie tylko jest to najdokładniejszy opis ich społeczeństwa, jakim dysponujemy, ale że jest jedyny.⁸ Tekst jest tym cenniejszy, że Battell, jako jedyny Europejczyk u progu XVII w., rzeczywiście żył wśród Jaga przez kilkanaście miesięcy i miał informacje z pierwszej ręki. Niestety, spisana relacja ma tylko cechy relacji naocznego świadka, ponieważ właściwym autorem znanego nam opisu przygód Battella jest Samuel Purchas. Sam Battell być może nie umiał nawet pisać.

Strange Adventures są przede wszystkim literackim efektem rozmów Samuela Purchasa z Andrew Battellem po jego powrocie do Anglii. Po raz pierwszy opublikował Purchas relację Battella w *Purchas His Pilgrimage* w 1613 r., które to dzieło zyskało sporą popularność i doczekało się kilku kolejnych wydań w następnych latach. Między rokiem 1613 a śmiercią Battella rozmawiał z nim jeszcze ktoś, kogo z siedemnastowiecznych oryginałów znamy jedynie jako „the transcriber”.⁹ Spisał on całość na nowo. Jego wersja, kilkakrotnie obszerniejsza od poprzednio znanej, została poprawiona dodatkowo przez Purchasa i w 1625 r. umieszczona w *Purchas His Pilgrims*, pięciotomowym dziele zbierającym opisy podróźnicze i geograficzne z epoki.¹⁰ Jedyne jak dotychczas krytyczne wydanie tekstu relacji przygotował na przełomie XIX i XX w. E.G. Ravenstein.¹¹

⁷ Vansina, *How Societies Are Born...*, s. 197–198.

⁸ Chodzi mi o wyjątkowość opisu Jaga na łupieżczym etapie rozwoju społeczeństwa.

⁹ Zob. Purchas, *Purchas His Pilgrims*, s. 983, w. 41–42.

¹⁰ Kwestię autorstwa relacji ostatecznie rozwiązał i szczegółowo omówił Jan Vansina w artykule *On Ravenstein's Edition of Battells's Adventures in Angola and Loango*, „History in Africa” 34 (2007), s. 321–347, zwłaszcza s. 323–325. W tym samym artykule znajdują się zwięzłe życiorysy zarówno Battella, jak i Purchasa, których ze względu na ograniczone miejsce zdecydowałem się nie przytaczać w mojej pracy.

¹¹ *The Strange Adventures of Andrew Battell of Leigh, in Angola and the Adjoining Regions*, ed. by E.G. Ravenstein, London 1901. Vansina, w przywoływanym wyżej

Liczba osób, które włączone były w powstanie tekstu, sprawia, że można mieć zastrzeżenia co do jego wiarygodności. Spisywanie i redagowanie tekstu przez osoby trzecie, na dodatek więcej niż jedną, nieuchronnie doprowadziło do zniekształcenia pierwotnego przekazu. Każdy z rozmówców Battella interesował się konkretnymi zagadnieniami i prowadząc z nim rozmowę z pewnością starał się na nich koncentrować, chociażby zadając odpowiednie pytania. W ten sposób zawartość relacji odzwierciedla raczej zainteresowania Purchasa i „przepisywacza” niż wiernie relacjonuje przygody Battella i w pełni opisuje to, co widział.

Innym zagrożeniem stawiającym pod znakiem zapytania ścisłość tekstu jest odległość w czasie między relacjonowanymi faktami a ich spisaniem. Wiele wskazuje na to, że Battell opuścił Angolę w 1607 r. Do Anglii wrócił najpewniej w 1610 lub 1611 r. Z Purchasem rozmawiał w najlepszym wypadku kilka lat po wyjeździe z Angoli, z drugim z redaktorów natomiast aż kilkanaście lat później.¹² Wiemy, że Battell raczej nie prowadził dziennika ani, nie robił zapisków¹³, naturalne jest więc, że w ciągu kilku lat o wielu rzeczach zapomniał, a część przeinaczył.

Wszystko to nie oznacza jednak, żeby relacja Battella, co wyraźnie zaznaczyłem na samym początku, była bezwartościowa. Trudnością przy ocenie wiarygodności wielu fragmentów jest brak materiału porównawczego, tam jednak, gdzie udało się ustalić fakty za pomocą innych współczesnych źródeł, okazuje się, że relacja Battella jest dokładna i można na niej polegać. Dotyczy to przede wszystkim wydarzeń i ludzi, których Battell spotkał osobiście, ale też na przykład nazw etnicznych i miejsc. Niezbyt za to można polegać na chronologii, którą proponuje Battell.¹⁴

artykule, podchodzi do tego wydania krytycznie. Jego zdaniem największym błędem Ravensteina jest decyzja o opuszczeniu komentarzy, które Purchas dodawał na marginesach swoich wydań. Inne uwagi Vansiny odnoszą się do układu tekstu, w tym arbitralnego podziału tekstu przez Ravensteina na podrozdziały i nadanie im śródtytułów, oraz nieaktualnego już wstępu. Vansina konkluduje, że wydanie Ravensteina, aczkolwiek dalekie od wzorowości i współczesnych standardów, wciąż spełnia swoje zadanie w przypadku większości badaczy, dla których najważniejszy jest tekst główny, oddany przez Ravensteina bardzo wiernie. Dla dokładniejszych badań i pełniejszego obrazu warto jednak korzystając z wydania Ravensteina sięgać do oryginałów.

¹² *On Ravenstein's Edition...*, s. 325.

¹³ *On Ravenstein's Edition...*, s. 334.

¹⁴ Szczegółowe rozważania na ten temat zob. Vansina, *On Ravenstein's Edition...*, s. 334–338.

Mocnym argumentem za tym, że mamy do czynienia z opisem rzeczywistych Afrykanów spotkanych przez Battella, a nie z jego fantazjami, jest to, że podobne społeczeństwa istniały także gdzie indziej w Afryce.¹⁵

Spółeczeństwo Jaga

Pierwszymi Jaga, z którymi zetknął się Battell, była grupa wysłana na spotkanie Portugalczyków przybijających do brzegu. Razem z nimi nad morze przybył dowódca – Wielki Jaga. Grupa ta miała liczyć około pięciuset osób.¹⁶

Niestety liczby podawane przez Battella w relacji są niezbyt wiarygodne i nie jesteśmy w stanie dokładnie określić liczby Jaga.¹⁷ Musimy jednak skomentować pojawiające się w tekście „szesnaście tysięcy albo czasem nawet więcej osób”.¹⁸ Na pierwszy rzut oka liczba taka, mająca określać przecież liczebność całego społeczeństwa, nie wygląda na całkowicie nierealną. Trzeba jednak zadać sobie pytanie o zdolność przetrwania i funkcjonowania tak licznej grupy w opisywanych warunkach.

Każdorazowa budowa obozu przez Jaga i następujące po tym czasowe ich osiedlenie się prowadziły, o czym piszę dalej, do wyeksploatowania okolicznych terenów. Jeśli w obozie mieszkaloby jednocześnie, tak jak chciałby tego Battell, kilkanaście tysięcy osób, Jaga nie mogliby spędzać po kilka miesięcy w tym samym miejscu. Wyżywienie takiej liczby osób przez dłuższy okres wymagało znacznie większych zasobów niż te, które Jaga mogli zdobyć. I nie chodzi o to, że nie byli wystarczająco silni, aby je zdobyć, tylko podobne zasoby po prostu nie były dostępne za jednym razem w jednym miejscu. Największe wozdostwa w regionie składały się z kilku wiosek, w których razem mogło mieszkać najwyżej tysiąc osób.¹⁹ Stosowane powszechnie przez Afrykanów rolnictwo wypaleniskowe powodowało niewielką gęstość

¹⁵ Zob. Father João Dos Santos, *The Zimba Cannibals 1592-3*, w: G.S.P. Freeman-Grenville, *The East African Coast: Select Documents from the first to the earlier nineteenth century*, Oxford 1962.

¹⁶ *Strange...*, s. 19.

¹⁷ O liczbach podawanych przez Battella i ich wiarygodności pisze Vansina w: Vansina, *On Ravenstein's Edition...*, s. 335.

¹⁸ *Strange...*, s. 33.

¹⁹ Vansina, *Kingdoms of the Savannah*, s. 28–29.

zaludnienia.²⁰ Jaga, żeby zaspokoić potrzeby kilkunastu tysięcy członków własnej grupy, musieliby jednocześnie podbić kilka większych lub kilkanaście mniejszych wodzostw. Nie byli oni w stanie następnie korzystać w dogodny sposób z zasobów rozrzuconych po tak rozległym terytorium. Bardziej prawdopodobne jest to, że zasięg kontroli Jaga nad okolicą i jej zasobami wynosił zaledwie kilka kilometrów wokół obozu. W takim razie ich liczba w obozie musiała być wielokrotnie mniejsza od podanej przez Battella.

Za znacznym zmniejszeniem liczebności obozu Jaga przemawiają także względy praktyczne, którym Jaga musieli stawić czoła. Przemieszczanie się kilkunastutysięcznej grupy było, zwłaszcza w warunkach afrykańskich, skrajnie niewygodne i niebezpieczne. Mogli oni oczywiście przemieszczać się stopniowo w grupach, ale żeby poruszanie się było dogodne takich grup musiałyby być kilkanaście, jeżeli nie kilkadziesiąt.

Pamiętajmy też o tym, że Jaga spotykali na swojej drodze przeciwników, których się obawiali.²¹ Jeśli liczba ludzi w najsilniejszych wodzostwach nie przekraczała tysiąca osób, kogo mieliby obawiać się Jaga maszerujący w kilkanaście tysięcy osób?

Jedynego czego możemy być pewni, to że liczba podana przez Battella nie zbliża się nawet do tej wiarygodnej. W świetle wyżej wymienionych wątpliwości myślę, że realna liczebność obozu Jaga mogła wynosić od kilkuset do około tysiąca osób. Prawdopodobnie cały czas rosła ona w związku z przyjmowaniem części pokonanych do grupy, ale niezbyt gwałtownie.

Trudności napotykamy także, próbując określić liczbę kobiet w obozie. Z całą pewnością możemy stwierdzić, że mimo militarnej organizacji całej społeczności, kobiety były obecne wśród Jaga cały czas. Opisując przywódcę Jaga, Kalandulę, Battell mówi, że miał on „dwadzieścia lub trzydzieści” żon. Jako najważniejszy i zapewne najbogatszy członek grupy miał ich więcej od przeciętnego Jaga, którzy, jak twierdzi Battell, mieli mieć „każdy po dziesięć albo dwadzieścia żon”²². Liczba ta jest zdecydowanie za duża. Tak wiele kobiet mogli mieć tylko nieliczni, uprzywilejowani członkowie społeczeństwa. Na razie możemy jednak

²⁰ Vansina, *Kingdoms of the Savannah*, s. 17.

²¹ *Strange...*, s. 30.

²² *Strange...*, s. 84

stwierdzić, że Jaga, podobnie jak większość społeczeństw afrykańskich, byli poligamistami.

Kobiety Jaga przyodzabiały włosy muszelkami, nosiły korale i chodziły ubrane w jedwabne tkaniny, pochodzące z wymiany handlowej. Tradycyjnie też wyrwano im po cztery zęby, te zaś, które nie poddały się zwyczajowi, traktowane były jako gorsze.

Dla nas ważna jest informacja o tym, że kobiety Jaga, choć bardzo płodne, nie cieszyły się jednak swoim potomstwem ani przez chwilę. Battell mówi, że natychmiast po przyjściu na świat dzieci były zakopywane w ziemi. Okrucieństwo takiej praktyki wzbudza szczególnie zainteresowanie, zwłaszcza jeśli uznajemy, że jednym z podstawowych czynników określających siłę danego społeczeństwa względem innych jest jego liczebność. Podobne działanie drastycznie osłabia społeczeństwo, zaprzecza jego rozwojowi i w prostej linii prowadzi do samozagłady. Działanie Jaga w wielu punktach wydaje się nierozważne i krótkowzroczne, o czym szerzej jeszcze będzie mowa w dalszej części pracy, Battell wyjaśnia jednak, że stały dopływ „świeżej krwi” zapewniało przyjmowanie do grupy kilkunastoletnich chłopców i dziewczynek pochodzących z pokonywanych ludów.²³

Czy rzeczywiście jednak było tak, jak przedstawia to Battell? Nie posunąłbym się tak daleko w kwestionowaniu Battella, żeby powiedzieć, że dzieciobójstwo Jaga miało charakter tylko symboliczny²⁴, myślę jednak, że nie można w tym punkcie ufać jego relacji. Z całą pewnością śmiertelność niemowląt wśród Jaga była wysoka i zakopywanie ciał małych dzieci stanowiło częsty widok.²⁵ Battell mógł być świadkiem takiej sytuacji i, biorąc pod uwagę inne okrutne praktyki Jaga, pomyślał, że również dzieci zabijali celowo. Za bardziej prawdopodobne uważam, że zabijali oni tylko część dzieci. Nie mamy na to niestety żadnych dowodów, ale można przypuszczać, że czasem pozbywano się np. dziewczynek, jako nieprzydatnych do walki w przyszłości, lub dzieci chorych. Na pewno natomiast zdarzały się ofiary z dzieci.²⁶

²³ *Strange...*, s. 32 i 85.

²⁴ Zob. np. *Historia Afryki do początku XIX w.*, s. 965.

²⁵ Nawet jeśli Battell przesadza mówiąc o dziesięciu do dwudziestu kobietach przypadających na każdego Jaga, a najprawdopodobniej tak jest, liczba urodzin w ich społeczeństwie musiała być duża.

²⁶ O selektywnym dzieciobójstwie wśród ludów Angoli piszą np. Cavazzi i Dapper. Cyt. za: *Strange...*, s. 32, przypis 4. Na temat ofiar z dzieci zob. dalej rozdział:

Powodami, dla których Jaga zabijali swoje dzieci, miały być zarówno niechęć do poświęcania czasu na opiekę nad nimi, jak i obawa, że małe dzieci będą przeszkadzać grupie w szybkim przemieszczaniu się.²⁷ Biorąc pod uwagę strategię, która kierowała działaniem Jaga, takie postępowanie mogło mieć swoje uzasadnienie. Jaga prowadzili wojny bez przerwy i nie ma wątpliwości, że cały czas mogli według potrzeb dobierać do swojej grupy dowolną liczbę osób obu płci i nie groziło im wyginięcie.

Myślę jednak, że takie wytłumaczenie na potwierdzenie tezy o masowym dzieciobójstwie wśród Jaga jest nietrafne. Opieka nad małymi dziećmi, przy wspomnianej już dużej liczbie kobiet, nie mogła być tak uciążliwa, żeby decydowali się oni aż na zabijanie dzieci. Po drugie, już od najmłodszego wieku chłopcy Jaga na wzór armii byli łączeni w grupy i szkoleni na przyszłych wojowników. Wychowanie przebiegało więc wytyczonym torem w sprawny i zorganizowany sposób. Znacznie mocniejszy argument Battella o tym, że małe dzieci opóźniają ruchliwość grupy, można obalić, czytając jego własną relację. Jaga bez wątpienia byli wojującymi nomadami, ale w żadnym razie nie maszerowali oni bez przerwy. Zwróćmy uwagę, że tylko wtedy, gdy Battell przebywał wśród Jaga, zatrzymywali się oni w jednym miejscu co najmniej trzy razy na okres kilku miesięcy!²⁸ Krótsze momenty, kiedy zmieniali miejsce pobytu i rzeczywiście byli w ruchu, nie mogły wpłynąć na decyzję o metodycznym eliminowaniu własnego potomstwa.

Zaprzeczenie w tym miejscu opisowi Battella nie oznacza zarazem negacji praktyki wcielania przez Jaga do swojego społeczeństwa części pokonanych. Takie działanie wydaje się całkowicie logiczne. Jaga po każdym zwycięskim starciu brali mnóstwo jeńców.²⁹ Wielu z nich, oczywiście, sprzedawano później jako niewolników, niektórych zjadano, ale jakaś część była przyjmowana do grupy i z czasem stawała się Jaga. Dotyczyło to najprawdopodobniej wspomnianych przez Battella chłopców zdolnych już do walki i z całą pewnością kobiet, które stawały się nałożnicami Jaga.³⁰ Nie jesteśmy w stanie określić dokładnej skali zjawiska,

„Ideologia i rytuały”.

²⁷ *Strange...*, s. 85.

²⁸ Por. *Strange...*, s. 22, 25, 26 i 27.

²⁹ Por. np. *Strange...*, s. 21.

³⁰ Trudno rozstrzygnąć czy wszystkie kobiety, o których Battell pisze jako o „żonach Jaga” (zob. przypis 20), były ich żonami, czy Battell nazywa po prostu żonami wszystkie kobiety, z którymi Jaga współżyli. Niejasność wynikać może ze zmian

ale to, że Jaga w krótkim czasie stali się znaczącą grupą na terenach Konga i Angoli świadczy o tym, że praktyka taka była powszechna.

Przyjmowanie do swojego grona osób z innych społeczności zmusza do zastanowienia się nad składem etnicznym grupy i tożsamością Jaga. W tym samym miejscu, gdzie Battell mówi o szesnastu tysiącach Jaga w obozie, znajdujemy informację, że tylko dwunastu dowódców i zaledwie czternaście czy piętnaście kobiet było „naturalnymi Jaga”.³¹ Warto się zastanowić co znaczy to określenie.

Po pierwsze można rozumieć, że wśród Jaga było tylko dwunastu mężczyzn i kilkanaście kobiet, które mogły wykazać pochodzenie w prostej linii od pierwotnej grupy, która wyruszyła z południa Angoli. Innymi słowami niecałe trzydzieści osób było Jaga „czystej krwi”. Biorąc pod uwagę złożoność i ciągłą zmienność etniczną społeczności Jaga, nie jest to niemożliwe. Mój niepokój wzbudza jednak to, skąd Battell mógł mieć taką informację. Nie zajmował się przecież badaniem genealogii wszystkich osób w obozie. Mógł powtórzyć to, co mu powiedzieli Jaga sami o sobie, ale nie wydaje się to przekonujące, zwłaszcza, że, o czym piszę dalej, Jaga niespecjalnie byli przywiązani do swojego pochodzenia.

Cała społeczność składała się z Jaga i ich niewolników, z których część stawała się zwykłymi³² Jaga z czasem. Każdy wzięty przez Jaga do niewoli z myślą o wcieleniu do społeczeństwa odzyskiwał wolność i stawał się Jaga po spełnieniu określonych warunków. W tekście relacji znajdujemy dwa fragmenty, które potwierdzają tezę o stopniowym stawaniu się pełnoprawnym członkiem społeczności: po pierwsze tam, gdzie Battell mówi o chłopcach szkolonych na wojowników. Chłopców tych odróżniało się po naszyjnikach, do których ciągłego noszenia byli zmuszani na znak, że jeszcze nie zabili w walce wroga. Hańbiący znak zdejmowany był z ich szyi dopiero, kiedy przynieśli do obozu odciętą głowę wroga stawali się wolnymi ludźmi, nazywano ich wojownikami i liczono jako Jaga.³³

wprowadzonych przez osoby redagujące relację. Nie zapominajmy, że Purchas był duchownym i, mimo niewątpliwie dużej tolerancji dla okrutności w tekście, mógł uznać za nieodpowiednie opisywanie olbrzymiej rozwiązłości Jaga.

³¹ *Strange...*, s. 33. W innym miejscu Battell, choć nie podaje żadnych konkretnych liczb, też podkreśla, że „naturalnych Jaga” pozostało bardzo niewiele (*Strange...*, s. 87).

³² W odróżnieniu od „naturalnych” – zob. niżej.

³³ *Strange...*, s. 32–33 i 85.

Drugi fragment dotyczy pojmanych kobiet. Opisując kobiety Jaga, wspomniałem, że zwyczajowo wyrwały one sobie po cztery zęby. Jeśli nie miały wyrwanych zębów, nie wolno im było jeść i pić wspólnie z Jaga.³⁴ Moim zdaniem wspomniana część kobiet była traktowana gorzej nie dlatego, że nie wyrwała sobie zębów, ale dlatego, że kobiety te nie były wolne i nie należały do grupy. Mamy do czynienia z podobną sytuacją, co opisana w poprzednim akapicie: wyrwanie zębów, tak jak zdjęcie naszyjnika, było zewnętrznym znakiem przynależności do społeczeństwa.

Relacja Battella, podobnie jak w przypadku rozważań nad liczebnością Jaga, nie dostarcza nam niestety materiału wystarczającego do ustalenia jakie były proporcje między liczbą Jaga a ich niewolnikami w obozie. Z pewnością byli oni jednak ważną dla funkcjonowania całego społeczeństwa grupą. Jaga, jak piszę dalej, nie produkowali sami żywności, ale do pojmanych kobiet najprawdopodobniej należało np. zbieranie zagrabionych plonów i przygotowywanie posiłków. Możemy także przypuszczać, że chłopców-niewolników było mniej niż dorosłych Jaga, aby wykluczyć możliwość buntu.³⁵

Opis Battella nie pozwala nam również na szczegółowe ustalenie hierarchii społecznej u Jaga. Wiemy niewiele więcej niż to, co napisałem wyżej, że w grupie obecni byli ludzie wolni i niewolnicy. Wojskowa organizacja życia sugeruje, że większość Jaga, a może nawet wszyscy, z wyjątkiem Wielkiego Jaga i dwunastu dowódców, była równa. Czy rzeczywiście jednak nie istniały żadne inne podziały w społeczeństwie?

Choć Battell nie pisze o tym wprost, wydaje się że wśród Jaga istniała niewielka, uprzywilejowana grupa. Owi „naturalni Jaga”, o których wspomina, tworzyli elitę etniczną w społeczeństwie i sprawowali władzę. Dwunastu kapitanów z pewnością wywodziło się z tej grupy. „Naturalni Jaga” mieli wyjątkowe prawo do posiadania własnego potomstwa i w związku z tym nie zanikł wśród nich całkowicie kult przodków. Najdoskonalszym świadectwem szacunku i pamięci o zmarłych jest opisane przez Battella, ale nie skomentowane, staranne chowanie zmarłych

³⁴ *Strange...*, s. 32.

³⁵ Takie założenie wydaje się być w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem, chociaż nie bierze pod uwagę różnej wartości bojowej osób w różnym wieku i z różnym doświadczeniem.

i regularne odwiedzanie ich grobów.³⁶ Skądinąd wiadomo także, że Jaga przechowywali i transportowali ze sobą skrzynki z kośćmi przodków.³⁷ Nie potrafimy niestety powiedzieć czy praktyki te dotyczyły całego społeczeństwa czy tylko niewielkiej jego części. Termin „naturalni Jaga” można wytłumaczyć tym, że pochodzili oni bezpośrednio od tych, co wiele lat wcześniej wyruszyli z południa Angoli i w tym sensie rzeczywiście byli prawdziwymi etnicznie Jaga. Znowu trudno jest określić, ile osób mogło należeć do tej szczególnej grupy. Jeżeli całe społeczeństwo liczyło, jak sugerowałem wcześniej, najwyżej tysiąc osób, do elity mogłoby należeć pewnie od kilkudziesięciu do stu kilkudziesięciu osób.

Z całą pewnością wśród Jaga były osoby zwane przez Battella „kapitanami” albo „czarownikami”.³⁸ Nie jesteśmy jednak w stanie określić ich pozycji w społeczeństwie, ani nawet powiedzieć, czy sprawowali oni te funkcje na stałe i tworzyli w związku z tym kastę kapłańską.

Władza

Władza Wielkiego Jaga, określanego też mianem generała, którym w grupie spotkanej przez Battella był Kalandula, miała charakter absolutny. Kalandula sprawował władzę osobiście wydając rozkazy, jak np. podczas przeprawy przez Cuvo i pokonania władcy Bengueli³⁹, albo przez dwunastu dowódców, zwanych kapitanami. Poza Wielkim Jaga byli oni jednymi z niewielu osób w społeczeństwie, które wykonywały władzę. Trudności napotykamy, próbując dowiedzieć się, w jaki sposób wybierano kapitanów. Na pewno pochodzili oni z uprzywilejowanej grupy „naturalnych Jaga”, ale możemy tylko snuć przypuszczenia, czy konkretne osoby na stanowiska wybierał Wielki Jaga, czy np. były one dziedziczne. Dziedziczność stanowisk byłaby możliwa, ponieważ ta część społeczeństwa, jak już zauważyliśmy, miała prawo do posiadania i wychowywania własnych dzieci. W rzeczywistości było jeszcze inaczej. Rytuał przyniesienia głowy pierwszego pokonanego wroga sugeruje, że wśród Jaga istniała jakaś forma ustroju wiekowego.⁴⁰ Logiczne możemy więc wnioskować, że jednym z kolejnych etapów było zostanie kapita-

³⁶ *Strange...*, s. 34–35.

³⁷ Vansina, *How Societies Are Born...*, s. 199.

³⁸ *Strange...*, s. 86.

³⁹ *Strange...*, s. 21.

⁴⁰ *Strange...*, s. 32–33.

nem i związane z tym sprawowanie władzy. Kapitanami zostawali więc kolejno wszyscy członkowie elity. Niestety na podstawie relacji Battella nie możemy opisać funkcjonującego u Jaga ustroju w całości.

Władza Kalanduli łączyła w sobie cechy polityczne i religijne. Jako Wielki Jaga składał ofiary i rozmawiał z duchami⁴¹. Miał znać swoją przyszłość i w związku z tym wierzył, że zginie w walce.⁴²

Ideologia i rytuały

Sporo miejsca poświęcił Battell na przedstawienie religijności Jaga. Obraz, który wyłania się z jego opisu, jest tajemniczy i przerażający. Battell mówi, że Kalandula czcił Diabła i rozmawiał z nim.⁴³ Taki obiekt kultu jest jednak tylko próbą wytłumaczenia przez Battella niezrozumiałych dla niego pogańskich rytuałów. Nie wiemy właściwie, kogo czy co czcili Jaga. Bóstwo było jednak z całą pewnością okrutne. Choć Battell nie wspomina o tym, można podejrzewać także ubóstwienie Wielkiego Jaga. Jaga nie stworzyli żadnego wizerunku, który przedstawiałby obiekt kultu i wymagał czci.⁴⁴

Najważniejszą rolę odgrywało składanie ofiar. Czytając Battella, dowiadujemy się, że rytuał taki poprzedzał każdą większą wyprawę, którą przedsięwziął Wielki Jaga. Możemy jednak być pewni, że składanie ofiar miało miejsce znacznie częściej i przy rozmaitych okazjach.⁴⁵ Rytuałowi przewodniczył Wielki Jaga, w kulminacyjnym momencie zabijając ofiary. W ceremonii uczestniczyli również kapłani-czarownicy i kilkadziesiąt kobiet, które tańczyły wymachując ogonami zebr. Na koniec wszyscy wspólnie zjadali mięso ofiar.⁴⁶

Ofiary składano ze zwierząt, ale bardzo często również z ludzi. Ofiary z ludzi miały szczególne znaczenie, ponieważ razem z ludożerstwem stanowiły ważną część ideologii Jaga. Zaryzykuję stwierdzenie, że, obok nomadycznego trybu życia, były definiującym elementem ich toż-

⁴¹ *Strange...*, s. 28, 33 i 86.

⁴² *Strange...*, s. 28.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ *Strange...*, s. 33. Ravenstein w przypisie na tej samej stronie mówi, że Jaga składali także ofiary kiedy obierano nowego Wielkiego Jagę, rok po jego wyborze, po śmierci Wielkiego Jaga etc.

⁴⁶ *Strange...*, s. 34 i 86. Battell daje dość szczegółowy opis ceremonii aż do momentu, kiedy został wyproszony.

samości. Ofiary składane przez Jaga miały znaczenie symboliczne, które wyjaśnia, dlaczego nie powinno się rozumieć ich jako prostych aktów okrucieństwa ze strony wojowniczego społeczeństwa.

Sugerując wcześniej, że dzieciobójstwo u Jaga było bardziej produktem wyobraźni Battella niż rzeczywistą praktyką, zaznaczyłem, że składano jednak ofiary z dzieci. Jaga opuściwszy dawno tereny, gdzie pochowani byli ich przodkowie, utracili ich opiekę nad sobą. Rytualne zabicie własnego potomstwa miało uczynić składających ofiarę niezwycięzonymi w walce. Po drugie, wspólne przelewanie ludzkiej krwi miało stwarzać nowe więzy pomiędzy członkami społeczeństwa, które wywodziło się przeciw z różnych grup etnicznych. Akt zabicia własnego potomstwa był aktem przekreślającym znaczenie pochodzenia, które w nowych warunkach nie stanowiło dla Jaga istotnej wartości.⁴⁷

Ofiary z ludzi wziętych do niewoli należy najprawdopodobniej rozumieć jako daninę krwi należną bóstwu za zwycięstwo. Myślę, że należy je także łączyć z długotrwałą strategią Jaga, którzy okrutnymi praktykami wzbudzali strach u swoich przeciwników.

Jak już wspominałem wyżej, mięso z ofiar było zjadane. Battell twierdzi ponadto, że Jaga w ogóle żywili się przede wszystkim ludzkim mięsem.⁴⁸ Kanibalizm Jaga miał zatem charakter zarówno rytualny, jak i kulinarny.

Podobnie jak w przypadku dzieciobójstwa wydaje mi się, że Battell przesadza w ocenie skali ludożerstwa u Jaga. Na pewno jedli oni ludzkie mięso częściej niż inne ludy, gdzie kanibalizm zwykle miał tylko wymiar rytualny, ale dziwne mi się wydaje, że miałyby ono być ich głównym pożywieniem. Myślę, że w miejscach, w których Battell mówi o jedzeniu ludzi, przekaz jest bardzo emocjonalny i dlatego niecisły. Z drugiej strony trudno się dziwić takiej ocenie Jaga, skoro poszczególne praktyki były na tyle drastyczne, że Battell nie mógł znieść ich widoku.⁴⁹ Trzeba jednak spróbować ocenić rzeczywisty wymiar ich kanibalizmu.

Po pierwsze, nie potrafimy stwierdzić, czy ludożercami byli tylko wojownicy Jaga, czy wszyscy, którzy byli w obozie, z kobietami i dziećmi

⁴⁷ Kathryn Joy McKnight, *Confronted Rituals: Spanish Colonial and Angolan "Maroon" Executions in Cartagena de Indias (1634)*, „Journal of Colonialism and Colonial History” 5 (2004), 3. Zob. akapity 39–41.

⁴⁸ *Strange...*, s. 21.

⁴⁹ Tamże.

włącznie. Ludzkie mięso Jaga jedli po zwycięskich bitwach i kampaniach, po złożeniu ofiar, a także np. po pozbawieniu życia uciekinierów z pola bitwy. Wszystkie powyższe sytuacje są jednak nadzwyczajne i nie mogły mieć miejsca często. Zdecydowanie najwięcej ludzkiego mięsa musiało być po bitwach, wątpię jednak, żeby ofiar było wystarczająco dużo, aby regularnie karmić kilkusetosobowe zgromadzenie.⁵⁰ Czas przydatności do spożycia trupów z pola walki nie był długi, a przecież nie co dzień Jaga staczali bitwy, w których padały dziesiątki ludzi. Najskuteczniejszym sposobem przechowywania żywności w angolańskich warunkach klimatycznych było branie jeńców. Tak samo jednak nieprawdopodobne jest to, żeby Jaga chwyтали tylu ludzi, aby starczało na wchłonięcie ich części do społeczeństwa, na regularne jedzenie i jeszcze na sprzedaż Portugalczykom. Właśnie ten ostatni powód uważam za najważniejszy: Jaga nie opłacało się zabijać zbyt wielu jeńców, ponieważ sprzedawanie ich handlarzom niewolników było nieporównanie korzystniejsze ekonomicznie. W dalszej części pracy dowodzę, że Jaga prowadzili skrajnie, z naszego punktu widzenia, nierozsądną, nastawioną wyłącznie na konsumpcję, gospodarke, wyjątkiem jednak był handel ludźmi, który nabrał znaczenia podstawowego dla funkcjonowania całego społeczeństwa.

Jaga przypisywali zapewne ludzkiemu mięsu szczególną rolę i znaczenie, ale jedli tylko jako jeden z jego rodzajów, bynajmniej natomiast nie mogło ono być podstawą ich żywienia. Zwróćmy uwagę, że nawet przy składaniu ofiar Jaga mieszałi przed podaniem mięso ludzkie z mięsem zwierząt ofiarnych⁵¹. Biorąc pod uwagę częstotliwość prowadzenia wojen, spożywanie ludzi mogło odbywać się regularnie, ale za każdym razem dotyczyło tylko części społeczeństwa przez ograniczony czas. Ciekawe jest za to, że jedząc pokonanych wrogów, tak jeńców jak trupy zebrane po walce⁵², nie stronili od spożywania członków własnej grupy⁵³.

⁵⁰ Zakładam, zgodnie z wyrażoną wątpliwością, że nie wszyscy byli zobowiązani do jedzenia ludzi. Nie da się określić, ile dokładnie osób praktykowało ludożerstwo. Być może wszyscy, ale z różną regularnością, w zależności od sytuacji i zasobów. Można przypuszczać, że częściej ludzkie mięso jadali biorący udział w walkach wojowniczy.

⁵¹ *Strange...*, s. 34 i 86–87.

⁵² *Strange...*, s. 21.

⁵³ *Strange...*, s. 28.

Strategia przetrwania

Jaga pozostawali w jednym miejscu dopóty, dopóki mogli pić wino palmowe. Kiedy zniszczyli już wszystkie okoliczne palmy, nie było rady – musieli ruszać dalej. Jak to się stało, że społeczeństwo uzależnionych od alkoholu, chociaż słabego, ludożerców znalazło skuteczną receptę na przeżycie?

Trudno jest w relacji Battella znaleźć świadectwo przemyślanej, długofalowej strategii działania Jaga. Nie mamy żadnych innych świadectw, które mówiłyby o Jaga jako społeczeństwie działającym z planem. Analizując mapę miejsc, gdzie pojawiali się Jaga, także nie widzimy żadnej systematyczności. Myślę, że właśnie pełna spontaniczność w działaniu była jedną z podstaw sukcesu Jaga.

Nie wiemy, z jakich dokładnie powodów zaczęła się migracja Jaga. Zmuszeni do przeniesienia się w inne miejsce niż dotychczas zajmowane, zaczęli marsz na północ. Po pewnym czasie część z nich pod dowództwem Elembe osiadła w okolicach Nowej Bengueli. Być może taki był pierwotny plan. Pozostali Jaga stwierdzili jednak, że tryb życia, który był ich udziałem w czasie przenosin do nowego miejsca, odpowiada im znacznie bardziej.⁵⁴

Decyzja o kontynuowaniu podobnego życia była decyzją o przedłużeniu trwania społeczeństwa działającego w oparciu o zasady tymczasowe, charakterystyczne dla okresu wcześniejszego. Myślę, że wtedy też ostatecznie ukształtowała się tożsamość Jaga.

Brak określonego celu pozwalał Jaga na dowolne kształtowanie swojego działania. Bez istotniejszych konsekwencji mogli oni przemieszczać się w dowolne miejsce, gdzie uznali, że będzie im w danym momencie lepiej czy łatwiej. Nie przywiązywanie się do żadnego miejsca zwalniało ich z obowiązku obrony terytorium. Jedynym dobrem, którego bronili, był warowny obóz.

Drugim czynnikiem, który zdecydował o sile Jaga, była olbrzymia zdolność i gotowość do przystosowywania się do zmieniających się warunków. Najjaskrawszym tego przejawem było wchłanianie części pokonanych do własnego społeczeństwa. Przystosowanie dotyczyło także innych dziedzin działalności Jaga, jak np. handlu, o czym piszę w dalszej części pracy.

⁵⁴ Vansina, *How Societies Are Born...*, s. 197–199.

Takie działanie było jednak skuteczne jedynie na krótką metę. Z dużym powodzeniem można w polityce przystosowania dopatrzeć się przyczyny ostatecznego zarzucenia przez Jaga niestałego trybu życia i w konsekwencji rozmycia się w otaczających grupach etnicznych. Przejście do osiadłego życia było u Jaga efektem świadomego przyjęcia określonej pozycji w stosunkach z Europejczykami. Paradoksalnie więc, ta specyficzna cecha, powodując stopniową ewolucję ich społeczności, doprowadziła do sytuacji, w której wyrzekli się części własnej ideologii.

Militarna organizacja społeczeństwa u Jaga wymuszała na nich życie w ufortyfikowanych obozach, które budowali za każdym razem, gdy przenosili się w nowe miejsce.⁵⁵ Trzeba pamiętać, że Jaga, będąc społeczeństwem nomadycznym, większość czasu spędzali jednak w jednym miejscu, zmieniając miejsce pobytu zaledwie raz na kilka miesięcy. Nie można się temu dziwić, jeśli przyjrzymy się potrzebom ich społeczeństwa.⁵⁶ Przeszkodą w szybkim poruszaniu się na pewno była też liczebność obozu. Momenty marszu, w którym brało udział kilkanaście tysięcy osób, należało, między innymi z powodów bezpieczeństwa, ograniczyć do niezbędnego minimum.

Jeśli chodzi o taktykę wojenną Jaga, z relacji Battella dowiadujemy się np., że Jaga nie atakowali silniejszych od siebie, a przynajmniej nie od razu.⁵⁷ Niewielu takich było, gdyż Jaga górowali nad innymi wyszkoleniem wojennym i dyscypliną. Od kiedy zaczęli handlować z Portugalczycami, stopniowo wchodzili w posiadanie broni palnej, co czyniło ich przewagę jeszcze większą. Pokonawszy przeciwnika, niszczyli jego siedzibę doszczętnie.⁵⁸ W ogóle gdziekolwiek się pojawili, siali zniszczenie.⁵⁹ Mocną stroną taktyki Jaga było działanie z zaskoczenia.⁶⁰

Podstawy gospodarcze. Handel niewolnikami

Żywiołem i główną dostawcą środków do życia była dla Jaga wojna, którą prowadzili w zasadzie bez przerwy od wyemigrowania z rodzinnych stron. Z początku była raczej skutkiem ubocznym migracji

⁵⁵ *Strange...*, s. 28–29.

⁵⁶ Zob. następny rozdział.

⁵⁷ *Strange...*, s. 30.

⁵⁸ *Strange...*, s. 22.

⁵⁹ *Strange...*, s. 26.

⁶⁰ Vansina, *Kingdoms of the Savannah*, s. 36.

niż zaplanowaną długofalową taktyką, Jaga szybko jednak zorientowali się, że była bardzo opłacalna, w związku z czym uczynili z niej sposób na życie.

Drugi istotny składnik ekonomii Jaga wiąże się ściśle z pierwszym. Prowadzenie wojen dostarczało bowiem niewolników, którzy od początku XVI w. byli najatrakcyjniejszym towarem eksportowym Afryki. Udział Jaga w wymianie handlowej nieoczekiwanie nabrał takiego znaczenia, że ostatecznie doprowadził do fundamentalnej zmiany ich stylu życia i działania.

Myśląc o podstawach gospodarczych funkcjonowania Jaga, warto na samym początku zastanowić się nad potrzebami ich społeczeństwa, zadając pytania o naturę tych potrzeb oraz możliwość ich zaspokojenia.

Czytając Battella odnoszę wrażenie, że oprócz prowadzenia wojen jedynym absorbującym zajęciem Jaga były obfite uczyty z tańcami i śpiewem.⁶¹ Potrzebowaliby oni zatem tylko uzbrojenia, jedzenia i picia. Broń, którą się posługiwali, w dużej części mogli wykonać samemu z drzewa. Część natomiast, np. maczety i topory, pochodziła zapewne z handlu. Później Jaga używali też, pochodzącej oczywiście z wymiany z Portugalczykami, broni palnej, ale kiedy przebywał wśród nich Battell, nie mieli jeszcze ani jednego muszkietu. Strzelba Battella była na tyle niezwykła i skuteczna, że zyskała mu szczególne uznanie w oczach Wielkiego Jaga, który sam cały czas posługiwał się łukiem i strzałami.⁶²

Pokonując wrogów, Jaga zagarniali ich pola uprawne i stada. Zabierali zarówno kozy, jak i krowy, zainteresowani byli zbożem i olejem. Wszystko to, razem z ludzkim mięsem, stanowiło podstawę wyżywienia Jaga. Strategicznym produktem spożywczym było jednak wino palmowe, bez którego Jaga nie mogli funkcjonować. Dostępność drzew palmowych nadających się do produkcji wina była decydującym czynnikiem, jeśli chodzi o ruchy całego społeczeństwa. Charakterystyczne jest to, że Jaga nie ściągali soku z palm tak jak się to robi zwykle, ale ścinali drzewa, nie pozwalając na ich regenerację i powtórne wykorzystanie.⁶³

Przykład wina palmowego jest istotny, ponieważ najdoskonalej pokazuje ogólny mechanizm funkcjonowania gospodarki Jaga: totalna eksploatacja zastanych zasobów przy jednoczesnym wyeliminowaniu własnej

⁶¹ Por. np. *Strange...*, s. 25–26.

⁶² *Strange...*, s. 28.

⁶³ *Strange...*, s. 30.

wytwórczości. Jaga, sprzeciwiając się wykonywaniu jakiejkolwiek pracy, programowo pozbawiali się jednego z podstawowych źródeł utrzymania społeczeństw na całym świecie: własnej produkcji.⁶⁴ Jeśli chodzi o bydło, Jaga nie tylko nie mieli własnych stad, ale nie utrzymywali też tych zdobytych. Pijąc wino palmowe nie byli zainteresowani mlekiem, co sprawiało, że bydło traktowano jedynie jako dostarczyciela mięsa.⁶⁵

Zdobycie pożywienia w ilości zapewniającej przetrwanie nie sprawiało Jaga żadnego problemu. Zostawali oni w jednym miejscu tak długo, jak mogli utrzymać się, konsumując zdobyte zasoby.⁶⁶ Niekiedy trwało to kilka miesięcy, po których czuli się zmuszeni zmienić miejsce-dostarczyciela środków do życia, nigdy jednak Battell nie pisze, żeby Jaga znajdowali się w trudnej sytuacji materialnej i poszukiwali jedzenia. W ogóle Jaga wydają się beztroskim społeczeństwem. Zupełnie nie dbali o to, co zdobywali, stać ich było na urządzenie wystawnych uczt, gdzie jedzono przede wszystkim mięso, złoto nie przedstawiało dla nich żadnej wartości.⁶⁷ Cennymi przedmiotami u Jaga były np. muszeczki kauri, które nosił wódcz.⁶⁸ Być może większą wartość przedstawiały niektóre tkaniny, jak np. jedwab, bo pochodziły z wymiany i z pewnością nie było ich zbyt dużo.

Społeczeństwo Jaga przez cały czas żyło z tego, co wypracowywali inni. Nie było to jednak pasożytnictwo. Jaga szybko eliminowali swoich żywicieli i w konsekwencji z czasem musieli szukać następnych. Wyjątkiem było wykorzystywanie, a nie eliminowanie, niewolników, głównie kobiet, do wykonywania niezbędnych prac. Drapieżniczy styl życia objawił się także w działalności handlowej Jaga, która stanowiła drugie źródło utrzymania całego społeczeństwa.

Jaga nie byli z początku handlarzami, stali się nimi wskutek pojawienia się na wybrzeżu Portugalczyków. Przedmiotem zainteresowań handlowych Europejczyków byli w głównej mierze niewolnicy, a ze wzglę-

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Fakt, że Jaga zabijali bydło i jedli jego mięso, każe nam zadać pytanie czy przed wyruszeniem na północ rzeczywiście byli oni pasterzami, tak jak sugeruje to Vansina w: Vansina, *How Societies Are Born...*, s. 200. Zmiana w podejściu do jedzenia mięsa może jednak wynikać z absorpcji innych grup etnicznych, nie wyznających ideologii pasterskiej.

⁶⁶ *Strange...*, s. 30.

⁶⁷ *Strange...*, s. 29.

⁶⁸ *Strange...*, s. 31.

du na styl życia i działania najlepszymi ich dostarczycielami okazali się właśnie Jaga.

Jak już zauważyłem wcześniej, wojna była główną żywicielką Jaga. Podobną rolę pełniła jeśli chodzi o ich uczestnictwo w wymianie handlowej. W przypadku Jaga handel był nierozzerwalnie związany z wojną. Łupy w postaci niewolników pozwoliły im stać się jednym z kluczowych elementów systemu funkcjonującego na terenie Angoli od czasu pojawienia się na wybrzeżu Portugalczyków. Oczywiście jest, że instytucja niewolnictwa istniała w Kongo i Angoli znacznie wcześniej niż przybyli tam Europejczycy. Ich obecność zmieniła jednak charakter i skalę handlu ludźmi, wpływając jednocześnie na całe społeczności i ich tryb życia.

Trudno nie zgodzić się z Janem Vansiną, który w pojawieniu się handlarzy niewolników na wybrzeżu angolskim widzi decydujący czynnik kształtujący specyfikę Jaga i ich styl życia.⁶⁹ W dalekosiężnej wymianie handlowej w Afryce uczestniczyły zasadniczo trzy ośrodki: państwa interioru, pośrednicy i osiadli w faktoriach Europejczycy. Zyski z handlu czerpały niekiedy także państwa wybrzeża, które nakładały cła i pobierały opłaty za rozmaite pozwolenia, np. na zaprowiantowanie statków.⁷⁰ Jaga na kolejnych etapach ewolucji swojego społeczeństwa występowała w różnych rolach.

Na samym początku XVII w., czyli w momencie, kiedy Battell zetknął się z Jaga, nie stanowili żadnego z klasycznych ogniw dalekosiężnej wymiany handlowej. Ich rola polegała na osobistym pozyskiwaniu niewolników i sprzedaży ich Portugalczykom bez udziału pośredników. Poza zwykłym zakupem od dostawców na wybrzeżu można wyróżnić jeszcze trzy sposoby zdobywania niewolników, które stosowali Portugalczycy w Angoli: wysyłanie pojedynczych kupców na targi położone w głębi Afryki, gdzie nabywano niewolników od pośredników, nakładanie trybutu na podporządkowanych lokalnych władców oraz branie jeńców w samodzielnie prowadzonych walkach z Afrykanami.⁷¹

Jako że handel kością słoniową stanowił monopol króla, portugalscy handlarze zmuszeni byli do skoncentrowania się na handlu ludźmi.⁷²

⁶⁹ Vansina, *How Societies Are Born...*, s. 201.

⁷⁰ Zob. *Historia Afryki do początku XIX w.*, s. 1191.

⁷¹ Birmingham, *The Portuguese Conquest of Angola*, s. 24–25.

⁷² Innymi towarami, którymi handlowano w Angoli, były np. tkaniny i wosk

Największym dostawcą niewolników była wojna, dlatego też Portugalczycy sprzyjali konfliktom na terenie Angoli, umiejętnie podsycając je np. poprzez przekazywanie poszczególnym kontrahentom broni palnej jako części zapłaty. O ile zdawali sobie sprawę, że dając Afrykanom do rąk muszkiety, zmniejszali dotychczasową przewagę, korzyści w postaci zwiększonej podaży niewolników były na tyle duże, że opłacało się im podjąć ryzyko. Również Jaga weszli w posiadanie broni palnej dzięki Portugalczykom. Jako najskuteczniejsi wojownicy, a zatem najlepsi dostawcy, w niektórych okresach byli sojusznikami Portugalczyków w całym regionie.⁷³

Nakierowana prawie wyłącznie na pozyskiwanie niewolników działalność Portugalczyków i Jaga niosła za sobą długotrwałe skutki, których nie znający umiarkowania handlarze nie przewidzieli. Brutalność prowadzonych wojen i nadmierna eksploatacja zasobów ludzkich spowodowały masowe przemieszczenia ludności w głąb kontynentu.⁷⁴ Do wyludnienia najłatwiej dostępnych obszarów już wcześniej przyczyniła się prowadzona przez Jaga polityka strachu. Skutkiem ucieczki kolejnych ludów na wschód było wydłużenie się dróg zaopatrzenia w towar, co z kolei wiązało się ze spadkiem opłacalności handlu. W efekcie poszczególne bandy Jaga, nie mając dostatecznych podstaw do utrzymywania dotychczasowego trybu życia, zaczęły stopniowo przechodzić do życia osiadłego. Jako władcy państw Jaga przyjęli i ustabilizowali swoją rolę jako pośrednicy. Najsilniejszym i najważniejszym z punktu widzenia handlowego państwem, z noszących w historiografii nazwę królestw Imbangala, było Kasanje.⁷⁵

Zakończenie

Starałem się w mojej pracy zwrócić uwagę na potrzebę weryfikacji niektórych przynajmniej poglądów dotyczących Jaga. Okazuje się na

pszczeli, w mniejszym stopniu natomiast złoto i srebro. Na temat handlu w Angoli w omawianym okresie zob. Vansina, *Long-Distance Trade-Routes...*, s. 382–386 oraz Childs, *The Peoples of Angola...*, s. 277–278.

⁷³ Birmingham, *The Portuguese Conquest of Angola*, s. 29–30.

⁷⁴ Childs, *The Peoples of Angola...*, s. 277.

⁷⁵ Jan Vansina w artykule *The Foundation of the Kingdom of Kasanje*, „*The Journal of African History*” 4 (1963), 3, s. 355–374 szczegółowo omawia poszczególne tradycje dotyczące założenia Kasanje. Analizując źródła proponuje też własną chronologię, która w świetle późniejszych badań wymaga jednak przynajmniej częściowej rewizji.

przykład, że nie byli oni aż tak krwiożerczymi i bezmyślnymi ludożercami, za jakich zwykle uchodzą. W moim ujęciu spektakularność Jaga z pewnością maleje, nie sprawia to jednak, żeby ich społeczeństwo było przez to mniej interesujące.

Nie wiemy, skąd wzięli się Jaga, ani nie znamy przyczyn początku ich migracji. Możemy jednak powiedzieć, co kształtowało ich społeczeństwa. Trwanie poszczególnych grup Jaga, takich jak opisywana przez Battella, było efektem okoliczności, a nie naturalnym etapem rozwoju społeczeństw afrykańskich. To pojawienie się na wybrzeżu angolańskim Portugalczyków, a następnie ich działalność polityczna i handlowa, sankcjonowały trwałość i częściowo determinowały kształt społeczeństw Jaga. Zmiany w regionie, do jakich doprowadziła polityka portugalskich kolonizatorów, miały również decydujący wpływ na ewolucję stylu życia i w efekcie rozmycie się Jaga w innych grupach etnicznych.

W okresie przed przejściem do osiadłego trybu życia Jaga byli nietypowi, jednak nie w takim stopniu, jak sugeruje to sensacyjność relacji wydanej przez Purchasa. Ich oryginalność określała specyficzna ideologia i odmienny styl życia. Jako uczestnicy wydarzeń przełomu XVI i XVII w. w Angoli mieścili się jednak całkowicie w logice procesu historycznego.

Mateusz Falkowski jest studentem historii i arabistyki na Uniwersytecie Warszawskim. Artykuł jest oparty na pracy rocznej napisanej pod kierunkiem dra Marka Pawelczaka.

Bibliografia:

Źródła:

- 1) Samuel Purchas, *Purchas his pilgrimage*, London 1617.
- 2) Samuel Purchas, *Purchas his pilgrimes In five bookes*, London 1625.
- 3) *The Strange Adventures of Andrew Battell of Leigh, in Angola and the Adjoining Regions*, ed. by E.G Ravenstein, London 1901.
- 4) Father João Dos Santos, *The Zimba Cannibals 1592-3* w: G.S.P. Freeman-Grenville, *The East African Coast: Select Documents from the first to the arlier nineteenth century*, Oxford 1962.

Opracowania:

1) *Historia Afryki do początku XIX w.*, pod red. Michała Tymowskiego, Wrocław 1996.

2) David Birmingham, *The Portuguese Conquest of Angola*, London – New York 1965.

3) David Birmingham, *The Date and Significance of the Imbangala Invasion of Angola*, „The Journal of African History” 6 (1965), 2, s. 143–152.

4) François Bontinck, *Un mausolée pour les Jaga*, „Cahiers d'études africaines”, 20 (1980), 79, s. 387–389.

5) Gladwyn Murray Childs, *The Peoples of Angola in the Seventeenth Century According to Cadornega*, „The Journal of African History” 1 (1960), 2, s. 271–279.

6) Philip Curtin, Steven Feierman, Leonard Thompson, Jan Vansina, *Historia Afryki*, Gdańsk 2003.

7) Beatrix Heintze, *Historical Notes on the Kisama of Angola*, „The Journal of African History” 13 (1972), 3, s. 407–418.

8) Beatrix Heintze (translated by Katja Rieck), *The Extraordinary Journey of the Jaga Through the Centuries: Critical Approaches to Pre-colonial Angolan Historical Sources*, „History in Africa” 34 (2007), s. 67–101.

9) James P. Helfers, *The Explorer or the Pilgrim? Modern Critical Opinion and the Editorial Methods Of Richard Hakluyt and Samuel Purchas*, „Studies in Philology” 94 (1997), 2, s. 160–186.

10) Anne Hilton, *The Jaga Reconsidered*, „The Journal of African History” 22 (1981), 2, s. 191–202.

11) Kathryn Joy McKnight, *Confronted Rituals: Spanish Colonial and Angolan “Maroon” Executions in Cartagena de Indias (1634)*, „Journal of Colonialism and Colonial History” 5 (2004), 3.

12) Joseph C. Miller, *The Imbangala and the Chronology of Early Central African History*, „The Journal of African History” 13 (1972), 4, s. 549–574.

13) Joseph C. Miller, *A Note on Kasanze and the Portuguese*, „Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines” 6 (1972), 1, s. 43–56.

14) Joseph C. Miller, *Requiem for the “Jaga”*, „Cahiers d'études africaines” 13 (1973), 49, s. 121–149.

15) Joseph C. Miller, *Thanatopsis*, „Cahiers d'études africaines”, 18 (1978), 69, s. 229–231.

16) John K. Thornton, *Resurrection for the Jaga*, „Cahiers d'études africaines” 18 (1978), 69, s. 223–227.

17) Jan Vansina, *Long-Distance Trade-Routes in Central Africa*, „The Journal of African History” 3 (1962), 3, s. 375–390.

18) Jan Vansina, *The Foundation of the Kingdom of Kasanje*, „The Journal of African History” 4 (1963), 3, s. 355–374.

19) Jan Vansina, *More on the Invasions of Kongo and Angola by the Jaga and the Lunda*, „Journal of African History” 7 (1966), 3, s. 421–429.

20) Jan Vansina, *Kingdoms of the Savanna*, Madison 1966.

21) Jan Vansina, *The Bells of Kings*, „Journal of African History” 10 (1969), 2, s. 187–197.

22) Jan Vansina, *How Societies Are Born: Governance in West Central Africa before 1600*, Charlottesville 2004.

23) Jan Vansina, *On Ravenstein's Edition of Battells's Adventures in Angola and Loango*, „History in Africa” 34 (2007), s. 321–347.

RECENZJE – ARTYKUŁY RECENZYJNE – LEKTURY

Michał Leśniewski
Afrykanie, Burowie, Brytyjczycy.
Studium wzajemnych relacji 1795–1854.
Warszawa 2009, ss. 565

Marek Pawełczak

Jest to trzecie obszerne studium Michała Leśniewskiego dotyczące dziewiętnastowiecznych dziejów Afryki Południowej¹. Nie było dotąd w Polsce badacza mogącego poszczycić się podobnym dorobkiem w dziedzinie historii tego regionu. Wydana ostatnio praca jest syntezą dziejów Afryki Południowej w okresie 1795–1854. Autor krytycznie omawia główne nurty historiografii dotyczącej tego regionu. Ramy chronologiczne wyznacza z jednej strony data pierwszego opanowania Kolonii Przylądkowej przez Brytyjczyków, a z drugiej – porozumienie z Bloemfontein, którego skutkiem było wyrzeczenie się przez nich kontroli nad społecznościami burskimi w interiorze. W *Zakończeniu* pojawia się konkluzja, że okres ten był ostatnim, w którym układ sił pomiędzy trzema tytułowymi zbiorowymi bohaterami tej pracy był względnie zrównoważony (s. 525).

W większej części praca oparta jest na analizie źródeł historycznych. Wyjątkowo – jak w przypadku rozdziału o *mfecane*, przeważają odwołania do literatury przedmiotu. Wykorzystana baza źródłowa jest niezwykle obszerna, co choć z jednej strony wydaje się oczywiste, zasługuje jednak na szczególne uznanie, jeśli wziąć pod uwagę skromne możliwości finansowe, jakimi zwykle rozporządzają polscy badacze historii

¹ Patrz: *Miejsce Południowej Afryki w kształtowaniu koncepcji polityki imperialnej Wielkiej Brytanii, 1899–1914*. Wydawnictwo DiG, Warszawa 2001, oraz: *Wojna burska 1899–1902. Geneza, przebiegi międzynarodowe uwarunkowania*, Semper, Warszawa 2001.

powszechnej. Autor sięgnął zarówno do archiwów brytyjskich, jak i do południowoafrykańskich. Zapoznał się także z obszerną opublikowaną literaturą źródłową, a także z niepublikowanymi dysertacjami doktorskimi.

Struktura pracy oparta jest na porządku chronologicznym, co wynika z koncentracji na materii politycznej. Nie można jednak twierdzić, że jest to wyłącznie synteza dziejów politycznych, bo autor bardzo poważnie traktuje materię społeczną, zwłaszcza w odniesieniu do społeczności burskiej. O ile w rozdziałach wstępnych oraz dotyczących *mfecane* i Wielkiego Treku dominuje wieloczynnikowy model wyjaśniania łączący zagadnienia ekologiczne, społeczne, ekonomiczne i polityczne, narracja rozdziałów VII, VIII i IX skupia się na tematyce politycznej. W rozdziałach tych autor uwypukla rolę wybitnych postaci. Widać to choćby na przykładzie całych podrozdziałów poświęconych Pietowi Retiefowi i władcy Zulusów Dingaonowi, Andriesowi Pretoriusowi (rozd. VII), Harremu Smithowi oraz Andriesowi Pretoriusowi, a także Andriesowi Potgieterowi (rozd. VIII). Zbliża to końcowe partie pracy do klasycznej historii politycznej.

Osiami strukturalnymi, wokół których autor buduje syntezę dziejów regionu są z jednej strony zjawiska migracji i związane z tym relacje międzykulturowe, a z drugiej – towarzyszące im dylematy polityki burskiej i brytyjskiej. W badanym okresie migracje, zarówno Afrykanów, jak Burów, miały charakter ciągły, ale siłą rzeczy uwaga autora koncentruje się na centralnych zagadnieniach historiografii południowoafrykańskiej – *mfecane* oraz Wielkim Treku.

Afrykanie, Burowie, Brytyjczycy... to książka poświęcona bardzo złożonej i trudnej dla historyka materii. U progu omawianego w pracy okresu Afryka Południowa nie istniała, nie tylko w sensie wspólnej struktury politycznej, ale nawet systemu powiązań gospodarczych lub obszaru zamieszkałego przez społeczności podobne pod względem społecznym lub etnicznym. Na początku XIX w. region zaludniały liczne, bardzo zróżnicowane wspólnoty: Burów – potomków osadników w Kolonii Przylądkowej, głównie holenderskich i francuskich, Brytyjczyków – pozostających poddanymi rządu Jego Królewskiej Mości, społeczności mieszane z substratem europejskim (tzw. „Bastardowie” i inni), ale częściowo zorganizowane w oparciu o wzorce afrykańskie, bantuskie państwa (np. rządzone przez Dingiswayo i Zwide), bantuskie społeczności

segmentarne z prostszą organizacją wodzowską (Xhosa), acefaliczne społeczności pasterskie Khoi-Khoi oraz zbieraczy-myśliwych San.

Sytuację komplikowało mieszanie się społeczności afrykańskich, np. Khoi Khoi przyłączali się do Xhosa, a w wyniku *mfecane* doszło do wykształcenia się struktur heterogenicznych grupujących różne społeczności bantuskie. Pod koniec pierwszej połowy dziewiętnastego wieku ich istnienie było raczej regułą niż wyjątkiem na mapie regionu High Veld. Jedyną społecznością, która nie wchodziła w związki mieszane zdają się być Brytyjczycy. Można mieć zatem pewne wątpliwości, czy rzeczywistość Południowej Afryki daje się ująć w schemat relacji w tytułowej triadzie. Nie jest bowiem jasne, do którego z członów należałoby zaliczyć mieszane społeczności afrykańsko-burskie. Nie były one jakimś zjawiskiem marginalnym, czy też ciekawostką etnograficzną. Wręcz przeciwnie – były z jednej strony przekąźnikiem w zakresie idei, techniki oraz wiedzy między białymi – zarówno Brytyjczykami, jak i Burami – a Afrykanami, z drugiej zaś ważnym, w znacznym stopniu samodzielnym czynnikiem w politycznej grze o wpływy w interiorze. To zresztą jest doskonale ukazane w pracy Michała Leśniewskiego.

Innym problemem związanym z analizą relacji między Afrykanami, Burami i Brytyjczykami jest odmienne usytuowanie stron. Brytyjczycy to przede wszystkim funkcjonariusze imperium – w mniejszym stopniu przebywający w Londynie, w większym rezydujący w Afryce Południowej. Obydwie grupy reprezentowały w pierwszym rzędzie interesy i idee zewnętrzne wobec rzeczywistości południowoafrykańskiej. Społeczność osadników i kupców brytyjskich jest w pracy nieco zmarginalizowana, co zapewne wynika z tego, że miała ona dosyć niewielki wpływ na ówczesne procesy i wydarzenia polityczne. Burowie natomiast to osiadli lub migrujący osadnicy, poza tradycją i językiem pozbawieni zewnętrznych punktów odniesienia (chyba że za takie uznamy krótkotrwałe nadzieje związane ze zwierzchnictwem Republiki Batawskiej lub epizod „protektoratu” holenderskiego nad pierwszą republiką burską). O ile Burowie, jak i Brytyjczycy posiadali wspólną tożsamość, cele i struktury polityczne, w żadnym stopniu nie da się tego powiedzieć o Afrykanach.

Konfrontacja bursko-brytyjska stereotypowo bywa przedstawiana jako starcie nowoczesnych Brytyjczyków (jak niewątpliwie relatywnie nowoczesne było ich państwo) i konserwatywnej, przywiązanej do wartości z okresu reformacji, społeczności burskiej. Przeprowadzona

przez autora szczegółowa analiza zachowań politycznych i społeczno-ekonomicznych Burów rozwiewa złudzenia. W XIX w., mimo zachowania kulturowej odrębności, Burowie modernizują się, w znacznej mierze przez kontakt z Brytyjczykami. Widać to chociażby na przykładzie stosunku *voortrekkerów* do ziemi w Natalii (s. 343). Jeśli chodzi o życie polityczne Burów, autor zwraca uwagę na starcie modelu konserwatywnego, oligarchicznego z niezwykle silną, wręcz monarchiczną pozycją przywódców rodów, z koncepcjami nowoczesnego, „populistycznego” przywództwa opartego na akcentowaniu roli reprezentacji społecznej jako głównego źródła władzy (s. 337).

Obecność Brytyjczyków miała niewątpliwie podobny, modernizujący wpływ na gospodarkę kulturę i politykę Afrykanów. Był bardziej bezpośredni na społeczności mieszane, posługujące się językiem afrykanerskim i noszące afrykanerskie nazwiska, które przejmowały, przynajmniej zewnętrzne, formy nowoczesnego państwa – np. społeczności Griqua. Daje się jednak zauważyć podobny wpływ na społeczności bantuskie, poprzez m. in. handel z białymi, użycie broni palnej, konieczność rywalizacji o ziemię, którą często przegrywali. Dochodziło do zapożyczenia przez nie roślin uprawnych, zwierząt hodowlanych, elementów ustroju, form organizacji militarnej i własności ziemi.

Praca Michała Leśniewskiego pozwala uchwycić wpływ polityki brytyjskiej na afrykańskie organizmy polityczne. Gdyby np. na początku lat czterdziestych nie doszło do interwencji Brytyjczyków w kształtującej się Natalii, państwo zuluskie nie mogłoby się rozwijać aż do wojny zuluskiej w 1879 r. Można by zatem powiedzieć, że Brytyjczycy ofiarowali Zulusom prawie 30 lat niepodległego bytu państwowego, a przynajmniej bytu w granicach znacznie szerszych niż te, które przyznali im trekkerzy.

Interesujące, że ukazane przez Michała Leśniewskiego podstawowe rysy polityki brytyjskiej w Afryce Południowej zapowiadały przyszłe postępowanie w innych rejonach kontynentu. Po pierwsze, to opór wobec bezpośredniego zaangażowania, który po aneksji znacznej części Czarnego Łądu do Imperium ucieleśnił się w filozofii politycznej *indirect rule*. Kolonia Przylądkowa aż do lat trzydziestych XIX w. z zasady nie obejmowała wspólnot afrykańskich, nie była też narzędziem do panowania nad nimi, a jedynie miejscem osadnictwa białych i realizacji celów metropolii.

Głównym motorem rosnącej, mimo wszystko, obecności Brytyjczyków w południowoafrykańskim interiorze była chęć naruszenia złudnej równowagi, zagrożonej w ich oczach przez trekkerów. Po drugie, już w pierwszej połowie XIX . wieku w polityce brytyjskiej (a nie tylko, jak by mogło wydawać się, w postulatach misjonarzy) był widoczny wątek „brzemienia białego człowieka”, polegającego na obowiązku wprowadzenia „barbarzyńców” w krąg cywilizowanej, chrześcijańskiej ludzkości. Dobrze to ilustruje cytowana w pracy wypowiedź brytyjskiego dowódcy, generała H. Smitha (s. 265).

W toku pracy wielokrotnie powracają pytania o psychologiczny aspekt relacji między Burami a Afrykanami. Można go sprowadzić do istnienia lub braku poczucia wyższości ze strony burskiej i traktowania Burów jako ciała obcego, lub równoprawnego partnera z perspektywy strony afrykańskiej. Istnieje w tradycji burskiej, eksploatowane również w historiografii, pojęcie „białego plemienia Afryki”. Michał Leśniewski nie używa go (choć pada ono w pracy), ale jego stwierdzenia niekiedy przywodzą je na myśl. Zwraca on uwagę na fakt, że relacje między Burami i Afrykanami były do pewnego stopnia partnerskie, a umiejętności i doświadczenie przenikały w obydwie strony. Na przykład Burowie zawdzięczali Afrykanom wiedzę o hodowli bydła i uprawie ziemi w miejscowych warunkach. Co więcej, ci pierwsi „adaptowali elementy rozwiązań klientalnych, gdy zwłaszcza dotyczyły one ludności afrykańskiej”. Autor sugeruje nawet mocniejszą, choć trudną zarówno do udowodnienia, jak i obalenia, tezę, przypuszczając, że doszło także do przeniesienia „w życiu społecznym, zapewne pod wpływem doświadczeń afrykańskich, ciężaru z więzi terytorialnych na personalne, co zaowocowało koncepcją *maatschapij* [wspólnoty] i rozwojem tendencji quasi-monarchicznych wśród Burów” (s. 527).

W sferze kontaktów politycznych praca Michała Leśniewskiego oferuje więcej argumentów zwolennikom koncepcji „białego plemienia Afryki”. Burowie nie tylko sprzymierzali się z Afrykanami, np. z Xhosa (s. 136), ale również zostawali klientami przywódców tego ludu (s. 281). Wrogości, wynikającej z realiów rywalizacji, towarzyszyła otwartość na współpracę, gdy zachodziła taka potrzeba. Po części było to związane z brakiem wśród Burów poczucia misji cywilizacyjnej, co odróżniało ich istotnie od Brytyjczyków i ułatwiało kontakty (s. 147, 344). Z perspektywy burskiej poza tym różnice tożsamości były definiowane przy

pomocy religii i obyczaju, a nie np. rasy lub miejsca w drabinie ewolucji ludzkiego rozumu (s. 139).

Historiografia dotycząca dziejów Afryki Południowej jest wyjątkowo obszerna jak na kraj afrykański, ma też długą tradycję, sięgającą przełomu XIX i XX wieku. W odróżnieniu od niemal wszystkich krajów Afryki, jest to w dużej mierze rodzima twórczość. Jej rozwój odzwierciedla nie tylko kolejne nurty w historiografii światowej, ale również przemiany świadomości, głównie białej społeczności, zarówno burskiej, jak brytyjskiej. Do końca lat sześćdziesiątych dominowała nacjonalistyczna historiografia burska stworzona wokół „mitu założycielskiego” Wielkiego Treku. Od dziesięcioleci ustalenia tej szkoły, w związku z normalnym rozwojem nauki, jak i z przyczyn politycznych, poddawane są ostrej krytyce. Nie oparły się jej również podstawowe fakty z dziejów regionu, takie jak *mfecane* oraz Wielki Trek. Znaczną część uwagi autor poświęcił tzw. „rewizjonistom”, którzy negują ich realny charakter, uznając wyłącznie za konstrukty historiograficzne. Michał Leśniewski, uznając pewną wartość wkładu rewizjonistów w badanie dziejów Afryki Południowej, broni jednak konieczności stosowania obydwu pojęć, choć jego stanowisko dalekie jest od tradycyjnej historiografii. Przykładem może być stwierdzenie, że „Mfecane/difaqane i Wielki Trek zlewają się w jeden proces, w którym społeczeństwom i grupom trudno jednoznacznie przyczepić etykiety ofiar i najeźdźców” (s. 527). Teza ta wydaje się interesująca, znajduje także wystarczające potwierdzenie w treści pracy. Serie migracji i wojen tworzą splot, który trudno rozsypać. Jedną z możliwych konsekwencji takiej konkluzji jest zakwestionowanie konstruktów historiograficznych (bo takimi są na pewnym poziomie rozumowania), tzn. podziału na „Wielki Trek”, „*mfecane*” itd., i znalezienie się w gronie „rewizjonistów”. Michał Leśniewski tego nie uczynił i słusznie. Burowie bowiem, choć są wspólnotą niejednorodną, to jednak odrębną od rdzennych Afrykanów, nie tylko ze względu na tożsamość, ale również na większe możliwości działania politycznego i ekonomicznego, nawet jeśli nie przynosiła ona natychmiastowego skutku.

Większe możliwości, jak się wydaje, wynikały nie tylko z przewagi technologicznej i lepszej organizacji – te czynniki mogłyby okazać się niewystarczające wobec liczebnej przewagi Afrykanów. Burowie przede wszystkim byli biali, byli protestantami i przedstawicielami cywilizacji europejskiej, a to czyniło ich potencjalnymi lub efektywnymi partnera-

mi funkcjonariuszy Imperium Brytyjskiego, dawało oparcie w tworzonych strukturach prawnych i ekonomicznych Kolonii, na co czarni Afrykanie lub przedstawiciele społeczności mieszanych rasowo nie mieli szans w podobnym stopniu. Pomimo że wspólnoty burskie w interiorze wyrosły w ostrej opozycji do Imperium Brytyjskiego, co niekiedy znajdowało wyraz w zbrojnym konflikcie, trudno uznać je za twory w pełni samoistne i samowystarczalne. W Kolonii Przylądkowej i w innych przyczółkach władzy brytyjskiej mieli partnerów handlowych, źródła dostaw broni, a także mniej lub bardziej cichych sprzymierzeńców, np. wśród lojalistycznie nastawionych Burów.

Książka Michała Leśniewskiego odznacza się przejrzystą narracją. Warte uwagi jest bardzo staranne wydanie – liczne mapy, tabele i wykresy ułatwiają recepcję. Praca powinna znaleźć uznanie wśród różnych grup czytelników, w tym np. zainteresowanych dziejami europejskiej kolonizacji lub Imperium Brytyjskiego. Dla afrykanisty cenne jest w niej nie tylko to, co prostuje pewne podręcznikowe stereotypy dotyczące *mfecane*. Na przykładzie południowoafrykańskiego interioru, na podstawie XIX-wiecznych źródeł pisanych świetnie widać to, czego badacze wielu innych regionów Afryki, zdani często tylko na tzw. tradycję ustną, mogą się jedynie domyślać - elastyczność i inkluzywny charakter struktur społecznych w obliczu nacisku populacyjnego, łatwość przyswajania obcych wzorów kulturowych, negocjacyjny charakter tożsamości etnicznej. Ciekawe jest również wszystko, co dotyczy społeczności mieszanych, poddanych znacznej presji modernizacyjnej, które – tak jak np. Griqua – mogą skłaniać się, w zależności od warunków panujących w otoczeniu politycznym, w kierunku bądź to afrykańskiego, bądź europejskiego modelu rządów.

Dr Marek Pawełczak jest adiunktem w Instytucie Historycznym UW.

Państwa Afryki Zachodniej (t. II)
Fakty Problemy stabilizacji i rozwoju Polskie kontakty
pod redakcją Zygmunta Łazowskiego
Wydawnictwo Towarzystwa Polsko-Nigeryjskiego,
Warszawa 2008, ss. 583.

Małgorzata Szupejko

Państwa Afryki Zachodniej – to kolejna książka Towarzystwa Polsko-Nigeryjskiego. Poświęcona jest państwom regionu Afryki Zachodniej – oprócz Nigerii – oraz Kamerunowi². Nigeria i jej problemy zostały natomiast obszernie przedstawione w części drugiej wydanego wcześniej I tomu tej publikacji.

Nie wszystkim zagadnieniom poświęcono tyle samo miejsca (o czym poniżej), jak również forma poszczególnych części nie jest jednakowa. Niektóre z nich są tylko krótkimi szkicami ilustrowanymi odpowiednimi danymi statystycznymi, inne natomiast mają charakter naukowego eseju, jeszcze inne osobistej relacji. Wynika to zapewne z faktu, iż autorzy poszczególnych tekstów reprezentują odległe od siebie dziedziny zainteresowań zawodowych.³ Połączyła ich jednakże wspólna pasja: po-

² To państwo Afryki Środkowej znad Zatoki Gwinejskiej, znalazło miejsce w tomie II, gdyż uznano za ważne udokumentowanie aktywności największego polskiego ośrodka misji katolickich w Afryce oraz jego dokonań.

³ Podążając za układem tematycznym książki są to kolejno: dr hab. Zygmunt Łazowski specjalista chorób dzieci – redaktor tomu; mgr inż. Janusz Sadowski – dyrektor AIM Consultants w Abudży; prof. dr hab. Stanisław Piłaszewicz, afrykanista, językoznawca, literaturoznawca, kulturoznawca – Katedra Kultur i Języków Afryki UW (autor 4/5 tekstu tej książki); dr Henryk Łabaziewicz – chemik, mieszkający obecnie na Florydzie; prof. dr hab. Jacek Knopek absolwent Dziennikarstwa i Nauk politycznych UW – obecnie wykładowca na Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy; lekarz – laryngolog Stefania Łazowska, mająca za sobą wiele lat pracy jako kierownik Oddziału Laryngologii Szpitala w Takoradi – Ghana. Jest także grupa polskich dyplomatów, a wśród nich: dr Zygmunt Królak, były radca handlowy w Akrze – Ghana; Witold Czernek – ekonomista, dyplomata, były attache handlowy w Nigerii; Dariusz Nowak – Konsul Honorowy Gambii w Polsce. Wśród autorów są również misjonarze: ks. dr Marian Midura, wykładowca na Wydziale Teologii UKSW, znawca problematyki kościoła katolickiego w Senegal; ks. Andrzej Halemba – znawca Za-

znawanie Afryki, praca dla niej i tak bardzo potrzebna popularyzacja wiedzy o Afryce w naszym społeczeństwie.

Kompozycja tego tomu polega na prezentacji poszczególnych państw regionu Zachodniej Afryki: Ghany, Beninu, Burkina Faso, Gambii, Gwinei, Gwinei Bissau, Liberii, Mali, Mauretanii, Nigru, Republiki Zielonego Przylądka, Senegal, Sierra Leone, Togo, Wybrzeżu Kości Słoniowej, ponadto Kamerunu.

Prezentację tych państw poprzedza obszerny wstęp Janusza Sadowskiego, w którym przedstawia stan wspólnoty gospodarczej krajów Afryki Zachodniej, organizacje ECOWAS–CEDEAO oraz próby regionalnej integracji stanowiącej drogę do powstania Unii Afrykańskiej. Autor podkreśla zmianę filozofii, w szczególności władz Nigerii – odchodzenia od postrzegania ECOWAS jako jedynej możliwości rozwojowej dla tej części Afryki w kierunku postrzegania korzyści płynących z członkostwa w Unii Afrykańskiej.

Poszczególne rozdziały, z kilkoma wyjątkami, mają podobny układ tematyczny. Stanisław Piłaszewicz, który jest autorem czterech piątych tekstu tej książki, scharakteryzował kolejne państwa. Podaje on informacje ogólne, niezwykle obszerne, a zarazem imponująco precyzyjne. Dotyczą one warunków naturalnych, zagadnień ludnościowych i gospodarki, ustroju politycznego i sił zbrojnych, szeroko pojętej polityki społecznej oraz historii doprowadzonej często niemal do aktualnych wydarzeń. Znajdują się tam także informacje z dziedziny literatury i sztuki. Są to najobszerniejsze części w poszczególnych rozdziałach książki, dające możliwość dotarcia do informacji o danym kraju, nie tylko poprzez dane statystyczne, ale również analizę zachodzących tam procesów społecznych i politycznych. Stwarza to sposobność uzyskania potrzebnej wiedzy każdemu, kto zechce bliżej poznać wymienione państwa. Pozostała – jedna piąta – część książki, to teksty omawiające różne aspekty kontaktów polsko-afrykańskich, którymi zajęli się pozostali autorzy.

W kolejnych rozdziałach cyklicznie opisane są dzieje polskich kontaktów z poszczególnymi państwami. Tematyką tą zajął się Jacek Knopek,

mbii, w której spędził 10 lat, autor słownika angielsko-mambwe i tłumacz Nowego Testamentu na ten język; w 1999 r. dyrektor Centrum Formacji Misyjnej i sekretarz Komisji Episkopatu ds. Misji, pomysłodawca konkursu „Mój kolega z Afryki” i Olimpiady Misyjnej; ks. dr hab. J. Różanski (prof. UKSW), z wykształcenia filolog polski i misjolog, wykładowca UKSW, kierownik Sekcji Misjologii. Prowadził także badania kultur północnego Kamerunu oraz wschodniego wybrzeża Madagaskaru.

przedstawiając historię tych kontaktów, sięgających początku epoki kolonialnej w Afryce do czasów po II wojnie światowej i współczesnych. Autor omawia kontakty gospodarcze i dyplomatyczne. W przypadku dwóch państw, Senegalu i Kamerunu, przedstawiona została także działalność polskich misjonarzy. Piszą o tym Marian Midura i Andrzej Halembe oraz Jarosław Róžański. Poruszają oni nie tylko takie zagadnienia, jak praca misjonarzy i realizacja ich zadań misyjnych, ale również, jak to określił Jarosław Róžański, „wkład misjonarzy w promocję ludzką”. W praktyce oznacza to bardzo osobiste zaangażowanie w codzienne ludzkie problemy: począwszy od opieki zdrowotnej, poprzez pracę nad kształtowaniem relacji międzyludzkich, przeciwdziałanie przemocy, wyzyskowi, łamaniu praw człowieka, a skończywszy na propagowaniu zasad demokracji. Niemniej istotnym aspektem działań misjonarzy jest również ich zaangażowanie w ochronę wartości kulturowych – miejscowych języków i tradycji oraz w rozwój oświaty. Dariusz Nowak – Konsul Honorowy Gambii w Polsce, w krótkim szkicu o relacjach polsko-gambijskich pisze także o udziale misjonek – jedynych Polek mieszkających w Gambii, które początkowo zajmowały się usługami medycznymi, a z czasem również organizacją przedszkoli i edukacją szkolną, również zawodową.

Uzupełnieniem każdego cyklu są informacje o współpracy gospodarczej Polski z wymienionymi krajami Afryki Zachodniej, opracowane przez Witolda Czernka, ilustrowane zestawieniami wymiany handlowej w latach 1996–2006.

Najobszerniejszy jest rozdział I (120 stron) poświęcony Ghanie, niewątpliwie ze względu na znaczenie tego państwa w regionie oraz jego drogę do niepodległości.⁴ Stanisław Piłaszewicz, autor szkicu historycznego poświęconego 50-leciu niepodległej Ghany, podkreślił w nim rolę Nkwame Nkrumaha jako pierwszego premiera Afrykanina w historii Ghany, który był twórcą jedności państwowej tego kraju. Rządy Nkrumaha, później pierwszego prezydenta Ghany, trwały krótko jak na Afrykę, bo od 1957 do 1966 r. Jednak niewątpliwie miał on duże zasługi przede wszystkim dla idei panafryzmu i dla wsparcia ruchów niepodległościowych w Afryce oraz dla tworzenia potencjału intelektualnego swojego państwa poprzez rozwój szkolnictwa.

⁴ Brytyjska kolonia Złote Wybrzeże stała się 6.III.1957 r. pierwszym niepodległym państwem Czarnej Afryki w ramach Brytyjskiej Wspólnoty Narodów.

W rozdziale poświęconym Ghanie warto zwrócić uwagę na tekst Zygmunta Łazowskiego *Polscy lotnicy i oficerowie w kolonialnych armiach Afryki podczas II wojny światowej*. Autor przypomina mało znane fakty dotyczące 22 polskich lotników, którzy 21 listopada 1940 r. dołączyli do angielskiej grupy RAFu stacjonującej w bazie w Takoradi (wówczas miasteczku w zachodniej części kolonii Złotego Wybrzeża), tworząc samodzielną jednostkę RAFu. Montowane tam samoloty bojowe były transportowane następnie przez lotników na front egipski. Przez trzy naście miesięcy w bazie tej stacjonowało dowództwo polskiej jednostki lotniczej, z której wyłoniono najlepszych lotników – liderów konwojujących przeloty samolotów przez kontynent afrykański do Kairu, do baz wewnątrz Afryki, do Indii, do południowej Afryki, do krajów arabskich, a nawet jeden samolot do Anglii. Piloci z polskiej jednostki zdobyli uznanie za perfekcję pilotażu w bardzo trudnych warunkach. W ciągu trzech lat przelotów nie utracili ani jednego samolotu z powodu błędów pilotażu. W miarę potrzeb przenoszono część pilotów do baz w innych koloniach, w tym do baz w Nigerii. Zygmunt Łazowski pisze również o polskich oficerach, grupie 273 ochotników, którzy zgłosili się do służby w brytyjskich armiach kolonialnych Afryki Zachodniej podpisując dwuletni kontrakt. Skierowano ich do batalionów piechoty. Była to trudna służba ze względu na obcość środowiska, warunki klimatyczne i brak życzliwości ze strony brytyjskich kolegów. Kiedy kontrakty wygasły, część z nich (ok. 100 osób) powróciła do polskich jednostek w Wielkiej Brytanii. Z. Łazowski pisze: *Dla tych ostatnich powrót okazał się bardzo gorzki. Byli szykanowani, nie podlegali awansowaniu, ponieważ w kręgu kolegów oceniano, że ich wyjazd do Afryki był ucieczką czy wręcz dezercją. Tę krzywdzącą opinię starali się naprawić różni publicyści, m.in. Edward Eckert (...)*⁵

Nuta goryczy pobrzmiwa także w wypowiedzi Stefana Łazkiewicza o pracy polskich pilotów w Afryce (cytowanej przez Zygmunta Łazowskiego): *Walczyliśmy na każdym polu.(...) To, co nie jest walką, przechodzi mimo naszych oczu i uszu jakoś niepostrzeżenie. Przecież sama walka to tylko ostateczny etap szeregu prac przygotowawczych, organizacyjnych i transportowych (...)* *Garstka więc Polaków, która w jesieni 1940 roku odeszła do transportowania samolotów poprzez Afrykę bierze*

⁵ Zygmunt Łazowski, *Polscy lotnicy i oficerowie w kolonialnych armiach Afryki podczas II wojny światowej* [w]: *Państwa Afryki Zachodniej*, t. 2, s. 107-108.

*taki sam udział w pracach nad zwycięstwem, jak i żołnierze walczący, jak i robotnik pracujący w fabryce.*⁶

Z tego względu ważne jest zachowanie pamięci o służbie polskich lotników i oficerów piechoty w czasie II wojny światowej w Afryce. Nie powinna być ona zapominana, ani tym bardziej fałszywie oceniana.

W tym samym rozdziale przedstawiona została również działalność Polaków w Ghanie w wielu dziedzinach życia (gospodarce, wymianie handlowej, edukacji). Temat ten podjęli Zygmunt i Stefania Łazowscy. Polacy, o których mowa, to liczna grupa specjalistów – 410 osób, którzy w latach 1962–1970 wyjeżdżali do pracy w Ghanie. Spośród nich najwięcej było osób reprezentujących zawody medyczne, inżynierów, architektów, a także specjalistów z różnych zawodów technicznych oraz osób zatrudnionych w przedstawicielstwach central i firm handlowych. Byli tam także misjonarze, pracownicy ambasady oraz mniej liczna grupa ekonomistów i osób zatrudnionych w rolnictwie. Do połowy lat siedemdziesiątych w Ghanie pracowało również 32 polskich nauczycieli akademickich, którzy istotnie przyczynili się do rozwoju szkolnictwa wyższego, po tym, jak kraj ten opuścili brytyjscy wykładowcy. Za przykładem Ghany, rządy innych krajów, zwłaszcza Nigerii, angażowały w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wielu polskich wykładowców do pracy na wyższych uczelniach. Przytoczone w książce zestawienie informuje o zapotrzebowaniu na specjalistów w poszczególnych dziedzinach życia gospodarczego i społecznego.

O współpracy Polski z Ghaną w latach 1960–1990 zamieścił swoją relację Zygmunt Królak. Daje ona wyobrażenie o tym, jak rozległe były kontakty handlowe związane z dziedzinami: żeglugi i rybołówstwa, przemysłu elektromaszynowego, rolniczego, chemicznego, spożywczego i innych. O tym jak ceniono sobie również zaangażowanie polskich przedsiębiorstw i polskie inicjatywy gospodarcze świadczy fakt, że dziecku, które urodziło się w dniu otwarcia wytwórni maczet w miejscu nieczynnej kopalni złota w Bibiani, nadano imię: Iaw Zygmunt Królak Britwum.

Witold Czernek natomiast, w krótkim opracowaniu dotyczącym Ghany, przedstawia sytuację ekonomiczną oraz przeprowadzone reformy gospodarcze. Ważną częścią tego opracowania jest prezentacja

⁶ Tamże s.105.

obecnej struktury współpracy gospodarczej Polski z Ghaną, szczególnie w zakresie wymiany handlowej w latach 1996-2006. Wszyscy autorzy podkreślają niezwykle dobrą współpracę Polski i Ghany w wymienionych dziedzinach, której „ubocznym” efektem są zadzierzgnięte więzi przyjaźni oraz wzajemnej sympatii – dobra, których nie sposób przecenić.

Książka opatrzona jest także aneksem, niestety zawierającym pewne niedociągnięcia. Krytycznie należy ocenić tę jego część, która zawiera informacje o publikacjach książkowych na temat Afryki w języku polskim, z lat 1990-2008, autorstwa Kamila i Jakuba Zajączkowskich. Niestety bibliografia jest bardzo niekompletna – nie uwzględnia wielu tytułów również tych z ostatnich lat. Obejmuje ona 59 pozycji począwszy od roku 2000, co jest niezgodne z zapowiedzią w tytule. Pominiętych zostało przynajmniej 18 książek, z czego 6 wydanych pomiędzy rokiem 1992 a 1997.⁷

W aneksie znajdujemy sprostowanie omyłek zauważonych w I i III tomie *Polacy w Nigerii* oraz spis publikacji książkowych Towarzystwa Polsko-Nigeryjskiego.

⁷ Oto przykłady braków w bibliografii, począwszy od najstarszych pozycji: M. Szupejko, *Spoteczęństwo Bugandy. Zmiana i rozwój*. Warszawa, Semper 1992; S. Piłaszewicz: *Potęga Księgi i Mieczza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Warszawa, PWN 1994; *Egzotyczny świat sawanny. Kultura i cywilizacja ludu Hausa*, Warszawa, Dialog 1995; *Słownik mitologii i religii Czarnej Afryki*, Warszawa, Dialog 1996; *Języki czadyjskie*, Warszawa, Dialog 1998; S. Łodziński, J. Milewski, J. Zdanowski (red.), *Obrazy świata kultury*, Semper, Warszawa 1997; J. Gilarowski, *Przemiany krajobrazów roślinnych w Afryce Równikowej. Uwarunkowania, konsekwencje, prognozy*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2006; B. Stępniewska-Holzer, J. Holzer, *Egipt – stulecie przemian*, Dialog, Warszawa 2006; M. Dygo, A. Koseski, M. Pawełczak, J. R. Szaflik, P. P. Wiczorkiewicz, (komitet red.), *Polska, Europa Afryka. Studia ofiarowane prof. Bronisławowi Nowakowi w 65 rocznicę urodzin*, Aspra, Pułtusk 2007; J. Krzywicki, *Wprowadzenie do imaginarium literatury afrykańskiej, część II, Rozliczenie z kolonializmem*, Trio, Warszawa, 2007; A. Kasznik-Christian, *Algieria*, Trio. Warszawa 2007; P. Ostaszewski (red.), *Konflikty kolonialne i postkolonialne w Afryce i Azji 1869-2006*, Książka i Wiedza 2007; E. Siwierska, *Bractwo Tidżanijja w świetle piśmiennictwa hausa*, Instytut Orientalistyczny, ZJiKA, Warszawa 2007; M. Szupejko, *Afrykańska tożsamość u progu XXI wieku. Anglojęzyczna literatura Czarnej Afryki i jej twórcy*, ASKON, Warszawa, 2007; E. Rzewuski (red.), *Bajki z Afryki, ze zdjęciami Ryszarda Kapuścińskiego*, Agora S.A. Warszawa 2007; A. Wrześcińska, *Mwana znaczy dziecko*, Warszawa 2007; P. Brudek, *Afryka Wschodnia 1914-1918*, Bellona Warszawa 2008-11-28; K. Nowak, *Rowerem i pieszo przez Czarny Ląd: listy z podróży odbytej w latach 1931-1936*, (zebrał Ł. Wierzbicki), Sorus, Poznań 2008.

Autorami porównania wskaźników demograficznych i społecznych państw Afryki Zachodniej są Zygmunt Łazowski i Maria Mańkowska – redaktorka techniczna obu tomów. Jako źródło swojego opracowania autorzy podają jedynie nazwisko Stanisława Piłaszewicza, nie podając z jakiego mianowicie opracowania wymienionego autora pochodzą zacytowane dane. Możemy jedynie domyślać się, iż dane te zaczerpnięto właśnie z omawianej książki. Autorzy nie podają również do jakiego roku lub przedziału czasowego odnoszą się niektóre przedstawione wskaźniki, tym bardziej, że jak się okazuje, nie dotyczą one tego samego roku, lecz lat w przedziale od 2000 do 2005, np. w tabeli: „Piśmienni mieszkańcy w wieku od 15 lat w procentach”.

Aneks zakończony jest porównaniem wskaźników ekonomicznych oraz prezentacją wskaźników rozwoju społecznego państw Afryki Zachodniej, opracowaną przez Annę Dudek – specjalistkę od obszarów chronionych, m.in. w Afryce. Konsultantem – etnografem obu tomów jest Jolanta Koziorowska z Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie.

Pomimo wymienionych uchybień, walor tej książki polega na tym, że nie tylko prezentuje ona Afrykę w sposób syntetyczny (w opisach i liczbach), ale pokazuje złożoność rzeczywistości, w której, jak się okazuje, Polacy znacząco zaistnieli. Zagadnienie aktywności Polaków w Afryce, w różnych dziedzinach życia (w gospodarce, wymianie handlowej, edukacji) jest podejmowane w odniesieniu do poszczególnych, prezentowanych kolejno krajów. Książka pełni *de facto* rolę przewodnika ukazującego obraz państw Afryki Zachodniej oraz ich istotne problemy. Stanowi to jej zaletę: dostarczając ogromnej ilości informacji na temat tej części Afryki, może być pomocna zarówno w dydaktyce uniwersyteckiej, jak i licealnej.

Dr Małgorzata Szupejko jest pracownikiem naukowym w Zakładzie Krajów Pozaeuropejskich PAN

KRONIKA

AfryKamera 2009
IV Festiwal Filmów Afrykańskich
Kwiecień – maj 2009
Warszawa – Łódź – Wrocław – Gdańsk – Kraków
Główny organizator: Fundacja FilmGramm¹

Festiwal rozpoczął się 16 kwietnia w Warszawskiej Kinotece, a zakończył 3 maja w krakowskim Kinie Pod Baranami wręczeniem nagród zwycięzcom konkursów festiwalowych.

Po raz pierwszy przyznano Nagrodę Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP w wysokości 10 tysięcy złotych dla najlepszego afrykańskiego filmu fabularnego IV Festiwalu. Jury krytyków filmowych pod przewodnictwem dr hab. prof. UW Janusza Krzywickiego wyróżniło tą nagrodą gwinejski film „**Chmury nad Konakry**” („Il va pleuvoir sir Conakry”). Cheick Fantamady Camara – autor scenariusza i reżyser – opowiada o dramacie, jaki w rodzinach powoduje często zderzenie tradycyjnych wierzeń i wartości z postawami i poglądami młodego pokolenia. Akcję filmu umiejscawia w stołecznym Konakry, pod koniec pory suchej, kiedy mieszkańcy wyczekują nadejścia deszczu. Akcja rozgrywa się w rodzinie tradycyjnego zaklinacza deszczu, w której funkcja ta i związane z nią umiejętności, przekazywane są z ojca na syna. Wybrany przez ojca następca jest redaktorem radykalnej gazety i bardziej ufa danym meteorologicznym niż tradycyjnym praktykom. Sytuację komplikuje ciąża

¹ Organizatorzy: Salezjański Wolontariat Misyjny, Nadbałtyckie Centrum Kultury, Fundacja Human Project, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi, Fundacja Dobra Wioska, kina festiwalowe. Partnerzy – m.in. ambasady w Warszawie: RPA, DRK, Angoli, Nigerii, Algierii i Portugalii. Jedną z instytucji wspierających był Państwowy Instytut Sztuk Filmowych. Projekt współfinansowany ze środków Unii Europejskiej

jego dziewczyny. Rodzi to wiele konfliktów, co daje twórcy filmu możliwość pokazania trudnych przemian obyczajowych i mentalności. Stara się przy tym unikać nadmiernego moralizowania i czarno-białych stereotypów. Film otrzymał nagrody na kilku międzynarodowych festiwalach, w tym na FESPACO w 2007 r. nagrodę publiczności RFI.

Nagrodę publiczności – „Złotą Zebkę” Afrykamery 2009 – otrzymał południowoafrykański film „**Tengers**” Michaela J. Rixa, reżysera, autora scenariusza i zdjęć. Jest to pierwszy pełnometrażowy film animowany, który został zrealizowany w RPA przy użyciu techniki „claymation” – tworzenia walcowatych figur z gliny, odpowiednio ucharakteryzowanych. Michael Rix stworzył film satyryczny. Momentami groteskowy, o współczesnej Południowej Afryce, z dowcipnymi dialogami pełnymi gorzkiej ironii, jakie prowadzą wykreowane przez niego animowane postacie. Słowo „tengers” wymyślił twórca filmu na określenie mieszkańców jednej z prowincji RPA, w której umiejscowił akcję filmu.

Podczas festiwalu zaprezentowano ponad trzydzieści filmów fabularnych i dokumentalnych, nagradzanych w ostatnich latach na międzynarodowych festiwalach filmowych. Podobnie jak w latach poprzednich znaczną część stanowiły filmy RPA, której kinematografia zdobywa coraz większą pozycję w Afryce. Ponadto zaprezentowano filmy reżyserów z różnych krajów afrykańskich. Ograniczę się do zwrócenia uwagi na niektóre filmy, subiektywnie wybrane, przede wszystkim ze względu na problemy, które podejmują ich twórcy.

„**Teza**” to pierwszy pełnometrażowy (140 min.) film fabularny etiopskiego reżysera o wydarzeniach lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w Etiopii. Haile Gerima, autor scenariusza i reżyser, uczynił bohaterem filmu młodego lekarza powracającego po studiach w Niemczech do kraju pogrążonego w chaosie po obaleniu rządów cesarskich. Reżyser przywołuje obrazy dramatycznych wydarzeń tamtych lat i poprzez losy młodego lekarza ukazuje dylematy i wybory ówczesnego pokolenia inteligencji etiopskiej. Haile Gerima, który wyemigrował z Etiopii do USA w 1975 roku, przyznaje, że film zawiera wątki autobiograficzne. „Teza”. zrealizowana w 2008 r. w koprodukcji etiopsko-niemiecko-francuskiej, otrzymała prestiżowe nagrody, w tym na FESPACO 2009 została uznana za najlepszy film, a na MFF w Wenecji w 2008 r. – wyróżniona nagrodą specjalną Jury za najlepszy scenariusz. Nagrodzono także muzykę filmu.

Jeden z obecnie najważniejszych problemów społecznych Afryki – nielegalnej emigracji zarobkowej do Europy, widzianej oczami Afrykanów, podjął nigeryjski reżyser Ubaka Joseph Ugochukwu w filmie „**Uwięzione marzenie**” („Trapped dream”). Jeden ze szlaków wieloetapowej wędrówki prowadzi z Nigerii do Dakaru w Senegal, a stamtąd przez Saharę do Maroka. Następny etap to przeprawa przez Morze Śródziemne. Tym szlakiem zamierza podążać bohater filmu Ubaka Ugochukwu – młody Nigeryjczyk, którego marzeniem jest praca w Europie. Dociera do Dakaru, by zgromadzić tam trochę pieniędzy i dołączyć do przemytniczej karawany. Poprzez jego losy i jego opowieść reżyser pokazuje zagrożenia i tragiczny kres wędrówki tysięcy młodych Afrykanów wyruszających do Europy, z których tylko niewielu udaje się dotrzeć do celu.

W filmie „**Cudze dzieci**” („Les enfants des autres”) Oumar Nitiema, reżyser młodszego pokolenia z Burkina Faso, podejmuje problem handlu dziećmi biednych rodziców. Uprawdazane pod pretekstem wysłania ich do szkoły, są sprzedawane do niewolniczej pracy, zazwyczaj poza granice ich kraju. W „Cudzych dzieciach” tym procederem zajmuje się miejscowy, powszechnie szanowany przedsiębiorca, powiązany z niezidentyfikowanym gangiem. Wpada jednak w ręce policji i zostaje skazany przez sąd. Fabuła filmu grzeszy być może nadmiernym dydaktyzmem, ale ma uświadamiać społeczeństwu krajów Afryki wagę tego problemu.

W programie tegorocznego festiwalu szczególnie wiele miejsca organizatorzy zapewnili filmowi dokumentalnemu. Zaprezentowano czternaście „dokumentów”, przy tym nie tylko reżyserów z krajów afrykańskich. Kilka filmów poświęconych było okresowi kolonializmu i jego następstwom.

W filmie „**500 lat później**” („500 years later”) jego twórcy przedstawiają losy Afrykanów od pojawienia się Europejczyków na Przylądku Dobrej Nadziei po czasy współczesne. Przypominają handel niewolnikami, okres niewolnictwa Afrykanów w Ameryce Północnej i Południowej, poniżania Czarnych rozproszonych po całym świecie. Przedstawiają także plagi współczesnej Afryki: korupcję i nepotyzm, niedożywienie, AIDS i inne choroby, brak szkół i opieki zdrowotnej. Poszczególne części ponad godzinnego filmu zostały zrealizowane w Afryce i wśród afrykańskiej diaspory na pięciu kontynentach. Na Festiwalu Panafr-

kańskim w Los Angeles „500 lat później” uznano za najlepszy film dokumentalny. Reżyser filmu i autor zdjęć, Owen Alik Shahah należy do pokolenia afrykańskich twórców urodzonych i mieszkających w diasporze, wykształconych na uczelniach europejskich i amerykańskich.

Zapomniane wydarzenia z czasów niemieckiej kolonizacji ówczesnej Afryki Południowo-Zachodniej (dzisiejsza Namibia) przypomina film „**Namibia, ludobójstwo a II Rzesza**” („Namibia, genocide and Second Reich”). To wstrząsający dokument o eksterminacji ludu Herero po nieudanym powstaniu przeciw kolonizatorom. Wojska niemieckie wymordowały wówczas większość Herero, wielu z tych, którzy schronili się w skalistych górach, zmarło z głodu i wycieńczenia. Według niektórych danych szacunkowych w okresie represji śmierć poniosło około osiemdziesiąt procent ludności Herero. Przedstawiając zapomniane ludobójstwo sprzed I wojny światowej, David Adetayo Olusoga, reżyser i autor scenariusza, wskazuje jednocześnie, że było ono następstwem, podobnie jak późniejsze zbrodnie nazistowskie, tej samej ideologii wyższości białej rasy i supremacji germańskiej, formułowanej i głoszonej w czasach II Rzeszy. Przypomina sylwetki niemieckich twórców rasistowskich teorii wykładanych na uniwersytetach na początku XX wieku, które później inspirowały nazistów III Rzeszy. W końcowej części filmu reżyser przeplata obrazy eksterminacji Herero z obrazami ofiar nazistowskich obozów zagłady z czasów II wojny światowej.

Do tego nurtu historycznego można zaliczyć także film Petera Bate’a (autora scenariusza i reżysera) „**Biały król, czerwony kauczuk, czarna śmierć**” („White king, red rubber, black death”). Jest to również wstrząsający dokument o kolonizacji Konga Belgijskiego na przełomie XIX i XX wieku, za panowania Leopolda II, króla Belgów. Opowiada o wydarzeniach, o których coraz mniej pamięta się w Europie. Peter Bate przypomina fakty i przedstawia metody stosowane przez belgijskich kolonizatorów wobec ludności afrykańskiej, dokumenty świadczące o stosowaniu masowych egzekucji. W swoim komentarzu porównuje liczbę ofiar belgijskiej kolonizacji Konga za czasów Leopolda II do liczby ofiar nazistowskiego Holokaustu w czasie II wojny światowej.

O nieznanym epizodzie w długoletniej walce z apartheidem w RPA opowiada południowoafrykański film „**Więcej niż gra**” („More than just a game”), jeden z najbardziej interesujących festiwalowych filmów, zarówno ze względu na temat, jak i sposób jego przedstawienia.

Twórcy tego dokumentu pokazują, jakie znaczenie dla morale więźniów na Robben Island miała pozornie nieistotna sprawa gry w piłkę nożną. W czasach apartheidu, przez prawie II półwiecze XX wieku, na tej skalistej wyspie u południowych krańców Afryki, znajdowało się najcięższe więzienie, gdzie zsyłano skazanych na długoletnie kary działacze organizacji walczących przeciw systemowi apartheidu. Pierwszy czarnoskóry prezydent RPA, Nelson Mandela spędził na Robben Island osiemnaście lat.

Amerykański historyk sportu, Chuck (współproducent filmu), w południowoafrykańskich archiwach odkrył przypadkowo dokumentację „Makana Football Association” na Robben Island. Wśród przyczyn zezwolenia przez władze więźniom na zespołową grę, prawdopodobnie najważniejszą był przyjazd specjalnej komisji Commonwealthu, spowodowany wiadomościami o warunkach w więzieniach w RPA. Na podstawie znalezionych dokumentów i relacji żyjących świadków powstał półtoragodzinny film według scenariusza Toma Eatona, w reżyserii Juna-ida Ahmeda. Opowiada o warunkach życia i pracy w kamieniołomach, upokarzaniu więźniów z powodu koloru skóry, dla których piłka nożna stała się czymś „więcej niż tylko grą”. Znaczną część filmu zajmują sceny odtwarzanych meczów na Robben Island (w wykonaniu współczesnych drużyn południowoafrykańskich), co nadaje filmowi dynamikę.

Tematem dwóch festiwalowych filmów dokumentalnych była wojna domowa i jej następstwa. „**Obóz saperski**” („ACAMPAMENTO DE DESMINAGEM”) Licínio de Azevedo (autor scenariusza i reżyser) to film uświadamiający długotrwałe skutki wojny domowej w Mozambiku. Zakończyła się ona w połowie lat dziewięćdziesiątych, ale nadal na znacznych obszarach zalegają miny przeciwpiechotne pozostawione przez walczące wojska. Nadal giną ludzie. Film opiera się na rozmowach w jednym z obozów saperskich. Zgrupowani tam żołnierze, którzy walczyli po obu stronach wojny, rozminowują teren. Niektórzy usuwali miny, które przedtem sami rozmieszczali. Ta niebezpieczna praca przy rozminowaniu jest dla większości formą zarobkowania, w przeciwnym razie pozostaliby bezrobotnymi. Film został dedykowany pamięci tych, którzy zginęli na skutek wybuchu min.

Autorzy filmu „**Tele wojna**” („Tele guerre”) postanowili natomiast zwrócić uwagę na rolę środków masowego przekazu podczas wojny domowej na Wybrzeżu Kości Słoniowej, która wybuchła w 2002 r.

i została ugaszona po paru latach przy interwencji wojsk francuskich. Zestawiając informacje, komunikaty o tych samych wydarzeniach podawane przez media związane z jednym lub drugim obozem, autorzy (scenariusz i reżyseria: Luc Damiba, Abdoulaye Diallo, Gideon Vink) pokazują jak obie strony wojny manipulowały nastrojami społecznymi, zwłaszcza w perspektywie wyborów nowych władz tego państwa, przyczyniając się w istocie do zaostrzenia konfliktu. Film został wyprodukowany w Burkina Faso i ma charakter publicystyczny, który wymaga od widza pewnej orientacji w niuansach sceny politycznej Wybrzeża Kości Słoniowej i meandrów wojny domowej w tym kraju.

Przemiany kulturowe w Nigerii w czasach kaset video, kina domowego, rozwoju lokalnych stacji telewizyjnych stworzyły nowe zapotrzebowanie na rodzimą produkcję filmową. Obecnie pod względem liczby produkowanych rocznie filmów Nigeria zajmuje trzecie miejsce na świecie (po Hollywood i kinematografii indyjskiej). W filmie „**Witajcie w Nollywood**” (Welcome to Nollywood”) Jamie Meltzer (reżyser) przedstawia jak w „wytwórnich pod baobabem”, w prymitywnych warunkach, powstają masowo filmy w lokalnych językach o różnej tematyce – obyczajowe seriale i romanse, inscenizacje tradycyjnych opowieści i legend. Reżyser pokazuje sceny realizacji tych filmów i fragmenty ich fabuły. Nie są to filmy odpowiadające standardom międzynarodowych festiwali filmowych, na których kino nigeryjskie jest nieobecne. Jamie Meltzer przytacza wypowiedzi nigeryjskich reżyserów, którzy obecnie chcą tworzyć w swoim kraju także kino ambitne.

Na inne, nowe zjawisko kulturowe zwracają uwagę Kiluande Liberdade i Inês Gonçalves, twórcy zrealizowanego w 2009 r. dokumentalnego filmu angolsko-portugalskiego „**Luanda, fabryka muzyki**” („Luanda, a fabrica de musica”). Film opowiada o młodzieży jednej z biednych dzielnic Luandy, w której zostało otwarte studio nagrań muzycznych. Jest oblegane przez młodych, nawet nastolatków, którzy chcą nagrywać swoją płytę z muzyką „kuduro” (uważaną przez niektórych znawców za najbardziej „innovacyjny obecnie nurt muzyczny”) i z głośno wykrzyczanym, własnym tekstem wyrażającym protest wobec otaczającej rzeczywistości.

Podobnie jak w poprzednich latach pokazom festiwalowym towarzyszyły spotkania z reżyserami niektórych filmów, którzy z tej okazji przyjechali do Polski, a w warszawskiej „Kinotece” Ambasada RPA za-

prezentowała wystawę fotograficzną w związku ze zbliżającymi się Mi-strzostwami Świata w piłce nożnej, które odbędą się w tym kraju.

IV edycja AfryKamery, podobnie jak poprzednie, była możliwa dzięki wsparciu różnych instytucji i sponsorów, lecz także pasji jej twórców i społecznemu zaangażowaniu grona wolontariuszy.

Wiesława Bolimowska

**„Mali – tam, gdzie gwiazdy śpiewają”
Dzień malijski w Willi Decjusza
Kraków, 10 maja 2009 r.
Organizator: Stowarzyszenie Willa Decjusza**

Dzień malijski w przepięknej, XVI-wiecznej Willi Decjusza w Krakowie został zorganizowany w ramach projektu „Willa – Sztuka – Świat, który rozszerza cykl spotkań „Willa – Kraj – Europa”, odbywających się od lat w Willi Decjusza. Poświęcone są one prezentacji kultury różnych krajów. Jest to jeden z licznych programów działalności Stowarzyszenia Willa Decjusza, które powstało w 1995 r. pod patronatem Gminy Miasta Krakowa, Międzynarodowego Centrum Kultury i Międzynarodowego Komitetu Akademii Europejskiej. Wśród członków rzeczywistych Stowarzyszenia są między innymi: Elżbieta i Krzysztof Pendereccy, prof. Andrzej Rottermund, Andrzej Wajda i prof. Jacek Woźniakowski.

Program spotkania „Mali, tam, gdzie gwiazdy śpiewają” składał się przede wszystkim z cyklu wykładów badaczy zajmujących się problematyką tego kraju, którzy przybyli do Willi Decjusza z całej Polski. Wykład otwierający sesję, zatytułowany „Współczesne Mali jako spadkobierca wspaniałej przeszłości”, wygłosił prof. dr hab. Michał Tymowski (Instytut Historyczny UW), autor wielu prac, w tym „Historii Mali” i „Dziejów Timbaktu”.

„Pasterskie ludy Sahary”, „Funkcjonowanie gospodarki Tuaregów”, „Współczesne przemiany społeczności tuareskich w Mali i w Nigrze” oraz „Poezja i muzyka Tuaregów” – to tematy multimedialnej prezentacji wieloletnich badań nad kulturami pasterskich ludów Sahary

i Sahelu, prowadzonych przez autora niniejszej relacji ze spotkania w Willi Decjusza – etnologa, dr Adama Rybińskiego (Instytut Studiów Regionalnych i Globalnych Wydziału Geografii i Studiów Regionalnych UW). Wykłady były ilustrowane filmami: „Szlakiem karawan” i „Odpalić pompę, czyli rzecz o Tuaregach” zrealizowanymi przez Władysława Rybińskiego, towarzyszącego ojcu w afrykańskich wyprawach.

Kolejny wykład – „Kolory Sahary. Od kamienia do piasku”, utrzymany w radosnej, afrykańskiej konwencji, wygłosił Ifrah Ndiaye z Senegalu, twórca krakowskiego Centrum Kultury i Sztuki Afrykańskiej.

Trzy prezentacje poświęcone były Dogonom. Bardzo ciekawy wykład na temat „Dogonowie z Mali – kultura tradycyjna wobec inwazji turystycznej” wygłosił dr Jacek Łapott (Uniwersytet Szczeciński). Przedstawił on najnowsze wyniki swoich badań terenowych prowadzonych wśród Dogonów. Dr Lucjan Buchalik (Dyrektor Muzeum w Żorach), od wielu lat prowadzi badania w Mali i w Burkina Faso. W wykładzie „Architektura Mali” mówił o tradycyjnym budownictwie, głównie dogońskim. Zwrócił on szczególną uwagę m.in. na usytuowanie i rozplanowanie wiosek oraz na ogromne znaczenie budowli wspólnotowych. Z kolei mgr Ewa Prądyńska (dział kultur pozaeuropejskich Muzeum Narodowego w Szczecinie), prowadząca badania w Mali od 2006 roku, zatytułowała swój wykład: „Marionnettes Bamana (Bambara) bohaterowie dziękczynnych widowisk sogo bo”. Dzięki temu wystąpieniu obecni w Willi słuchacze mogli zapoznać się z zupełnie nieznaną w Polsce, bardzo bogatą tradycją malijskich teatrów lalkowych.

Mgr Jacek Kukuczka (kustosz działu kultur pozaeuropejskich Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie) przedstawił twórczość dwóch malijskich fotografików: Saydou Keita i Malicka Sidibe, którzy fotografowali swych afrykańskich klientów w konwencji, jaka im samym odpowiadała. Ilustrowany wykonanymi przez nich fotografiami wykład Jacka Kukuczki, zatytułowany „Saydou Keita i Malick Sidibe – współczesna fotografia Mali”, był ostatnim z wygłoszonych na tym spotkaniu. Należy podkreślić, iż wszystkie wykłady były ilustrowane zdjęciami wykonanymi głównie przez prelegentów.

W przerwach między wykładami otwarto dwie wystawy fotograficzne: pierwsza – „Impresje z Mali” – to zbiór fotografii z wyprawy do tego kraju Danuty Glondys i Pawła Świderskiego; druga – „Tuaregowie z Mali i Nigru” prezentowała fotografie Adama Rybińskiego, Władysława

wa Rybińskiego, Julii Rybińskiej-Słupskiej i Jana Słupskiego. Zanim zawitała do Krakowa, można było ją obejrzeć w Galerii Muzeum Uniwersytetu Warszawskiego.

Liczni goście odwiedzający w tym dniu Willę Decjusza mogli również obejrzeć grafiki z przełomu XIX i XX wieku ukazujące walki Tuaregów z Francuzami dokonującymi podboju ich ziem oraz tuareskie przedmioty pochodzące ze zbiorów Adama Rybińskiego. W wielkiej sieni Willi można było natomiast nabyć piękne wyroby rzemiosła afrykańskiego, przede wszystkim malijskiego.

Dzień malijski w Willi Decjusza zakończył gorąco przyjęty pokaz tańca grupy Tamtamtutu,, utworzonej przez Marcina Urzędowskiego, uprawiającego muzykę perkusyjną miłośnika muzyki afrykańskiej.

Inicjatorami i organizatorami dnia malijskiego byli: Danuta Glondys – dyrektor Stowarzyszenia Willa Decjusza, Karolina Czartoryska – studentka etnologii UJ, współpracująca ze Stowarzyszeniem i niżej podpisany

Adam Rybiński

Wystawa:

Tingatinga. Sztuka • Tanzania • Fenomen

12 maja – 4 października 2009,

Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie

Krakowskie Muzeum Etnograficzne zaproponowało kolejne spotkanie z Afryką, tym razem z oryginalnym malarstwem w stylu *tingatinga*, które cechuje niepowtarzalna ekspresja. Ma ono ciekawą, choć niezbyt długą historię. W Polsce to dopiero druga monograficzna prezentacja współczesnego malarstwa z Tanzanii (pierwsza prezentacja miała miejsce w warszawskim Państwowym Muzeum Etnograficznym w 2001 roku).

Tingatinga to styl w malarstwie tworzony w latach sześćdziesiątych XX wieku przez Tanzańczyka Edwarda Saidiego Tingatingę. Jego obrazy, malowane farbami olejnymi i mocno połyskowymi emaliami na płytach pilśniowych, przedstawiały głównie afrykańskie zwierzęta oraz

sceny rodzajowe jego bliskich z ludu Makua. Oryginalność dzieł Tingatingi polegała na nadawaniu dynamiki portretowanym zwierzętom przez ich umiejętną deformację, z zachowaniem harmonii i symetrii oraz na wypełnianiu całej kompozycji barwnymi detalami. Obecnie malarstwo *tingatinga* wciąż zadziwia różnorodnością tematyczną, dochowując jednocześnie wierności pierwotnym założeniom twórcy stylu. Obrazy są interesującym przykładem współczesnej twórczości afrykańskich artystów, którzy poszukując nowych form i środków wyrazu, jednocześnie nie odcinają się od własnej tożsamości.

Pretekstem do ukazania kilkudziesięciu obrazów, pochodzących z kolekcji Ewy i Eugeniusza Rzewuskich oraz ze zbiorów Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie (z tej części, która dotychczas nie była pokazywana), stał się III Festiwal Afrykański w Krakowie. Wernisaż wystawy odbył się 11 maja i był zarazem otwarciem festiwalu, w którego program wpisało się również krakowskie Muzeum Etnograficzne.

Wydaje się, że był to bardzo dobry pomysł wzbogacenia programu imprez o charakterze festiwalowym (koncerty, prelekcje i warsztaty) szerszą refleksją nad współczesnym obliczem twórczości artystycznej z Afryki. Istotnym argumentem na rzecz zaprezentowania takiej wystawy było również przyciągnięcie do Muzeum festiwalowej publiczności, w swych preferencjach nie zawsze uwzględniającej wizyty w przestrzeni muzealnej. Już sam wernisaż pokazał, że pomysł okazał się w pełni trafiony. Duża w tym z pewnością zasługa samego malarstwa *tingatinga*, które podkreślone ciekawą aranżacją, wywarło wielkie wrażenie i żywe komentarze.

Można zatem zadać pytanie, dlaczego malarstwo w stylu *tingatinga* (skądinąd dość dobrze znane w wielu krajach Europy, w USA a także w Japonii) odkrywane jest w Polsce jako pewnego rodzaju zadziwiająca nowość? Co powoduje, że recepcja współczesnej twórczości afrykańskiej zarówno zadziwia, jak i zaskakuje? Czy jest to sam fakt pokazywania sztuki malarskiej, która wymyka się „klasycznym” perspektywom ukazywania Afryki: plemienności, obszaru traktowanego jako rezerwuuar kultur tradycyjnych czy wreszcie kolorowej egzotyki? Sądząc z reakcji zwiedzających i wyrażanych przez nich opinii (np. podczas piątej edycji Noc Muzeów), obcowanie ze współczesną sztuką afrykańską jest czymś zupełnie wyjątkowym. Zadziwia sam fakt istnienia takiego malarstwa, jak i zastosowane

w nim środki wyrazu. Fascynuje postać i życiorys twórcy nurtu, Edwarda Saidiego Tingatingi jak i dynamika zjawiska, które na wystawie ukazane zostało poprzez prezentację zarówno wczesnych prac „rówieśników” samego E. S. Tingatingi, jak i ich współczesnych kontynuatorów.

Warto zwrócić uwagę, że założeniem wystawy było ukazanie fenomenu malarstwa *tingatinga*, które dziś cechuje się ogromną, wewnętrzną różnorodnością. Na jego życzliwy odbiór wśród różnych grup zwiedzających wpłynęła przede wszystkim nieskrępowana wyobraźnia, prostota i naturalna, bywa że wręcz naiwna, szczerść artystycznej wypowiedzi. Portretowane w tym stylu zwierzęta, ludzie i zdarzenia nabierają nowej jakości, która jest często porównywana do wizji świata widzianej oczami dziecka. Naiwność jest tu jednak świadomym zabiegiem, podobnie jak ekspresja i wielobarwna kolorystyka. Równie świadome jest wyjście naprzeciw oczekiwaniom widza i schlebianie gustom jak najszerszej rzeszy odbiorców. Obrazy powstawały i wciąż są malowane z myślą, że mają się podobać turystom czy kolekcjonerom wrażliwym na afrykańską twórczość artystyczną. Z drugiej strony można jednak powiedzieć, że współczesne *tingatinga* jest lustrem, w którym odbija się zróżnicowana osobowość afrykańskiego twórcy. Uważny obserwator odnajdzie w tym malarstwie wątki z historii Afryki, kronikę wydarzeń lub trendy ukształtowane w wyniku boomu turystycznego. Wszystkie te kierunki i odmiany podane są w sposób radosny, czasem prześmiewczy a nawet krytyczny. Wspólne dla nich jest ukazanie świata widzianego z perspektywy współczesnej afrykańskiej ulicy.

Wystawa *Tingatinga. Sztuka • Tanzania • Fenomen* w założeniach nie miała stanowić podsumowania dotychczasowych dziejów „szkoły spod baobabu”, jak niekiedy – ze względu na rodowód – nazywa się twórczość w stylu *tingatinga*. Dla niżej podpisanego (będącego współautorem ekspozycji i katalogu), bardziej niż historia tej twórczości, interesujący jest współczesny fenomen *Tingatinga*. Ruch ten pełni rolę „twórczości ludowej”, godząc komercyjny charakter z inspiracją płynącą z wewnętrznej potrzeby opowiadania o otaczającym świecie. Przy wszystkich oczywistych różnicach malarstwo to ukazuje jak wiele łączy nieprofesjonalnych twórców odległych od siebie o tysiące kilometrów.

Jacek Kukuczka

NOWE KSIĄŻKI

Afryka utrwalona

tom I.

Witold Grzesiewicz

Mój pobyt w Kongo 1929–1938

Wybór i układ tekstów oraz fotografii

Małgorzata Grzesiewicz-Sałacińska

tom II

Karty pocztowe Kazimierza Zagórskiego

z kolekcji Witolda Grzesiewicza.

W opracowaniu Małgorzaty Grzesiewicz-Sałacińskiej

Wydawnictwo Gondwana, Warszawa 2009

Dwutomowy album zawiera udostępnione przez Małgorzatę Grzesiewicz-Sałacińską unikalne fotografie Afryki Równikowej z lat trzydziestych ubiegłego wieku oraz wspomnienia z tego samego okresu.

Autor wspomnień zamieszczonych w pierwszym tomie, Witold Grzesiewicz – dziadek Małgorzaty, w 1929 r. rozpoczął pracę w Afryce jako agent handlowy Francuskiej Kompanii Górnego i Dolnego Konga. W okresie dziewięcioletniego pobytu awansował do stanowiska zarządcy jednej z największych faktorii handlowych na północy dzisiejszej Republiki Konga. Charakter jego pracy wymagał ciągłych podróży po rozległym obszarze francuskich kolonii w Afryce Równikowej oraz stałych kontaktów z miejscową ludnością.

W spisanych po latach wspomnieniach przedstawił wiele interesujących spostrzeżeń na temat funkcjonowania faktorii w ówczesnym systemie gospodarczym i pozycji Francuskiej Kompanii Górnego i Dolnego Konga. Opisuje zwyczaje i zachowania miejscowej ludności, które miał okazję obserwować podczas wieloletniego pobytu. We wspomnieniach często przewija się wątek dotyczący małego Janka – syna jego i Afrykanki Moatiny. Witold Grzesiewicz był zapalonym myśliwym i częśc

jego wspomnień jest poświęcona opisom polowań na wielkie zwierzęta afrykańskie, tradycyjnej broni i narzędzi używanych przez miejscowych myśliwych.

Tom I zawiera bogatą dokumentację fotograficzną. Witold Grzesiewicz fotografował ludzi wśród których żył: przy pracy, podczas uroczystości i polowań, co składa się na obraz tamtych czasów.

W tomie II zostały natomiast zaprezentowane karty pocztowe Kazimierza Zagórskiego pochodzące z kolekcji Witolda Grzesiewicza, który był z nim zaprzyjaźniony.

Kazimierz Zagórski (1883–1944), po opuszczeniu Polski w 1924 roku osiadł w Leopoldville i otworzył tam zakład fotograficzny. W latach trzydziestych swoje fotografie wydawał w formie serii kart pocztowych pod wspólnym tytułem „Ginąca Afryka”. W jej poszukiwaniu podróżował po Kongu Belgijskim i krajach sąsiednich. Jego fotografie są starannie dobrane i wystudiowane. Przed II wojną światową były prezentowane na wystawie w Paryżu, a także w Polsce. Na początku obecnego stulecia zostały przypomniane, na wystawie w warszawskiej „Zachęcie”.

W tomie II „Afryki utrwalonej” kolekcja kart pocztowych Zagórskiego została przedstawiona w siedmiu rozdziałach tematycznych bądź terytorialnych: Francuska Afryka Równikowa, Ludy Konga, Prowincja Wschodnia, Ruanda, Fryzury Kongijskie, Różne, Natura. Są wśród nich portrety dostojników w tradycyjnych strojach, mężczyzn i kobiet z charakterystycznymi dla ludów tego regionu skaryfikacjami i zdobieniem ciała.

Zachowany został oryginalny charakter kart pocztowych, łącznie z ich numeracją i podpisem w języku francuskim przez autora. Wszystkie teksty w tym tomie są w języku polskim i francuskim (jest również edycja tego tomu w języku francuskim).

Oba tomy albumu, oprócz walorów artystycznych, mogą stanowić dodatkowe źródło wiedzy, zwłaszcza dla badaczy kultur ludów tego regionu Afryki.

(mk/bo)

**Wojciech Jagielski, *Nocni wędrowcy*
W.A.B, Warszawa 2009, ss. 330**

Nowa książka Wojciecha Jagielskiego jest czymś więcej niż jego kolejnym reportażem z podróży. Wprawdzie przyjęta przez niego forma literacka nosi cechy reportażu, jednak jest to przede wszystkim bardzo osobista opowieść o ludziach, których autor spotkał w czasie swojej podróży do północno-wschodniej Ugandy. Poszukiwał prawdy o ofiarach wojny Josepha Kony'ego¹: o dzieciach-żołnierzach, o ich rodzinach, o społeczności Acholi, zamieszkującego tam ludu, najbardziej dotkniętego konsekwencjami tej wojny. Autor prowadzi narrację dzięki stworzonym przez siebie bohaterom: zlepku kilku rzeczywistych postaci. Realia, w których umiejscowił akcję, ukazują czytelnikowi tło społeczne i polityczne przedstawianych wydarzeń. Pozwalają one również zrozumieć specyfikę kulturową: obyczajowość, wierzenia i obrzędowość. Jest więc to zarazem specyficzne studium socjologiczne ludu Acholi. Czytelnik może nie tylko poznać przerażające fakty, ale również uzmysłwić sobie różnice w „mentalności afrykańskiej” i europejskiej. I trzeba przyznać, że ta pierwsza wydaje się mieć przewagę, szczególnie w kwestiach pragmatycznych, jeśli nie moralnych: „Acholi gotowi byli wybaczyć Kony'emu krzywdy, gotów był też na to prezydent z Kampali. Wodzowie Acholich chcieli rozsądzić sprawę Kony'ego i partyzantów po swojemu, według swoich praw i obyczajów. Choćby poddać rytuałowi *mato oput*, oczyścić ze złych mocy, odszkodowaniem zadośćuczynić krzywdom, pogodzić się i o wszystkim zapomnieć. Ale sędziowie z Europy powtarzali, że pierwszeństwo ma ich prawo, że raz wydanych listów gończych nie mogą wycofać ani rzuconego oskarżenia o zbrodnie unieważnić. Tak jak wodzowie Acholich swego błogosławieństwa.(...) – Wam zależy na sprawiedliwości i karze. Dla nas od sprawiedliwości

¹ Wojna jest prowadzona przez partyzantów, nazwanych przez niego Lord Resistance Army. U jej źródeł były niespełnione ambicje polityczne przywódcy. Cel polityczny został szybko zdominowany przez działania polegające na okrutnej grabieży ludności oraz stosowanie terroru zarówno wobec niej, jak i siłą pozyskiwanych dzieci-żołnierzy. Bezlitosne tortury i zbrodnie zapewniają władzę przywódcy.

i kary ważniejsze jest przerwać wojnę, by nasze dzieci wróciły z buszu i by znów zapanował porządek rzeczy.”

Z tego właśnie powodu książka Wojciecha Jagielskiego jest społecznie cenna, a dla afrykanistów posiada walor relacji z bezpośredniego i aktualnego oglądu rzeczywistości.

(ms)

Przywództwo i przywódcy we współczesnej Afryce.

**Pod redakcją Arkadiusza Żukowskiego. Forum Politologiczne 7,
Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie, Olsztyn 2007**

Kolejny tom wydawanej w Olsztynie serii Forum Politologiczne zawiera dwadzieścia tekstów poświęconych politycznym i kulturowym aspektom przywództwa w Afryce, a także przywódcom afrykańskim, w tym nie tylko politycznym. Książkę otwiera wstęp pióra A. Żukowskiego oraz tekst osadzający tematykę zbioru w ramach teorii polityki (M. Hartliński). Zamieszczone w tomie artykuły można podzielić na kilka grup. Są tu artykuły o przywództwie politycznym w poszczególnych krajach współczesnej Afryki (T. Klina – o RPA, ks. A. Romejki – o Algierii, M. W. Solorza – o Zimbabwie, M. Bankowicza – o Libii). O zjawisku dożywotniego przywództwa, występującym w licznej grupie krajów, pisze Degefe Gemeche, a o przywódcach afrykańskich widzianych z perspektywy paryskiej – J. Sajna.

Kolejna grupa tekstów dotyczy przywódców historycznych (I. A. Ndiaye – o Senghorze, S. Chazbijewicza – o Faruku I, A. Żukowskiego – o Smutsie). Przywódcom świata współczesnego, którzy do niedawna wywierali wpływ na swoje społeczeństwa, bądź wciąż go wywierają, zajmują się: M. Ząbek (o J. Garangu), E. Jaremczuk (o L. Kabili i jego synu), B. Ndiaye (o T. Sankarze).

Antropologicznym aspektom przywództwa poświęcone są artykuły ks. J. Pawlika – o przywództwie lineażowym, ks. J. Różańskiego – o przemianach w systemie społeczno-politycznym u ludu Kirdi w Kamerunie, J. Łopotta – przywództwie i stratyfikacji społecznej u Dogonów oraz L. Buchalika – o instytucji wodzostwa u Kurumbów.

Poza świat klasycznie pojmowanej polityki wychodzą K. Gergont, który pisze o przywództwie religijnym oraz A. Pawłowska – o przywództwie artystycznym. Tom zawiera również fragment wspomnień z Konga Belgijskiego pióra W. Grzesiewicza, zredagowany przez jego wnuczkę, niedawno zmarłą M. Grzesiewicz-Sałacińską.

(mp)

Afryka na progu XXI wieku. Tom 1: Kultura i społeczeństwo.
Pod redakcją Jacka Pawlika i Małgorzaty Szupejko, Warszawa 2009

Tom jest owocem Pierwszego Kongresu Afrykanistycznego, który odbył się w czerwcu 2007 roku w Pieniężnie. Książka podzielona została na pięć części. W części historycznej znajdują się teksty o dosyć niejednorodnej tematyce – historii Kościoła na Madagaskarze (K. Lendzion), dziejach archeologii polskiej w Afryce (K. Myśliwiec), niewolnictwie na wyspie Św. Heleny (B. Nowak) oraz źródłach historycznych do historii Etiopii w XX w. (H. Rubinkowska). Oprócz tego znalazł się tam materiał, na który złożyły się wspomnienia i fotografie z Konga Belgijskiego w latach trzydziestych (M. Grzesiewicz-Sałacińska).

W dziale poświęconym religii i rytuałom, zamieszczono teksty o świętach i rytuałach (L. Buchalik, H. Zimoń), pielgrzymowaniu w Etiopii (L. Łykowska), roli sztuki w afrykańskim kulcie przodków (J. Pawlik), koncepcji opatrności u Aszantów (G. Wita). Część pt. „Afrykańska sztuka i kolekcje” zawiera artykuły o zbiorach sztuki, kolekcjach i problemach obrazowania Afryki w wystawiennictwie muzealnym (J. Koziorowska, J. Kukuczka, A. Nadolska-Styczyńska) oraz akulturacji na przykładzie sztuki Afryki Południowej (A. Pawłowska).

Część „Kobieta – kontekst kulturowy i społeczny” pomieściła teksty o stowarzyszeniach kobiecych w Afryce Północnej (A. Barska), niewolnictwie u Ewe (M. Kraśniewski), feministycznej interpretacji literatury afrykańskiej (I. A. Ndiaye), kognitywnym obrazie „matki” i „ojca” w języku hausa, a także artykuł o sporze wokół klitoridektomii w społeczeństwach islamskich (D. Pawłowska).

Ostatnia, piąta część książki („Strukturyzacja i rozwój społeczny”) zawiera teksty dotyczące przemian kulturowych w Afryce (w kontekście tożsamości) – M. Szupejko oraz E. Reklajtis (o Afryce Północnej). Poza tym R. Vorbrich pisze o relacji między etnicznością a trybalizmem, J. Różański o misjonarzach wobec kultur afrykańskich, Bara Ndiaye o historii i dniu dzisiejszym Międzynarodowej Organizacji Frankofonii. Wszystkie artykuły zawierają streszczenia w j. angielskim. Na końcu książki znajduje się wkładka z barwnymi fotografiami.

(mp)

INFORMACJE POLSKIEGO TOWARZYSTWA AFRYKANISTYCZNEGO

Działalność Zarządu Głównego PT Afr w okresie 2006–2008

Kadencję 2006–2008 rozpoczęliśmy intensywnymi przygotowaniem do I Kongresu Afrykanistów Polskich, który odbył się w dniach od 18 do 20 czerwca 2007 r. w Pieniężnie. Zarówno program, jak i relacja z Kongresu, zostały opublikowane w 24 i 25 numerze biuletynu PT Afr. „Afryka”.

Owoce I Kongresu Afrykanistów Polskich jest dwutomowa publikacja „Afryka na progu XXI wieku”. Tom pierwszy „Kultura i Społeczeństwo”, pod redakcją Jacka J. Pawlika i Małgorzaty Szupejko, ukazał się w maju 2009 r., tom drugi – „Gospodarka i Polityka”. pod redakcją Dominika Kopińskiego i Arkadiusza Żukowskiego, ukaże się w drugiej połowie br.

Fundusze na wydanie obu tomów pochodzą z dotacji Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, o którą starał się nasz Zarząd. Dzięki darowiźnie osoby prywatnej możliwe było zamieszczenie kolorowych ilustracji w tomie pierwszym.

Z powodu pracy związanej z przygotowaniem do I Kongresu Afrykanistów Polskich, wymagającej poświęcenia wiele czasu i wysiłku odbyło się mniej zebrań naukowych i prelekcji niż w poprzedniej kadencji. Były to następujące spotkania:

- prelekcja Adama Rybińskiego, z serii relacji z pobytu, podróży i badań terenowych w Afryce: „Tuaregowie 2005–2006. Relacja z wyprawy” (10 kwietnia 2006);
- spotkanie z Krzysztofem Śliwińskim, byłym ambasadorem RP w Preterii (w latach 2000–2004) zatytułowane: „RPA – nadzieje i realia przemian” (24 kwietnia 2006);

- prelekcja Barbary Uszko, świeckiej misjonarki, koordynatorki projektu edukacyjnego dla dzieci pigmejskich we wschodnim Kamerunie, pt.: „Moje spotkania z Pigmejami Baka” (29 maja 2006);
- wykład Jacka J. Pawlika, połączony z prezentacją multimedialną: „Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe ludu Basari z Togo” (26 czerwca 2006);
- panel: „Chiny a Afryka wczoraj i dziś”, prowadzony przez Jana J. Milewskiego i Krzysztofa Trzczińskiego (22 listopada 2006);
- prelekcja Maksymiliana Zycha: „Po powrocie z północno-zachodniej Ugandy – praca w obozie dla uchodźców z Sudanu” (31 marca 2008);
- prelekcja Jana J. Milewskiego: „Garść refleksji z podróży po Nilu” (19 maja 2008);
- prelekcja Adama Rybińskiego „Refleksje z wędrówki śladami Tuaregów w Burkina Faso i Mali” (2 czerwca 2008);

Wydajemy nadal „Afrykę”. W okresie kadencji 2006–2008 ukazały się kolejne numery: 22, 23, 24, 25, 26, 27.

W styczniu 2009 r. PTAfr. liczyło 85 członków, jedna osoba zawiesiła chwilowo swoje członkostwo.

Małgorzata Szupejko

Władze statutowe PTAfr

Na Walnym Zebraniu Sprawozdawczo-Wyborczym PTAfr w dniu 27 stycznia 2009 r. wybrano nowe władze naszego stowarzyszenia.

Zarząd Główny PTAfr (2009–2011)

Przewodnicząca – Małgorzata Szupejko

Wiceprzewodniczący – Jarosław Różański

Skarbnik – Eugeniusz Rzewuski

Członkowie Zarządu:

Nina Pawlak

Hanna Rubinkowska-Anioł

Marta Staszczak

Rafał Wiśniewski

Komisja Rewizyjna PTAfr (2009–2011)

Przewodniczący – Wiesław Lizak

Członkowie: Zofia Podobińska, Marcin Zarzecki