

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 33/2011

WARSZAWA



Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne
Zarząd Główny

Adres do korespondencji

(także w sprawie nabywania egzemplarzy „Afryki”):

Katedra Języków i Kultur Afryki UW

00-927 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28

e-mail: peteafr@gmail.com

www.ptafr.org.pl



Rachunek bankowy:

PKO BP SA XIV O/Warszawa

76 1020 1156 0000 7802 0050 6345

Komitet Naukowy

dr hab. Jan Jakub Milewski, prof. UW

dr hab. Bronisław Kazimierz Nowak, prof. UW

dr hab. Jacek Jan Pawlik, prof. UWM

prof. dr hab. Stanisław Piłaszewicz

prof. dr hab. Elżbieta Reklajtis

dr hab. Jarosław Różański OMI, prof. UKSW

prof. dr hab. Michał Tymowski

dr hab. Ryszard Vorbrich, prof. UAM

prof. dr hab. Henryk Zimoń

prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski

Zespół redakcyjny:

dr hab. Ewa Siwierska (red. nacz.)

Wiesława Bolimowska

dr hab. Marek Pawełczak

dr Małgorzata Szupejko

Korekta tekstów w języku angielskim:

Zofia Krasnowolska

ISSN-1234-0278

Na okładce:

Lydż Ijasu (1913-1916), wnuk cesarza Menelika II

(źródło: Anton Zischka, *Abessinien. Das letzte ungeloste problem afrikas*, Wilhelm Goldmann Verlag, Leipzig, 1935, s. 71.)

Opinie wyrażone w tekstach autorskich na łamach „Afryki”
nie powinny być utożsamiane ze stanowiskiem władz PTAfr.
lub zespołu redakcyjnego

Redakcja nie ponosi odpowiedzialności za treść ogłoszeń reklamowych

Realizacja na zlecenie Wydawcy Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR

Nakład: 200 egz.

SPIS TREŚCI

STRESZCZENIA ARTYKUŁÓW	7
------------------------------	---

STOSUNKI RELIGIJNE W AFRYCE

Ewa Siwierska

Sąsiedztwo nieoswojone: stosunki chrześcijańsko-muzułmańskie w Nigerii	11
---	-----------

Z HISTORII AFRYKI

Michał Leśniewski

Komando. Narodziny, charakter i znaczenie systemu militarnego pogranicza Kolonii Przylądkowej w XVIII w.	30
--	-----------

Zuzanna Augustyniak

Małżeństwa polityczne jako sposób umacniania pozycji władcy w cesarstwie etiopskim za panowania <i>lydża</i> Ijasu	45
---	-----------

LITERATURY W JĘZYKACH RODZIMYCH

Jacek Jan Pawlik

Krzyk ropuchy - opowieść ludu Basari (Togo)	55
--	-----------

RELACJE Z BADAŃ TERENOWYCH

Anna Maria Bytyń

Uchodźcy wewnętrzni wobec referendum w Sudanie.	66
---	-----------

VARIA

Jadwiga Łukanty-Nkosi

Refleksje na temat życia i twórczości Lewisa Nkosi	79
---	-----------

Eugeniusz Rzewuski

Wspomnienie o Lewisie Nkosi.	86
--	-----------

KONFERENCJE NAUKOWE

Ubóstwo na tle problemów społeczno-gospodarczych Afryki oraz sposoby jego zwalczania (Relacja Konrada Czernichowskiego)	90
Ewolucja społeczeństw i państw afrykańskich (Relacja Hanny Rubinkowskiej-Anioł)	92
Nieodkryte przestrzenie biznesu (Relacja Konrada Czernichowskiego)	94
„Stare” i „nowe” mocarstwa w Afryce – stygmaty kulturowe, religijne, polityczne, ekonomiczne i społeczne (Relacja Małgorzaty Szupejko)	96
Problemy współczesnej Afryki. Szanse i wyzwania na przyszłość (Relacja Katarzyny Jareckiej-Stępień).	99

KRONIKA

„Dni Afryki” na Uniwersytecie Warszawskim	101
„Dni Afryki” w Olsztynie	103
Wystawa „Tuarecki blues”.	107
Spotkania z etnologiem	108

NOWE KSIĄŻKI

Arkadiusz Żukowski (red.), <i>Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce</i>	110
Eugeniusz Rzewuski (red.), <i>Języki, kultury i społeczeństwa Afryki w procesie przemian</i>	112
Bara Ndiaye i Paweł Letko (red.), <i>Afryka w stosunkach międzynarodowych. Historia, stan obecny, perspektywy</i>	113
Robert Piętek, <i>Garcia II władca Konga a Kościół katolicki</i>	114

CONTENTS

SUMMARIES OF ARTICLES	7
-----------------------------	---

RELIGIOUS RELATIONS IN AFRICA

Ewa Siwierska

Uneasy Neighbours: Christian-Muslim Relations in Nigeria	11
---	-----------

FROM THE HISTORY OF AFRICA

Michał Leśniewski

Commando. The Birth, Character and Meaning of the Military Borderland of Cape Colony in the 18th Century	30
--	-----------

Zuzanna Augustyniak

Political Marriages as a Means of Strengthening a Ruler's Position in the Ethiopian Empire in the Times of <i>Lij</i> Iyasu	45
--	-----------

LITERATURES IN THE NATIVE LANGUAGES

Jacek Jan Pawlik

"Cry of the Toad" - A Tale of the Bassari People (Togo)	55
--	-----------

RELATIONS FROM FIELD RESEARCH

Anna Maria Bytyń

Internally Displaced Persons and the Referendum in Sudan	66
---	-----------

VARIA

Jadwiga Łukanty-Nkosi

Some Reflections on Lewis Nkosi's Life and Literary Output.	79
---	-----------

Eugeniusz Rzewuski

Remembering Lewis Nkosi	86
--------------------------------------	-----------

CONFERENCES

Poverty and Socio-Economic problems in Africa and the Methods of Fighting them. (Relation by Konrad Czernichowski)	90
The Evolution of African Societies and States (Relation by Hanna Rubinkowska-Anioł)	92
Uncovered Spaces of Business (Relation by Konrad Czernichowski)	94
„The Old” and „New” Powers in Africa – Cultural, Religious, Political, Economic and Social Stigma. (Relation by Małgorzata Szupejko)	96
The Problems of Contemporary Africa. Chances and Challenges for the Future. (Relation by Katarzyna Jarecka-Stępień).	99

CHRONICLE

„Days of Africa” at the Warsaw University	101
„Days of Africa” in Olsztyn.	103
„Tuareg Blues” Exhibition.	107
Meetings with an Ethnologist	108

NEW BOOKS

SUMMARIES OF ARTICLES

EWA SIWIERSKA

Uneasy Neighbours: Christian-Muslim Relations in Nigeria

Key words: Nigeria, Islam, Christianity, Shari'a, the OIC debate, social conflicts

It appears that central to the endemic conflicts plaguing Nigeria, since its independence, are the numerous differences between the groups inhabiting the country. The Nigerian Federation which the British created, was an uneasy amalgamation of cultures and groups lacking a national consciousness and unity. The existence of various religions and ethnic groups has basically created a fertile ground for conflict. The article attempts to view the multi-dimensional relations between Christians and Muslims in Nigeria. One of the major issues is the debate over the place of Shari'a which only started with the imposition of colonialism at the beginning of the twentieth century. While Christians have always pushed for a secular state, the word 'secular', for Muslims, became synonymous with 'godless'. The article also examines the controversy in Nigeria over whether to be a member of the Organization of the Islamic Conference (OIC). Another important factor in Christian-Muslim relations is the use of religion by politicians. Many experts are even convinced that religion is just a cover for economic and political grievances.

MICHAŁ LEŚNIEWSKI

Commando. Birth, Character and the Meaning of the Military Border Land of Cape Colony in the 18th Century

Key words: history, South Africa, the 19th century, social system, military studies

Commando is typically perceived as a military system of the Boer Republics. This system evolved in the 18th century Cape Colony, as a means of expansion and defense for frontier farmers. But commando was not only a military system, but also a social institution. It became a means of mobilizing human resources, and of control over lower echelons of society, it was also a tool of redistributing key

resources on the frontier like ammunition, gunpowder and work force (apprentices and serfs). In this respect commando became also a means of creating, enforcing and supporting of social stratification. Although born as a the colonial institution, the system of commando soon, with the expansion of mixed and acculturated communities (Bastaards, Griquas, Korana), expanded far into interior influencing local, African societies and chiefdoms.

ZUZANNA AUGUSTYNIAK

Political Marriages as Means of Strengthening Ruler's Position in the Ethiopian Empire in Times of *Lij* Iyasu

Key words: political marriages, Ethiopian Empire, *lij* Iyasu

In 1916, when Shewan nobles decided to overtake Ethiopia, the accusations against *Lij* Iyasu included his betrayal of Christianity and taking several wives in accordance with Muslim customs. However, the reassessment of *Lij* Iyasu's reign seems to imply that his marriages served as a tool to accomplish his internal policy that was aimed at gaining the political support of the Muslim inhabitants of east and south Ethiopia. The aim of this article is to show that despite his young age and lack of experience *lij* Iyasu was not simply a ruler with an endless sexual appetite, as often presented, but a ruler with a complete and complex vision for his empire.

JACEK JAN PAWLIK

„Cry of the Toad” – A Tale of the Bassari People (Togo)

Key words: Togo, Bassari, oral literature, toad

The paper analyses a tale of the Bassari people in Togo. First, the author presents the Bassari people and its methods of collecting and transcribing their oral literature. Then, he includes the integral text of the tale in the Polish translation. After this, he puts together the different texts of the Bassari oral tradition which contains the character of the toad, comments on the form of narration and compares the plot of the story with a ritual search for the cause of death. The author argues that African tales cannot be understood without taking into consideration the whole cultural context. On the one hand, literary images reflect common beliefs and customs and on the other hand, how beliefs and social praxis justify the use of these images. As demonstrated in the example of the toad, some images are recognised as universal for their pronounced natural characteristics.

ANNA MARIA BYTYŃ

Internally Displaced Persons Towards the Referendum in Sudan

Key words: Sudan, referendum, Internally Displaced Persons (IDPs)

In January 2011 the people of South Sudan decided whether the region of South Sudan should remain a part of the country or become independent. The Southerners overwhelmingly voted to divide Africa's biggest country in two. The referendum on the future status of South Sudan was the greatest milestone in the implementation of the Comprehensive Peace Agreement of 2005. Internally Displaced Persons (IDPs) – Southerners who fled to North Sudan (mainly to Khartoum) because of the civil war – will have an important role in the new country. A few months before the referendum Southerners in Khartoum assured that the only way for the South was independence and that they would get back home – to South Sudan. These people grew up in totally different conditions than the ones existing in the area of South Sudan. They are more educated and more united. Theoretically, they have the best background to create the elite of the new country. However, the reality in South Sudan is more complicated. This article attempts to analyse the situation of Internally Displaced Persons towards the referendum in Sudan and to reveal what apprehensions and expectations of the new country they have.

STOSUNKI RELIGIJNE W AFRYCE

SĄSIEDZTWO NIEOSWOJONE: STOSUNKI CHRZEŚCIJAŃSKO-MUZUŁMAŃSKIE W NIGERII

EWA SIWIERSKA

Jednym z problemów niepodległej Nigerii są niepokoje społeczne, przybierające często groźne rozmiary. W poczuciu braku stabilizacji i bezpieczeństwa żyje tutaj wielu obywateli. W mediach zagranicznych – także polskich, zamieszki i akty przemocy, do których dochodzi w tym kraju, są najczęściej komentowane jako kolejne przejawy konfliktów religijnych między muzułmanami a chrześcijanami. Przyczyny zapaści współczesnego społeczeństwa nigeryjskiego są jednak bardziej złożone i uwarunkowane także historycznie.

Proces umacniania się identyfikacji północnego regionu Nigerii z islamem sięga początku XIX stulecia i powstania kalifatu w wyniku dżihadu Usmana dan Fodio (1754–1817). Ludy zamieszkujące południe wyznawały wówczas religie rodzime. W okresie kolonialnym polityka Brytyjczyków utrwaliła religijną dychotomię. Zachowując istniejący na północy system władzy emirów, Brytyjczycy deklarowali neutralność, bezstronność i tolerancję wobec islamu, o ile muzułmanie nie będą naruszać „godności ludzkiej i dobrego porządku”¹, natomiast mieszkańcy obsza-

¹ Lord Lugard, *Dual Mandate in Tropical Africa*, London 1922, s. 594. Wbrew tym zapewnieniom polityka brytyjska aktywnie wpływała na rozwój islamu w północnej Nigerii. W istocie bowiem, dzieląc muzułmanów na lojalnych wobec władz kolonialnych i tych, których uważano za niebezpiecznych dla ładu kolonialnego, Brytyjczycy skonfliktowali wyznawców islamu. Szerzej na ten temat zob. J. Reynolds, *Good and Bad Muslims: Islam and Indirect Rule in Northern Nigeria*, „The International Journal of African Historical Studies”, vol. 34, 2001, 3, s. 617n.

rów południowych zostali objęci intensywną akcją ewangelizacji. Działalność misji protestanckich i katolickich, dla których edukacja była najbardziej skutecznym środkiem chrystianizacji², doprowadziła do powstania nowoczesnego szkolnictwa. W odróżnieniu od muzułmańskiej północy w tym regionie Nigerii, bogatym w zasoby naturalne, następował także szybki rozwój ekonomiczny. Przemiany w okresie kolonialnym zapoczątkowały ponadto migrację fachowców z południa poszukujących pracy w miastach na północy. Duża skala tego zjawiska miała wpływ na proces upolityczniania religii po roku 1950³. Rządy europejskie przyczyniły się zatem do utrwalenia odrębności terytorialnej i religijnej zarazem. Stworzona przez Brytyjczyków federacja była sztucznym tworem zróżnicowanych kulturowo i religijnie grup etnicznych, pozbawionych poczucia jedności i świadomości narodowej. Dążenia separatystyczne i żądania autonomii dla poszczególnych regionów i ludów nasilały się na skutek ekonomicznej przepaści między rozwiniętym południem a konserwatywną północą jeszcze przed uzyskaniem przez Nigerię niepodległości. Odziedziczony po Brytyjczykach system polityczny nie mógł zapobiec tym dążeniom, a zwłaszcza zadowolić oczekiwania mniejszych grup etnicznych.

Kłopoty z szariatem

Miejsce szariatu w Nigerii stało się kwestią, która od początku podzieliła muzułmanów i chrześcijan, wpisując się w stały dyskurs o wizji nowoczesnego państwa. W okresie kolonialnym stosowany na północy szariat trudno było zharmonizować z brytyjskim Common Law nie tylko z powodu radykalnych różnic między tymi systemami, ale także dlatego, że prawo muzułmańskie kolidowało z politycznymi i ekonomicznymi celami Brytyjczyków. Szariat postrzegali oni jako przeciwstawny współczesnej myśli zachodniej i jej świeckiej orientacji. Polityka kolonizatorów zmierzała zatem ku jego stopniowemu ograniczaniu. Brytyjczycy obawiali się także silnej pozycji szariatu w niepodległej Nigerii. Według nich bowiem mogła mieć negatywne skutki w kluczowych sprawach ekonomicznych i utrudniać zagraniczne inwestycje w tym kraju (na przykład w sektorze bankowości ze względu na zakaz lichwy). Obawy te formułował były gubernator generalny Nigerii, Sharwood Smith: „Żaden kraj, którego systemy prawne i sądownicze nie są zgodne ze standardami akceptowanymi na arenie międzynarodowej, nie może liczyć na szacunek i mieć nadzieję na pomyślny rozwój. Rozwój ten będzie przecież w dużej mierze zależał od dużych inwestycji zagranicznych. Która firma zainwestuje swój

² M.O. Bassey, *Missionary Rivalry and Educational Expansion in Southern Nigeria, 1885–1932*, „Journal of Negro Education”, vol. 60, 1, s. 41.

³ I. Back, *Muslims and Christians in Nigeria: Attitudes towards the United States from a Post-September 11th Perspective*, „Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East”, 24, 2004, 1, s. 211–218.

kapitał w kraju, którego prawo i sądy są podejrzane?”⁴. Dodatkowym argumentem były obawy o to, że jeżeli szariat stanie się obowiązującym systemem prawnym północnej Nigerii, to zamieszkujący ten region niemuzułmanie staną się obywatelami drugiej kategorii⁵. Rozwiązaniem kompromisowym miało być opracowanie w 1959 r. oddzielnego dla wszystkich mieszkańców północy systemu karnego, opartego na szariacie (*Penal Code*). Jego wprowadzenie w życie nie zadowoliło jednak żadnej ze stron⁶. Muzułmanie byli oburzeni znacznym okrojeniem szariatu w nowym kodeksie. Nawet bowiem te przestępstwa, za które kary zostały tak opracowane, by odzwierciedlały ideę prawa muzulmańskiego (kradzież, cudzołóstwo, picie alkoholu) były dla nich nie do zaakceptowania⁷.

Po uzyskaniu niepodległości muzulmanie wielokrotnie próbowali doprowadzić do konstytucyjnego zalegalizowania pełnego szariatu, jako obowiązującego systemu prawnego na północy Nigerii. Poprzez wpływ na treść ustawy zasadniczej chcieli podkreślić swoją odrębność wobec chrześcijańskiego południa⁸, opowiadającego się za świeckością Nigerii. Przed uchwaleniem nowej konstytucji w 1979 r. argumentowali: „Konstytucja musi uwzględniać istnienie różnych grup społecznych, gwarantować równe ich traktowanie i zapewnić im podstawowe prawa. Wśród tych praw są wolność wyznania i nauczania w duchu religijnym (...). Odcięcie funduszy publicznych na edukację religijną daje preferencje sekularyzmowi i ateizmowi. Nawet w USA, mimo rozdziału Kościoła od państwa wspiera się religię (...)”⁹. Muzułmanie domagali się także utworzenia Federalnego Sądu Apelacyjnego Szariatu. Dla chrześcijan powołanie tej instytucji oznaczałoby natomiast uprzywilejowaną pozycję islamu¹⁰.

Spory wokół szariatu odżyły w roku 1986. Stanowisko w tej sprawie przedstawiło wówczas Christian Association of Nigeria (CAN), reprezentujące chrześcijan w regionie północnym. CAN zaprotestowało przeciwko finansowaniu sądów szariackich z funduszy publicznych oraz objęciu przez nie także spraw dotyczących chrześcijan. Za inny przejaw dyskryminacji ze strony muzulmanów CAN uznało utrudnianie budowy kościołów. Domagało się ponadto odnowienia stosunków dyplomatycznych z Izraelem (zerwanych w 1973 r.) w celu ułatwienia chrześcijanom pielgrzymek do Ziemi Świętej, opłacania przywódców kościołów z funduszy publicznych, swobodnego budowania miejsc kultu, powołania sądów kościelnych na

⁴ B. Sharwood Smith, *But always as Friends*, London 1969.

⁵ Tijjani Muhammad Naniya, *History of the Shari'a in Some States of Northern Nigeria to Circa 2000*, „Journal of Islamic Studies”, 13, 2002, 1, s. 26.

⁶ B.J. Dudley, *Parties and Politics in Northern Nigeria*, London 1968, s. 287.

⁷ Tijjani Muhammad Naniya, op. cit., s. 27n.

⁸ M. Kirwin, *Popular Perceptions of Shari'a Law in Nigeria*, „Islam and Christian-Muslim Relations”, vol. 20, 2009, 2, s. 139n.

⁹ Wypowiedź Ahmeda Beita Yusufa w „New Nigerian”, 23 IX 1977.

¹⁰ J. Kenny, *Sharia and Christianity in Nigeria: Islam and a 'Secular' State*, „Journal of Religion in Africa”, XXVI, 1996, 4, s. 348.

koszt rządu federalnego oraz prawnego i administracyjnego odseparowania chrześcijan od muzułmanów¹¹.

Żądanie odnowienia stosunków z Izraelem wywołało ostry sprzeciw muzułmanów. Zarzucili chrześcijanom brak współczucia dla represjonowanych Palestyńczyków i popieranie amerykańskiej propagandy proizraelskiej¹². Za dziwaczne uznali domaganie się powołania sądów chrześcijańskich: „(...) O ile nam wiadomo, sądy kościelne działały w średniowiecznej Europie i w krajach chrześcijańskich od dawna nie istnieją. Czy chrześcijanie w Nigerii rzeczywiście ich chcą, czy domagają się tylko dlatego, że muzułmanie mają sądy szariackie?”¹³.

W latach dziewięćdziesiątych Nigeria odnosiła sukcesy w polityce zagranicznej jako jeden z głównych eksporterów ropy naftowej do USA, uczestnik sił pokojowych w Libanie oraz inicjator podjęcia specjalnych działań w celu zażegnania konfliktów zbrojnych w Liberii i Sierra Leone. Wewnętrzna sytuacja Nigerii nie była jednak stabilna¹⁴. W roku 1999 w muzułmańskich stanach rozpoczął się proces samowolnego wprowadzania kodeksów szariackich. To „odrodzenie” islamu spowodowało wybuch ostrych konfliktów wewnętrznych oraz marginalizację Nigerii na arenie międzynarodowej. Rozgorzała wówczas dyskusja na temat miejsca prawa religijnego w świetle obowiązującego ustawodawstwa. Muzułmanie twierdzili, że szariat jest zgodny z zapisami konstytucji o wolności wyznania, chrześcijanie natomiast zarzucali muzułmanom złamanie prawa. Na konferencji przywódców religijnych w Abudży biskup katolicki powiedział: „Gdyby szariat został wprowadzony z pobudek czysto religijnych, my katolicy moglibyśmy go poprzeć, ale fakt zainicjowania go przez polityków, oznacza, że w istocie było to posunięcie o charakterze politycznym, a nie religijnym”¹⁵.

Wprowadzenie szariatu rozpatrywano także jako próbę obalenia rządu chrześcijańskiego prezydenta – Oluseguna Obasanjo. W prasie pojawiały się liczne wypowiedzi w tym tonie. Zwracano uwagę na to, że nawet w okresie rządów prezydentów muzułmańskich nie zdecydowano się na taki krok¹⁶, a tymczasem: „zaledwie w dziewięć miesięcy po objęciu władzy przez południowca, tak zwane ‘jądro Północy’ przystąpiło do ataku, wprowadzając szariat w swoich stanach”¹⁷.

Według postronnych obserwatorów stanowiska w tej kwestii są nie do pogodzenia także dlatego, że według chrześcijan „szariakracja”¹⁸ w systemie demokra-

¹¹ Ibidem, s. 348n.

¹² „New Nigerian”, 24 I 1986.

¹³ J. Kenny, op. cit., s. 349.

¹⁴ I. Back, op. cit., s. 215.

¹⁵ D. McCain, *Jos International Conference on ‘Comparative Perspectives on Shariah in Nigeria’*, 15–17 stycznia 2004, s. 9.

¹⁶ „The Guardian”, 5 III 2000.

¹⁷ Wypowiedź Stephena Okorie w „Concord”, 2 III 2000.

¹⁸ Terminu tego po raz pierwszy użył A.A. Mazrui w swoim referacie *Shariacracy and the Federal Model in the Era of Globalisation: Nigeria in Comparative Perspective*, wygłoszonym na In-

cji prezydenckiej to dopiero pierwszy krok w ramach systematycznego planu islamizacji całej Nigerii¹⁹. „Muzułmanie nigeryjscy utrzymują, że szariat jest świętym prawem zesłanym przez Boga i ludzie nie mogą tego zmienić. Są sfrustrowani, że rząd nigeryjski zezwala tylko na częściowe jego stosowanie (...) Chrześcijanie obawiają się, że jeśli wyznawcy islamu zdobędą władzę polityczną w Nigerii, nie-muzułmanie staną się obywatelami drugiej kategorii. Powołują się na takie kraje, jak Arabia Saudyjska i Iran, gdzie wolność religii jest bardzo ograniczona”²⁰. Dla wielu muzułmanów natomiast wprowadzenie kodeksów opartych na Koranie symbolizowało długo oczekiwany powrót do korzeni islamu po latach kolonializmu i rządów wojskowych w okresie niepodległości²¹.

Spory wokół OKI

W roku 1986 konflikt między muzułmanami a chrześcijanami zdominowało przystąpienie Nigerii do Organizacji Konferencji Islamskiej (OKI)²². W sytuacji potrzeb ekonomicznych tego kraju pełne członkostwo w OKI umożliwiało dostęp do nieoprocentowanych kredytów oferowanych przez Islamic Development Bank w Arabii Saudyjskiej²³. Decyzja ówczesnego muzułmańskiego prezydenta, Ibrahima Babangidy (1985–1993) o wprowadzeniu Nigerii do tej organizacji oburzyła chrześcijan, którzy odebrali ją jako jej „wyprzedaż” krajom Bliskiego Wschodu²⁴. Natychmiastowego wystąpienia z OKI zażądali także nieliczni muzułmanie. Lateef Babatunde Hussain zadał wówczas dramatyczne pytanie: „Jak wytłumaczymy przyszłym pokoleniom, że 26 lat po wyzwoleniu spod kolonializmu Nigeria dała się podporządkować arabskiemu imperializmowi religijnemu?”²⁵ Masudul Alam Choundhury natomiast zarzucił krajom arabskim egoizm i krótkowzroczność, gdyż jak to ujął, dbają tylko o partykularne interesy, a inwestując pieniądze w bankach zachodnich, nie myślą o rozwoju własnych społeczeństw²⁶.

ternational Conference on Restoration of Shari'a in Nigeria: Challenges and Benefits, w Londynie, 14 kwietnia 2001.

¹⁹ J. Kenny, *The Challenge of Islam in Nigeria*. www.diafrica.org/nigeriaop/kenny/Challenge.htm

²⁰ N. Van Doorn-Harde, *On not Throwing Stones – Christian and Muslim Conflict in Nigeria*. www.findarticles.com/p/articles/mi_m1058/is_3_120/ai_97450763/print

²¹ Kareem M. Kamel, *Beyond Miss World: Muslim Protest in Nigeria*. www.islamonline.net/ENGLISH/VIEWS/2003/02/article04.shtml

²² Organizacja ta powstała w 1971 r. w Dżuddzie (Arabia Saudyjska). Głównie jej cele to: ochrona wartości muzułmańskich oraz współpraca społeczna, ekonomiczna, kulturalna i polityczna krajów członkowskich. W 1990 r. OKI przyjęła Kairską Deklarację Praw Człowieka w islamie (Cairo Declaration of Human Rights in Islam – CDHR).

²³ R. Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston 1997, s. 293.

²⁴ Olusola Akrinrinade, M.A. Ojo, *Religion and Politics in Contemporary Nigeria: A Study of the 1986 OIC Study*, „Journal of Asian and African Affairs”, 4, 1992, 1, s. 44–59.

²⁵ „Nigerian Tribune” (późniejsza „Tribune”), 31 I 1986.

²⁶ „West Africa”, 11 marzec 1986, s. 6–8.

Oficjalne stanowisko przedstawili wówczas biskupi katoliccy w Nigerii. Zwrócili uwagę na to, że głównym celem tej organizacji jest promocja i ochrona islamu na świecie, a państwa członkowskie muszą wspierać finansowo i politycznie realizację tego zadania. Przystąpienie do OKI narusza zatem prawa obywateli Nigerii wyznających inne religie, według nich bowiem członkostwo w tej organizacji oznacza chęć wyniesienia islamu do rangi religii państwowej. Biskupi skrytykowali ponadto rząd za to, że nie przeprowadził referendum w tej sprawie, a zamiast ministra spraw zagranicznych dokument o akcesji podpisał minister górnictwa i energetyki²⁷.

W debacie wokół OKI, toczącej się na łamach nigeryjskiej prasy, znamienna była też wypowiedź profesora Olajide Aluko z uniwersytetu w Ife: „Choć kraje arabskie są bogate w ropę, większość zysków inwestują w banki i prywatne posiadłości w USA i Europie, nie zaś w Afryce. Udzielanie pomocy finansowej nielicznym krajom afrykańskim ma na celu promowanie islamu i języka arabskiego oraz budowanie islamskich uniwersytetów. Tak było na przykład w Nigrze i Ugandzie. Zaledwie 1,05% tych środków trafia do Afryki i nawet nie do członków Ligi Arabskiej, jak Somalia i Sudan”²⁸. Olajide Aluko odniósł się także do obaw chrześcijan przed rzekomym zamiarem islamizacji Nigerii: „Nonsensowne jest twierdzenie, że członkostwo w OKI nie czyni Nigerii państwem islamskim. Sama nazwa organizacji tego dowodzi. Wśród siedmiu celów określonych w jej Karcie w 1972 r. trzy dotyczą przede wszystkim kwestii religijnych (...)”²⁹. Według Aluko kraj islamski to nie tylko taki, gdzie szariat jest oficjalnym prawem, ale również ten, który politycznie i finansowo wspiera promocję islamu u siebie i na zewnątrz. Poważne traktowanie członkostwa w OKI oznacza akceptację szariatu, a kierowanie się nim może stać się zasadą w polityce rządu, nawet jeśli konstytucja Nigerii stanowi, że żadna religia nie ma rangi oficjalnej³⁰.

Odpierając te zarzuty, muzułmanie twierdzili, że OKI nie ma charakteru wyłącznie religijnego. Służy przede wszystkim współpracy ekonomicznej, kulturalnej, technologicznej i dyplomatycznej. Członkostwo w OKI niczym nie różni się od formalnych związków z ONZ czy innymi organizacjami międzynarodowymi. Muzułmański minister energetyki i górnictwa przekonywał, że Nigeria nie stanie się republiką islamską, tak jak nie stały się nią państwa członkowskie OKI: Kamerun, Benin, Sierra Leone i Gabon. Podkreślał, że muzułmanie mają prawo zaspokoić swoje aspiracje, podobnie jak chrześcijanie mają taką możliwość dzięki

²⁷ J. Kenny, *Sharia*..., s. 350–352. Ministrem spraw zagranicznych był wówczas chrześcijanin Bolaji Akinyemi, oskarżany przez muzułmanów o to, że chciał odnowić stosunki dyplomatyczne z Izraelem i był przeciwny przystąpieniu Nigerii do OKI. W grudniu 1987 r. został zdymisjonowany przez prezydenta Ibrahima Babangidę w ramach zmian gabinetowych. Zob. R. Loimeier, dz. cyt., s. 304.

²⁸ „Sunday Sketch”, 9 II 1986.

²⁹ J. Kenny, *Sharia*..., s. 353.

³⁰ Ibidem.

temu, że Nigeria utrzymuje stosunki dyplomatyczne z Watykanem. Taka argumentacja pomijała jednak refleksję nad zasadniczą różnicą między stosunkami dyplomatycznymi a członkostwem, nakładającym konkretne zobowiązania. Z punktu widzenia chrześcijan stosunki z Watykanem – uznanym na świecie suwerennym państwem, nie oznaczają, że Nigeria promuje katolicyzm bardziej niż islam dzięki kontaktom z Arabią Saudyjską³¹. W tej napiętej atmosferze muzułmanie postawili swoje ultimatum. W zamian za wystąpienie z OKI zażądali, aby przez najbliższe 25 lat w całej Nigerii we wszystkich sferach życia publicznego obowiązywał szariat, kalendarz, święta, dni wolne od pracy i symbole muzułmańskie. Ta burzliwa debata stała się także pretekstem do dyskusji nad ustrojem państwa. Muzułmanie twierdzili, że należy odróżnić postawy antyreligijne od neutralności światopoglądowej rządu. Według wyznawców islamu bowiem, przeciwnych konstytucyjnemu zapisowi o świeckości Nigerii, rząd nie może dyskryminować obywateli i pomijając w swojej polityce zróżnicowania religijnego³².

Znana z radykalnych poglądów organizacja Muslim Students' Society zagroziła, że wszelkie próby wycofania Nigerii z OKI zostaną odebrane jako wezwanie chrześcijan do wojny religijnej i spotkają się ze zdecydowaną reakcją³³. Sekretarz generalny Nigerian Supreme Council for Islamic Affairs, Ibrahim Dasuki zaapelował natomiast do muzułmanów, aby zainicjowali „pokojowy džihad” w obronie prawa do członkostwa w OKI: „Obowiązkiem wszystkich muzułmanów jest oprzeć się kampanii chrześcijan wzywających rząd federalny do wystąpienia z OKI”³⁴. Na spotkaniu z katolickimi biskupami prezydent Ibrahim Babangida nie załagodził konfliktu podkreślając, że religia zawsze będzie obecna we wszystkich sferach życia, ponieważ jest „instrumentem mobilizacji społecznej”. Wypowiedź ta sprowokowała komentarz redakcji gazety „Tribune”, według której rząd nie powinien mieszać się w sprawy religii, będącej prywatną sprawą obywateli, podobnie jak kwestia doboru partnera seksualnego³⁵. Na konferencji Rady Ulemów w Kano, która odbyła się 25 stycznia 1987 r., muzułmanie przedstawili listę żądań wobec rządu federalnego. Domagali się między innymi uznania świąt muzułmańskich za narodowe oraz rewizji prozachodniej – ich zdaniem – polityki zagranicznej³⁶.

W debacie na temat OKI swoje stanowisko przedstawiła również grupa działaczy o poglądach lewicowych. Jej przedstawiciele, wśród których było kilku muzułmanów, podkreślali, że zarówno w islamie, jak i w chrześcijaństwie ścierają się różne opinie w takich kwestiach jak moralność, godność człowieka i sprawiedliwość społeczna. Krytykując fakt, że w Nigerii religia i jej symbole są przedmiotem

³¹ Ibidem, s. 354.

³² Ibidem, s. 354n.

³³ „Tribune”, 1 II 1986.

³⁴ „Tribune”, 17 III 1986.

³⁵ „Tribune”, 27 I 1986.

³⁶ „Triumph”, 22 II 1987. Por. R. Loimeier, dz. cyt., s. 295.

manipulacji zmierzającej do zburzenia wspólnoty narodowej, postulowali kierowanie się w polityce zagranicznej zasadą nieprzystępowania do żadnej międzynarodowej organizacji religijnej. Podstawowym celem rządu musi być promowanie jedności, opartej na jej tożsamości afrykańskiej. Według nich zatem Nigeria powinna wycofać się z OKI i zerwać stosunki z Watykanem³⁷.

„Tubylcy” i „osadnicy”

W cieniu wydarzeń związanych z wprowadzeniem prawodawstwa szariackiego i nagłośnionych w zagranicznych środkach przekazu, w Nigerii istnieje konflikt, który w ostatnich latach przybiera na sile. Konstytucyjny zapis o federacyjnym charakterze Nigerii miał z założenia chronić tożsamość kulturową wszystkich ludów zamieszkujących ten kraj. Wspierający go rozdział o prawach człowieka zakazuje dyskryminacji obywateli z powodu przynależności etnicznej, miejsca pochodzenia, wyznawanej religii i przekonań politycznych. Zagwarantowane w konstytucji prawa w praktyce nie są realizowane. Ludność każdego stanu i obszarów pozostających pod jurysdykcją rządów lokalnych (Local Governments Areas – LGA)³⁸ jest formalnie podzielona na dwie kategorie: tak zwanych „tubylców” i „osadników”. Do pierwszej grupy zalicza się osoby mogące udowodnić swoje korzenie genealogiczne ze społecznością, która według miejscowych przekonań jako pierwsza zasiedliła dany obszar. Za „osadników” natomiast uważa się tych, którzy nie mogą takich związków wykazać. Dyskryminacja osób, posiadających na danym obszarze podrzędny status „osadników”, przejawia się w ograniczaniu ich konstytucyjnych praw obywatelskich: dostępu do zatrudnienia, edukacji, stanowisk politycznych i publicznych, a nawet w pozbawianiu prawa własności, infrastruktury i usług (drogi, szkoły, zaopatrzenie w wodę)³⁹. Taką sytuację ilustruje wypowiedź „osadnika” w stanie Kaduna: „Jesteśmy zirytowani i nieszczęśliwi, kiedy ludzie mówią nam, że nie pochodzimy stąd. Mieszkamy tu od około dwustu lat. Tutaj urodzili się nasi rodzice i my też tu się urodziliśmy. Nie znamy żadnego innego miejsca, do którego moglibyśmy się przenieść”⁴⁰.

Marginalizacja Nigeryjczyków uznanych za „osadników” na określonym obszarze lokalnym nie ma nic wspólnego z celami ochrony tożsamości etnicznej i kultu-

³⁷ J. Kenny, *Sharia*..., s. 357.

³⁸ Od 1976 r. jest to najniższa jednostka administracyjna w Nigerii, rządzona przez wybierane demokratycznie rady. Obecnie istnieje 774 Local Governments Areas.

³⁹ *Nigeria: Human Rights and the Indigene/Settler Dichotomy*. www.pambazuka.org/en/category/advocacy/67979 (2010–10–21)

⁴⁰ J. Lobe, *Discrimination against 'Non-Indigenes' Threatens Civil Peace*. <http://www.ipsnews.net/news.asp?idnews=33002>

rowej⁴¹. Według Human Rights Watch⁴² taka sytuacja często odzwierciedla cyniczną kalkulację polityczną – zapewnienie stanowisk i przywilejów własnym zwolennikom odbywa się kosztem „osadników”. W okresie niepodległości taką strategię stosowały wszystkie władze regionalne i lokalne. Być może najbardziej było to widoczne na muzułmańskich obszarach Nigerii, gdzie powstał tak zwany „program północyzacji”. Jego celem było zastąpienie przez mieszkańców tego regionu przybyszów z innych rejonów kraju, którzy na północy zajmowali większość stanowisk w służbie cywilnej⁴³. „Miliony Nigeryjczyków żyjących poza przestrzenią społeczno-polityczną, w której mogliby afirmować swoją ‘tubylczość’, cierpi z powodu wykluczenia i wszelkiego rodzaju poniżenia. Jedni znoszą utratę praw i stanowisk biernie, inni sprzeciwiają się marginalizacji, co prowadzi do społecznych konfliktów, których drastyczne często formy nie służą rozwojowi i jedności narodowej”⁴⁴.

Kolejne podziały administracyjne w Nigerii pogarszały sytuację „osadników”⁴⁵. Ludzie musieli opuszczać dotychczasowe miejsce zamieszkania nie z własnej woli, ale dlatego, że byli źle widziani w nowopowstałym stanie. Taka polityka doprowadziła do licznych konfliktów międzyetnicznych, które w ostatnich latach uległy nasileniu. Do zamieszek na tym tle dochodzi na przykład między Urhobo a Iszekiri w stanie Delta, Tiv a Džukun w stanie Taraba, między Ebira a Bassa w stanie Nassarawa, między Hausańczykami a Kadže w stanie Kaduna, Hausańczykami a Birom i Angas w stanie Plateau, Hausańczykami a Ibami w stanie Kano⁴⁶. Konflikty te często pokrywają się z podziałami religijnymi. Tak jest na przykład w stanie Kaduna, gdzie urzędnicy rządów lokalnych odmawiają wydawania zaświadczeń o statusie „tubylcy” osobom innego wyznania⁴⁷. Problem podziału na „tubylców” i „osadników”, coraz częściej podnoszony publicznie, jest istotny także z punktu widzenia pojęcia obywatelstwa. Wielu Nigeryjczyków zatem pyta: czy można być obywatelem tego kraju, ale nie być nim w miejscu swojego zamieszkania; jakie prawa i przywileje (oraz obowiązki) ma długoletni mieszkaniec danego obszaru i po jakim czasie może otrzymać status „tubylcy”?⁴⁸ „Osadnicy” są przecież takimi samymi członkami społeczności

⁴¹ *Nigeria: Human Rights and the Indigene/Settler Dichotomy*. <http://pambazuka.org/en/category/advocacy/67979> (2011–03–14).

⁴² W kwietniu 2006 r. organizacja ta opublikowała 64-stronicowy raport w tej sprawie: „Government Discrimination against ‘Non-Indigenes’ in Nigeria”.

⁴³ P. Ostien, *Jonah Jang and the Jasawa: Ethno-Religious Conflict in Jos, Nigeria*, „Muslim-Christian Relations in Africa”, s. 6. www.sharia-in-africa.net/papers/publications.php

⁴⁴ S. Egwu, *Bridging the indigene and settler divide: challenges of peace-building in Nigeria*. Referat na seminarium w Džos, 9 II 2005. intergender.org/papers/sam.pdf

⁴⁵ Podziały te miały powstrzymać tendencje separatystyczne. W 1967r. w Nigerii było 12 stanów, w 1976 – 19, w 1991 – 30, a od 1996 jest ich 36. Zwiększała się także liczba okręgów lokalnych (LGA).

⁴⁶ G. Ehusani, *Citizenship and the Indigene/Settler Syndrome*, „Guardian”, 4 VI 2005.

⁴⁷ J. Lobe, op. cit.

⁴⁸ Zwraca na to między innymi uwagę G. Ehusani, op. cit.

jak inni: pracują, płacą podatki, zawierają związki małżeńskie z „miejscowymi” i wychowują dzieci.

Do tragicznych zamieszek na tym tle dochodzi w Dżos – stolicy stanu Plateau⁴⁹. Do 1999 r. to miasto uważano za symbol pokojowej koegzystencji większości chrześcijańskiej z muzułmańską mniejszością⁵⁰. Po wprowadzeniu szariatu napływała tutaj znaczna liczba migrantów z północy, zwłaszcza chrześcijan. W opinii miejscowych komentatorów przyczyny konfliktów w Dżos są natury etnicznej, choć w mediach przedstawia się je jako religijne⁵¹. Według informacji działaczy na rzecz praw człowieka tylko we wrześniu 2001 r. w wyniku zamieszek w Dżos śmierć poniosło ponad tysiąc osób. W centrum miasta zdemolowano meczety, kościoły, sklepy i domy⁵². Wydarzenia te dały początek serii kolejnych gwałtów w innych częściach stanu Plateau w latach 2002–2004. Przed wyborami do rządów lokalnych w 2008 r. „tubylczy” chrześcijanie prowadzili akcję propagandową przeciw muzułmańskim „osadnikom” Hausa. W kościołach pastory mieli ostrzegać przed głosowaniem na muzułmanów, określając ich „niewiernymi”, których celem jest islamizacja regionu. Ci z kolei ostrzegali, że kto nie odda głosu na muzułmanina, ten jest „poganinem”⁵³.

Ta patologiczna sytuacja, w której Nigeryjczyk ma pełne prawa tylko w tej społeczności lokalnej, z której się wywodzi, w istocie oznacza kryzys obywatelstwa⁵⁴. W 2010 r. dwudziestu obywateli Nigerii, do których przyłączyła się jedna z organizacji pozarządowych, zaskarżyło w Wysokim Sądzie Federalnym legalność podziału ludności na „tubylców” i „osadników”. Argumentując, że podział ten narusza fundamentalne prawa człowieka i dyskryminuje tak zwanych „osadników”, wnioskodawcy powołali się między innymi na konstytucję Nigerii, Afrykańską Kartę Praw Człowieka i Ludów oraz na Powszechną Deklarację Praw Człowieka. W tym samym roku sprawą zajęła się Izba Reprezentantów. Według projektu nowej ustawy organem uprawnionym do wydawania zaświadczeń o statusie „tubylcy” ma być Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, nie zaś, jak dotychczas, rządy stanowe i władze lokalne. Status „tubylcy” przysługiwać ma a) osobie, która (lub jedno z jej rodziców) wywodzi się z miejscowego ludu na obszarze swojego zamieszkania; b) osobie, która (lub jedno z jej rodziców) osiedliła się na danym terenie przed 1 października 1960 r. i cały czas tutaj mieszka; c) osobie, która (lub jedno z jej rodzi-

⁴⁹ Szerzej na ten temat zob. S. Best, *Conflict and Peace-Building in Plateau State*, Ibadan 2007; P. Ostien, op. cit.

⁵⁰ W okresie kolonialnym większość mieszkańców tego obszaru przyjęła chrześcijaństwo. Muzułmanie z północy (głównie Hausańcy), którzy osiedlali się tutaj już od początku XX w., tworzyli odrębne społeczności, nie miesząc się z ludnością miejscową. W latach 1902–1947 Brytyjczycy przekazywali im władzę na szczeblu lokalnym.

⁵¹ I. Back, op. cit., s. 215.

⁵² Human Rights Watch, *Jos: a City Torn apart*, New York 2001, s. 1.

⁵³ P. Ostien, op. cit., s. 30.

⁵⁴ Ibidem, s. 3n.

ców) wywodzi się spośród pierwszych mieszkańców danego terenu i tutaj mieszka; d) osobie, która urodziła się na danym obszarze lub zawarła małżeństwo z „tubylcem”; e) osobie mieszkającej na danym obszarze od co najmniej pięciu lat.

Projekt zobowiązuje każdy rząd stanowy do zapewnienia wszystkim swoim mieszkańcom równych praw ekonomicznych, politycznych i kulturowych, do ochrony ich życia, religii i mienia. Nikt nie może być dyskryminowany z powodu przynależności etnicznej, ani pozbawiony konstytucyjnych praw do praktykowania swojej religii. Rząd stanu, na terenie którego konflikty międzyetniczne doprowadzą do śmierci, wysiedlenia, uszkodzenia ciała i szkód materialnych, będzie zobowiązany nie tylko ukarać winnych, ale także wypłacić stosowne odszkodowania wszystkim pokrzywdzonym lub ich rodzinom, odbudować zniszczone wioski, miejsca kultu, bazy i domy⁵⁵. Wydaje się jednak, że na tle ogólnej sytuacji w Nigerii rozwiązanie problemów skonfliktowanych społeczności lokalnych nie będzie rzeczą łatwą.

Społeczne podłoże niepokojów

Według wielu komentatorów konflikty religijne w Nigerii są tylko przykrywką dla problemów ekonomicznych i politycznych. Za tragiczną sytuację w kraju chrześcijanie obarczają muzułmanów z północy, którzy w okresie niepodległości zdominowali narodową politykę, co było widoczne nawet za rządów prezydentów chrześcijańskich. Od 1975 r. muzułmanie zajmowali także wyższe stanowiska w armii⁵⁶. Dla chrześcijan oznaczało to promocję islamu kosztem chrześcijaństwa. Nierzadko pojawiają się ponadto twierdzenia, że muzułmanie stanowią większość w Nigerii⁵⁷. Wyniki spisów ludności najczęściej nie były akceptowane przez żadną ze stron i stawały się powodem niepokojów⁵⁸. Kiedy w kolejnych zmianach konstytucji muzułmanom nie udało się przeforsować zapisów dotyczących szariatu, rosło ich poczucie zagrożenia, które przejawiało się w napięciach społecznych. Analizując podłoże konfliktów we współczesnej Nigerii, trzeba także uwzględnić sytuację tych grup etnicznych, które przez lata były zależne od muzułmańskich

⁵⁵ Onwuka Nzeshe, *House Considers Bill on Settler, Indigene Squabble*. www.speakersoffice.gov.ng/news_feb_22_10_2.htm (2011-03-14).

⁵⁶ Rywalizacja regionalna znalazła swoje odbicie w federalnych siłach zbrojnych już w latach 60. XX w. Korpus oficerski stanowili wówczas głównie Ibowie, a większość wojskowych pochodziła z Pasa Środkowego (Middle Belt) i była w opozycji do muzułmanów.

⁵⁷ Na anglojęzycznej stronie internetowej Braci Muzułmanów (The Muslim Brotherhood Official English Website) przeczytałam, że „Nigeria jest państwem islamskim [sic!], liczącym blisko 140 milionów mieszkańców, gdzie 80% stanowią muzułmanie [sic!], 15% chrześcijanie, a pozostałe 5% poganie, którzy w większości zamieszkują wraz z chrześcijanami bogate w ropę naftową południe i wschód; muzułmanie żyją przede wszystkim na biednej północy (...)”. <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=1772> (2010-01-26). Jest jednak faktem, że wyznawcy islamu w Nigerii stanowią znaczącą społeczność muzułmańską na świecie.

⁵⁸ Spory wzbudziło na przykład przeszacowanie liczby ludności Północy w roku 1963, zwłaszcza że wiązało się to z podziałem pieniędzy dla poszczególnych regionów.

emirów z północy⁵⁹. Wraz z końcem rządów wojskowych i powrotem na drogę demokracji w 1999 r. ludy te coraz częściej domagają się autonomii. Źródła niechęci do muzułmanów sięgają nierzadko okresu niewolnictwa. Świadomość dzisiejszych chrześcijan, zorganizowanych politycznie w walce przeciwko wpływowi emirów, przejawia się w agitacji na rzecz miejscowej kontroli nad rządami lokalnymi i prowadzi do poważnych kryzysów w niektórych stanach Nigerii⁶⁰.

Obie strony wyrażają swoje obawy, przybierające często formę paniki. Odzwierciedla to na przykład wypowiedź adwokata – Suleimana Kumo: „W mrocznej Nigerii istnieje niepokonane poczucie, że muzułmanie są wypychani, a islam jest usuwany z życia”⁶¹. Muzułmanie tacy jak Kumo uważają, że misje chrześcijańskie działające w sąsiedztwie wyznawców islamu to prowokacja do konfliktów. Z kolei gubernator stanu Plateau Jonah Jang, jako pobożny chrześcijanin jest przekonany, że muzułmanie domagają się całej Nigerii wyłącznie dla siebie i dla islamu. Podejrzewa ich nawet o zмовę z wyznawcami islamu w Nigrze, Czadzie, Libii, Iranie i Arabii Saudyjskiej. Według gubernatora zamieszki w Nigerii są tylko częścią tego planu⁶². Jang uważa, że należy walczyć z muzułmanami, a jeśli okaże się to konieczne, nawet pozbyć się ich z kraju: „Chcemy uświadomić naszym mieszkańcom, że mają swoją własną tożsamość, inną niż ludzie na północy”⁶³. Hausańczyków, którzy już spenetrowali Pas Środkowy, może on zaledwie tolerować, przestrzega przed nadawaniem im statusu „tubylców” i nawołuje do ograniczania ich udziału w polityce. Dla Janga i jego zwolenników walka z Hausańczykami oznacza bowiem walkę z islamem politycznym. Wzajemne uprzedzenia przejawiają się także w takich sytuacjach, jak ta z roku 2003. Przywódcy religijni wstrzymali wówczas organizowaną przez WHO akcję szczepień przeciwko chorobie Heine-Medina, jako rzekomą próbę sterylizacji muzułmanów⁶⁴.

Upolitycznienie i radykalizacja religii

Wielu obserwatorów wydarzeń w Nigerii jest zdania, że religia od dawna stała się narzędziem polityków do realizacji ich partykularnych interesów. Do upolitycznienia islamu i chrześcijaństwa przyczyniła się wewnętrzna sytuacja ekonomiczna, związana z eksploatacją złóż ropy naftowej, usytuowanych na obszarach

⁵⁹ Chodzi o mieszkańców tak zwanego Pasa Środkowego (Middle Belt). Dawniej obszar ten wchodził w skład Regionu Północnego.

⁶⁰ J. Kenny, *Sharia...*, s. 360n.

⁶¹ E. Aymer, *Nigeria: Clash of Religions*. <http://www.yale.edu/iforum/Winter1996/nigeriaWin96.htm> (2011-02-24).

⁶² W takim tonie wypowiedział się na konferencji prasowej, zwołanej przez radę starszyzny Berom w Džos, w listopadzie 2008r. Zob. „The Nation”, 12 stycznia 2009, s. 36.

⁶³ P. Ostien, op. cit., s. 20n.

⁶⁴ S. Piłaszewicz, *Nigeria*, w: Z. Łazowski (red.), *Państwa Afryki Zachodniej. Fakty. Problemy stabilizacji i rozwoju. Polskie kontakty*, t. I, Warszawa 2006, s. 363.

zamieszkanym przez chrześcijan. Zwraca się też uwagę na wpływ czynników zewnętrznych, na przykład na związki muzułmanów nigeryjskich z Arabią Saudyjską. Są one widoczne przede wszystkim w finansowaniu budowy meczetów oraz instytucji edukacyjnych, jak szkoły koraniczne i biblioteki, których zadaniem jest szerzenie wiedzy muzułmańskiej wśród mas. Wśród rosnącej liczby studentów kształcących się w krajach arabskich najbardziej wpływową grupą byli absolwenci Uniwersytetu Islamskiego w Medynie (Arabia Saudyjska). W północnej Nigerii pracowali jako wykładowcy na uniwersytetach, nauczali w szkołach i pełnili funkcję imamów. Wielu z nich zajmowało wysokie stanowiska polityczne i przewodziło organizacjom muzułmańskim⁶⁵.

Dla muzułmanów wspólną wartością religijną i polityczną zarazem jest islam, dla chrześcijan zaś zbiorowym punktem odniesienia stała się reakcja na politykę muzułmanów. Obie strony przywiązują wagę do tego, kto jest prezydentem kraju i gubernatorem stanu. Chrześcijanie na południowym wschodzie nie zaakceptują gubernatora muzułmańskiego, nawet jeśli obieca, że ich prawa nie będą naruszane. Podobnie jest na północy. Muzułmanie mają naturalną skłonność do popierania polityków, którzy wymachują sztandarem szariatu, gdyż jest to symbol islamu. Od polityka promującego islam oczekuje się zaś dopuszczenia muzułmanów do udziału w podziale ogólnonarodowych zysków.

Sytuacja ekonomiczna Nigerii wpływa na życie wszystkich obywateli tego kraju. Wspólne dla obu stron jest zatem poczucie alienacji, brak zgody na łamanie praw człowieka, na biedę i korupcję. Umacnianie tożsamości religijnej i upolitycznienie wiary dotyczy także chrześcijan. Otrzymują oni wsparcie ze strony grup misyjnych z Europy i USA. Wielu muzułmanów postrzega aktywność chrześcijaństwa w Nigerii jako część konspiracyjnego planu europejsko-amerykańskiego przeciw islamowi, a chrześcijan na północy Nigerii – jako „agentów zachodniego imperializmu kulturowego”⁶⁶.

W 1987 r. radykalny charakter przybrały zamieszki, zapoczątkowane na kampusie Advanced Teachers' Training College w mieście Kafanczan w stanie Kaduna. Bezpośrednią przyczyną zajść było seminarium zorganizowane przez studentów chrześcijańskich w ramach kampanii misyjnej pod nazwą „Mission 87”. 6 marca nawrócony na chrześcijaństwo Abubakar Bako wygłosił odczyt, w którym powołując się na Koran, według obecnych tam muzułmanów obrażał proroka Muhammada. Zagorzała dyskusja przerodziła się w starcia, a muzułmanów wyrzucono z kampusu. Nie poskutkował apel emira Kafanczan o zachowanie spokoju i rozej-

⁶⁵ Szerzej na ten temat zob. Muhammad S. Umar, *Educational and Islamic Trends in Northern Nigeria 1970s–1990s*, „Africa Today”, 48, 2001, 2, s. 127–150.

⁶⁶ D. Ohadike, *Muslim-Christian Conflict and Political Instability in Nigeria*, w: J.O. Hunwick (wyd.), *Religion and National Integration in Africa: Islam, Christianity and Politics in the Sudan and Nigeria*, Illinois 1992, s. 110.

ście się do domów. W mieście doszło do niszczenia kościołów i meczetów, demolowania domów i samochodów na ulicach. W radiu Kaduna muzułmanie określili te wydarzenia jako krucjatę chrześcijan, podczas której dokonano masakry muzułmanów, znieważano Proroka i palono egzemplarze Koranu. W następnych dniach zamieszki wybuchły w innych miastach. W Kadunie i Zarii interweniowało wojsko. 24 marca 1987 r. powołano specjalny trybunał do osądzenia winnych. W procesie na karę więzienia skazano 71 muzułmanów i 4 chrześcijan. Muzułmanie Kaduny odpowiedzieli na to demonstracją pod hasłami: „Allah jest naszym celem, wysłannik jest naszym przywódcą, Koran jest naszą konstytucją, a dżihad jest naszą zasadą”⁶⁷. Wyrok wzbudził także protest Rady Ulemów, która 18 czerwca 1987 r. ogłosiła komunikat w tej sprawie. Stwierdziła, że „atak na religię muzułmańską, desakralizacja meczetów i profanacja Koranu są skutkiem patologicznej nienawiści, fanatyzmu i nietolerancji chrześcijan wobec islamu i jego świętych symboli”. Rada Ulemów krytycznie oceniła ponadto interwencję wojska. Według niej bowiem w rzeczywistości chodziło o wywołanie wojny przeciwko społeczności muzułmańskiej: „Żołnierze nie tylko obrażali przywódców muzułmańskich, ale i sam islam. W Zarii zmusili imama do picia wody z rynsztoka, a w Kadunie jeden z imamów został zastrzelony z zimną krwią”. Wojsko określono jako „bestialską i niecywilizowaną instytucję, broniącą interesów chrześcijan i prześladowającą wyznawców islamu”. Rada Ulemów domagała się reorganizacji sił zbrojnych, policji i agencji bezpieczeństwa w taki sposób, aby chroniły one wszystkich obywateli Nigerii, bez względu na wyznanie. Zarzucając rządowi federalnemu „interesy neokolonialne” z chrześcijanami, Rada sugerowała, że Nigeria nie jest suwerennym państwem, wysługuje się bowiem Watykanowi i misjom chrześcijańskim. Według Rady inicjatorzy kryzysów społecznych w Nigerii chcą bezskutecznie odwrócić uwagę muzułmanów od palących problemów kraju. Muzułmanie domagają się bowiem sprawiedliwego systemu politycznego i ekonomicznego oraz przywrócenia pełnego szariat, jako należnego im prawa. Rada Ulemów potępiła ponadto separację religii od państwa jako koncepcję chrześcijańską i obcą islamowi. Przestrzegła, że muzułmanie w całej Nigerii będą podejmować wszelkie kroki w swojej obronie. Nie mogą bowiem dłużej polegać na państwie i jego organach i mają powody, by wierzyć, że armia, policja i służby bezpieczeństwa nie chcą bronić ich życia, godności i mienia⁶⁸.

„Wojowniczość” islamu nigeryjskiego w okresie niepodległości odnosi się z jednej strony do dziewiętnastowiecznej tradycji purytańskiej odnowy religii uwieńczonej dżihadem Usmana dan Fodio, z drugiej zaś do ideologii ugrupowań radykalnych, zainspirowanych wpływami zewnętrznymi, na przykład rewolucją irańską w 1979 r. Przedstawiciele tych ostatnich, w odróżnieniu od konser-

⁶⁷ R. Loimeier, op. cit., s. 295–297.

⁶⁸ Pełną treść komunikatu Council of Ulama zamieszcza R. Loimeier, op. cit., s. 371–379.

watywnych przywódców religijnych reprezentowanych przez emirów, wywołują bądź wykorzystują napięcia społeczne, aby domagać się ustanowienia republiki islamskiej. Dla wielu z nich zamachy w Nowym Jorku w 2001 r. symbolizowały zwycięstwo islamu nad Zachodem, utożsamianym z chrześcijaństwem. Wyrazem takiego stanowiska były między innymi protesty w mieście Kano przeciwko interwencji USA w Afganistanie⁶⁹. Bardziej umiarkowane opinie wyrażali muzułmanie zajmujący oficjalne stanowiska, na przykład emirowie, mający duży wpływ na społeczność muzułmańską w Nigerii. Zwrócili bowiem uwagę na to, że w atakach na USA nie zachowano reguł dopuszczających podjęcie dżihadu. Stanowisko chrześcijan nigeryjskich było natomiast zgodne. Wyrażając solidarność z narodem amerykańskim, niektórzy przywódcy chrześcijańscy sugerowali, że wydarzenia z 11 września były zaledwie początkiem dżihadu światowego⁷⁰.

Próby dialogu

Wzajemne zrozumienie i wyeliminowanie uprzedzeń w relacjach muzułmańsko-chrześcijańskich w Nigerii wymaga radykalnej zmiany orientacji – przejścia od rywalizacji do pokojowego współistnienia⁷¹. Inicjatywy nawiązywania dialogu wychodzą zarówno od rządu federalnego i rządów stanowych, jak i są inspirowane przez władze lokalne, uniwersytety i organizacje pozarządowe. Jedną z nich było spotkanie we wrześniu 2002 r. stu pięćdziesięciu przywódców muzułmańskich i chrześcijańskich. W okresie rządów prezydenta Obasanjo powstała Nigerian Inter-Religious Council, rada odpowiedzialna za promowanie porozumienia międzyreligijnego. Miała ona dbać o upowszechnianie idei pokojowej współegzystencji⁷².

„Konferencja Pokojowa” w Džos, mająca zażegnać konflikty między „osadnikami” a „tubylcami” w stanie Plateau, trwała od 18 sierpnia do 21 września 2004 r. Jej wynikiem było opracowanie 167-stronicowego raportu, opublikowanego w miejscowej prasie. Autorzy raportu podkreślili, że wszyscy obywatele Nigerii powinni być dumni z miejsca swojego pochodzenia i z nim wiązać życie. Zaapelowali do władz federalnych o włączenie do konstytucji definicji „tubylca”, uwzględniającej prawa mniejszości zgodnie z federacyjnym charakterem państwa. Stwierdzili jednak, że „osadnicy” nie powinni zgłaszać pretensji do spraw pozostających wyłącznie w gestii „tubylców”, a ci ostatni nie mogą dyskryminować innych obywateli w imię integracji i harmonijnego rozwoju⁷³.

⁶⁹ www.islamonline.net/English/News/2001-10/14/article8.shtml

⁷⁰ I. Back, op. cit., s. 216.

⁷¹ Akintunde E. Akinade, *The Precarious Agenda: Christian-Muslim Relations in Contemporary Nigeria*, Public Lecture, 2002.

⁷² Olusegun Obasanjo, *Address to the Nation on the Sharia Crisis*, 1 marca 2000.

⁷³ Szerzej na ten temat zob. Ostien, op. cit., s. 14–16.

Według chrześcijańskich badaczy śledzących wydarzenia w Nigerii, dialog może być skuteczny tylko wówczas, jeśli będzie autentyczny. Zwracają oni uwagę na to, że porozumieniu zagraża między innymi nierówny poziom teologiczny zwaśnionych religii. O ile bowiem chrześcijaństwo wiele zyskało w wyniku kontaktu z innymi systemami intelektualnymi, jest dynamiczne i ciągle wzbogacane, a nawet wydało ekspertów w sprawach islamu, o tyle wkład religii muzułmańskiej jest znikomy: „Islam oferuje teologię, której ewolucja praktycznie dobiegła końca w XX w. Stopniowo traciła ona zatem kontakt ze światem. Przez wieki nie pojawiły się nowe problemy, które ją podważyły i zmusiły do poszukiwania tajemnicy świata i Boga. Jest postrzegana jako zakrzepła, jako zaledwie zjawisko historyczne. Wydaje się, że ten problem jak najbardziej dotyczy islamu nigeryjskiego – purytańskiego i konserwatywnego”⁷⁴. Wszyscy jednak zdają sobie sprawę z tego, że dialog jest konieczny: „W stosunkach międzyreligijnych potrzebujemy dwóch oczu: jednego z mądrością węża, by wiedzieć, że są wrogowie pokoju, tolerancji i wolności wyznania, drugiego z prostotą gołębia, rozpoznającego dobrą wolę, przywiązanie do pokoju i rozwoju w owczarni muzułmańskiej i chrześcijańskiej”⁷⁵.

Podstawy demokracji stworzone przez Brytyjczyków w postaci instytucji parlamentarnych, prawnych, sędziowskich i edukacyjnych okazały się nieskuteczne w okresie niepodległości. Dzisiaj wielu Nigeryjczyków twierdzi, że demokracja jest tylko przykrywką dla grup nacisku, którym podporządkowują się politycy w zamian za intratne kontrakty⁷⁶. Interesy partyjne zaś często pokrywają się ze podziałami regionalnymi i etnicznymi⁷⁷. Niektórzy badacze określają Nigerię jako typowe państwo grabieżcze, którego instytucje zostały zawłaszczone przez elity polityczne dla prywatnych korzyści. Takie państwo cechują przede wszystkim koncentracja władzy na szczycie oraz niepohamowana korupcja w kręgach rządzących⁷⁸.

⁷⁴ Muhammad Talbi, *Islam in Dialogue: Some Reflections on a Current Topic*. Wykład wygłoszony w Pontifical Institute of Arabic Studies, w Rzymie, 25 listopada 1971 r.

⁷⁵ J. Kenny, *Interreligious Dialogue in Nigeria: Personal Reminiscences of 40 Years*, w: A.A. Akinwale (wyd.), *All that they had to live on. Essays in Honor of Archbishop John Onaiyekan and Msgr. John Aniagwu*, Ibadan 2004, s. 191.

⁷⁶ Chodzi o tak zwaną „mafie Kaduny” – grupę intelektualistów, biznesmenów, oficerów i urzędników z północy, mieszkających lub prowadzących interesy w Kadunie. Dzięki koneksjom z władzą mieli przejąć kontrolę nad najważniejszymi instytucjami finansowymi w kraju. Na początku grupę tę tworzyli przyjaciele i zwolennicy pierwszego premiera północy – Ahmadu Bello, zamordowanego w 1966 r. Ich celem miała być ochrona interesów i przywrócenie władzy północy w federacji. Członkowie tej grupy zajmowali wiodące stanowiska w głównych instytucjach ekonomicznych, bankowych i w mediach. Kontrola tych instytucji umożliwiła im wywieranie wpływu na inne sfery życia publicznego w Nigerii. „Mafia” reagowała zawsze, kiedy dominacja północy była zagrożona. Jej pozycja ulegała zmianie w zależności od rozwoju sytuacji politycznej. Szerzej na ten temat zob. R. Loimeier, op. cit., s. 126–135.

⁷⁷ L. Diamond, *Introduction: Roots of Failure, Seeds of Hope*, w: L. Diamond i in. (wyd.), *Democracy in Developing Countries: Africa*, vol. 2, Colorado 1988, s. 38–42.

⁷⁸ M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture Volume III of Millenium*,

W 2000 r. Committee for the Defence of Human Rights informował, że większość Nigeryjczyków żyje w biedzie i poczuciu frustracji, bez nadziei na poprawę swojego bytu⁷⁹. Za jedną z głównych przyczyn pogłębiającego się zróżnicowania społecznego, marginalizacji jednostek i całych grup uważa się politykę państwa. Konflikt między centrum a peryferium przejawia się w niezgodności interesów rządzących z oczekiwaniami obywateli⁸⁰. Bieda, bezrobocie⁸¹ oraz powszechne poczucie zagrożenia fizycznego i materialnego w kraju obdarzonym wielkim potencjałem ludzkim i zasobami naturalnymi to wynik wieloletniej korupcji władzy i nieefektywności instytucji rządowych w wypełnianiu ich konstytucyjnych zadań⁸². „Korupcja w dużej mierze sprawia, że niedotrzymywane są obietnice, a śmiałe nadzieje i płytkie marzenia zdominowały życie zwykłych Nigeryjczyków w ostatnich dekadach. Wybór mamy prosty: albo przystąpimy do wojny ze wszelkimi przejawami korupcji, albo wkrótce pożre nas ten hydrogłowy smok”⁸³.

Do konfliktogennych napięć etnicznych, często podsycanych ideami nacjonalistycznymi, doprowadziły zapewne zaniedbania w początkowym okresie niepodległości. Dopiero po wielu latach rządów wojskowych Nigeria dostała drugą szansę na budowanie demokracji⁸⁴. Wybór chrześcijańskiego prezydenta w 1999 r. pogłębił jednak identyfikację północy, opartej na wspólnocie języka, religii i terytorium, wzmacniając jej opozycję do chrześcijańskiego południa⁸⁵. Niepokoje społeczne w Nigerii manifestują się w różnej formie konkurujących wartości, wierzeń i poglądów. Jednocześnie toczy się walka o dostęp do zysków z eksploatacji zasobów naturalnych, o ludzką godność i jedność narodową⁸⁶. Jeśli niektórzy narzekają na brak tej jedności, jest to oczywisty dowód na to, że nie ma tu spokoju i praworządności. W sferze ekonomicznej ilustruje to sytuacja, kiedy zyski z eksploatacji zasobów naturalnych jednego regionu wykorzystuje się całkowicie do wspierania innych obszarów. Wydaje się zatem, że zasadnicze dla podłoża nieustannych konfliktów w Nigerii jest nie tylko zróżnicowanie etniczne i religijne tego kraju, ale być może przede wszystkim liczne akty niesprawiedliwości⁸⁷. Źródeł niepokojów

Oxford 1998, s. 96–102.

⁷⁹ P. Ogo Ujumu, *Social Conflicts, Resource Distribution and Social Justice in Nigeria*, „Journal of Asian and African Studies”, 63, 2002, s. 200.

⁸⁰ S. Nolutshungu, *Margins of Insecurity: Minorities and International Security*, New York 1996, s. 2.

⁸¹ W 1987 r. wynosiło ono 7%, a w roku 2006 sięgało już prawie 21%. www.countrystudies.us/nigeria/56.htm

⁸² C. Ifeka, *Conflict, Complicity and Confusion: Unraveling Empowerment Struggles in Nigeria after the Return to Democracy*, „Review of African Political Economy”, 83, 2000, s. 121.

⁸³ Wypowiedź sekretarza generalnego Catholic Secretariat of Nigeria. www.nesn.org

⁸⁴ Nnamdi Ihuegbu, *Colonialism and Independence: Nigeria as a Case Study*. www.southernnet.edu/organizations/her/2002/nonfiction (2011-02-24)

⁸⁵ M. Kirwin, op. cit., s. 141.

⁸⁶ P. Ogo Ujumu, op. cit., s. 214.

⁸⁷ Ibidem, s. 215.

upatruje się ponadto w zróżnicowaniu wartości kulturowych i duchowych, oraz w dysproporcji wykształcenia i rozwoju technologicznego między północą a południem⁸⁸.

Konflikty w Nigerii rozgrywają się na różnych poziomach. W okresie rządów prezydenta Abachy (1993–1998) efektem rywalizacji między elitami władzy były aresztowania, a nawet zabójstwa przeciwników politycznych i urzędników państwowych. Zawsze istniały poza tym napięcia między rządem federalnym a rządami stanowymi co do podziału zysków ze sprzedaży ropy naftowej. Wraz z pogarszaniem się sytuacji ekonomicznej kraju na początku lat 80., związanej ze spadkiem cen tego surowca na świecie, narastała także wrogość do obcych. Jej skutkiem było natomiast pozbywanie się nielegalnych emigrantów. Na mocy rządowego nakazu, wydanego w 1985 r. musieli oni opuścić Nigerię. W tym kraju toczy się także konflikt między rywalizującymi ze sobą społecznościami lokalnymi. Od wielu lat mówi się o kryzysie zaufania obywateli do władzy, widocznym we wszystkich sferach życia społecznego⁸⁹.

Poczucie wykluczenia to nie tylko argument dla jednostek i grup, zawiedzionych swoją sytuacją ekonomiczną i brakiem wpływu na decyzje polityczne. Jest to również ważny czynnik inspirujący działania na rzecz autonomii regionalnej lub etnicznej, do przejęcia kontroli nad bezpieczeństwem i rozwojem swojego obszaru. Dążenia separatystyczne we współczesnej Nigerii ujawniają się między innymi w powstawaniu organizacji o podłożu etnicznym, takich jak Ruch na Rzecz Przywrócenia Niepodległego Państwa Biafry. W stanie Niger-Delta sfrustrowana bezrobotna młodzież organizuje oddziały „milicji etnicznej”, domagające się autonomii.

Do społecznych konfliktów z rządem federalnym przyczyniła się drastyczna w skutkach działalność zagranicznych kampanii na tych terenach. Wieloletnia rabunkowa eksploatacja ropy naftowej i całkowita dewastacja środowiska naturalnego pozbawiła tutejszych mieszkańców środków do życia. Konflikt dojrzał do takiego stopnia, że regularne grupy „milicji” niszczyły pola naftowe, zabijały pracowników i ochraniarzy⁹⁰.

Problemem Nigerii jest również jej prawodawstwo. Trudnościom w interpretacji zapisów konstytucyjnych, podstawowych praw obywatelskich lub ich ograniczenia towarzyszy niezwykle delikatna kwestia wydawania opinii w sprawach religijnych. Potwierdziły to spory dotyczące legalności wprowadzenia kodeksów szariańskich w muzułmańskich stanach Nigerii i brak oficjalnego stanowiska władz federalnych. Bardziej powszechną praktyką nie jest składanie skarg i zażaleń za pośrednictwem wyspecjalizowanych instytucji prawnych, lecz próby ich egzekwowania pod presją konfliktów i nacisków politycznych.

⁸⁸ Zwraca na to uwagę między innymi L. Diamond, *Nigeria: The Uncivic...*, s. 420.

⁸⁹ C. Ifeka, op. cit., s. 122.

⁹⁰ P. Ogo Ujomu, op. cit., s. 21–218.

Wielu ekspertów jest zgodnych co do tego, że islam w Afryce rozwija się znacznie szybciej niż inne religie. Szczególnie wyczulony na warunki życia człowieka, biedę i niesprawiedliwość społeczną, dla swoich wyznawców islam jest także źródłem tożsamości, ważnym regulatorem w relacjach społecznych i nieodłącznym elementem w działalności politycznej. Muzułmanom nigeryjskim pozwolił przetrwać okres kolonializmu, a dzisiaj stał się narzędziem w walce z aktualnymi problemami. W Nigerii islam jako siła polityczna jest godny uwagi także z powodu napięcia między świecką koncepcją państwa narodowego a muzułmańskim ideałem *ummy* – świętej społeczności, wzywającej do jedności muzułmanów niezależnie od granic państwowych i sytuującej wartości religijne ponad wszystko inne. Słaby, moim zdaniem, stopień identyfikacji narodowej w Nigerii powoduje wzmocnienie idei *ummy*.

Według polityka Danjuma Makama, obywatele i grupy społeczne w Nigerii twierdzą, że są pokrzywdzone przede wszystkim wówczas, kiedy fakty nie działają na ich korzyść. Rozgoryczenie polityków z północy uważa on za hipokryzję podkreślając, że do 1999 r. to właśnie muzułmanie zajmowali najważniejsze stanowiska w państwie⁹¹. Niezależnie od podłoża konfliktów istotne jest to, że destabilizują one sytuację w kraju. Długoletnia współpraca między przywódcami obu religii na rzecz wzajemnego porozumienia nie przynosi pozytywnych efektów w stosunkach muzułmańsko-chrześcijańskich na poziomie lokalnym. Podczas wizyty w USA, w listopadzie 2007 r. duchowy przywódca muzułmanów nigeryjskich, sułtan Sokoto – Sa'id Abubakar powiedział, że napięcia i większość konfliktów w tym kraju ma podłoże ekonomiczne, ale zdarzają się również przejawy nietolerancji religijnej⁹². Trudno nie zgodzić się z opinią, że stabilizacja sytuacji społecznej w Nigerii wymaga przeobrażeń we wszystkich sferach życia, a z punktu widzenia federacyjnego charakteru tego kraju równowaga na poziomie religijnym jest tak samo istotna jak na szczeblach etnicznych i stanowych⁹³. Niepokoje i konflikty wspierane dążeniami separatystycznymi stanowią jednak zagrożenie dla demokracji, a ta z kolei wymaga uporządkowania konstytucyjnego, ekonomicznego i politycznego.

Dr hab. EWA SIWIERSKA pracuje w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się piśmiennictwem muzułmańskim w języku hausa, historią islamu i ruchami religijnymi w Nigerii.

⁹¹ B. Aidokanya, *Interview with Danjuma Makam – the Secretary-General of the National Patriotic Movement*, „The News Magazine”, wrzesień 1999.

⁹² <http://blackherald.egoong.com/?p=461> (2011-03-10).

⁹³ J. Paden, *Islam and Democratic Federalism in Nigeria*, „Africa Notes”, 8, 2002, s. 9.

KOMANDO. NARODZINY, CHARAKTER I ZNACZENIE SYSTEMU MILITARNEGO POGRANICZA KOLONII PRZYLĄDKOWEJ W XVIII WIEKU¹

MICHAŁ LEŚNIEWSKI

System komando, który miał funkcjonować w republikach burskich do końca wojny burskiej (1899–1902), a nawet do początków pierwszej wojny światowej, narodził się w pierwszej połowie XVIII w., jako specyficzna forma organizacji pospolitego ruszenia na pograniczu Kolonii Przylądkowej. W tym samym stuleciu stał się najważniejszym wyrazem społeczno-kulturowej wspólnoty społeczności pogranicza oraz podstawowym narzędziem w realizacji fundamentalnego celu tej społeczności, czyli ekspansji terytorialnej i podporządkowywania sobie lokalnych społeczności². Chcę skoncentrować się na pierwszych kilkudziesięciu latach jego funkcjonowania. Powodów jest kilka. Po pierwsze jego początki nie doczekały się, jak do tej pory pełnej monografii. Po drugie, jego ewolucja, na zasadzie sprzężenia zwrotnego, była nierozzerwalnie związana z przemianami społeczno-ekonomicznymi na pograniczu Kolonii. Poniższy tekst jest tylko próbą zarysowania problematyki badawczej, gdyż, jak już wspomniano, temat ten wymaga obszernego, monograficznego opracowania³.

¹ Niniejszy tekst jest związany wcześniej publikowanym: *Komando, koń, karabin (O narodzinach nowych etnosów na północnym pograniczu Kolonii Przylądkowej w XVIII wieku)*, „Afryka” 2009, nr 29/30, s. 107–118. Chronologicznie ten artykuł powstał jednak nieco wcześniej.

² Zob. Timothy Keegan, *Colonial South Africa and the Origins of the Racial Order*, London 1996, s. 30.

³ Tematyka ta została częściowo poruszona w dwóch interesujących pozycjach monograficznych. Zob. Petrus J. van der Merwe, *Die Noordwaartse Beweging van die Boere voor die Groot Trek*

Instytucja komanda wywodzi się wprost z europejskiej tradycji pospolitego ruszenia, ale w warunkach południowoafrykańskiego interioru nabrała ona specyficznych cech. W pierwszym stuleciu funkcjonowania jej charakter kształtowały: zasadniczy cel jej istnienia, militarna formuła jej funkcjonowania, polityka władz Kolonii Przylądkowej wobec osadników i ludności Khoisan⁴ oraz struktura społeczna ludności pogranicza.

Termin „komando” pojawił się po raz pierwszy w 1676 r., na określenie karnej ekspedycji przeciwko tubylcom, złożonej z regularnych żołnierzy, kolonistów i sprzymierzonych z nimi Khoi-khoi⁵. Jednak za właściwą datę powstania instytucji komanda, a dokładniej początku jej ewolucji ku postaci znanej z XIX w., uznaje się rok 1715. Gubernator Kolonii Przylądkowej M. P. de Chavonnes przychylił się wtedy do prośby ówczesnego *landdrosta* (starosty) Stellenbosch o zorganizowanie przez lokalnych osadników samodzielnej ekspedycji przeciw miejscowym Khoisan, atakującym farmy osadników na północny-wschód od Paarl, na terenie tak zwanego Land van Waveren i w dolinie rzeki Berg⁶.

Najważniejszą cechą charakterystyczną komanda była jego funkcja militarna. Dlatego na początek przyjrzymy się militarnemu wymiarowi tej instytucji. Komando, jako instytucję o charakterze wojskowym, cechowała prostota struktury i organizacji, z drugiej strony efektywność wykorzystania atutów kolonialnego społeczeństwa pogranicza i jego technologicznej przewagi. Na tle innych pospolitych ruszeń tego okresu zaskakująca może się wydawać płynność organizacyjna. Słabo rozbudowana struktura administracyjna sprawiała, że instytucja ta miała w mniejszym stopniu charakter terytorialny, a w większym personalny i klientalny. Liczebność komand zależała tyleż od liczby ludności w danym regionie, co od popularności dowódcy, jego renomy oraz od liczebności jego klientów⁷.

W ciągu pierwszych sześćdziesięciu lat istnienia cała hierarchia dowodzenia ograniczała się do stopnia czy raczej tytułu *veldkorporaal* (polowego kaprała),

(1770–1842), Haag 1937, s. 25–27; Nigel Penn, *The Forgotten Frontier. Colonists and Khoisan on the Cape's Northern Frontier in the 18th Century*, Athens OH, Cape Town 2005, s. 48–51.

⁴ Khoisan to wspólne określenie dwóch grup ludów: koczowniczych pasterzy Khoi-khoi i zbieracko-łowickich San, żyjących na terenie późniejszej Kolonii Przylądkowej. Uważa się je, a zwłaszcza San (Buszmenów) za najstarszą ludność Afryki.

⁵ Zob. Anna Böeseken, Margaret Cairns, *The Secluded Valley: Tulbagh, Land van Waveren, 1700–1804*, Cape Town 1989, s. 32.

⁶ Die Resolusie van die Politieke Raad, 20e Nov. 1715, *Suid-Afrikaanse Argiefstukke: Resolusies van die Politieke Raad*, red. A.J. Boëseken, t. IV, Cape Town 1962, s. 478. Zob. także: N. Penn, *The Forgotten Frontier*, s. 50–51.

⁷ Zob. Chrystian R. de Wet, *Trzy lata wojny o niepodległość*, t. I, Warszawa 1903, s. 9–11. Zob. także, A. du Toit, H. Giliomee, *Afrikaner Political Thought: Analysis and Documents*, t. I, Berkeley, Los Angeles, London 1983, s. 243; Keegan, *Colonial South Africa*, s. 195–196. Dopiero w 1774 r. formalnie podzielono Kolonię na 13 okręgów mobilizacyjnych, wcześniej powstawały one *ad hoc*, nie tworząc żadnej wyraźnej struktury. Zob. Johannes J. Retief, *Die ontwikkeling van die Rangstruktuur van die Boerekommando's*, „Military History Journal” 9, 1992, 4, s. 6.

czyli nominowanego spośród lokalnej społeczności urzędnika, do którego obowiązków należało zwoływanie komanda, dowodzenie nim, oraz składanie sprawozdania z ekspedycji na ręce *landdrosta*⁸. Dopiero w roku 1774 zwołanie tak zwanego Generalnego Komanda (*Algemene Kommando*) i konieczność mobilizacji znacznie większych sił (250 ludzi), na większym obszarze wymagała lepszej koordynacji działań. Wymusiło to rozbudowę struktury. Pojawiły się wówczas wyższe stopnie dowodzenia: *veldkommandant* (komendant polowy), a później także *vel-dwagmeester* (sierżant polowy), czy wreszcie *onderkommandant* (podkomendant polowy)⁹. Mimo to hierarchia dowodzenia nadal była rudymmentarna, a dyscyplina pozostawiała wiele do życzenia.

Z czego więc wynikała skuteczność instytucji o tak mało sformalizowanej strukturze, tak płynnej organizacji i słabej dyscyplinie? Otóż jej cechą było wykorzystanie do maksimum dwóch atutów, które posiadali koloniści. Pierwszym były konie, które dobrze zaaklimatyzowały się do warunków południowoafrykańskich, gdzie nie występują typowe dla Afryki choroby tropikalne (przede wszystkim nagana). Na rozległych równinach Karru, czy później Wysokiego Stepu (High Veld), konie dawały zasadniczą przewagę nad pieszymi wojownikami, nawet znacznie liczniejszymi. Uzyskiwana dzięki nim mobilność pozwalała narzucić walkę w korzystnym dla siebie terenie lub jej uniknąć, kiedy warunki zdawały się niesprzyjające¹⁰. Jednocześnie użycie koni pozwalało do maksimum wykorzystać drugi z atutów społeczności kolonialnej, jakim była broń palna. Komando nie walczyło bowiem konno, do takich sytuacji dochodziło w wyjątkowych warunkach i były one aktem najwyższej desperacji¹¹. Koń był przede wszystkim środkiem transportu. Kluczowym elementem taktyki komanda była szybkość i mobilność oraz skuteczny ogień strzelecki prowadzony na dużych dystansach, a podstawowym narzędziem walki była broń palna, a veeburowie praktycznie w ogóle nie używali broni białej.

Warunki Kolonii Przyłaskowej doprowadziły do wytworzenia specyficznych typów broni palnej, przeznaczonych przede wszystkim do polowań, ale stanowiącej

⁸ Zob. G.R. Opperman to M.A. Bergh, 17th May 1776, *The Record or the Series of Official Papers Relative to the Condition and Treatment of the Native Tribes of South Africa*, Part III, red. Donald Moodie, Cape Town 1960, s. 57–58. Zob. także, Retief, *Die ontwikkeling*, s. 6; H. Giliomee, *The Afrikaners. Biography of a People*, London 2003, s. 59.

⁹ Van der Merwe, *Die Noordwaartse Beweging*, s. 27–35; Retief, *Die ontwikkeling*, s. 6–7, 11.

¹⁰ Charakterystyczne było, że w warunkach wschodniego pogranicza, gdzie teren był mocno sfalowany, pokryty buszem i poprzecinany licznymi ciekami wodnymi, skuteczność komand okazała się ograniczona, zwłaszcza, kiedy Xhosa dowiedzieli się o ograniczeniach ówczesnej broni palnej. Zob. np. Jeff Peires, *The House of Phalo. A History of the Xhosa People in the Days of their Independence*, Johannesburg, Cape Town 2003, s. 48–51, 59.

¹¹ Tak było 11 kwietnia 1837 r. pod Italeni, gdzie Andries Hendrik Potgieter zdecydował się na desperacką szarżę, by przebić się przez siły Zulusów. Zob. Eric A. Walker, *The Great Trek*, London 1948, s. 172–173; Norman Etherington, *The Great Treks. The Transformation of Southern Africa, 1815–1854*, London 2001, s. 267.

też główne narzędzie walki komanda. Większość członków komand dysponowała więcej niż jednym muszkietem skałkowym. Podstawową bronią były wielkokalibrowe muszkiety wyrabiane w Holandii lub w Wielkiej Brytanii specjalnie dla odbiorców w południowej Afryce. Dwa najważniejsze typy południowoafrykańskich muszkietów to ćwierćfuntówki i ósemki. Miały one odpowiednio kaliber 26, 72 i 21,2 mm. Używano pocisków o masie 113,4 grama i 56,7 grama. Dla porównania najpowszechniejszy brytyjski muszkiet skałkowy z XVIII w. tzw. Brown Bess miał kaliber 19,05 mm i strzelał pociskami o masie 41,4 grama¹².

Nie zaskakuje więc skuteczność tej broni, tym bardziej, że najczęściej stosowano broń dwulufową, przy czym często jedna z luf była gwintowana¹³. Konstrukcja, kaliber, a także wielkość pocisku i ładunku, wyraźnie wskazują na pierwotne zastosowanie, a mianowicie polowanie na grubą zwierzynę (słonie i nosorożce). Tylko pociski o odpowiedniej masie i energii kinetycznej mogły powalić szarżującego słonia lub nosorożca.

Ze sposobu polowań wywodziła się także taktyka komanda. Do momentu konfrontacji z Xhosa w latach siedemdziesiątych XVIII w., głównym przeciwnikiem komand były ludy Khoisan, preferujące partyzanckie metody walki, szybkie uderzenia kilkunasto lub kilkudziesięciosobowych grup wojowników na farmy, rabunek i błyskawiczne wycofywanie się w głąb interioru. Podstawą taktyki były więc długotrwałe tropienie przeciwnika, równie szybkie, zaskakujące ataki na obozy i oddziały przeciwnika, stosowanie pułapek, zasadzek i podstępów¹⁴. Kiedy już dochodziło do starcia, komando formowało się w linię w dużej odległości od przeciwnika, podjeżdżało galopem na odległość skutecznego strzału, tam zsiadało z koni, oddawało salwę, po czym wycofywało się na bezpieczną odległość, by ponownie naładować broń¹⁵. Już wtedy zaczęto wykorzystywać naturalne przeszkody terenowe i osłony, zwłaszcza kiedy komando było zmuszone do obrony. Ta taktyka wypracowana w XVIII w. nie zmieniła się zasadniczo aż do pojawienia się broni odtylcowej. Kolejna innowacja, czyli wykorzystanie taboru, pojawiła się dopiero w czasie wielkiego powstania Khoi-khoi wspartego przez Xhosa, które wybuchło w 1799 r.

Komando było nie tylko instytucją militarną, a jego znaczenie miało sięgać daleko poza granice kolonii. Jak już wspomniano na początku, instytucja ta była

¹² Zob. Barry M. Berkovitch, *The Cape Gunsmith: A History of the Gunsmiths and Gun Dealers at the Cape of Good Hope from 1795 to 1900, with Particular reference to Their Weapons*, Stellenbosch 1976, s. 10–12; William K. Storey, *Guns, Race, and Power in Colonial South Africa*, Cambridge 2008, s. 81–82.

¹³ Ibidem, s. 82.

¹⁴ Zob. Report of Field Corporal Adriaan van Jaarsvelt, 4th Sept. 1775, Report of Field Sergeants H. M. van der Berg and A. van Jaarsvelt, 11th Sept 1779, *The Record*, Part III, s. 43–46, 84–85. Zob. także, Johannes S. Marais, *Maynier and the First Boer Republic*, Cape Town 1944, s. 8–15.

¹⁵ Zob. W. K. Storey, *Guns, Race, and Power*, s. 36.

podstawowym symbolem wspólnoty osadników z pogranicza i miała fundamentalne znaczenie dla kształtowania się struktury społeczno-politycznej ludności tego obszaru.

Decyzja gubernatora de Chavonnesa o zgodzie na zorganizowanie komanda złożonego wyłącznie z kolonistów była ukoronowaniem procesu trwającego od początku akcji osadniczej (w 1657 r.) w Kolonii Przylądkowej. Władze Holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej od początku wykorzystywały oddziały złożone z osadników w swoich kampaniach przeciw okolicznym ludom Khoisan. Jako że władze Kompanii interesowały się przede wszystkim samym portem w Kapsztadzie, a głównym zadaniem garnizonu była obrona twierdzy, miasta i portu, jako ważnej bazy zaopatrzeniowej na szlaku z Indii Wschodnich (współczesnej Indonezji i Malajów) do Holandii, nie chciano osłabiać garnizonu. W tej sytuacji trudno się dziwić, że zbierane ad hoc oddziały złożone z kolonistów i pracowników Kompanii stanowiły ważne uzupełnienie szczupłych sił regularnych działających przeciw tubylcom.

Sytuacja zaczęła się zmieniać na początku XVIII w. W 1679 r. Kompania zdecydowała się rozpocząć planową akcję kolonizacyjną. Po wcześniejszych doświadczeniach zgodzono się na bardziej ekstensywne metody gospodarowania. To sprawiło, że szybko doszło do względnego przeludnienia terenów w pobliżu Kapsztadu. Skutkiem tej sytuacji było rozszerzanie granic Kolonii, tym bardziej, że liczba ludności szybko rosła. O ile w roku 1679 wynosiła ona 259 osób, to w 1717 r., mimo epidemii czarnej ospy w 1713 r., wzrosła do niemal 2000¹⁶. Kolejnym czynnikiem wzmagającym ekspansję, było przywiezione z metropolii prawo rzymsko-holenderskie. Według jego zapisów majątek powinien być równo dzielony pomiędzy wszystkich spadkobierców. Biorąc pod uwagę liczebność rodzin burskich, mogło to prowadzić do szybkiej pauperyzacji nawet najzamożniejszych kolonistów. Alternatywą było więc uposażanie młodszych dzieci pieniędzmi na zakup nowych farm.

Dynamiczna ekspansja sprawiła, że pogranicze przesunęło się coraz bardziej w głąb interioru, a to stawiało władze w Kapsztadzie przed dylematem: czy kierować na pogranicze coraz większe siły regularne? Oznaczałoby to jednak albo konieczność osłabienia garnizonu Kapsztadu, albo znaczącego zwiększenia sił w Kolonii. Pierwsze rozwiązanie nie wchodziło w grę, gdyż Kapsztad był zbyt ważny dla żeglugi Holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej, by ryzykować ewentualną utratę tego portu. Powiększenie garnizonu nie wchodziło zaś w rach-

¹⁶ Leonard Guelke, *Freehold Farmers and Frontier Settlers*, [w:] *The Shaping of South African Society, 1652–1840*, red. R. Elphick, H. Gilliomee, Middletown, Conn 1989, s. 66. Przez cały XVIII w. przyrost naturalny w Kolonii Przylądkowej oscylował na poziomie 2,6 % w skali roku. R. Ross, *Beyond the Pale. Essays on the History of Colonial South Africa*, Hannover, NH. 1993, s. 127; Susan Newton-King, *Masters and Servants on the Cape Eastern Frontier*, Cambridge 1999, s. 12.

bę, gdyż Kompania pozostawała przede wszystkim przedsiębiorstwem, które miało przynosić swoim akcjonariuszom możliwie największe zyski. Stąd niechęć do jakiegokolwiek zwiększania wydatków, zwłaszcza zbędnych, a za takie uważano wydatki na ochronę kolonistów¹⁷.

W tej sytuacji oczywistym było, że władze w Kapsztadzie w coraz większym stopniu uciekały się do drugiej opcji, czyli wykorzystywania osadników do obrony interioru Kolonii. Od 1700 r. koloniści regularnie brali udział w ekspedycjach karnych i innych działaniach zbrojnych podejmowanych na pograniczu przez Kompanię, stanowiąc wręcz większość zaangażowanych sił¹⁸. W 1715 r., jak już wspomniano, władze w Kapsztadzie wyraziły zgodę na zorganizowanie przez farmerów samodzielnego komanda, dowodzonego przez dowódców wybranych spośród kolonistów.

Warto wspomnieć o okolicznościach, w jakich gubernator wyraził zgodę na samodzielną ekspedycję kolonistów. Między czerwcem a sierpniem 1715 r. sytuacja na północno-wschodnim pograniczu Kolonii na tyle się pogorszyła, że władze w Kapsztadzie zaczęły rozważać wysłanie wojsk regularnych na pogranicze. Jednak ostatecznie dopiero w październiku gubernator de Chavonnes zdecydował się wysłać w zagrożony region sześciu (sic!) żołnierzy dowodzonych przez podoficera¹⁹. Koloniści tymczasem nie zamierzali czekać na działania władz i jeszcze we wrześniu zorganizowali samodzielną wyprawę odwetową²⁰. Władze Kolonii były wyraźnie niechętne takim inicjatywom, które naruszały ich uprawnienia. Świadczy o tym fakt, że odmówiły zgody pierwszej petycji na zorganizowanie komanda złożonego wyłącznie z kolonistów, żądając natomiast ścisłej współpracy z nielicznymi siłami regularnymi²¹. Ostatecznie jednak okazało się, że bez wzmocnienia garnizonu władze Kolonii nie miały wyboru i w listopadzie 1715 r. musiały zgodzić się na zorganizowanie samodzielnego komanda, złożonego wyłącznie z lokalnych osadników i dowodzonego przez miejscowych burgerów (osadników): Schalka van der Merwe i Jana Harmse Potgietera. Władze ponadto dostarczyły członkom komanda prochu i amunicji²².

¹⁷ Stosunek władz Kompanii do Kapsztadu i Kolonii Przylądkowej dogłębnie analizuje G. Schutte w: *Company and Colonists at the Cape, 1652–1795*, [w:] *The Shaping of South African Society*, s. 283–323.

¹⁸ Zob. P. J. van der Merwe, *Die Noordwaartse Beweging van die Boere*, s. 25. Przykładowo w komandzie zorganizowanym w 1700 r. na 40 uczestników, 30 stanowili osadnicy, podczas gdy w ekspedycji z 1712 r. brało udział 50 żołnierzy i 80 osadników. Zob. Retief, *Die ontwikkeling*, s. 4.

¹⁹ Die Resolusie van die Polietieke Raad, 15e Okt. 1715, *Resolusies van die Polietieke Raad*, t. IV, s. 461–464.

²⁰ N. Penn, *The Forgotten Frontier*, s. 49.

²¹ Zob. Die Resolusie van die Polietieke Raad, 15e Okt. 1715, *Resolusies van die Polietieke Raad*, t. IV, s. 461–464. Zob. także, Böeseken, Cairns, *The Secluded Valley*, s. 32.

²² Die Resolusie van die Polietieke Raad, 20e Nov. 1715, *Resolusies van die Polietieke Raad*, t. IV, s. 478.

Należy wyraźnie odróżnić od komand samodzielne, czasami wręcz samowolne ekspedycje odwetowe, handlowe i łowieckie kolonistów i ich klientów²³, organizowane często wbrew woli władz Kolonii Przylądkowej. Organizacyjnie i strukturalnie były one podobne do komand. Te ostatnie jednak miały oficjalny charakter oraz legitymizację władz Kolonii. Poza tym, że miały oficjalną zgodę na działanie, komanda były zaopatrywane w proch i amunicję, a dowódcy wypraw byli oficjalnie wyznaczani²⁴.

W roku 1715 zakończył się proces, w wyniku którego nastąpiło przejście bezpośredniej odpowiedzialności za obronę pogranicza przez samych kolonistów za pomocą instytucji komanda. Jednocześnie data ta stanowi początek nowego procesu, w trakcie którego system komand ewoluował, zarówno jako narzędzie obrony, jak i ekspansji społeczności kolonialnej, a także jako ważny element kształtowania struktury społeczno-politycznej na pograniczu. Istotnym czynnikiem w tym wypadku będzie kwestia charakteru instytucji. W latach 1715–1739 udział w komandach brali wyłącznie ochotnicy. Tak było w ekspedycjach zorganizowanych w latach 1728, 1731 czy 1738. Co więcej, władze Kompanii ciągle wykorzystywały na pograniczu oddziały regularne, rozmieszczając w szczególnie zagrożonych regionach wojskowe posterunki²⁵. Jednocześnie jednak od wszystkich *burgherów*, a nawet wyzwolenców, wymagano uczestnictwa w ćwiczeniach wojskowych, widząc w pospolitym ruszeniu coraz ważniejszy element systemu obrony Kolonii²⁶.

Dopiero w roku 1739 wprowadzono obowiązek udziału w komandach organizowanych z polecenia władz Kolonii. Wiązało się to z wyraźną intensyfikacją konfliktu z grupami Khoisan na północnym i północno-wschodnim pograniczu Kolonii. W latach 1738–1739 w rejonie Bokkeveldu doszło do działań zbrojnych na skalę wyraźnie większą niż do tej pory. Opór Khoisan był zdecydowanie silniejszy i skuteczniejszy. Stało się tak, między innymi, ze względu na dołączenie do Khoi-khoi części ich pobratymców, zatrudnionych wcześniej na farmach veeburów. Ci, tak zwani *drosders* (zbiegowie), mieli broń palną i umieli się nią posługiwać, co zasadniczo zmieniało stosunek sił i efektywność oporu²⁷.

²³ Takich ekspedycji było sporo. Koloniści nie mieli w zwyczaju czekać na podjęcie działań przez władze Kolonii, samemu podejmując wyprawy odwetowe przeciw Khoisan. Organizowali też ekspedycje w głąb interioru, których celem było zdobycie bydła. Zob. Newton-King, *Masters and Servants*, s. 36; N. Penn, *The Orange River Frontier Zone, c. 1700–1805*, [w:] *Einiqueland: Studies of the Orange River Frontier*, red. A.B. Smith, Cape Town 1995, s. 28–30; idem, *The Forgotten Frontier*, s. 50.

²⁴ Zob. Van der Merwe, *Die Noordwaartse Beweging*, s. 25–26; Retief, *Die ontwikkeling*, s. 5.

²⁵ Zob. Ibidem, s. 5; Penn, *The Forgotten Frontier*, s. 68.

²⁶ Leonard Guelke, Robert Shell, *Landscape of Conquest: Frontier Water Alienation and Khoi-choi Strategies of Survival, 1652–1780*, "Journal of Southern African Studies" 18, 1992, 4, s. 811.

²⁷ N. Penn, *The Frontier In the Western Cape, 1700–1740*, [w:] *Papers in the Prehistory of the Western Cape, South Africa*, red. John Parkington, Martin Hall, Oxford 1987, s. 476; idem, 'Drosders' of the Bokkeveld and the Roggeveld, 1770 – 1800, [w:] *Slavery in South Africa. Captive Labor on the Dutch Frontier*, red. Elizabeth A. Eldredge, Fred Morton, Boulder, San Francisco, Oxford

Skala konfliktu była na tyle duża, że dotychczasowy system ochotniczej służby lokalnych *burgherów* okazał się niewystarczający. Uniemożliwiał bowiem zaplanowanie długofalowych operacji i prowadzenie metodycznych działań zbrojnych. Choć w toku tej kampanii władze Kolonii nadal wykorzystywały regularne oddziały wojskowe²⁸, zaangażowane siły były zbyt małe, by móc samodzielnie rozstrzygnąć konflikt. Dlatego w 1739 r. zdecydowano się wprowadzić obowiązek służby *burgherów* (formalnie w wieku od 16 do 60 lat), w komandach i powołano do życia stałe stanowisko *veldkorporaala* (polowego kaprała) mianowanego spośród lokalnych *burgherów*²⁹. Wraz z wprowadzeniem obowiązku służby w komandach, władze Kolonii nie tylko ostatecznie usankcjonowały istnienie tej instytucji, ale oficjalnie włączyły ją w system militarny Kolonii, jako element sprawowania władzy nad interiozem. Formalnie władze nadal zachowywały kontrolę nad systemem. Kompania dostarczała uczestnikom proch i amunicję, a wybrani przez osadników dowódcy mieli odpowiadać przed urzędnikami i oficerami Kompanii³⁰. Faktycznie jednak, zarówno władze centralne w Kapsztadzie, jak i sami *landdrości* w interiorze sprawowali od samego początku słabą, a z czasem coraz mniejszą kontrolę nad tym systemem. Wiązało się to bezpośrednio z ograniczoną aktywnością administracji kolonialnej, jak i ze specyfiką osadnictwa burskiego w interiorze.

W 1717 r. Holenderska Kompania Wschodnioindyjska ostatecznie wstrzymała politykę rozdawnictwa ziemi. To jednak nie zatrzymało ekspansji demograficznej i terytorialnej. Populacja kolonistów rosła bardzo szybko, zarówno na skutek przyrostu naturalnego, jak i napływu nowych imigrantów. Do 1733 r. liczba *burgherów* wzrosła do 3191 osób³¹. Przy ówczesnym systemie gospodarowania znalezienie ziemi w dotychczasowych granicach Kolonii dla tak szybko rosnącej populacji było praktycznie niemożliwe, tym bardziej, że Kompania ściśle reglamentowała dostęp do zawodów rzemieślniczych i handlu³². Brak infrastruktury komunikacyjnej, duże koszty uprawy ziemi i administracyjnie regulowane ceny na produkty rolne nie zachęcały indywidualnych kolonistów do inwestowania w bardziej intensywne metody uprawy ziemi. Osadnicy na pograniczu wyraźnie prefe-

1994, s. 42–44.

²⁸ Penn, *The Forgotten Frontier*, s. 71.

²⁹ Zob. Die Resolusie van die Polietieke Raad, 28e April 1739 i 2e Jun. 1739, *Resolusies van die Polietieke Raad*, t. IX, s. 265–266, 269–279. Zob. także: Van der Merwe, *Die Noordwaartse Beweging*, s. 26; Retief, *Die ontwikkeling*, s. 11.

³⁰ Zob. Storey, *Guns, Race, and Power*, s. 35.

³¹ Zob. Peter van Duin and Robert Ross, *The Economy of the Cape Colony in the Eighteenth Century*, Leiden 1987, App.2, Tab. 1, s. 114. C. Beyers, *Die Kaapse Patriotte*, Bylae H, s. 340–342. Tylko w latach 1718–1747 w rodziny kolonistów wchodziło się 408 nowych przybyszów, w tym 317 mężczyzn i 91 kobiet. Zob. R. Ross, *Beyond the Pale*, tab. 5.2, s. 129. Zob. C. Beyers, *Die Kaapse Patriotte*, Bylae H, s. 340–342.

³² Zob. Newton-King, *Masters and Servants*, s. 162, 168 i przyp. 48, s. 299.

rowali hodowlę bydła i owiec, jako tańszą³³. Hodowla wymagała jednak znacznie większych farm. Co dało początek systemowi farm dzierżawnych (*leeningsplaas*), których powierzchnia sięgała 6000 akrów (2420 ha). System ugruntowały zmiany prawne z lat 1706–1713. Zasiedlenie dzierżawionych farm nabierało w tym okresie cech trwałości. Wprowadzenie w latach 1714–1715 stałej rocznej opłaty dzierżawnej było równoznaczne z ustaleniem zasady corocznego, automatycznego jej odnawiania³⁴.

Jednocześnie ekstensywne wykorzystywanie zasobów ziemi przyspieszało ekspansję terytorialną. W latach 1717–1779, w okresie nieco ponad dwóch pokoleń obszar Kolonii powiększył się niemal dziesięciokrotnie, w czym nie małą rolę odegrały właśnie komanda. To z kolei owocowało bardzo rozproszonym, wyspowym charakterem osadnictwa. Wystarczy tylko przypomnieć, że biała populacja Kolonii w roku 1793 liczyła zaledwie 13 830 osób³⁵. Gęstość zasiedlenia była niezwykle mała. Przykładowo w centralnej części dystryktu Swellendam na obszarze 11 655 km² znajdowały się zaledwie 142 farmy dzierżawne³⁶. Warto podkreślić, że obszar ten należał do najżyźniejszych i najlepiej nawodnionych, w całej Kolonii Przylądkowej. Na terenach suchych i mniej żyznych, jak na przykład Karru, gęstość zaludnienia była jeszcze niższa.

Wobec tak daleko posuniętego rozproszenia osadnictwa, kontrola władz nad społecznością osadniczą, w tym nad systemem komando była więcej niż ograniczona. Sama odległość od Kapsztadu sprawiała, że władze Kolonii i Kompanii musiały scedować obronę pogranicza na lokalnych *burgherów*³⁷. Struktura administracyjna była bowiem bardzo ograniczona i co ważniejsze, władze Kompanii niechętnie zgadzały się na rozbudowę lokalnej administracji, gdyż oznaczałoby to zwiększenie wydatków na utrzymanie Kolonii (konieczność rozbudowy infrastruktury komunikacyjnej oraz zwiększenie aparatu urzędniczego i garnizonu). Dopiero w 1745 r. utworzono dystrykt Swellendam. Do tego czasu za interior odpowiadał *landdrost* Stellenbosch, położonego w tym czasie o ponad 200 km od pogranicza. Sama odległość i rozproszenie osadnictwa sprawiała, że po 1740 r. możliwości kontroli Kapsztadu, czy nawet Stellenbosch nad interiorem były czysto iluzoryczne³⁸. Ustanowienie dystryktu i administracji w Swellendam nie zmieniło

³³ Zob. Guelke, *Frontier Settlement in Early Dutch South Africa*, s. 38; idem, *Farmers and Frontier Settlers*, s. 81 i 86; Newton-King, *Master and Servants*, s. 24–25, 199.

³⁴ P. J. van der Merwe, *The Migrant Farmer in the History of the Cape Colony, 1657–1842*, Athens OH 1995, s. 85–86.

³⁵ Zob. Beyers, *Die Kaapse Patriotte*, Bylae G, s. 348; P. van Duin, R. Ross, *The Economy of the Cape Colony*, Appendix II, Tabl. 1, s. 115.

³⁶ Zob. Guelke, *Frontier Settlement in Early Dutch South Africa*, s. 34–35.

³⁷ Przykładowo odległość z Kapsztadu do Swellendam wynosi 243 km (8–10 dni drogi), a do Graaff-Reinet niemal 730 km (24–30 dni podróży).

³⁸ Zob. Penn, *The Forgotten Frontier*, s. 78. Jednocześnie władze Kolonii widziały niebezpieczeństwo utraty kontroli nad działaniami pogranicznych farmerów. I dlatego już w latach czterdzie-

zasadniczo sytuacji, gdyż strefa pograniczna zmieniała się bardzo szybko. W ciągu następnych 30 lat granice Kolonii Przylądkowej przesunęły się o 500 km na wschód, tymczasem kolejny dystrykt – Graaff-Reinet, przybliżający administrację kolonialną do pogranicza, powstał dopiero w 1786 r.³⁹

Odległość od ośrodków władzy i administracji wpływała także na kształt instytucji komando. Szybko zaniknął obyczaj wydawania przez *landdrostów* zgody na każdorazową mobilizację komanda. Konieczność szybkiej reakcji na zagrożenia sprawiła, że naturalną drogą rzeczy inicjatywa przeszła w ręce lokalnych dowódców pospolitego ruszenia, czyli *veldkorporaals*. Wobec władz zwierzchnich byli zobowiązani jedynie do składania post factum raportów z podjętych działań militarnych⁴⁰.

Zakończenie procesu kształtowania się instytucji komanda wiąże się z Generalnym Komandem zmobilizowanym w 1774 r. w sytuacji, kiedy w latach siedemdziesiątych XVIII w. opór Khoisan, a zwłaszcza San z regionu gór Sneeu Berg, stał się na tyle zażarty i skuteczny, że dotychczasowa formuła powoływanych *ad hoc* komand nie zdała egzaminu. Przeciwnik dobrze znał teren, był zbyt liczny i tak doskonale zaznajomiony z bronią palną, by można było go łatwo pokonać. Konieczne okazało się zmobilizowanie jednorazowo znacznie większych sił, praktycznie całej społeczności z północno-wschodniego pogranicza⁴¹. Jak wspomniano, wymagało to rozbudowania struktury dowodzenia komandem, a chcąc uczynić z komanda narzędzie ściślejszej kontroli nad pograniczem, władze Kolonii faktycznie i formalnie scedowały gros kontroli nad tą instytucją w ręce lokalnych elit, akceptując *status quo*⁴².

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na kolejny istotny element kształtowania systemu komando. W związku z oddaleniem terenów pogranicznych od centrów administracji faktyczna kontrola nad tą instytucją przechodziła w ręce lokalnych elit *burgherów*. Precyzyjniej kwestię ujmując, mamy do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym. Z jednej strony najbardziej wpływowi przedstawiciele lokalnych społeczności w naturalny sposób stawali się przywódcami komand, z drugiej zaś dowodzenie komandami, zwłaszcza jeśli ich działania kończyły się sukcesem, było jednym z elementów budowania pozycji społecznej przez lokalne elity, określane z czasem mianem *notabli*⁴³.

stych XVIII w. próbowały wytyczyć nieprzekraczalne granice Kolonii. Zob. van der Merwe, *The Migrant Farmer*, s. 108–109.

³⁹ Zob. ibidem, s. 125–127; Newton-King, *Masters and Servants*, s. 117.

⁴⁰ Zob. G. R. Opperman to M. A. Bergh, 17th May 1776, *The Record*, Part III, s. 57–58.

⁴¹ Zob. *Extract of Records of a Meeting of the Combined Boards of Landdrost and Hemraaden, and landdrost and Militia Officers of Stellenbosch, 28th Dec. 1773, Record of a Meeting of the combined Boards of Landdrost and Hemraaden, and Landdrost and Militia Officers, Stellenbosch, 28th March 1774, The Record*, Part III, s. 19–20, 22–23. Zob. van der Merwe, *Die Noordwaartse Beweging*, s. 27–32; Marais, *Maynier and the First Boer Republic*, s. 2–3.

⁴² Zob. Penn, *The Forgotten Frontier*, s. 115.

⁴³ Zob. S. Newton-King, *Commerce and Material Culture on the Eastern Cape Frontier, 1784–*

Skuteczność komand zależała bowiem od zdolności mobilizacyjnych. Sam obowiązek uczestnictwa nie wystarczał w sytuacji braku możliwości jego wyegzekwowania. Formalnie rzecz ujmując, dowódcy komand mieli daleko posunięte uprawnienia karania *burgherów* unikających służby wojskowej i wynagradzania uczestników wypraw⁴⁴, faktycznie jednak było to znacznie trudniejsze niż mogłoby się wydawać. Tak *landdrostowie*, jak i *veldkorporaals* byli pozbawieni niezależnego od lokalnych osadników aparatu przymusu. Do schyłku XVIII w., praktycznie do przejścia kontroli nad Kolonią przez Wielką Brytanię, *landdrostowie* nie dysponowali, praktycznie żadnymi siłami regularnymi. Podstawowym narzędziem nacisku w ich rękach, była kontrola nad dostawami prochu i amunicji oraz dystrybucja łupów, przede wszystkim bydła i jeńców. Z powodu dużych odległości od centrów administracyjnych i słabej kontroli nad mieszkańcami interioru, skuteczność dowódców komand zależała tyleż od posiadanych narzędzi nacisku, co od uznania i autorytetu wśród lokalnej społeczności osadniczej. Trudno się dziwić, że bardzo szybko władze kolonii zaczęły stosować praktykę mianowania *veldkorporaals* spośród uznanych przywódców lokalnych społeczności w interiorze, co gwarantowało większą skuteczność systemu⁴⁵.

Jednym z mitów odnoszących się do osiemnastowiecznej Kolonii Przylądkowej, jest indywidualizm i egalitaryzm pogranicznych farmerów. Źródła z epoki wyraźnie wskazują, że niezależnie od zazwyczaj prostego, o ile nie prymitywnego, poziomu życia i pozornego braku zróżnicowania pod względem jego standardu, mamy do czynienia ze społecznością rozwarstwowaną o wyraźnej tendencji do polaryzacji, w której istotną rolę odgrywały związki o charakterze klientalnym⁴⁶. Wbrew temu, co sugerowały niektóre źródła⁴⁷, nie łatwo było zostać trekburem. Założenie farmy hodowlanej w interiorze wymagało znacznych nakładów oraz wiązało się ze sporym ryzykiem. W tej sytuacji, już na początku, migrujący w głąb interioru byli zróżnicowani pod względem ekonomicznym. Farmy na pograniczu dzierżawili ludzie o bardzo różnym stopniu zamożności. Z jednej strony byli to zamożni właściciele ziemscy z południowego zachodu Kolonii, którzy dysponowali znacznymi środkami, z drugiej zaś nowi imigranci, którzy często poza swoimi

1812, „The Societies of Southern Africa in the 19th and 20th Centuries” 14, 1988, s. 4; Storey, *Guns, Race, and Power*, s. 35. Termin ‘notable’ związany jest z tym, że to ta grupa zazwyczaj monopolizowała dostęp do stanowisk w lokalnej administracji ziemskiej i sądowniczej.

⁴⁴ Storey, *Guns, Race, and Power*, s. 35.

⁴⁵ Van der Merwe, *Die Noordwaartse Beweging*, s. 26–27; Penn, *Forgotten Frontier*, s. 115.

⁴⁶ Zob. Otto F. Mentzel, *A Geographical and Topographical Description of the Cape of Good Hope*, t. III, Cape Town 1944, s. 98–100, 110–12; Anders Sparrman, *A Voyage to the Cape of Good Hope towards Antarctic Polar Circle Round the World and to the Country of the Hottentots and Caffers from the Year 1772–1776*, t. II, red. V.S. Forbes, Cape Town 1977, s. 132; John Barrow, *An Account of Travels into the Interior of South Africa*, t. II, s. 401–402; Anna Barnard, *The Letters of Lady Anne Barnard*, red. Lewin Robinson, Cape Town 1973, s. 135.

⁴⁷ Zob. Barrow, *An Account of Travels*, t. II, s. 409–410.

umiejętnościami nie mieli nic i musieli zaczynać jako najemni pracownicy (*knegt*), *bijwoners* (biali klienci bogatych trekburów – notabli), lub połownicy⁴⁸.

Kolejnym czynnikiem była dostępność i jakość ziemi. Pierwsi osadnicy w danym regionie mogli pozyskiwać lepsze ziemie z łatwiejszym dostępem do źródeł wody. Co równie ważne, koszty pozyskania farm w początkowym okresie były znacznie niższe niż później, kiedy dany region został już zasiedlony i zagospodarowany. Kolejną przyczyną powstawania różnic majątkowych były napady i rabunki dokonywane tak przez Khoisan, jak i w ramach sąsiedzkich porachunków⁴⁹. W efekcie sytuacja społeczno-ekonomiczna na pograniczu była dynamiczna. Tym niemniej, trzeba zwrócić uwagę na to, że wbrew utartym przekonaniom, społeczeństwo interioru Kolonii Przylądkowej było bardzo wyraźnie rozwarstwione i zdominowane przez relatywnie niewielką (liczącą ok. 10%) grupę tak zwanych notabli. Pozycja majątkowa pozwalała im budować wokół siebie rozległą sieć powiązań o charakterze klientalnym, na którą składali się *bijwoners*, *knegten*, zadłużeni u nich ubożsi farmerzy⁵⁰, a także kolorowi klienci, służba i niewolnicy. Ci ostatni byli też istotni dla systemu komanda. W większości wypadków bowiem trekburowie nie mieli oporu, by uzbrajać swoich kolorowych klientów w broń palną i wykorzystywać do służby w komandach⁵¹.

Przedstawiciele elit pogranicza postrzegano jako naturalnych przywódców komand. Jako z reguły najzamożniejsi przedstawiciele lokalnej społeczności, byli szczególnie wrażliwi na ewentualne straty, a w efekcie skłonni do efektywniejszej ochrony terenów, na których znajdowały się ich posiadłości. Mając rozbudowaną klientelę, dysponowali tym samym własnymi siłami, które mogły stanowić rdzeń organizowanych komand. Jeżeli dodatkowo cieszyli się opinią skutecznych dowódców, mogli być pewni, że ich przywództwo i rozkazy nie będą kwestionowane. Mniej zamożni członkowie społeczności chętniej przyłączali się bowiem do liczniejszych oddziałów i szli pod komendę uznanych dowódców, którzy gwarantowali łatwiejszy i szybszy sukces ekspedycji oraz mniejsze straty własne⁵².

⁴⁸ Zob. Mentzel, *A Geographical and Topographical Description*, t. III, s. 98–100; Newton-King, *Masters and Servants*, s. 21–23. Warto podkreślić, że większość kandydatów na trekburów dysponowała małymi środkami. Zob. Penn, *Land and Labour in Eighteenth Century*, s. 7.

⁴⁹ Zob. *Memorandum on the Condition of the Colony, 1795, Records of the Cape Colony from February 1795 to April 1831*, red. George McCall Theal, t. I, London 1897, s. 169; Landdrost of Stellenbosch to Governor Tulbagh, 3 May 1771, *The Record*, Part III, s. 9–10; Records of the Meeting of Combined Boards of landdrost and Heemraden, and Landdrost and Militia Officers of Stellenbosch, 28 Dec 1773, *ibidem.*, s. 19–20; zob. też Van der Merwe, *Die Noordwaartse Beweging*, s. 10–12.

⁵⁰ Zob. Newton-King, *Commerce and Material Culture*, s. 4, 13, 15.

⁵¹ Zob. *Combined Boards of Landdrost and Heemraden, and Landdrost and Militia Officers, Stellenbosch, to Governor van Plettenberg and Council, 19th April 1774, The Record*, Part III, s. 26, *Report of the Field-Commendant Nicolas van der Merwe, 7th Nov. 1774, ibidem*, s. 35.

⁵² Klasycznym przykładem była kariera Adriaana van Jaarsvelda, który zasłynął w latach 70-tych i 80-tych XVIII w. jako skuteczny dowódca komand i dzięki swojej renomie, bardziej niż majątkowi, stał się faktycznie przywódcą osadników zamieszkujących północno-wschodnie pogranicze Kolonii.

Dla przedstawicieli elit trekburów kontrola nad systemem komando była kolejnym elementem w budowaniu własnej pozycji w społeczności. Każdy bowiem, kto dowodził komandem zyskiwał olbrzymie wpływy. Formalnie uprawnienia *veldkorporaals* były bardzo szerokie. Jak wspomniano, to oni decydowali o powołaniu komanda, mogli zmuszać do uczestnictwa w nim, żądać zaopatrzenia od niekombatantów, mieli prawo karania powstrzymujących się od udziału w komandach oraz, co nawet ważniejsze, to oni decydowali o dystrybucji łupów, prochu i amunicji⁵³. Dzięki temu przywódcy komand zdobywali formalne narzędzia dla ugruntowania swojej pozycji polityczno-społecznej. Jednocześnie, dzięki zasobom (choćby skromnym) i autorytetowi władz kolonialnych (choćby bardzo ograniczonemu), komando i jego dowódcy mogli znacznie skuteczniej wykorzystywać możliwości tkwiące w społeczności pogranicza, niż gdyby bazowali jedynie na własnych zasobach i własnej, nawet najbardziej rozbudowanej klienteli⁵⁴.

W efekcie władze w Kapsztadzie straciły znaczną część faktycznej kontroli nad instytucją komanda, cedując ją faktycznie na lokalne elity. Skrajnym przykładem tego procesu była kariera Petrusa Pienaara, jednego z najzamożniejszych i najbardziej wpływowych veeburów na północnym pograniczu Kolonii. Wykorzystując swoją pozycję i koneksje, nawiązał on bliskie kontakty ze społecznościami mieszanego pochodzenia, takimi jak Oorlam-Afrikaners czy Jan Bloemem i jego Korana⁵⁵. Dzięki temu był w stanie zapewnić bezpieczeństwo swoim farmom, a jednocześnie rozwinąć system eksploatacji interioru. Istotniejsze jednak od korzyści materialnych były korzyści polityczne, jakie Petrus Pienaar czerpał ze współpracy z Oorlam. Od 1792 r. zaczął działać niezależnie od oficjalnych władz, wykorzystując związane z nim grupy Oorlam do pacyfikowania grup Khoisan na południe od rzeki Oranje. W sytuacji, gdy władze Kolonii szukały metody zapewnienia bezpieczeństwa na pograniczu, a jednocześnie nie były w stanie sfinansować stałych sił zbrojnych, działania Pienaara i jego propozycja zorganizowania komand na własny koszt – w zamian za dostawy broni i amunicji – spotkały się z zainteresowaniem, a Oorlam-Afrikaners zostali formalnie wpisani na listę nieregularnego korpusu Cape Pandoeren⁵⁶. Władze Kolonii uznały, że stosunkowo niskim kosz-

Zob. L. S. Faber to R. Tulbagh, 4th July 1770, 3rd May 1771, *The Record*, Part III, s. 7–8, 9–10; A. Van Jaarsveld to G.R. Opperman, 4th Sept. 1775, *ibidem*, s. 43–46; Marais, *Maynier*, s. 8–15.

⁵³ Zob. Newton-King, *Commerce and Material Culture*, s. 4, 8, 15; Giliomee, *Afrikaners*, s. 59; Storey, *Guns, Race, and Power*, s. 35.

⁵⁴ Keegan, *Colonial South Africa*, s. 30; Penn, *The Forgotten Frontier*, s. 115–116.

⁵⁵ Dokładniej losy Petrusa Pienaara i jego polityki na północnym pograniczu opisał N. Penn, *Forgotten Frontier*, s. 187–201.

⁵⁶ Zob. E. Bradlow, *The Significance of Arms and Ammunitions on the Cape's Northern Frontier at the Turn of the 18th Century*, "Historia" 26, 1981, 1, s. 59–68; Penn, *Forgotten Frontier*, s. 193. Historię nieregularnych oddziałów Khoisan w służbie Kolonii Przylądkowej na przełomie XVIII i XIX w. opisano m. in. w: Johannes de Villiers, *Hottentot-Regimente aan die Kaap, 1781–1806*, "Archives Yearbook of South African History", 1970, t. II.

tem zyskały efektywną siłę zbrojną, zdolną do zapewnienia bezpieczeństwa północnemu pograniczu.

Dzięki dostawom broni i amunicji komanda Pienaara i Oorlam-Afrikaners stały się dominującą siłą na pograniczu i ograniczyły ataki na veeburów ze strony lokalnych społeczności Khoisan. Obecność relatywnie licznych i dobrze uzbrojonych Oorlam niepokoiła jednak lokalnych farmerów i lokalne władze, tym bardziej, że jak się szybko okazało, pozostawali oni poza kontrolą lokalnej administracji, uznając jedynie przywództwo Petrusa Pienaara⁵⁷. Faktycznie więc realna władza w tym regionie spoczywała w rękach jednego z notabli, który dzięki wpływom, własnej zręczności, zamożności i nieoficjalnym kontaktom – tak w Kapsztadzie, jak i wśród społeczności pogranicza – stworzył alternatywną wobec oficjalnej struktury władzy. Kluczem do niej było agresywne wykorzystanie systemu komando, jako narzędzia politycznego, militarnego i gospodarczego.

To pokazuje jeszcze jedną funkcję systemu komando, jaką była akulturacja grup ludności Khoisan, które weszły w układy klientalne z trekburami. Wbrew utartym poglądom wzajemne relacje między osadnikami a Khoisan nie były zawsze i w każdej sytuacji antagonistyczne. Przeciwnie, część rdzennych mieszkańców z ochotą przyjmowała napływających osadników i współpracowała z nimi⁵⁸. Dla zubożałych, osłabionych i zagrożonych atakami San grup Khoi-khoi współpraca z trekburami stwarzała możliwość odbudowania swoich stad i dawała ochronę przed atakami. Obecność osadnika z jego rodziną i bronią palną dawała Khoi-khoi większe poczucie bezpieczeństwa. Tymczasem Burowie zyskiwali tanią siłę roboczą, korzystali z jej znajomości terenu i metod gospodarowania w interiorze. Obecność Khoi-khoi zwiększała ich poczucie bezpieczeństwa, także dlatego, że w większości wypadków veeburowie nie mieli oporów, by ich uzbrajać w broń palną. Khoi-khoi i Bastaardowie natomiast, pozostający na służbie *burgera*, regularnie do końca XVIII w. stanowili większość w komandach, tym bardziej że ich patroni bardzo chętnie wysługiwali się nimi, wysyłając ich do pełnienia służby w swoim zastępstwie⁵⁹. W efekcie ludność kolorowa przejmowała podstawy kul-

⁵⁷ Zob. Relas van J. A. van den Heever, 5e Okt. 1790, Stellenbosch Magistracy, Cape Town Archives Repository, 1/STB 3/12. Zob. N. Penn, *The Orange River Frontier Zone, c.1700–1805*, [w:] *Einiqualand: Studies of the Orange River Frontier*, s. 66–73.

⁵⁸ Zob. Mentzel, *A Geographical and Topographical Description*, t. I, s. 36, 83–84, t. III, s. 111; Sparman, *A Voyage to the Cape of Goud Hope*, t. II, s. 167; Col. R. Collins, *Journal of a Tour to the North-eastern Boundary, the Orange River, and the Storm Mountains in 1809*, *The Record: A Series of Official Papers Relative to the Conditions and Treatment of the Native Tribes of South Africa*, Part V 1808 – 1819, s. 12.

⁵⁹ Zob. *Extract of Records of a Meeting of the Combined Boards of Landdrost and Heemraden, and Landdrost and Militia Officers of Stellenbosch*, 28th Dec. 1773, *Combined Boards of Landdrost and Heemraden, and Landdrost and Militia Officers*, Stellenbosch to Governor van Plettenberg and Council, 19 April 1774, *Report of the Field-Commendant Nicolas van der Merwe*, 7th Nov. 1774, *The Record*, Part III, s. 26, 35. Zob. także, Keegan, *Colonial South Africa*, s. 30–31.

tury duchowej i materialnej swoich patronów, a także ich język. Jednocześnie włączenie ludności kolorowej i mieszanej do systemu komanda doprowadziło w dalszej perspektywie do ekspansji tego systemu poza granice Kolonii. To już jednak temat na odrębne studium.

*

Komando rozwinęło się w XVIII w., jako forma organizacji militarnej pospolitego ruszenia veeburów na terenach pogranicznych Kolonii Przylądkowej. Stanowiło tak narzędzie obrony pogranicznych chłopów przed atakami ludności tubylczej (Khoisan), jak i ekspansji społeczności pogranicza, a co za tym idzie samej Kolonii. Będąc zasadniczym narzędziem ekspansji i walki ze stawiającymi opór ludami afrykańskimi (w tym wypadku Khoisan), służyło zarazem akulturacji tej części ludności kolorowej (Khoisan i ludności mieszanego pochodzenia), która wybierała opcję współpracy z migrującymi osadnikami.

Przy całej prostocie i płynności organizacji okazało się skuteczną metodą mobilizacji sił ludności pogranicza oraz wykorzystania swojej przewagi technologicznej w stosunku do ludności tubylczej. W tym wymiarze okazało się być czymś więcej niż tylko instytucją militarną. W XVIII stuleciu stało się ono instytucją budującą poczucie wspólnoty trekburów, przynajmniej na poziomie lokalnym i regionalnym. Było także podstawowym narzędziem społeczno-politycznego organizowania się tej społeczności. Pod tym względem komando stało się kluczem do budowy i pogłębiania społecznej stratyfikacji społeczeństwa pogranicza. Służyło ono przedstawicielom lokalnych elit do umocnienia swojej przewagi w społeczeństwie burskim poprzez rozbudowę systemu klientalnego.

Komando stało się wreszcie podstawowym środkiem do budowania przez lokalne elity alternatywnych wobec władz kolonialnych, i w dużym stopniu niezależnych od nich, struktur decyzyjnych na pograniczu.

Dr hab. MICHAŁ LEŚNIEWSKI jest adiunktem
w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

MAŁŻEŃSTWA POLITYCZNE JAKO SPOSÓB UMACNIANIA POZYCJI WŁADCY W CESARSTWIE ETIOPSKIM ZA PANOWANIA *LYDŻA* IJASU¹

ZUZANNA AUGUSTYNIAK

Aranżowanie małżeństw dla celów politycznych było zjawiskiem znanym już w czasach starożytnych i wykorzystywanym z sukcesami przez najsilniejsze rody arystokratyczne w różnych częściach świata. Historia Europy zna wiele związków tego typu, jak choćby małżeństwo Małgorzaty de Valois, siostry francuskiego króla Karola IX z królem Nawarry, Henrykiem Burbonem, czy związek Marii Antoiny z Habsburgów z Ludwikiem Augustem, przyszłym królem Ludwikiem XVI. W historii Polski najbardziej znanym przykładem małżeństwa politycznego był związek Jadwigi Andegaweńskiej z Władysławem Jagiełłą.

W Etiopii aranżowane małżeństwa były zawierane przez cały okres cesarstwa. Jako pierwszy o wpływie małżeństw na siły polityczne w Etiopii pisał Francisco Alvarez, szef portugalskiej misji dyplomatycznej, która przybyła do cesarstwa w 1520 r.² Portugalski dyplomata był doskonałym obserwatorem życia dworskiego. Zauważył, że cesarz ma zazwyczaj „pięć lub sześć żon”, wśród których znajdują się córki „sąsiednich pogańskich królów”³. Znaczącym narzędziem politycznym aranżowane małżeństwa stały się dopiero w XIX wieku. Najczęściej wykorzystywała je *ytiegie*⁴ Taitu, żona cesarza Menelika II (1889–1913), która w okresie choroby męża, dążyła do przejęcia władzy w państwie. Oskarżana przez swoich wrogów politycznych o zbyt częste aranżowanie związków małżeńskich

¹ *Lydż* – tytuł królewski w przybliżeniu odpowiadający tytułowi “infant”. Wszystkie tłumaczenia nazw własnych podaję za: A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Ossolineum, Wrocław 1987.

² R. Pankhurst, *Dynastic Inter-marriage in Medieval and Post-medieval Ethiopia*, “Proceedings of the thirtieth International Conference of Ethiopian Studies”, Tokyo 1997, s. 206.

³ Ibidem, s. 206.

⁴ *Ytiegie* – tytuł należny się wyłącznie koronowanej małżonce cesarza.

dla umocnienia swojej pozycji odpowiadała, że to „mieszanie wody z mlekiem, gdzie to ostatnie wybiela to pierwsze”⁵.

Celem aranżowanych związków było zwykle nie tylko utrwalenie istniejących sojuszy, ale też poszerzenie sieci wpływów poprzez tworzenie nowych przymierzy. Małżeństwa takie miały neutralizować potencjalne zagrożenia. Odpowiednio zaaranżowane małżeństwo dawało możliwość znalezienia się w najbliższym otoczeniu cesarza, co miało istotne znaczenie w przypadku ambicji politycznych⁶. W sprzyjających okolicznościach można było zostać nawet cesarzem lub regentem. Próbowала tego dokonać wcześniej wspomniana *ytiegie* Taitu. Nie mogła mieć dzieci z Menelikiem i postanowiła osadzić na tronie osobę ze swojej rodziny. W tym celu aranżowała sieć małżeństw, które miały zapewnić jej bezpośredni dostęp do tronu⁷. W czasie małżeństwa z cesarzem poszczególne dzielnice oddała we władanie swoim krewnym⁸.

Kolejnym powodem zawierania małżeństw przez elitę Cesarstwa Etiopskiego była chęć posiadania ziem o istotnym znaczeniu dla państwa i tym samym wzmocnienia kontroli nad strategicznymi i ekonomicznie ważnymi obszarami. Strategicznie najważniejsza była prowincja Tigray na północy. Przez tę prowincję biegły szlaki handlowe, dzięki którym zaopatrywano się między innymi w broń. Ważnymi terenami były także ówczesne prowincje Hadija i Enraja (na południe od dzisiejszej prowincji Keffa), z których pochodzili niewolnicy i srebro⁹. Przyłączenie na przykład w XVI wieku Lasta do Gonderu było możliwe głównie dzięki serii zawartych małżeństw. Dla gonderskich władców istotne znaczenie miało bowiem przejście w posagu ziem Lastańczyków¹⁰.

Małżeństwo polityczne służyło często zakończeniu konfliktu. W Cesarstwie Etiopskim zwyczajowo porozumienie zwaśnionych było przypieczętowane małżeństwem ich dzieci lub krewnych. Poprzez małżeństwa umacniano również więzi z elitą islamską i żydowską¹¹. W Gonderze na przykład, gdzie w XIX wieku panowała dynastia z Jedżu, bardzo często zawierano małżeństwa z arystokracją muzułmańską¹².

⁵ Bairu Tafla, *Marriage as a Political Device: an Appraisal of a Socio-Political Aspect of the Menelik Period 1889 – 1916*, „Journal of Ethiopian Studies”, vol. X, no. 1, Addis Ababa 1972, s. 13–22.

⁶ Heran Sereke-Brhan, *Drying Bad Blood: Notes on Elite Marriages, Politics and Ethnicity in 19th and 20th Century Imperial Ethiopia*, S. Uhlig (ed.) „Proceedings of the fifteenth International Conference of Ethiopian Studies”, Hamburg 2003, s. 266.

⁷ Bairu Tafla, *op. cit.*, s. 14.

⁸ Heran Sereke-Brhan, *Like Adding Water to Milk. Marriage and Politics in Nineteenth-Century Ethiopia*, „International Journal of African Historical Studies”, vol. I, no 38, Boston 2005, s. 12.

⁹ R. Pankhurst, *op. cit.*, s. 206.

¹⁰ Heran Sereke-Brhan, *Drying...*, s. 268.

¹¹ R. Pankhurst, *op. cit.*

¹² Heran Sereke – Brhan, która prowadziła badania wśród członków byłych elit etiopskich z czasów Haile Syllasje, ustaliła, że etiopska arystokracja posiadała nazwy dla różnych rodzajów mał-

Lydż Ijasu następcą Menelika II

Pod koniec lata 1908 roku cesarz Menelik II poważnie zachorował. Choroba przykuła go do łóżka i uniemożliwiła mu bezpośrednie sprawowanie władzy. Rozpoczęła się walka dworskich ugrupowań. Każde z nich chciało, aby cesarz jako następcę tronu wybrał jego kandydata. W tym czasie w Etiopii najbardziej liczyły się trzy stronnictwa polityczne, a każde z nich miało przedstawicieli na dworze cesarskim. Różnica między nimi polegała na tym, które rody i z jakiego regionu będą miały wpływ na rządy w państwie. Stronnictwa różniły się też w kwestii stosunków z krajami europejskimi, których przedstawiciele coraz częściej pojawiali się na dworze Menelika. Pierwsze stronnictwo tworzyły osoby z otoczenia *ytiegie* Taitu. Byli to głównie członkowie jej rodziny z prowincji Jedżu (północno-wschodnia Etiopia) oraz oddani *ytiegie* ludzie, którzy dzięki niej zdobyli ważne państwowe stanowiska. Dążąc do przejęcia władzy po śmierci męża, cesarzowa doprowadziła do małżeństwa swojego siostrzeńca *rasa* Gugsu Uelie z księżniczką Zeuditu, córką Menelika II. *Ytiegie* zakładała, że po śmierci cesarza Zeuditu wraz z mężem mogłaby sięgnąć po koronę Cesarstwa Etiopskiego. Rządy sprawowałaby zaś w rzeczywistości Taitu. Wierzyła ona bowiem w przepowiednię, że po Meneliku to kobieta zasiądzie na tronie cesarskim¹³. Miała zapewne siebie na myśli.

Drugie stronnictwo stanowili możnowładcy szeuańscy, wśród których najważniejszą rolę odgrywali *ras bituedded*¹⁴ Tesemma Nadeu oraz *fitaurari*¹⁵ Habte Giorgis, zasłużeni wojownicy i cieni doradcy Menelika II. Stronnictwo to miało poparcie dostojników Ortodoksyjnego Kościoła Etiopskiego. Podobnie jak stronnictwo Taitu uważali, że siła Etiopii leży w jej tradycji i odcięciu od świata, więc kontakt z przedstawicielami krajów zachodniej Europy należy ograniczyć do niezbędnego minimum.

Małżeństw. Rozróżnienie nie polegało jednak na tym, jakie korzyści majątkowe można osiągnąć, ale jaki cel przyświecał kojarzeniu par. Małżeństwo, które po amharsku nazywane jest *dem medrak'ija gabyc'ia* („drying blood marriage”) miało na celu poprawienie stosunków między dwoma rodami. Jeżeli połała się arystokratyczna krew – dosłownie bądź w przenośni – wzajemna wrogość między dwoma rodami mogła zniknąć dzięki zaaranżowanemu małżeństwu. Ślub reprezentantów dwóch zwaśnionych rodów miał być symbolem przebaczenia, pojednania i wzajemnej akceptacji. Drugim typem małżeństwa politycznego było *uenz jemjaszager gabyc'ia* („marriage that allows for crossing of the river”). Małżeństwa wśród elit miały być jak mosty, które rozpościerają się nad metaforycznymi rzekami, tworząc sieć zależności i powiązań, która tworzy Cesarstwo Etiopskie. Zob. szerzej Heran Sereke-Brhan, *Drying...*, s. 268.

¹³ Więcej na ten temat: M. Kulesza, *Cesarzowa Etiopii – Taitu Bytul. Życie i działalność na przełomie XIX i XX wieku*, Trio, Warszawa 2005, s. 23 oraz C. Prouty, *Empress Taytu and Menelik II: Ethiopia 1883–1910*, The Red Sea Press, London 1986, s. 41.

¹⁴ *Ras bituedded* – jedna z godności cesarskich na dworze, nadawana tylko najbardziej zaufanym i najbliższym dostojnikom.

¹⁵ *Fitaurari* – głównodowodzący wojsk cesarskich.

Trzecie stronnictwo to osoby skupione wokół *rasa* Mikaela rządzącego w prowincji Uello (północno-wschodnia Etiopia). Byli to przede wszystkim możni władcy z prowincji północnych i środkowych oraz muzułmańskiego wschodu, którzy liczyli na to, że po cesarzu na tron wstąpi jego wnuk *lydź* Ijasu, syn Mikaela. Arystokracja etiopska, w większości należąca do Ortodoksyjnego Kościoła Etiopskiego, niechętnie patrzyła na niedawno ochrzczonego Mikaela¹⁶. Mówiono, że chrześcijaństwo przyjął tylko formalnie, faktycznie zaś nadal pozostał muzułmaninem.

Schorowany Menelik chciał, aby w momencie przejścia władzy pozycja jego następcy tronu była na tyle mocna, by mógł przeciwstawić się siłom przeciwnych mu ugrupowań politycznych oraz władcom poszczególnych prowincji. Pragnął zapobiec rozpadowi państwa, które zbudował. W Etiopii nie istniały zasady sukcesji tronu. Po raz pierwszy w dziejach cesarstwa władca postanowił wyznaczyć następcę tronu – wybrał swego wnuka *lydźa* Ijasu¹⁷.

Menelik II zapewne uważał, że jego cesarski autorytet, polityczna i militarna siła *rasa* Mikaela oraz poparcie podporządkowanego cesarzowi Kościoła Etiopskiego umożliwią Ijasu sprawowanie władzy¹⁸. Proklamacja, w której Menelik mianował Ijasu następcą tronu została podpisana w Addis Abebie 18 maja 1909 roku. Publicznie ogłoszono ją jednak dopiero 30 października tegoż roku¹⁹. Rozkazy Menelika zostały bezzwłocznie przekazane żołnierzom gwardii cesarskiej oraz innym oddziałom wojskowym w Addis Abebie. Zwierzchnik Ortodoksyjnego Kościoła Etiopskiego został zobowiązany do udzielenia infantowi pomocy, a w wypadku buntu przeciwko następcy tronu miał zagrozić jego przywódcom ekskomuniką. Ijasu miał wówczas 13 lat. Był za młody, by samodzielnie rządzić, a sytuacja polityczna w Afryce wschodniej i w samej Etiopii była trudna. Menelik uczynił jego opiekunem *rasa bitueddeda* Tesemmę Nadeu. Dwa lata później, 11 kwietnia 1911 roku, opiekun księcia nagle zachorował i wkrótce zmarł. Okazało się, że został otruty. Sprawca pozostał nieznany, podejrzewano natomiast zarówno *rasa* Mikaela, ojca *lydźa* Ijasu, jak i *ytiegie* Taitu. Obojgu bowiem zależało na śmierci *rasa* Tesemmy Nadeu²⁰. Po jego śmierci Ijasu postanowił, że będzie samodzielnie rządził. Decyzja okazała się niefortunna, zważywszy na młody wiek i brak doświadczenia.

¹⁶ Wcześniej nosił on imię Muhammad Ali i w 1877 roku wystąpił przeciwko cesarzowi Menelikowi II. Więcej na ten temat: A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *op.cit.*

¹⁷ H. Rubinkowska, *Wybrane aspekty polityki Lydźa Ijasu, władcy Etiopii (1909–1916)*, „Afryka”, 12, Warszawa 2000/2001, s. 25–38.

¹⁸ H. Rubinkowska, *op. cit.*, s. 28.

¹⁹ Opóźnienie to było skutkiem działań *ytiegie* Taitu, która niechętna Ijasu starała się zapobiec ogłoszeniu decyzji Menelika. Chcąc kontrolować sytuację otoczyła cesarza swoimi ludźmi i sama go pielęgnowała.

²⁰ A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *op. cit.*, s. 337.

Osoba tego władcy i okres jego panowania wywoływał sprzeczne opinie współczesnych i kontrowersje wśród historyków. W okresie panowania cesarza Hajle Sellasjego I był on przedstawiany jako niedojrzały i butny przywódca, który zajmował się głównie przyjemnościami i romansami. Dopiero badania w ostatnich dziesięcioleciach ujawniają, że Ijasu był władcą, który świadomie prowadził politykę umacniania państwa, wykorzystując do tego celu także małżeństwa polityczne.

Założenia polityki zagranicznej i wewnętrznej następcy tronu

Piętnastoletni *lydż* Ijasu przejmował władzę w trudnym dla Etiopii momencie. Musiał zmierzyć się nie tylko z opozycją wewnątrz cesarstwa, ale też z zagrożeniem ze strony mocarstw europejskich, które z Etiopii chciały uczynić swoją strefę wpływów. Menelik II prowadził zręczną politykę manewrowania. Przyjmował niektóre propozycje Niemców, Brytyjczyków i Francuzów. Udzielił na przykład koncesji Francji na budowę linii kolejowej z Addis Abeby do Dżibuti. Jego wnuk nie miał takiego doświadczenia politycznego, by sprostać ówczesnej sytuacji.

Kilka lat po objęciu rządów *lydż* Ijasu zdecydował się na zbliżenie z Turcją, która podczas pierwszej wojny światowej była sojusznikiem Niemiec. Wielu historyków uważało, że było to spowodowane proislamskimi sympatiami władcy,²¹ wówczas wydawało się jednak, że jest to sojusz z państwem zwycięskiej koalicji. Ijasu obiecał ponadto Niemcom konkretną pomoc. Z niemieckich dokumentów wynika, że w zamian za obietnice terytorialne – kosztem Włochów i Brytyjczyków – Ijasu zobowiązał się do wsparcia niemieckich działań wojennych²². Związki Etiopii z państwami centralnymi wzbudziły niepokój państw Ententy, a zwłaszcza Wielkiej Brytanii. Ijasu zaangażował się w pomoc dla Sayida Muhammada Abdilla Hassana, zwanego Mad Mullahem, który walczył o wyzwolenie Somalijszczyków spod brytyjskiego panowania kolonialnego²³. Co więcej, w Somalii sukcesy oddziały niemieckie, którymi dowodził generał Paul von Lettow-Vorbeck, co w wypadku przyłączenia się Etiopii do działań wojennych po stronie państw centralnych mogło przyczynić się do „świętej wojny” i zbrojnego wystąpienia muzułmanów przeciwko Brytyjczykom na całym obszarze Rogu Afryki. Tym bardziej, że żywa była podówczas pamięć o wojnie prowadzonej przez Mahdiego. W tej sytuacji państwa Ententy zdecydowały się poprzeć przeciwników Ijasu w Etiopii.

²¹ Ibidem, s. 341.

²² H. Rubinkowska, *Rywalizacja o Etiopię w okresie I wojny światowej*, „Afryka”, 18, 2003/2004, s. 36–49. H. Scholler, *German World War I Aims in Ethiopia – the Frobenius-Hall Mission* [w:] Joseph Tubiana (ed.) *Modern Ethiopia. From the accession of Menelik II to the Present*, Rotterdam 1980, s. 303–318.

²³ H. Rubinkowska, *Wybrane aspekty...*, s. 34.

Większość autorów książek dotyczących historii Etiopii wydanych do końca zeszłego stulecia oceniała okres rządów *lydża* Ijasu jako niekorzystny dla kraju. Podkreślano brak politycznej rozwagi władcy, oraz jego porywczy charakter przypisywany młodemu wiekowi. Badania w ostatnich latach nie potwierdzają w pełni takiej oceny. Brakowało mu zapewne doświadczenia w rozgrywkach politycznych prowadzonych na dworze cesarskim, ale nie oznaczało to, że Ijasu – wychowywany u boku Menelika i będący pod wpływem innego sprawnego polityka, swojego ojca, co za tym idzie od najmłodszych lat przygotowywany do roli władcy – nie był świadomy funkcjonowania mechanizmów władzy.

Ze źródeł historycznych wynika, że *lydź* Ijasu chciał kontynuować politykę prowadzoną przez swego dziadka. Cesarz Menelik II podbił i podporządkował sobie ogromne obszary leżące między rzekami Abbaj i Omo, ziemie leżące na południu – Keffę, Sidamo, Balie – oraz zislamizowane tereny na wschód od prowincji Szeua, jak Harergie. Ijasu chciał umocnić władzę cesarstwa na tych obszarach a do tego konieczne było wsparcie lokalnych możnowładców i arystokracji. Ijasu regularnie odwiedzał tereny przez nich zamieszkane oraz uczestniczył w obchodach muzułmańskich świąt, aby w ten sposób zademonstrować, że w chrześcijańskiej Etiopii jest też miejsce dla wyznawców islamu. Dzięki poparciu możnowładców z południa i wschodu mógł przeciwstawić się opozycji.

Małżeństwa polityczne *lydża* Ijasu

Pierwsze małżeństwo *lydź* Ijasu zawarł w wieku około trzynastu lat. Zainicjował je jeszcze Menelik II, który w ten sposób chciał wzmocnić pozycję następcy tronu. Cesarz sądził zapewne, że będzie mógł osłabić spodziewaną opozycję władców Tigraj²⁴, a także powstrzyma Taitu²⁵. Pierwszą żoną Ijasu została siedmioletnia księżniczka Romane Uerk, wnuczka cesarza Johanna IV (1872–1889). Nieco ponad rok po ślubie, na przełomie czerwca i lipca 1910 roku, młodzi małżonkowie otrzymali rozwód, którego przyczyny nie są znane²⁶. Wkrótce *Lydź* Ijasu związał się z córką Muhammeda Abu Bekra, muzułmańskiego władcy Aussa w północno-wschodniej Etiopii²⁷. Związku tego nie zaakceptowali chrze-

²⁴ A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *op. cit.*, s. 333.

²⁵ Paradoksalnie to małżeństwo również sprzyjało planom ambitnej *ytiegie*, ponieważ Romane Uerk była też krewną Taitu. Więcej na ten temat: H. G. Marcus, *The Life and Times of Menelik II. Ethiopia 1844 1913*, Oxford 1975, s. 238, Bahru Zewde, *A History of Modern Ethiopia, 1855–1974*, Addis Ababa 1992, s. 117, A. Davy, *Ethiopie d'hier et d'aujourd'hui*, Le Livre Africain, Paris 1970.

²⁶ W Etiopii bardzo łatwo jest uzyskać rozwód, o ile małżeństwo nie zostało zawarte w kościele, podczas ceremonii *k'al kidan*, czyli wspólnego przyjęcia komunii. Prawodawstwo etiopskie funkcjonujące w tym czasie pozwalało na „rozwiązanie małżeństwa” ze względu na młody wiek małżonków. Więcej na ten temat: Z. Augustyniak, *Marriages in Ethiopia*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures”, nr 43, 2009, s. 99–113.

²⁷ H. G. Marcus, *op. cit.*, s. 246 oraz A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *op. cit.*, s. 340

ścijańscy możnowładcy. Według Kościoła Etiopskiego ponadto był to związek nieformalny.

Dwór chorego cesarza Menelika próbował doprowadzić do ślubu *lydża* Ijasu z osobą pochodzącą z jednego z potężnych chrześcijańskich rodów. Wybór padł na *uejzero* Seble Uengiel Hajlu, czternastoletnią córkę władcy Godżamu. Celem tego małżeństwa miało być, podobnie jak pierwszego małżeństwa z Romane Uerk, pozabawienie wpływów stronników Taitu. Seble Uengiel nie była związana z rodziną żony Menelika i cesarzowa nie mogła mieć na nią wpływu. Wkrótce jednak *lydż* Ijasu porzucił żonę i nowo narodzoną córkę – jak napisał etiopski kronikarz Gebre-Igziabher Elyas – “dla muzułmańskich dziewcząt”²⁸.

W różnych źródłach dotyczących okresu panowania *lydża* Ijasu, zwłaszcza w źródłach etiopskich podkreśla się, że przyjął on islam. Zaznacza się jednocześnie się, że Ijasu temu zaprzeczał i mówił, że nadal jest chrześcijaninem, choć lubi przebywać wśród muzułmańskich przyjaciół i wtedy ubiera się tak jak oni²⁹. Możliwość nieprzychylni następcy tronu wielokrotnie krytykowali jego małżeństwa z córkami muzułmańskich arystokratów, pomijając milczeniem związki małżeńskie zawierane z potomkiniami chrześcijańskich rodów z Uellega, Godżamu oraz Jedżu. Mawiano o infancie jako o zwykłym hulace, który lubi dać upust swoim żądom. Z badanych obecnie źródeł wynika natomiast, że wbrew temu, co pisano za czasów Hajle Sellasje, wnuk Menelika nie był rozpustny, ale po prostu wykorzystywał taki sposób prowadzenia polityki jak jego poprzednicy.

Na przełomie 1912/1913 roku *lydż* Ijasu wyruszył do Adal, krainy Afarów we wschodniej Etiopii, która w końcu XIX wieku została włączona do Cesarstwa Etiopskiego przez Menelika II. Celem podróży infanta było podporządkowanie ziem, gdzie ludzie “żyli jak bandyci i sprawiali wiele kłopotów”³⁰. W tym czasie wodzowie w Adal i w sąsiedniej krainie Ifat walczyli ze sobą o władzę. Infant doprowadził do przerwania konfliktu i wziął jako konkubinę, a następnie poślubił w cywilnej ceremonii trzynastoletnią Fatumę Obakar Mahammad córkę *negadrasa*³¹ Abobakera, władcy Adal. Związek z Fatumą został zapewne zawarty ze względów politycznych, ponieważ do tego czasu relacje Ijasu z Afarami były trudne. Kilkakrotnie musiał on pojechać do Aussa, aby odebrać należne mu podatki. Dzięki związkowi z Fatumą Ijasu mógł poprawić relacje z Afarami i w osobie

²⁸ R. K. Molvaer, *Prowess, Piety and Politics. The Chronicle of Abeto Iyasu and Empress Zewditu of Ethiopia (1909–1930) by: Aleqa Gabra-Igziabiher Elyas*, Rudieger Köppe Verlag, Köln 1994, s. 358 ;C. Prouty, *op. cit.*, s. 333 oraz Heran Sereke-Brhan, *Like...*, s. 49–77.

²⁹ C. Prouty, *op. cit.*, 342n oraz M. Ydilibi, *With Ethiopian Rulers. A Biography of Hasib Ydilibi*, Addis Ababa 1996, s. XIV.

³⁰ R. K. Molvaer, *op. cit.*, s. 331.

³¹ *Negadras* – niegdyś tytuł poborcy podatku targowego i opłat celnych. Tibebe Eshete twierdzi, że Abobaker był władcą Afar. Por. Tibebe Eshete, *A Reassessment of Lij Iyasu's Political Career*, [w:] Page M. (et. al.), *Personality and Political Culture in Modern Africa. Studies Presented to Professor Harold G. Marcus*, Boston 1998, s. 170.

władcy Aussa pozyskać ważnego sprzymierzeńca³². Syn pochodzący ze związku Ijasu i Fatumy miał w przyszłości władać tą krainą.

Wkrótce po tym *lydź* Ijasu odbył podróż do Dembi Dolo, miejscowości na południowym zachodzie kraju, pozostającej we władaniu *dedżazmacza*³³ Dżote. Podczas kilkudniowego pobytu tam infant zaręczył się z *uejzero* Askele, jedną z córek *dedżazmacza*³⁴. Niedawne małżeństwo *syrat* z córką Dżifara, choć istotne z politycznego punktu widzenia, nie stanowiło przeszkody w poślubieniu *uejzero* Askele. Najprawdopodobniej ten związek również miał podłoże polityczne, choć był bardziej korzystny dla *dedżazmacza* Dżote. Nowy teść następcy tronu był tak szczęśliwy z tego małżeństwa, że przekazał następcy tronu około 100 *gasza* ziemi, na której uprawiano kawę³⁵.

Z Dembi Dollo *lydź* Ijasu wyruszył do Uellega (zachodnia Etiopia), na tereny, którymi władał *dedżazmacz* Kumsa. Tam infant poznał córkę gospodarza, o imieniu Deszje³⁶. Ją również miał zamiar poślubić. Okazało się to jednak niemożliwe, gdyż *dedżazmacz* Kumsa był synem chrzestnym cesarza Menelika, zaś etiopskie prawo zwyczajowe wówczas nie zezwalało na tego typu związki³⁷.

W 1914 roku Ijasu przebywając w Tena poślubił córkę jednego z wodzów afar-skich, *negadrasa* Abu Szakera. W 1916 roku *lydź* Ijasu miał ożenić się z córką Muhammada Abdille Hassana, walczącego przeciw Brytyjczykom na terenach dzisiejszej Somalii. W sierpniu tego roku Ijasu wysłał swoich zaufanych ludzi do Taleh, miejsca pobytu przyszłego teścia. Wieźli zaręczynowe prezenty i mieli przywieźć narzeczoną infanta do Addis Abeby. Małżeństwo nie doszło do skutku, ponieważ miesiąc później *lydź* Ijasu utracił tron³⁸.

³² F. Piguet, *Two Years of Fled of Lij Iyasu among the Afar in Awsa*, (praca nieopublikowana). Gebre Ygziabhier Eljas pisze, że *lydź* Ijasu poślubił również dwie inne kobiety z Adal. Najprawdopodobniej jedną z nich była kobieta pochodząca z Hareru, druga zaś była Somalijką. Więcej na ten temat: R. K. Molvaer, *op. cit.*, s. 332, s. 358.

³³ *Dedżazmacz* – jeden z trzech najważniejszych etiopskich tytułów wojskowych.

³⁴ Mers'e Hazen Wolde Qirqos, *Of What I Saw and Heard. The Last Years of Emperor Menelik II and the Brief Rule of Iyasu*, Centre Français des Études Éthiopiennes, Addis Abeba 2004, s. 121.

³⁵ *Gasza* – tradycyjna jednostka miary ziemi w Etiopii. Jedna *gasza* to ok. 47ha. R. K. Molvaer, *op. cit.*, s. 335n.

³⁶ Dziewczyna posługiwała się dwoma imionami. Deszje było jej imieniem w języku oromo. Jej amharskie imię brzmiało Syhin. Ibidem, s. 335.

³⁷ Mers'e Hazen Wolde Qirqos twierdzi, że władca Uellega miał na imię Gebre Igziabiher. Por. Mers'e Hazen Wolde Qirqos, *op. cit.*, s. 122.

³⁸ Tibebe Eshete, *op. cit.*, s. 173. Prócz żon, poślubionych według różnych ceremoniałów, *lydź* Ijasu miał też wiele kochanek, związki z którymi również nie były obojętne dla politycznej historii Etiopii. Gebre Ygziabhier Eljas pisze, że powodem przystąpienia *ligaby* Bejjinie do spisku przeciwko następcy tronu był romans tego ostatniego z żoną możnowładcy, *uejzero* Jigiemmitu Abbaj. Jedną z kochanek Ijasu była też Atsedie-Marjam Tekle-Marjam, córka Meggabi Tekle-Marjama z Bulga. Ze związku z nią następca tronu miał syna o imieniu Melake-Ts'ehaj Ijasu, który 2 września 1937 roku został mianowany cesarzem Etiopii przez możnowładców z Bulga. Więcej na ten temat: R. K. Molvaer, *op. cit.*, s. 355.

Do niedawna większość historyków, zarówno etiopskich jak i zachodnich, traktowała rządy *lydża* Ijasu jako interludium między okresem panowania wybitnych cesarzy: Menelika II oraz Hajle Syllasje I. Uważano Ijasu za władcę bez wizji przyszłości państwa, młodzieńca który lubił pofolgować swoim żądom. Przyczyniła się do tego w znacznym stopniu propaganda możnowładców szeuańskich oraz zwolenników *rasa* Teferiego Mekonnyna, późniejszego cesarza Hajle Sellasje I. Obecnie coraz głośniej mówi się o tym, że infant miał własne wyobrażenie o Etiopii w XX wieku.

Włączenie do Cesarstwa Etiopskiego ogromnych obszarów, które kiedyś stanowiły samodzielne królestwa, zamieszkałych przez ludy wyznające inne religie niż chrześcijańscy mieszkańcy Szeua i Tigraj, zmieniły charakter państwa i układ sił wewnętrznych. *Lydz* Ijasu dążył do zjednoczenia ludów Etiopii, zwłaszcza niedawno włączonych do Cesarstwa Etiopskiego. Dążył jednocześnie do przesunięcia granic państwa aż do morza³⁹. Oba te cele chciał osiągnąć poprzez politykę mariaży i sojusze wewnętrzne. Polityka Ijasu osłabiała pozycję możnowładców skupionych w obu stronnictwach dworskich – dawnego stronnictwa *ytiegie* Taitu i *fitaurariego* Habte Giorgisa. To, co możnowładcy z Szeua i Tigraj przedstawiali jako erotyczne eskapady władcy po kraju w poszukiwaniu żon, było zaplanowanym działaniem politycznym. Dzięki swoim małżeństwom *lydz* Ijasu wiązał się z wieloma możliwymi rodami Etiopii z niedawno przyłączonych ziem. Jego teściami byli władcy mający silną pozycję polityczną i ekonomiczną, jak *ras* Hajlu z Godżamu, Obakarto z rodu Zayla oraz bogaty muzulmański kupiec Abdullah Ali Sadiq z Hareru. Według *Encyclopaedia Aethiopica* infant był związany węzłem małżeńskim z dwunastoma kobietami, z którymi miał liczne potomstwo⁴⁰. Dokładna liczba nie jest znana, ponieważ w okresie rządów Hajle Sellasjego rodziny dzieci i wnuków Ijasu, w trosce o ich życie, ukrywały ich pochodzenie.⁴¹

Większość małżeństw miała wyraźnie charakter polityczny. *Lydz* Ijasu zakładał, że dzieci zrodzone z zawartych związków będą w przyszłości zarządzać poszczególnymi dzielnicami. Jego polityka była w istocie podobna do tej, jaką prowadziła *ytiegie* Taitu, która na tronach władców dzielnicowych osadzała członków swojej rodziny pochodzących z innych regionów. Nie zapewniało to jej jednak ich lojalności i wierności. Wyciągając z tego wnioski Ijasu chciał, aby na tronach możnowładców poszczególnych dzielnic zasiadały dzieci zrodzone z małżeństw

³⁹ Mers'e Hazen Wolde Qirqos, *op. cit.*, s. 121. R. K. Molvaer, *op. cit.*, s. 335.

⁴⁰ Bahru Zewde, "Iyasu", [w:] S. Uhlig (red.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 3, Wiesbaden 2007, s. 255. Gebre Ygzabhier Eljas wymienia tylko dziesięć żon Ijasu. Patrz: R. K. Molvaer, *op. cit.*, s. 358.

⁴¹ Większość potomków *lydża* Ijasu ujawniła się dopiero po upadku Cesarstwa Etiopskiego w 1974 r. Kilkanaście osób z rodziny infanty było obecnych na konferencji w Desje (Etiopia) w 2009 r. Patrz: W. Smidt *The Alleged Conversion of Lij Iyasu in the Light of his Politics and of Family Testimonies, Traditions and Documents* (praca nieopublikowana).

z córkami lokalnych władców. W ten sposób obie strony zyskałyby pewne gwarancje – następca tronu lojalność dzielnicowych władców, ci zaś pozycje i wpływy na dworze cesarskim.

Trudno przewidzieć, jak potoczyłyby się losy Cesarstwa Etiopskiego, gdyby *lydżowi* Ijasu udało się przeprowadzić swój plan do końca. 27 września 1916 roku sprzymierzeni możnowładcy obu dworskich stronnictw, mając poparcie Brytyjczyków zainteresowanych zwiększeniem wpływów w Etiopii, odsunęli od władzy *lydża* Ijasu – wyznaczonego przez Menelika II następcą tronu. Dokonano tego za zgodą *abune*⁴² Matieuosa, który miał być gwarantem wykonania woli cesarza i w przypadku buntu zagrozić ekskomuniką. Podczas nieobecności Ijasu w Addis Abebie możnowładcy szeuańscy przejęli rządy w stolicy. Z pomocą wojsk swego ojca *rasa* Mikaela, próbował on odzyskać władzę. Próby te zakończyły się niepowodzeniem. Trzy lata po odsunięciu od władzy, po jednej z przegranych bitew stoczonych w Uello został pojmany i uwięziony w Selalie Fyczie⁴³, skąd udało mu się zbiec w 1932 roku. Po kilku dniach został ponownie ujęty i osadzony tym razem w więzieniu Gara Muleta. Spędził tam trzy lata, aż do śmierci w 1935 roku.⁴⁴ W tym czasie *ras* Teferi Makonnen umocnił swoją pozycję w państwie i w 1930 r. został koronowany na cesarza, przyjmując imię Hajle Sellasje I.

Mgr ZUZANNA AUGUSTYNIAK przygotowuje pracę doktorską na Wydziale Orientalistycznym UW poświęconą ewolucji instytucji małżeństwa w Cesarstwie Etiopskim. Uczestniczyła w międzynarodowej konferencji „Life and Times of Lij Iyasu: New Insights. International workshop dedicated to the memory of Profesor Husein” (Desje 2009), gdzie przedstawiła referat poświęcony małżeństwom politycznym w Etiopii.

⁴² *Abune* – potoczne określenie głowy Kościoła Etiopskiego.

⁴³ Miejscowość położona na północ od Addis Abeby.

⁴⁴ *Lydż* Ijasu zmarł w niewyjaśnionych do tej pory okolicznościach. Prawdopodobnie został otruty. Patrz: A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *op. cit.*, s. 362.

KRZYK ROPUCHY – OPOWIEŚĆ LUDU BASARI (TOGO)

JACEK JAN PAWLIK

Krępa budowa ciała, krótkie kończyny, mięsista skóra, zwykle pokryta gruczołami zawierającymi silny jad – to zwięzły opis płaza z rodziny ropuchowatych, odrażającego, ale bardzo pożytecznego zwierzęcia. Ropucha zjada bowiem szkodniki, dlatego w Polsce znajduje się pod ścisłą ochroną. Dzięki swej ambiwalentnej naturze: brzydka i pożyteczna jest bohaterką opowieści ludowych. Najbardziej znana jest ta o pięknym księciu przemienionym w ropuchę, którego do pierwotnej postaci może przywrócić jedynie osoba, która odważy się ją pocałować. Ropucha pojawia się w wielu dostępnych przekazach ustnych. Zaprezentowana w niniejszym artykule opowieść zatytułowana „Krzyk ropuchy” jest charakterystyczna dla literatury ludowej afrykańskiego ludu Basari.

Kraina Basari leży w środkowej części Togo na równinie usianej pojedynczymi wzniesieniami, u stóp których rozciągają się osady ludzkie. Gęsto zalesione wzgórza o wysokości kilkuset metrów dostarczają drewna opałowego i są terenem łowieckim¹. W kraju Basari panuje klimat podrównikowy (sudański) z wyraźnie zaznaczonymi porami: suchą i deszczową. Pora deszczowa trwa od kwietnia do października i jest okresem intensywnych prac polowych. Choć ilość opadów jest stosunkowo duża (średnio 1500 mm rocznie), to ich rozkład jest nierównomierny. Największe natężenie przypada w miesiącach monsunu: w sierpniu i wrześniu, kiedy spada około 1000 mm deszczu. Szczególne znaczenie mają deszcze na po-

¹ Zob. R. Cornevin, *Les Bassari du Nord-Togo*, Paris 1962, s. 13–19.

czątku pory, ponieważ umożliwiają one terminowe rozpoczęcie prac polowych. Opady te mają często charakter lokalny i towarzyszą im gwałtowne burze. Często zdarza się, że niebo jest zachmurzone i wieje silny wiatr, ale na próżno by oczekiwać deszczu. Do takiej sytuacji nawiązuje omawiana opowieść.

Lud Basari liczy około 150 000 osób trudniących się przede wszystkim rolnictwem. Uprawiają zboża: sorgo, proso, fonio i kukurydzę, fasolę i roślinę bulwiastą nazywaną pochrzynem², dzięki której są znani w całym Togo. Ich domostwa składają się z okrągłych chatek połączonych murem. Wejście stanowi rodzaj przedsionka, który służy jako miejsce przyjmowania gości, a w przypadku domu najstarszego z rodu lub wodza – jako sala posiedzeń lub sądów. Język basari, nazywany w literaturze również *tobote*, a przez samych Basari *ncam*, należy do rodziny języków woltyjskich i zaklasyfikowany jest do grupy gurma. Jest językiem tonalnym i charakteryzuje się występowaniem klas rzeczownikowych oraz tworzeniem aspektów czasownika przez zmianę tonów³.

Postrzeganie świata

Według Basari zwierzęta: lew, słoń, pantera czy bawół dysponują podobną do ludzkiej wewnętrznej siłą. Dlatego zabicie takiego zwierzęcia, podobnie jak zabicie człowieka, powoduje uwolnienie elementu duchowego ofiary, żadnego zemsty i niebezpiecznego dla zabójcy. W obu wypadkach zatem zabójca musi niezwłocznie spożyć magiczny środek ochronny w postaci proszku, a następnie poddać się złożonym obrzędom, które mają obronić go przed mściwym duchem ofiary, błakającym się po bezdrożach i nie zaznajającym spokoju⁴.

Przekonanie o istnieniu podobnej do ludzkiej intencjonalności u zwierząt sprawia, że przejście od obrazu zwierząt do charakterów ludzkich w opowieściach afrykańskich staje się bardziej realne niż w bajkach europejskich. Przebiegły zając jest konkretnym zającem, a nie przebiegłym człowiekiem przedstawianym pod jego postacią. W tak pojmowanym świecie istnieją ożywione kontakty między zwierzętami a ludźmi. Opowieści etiologiczne Basari przypisują pochodzenie niektórych praktyk rytualnych lub znajomość leków szczególnym kontaktom człowieka ze światem zwierzęcym. W ten sposób pewien myśliwy poznał skład magicznego proszku skutecznego w ochronie przed zemstą zabitej ofiary. Wiedzę tę uzyskał od krokodyla, u którego miał gościć przez trzy lata, poznając sztukę znachorską⁵.

² *Dioscorea alata* nazywany też jam lub ignam.

³ Zob. J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu*, Olszyn 2006, s. 28–39.

⁴ Więcej zob. Ibidem, s. 186–189.

⁵ Ibidem, s.184.

Przekazywanie tradycji

Literatura ludowa, do której należą mity, sagi, bajki, baśnie, legendy, zagadki, przysłowia i pieśni ludowe, przekazywana jest ustnie z pokolenia na pokolenie. Przekaz ten nie ma bynajmniej charakteru zinstytucjonalizowanego, na przykład w formie „lekcji”, podczas których starsi uczą młodych poszczególnych tekstów. Tradycję ludową poznaje się przez naśladownictwo, aktywnie uczestnicząc w ceremoniach rytualnych i widowiskach świątecznych. Wiele pieśni lub zagadek tworzy się spontanicznie, ale te, które szczególnie przypadły słuchaczom do gustu, przez zapamiętanie i powtarzanie znajdują trwałe miejsce w ustnym przekazie. W przypadku przysłów i opowieści ważne jest nie tylko możliwie wierne przekazanie treści, ale również znajomość ukrytego w nich znaczenia.

Najczęściej w porze suchej, kiedy ustają na kilka miesięcy prace polowe, Basari poświęcają wieczory na spotkania, podczas których przy garnku piwa przywołuje się tę lub inną opowieść. Wiele z nich ma charakter etiologiczny, wyjaśniający aktualny stan rzeczy, zjawiska naturalne, zasady postępowania i sens obrzędów. Inne kładą akcent na życie moralne, przedstawiając perypetie bohaterów i konsekwencje łamania zakazów. Opowiadanie jest domeną dorosłych mężczyzn, najczęściej najstarszych w grupie. Kobieta, nawet gdyby potrafiła opowiadać lepiej niż mężczyźni, nie odważy się zabrać głosu w ich obecności. Dotyczy to również dzieci, przy czym dzieckiem nazywa się także każdego nieżonatego mężczyznę. Basari bardzo lubią słuchać ludowych opowieści, choć przyznają, że niewielu jest takich, którzy je dobrze znają i potrafią umiejętnie przekazać. W dzisiejszych czasach tę chęć słuchania wykorzystuje lokalne radio w mieście Bassar, które w swoim programie oferuje bogaty repertuar ludowych przekazów w języku oryginalnym.

Dotychczas zostały wydane dwa zbiory tradycji ustnej Basari. Pierwszy z nich, zawierający ponad 600 przysłów, opracowany przez ks. Mariana Szwarka – polskiego misjonarza ze Zgromadzenia Słowa Bożego, był opublikowany w 1981 r. W przedmowie autor podkreśla, że Basari raczej wyśpiewują niż recytują przysłowia w wielu sytuacjach życiowych. „Śpiewać przysłowie w kraju Basari to nie tylko uciekać się do obrazu poetyckiego, ale również wyrażać konkretną rzeczywistość. Lud ten lubi śpiewać swe przysłowia i robi to często z okazji ceremonii związanych z zakończeniem żałoby, którym towarzyszą autentyczne konkursy. Zwycięzcą jest ten, kto wyśpiewa największą liczbę przysłów”⁶.

Drugi opublikowany zbiór obejmuje 77 opowieści ludowych Basari⁷. Praca nad tym tomem trwała przez ponad dwadzieścia lat. Początkowo polegała na rejestrowaniu opowieści związanych z obrzędowością – tematem moich badań tereno-

⁶ M. Szwark, *Proverbes et traditions des Bassars du Nord Togo*, Sankt Augustin 1981, s. 7.

⁷ J.J. Pawlik (opracowanie.), *Iciin takaldau. Les contes bassar*, Olsztyn 2010.

wych. Często na prośbę o wyjaśnienie pewnych zachowań informatorzy odpowiadali, cytując przysłowia, powiedzenia lub opowieści. Na przykład, na pytanie: „Dlaczego dziś po narodzeniu nie zabija się bliźniąt (jak czyniono w przeszłości)?” usłyszałem opowieść o chłopcu o wyjątkowych zdolnościach, wychowanym w lesie przez staruszkę, która go znalazła jako porzucone niemowlę, gdyż był jednym z bliźniąt⁸.

Na bazie zebranego materiału zrodziła się idea, aby zwrócić się do renomowanych bajaran z prośbą o możliwość nagrania ich opowieści. Po uzyskaniu zgody trzeba było czekać na dogodną okazję, kiedy to w porze suchej, w bezczynne wieczory ludzie gromadzą się, aby opowiadać przy garnku lokalnego piwa. Zaaranżowane spotkanie nie dałoby bowiem spodziewanych rezultatów. Nikt nie opowiada spontanicznie do mikrofonu. Zgromadzony materiał rozrósł się do takich rozmiarów, że trzeba było dokonać wyboru, prezentując najbardziej charakterystyczne teksty.

Zarejestrowanie opowieści było zaledwie pierwszym etapem pracy zmierzającej do publikacji. Nagrania na otwartej przestrzeni miały różną jakość. Trzeba było nie lada wysiłku i cierpliwości, aby dokonać transkrypcji. Zadanie ułatwiał fakt, że język basari posiada standartową formę zapisu, opartą na alfabecie łacińskim, wprowadzoną przez Société Internationale de Linguistique na użytek tłumaczeń biblijnych – w roku 1990 wydano przekład Nowego Testamentu⁹. Kościół katolicki posługuje się takim samym zapisem w księgach liturgicznych i modlitewnikach. Dla potrzeb języka basari używa się jedynie dwóch dodatkowych znaków fonetycznych. W celu oznaczenia długich samogłosek podwaja się literę, a nosowość samogłoski wyraża następująca po niej spółgłoska „n”. Natomiast tony zaznacza się tylko w tych słowach, których znaczenie lub forma gramatyczna zmieniają się w zależności od wzorca tonalnego.

Mając do dyspozycji tekst w formie pisanej, można było przystąpić do tłumaczenia. Pominięto etap analizy lingwistycznej i tłumaczenia słowo po słowie. Przekładu na język francuski dokonali sami Basari, głównie nauczyciele języka francuskiego, co ułatwiało pracę. Chodziło bowiem o wyrażenie sensu w języku francuskim i zachowanie formy opowiadania. Zbiór zawiera wersję oryginalną oraz tłumaczenie francuskie. Celem tej publikacji jest przede wszystkim udokumentowanie części dziedzictwa kulturowego Basari. Przekład francuski jest o tyle istotny, że tylko niewielu Basari potrafi czytać i pisać w swoim języku. Ponieważ Basari rozpoczynają naukę francuskiego w wieku sześciu lat, wielu z nich posługuje się tym językiem. Ponadto, francuski jest w Togo językiem urzędowym. Dlatego przekład ten umożliwia zaprezentowanie tradycji Basari innym grupom etnicznym zamieszkującym w tym kraju.

⁸ Ibidem, s. 20, 156.

⁹ *Dopoompôndi takaldau ncam (baasaar)*, International Bible Society 1990.

Ropucha w literaturze Basari

Prezentowana opowieść ma charakter etiologiczny i odpowiada na banalne zresztą pytanie, dlaczego ropucha rechocze w pobliżu wody. Zgodnie z narracją dźwięki jakie wydają ropuchy, to nic innego jak słowa „mój jad”. Wiadomo, że zwierzęta te mają gruczoły jadowe, ale z opowieści słuchacz dowiaduje się, że jad ropuchy przeznaczony jest dla tego, kto spowodował śmierć jej potomka.

Inne wyjaśnienie podaje opowieść „Ropuchy i antylopa”, zawarta w zbiorze przysłów Mariana Szwarka¹⁰. Pewnego dnia ropucha sprzeczała się z antylopą, kto jest szybszy. Aby rozwiązać ten problem, postanowiły zorganizować bieg na dystansie 23 km, między Bassar a Kabou (dwie największe miejscowości w kraju Basari). W dzień wyścigu ropucha rozmieściła swoich pobratymców wzdłuż drogi. Po sygnale do startu pierwsza ropucha rozpoczęła bieg z antylopą, która ruszyła z kopyta nie zauważając, że po drodze mija wiele innych ropuch. Za każdym razem, kiedy spoglądała w bok, aby spytać swego konkurenta, czy nadążyła, znajdująca się przed nią ropucha odpowiadała, że ją wyprzedza. Wtedy antylopa przyspieszała. Docierając do Kabou dostrzegła, że ropucha już tam jest i nie mogła uwierzyć swym oczom. Ropucha zaproponowała jej rewanż z Kabou do Bassar. Antylopa przyjęła wyzwanie i bieg rozpoczął się na nowo. Sytuacja się powtórzyła. Osiągnąwszy metę, wycieńczona antylopa padła nieżywa. Ropuchy poćwiartowały jej mięso i zanieśli je na brzeg strumienia, ale w nocy padał deszcz i woda porwała zdobycz. Rankiem stare ropuchy zapytały młode, czy nie widziały mięsa. Młode odpowiedziały: „Jeśli wy, stare, nie widziałyście, to my, młode, tym bardziej nie mogłyśmy go widzieć”. Po pewnym czasie młode ropuchy zapytały stare o mięso, te zaś odpowiedziały w taki sam sposób, jak wcześniej zrobiły to młode. Wszystkie na próżno szukały mięsa. Narrator kończy opowieść wyjaśniając, że z tego właśnie powodu, kiedy pada deszcz, słyszy się głos ropuch. Rechocząc pytają, czy któraś z nich nie odnalazła mięsa.

Opowieść ta podejmuje często występujący w tradycji ludowej Basari motyw współzawodnictwa. Tym razem jest to wyścig. Podobny wątek wykorzystuje opowieść zawarta w zbiorze Jacka Pawlika, „Wąż i ropucha”¹¹. Przyczyną zorganizowania wyścigu jest tutaj potrzeba zgromadzenia trzciny na pokrycie dachu przedsionka wodza, nagrodą zaś ręka córki władcy. Wiadomo, że ropucha jest zwierzęciem powolnym i nie ma szans wygrania biegu z innymi zwierzętami. Aby zwyciężyć, wykorzystuje fortel. Tym razem posługuje się magicznym fletem. Za każdym razem widząc, że zostaje w tyle, zaczyna grać na flecie. Słyszac niezwykle dźwięki, zwierzęta zawracają, aby zobaczyć, co tak pięknie gra. Chowając flet

¹⁰ Szwark, *Proverbs*, s. 113–114.

¹¹ Pawlik, *Iciin takaldau*, s. 199–201.

ropucha kieruje ich za siebie, a sama kontynuuje drogę. W końcu jako pierwsza dociera do domu wodza i otrzymuje w nagrodę rękę jego córki. Cel tej opowieści jest inny niż dwóch pozostałych. Ponieważ ropucha skłamała, wręczając wodzowi wiązkę trzciny węża jako swoją, wąż pragnie się zemścić. Za każdym razem, kiedy zauważy się uciekającą ropuchę, można być pewnym, że goni ją wąż.

Ropucha wygrywa wyścig z antylopą dzięki pomocy licznych osobników swego gatunku. We współzawodnictwie z innymi zwierzętami wykorzystuje ich słabość do muzyki, a sama dąży systematycznie do celu. Przysłowia ludu Basari podkreślają jej odrażający wygląd, na przykład „Ropucha jest brzydka, ale przebywa w wodzie, którą się pije”¹². Przysłowie to odnosi się do osoby, która dobrze pracuje, a mimo to, nie jest lubiana. Podobne przysłowie może być jednak interpretowane odwrotnie: „W wodzie, którą się pije, przebywa ropucha”¹³. Odnosi się ono do sytuacji, kiedy mężczyzna uganiający się za żoną lub narzeczoną drugiego zostanie zdemaskowany. Cudzołożnik jest „odrażającą ropuchą” w „czystej wodzie” wspólnoty. Inne przysłowie wykorzystuje ziemno-wodny tryb życia ropuch: „Zbyt wiele wody zabija ropuchę”¹⁴. Przysłowie to odnosi się do bogacza, któremu troska o pieniądze spędza sen z oczu.

„Krzyk ropuchy”¹⁵

Pewien myśliwy poszedł na polowanie, ale nie napotkał żadnej zwierzyny. Przemierzając lasy znalazł się w pobliżu wodopoju nawet o tym nie wiedząc. Nagle usłyszał tętent kopyt bawołów, które coraz bardziej się zbliżały. W tej samej chwili dostrzegł lecącego nad głową gołębia trzymającego w dziobie jajo. „Co robić?” – pomyślał. „Słyszę bawoły i widzę gołębia. Kim zająć się najpierw?” Przyszło mu do głowy, aby dźwiękiem kastanietów¹⁶ przestraszyć gołębia, który być może upuści jajo, co pozwoli mu na zaspokojenie pierwszego głodu. Ale gołąb nie upuścił jaja. A bawoły, słysząc dźwięk kastanietów, zerwały się do szalonego biegu, rozdeptując po drodze syna ropuchy.

Kiedy ropucha stwierdziła, że bawoły rozgniotły jej dziecko, nie bardzo wiedziała, co o tym myśleć. Udała się do bawołów i zapytała: „Dlaczego zerwałyście

¹² Szwarek, *Proverbes*, s. 106.

¹³ Ibidem, s. 60.

¹⁴ Ibidem, s. 108.

¹⁵ Przy tłumaczeniu tego opowiadania posługiwałem się zarówno tekstem oryginalnym, jak i przekładem francuskim. Niestety, nie było możliwe przekazanie wyrażonej po mistrzowsku w języku basari rytmiki opowieści. Język ten lubuje się w użyciu czasowników, co nadaje narracji dodatkowej dynamiki. W tym opowiadaniu czasowniki są często podwajane, co nadaje mu określony rytm.

¹⁶ Instrument muzyczny zwany (metalowymi) kastanietami (w języku basari *feenu*). Idiofon składający się z dwóch metalowych elementów nakładanych na palce prawej ręki. Dźwięk wydobywany jest przez uderzenie jednego o drugi. Używany przez myśliwych do porozumiewania się lub do płoszenia zwierzyny.

się do szalonego biegu i stratałyście mego syna na śmierć?” Bawoły odpowiedziały, że to myśliwy zadzwonił kastanietami i składał się do strzału w ich kierunku. Przestraszone zaczęły biec i musiały, nic o tym nie wiedząc, zdeptać jej syna. Nie zrobiły tego umyślnie. Odpowiada więc za to myśliwy.

Odnalazła więc ropucha myśliwego i spytała: „Dlaczego zadzwoniłeś kastanietami, co spowodowało, że bawoły zdeptały mego syna na śmierć?” Myśliwy odpowiedział: „Nie zdawałem sobie sprawy z obecności bawołów. Polowałem, bo byłem bardzo głodny. Dostrzegłem gołębia, który leciał nad moją głową, trzymając w dziobie jajo. Zadzwoniłem kastanietami mając nadzieję, że przestraszy się i upuści jajo, abym mógł je zjeść i zaspokoić pierwszy głód, zanim nie znalazłbym coś lepszego. Ale gołąb nie upuścił jaja. Nie wiedziałem, że w pobliżu są bawoły, które zabiły twoje dziecko. Trzeba więc zwrócić się do gołębia!”

Ropucha udała się więc do gołębia, aby go zapytać, dlaczego leciał nad głową myśliwego, który zadzwonił kastanietami, aby go przestraszyć, a wtedy bawoły zerwały się do biegu, rozdeptując jej dziecko. Gołąb odpowiedział, że to mrówki weszły mu na grzbiet, kiedy siedział na dachu przedsionka domu wodza wioski. Dlatego zabrał swe jajo, aby stamtąd odlecieć.

Poszła ropucha do mrówek i zapytała, dlaczego weszły na grzbiet gołębia, który wziął jajo i opuścił swoje miejsce. Kiedy zaś przelatywał nad głową myśliwego, ten zadzwonił kastanietami, chcąc go zmusić do upuszczenia jaja, do czego nie doszło. Bawoły natomiast usłyszały dźwięk kastanietów myśliwego i bojąc się strzałów uciekły, depcząc jej dziecko. Mrówki odpowiedziały, że to nie ich wina. To poddani wodza podłożyli ogień pod dach przedsionka zagrody, na którym się znajdowały. Uciekając, musiały wejść bezwiednie na grzbiet gołębia. Trzeba więc zadać pytanie wodzowi i jego ludziom.

Poszła więc ropucha do wodza i zapytała: „Wodzu! Dlaczego twoi ludzie podłożyli ogień pod dach przedsionka twego domostwa, zmuszając w ten sposób mrówki do ucieczki? Mrówki weszły na grzbiet gołębia, który odleciał trzymając swoje jajo w dziobie. Zgłodniały myśliwy zadzwonił kastanietami mając nadzieję, że gołąb upuści jajo, aby mógł je zjeść, by zaspokoić pierwszy głód. Bawoły, które były w pobliżu, usłyszały dźwięk kastanietów i bojąc się strzałów, uciekły rozdeptując moje dziecko?” Wódz odpowiedział, że to kameleon wszedł na dach jego przedsionka. Poleciał więc swoim poddanym, aby go ściągnęli, ale to im się nie udało. Dlatego kazał im podłożyć pod dach ogień. Trzeba zapytać więc kameleona.

Odnalazła więc ropucha kameleona i zapytała, dlaczego wszedł na dach przedsionka domostwa wodza, zmuszając go do podłożenia ognia. Ogień przegonił mrówki, a te weszły na grzbiet gołębia, który miał na tym dachu gniazdo. Gołąb musiał uciekać z jajem w dziobie. Myśliwy zobaczył go i zadzwonił kastanietami mając nadzieję, że gdy gołąb upuści jajo, ten będzie mógł je zjeść zaspakajając w ten sposób pierwszy głód. Gołąb jednak nie upuścił jaja. Co więcej, bawoły,

które były w pobliżu, usłyszały dźwięk kastanietów myśliwego. Bojąc się strzałów, zaczęły uciekać i nieszczęśliwie rozdeptały jej syna. Kameleon odpowiedział, że to małpa przepędziła go z drzewa, dlatego przeniósł się na dach przedsionka domostwa wodza. Trzeba więc zapytać małpę.

Ropucha udała się więc do małpy i zapytała, dlaczego przepędziła kameleona z drzewa, na którym się znajdował, a ten przeniósł się na dach przedsionka domu wodza. Wódz kazał swoim ludziom podłożyć pod dach ogień. Ogień przegnał mrówki, które weszły na grzbiet gołębia. Gołąb musiał uciekać z jajem w dziobie. Myśliwy, który był bardzo głodny, widząc przelatującego z jajem w dziobie gołębia, zadzwonił kastanietami, chcąc go przestraszyć, aby upuścił jajo. Wtedy myśliwy mógłby zjeść jajo, aby oszukać głód, zanim nie znajdzie coś lepszego. Gołąb jednak nie upuścił jaja, ale bawoły, które były w pobliżu, słysząc dźwięk kastanietów, zaczęły uciekać w obawie przed strzałami. Uciekając, zadeptały dziecko ropuchy nie zdając sobie z tego sprawy. Małpa odpowiedziała, że to piasek wpadł jej do oczu, dlatego chciała odpocząć na drzewie, gdzie znajdował się kameleon. Trzeba więc zadać pytanie piaskowi.

Ropucha poszła zapytać piasku, dlaczego wpadł do oczu małpy. Piasek odpowiedział, że został uniesiony przez wiatr, ale nie miał zamiaru wdrzeć się do oczu małpy. Niech zatem wiatr to wyjaśni.

Ropucha odnalazła wiatr i zapytała, dlaczego uniósł piasek, który wpadł do oczu małpy. Czyniąc to, spowodował ciąg reakcji, które w rezultacie doprowadziły do śmierci jej drogiego syna. Wiatr wyjaśnił, że został spowodowany przez deszcz, który się zapowiedział, ale nie spadł. Trzeba więc zadać pytanie deszczowi.

Poszła więc ropucha do deszczu i zawołała: „Deszczu!” Ale deszcz milczał. Ropucha jednak ciągnęła dalej: „Deszczu! Dlaczego nie chciałeś spać, mimo że się zapowiadałeś? W ten sposób zmusiłeś wiatr do wiania, a przez to do uniesienia piasku, który wpadł do oczu małpy. Małpa, która chciała odpocząć na drzewie, musiała przegonić kameleona, który tam siedział. Ten zaś zmusił wodza do podpalenia dachu przedsionka, gdzie kameleon znalazł schronienie. Ogień przegonił mrówki, zmuszając je do wejścia na grzbiet gołębia, który miał tam gniazdo. Gołąb musiał opuścić swoje miejsce z jajem w dziobie. Myśliwy, który był głodny, widząc przelatującego gołębia z jajem, zadzwonił kastanietami w nadziei, że przestraszony gołąb upuści jajo. Mógłby wtedy je zjeść, aby zaspokoić pierwszy głód, zanim nie znajdzie coś lepszego. Ale gołąb nie upuścił jaja. A, znajdujące się w pobliżu bawoły, na które myśliwy mógłby zapolować, zaczęły uciekać, kiedy usłyszały dźwięk kastanietów. Bały się bowiem strzałów myśliwego. Wtedy przez nieuwagę zadeptały mojego syna!”

Deszcz nadal milczał. Wtedy ropucha zadała mu cios jeden po drugim. Deszcz rozzłościł się i zapowiedział swoje przyjście w tej samej chwili. Niebo zakryło się chmurami i pociemniało do tego stopnia, że nic nie można było zobaczyć na ziemi.

Potem deszcz zaczął padać tak mocno, że ropuchę porwał strumień wody i wkrótce znalazła się w rzece. Zaczęła więc krzyczeć: „Mój jad! Mój jad! Mój jad!”.

W istocie bowiem ropucha przygotowała silnie trujący jad, aby zaaplikować go temu, kto spowodował śmierć jej dziecka, które tak bardzo kochała. Niestety! Nie mogąc znaleźć winowajcy, kiedy znajduje się w wodzie, nie przestaje narzekać, rechocząc: „Mój jad! Mój jad! Mój jad!”

Tok narracji

Analizowana opowieść przedstawia logiczną kolejność wydarzeń. Myśliwy posługuje się zwykle kastanietami (lub gongiem), aby płoszyć zwierzynę. Nie dziwi też fakt, że ropucha przebywa blisko wody. Ubarwieniem zbliżona jest do podłoża i trudno ją czasem dostrzec. Przeplószone bawoły w biegu mogły jej nie zauważyć. W żadnym zresztą wypadku nie zwróciłyby ich uwagi mała ropucha.

Dźwięk kastanietów, który wywołał myśliwy, miał zmusić gołębia, aby upuścił jajo. Spowodował jednak reakcję bawołów. Za radą myśliwego ropucha spytała o przyczynę gołębia. Naturalne jest, że gołębie przebywają blisko domostw ludzkich. Ten z opowieści miał gniazdo na dachu przedsionka domu wodza wioski. Przelatywał nad głową myśliwego z jajem w dziobie, aby uwolnić się od mrówek, które wchodziły mu na grzbiet. Swoje zachowanie mrówki tłumaczą zagrożeniem pożaru wywołanego umyślnie przez sługi wodza. Wódz zaś tłumaczy, że ogień miał przepędzić kameleona, a nie mrówki. W tym miejscu można by zapytać, dlaczego kameleon miałby przeszkadzać wodzowi, przebywając na dachu jego przedsionka. Odpowiedzi dostarcza tradycja Basari. Otóż w pewnych okolicznościach zwierzę to uważane jest za zwiastuna śmierci. Ten, kto zobaczy kameleona zbliżającego się z podwiniętym ogonem, wkrótce umrze¹⁷. Lepiej więc przegonić go z dachu, aby nie sprowadził śmierci.

Na tym etapie poszukiwania sprawcy wina spada na kameleona, który jednak tłumaczy się tym, że z drzewa przepędziła go małpa. Mając na uwadze rozmiary obu zwierząt, oczywiste jest, że kameleon musiał ustąpić. Małpa z kolei zrzuca winę na piasek, który wpadł do jej oczu, piasek na wiatr, a wiatr tłumaczy swój podmuch deszczem, który się zapowiadał, ale nie spadł.

Motyw zapowiadającego się deszczu przywołuje u słuchaczy dobrze znane doświadczenie. Będący z małymi wyjątkami rolnikami, Basari wiedzą, ile to razy oczekiwany na początku sezonu upraw deszcz nie spadł. Wiele razy rolnik Basari wychodził na pole tylko po to, by stwierdzić, że jego pole nie zostało jeszcze zroszone. Ciosy zrozpaczonej ropuchy symbolizują karę za rozczarowanie, jakie przynosi człowiekowi natura. Ale opowieść kończy się pomyślnie dla słuchaczy.

¹⁷ Zob. J.J. Pawlik, *L'Expérience sociale de la mort. Étude des rites funéraires des Bassar du Nord Togo*, Fribourg 1990, s. 46.

Napięcie dramatyczne zostaje rozładowane przez ulewę, która zrosi pola na tyle, aby móc rozpocząć uprawy. Tylko ropucha jest zatem w tej historii poszkodowana. Straciła potomka i nie znalazła przyczyny jego śmierci. Zaś truciznę, którą przygotowała, aby godnie pomścić stratę dziecka, wciąż przy sobie nosi i kiedy spadnie deszcz, przypomina o swojej historii, głośno rechocząc.

Opowieść ta, oparta na wydłużającym się systematycznie „łańcuszku” współzależności przyczynowo-skutkowej, odznacza się literackim kunsztem. Stosuje skróty, aby nie znudzić słuchacza i kończy się niespodziewaną puentą. Krzyk ropuchy: „Mój jad! Mój jad! Mój jad!” jest onomatopeją, która odpowiednio wypowiedziana przypomina do złudzenia rechot ropuchy.

Kontekst kulturowy

Nie zrozumie się sensu opowieści „Krzyk ropuchy” bez uwzględnienia jej kulturowego kontekstu. Wątek poszukiwania winowajcy śmierci dziecka ropuchy wpisuje się w tradycję Basari, dla których ustalenie przyczyny śmierci jest przedmiotem jednego z najważniejszych obrzędów gwarantujących osiągnięcie statusu przodka. Rytuał ten odbywa się podczas uroczystości zakończenia żałoby. Uczestniczy w nim cała społeczność wioskowa. Podczas publicznego seansu zaproszony wróżbita spoza wioski wraz z miejscowym jasnowidzem drążą okoliczności śmierci i przywołują relacje zmarłego z krewnymi i znajomymi. Po wyeliminowaniu kolejnych hipotez wskazują na konkretną przyczynę. Jeśli losowo trzykrotnie zostanie ona wskazana, to ostateczny werdykt zostanie potwierdzony. W przeszłości za przyczyną śmierci krył się zawsze człowiek, dziś nie feruje się pochopnie takich wyroków ze względu na wynikający z tego obowiązek zemsty¹⁸. Nie wystarczy zatem stwierdzić, że mała ropucha została rozgnieciona przez bawoły. Nikt bowiem wśród Basari nie zadawała się podaniem bezpośredniej przyczyny. Od razu nasuwa się pytanie: Dlaczego bawoły przebiegały w tym miejscu, gdzie znajdował się potomek ropuchy? Trzeba drążyć temat do końca, ponieważ nic nie jest kwestią przypadku.

Analizując zwyczaje pogrzebowe ludu Lodagaa z północnej Ghany Jack Goody wyróżnia trzy przyczyny każdego zdarzenia: bezpośrednią, sprawczą i ostateczną. Przyczyna bezpośrednia stwierdza, w jaki sposób nastąpiła śmierć. W przypadku analizowanego tekstu jest to rozgniecenie przez kopyta bawołu. Na wyższym poziomie analizy poszukuje się sprawcy pośród członków wspólnoty: kto kryje się za danym przypadkiem śmierci, kto jest za nią odpowiedzialny. Przyczyny ostatecznej natomiast poszukuje się w działaniu bytów niewidzialnych, zwykle przodków lub bóstw¹⁹.

¹⁸ Więcej, zob. ibidem, s. 126–132.

¹⁹ Zob. J. Goody, *Death, Property and Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the Lodaa-ga of West Africa*, London 1962, s. 210.

W historii ropuchy proces poszukiwania przyczyny śmierci kończy się niepowodzeniem. Każdy z bohaterów znajduje wytłumaczenie swojego zachowania w poczynaniach innych. Kto jednak może zrozumieć siły natury? Deszcz nie potrzebuje usprawiedliwienia. Taka jest bowiem jego natura, że choć zapowiada się, nadchodzą czarne chmury i wieje wiatr, to jednak deszcz spadnie lub nie i nie wiadomo dlaczego. Każdy Basari tego doświadcza, szczególnie na początku pory deszczowej. Chcąc doprowadzić sprawę do końca, ropucha przygotowała truciznę do dokonania zemsty. Podobnie podczas obrzędu szukania przyczyny śmierci, wróżbici tak długo będą prowadzić poszukiwania, aż wskażą na sprawcę. W analizowanym tekście procedura nie została zakończona, dlatego ropucha nie wie, komu ma zaaplikować swój jad.

* * * * *

Przykład opowieści „Krzyk ropuchy” wskazuje, że literatura ludowa jest głęboko osadzona w realiach geograficznych i kulturowych danego ludu. Warunkiem zrozumienia podobnego przekazu jest dobra znajomość środowiska, w którym rozgrywa się opowiadana historia oraz tradycji, której obrazy i symbole kryją w sobie bohaterowie opowieści. Ważną rolę pełni ponadto język, ale składnia, słownictwo i styl oraz charakterystyczna dla ustnego przekazu melodyjność narracji wymagałyby oddzielnej analizy. Na koniec należy podkreślić, że spotykane w afrykańskiej literaturze ustnej typy postaci mają charakter uniwersalny, ponieważ zjawiska naturalne, los ludzki czy ukryte pragnienia niezależnie od kultury są do siebie podobne.

ks. dr hab. JACEK JAN PAWLIK SVD – profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zajmuje się studiami nad rytuałem, szczególnie życiem obrzędowym afrykańskich społeczeństw tradycyjnych oraz relacją rytuału do sztuki. Ostatnio opublikował zbiór opowiadań ludowych ludu Basari: „Iciin Takaldau. Les contes bassar”, Olsztyn 2010.

UCHODŹCY WEWNĘTRZNI WOBEC REFERENDUM W SUDANIE

ANNA MARIA BYTYŃ

W styczniu 2011 r. mieszkańcy południowej części Sudanu głośno powiedzieli, co po wielu latach wojny i upokorzeń myślą o czekaniu na równoprawną koegzystencję z arabską Północą¹. W styczniowym referendum 99,8% ludności Sudanu Południowego opowiedziało się za niepodległością Południa². Po referendum nie wiadomo było, jak będzie wyglądała granica między dwoma państwami sudańskimi, ponieważ w styczniu nie odbyło się osobne głosowanie w rejonie Abyei - na spornych, roponośnych terenach na pograniczu Północy i Południa³.

Proces tworzenia nowego bytu państwowego, który odbywa się za ostatecznym porozumieniem zainteresowanych stron, jest we współczesnej Afryce wydarzeniem rzadkim. Poza przypadkiem Dżibuti i Erytrei, struktury międzynarodowe oraz Unia Afrykańska występowały zdecydowanie przeciwko powstawaniu nowych tworów państwowych na tym kontynencie. Podział Sudanu, z uwagi na wielkość tego państwa, można zatem uznać za wydarzenie bez precedensu.

¹ Północ oznacza w artykule centralną i północną część Sudanu, zamieszkaną głównie przez ludność wyznającą islam (Arabowie, Nubijczycy, plemiona Bedża czy Szajgija), utożsamianą z rządem centralnym w Chartumie (Government of National Unity - GNU); Południe – autonomiczny region Sudan Południowy, obejmujący 10 stanów administracyjnych, zamieszkaną głównie przez ludy nilockie i nilo-chamickie oraz Azande, wyznające religie chrześcijańskie i wierzenia rodzime. Wobec wyników referendum zasadne wydaje się mówienie o Sudanie Południowym jako o nowym państwie.

² Raport Komisji ds. Referendum Sudanu Południowego (*The Southern Sudan Referendum Commission - SSRSC*), *Results for the Referendum of Southern Sudan*, www.southernsudan2011.com (17.02.2011).

³ Porozumienie pokojowe przewidywało przeprowadzenie dwóch plebiscytów – w całym Sudanie Południowym oraz osobnego w rejonie Abyei, zob. S.L. Kwaje, *The Comprehensive Peace Agreement. Summary Booklet*, 2006.

W nowym państwie, powracający na Południe uchodźcy z Ugandy, Kenii i Etiopii oraz uchodźcy wewnętrzni⁴ z północnej części kraju będą odgrywać ważną rolę. Ta część społeczeństwa, poza gromadzonymi przez wiele lat na uchodźstwie dobrami, przywożonymi na dachach ciężarówek, wnosi inną tożsamość, inne wzorce kulturowe, często wyższe wykształcenie i różnorodne kwalifikacje zawodowe. Zdawałoby się, że Południe właśnie takich ludzi potrzebuje. W przededniu referendum nastroje wśród uchodźców wewnętrznych, żyjących na obrzeżach Chartumu, były jednak niejednoznaczne. Chcieli wracać⁵, ale wielu miało obawy: czy będzie to powrót do tradycyjnych wspólnot etnicznych, czy nowy system społeczny, kształtujący się pod wpływem procesów urbanizacji i szeroko pojętej globalizacji? Czy dojdzie do wybuchu kolejnej wojny domowej? Największe obawy repatriantów dotyczyły możliwości integracji z mieszkańcami Południa, a zwłaszcza wybuchu konfliktów etnicznych, które mogą stanowić największe zagrożenie dla nowego państwa⁶.

Koniec wojny. Miliony uchodźców

Sześć lat temu, w styczniu 2005 r. zawarto porozumienie pokojowe (*Comprehensive Peace Agreement* - CPA). Zakończyło ono jedną z najdłuższych wojen domowych na kontynencie afrykańskim – wojnę między „arabską” Północą a „czarnym” Południem Sudanu. Wojna – przypomnijmy - wybuchła w przededniu ogłoszenia niepodległości Sudanu (1 stycznia 1956 r.) i trwała do 1972 r., kiedy to walczące strony podpisały porozumienie pokojowe w Addis Abebie. Konflikt rozgorzał na nowo w roku 1983. Podpisane w 2005 r. porozumienie pokojowe oficjalnie zakończyło działania zbrojne. Pozostała jednak wrogość, która wynika z różnic między dwoma regionami Sudanu. Sudan, twór kolonialny, rządzony

⁴ Uchodźcy wewnętrzni (Internally Displaced Persons - IDPs), to osoby, które musiały opuścić miejsce swojego zamieszkania z powodów zagrożenia wolności lub życia w wyniku konfliktu zbrojnego, łamania praw człowieka lub katastrofy naturalnej, nie przekraczające granicy uznanej za międzynarodową, Definicja Uchodźców wewnętrznych Biura Wysokiego Komisarza do Spraw Praw Człowieka: *Guiding Principles on Internal Displacement*, www.unhcr.ch (18.02.2011).

⁵ Autorka tego opracowania miała możliwość przebywać w Sudanie dwukrotnie. Po raz pierwszy w 2009 r., w centrum Chartumu oraz w Mayo, na przedmieściach stolicy. Była to okazja do pobieżnego zapoznania się z tym krajem i jego problemami. Po raz drugi pojechała w roku 2010 z konkretnym zamiarem zbadania sytuacji w okresie przed referendum. Badania prowadzono w Chartumie oraz na obrzeżach – m.in. w Szadzara, Kalakla Gubba, Hadż Jousif i w Dzeberonie. W pracy tej szczególnej pomocy dzieliły mi siostry: Elżbieta Czarnecka, Aleksandra Bartoszevska, Teresa Rakszewska oraz siostry w Majó i Szadzara ze Zgromadzenia Sióstr Salezjanek, a także ksiądz Labila i ksiądz Nguyen Nhat Francis z parafii w Kalakla Gubba, którym niniejszym chciałabym serdecznie podziękować.

⁶ Na Południu „od zawsze” istniała rywalizacja, jeśli nie konflikt, między poszczególnymi grupami ludności koczowniczej, pasterskiej i rolniczej. Inny też był udział tych grup w „wywalczeniu” niepodległości Południa. Jednym z zasadniczych pytań dotyczących przyszłości nowego państwa jest to, czy różnice plemienne, znikną czy będą się nasilać.

przez arabską elitę z Chartumu marginalizującą Południe, jako jedno państwo okazał się nieprzystający do potrzeb zróżnicowanej etnicznie i kulturowo ludności.

Do śmierci generała Johna Garanga (w lipcu 2005 r.) – przywódcy Południowców, dowódcy armii i pierwszego prezydenta autonomicznego Południa, głównym postulatem była szeroka autonomia w granicach jednego państwa, nie zaś niepodległość. Kierowany przez generała Garanga Ludowy Ruch Wyzwolenia Sudanu (*Sudan People's Liberation Movement* - SPLM) nie był ugrupowaniem jednolitym. Dochodziło wielokrotnie do rozłamów, stanowisko Johna Garanga było jednak decydujące⁷. Po przejściu prezydentury przez Salva Kirra Mayardita pojawiały się oficjalnie hasła wzywające do niepodległości Południa. Inaczej też interpretowano ideę „Nowego Sudanu”. Dodatkowo w latach siedemdziesiątych XX w. odkryto złoża ropy naftowej, które znajdują się właściwie na pograniczu Północy i Południa. Odtąd na pierwszy plan konfliktu zaczęły się wysuwać czynniki ekonomiczne. W rozwiązywanie konfliktu Północ-Południe w Sudanie, ale także w interesy naftowe zaangażowały się światowe mocarstwa – Chiny, USA, Wielka Brytania, Francja i Rosja.

Wojna Północ-Południe pochłonęła wiele istnień ludzkich. Szacuje się, że śmierć poniosło ok. 2 mln osób. Ofiarami wojny są nie tylko ci, którzy zginęli, ale i ci, którzy przeżyli. Jedni zostali i walczyli, inni uciekli – za granicę albo do innych części Sudanu, głównie do Chartumu⁸. Społeczeństwo Sudanu Południowego będzie się składać zatem z grup ukształtowanych w odmiennych kulturowo realiach⁹. Począwszy od 2005 r. rozpoczęły się masowe powroty na Południe tych Południowców, którzy mieszkali i wychowali się na Północy. Jednak dopiero niedawno, w czasie poprzedzającym referendum zaczęto zadawać sobie pytania o społeczny kształt Sudanu Południowego.

Okres przejściowy 2005-2011. Stracona szansa

Lata 2005-2011 były okresem przejściowym. W tym czasie władze w Chartumie miały przedstawić zalety jedności Sudanu, co miałoby zniechęcić do głosowania za niepodległością Południa. Południowcy twierdzą, że już na długo przed referendum Północ (częściej używają określeń „rząd w Chartumie” albo bardziej personalnie – „prezydent Al-Baszir” czy rządząca „Narodowa Partia Kongresu (National

⁷ W latach 90. wyodrębniła się z SPLM frakcja niepodległościowa pod przywództwem Rieka Machara. Rozłam w ugrupowaniu miał także podłoże etniczne – gen. Garang pochodził z ludu Dinka, a Machar był Nuerem. Spory etniczne w Sudanie Południowym największy wydźwięk miały zawsze właśnie między tymi dwoma ludami. Zob. M. Ząbek, *Sudan pod rządami fundamentalistów (1989-1995)*, [w:] J. Mantel-Niećko, M. Ząbek (red.) *Róg Afryki. Historia i współczesność*, Warszawa 1999, s. 160-164.

⁸ Szacunki międzynarodowych organizacji podają liczbę ok. 4 mln uchodźców (*International Organization for Migration*, UNHCR).

⁹ O postrzeganiu repatriantów w Sudanie Południowym zob. M. Kurecz, *Byli uchodźcy a procesy urbanizacyjne w południowosudańskiej Dżubie*, „Afryka”, nr. 27, 2008, s. 5-23.

Congress Party- NPC”) straciła szansę na przeforsowanie idei utrzymania jedności jako atrakcyjnej alternatywy dla koncepcji podziału. Po podpisaniu porozumienia pokojowego konieczne było spełnienie przed referendum kilku podstawowych warunków: wprowadzić w życie postanowienia porozumienia pokojowego, zorganizować powrót uchodźców z zagranicy i z Chartumu, zapewnić sprawiedliwy podział zysków z ropy naftowej, większe wsparcie dla odbudowy Południa, doprowadzić do społecznej integracji zwłaszcza między młodzieżą z Północy i z Południa. Należało także znieść ograniczenia wobec działalności kościołów chrześcijańskich. Zadania te jednakże nigdy nie zostały przez Północ w pełni zrealizowane, a niektórych nawet nie podjęto. Południowcy zagłosowali za podziałem.

Przed referendum większość uchodźców, którzy schronili się w Etiopii, Ugandzie i Kenii zadeklarowała powrót do Południowego Sudanu. Podobne deklaracje składało także tysiące Południowców przebywających w północnej części Sudanu – w Chartumie i w obozach na obrzeżach stolicy. Słuchając wypowiedzi Południowców w Chartumie późną jesienią 2010 r., można było odnieść wrażenie, że decyzje już zapadły. Wszyscy powtarzali: „Wracamy, tam jest nasz dom”. Większość dodawała: „Oczywiście, że będę głosować za podziałem. Już wystarczy, już koniec z dyskryminacją, z traktowaniem nas przez Arabów jak gorszą rasę”¹⁰. Analizujący sytuację dziennikarze niezależnej prasy sudańskiej uważali, że prezydent Omar al-Baszir dopiero na krótko przed referendum uświadomił sobie, iż popełnił błąd, dopuszczając możliwość oderwania się Południa¹¹. Tytuły na pierwszych stronach wydawanych przez Południowców gazet wskazywały, że Północ wołałaby opcję jedności, ropę, otwarcie na południowych sąsiadów i kontrolę zasobów Nilu, być może nawet chciałaby wykorzystywać żyzne ziemie Południa¹². Południowcy zaś jesienią 2010 r. twierdzili, że na jedność jest już za późno¹³. Bardziej radykalni komentatorzy dodawali, że Północ nadal chce mieć tanią, wręcz niewolniczą siłę roboczą. „Niewolniczą” – to znamienne określenie, które wśród Południowców wywołuje wiele negatywnych emocji. Jeden z informatorów ujął to następująco:

¹⁰ Cytowane wypowiedzi Południowców pochodzą z wywiadów przeprowadzonych przez autorkę w Chartumie i okolicach w okresie wrzesień-listopad 2010. Moimi rozmówcami byli m.in. James Dor Wal, Amule Laila Anismu, Agnes Wasuk Sarafina Petia, Peter Hakim Zakareya, Yak Ater (archiwum autorki).

¹¹ Niezależna prasa sudańska wydawana w Chartumie to dzienniki „The Citizen” oraz „Khartoum Monitor”. Wykorzystana w tekście analiza tych dzienników dotyczy wydań z okresu wrzesień-listopad 2010 (archiwum autorki).

¹² J.A. Gordon, *The national congress party (NCP) responsible for possible disintegration of the Sudan*, „The Citizen”, Vol. 5, wyd. 259, 22 września 2010, s. 5; A. Mu’min, *NCP says it May reject referendum result. Makes 5 preconditions including fulfillment of international community pledges*, „The Citizen”, Vol. 5, wyd. 265, 28 września 2010, s. 1.

¹³ A. Ahmed, *Speakers at unity-secession debate say it is too late for unity*, „The Citizen”, 18 września 2010, s. 6.; J. Dak, *Separation of Southern Sudan is a MUST*, „The Citizen”, Vol. 5, wyd. 255, 18 września 2010, s. 8; M. Philip, *Kiir insists on secession, warns of assassination*, „The Citizen”, Vol. 5, wyd. 273, 6 października 2010, s. 1.

„Nie chcemy być więcej niewolnikami Arabów”¹⁴. Ludzie są bardzo świadomi swojej sytuacji społeczno-politycznej. Chociaż niektórzy moi rozmówcy przyznali, że sytuacja po 2005 r. nieco się zmieniła, to stosunek Arabów do Południowców już zawsze będzie naznaczony dyskryminacją rasową. Jeden z informatorów, dyrektor szkoły podstawowej, pochodzący z ludu Podżulu, mimo stosunkowo dobrej sytuacji materialnej opowiadał: „Większość Południowców, która tu żyje, cierpi. Nie mamy domów na własność i większości trudno znaleźć pracę z powodu religii czy innych różnic. Kiedy Arabowie dowiadują się, że jesteś chrześcijaninem, a zdradza to najczęściej twoje imię – mówią, że nie ma pracy. Ludzie z Południa nie mieszkają w centrum, nie stać nas na to. Owszem, trochę się zmienia, ale nawet teraz jeśli pojedziesz do Dżebel Auli czy Dzeberony¹⁵, to w wielu domach nie ma elektryczności, dobrej wody. Większość kobiet robi alkohol, bo tylko tak mogą się utrzymać, a za to przecież idzie się do więzienia. My nie lubimy Arabów, bo jeśli żyjesz godnie, to oni nawet cię szanują, ale pracy i tak nie dostaniesz. Jeśli będziesz szukać, spotkasz się tylko z dyskryminacją”. Problemy ze znalezieniem pracy są wciąż nagminne, gdyż przydatność do zawodu oceniana jest nie na podstawie kwalifikacji, ale koloru skóry, pochodzenia i wyznania. Gdy Południowiec zgodzi się na zmianę religii, możliwe, że osiągnie pewien awans społeczny – zawsze będzie jednak Południowcem lub inaczej – nigdy nie będzie Arabem.

W trakcie moich badań spotkałam w Chartumie wielu Południowców, którzy wracali na Południe „stopniowo” – powrót wiąże się bowiem ze znalezieniem nowej pracy i zapewnieniem rodzinie mieszkania. Będący na miejscu krewni nie zawsze są w stanie pomóc. Jeden z moich informatorów z grupy etnicznej Dinka Ngok z okolic Abyei, wykładowca na Juba University w Chartumie, kilkakrotnie wyjeżdżał na Południe, aby znaleźć pracę dla córki i zapewnić sobie powrót na uczelnię (GoSS zapewnia, że latem br. na Południu zostaną otwarte trzy uniwersytety działające od czasów wojny na Północy: Juba University, Upper Nile University oraz Bahr El-Ghazal University). Planuje on zostać w Dżubie, tak jak większość repatriantów, ponieważ tylko tam widzi możliwość godnego życia i tak jak większość – nie wyklucza powrotu do rodzinnej wioski. Osoby, które „stopniowo” wyjeżdżają na Południe, dają silny impuls do działania wszystkim Południowcom w Chartumie. Tylko nieliczni postanowili zostać na Północy. Je-

¹⁴ Mieszkańcy dzisiejszego Sudanu Południowego byli uważani przez ludność arabską za najbardziej wytrwałych i najsilniejszych niewolników. Dla przykładu: kiedy ludność arabska zaludniła tereny północno-wschodniej Afryki, Nubijczycy zamieszkujący wówczas okolice Asuanu zobowiązani byli (po przegranych wojnach) dostarczać Arabom stu niewolników rocznie. Zob. Y.F. Hassan, *Studies in Sudanese History*, Chartum 2003, s. 12-13.

¹⁵ Dżebel Aulia była osadą na południe od Chartumu. Znajduje się tam tama na Nilu Białym. Na początku lat 90. XX w. władze Sudanu utworzyły w okolicach Dżebel Auli obóz dla uchodźców wewnętrznych o nazwie Dar es Salam. Dzeberona była również osadą na obrzeżach Chartumu, obecnie zamieszkiwana jest głównie przez Południowców. Znajduje się tam parafia p.w. Św. Bakhity.

dyną spotkaną przeze mnie osobą, która zadeklarowała chęć pozostania w Chartumie, była pochodząca z ludu Bari pracownica norweskiej organizacji działającej w Sudanie: „Przyjechałam tu dawno temu, przed wojną, żyjemy tu tak długo, że z ludźmi z Północy jesteśmy jak rodzina, dobrzy sąsiedzi” – opowiadała o swojej sytuacji w Chartumie. Na pytanie o różnice religijne odpowiadała: „Praktykuję swoją religię, oni mają inną, ale ja podążam swoją drogą. Jeśli żyjesz tu tak długo, to oni wiedzą, że jesteś chrześcijanką i nic tego nie zmieni. Nie próbowali mnie przekonać do zmiany. To zależy od twojej godności”. Tylko raz na kilkadziesiąt wywiadów usłyszałam na temat referendum: „To tajemnica, nie mówię nikomu. Sytuacja polityczna nie jest stabilna, nigdy nie wiesz kto cię zapyta za czym głosujesz”. Zrozumiałam, że to będzie głos za jednością Sudanu.

Większość moich rozmówców była żywo zainteresowanych sytuacją polityczną kraju. Czytają prasę, dyskutują między sobą. Jeden z moich informatorów pytał retorycznie: dlaczego rząd w Chartumie deklaruje, że Sudan to kraj arabski, skoro Południe nie jest ani muzułmańskie, ani tym bardziej arabskie; dlaczego Północ wprowadziła prawo islamskie – szariat jako państwowe, skoro ze względu na różnorodność religijną Południa potrzebna jest świecka konstytucja; dlaczego Północ ma lwią część zysków z ropy naftowej i rozwija się w tak szybkim tempie, a Południe należy do najmniej rozwiniętych regionów na świecie. Zarówno mój rozmówca, jak i większość Południowców deklarowała, że wróci na Południe i będzie tworzyć nowe państwo. W przededniu referendum w Chartumie zostali tylko ci, których nie było stać na transport do domu oraz ci, którym, tak jak wspomnianej kobiecie z ludu Bari, powiodło się i postanowili pozostać. Inni organizowali powroty samodzielnie¹⁶.

Napięcie w Chartumie

Okres kilku ostatnich miesięcy przed referendum był bardzo gorący w całym Sudanie. Rząd w Chartumie nie zachęcał Południowców do pozostania. Przedsta-

¹⁶ Organizacją powrotów po 2005 r. na szeroką skalę zajęły się organizacje międzynarodowe, szczególnie zaś Międzynarodowa Organizacja ds. Migracji (International Organization for Migration - IOM), która, poza transportem, zapewniała także środki na początkowe przetrwanie. Powroty przybierały masową skalę po podpisaniu porozumienia pokojowego (do końca 2009 r. według raportu IOM na Południe wróciło 2 mln uchodźców wewnętrznych) oraz właśnie przed referendum. Część Południowców powróciła na Południe samodzielnie, a część dzięki programowi rządowemu. W imieniu rządu Południa działania podejmowała komisja SSRC oraz rządowa partia SPLM. Z około 4 mln uchodźców wewnętrznych na Północy, w styczniu, po przeprowadzonym referendum znajdowało się tam już ok. 0,5 mln Południowców. Jak wynika z doniesień prasowych (*Sudan Tribune*, *Juba Post*) dzięki pomocy rządowej tylko na początku grudnia z Chartumu wyjechało ok. 30 tys. osób. Transport rządowy ma zapewnić przewóz ludności i mienia ciężarówkami i autobusami do Kosti a stamtąd promem do Dżuby. Większość uchodźców organizuje się jednak na własną rękę – prawie 2 tys. km pokonują bez rządowej pomocy. Cały swój dobytek wysyłają samochodami, a nawet samolotami, płacą cargo, a sami wykupują bilety lotnicze lub organizują ciężarówki. Znaczny jest także odsetek osób, które zdecydowały się na powrót na Południe dopiero po głosowaniu. Powody były różne – niektórzy czekają na „rozwój sytuacji”, inni wciąż zbierają fundusze.

wiciele Narodowej Partii Kongresu wypowiadali nawet opinie, że jeśli Południe zdecyduje się oddzielić, to wszyscy Południowcy na Północy stracą swoje prawa polityczne, gospodarcze i społeczne. GoSS nie pozostawał dłużny, ostrzegając kupców arabskich przebywających na Południu przed wydaleniem na Północ. W miarę zbliżania się terminu referendum zmieniał się ton oświadczeń. Al-Baszir zapowiadał, że nie będzie problemu z pokojowym powrotem Południowców na Północ, a Salva Kiir Mayardit zapewniał bezpieczeństwo wszystkim Arabom przebywającym na Południu. Przed 9 stycznia można było usłyszeć wezwania przywódców muzułmańskich z Północy, aby Południowcy, którzy wyznają islam, w imię religii głosowali za jednością.

Istotną rolę w przygotowaniach do referendum na Północy pełniły misje chrześcijańskie, najważniejszy czynnik łączący Południowców¹⁷. Uchodźcy wewnętrzni w Chartumie gromadzili się wokół instytucji chrześcijańskich, ponieważ w ten sposób mogli kultywować swoją tradycję, utożsamiać się z wartościami, jakie głosi Kościół oraz korzystać z działalności edukacyjnej prowadzonej przez misje. Niemal każdy Południowiec przeszedł przez szkołę chrześcijańską. Ze względu na wysokie opłaty w szkołach rządowych i różnorodne obostrzenia była to nierzadko jedyna możliwość zdobycia wykształcenia. Gdy większość z nich wraca na Południe, misje prawdopodobnie także zostaną przeniesione. 21 września 2010 r., w Międzynarodowym Dniu Pokoju ustanowionym przez ONZ, rozpoczęło się „101 dni modlitw o Pokojowe Referendum w Sudanie” ogłoszonych przez Konferencję Biskupów Katolickich Sudanu. Zakończyły się one 1 stycznia – Światowym Dniu Pokoju ogłoszonym przez Kościół katolicki i jednocześnie rocznicy uzyskania niepodległości przez Sudan¹⁸. W niedzielnych kazaniach kapłani wzywali do zapewnienia pokojowego przebiegu głosowania. W prywatnych rozmowach doświadczeni misjonarze mówili otwarcie, że jedyną odpowiedzią na dyskryminację Południowców jest separacja. Płomienne kazania na niedzielnych mszach oraz ożywione dyskusje w czasie zebrań towarzyskich to nie jedyne przejawy ówczesnych nastrojów.

W październiku doszło w Chartumie do kilku incydentów. Demonstracje uliczne organizowane były zarówno przez zwolenników NCP, a tym samym przez popierających jedność kraju, oraz przez Południowców, którzy wyrażali poparcie dla SPLM i podziału kraju. Z doniesień sudańskiej prasy i relacji świadków zdarzeń można byłoby wywnioskować, że w stolicy Sudanu prawo głosu mają tylko Arabowie. Wszystkie inne przejawy obywatelskiej aktywności były tłumione. Oto przykład – w połowie października na Juba University w Chartumie aresztowano

¹⁷ Szerzej na temat historii Kościoła katolickiego w Sudanie zob. W. Anderson, R. Werner, A. Wheeler, *Day of Devastation Day of Contentment: The History of the Sudanese Church across 2000 Years*, Nairobi 2000.

¹⁸ Informacje z plakatów i ulotek „101 Days of Referendum Peace Campaign” (archiwum Autor-ki). Po każdej niedzielnej mszy świętej wierni odmawiali specjalną modlitwę, prosząc o pokojowy przebieg referendum.

siedemdziesięciu studentów z Południa. Z wysłuchanych przeze mnie relacji studentów, którzy znajdowali się w tym czasie na terenie uczelni, wynikało, że aresztowania poprzedziła demonstracja w Dżubie, stolicy Południa. Studenci domagali się, by prezydent Salva Kiir Mayardit przeniósł z powrotem uniwersytet z Chartumu do Dżuby. 13 października w Chartumie odbywało się cotygodniowe spotkanie studentów uczelni należących do SPLM. Zwolennicy NCP przyszli na zebranie Południowców, zakłócając jego przebieg. Doszło do starć. Arabscy studenci wezwali służby bezpieczeństwa, które otoczyły uczelnię i aresztowały zwolenników SPLM. Zwolniono ich dopiero po kilku dniach.

W okresie poprzedzającym referendum studenci z Południa byli bardzo aktywni. Ich działalność polegała między innymi na nieoficjalnym kolportażu ulotek i broszur o historii Południa oraz o potrzebie utworzenia Nowego Sudanu. Wśród młodych ludzi można było szczególnie wyraźnie zauważyć radykalne rozumienie niepodległości. Jeden z moich informatorów - student prawa postulował, aby cały Sudan należał do Południowców, tłumacząc: „Arabowie nie są stąd, zajęli ziemie, które należały do naszych przodków”. Inny student, w rozmowie o wyzwaniach stojących przed rodzącym się Sudanem Południowym, twierdził, że na Południu to nie lud Dinka jest najlicniejszą grupą etniczną, ale Luo (Dżur), podzielony na pięć plemion, do których mój informator zaliczył także Szilluków. Moi informatorzy wykazywali się różnym stopniem znajomości historii. Starsi wciąż odczuwali potrzebę odtworzenia na Południu tradycyjnych instytucji plemiennych. Młodzi, którzy na co dzień są pod wpływem świata zachodniego, swoje miejsce na Południu widzą tylko w rozwijającej się Dżubie, bojąc się powrotu do życia według tradycji plemiennej, którą znają tylko z przekazów ustnych.

Kolejnym przykładem atmosfery w Chartumie w przededniu referendum były manifestacje na rzecz poparcia jedności Sudanu. Miały one podobno charakter przymusowy. Nie donosiła o tym prasa, ale tak mówiono na arabskim suku (ryнку). Nauczycielki ze szkoły podstawowej w Mayo, na obrzeżach stolicy, opowiadały również, że 20 października 2010 r. dzieci zostały zmuszone w godzinach zajęć lekcyjnych do udziału w manifestacji ulicznej zwolenników jedności kraju. Przedstawiciele służby bezpieczeństwa weszli na teren szkoły i polecili przerwać lekcje. Moi rozmówcy twierdzili, że taka jest ich codzienność: „Mamy tak na co dzień, dlatego chcemy z tym skończyć”. W istocie – czy można tu mówić o jakichkolwiek zasadach demokracji: wolności słowa, prawie do zrzeszania się i wyrażania opinii? W Chartumie rząd nie zważał nigdy na prawa jednostki, a tym bardziej na deklaracje secesjonistycznych Południowców, stąd niemal jednogłośnie opowiedzenie się za podziałem kraju.

Warto podkreślić, że napięcie w stolicy było odczuwane przez wszystkich Sudańczyków. Sprawiedliwego referendum domagali się nie tylko przedstawiciele rządu Południa, ale i partie z Północy, opozycyjne wobec NCP. Pod koniec grudnia 2010 r.

doszło w Omdurmanie do manifestacji przedstawicieli partii Umma¹⁹. Demonstranci domagali się zmian w rządzie a także prawa Południa do niepodległości²⁰.

Przebieg referendum

Referendum wśród Południowców rozpoczęło się 9 stycznia 2011 r. i trwało tydzień. Głosowanie za jednością lub za podziałem kraju odbyło się na Południu, w większych ośrodkach koncentracji Południowców na Północy, oraz zagranicą. W Sudanie Południowym utworzonych zostało 2638 lokali wyborczych. Na Północy oraz poza granicami Sudanu było ich w sumie 255 (w 17 regionach na Północy oraz w krajach, gdzie koncentracja Południowców jest największa, czyli w Ugandzie, Kenii, Etiopii, Egipcie, Australii, USA, Wielkiej Brytanii i Kanadzie)²¹. Jednocześnie miało zostać przeprowadzone referendum w regionie Abyei, ale wobec braku zgody co do składu komisji głosowanie się nie odbyło²². Udział w referendum był możliwy po uprzednim zarejestrowaniu się (*Referendum Register*) w wyznaczonym terminie. Rejestracja Południowców trwała od 15 listopada 2010 r. do początku grudnia. Zarejestrować się mógł każdy Południowiec, który ukończył osiemnaście lat, był w pełni władz umysłowych i posiadał dokument tożsamości²³.

¹⁹ Partia Umma – ugrupowanie polityczne powstałe w latach 40. XX w., kiedy Sudańczycy zaczęli tworzyć pierwsze, samodzielne struktury polityczne. W przededniu uzyskania niepodległości Partia Umma opowiadała się, w przeciwieństwie do zwolenników unii z Egiptem, za całkowitą niepodległością. Czołowym przywódcą partii jest Al.-Sadik al-Mahdi.

²⁰ *Sudanese police clash with Umma party supporters in Omdurman*, Sudan Tribune, 24.12.2010 r., www.sudantribune.com (20.02.2011).

²¹ Według *The Southern Sudan Referendum Act* punkty wyborcze organizowane były w miejscach, gdzie koncentruje się populacja ponad 20 000 Południowców, a za granicą (w tzw. *Out of Country Registration and Voting*, OCV) w stolicy wybranych państw.

²² Region Abyei stanowi pomost między Północą a Południem, obecnie jest administrowany przez rząd w Chartumie. Praktycznie obszar ten znajduje się jednocześnie na terenie dwóch stanów – Południowego Kordofanu i Bahr El Ghazal. W CPA zawarto Protokół Abyei (*The Resolution Of Abyei Conflict*), w którym uzgodniono rozpoznanie referendum jednocześnie z referendum na Południu. Jednak kwestia braku określonej granicy pojawiła się dużo wcześniej, bo po podpisaniu w 1972 r. pokoju w Addis Abebie. Ustalono wtedy, iż Południe będzie regionem autonomicznym (zob. D. H. Johnson, *The Root Causes of Sudan's Civil Wars*, Indiana University Press 2003, s. 39-47; D. M. Wai, *The Southern Sudan: The Problem of National Integration*, Frank Cass Publishers 1973, s. 225). Zarówno w tamtym okresie, jak i w niedawnym referendum – sprawa granicy nie została rozstrzygnięta. Region Abyei zamieszkują głównie Dinka Ngok związani z Sudanem Południowym oraz nomadów Misseriya.

²³ Przynależność do społeczności „Południowców” nabywa się poprzez urodzenie (jedno lub oboje rodziców należy do jednej z rdzennych grup zamieszkujących Sudan Południowy przed 1 stycznia 1956 r. lub udowodnione jest, że przodkowie rodziców należą do jednej z grup etnicznych Południa) lub poprzez miejsce zamieszkania (jeśli dana osoba, jej rodzice lub dziadkowie od urodzenia mieszkają w Sudanie Południowym). Dokumentami, które uznawało SSRC, były: dowody osobiste, zaświadczenia wydane przez władze sudańskie (nawet jeśli ich ważność wygasła) lub dokument wydany przez UNHCR. W przypadku braku jakiegokolwiek dokumentu tożsamości wystarczyło ustne potwierdzenie tzw. asystenta wodza lub przywódcy religijnego sprawującego, w zastępstwie wodza na Południu, opiekę nad danym plemieniem. Zob. Opracowanie Misji Narodów Zjednoczo-

W Chartumie studenci uniwersytetów przeniesionych z Południa przystąpili do sesji egzaminacyjnej już na początku listopada, aby uzyskać zaliczenia, zanim na Południu rozpocznie się rejestracja uprawnionych do głosowania. Uczniowie szkół podstawowych również przystąpili do testów końcowych wcześniej niż zazwyczaj – na początku grudnia, zamiast na początku roku 2011²⁴.

Komisja ds. Referendum Sudanu Południowego oraz organizacje międzynarodowe bardzo szybko opracowały dokładne dane statystyczne. Uprawnionych do głosowania było 3 947 676 osób. W referendum głosowały 3 851 994 osoby. Na Południu frekwencja sięgała prawie 99%, na Północy i zagranicą natomiast zagłosowało 72% uprawnionych. Niższa frekwencja na Północy wynikała prawdopodobnie z obawy przed zafałszowaniem głosów, co potwierdza dokładna analiza raportu SSRC – z zarejestrowanych na Północy 116 857 osób, głosowało zaledwie 69 597 (59,56%)²⁵. Największy odsetek głosów nieważnych był również na Północy (ponad 5%, przy 0,28% na Południu i 0,54% poza Sudanem). Za jednością Sudanu głosowało: na Południu 0,43% uprawnionych, a w pozostałych miejscach 23,23%. Za jednością opowiedzieli się głównie Południowcy z Północy (42,35%), którzy nie chcą wracać na Południe i widzą więcej korzyści w utrzymaniu jednego państwa. W sumie natomiast za secesją Sudanu Południowego głosowało 98,83% Południowców²⁶.

Sytuacja Południowców na Północy po ogłoszeniu wyników referendum

Po referendum, gdy było wiadomo, że przeważająca większość opowiedziała się za oderwaniem się Południa, Kościół nawoływał Południowców mieszkających w Chartumie do spokojnego świętowania. Chodziło o to, by nie doszło do zamieszek. Byłoby to szczególnie groźne w stolicy, gdzie nadal przebywa najwię-

nych w Sudanie, *Southern Sudan Referendum Act. Frequently Asked Questions*, www.unmis.unmissions.org (02.03.2011).

²⁴ Wywiady Autorki z nauczycielami ze szkoły podstawowej w Szadzara i Kalakla Gubba w okolicach Chartumu oraz ze studentami *Juba University* w Chartumie (wrzesień-listopad 2010).

²⁵ Na różnych spotkaniach (pogrzeby, spotkania kulturalne, zaręczyny, śluby), w których uczestniczyłam w trakcie badań, Południowcy ostrzegali siebie nawzajem przed głosowaniem w stolicy, a nawet radzili nie głosować w ogóle, jeśli komuś nie uda się wrócić na Południe na czas referendum. Widoczny był wówczas brak zaufania do Arabów. Przykładem takiej agitacji było październikowe spotkanie kulturalne społeczności Bari Luri. Przemawiający wódc Bari Luri oraz wódc całej społeczności Bari prosili zebranych, by rejestrowali się u nich – aby mogli przekazać informacje o liczebności poszczególnych grup rządowi na Południu, naciskali przy tym, żeby nie rejestrować się w Chartumie, a jeśli nie wracają – nie głosować w stolicy, bo zostaną oszukani. Po zakończeniu rejestracji przez wodza Bari, uzyskałam informację, że w Chartumie znajdowało się ok. 9 tys. przedstawicieli 23 plemion Bari (z czego najliczniejsze to Nabari Juba, Belinja, Luri i Mangala), na Północy, poza Chartumem na Północy przebywało dodatkowo 2 tys. Bari (informacja z grudnia 2010 r.).

²⁶ Wszystkie dane liczbowe zaczerpnięte z raportu *Southern Sudan Referendum Commission, Southern Sudan Referendum Final Results Report*, opublikowanego 7 lutego 2011 r. na stronie www.southernsudan2011.com.

cej uchodźców wewnętrznych. W referendum Południowcy dobitnie wyrazili swój stosunek do jedności państwa, które nie zapewniało im równości. Na wyniki referendum Arabowie zareagowali podwyżką cen i nieskrywaną już dyskryminacją rasową. Podrożało wszystko: bilety na transport, ubrania, żywność, benzyna²⁷, podwyżki dotknęły najbardziej tych, którzy zarabiają w Sudanie Północnym najmniej, czyli Południowców. Pomimo, że w stolicy było spokojnie, uchodźcy wewnętrzni obawiali się represji. Pojawiały się doniesienia, że w szpitalach i sklepach odmawiano ich obsługiwanie.

Południowcy zachowywali się jeszcze przed przeprowadzeniem referendum tak, jakby na Południu było odrębne państwo. W rozmowach z Południowcami w Chartumie słyszałam różne propozycje nazwy nowego państwa – Sudan Południowy, Demokratyczna Republika Sudanu Południowego, Nowy Sudan, *Amatonj*²⁸. Oświadczenie przedstawicieli SPLM o zgodzie co do nazwy „Republika Sudanu Południowego” zakończyło te dyskusje²⁹. Po referendum większość Południowców, nawet ci, którzy dopiero zamierzają powrócić na Południe, była optymistycznie nastawiona. To zwłaszcza repatrianci deklarowali przezwyciężenie etnicznych sporów, powołując się na sukces szczytu *South-South*, który odbył się w Dżubie w połowie października 2010 r., gdzie pod przewodnictwem prezydenta Południa Salva Kiira Mayardita uzgodniono jeden głos Południa na czas zbliżającego się referendum. W rzeczywistości jednak sytuacja na Południu nie nastraja optymistycznie. Gdyby nawet udało się pokonać niewyobrażalne przeszkody, jakie Arabowie z Północy stawiają na drodze do niepodległości Południa, to przed Południowym Sudanem stoi wiele innych problemów. Jest to bowiem jeden z najbiedniejszych krajów Afryki. Poza Dżubą nie ma stałej komunikacji, służby zdrowia, niewiele jest szkół. Tego stanu zacoferania najbardziej obawiają się młodzi Południowcy z Chartumu. Sytuację komplikuje ponadto podział na tych, którzy wyjechali, i tych, którzy pozostali i walczyli w partyzantce. Byli to głównie Dinkowie. Domagają się oni teraz władzy, stanowisk i rekompensaty. Czy słusznie? Walczyli za kraj i to dzięki nim zawarto porozumienie, w następstwie którego można dziś mówić o niepodległości. Często jednak nie wiedzą jak rządzić państwem – nie mają ku temu kwalifikacji i wykształcenia. Istnieje ponadto lojalność etniczna. Jeden z moich rozmówców zdefiniował ją w taki sposób: „Jeśli idziesz

²⁷ Dla przykładu benzyna przed przeprowadzeniem referendum kosztowała 6,5 SDP za galon, obecnie kosztuje 8,5 SDP; chleb kosztował 200, obecnie kosztuje 250 piasrów (1SDG = 1,02 PLN, z dnia 25.03.2011).

²⁸ *Amatonj* to nazwa pasma górskiego we wschodniej Ekwatorii, gdzie w lipcu 2005 r. rozbił się śmigłowiec z gen. Johnem Garangiem na pokładzie.

²⁹ Na pierwszym posiedzeniu Biura Politycznego SPLM (12-15 lutego 2011 r.) ustalono nazwę kraju (*Republic of South Sudan*), walutę (*South Sudan Pound*), flagę (obecna flaga GoSS – prostokąt podzielony na trzy poziome pasy: czarny, czerwony i niebieski, z zielonym trójkątem z żółtą gwiazdą pośrodku, z lewej strony), zob. *SPLM Proposes Flag, Name and Currency of New State*, www.splmtoday.com (20.02.2011).

do biura, ministerstwa czy do jakiegokolwiek urzędu i pierwszą osobą, jaką spotkasz, jest na przykład Szilluk – bądź pewna, że w całym biurze nie pracuje nikt inny, tylko Szillukowie”.

Konflikty etniczne na Południu nie wybuchną na nowo, one trwają właściwie od zawsze. Kiedyś ich powodem były kradzieże bydła, dziś może to być podział władzy. W Chartumie konflikty te nie są tak istotne, nie dlatego, że nie ma podziałów wewnętrznych wśród Południowców, ale z powodu większych różnic podziału między nimi a ludnością arabską. Dlatego szansą na przewyższenie różnic etnicznych mogą być repatrianci, którzy zostali wychowani w obozach, grupujących uchodźców z różnych grup etnicznych. Są oni często dobrze wykształceni i być może mogliby dobrze zarządzać krajem. Kiedy jednak dokładnie zanalizować ich sytuację – nie jest to już tak oczywiste. Poza tym, nawet jeśli deklarowaliby chęć sprawowania rządów ponad podziałami, to czy zostaną dopuszczeni do władzy?

Po ogłoszeniu wyników referendum doszło do pierwszych starć na Południu. Podobnie jak podczas wyborów parlamentarnych w kwietniu 2010 r., okazało się jak bardzo Południowcy są podzieleni³⁰. Pewne zagrożenie, widoczne już teraz, stanowi odmienne, wręcz negatywne postrzeganie repatriantów na Południu. W czasie wywiadów wielu moich rozmówców obawiało się, że na Południu będą traktowani „jak Arabowie”. Różnice między nimi a tymi, którzy pozostali na Południu, są widoczne choćby w stylu ubierania się, w sposobie bycia, zwyczajach, a nawet w języku. Większość Południowców wychowanych w Chartumie i na jego obrzeżach miesza kody językowe obowiązujące w kulturze rodziców z językiem i zwyczajami występującymi w świecie arabskim, z którymi styka się na co dzień. Większość młodych rozmówców nie potrafi płynnie mówić w swoim języku plemiennym, wiele słów, wyrażeń są w stanie przedstawić tylko w języku arabskim. Na Południu będzie to z pewnością piętnowane.

Do czasu referendum większość analizujących sytuację w Sudanie przewidywała wybuch nowej wojny³¹. Już pod koniec października 2010 r. na nieustalonej, wciąż spornej, granicy między Północą a Południem zaczęto gromadzić wojska. Rząd Południa poprosił misję Narodów Zjednoczonych w Sudanie o wsparcie pogranicza oddziałami ONZ. Obawy dotyczyły regionu Abyei, gdzie dochodziło do zamieszek. Nie wiadomo ponadto, jak zostanie rozstrzygnięta kwestia granicy.

³⁰ W wyborach parlamentarnych w kwietniu 2010 r. generał Ludowej Armii Wyzwolenia Sudanu (*Sudan People's Liberation Army*, SPLA), ruchu militarnego działającego przy SPLM, George Athor Deng z Dinka, ubiegał się jako kandydat niezależny o stanowisko gubernatora stanu Dżunkali (*Jonglei*). Przegrał z kandydatem SPLM, Kuolem Manyang Juukiem, także Dinka, ale z innego klanu. Oskarżając SPLM o zafalszowanie wyników wyborów, rozpoczął rewoltę w tym regionie. Przed referendum podpisał zawieszenie broni z SPLA, jednak z początkiem lutego 2011 r. zerwał porozumienie i z pomocą swoich oddziałów zaatakował mieszkańców stanu Dżunkali. SPLA, poza walką z siłami gen. Athor Denga, zwalcza także ataki innych oddziałów rebelianckich Dinka i Nuerów.

³¹ *The Sudan Referenda: What Role for International Actors?* International Peace Institute, Nowy Jork 2010, s. 8.

Uchodźcy wewnętrzni, którzy powracali z Chartumu na Południe i przekraczali granicę, napotykali trudności ze strony Arabów. Często pojawiały się doniesienia o zatrzymaniach, porwaniach i śmierci Południowców³².

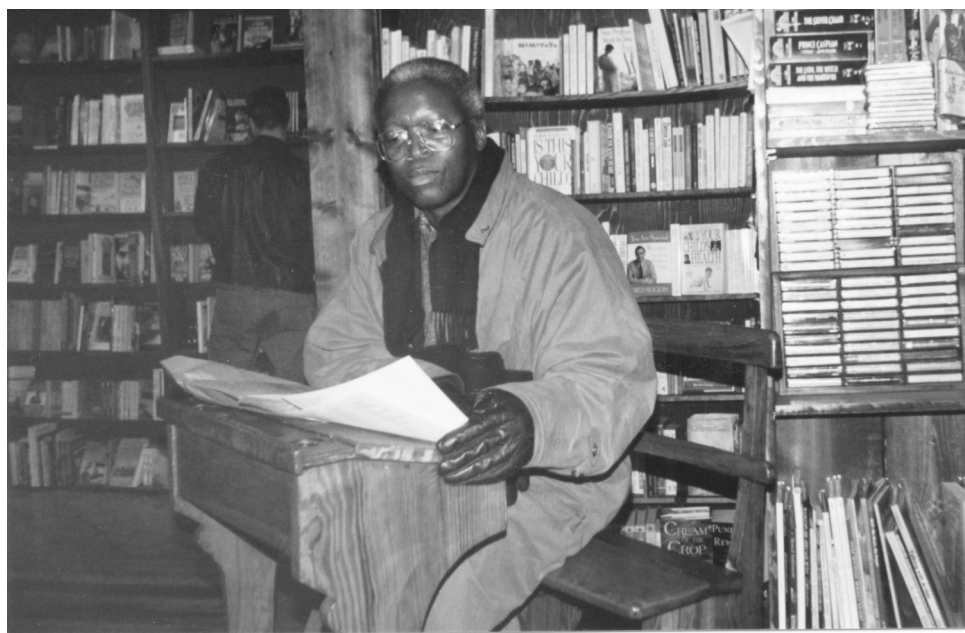
Opuszczając Chartum, Południowcy zamykają pewien etap swojego życia, w którym tradycje plemienne, znane z opowieści starszych, mieszały się z kulturą arabską i codziennym życiem wielkiego miasta. Deklarują oni chęć osiedlenia się w Dżubie, marzą o pracy urzędniczej lub na stanowiskach rządowych. Skłania to do wielu pytań dotyczących przyszłości: Kto zamieszka poza Dżubą i zagospodaruje peryferyjne obszary Sudanu Południowego? Kto nauczy tam „mieszczuchów” pracy w charakterze rolników na ziemi przodków? Czy możliwa jest w ogóle rewitalizacja zapomnianej kultury? Czy rolnicy będą potrafili współżyć na co dzień z pasterzami i właścicielami stad bydła? Kto zbuduje Republikę Sudanu Południowego, odbuduje drogi, stworzy podwaliny pod miejscowy przemysł? Czy nie mała pomoc rozwojowa społeczności międzynarodowej napływająca do Sudanu zostanie wykorzystana zgodnie z przeznaczeniem? Czy może Południowcy będą biernie czekać na pieniądze mające popłynąć z wydobycia ropy naftowej?

Hybrydyzacja kultur doprowadziła wśród uchodźców wewnętrznych na północy Sudanu do prawdopodobnie nieodwracalnych przeobrażeń społecznych, do powstania swoistej obozowej społeczności. Byli uchodźcy będą częścią nowego społeczeństwa. Czy prezentują oni na tyle utrwaloną, nową tożsamość „obozową”, która wniesie do południowosudańskiej społeczności wzorce godne naśladowania – pokojowego współżycia? Czy być może repatrianci wtopią się w istniejące podziały etniczne? Nie byłoby to trudne o tyle, że w pewnym stopniu utrzymywały się one w obozach na Północy. Mieszkańcami Republiki Sudanu Południowego będą Południowcy, jednak ich zgoła odmienne doświadczenia życiowe mogą stanowić przeszkodę w budowie stabilnego społeczeństwa.

Mgr ANNA MARIA BYTYŃ jest doktorantką w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Szczecińskiego. Prowadziła dwukrotnie badania terenowe w Sudanie i Afryce Zachodniej.

³² Informacje uzyskane od rozmówców przebywających w Abyei i siostr misjonarek z okolic Chartumu (styczeń 2011).

REFLEKSJE NA TEMAT ŻYCIA I TWÓRCZOŚCI LEWISA NKOSI¹



Zdjęcie: Lewis Nkosi – ze zbiorów Jadwigi Łukanty-Nkosi

10 września 2010 r. na wzgórzu durbańskiego cmentarza spoczęła legenda kultury południowoafrykańskiej i towarzysz 20 lat mojego życia, Lewis Nkosi – krytyk literacki, pisarz, eseista, profesor literatury, poeta i dziennikarz.

¹ Wspomnienia te ukazały się w wersji angielskiej w „Africana Bulletin” 58 (2010).

Na wstępie pragnę zaznaczyć, iż esej ten nie podejmuje próby analizy twórczości Lewisa Nkosi, ani nie stanowi noty biograficznej. Moim celem jest podzielenie się z kilkoma refleksjami o życiu tego niezwykłego artysty. Mam nadzieję, że jego wielostronna twórczość pozostanie interesującym tematem dla badaczy literatury i historyków zainteresowanych rozwojem modernistycznej kultury afrykańskiej.

Twórczość Lewisa Nkosi jest literacka, dziennikarska jak również polityczna. Chociaż nie należał do żadnej partii politycznej, całym sercem popierał działalność African National Congress (ANC), walcząc piórem z apartheidem, rasizmem, niesprawiedliwością, poniżeniem i biedą. Trudne dzieciństwo wiele go nauczyło. Już jako mały chłopiec, sierota bez rodziców i rodzeństwa, doświadczył głodu i poniżenia. Po śmierci ojca (miał wówczas 3 lata) i matki, gdy był siedmioletnim chłopcem, obowiązek jego wychowania przejęła babka, która prała bieliznę dla białej ludności, zarabiając skromne pieniądze na jego edukację. Niestety, ją także utracił zanim ukończył 16 rok życia.

Lewis urodził się 5 grudnia 1935 r. w Chesterville – przedmieściu (*township*) Durbanu dla czarnej ludności w Południowej Afryce. Po ukończeniu szkoły misyjnej kontynuował edukację w Sultan Technical College, jednej z nielicznych szkół dostępnych dla afrykańskiej młodzieży. Następnie przeniósł się do Johannesburga, którego przedmieścia w latach pięćdziesiątych stanowiły przysłowiową Mekkę dla afrykańskich artystów. Te lata zostały udokumentowane w filmie *Come Back Africa*, zrealizowanego w Sophiatown przez niezależnego reżysera amerykańskiego – Lionela Rogosina. Scenariusz do tego filmu napisany został wspólnie przez reżysera, Lewisa i jego kolegę Bloka Modisane. Niewątpliwie film ten wniósł duży wkład do dokumentacji niezwykle euforii kulturalnej ludności afrykańskiej w RPA, ocalając od zapomnienia jej przejawy w Soweto w latach pięćdziesiątych.

W tym czasie Sophiatown rozbrzmiewało muzyką i śpiewem Bessie Smith, Charlie Parkera, Duka Ellingtona, Miriam Makeby czy Hough Masakeli. Spotykali się tutaj malarze, dziennikarze, poeci oraz pisarze tacy jak Lewis Nkosi, William Bloke Modisane, Can Thembo, Nat Bokasa, Todd Matshikiza, Es'kia Mphahlele czy Don Matheba. Większość z nich pisywała do magazynu „Drum”, który aczkolwiek sponsorowany przez białych, w tamtych czasach był uważany za bardzo liberalny. Tutaj rodziła się i radykalizowała tzw. „świadomość czarnej ludności”.²

Szereg lat później w jednym ze swoich artykułów Lewis stwierdził, że okres ten zapoczątkował „pęknięcie ścian apartheidu”. Inni badacze porównywali lata pięćdziesiąte w Sophiatown do renesansu „czarnej kultury” w Harlemie, dzielnicy Nowego Jorku w USA. W tej niezwykle dynamicznej atmosferze Lewis zdobywał pierwsze ostrogi jako dziennikarz i pisarz. Będąc już na wygnaniu, opisywał swoją nostalgię za „cudowną dekadą” w zbiorze esejów zatytułowanym *Home and Exile*, wydanym w 1965 r.

² Przybrała formę ruchu zwanego Black Consciousness Movement. Był on nie tylko prądem ideowym, który radykalizował się w latach 70, ale i poniekąd organizacją.

Dekadę tę zakończyły wystrzały policji w Sharpeville w marcu 1960 r. Podczas pacyfikacji pokojowej demonstracji zostało zabitych 67, a rannych 187 Afrykańczyków. Lewisowi udało się zbiec, ale pałki policyjne uszkodziły mu kręgosłup co pozostawiło ślad na zdrowiu przez całe jego życie. Atmosferę tych wydarzeń oddaje Lewis w opowiadaniu *Under the Shadow of the Guns*, opublikowanym w 1991 r. w zbiorze zatytułowanym „Color of a New Day”. W słowie wstępnym do tej antologii Nelson Mandela, były prezydent RPA podkreślił: „Liryka i muzyka do nich pisana, wiersze i wydarzenia opisywane przez pisarzy ukazują w sposób obrazowy odrazę i potępienie całej postępowej ludzkości dla apartheidu. Reżyserzy, fotografowie, malarze, a nawet artyści graffiti uzbrojeni w aerozole, wnieśli swój wkład do rozbudzenia świadomości na świecie”³.

Początek lat sześćdziesiątych przyniósł zaostrenie reżimu apartheidu, który tłumił w zarodku wszelkie przejawy kulturalnego i politycznego liberalizmu. W 1966 r. wydano rządowy dokument pod nazwą „The Suppression of Communist Act”, zakazujący publikowania wszelkich prac Lewisa i jego kolegów, którzy byli związani z czasopismem „Drum”. Lewis był ostatnim z tej grupy, który uderzał w werbel niepodległości i sprawiedliwości społecznej.

Lewis opuścił Południową Afrykę w roku 1961, otrzymując paszport i bilet tylko w jedną stronę. Przez następne 32 lata nie miał prawa przekroczenia granic swojego rodzinnego kraju. Uzyskawszy najpierw status „obywatela świata”, a następnie paszport brytyjski, mógł kontynuować studia w Anglii i częściowo w USA dzięki stypendium Nieman Fellowship na Uniwersytecie Harwardzkim w Cambridge, w stanie Massachusetts.

Długa droga jego życia na wygnaniu została udokumentowana przez dziennikarzy, jego własne publikacje, wykłady uniwersyteckie i konferencje międzynarodowe. Droga ta zatoczyła wielkie koło, zaczynając się w Durbanie poprzez Anglię, USA, Zambię, Polskę, znowu USA, Francję i Szwajcarię, a kończąc się niemalże w tym samym miejscu w Południowej Afryce. Odcinek z Zambii do Szwajcarii przebyliśmy razem.

Lewisa poznałam w 1984 r. w Lusace, gdzie obydwójce pracowaliśmy na Uniwersytecie Zambijskim. Lewis wykładał na Wydziale Literatury, a ja prowadziłam badania w Rural Development Studies Bureau. Czasami zapraszał mnie na swoje wykłady, które cieszyły się dużą popularnością. Mówił powoli, dobierając starannie słowa zanim je wypowiedział. Miał głęboki, melodyjny głos, który przykuwał uwagę studentów i moją. Zachwycał nas swoją interpretacją literatury, wiedzą i fenomenalną pamięcią. Wkrótce obejrzałam jego sztukę *Malcom*, wystawioną w teatrze w Lusace. Publiczność reagowała bardzo żywo, udzielając głośno rad aktorom na scenie, a na zakończenie autor otrzymał owacje na stojąco. Kilka miesięcy później Lewis otrzymał list od ówczesnej agentki literackiej Shelli Power. Była w nim dobra wiadomość. *Mating Birds*, pierwsza powieść Lewisa została przyjęta do druku przez Saint Martin's Press w Nowym Jorku.

³ Wszystkie tłumaczenia, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki.

Wydana w 1986 r. *Mating Birds*, w krótkim czasie zyskała międzynarodowy rozgłos. Książka przetłumaczona została na co najmniej 16 języków włączając francuski, niemiecki, holenderski, a także język polski. Rozpoczęły się wywiady i spotkania autorskie. Niektórzy krytycy literaccy porównywali styl tej powieści do stylu Alberta Camusa. Nadine Gordimer, laureatka nagrody Nobla napisała: „powieść Lewisa Nkosi wkracza na to straszne terytorium, gdzie miłość i nienawiść nie są już przeciwstawnymi siłami. Tutaj ta niepohamowana i rujnująca namiętność ukazana jest przez pisarza, który posiada głębię uczuć, autorytet doświadczeń i talent do ich ukazania”.

Znakomite recenzje ukazywały się w „New York Times Books Review”, „London Review of Books” i innych. Wkrótce powieść została nagrodzona przez Macmillan Pen Prize. Kilka agencji filmowych podejmowało próby sfilmowania tej książki. Mimo, że scenariusze zostały napisane, projekt ten nie doczekał się szczęśliwego sfinalizowania. Zaważyły na tym zapewne przedwczesna śmierć holenderskiej reżyserki filmowej Muggy Sax, jak również niedopatrzenia ze strony ówczesnej agentki literackiej.

Jeden z pierwszych egzemplarzy *Mating Birds* Lewis podarował mi w prezencie z osobistą adnotacją: „Jadwidze, mojemu polskiemu kwiatkowi, która jest jak haust świeżego powietrza dla kogoś, kto przebywał długo w zamkniętym pomieszczeniu”. Jak już wcześniej wspomniałam, powieść *Mating Birds* została wydana w Polsce w 1990 r. przez Dom Wydawniczy Szczepana Szymańskiego. W polskiej wersji książka ukazała się pod tytułem *Miłosny Lot* w tłumaczeniu Tomasza Wyżyńskiego. Na okładce umieszczona jest fotografia Lewisa z rękopisem nieco później wydanej jego drugiej powieści *Underground People*. Jeden z rozdziałów tej książki został przetłumaczony na polski i opublikowany na łamach czasopisma „Kontynenty”.

Pisząc *Underground People* w moim małym mieszkaniu na Targówku, jednej z warszawskich dzielnic, Lewis żartował, porównując bohatera książki Cornelio-USA Malopo do swojego przyjaciela – Can Themba, z lat spędzonych w Sophiatown. Oryginał ukazał się w języku holenderskim w 1994 r., zaś wersja angielska opublikowana została przez wydawnictwo południowoafrykańskie w 2002 r.

Do Warszawy Lewis przyjechał na początku 1987 r. Ponieważ Polska Akademia Nauk, ówczesny mój pracodawca, nie przedłużyła mi służbowego paszportu, opuściłam Zambię kilka miesięcy wcześniej. Lewisa do Warszawy przywiodły nie tylko uczucia do mnie, ale również jego fascynacja twórczością Josepha Conrada Korzeniowskiego. Ślub wzięliśmy w 1989 r. w pięknym Pałacu Ślubów na warszawskiej Starówce.

W czasie pobytu w Polsce Lewis otrzymał stypendium z Ministerstwa Kultury na napisanie rozprawy doktorskiej, poświęconej analizie twórczości Josepha Conrada pod kierownictwem naukowym profesora Andrzeja Weselińskiego. Pracy tej Lewis nie dokończył, chociaż napisał kilka rozdziałów. Zawsze było coś pilniejszego do napisania, więc odkładał doktorat na później. Mimo to fascynacja Conradem towarzyszyła mu przez większość życia. Kupował coraz to nowsze wydania jego książek robiąc krytyczne uwagi na marginesach stron. W latach 1987-1991 prowadził także seminarium w Zakładzie

Języków i Kultur Afryki Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego.

Lewis pracował zazwyczaj wczesnym rankiem, czytając i pisząc między godziną trzecią a ósmą. Najbardziej lubił jednak pisać w londyńskich pubach, paryskich kawiarniach i barach amerykańskich. W Warszawie jego ulubionym miejscem pracy była kawiarnia w Hotelu Europejskim. Wybrał ją, ponieważ znajdowała się blisko Uniwersytetu Warszawskiego i łatwo było dojechać do niej z Targówka autobusem 160. Ponadto Lewis lubił atmosferę tej kawiarni, gdzie zaprzyjaźniony pianista na powitanie grał jego ulubioną melodię „Jesienne Liście”. Przy wtórze pianina i w oparach dymu tytoniowego pomieszanego z zapachem perfum ładnie ubranych kobiet, Lewis pisał swoją drugą powieść *Underground People*, opowiadanie *Under the Shadow of the Guns* oraz fragmenty sztuki teatralnej *The Black Psychiatrist*, która kilka lat później została nagrodzona na festiwalu Małych Form Teatralnych we Francji.

Refleksjami z pobytu w Polsce Lewis dzielił się na łamach czasopism brytyjskich i holenderskich. Lewis nie nauczył się języka polskiego, chociaż miał szczere zamiary i kupił kilka podręczników do nauki polskiego. Chociaż nie rozumiał języka, lubił atmosferę polskiego teatru. Często odwiedzaliśmy Teatr Polski, Dramatyczny, Studio, Współczesny czy Teatr na Targówku, gdzie występowała jego ulubiona polska piosenkarka Hania Banaszak. Czasami chodziliśmy do Łazienek, pięknego historycznego parku w Warszawie, by słuchać muzyki Chopina, a wieczorami jazzu.

Lewis nigdy nie zabiegał o popularność, chociaż zyskiwał ją wszędzie, gdzie się pokazał. Miał duży talent przystosowania się do poziomu swoich rozmówców spotykanych przypadkowo w barach lub naukowych instytucjach. Był dobrym słuchaczem. Niewiele mówił o sobie, lecz na temat literatury czy polityki lubił prowadzić długotrwałe dysputy. Nie narzucał swojego zdania, chociaż w poglądach politycznych i twórczości literackiej był bezkompromisowy. Czasami odmawiał autoryzowania korekt swoich esejów, proponując redaktorom podpisanie poprawionych tekstów ich nazwiskiem, a nie jego.

Lewisa pasjonowało nie tylko czytanie książek, ale także ich kolekcjonowanie. Przypuszczalnie dlatego, że w dzieciństwie jako czarny chłopiec nie miał do nich dostępu. Kupował je przy każdej okazji, o ile pozwalały mu zasoby finansowe. Następnie podpisywał je brązowym atramentem swoim imieniem i nazwiskiem. Podczas czytania na marginesie stron pisał swoje uwagi dotyczące stylu literackiego, osobiste osądy, zakreślał dyskusyjne interpretacje. Często jego uwagi świadczą o tym, czy książka interesowała go, czy przerywał jej czytanie już po kilku stronach. W książce *Chinua Achebe. A Biography*, napisanej przez Ezenwa Ohaeto, fragment: „Jak to wyraźnie wynika z odpowiedzi Chinua Achebe, jest on w stanie dokonywać wnikliwej interpretacji swoich własnych prac”, Lewis dopisał komentarz: „Być może pozwolenie pisarzom na wyjaśnianie własnych prac nie jest takim świetnym pomysłem!”. W powieści Amosa Tutuola *The Palm-Wine Drinkard* Lewis podkreślił zdanie: „Wziął kęs i połknął go w taki sposób, jak człowiek połyka pigułkę” i dopisał: „wspaniałe porównanie”. W powieści Jamesa Baldwina

Another Country, Lewis zaznaczył między innymi fragment: „Początkowo myślał [Rufus], by wybrać się do centrum miasta i obudzić Vivaldiego, jedyne przyjaciela, jakiego miał w tym mieście, a może i na całym świecie, lecz postanowił przejść się aż do pewnego klubu jazzowego z barem nocnym, i tam się rozejrzeć”. Lewis skomentował ten fragment: „Jazz jako lekarstwo na brak przyjaciół”.

Lewis miał słabość do słowników. Lubił kupować je przy różnych okazjach. Podarował mi chyba cztery jako prezenty na Boże Narodzenie. Na pierwszej stronie słownika *21st Century Synonym and Antonym Finder* Lewis napisał: „Z okazji drugich Świąt spędzonych na Kalifornijskim Wybrzeżu. Grudzień 1994. Kochający Cię mąż Lewis Nkosi.” W tym czasie obydwójce wykładaliśmy na Uniwersytecie w Larami w stanie Wyoming w USA. W czasie przerw semestralnych zwiedzaliśmy Arizone, Nowadę, Kolorado czy Kalifornię.

Pierwsze Świąta Bożego Narodzenia w Kalifornii spędziliśmy w San Diego, w pięknie położonym hotelu Holiday Inn z oknami wychodzącymi na małą zatokę. Wigilię spędziliśmy w restauracji położonej w egzotycznym parku przy wtórce pieśni „Georgia, Georgia”, granej i śpiewanej przez czarnoskórego pianistę. Widząc jak jestem wzruszona tą piękną melodią, Lewis dał pianiście trochę pieniędzy, prosząc go o ponowne wykonanie tej pieśni.

Następne Boże Narodzenie spędziliśmy w Laguna Beach w tym samym hotelu w gdzie Lewis mieszkał w czasie swojej pracy na Uniwersytecie Kalifornijskim w Irving.

Było to w latach siedemdziesiątych. Wówczas mógł doświadczyć na sobie, co to znaczy ukryty amerykański rasizm. Z gorzkim humorem opowiadał mi jak w czasie pobytu w Nowym Jorku, jeszcze jako brytyjski dziennikarz pracujący dla „Observera”, zatrzymał się w luksusowym hotelu na Manhattanie, w którym odmówiono mu wstępu do restauracji oferując w zamian darmową kolację w jego pokoju. W Laguna Beach został również zakwaterowany w ładnym hotelu leżącym tuż nad Pacyfikiem, ponieważ właścicielka mieszkania wynajętego przez Uniwersytet Kalifornijski zatrzaśnęła mu drzwi przed nosem zobaczywszy, że profesor z Anglii jest czarnoskóry.

W artykule na temat twórczości Jamesa Baldwina zatytułowanym *The Mountain. In Search of James Baldwin*, którego fragmenty powstały podczas pierwszej wizyty w postapartheidowskiej RPA, Lewis powrócił do tych doświadczeń, pisząc: „Johannesburg, Południowa Afryka, jest dziwnym, aczkolwiek odpowiednim miejscem dla interpretacji twórczości Jamesa Baldwina, tak odległym, a jednocześnie tak bliskim tematom poruszonym w jego twórczości. W Afryce było wiele miejsc, które przypominały Amerykę intensywnością konfliktów rasowych, w swojej nieustannej fuzji czy dyfuzji tożsamości; w swoim poczuciu winy i w zaprzeczeniu winy, Południowa Afryka nie miała sobie równych”.

Na Uniwersytecie w Wyoming Lewis pracował w latach 1991-1999. W tym czasie był zapraszany jako wizytujący profesor na wykłady na Brandeis University w Bostonie, Marshall University w West Wirginia, jak również w London University. Lewis

wykładał teorię literatury, jej polityczne i filozoficzne uwarunkowania, literaturę afrykańską, uczył studentów warsztatu literackiego i dziennikarskiego. W tym czasie Uniwersytet w Wyoming wprowadził rozległy program kulturalny, zapraszając artystów z całego świata. Znalazło się w nim miejsce na występy Brytyjskiego zespołu King's Brothers. Lewis znał jego członków z czasów pobytu w Londynie. Zaskoczenie było duże, ponieważ nie spodziewali się spotkać Lewisa na wyomińskich preriach.

Chcąc uczcić to niezwykle spotkanie, zmienili program swoich występów. Po wykonaniu amerykańskich pieśni, sześciu ubranych w smokingi Brytyjczyków odśpiewało *a capella* w oryginalnym języku Zulu „Lalea Zulu” – pieśni napisane przez Lewisa, do których muzykę skomponował Stanley Glasser. Była to wielka niespodzianka dla Lewisa, który ukrywał łzy za okularami.

Czytanie i pisanie było wielką pasją Lewisa. Musiał czytać i pisać żeby żyć. Pamiętam, jak kiedyś zapytałam go, co by wybrał: książki, atrament w jego wiecznym piórze, whisky, czy mnie. Z wahaniem odpowiedział, że nigdy nie chciałby stanąć przed takim wyborem.

Bogata twórczość Lewisa obejmuje studia literackie, literaturę piękną, sztuki teatralne, liczne opowiadania, zbiory pieśni, niepublikowane wiersze oraz dziesiątki artykułów krytyczno-literackich i politycznych. Jego eseje zawierają nie tylko opisy politycznych wydarzeń, ale także ocenę i interpretację ich społecznego wpływu.

Lewis pisał dla „Observera”, „Transition”, „African Affairs”, „Black Orpheus”, „The New African”, „Africa South”, „London Review of Books” i wielu innych. We wczesnych latach w Londynie pracował jako redaktor „The New African”. W tym czasie przeprowadził wiele wywiadów dla radia i prasy z czołowymi przedstawicielami kultury afrykańskiej jak Chinua Achebe, Wole Soyinką, Christopherem Okigbo, Richardem Rive, Cyprianem Ekwensi i innymi. Ponadto w dziesiątkach referatów prezentowanych na międzynarodowych konferencjach dzielił się swoimi krytycznymi uwagami, dotyczącymi interpretacji modernistycznej literatury afrykańskiej.

Lewis planował również napisanie autobiografii. Wiele listów od przyjaciół, polityków, artystów, razem z osobistymi notatkami Lewisa wysyłałam z Zambii do Polski. Potem wędrowały razem z nami do USA. W drodze powrotnej część z ich została zagubiona przez jugosłowiańskie linie lotnicze w okresie gdy rozpadała się Jugosławia. Po roku odnalazłam je w Biurze Rzeczy Zaginionych na warszawskim lotnisku. Obecnie zapewne część znajduje się w Warszawie, a część w Południowej Afryce, dokąd pojechał Lewis z zamiarem dokończenia swojej autobiografii. W moich szufladach znajduje się wiele fotografii Lewisa zrobionych w czasie pobytu w Zambii, Polsce, Hiszpanii, Francji i USA. Na półkach mojej biblioteki pozostała cała kolekcja dzieł Josepha Conrada, którego lubił nazywać jego polskim nazwiskiem Korzeniowski. Niestety, na dokończenie tych prac zabrakło Lewisowi czasu.

Jadwiga Łukanty-Nkosi

Lewis Nkosi (ur. 5 grudnia 1936 r.), jeden z najwybitniejszych anglojęzycznych pisarzy RPA, wykładowca uniwersytetów w Lusace, Warszawie, Laramie (USA, w stanie Wyoming), Irvine w Kalifornii, krytyk literacki, autor trzech powieści (w tym *Mating Birds* wydanej w polskim przekładzie pt. *Miłosny lot*) odszedł 5 września 2010 r. do krainy swych zuluskich przodków.

Uniwersytet prowincji KwaZulu (UKZN) w Durbanie w kwietniu 2011 r. nadał pośmiertnie Lewisowi Nkosiemu tytuł honorowego doktora tej uczelni.

Poświęcone Mu wspomnienia ukażą się prawdopodobnie w pierwszą rocznicę Jego śmierci. Oba mają charakter raczej osobistych refleksji. Na podsumowujące omówienie Jego dorobku przez kogoś z polskich badaczy Czytelnicy muszą jeszcze poczekać. Także na kolejne przekłady Jego powieści, sztuk teatralnych, radiowych i esejów.

* * *

Wiedziony jakimś przecuciem, jeszcze na dwa tygodnie przed tą smutną wiadomością, próbowałem odnowić z Nim łączność po wielu latach przerwy w naszych kontaktach. Napisałem list na Jego ostatni znany mi akademicki adres w Szwajcarii. Tymczasem Lewis był już wtedy w hospicjum w Johannesburgu powalony chorobą. Zostawił w nas poczucie nadziei, że w retrospektywnym spojrzeniu na przebytą drogę życia pamięć o przyjaźniach z Warszawy była jednym z tych paliatywnych przeblysków świadomości.

Na zbliżające się Jego siedemdziesiąte urodziny wydana została książka *Still beating the drum* pod redakcją Lindy Steibel i Liz Gunner¹, będąca zbiorem tekstów krytyki literackiej o twórczości L. Nkosiego i Jego własnych wypowiedzi. Słowo *still* ('jeszcze') czytaliśmy jako 'nadal', czyli 'jak dawniej', zapominając, że Jubilat wchodzi w wiek podeszły. Tytuł książki jubileuszowej przywoływał legendę magazynu „Drum” („Bęben”, założony w Johannesburgu w 1951 r.). Bęben to potęga, rząd dusz, dobry symbol dla kogoś, kto nazywa się Nkosi, czyli „Król”. Lewis Nkosi należał bowiem do pokolenia twórców i redaktorów „Drum”. Przyszedł do tej redakcji w roku 1956. Było to pismo wyjątkowe choć nieelitarnie, adresowane przede wszystkim do wykształconych i znających język angielski czarnych Afrykanów – mieszkańców ubogich satelitarnych przedmieść i dzielnic wielkich miast RPA. Magazyn docierał też regularnie do innych brytyjskich, a potem pobrytyjskich posiadłości w Afryce. „Drum” budził poczucie godności i nadziei wśród wyklętych tej ziemi, tropił i piętnował niesprawiedliwości apartheidu, dowartościo-

¹ Steibel Lindy, Gunner Liz (red.), *Still Beating the Drum. Critical Perspectives on Lewis Nkosi*, Editions Rodopi B.V. Amsterdam – New York 2005, drugie wydanie: Wits University Press: Johannesburg 2006. Podgląd internetowy pierwszego wydania książki dostępny przez Google-Books.

wywał rodzimą kulturę. Był liberalną szkołą dla swych czytelników i dziennikarzy. Pod kierownictwem redaktora naczelnego Anthony Sampsona skupiła się wokół tego magazynu prawdziwa plejada czarnych mistrzów felietonu, eseistyki i pisarzy. Byli wśród nich m.in.: William Bloke Modisane, Henry Nxumalo (zastępca redaktora naczelnego), Nat Nakasa i Can Themba. No i właśnie młodziutki wówczas Lewis Nkosi, jakim go znamy także z powstałego wówczas filmu *Come Back, Africa* (*Wróć Afryko*, 1959). Nkosi był jednym ze współautorów scenariusza, pomagał w realizacji i wystąpił w filmie. Razem z nim debiutowała też przed kamerą muza johannesburskich przedmieść, pieśniarka Miriam Makeba. Film obrazował budzenie się ideologii „Czarnej Świadomości”. Został nagrodzony na Weneckim Festiwalu Filmowym w roku 1959 i natychmiast cenzura w RPA wpisała go na listę dzieł zakazanych a twórców filmu do kartoteki osób politycznie podejrzanych. Tym samym obraz ten stał się narzędziem międzynarodowej akcji protestu przeciw apartheidowi. *Come Back, Africa* pokazano w Nowym Jorku na tydzień przed policyjną krwawą masakrą w Sharpeville (marzec 1960 w RPA). Zbrodnia ta położyła kres złudzeniom epoki „Renesansu Sophiatown” (nazwa jednego z *townships* – miast-satelitów Johannesburga), dała początek licznym aresztowaniom, procesom i wielkiej emigracji południowoafrykańskich działaczy opozycyjnych, artystów, nieuchronnej konfrontacji militarnej białego reżimu z dekolonizującą się Afryką.

Lewisa Nkosiego spotykały rozmaite szykany ze strony cenzury. Udało mu się jednak wyjechać w 1961 r. z RPA na studia: początkowo do USA (Harvard University), a kontynuowane później w Anglii, w University of Sussex, gdzie uzyskał MA w 1976 r. w zakresie literatury angielskiej.² Nie wiedział wtedy, że spędzi 40 lat na emigracji. Miał talent, nazwisko, osiągnięcia i kontakty, dzięki którym otrzymał stypendium i podjął studia na Uniwersytecie Harvarda. W 1962 r. przeniósł się do Londynu. Pracował tam dla BBC i innych wydawców. Później pracował jako wykładowca na zambijskim Uniwersytecie w Lusace. Stamtąd trafił do Polski jako doktorant Uniwersytetu Warszawskiego i partner Jadwigi Łukanty. Wkrótce się pobrali. Byłem oficjalnym tłumaczem na Ich ślubie. Zamieszczone tu wspomnienie Jadwigi dowodzi, że głęboko w duszy, mimo późniejszej separacji, dochowali wierności zakłęciu *till death do us part*, którego tłumaczyć nie było trzeba. Za sprawą Jadwigi, Polska wpisała się na cztery lata w biografię i bibliografię ważnego intelektualisty i pisarza afrykańskiego jako jego dom pracy twórczej, Uniwersytet Warszawski pozyskał ciekawego wykładowcę, a Lewis stał się naszym uczelnianym, bardzo lubianym kolegą. W Zakładzie (dziśszej Katedrze) Języków i Kultur Afryki prowadził po angielsku seminarium na temat angielskojęzycznych literatur Afryki. Tak się złożyło, że w tym czasie naszym magistrantem był drugi pisarz afrykański – Bento Sitoe z Mozambiku,

² Podaję za: Lindy Stiebel, „The Return of the Native: Lewis Nkosi's *Mating Birds* Revisited in Post-Apartheid Durban”, w: *Still Beating the Drum... op.cit.*, 2005, s. 168.

autor dwóch wydanych już powieści w języku tsonga. Rzadka konstelacja twórczych osobowości z sąsiadujących ze sobą krajów i ich stolic, zestawienie różnych doświadczeń z różnych kolonializmów, przydały jeszcze akademickiej atrakcyjności temu seminarium. Lewis, artysta – powiedzmy – w duchu młodopolskim czy wręcz witkacowskim, oraz Bento – jego student, mrówka uskrzydłona i lotna lecz dość ascetyczna, młody kaznodzieja prezbiteriański, wielce szanowany u swego ludu, którym kiedyś zawładnęli Zulusi. Przez wybór języka swej twórczości i miejsce zamieszkania zwracali się do różnych czytelników: Bento był nastawiony zdecydowanie *endo-* a Lewis *egzoglotycznie*. Chociaż wspomnieć tu należy, że Lewis pracował kiedyś w gazecie „Ilanga Lase Natal” wydawanej w języku zulu w Durbanie, a na emigracji napisał w zulu teksty paru piosenek.

Lewis Nkosi, jako doktorant Wydziału Neofilologii UW, wznowił też swoje badania nad twórczością Józefa Conrada Korzeniowskiego. Rozpoczął je w Londynie, a kontynuował pod kierunkiem profesora Andrzeja Weselińskiego z Instytutu Anglistyki. Wydawałoby się, że ‘konradolodzy’ różnych orientacji teoretycznych i ideowych rozpracowali już na wszystkie możliwe sposoby spuściznę literacką tego pisarza. Nie było chyba jednak wśród nich osoby, która odczytywałaby np. *Jądro ciemności* z wrażliwością afrykańskiego pisarza ideowo zaangażowanego w walkę z rasowymi podziałami i przesadami, ze współczesnej perspektywy postkolonialnej. I w dodatku mającego – jak się Lewisowi marzyło – szansę wniknięcia w ducha narodu, który dał światu Conrada – i wtedy i później – w historycznej sytuacji własnej niesuwerenności. Miał Lewis taką ambicję, by ukazać złożoność conradowskiej analizy kolonializmu i jednocześnie wykazać, iż była ona anachroniczna i demaskatorsko niewystarczająca już w trakcie powstawania *Jądra ciemności* – lektury obowiązkowej na wszystkich literaturoznawczych kierunkach studiów w anglojęzycznych uniwersytetach Afryki.

Rozmawialiśmy o tych sprawach z Lewisem i Jadwigą, od czasu do czasu, przy kolacji, w Polsce końca lat osiemdziesiątych. Chłonny byłem na Conrada czytane go oczyma emigranta. W tym okresie najlepszy wówczas polski „konradolog” profesor Zdzisław Najder z politycznym wyrokiem śmierci polskiego sądu wojennego sam przebywał na emigracji, a reżim apartheidu mordował swoich przeciwników także i poza granicami RPA. Tymczasem Lewis pisał w Warszawie kolejną powieść *Underground People (Ludzie podziemni)* – polityczny dreszczowiec o zbrojnej walce w jego kraju. Wena twórcza, która go ogarnęła, nie pozwoliła mu na jednoczesne medytacje nad Conradem. Niewątpliwie Lewis Nkosi żył w Polsce w czasach dla pisarza ciekawych, pouczających, choć niełatwych. Był świadkiem naszej ‘ucieczki z kina Wolność’ do wolności prawdziwej, razem z Polakami fascynował się, gdy padał Mur Berliński i perspektywą, że – być może rychło – mury runą na antypodach świata dwubiegunowego. W Polsce brakowało Mu oparcia w diasporze własnego narodu, które miał w innych kra-

jach na swym emigracyjnym szlaku. Nadszedł wreszcie koniec apartheidu, prezydentura Nelsona Mandeli, poetyka i polityka *rainbow nation* (Desmond Tutu jest autorem tego określenia), czas prawdy i pojednania. Lewis Nkosi, ptak tęczy, kosmopolita z przymusu lecz bez rozterek i wątpliwości co do swej tożsamości Afrykanina, przeżywał te euforie na kampusie wśród bezkresów stanu Wyoming. W jeszcze większym, niż nad Wisłą, geograficznym oddaleniu od swej ziemi. Wracał do niej coraz częściej, gdy stało się to już możliwe. Miał chyba jednak poczucie, że rzeka Jego czasu popłynęła gdzieś ku ruchomym piaskom plaży innej niż ta z *Miłosnego Lotu*. Wprawdzie nie ma już stref zakazanych dla niebiańskich, ale czy bliżej z niej do Przylądka Dobrej Nadziei, czy też do Lampedusy?

Eugeniusz Rzewuski,
Warszawa, 6 czerwca 2011

Wybrane publikacje Lewisa Nkosiego

Powieści:

- *Mating Birds* (1986)
- *Underground People* (2002)
- *Mandela's Ego* (2006)

Sztuki teatralne, radiowe i telewizyjne:

- *The Rhythm of Violence* (1963)
- *The Trial* (1969).
- *We Can't All Be Martin Luther King* (1971)
- *Malcolm* (1972)
- *The Black Psychiatrist* (2001)

Eseje:

- *Home and Exile* (1965)
- *Home and Exile and Other Selections* (1983)
- *The Transplanted Heart: Essays on South Africa* (1975)
- *Tasks and Masks: Themes and Styles of African Literature* (1981)

KONFERENCJE NAUKOWE

„Ubóstwo na tle problemów społeczno-gospodarczych Afryki oraz sposoby jego zwalczania”

Opole, 12 kwietnia 2011 r.

Organizatorzy: Instytut Nauk Pedagogicznych,
Wydział Historyczno-Pedagogiczny Uniwersytetu Opolskiego
Patronat honorowy: Prezydent Opola

12 kwietnia 2011 r. na Uniwersytecie Opolskim odbyła się jednodniowa konferencja naukowa poświęcona społeczno-ekonomicznym problemom Afryki i sposobom ich przezwyciężania. W ramach swojej pracy dyplomowej zorganizowały ją Natalia Drozd, Monika Kotylak, Natalia Rybka i Natalia Zadrozna – studentki pracy socjalnej. Wzięli w niej udział przedstawiciele zarówno świata nauki, organizacji pozarządowych, środowiska misjonarzy, jak i artystów. Tłumnie zebranych gości przywitał dr hab. Marek Masnyk, dziekan Wydziału Historyczno-Pedagogicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Jako pierwszy referat wygłosił niżej podpisany. Tematem mojego wystąpienia było znaczenie wody pitnej dla rozwoju Kamerunu oraz działalność Ruchu Solidarności z Ubogimi Trzeciego Świata „Maitri” (www.maitri.pl). Zwróciłem uwagę, że najgorsza sytuacja w zakresie dostępu do wody panuje w północnym Kamerunie. Druga część wystąpienia dotyczyła Ruchu „Maitri”, który powstał w 1975 r. w efekcie spotkania jego założyciela Jacka Wójcika z Matką Teresą z Kalkuty. Ruch prowadzi akcję „Adopcja Serca” oznaczającą patronat nad konkretnymi dziećmi z Afryki, zajmuje się dożywianiem dzieci i realizuje wiele projektów rozwojowych. Ruch sfinansował m.in.: wywiercenie dwóch studni, rozbudowę szkoły i odbudowę domu ubogiej rodziny w Sudanie, remont świetlicy w Kamerunie, zakup inkubatora i pompy infuzyjnej, oświetlenia awaryjnego dla ośrodka zdrowia w Burundi oraz budowę szkoły w Republice Środkowoafrykańskiej.

O działalności Stowarzyszenia „Serce dla Afryki” (www.sercedlaafryki.pl) mówiły Małgorzata Kałun i Agnieszka Kuźma. Stowarzyszenie powstałe w 2009

r. realizuje szereg projektów, głównie w Zambii: „Kura dla szpitala” (misjonarki z Mpanshyi hodują kury-nioski, aby wspomóc ośrodek dożywiania); „Mamy dla Mam” (zachęca się do rodzenia w szpitalu poprzez sfinansowanie wyprawek); „Henry” (dostarczanie przedszkolom puzzli i układanek) oraz „Diesel” (poszukiwanie funduszy na dofinansowanie zakupu paliwa). Organizacja ta prowadzi również w Zambii „Adopcję Serca”.

Ksiądz Jan Chodura, wieloletni misjonarz w Togo, wyjaśnił rolę Kościoła w zwalczaniu biedy. Po krótkiej charakterystyce Togo, gdzie występuje 40 języków, ks. Jan Chodura skoncentrował się na trzech zasadniczych przyczynach ubóstwa w tym zachodnioafrykańskim kraju. Według niego są to: utrudniony dostęp do wody; nieurodzajna ziemia i słabo rozwinięte rolnictwo oraz lokalne wierzenia związane z tradycyjnymi rytuałami agrarnymi. Za przeklętą uznaje się na przykład ziemię, na której podczas budowy studni zginął człowiek.

W trakcie przerwy na kawę można było obejrzeć wystawę prac plastycznych z konkursu o Afryce dla szkół, a także nabyć cegiełki przeznaczone na pomoc ubogim: wykonane ręcznie w Afryce pasyjki, kartki z liści bananowca, breloczki i inne. W drugiej części konferencji dr hab. Stefan Marek Grochalski, prorektor UO, wygłosił referat pt. „Problemy społeczno-gospodarcze Afryki jako globalny problem współczesnego świata”.

Zaczął od cytatu teologa kenijskiego Johna Mbitiego: „Jestem dlatego, że my jesteśmy; a dlatego, że my jesteśmy – ja jestem”. Słowa te pokazują znaczenie i sens wspólnoty w Afryce. Dalej stwierdził, że Afryka jest wyrzutem sumienia Europy – z powodu kolonializmu, niewolnictwa i sztucznych granic. Następnie przedstawił podstawy globalistyki. Istotą problemów globalnych są przede wszystkim: zasięg i rozmiary zagrożeń oraz konieczność ich wyeliminowania z przestrzeni ogólnoswiatowej. Problemy globalne mogą być wywołane przez jedno państwo, ale nie mogą być przez jedno państwo rozwiązane. Przykładowo kraje afrykańskie, które – choć w najmniejszym stopniu się przyczyniają do ich powstania – są najbardziej przez nie dotknięte i wymagają pomocy z zewnątrz w ich przezwyciężeniu. Problemy globalne mają zasadnicze znaczenie dla takich kwestii, jak: bezpieczeństwo międzynarodowe, ochrona przyrody, rozsądne wykorzystanie jej zasobów i równy dostęp do zasobów żywnościowych i energetycznych. Współczesne problemy globalne nie podlegają hierarchizacji, tzn. nie można rozwiązać jednego z pominięciem innych – niezbędne jest kompleksowe rozstrzygnięcie.

Na konferencji nie zabrakło także akcentów kulturowych. Wystąpił polski zespół folklorystyczny „Dziejba” z Miejskiego Domu Kultury. Następnie rękodzieła artystyczne zaprezentował Maciej Głowacki. Wydarzenie zostało zauważone przez radio i lokalną prasę – „Gościa Opolskiego” z 24 kwietnia.

Konrad Czernichowski

Ewolucja społeczeństw i państw afrykańskich

Kielce, 17–18 maja 2011 r.

Organizatorzy:

W Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu
Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Kochanowskiego,
Centrum Dialogu Międzykulturowego Uniwersytetu
im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Polsko-Nigeryjskie Towarzystwo Gospodarcze w Warszawie

Konferencja poświęcona była państwom i społeczeństwom afrykańskim. Wygłoszone referaty oscylowały wokół tematyki politologicznej oraz historycznej.

W pierwszym panelu plenarnej części obrad przeważały tematy etnologiczno-historyczne. Ks. prof. Jarosław Różański z Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego przedstawił referat: „Kształtowanie się tradycyjnych struktur społeczno-politycznych w Fuguil (północny Kamerun)”. Skupił się na historii tego obszaru, gdzie kolejno napływające ludy i ich kultury ukształtowały struktury społeczne i polityczne istniejące do dzisiaj. Przemyśleniami na temat zmian społecznych w Nigerii w ostatnich latach podzielił się z obecnymi były ambasador RP w Nigerii – dr Grzegorz Waliński. Dotyczyły one formowania się klasy średniej w Nigerii. Dr hab. Maciej Ząbek, etnolog z Uniwersytetu Warszawskiego, wygłosił referat na temat sytuacji i perspektyw kształtującego się w Rogu Afryki państwa – Sudanu Południowego. W swoim wystąpieniu uwzględnił historyczne uwarunkowania, które znajdują odbicie w obecnej sytuacji („Sudan Południowy. Geneza państwa – sytuacja obecna – perspektywy na przyszłość”). Referat historyka – dr. hab. Roberta Piętka dotyczył chrześcijańskiego Konga i wpływu, jaki na to afrykańskie państwo w początkach XVII w. wywarły działania Europejczyków („Wpływy europejskie w Kongu w I połowie XVII w.”). Jedyнным politologiem zabierającym głos w części plenarnej obrad był dr hab. Robert Kłosowicz z Uniwersytetu Jagiellońskiego, który przedstawił sytuację w Republice Środkowej Afryki („Republika Środkowoafrykańska jako przykład upadku państwowości w Afryce Subsaharyjskiej”).

Pozostałe referaty pierwszego dnia konferencji zostały wygłoszone w kolejnych panelach. Drugi – dotyczył tematów związanych z bezpieczeństwem międzynarodowym i stosunkami europejsko-afrykańskimi. Dr Witold Sokała z Uniwersytetu im. Jana Kochanowskiego w Kielcach przedstawił problem zaangażowania w Afryce tzw. „aktorów zewnętrznych”. Termin ten oznacza organizacje nie związane z omawianymi państwami, które działają na ich terenie („Działania specjalne

aktorów zewnętrznych a szanse rozwojowe Afryki”). Kolejne trzy referaty wygłoszone w tym panelu dotyczyły Afryki Północnej: mgr. Tomasz Gajewskiego z Uniwersytetu im. Jana Kochanowskiego w Kielcach – „Maghreb jako element Regionalnego Kompleksu Bezpieczeństwa obszaru Środkowego Wschodu”, mgr. Krzysztofa Filipka z Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie – „Proces instytucjonalizacji stosunków eurośródziemnomorskich” oraz mgr. Dawida Kani z Uniwersytetu Śląskiego – „Emigracja XXI wieku – szansa czy zagrożenie dla UE?” dotyczył problematyki migracji pomiędzy Afryką a Europą.

Panel trzeci pierwszego dnia konferencji, zatytułowany „Afryka Północna”, obejmował trzy referaty poświęcone problemom społecznym i politycznym oraz przemianom zachodzącym w Maghrebie. Na temat modernizacji Tunezji i roli jaką w tym procesie pełniły reformy Habiba Bourguiby mówiła mgr Katarzyna Kaźmierczak z Uniwersytetu im. Jana Kochanowskiego w Kielcach („The Code of Personal Status w Tunezji – reformy Habiba Bourguiby a modernizacja kraju”). Tunezji dotyczyło również wystąpienie dr Ewy Szczepankiewicz-Rudzikiej z Uniwersytetu Jagiellońskiego na temat najnowszych wydarzeń w tym państwie: „Preludium arabskiej wiosny: przyczyny, przebieg, perspektywy transformacji politycznej w Tunezji”. Najwięcej zainteresowania i żywych reakcji wzbudziło wystąpienie Janusza Mrowca, byłego Ambasadora RP w Algierii, wykładającego w Akademii Finansów w Warszawie, który podzielił się swoimi spostrzeżeniami na temat wydarzeń i sytuacji politycznej i społecznej w tym państwie („Przemiany społeczno polityczne w Algierii za prezydentury Abdelazis Boutefliki”).

Odmienna problematyka była tematem wystąpienia dr. Rafała Wiśniewskiego z Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie: „Web 2.0 i jego wrogowie: zmiany społeczno-kulturowe w Afryce Północnej”. Prelegent zajmuje się wpływem dostępności Internetu na życie mieszkańców Afryki.

Panel czwarty poświęcony państwom i społeczeństwom Afryki Południowej i Zachodniej rozpoczął drugi dzień obrad. Prof. Arkadiusz Żukowski z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie od lat zajmuje się problemami społeczności polonijnej w Republice Południowej Afryki. W Kielcach wygłosił referat pt.: „Przyczyny, kierunki, skala i skutki migracji zagranicznych diaspory polskiej w Republice Południowej Afryki”. Następnie dr Kamil Zajączkowski, socjolog z Uniwersytetu Warszawskiego, rozważał na ile działalność pomocowa oferowana państwom afrykańskim może ukierunkować zmiany zachodzące na tym kontynencie („Polityka pomocowa w Afryce jako czynnik stymulujący rozwój kontynentu”). Afrykanista z Instytutu Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN – mgr Mariusz Kraśniewski, który specjalizuje się w kulturze i historii Nigerii wygłosił referat dotyczący twórczości nigeryjskiego pisarza, Koli Onadipe i elementów edukacyjnych zawartych w jego prozie („Edukacja i niewolnictwo w twórczości Koli Onadipe”).

Panel piąty poświęcony był Afryce Wschodniej. Dr Joanna Bar z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie przedstawiła historię Rwandy od schyłkowego okresu kolonializmu do czasów obecnych („Rwanda 1959–2010: trzy podejścia do demokracji”). Procesy współcześnie zachodzące w Kenii, były tematem rozważań dr Małgorzaty Szupejko, socjologa z Instytutu Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN w referacie: „‘Negatywna etniczność’ a zmiany konstytucyjne w Kenii 2010 r.” Kojarzenie i eksponowanie związku etnicznej solidarności z posiadaniem władzy jest istotą konfliktów w afrykańskich społeczeństwach. Dwa następne referaty tego panelu dotyczyły historii Etiopii. Mgr Zuzanna Augustyniak z Katedry Języków i Kultur Afryki UW przedstawiła historię rozwoju prawa etiopskiego na przestrzeni wieków w kontekście zmian zachodzących w społeczeństwie („Od poddanych do społeczeństwa obywatelskiego: ewolucja w postrzeganiu mieszkańców Etiopii na podstawie najważniejszych kodeksów prawnych”). Podobnej tematyki dotyczył referat dr Hanny Rubinkowskiej-Anioł, także etiopistki z tejże Katedry UW, która zaprezentowała książkę, wydaną w Etiopii w drugiej połowie XX w., a poświęconą opisowi funkcjonowania państwa w referacie: „*Memuary* Mahteme Syllasje Welde Mesqela, czyli etiopskie spojrzenie na cesarstwo”.

Konferencję zakończył panel z udziałem studentów kieleckiego uniwersytetu, którzy interesują się problematyką afrykanistyczną i przedstawili wyniki swoich prac dotyczących współczesnej sytuacji na tym kontynencie.

Po raz pierwszy Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Kochanowskiego zorganizował konferencję, której temat dotyczył zagadnień związanych z historią i współczesnością Afryki. Oprócz waloru integracyjnego jej walorem była prezentacja wyników badań naukowców, a szczególnie politologów, którzy do tej pory zajmowali się odmiennymi problemami niż te związane z Afryką, co świadczy o coraz większym zainteresowaniu tym kontynentem.

Hanna Rubinkowska-Anioł

„Nieodkryte przestrzenie biznesu”

17 maja 2011 r.

Wrocław, Uniwersytet Ekonomiczny

Organizatorzy: Koło Naukowe „Cargo”,

Wydział Nauk Ekonomicznych Uniwersytetu Ekonomicznego

17 maja 2011 r. na Uniwersytecie Ekonomicznym odbyła się wrocławska część II Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej: „Nieodkryte przestrzenie biznesu”. W projekcie biorą udział koła naukowe handlu zagranicznego z Uniwersytetu Ekonomicznego

w Krakowie, Uniwersytetu Gdańskiego i Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu. Każdorazowo konferencja dotyczy innego regionu świata. Tegoroczna edycja wrocławska została poświęcona Afryce.

Uczestników przywitał prof. dr hab. Jan Rymarczyk, kierownik Katedry Międzynarodowych Stosunków Gospodarczych i założyciel Koła Naukowego „Cargo” przed 30 laty. W swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na rosnącą rolę Afryki w gospodarce światowej.

Pierwszy referat wygłosiła Anna Ossete, pół-Polka, pół-Kongijka, studentka stosunków międzynarodowych na Uniwersytecie Wrocławskim, założycielka afrykanistycznego koła naukowego „Hakuna Matata”. Analizując raport firmy konsultingowej McKinsey, zatytułowany: „Lwy w ruchu: postęp i potencjał afrykańskich gospodarek” („Lions on the move: The progress and potential of African economies”), przedstawiła dane dotyczące rozwoju społeczno-gospodarczego kontynentu. Obserwuje się stały wzrost wolumenu bezpośrednich inwestycji zagranicznych. Referentka wskazała na czynniki sprzyjające rozwojowi: wzrost cen surowców (np. baryłka ropy naftowej zdrożała z 90 USD w 1999 r. do 145 USD w 2008 r., kiedy osiągnęła apogeum), zakończenie wielu konfliktów zbrojnych, polepszenie warunków makroekonomicznych, wprowadzenie reform mikroekonomicznych i polityki pobudzania rynku. Do utrzymania dalszego rozwoju afrykańskiej gospodarki niezbędny jest wzrost nakładów na edukację, rolnictwo, infrastrukturę i ożywienie handlu regionalnego.

W referacie Konrada Czernichowskiego: „Klimat inwestycyjny Zambii” omówiono otoczenie polityczne, ekonomiczne, społeczno-kulturowe i techniczne, które wpływa na atrakcyjność inwestycyjną tego kraju. Podjęto próbę oceny klimatu inwestycyjnego, posilując się także danymi statystycznymi dotyczącymi bezpośrednich inwestycji zagranicznych. Prowadzone wspólnie z dr. Dominikiem Kopińskim i dr. Andrzejem Polusem badania w Zambii i Botswanie są finansowane przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach grantu „Pułapka bogactw naturalnych na przykładzie Botswany i Zambii”.

„Inwestycje chińskie w Afryce” były tematem wystąpienia Macieja Frankowicza, studenta Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu. Wśród motywów zaangażowania się Chin na kontynencie wymienił on zmniejszenie presji rewaluacyjnej na juana, rosnącą konkurencję na rynku chińskim, chęć unikania barier eksportowych, rozbudowę sieci dystrybucyjnej, kwestie polityczne oraz konieczność pozyskania dostępu do zasobów surowcowych. Wartość chińskich inwestycji w Afryce w 2008 r. szacowano na 5,49 mld USD, co oznacza siedemdziesięciokrotny wzrost od 2003 r. Udział Chin w inwestycjach na tym kontynencie wzrósł w tym okresie pięciokrotnie i osiągnął 10 procent. Dokonują ich zazwyczaj wielkie korporacje transnarodowe. Głównym odbiorcą chińskich inwestycji jest RPA. Konsekwencje dla Afrykańczyków są ambiwalentne. Z jednej strony napływają tanie produkty konsumpcyjne, wypierając z rynku rodzime przedsiębiorstwa,

a także następuje uzależnienie się polityczno-gospodarcze, z drugiej strony zaś – większa stabilizacja i wzrost produktu krajowego brutto oraz wzrost znaczenia kontynentu na arenie międzynarodowej.

Sławomir Winiecki, analityk finansowy i twórca portalu www.investafrica.pl, zaprezentował referat: „Rozwój i wyzwania giełd papierów wartościowych w Afryce Subsaharyjskiej: Kenia”. Jego zdaniem fakt, że klasa średnia w Afryce przerosła już klasę średnią w Indiach, będzie miał wpływ na coraz większe zainteresowanie tym kontynentem. Przed inwestorami niezliczone szanse biznesowe jawią się m.in. w następujących obszarach: edukacja, telekomunikacja, IT, usługi finansowe, infrastruktura i turystyka. Obecnie w Stowarzyszeniu Giełd Papierów Wartościowych zrzeszone są 22 giełdy afrykańskie. Średnia kapitalizacja rynkowa to 40 proc. PKB. Największą kapitalizację mają giełdy w RPA i Egipcie. Giełda Papierów Wartościowych w Nairobi (Nairobi Stock Exchange – NSE) powstała w 1954 r. Główne indeksy stanowią: skupiający wszystkie akcje NASI (All Share Index), będący odpowiednikiem WIG-u, oraz uwzględniający 20 największych spółek NSE 20 – Share Index, będący odpowiednikiem WIG-u 20. Sławomir Winiecki opowiedział też o ciekawym, dostępnym dla każdego internauty (także w Polsce), sposobie wspomożenia drobnych przedsiębiorców w Afryce za pośrednictwem mikrofinansów. Poprzez stronę internetową www.kiva.org można udzielić drobnych pożyczek na rozpoczęcie biznesu.

Wśród studentów daje się zauważyć wzrost zainteresowania Afryką. Coraz większa ich liczba decyduje się na pisanie na jej temat prac dyplomowych. Jeden z uczestników konferencji napisał pracę licencjacką, a inny przygotowuje pracę magisterską związaną z Afryką. Wróży to dobrze na przyszłość.

Konrad Czernichowski

„Stare” i „nowe” mocarstwa w Afryce – stygmaty kulturowe, religijne, polityczne, ekonomiczne i społeczne

24–25 maja 2011 r.

Organizatorzy:

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Instytut Nauk Politycznych

Jak co roku, na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim odbyły się naukowe spotkania z Afryką pod kierunkiem prof. Arkadiusza Żukowskiego, tym razem poświęcone dawnym i współczesnym formom państwowości afrykańskich. Hono-

rowy patronat nad konferencją objęło Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne i Polskie Towarzystwo Nauk Politycznych. Obrady otworzył Dziekan Wydziału Nauk Społecznych prof. Andrzej Olubiński.

Poruszano problemy związane z funkcjonowaniem państwa oraz jego wpływem na różne sfery życia społecznego w Afryce. Tytuł konferencji, określony tak szeroko, z góry zakładał wielką różnorodność tematów¹.

Afryka jest postrzegana nie tylko jako kontynent kolonialnej i neokolonialnej eksploatacji, wojen i konfliktów, ale również potencjalne i realne zagrożenie dla gospodarek europejskich. Obecnie wskazuje się na trzy zagrożenia: działalność piratów somalijskich, terroryzm i masowe migracje do Europy, szczególnie do Włoch. Na te zagrożenia wskazał prof. Jan Milewski w referacie otwierającym konferencję: „Mocarstwa wobec Afryki w latach 1885–2011”.

Dominującymi tematami konferencji były te, które wiązały się ze współczesnością: z formą państwa oraz z warunkującymi ją czynnikami, również, a może przede wszystkim, natury kulturowej. Na znaczenie tych czynników wskazywały *explicite* lub *implicite* tematy niemal wszystkich wystąpień, niezależnie od tego, czy dotyczyły one konfliktów etnicznych, w których upatruje się przyczyny upadku państwa w Afryce Subsaharyjskiej – referat dr hab. Roberta Kłosowicza; czy wystąpienie prof. Eugeniusza Sakowicza traktujące o stosunku Stolicy Apostolskiej do tradycji kulturowych i religijnych Afryki. Prof. Sakowicz podkreślił wagę integrującej roli rytuałów jako części życia wspólnotowego, które także docenia Kościół. Kulturowe czynniki budujące tradycyjne struktury społeczne to również *lamidaty* w Kamerunie – o jednym z nich (w Guider) mówił ks. prof. Jarosław Różański, ale i prawa rządzące relacjami społecznymi wśród Dogonów, gdzie o wykluczeniu społecznym może decydować etnicznie rozumiane kryterium „rasy”, w istocie wiążące się z podziałem ról społecznych. Problem ten został podjęty przez dr. Jacka Łapotta. Jednak motywem przewodnim sesji plenarnej, a nawet można by rzec bez przesady – całej konferencji, był intrygująco brzmiący temat, który przedstawił ks. prof. Jacek Pawlik: „Polityka ‘klimatyzatora’ i ‘werandy’ w państwach afrykańskich”. ‘Klimatyzator’ – to synonim władzy elit, sprawowanej w oparciu o oficjalne zasady parlamentaryzmu, w biurokratycznej otoczce jej współczesnych, zewnętrznych atrybutów. ‘Weranda’ symbolizuje trybalizm i klientelizm. Tak właśnie, nieoficjalnie, w oparciu o te zasady, podejmowane są decyzje o redystrybucji stanowisk. Referat wywołał sporo kontrowersji, zwłaszcza gdy chodzi o zdanie na temat sensowności i stopnia ingerencji w sposób sprawowania władzy we współczesnej Afryce, w „eksportowaniu” zachodnich standardów demokracji na grunt społeczeństw rządzących się w dużej mierze własnymi systemami wartości, które nadal są żywe, pomimo zmian zachodzących pod

¹ Tematy konferencji można znaleźć na stronie internetowej Instytutu Nauk Politycznych UW-M: <http://www.uwm.edu.pl/inp/>

wpływem globalizacji. Dyskutanci podzielili się na tych, którzy, jak prof. Pawlik uważali, że Afrykę należy pozostawić samej sobie, gdyż nie można działać radykalnie; inni uważali, że jednak należy ingerować, a szczególnie rolę społeczności międzynarodowej, jest niedopuszczanie do szerzenia się języka nienawiści, którym niejednokrotnie posługują się politycy afrykańscy w walce o władzę, często tragicznej w skutkach.

Jaka demokracja dla Afryki i czy demokracja? – to pytanie powracało również w drugiej części obrad, w wystąpieniach referentów i w toczących się dyskusjach. Dr Krzysztof Trzcíński przytoczył zarzuty afrykańskich myślicieli pod adresem państw kolonialnych, które nie znalazły dobrych rozwiązań dla Afryki. Według K. Trzcíńskiego mamy do czynienia z pewnym dualizmem wartości: z rozkładem tradycyjnych systemów politycznych, w większości autorytarnych. Propozycje ich demokratyzacji możliwe do przyjęcia to: koalicja różnych zbiorowości etnicznych, rotacyjność przywództwa – w celu zniwelowania silnej władzy prezydenta lub wprowadzenie doradczej roli wodzów. W każdym niemal przypadku chodzi jednak o „zdemokratyzowanie niedemokratycznej władzy” – włączenie jej rodzimych elementów w aktualnie funkcjonujący system polityczny, jak np. zastosowanie wzorców europejskich w afrykańskim samorządzie terytorialnym (referat dr Karoliny Tybuchowskiej-Hartlińskiej).

Globalizacja we wszystkich swoich aspektach była w istocie klamrą spinającą wiele tematów, aczkolwiek bezpośrednio zagadnienie to podjęła dr Małgorzata Szupejko w sesji plenarnej, w kontekście kenijskiej rzeczywistości. Referentka wskazała na polityczne aspekty globalizacji oraz na problem tzw. negatywnej etniczności – źródła konfliktów na tle podziałów ekonomicznych przypisywanych mylnie jedynie podziałom etnicznym. Było to w istocie nawiązanie do wspomnianego wyżej problemu przystawalności wzorów europejskiej demokracji do realiów afrykańskich.

Inny wymiar globalizacji to również dostęp do ICT (Information and Communication Technology – w Afryce korzysta z niej 5,6% całej populacji). Brak dostępu do tych technologii, szczególnie Internetu i telefonii komórkowej, ogranicza nie tylko dostęp do globalnych rynków, ale także do poprawienia usług medycznych, informacyjnych, edukacyjnych, pogłębiając nierówności społeczne na kontynencie i w jego relacjach ze światem. Na te bardzo ważne obecnie problemy związane z rozwojem Afryki zwrócił uwagę dr Rafał Wiśniewski.

Wśród szerokiego zakresu tematów konferencji były także stosunki Afryki z USA, CHRL, UE i ONZ. Były one przedmiotem referatów dr. Kamila Zajączkowskiego, dr Beaty Przybylskiej-Maszner, prof. Selima Chazbijewicza, dr Wojciecha Kotowicza, dr Bethuel Matsili, dr Joanny Bar. O polityce byłego ZSRR wobec Afryki mówił prof. Arkadiusz Żukowski. Zagadnienia mocarstwowości państw afrykańskich w poszczególnych regionach zostały poruszone w wystąpie-

niach dr. Edwarda Jaremczuka, dr. Degefe Gemechu, mgr Katarzyny Męcnier i dr. Macieja Hartlińskiego. Nie zabrakło także tematu dotyczącego sztuki – referat dr Anety Pawłowskiej oraz zagadnień etyczno-religijnych, związanych z obecnością Kościoła katolickiego w Afryce, poruszonych przez dr Annę Solarz.

Obraz współczesnej Afryki jest niezwykle skomplikowaną mozaiką różnych problemów, które zrodziły się, w przeważającej mierze, w wyniku jej kontaktów ze światem. Cykl corocznych konferencji olsztyńskich Instytutu Nauk Politycznych jest znakomitą okazją do ich prezentacji, a szczególna atmosfera towarzysząca spotkaniom zachęca do podtrzymywania tej tradycji.

Małgorzata Szupejko

Problemy współczesnej Afryki. Szanse i wyzwania na przyszłość Kraków, 4 czerwca 2011 r.

Organizator:

Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ

Konferencja naukowa *Problemy współczesnej Afryki. Szanse i wyzwania na przyszłość* była pierwszą inicjatywą Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ poświęconą Afryce. Wydarzenie zostało celowo wkomponowane w szereg imprez promujących wiedzę o tym kontynencie odbywających się w ramach Festiwalu Afrykańskiego, który miał miejsce w Krakowie, w dniach 25.05 – 05.06 br.

Celem konferencji było zaprezentowanie najważniejszych wyzwań i problemów polityczno-społecznych trapiących afrykański kontynent w ostatnich dziesięcioleciach. W tym kontekście uczestnicy podjęli również próbę wskazania możliwości dalszego rozwoju Afryki, jak również oceny szans przezwyciężenia barier rozwojowych na płaszczyźnie gospodarczej, społecznej oraz politycznej.

Konferencja miała charakter interdyscyplinarny i spotkała się z dużym odzwźwiękiem wśród młodych polskich naukowców z różnych ośrodków akademickich w Polsce. Do udziału w niej zaproszono przedstawicieli różnych dziedzin nauki, między innymi politologów, ekonomistów, prawników, socjologów, kulturoznawców oraz badaczy stosunków międzynarodowych.

Całość obrad została podzielona na cztery bloki tematyczne, wygłoszono łącznie 14 referatów.

Krakowska konferencja zgromadziła badaczy zajmujących się Afryką Subsaharyjską, jak i Afryką Północną. Chociaż temat konferencji nie sugerował dominacji określonej problematyki, to jednak przeważająca treść wystąpień koncentrowała

się na zagadnieniach państwowości, tożsamości narodowej, konfliktów zbrojnych i edukacji. Jakkolwiek nie zabrakło również referatów dotyczących modernizacji społecznej i kulturowej oraz jej obrazu we współczesnej literaturze afrykańskiej (program konferencji: www.orient.uj.edu.pl). Prezentowane referaty odnosiły się w większości do specyfiki poszczególnych krajów takich jak: Rwanda, Tanzania, Republika Południowej Afryki, Sudan, czy Egipt. Część uczestników oparła je na własnych badaniach terenowych, co dodatkowo podnosiło ich wartość. Dominującym wątkiem, przewijającym się także podczas dyskusji, było zagadnienie ubóstwa, afrykańskiej wielokulturowości oraz braku pozytywnych efektów pomocy międzynarodowej. Szczególnie ożywiona debata miała miejsce podczas prezentacji referatów dotyczących państwowości i konfliktów zbrojnych. Obecni na sali zastanawiali się nad przyczynami kryzysu somalijskiego systemu politycznego, szukali odpowiedzi na pytania o źródła konfliktów w Sudanie czy Libii, jak również o sposoby świadczenia pomocy humanitarnej ofiarom wojen. To, co wzbudziło największe emocje to właśnie charakter, sposób i jakość pomocy świadczonej przez kraje Zachodu, jak również sama jej koncepcja, nie zawsze odpowiadająca rzeczywistym potrzebom mieszkańców Afryki.

Zainicjowana debata dała ostatecznie obraz skomplikowanych relacji i trudnych zagadnień szeroko rozumianych przemian politycznych, gospodarczych i społecznych drugiego co do wielkości kontynentu świata, wciąż borykającego się z różnymi problemami współczesności.

Planowana jest publikacja prezentowanych na konferencji referatów. Książka będzie zawierała studia polskich badaczy poświęcone różnorodnym zagadnieniom współczesnej Afryki. Zainicjowana w ten sposób debata stanowić będzie krakowski głos w dyskusji nad zmieniającą się współczesną Afryką.

Organizatorzy mają nadzieję, że dzięki temu wydarzeniu Kraków znajdzie swoje stałe miejsce na mapie polskich konferencji afrykanistycznych, które z powodzeniem promują wymianę myśli naukowej między polskimi ośrodkami naukowymi, jak również przybliżają wiedzę o Afryce polskiemu społeczeństwu.

Katarzyna Jarecka-Stępień

„Dni Afryki”

4–6 maja 2011, Uniwersytet Warszawski

Jak co roku, odbyły się Dni Afryki na Uniwersytecie Warszawskim. Ich organizatorem była Katedra Języków i Kultur Afryki UW oraz Międzywydziałowe Koło Afrykanistyczne Uniwersytetu Warszawskiego. Wspólne przedsięwzięcie pracowników i studentów Afrykanistyki zaowocowało wydarzeniami adresowanymi do różnych odbiorców.

Część naukowa „Dni Afryki” dotyczyła przede wszystkim nauczania języków afrykańskich. Katedrę Języków i Kultur Afryki Instytutu Orientalistycznego UW odwiedzili goście – afrykańscy z innych europejskich ośrodków afrykanistycznych. Inauguracyjny wykład wygłosił prof. Sergio Baldi z Università degli Studi di Napoli „L’Orientale”. Wygłosił wykład o wpływach arabskich na zachodnie języki afrykańskie („The Arabic Influence on West African Languages: an Overview”). Drugiego dnia dr George Alao, z Institut National des Langues et Civilisations Orientales w Paryżu, zaprezentował wyniki swoich badań nad tradycją ustną Jorubów („Learning from Form and Content of Yoruba oral traditions: What do Yoruba riddles and lullabies teach?”). Dr Abdourahmane Diabolo, z Uniwersytetu we Frankfurcie nad Menem, przedstawił referat dotyczący budowy języków zachodnio-atlantyckich („The structure of West Atlantic languages”). Kolejne referaty wygłosili: dr Jean de Dieu Karangwa – na temat badań socjolingwistycznych w suahili („Swahili sociolinguistics”) oraz dr Delombera Negga – na temat języka amharskiego („Spoken Amharic”).

W ramach naukowej części Dni Afryki odbyły się także warsztaty języków afrykańskich. Studenci KJiKA studiują na jednej z wybranych ścieżek językowych. Mają wybór pomiędzy mówionym w Afryce Wschodniej suahili, językiem hausa z Nigerii a amharskim, używanym w Etiopii. Trzeciego dnia studenci poprowadzili warsztaty językowe, podczas których chętni mogli zapoznać się z podstawowymi zasadami posługiwania się tymi językami. Wcześniej, pierwszego dnia, zaproszeni goście poprowadzili pokazowe zajęcia językowe ze wszystkich trzech

języków. Celem tych zajęć miało być zapoznanie studentów warszawskiej afrykanistyki z metodami nauczania na innych uniwersytetach europejskich.

Odbyło się też seminarium, podczas którego część studentów przedstawiła tematy swoich prac licencjackich, magisterskich i doktorskich. Po dyskusji Agnieszka Podolecka, doktorantka w KJiKA, która przy okazji zbierania materiałów do rozprawy doktorskiej na temat Credo Mutwy i zjawiska określanego jako „neoszamanizm” w Republice Południowej Afryki zainteresowała się tradycją *sangomy*, przedstawiła referat na ten temat „Who Is a *Sangoma* and How to Become One?” (Kto to jest *Sangoma* i jak nią zostać?).

Drugi dzień uświetniony został obroną pracy doktorskiej Marcina Krawczuka, który przetłumaczył oraz opatrzył krytycznym wstępem i przypisami etiopskie dzieło w języku gyyz („Etiopska wersja żywota świętej Rypsmy: wstęp, edycja krytyczna, tłumaczenie”). To ostatnie wydarzenie daje nadzieję na odrodzenie się na warszawskiej etiopistyce filologicznych studiów nad klasycznym językiem etiopskim gyyz.

Dni Afryki zakończyły się poprowadzonym przez dr Abdourahmane Diallo dwugodzinnym kursem języka Fula („Fula compact course”).

Podczas Dni Afryki odbyły się także spotkania, przy okazji których zaproszeni goście oraz pracownicy KJiKA mogli wymienić się doświadczeniami dotyczącymi nowych metod i problemów w nauczaniu języków afrykańskich. Celem dyskusji podsumowującej były ustalenia umożliwiające łatwiejszą wymianę w ramach programu Erasmus – wymianę zarówno pomiędzy pracownikami naukowymi i dydaktycznymi, jak i studentów. Zastanawiano się też nad możliwościami rozwoju współpracy z uniwersytetami afrykańskimi.

5 maja studenci z Międzywydziałowego Koła Afrykanistycznego UW zorganizowali spotkanie, podczas którego odbyła się dyskusja dotycząca zasadności organizowania pomocy krajom afrykańskim. Do dyskusji studenci zaprosili posła na Sejm RP Johna Godsona, byłego ambasadora RP w Nigerii – dr. Grzegorza Walińskiego i afrykanistkę z KJiKA – dr Hannę Rubinkowską-Anioł. Niestety, na spotkanie nie przybył zapowiedziany przedstawiciel Polskiej Akcji Humanitarnej. Dyskutanci podkreślili potrzebę współpracy z krajami afrykańskimi i podważyli zasadność dorywczej pomocy innej niż humanitarna oraz tej niezbędnej w przypadku likwidowania skutków klęsk żywiołowych. Podkreślona została też ważność kształcenia, nie tylko kształcenia Afrykanów, ale także krzewienia rzetelnej wiedzy o Afryce w Polsce, szczególnie w szkołach.

13 i 17 maja miały miejsce jeszcze dwa wydarzenia pod szyldem Dni Afryki: w Afrykańskiej Szkole Ruchu i Tańca Uanga odbyły się warsztaty bębniarskie i „impreza w rytmach afrykańskich”, której organizatorami byli studenci z MKAUW oraz wieczór poezji afrykańskiej w Staromiejskim Domu Kultury. Tam również został rozstrzygnięty konkurs fotograficzny „Afryka w Warszawie”.

Hanna Rubinkowska-Anioł

Dni Afryki w Olsztynie

6–16 maja 2011 r.

Konferencja: „Dynamika afrykańskich struktur państwowych w wymiarze historycznym, polityczno-gospodarczym oraz społeczno-kulturowym”

Olsztyn, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Organizatorzy: prof. Iwona Anna Ndiaye, dr Bara Ndiaye, dr Aleksander Holiczenko i dr Paweł Letko (Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny UWM)

W maju 2011 r. w Olsztynie odbyło się prawdziwe święto Afryki. Tym razem wydarzenia naukowe i kulturalne trwały 11 dni. Gośćmi specjalnymi byli założyciel fundacji „Afryka Inaczej”, Mamadou Diouf, oraz znany dziennikarz piszący o Afryce, Wojciech Jagielski. Zorganizowano także pokazy filmów afrykańskich oraz wieczór z muzyką nigeryjską i kuchnią senegalską. Swoje spotkanie z afrykańskimi bajkami miały też dzieci.

Tradycyjnie na Uniwersytet Warmińsko-Mazurski przyjechali historycy, politolodzy, etnograf, ekonomista i prawnik z ośrodków naukowych w kraju i za granicą (Paryż, Białystok, Elbląg, Lublin, Olsztyn, Warszawa, Wrocław). Podczas obrad plenarnych i w trzech panelach zaprezentowano 13 referatów, uprzednio udostępnionych na konferencyjnej stronie internetowej.

Jako pierwszy swój referat: „Imperialny charakter państwa Songhaj w końcu XV i w XVI w.” przedstawił prof. Michał Tymowski z Uniwersytetu Warszawskiego. Powołując się na definicję imperium Samuela Eisenstadta, według której jest to system polityczny obejmujący rozległe i silnie scentralizowane terytorium, referent dowodził, że Songhaj miał specyficzny w dziejach świata charakter imperialny. Państwo to charakteryzowało się rozległością terytorialną, ekspansywnością, obecnością centrum i peryferii oraz zróżnicowanym typem ich zarządzania. Na przełomie XV i XVI w. w sferze wpływów Songhaju znajdowały się między innymi miasta-państwa Hausa, które dosyć szybko się jednak uniezależniły. Przez Songhaj przebiegały szlaki transsaharyjskie, którymi na północ przewożono złoto, a znad Morza Śródziemnego – tkaniny, konie i książki. Przy okazji tych wypraw porywano ludzi w celu ich sprzedaży jako niewolników. Prof. Tymowski podkreślił, że cechą wszystkich państw afrykańskich jest duża stabilność struktur klanowych, która trwa do dziś. Struktury te pozostają podstawą zarządzania terenem.

W referacie: „Afryka Północna na drodze do demokracji – jaki model zwycięży?” prof. Daniel Boćkowski z Uniwersytetu w Białymstoku skoncentrował się na ostatnich wydarzeniach w Tunezji, Egipcie i Libii. Zauważył, że Hosniego Mubaraką w rzeczywistości odsunęło od władzy nie społeczeństwo, lecz armia, a protesty

Egipcjan jedynie pomogły wojsku. Zwrócił też uwagę na podziały w organizacji Bractwa Muzułmańskiego. Odnosząc się do sytuacji w Libii, prof. Boćkowski wyraził wątpliwość, czy klany, które wystąpiły przeciwko Muammarowi Kaddafiemu, będą w stanie się porozumieć z jego klanem po unormowaniu się sytuacji.

Referat prof. Wiesława Pływaczewskiego: „Masajowie: między obroną odwiecznej tradycji a wyzwaniem współczesności (perspektywa *wildlife crime*)” był przyczynkiem do rozważań na temat prawnej ochrony rzadkich gatunków fauny. Jako jeden z powodów wymierania endemicznych gatunków fauny i flory referent podał działalność zorganizowanych grup przestępczych. Pod pojęciem *wildlife crime* należy rozumieć czyny godzące w środowisko naturalne człowieka. Coraz częściej mają one związek z różnymi formami przestępczości zorganizowanej, a czasami – jak na Madagaskarze, gdzie trzebi się cenne lasy mahoniowe – także ze skorumpowanymi kręgami rządowymi. Przykład Masajów (liczących 800 tys. osób) pokazuje, że ochrona fauny może zagrażać interesom ekonomicznym i utrzymaniu tradycji przez ludy afrykańskie (dotyczy to na przykład kultu lwa). W 1990 r. powołano Kenijską Służbę Ochrony (*Kenya Wildlife Service*- KWS), aby pogodzić proekologiczne prawo państwowe z żywotnymi interesami Masajów. Do zadań KWS należą przede wszystkim: zwalczanie kłusownictwa, edukacja ludności lokalnej w zakresie ochrony przyrody i zachęcanie Masajów, których doświadczenia i umiejętności mogą być przydatne w skutecznej ochronie przyrody, do brania udziału w inicjatywach turystyki ekologicznej. Na koniec prof. Pływaczewski wymienił organizacje zajmujące się walką z nielegalnym handlem chronionymi gatunkami roślin i zwierząt (World Wildlife Fund, Greenpeace).

Po obradach plenarnych nastąpiła dyskusja panelowa. Uatrakcyjnieniem tej części konferencji była wizualno-muzyczna podróż w głąb Afryki przygotowana przez podróżników: Magdę Hueckel i Tomasza Śliwińskiego. Następnie jako pierwszy zabrał głos mgr Dariusz Skonieczko. Przedstawił referat „Kolonializm a powstawanie kościołów synkretycznych w Afryce Subsaharyjskiej”. Nawiązał ponadto do planów utworzenia w 2013 r. w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie, w którym pracuje, stałej wystawy poświęconej Afryce.

Dr Edward Jaremczuk z Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Elblągu wygłosił referat: „Prezydenci Demokratycznej Republiki Konga 1960–2010”. Przedstawił sylwetki wszystkich przywódców tego państwa: Josepha Kasavubu (1960–1965), Mobutu Sese Seko (1965–1997), Laurenta Kabili (1997–2001) i Josepha Kabili (od 2001). W 2006 r. po raz pierwszy od czterdziestu lat prezydent został wybrany w powszechnych wyborach.

Referat mgr Anny Koniecznej z Instytutu Nauk Politycznych w Paryżu nosił tytuł: „Rola francuskojęzycznych krajów Afryki w powstaniu Organizacji Jedności Afrykańskiej”. Pomimo więzi kulturowych i językowych państwa frankofońskie były podzielone w kwestii jedności. Było to związane z różnymi modelami koloni-

zacji, np. Togo i Kamerun były protektoratami. Zarysowały się dwa główne stanowiska: federaliści (z Senegalem na czele) i antyfederaliści (na czele z Wybrzeżem Kości Słoniowej).

Dr Bara Ndiaye z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego („Wpływ historycznych doświadczeń na procesy integracyjne w Afryce Zachodniej”) zwrócił uwagę, że niewolnictwo i kolonializm wywarły znaczący wpływ na integrację w Afryce Zachodniej. Do najważniejszych organizacji zachodnioafrykańskich zaliczył ECOWAS. Była to pierwsza organizacja, która przyjęła wspólnotowy paszport. W całej wspólnocie nie obowiązują wize. Jedynym problemem pozostaje korupcja w służbie granicznej niektórych krajów.

Dr Grzegorz Gil z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w wystąpieniu: „Upadanie państwa w Afryce – mit czy rzeczywistość” dokonał konceptualizacji pojęcia „państwa upadłe” (ang. *failed states*). Miał wiele zastrzeżeń co do miarodajności wskaźnika publikowanego przez Fundusz dla Pokoju (ang. *Fund for Peace*). Tej organizacji zarzuca się bowiem europocentryzm. W podsumowaniu moderator tego panelu zwrócił uwagę, że być może koncepcję państw upadłych da się obronić, jeśli zmieni się aparat pojęciowy i metodologię tak, aby uwzględniła specyfikę kulturową społeczności afrykańskich.

Mgr Jacek Białek z Warszawy wygłosił referat: „Chinese Foreign Investments in Africa. Opportunities for the Host Country or Threat to Economy?”, przygotowany wspólnie z dr. Adamem Oleksiukiem z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Przedstawił w nim wielkość bezpośrednich inwestycji zagranicznych (BIZ) w Afryce ze szczególnym uwzględnieniem inwestycji chińskich. Przeanalizował także przyczyny, dla których Chiny tak chętnie inwestują w Afryce. Najbardziej są one zainteresowane ropą naftową, metalami szlachetnymi i cennymi minerałami. Wśród barier referenci wymienili m.in. uczestnictwo wielu krajów w różnych organizacjach o różnej formie integracji ekonomicznej jednocześnie.

Mgr Przemysław Gasztold-Seń z Uniwersytetu Warszawskiego („Wywiad PRL a problemy polityczno-gospodarcze Afryki Subsaharyjskiej w latach osiemdziesiątych XX wieku”) wyjaśnił, że polskie siły wywiadowcze nigdy nie odgrywały wielkiego znaczenia w działalności operacyjnej w Afryce. Koncentrowały się one głównie na sporządzaniu charakterystyk poszczególnych państw, badaniu stosunków krajów kapitalistycznych z krajami afrykańskimi, a także na ochronie kontrwywiadowczej Polaków mieszkających i pracujących w Afryce.

Niżej podpisany, reprezentujący Uniwersytet Wrocławski, przedstawił referat: „Polityczne i ekonomiczne wyzwania przed Sudanem Południowym”. Omówiono genezę rozpisania referendum, ze szczególnym uwzględnieniem postanowień porozumienia pokojowego CPA z Naivashy. Przedmiotem wystąpienia były ponadto wewnętrzne i międzynarodowe wyzwania stojące przed Sudanem Południowym, trudności związane ze spornym dystryktem Abyei i potencjalne konsekwencje podziału pań-

stwa dla konfliktu w Darfurze. Wśród skutków i wyzwań ekonomicznych wskazano na zmniejszenie się potencjału gospodarczego, trudności w walce z korupcją, kwestie wydobycia ropy, przyciąganie BIZ, podział zadłużenia zewnętrznego oraz konsekwencje dla napływu pomocy rozwojowej, szczególnie za pośrednictwem polskich organizacji i ruchów już obecnych w Sudanie (Ruch Solidarności z Ubogimi Trzeciego Świata „Maitri”, Polska Akcja Humanitarna, Polskie Centrum Pomocy Międzynarodowej, polski oddział Pomocy Kościołowi w Potrzebie i Caritas Polska).

Wystąpienie Pauliny Szczygiał z Polskiej Akcji Humanitarnej dotyczyło akcji budowy studni w Sudanie. Referentka podzieliła się swoimi doświadczeniami jako pracownika humanitarnego w Sudanie Południowym. Na koniec zaprosiła do obejrzenia wystawy prezentującej problem deficytu wody pitnej w tym kraju.

Prof. Iwona Anna Ndiaye z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego wygłosiła referat: „Rola organizacji kobiecych w życiu społeczno-politycznym Afryki Zachodniej. Przykład Senegalu”. Sytuacja kobiet w Senegalu zmieniła się po uzyskaniu niepodległości w 1960 r. Obecnie mają one taki sam jak mężczyźni dostęp do nauki i pracy. Są urzędnikami, zajmują też ważne miejsce w polityce. Pierwszą kobietą, która piastowała ważne stanowisko, była Caroline Faye Diop. W 1963 r. została pierwszą posłanką, a w 1978 r. – ministrem ds. młodzieży i sportu. Mame Madior Boye natomiast była w latach 2001–2002 premierem. Mimo to reprezentacja kobiet senegalskich w życiu publicznym jest niedostateczna. Wynika to z uwarunkowań kulturowych. Ważną rolę w emancypacji kobiet odegrał Léopold Sédar Senghor – pierwszy prezydent niepodległego Senegalu. Pierwsze organizacje kobiece powstały dzięki jego przychylności. Prof. Ndiaye zakończyła swoje wystąpienie wyrażeniem obawy, że Senegal może czekać fala protestów przeciwko prezydentowi Abdoulaye Wade.

Referat dr Haliny Łach z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego nosił tytuł: „Udział Polski w misjach stabilizacyjnych w Afryce”. Pierwsze misje polskich sił trafiły do Afryki w 1968 r. Nasz kraj ma więc bogate tradycje w tym zakresie. Wystąpienie wywołało ożywioną dyskusję na temat zaangażowania polskich wojsk w misji w Czadzie.

Dr Andrzej Polus z Uniwersytetu Wrocławskiego („Wpływ organizacji społeczeństwa obywatelskiego na kształt zambijskiej sceny politycznej – pomiędzy governance a neopatrymonializmem”) przedstawił genezę ruchów społecznych w Zambii, rolę społeczeństwa obywatelskiego w odsunięciu Kennetha Kaundy od władzy i aktywność organizacji pod rządami Ruchu na rzecz Wielopartyjnej Demokracji (Movement for Multi-party Democracy – MMD). Podkreślił, że obecnie społeczeństwo jest nieufnie nastawione do elity rządzącej.

Referaty, które uzyskają pozytywną recenzję, zostaną opublikowane w drugim tomie „Olsztyńskich Studiów Afrykanistycznych”.

Konrad Czernichowski

Wystawa *Tuareski blues*

Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie

12 maja–12 czerwca 2011 r.

Kuratorzy wystawy: Jacek Kukuczka, Julia Gajdarska

Ekspozycja przygotowana w ramach *Festiwalu Afrykańskiego 2011*
Afrykamera – Rytm – Kultura.

O Tuaregach wiemy tyle, ile możemy usłyszeć i zobaczyć w mediach. Są to informacje szczątkowe, jak choćby przy okazji tegorocznej arabskiej wiosny ludów. Jest także *Volkswagen Tuareg* i reklama kawy z Tuaregiem w tle, pozostało logo rajdu Paryż–Dakar, choć ten już dawno opuścił Afrykę.

A jak postrzegaliśmy Tuaregów w dawnej i nieodległej przeszłości? Co mówią nam o nich XIX wieczne ryciny i archiwalne fotografie? Na ile utrwalone obrazy oddają to, kim Tuaregowie są dzisiaj? W jaki sposób zmienia się świat nomadów z Sahary na progu XXI wieku?

Wystawa *Tuareski blues*, z założenia, odnosiła się więc nie do całościowego spojrzenia na tuareską historię i kulturę, lecz koncentrowała się na zmianach, jakie zaszły wśród Tuaregów w ostatnich kilku dekadach. Takie ujęcie tematu było możliwe przede wszystkim dzięki przychylności dr. Adama Rybińskiego, z którego bogatej kolekcji wystawa została przygotowana. Osobiste doświadczenie wybitnego znawcy życia nomadów Sahary i Sahelu, którym zechciał się na potrzeby ekspozycji podzielić, umożliwiło autorom wystawy podjęcie wątku tuareckiego mitu. Uznano bowiem, że to jak Tuaregowie byli postrzegani i obrazowani przez dziesięciolecia przez nas, Europejczyków, nie było obojętne dla nich samych. Wizerunki i opisy „błękitnych rycerzy”, dumnych i tajemniczych nomadów z zasłoniętymi twarzami, zawładnęły wyobraźnią nie tylko podróżników, fotografów, filmowców, a nawet etnografów, ale i samych Tuaregów. Powstał mit, któremu oni sami nie mogli do końca sprostać. Ów „tuarecki mit” podtrzymywał w nich i tak silne poczucie wyższości względem współobywateli niepodległych państw, w granicach, w których znaleźli się w latach 60. XX w. Jednak twarda rzeczywistość i wyzwania przed jakimi w ostatnich dziesięcioleciach stanęli Tuaregowie, zmusiła wielu z nich do rewizji własnej tożsamości. Pokolenie tzw. *ishumar*, mężczyzn, którzy w poszukiwaniu pracy i lepszego życia udawali się do Algierii i Libii, zasilając w efekcie rzesze bezrobotnych lub przechodzili intensywne szkolenie wojskowe w kraju Kadafiego, na zawsze odmieniło oblicze tuareckich wspólnot. Rebelie i powstania lat 90. XX w. dopełniły oblicza zmian, pozostawiając za sobą

niezrealizowane marzenie o *temust*, czyli ogólnotuareskiej wspólnocie, marzenie o jednym państwie i narodzie. Wyrazem tych dążeń i nadziei stała się między innymi muzyka: ostre gitarowe *riffy* grane na koncertach w miastach, w obozach uchodźców, podczas rodzinnych i towarzyskich spotkań. Tak narodził się tuareski blues, który dla wielu młodych Tuaregów stał się nie tylko wyrazem pokoleniowego buntu, ale i szansą na zdobycie uznania, a przede wszystkim, artykułowania własnych pragnień.

Warto podkreślić, że dzięki pracy dr. Adama Rybińskiego i jego syna Władysława, wystawa ta urozmaicona była trzema filmami, których ważnym elementem pozostawała muzyka. Zwiedzający mogli zatem nie tylko zapoznać się z cennymi archiwaliami, obiektami, unikalnymi pracami plastycznymi tuareskich dzieci i tuareskiego artysty Rissy Ixy, ale i poznać tuareską rzeczywistość zarejestrowaną na taśmie filmowej. Wszystko po to, aby to widz sam mógł skonfrontować powielane i utrwalane przez dziesięciolecia stereotypy i powszechne opinie o Tuaregach z rzeczywistością, w której mówią oni własnym głosem o swoich marzeniach, obawach, planach i nadziei na lepsze życie. No i oczywiście o pustyni, bo pomimo wszelkich trudów i łez, pustynia to nadal ich jedyne miejsce, gdzie są u siebie. Jak mówi jeden z nich: „Sahara jest dobra, ona żywi stada naszych kóz i wielbłądów, pozwala nam żyć i być szczęśliwymi. Byleby choć czasem padał deszcz!”

Jacek Kukuczka

Spotkania z etnologiem

Gmach Główny Muzeum Narodowego w Szczecinie

W dniach 7 i 8 czerwca w Szczecinie odbyły się spotkania z dr. Adamem Rybińskim, etnologiem z Instytutu Studiów Regionalnych i Globalnych Wydziału Geografii i Studiów Regionalnych UW, zatytułowane „Tuaregowie z Sahary”. Wstęp był wolny. W ramach spotkań odbyły się wykłady dr. A. Rybińskiego o kulturze Tuaregów i jej współczesnych przemianach, prezentacja zabytków tuareskich z jego kolekcji oraz filmów nakręconych przez syna A. Rybińskiego – Władysława, podczas ich wspólnych wypraw do Afryki. Na trwających przez kilka godzin spotkaniach zaprezentowano m.in. filmy: „Szlakiem karawan”, „Odpalić pompę, czyli rzecz o Tuaregach”, „Koncert griotów tuareskich na wydmy w okolicach Goundam w Mali”, „Tuareski blues – Omar Almoctar i jego grupa grają na tuareskim weselu w okolicach Agadez w Nigrze”. Wykłady dr. A. Rybińskiego urozmaicane były również tłumaczonymi przez niego na język polski, wierszami

tuareскими. Spotkanie w dniu 8 czerwca zakończył występ działającego w Szczecinie Chóru Kameralnego „Concertino”, który w bardzo ciekawej aranżacji zaprezentował pieśni z Południowej Afryki. Tego samego dnia w Gmachu Głównym Muzeum Narodowego w Szczecinie, odbyło się również spotkanie dr. A. Rybińskiego z licznie przybyłą młodzieżą licealną, która wysłuchiwała ilustrowanego filmami wykładu o „Tuaregach z Sahary”.

Kinoteka, Pałac Kultury i Nauki, Warszawa

Dnia 15 maja 2011 r. w warszawskiej Kinotece w PKiN, po projekcji filmu „Adoptowani”, w ramach „8. Planete Doc Film Festival” (patrz: www.planetdocff.pl) partnera projektu „Cafe Pod Afryką”, realizowanego przez Fundację Afryka Inaczej, odbyło się spotkanie dr. Adama Rybińskiego z Dramane Samake – Malijczykiem mieszkającym w Polsce, podczas którego przed zgromadzoną w sali kinowej publicznością, dyskutowali o roli starego człowieka w afrykańskiej tradycji. Dyskusja była ilustrowana muzyką graną na żywo i filmem z Afryki. Spotkanie „Stary człowiek w Afryce” wpisało się w nurt Live Documentary, który tworzą obecni na scenie i ekranie ludzie, muzyka oraz obraz. Całość była sama w sobie „żywym dokumentem”.

Katarzyna Rybińska

NOWE KSIĄŻKI

Arkadiusz Żukowski (red.)
Problem bogactwa i biedy we współczesnej Afryce,
Forum Politologiczne,

t. 12, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie,
Olsztyn 2011, ss. 634

Kolejny tom olsztyńskiego Forum Politologicznego poświęcony Afryce dotyczy problemów biedy i bogactwa na tym kontynencie. Tom stanowi owoc prac zaprezentowanych podczas Naukowych Spotkań z Afryką. Grono autorów: politologów, socjologów, historyków i etnologów, obejmuje zarówno doświadczonych afrykanistów, jak i początkujących badaczy, z których wielu prowadzi badania terenowe w Afryce. Większość autorów koncentruje się na politycznym i społeczno-ekonomicznym wymiarze bogactwa i biedy. Inni ujmują te kwestie w kontekście kulturowym.

Arkadiusz Żukowski pisze we wstępie, że w jego intencji publikacja „stanowić ma głos polskiej afrykanistyki w światowym dyskursie naukowym oraz wkład w naukowe poznanie problematyki bogactwa, a w szczególności biedy w Afryce. Nie bez znaczenia jest także intencja popularyzowania wiedzy o Afryce w Polsce oraz integrowania środowiska polskich afrykanistów”.

Tom rozpoczynają artykuły dotyczące kwestii ogólnych. Autorzy tej części skupiają się na przyczynach biedy w Afryce, w tym na jej uwarunkowaniach kulturowych i ideologicznych. Tom rozpoczyna artykuł Jacka Łapotta pt. „Afryka - kontynent specjalnej troski?”, w którym autor poddaje krytyce obiegowe przekonania dotyczące pomocy dla Afryki. Małgorzata Szupejko analizuje aspekty ekonomiczne, efekty społeczne i kulturowe rozwarstwienia społecznego w Afryce. Degefe Kebebe Gemechu przedstawia najbardziej jaskrawe przykłady korupcji i bogacenia się kosztem społeczeństwa, które można znaleźć w polityce afrykańskiej. Edward Janusz Jaremczuk pisze o problemie suwerenności żywnościowej w Afryce.

W kolejnej serii artykułów poruszane są kwestie etyczne. Anna M. Solarz, zajmuje się ubóstwem Afryki w kontekście etyki stosunków międzynarodowych. Artykuł ks. Adama Romejko dotyczy zagadnienia ubóstwa we współczesnej Afryce w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego. Marcin Wojciech Solarz analizuje miejsce Afryki w podziale świata na bogatą Północ i biedne Południe w ciągu ostatnich 200 lat.

Kolejna grupa tekstów dotyczy problemu doboru właściwego dla Afryki modelu rozwoju, w wymiarze ogólnym, ale także w odniesieniu do miejsca, jakie zajmuje w nim pomoc zewnętrzna. Wojciech Kotowicz przedstawia współczesne koncepcje rozwojowe Afryki. Tomasz Klin rozważa dylematy polityki gospodarczej państw afrykańskich. Andrzej Gąsowski analizuje pomoc Unii Europejskiej dla Afryki. Kamil Zajączkowski rozpatruje politykę Unii Europejskiej wobec afrykańskiego ubóstwa. Magdalena Kumelska pisze o problemie amerykańskiej pomocy dla Afryki w okresie prezydentury George'a W. Busha juniora. Artykuł Jakuba Zajączkowskiego dotyczy współczesnej polityki rozwojowej w strategii międzynarodowej Indii. Anna Nadolska-Styczyńska pisze o polskiej pomocy dla Afryki. Anna Maria Bytyń porusza kwestię pomocy międzynarodowej dla Sudanu.

W kolejnych trzech artykułach Krzysztof Trzeciński przedstawia kwestię biedy i bogactwa poprzez pryzmat myśli politycznej Paulina J. Hountodji'ego, Maciej Ząbek pisze o biedzie w kontekście problemu uchodźców, a Radosław Sajna – o wpływie globalizacji mediów na afrykańską rzeczywistość.

Kolejna grupa tekstów dotyczy biedy w określonych regionach i krajach Afryki lub poprzez pryzmat konkretnych zjawisk i instytucji. Artykuł Jacka Pawlika dotyczy biedy w miastach Afryki Zachodniej. Jarosław Różański analizuje rolę Kościoła katolickiego w przezwyciężeniu problemów Czadu. Anna Radłowska rozpatruje klientelizm jako czynnik rozwarstwienia w Afryce Subsaharyjskiej. Joanna Bar przedstawia perspektywy rozwoju Ruandy.

Następna grupa artykułów dotyczy kwestii historycznych. Tekst Michała Leśniewskiego dotyczy partyzanckiej fazy wojny burskiej. Selim Chazbijewicz pisze o podróżach polskich Tatarów po Afryce Północnej w okresie międzywojennym, a Béthuel Matsili – o plemienności i demokracji w Kongo-Brazaville.

Tom zamykają teksty poświęcone kulturze i sztuce. Artykuł Arkadiusza Żukowskiego dotyczy sztuki białych w RPA, Anety Pawłowskiej – tego, jak sztuka RPA odzwierciedla podziały ekonomiczne w tym kraju, a Katarzyny Podymy – wpływu rynku antykwarycznego na życie codzienne mieszkańców Afryki Zachodniej.

Teksty zaopatrzone są w podsumowania w języku angielskim. Na końcu tomu znajdują się noty o autorach.

Eugeniusz Rzewuski (red.)

***Języki, kultury i społeczeństwa Afryki w procesie przemian.
Referaty sesji naukowej zorganizowanej w dniu 4 grudnia 2009 r.
z okazji 40-lecia afrykanistyki w strukturach
Uniwersytetu Warszawskiego***

Katedra Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, ss. 155

Publikacja ta jest wynikiem sesji naukowej zorganizowanej z okazji 40-tej rocznicy powołania samodzielnej Katedry Semitystyki i Afrykanistyki na Uniwersytecie Warszawskim. We wstępie Nina Pawlak i Eugeniusz Rzewuski przedstawiają m. in. dzieje struktur organizacyjnych, w ramach których funkcjonowała warszawska afrykanistyka od początku swojego istnienia. Artykuły opublikowane w omawianej książce są rozwinięciem referatów wygłoszonych podczas polskojęzycznej części sesji. Natomiast referaty wygłoszone pierwszego dnia sesji w j. angielskim zostały umieszczone w czasopiśmie „Studies of the Department of African Languages and Cultures”, nr 44 z 2010 r.

Tematem artykułu Stanisława Piłaszewicza są wyzwania, jakie stawia przed filologiem praca nad rękopisem elegii napisanej w języku hausa. Iwona Kraska-Szlenk pisze o odwrotnych formach adresatywnych w j. suahili (np. ojciec zwracający się do syna per „tato”). Artykuł Laury Łykowskiej przedstawia kulturowo-performatywne podejście do nauczania języka na przykładzie projektu przygotowanego przez studentów warszawskiej amharystyki. Nina Pawlak zajmuje się w swoim tekście predykatami egzystencjalnymi „być” i „nie być” w językach afrykańskich. Ewa Wołk-Sore w artykule o werbalnych i pozawerbalnych sposobach wyrażania sympatii w języku amharskim przedstawia usankcjonowane normą kulturową zachowania wskazujące na odczuwanie empatii.

Artykuł Eugeniusza Rzewuskiego dotyczy ewolucji oświatowej polityki językowej w Mozambiku. Hanna Rubinkowska pisze o ikonografii w książce amharskiej, koncentrując się na elementach legitymizujących władzę cesarza Hajle Syllasje. Artykuł ten opatrzone jest barwnymi i czarno-białymi ilustracjami. Izabella Will w swoim tekście dotyka problemu kina hausańskiego, a zwłaszcza filmów powstających w ośrodku produkcji filmowej w Kano w Nigerii (tzw. „Kannywood”).

Książka zawiera kolorowe fotografie obrazujące przebieg sesji.

Bara Ndiaye, Paweł Letko (red.)
Afryka w stosunkach międzynarodowych.
Historia, stan obecny, perspektywy

Olsztyńskie Studia Afrykanistyczne 2010. Tom 1, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych, Olsztyn 2010, ss. 304

Pierwszy tom Olsztyńskich Studiów Afrykanistycznych zawiera 23 artykuły umieszczone w dwóch częściach. Pierwsza część pt. „Afryka w stosunkach międzynarodowych. Historia” zawiera 14 artykułów uporządkowanych w sposób chronologiczny. Filip Kubiacek przedstawia politykę Hiszpanii wobec Afryki śródziemnomorskiej na przełomie XV/XVI w. Iwona Anna Ndiaye pisze o badaniach nad rodowodem Aleksandra Puszkina i współczesnej rywalizacji o miano ojczyzny jego dziadka toczony między kilkoma państwami afrykańskimi. Zygmunt Zalewski zajmuje się handlem niewolnikami w XIX-wiecznej Afryce Wschodniej w relacjach misjonarzy katolickich. Artykuł Krzysztofa Karczewskiego dotyczy chińskich robotników sprowadzonych do kopalni Transwalu na początku XX w. Antoni Przemysław Kosowski zajmuje się polityką zagraniczną XX-wiecznej monarchii egipskiej. Bara Ndiaye przedstawia proces dekolonizacji Afryki francuskiej. Artykuł Piotra Dulka poświęcony jest genezie deklaracji niepodległości rządu Rodezji z 1965 r. Zygmunt Anculewicz zajmuje się polskimi echemi zabójstwa Patrice Lumumby. Aleksander Holiczenko przedstawia dzieje idei Stanów Zjednoczonych Afryki.

Kolejni autorzy zajmują się współpracą polsko-afrykańską w czasach PRL-u. Małgorzata Baka Theis analizuje wpływ porozumień zawieranych z państwami Afryki na powstawanie kolekcji sztuki afrykańskich w Polsce. Przemysław Gasztold-Seń wykorzystuje w swoim tekście dokumenty na temat współpracy Polski z krajami Maghrebu w latach 1970–1989.

Następne dwie publikacje dotyczą zagadnień z zakresu prawa i jurysdykcji: Joanna Rezmer przedstawia analizę porównawczą Międzynarodowego Trybunału Karnego ds. Zbrodni w Ruandzie oraz Afrykańskiego Trybunału Sprawiedliwości i Praw Człowieka. Agnieszka Szpak pisze o powstaniu i jurysdykcji Międzynarodowego Trybunału Karnego ds. Zbrodni w Ruandzie.

W artykule zamykającym pierwszą część publikacji Agnieszka Pawłowska porusza problem marginalizacji grup etnicznych w krajach afrykańskich.

Część druga zawiera dziewięć artykułów dotyczących stanu obecnego i perspektyw Afryki w stosunkach międzynarodowych. Andrzej Polus analizuje zagadnienie tzw. „kłątwy surowcowej” na tle kryzysu teorii stosunków międzynarodowych. Artykuł Dominika Kopińskiego relacjonuje mechanizmy przenoszenia skutków światowego kryzysu finansowego do Afryki oraz przedstawia metody

walki z niekorzystnymi zjawiskami, które niesie on ze sobą. Radosław Malinowski przedstawia perspektywy poprawy pozycji Afryki na arenie międzynarodowej (kontekst kulturowy, redefinicja bezpieczeństwa i współpraca regionalna).

Krzysztof Czubocha w swoim artykule o międzynarodowym wymiarze wewnętrzpaństwowych konfliktów zbrojnych w Afryce Subsaharyjskiej dokonał klasyfikacji konfliktów oraz przeanalizował ewolucję poglądów na temat dopuszczalności zbrojnej interwencji humanitarnej.

Kolejne dwa artykuły poświęcone zostały roli Chin we współczesnej Afryce. Daniel Boćkowski przedstawia cele chińskiej obecności na Czarnym Lądzie, narzędzia oraz efekty ich realizacji. Justyna Szczudlik-Tatar analizuje koncepcję *soft power* w kontekście zaangażowania Pekinu w Afryce.

Tekst Pawła Letko dotyczy roli Algierii w rosyjskiej polityce w czasie prezydentury Władimira Putina. Konrad Czernichowski charakteryzuje sytuację Kame-runu 50 lat po uzyskaniu niepodległości. Ostatni artykuł, pióra Szymona Żylińskiego jest analizą treści i formy telewizyjnego programu podróżniczego „Boso przez świat” Wojciecha Cejrowskiego.

Na końcu książki umieszczono dane o autorach.

Robert Piątek ***Garcia II władca Konga a Kościół katolicki***

Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2009, ss. 245

Monografia pióra Roberta Piętka dotyczy polityki władcy Konga Garcii II (1641–1660) wobec duchowieństwa katolickiego. Autor koncentruje się na roli misji kapucyńskiej i opiera się w znacznym stopniu na źródłach wytworzonych przez ten zakon – zbiorach dokumentów oraz relacjach z podróży i opisach kraju. To dzięki kapucynom Garcia II zdołał przełamać monopol na kontakty z Europą sprawowany przez Portugalczyków. W kolejnych rozdziałach Autor charakteryzuje genezę misji kapucynów w Kongu, rolę Kościoła w polityce wewnętrznej i regionalnej, związek chrześcijaństwa z ideologią władzy. Opisuje także poselstwo kongijskie do Rzymu w 1648 r. oraz kolejne kontakty władcy z papieżem, jego stosunki z kapitułą w Sao Salvador, sytuację Kościoła w Kongu po 1648 r., a także za panowania następcy Garcii II – Antonia I (1660–1665).

Praca zawiera streszczenia w j. francuskim i angielskim, indeks osób, mapy oraz barwne ilustracje.

(MP)