

**POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE**

**AFRYKA**

**NR 34/2011**

**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: [peteaf@gmail.com](mailto:peteaf@gmail.com)  
[www.ptafr.org.pl](http://www.ptafr.org.pl)



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

**Rada Naukowa**

dr hab. Jan Jakub Milewski, prof. UW  
dr hab. Bronisław Kazimierz Nowak, prof. UW  
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

**Redaktor naczelny**

dr hab. Ewa Siwierska

**Redaktor tematyczny**

dr hab. Marek Pawełczak

**Sekretarz redakcji**

dr Małgorzata Szupejko

**Zespół redakcyjny:**

Wiesława Bolimowska  
Kinga Turkowska

**Redaktor językowy (język polski)**

dr Stefan Garwacki

**Redaktor językowy (język angielski)**

mgr Zofia Krasnowolska

ISSN-1234-0278

Na okładce:

Wyznawczynie kościoła Celestial Church of Christ.  
Modlitwie towarzyszą dźwięki dzwonka. Miejska plaża Lagos.  
Fot. Malwina Bakalarska, Nigeria 2008 r.

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   |
| <b>Rozmowa „Afryki”:</b> z dr. Adamem Rybińskim<br>– etnologiem, rozmawia Wiesława Bolimowska .....                                 | 11  |
| <b>WSPÓŁCZESNA AFRYKAŃSKA MYŚL POLITYCZNA</b>   |     |
| Krzysztof Trzcíński,<br><b>Koncepcja etnicznej izby wyższej w dwuizbowym<br/>parlamencie w państwie afrykańskim (część I)</b> ..... | 30  |
| <b>RUCHY CHRZEŚCIJAŃSKIE W AFRYCE</b>   |     |
| Alicja Wrzesińska<br><b>Moje spotkanie z kimbagistami: od kongijskiej<br/>„Jerozolimy do Canterbury”</b> .....                      | 43  |
| <b>RELACJE Z BADAŃ TERENOWYCH</b>   |     |
| Malwina Bakalarska<br><b>Religia i czas we współczesnej Afryce. Przykład Jorubów</b> .....  | 66  |
| <b>TRADYCJA I WSPÓŁCZESNOŚĆ</b>   |     |
| Zuzanna Głowacka<br><b>Kenijski teatr lalkowy i jego cele edukacyjne</b> .....  | 80  |
| <b>GOSPODARKA I SPOŁECZEŃSTWO</b>   |     |
| Ewelina Lubieniecka<br><b>Chińska obecność w Afryce – inwestycje,<br/>pomoc i ramy instytucjonalne</b> .....                        | 101 |

## KONFERENCJE NAUKOWE

### 4th European Conference on African Studies (ECAS 4)

#### Szwecja, Uppsala

(relacja Konrada Czernichowskiego) . . . . . 121

### Horn of Africa: script – identity – development,

(relacja Hanny Rubinkowskiej-Anioł i Ewy Wołk-Sore) . . . . . 127

## KRONIKA

Jubileusz prof. dr hab. Michała Tymowskiego,

25 października 2011 r. (relacja Błażeja Popławskiego) . . . . . 129

„AfryKamera” 2011, maj–czerwiec 2011 . . . . . 131

„Brave Festival. Przeciw wypędzeniom z kultury”, Wrocław,

2–8 lipca 2011 r. (relacja Konrada Czernichowskiego) . . . . . 134

„Afryka” – fragment po fragmencie, Gdańsk, 19–21 listopada 2011 r.

(relacja Marka Pawełczaka i Małgorzaty Szupejko) . . . . . 136

## RECENZJE

Michał Leśniewski (rec.), Nowa historia na nowe czasy:

*The Cambridge History of South Africa*, t. I, Cambridge 2010 . . . . . 141

## NOWE KSIĄŻKI

Hanna Rubinkowska, *Ethopia on the verge of modernity:*

*The transfer of power during Zewditu's reign, 1916–1930* . . . . . 156

Bronisław Nowak, Mirosław Nagielski, Jerzy Pysiak (red.)

*Europejczycy, Afrykanie i inni. Studia ofiarowane*

*Profesorowi Michałowi Tymowskiemu* . . . . . 156

Ryszard Kapuściński, *Gdyby cała Afryka* . . . . . 158

Lucjan Buchalik, *Dogon ya gali – dawny świat Dogonów* . . . . . 158

Basil Davidson, *Spółeczna i polityczna historia Afryki w XX wieku* . . . 159

Konrad Czernichowski, *Integracja afrykańska – uwarunkowania,*

*formy współpracy, instytucje* . . . . . 160

INFORMACJE PTAfr . . . . . 162

# CONTENTS

SUMMARIES OF ARTICLES ..... 7

**“Africa” interview:** Wiesława Bolimowska  
speaks to Dr Adam Rybiński PhD, ethnologist ..... 11

## MODERN AFRICAN POLITICAL THOUGHT

Krzysztof Trzciński

**The Concept of an Ethnic Upper Chamber in a Bicameral  
Parliament in an African State (Part 1)** ..... 30

## CHRISTIAN MOVEMENTS IN AFRICA

Alicja Wrzesińska

**My Meeting with Kimbaguists: from the Congolese Jerusalem  
to Canterbury”** ..... 43

## RELATIONS FROM FIELD RESEARCH

Malwina Bakalarska

**Religion and Time in Present Africa.  
The Example of the Yoruba** ..... 66

## TRADITION AND PRESENT TIMES

Zuzanna Głowacka

**Kenyan Puppet Theatre and its Educational Goals** ..... 80

## ECONOMY AND SOCIETY

Ewelina Lubieniecka

**Chinese Presence in Africa – Investments,  
Aid and Institutional Frames** ..... 101

## CONFERENCES

- European Conference on African Studies in Sweden, Uppsala  
15–18 June 2011 (Relation by Konrad Czernichowski) . . . . . 121
- Horn of Africa: Script – Identity – Development  
(Relation by Hanna Rubinkowska-Anioł, Ewa Wołk-Sore) . . . . . 127

## CHRONICLE

- Jubilee of Professor Michał Tymowski, 25 October 2011 . . . . . 129
- „AfryKamera” 2011, May–June 2011 . . . . . 131
- “Brave Festival. Against Evictions from Culture”,  
Festival in Wrocław, 2–8 July 2011 . . . . . 134
- “Africa” Piece by Piece, Gdańsk, 19–21 November 2011  
(Relation by Marek Pawełczak and Małgorzata Szupejko) . . . . . 136

## REVIEWS

- Michał Leśniewski (rev.), *A New History for New Times. The Cambridge History of South Africa*, vol. I, Cambridge 2010 . . . 141

## NEW BOOKS

- Hanna Rubinkowska, *Ethopia on the Verge of Modernity: The Transfer of Power During Zewditu's Reign, 1916–1930* . . . . . 156
- Bronisław Nowak, Mirosław Nagielski, Jerzy Pysiak (eds), *Europeans, Africans and the Others. A Study Dedicated to Professor Michał Tymowski* . . . . . 156
- Ryszard Kapuściński, *If All Africa* . . . . . 158
- Lucjan Buchalik, *Dogon ya Gali – The Old World of the Dogon* . . . . 158
- Basil Davidson, *Social and Political History of Africa in the 20<sup>th</sup> Century* . . . . . 159
- Konrad Czernichowski, *African Integration – Conditioning, the Forms of Cooperation, Institutions* . . . . . 160

## PTAfr INFORMATION . . . . . 162

# SUMMARIES OF ARTICLES

**KRZYSZTOF TRZCIŃSKI**

## **The Concept of an Ethnic Upper Chamber in a Bicameral Parliament in an African State (Part 1)**

**Key words:** parliament, bicameralism, ethnicity, ethnic federalism, Claude Ake, George M. Carew, Ethiopian House of Federation, Ifeanyi A. Menkiti

This article consists of two parts. Part 1, published in this Volume, provides a description of the Nigerian political thinker Claude Ake's concept, the "chamber of nationalities", in the context of the idea of recognizing and strengthening the ethnic groups' rights in the African state. According to the concept, in a multiethnic African state a bicameral parliament should be constituted, of which the upper house should be created on the basis of the existing ethnic divisions, allowing all ethnic groups be represented in an equal way and thus empowering the smaller of them. Implementation of this concept could contribute to the building of more peaceful and politically stable states in Africa. Ake's opinions are enriched with the views of a Sierra Leonian thinker George M. Carew that seem useful in the analysis of the whole concept. Then a case study of the Republic of Ethiopia parliament's upper house, House of Federation, is presented. This House is a product and an important part of the ethnic federalism system existing currently in Ethiopia. Its case resembles Ake's concept in many ways. Next, the Nigerian thinker Ifeanyi A. Menkiti's thoughts on the similarities to the Ethiopian political system are discussed. Menkiti's views can teach what could be the realities of an ethnic federalism system, especially in an undemocratic environment. His opinions also seem complementary with some of Ake's ideas concerning the 'chamber of nationalities' concept.

**ALICJA WRZESIŃSKA**

## **Christian Movements in Africa**

**Key words:** Africa, religion, Christian movements, kimbanguism

Kimbanguism is the ethnic religion of the Bakongo people in the Democratic Republic of Congo. It was named after its founder and leader Simon Kimbangu.

He preached the word of God and was claimed to miraculously heal the sick after receiving a call from Jesus. The Church of Jesus Christ on Earth by the Prophet Simon Kimbangu gained enormous popularity. It combined elements of Christian teaching with African cultures. It played a significant role during colonialism, building a feeling of community in faith. The Church restored the identity of the indigenous people destroyed by the colonial authorities and acted as a political opposition to the colonial social relations. After the imprisonment of Simon Kimbangu his followers continued gathering at clandestine meetings. Kimbanguists were persecuted and exiled to remote areas of the country. Simon Kimbangu died after 30 years of solitary confinement in 1951 in prison in Elisabethville. The Church was later recognized by the colonial government and applied for membership in the World Council of Churches as an independent African Christian church independent from imported Christianity.

## **MALWINA BAKALARSKA**

### **Religion and Time in Present Africa. The Example of the Yoruba**

**Key words:** Time, Religion, Africa, Nigeria, Yoruba

This article aims to show the influence of religion on time perception, represented by the Nigerian Yoruba people. Firstly, the influence of religion is examined as a factor shaping the ideological way of thinking, expressed in the secular sphere as well as in pop culture; secondly as an area of religious practices which affect the other activities of daily living. Both issues have been illustrated by the results of a three-month participant observation conducted in 2008, in four federal states of the South-West Nigeria, inhabited by the Yoruba people, in Lagos, Oyo, Ogun and Oshun State. Results of field research have shown that Yoruba social memory binds strongly to cultivating the memory of ancestors. This factor combines traditional African religions with an eschatological doctrine of external religions like Islam and Christianity. Present day-life is filled with numerous religious practices and active participation in social life of the religious community. When planning the future, Yoruba, regardless of age, education background and social class, entrust to a god, which is expressed openly in the public sphere. The article also addresses the problem of the Yoruba functioning in two time dimensions, being Christian or Muslim and at the same time referring to traditional deities. Text also points to the fact that the Yoruba, in contrast to other Nigerian people, the Ibo, are less conservative in terms of changing their religion.



## **ZUZANNA GŁOWACKA**

### **Kenyan Puppet Theatre and its Educational Goals**

**Key words:** Kenya, theatre, puppetry, education, community, development

Over the years Theatre for Development has proved to be one of the most effective means of communication for community education and social change. In Kenya, the puppetry for educational goal was started in 1994 as a different and unique form of art that could help address social issues affecting communities and help them find their own solutions. The methodology was based on a communication methodology of Brazilian educator Paolo Freire. Many puppetry teams have been trained in more than 40 communities both in rural and urban Kenya. The original and community-tailored scripts reflect local customs, belief, rumor and are performed in local languages. The puppetry in Kenya mirrors socio-political problems in communities. The puppeteers have been trained to deal with a wide range of development issues such as reproductive health issues, HIV/AIDS, drug and substance abuse, environment conservation, governance, human rights, corruption, transparency, peace and reconciliation, cohesion among communities and integrity amongst others. Nowadays the role of puppetry in Kenya is not only to educate but also to entertain. Puppeteers are involved in producing shows that fit regular theatre audience, the scripts are very often based on Kenyan legends. They are performed in Kenya but also abroad during international puppetry festivals. The puppetry concept has now been introduced to Kenyan television, taking it to another level.

## **EWELINA LUBIENIECKA**

### **Chinese Presence in Africa – Investments, Aid and Institutional Frames**

**Keywords:** Sino-African, Chinese investment, Forum on China-Africa Cooperation, China-Africa, Chinese assistance

The theme of the dissertation is Chinese political and economic involvement in Africa. The brief history of Chinese relations with Africa is presented as the structures within which the cooperation is formed (Forum on China-Africa Cooperation). The most significant Chinese investments in the region, along with their reception by Africans, are presented. The last part is a comparison of China and the United States – so far the most important player in Africa.

International economic expansion of China is a fact, not only in Europe or North America but also in developing countries (so called Global South countries), including African states. China is accepted there either with extreme optimism,

or with great reluctance. No doubt, however, that their economic and financial commitment on the African continent is now very large and is still growing, being a very strong competitor to the existing powers operating in the region, and especially for the United States.

The data on Chinese aid to Africa is difficult to access. However, it seems that it is much less than that offered by the major traditional donors. According to Deborah Brautigam, foreign aid became an instrument to stimulate China's exports: assistance is used not only to support the development of recipients; it is designed to promote trade, to help build the international competitiveness of Chinese corporations and encourage the development of Chinese domestic enterprises.

### „AFRYKANIE POTRZEBUJĄ NASZYCH PRAC I NAPRAWDĘ JESTEŚMY IM POTRZEBNI”

Z DR. ADAMEM RYBIŃSKIM –  
ETNOLOGIEM ROZMAWIA WIESŁAWA BOLIMOWSKA

**Wiesława Bolimowska:** Przez prawie pięćdziesiąt lat zajmuje się Pan badaniami problemów pasterskich ludów saharyjskich. Co zafascynowało Pana tak bardzo, że nie tylko tematyce tej poświęcił Pan cały okres pracy naukowej, ale stała się ona pasją życia?

**Adam Rybiński:** Pokochałem ten inny świat. Fascynacja zaczęła się jeszcze w dzieciństwie pod wpływem lektur książek. Najpierw, oczywiście, było to „W pustyni i w puszczy” Henryka Sienkiewicza. Kiedy byłem starszy, wielkie wrażenie wywarła na mnie, popularna w okresie międzywojennym, książka Pierre Benoit *Atlantyda*. Pojawia się w niej tajemniczy lud żyjący w głębi Sahary – Tuaregowie. Ich królowa zdaje sobie sprawę, że traci królestwo. Była to



Adam Rybiński z żoną Katarzyną podczas ostatniego pobytu u Tuaregów w grudniu 2009 roku (fot. Władysław Rybiński)

przepiękna kobieta, której udało się rozkochać w sobie francuskich oficerów. Otaczali ją rycerscy Tuaregowie na wielbłądach, w błękitnych strojach, z mieczami, z twarzami zasłoniętymi jak w przyłbicach. Obraz ten długo pozostawał w mojej pamięci.

**WB: Czy zatem te młodzieńcze fascynacje wpłynęły na kierunek studiów i późniejsze zainteresowania naukowe?**

**AR:** Wybrałem studia etnograficzne na Uniwersytecie Warszawskim. Była to wówczas Katedra Etnografii na Wydziale Historycznym. Studia ukończyłem w 1970 r., w tym samym roku rozpocząłem staż asystencki pod kierunkiem profesor Zofii Sokolewicz w Studium Afrykanistycznym UW. Niestety nie było jednak wolnego etatu asystenta. Wyjechałem wtedy do Francji. Pracowałem jako kelner, roznosiłem ulotki reklamowe. Po pewnym czasie znalazłem pracę w firmie „Gilde Internationale du Disque” w Evreux, która zajmowała się wysyłaniem książek zamówionych przez klientów. Były wśród nich przepiękne albumy fotograficzne o Afryce i czasem udawało się je obejrzeć. Marzyłem wtedy, by to kiedyś zobaczyć. W 1973 r. dostałem list na który długo czekałem, z propozycją pracy asystenta w Studium Afrykanistycznym UW. I wróciłem do Warszawy.

Byłem ciekawy świata, chciałem poznawać inne kraje. W 1974 roku prof. Bogodar Winid<sup>1</sup> zaproponował mi stypendium wyjazdowe do Algierii. Jakaż była to ogromna radość! Później były intensywne przygotowania do wyjazdu i wyczerkiwana podróż. Leciałem samolotem nad Morzem Śródziemnym i pamiętam to uczucie, kiedy ukazała się ziemia – czerwonordzawa ziemia Afryki Północnej, taka, jak opisywano w książkach, które czytałem. A więc naprawdę jest czerwonordzawa! Odkrycie to było dla mnie wielkim przeżyciem. Zawsze poznawanie w rzeczywistości tego, o czym się czytało, czy wiedziało z przekazu innych, jest wielkim przeżyciem.

**WB: Jak długo był Pan wtedy w Algierii?**

**AR:** Szesnaście miesięcy. Otrzymałem roczne stypendium algierskie w ramach polsko-algierskiej umowy o współpracy naukowej. Pobyt przedłużyłem.

Zostałem „przydzielony” do Ośrodka Badań Antropologicznych, Prehistorycznych i Etnograficznych (Centre de Recherches Anthropologiques, Préhistoriques, et Ethnographiques) w Algierze. Moim szefem był tam słynny pisarz kabylski Mouloud Mammeri rozmiłowany w kulturze berberskiej, zaangażowany w walkę Berberów o uznanie ich tożsamości i odrębności kulturowej. Prowadził on badania berberskiej literatury ustnej, zwłaszcza Kabylów i mieszkańców oaz Gourara na Saharze.

Badania te ujawniały złożoność stosunków berbersko-arabskich. Byłem wtedy świadkiem początków ruchu berberskiego, który dzisiaj tak się rozwija.

<sup>1</sup> Bogodar Winid (1922–1996), geograf i kartograf. Dyrektor Studium Afrykanistycznego UW, a później Instytutu Krajów Rozwijających Się Wydziału Geografii i Studiów Regionalnych UW.

**WB: Tematem Pana zainteresowań badawczych pozostali jednak Tuaregowie. Jak udało się Panu do nich dotrzeć?**

**AR:** Stypendium było relatywnie niewielkie, ale zaciskając pasa przez kilka miesięcy, udało mi się zaoszczędzić trochę pieniędzy, by wyruszyć do wymarzonego świata Tuaregów, odległego jeszcze od Algieru prawie dwa tysiące kilometrów<sup>2</sup>. Z plecakiem na ramionach udałem się w podróż. Jechałem autobusami, autostopem, korzystałem z nadarżających się okazji. Przekonałem się jak zimne mogą być noce saharyjskie. Wiedziałem, że bywają chłodne i wyjeżdżając w listopadzie, zabrałem ze sobą dwa swetry. Uważałem, że dla mnie, człowieka północy, chłód saharyjski nie będzie dotkliwy. Kiedy byłem w górach Tasili, pierwszej nocy spadł śnieg. Spałem w śpiworze przy ognisku, ale mimo to odczuwałem dotkliwy chłód. We śnie przesunąłem się coraz bliżej ogniska i w pewnym momencie obudził mnie żar. Okazało się, że wsunąłem się w dogasające ognisko i zapalił się śpiwór. Na szczęście udało mi się uniknąć poparzenia.

Przed wyjazdem do Algierii przestudiowałem o Tuaregach wszystko, co było dostępne w Polsce. Następowyły wówczas ogromne zmiany w życiu ludów koczowniczych, co było jednym z powodów mojego zainteresowania tymi zagadnieniami. Uważano wtedy, że ludy koczownicze należy osiedlać, oraz że ich wędrowny tryb życia jest sprzeczny z wymogami współczesności. Znajdowałem jednak stwierdzenia, głównie w pracach geografów francuskich, że koczownicze pasterstwo jest najbardziej racjonalnym sposobem wykorzystania środowiska pustynnego i stepowego. W wielu państwach afrykańskich i arabskich prowadzono jednak politykę osiedlania, uzasadniając m.in. że ograniczy ona przemyt i zapewni kontrolę nad tymi społecznościami. Chciałem poznać jak jest w rzeczywistości i założyłem, że będę prowadził badania nad osiedlaniem się koczowników. Były ponadto wówczas modne studia nad systemami pokrewieństwa, systemami władzy, a przede wszystkim nad problemami, które określano skrótowo „człowiek a środowisko”. Dochodziła do tego antropologia gospodarcza.

Wybierając się na południe Algierii, zdawałem sobie sprawę, że muszę znaleźć jakieś punkty oparcia w tym trudnym terenie. W Polsce, podczas badań terenowych, naturalną bazę stanowią szkoły a nauczyciele są bardzo pomocni. Udałem się więc do Ministerstwa Szkolnictwa w Algierze. Po rozmowie otrzymałem pismo, że zajmuję się szkolnictwem dzieci koczowników. Dzięki temu mogłem mieszkać w internatach, co przy skromnych zasobach finansowych stypendysty miało istotne znaczenie. Mogłem też spotykać się z dziećmi koczowników i prowadzić badania dotyczące wielkich spraw – szkolnictwa i osadnictwa.

---

<sup>2</sup> Tuaregowie są berberskojęzycznym ludem pasterskim, zamieszkującym płd.-wsch. Algierię, płd.-zach. Libię, Niger, północne regiony Mali, oraz Burkiny Faso i Nigerii. Liczebność Tuaregów szacuje się na ok. 1,5 mln do 3 mln. Dzielą się na Północnych (Kel Tamahak-Kel Ahaggar, Kel Ajjer) oraz Południowych (Kel Tamachek). (AR)

**WB: Po uzyskaniu niepodległości objęcie dzieci koczowników nauką szkolną było jednym z ważnych przedsięwzięć władz algierskich. Jakie były Pana ówczesne spostrzeżenia dotyczące rezultatów tej akcji?**

**AR:** Według danych statystycznych były dobre. Okazało się jednak, że w rzeczywistości było inaczej. Np. dzieci dziennikarzy z Algieru były w szkole z internatem zapisane jako dzieci tuareckich koczowników. Tuaregowie natomiast nie chcieli wtedy oddawać dzieci do szkoły, zwłaszcza rodziny szlacheckie i wasalskie<sup>3</sup>. Zdarzało się często, że wysyłano po nie wojsko lub policję. Żołnierze przeszukiwali obozowiska i zabierali dzieci. Rodzice starali się je ukryć i w rezultacie do szkoły trafiało niewiele dzieci.

**WB: A więc były to szkoły z internatami?**

**AR:** Takie organizowały władze algierskie. Wcześniej Francuzi próbowali utworzyć szkoły, w dużych obozowiskach koczowniczych. Ograniczyło się to do dwóch przypadków – delegowano dwóch nauczycieli do obozowisk rodziny wodza, chodziło bowiem o wykształcenie elit. Po uzyskaniu niepodległości zaczęto organizować w Algierii masowe szkolnictwo. Wybudowano szkoły ze wspianymi na owe czasy internatami w Tamanrasset i w Djanet, zapewniając uczniom dobre wyżywienie. Życie codzienne w internatach było jednak dla dzieci koczowników szokiem kulturowym. W swoim środowisku zwykle spały na matach na ziemi a w internatach na piętrowych łóżkach. Niektóre, jak już mówiłem, doprowadzała żandarmeria, ale znaczną część stanowiły dzieci rodzin już osiadłych – byłych niewolników bądź rolników – dzierżawców. Łatwiej prawdopodobnie udawało się nakłonić ich rodziców, by posłali dzieci do szkoły. Dzieci koczowników było bardzo mało. Wynikało to również z wprowadzenia granicy wieku, powyżej której nie można było kształcić się w takiej szkole. Nauka w szkole odbywała się w języku arabskim, którego tuareckie dzieci nie znały, mówiły bowiem w języku tamaszek. Opanowanie arabskiego wymagało kilku lat, zwłaszcza że nauczyciele byli wolontariuszami i co rok zmieniali się.

<sup>3</sup> W tradycyjnej strukturze tuareckiej najwyższą pozycję w hierarchii społecznej zajmowali *ihag-garen* (u Północnych Tuaregów) lub *imajeghen* (u Południowych Tuaregów) czyli biali wojownicy – „szlachta”. Grupom szlacheckim podporządkowane były zajmujące się głównie pasterstwem rody „wasali” – *imrad*. Wysoką pozycją cieszyli się i cieszą do dziś *ineslemen* – ludzie religii „marabuci”. W większości plemion tuareckich nie posiadali oni wasali. Niektórzy tworzyli niezależne plemiona. Te warstwy społeczności tuareckiej, ze względu na jasny kolor skóry określane są mianem Białych bądź Czerwonych Tuaregów. Czarnoskórzy Tuaregowie mają niższą pozycję. Specjalną grupę stanowią *in-eden* – czarnoskórzy rzemieślnicy, kowale, będący także znachorami, nauczycielami tradycji, poetami i czarownikami, którymi się gardzi, ale których się wszyscy obawiają. Najliczniejsza była grupa niewolników – *iklan*, którzy byli osobistą własnością rodów szlacheckich, wasalskich i marabutów. Cześć z nich żyła w obozowiskach swoich panów i wykonywała wszelkie niezbędne prace. Inni zajmowali się uprawą ziemi lub wypasaniem stad. Poza niewolnikami uprawą ziemi zajmowali się czarnoskórzy dzierżawcy *izeggaren*. W społecznościach tuareckich żyli ponadto wyzwolenicy. (AR)

Najczęściej nie znali oni rodzimego języka uczniów i starsze dzieci były tłumaczami. Jeśli nawet dzieci ukończyły szkołę podstawową, nie miały możliwości dalszej nauki ze względu na barierę wieku. Co gorsze, absolwenci nie mogli znaleźć swojego miejsca w społeczeństwie.

**WB: Mówi Pan o latach siedemdziesiątych?**

**AR:** Tak, o tamtych latach. Władze algierskie przeznaczały ogromne pieniądze na szkoły dla dzieci koczowników, ale system oświatowy był niedostosowany do ich potrzeb.

Uczniowie, którzy przyzwyczajali się w internatach do wygodnego życia i dostatku pożywienia, nie chcieli wracać do rodzin żyjących w trudnych warunkach pustyni. Nie było też dla nich pracy i w jej poszukiwaniu wędrowali aż do Algieru. Najczęściej jednak zasilali sfrustrowane grupy bezrobotnych.

**WB: Czy w szkołach były również dziewczęta?**

**AR:** Nie, tylko chłopcy. Próbowano zorganizować szkołę dla dziewcząt, ale nic z tego nie wyszło. Nie udało się pozyskać ani jednej uczennicy.

W obozowiskach tuareskich spotykałem się wtedy z powszechnym poglądem, że nie można oddawać dzieci do szkoły, ponieważ „tam zrobią z niego Francuza”. W rodzinach szlacheckich i wasalskich mówiono nawet, że oddanie dziecka do szkoły to jego utrata, ponieważ ono nigdy już nie wróci. Kariery też nie robi, bo nie ma odpowiedniego wykształcenia, by uzyskać pracę godną Tuarega, fizycznej zaś nie podejmie, ponieważ taką pracę wykonują tylko czarni niewolnicy. Wśród Tuaregów, których spotykałem powszechny był wówczas pogląd, „że szkoła unieszczęśliwia dzieci”. Po powrocie do Algieru, napisałem na ten temat raport, który złożyłem w Ministerstwie Szkolnictwa. Odniesiono się jednak powściągliwie, a nawet krytycznie do przedstawionych przeze mnie uwag.

**WB: Co podczas tego pobytu wśród Tuaregów było dla Pana, jako etnologa swoistym odkryciem?**

**AR :** Byłem tam zapraszany na *tinde* – tuareskie spotkania muzyczne. *Tinde* to stępa<sup>4</sup>, odwrócona do góry dnem i obciążnięta skórą. Na tego rodzaju bębnach tuareskie kobiety wybijają rytm. Czasami nie było stępy, a dziewczęta wybijały rytm na plastikowej bańce od wody. Było to dla mnie nowe zjawisko, z jakim nie spotkałem się w literaturze. Wtedy jednak fascynowały mnie wielkie zagadnienia – osiedlenia koczowników, problemy władzy – szczególnie zastąpienia tradycyjnej władzy tuareskiej przez administrację państwową, która była arabska. Początkowo nie doceniałem roli i znaczenia *tinde*.

---

<sup>4</sup> Stępa – rodzaj drewnianej misy z ubijaczem do rozbijania ziarna.

Pamiętam, że pod koniec pobytu udało mi się pojechać do miejscowości Timiaouine, na granicy Algierii i Mali. Zaprzyjaźnieni Tuaregowie, opowiadali mi, że tam niemal bez przerwy odbywają się *tinde*, że „są tam cudowne dziewczyny, tam jest raj na ziemi”. Człowiek marzy o raju, chciałem więc też zobaczyć to miejsce, zwłaszcza że była tam szkoła dla koczowników.

Uzyskałem zgodę na wyjazd. Z Tamanrasset do Timiaouine jechałem ciężarówką, która wiozła daktylę dla ludności tego regionu – w większości uchodźców z Sahelu po wielkiej suszy na początku lat siedemdziesiątych. Byli to głównie Tuaregowie z Mali.

Do przebycia mieliśmy 750 km przez pustynię. W drodze przerwał się pasek klinowy. Nie było zapasowego, więc próbowano radzić sobie różnymi sposobami. Najpierw wykorzystano pasek od spodni, potem poszły zasłony, następnie poświęcono turban tnąc go na paski. Niestety zrywały się po paru kilometrach, aż w końcu ciężarówka stanęła i nie udało się uruchomić silnika. Niektórzy Tuaregowie patrzyli na mnie podejrzliwie, spluwając na mój widok, że to być może ja, niewierny przyniosłem im pecha. Bałem się, że porzucą mnie na pustyni. Był to czerwiec, na Saharze pora straszliwych upałów. Jechaliśmy przy tym przez płaskowyż Tanizruft bez skrawka cienia. W południe kładliśmy się pod ciężarówką szukając tam schronienia od palącego słońca. Powinniśmy byli przebyć trasę przez półtora dnia, a jechaliśmy pięć czy sześć dni. Uratował nas wojskowy patrol, wysłany z posterunku w Timiaouine na poszukiwanie naszej ciężarówki, kiedy nie dotarła ona w porę do celu. Pamiętam, że wyciągano mnie z ciężarówki na wpół omdlałego z upału.

Po tych przygodach w końcu dotarłem do Timiaouine. Okazało się, że skrócono rok szkolny w miejscowej szkole a uczniowie i nauczyciele już wyjechali. Byłem wściekły, że nie będę mógł przeprowadzić tam badań edukacji dzieci koczowników. W tej sytuacji postanowiłem zająć się *tinde*. Zostałem nawet zaproszony na tuareskie wesele. Fenomenalne wesele! Ponad sto osób we wspaniałych strojach! Rozstawione namioty, a jeźdźcy na wielbłądach – było ich ze dwudziestu – krążyli wokół grupy kobiet, śpiewających i wybijających rytm. Taki obraz, można byłoby zapewne zobaczyć przed wiekami. Nagle dostrzegłem, że jeden z uczestników trzymał magnetofon i nagrywał muzykę i śpiewy. Zapytałem go, w jakim celu to robi. Odpowiedział, że czasem udaje się sprzedać takie nagrania, ale przede wszystkim, nagrywa aby potem słuchać muzyki. Po tej wielkiej suszy – mówił – wyjeżdżamy na północ, do Algierii i Libii, tam pracujemy. Zabieramy ze sobą kasety i słuchamy naszej muzyki. Jest na nich część naszej ojczyzny, co pozwala nam przeżyć, pozostać Tuaregami. Chcemy wracać do siebie, do naszych kobiet.

Uświadomiłem sobie wtedy, że muzyka ta odgrywa niezwykle ważną rolę w kulturze tuareskiej, z czego dotąd nie zdawałem sobie sprawy. Nie spotkałem się także z tą tematyką w literaturze. Były to ostatnie tygodnie mojego pobytu w Algierii i nie mogłem, niestety, wówczas głębiej zbadać tego problemu. Po powrocie do Warsza-



wy sięgnąłem do literatury. I tak zaczęła się moja wielka przygoda poszukiwania odpowiedzi na pytanie, jaka była – i jest nadal – rola tych spotkań muzycznych i tuareskich kobiet w tych spotkaniach. Okazało się, że *tinde* tradycyjnie odbywały się u Tuaregów Południowych na początku XX wieku i upowszechniły się na innych terenach w drugiej połowie tego stulecia. Wspominają o tym autorzy z lat dwudziestych ubiegłego wieku. Z tego okresu pochodzą pierwsze wzmianki na temat *tinde* i dotyczą regionu Air. U wszystkich grup Tuaregów powszechną była instytucja uroczystych spotkań, nazywana *ahal*, które organizowały kobiety. Dziewczęta grały na tradycyjnym instrumencie przypominającym gęśle – zwanym *imzad* i śpiewały, a im były piękniejsze, tym bardziej atrakcyjne było spotkanie. Mężczyźni, którzy spędzali wiele czasu na wyprawach wojennych i karawanowych i podlegali wpływowi arabskim bądź hausańskim, bardzo cenili sobie możliwość uczestniczenia w *ahal*. Przed rozpoczęciem spotkania starsza kobieta sprawdzała, kto bierze w nim udział. Jeśli ktoś złamał tuareskie zasady – np. pozostawił towarzyszy w potrzebie na pustyni, nie odnosił się z szacunkiem do starszych, zaczął w obozowisku używać języka arabskiego, odsłaniać twarz, czy też przestał chodzić w tradycyjnym stroju – nie mógł uczestniczyć w spotkaniu. Kobiety były w tym przypadku strażniczkami tradycji, a *ahal* stało się filarem kultury Tuaregów.

Byłem bardzo przejęty rezultatami moich badań.

**WB: W jakim stopniu ten pierwszy pobyt na Saharze i algierskie stypendium zaważyły na dalszej Pana pracy badawczej?**

**AR:** Po powrocie zasiadłem do pisania pracy doktorskiej. Po tym, co widziałem, zmieniłem jej temat ponieważ doszedłem do przekonania, że problem osadnictwa koczowników nie jest tak ważny jak sądziłem. Po wielkiej suszy na początku lat siedemdziesiątych, o której przyczynach i skutkach wówczas wiele dyskutowano na świecie, uświadomiłem sobie, że są także inne ważne sprawy. Okazało się, że nie mamy pełnej wiedzy o tych pasterskich społeczeństwach saharyjskich. Pisano o antropologii gospodarczej, o systemie pokrewieństwa, i o innych cząstkowych problemach. Nie opracowano natomiast pełnego, całościowego obrazu kultury konkretnego ludu. Postanowiłem wtedy przedstawić w mojej pracy system funkcjonowania tuareskiego plemienia Kel Rela z grupy Kel Ahaggar, z którym podczas pobytu w Algierii miałem najwięcej kontaktów. Chciałem pokazać kulturę tego tuareskiego ludu na przełomie XIX i XX wieku. Do tego celu wykorzystałem opracowany przez profesora Mariana Mazura cybernetyczny model układu samosterującego.<sup>5</sup>

Napisanie pracy na ten temat wymagało ogromnych poszukiwań w bibliotekach i archiwach. Wykorzystałem do tego celu zarówno pobyt u krewnych w Paryżu, jak i stypendium w Aix-en-Provence. Na podstawie źródeł, literatury i wła-

---

<sup>5</sup> Mazur M., *Cybernetyczna teoria układów samodzielnych*, Warszawa 1964

snych obserwacji przedstawiłem całościowy obraz kultury Tuaregów Kel Ahaggar. Z moich badań i materiałów źródłowych wyraźnie wynikało także znaczenie spotkań muzycznych *ahal* i wspomniana rola kobiet.

**WB: Po ukończeniu pracy doktorskiej nadal zajmował się Pan problemem pasterskich ludów saharyjskich?**

**AR:** Cała moja praca naukowa była związana z tą problematyką, która mnie pasjonowała. Od 1973 roku byłem związany ze Studium Afrykanistycznym a później Instytutem Krajów Rozwijających UW. Prowadziłem wykłady i seminaria z zakresu etnologii Afryki dla studentów afrykanistyki, arabistyki i Wydziału Geografii. Pracowałem jednocześnie nad takimi zagadnieniami jak gospodarka pasterska ludów Sahelu i jej przemiany, znaczenie zwierząt w kulturach pasterskich, tradycyjna gospodarka Beduinów w Algierii i jej przemiany. Oprócz Tuaregów, prowadziłem także badania nad kulturą ludu Tkna w Maroku.

Bardzo chciałem zobaczyć na własne oczy jak wygląda ten świat, o którym pisałem w pracy doktorskiej i późniejszych publikacjach, głównie na podstawie materiałów źródłowych i innych lektur.

Pamiętam jak w Instytucie Krajów Rozwijających UW, razem z moim przyjacielem Zygmuntem Komorowskim<sup>6</sup> i z innymi kolegami, snuliśmy plany wypraw do Afryki. W 1976 roku zorganizowaliśmy sześciotygodniową wyprawę grupy studentów i asystentów IKR i arabistyki do Maroka. Nie wszystkie jej cele udało się nam zrealizować, bo mieliśmy wypadek drogowy pod Marakeszem. Był to wtedy mój pierwszy kontakt z tym krajem.

Planowaliśmy też utworzenie polskiej stacji naukowej w Maghrebie, co umożliwiłoby prowadzenie badań terenowych. Podstawę do tego stwarzały umowy Polski z krajami tego regionu, które przewidywały wymianę studentów i naukowców. Pozostało to jednak w sferze marzeń.

W 1987 roku miałem wyjechać na stypendium do Maroka. Niestety, choroba, dwie poważne operacje i późniejsze komplikacje uniemożliwiły mi wyjazd i pracę. Ze względu na stan zdrowia otrzymałem rentę. Upadły wszystkie moje plany i marzenia. Byłem tym załamany.

Minął pewien czas, powoli powracałem do zdrowia i muszę się przyznać, że znów zacząłem marzyć o podróży do tego świata ludów saharyjskich i o kontynuowaniu badań.

**WB: Kiedy spełniło się to marzenie?**

**AR:** W 2000 roku i w następnych latach. Obawiałem się, czy podołam trudom takich podróży, po chorobie i kiedy przybyło mi lat. Zacząłem od turystycznej

---

<sup>6</sup> Prof. dr hab. Zygmunt Komorowski (1925–1992), socjolog, afrykanista. Autor wielu publikacji, pracownik IKR UW.

wyprawy samochodem po Maroku dokąd pojechałem z rodziną. Chciałem pokazać najbliższym to, co mnie pasjonowało, co znali z moich opowieści i przy tym poznać kulturę ludu Tkna, zamieszkującego południową część Maroka.

Po tej wyprawie postanowiłem pojechać na tereny zamieszkałe przez Południowych Tuaregów. Badania, które przed laty prowadziłem w Algierii, ograniczały się do Północnych Tuaregów. Stanowią oni mniejszą grupę niż ludy tuareskie żyjące na terenach położonych dalej na południe – w Nigrze i w Mali. W obu państwach jest to najliczniejsza, prawie dwumilionowa grupa o bardzo bogatej kulturze. Chciałem poznać ją i zobaczyć jak zmienia się ten tuareski świat.

Podczas kolejnych ośmiu wypraw w latach 2003–2009 udało mi się dotrzeć na tereny zamieszkałe przez Tuaregów w Nigrze, w Mali i w Burkina Faso. Byłem w górach Airu, a później dalej na południe w regionie Tahoua.

Postanowiłem objechać cały obszar zamieszkały przez Tuaregów. Dlatego każdego roku starałem się zarówno docierać do nieznanymi mi grup tuareskich, jak i pogłębiać nawiązane wcześniej kontakty.

**WB: Młody etnolog, Adam Rybiński prowadził badania w terenie jako algierski stypendysta, podróżując autostopem, a jak podróżował dojrzały naukowiec, który po trzydziestu prawie latach ponownie pojechał na tereny zamieszkałe przez Tuaregów?**

AR: Oczywiście inaczej, choćby dlatego, że pojechał starszy pan. I czasy też są inne. Miałem – co w Afryce niezmiernie ważne – środek transportu, ponieważ prowadzący badania w Nigrze i w Mali mój francuski przyjaciel André Bourgeot, jeden z największych znawców kultury tuareskiej, wypożyczył mi swój samochód. Umożliwiło to dotarcie do odległych miejscowości i obozowisk. Nie byłem sam – zawsze towarzyszył mi syn, niekiedy inni członkowie rodziny oraz nasz tuareski kierowca Ismaril, z którym bardzo się zaprzyjaźniliśmy. Był jednocześnie naszym przewodnikiem i tłumaczem oraz często inspiratorem podróży. Otóż jemu niesłychanie spodobało się odkrywanie i badanie przeze mnie kultury i zwyczajów różnych grup tuareskich. On także zaczął je odkrywać i ich się uczyć. I mówił na przykład: tam żyją Tuaregowie, którzy mieszkają w takich dziwnych namiotach. Musimy tam pojechać, więc jechaliśmy. A poza tym, jak wszyscy Afrykanie doskonale znał cały system pokrewieństwa i wiedział dokąd która cioteczna babka i prababka zostały wydane za męża, albo skąd pochodziły. Kiedy przyjeżdżaliśmy do takiego osiedla czy obozowiska, wypytywał o ich potomków i zwykle odnajdywał kuzynów. W związku z tym witano nas z radością jako odnalezionych krewnych, co oczywiście ułatwiało nawiązywanie kontaktów.

Chciałbym zaznaczyć, że wyprawy finansowaliśmy z własnych środków, starając się zorganizować je jak najoszczędniej. Podczas podróży często spaliliśmy na

pustyni przy ognisku, koło samochodu, korzystaliśmy też z gościny zaprzyjaźnionych rodzin tuareckich.

**WB: Jak Tuaregowie odnosili się do Pana, Europejczyka?**

**AR:** Z szacunkiem. Zabrałem ze sobą moją książkę o Tuaregach, co bardzo pomagało mi w nawiązywaniu kontaktów<sup>7</sup>. Była ona wprawdzie po polsku – w języku nieznanym Tuaregom, ale choćby ze względu na tematykę tej książki, traktowano mnie jak „swojego”. Tuarescy rozmówcy byli początkowo zaskoczeni, a zarazem cenili sobie, że ktoś z dalekiego kraju napisał o ich historii i o ich życiu.

Pytali mnie często o postacie i wydarzenia z ich historii. Wprawdzie przez lata nie mogłem pojechać do Afryki, ale mogłem czytać. Przeczytałem wiele prac poświęconych tuareckiej kulturze i historii. Okazało się, że sporo na ten temat wiem, co zyskało mi uznanie w ich oczach.

Tuaregowie pytali mnie także o Polskę. Dla nich istotne było, że w przeszłości nie mieliśmy kolonii. Opowiadałem o naszych walkach o niepodległość, a oni mówili, że w przeszłości walczyli przeciw Francuzom, a teraz – także podzieleni między kilka krajów – snią o własnym państwie. Niektórzy uważali, że żyją pod okupacją „czarnych”. Zaczęli tytułować mnie *amrar* (mądry i rozważny starzec, służący radą).

**WB: W Afryce to wyraz szczególnego szacunku.**

**AR:** Tak, było to dla mnie miłe, bo w ten sposób często zwracają się do dziadków i osób cieszących się autorytetem. Pierwsi tak mnie nazywali młodzi Tuaregowie, którzy walczyli w ostatnim powstaniu<sup>8</sup>. Spotykałem ich w północnym Nigrze. Prosiłi, abym opowiedział o tym jak kiedyś tuarescy wojownicy wyruszyli na wyprawy wojenne, o wielkich tuareckich wodzach – Fihrounie i Kaousenie, dowódcach powstań przeciw Francuzom w latach 1916–1917. Byłem dla nich dziadkiem, mędrce – *amrarem*. Tak zwracał się do mnie Ismaril i jego kuzyni, a po tym w każdym obozowisku, gdzie przyjechaliśmy.

Zdarzały się zaskakujące sytuacje. W 2007 r. w Terbiji złożyliśmy wizytę miejscowemu wodzowi, by jak to zwykle czyniliśmy, poinformować o celu naszej podróży. Chcieliśmy pojechać do obozowisk Tuaregów Dawssahak, ale nie znaleźliśmy dokładnie drogi. Zostaliśmy przyjęci przez wodza bardzo gościnnie i po zakończeniu południowych modłów ogłosił on z wieży minaretu, że odwiedził ich *amrar* i potrzebny jest przewodnik, który wskaże drogę do obozowisk.

<sup>7</sup> Rybiński A., *Tuaregowie z Sahary*, Warszawa 1999

<sup>8</sup> Pierwsze powstanie, wybuchło w 1963r. w Mali i zostało rozgromione przez wojska rządowe. Drugie, rozpoczęło się w Mali i w Nigrze w 1991r. W Mali zakończyło się zawarciem pokoju w 1994 r., a w Nigrze trwało do 1997. W latach 2006–2007 wybuchły kolejne powstania w Mali i w Nigrze, formalnie zakończone w 2010 r. (AR)

W Agades z kolei zostałem zaproszony na spotkanie tuareckich kobiet zorganizowane przez Mariamę Alkabous, bojowniczkę o prawa Tuaregów. Jej mąż był wówczas posłem do parlamentu Nigru. Tuaregowie byli wtedy bardzo poruszeni wynikami wyborów na ich terenie, w których ich kandydaci – otrzymali mniej głosów niż mieszkający w tym regionie kandydaci pochodzenia arabskiego. Kobiety postanowiły działać, aby taka sytuacja nie powtórzyła się w przyszłości. Panie zwróciły się do mnie: *Amrar*, opowiedz nam o roli kobiet tuareckich w naszej historii. I opowiadałem.

**WB: Czy podczas tych wypraw nadal prowadził Pan badania znaczenia spotkań muzycznych? Co zmieniło się przez trzy prawie dekady?**

**AR:** Zajmowałem się oczywiście tym problemem. Moje badania potwierdzały rolę *ahal* i *tinde* dla utrwalania tożsamości tuareckiej. Okazało się natomiast, że tradycja *imzad* – gry na gęślach przez kobiety – zanika wypierana przez gitarę. W 2004 roku byłem na festiwalu kultury tuareckiej w Iferouâne w górach Airu (Niger), podczas którego odbywały się m.in. występy zespołów muzycznych i tanecznych. Tylko jedna kobieta grała na tradycyjnych „gęślach”. Było widoczne, że ten instrument, tak powszechnie używany jeszcze ćwierć wieku temu jest już prawie nie znany, a tym samym ginie część tuareckiej kultury<sup>9</sup>. Refleksją tą podzieliłem się z Mussaną Alkaboussem zaprzyjaźnionym tuareckim posłem do parlamentu Nigru, i z Rhissą ag Baulą, ministrem turystyki tego kraju, też Tuaregiem, którzy byli obecni na festiwalu. W przemówieniu Rhissa ag Baula powiedział po tym, że ministerstwo przeznaczy specjalne środki, by kobiety mogły kontynuować naukę „królewskiej muzyki tuareckiej”. Tuaregowie mówią bowiem, że ten tradycyjny instrument utożsamia *asshak*, to znaczy wszystkie wartości kultury tuareckiej i kodeks postępowania.

Być może wtedy przyczyniłem się choć trochę do uświadomienia wagi problemu i pośrednio do zachowania części tuareckiej kultury. Bardzo mnie ucieszyło, że moja praca i badania mają sens i mogą być przydatne. Muszę przyznać się, że nie raz zastanawiałem się czy nie jest to przysłowiowa „sztuka dla sztuki”. Tematyka dla mnie pasjonująca, ale kogo to w Polsce obchodzi? Może parę osób. Tym bardziej ucieszyłem się, że moja wiedza o tuareckiej kulturze została doceniona przez samych Tuaregów. Miałem poczucie satysfakcji, że tuareckie *tinde*, poznane przeze mnie przed laty dość przypadkowo i początkowo niedoceniane, spotkania *ahal* i *imzad* okazały się niezmiernie ważne w życiu tego społeczeństwa.

**WB: Pytania o sens zajmowania się tematyką afrykańską zapewne nie raz trapiły wielu z nas, afrykanistów. To temat na inną rozmowę. Proponuję byśmy porozmawiali o Pana przemysleniach wynikających z wieloletnich ob-**

---

<sup>9</sup> Tradycja *imzadu* jest jednak obecna w języku. Jeśli na przykład ktoś zachował się niewłaściwie, mówi się o nim, że „nie wart jest *imzadu*”. Kiedy zaś Tuareg czyni coś dobrego dla innych, może usłyszeć pochwałę: „zasłużyłeś na *imzad*”.

**serwacji Tuaregów i ich kultury. Czy nie sądzi Pan, że w Polsce, i nie tylko, nadal istnieje kształtowany przez literaturę i przez media stereotyp Tuaregów – dumnych wojowników w błękitnych szatach i z zasłoniętą twarzą, którzy na wielbłądach przemierzają pustynie. Na ile ten stereotyp odpowiada jeszcze rzeczywistości?**

**AR:** Problem jest złożony, jak zwykle bywa ze stereotypami i mitami. Dziś tuareckiego wojownika w okazałych, tradycyjnych szatach, posiadającego wielbłąda, można zobaczyć tylko w czasie wesela lub innych uroczystości, bądź podczas festiwalu kultury tuareckiej czy imprez państwowych.

Wykreowany medialnie stereotyp Tuarega – „błękitnego rycerza pustyni” – opierał się na jednej grupie społecznej, tej mającej najwyższą pozycję. Pomijał natomiast inne grupy tego zhierarchizowanego społeczeństwa. Obecnie do tego stereotypu chętnie odwołują się nie tylko wszyscy Tuaregowie, ale również inne ludy saharyjskie. Na południu Maroka spotykałem sprzedawców wyrobów miejscowego rękodziela, którzy reklamowali je turystom jako tuareckie. Określenie to stało się swoistym znakiem firmowym, a Tuaregowie symbolem pasterskich ludów Sahary.

**WB: Jakie przemiany nastąpiły w społecznościach tuareckich w okresie tych kilku dekad, kiedy prowadził Pan badania z daleka i z bliska? W jakiej mierze uległa erozji zhierarchizowana struktura społeczna?**

**AR:** Dwie wielkie klęski suszy – w latach siedemdziesiątych i w osiemdziesiątych – spowodowały, że ludność koczownicza straciła swoje stada i zaczęła napływać do miast. Proces ten trwa do dzisiaj.

Szacuje się, że obecnie sześćdziesiąt, a nawet siedemdziesiąt procent Tuaregów prowadzi osiadły lub półosiadły tryb życia. Są oni mieszkańcami miast i miasteczek, często osiedlają się wokół siedziby wodza, tworząc tuareckie ośrodki miejskie. Ci, którzy prowadzą półosiadły tryb życia mieszkają także z rodzinami w skupiskach miejskich, ale jednocześnie nadal trudnią się pasterstwem. Zwykle ktoś z rodziny zajmuje się wypasem stad zwierząt, bądź tylko nadzoruje. Niektórzy bowiem powierzają stada swoim wasalom, a nawet pasterzom fulbejskim. Są to już relacje trochę inne niż tradycyjne. Pasterze otrzymują zwykle jako zapłatę raz na miesiąc worek ziarna i paczkę herbaty. Mogą też korzystać z mleka powierzonych im zwierząt. W zależności od umowy, otrzymują ponadto jedno z kilku nowo narodzonych zwierząt i taką owcę czy cielę mogą sprzedać. Nie stosuje się natomiast zapłaty pieniężnej.

Koczownicze pasterstwo już właściwie zanika, do czego przyczynia się brak bezpieczeństwa w tym regionie. W okresie powstań tuareckich wojsko często w pościgu za powstańcami atakowało samotne obozowiska Tuaregów. Zdarzało się, że powstańcy też napadali na takie obozowiska, podejrzewając mieszkańców o współpracę z wojskiem, bądź po to aby zarekwirować zwierzęta. W ostatnich latach szerzy się też bandytyzm, który staje się poważnym problemem. Broń jest

łatwo dostępna, kałasznikowa można dostać za wielbłąda. Życie pasterskie w rozproszeniu stało się niebezpieczne. W okresie ostatnich powstań w latach 2006–2010, do miast napływały kolejne fale ludności pasterskiej. Równocześnie z małych miasteczek ludność zaczęła przenosić się do większych miast, jak Agades, ponieważ tam było bezpieczniej. Wokół tego miasta wyrosły dzielnice slumsów. Ich mieszkańcy żyją głównie z zagranicznej pomocy charytatywnej, bo nie mogą znaleźć żadnej pracy, ale czują się bezpieczniej. Można powiedzieć, że proces osiedlania, jaki obecnie obserwujemy, spowodowany jest poczuciem fizycznego zagrożenia. Zjawisko to występuje prawie w całej Afryce.

W miastach żyją już dzieci i wnukowie Tuaregów osiadłych tam po wielkiej suszy w latach siedemdziesiątych. Chodzili oni do szkoły, dzisiaj pracują np. w warsztatach samochodowych, w agencjach turystycznych, są dozorcami.

**WB: Czy po przejściu na osiadły tryb życia zajmują się oni także uprawą ziemi i w jaki sposób wchodzi w jej posiadanie?**

**AR:** Tak, z tym, że Tuaregowie wywodzący się ze „szlachty” i „wasali” sami nie pracują na roli. Zwykle mieszkają w miastach, pracują w różnych zawodach. Uprawę ziemi powierzają czarnoskórym dawnym niewolnikom, którzy przekazują im część plonów – od jednej piątej do czterech piątych, w zależności od tradycyjnego systemu podziału. Bywa, że użytkownik działki przebywa tam przez kilka miesięcy, by nadzorować uprawy, ale sam nie pracuje fizycznie.

Ziemia pozostaje wspólną własnością tuareskiej szlachty i wasali, przy tym tradycyjnie poszczególne tereny należą do określonych plemion lub rodów. Ziemię można uprawiać tam, gdzie jest woda – w dolinach okresowych rzek, albo gdzie wody podziemne są stosunkowo łatwo dostępne. Takie sprzyjające warunki są na przykład w górach Airu.

Dla przydziału ziemi zwołuje się radę starszyny rodowej, w której biorą udział przedstawiciele poszczególnych rodzin. Rada przydziela działki ziemi poszczególnym rodzinom, często jest to teren użytkowany przez nich wcześniej jako pastwisko.

**WB: Jak duże są to działki? Czy otrzymują je na trwałe, czy na określony czas?**

**AR:** Na czas nieokreślony. Ziemia pozostaje nadal wspólną własnością szlachty. Działki nie są zbyt duże – najczęściej o powierzchni od 500 do 2000 metrów kwadratowych. Ziemi nadającej się pod uprawę jest bowiem niewiele.

**WB: Kto ponosi koszty produkcji: nawadniania, zakupu nasion, itp.?**

**AR:** Ten, który otrzymał ziemię w użytkowanie. Tuaregowie inwestują w uprawę warzyw, przede wszystkim cebuli. Jest to nowe zjawisko. Proces rozpoczął się ponad dziesięć lat temu i trwa nadal. Podam przykład. Mój przyjaciel postanowił

uprawiać cebulę, prosił mnie nawet, bym przysłał mu nasiona. Mieszka w Agades, jest kierowcą. Na moje pytanie, czy sam będzie uprawiać ziemię, odpowiedział, że oczywiście nie. Interesujące jest jak on inwestuje zarobione pieniądze. Najpierw kupił kilka krów i dał do wypasu Fulbejom, uważanym za najlepszych pasterzy. Zgromadził trochę środków i w następnej kolejności chce zainwestować w uprawę ziemi tam, gdzie się urodził. Zamierza to uczynić wspólnie ze swoimi kuzynami. Znalazł już czarnych rolników – dawnych niewolników jego rodziny, którzy będą na niego pracować. On postawi tam sobie namiot i będzie przyjeżdżać na weekendy.

Okazuje się, że tradycyjny, hierarchiczny system zależności nadal funkcjonuje, dostosowywany jedynie do zmieniających się warunków. Poprzednio życie całej rodziny mojego przyjaciela było związane z pasterstwem, on teraz inwestuje w uprawę ziemi, ale nie zamierza sam pracować tylko korzystać z pracy tych samych warstw społeczności tuareckiej jak dawniej jego rodzina.

**WB: Czy podczas swoich podróży spotykał się Pan z innymi przejawami tej hierarchicznej struktury społecznej?**

AR: Zmiany w mentalności są procesem długotrwałym. Kiedy w latach siedemdziesiątych byłem na południu Algierii w oazie Ideles opowiadano mi historię francuskiego nauczyciela, który żył z czarną kobietą i miał z nią kilkoro dzieci. Kiedy zbliżała się niepodległość Algierii, ów nauczyciel wracał do Francji i chciał zabrać ze sobą rodzinę. Przygotowywał się już do wyjazdu i wtedy zjawili się uzbrojeni wojownicy, którzy oświadczyli, że on oczywiście może wyjechać, ale nie pozwolą aby kobieta i dzieci opuściły oazę. Okazało się, że mieszkańcy Ideles są niewolnikami *amenoukala* (wodza) i zgodnie z tuareckim prawem, dzieci zrodzone przez niewolnicę należą do jej właściciela. Nauczyciel szukał pomocy u władz francuskich, które jednak nie chciały zadrażniać stosunków z miejscowymi wodzami. Kiedy 1974 roku byłem w tej oazie, ów Francuz mógł przyjeżdżać do rodziny, ale nie mógł jej zabrać, mimo że władze Algierii formalnie zniosły niewolnictwo. Byłem też wtedy w obozowisku tuareckiego rodu Agouh-en-tehle w górach Ahaggar. Przyjechał na wielbłądzie ciemnoskóry chłopak w ogromnym, białym turbanie. Mówił biegle po francusku, a także po rosyjsku, ponieważ był przewodnikiem radzieckich geologów, którzy wtedy poszukiwali złóż cennych metali na tym terenie. Chłopak odwiedzał starych rodziców – niewolników. Widać było, że często przyjeżdżał, czuł się swobodnie, żartował z dziewczętami. Zacząłem z nim rozmawiać. Interesował mnie problem niewolnictwa u Tuaregów i chciałem się dowiedzieć co on, syn niewolników, a tym samym niewolnik z urodzenia, sądzi na temat sprawy owego Francuza. Ku mojemu zaskoczeniu spojrział na mnie ze zdziwieniem i odpowiedział, że przecież niewolnik pozostaje niewolnikiem i wódz Tuaregów miał prawo zatrzymać tą kobietę i jej dzieci. Po tym w rozmowie okazało się, że jego największym marzeniem jest ożenić się z białą tuarecką kobietą,



ze „szlachty” albo rodu „wasali”, ponieważ dzieci zrodzone z takiego małżeństwa byłyby wolnymi. Choć w Algierii już dawno zniesiono niewolnictwo, on nie czuł się człowiekiem wolnym, a możliwość awansu dostrzegał – tak jak to bywało u Tuaregów – jedynie poprzez ożenek. Małżeństwo, o jakim marzył zdarzało się jednak niezwykle rzadko.

**WB: Panie Adamie, to było ponad trzydzieści lat temu..**

AR: Obecnie też nie ma małżeństw między osobami pochodzącymi z byłych niewolników, nawet z rodów kowali a osobami mającymi wyższą pozycję w hierarchii tuareskiej. Zdarzają się małżeństwa białych kobiet tuareskich z mężczyznami z innych grup etnicznych – z Dżerma, czy z Hausa. Są to zwykle bogaci kupcy, urzędnicy administracji państwowej czy policjanci, ogólnie osoby cieszące się prestiżem i zapewniające wyższy status materialny.

Inny przykład. W 2006 r. chcieliśmy zobaczyć obozowisko marabutów należących do konfederacji plemion Iwellemmeden Kel Dinnik – ortodoksyjnych muzułmanów, którzy nie chcieli nas przyjąć a tym bardziej zgodzić się na fotografowanie. Kiedy zrezygnowaliśmy i odjeżdżaliśmy, podszedł do nas ciemnoskóry człowiek i powiedział, że jest kowalem i jeśli zapłacimy mu odpowiednią sumę, to on nie tylko umożliwi obejrzenie obozowiska, ale także zrobienie zdjęć. Kowalowi przecież się nie odmawia. I rzeczywiście, mogłem wszędzie chodzić, nawet zaglądać do namiotów, fotografować. Tuaregowie po dziś dzień powszechnie uważają, że kowale mają związek z magią i nie można im niczego odmówić.

**WB: Mówił Pan, że w latach siedemdziesiątych Tuaregowie, a zwłaszcza „szlachta”, nie chcieli posyłać swoich dzieci do szkoły, wysyłając zamiast nich dzieci niewolników. Czy ta postawa zmieniła się?**

AR: Zmieniła się i to radykalnie. Rozmawiałem z wieloma Tuaregami, którzy w dzieciństwie siłą byli doprowadzani do szkoły. Dziś bardzo troszczą się, o to by zapewnić wykształcenie swoim dzieciom. Kiedy rozmawia się z Tuaregami, zwłaszcza wywodzącymi się ze „szlachty”, powszechne jest ubolewanie, że w czasach francuskich i po uzyskaniu niepodległości nie doceniano kształcenia dzieci w szkołach. Skutki do dziś są widoczne zwłaszcza na południu obszaru zamieszkałego przez Tuaregów. Opinie takie wyrażali Tuaregowie Icheriffen w pobliżu granicy z Mauretanią. Z kolei w Doukuria koło Goundamu, kiedy byłem tam w 2008 r. powiedziano mi z dumą, że właśnie pierwszych dwóch chłopców wywodzących się z tuareskiej „szlachty”, zdało maturę i pojadą na studia do Bamako. Kiedy jeszcze za czasów kolonialnych, powstawały pierwsze szkoły, jedynie wódz tuareskiej grupy Kel Antessar nakazał rodzicom posyłać dzieci na naukę. Dzisiaj z tej grupy wywodzi się większość tuareskiej elity Mali. Inny przykład. W Nigrze byłem u Tuarega, który ciężko pracuje w kopalni uranu w Airze. Mówił, że kiedyś został

siłą doprowadzony do szkoły, dzisiaj natomiast chce, by jego dzieci się kształciły i nawet opłaca korepetytora. Niestety coraz więcej szkół jest płatnych, coraz mniej jest stypendiów. Niektóre społeczności tuareskie same organizują szkoły dla swoich dzieci, w których starsza młodzież uczy młodszych czytać i pisać. Płatna szkoła, a zwłaszcza płatne studia stanowią barierę dla wielu młodych ludzi.

**WB: Czy wytworzyła się inteligencja tuareska i jaką rolę odgrywa w tworzeniu się tuareskiej tożsamości?**

**AR:** Inteligencja tuareska jest nadal nieliczna. Zaczęła tworzyć się w II połowie ubiegłego wieku. W Mali, po powstaniu tuareskim w latach 1963–1964, w miastach osiedlały się liczne grupy Tuaregów, których dzieci uzyskały wówczas możliwość nauki. W Nigrze z kolei budowa sieci szkół z internatami i liczne stypendia w latach sześćdziesiątych umożliwiły wielu tuareskim dzieciom ukończenie szkoły średniej a nawet wyższej. Władzom zależało wtedy na wykształceniu elity i najzdolniejsi Tuaregowie otrzymywali stypendia na studia we Francji. Spotykałem inżynierów, po francuskich studiach politechnicznych i geologów, którzy studiowali w Szwajcarii. Po powrocie nie mogli jednak znaleźć pracy w wyuczonym zawodzie, choć jest to region, gdzie są kopalnie uranu i innych cennych surowców.

Wśród inteligencji tuareskiej zaczęło rodzić się poczucie krzywdy. Uważano, że Tuaregowie są traktowani przez „obcych z Niamej i Bamako” jak obywatele drugiej kategorii, a ziemie tuareskie jak „kolonie”. Zarzucano władzom centralnym, że na wyższych stanowiskach w urzędach zatrudniają „czarnych z południa”, a nie wykształconych Tuaregów. Pojawiło się dążenie do autonomii, a w niektórych kręgach narodziła się idea państwa saharyjskiego jednoczącego wszystkich Tuaregów.

**WB: Czy istnieje jednak poczucie tuareskiej wspólnoty, ponad granicami współczesnych państw?**

**AR:** To bardzo istotny problem. W czasach przedkolonialnych, a także później, wśród walczących ze sobą plemion takiego poczucia nie było, chociaż istniała świadomość, że mówią one jednym językiem *tamaszek*<sup>10</sup> i wszyscy są *Kel Tagel-must* – ludźmi z zasłoniętymi twarzami.

Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku pojawiło się pojęcie *temust*<sup>11</sup>. Samo słowo nie jest nowe, oznaczało sedno, istotę rzeczy. Elity dążące do wytworzenia się narodu tuareskiego nadały temu słowu nowe znaczenie. Dzisiaj *temust*

<sup>10</sup> Tamaszek – język z rodziny afroazjatyckiej, grupa berberska. Zasadniczo wyróżnia się cztery dialekty tego języka. *Tahaggart* używany przez Tuaregów Północnych z gór Ahaggaru, z płd.Libii, płn. Nigru i Mali; *t'adrak* – dialekt Tuaregów Kel Adagh zamieszkujących masyw Adrar des Ifoghas w Mali; *t'airt* – mówią nim Tuaregowie z gór Airu, oraz *taoullemmet* używany przez pozostałe grupy Tuaregów tzw. Iwellemmeden i przez Tuaregów z zakola Nigru i Gourmy. (AR)

<sup>11</sup> Zob. Rybiński A., *Main dans la main, ou des aspirations unificatrices et nationales des Touaregs*, „Africana Bulletin” 58, 2010, s. 11–46

to synonim jedności i tożsamości tuareskiej. „Jeden naród, jeden język, jedna ojczyzna” – to jedno z haseł kolejnego powstania tuareskiego, które na wiosnę 1991 roku wybuchło w Nigrze i w Mali.

Powstało wiele pieśni patriotycznych wyrażających ideę jedności. Takich jak na przykład pieśni o wojownikach, którzy przemierzali wiele krajów, powrócili do ojczyzny i nie mogą pogodzić się, z tym by „obcy” ciemnili ich bliskich. W jednej z pieśni na przykład porównuje się ojczyznę tuareską do kobiety, której owce i kozy rozpiezchły się po pastwisku i musi je ponownie zgromadzić pod swoją opieką. Zapamiętałem piękną pieśń o kobietach zaczynającą się od słów: „Kobiety z Timbuktu, kobiety z Agades, podajcie sobie ręce, wszak jesteście siostrami, mężczyźni z Timbuktu, mężczyźni z Agades, pamiętajcie, że jesteście braćmi”. Wezwanie do jedności jest bardzo częstym motywem pieśni patriotycznych.

W rozmowach Tuaregowie często powtarzają, że niegdyś wojownicy przemierzali kraj na wielbłądach, walczyli mieczami, słuchali tradycyjnych pieśni, dzisiejsi powstańcy natomiast odrzucili zasłony, mają „kałachy”, wielbłąda zamienili na toyotę a tradycyjne instrumenty na gitarę. Oni są teraz nowymi wojownikami walczącymi o wspólną przyszłość świata tuareskiego.

**WB: Czy za tym powstańcy walczą o większą autonomię w ramach istniejących państw i poprawę warunków bytowania, czy o bliżej nieokreśloną „tuareską wspólnotę” i własne państwo?**

**AR:** Idea państwa tuareskiego pojawia się wśród elit, była rozważana także wśród emigrantów w Libii Kadafiego. Działacze organizacji tuareskich często po powrocie do kraju są oskarżani przez władze, o dążenie do rozbicia istniejącego państwa. Znamienne jednak, że nawet ci, którzy na emigracji byli zwolennikami państwa tuareskiego, w kraju odcinają się od tej koncepcji i domagają się jedynie większej autonomii oraz poprawy warunków bytowania.

Istnieje i rozwija się natomiast poczucie tożsamości językowej i kulturowej. Przejawia się to, w poezji i w muzyce, o czym już mówiłem, a w ostatnich latach także na forach internetowych. Coraz liczniejsza jest tuareska emigracja, której największe skupiska są we Francji, Belgii i Kanadzie. Główne tuareskie centrum kulturalne znajduje się w Lyonie i ma ono swoją stronę internetową czytaną przez wszystkich Tuaregów korzystających z Internetu<sup>12</sup>.

**WB: Ilu Tuaregów, pomijając emigrantów, ma dostęp do Internetu?**

**AR:** Nieliczni w miastach. Trudno jednak dokładnie określić, bo na przykład uczniowie większości liceów mają możliwość korzystania z Internetu. W komputeryzacji szkół bardzo pomagają międzynarodowe organizacje pozarządowe.

---

<sup>12</sup> Zob. <http://www.temoust.org/>

I młodzież wykorzystuje możliwości, jakie daje Internet. Jest na przykład strona internetowa [www.agadez-niger.com](http://www.agadez-niger.com), na której toczą się dyskusje na różne tematy dotyczące spraw tuareckich a także komentowane są najważniejsze wydarzenia. Odbywa się to w języku francuskim, ponieważ organizatorzy i uczestnicy chcą, by ich sprawy i opinie były dostępne dla „świata frankofońskiego”.

**WB:** Z ostatnich podróży na tereny zamieszkałe przez Tuaregów przywiózł Pan nie tylko ciekawe spostrzeżenia o zachodzących tam przemianach, ale także bogatą dokumentację fotograficzną i filmową, obrazującą życie codzienne, tradycje i zachodzące przemiany.

**AR:** Istotnie. Bardzo zależało mi na dokumentacji fotograficznej, a przede wszystkim filmowej tego świata Tuaregów, jaki mogliśmy jeszcze zobaczyć. Uważam bowiem, że jest to niezwykle ważna pomoc dydaktyczna podczas zajęć ze studentami. Takich materiałów jest u nas za mało. Trudno jednak mnie, staremu szybko i sprawnie operować kamerą filmową. Zajął się tym syn, a ja służyłem radą, wskazywałem tematy i przygotowywałem scenariusze.

Rejestrowaliśmy życie codzienne, wydarzenia, których byliśmy świadkami, wesela i inne uroczystości. Z tych materiałów powstała wystawa fotograficzna, kilka „obrazków”<sup>13</sup> filmowych z życia codziennego Tuaregów, Fulbejów, Songhajów, a także dwa filmy krótkometrażowe.

W pierwszym „Szlakiem karawan” chciałem zwrócić uwagę na ich znaczenie w życiu Tuaregów. Pokazuje się zwykle wędrówkę tuareckich karawan po sól z gór Airu do Bilmy (w płn.wsch.Nigrze), prawdopodobnie dlatego, że jest to bardziej „filmowa” część szlaku biegnącego przez pustynię. My natomiast pokazaliśmy drugą część tego karawanowego szlaku mającego ważne znaczenie dla gospodarki całego regionu. Tuaregowie wędrują z gór Airu po sól do Bilmy. Stamtąd, przez Sahel wiozą ją na południe miast Nigru a nawet Nigerii. Prowadzą jednocześnie swoje stada, które wypasają na rżyskach Hausańczyków. Są to przeważnie karawany osiołków, ponieważ na tych terenach jest dosyć wody. W drodze powrotnej zwierzęta są obładowane workami prosa.

Jechaliśmy z taką karawaną z Airu do Bilmy, a potem do Tanout . Udało się nam nawet sfilmować burzę piaskową, która zaskoczyła nas po drodze. Tumany piasku przesłaniały wszystko dokoła, a widoczność była tak niewielka, że zderzyliśmy się z nadjeżdżającą z przeciwka „taxi-busz”. Na szczęście nikomu nie stało się nic poważnego.

W drugim filmie, „Odpalić pompę, czyli rzecz o Tuaregach”, pokazałem osiedlanie się Tuaregów i początki uprawy ziemi.

<sup>13</sup> Były one prezentowane jako „Pocztówka z Nigru”. Zob. <http://afryka.org/index.php?SiteSearch=poczt%F3wkaznigru>

**WB:** Trzeci film, który opowiada o Panu i wyprawach w poszukiwaniu tuareckich griotów, w marcu 2011 roku otrzymał I nagrodę Jury i Publiczności na Przeglądzie Filmów Etnologicznych w Łodzi<sup>14</sup>.

**AR:** Chciałem dowiedzieć się, czy u Tuaregów istnieją grioci i jaka jest ich rola. Na ten temat jest niewiele w literaturze. Odnalazłem tylko jednego, ale znał aż trzydzieści eposów.

**WB:** Obserwuje Pan nadal „świat tuarecki” i jego problemy, wykorzystując nowe możliwości internetowe. Czy planuje Pan kolejną wyprawę?

**AR:** Nie jest to obecnie możliwe. Na północy Nigru i Mali działają komórki Al-Kaidy i tuarescy przyjaciele ostrzegają, że dochodzi do porywania Europejczyków bądź dla okupu bądź wymuszenia żądań politycznych. Były niestety przypadki ścięcia porwanych Europejczyków, ponieważ nie uwzględniono żądań porywaczy. W obecnej sytuacji moi przyjaciele uważają, że nie są w stanie zagwarantować mi bezpieczeństwa.

Chciałbym tam jeszcze wrócić, mam wiele planów, ale czas upływa i jestem coraz starszy. Marzę też o tym, by „dotknąć” innej Afryki, zobaczyć las tropikalny i poznać kultury tego regionu, znane mi tylko z literatury.

**WB:** Panie Adamie, gdyby młodzi etnologowie – afrykańscy zwrócili się do Pana o radę, co by Pan im powiedział?

**AR:** Przede wszystkim zachęcałbym aby nie bali się marzyć o wyprawach i pracy w Afryce. Namawiałbym aby już w terenie w swych stosunkach z Afrykanami byli cierpliwi, życzliwi i pogodni. Żeby potrafili się dzielić nie tylko częścią swych dóbr ale i wiedzą. Zachęcałbym aby dużo czytali, aby mogli przekazywać Afrykanom wiedzę, która dla większości z nich jest niedostępna. Pamiętajmy, że w Afryce brakuje też książek. Przypominam sobie jak w zagubionym na pograniczu Nigru i Mali obozowisku Tuaregów Tahabanaten, zwrócono się do mnie z prośbą o przesłanie książki A. Chavantre<sup>15</sup>, w której znajdują się informacje o ich plemienu i jego historii. O prace etnologiczne dotyczące odwiedzanych przeze mnie regionów prosili też przedstawiciele władz lokalnych, wodzowie i nauczyciele. Afrykanie potrzebują naszych prac i naprawdę jesteśmy im potrzebni.

**WB:** Dziękuję za rozmowę.

---

<sup>14</sup> „Amar i Grioci. O szaleństwach pewnego etnologa”. Reż. W. Rybiński, U. Murasiewicz

<sup>15</sup> Chaventré A., *Évolution anthro-biologique d'une population touarègue – Les Kel Kummer et leurs apparentés*, Paris 1983

## KONCEPCJA ETNICZNEJ IZBY WYŻSZEJ W DWUIZBOWYM PARLAMENCIE W PAŃSTWIE AFRYKAŃSKIM. Część I

KRZYSZTOF TRZCIŃSKI

### Wprowadzenie

W artykule tym analizuję koncepcję etnicznej izby wyższej jako części bika-meralnej (dwuizbowej) legislatury w państwie afrykańskim. Mianem etnicznej określam izbę parlamentu, której skład byłby tworzony w oparciu o istniejącą różnorodność etniczną. Autorem takiej koncepcji jest wybitny nigeryjski politolog Claude Ake (1939–1996)<sup>1</sup>, według którego dla budowy trwałej demokracji w państwie afrykańskim konieczne jest wzmocnienie roli władzy ustawodawczej kosztem poważnego uszczuplenia prerogatyw przypisanych urzędowi prezydenc-kiemu<sup>2</sup>. Ake był również zwolennikiem uznania i wzmocnienia znaczenia zbioro-wości etnicznych oraz poszerzenia ich praw w państwie afrykańskim.

Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej przedstawiam szczegóły koncepcji etnicznej izby wyższej. Uzupełniam je przemyśleniami pochodzącego z Sierra Leone filozofa George'a M. Carewa, które wydają się użyteczne w ana-

<sup>1</sup> Na temat dorobku Akego zob. szerzej C. Ake, W. Mwalilino, *An Interview with Claude Ake*, „West Africa Review” 2000, Vol. 2, No. 1, s. 1–17 oraz K. Harris, *Still Relevant: Claude Ake's Challenge to Mainstream Discourse on African Politics and Development*, „Journal of Third World Studies”, 2005, Vol. 22, No. 2, s. 73–88.

<sup>2</sup> Na ten temat zob. szerzej K. Trzciniński, *Kilka uwag o koncepcji prezydentury rotacyjnej w pań-  
stwie afrykańskim*, „Afryka”, 2010, nr 31–32, s. 30–32.

lizie myśli Akego. Ponadto prezentuję przypadek Izby Federacji, która stanowi ważną część istniejącego w Etiopii systemu federalizmu etnicznego. Kазus ten jest bliski propozycji Akego. W części tej ukazuję również koncepcyjne podobieństwa do systemu etiopskiego zawarte w myśli nigeryjskiego filozofa Ifeanyiego A. Menkitiego, która wskazuje, jakie skutki może przynieść funkcjonowanie federalizmu etnicznego. Jego rozważania można też uznać za uzupełniające poglądy Akego.

W drugiej części artykułu omawiam inne, istniejące już afrykańskie rozwiązania ustrojowe, które wydają się bliskie koncepcji etnicznej izby wyższej, w tym przypadek Senatu Lesotho oraz kazusy Izb Wodzów w Botswanie i Zambii. Porównuję cechy charakteryzujące te instytucje z elementami koncepcji Akego i wskazuję na podobieństwa oraz różnice. W dalszej kolejności omawiam przypadek izby wyższej parlamentu Bośni i Hercegowiny, Izby Narodów. Instytucja ta, jak dowodzę, w największym stopniu przypomina koncepcję izby wyższej proponowaną przez Akego dla państwa afrykańskiego. Przeprowadzam porównanie cech bośniackiej instytucji oraz zamysłu nigeryjskiego myśliciela i tłumaczę, dlaczego wielonarodowa Bośnia i Hercegowina może stanowić laboratorium rozwiązań politycznych dla wieloetnicznego państwa afrykańskiego. W końcowej części artykułu zwracam uwagę na podstawowy skutek, jaki może nieść ze sobą implementacja koncepcji Akego, a także ukazuję jej główny mankament. W tym celu nawiązuję do rozwiązań ustrojowych funkcjonujących w wielonarodowej Szwajcarii.

## **Etniczna izba wyższa parlamentu w kontekście praw grupowych**

Zgodnie z zamysłem Akego, izba wyższa bikameralnego parlamentu państwa afrykańskiego powinna mieć charakter izby „narodowości” (*chamber of nationalities*)<sup>3</sup> i posiadać istotny udział we władzy. Ake nie określił jednak, na czym konkretnie miałyby polegać jej kompetencje. Uważał natomiast, że poszczególne zbiorowości etniczne, nazywane przezeń narodowościami<sup>4</sup>, mia-

---

<sup>3</sup> C. Ake, *Democracy and Development in Africa*, The Brookings Institution, Washington D.C., 1996, s. 132.

<sup>4</sup> Niejeden intelektualista afrykański postrzega rozróżnienie między afrykańskimi zbiorowościami etnicznymi (takimi jak plemiona bądź grupy etniczne) a na przykład narodami (narodowościami, nacjami) w Europie jako zabieg co najmniej sztuczny. Rozróżnienie takie może mu się również wydać wyrazem dziedzictwa kolonialnego, bowiem takie terminy jak „plemię” czy „grupa etniczna” mogą sugerować jakąś niższość związaną z traktowaniem przez ludzi Zachodu zbiorowości afrykańskich jako słabiej rozwiniętych cywilizacyjnie. Zob. I. A. Menkiti, *Philosophy and the State in Africa: Some Rawlsian Considerations*, „Philosophia Africana”, August 2002, Vol. 5, No. 2, s. 41, gdzie autor pisze wręcz, że jego zdaniem, „tak zwane plemiona są narodami” (*the so-called tribes are nations*). Natomiast ghański filozof Kwasi Wiredu, *The African Concept of Personhood*, w: H. E. Flack, E. D. Pellegrino (eds.), *African-American Perspectives on Biomedical Ethics*, Georgetown

łyby w izbie wyższej równą reprezentację, bez względu na swą liczebność w państwie.

Ake nie wskazał, czy skład takiej etnicznej izby pochodziłby z wyborów powszechnych, czy też byłby konstituowany na przykład przez jakichś przywódców zbiorowości etnicznych, nie wyłanianych w drodze głosowania, lecz na przykład delegowanych przez lokalne zgromadzenia prawodawcze. Nie wiadomo również, czy członkowie etnicznej izby wyższej mogliby być przedstawicielami partii politycznych lub władztwa tradycyjnego. Pomimo wielu znaków zapytania, które charakteryzują propozycję nigeryjskiego myśliciela, potencjalnie mogłaby ona stanowić ulepszenie rozwiązań ustrojowych stosowanych współcześnie w demokracjach Afryki<sup>5</sup>.

Koncepcja etnicznej izby wyższej, czy też izby „narodowości”, stanowi część szerszej wizji politycznej Akego, który postulował przemiany strukturalne ustroju politycznego państwa afrykańskiego, polegające między innymi na wprowadzeniu zabezpieczeń praw grupowych jako praw zbiorowości etnicznych, oraz na dopuszczeniu do zasiadania w parlamencie przedstawicieli społeczeństwa obywatelskiego. Zdaniem nigeryjskiego myśliciela rozwiązania takie miałyby, charakter prawdziwie partycypacyjny, gdyż dawałyby szerokiej reprezentacji społeczeństwa uczestnictwo w politycznym procesie decyzyjnym.

Ake uważał, że utworzenie etnicznej izby wyższej parlamentu stanowiłoby istotny element autonomii grupowej. Myśliciel widziałby jednak wdrożenie takich rozwiązań, które nie utrwałyby różnic już istniejących w państwie wieloetnicznym. Niestety nie pisał, jak konkretnie można by pogodzić zabezpieczenie praw grupowych z zapobieganiem ugruntowywaniu etnicznych podziałów, choć wskazywał, że mogłoby to wymagać „rozwiązań typu konsocjonalnego nie tylko w wymiarze [ustroju – przyp. KT] państwa, ale również na poziomach regionalnym i wspólnotowym”<sup>6</sup>. Według Arenda Lijpharta<sup>7</sup>, do kanonu rozwiązań tzw.

University Press, Washington D.C. 1992, s. 114, używa sformułowania „naród Aszantów” (*Ashanti nation*). Inny ghański filozof, Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford University Press, Oxford 1997, preferuje terminy: „grupa wspólnoto-kulturowa” (*communcultural group*) oraz „wspólnota etnokulturowa” (*ethnocultural community*). Z kolei, zgodnie z treścią obowiązującej obecnie w Etiopii konstytucji, państwo to zamieszkują narody (*nations*), narodowości (*nationalities*) oraz ludy (*peoples*). Zob. Preambuła oraz art. 39. Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii, przyjętej 8 grudnia 1994 r. Tekst Konstytucji dostępny jest w internecie, na stronie World Intellectual Property Organization (WIPO), WIPO Lex, [http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file\\_id=193667](http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=193667)

<sup>5</sup> Na temat innego rozwiązania, rotacyjnego pełnienia urzędu prezydenckiego przez członków różnych grup etnicznych zamieszkujących wieloetniczne państwo afrykańskie zob. K. Trzcziński, *Kilka uwag o koncepcji prezydentury rotacyjnej...*, s. 29–44.

<sup>6</sup> C. Ake, op. cit., s. 132.

<sup>7</sup> Arend Lijphart – wybitny politolog i teoretyk holenderski i amerykański, obecnie związany z University of California w San Diego. Lijphart jest uznawany za główny autorytet w zakresie teorii konsocjonalizmu (demokracji konsocjonalnej). Jest autorem m.in. następujących prac, w których



demokracji konsocjonalnej należą: rządy wielkiej koalicji, w skład której wchodzi przedstawiciele odmiennych zbiorowości etnicznych w państwie; autonomia terytorialna i kulturowa dla zbiorowości etnicznych; system proporcjonalny w reprezentacji politycznej oraz przy mianowaniu pracowników służby cywilnej; weto zbiorowości etnicznych mających charakter mniejszości w państwie, w odniesieniu do spraw dotyczących ich autonomii i fundamentalnych praw.

Propozycja uznania i wzmocnienia praw grupowych mogłaby jednak w praktyce prowadzić do utrwalenia stanu zdominowania jednostek przez zbiorowości etniczne, do których one przynależą. Wzmocnienie praw takich zbiorowości kojarzy się bowiem z posiadaniem przez ich elity polityczne lub religijne większych możliwości sprawowania kontroli nad członkami grup, choćby dzięki stosowaniu częściowo odrębnego od państwowego systemu prawnego, na przykład mającego charakter prawa zwyczajowego lub religijnego<sup>8</sup>. Problem ten dostrzega wyraźnie pochodzący z Sierra Leone filozof George M. Carew, który pisze, że „w sytuacji, gdy wyższość zasad grupowych oznacza, że mają one pierwszeństwo i muszą być chronione przed prawami jednostkowymi, przestrzeganie tradycyjnych zasad będzie obowiązkowe, a nie dobrowolne. Wiele przestarzałych tradycji afrykańskich takich jak wyrzeczanie kobiet, odmawianie żonom prawa do dziedziczenia, brak uznania z powodu czyjejś rasy, klasy bądź pochodzenia etnicznego, zostanie wzmocnionych literą prawa i sankcją społeczną”<sup>9</sup>.

Wprawdzie, Ake optował za zastosowaniem w państwie afrykańskim jedynie ograniczonego rodzaju autonomii grupowej, lecz pogląd ten wydaje się klócić właśnie z propozycją ustanowienia etnicznej izby wyższej parlamentu. Aby pokonać tę antynomię należałoby przyjąć założenie, że postulując uznanie i wzmocnienie praw grupowych Ake miał po prostu na myśli stan rzeczy, w którym wszystkie zbiorowości etniczne miałyby identyczne prawa, lecz nie mogłyby na ich podsta-

---

omawia elementy tej teorii: *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, University of California Press, Berkeley 1968; *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven 1977; *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-six Countries*, Yale University Press, New Haven 1999. W polskim piśmiennictwie na temat teorii i praktyki konsocjonalizmu zob. A. Jelonek, *Dylematy konsocjonalizmu. Przypadek Malezji*, Scholar, Warszawa 2004.

<sup>8</sup> Przykładem takiego stanu rzeczy jest funkcjonowanie szariatu w części Nigerii. Zob. na przykład S. Piłaszewicz, *Kontrowersje wokół szari'atu w Nigerii*, „Afryka”, 2002, nr 15, s. 21–41 oraz E. Siewierska, *Sąsiedztwo nieoswojone. Stosunki chrześcijańsko-muzułmańskie w Nigerii*, „Afryka”, 2011, nr 33, s. 11–29.

<sup>9</sup> G. M. Carew, *Democratic Transition in Postcolonial Africa: A Deliberative Approach*, Edwin Mellen Press, Lewiston N.Y. 2006, s. 82. Porównaj art. 272 (c) z Rozdziału 22 (*Chieftaincy*) *Konstytucji Republiki Ghany* przyjętej 28 kwietnia 1992, zgodnie z którym zajmująca się sprawami tradycyjnej władzy lokalnej w Ghanie Narodowa Izba Wodźów posiada uprawnienie do „podejmowania oceny tradycyjnych zwyczajów (*customs and usages*) w celu eliminowania tych spośród nich, które są przestarzałe oraz społecznie szkodliwe”. Tekst tej konstytucji dostępny jest w internecie: <http://www.ghanaweb.com?GhanaHomePage/republic/constitution.php?id=Gconst22.html>

wie traktować swych członków w sposób odrębny od tego, jaki przewiduje prawo państwowe. Prawa grupowe mogłyby zatem na przykład zabezpieczać możliwość, mieszczącą się w granicach prawa państwowego, kulturowej ekspresji zbiorowości etnicznych. Co jednak ważniejsze, gwarantowałyby również ogółowi tych grup udział w życiu politycznym i ekonomicznym<sup>10</sup> państwa na równych zasadach, a zatem miałyby zapobiegać dominacji jednych zbiorowości nad innymi.

To właśnie na straży takiego porządku mogłaby stać etniczna izba wyższa bikameralnego parlamentu, w której przedstawiciele każdej ze zbiorowości etnicznych mieliby tę samą wagę głosu. Jeśli bowiem izba ta byłaby konstytuowana w drodze wyboru deputowanych, dokonywanego według procentowego udziału zbiorowości etnicznych w całym państwie, to wówczas mogłaby reprezentować przede wszystkim interesy dużych zbiorowości. Ake proponował jednak system przypominający rozwiązanie ustrojowe istniejące na przykład w Stanach Zjednoczonych i odnoszące się do izby wyższej parlamentu – Senatu, w którym każdy podmiot amerykańskiej federacji (stan) jest reprezentowany przez tę samą liczbę przedstawicieli, bez względu na liczbę jego ludności<sup>11</sup>. Zasadnicza różnica polega na tym, że stany USA nie zostały ukonstytuowane na podstawie spoistości etnicznej, a zatem zamieszkiwania danego obszaru w większości przez członków konkretnej zbiorowości etnicznej. Zgodnie zaś z zamysłem Akego, w izbie wyższej bikameralnego parlamentu w państwie afrykańskim zasiadaliby przedstawiciele zbiorowości etnicznych, a nie regionów. Można jednak wnioskować, że Ake miał na myśli stan rzeczy, w którym regiony państwa afrykańskiego zostają wytyczone w oparciu o spoistość etniczną, tak jak ma to obecnie miejsce w Etiopii.

### **Przykład etiopskiej Izby Federacji**

Zdaniem Akego, rozwinięciem idei uznania grup w państwie afrykańskim powinno też być stworzenie w nim autonomii terytorialnej. Nigeryjski myśliciel uważał, że władza lokalna w Afryce nie może dłużej pozostawać delegacją władzy rządu centralnego na niższym poziomie, lecz musi stać się całkowicie odrębnym szczeblem władzy. Ake wierzył, że w przyszłości władza lokalna w Afryce będzie „mieć prawnie zagwarantowaną alokację części dochodów państwa w wysokości ustalonej przez konstytucję, a „konstytucja powinna również dać rządowi lokalnym szczególnie zakres autonomii z rzeczywistą władzą, dzięki której będą mo-

<sup>10</sup> Por. poglądy Kwame Gyekyego (op. cit., s. 90), który uznaje za konieczne ustanowienie w państwie afrykańskim sprawiedliwości gospodarczej, i pisze: „rozdział zasobów i projektów rozwojowych musi być horyzontalny, rozłożony równomiernie, aby żadna dzielnica czy region państwa – ani, tym samym, żadna wspólnota etnokulturowa – nie została pominięta”.

<sup>11</sup> Na przykład Wyoming, stan USA o najmniejszej liczbie ludności (mniej niż 600 tys.), posiada w Senacie dwóch reprezentantów, tak jak i najludniejszy stan, Kalifornia (ponad 37 mln mieszkańców). Dane dotyczące wielkości populacji pochodzą ze spisu powszechnego z 2010 r.

gły tę autonomię operacjonalizować, włącznie z mocą powiększania dochodów w drodze opodatkowywania”<sup>12</sup>. Co prawda, Ake nie rozwinął szerzej koncepcji lokalnej autonomii, lecz nawet z ogólnego opisu jej założeń można wnioskować, że był on zwolennikiem federalizmu etnicznego w państwie afrykańskim, a zatem takiego wewnętrznego podziału terytorialno-ustrojowego, w którym granice autonomicznych regionów odpowiadałyby granicom zamieszkiwania danego obszaru w większości przez członków konkretnej zbiorowości etnicznej.

Choć system federalny istniał w rodzimej dla Akego Nigerii już za czasów jego życia, to podział na stany nie odzwierciedlał tam podziałów etnicznych<sup>13</sup>, a w każdym razie nie został stworzony w ten sposób, by odzwierciedlać ich aspekt terytorialny. Inna sytuacja panuje w Etiopii, która tak jak Nigeria jest państwem związkowym. Tutaj, zgodnie z zamierzeniem, podział terytorialny stanowi w dużym stopniu odbicie istniejących odmienności etnicznych, a za jego podstawę przyjęte zostały różnice językowe wśród zamieszkujących to państwo zbiorowości etnicznych.

Zgodnie z Konstytucją Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii z 1994 r., państwo to dzieli się na 9 autonomicznych podmiotów terytorialnych, które są określane mianem regionów<sup>14</sup> (*kililoch*, lp. *kilil*) bądź stanów<sup>15</sup>. Etiopia posiada dwuizbowy parlament, którego izba wyższa, Izba Federacji (*Yefedereshein Mekir Bete*), jest tworzona w oparciu o podziały etniczne istniejące w państwie i, jak to zostało ujęte w Konstytucji, składa się z reprezentantów narodów, narodowości i ludów. Art. 39. pkt. 5 ustawy zasadniczej stanowi, że „»Naród, Narodowość lub Lud« na potrzeby tej Konstytucji oznacza grupę ludzi, których w dużym stopniu łączy wspólna kultura, podobne zwyczaje, wzajemnie zrozumiały język, wiara we wspólne bądź powiązane ze sobą tożsamości, wspólna struktura psychologiczna, i którzy zamieszkują dające się wyróżnić i w przeważającym stopniu przylegające do siebie tereny”<sup>16</sup>. W definicji tej brakuje jednak dookreślenia, które spośród zamieszkujących Etiopię zbiorowości są narodami, a które narodowościami lub ludami, i według jakich kryteriów stosowane jest to rozróżnienie<sup>17</sup>. Należy jednak zauważyć, że również Ake, używając terminu „izba narodowości”, nie sprecyzował, co rozumie pod pojęciem „narodowość”.

---

<sup>12</sup> C. Ake, *The Feasibility of Democracy in Africa*, CODESRIA, Dakar 2000, s. 188.

<sup>13</sup> W niepodległej Nigerii wielokrotnie przeprowadzano zmiany w podziale terytorialnym. Od 1996 r. w państwie tym istnieje 36 stanów oraz Federalne Terytorium Stołeczne – Abudża.

<sup>14</sup> Ponadto odrębny status administracyjny mają dwa wydzielone miasta: Addis Ababa i Dire Dawa.

<sup>15</sup> W tłumaczeniach Konstytucji Etiopii z 1994 r. na j. angielski stosowany jest termin *state*.

<sup>16</sup> Art. 39. pkt. 5 Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii. W j. angielskim brzmi to następująco: “A ‘Nation, Nationality or People’ for the purpose of this Constitution, is a group of people who have or share large measure of a common culture or similar customs, mutual intelligibility of language, belief in a common or related identities, a common psychological make-up, and who inhabit an identifiable, predominantly contiguous territory”.

<sup>17</sup> Tymczasem w Etiopii zamieszkują członkowie ponad 70 zbiorowości etnicznych. Zob. szerzej *Ethiopia – ethnic groups*, Encyclopedia of the Nations, <http://www.nationsencyclopedia.com/Africa/Ethiopia-ETHNIC-GROUPS.html>.

Niemniej jednak, zgodnie z art. 61 pkt. 2 Konstytucji Etiopii, każda z wymienionych zbiorowości powinna być reprezentowana w Izbie Federacji przynajmniej przez jednego przedstawiciela. Ponadto dwie z wymienionych zbiorowości (naród i narodowość)<sup>18</sup> powinny posiadać jednego dodatkowego reprezentanta w Izbie Federacji na każdy milion swojej populacji. To ostatnie rozwiązanie stoi w sprzeczności z propozycją Akego, który postulował, by każda zbiorowość etniczna w państwie afrykańskim posiadała identyczną liczbę swych przedstawicieli w izbie wyższej bikameralnego parlamentu, co zrównywałoby siłę ich głosu w procesie decyzyjnym w tej izbie.

Co więcej, choć według stanu na 2011 r. Izba Federacji miała 108 członków<sup>19</sup>, to w praktyce uprawnioną do posiadania w niej reprezentacji jest zawsze najliczniejsza zbiorowość każdego z regionów. Zbiorowości nie posiadające własnych regionów mogą być zatem w ogóle pozbawione takiego przedstawicielstwa, choć ich członkowie mogą zostać wybrani do izby niższej etiopskiego parlamentu, Izby Przedstawicieli Ludowych (*Yehizb Tewokayoch Mekir Bete*)<sup>20</sup>.

Zgodnie z art. 61 pkt. 3 Konstytucji, członkowie mającej pięcioletnią kadencję Izby Federacji powinni być wybierani przez Radę Regionu, która stanowi najwyższy wykonawczy i legislacyjny organ władzy w każdym z podmiotów państwa związkowego. Konstytucja stanowi również, że w każdym z tych regionów jego Rada może ogłosić wybory powszechne przedstawicieli do Izby Federacji, które to rozwiązanie nie jest jednak obecnie praktykowane.

Zgodnie z art. 64 Konstytucji, dwie trzecie członków Izby Federacji obecnych na jej posiedzeniu stanowi kworum<sup>21</sup> niezbędne dla poddania pod głosowanie każdej propozycji. Wszelkie samodzielne decyzje izby wymagają aprobaty zwykłej większości głosów jej członków obecnych na posiedzeniu.

Izba Federacji ma dość rozległe kompetencje, które zostały przedstawione głównie w art. 62 Konstytucji. I tak między innymi posiada ona w oparciu o przepisy ustawy zasadniczej prawo do dokonywania jej wykładni w sytuacji, gdy zachodzi taka potrzeba<sup>22</sup>. Izba Federacji ma uprawnienie do podejmowania decyzji w sprawach dotyczących prawa do samostanowienia zamieszkujących Etiopię zbiorowości, w tym do

<sup>18</sup> W art. 61 pkt. 2 Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii brak w tej kwestii informacji o ludach (*Peoples*), co może być przeoczeniem.

<sup>19</sup> *General Information*, The Parliament of the Federal Democratic Republic of Ethiopia, <http://www.ethiopar.net>

<sup>20</sup> Traktuje o tym art. 54 pkt. 3 Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii, zgodnie z którym członkowie narodowości i ludów stanowiących mniejszości (*minority Nationalities and Peoples*) powinni posiadać co najmniej 20 reprezentantów w Izbie Przedstawicieli Ludowych, której cały skład nie może przekroczyć 550 członków.

<sup>21</sup> Dla porównania warto zauważyć, że z godnie z art. 58 Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii kworum w izbie niższej parlamentu, Izbie Przedstawicieli Ludowych, wynosi ponad połowę jej członków.

<sup>22</sup> Szerzej traktują o tym art. 83 i 84 Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii.

secesji<sup>23</sup>. Izba ta jest jednak zarazem zobowiązana do podejmowania działań utrwalających równość wszystkich mieszkańców Etiopii i „promowania oraz konsolidowania ich jedności (...)”<sup>24</sup>. Zgodnie z treścią pkt. 6 art. 62 Konstytucji, istotnym zadaniem izby wyższej etiopskiego parlamentu jest rozwiązywanie ewentualnych sporów bądź nieporozumień w stosunkach pomiędzy podmiotami federacji. Art. 48 Konstytucji dość szeroko omawia to uprawnienie w kontekście potencjalnych sporów granicznych mogących mieć miejsce w państwie związkowym. W przypadku, gdyby któryś z regionów naruszając ustawę zasadniczą zagrażał porządkowi konstytucyjnemu w Etiopii, Izba Federacji posiada kompetencję do nakazania przeprowadzenia na jego terytorium, jak to ujmuje art. 62 pkt. 9 Konstytucji, interwencji federalnej. Izba ta została też uprawniona do ustalania zasad dystrybucji między regionami pieniędzy pochodzących zarówno z federacyjnych, jak i regionalnych dochodów podatkowych, a także do podziału subsydiów, jakie rząd federalny może przekazywać regionom<sup>25</sup>.

Izba Federacji nie jest organem *stricte* prawotwórczym. Takie rozwiązanie zapewne nie podobało się Akemu. Niemniej jednak, zgodnie z art. 104 i 105 Konstytucji, obie izby etiopskiego parlamentu biorą udział w procesie uchwalania poprawek do Konstytucji. Natomiast, na mocy art. 55 pkt. 6 Konstytucji, niższa Izba Przedstawicieli Ludowych powinna uchylać przepisy prawa cywilnego, które Izba Federacji uzna za niezbędne do wprowadzenia.

Izba Federacji oraz Izba Przedstawicieli Ludowych posiadają pewne wspólne uprawnienia. I tak, zgodnie z art. 55 pkt. 16 Konstytucji, powinny one na podstawie podjętej razem decyzji wydawać wytyczne odpowiednim organom państwa w sytuacji, gdy w ramach posiadanych kompetencji nie są w stanie przeciwdziałać przypadkom naruszania praw człowieka w Etiopii. Art. 70 Konstytucji przewiduje z kolei, że Izba Przedstawicieli Ludowych desygnuje kandydata na prezydenta, lecz osoba nominowana może objąć urząd głowy państwa jedynie wtedy, gdy jej kandydatura zostanie zaaprobowana co najmniej większością dwóch trzecich deputowanych w głosowaniu połączonego składu obu izb. Należy jednak zauważyć, że zgodnie z porządkiem konstytucyjnym Etiopii jej prezydent posiada drugoplanowe prerogatywy w porównaniu z uprawnieniami prezesa rady ministrów.

Ogólnie rzecz biorąc, kompetencje Izby Federacji, tworzonej w oparciu o istniejące w Etiopii podziały etniczne, można by uznać, zgodnie z koncepcją Akego, za dające jej istotny udział we władzy w państwie. Etniczna izba wyższa parlamentu, jaką proponował Ake, miała być jednak organem państwa demokratycznego. Etiopia jest natomiast obecnie uznawana za państwo posiadające reżim autorytarny, w którym praktycznie wszystkie instytucje państwowe szczebla federalnego

---

<sup>23</sup> W praktyce zgodne z prawem przeprowadzenie secesji przez któryś z regionów Etiopii jest niezwykle trudne. Zob. szerzej art. 39 pkt. 4, Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii.

<sup>24</sup> Art. 62 pkt. 4, Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii.

<sup>25</sup> Zob. szerzej art. 62 pkt. 7 oraz art. 99 Konstytucji Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii.

są niemal w całości kontrolowane przez partię rządzącą<sup>26</sup>. I tak na przykład Izbie Przedstawicieli Ludowych, w wybranej w wyborach w 2010 r., na jej 547 obecnych członków zasiada jedynie 3 przedstawiciele opozycji, natomiast w przeprowadzonych w tym samym roku wyborach do Rad Regionów niemal w każdym regionie wygrała lokalna filia partii rządzącej bądź partia bardzo blisko z nią współpracująca<sup>27</sup>. Jak stwierdzają w swym raporcie reprezentujący Unię Europejską obserwatorzy wyborów do Izby Przedstawicieli Ludowych oraz Rad Regionów w 2010 r.: „wyniki wskazują, że [partia rządząca, Etiopski Ludowo-Rewolucyjny Front Demokratyczny – przyp. KT] EPRDF posiada praktycznie absolutną kontrolę zarówno nad izbą niższą parlamentu, jak i nad Radami Regionów”<sup>28</sup>. Warto przypomnieć, że Rady Regionów kreują z kolei skład etnicznej izby wyższej etiopskiego parlamentu.

Wyborów z roku 2010 nie sposób uznać za demokratyczne, podobnie jak i praktyki konstituowania składu Izby Federacji. Tymczasem można przypuszczać, że Ake zakładał, iż członkowie etnicznej izby wyższej bikameralnego parlamentu w państwie związkowym byłiby wybierani przez legislatury poszczególnych jego regionów, albo pochodziliby z przeprowadzanych w nich wyborów powszechnych. Być może każdy z podmiotów federacji w ramach posiadanej autonomii sam mógłby określać sposób wyboru reprezentantów do tej izby. Jednak w przypadku Etiopii członkowie etnicznej Izby Federacji są wybierani przez gremia, które nie zostały wyłonione w demokratycznych wyborach.

To nie jedyny zawód, jaki model etiopski sprawiłby dziś Akemu. Zarówno bowiem Izba Federacji, jak i Izba Przedstawicieli Ludowych etiopskiego parlamentu nie ograniczają działań głównego ośrodka władzy wykonawczej w państwie (w przypadku Etiopii jest to premier a nie, jak w większości państw Afryki, prezydent), na czym tak nigeryjskiemu myślicielowi zależało.

Istniejącą w Etiopii etniczną Izbę Federacji można zatem traktować jako ciało niedemokratyczne, które nie przyczynia się do skutecznego ograniczania władzy

<sup>26</sup> Zob. szerzej *Democracy Index 2010: Democracy in Retreat*, A Report from the Economist Intelligence Unit, The Economist, s. 6, 18 i 27, [http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy\\_Index\\_2010\\_web.pdf](http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy_Index_2010_web.pdf). W raporcie tym (s. 18) etiopski reżim premiera Melesa Zenawiego i jego rządzącej nieprzerwanie od 1991 r. partii, Etiopskiego Ludowo-Rewolucyjnego Frontu Demokratycznego (EPRDF), jest uznawany za winny ograniczania działalności opozycji, mediów oraz społeczeństwa obywatelskiego. Aktywność władz doprowadziła do powstania w wyniku wyborów w 2010 r. *de facto* państwa monopartyjnego. Autorzy raportu *Democracy Index 2010...* używając rozwiniętej metodologii dzielą państwa świata na „demokracje pełne” (*Full democracies*), „demokracje wadliwe” (*Flawed democracies*), „systemy hybrydowe” (*Hybrid regimes*) oraz „systemy autorytarne” (*Authoritarian regimes*). Etiopia wraz z większością państw Afryki należy do tej ostatniej kategorii.

<sup>27</sup> Zob. szerzej *Ethiopia: Final Report on the House of People's Representatives and State Councils Elections*, European Union Election Observation Mission to Ethiopia 2010, zwłaszcza s. 3–4. Raport ten dostępny jest w internecie, na stronie ReliefWeb, [http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/reliefweb\\_pdf/node-374573.pdf](http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/reliefweb_pdf/node-374573.pdf) Zob. też *Last Elections*, w: *Ethiopia: Yehizb Tewokayoch Mekir Bete (House of Peoples' Representatives)*, Inter-Parliamentary Union, <http://www.ipu.org/parline-e/reports/2107.thm>

<sup>28</sup> *Ethiopia: Final Report...*, s. 4.

etiopskiej egzekutywy. Najistotniejsze wydaje się jednak to, czy etniczna Izba Federacji etiopskiego parlamentu gwarantuje inny cel, jaki propagował Ake, a mianowicie uznanie i wzmocnienie roli zbiorowości etnicznych. Na tak postawione pytanie można odpowiedzieć twierdząco. Zarówno Izba Federacji, jak i cała koncepcja federalizmu etnicznego w Etiopii stoją na straży praw grupowych, choć ma to miejsce w środowisku niedemokratycznym. W konsekwencji system polityczny funkcjonujący w Etiopii można nazwać znową przynajmniej części elit politycznych różnych zbiorowości etnicznych.

## Koncepcyjne podobieństwa do systemu etiopskiego

Charakteryzująca federalizm etniczny w Etiopii znowa elit etnicznych przypomina ideę „uludowienia” (*enpeoplement*)<sup>29</sup> zaproponowaną przez nigeryjskiego filozofa Ifeanyiego A. Menkitiego<sup>30</sup>. Menkiti uważa, że we współczesnym państwie afrykańskim panuje niesprawiedliwość, polegająca przede wszystkim na nierównym statusie ludów (zbiorowości etnicznych), które je zamieszkują<sup>31</sup>. W opinii filozofa, w typowym państwie wieloetnicznym niektóre ludy nie tylko sprawują autorytarną dominację nad innymi, ale również je prześladują oraz eksploatują ekonomicznie. W takiej sytuacji wielu Afrykanów czuje się wykluczonych z państwa, które nominalnie współtworzy.

Menkiti wychodzi z logicznego założenia, że osiągnięcie pomyślnego koegzystencji różnych ludów w wieloetnicznym państwie afrykańskim wymaga porozumienia między nimi, opartego na założeniu ich równości. W tym celu wysuwa postulat ustanowienia w Afryce moralnie indyferentnego, minimalistycznego „państwa zarządzającego”, w którym znaczna część kompetencji rządu centralnego zostałaby sędowana na niższy, regionalny szczebel władzy. Taki stan rzeczy mógłby przybliżyć nadejście w państwie afrykańskim stanu sprawiedliwości.

Sprawiedliwość społeczna<sup>32</sup>, zdaniem Menkitiego, powinna w realiach afrykańskich dotyczyć równego i słusznego rozdziału między ludami zarówno ciężarów, jak i korzyści z życia we wspólnym państwie. Filozof uważa, że dla jej osiągnięcia

---

<sup>29</sup> I. A. Menkiti, op. cit., s. 36 i n.

<sup>30</sup> Ifeanyi A. Menkiti doktoryzował się z filozofii na Harvardzie i był uczniem Johna Rawlsa. Jest poetą i profesorem filozofii w Wellesley College (Stany Zjednoczone), autorem rozpraw politycznych i etycznych.

<sup>31</sup> Rozwijam tę problematykę szerzej w następujących pracach: K. Trzeciński, *Przyszłość państwa i granic w Afryce. Alternatywny punkt widzenia*, w: A. Żukowski (red.), *Przestrzeń i granice we współczesnej Afryce*, seria „Forum Politologiczne”, nr 10, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010, s. 243–262 oraz K. Trzeciński, *Przyszłość wieloetnicznego państwa w Afryce. Perspektywa Ifeanyiego A. Menkitiego*, w: B. Nowak, M. Nagielski, J. Pysiak (red.), *Europejczycy, Afrykanie, Inni. Studia ofiarowane Profesorowi Michałowi Tymowskiemu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 595–619.

<sup>32</sup> Pojęcie „sprawiedliwość społeczna” jest tu używane wymiennie z terminem „sprawiedliwość”, tak jak czyni to Menkiti.

użyteczna jest myśl Johna Rawlsa, zwłaszcza zaś idea rozsądnego „prawa ludów” (*Law of Peoples*)<sup>33</sup>. Rawls pisał, że przez „prawo ludów” rozumie „pewną szczególną polityczną koncepcję słuszności i sprawiedliwości, która stosuje się do zasad oraz norm międzynarodowego prawa i praktyki”<sup>34</sup>. Zdaniem Menkitiego, „prawo ludów”, choć zaproponowane przez Rawlsa dla stosunków międzynarodowych, w przypadku Afryki mogłoby prowadzić do realizacji celu, który nigeryjski filozof określa „ochoczym uczestnictwem [ludów – przyp. KT] we wspólnym życiu w jednym państwie”<sup>35</sup>. „Prawo ludów” można traktować jako fundamentalne zasady konstytucji państwa wieloetnicznego<sup>36</sup>, choć nie sposób tego czynić bez poważnych wątpliwości<sup>37</sup>. Zdaniem Menkitiego, ogólnie rzecz biorąc, urzeczywistnienie Rawlowskiego „prawa ludów” w państwie afrykańskim oznaczałoby „uludowienie”, które w praktyce polegałoby przede wszystkim na wzajemnie równorzędnym traktowaniu się przez wszystkie ludy oraz na wspólnym przez nich rządzeniu. Krótko mówiąc, w państwie afrykańskim istniałyby demokratyczne rozwiązania w relacjach między ludami. Innymi słowy, tak jak zjawisko zdemokratyzowania państwa można rozumieć jako stworzenie w nim rządów ludu, tak Menkitowskie uludowienie można postrzegać jako zbudowanie w państwie rządów ludów.

Zdaniem Menkitiego, o ile formalne przyjęcie „prawa ludów”, a zatem i materialne „uludowienie” byłoby ziszczeniem się ideału sprawiedliwości w kwestii statusu oraz relacji między ludami zamieszkującymi w jednym państwie, to osiągnięcie równości jednostek zapewne nie byłoby od razu możliwe. Menkiti daje bowiem do zrozumienia, że we współczesnym państwie afrykańskim trudno jest wyobrazić sobie wprowadzenie demokracji w stylu liberalnym, w której ludzie posiadaliby demokratyczne obywatelstwo, a zatem byli równi w prawach, w tym prawach politycznych. Zgodnie z wyrażanymi *implicite* poglądami nigeryjskiego myśliciela, większość Afrykanów nie jest jeszcze przygotowana na wdrożenie takiego poziomu rozwoju politycznego.

Dla wytłumaczenia tego kluczowego, problemu, Menkiti omawia normatywną koncepcję człowieka (osoby ludzkiej) typową, jego zdaniem, dla tradycyjnego my-

<sup>33</sup> J. Rawls, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 57.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>35</sup> I. A. Menkiti, *op. cit.*, s. 42.

<sup>36</sup> Treść ośmiu zasad Rawlowskiego „prawa ludów” jest następująca: „1.) ludy są wolne i niepodległe, a ich wolność i niepodległość powinna być respektowana przez inne ludy; 2.) ludy powinny przestrzegać traktatów i zobowiązań; 3.) ludy są równe i mogą być stronami wiążących je umów; 4.) ludy powinny przestrzegać nakazu nieingerencji; 5.) ludy mają prawo do samoobrony, lecz nie mają prawa do podżegania do wojny z innych powodów niż samoobrona; 6.) ludy powinny honorować prawa człowieka; 7.) ludy powinny przestrzegać pewnych określonych ograniczeń w prowadzeniu wojny; 8.) ludy mają obowiązek udzielania pomocy innym ludom żyjącym w niekorzystnych warunkach, uniemożliwiających im posiadanie sprawiedliwego lub przyzwoitego ustroju politycznego i społecznego”. Zob. J. Rawls, *op. cit.*, s. 57–58.

<sup>37</sup> Na ten temat zob. K. Trzcíński, *Przyszłość wieloetnicznego państwa...*, s. 607–609.



ślenia wielu ludów afrykańskich. Zgodnie z nią, lud, do którego przynależą Afrykanin kształtuje jego moralność oraz pełnię człowieczeństwa. Proces ten zachodzi na poziomie wspólnot niższego szczebla takich jak rodziny, lineaż, klany, społeczności wioskowe<sup>38</sup>. Grupy te wpajają swoim członkom normy i wierzenia typowe dla kultury własnego ludu. Menkiti jest przekonany, że w tradycyjnym myśleniu wielu ludów afrykańskich jednostki stopniowo nabywają moralność oraz pełnię swego człowieczeństwa poprzez internalizację norm grupowych oraz działanie w zgodzie z nimi w swoim dorosłym życiu<sup>39</sup>. Z tej koncepcji osoby ludzkiej wynika założenie, że bez grupy nie sposób stać się człowiekiem godnym szacunku. Co jednak wydaje się istotniejsze, w konsekwencji Menkiti nie wierzy w to, by większość Afrykanów była w stanie dokonywać autonomicznych wyborów politycznych. Tego typu aktywność zachodzi raczej w ramach grupy, która w imieniu swych członków decyduje w sprawach politycznych. W praktyce rola ta jest powierzana wspólnotowym elitom. Na poziomie polityki państwowej są to elity ludów (zbiorowości etnicznych). W zależności od konkretnego przypadku, mogą to być elity władzy tradycyjnej (po części ma to miejsce w Kamerunie), „nowe” elity, zwłaszcza partyjne (jak w przypadku Etiopii), lub też połączenie jednych i drugich (tak jak ma to miejsce na przykład w Nigerii).

Zdaniem Menkitiego, podstawowym podmiotem współczesnego państwa afrykańskiego nie są zatem jednostki, lecz ludy. Podejście filozofa jest przy tym asymetryczne: agregujące wobec ludów, lecz zarazem silnie wspólnotowe wobec jednostek. Oznacza to, że państwo wieloetniczne, przynajmniej do czasu wykształcenia się lojalności swych członków wobec niego, może być po prostu sumą składających się nań ludów. Jednak lud jako zbiorowość ludzi połączonych realnymi czy też mitycznymi więzami krwi<sup>40</sup>, wspólną kulturą oraz dziejami stanowi byt szerszy niż prosta suma jednostek.

Jak się wydaje, Menkiti postuluje najpierw uzyskanie równości ludów w państwie afrykańskim, a dopiero w jakiejś dalszej perspektywie równości jednostek.

---

<sup>38</sup> Na określenie mniejszych zbiorowości istniejących w ramach ludów używam tu, w ślad za Menkitim terminu „wspólnota” (*community*), choć nie precyzuje on, czy przez wspólnotę rozumie (wielką) rodzinę, lineaż, klan bądź wieś (jako jednostkę terytorialną, organizacyjną i społeczną). W jednej ze swoich prac stosuje jednak w podobnym kontekście termin „społeczność wiejska” (*village society*). Zob. I. A. Menkiti, *Physical and Metaphysical Understanding: Nature, Agency, and Causation in African Traditional Thought*, w: L.M. Brown (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford 2004, s. 124 i s. 133. Na temat rozumienia pojęcia „wspólnota” w Afryce zob. szerzej K. Gyekye, op. cit., s. 43.

<sup>39</sup> Na temat tradycyjnej, afrykańskiej koncepcji człowieka (koncepcji stopniowego nabywania pełni człowieczeństwa we wspólnotcie) zob. szerzej zwłaszcza I. A. Menkiti, *Person and Community in African Traditional Thought*, w: R.A. Wright (ed.) *African Philosophy: An Introduction*, Lanham 1984, s. 171–182, oraz I. A. Menkiti, *On the Normative Conception of a Person*, w: K. Wiredu (ed.) *A Companion to African Philosophy*, Oxford 2004, s. 324–331. Zob. też K. Trzeciński, *Człowiek w rozumieniu afrykańskim*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 2009, nr 3: J. Hołówka (red.), *Status człowieka. Problemy filozoficzne, naukowe i religijne*, s. 259–282.

<sup>40</sup> Na ten temat zob. szerzej K. Gyekye, op. cit., zwłaszcza s. 78–81.

Filozof pisze jednak, że w preferowanym przezeń wzorcu minimalistycznego „państwa zarządzającego”, którego kompetencje skupiałyby się jedynie na trzech podstawowych płaszczyznach, tj. utrzymywaniu bezpieczeństwa, zapewnianiu infrastruktury oraz ułatwianiu handlu, „obywatele mogliby wyrażać swoją wolę odnośnie tych kwestii w wyborach, a gdyby to robili, a ich przywódcy szanowali wynik ich głosowania, wówczas na kontynencie nadeszłaby era demokracji przedstawicielskiej”<sup>41</sup>. W poglądach Menkitiego zdaje się zatem zachodzić antynomia. Filozof prezentuje bowiem dwa potencjalnie sprzeczne podejścia: z jednej strony nie odmawia jednostce praw politycznych, ale z drugiej, wskazuje, że nadal jest ona w znacznym stopniu uzależniona od ludu, do którego należy i którego elity podejmują decyzje polityczne w jej imieniu. Można jednak przypuszczać, że nigeryjski filozof wychodzi z założenia, że „uludowienie” rozumiane jako zrównanie jednostek w prawach, również politycznych, stanowi wyzwanie przyszłości, które można kiedyś zrealizować raczej w państwie typu narodowego (etnicznego), a nie wieloetnicznego.

Założenie o zrównaniu ludów w państwie afrykańskim bez jego demokratyzacji w sensie liberalnym, a zatem bez zrównania w nim jednostek, przypomina bardzo praktykę federalizmu etnicznego, który zbudowano w Etiopii. Menkiti proponuje bowiem zmwę elit ludów w państwie afrykańskim ponad jego obywatelami.

Elity zbiorowości etnicznych w Etiopii, w zamian za poparcie udzielane partii rządzącej otrzymują publiczne apanaże, mają wpływ na podział środków budżetowych oraz uprawnienie do stanowienia części prawa odnoszącego się do mieszkańców swych regionów, etnicznych podmiotów federacji. Czy jednak takie rozwiązania w niedemokratycznym państwie są gwarancją realnej i trwałej równości zbiorowości etnicznych oraz przestrzegania praw jednostkowych, o których traktują liczne przepisy Konstytucji Etiopii z 1994 r.? Wydaje się to mało prawdopodobne.

Niemniej jednak należy również zwrócić uwagę na fakt, że etniczna Izba Federacji, nawet w systemie niedemokratycznym, może odgrywać pozytywną rolę w ramach posiadanych szerokich kompetencji do rozstrzygania sporów między regionami, a zatem i zbiorowościami etnicznymi zamieszkującymi Etiopię. Jak się wydaje, zależy to w dużej mierze od woli politycznej osób w niej zasiadających oraz tych, którzy ich wybierali.

**Dr KRZYSZTOF TRZCIŃSKI** – politolog, jest adiunktem w Instytucie Studiów Regionalnych i Globalnych na Wydziale Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego.

<sup>41</sup> I. A. Menkiti, op. cit., s. 38.

# RUCHY CHRZEŚCIJAŃSKIE W AFRYCE

## MOJE SPOTKANIE Z KIMBANGISTAMI: OD KONGIJSKIEJ „JEROZOLIMY” DO CANTERBURY

ALICJA WRZESIŃSKA

W Aketi, małej miejscowości nad rzeką Itimbiri, która płynie przez lasy równikowe prowincji Uélé (Demokratyczna Republika Konga), opodal misji katolickiej stał kościółek. Był ostatni wieczór 1962 r. Kilka liści palmowych stanowiło dekorację bożonarodzeniową i powitalną dla zbliżającego się Nowego Roku. Z okolicznych wiosek do świątyni tłumnie napływała ludność. Zaczynała się uroczysta msza. Mimo zatłoczenia dwie pierwsze ławy były puste. Rzucano się to w oczy, gdyż kontrastowały z resztą zaludnionego kościoła. Stojąca obok mnie kobieta, żona miejscowego kupca Portugalczyka, spojrzała na mnie znacząco. Wskazała na niezajęte ławy i powiedziała: „To pamiątka po kolonialnych czasach. Miejsca tylko dla białych”. Po pewnym czasie tylko kilku autochtonów odważyło się przysiąść na samym końcu ławek. W pamięci większości ludzi tkwił jeszcze nie tak dawny kolonialny zakaz. Obecność czterech białych osób robiła też wrażenie, chociaż zajęliśmy miejsca na krzesłach ustawionych pod ścianą. Tak oto, po dwóch latach odzyskanej przez Kongo niepodległości, zauważalny był w kościele ślad nierówności rasowej, sprzecznej z nauką Ewangelii o miłości bliźniego i równości wyznawców wobec Boga. Echo tych dawnych stosunków społecznych zmaterializowało się boleśnie w postaci tragicznego losu niektórych białych podczas wydarzeń politycznych w 1964 r<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Był to okres krwawych walk o władzę w wielu prowincjach Konga.



Autorka pracy w czasie prowadzonych rozmów z Kimbastangistanami (fot. ze zbiorów A. Wrześcińskiej)

Wspomnienie, tym razem z prowincji Dolnego Kongo zamieszkiwanego przez lud Kongo (zwany też Bakongo) przywołuje inną obserwację z końca lat sześćdziesiątych<sup>2</sup>. Choć jest ona całkowicie odmienna od poprzedniej, to jednak również dotyczy historycznych wydarzeń, jakie miały miejsce w Kongu. Wiąże się one z okresem kolonialnym i z procesem zmiany społecznej, której owocem stało się zjawisko synkretyzmu religijnego, zwanego kimbangizmem. Wyznawcy tej religii, która odegrała znaczącą rolę społeczno-polityczną w dziejach Kongo, stanowią część ludu Bakongo. To właśnie oni byli ważnymi uczestnikami defilady celebrującej ósmą rocznicę odzyskania niepodległości przez Kongo. Było to 30 czerwca 1968 r. w miasteczku Thysville (obecnie Mbanza-Ngungu), leżącym na trasie Kinszasa – Matadi. Ja i mój mąż przyglądaliśmy się defiladzie. Towarzyszył nam znajomy Kongijczyk – urzędnik administracji miejscowego szpitala.

Ważną, wyodrębniającą się część pochodu stanowiła grupa kimbangistów. Ich fanfary zastąpiły orkiestrę wojskową. Dzięki zielonym spódnicom i białym bluzkom dziewcząt i kobiet grupa ta była bardzo widoczna. Wyróżniała się nie tylko intensywną barwą strojów, lecz także uśmiechem na twarzach zarówno młodych, jak i starszych ludzi. Słyły całe rodziny z dziećmi, które machały gałązkami. Ich zachowania wskazywały na przeżywane uczucie radości. Powodem ich dumy stały się nie tylko wydarzenia społeczno-polityczne z okresu kolonii belgijskiej,

<sup>2</sup> Lud Kongo (lub Bakongo) od czasu Konferencji Berlińskiej (1884–1885) żyje w granicach trzech państw: Demokratycznej Republiki Kongo, Angoli i Republiki Kongo-Brazaville.

których byli autorami, lecz także uzyskanie przez ich Kościół oficjalnego uznania jako afrykańskiej religii chrześcijańskiej. Kimbangistów nie było natomiast widać na późniejszym festynie, w którym brały udział inne grupy ludności: policjanci, kierowcy trzech ciężarówek będących własnością lokalnych właścicieli sklepików – Portugalczyków oraz tradycyjni wodzowie miejscowych plemion. Ci wystąpili w całej krasie swych dawnych (przechowywanych w skrzyniach) uroczystych szat wodzowskich: w barwnych welurowych tkaninach, skórach, koliach z kłów i pazurów lamparcich, z ogonami zwierząt w rękach. Niektórzy mieli zawieszane na szyi medale otrzymane za zasługi od władzy kolonialnej.

Festyn odbywał się na wielkim placu, gdzie grały tradycyjne orkiestry. Nad ogniskami strojono bębny, nagrzewając ich skórę i przylepiony do niej kauczuk, by uzyskać właściwy ton. Jedni tańczyli, tworząc wielkie koła, inni podziwiali popisy adeptów magii i takie pokazy, jak na przykład obcinanie własnego języka w bezkrwawy sposób. Ci przyszli „czarownicy” zapewniali, że język znów się zrośnie.

Na bliższy kontakt z kimbangistami musiałam jednak poczekać. Sprawę komplikował fakt, że nie wszyscy przyznawali się do swojej religii. Wśród ludu Bakongo najbardziej powszechny był katolicyzm<sup>3</sup>. Okazji do spotkań z Bakongijczykami, w tym z kimbangistami, dostarczyło moje zainteresowanie instrumentami muzycznymi miejscowej produkcji. Ich właściciele byli zarazem muzykami, autorami i wykonawcami piosenek. Spotykałam ich w wioskach, na targu albo przy drodze. Umawialiśmy się na nagrania. Początkowo opowiadali mi o treści swych piosenek, później tematem rozmowy stawała się szkoła, rodzina i dzieci. Z najstarszymi można było porozmawiać o ich religii, w tym o kimbangizmie. Temat ten nie był poruszany w sposób bezpośredni. Na przykład blisko trzydziestoletnia Maria, samotnie żyjąca wdowa, która wychowywała trójkę dzieci, radziła sobie dzięki sprzedaży kukurydzianych placków. Przynosiła do mojego domu swój bardzo stary instrument, zwany *sanzi* lub *biti*, by akompaniować sobie do piosenek. Naciskała kciukami bambusowe struny przymocowane do drewnianego pudła. Na drugim końcu strun do ich dźwięku przyłączały się odgłosy nanizanych koralików. Przy tej muzyce śpiewała o swoim życiu.

---

<sup>3</sup> Trudno jest ustalić aktualną liczbę kimbangistów u Bakongo. Istnieją natomiast dane statystyczne, które ukazują odsetek wyznawców poszczególnych religii istniejących w stolicy Konga – Kinszasie. W 1968 r., według źródła *Christianisme, union nationale et développement*, „Congo-Afrique”, 39, 1969, s. 433, w Kinszasie było: 60% katolików, 24% protestantów, 7% kimbangistów, 6% określających się jako nienależących do żadnej religii, 3% należących do różnych religii, jak muzułmanie, świadkowie Jehowy, adwentyści. Tak więc 91% ludności stolicy Konga określa się jako chrześcijanie. W kolejnych latach powyższe wskaźniki ulegały pewnym zmianom. Zwielokrotnienie różnych odmian religii chrześcijańskich spowodowało – pod koniec lat 90. – spadek wskaźnika do 43% katolików, 22% protestantów, natomiast 30% stanowią Kościoły niezależne, 1,5% muzułmanie, 3,5% tradycyjne wierzenia i bez religii. Dane zaczerpnięto z Léon de Saint Moulin, *La place de la religion dans la vie – selon une enquête effectuée à Kinshasa/Lemba Sud*, „Congo-Afrique”, 367, 2002, s. 420.

O smutnym losie samotnej kobiety, o biedzie, kiedy nie było zarobku z placków, o tym, że jest wyjątkowa, bo nosi spodnie, z czego inni się śmieją, i jeszcze raz o biedzie, jaka ją spotkała. Ale wyrażała też nadzieję na zbawienie. Siłą tej nadziei był kimbangizm.

Inni zaprzyjaźnieni wyznawcy kimbangizmu opowiadali o zasłyszanych od swych ojców wydarzeniach z przeszłości, kiedy żył twórca i przywódca ruchu religijnego, który ogłosił się prorokiem, oraz o faktach towarzyszących jego boskiemu posłannictwu. Ten ruch religijny, zwany profetycznym, przybrał z czasem charakter społeczno-polityczny. Budzi on zainteresowanie nie tylko z punktu widzenia religioznawczego, lecz także socjologicznego. Jego działalność wywołała określone zjawiska społeczne, które okazały się znaczące dla odnowy tożsamości ówczesnych Kongijczyków niszczonej przez władze kolonialne. Zmiana w ich świadomości zaowocowała postawą opozycji wobec władzy kolonialnej i narzucanym przez nią stosunkom społecznym.

### **Historia Kościoła kimbangizmu W wiosce Nkamba – kongijskiej „Jerozolimie”**

Nie dalej jak 75 km od miasteczka Thysville, leżącego na ziemiach ludu Bakongo, w prowincji Dolne Kongo znajduje się wioska Nkamba. Mój informator, stary Antoine, mieszkaniec jednej z wiosek sąsiadujących z Thysville, powiadał: „Nie jest to wioska jak inne. Ona ma swoją historię. Ja, Mukongo znam ją dobrze. Wchodząc do niej, zdejmowało się buty (jeśli ktoś je miał) i wchodziło się na plac boso. Tutaj modlili się ludzie... wielu przybywało z odległych wiosek. To było święte miejsce”<sup>4</sup>.

Antoine pamiętał opowieści swojego ojca, ale sam też chętnie wspominał dawne czasy. Był jednym z kimbangistów. Twierdził, że za czasów Belgów ludzie modlili się bardziej niż obecnie: „Ludzie modlili się zbiorowo, rytmicznie i pięknie... do Boga. To była rozmowa z Bogiem i rozmowa jednego człowieka z tłumem. Czasami on zadawał pytanie, a wszyscy odpowiadali. Czasem wzbudzało to na twarzach uśmiech. I znów modlili się... Wszystko było proste. Każdy rozumiał, dlaczego trzeba się modlić. (...) Śpiewano pieśni religijne. To były pieśni do Boga. Proszono Boga o ‘coś’ lub skarżono się na ‘coś’. Niektóre były radosne. Śpiewano, klaszcząc tak, jak kobiety śpiewają i klaszczą. (...) Niektórzy klęczeli. Wymachiwali nad głowami gałązkami. Czasem robiono kciukiem znak krzyża na czole, między oczami, a z ust padały słowa ‘Papa Simon’”.

---

<sup>4</sup> Mukongo – l.poj. od Bakongo, znaczy ludzie z Dolnego Konga. Antoine pochodził z ludu Bandibu. Nie znał swojego wieku. Mówił w miejscowym języku kikongo i łamaną francuszczyzną. Rozmowy z Antoine i miejscową ludnością Bakongo prowadziłam osobiście, kiedy mieszkałam w Thysville w latach 1967–1970.



Jeden z proroków mianowanych przez szamana Kimbanga. Z jego żarliwej modlitwy i z dłoni emanuje siła uzdrawiająca lub obietnica spełnienia oczekiwań wiernych (fot. ze zbiorów A. Wrześcińskiej)

To wszystko działo się w wiosce Nkamba, w której w 1889 r. urodził się Szymon Kimbangu, późniejszy założyciel ruchu religijnego, zwanego kimbangizmem. Był to tak zwany „prawdziwy” kimbangizm, w odróżnieniu od wielu ruchów mesjanistycznych, które powstały później, po uwięzieniu Szymona. Posługiwały się one chętnie jego imieniem, choć ich zwyczaje i głoszone nauki odbiegały od kimbangizmu autentycznego.

Nkamba leży na obszarze powierzonym przez belgijską administrację kolonialną Angielskiej Misji Baptystów. To właśnie jej misjonarze nadali późniejszemu twórcy kimbangizmu na chrzcie imię Szymon (Simon). Tradycyjne imię Kimbangu, oznaczające „Ten, który odkrywa to, co ukryte” nadali mu natomiast rodzice. Rodzice osierocili go, gdy był jeszcze dzieckiem. Opieką otoczyła go babka o imieniu Kinzembo. W 1927 r. przeniosła się do nadmorskiej miejscowości Bomba i w tym samym roku zmarła. Szymon był dumny ze swej opiekunki – kobiety niezwykle odważnej. Opowiadano o niej, że udzieliła schronienia misjonarzowi imieniem Cameron, który ratował się ucieczką z Gombe-Lutete (miejscowości oddalonej kilka kilometrów od wsi Nkamba) przed ścigającymi go mieszkańcami

wioski<sup>5</sup>. Ukryła go w swojej chacie i zamiotła całe podejście, by zatrzeć ślady uciekiniera, narażając się na gniew ludzi, a może nawet na ich zemstę. Uratowany misjonarz pobłogosławił kobietę, co – zgodnie z przekonaniem ludności – zaowocowało wielkim uduchowieniem jej wnuka, późniejszego proroka Szymona Kimbangu<sup>6</sup>.

Po czteroletniej nauce w szkole podstawowej, prowadzonej przez protestanckich misjonarzy, Szymon uprawiał ziemię<sup>7</sup>. Udzielał się też na misji i pozostał po sobie opinię dobrego chrześcijanina, człowieka wrażliwego i skromnego. W tymże Kościele Baptystów poślubił Marię Mwilu. Związek ten dał mu trzech synów. W imionach, jakie im nadał, streścił swoje *credo*: Kisolokele, czyli „to, co znalazłem dobrego”, Dialungana, czyli „to, co przyrzekłem, stanie się” (Dialungana został urzędnikiem ONZ w Kinszasie), Diangenda, czyli „to, co mi weszło do serca i zrozumiałem” (Diangenda został później przywódcą duchowym i spadkobiercą Szymona Kimbangu).

Pewnej nocy 1918 r. Szymon Kimbangu usłyszał głos Boga: „Jestem Chrystusem. Moi wyznawcy nie są mi wierni. Wybrałem ciebie, abyś był moim świadkiem wobec twoich braci i przywrócił im wiarę”<sup>8</sup>. Kimbangu odpowiedział, że nie jest człowiekiem wykształconym, a takie zadanie wykonają lepiej pastory. Choć głos wzywał go każdej nocy, to jednak Szymon był zbyt skromny i nieśmiały, by podjąć się misji nakazanej przez Boga. W tym czasie w okolicy panowała wielka epidemia grypy. Choroba zabijała tysiące Kongijczyków, którzy nie mieli pomocy medycznej. Szymon Kimbangu, bojąc się odpowiedzialności za powierzone mu przez Boga zadanie, uciekł do Leopoldville (dzisiejszej Kinszasy), gdzie podjął pracę fizyczną. Tutaj słyszał ten sam głos. Po trzech miesiącach, nie otrzymawszy wynagrodzenia za pracę, był zmuszony powrócić do swojej wioski i pracować na roli<sup>9</sup>.

Mój rozmówca Antoine, opowiadając to, co pamiętał i usłyszał w młodości, zapewniał, że Szymon Kimbangu wielokrotnie słyszał głos Boga: „Bóg mówił, że wybrał go już wtedy, gdy przyszedł na świat w Nkamba. Powiedział, że zawsze będzie przy nim, a dzięki Jego mocy Szymon będzie dokonywał rzeczy nadzwyczajnych”. Antoine opowiadał dalej, jak Kimbangu zaczął uzdrawiać chorych. Pewnego dnia 1921 r. szedł rankiem na targ, ale coś skierowało jego kroki do pobliskiej chaty. Mieszkała w niej kobieta Kiantondo, która była bardzo chora. Kiedy

<sup>5</sup> Misja protestancka znajdowała się w Gombe-Lutete. Zajmowała się szerzeniem niezwykle rygorystycznego protestantyzmu. Misjonarze katoliccy nigdy nie mogli nawet zbliżyć się do granic tej okolicy. Natomiast cechą miejscowej ludności było wrogie nastawienie do białych.

<sup>6</sup> Marie-Louise Martin, *L'Eglise du Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu*, „Congo-Afrique”, 39, 1969, s. 442n.

<sup>7</sup> Istnieją informacje, że Simon Kimbangu pracował w misji jako katecheta, lecz w wyniku niepowodzeń na egzaminach, koniecznych dla uzyskania godności pastora, odszedł z misji.

<sup>8</sup> Marie-Louise Martin, dz. cyt., s. 443.

<sup>9</sup> Tamże. Bardzo podobnie brzmiały wypowiedzi na ten temat informatorów z Bakongo.



Kimbangu pojawił się, była już w agonii. Wyciągnął nad nią ręce w przekonaniu, że czyni to w zgodzie z misją, o której mówił GŁOS. Czuł, że robi to w imieniu Chrystusa. Po chwili kobieta wstała i była już zdrowa. Od tego momentu rozpowiadała, że Szymon Kimbangu zdjął z niej zły czar. Takie rzeczy zdarzały się, choć sam Kimbangu się im dziwił. Uwierzył jednak, że jego modlitwy mają wielką moc. Jednym z takich wydarzeń było zmartwychwstanie dziecka niechcianego przez matkę, o życie którego żarliwie modlił się jego ojciec<sup>10</sup>.

Opowieści Antoine’a brzmiały niezwykle. Jego głos był przytłumiony, a słowom towarzyszyła gestykulacja: „Mój ojciec szedł obok, ja byłem małym chłopcem. Ojciec powiedział, że mam się go pilnować. Dużo, dużo ludzi szło za *kipo*<sup>11</sup>, na którym leżał zmarły. Nieśli go z daleka. Ojciec opowiadał w wiosce, że szli do Szymona Kimbangu. Kimbangu stanął przed zmarłym, unosił ręce i modlił się bardzo długo. Wszyscy śpiewali i modlili się. W końcu zmarły poruszył się. To było niesamowite. Mój ojciec pokazał w wiosce, jak to wszystko wyglądało. Ta nowina rozniosła się wszędzie”.

Takie wydarzenia budziły podziw, wiarę w skuteczność modlitwy i w boskie posłannictwo Szymona Kimbangu, ale u wielu ludzi wzbudzały lęk. Trudno im było zrozumieć to, co widzieli lub słyszeli. Niektórzy unikali Kimbangu, posądzając go o uprawianie magii. On jednak, trzymając w ręku Biblię zapewniał cierpliwie, że to sam Jezus Chrystus za jego posłannictwem dokonuje cudów, on zaś nie ma żadnej mocy.

Misjonarz katolicki, L. Philippart S.S.R., który wiele lat spędził wśród ludu Bakongo w okresie tworzenia się kimbangizmu, pisze: „Szymon Kimbangu pojawiał się w swojej wiosce uzbrojony w Biblię, której nigdy nie odkładał. Przedstawiał się jako wysłannik Boga. Uznał, że otrzymał z nieba dar czynienia cudów i wypełnienia misję wyzwolenia swego kraju. Pograżał się w modlitwach. Aby uwiarygodnić swoje stwierdzenia, uciekał się do sposobu przemawiającego do wyobraźni ludzkiej, a więc dostawał drgawek. Jego głowę, nogi i całe ciało ogarniały konwulsje. Robiło to wrażenie na podziwiających go ludziach, którzy uważali to za skutek obecności Ducha Świętego Otaczali go zafascynowani nim adepti. Wieść o Kimbangu przenikała z Nkamba – ‘Jerozolimy’ – do Bakongów żyjących w Angoli portugalskiej i w Kongu francuskim”<sup>12</sup>.

Wśród przybyszy zatrzymujących się w Nkamba liczni byli chorzy poszukujący sposobu uleczenia. Wioska Nkamba znajduje się na wzgórzu, z podnóża którego wybija źródło wody – jak wierzono – mającej moc uzdrawiania. Wodzie nie

<sup>10</sup> Tamże, s. 443. O uzdrowieniu kobiety imieniem Kiantondo mówił też Antoine.

<sup>11</sup> *Kipo* (w języku kikongo ludu Bakongo) – to rodzaj noszy lub lekyki wykonanej z grubych patyków/pali/drewna i noszonej przez tragarzy. W takim „fotelu” noszono białych podróżników, także przedstawicieli władz oraz podczas ceremonii – tradycyjnych wodzów plemiennych, wioskowych otoczonych świtą.

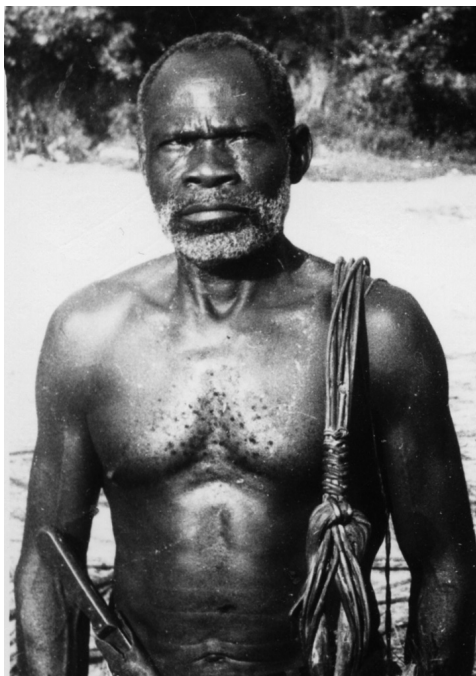
<sup>12</sup> L. Philippart C.S.S.R., *Le Bas-Congo. Etat religieux et social*, Louvain 1947, s. 114–115.

przypisywano jednak właściwości magicznych. Leczyć miała żarliwa modlitwa. Wchodzono do świętego źródła, by modląc się, przemyć oczy lub inne chore miejsca.

Antoine opowiadał, że podobno niewidomi zaczynali widzieć. „Przychodzili do źródła – miejsca modlitw. Potrzeby ludzi były różne, także duchowe. Wszystko zależało od wiary i modlitwy, ale ta woda też była ważna”. Samo wejście do źródła było ceremonią. Ludzie przywoływali imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, a starzy ludzie stali na wzgórzu i modlili się za nich. Źródło to nazywano Nowym Jordanem, tak jak wioskę Nkamba nazywano Nową Jerozolimą. Stała się ona schronieniem dla okolicznej ludności, która żyła w przekonaniu, że na ich proroka spłynął Duch Święty i przez niego przemawia do ludzi. Prorok witał każdego słowami: „Bądź pozdrowiony w imieniu Chrystusa”. Odbywały się też wielkie zgromadzenia, których strzegła służba porządkowa. Śpiewał chór, przygrywały fanfary. Te mosiężne trąby były przedmiotem dumy wyznawców.

L. Philippart wspomina o entuzjazmie ludzi zafascynowanych ideą i uczestnictwem w tym ruchu religijnym: „Trzeba było żyć w kraju (w Dolnym Kongu – przyp. A.W.), by zdać sobie sprawę z szaleństwa, jakie wstrząsnęło całym regionem. Przerywano wszelkie prace. Ciągłe na drogach prowadzących do proroków (mianowanych przez Kimbangu – przyp. A.W.) spotykało się grupy pielgrzymów ze śpiewem na ustach, ciągnących za sobą starców i dzieci, niosących chorych, by ich uzdrowić, zmarłych, by ożyli, cierpiących zimno, deszcz i głód”<sup>13</sup>.

Prawie od początku swojego istnienia kimbangizm nabrał cech kościoła. Jego twórca, już po pierwszych spotkaniach wyznawców, zaczął tworzyć hierarchię, powołując – zgodnie ze wzorem biblijnym – dwunastu apostołów oraz swoich asystentów, którzy pełnili rolę kaznodziei. Sam Kimbangu jako prorok nie był już w stanie sprostać potrzebom tłumów. Przekazał więc podlegającym mu aposto-



Antoine – jeden z informatorów pochodzących z ludu Bakongo. Dostarczał cennych informacji na temat funkcjonowania Kimbanguizmu (fot. ze zbiorów A. Wrzesińskiej)

<sup>13</sup> L. Philippart, *Le Bas-Congo...*, s. 112.

łom umiejętność nie tylko prowadzenia spotkań i nauczania, lecz także uzdrawiania. „Każdego dnia pojawiają się nowi prorocy. Może ten właśnie wywoła boskie tchnienie? Więc spieszą (do wskazanego nowego proroka – przyp. A.W.) co sił w nogach, z entuzjazmem”<sup>14</sup>. L. Philippart nadmienia, że powstawało wiele ośrodków, do których zdążyły pielgrzymki. Główny ośrodek był nazywany Betlejem. Wśród proroków istniała hierarchia. Ci, którzy otrzymali bezpośrednio od Kimbangu moc nadzwyczajną, cieszyli się szczególnym autorytetem, bowiem tworzyli wyższą klasę proroków<sup>15</sup>. Wokół hierarchów zbierali się ludzie, by wspólnie odprawiać modlitwy i śpiewać hymny biblijne. Przywódca duchowy wygłaszał pouczające kazania, nawołując do wiary w jedynego prawdziwego Boga – Jezusa Chrystusa.

Początkowo nauki głoszone przez Szymona Kimbangu miały na celu walkę z tak zwanym fetysyzmem (z czarownikami), wyeliminowanie amuletów, zakaz tańców o charakterze „pogańskim” (orgiastycznym) oraz zakaz poligamii. Zasady moralne kimbangizmu były bardzo rygorystyczne. Potępiano wszelką przemoc, picie alkoholu, palenie tytoniu i zażywanie narkotyków. W zasadzie nie powinno się tańczyć, gdyż taniec ma w sobie pierwiastek erotyczny i zbliża człowieka do „pogaństwa”. Obowiązywał ponadto zakaz nagości podczas snu i kąpieli, spożywania wieprzowiny i mięsa małp. Kult religijny był dość prosty. Nie przyjmowano komunii, ale przez zanurzenie w wodzie chrzcilo się dorosłych i udzielano ślubu. W miejscach modlitw nie było żadnych obrazów. Z tradycji plemiennych zachowano kult przodków i utożsamiano Nzambi – I–totę Najwyższą Bakongów z Bogiem chrześcijańskim, co wzbudzało krytykę chrześcijan. Treści chrześcijańskie w zachowaniach wiernych wyrażały się często w bardzo tradycyjnych formach zewnętrznych. I tak, uzdrowienie rozumiano jako nawiedzenie osoby przez ducha, więc aby osiągnąć ten cel, wcześniej głośno śpiewano pieśni religijne. Towarzyszyły im rytmiczne ruchy ciała, co prowadziło nieraz do stanu ekstazy (drgawki, nieskoordynowane ruchy, podskoki) podziwianej przez wyznawców. Kimbangiści nie nosili w zasadzie rozpoznawalnych znaków. Wyróżniała ich odmienność postaw, poglądów, czynów i zachowań. Wyjątek stanowili asystenci Kimbangu, gdyż ci zawsze trzymali w ręku Biblię.

Wokół Szymona Kimbangu i jego apostołów gromadziło się coraz więcej wyznawców. Wpływy kimbangizmu szerzyły się, przekraczając granice obszaru działalności misji protestanckich. Ludzie przybywali nawet zza rzeki Kongo, z Boko, które stało się siedzibą administracyjną Kościoła kimbangistów w Kongu-Brazaville. Pragnęli słuchać afrykańskiego proroka, naznaczonego łaską Chrystusa, dzięki któremu wszystko, o czym mówi Ewangelia, stawało się dla nich zrozumiałe i rzeczywiste. Kimbangu głosił miłość do Boga i przebaczenie, bez oczekiwania

---

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 115.

niczego w zamian. Tłumacząc słowa Ewangelii, czynił to w taki sposób, że nadawał jej afrykański wyraz w postaci motywów „pogańskich”. Dzięki temu ewangeliczne przesłania przenikały do serc autochtonów<sup>16</sup>. Dotychczas dla wielu Kongijczyków Ewangelia była tylko opowiadaniem białego. Chrystusa rozumieli jako Zbawiciela, ukrzyżowanego przez ludzi, który pokonał śmierć zmartwychwstaniem.

Spokojna, a nawet życzliwa obserwacja zgromadzeń kimbangistów przez zachodnie misje z czasem zaczęła się zmieniać. Dotychczasowa ich działalność zachęcała bowiem wielu autochtonów do powrotu do kościołów zachodnich, rosła też liczba chrztów. Protestanci popierający Szymona Kimbangu, jego ruch religijny traktowali jako przeciwwagę dla istniejącego w sąsiedztwie katolicyzmu. Wychwalali aktywność proroka twierdząc, że po raz pierwszy spotkali się w Kongu z tak wielkim uznaniem Chrystusa. Sukces ten przypisywali głównie własnej działalności, z czasem stawali się jednak ostrożni i krytyczni. Ważną rolę odgrywały stosunki panujące między misjami katolickimi a protestanckimi. Przeciwwaga misji katolickich była znacząca. Statystyki z 1958 r. potwierdzają tę sytuację, bowiem wśród 13.540.182 mieszkańców Konga było 34% katolików i tylko 6% protestantów<sup>17</sup>.

Mój informator Antoine wspominał relacje panujące między protestantami a Szymonem Kimbangu: „Oni mówili w ten sposób: ‘Może ty, Szymonie, posiadasz moc od Boga, ale faktem jest, że to nam przypadają zasługi w krzewieniu miłości do Boga’. Kimbangu miał natomiast wiele *matata*<sup>18</sup> z innymi misjami. Kimbangu nie zgadzał się z nimi. Prosił misjonarzy o udostępnienie dla jego wiernych pieśni religijnych. Odmawiali. Kimbangiści jednak śpiewali słowami Biblii, tak jak umieli. Dla nich Biblia jest świętością”. Protestanci nie kryli już swojej niechęci wobec Szymona Kimbangu. Widzieli w nim rosnącego w siłę konkurenta. Natomiast misjonarze katolicy niepokoiли się malejącą liczbą autochtonów w ich kościołach. Powstał więc wspólny front misji, który wkrótce okazał się groźny w skutkach dla Kimbangu. Administracja belgijska wysłała bowiem swoich pracowników w teren w celu zebrania informacji o faktycznym stanie rozprze-strzeniania się kimbangizmu. Przywódca ruchu został oskarżony o prowokowanie niepokojów społecznych. Kościoły, sklepy i domy pustoszały, gdy ludzie udawali się na pielgrzymkę do Nkamba. Ludność Bakongo odkryła w sobie nową siłę. Tworzyła się świadomość przynależności do wspólnoty religijnej, która przynosiła uczucie dumy i odzyskiwania etnicznej tożsamości. Tymczasem sytuacja kolonial-

<sup>16</sup> E. Anderson, *Har kristendomen rot faste i Kongo*, „Ansgarius”, 1960, s. 82–85. Podaję za: Muntu Monji Munay, *La contribution du kimbanguisme à la consolidation du christianisme au Bas-Congo*, „Zaire-Afrique”, 121, 1978, s. 25.

<sup>17</sup> Statystyki z 31 grudnia 1958, zamieszczone w Rocznym Raporcie na temat administracji Konga belgijskiego, w: Thomas Muntu-Monji Munayi, *Le rôle de l’Eglise protestante au cours de cinquante années d’indépendance 1960–2010*, „Congo-Afrique”, 442, 2010, s. 132.

<sup>18</sup> *Matata* – w języku kikongo znaczy klótnie, nieporozumienia.

na niosła ideę wyższości rasy białej nad rasą czarną, a co za tym idzie – wyższości społecznej i kulturowej. Kimbangu przekonywał, że chrześcijaństwo jest „sprawą” Afrykanów, a nie tylko religią importowaną przez białych.

Tak więc Kościół Szymona Kimbangu to kościół afrykański, kierowany przez ludzi czarnych i łączący elementy chrześcijaństwa z elementami tradycyjnych kultur afrykańskich. Mój informator Antoine mówił, że kościoły białych „(...) choć ważne w życiu ludu Bakongo, były obce. Nie były nasze! One były częścią kolonizatora. Głoszona w nich prawda o miłości bliźniego rozmięła się z rzeczywistością (...) czarny to był czarny, a więc gorszy. Czarnemu nie wypadało siedzieć obok białego. Kimbangu to zmienił”.

Misje protestanckie, coraz bardziej zaniepokojone rozwojem sytuacji, informowały władze kolonialne o niebezpieczeństwie masowego buntu ludności Bakongo. Napływały skargi, zwłaszcza od nadzorców prac przymusowych, na robotników, którzy opuszczali miejsca pracy. Skończyła się przychylność misjonarzy protestanckich. Nie chcieli czuć się odpowiedzialni za religię, nad którą stracili kontrolę i za której powstanie byli oskarżani przez kler katolicki. Do władz belgijskich wpływały skargi na burzyciela porządku i jego ruch niepokojący z punktu widzenia politycznego. Sytuacja stała się napięta, gdy Szymon Kimbangu zamienił hasło: „Droga do zbawienia w niebie” na wezwanie: „Nie należy słuchać władz, lecz Boga”. Zachęciło to ludność do biernego oporu wobec kolonizatora. Odmawiano płacenia podatków na rzecz Bula Matari (króla Belgów), nie wykonywano wszystkich poleceń białego pracodawcy, opuszczano miejsca pracy na poletkach z uprawami roślin planowanych przez władze. Odchodził kucharz, pracz, boy domowy, stróż nocny, pracownik sklepu. Był to bojkot polityczny i ekonomiczny, odczuwalny szczególnie w mieście. Bakongo ogarnęła atmosfera wrzenia. Podpalano kaplice katolickie utożsamiane z Belgią<sup>19</sup>. Zaniepokojone wydarzeniami władze kolonialne utwierdziły się w przekonaniu, że kimbangizm zmienił swój charakter z religijnego na antykolonialny i przeciw białym. Szymon Kimbangu został oskarżony o burzenie ładu społecznego, o wyludnienie kościołów, buntowanie ludności przeciw płaceniu podatków, o ksenofobię<sup>20</sup>.

Kimbangu został aresztowany w wiosce Nkamba, ale 8 czerwca 1921 r. uciekł z aresztu razem ze swoimi dwunastoma apostołami i pięcioma pomocnikami (*Bansadisi*), którym przekazał moc uzdrawiania. Nie wszyscy apostołowie okazali się mu wierni. Ujawniło się to w czasie aresztowania, kiedy żołnierze belgijscy przyszli do Nkamba. Po ucieczce Kimbangu spędził ze swoimi zwolennikami kilka

<sup>19</sup> A. Zajączkowski, *Niepodległość Konga a kolonializm belgijski*, Warszawa 1968, s. 201.

<sup>20</sup> Lista wszystkich zarzutów znajduje się w archiwum belgijskiej administracji kolonialnej. Wzdłuż relacji J. Van Winga, który w 1947 r. odwiedził Simona Kimbangu w więzieniu w Elisabethville, prorok przyznał się, że zakazał uprawiania magii, poligamii, tańców *ngoma* jako obscenicznych. Zaprzeczył zakazowi płacenia podatków, upraw wymaganych przez władze belgijskie itp. Zob. J. Van Wing, *Le Kimbangisme vu par un témoin*, „Zaire”, vol. XII, no 6, 1958, s. 567.

tygodni w trudnych warunkach interioru. Powrócili jednak do wioski, gdzie 24 września 1921 r. zostali ponownie aresztowani. Kimbangu i jego towarzysze byli traktowani w sposób brutalny. Skuci łańcuchami, pozbawieni wody i pożywienia zostali doprowadzeni do Nzundu, a stamtąd do Thysville. Prorok zachował spokój i prosił swoich towarzyszy o uległość. Ta postawa przyjęta przez kimbangistów jest zauważalna do dzisiaj<sup>21</sup>.

Kimbangu został postawiony przed sądem wojskowym, który 16 października 1921 r. wydał na niego wyrok śmierci oraz wymierzenie 120 batów. Nie przyznano mu prawa do obrońcy, nie przewidziano zeznań świadków. Król Albert, korzystając z prawa łaski zamienił wyrok śmierci na dożywotnie więzienie. Kimbangu został przewieziony do więzienia w Elisabethville (obecne Lubumbashi) w Katandze, gdzie skuty łańcuchem po trzydziestu latach osamotnienia zmarł 12 października 1951 r. Pokora i spokój, z jakim znosił cierpienia sprawiły, że został uznany przez współwyznawców za męczennika Chrystusa. Jego łagodność i posłuszeństwo skłoniły władze więzienne i gubernatora Katangi do upomnienia się o uwolnienie więźnia. Starania okazały się jednak bezskuteczne. W 1948 r. syn proroka, Joseph Diangienda zastał go nadal skutego łańcuchami.

W okresie pobytu Kimbangu w więzieniu znaczną aktywność wykazywała jego żona -Marie Mwilu. Była pod obserwacją administracji kolonialnej, ale niosła duchowe wsparcie towarzyszom męża. Pomagała chorym, modliła się z nimi, doprowadzała ich do źródła, mimo że było ono pilnowane przez wojsko. Udawano się tam nocą, by śpiewać modlitewne hymny. W tym czasie najstarszy syn Kimbangu, Charles Kisolokele został odebrany rodzinie i umieszczony w internacie szkoły katolickiej w nadmorskiej miejscowości Boma. Tam powiedziano mu, że jego rodzina wymarła, a swój szczęśliwy los zawdzięcza zakonnikom, którzy postanowili go zaadoptować. Dwa lata później chłopiec dowiedział się prawdy. Po kilku latach dołączył do niego młodszy brat, Joseph Diangienda. Joseph szybko zyskał opinię najlepszego ucznia w klasie. Obaj chłopcy zdobyli w szkole doskonałą edukację<sup>22</sup>.

Wioska Nkamba ulegała wyniszczeniu. Pozostali w niej mieszkańcy byli zmuszeni budować na jej terenie domki dla pilnujących ich żołnierzy. Za prace te nie chcieli żadnego wynagrodzenia uważając, że oznaczałoby to sprzedanie Nkamby Belgom<sup>23</sup>. Po aresztowaniu Kimbangu nastąpiły lata trudniejsze od poprzednich. Kimbangu wyznaczył najmłodszego syna, Josepha Diangiendę na przywódcę Kościoła. Wyboru tego dokonał po głębokiej modlitwie, gdyż wcześniej zamierzał powierzyć te obowiązki starszemu synowi, Charlesowi Kisolokele. Joseph jednak cieszył się opinią przywódcy charyzmatycznego, odznaczającego się szczególną

<sup>21</sup> Marie-Louise Martin, D.D., *L'Eglise...*, s. 446.

<sup>22</sup> Zob. Marie-Louise Martin, *L'Eglise...*, s. 447.

<sup>23</sup> Tamże, s. 447.

inteligencją, szerokimi horyzontami myślowymi i nowoczesnymi poglądami<sup>24</sup>. Po aresztowaniu proroka zebrania wyznawców odbywały się w lasach i były tajne. Pojawiały się przypadki „nawiedzania przez duchy”, co uzewnętrzniało się w formie ekstazy jednostkowej lub grupowej.

O ile do 1925 r. władze belgijskie wykazywały jeszcze pewną tolerancję wobec zachowań kimbangistów uważając, że ruch ten samoistnie zaginie, to w lutym tego roku gubernator Kolonii, uznając sytuację za niebezpieczną, zakazał kultu, zamknął kaplice i szkoły prowadzone rzekomo jako protestanckie. Protestantyzm, obciążony odpowiedzialnością za rozwój kimbangizmu, poniósł straty w liczbie wyznawców<sup>25</sup>. Kimbangizm natomiast zszedł do podziemia. W latach 1925–57 ruch był już ostro krytykowany i przeznaczony do likwidacji.

W zasadzie już sam wyrok wydany na Szymona Kimbangu rozpoczął okres walki władz Kolonii z kimbangizmem. Warto wspomnieć, że jeszcze wcześniej, bo przed aresztowaniem proroka, dyrektor pisma „Avenir colonial belge” – A. Brenez napisał 21 sierpnia 1921 r. tekst w treści i stylu odzwierciedlający ówczesne nastroje: „Zwracaliśmy się do odpowiednich władz z pytaniem, czy zamierzają pozostawić apostołów Szymona Kimbangu w Dolnym Kongu, czy też wysłać ich daleko, gdzie nie będą mogli więcej szkodzić. Ci czarni nie zasługują na uwagę. Jeśli szczerze pragniemy uzdrowić ten wzburzony region, trzeba działać energicznie; to jedyny język rozumiany przez czarnych”<sup>26</sup>.

## Zesłańcy

W 1906 r. ukazał się w Kongu dekret nadający każdemu pracownikowi administracji kolonialnej prawo zatrzymania autochtona, którego zachowanie mogłoby zakłócić porządek publiczny. Podobnie późniejsze przepisy potwierdzały restrykcyjną politykę władz stosowaną wobec kongijskiej ludności. I tak, 12 sierpnia 1921 r. wyszło zarządzenie nr 89 o zakazie przemieszczania się kimbangistów w prowincji Bakongo oraz zgromadzeń powyżej pięciu osób. Zarządzenie to, choć dotyczyło czarnych, praktycznie odnosiło się także do niektórych Europejczyków, szczególnie do zagranicznych misjonarzy protestanckich, jak na przykład misjonarzy Szwedzkiego Towarzystwa Misyjnego<sup>27</sup>. Obowiązywało ono do 3 lutego 1922 r., kiedy zostało uchylone kolejnym zarządzeniem nr 9, na mocy którego zaczęły się masowe aresztowania autochtonów, których podejrzewano, że są adept-

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 447.

<sup>25</sup> A. Zajączkowski, dz. cyt., s. 203.

<sup>26</sup> „Avenir colonial belge”, 21 sierpnia 1921, f. 1. Podaję za: Mulumba Lukoji, *La déportation et le séjour des kimbanguistes dans le Kasai-Lukenié (1921–1960)*, „Zaire-Afrique”, no 119, 1977, s. 555.

<sup>27</sup> Tamże, s. 556.

tami religii Szymona Kimbangu<sup>28</sup>. W przeciwieństwie do „masowości” podejrzeń i restrykcji wobec kimbangistów, o której mówi się w pracach autorstwa Kongijczyków, A. Zajączkowski precyzuje, że tylko aktywiści nie postawieni przed sądem podlegali deportacji poza tereny Bakongo. Chodziło więc o jednostki faktycznie lub domniemanie odpowiedzialne za wystąpienie przeciw kolonializmowi. Kimbanguizm jako wyznanie nie został natomiast formalnie zakazany<sup>29</sup>.

Deportacje kimbangistów trwały do 1959 r., czyli do zniesienia restrykcji wymierzonych w ich ruch religijny<sup>30</sup>. Przykładowo, 36.000 szefów rodzin zostało wysłanych do różnych regionów Konga, nienadających się do zamieszkania. Taki los spotkał około sto tysięcy osób i niewielu powróciło do swoich wiosek po uzyskaniu przez Kongo niepodległości<sup>31</sup>. Duża liczba kimbangistów została deportowana do regionu Bandundu, a przede wszystkim na terytorium Oshwe w Kasai-Lukénié<sup>32</sup>. Kilkadziesiąt kilometrów na północ od Lukénié, w rozległych lasach obszaru Oshwe w około dwudziestu wioskach mieszkało blisko 1200 zesłańców z Bakongo. W 1956 r. ludność tych wiosek liczyła 4664 osoby<sup>33</sup>.

Motywy deportacji nie zawsze były konkretne. Niewiele jest akt, w których sprecyzowano ich przyczyny. Najczęściej spotykane powody to: „działalność w sekcje kimbanguizmu”, „tworzenie atmosfery niepokoju”, „przypadki polityczne”. Wiele źródeł wskazuje na to, że wszędzie, gdzie przybywali relegowani, stawali się zaczynem rozbudzenia religijnego. Ich obecność i zachowania wpływały na zmianę postaw miejscowej ludności, dotychczas całkowicie lub prawie obojętnej wobec działań zachodnich misjonarzy. Budziło się także zainteresowanie chrześcijaństwem. Niemalą rolę odgrywało pozytywne nastawienie misjonarzy baptystów działających na terenach zesłania kimbangistów. Munay Muntu-Monji, profesor uniwersytetu w dzisiejszym Kongu, zwraca uwagę, że nie po raz pierwszy kimbanguizm powodował przystępowanie autochtonów do kościołów zachodnich<sup>34</sup>. W Thysville, podobnie jak w wielu innych miejscowościach, po 1922 r. odnotowywano wzrost liczby chrztów<sup>35</sup>. Taka sytuacja wystąpiła nie tylko w prowincji

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> A. Zajączkowski, dz. cyt., s. 203.

<sup>30</sup> J. Diangienda, *Le Kimbanguisme*, „Courrier hebdomadaire du C.R.I.S.R.”, 29 stycznia 1960, s. 19.

<sup>31</sup> J. Van Wing, dz. cyt., s. 616n.

<sup>32</sup> Muntu-Monji Munay, dz. cyt., s. 558.

<sup>33</sup> Tamże, s. 560–562. Warto wspomnieć o jeszcze jednym aspekcie deportacji kimbangistów, gdyż relegowanie do Oshwe przyczyniło się do rozwoju tego terenu. Nastąpił wzrost liczby rąk do pracy, których zawsze tu brakowało, tak w sektorze publicznym, jak i prywatnym. Dowodem tego są pisma z 1955 r. kierowane przez administratora terytorium Oshwe do zarządcy prowincji Leopoldville, w których jest mowa o wielkiej użyteczności relegowanych nie tylko w rolnictwie, ale także przy budowie dróg w lasach i na bagnach. Tamże, s. 573.

<sup>34</sup> Muntu-Monji Munay, dz. cyt., s. 21.

<sup>35</sup> Muntu-Monji Munay, *La contribution...*, s. 19–20, 23. Było to wynikiem przywiązania ludności do misjonarzy baptystów działających w tej miejscowości, a szczególnie do misjonarza Jenningsa.



Bakongo. Nie znaczy to jednak, że nie było licznych przypadków powrotu do wierzeń przedchrześcijańskich lub praktykowania obu religii jednocześnie. Zwyczaję przodków są nie tylko zakorzenione w umysłowości ludzkiej, ale mają status wartości regulujących porządek społeczny w grupach klanowo-plemiennych.

Podobne nawrócenia znane były w regionie Kasai-Lukénié, gdzie tak jak w Thysville, działały szwedzkie misje baptystów. Od 1928 r. u Basakata stwierdzono kilka przypadków nawróceń. Jeden z nich nastąpił w wyniku uzdrowienia kilku osób. W raporcie baptystów z 1933 r. informowano, że: „Wiele nawróceń dokonało się po tym, jak ludzie widzieli i słyszeli o boskich interwencjach”. I dalej: „Wielu autochtonów przyniosło misjonarzom swoje bożki i inne przedmioty pogańskie, prosząc o unieszkodliwienie ich mocy”<sup>36</sup>.

Wysiedlenie kimbangistów z Bakongo nie stało się skutecznym zabiegiem w walce z ich ruchem religijnym. Przeciwnie, przyczyniło się raczej do rozpowszechniania idei Szymona Kimbangu. Koszty były jednak wielkie, bowiem było nim cierpienie i życie ludzkie. Zesłani opuszczali rodzinną ziemię w Bakongo i odbywali podróż w wagonach z zablokowanymi drzwiami, by uniemożliwić ucieczkę. Temperatura w wagonach sięgała 28 stopni C. Wielu deportowanych zapadało na różne choroby i umierało podczas podróży, liczne ofiary były wśród dzieci. Nie wszyscy docierali do celu podróży. W każdym transporcie ginęła grupa ludzi. W wioskach wiedli życie w zagrożeniu i biedzie.

Jeden z misjonarzy baptystów szwedzkich z okręgu Lukénié po wizycie w wioskach deportowanych na terytorium Oshwe pisał: „Biały nadzorujący te wioski pozwolił mi porozmawiać z jedną z rodzin żyjących w głębokim smutku. Najpierw zesłany został mężczyzna, później wysłano jego żonę z trójką dzieci. Podczas podróży w nieludzkich warunkach wszystkie dzieci zmarły. Zostały pochowane w pobliżu rzeki. W wagonie panował taki ścisk, że izolacja chorych była niemożliwa”<sup>37</sup>. Władze kolonialne nie zgłaszały osób zmarłych w podróży i w ogóle nie podejmowano tematu śmierci dzieci i dorosłych pochowanych gdzieś „w drodze”. Jedynie raporty Spraw Autochtonów i Pracowników (Affaires indigènes et main d’oeuvre – A.I.M.O.) informowały każdego roku o liczbie i nazwiskach deporto-

---

sa. Jennings dwukrotnie spotkał się z Szymonem Kimbangu, dawnym parafianinem jego misji. Kimbangu był znany jako osoba zdyscyplinowana i dobrze zachowująca się. Jennings uważał proroka za osobę opętaną ideą pełnienia misji z woli Boga, jak i w ogóle ideami utopijnymi. Opinia ta nie stała się jednak przeszkodą w wystąpieniu Jenningsa w obronie Kimbangu. Z chwilą, gdy władze kolonialne postanowiły okupować teren, na którym powstał kimbangizm, Jennings złożył im gwarancję zaprowadzenia społecznego porządku i powrotu proroków do porzuconych przez nich miejsc pracy. Warto w tym miejscu dodać, że Jennings usiłował również interweniować u władz kolonialnych, kiedy zapadł wyrok śmierci na Szymona Kimbangu. Potwierdzają to również liczne, archiwalne dzisiaj raporty misji.

<sup>36</sup> Muntu-Monji Munay, *La déportation...*, s. 571. Źródłem informacji jest Svenska Baptistsam Fundet Missionsstgrelsens Arsberattelser, 1928, s. 22 oraz j.w., 1929, s. 21–23.

<sup>37</sup> Tamże, s. 557n.

wanych – zaginionych. Postępowano wbrew oficjalnym rozporządzeniom, lecz cel był szczytny – podjęcie poszukiwań zaginionych osób<sup>38</sup>. Kimbangistom spieszo było powrócić do miejsca pochodzenia. Uczynili to zaraz po 1960 r. Wielu zaginęło i nigdy nie zostali odnalezieni.

Kolonialna polityka władz belgijskich zakładała unicestwienie kimbangizmu. Sposobem prowadzącym do tego celu miała być likwidacja działań i wpływów aktywnych członków ruchu poprzez oderwanie ich od grup współwyznawców, od ich przywódców, od rodzin i wiosek. Wygnanie miało ponadto jeszcze jeden cel. Miało pełnić rolę reedukacyjną. Był to powód, dla którego władze belgijskie faworyzowały kontakty między zesłanymi „niezagrożającymi” a miejscowymi żyjącymi w regionie ich zesłania. Ci ostatni mieli służyć dobrym przykładem zesłańcom.

Istniała też druga, mniej liczna od kimbangistów kategoria deportowanych, określanych jako „niebezpieczni”. Z myślą o nich stworzono 12 lipca 1943 r. Rolniczą Kolonię dla Deportowanych Niebezpiecznych (Colonie Agricole pour Relégué Dangereux – C.A.R.D.) w Belingo, na terytorium Oshwe w Kasai-Lukénié. Kolonia o powierzchni tysiąca hektarów zaczęła funkcjonować w roku 1946. W grudniu 1949 r. żyło tam 311 osób, w 1953 r. – 643 osoby, w kwietniu 1954 r. – 668, a 31 grudnia 1954 r. – 250 deportowanych wraz z rodzinami. Byli to zesłani za różne wykroczenia, jak i adepci ruchów polityczno-religijnych<sup>39</sup>.

Wbrew założonej reedukacji, obie kategorie zesłanych pozostawały wierne swoim wyznaniom. Co więcej, przekazywali oni swoją wiarę innym, zaczynając od skazanych za wykroczenia, a kończąc na rodowitych mieszkańcach sąsiednich wiosek regionu. Łamali zakaz oddalania się od swych wiosek, by poza swoim obozowiskiem nauczać kimbangizmu. W 1944 r. kilku kimbangistów zostało skazanych przez sąd w Oshwe za sprzeniewierzenie się zarządzeniu, inni ratowali się ucieczką.

Dalszy rozdział w historii kimbangizmu to wydarzenia końca lat pięćdziesiątych, które doprowadziły do tolerancji, a następnie uznania ruchu przez władze kraju. Znaczącą rolę odegrali w nich niektórzy kimbangiści pracujący w belgijskiej administracji kolonialnej. Wśród tych osób byli najstarszy i najmłodszy syn Szymona Kimbangu, a także Lucien Luntadila, uczeń zakonu katolickiego zainteresowany kimbangizmem, późniejszy wybijający się student w Europie. Wraz z Josephem Diangiendą brał aktywny udział w wydarzeniach, które doprowadziły w 1957 r. do tolerancji kimbangizmu. Wydarzenia te zapoczątkowały odkrycie przez jednego z kimbangistów dokumentu świadczącego o tym, że Belgia, jako członek ONZ, podpisała Kartę Praw Człowieka. Powstało zatem pytanie: dlaczego Belgia nie szanuje podstawowego prawa człowieka do wolności religijnej i jak w świetle Praw Człowieka należy rozumieć deportację sześciu kolejnych kimbangistów w 1957 r.

<sup>38</sup> Tamże, s. 558.

<sup>39</sup> Muntu-Monji Munay, *La déportation...*, s. 565; 570n.

Grupa czołowych kimbangistów, którzy w latach podziemnej działalności ich ruchu ukrywali się jako członkowie innych kościołów, wystosowała list do Generalnego Gubernatora Kolonii. W piśmie przedstawiono alternatywną propozycję: albo aresztowanie wszystkich autorów listu (nawet pozbawienie ich życia), albo zapewnienie tolerancji dla ich Kościoła. Podpisy złożyło kilkaset osób pracujących na znaczących stanowiskach w administracji i poza nią. Pismo zostało osobiście doręczone Gubernatorowi przez przywódcę duchowego – Jego Eminencję Josepha Diangiendę. Niektórzy z podpisanych nie poszli do pracy, oczekując w domach na aresztowanie, a nawet na karę śmierci. Gubernator znalazł się w kłopotliwej sytuacji. Tolerancja dla kimbangizmu budziła obawy Brukseli. Odmowa oznaczała natomiast masowe aresztowania i bunt tych, którzy już oczekiwali niepodległości kraju. Joseph Diangienda odmawiał jakiegokolwiek kompromisu. Gubernator przyznał ostatecznie Kościołowi Kimbangistów status tolerancji. W 1959 r. Kościół ten został oficjalnie uznany.

Było to wielkie wydarzenie. Tysiące kimbangistów opuszczało wówczas kościoły, w których ich obecność była tylko pozorna. W prowincji Bakongo pustoszały świątynie katolickie, protestanckie i Armii Zbawienia. Nierzadkie były przypadki odsyłania ze szkół (pozostających w gestii kościołów zachodnich) dzieci i młodzieży, których rodzice deklarowali przynależność do kimbangizmu. Stało się to powodem zorganizowania przez młody Kościół Kimbangistów własnego systemu szkolnego, pomimo braku środków finansowych i kadry nauczycielskiej. Kimbangiści nie byli także przyjmowani przez niektóre szpitale i ambulatoria. Tworzyli więc własne punkty medyczne prowadzone przez swoich pielęgniarki. Marie-Louise Martin D.D. pisze, że po 1963 r. niektóre szpitale o profilu wyznaniowym nadal odmawiały przyjęć kimbangistów. Nadmieniam też, że w takiej sytuacji znalazł się sam przywódca duchowy Kościoła – Joseph Diangienda<sup>40</sup>.

Należy wspomnieć o jeszcze jednym wydarzeniu ważnym dla wszystkich Bakongów. W 1956 r. kierownictwo Kościoła kimbangistów skierowało do ONZ memoriał z żądaniem zjednoczenia ludu Bakongo, żyjącego od podziału Afryki na Konferencji Berlińskiej w 1884 r. w granicach trzech państw: Kongo-Kinszasa, Angoli i Kongo-Brazaville. Memorandum popierał Joseph Kasavubu – Bakongijczyk i pierwszy prezydent niepodległego Konga. Wysiłki były bezskuteczne. Kościołowi Kimbangistów pozostały jeszcze starania o jego równouprawnienie z Kościołem katolickim.

Kolejnym ważnym i oczekiwanym wydarzeniem było przyjęcie 16 sierpnia 1969 r. Kościoła Kimbangistów do Ekumenicznej Rady Kościołów<sup>41</sup>, na posiedze-

---

<sup>40</sup> Starania kimbangistów o przyznanie statusu tolerancji i uznanie oficjalnie ich Kościoła opracowano na podstawie: Marie-Louise Martin, *L'Eglise du Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu*, „Congo-Afrique”, no 39, 1969, s. 448–450.

<sup>41</sup> Opracowano na podstawie informacji zawartych w publikacji: R. Beeckmans, *L'adhesion au*

niu jej Komitetu Centralnego w Canterbury w Anglii. Kościoły chrześcijańskie, przynajmniej te będące członkami Rady Ekumenicznej, były gotowe do uznania kimbangistów jako braci chrześcijan.

Wydarzenie to stanowiło dla kimbangistów okazję do wykazania, że pragną odgrywać aktywną rolę we wspólnocie chrześcijańskiej. Przedstawili ponadto argumenty, które miały im umożliwić wyjście z izolacji, współpracę z kościołami chrześcijańskimi i korzystanie z ich doświadczeń, działalność na rzecz jedności narodowej i pokoju. Opowiadali się za poszukiwaniem takiej formy życia religijnego, która pozwalałaby na większą spójność chrześcijańskiej wspólnoty, zastrzegając przy tym, że nie chodzi o wyrzeczenie się oryginalności właściwej dla kimbangizmu, ale o jedność w różnorodności. „Jezus bowiem mówił o swoim Kościele, a nie o swoich Kościołach”.

Kimangiści, którzy przemawiali na Ekumenicznej Radzie Kościołów (tacy jak Lucien Lutandila – generalny sekretarz Kościoła kimbangizmu, Edouard Bena-Saphary – sekretarz gabinetu przywódcy duchowego, Mark Schomer – amerykański protestant i wolontariusz Międzynarodowej Służby Chrześcijańskiej na rzecz pokoju „Eirene”, a zarazem nauczyciel szkoły w Nkamba) ustosunkowali się do zarzutu braku w kościele kimbangistów chrztu i komunii świętej. Wyjaśniali, że chrzest odbywa się nie poprzez zraszanie chrzczonego wodą, lecz poprzez wyciągnięte nad jego głowę ręce osoby udzielającej chrztu w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego<sup>42</sup>. Nie ma natomiast sakramentu komunii świętej, choć istniały zamiary wprowadzenia go do obrzędów kimbangizmu. Problem tkwi w stosowaniu wina i chleba, co stoi w sprzeczności z obowiązującym w kimbangizmie zakazem spożywania alkoholu. Zarówno wino, jak i chleb pod postacią opłatka są ponadto produktami importowanymi, a więc obcymi dla lokalnej kultury. Podobnie wiele innych odmienności wymaga wyjaśnień i uzgodnień, aby zapewnić jedność życia religijnego kimbangistów i wyznawców innych kościołów chrześcijańskich. Zdaniem przemawiających na sesji Komitetu Centralnego Ekumenicznej Rady Kościołów istnieje problem, który budzi wątpliwości kongijskich katolików i protestantów. „Jest nim autentyczność naszego chrześcijaństwa i naszej wierności Biblii i Ewangelii”<sup>43</sup>. Przedstawiciele kimbangizmu wyjaśnili, że kimbangizm nie utożsamia Szymona Kimbangu z Duchem Świętym. Identyfikacja ta stała się wynikiem wadliwej interpretacji tytułu „Pocieszyciel nasz”, nadawanego czasem

*Conseil Oecumenique: motifs et perspectives*, „Congo-Afrique”, no 39, 1969, s. 450n.

<sup>42</sup> Trzeba zaznaczyć, że A Zajączkowski, pisząc o synkretyzmie kongijskim informuje, że Simon Kimbangu uznawał chrzest przez zanurzenie. Zob. A. Zajączkowski, dz. cyt., s. 200. Natomiast P. Niklewicz, opisując afrykańskie religie synkretyczne wspomina, że charakterystyczną ich cechą jest zachowanie pewnych cech pogańskich, takich jak chrzczenie dorosłych poprzez zanurzenie w wodzie i to tyle razy powtarzane, ile razy dana osoba zgrzeszyła (pogański obrzęd oczyszczenia). Zob. P. Niklewicz, dz. cyt., s. 263.

<sup>43</sup> R. Beeckmans, dz. cyt., s. 451.

założycielowi kimbangizmu. Nie jest on także – jak wyjaśniano – uważany za Boga, Czarnego Chrystusa ani Mesjasza Afryki. Chrystus jest bowiem jeden dla wszystkich, bez względu na kolor skóry. Podkreślano także, że zadaniem kimbangizmu jest wniesienie do chrześcijaństwa bogactwa własnych tradycji duchowych, modlitwy i poczucia życia we wspólnocie oraz nadanie chrześcijańskim kościołom Afryki afrykańskiego charakteru.

Nasz Kościół – mówili przedstawiciele kimbangizmu – jest pierwszym Kościołem afrykańskim całkowicie niezależnym od obcego chrześcijaństwa. Może pomóc innym kościołom w Afryce rozwinąć chrześcijaństwo afrykańskie i pokazać, że nie jest religią obcą, importowaną. „Nie wejdziemy do Protestantckiej Rady Konga, gdyż nie jesteśmy protestantami. Pragniemy natomiast utworzenia razem z katolikami i protestantami Chrześcijańskiej Rady Konga”<sup>44</sup>.

### *Post Scriptum*

Demokratyczna Republika Konga jest jednym z państw Czarnej Afryki, w którym przybywający z Europy misjonarze szerzyli chrześcijaństwo w kilku jego odmianach. Były to przede wszystkim katolicyzm i protestantyzm. Właśnie z protestantyzmu wywodzą się różne afrykańskie ruchy religijne, bowiem – jak pisał A. Zajączkowski: „Szukają nowej afrykańskiej wiary przede wszystkim ci, którzy we współczesnym świecie czują się wyobcowani, a bardziej wyobcowani czują się ci, którym współczesny protestantyzm dostarczył słabego poczucia przynależności do wspólnoty wyznawców niż katolicyzm”<sup>45</sup>.

Refleksja nad kimbangizmem, religią ludu Kongo (Bakongo) nawiązuje zarówno do tej uwagi, jak i do różnorodności afrykańskich ruchów religijnych o charakterze synkretycznym, które powstawały w Afryce w okresie kolonialnym. Ich charakterystyczną cechą było to, iż czerpały z idei religii obcych, zdomowionych w Afryce, oraz z elementów tradycji dawnej Afryki.

Kimbangizm jest jedną z takich miejscowych religii synkretycznych, która powstała w wyniku ważnych wydarzeń w dziejach Konga. Były nimi belgijski kolonializm i zderzenie kultur afrykańskich z cywilizacją Europy Zachodniej, niosącą cały bagaż kultury materialnej, rozwoju nauk i mnogości idei. Ingerencja obcego czynnika wywołała jednak proces przemian w tradycyjnych strukturach społecznych<sup>46</sup>. Szerząca się nowoczesność narzucała swoje propozycje i wywierała wpływ na świadomość miejscowej ludności. Obce religie, początkowo wprowadzane przez białych misjonarzy, były związane z narzuconym w kraju kolonialnym

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 452n.

<sup>45</sup> A. Zajączkowski, *Czarna Afryka wczoraj i dziś*, Warszawa 1980, s. 155.

<sup>46</sup> Na ten temat ważne uwagi metodologiczne przekazuje G.J. Kaczyński, *Afro-chrześcijańskie wspólnoty religijne*, w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *W kręgu religii krajów pozaeuropejskich*, Warszawa 1985, s. 174–176.

systemem społecznym. Przejawem tego było manifestowanie w świątyniach supremacji białych<sup>47</sup>. A. Hastings pisze: „W Kongu wielkie przywileje, przyznawane przez państwo Kościołowi, wiązały go coraz bardziej z silną segregacją rasową (...)”<sup>48</sup>. Zdarzało się to tam, gdzie było wielu osadników. Autor wymienia Kongo, Kenię, Południową Rodezję i Afrykę Południową. Sytuacja rasowego i moralnego poniżenia mogła przyczynić się do oddalania Afrykanów od kościoła białych i do rozkwitu Afrykańskich Kościołów Niezależnych. Występowało w nich zjawisko profetyzmu, pojawił się termin „prorok” (co oznacza: ojciec duchowy, wybawiciel, zbawiciel, mesjasz, król itp.). Ci prorocy byli z reguły wyznawcami kościołów protestanckich, ale pozostawali pod wpływem wierzeń miejscowych<sup>49</sup>.

Kimbangizm – religia etniczna ludu Bakongo, był nową wspólnotą, remedium na kolonialną sytuację społeczną i religijną. Można powiedzieć, że wyznaczała ona swoim wyznawcom cele, które realizowano drogą praktyk religijnych i działań politycznych. W pierwszym przypadku chodziło o zbawienie. Myśl o zbawieniu była motywem uczestniczenia w pielgrzymkach i zebraniach wspólnoty wyznaniowej gromadzącej się wokół proroka. Same pieśni kimbangistów wprowadzały wielu wyznawców w trans i taniec, co oznaczało osiągnięcie szczytu uduchowienia. Konwulsje uważano za wniknięcie do ciała modlącej się osoby Ducha Świętego, a zatem obiecujące uprzywilejowanie.

### ***Post Scriptum***

Zdaniem cytowanego już wcześniej misjonarza katolickiego – L. Phillipparta, który obserwował kimbangizm w okresie rozkwitu, wyobraźnia ludzi czarnych jest niezwykle podatna na silne wrażenia, na cuda, a ich łatwowierność sprzyja auto-sugestii. Częstym tematem ich rozmów, myślenia i przeżyć są duchy, czarownicy, metamorfozy<sup>50</sup>. Wpadanie w trans i atak drgawek postrzega on jako objawy wielkiej ekscytacji nerwowej. Przyznaje, że wierni katolicy Bakongo również ulegali wpływom kimbangistów, lecz mimo łatwowierności szybko pojmowali, że prorocy nie dokonują cudów<sup>51</sup>. Traktowano ich jako uzdrowicieli, a więc cudotwórców: „A jeśli wasz człowiek – zapytuje misjonarz – poszedł do proroka i powrócił taki, jaki wyszedł z wioski, to co?” Pytany wyjaśnia, że to (tzn. uzdrawianie – przyp. A.W.) nie zależy od proroka, lecz od samego chorego, od jego wiary. Prorok może powiedzieć: ‘Przyszedłeś, mając w duszy wątpliwość (...) nie będziesz uzdrowiony, gdyż brakuje ci wiary’. Albo: ‘Masz wiele grzechów, wróć do siebie, wylecz swoją duszę i porzuć złe zwyczaje, a później przyjdź do mnie’<sup>52</sup>. Phillippart dzieli

<sup>47</sup> Temat ten omawia: A. Hastings, *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa 1971, s. 83.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże, s. 84. Zjawisko profetyzmu w Czarnej Afryce występuje masowo od końca XIX w.

<sup>50</sup> L. Phillippart C.S.S.R., op. cit., s. 118n.

<sup>51</sup> Tamże, s. 113.

<sup>52</sup> Tamże, s. 119n.

się także swoją opinią na temat cudu zmartwychwstania. Wyjaśnia, że na przykład brak ceremonii pogrzebowej młodego człowieka wiązał się z wypowiedzią prorokini, która w porozumieniu z Bogiem orzekła, że człowiek ten żyje, jedynie zasnął. Rodzina pochowała go w ziemi, bez zwyczajowego obrzędu pogrzebowego uznając, że krewny żyje i za kilka dni zajmie miejsce wśród swoich<sup>53</sup>. Mimo tych opinii L. Phillipparta wydaje się, że inne funkcje kimbangizmu były dla ludności ważniejsze.

W drugim przypadku celem kimbangizmu była działalność polityczna, uwarunkowana rzeczywistą sytuacją kolonializmu wymierzonego przeciwko czarnej rasie, jej kulturze i tożsamości, przeciwko godności ludzkiej i prawom człowieka. Wśród licznych religii synkretycznych częste były przypadki buntowniczej orientacji religijno-politycznej, bo antykolonialnej i antybiałej. Taką orientację przyjął kimbangizm, który wiele lat później, bo już przed uzyskaniem przez Kongo niepodległości, przyjął postawę rezygnacji ze swoich roszczeń politycznych. Jednak wielką zdobyczą rozkwitu kimbangizmu było przywrócenie tubylcom ich tożsamości osobowej i społecznej. Oznaczało to odzyskanie, w sytuacji burzliwych przemian, stanu pewnej stabilności w sferze osobowości jednostki, często zagubionej w „nowym świecie”. Oznaczało także przywrócenie tożsamości etnicznej, której podstawą są dla Bakongijczyków dzieje ich ludu, który miał niegdyś swoje królestwo. W programie kościoła kimbangistów ważne były konstatacja polityczna służąca obronie godności oraz dążenie do oficjalnego uznania członkostwa w Radzie Ekumenicznej Kościołów. Nastąpiło wyrugowanie pogardy wszelkiego, co afrykańskie i uznanie swego miejsca wśród kościołów chrześcijańskich.

### Trzydzieści pięć lat później

W dniach od 28 czerwca do 3 lipca 2004 r. obradowała w Kinszasie konferencja biskupów Kościoła Katolickiego Konga (Conférence Episcopale Nationale du Congo) poświęcona stosunkom z Kościołem Kimbangistów. Biskupi nawiązali do uznania kimbangizmu za odłam protestantyzmu, co stanowiło uzasadnienie rekomendacji przyjęcia Kościoła Jezusa Chrystusa Na Ziemi przez Szymona Kimbangu do Rady Kościołów Afryki (Conseil des Eglises de Toute l’Afrique – CETA) i Ekumenicznej Rady Kościołów (Conseil Oecuménique des Eglises – COE)<sup>54</sup>. Biskupi jednocześnie orzekli, że „Jeśli początkowo idee działalności tej wspólnoty wiary (kimbangizmu – przyp. A.W.) były zbieżne z duchem i zasadami powszechnie uznawanego chrześcijaństwa i których podstawą jest uznanie Jezusa Chrystusa jako Boga i Zbawiciela (zgodnie z Pismem Świętym i wiarą w jedynego Boga

---

<sup>53</sup> Tamże, s. 120.

<sup>54</sup> Eveques de la CENCO, *Déclaration de la Conférence Episcopale Nationale du Congo sur les relations de l’Eglise catholique avec le Kimbanguisme*, „Congo-Afrique”, 388, 2004, s. 454–455.

i Trójcę Świętą), to nie jest już tak dzisiaj. Obecnie ewolucja doktryny kimbanguizmu prowadzi do niebezpiecznych zniekształceń i ustępstw w porównaniu z doktryną chrześcijaństwa<sup>55</sup>.

Biskupi Konga orzekli, że dzisiaj pewne twierdzenia są dowodem utożsamiania trzech synów Szymona Kimbangu: Kisolokele, Dialungana i Diangiendo z trzema Osobami Trójcy Świętej. Trójca Święta jest prawdą wiary wszystkich chrześcijan i fundamentalnym nauczaniem hierarchii prawd wiary. Ta tajemnica wiary nie może być w żaden sposób pojmowana w kategoriach ludzkich<sup>56</sup>. Takie twierdzenia, które oznaczają bałwochwalstwo i boskość ludzi, są dowodem, że kimbanguizm nie jest już kościołem chrześcijańskim. Nadawanie boskości synom Szymona Kimbangu zaprzecza Trójcy Świętej. Kimbanguizm nie jest religią chrześcijańską. Biskupi orzekli więc, że chrzest u kimbangistów nie jest ważny u chrześcijan – katolików, gdyż nie jest udzielany w imię Trójcy Świętej. Katolicy nie powinni już modlić się razem z kimbangistami<sup>57</sup>. Obecna ewolucja doktryny kimbanguizmu jest zaskakująca, gdyż poświadcza zmianę istoty wiary w stosunku do jej postaci z 1966 r., kiedy uznano kimbanguizm jako kościół chrześcijański.

Deklaracja wysokich hierarchów kościelnych nie pozostała bez echa. 28 lipca 2004 r. Stowarzyszenie Teologów Kimbanguizmu (L'Association des Théologiens Kimbangistes – ATHEK) odpowiedziało w sposób oschły, odpierając opinie biskupów o identyfikacji Szymona Kimbangu z Duchem Świętym oraz identyfikację jego synów z Trójcą Świętą. Zdaniem kimbangistów należy także wyjaśnić pewne „punkty, które dawniej mogły wzbudzić zastrzeżenia, przynajmniej wątpliwości braci protestantów i katolików co do autentyczności naszego chrześcijaństwa i wierności Biblii i Ewangelii. I tak, sprecyzujmy, że w kimbanguizmie nie utożsamia się Szymona Kimbangu z Duchem Świętym. Podłożem tej identyfikacji jest zła interpretacja nazwy „Pocieszyciel”, czasami nadawanej założycielowi naszego Kościoła. Nigdy nie wierzyliśmy, że jest on Bogiem, że jest trzecią Osobą Trójcy Świętej, ogłoszoną i obiecaną jako „Pocieszyciel” przez Jezusa Chrystusa. Jeśli jednak św. Paweł powiedział o chrześcijanach, że są oni „świętynią Ducha” i że od zawsze chrześcijanie wierzyli, że niektórzy z nich są bardziej obdarowani Duchem Świętym od innych, jak prorocy i święci, możemy wierzyć, że Szymon Kimbangu był prorokiem i świętym, w którym Duch Boga był szczególnie żywotny i działał z większą siłą. Na zasadzie tej analogii i odniesienia do Ducha, który przeniknął Szymona Kimbangu, możemy nazywać tego proroka „Pocieszycielem”<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Tamże, s. 455.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże, s. 455.

<sup>58</sup> R. Beeckmans, *L'adhésion de l'Eglise kimbanguiste au Conseil Oecumenique: motifs et perspectives*, „Congo-Afrique”, 388, 2004, s. 452.



Kimbangiści wyjaśniali ponadto, że Szymon Kimbangu nie jest dla nich „czarnym Chrystusem, ani Mesjaszem Afryki, gdyż Chrystus jest tylko jeden, Mesjasz i Bóg Zbawiciel. Nie ma Chrystusa białego, żółtego, ani czarnego, czy czerwonego”<sup>59</sup>.

Podobne wątpliwości teologiczne pojawiały się już przed 1969 r. Znalazły one swój wyraz w pewnych sformułowaniach stosowanych przez kimbangistów, a budzących wątpliwości – jak mówili delegaci kimbangiści – „u naszych braci protestantów i katolików. Chodzi o autentyczność naszego chrześcijaństwa i naszą wierność Biblii i Ewangelii (...)”<sup>60</sup>.

Ojciec René Beeckmans s.j., bezpośredni obserwator wydarzeń z dziejów kimbangizmu, stwierdził w 2004 r., że aktualnie można mieć tylko nadzieję, iż przebywający w niebie Szymon Kimbangu i jego trzej synowie poruszają obecnie ziemię i niebo, by kimbangizm znów stał się religią chrześcijańską<sup>61</sup>.

**Prof. UW, dr hab. ALICJA WRZESIŃSKA** jest autorką wielu publikacji poświęconych problemom społecznym i kulturowym Afryki, w tym oświaty i edukacji w DRK.

---

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> R. Beeckmans, *L'adhesion...*, s. 457.

<sup>61</sup> Tamże, s. 460.

## RELACJE Z BADAŃ TERENOWYCH

### RELIGIA I CZAS WE WSPÓŁCZESNEJ AFRYCE. PRZYKŁAD JORUBÓW\*

MALWINA BAKALARSKA

*Religia „serce kultury”, odgrywała zasadniczą rolę w utrzymywaniu spójności tradycyjnego świata. Nadawała sens życiu i integrowała wszystkich jego uczestników; objaśniała cele działań wspólnotowych i tłumaczyła ich sens<sup>1</sup>.*

Przedmiotem mojego zainteresowania są praktyczne konsekwencje wpływu religii na stosunek do czasu nigeryjskiego ludu Joruba oraz elementy organizacji czasu społecznego w kontekście praktyk religijnych. W artykule wykorzystałam wyniki mojej trzymiesięcznej obserwacji uczestniczącej, prowadzonej w 2008 roku, w czterech stanach południowo-zachodniej Nigerii, zamieszkiwanych przez Jorubów: Lagos, Ojo, Ogun i Oszun. Metoda badawcza przyjęta w tej pracy obejmuje socjologiczną analizę zjawiska przy jednoczesnym odwołaniu się do perspektywy filozoficznej, umożliwiającej interpretację decyzji i zachowań religijnych Jorubów. Perspektywę filozoficzną w tym kontekście rozumiem jako światopogląd wyrosły na gruncie lokalnej kultury. Moim zdaniem będzie to pomocne przy rozpatrywaniu zagadnienia ze względu na brak wyraźnego rozgraniczenia między religią a filozofią w tradycyjnej myśli afrykańskiej, na co wskazywało już wielu autorów<sup>2</sup>.

---

\* Artykuł ten dedykuję ks. dr hab. Jackowi Janowi Pawlikowi, profesorowi Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, dziękując za kilkuletnie konsultacje i udostępnianie cennej literatury przedmiotu.

<sup>1</sup> M. Szupejko, „Dlaczego Afryka”, w: ZNAK, 'Ja, Afryka', Nr 655, grudzień 2009.

<sup>2</sup> Por. J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, tłum. K. Wiercińska, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1980; S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1986.

Metoda moich badań terenowych opierała się na prowadzeniu pogłębionych wywiadów indywidualnych na temat organizacji czasu i więzi społecznych w ośrodkach miejskich południowo-zachodniej Nigerii. Wywiady były prowadzone zgodnie z przygotowanym wcześniej scenariuszem pytań, złożonym z ośmiu części. Wątek praktyk religijnych i przejawów indywidualnej religijności był obecny w każdej z tych części, ze względu na przyjęte założenie o głębokiej religijności Afrykanów oraz wpływie religii w na ich życie społeczne, polityczne i gospodarcze<sup>3</sup>.

W tradycyjnych strukturach organizacji społecznej religia wpływała na każdą sferę życia jednostki i grupy. Znajdowała swój wyraz w modlitwach, festiwalach organizowanych po zbiorach plonów, ceremoniach obrzędowych, świętych miejscach, przedmiotach religijnego kultu, sztuce, symbolach, muzyce, tańcach, przysłowiach, zagadkach<sup>4</sup>. Cykliczność tych wydarzeń odmierzała upływ czasu. Wszegobecność elementów religijnych w codziennym życiu Afrykanów skłoniła europejskich badaczy do przypisania religii niezwykle ważnej roli w funkcjonowaniu życia wspólnotowego.

Antropolodzy szkoły francuskiej i brytyjskiej wskazywali na silną zależność religii i życia społecznego, ekonomicznego i politycznego w tradycyjnych wspólnotach afrykańskich. Badacze brytyjscy podkreślali wpływ wierzeń religijnych na porządek społeczno-polityczny, natomiast antropolodzy francuscy na przełomie XIX i XX wieku kładli nacisk na symboliczno-filozoficzny aspekt religii widoczny w strukturach społecznych<sup>5</sup>. Pomimo dynamicznych przemian w krajach Afryki Subsaharyjskiej wpływ religii na życie indywidualne i społeczne jest nadal duży. Nie została ona wyparta przez racjonalizm i osiągnięcia współczesnej nauki.

## Czas przeszły i pamięć

W społecznościach afrykańskich, prowadzących zarówno rolniczy, łowiecki jak i pasterski tryb życia, pojmowanie czasu ściśle łączyło się z mitologią, co pozwalało na objaśnianie przeszłości. Upływ czasu odmierzano także zgodnie z rytmem rytuałów<sup>6</sup>, gdyż powtarzalność czynności kultowych wyznaczała granice teraźniejszości, utrwalając zarazem świadomość trwania w wieczności<sup>7</sup>. Czas

---

<sup>3</sup> C. Rivière, *Le temps en Afrique noire. Conception, comput et gestion*, "Anthropos", 90, 1995, s. 371.

<sup>4</sup> D. A. Masolo, *African Philosophy in Search of Identity*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1994, s. 104.

<sup>5</sup> H. Zimoń, *African Traditional Religions*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 23–26.

<sup>6</sup> Por. H. Hubert, M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Felix Alcan, Paris 1909, s. 189–229.

<sup>7</sup> L. V. Thomas, "A propos des temps negro-Africains, w: *Les chairs de la mort. Corps, mort, Afrique*, Sanofi-Synthelabo, Paris 2000.

obliczano również według cyklicznego kalendarza liturgicznego, który funkcjonował dzięki ustnemu przekazowi. Taki kalendarz odmierzał upływ czasu od święta do święta ku czci konkretnego bóstwa, od festiwalu dziękczynnego za obfite plony do kolejnego festiwalu powiązanego z sezonem agrarnym. Mitologia, rytuały i kalendarz religijny<sup>8</sup> tworzyły spójny system, w którym ważną rolę odgrywała przede wszystkim perspektywa czasu przeszłego, skupiająca uwagę na przodkach.

Silne przywiązanie do zmarłych zachowało się do dzisiaj. Także kultura materialna Afrykanów wskazuje na pielęgnowanie pamięci o minionych pokoleniach. Nie tylko społeczeństwa krajów afrykańskich tym się charakteryzują. W kulturze zachodniej dowody tej pamięci odnajdujemy w muzealnictwie, pamiętnikarstwie, świadczą o niej pomniki. W Afryce utrwalanie pamięć o zmarłych kultywowana jest w życiu codziennym. Odwołam się w tym miejscu do przykładu zaczerpniętego z obserwacji badawczej prowadzonej wśród Jorubów.

Zwracanie się ku przeszłości i przodkom oraz chęć zachowania pamięci o nich, jest widoczne w przedmiotach codziennego użytku Jorubów. Są to przede wszystkim prezenty rozdawane podczas uroczystości pogrzebowych wszystkim uczestnikom. Pamiętki ku czci zmarłego stanowi sprzęt gospodarstwa domowego: najczęściej proste plastikowe lub emaliowane pojemniki na żywność, nowoczesne termosy, czajniki i miski. Drugim rodzajem owych pamiętek są ściennie kalendarze ze zdjęciem członka rodziny, który odszedł. Funkcje, jakie te przedmioty pełnią w życiu codziennym, pozwalają utrwalić pamięć o nieżyjących.

Zachowały się przekazy o występowaniu w dawnym systemie wierzeń Jorubów wiary w reinkarnację. Uważali oni, że dusza człowieka po jego śmierci wciela się ponownie w nowonarodzone dziecko. Przy nadawaniu dzieciom imion stosowano określenia, które odnosiły się do przodków, np. *Babatunde* lub *Bababode*, co znaczyło dosłownie „ojciec/matka powróciła”<sup>9</sup>. Te przykłady świadczą o pozytywnym charakterze utrwalania zbiorowej pamięci o przodkach.

Wiara w karę za grzechy po śmierci wśród ludów afrykańskich występowała bardzo rzadko, o czym może świadczyć przekonanie o natychmiastowym osądzie czynów ludzkich przez lokalne bóstwa jeszcze za życia ludzi. Przekazy mitologiczne Jorubów wskazują na to, że u tego ludu występował element eschatologiczny<sup>10</sup>. Dopiero jednak chrześcijaństwo i islam zaszczepiły w umysłach Afrykanów nową perspektywę czasową<sup>11</sup>. Spowodowało to otwarcie się Afrykanów na przyszłość

<sup>8</sup> Zob. C. Rivière, *op. cit.*

<sup>9</sup> L. Olurode, P.O. Olusanya, *Nigerian Heritage. Yoruba Culture*, Lagos 1994, s. 79–80; S. Piłaszewicz, *op. cit.*, s. 211–214.

<sup>10</sup> S. Piłaszewicz, *W cieniu...*, s. 15.

<sup>11</sup> Por. E. Leistner, „African perception of time and economic development”, *Africa Insight*, Vol. 28, nr 1/2 1998, s. 37.

transcendentną<sup>12</sup>. Argumentem wskazującym na większe skupienie się na przeszłości, do której warto powracać, była obecność wiary w „złoty wiek ludzkości” wśród ludów zachodnioafrykańskich<sup>13</sup>. Podobne przekonania występowały w mitologii starożytnych Greków oraz w religii hinduistycznej, której towarzyszyła wiara w cykliczne odradzanie się świata<sup>14</sup>.

Te elementy wierzeń określały orientację czasową, jaka dominowała w lokalnych społecznościach afrykańskich. Miała ona bezpośredni wpływ na decyzje członków wspólnot klanowych i plemiennych, określała ich miejsce w kosmologicznym wymiarze, uzasadnionym przez mity, podtrzymywane przez przestrzeganie ściśle określonych nakazów i zakazów dotyczących organizacji codziennego życia. Co więcej, etnolodzy odnotowywali brak wyraźnych różnic między społecznym wykroczeniem a religijnym przewinieniem<sup>15</sup>. Tak więc zasady moralne miały swoje źródło w nakazach religii. Według afrykańskich myślicieli, w Afryce nadal dominującym światopoglądem jest religia<sup>16</sup>.

Nawet obecnie, Afrykanie nie ukrywają swojej głębokiej religijności. Bez względu na rodzaj wyznania Jorubowie otwarcie przyznają się do swej wiary, niezależnie od wieku, wykształcenia czy miejsca zamieszkania. Jorubowie otaczają dużym szacunkiem świątynie, wizerunki świętych i święte księgi. Zarówno w dużych miastach (takich jak Lagos czy Ibadan), jak i w mniejszych miejscowościach (Abeokuta, Badagry czy Osobgo), słowo Bóg nieustannie pojawia się w rozmowach. Wplatanie zwrotów w rodzaju: „Niech cię Bóg błogosławi” i przytakiwanie wypowiedzanym opiniom słowem „Amen”, jest czymś naturalnym wśród wykształconych mieszkańców miast. Nie jest to jedynie zwyczaj mieszkańców terenów wiejskich, gdzie religijność jest częściej eksponowana. Użycie powiedzeń: „Jak Bóg zechce”, „Jak Pan pozwoli” wskazuje na rozdziwienią pomiędzy racjonalnym planowaniem przyszłości, opartej na zdobywaniu wiedzy i podejmowaniu działania, a biernym oddaniem się w ręce opatrności Boskiej. Przytoczone sformułowania nie stanowią pustych formułek. Jorubowie, z którymi przeprowadzałam pogłębione wywiady przekonywali, że ufają planom bożym względem nich i są przekonani o tym, że ich decyzje i pragnienia mogą być błędne i sprzeczne z nimi. Moi rozmówcy nie ukrywali, że aktywnie uczestniczą w nabożeństwach religijnych, licząc na to, iż częstotliwość ich obecności w świątyni zwiększy szanse na wyproszenie u Boga realizacji wyznaczonych przez nich celów. Takie pełne zawierzenie Bogu, niezależnie od wyznania,

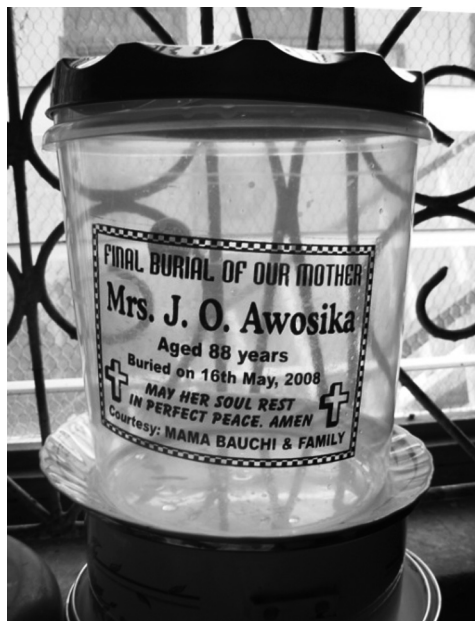
<sup>12</sup> H. Zimoń, *op. cit.*, s. 258.

<sup>13</sup> S. Piłaszewicz, *W cieniu...*, s. 30–33.

<sup>14</sup> Por. G.E.R. Lloyd, „Czas w myśli greckiej”; R. Panikkar, „Czas i historia w tradycji indyjskiej: *Kala i Karman*”, w: A. Zajączkowski, *Czas w kulturze*, PWN, Warszawa 1988.

<sup>15</sup> H. Zimoń, *op. cit.*, s. 257.

<sup>16</sup> O. U. Kalu, „Religion as a Factor in National Development”, w: E.C. Amucheazi, *Readings in Social Sciences. Issues in National Development*, Enugu 2002, s. 310.



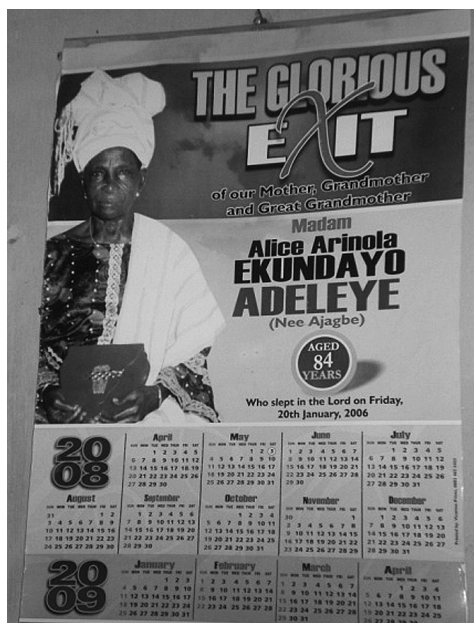
**Ilustracja nr 1.** Pojemnik na cukier i zboża z naklejką upamiętniającą pogrzeb matki rodziny Awosika, która zmarła w wieku 88 lat. Napis zawiera inwokację wyrażającą życzenie, aby dusza spoczywała w pokoju wiecznym. Własność przyjaciół zmarłej, Lagos (fot. M. Bakalarska, Nigeria 2008 r.)



**Ilustracja nr 2.** Termos na gorącą wodę z wizerunkiem zmarłej, jej nazwiskiem i latami życia. Własność rodziny zmarłej, Lagos (fot. M. Bakalarska, Nigeria 2008 r.)

wpływa na charakterystyczny stosunek Jorubów do życia i otaczającego świata. Zaufanie Bogu, poprzez częste wypowiedzianie zwrotu „tak Bóg chciał”, wiara w opatrność i w to, że Stwórca kieruje ich życiem, potwierdzana w rozmowach potocznych konstatacją: „tak widocznie musi być”, powoduje pogodne nastawienie Jorubów do innych ludzi. Są towarzyscy, czerpią radość z chwili, a w bezpośrednich kontaktach z nimi można wyczuć ich wewnętrzny spokój. Dla badacza, zainteresowanego temporalnym aspektem życia Afrykanów, są to bardzo znaczące cechy, gdyż światopogląd wpływa na sposoby gospodarowania czasem. Dzięki takiemu podejściu do życia ludzie są cierpliwi, a godząc się z losem, zachowują dystans wobec świata. Afrykanów nie złości zatem konieczność czekania na autobus, w kolejce, na rozmowę kwalifikacyjną w nowej pracy, czy na poprawę osobistej sytuacji życiowej.

Religijność jest nieodłączną cechą tożsamości Jorubów. W południowej Nigerii popularne są obrazki z wizerunkiem Chrystusa lub Maryi, dostarczane przez komercyjne koncerty, które młodzi ludzie, niezależnie od pochodzenia i wykształ-



**Ilustracja nr 3.** Ścienny kalendarz ze zdjęciem zmarłej pani Adeleye, która odeszła w wieku 84 lat, matki, babki i prababki fundatorów kalendarza. Własność krewnego zmarłej. Miasteczko Ogbomosho (fot. M. Bakalarska, Nigeria 2008 r.)



**Ilustracja nr 4.** Klepsydra z dużym zdjęciem zmarłej, zamieszczona w gazecie pełnoformatowej. Kobieta pełniła funkcje w sferze publicznej (fot. M. Bakalarska, Nigeria 2008 r.)

cenia, ściągają z Internetu i umieszczają jako tapety w telefonach komórkowych. Zapytani, dlaczego wybierają wizerunek Chrystusa, odpowiadają bez zastanowienia: „On jest moim Ojcem”. Osoby w przedziale wiekowym 19–30 lat zapisują również ściągnięte z Internetu pliki z tekstem Nowego Testamentu. Psalmi, wersety Biblii lub przypowieści czyta się o różnych porach dnia. Czasem poszukuje się cytatu, mającego stanowić motto na dany dzień lub tydzień. Nie tylko dorośli, ale i 10-letnie dzieci cytują często z pamięci całe fragmenty Biblii. Dotyczy to zwłaszcza członków Kościołów protestanckich.

Pełne lub skrócone fragmenty zaczerpnięte z Biblii widnieją na ulicznych zbiornikach (np. na naftę), na murach, i innych publicznych obiektach. Z daleka przypominają miejską kulturę graffiti, obecną również w polskich miastach. W księgarniach i sklepach sprzedawane są kartki okazjonalne (urodzinowe, rocznicowe, stylizowane na wzór amerykański), w których zamiast utartych życzeń zamieszczony jest cytat z Biblii, błogosławieństwo lub polecenie jubilata opiece Boga.



**Ilustracja nr 5.** Fotografia przedstawia tylną ścianę samochodu osobowego. Ulice Lagos (fot. M. Bakalarska, Nigeria 2008 r.)



**Ilustracja nr 6.** Fotografia przedstawiająca etykietkę z opakowania na chleb, na której został umieszczony napis: „Ufamy Panu” z numerem psalmu 31:6 (fot. M. Bakalarska, Nigeria 2008 r.)

Biblia pochwała postawy cichości i pokornego serca<sup>17</sup>, uczy, że ostatni będą pierwszymi<sup>18</sup>. Koran natomiast za najwyższą wartość uznaje cierpliwość<sup>19</sup>. Przytoczone przykłady obecności świętych tekstów w życiu codziennym młodych ludzi, również tych przyswajających zachodni styl życia, wskazują jak bardzo nauka płynąca z wyznawanej religii kształtuje umysły Jorubów. Religia reguluje nie tylko duchową i moralną sferę życia społecznego, ale również wpływa na stosunki gospodarcze i polityczne.<sup>20</sup>

## Organizacja czasu terażniejszego

Młodzi Jorubowie wychowani w wierze islamu, przestrzegają obowiązku odmawiania pięciu modlitw dziennie. Dziewczęta z nieortodoksyjnych rodzin, które noszą stroje europejskie, na czas modlitwy przywdziewają hidżab. Wśród chrześcijan powiązanie czasu z religią widać w formach angażowania się w życie kościołów katolickich i protestanckich. W tych wspólnotach można zaobserwować rygorystyczny styl służb porządkowych kościoła wobec osób spóźniających się na msze. Nie są one wpuszczane do świątyni, aż do momentu zakończenia pewnego etapu liturgii. Widać w tym przejaw dużego szacunku do wydarzeń religijnych. Takie zachowania kontrastują ze stosunkiem do kwestii spóźnień w innych sferach życia Jorubów, na przykład pojawienie się na uroczystości o charakterze towarzyskim dwie godziny po

<sup>17</sup> Nowy Testament, Ewangelia wg. Św. Mateusza, „Osiem błogosławieństw”, Mt. 5,3–5.

<sup>18</sup> Nowy Testament, Ewangelia wg. Św. Mateusza, „Przypowieść o robotnikach w winnicy: Mt. 20,16

<sup>19</sup> Koran, Sura 2, werset 153.

<sup>20</sup> O.U. Khalu, *op. cit.*, s. 311.



jej rozpoczęciu jest powszechnie akceptowanym zachowaniem.

Poza czasem spędzonym na mszy, samoorganizujące się grupy wiernych poświęcają kilka godzin na spotkania. Członkowie wspólnot kościelnych drukują niedzielne biuletyny z tekstami modlitw, opracowują pieśni i ogłoszenia parafialne, planują spotkania integracyjne. Tak więc znacznie więcej czasu poświęca się na cele religijne niż na nabożeństwa.

Podczas wywiadów z członkami kościołów pentakostalnych w Lagos w 2008 roku, informatorzy wskazywali właśnie na czas przeznaczony na praktyki religijne. Kościoły pentakostalne, w opinii ich wyznawców, umożliwiają osobiste zaangażowanie w modlitwę, wyrażaną poprzez śpiew, taniec i grę na instrumentach, nie tłumiąc naturalnej ekspresji Afrykanów. Na czas spotkań modlitewnych, trwających kilka godzin, wierni danego zgromadzenia organizują dyżury osób, które odpowiedzialne są za opiekę nad dziećmi rodziców pozostających na mszy. W niedzielę organizuje się nawet sąsiedzkie przedszkola, a wynajęta opiekunka dogląda dzieci, podczas gdy rodzice mogą słuchać Pisma Świętego i modlić się. Jako jeden z powodów przechodzenia z kościołów katolickiego, baptystów i anglikańskiego do charyzmatycznych wspólnot zielonoświątkowych Jorubowie podawali nie tylko formę liturgii i oprawę mszy uwzględniającą temperament afrykański, ale też możliwość spędzenia większej liczby godzin w kościele niż przewidują to bardziej sformalizowane msze katolickie i protestanckie.

Czas przeznaczony na religię nie ogranicza się do murów świątyni. Każda oficjalna uroczystość wśród chrześcijan – wesele, przyjęcie urodzinowe organizowane w domu czy w restauracji na sto osób, zaczyna się i kończy modlitwą. Wśród zamożnych mieszkańców dużych miast południowej Nigerii panuje zwyczaj drukowania programów przyjęć, w których zawsze znajduje się początkowa i końcowa modlitwa. Czas na modlitwę wkomponowuje się w każdą część dnia i jest rzeczą naturalną dla Jorubów, również w miejscach publicznych. Muzułmanom pracującym w nowoczesnych biurach, pracodawcy zazwyczaj zapewniają przerwy na odmówienie modlitw w wyznaczonych przez Koran porach. Przestrzeganie tego nakazu islamu widoczne jest także na ruchliwych ulicach, wzdłuż których na rozłożonych kartonach modlą się wierni. W autobusach miejskich i międzymiasto-



**Ilustracja nr 7.** Zdjęcie przedstawia baner zdobiący budynek jednego z kościołów pentakostalnych w Ibadanie. Napisy zamieszczone są w języku angielskim jak i w lokalnym języku joruba. Na banerze widnieje również informacja o specjalnej modlitwie rozpoczynającej każdy nowy miesiąc (fot. M. Bakalarska, Nigeria 2008 r.)

wych bardzo często zdarza się, że jedna osoba zaczyna się modlić na głos, a inni pasażerowie przyłączają się do niej. Jeśli jest to osobista, spontaniczna improwizacja chwalać Boga, słuchacze, co chwila reagują entuzjastycznymi okrzykami i kończą słowem „Amen”. Najczęściej są to chrześcijańskie modlitwy. Zdarzają się również przypadki, gdy pomiędzy przystankami, w środkach komunikacji miejskiej, kontrolerzy bardzo głośno i jednym tchem odmawiają mużułmańskie modlitwy, nie zwracając uwagi na pasażerów i urywają nagle, aby pobrać opłatę od wsiadających osób, po czym powracają do modlitwy.

Niezależnie od wieku Jorubowie są bardzo aktywni religijnie. Uczestniczą w spotkaniach ruchów modlitewnych, są członkami stowarzyszeń przykościelnych, posyłają swoje dzieci na zajęcia pozalekcyjne do szkoły biblijnej, chóru, zespołu muzyczno-teatralnego, prowadzonego pod zwierzchnictwem pastora lub proboszcza. Podczas przerwy wakacyjnej kościoły protestanckie organizują dla dzieci letnie szkoły, tak zwane wakacje z Biblią. W trakcie wywiadów biograficznych, przeprowadzonych przeze mnie w ramach badań nad postrzeganiem i zarządzaniem czasem, respondenci, pytani o swoje codzienne obowiązki, przyznawali, że obecnie Afryka przeżywa rozwój, a cywilizacja narzuciła szybkie tempo życia, które nie pozwala na tak częste jak dawniej kontakty z krewnymi. Większość badanych uczestniczy w ruchu, stowarzyszeniu modlitewnym lub artystycznym – w chórze, zespole muzycznym tanecznym organizowanym przy wspólnocie religijnej. Mieszkancki Lagos na przykład, w wieku 20–50 lat, bez względu na wykształcenie, pytane o rodzaje aktywności zawodowej i domowej, wymieniały dodatkowo przynależność do jakiegoś ruchu religijnego.

## **Obecność dwóch wymiarów czasowych**

Zjawisko przenikania się sfery religijnej ze świecką, pomimo postępującego procesu racjonalizacji życia mieszkańców Afryki, dzięki edukacji społeczeństwa, głównie miejskiego, skłania afrykańskich autorów prac z zakresu nauk społecznych do postrzegania religii jako kluczowego czynnika, bez którego nie można rozpatrywać poważnych planów rozwoju kontynentu.<sup>21</sup>

W krajach afrykańskich obecność religii w kształtowaniu życia społeczeństwa jest nadal bardzo widoczna. Podświadoma postawa strachu przed wymiarem transcendentnym, która w tradycyjnych religiach afrykańskich łączyła zjawiska przyrody takie jak zbyt długa susza, powódzie, kataklizmy z karą bogów za złe zachowanie ludzi, znalazła odzwierciedlenie w nowych formach pobożności przyniesionych przez islam i chrześcijaństwo.

---

<sup>21</sup> O.U. Kalu, *op.cit.*, s. 309.



**Ilustracja nr 9.** Na pierwszym planie widać kobiety z katolickiego stowarzyszenia (przy kościele Św. Dominika w Lagos), uczestniczące w zajęciach tanecznych, odbywających się na placu przed kościołem. W tle widnieją tablice z grafikami zajęć i aktywności wszystkich grup hobbystycznych wspólnoty parafialnej (fot. M. Bakalarska, Nigeria 2008 r.)



**Ilustracja nr 10.** Zdjęcie przedstawia fragment targu w mieście Oszogbo, na którym można się zaopatrzyć w ochronne talizmany (fot. M. Bakalarska, Nigeria 2008 r.)

Konsekwencją tych zmian jest występowanie równocześnie rodzimych wierzeń afrykańskich, tzw. czarnego islamu, chrześcijaństwa, afro-chryścianizmu oraz synkretyzmu religijnego. Praktykowanie dwóch religii jednocześnie jest dość powszechnym zjawiskiem w Afryce. Afrykanin będący muzułmaninem lub chrześcijaninem, w sytuacjach kryzysowych odwołuje się do tradycyjnych praktyk religijnych<sup>22</sup>. Tak zdarza się, gdy na przykład ochrzczona kobieta, uczestnicząca co niedziela w protestanckich mszach, nie mogąc zająć w ciążę, zwraca się do tradycyjnego bóstwa, prosząc o dar płodności i potomstwa. Ten dualizm można odnotować na poziomie indywidualnym, jak i grupowym. Do dziś w miastach i wioskach afrykańskich, obok meczetów i chrześcijańskich kościołów, stoją świątynie rodzimych bóstw, pomniki mitologicznych postaci i znajdują się targi, gdzie sprzedawane są przedmioty, którym przypisywana jest magiczna moc.

Jorbowie wyróżniają się wielką gościnnością wobec każdego napotkanego człowieka i są niezwykle towarzyscy, o czym można przekonać się w codziennych kontaktach. Te ich cechy wymieniane są w pracach poświęconych dziedzictwu kulturowemu Jorubów<sup>23</sup>. W literaturze przedmiotu określa się ich jako lud otwarty, tolerancyjny i niekonfliktowy, lubiący muzykę, taniec, wykorzystujący każdą okazję do świętowania i urządzania przyjęć. W porównaniu do Ibów, charakteryzujących się surowością obyczajów i będących konserwatywnymi katolikami, Jorbowie są

<sup>22</sup> H. Zimoń, *op. cit.*, s. 236.

<sup>23</sup> Por. S. Johnson, *The History of the Yorubas*, Lagos 1997.



**Ilustracja nr 11.** Kobieta modląca się o potomstwo do jorubskiej bogini płodności Oszun, nad rzeką Oszun. Na pierwszym planie zdjęcia widać rzeźbę personifikującą boginię autorstwa austriackiej rzeźbiarki Susan Wenger (fot. M. Bakalarska, Nigeria 2008 r.)



**Ilustracja nr 12.** Zdjęcie przedstawia boga Szango, pana światła i piorunów. Ta figurka wzniesiona została w miejscu, gdzie obecnie znajduje się targ w mieście Oszogbo, w stanie Oszun. Stoi w tak zwanej sekcji dżdżu, gdzie lokalni wróżbici i znachorzy (w jęz. joruba zwani *babalawo*), sprzedają fetysze czerpiące swą moc ochronną lub niszczycielską z czarnej magii (fot. M. Bakalarska, Nigeria 2008 r.)

bardziej liberalni w swoim podejściu do możliwości zmiany wyznania. Znani są też z niechęci do ortodoksyjnych wersji islamu i chrześcijaństwa<sup>24</sup>. Jorubowie częściej niż inne ludy Nigerii praktykują religię równoległą w dwóch obrządkach. Na przykład w mieście, gdzie dana osoba obecnie pracuje, uczęszcza na msze baptystów, natomiast, gdy wraca do rodzinnej wioski, praktykuje kultury rodzime. Jorubowie nie potępią decyzji o przejściu na inne wyznanie, na przykład z chrześcijaństwa na islam. Przy zawarciu związku małżeńskiego wśród par o odmiennych wyznaniach, najczęściej kobieta przyjmuje religię męża. W takim przypadku ceremonia zaślubin trwa cały dzień. Najpierw odbywa się podpisanie kontraktu małżeńskiego przez imama, następnie, protestancki pastor udziela ślubu młodej parze, po czym rozpoczyna się wesele. Ceremonie weselne są bardzo interesującym wydarzeniem dla badacza. Uczestnicząc w nich, można zaobserwować przemieszanie elementów europejskich z lokalną tradycją Jorubów (błogosławieństwa, parady taneczne, zabawy polegające na zbieraniu pieniędzy i подарunków przez rodziców nowożeńców, przy wtórze rodzimej muzyki wykonywanej przez miejscowy zespół)<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> L. Olurode, P.O. Olusanya, *Nigerian Heritage. Yoruba Culture*, Lagos 1994.

<sup>25</sup> Powyższy przykład jest oparty na obserwacjach lokalnego wesela, odbywającego się w Lagos, w którym autorka uczestniczyła 31 maja 2008 roku, podczas pobytu w południowo-zachodniej Nigerii. Należy do tradycji, że żona powinna przyjąć wyznanie męża. Najczęściej tak jest, nawet w dużych miastach, chociaż współcześnie, bardziej liberalni mężowie pozwalają żonom pozostać przy religii, w których zostały wychowane.

Tę różnorodność wyznań można zaobserwować niemal w jednym miejscu. Na obrzeżach Ibadanu w ciągu jednej nocy miałam możliwość przysłuchiwać się śpiewom wspólnoty pentakostalnej<sup>26</sup>, która rozpoczęła swoje nabożeństwo późnym wieczorem i zakończyła o trzeciej nad ranem. O godzinie szóstej nad ranem z pobliskiego minaretu dochodził śpiew muezina, a po dwóch godzinach dało się słyszeć pieśni metodystów, którzy swoją mszę kontynuowali do przedpołudnia. Udając się z kolei w podróż do mitologicznych korzeni ludu Joruba, do miasta Ile-Ife w stanie Oszun, odwiedziłam świątynię jednej z bogiń. Miejscowa ludność do dziś składa bóstwu w tym miejscu krwawe ofiary z domowych zwierząt i żywności. Plac znajduje się tuż w pobliżu głównego meczetu, w Ile-Ife.

Przytoczone powyżej przykłady wskazują na funkcjonowanie Jorubów w kilku wymiarach czasowych. Z jednej strony wypełniają oni swój dzień codziennymi obowiązkami domowymi i zawodowymi, z drugiej zaś dużą część pozostałego czasu przeznaczają na praktyki religijne. Jako wyznawcy religii uniwersalistycznych (chrześcijaństwa i islamu), wierzą w Sąd Ostateczny po śmierci, co pozwala im dostrzegać wymiar czasu transcendentalnego, odraczającego konsekwencje czynów dokonanych za życia na ziemi. Jednocześnie, chcąc zapewnić sobie powodzenie realizacji swych zamiarów, liczą na doraźne wyproszenie błogosławieństw od tradycyjnych bóstw, włączając do swego racjonalnego oglądu świata myślenie magiczne, dzięki czemu mogą czas skrócić, przyspieszyć lub odpowiednio wydłużyć w zależności od indywidualnych potrzeb. Co więcej, w ruchach afrochrześcijańskich<sup>27</sup> o podłożu mistycznym, gdzie następuje dopasowanie doktryn wiary chrześcijańskiej do lokalnych światopoglądów, wymieszanie czasów mitycznych



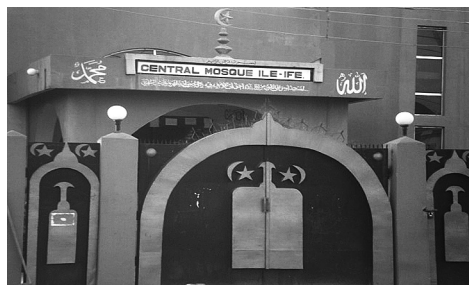
**Ilustracja nr 13.** Pomnik boga Oduduwa z tablicą, na której widnieje napis: „Oduduwa protoplasta ludu Joruba”, stojący na placu głównym w mieście Ile-Ife tuż obok meczetu, w stanie Oszun, w pld.-zach. Nigerii (fot. M. Bakalarska, Nigeria 2008 r.)

<sup>26</sup> Zob. D. E. Miller, Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*, University of California Press, Kalifornia 2009.

<sup>27</sup> Zob. G. J. Kaczyński, „Afro-chrześcijańskie wspólnoty religijne”, w: A. Mrozek-Dumanowska, *W kręgu religii krajów pozaeuropejskich*, Książka i Wiedza, Warszawa 1985.

i biblijnych wpływa także na praktyczne zmiany w ramach organizacji społecznej<sup>28</sup>.

Ostatnią kwestią, na którą chciałabym zwrócić uwagę, jest problem szkolnictwa zapoczątkowanego na terenach Jorubów wraz z islamizacją (koniec XVIII wieku) i chrystianizacją (1843 r.)<sup>29</sup>. Edukacja prowadzona przez misjonarzy oraz w szkołach koranicznych skierowała uwagę Afrykanów na przyszłość<sup>30</sup>. Biali nauczyciele próbowali ponadto zaszczerpić w uczniach dbałość o osobistą higienę, poszanowanie autorytetu nauczyciela<sup>31</sup> oraz dyscyplinę czasową, surowo karząc za spóźnienia na lekcje. Rytm dnia spędzonego w szkole, odmierzanego za pomocą zegara, a nie położenia słońca, był ściśle wyznaczony i przestrzegany. Wychowanie w późniejszym okresie nauczycieli lokalnych opierało się również na przekazywaniu im, poza wiedzą merytoryczną, zasady punktualności i egzekwowania jej od uczniów. Podczas moich wywiadów wielu badanych powyżej 40 roku życia, we wspomnieniach z dzieciństwa zwracało uwagę na konieczność stawiania się do szkoły o wyznaczonej porze, gdyż w przeciwnym razie spotykała ich kara cielesna lub niemożność uczestniczenia w zajęciach w danym dniu. W szkole dzieci uczyły się odczytywania godzin na zegarze, co wymagało od nich zmiany myślenia o czasie absolutnym jako niezależnym od wydarzeń wedle których w tradycyjnym rozumieniu liczyło się upływ czasu<sup>32</sup>. Przy wpajaniu dzieciom zasady, że czas należy cenić, duże znaczenie mia-



**Ilustracja nr 14.** Centralny meczet w mieście Ile-Ife, w stanie Oszun, Nigeria. Miasto to stanowi najświętsze miejsce dla Jorubów, wedle ich tradycyjnej mitologii. Pomimo żywotności przed-muzułmańskich kultów afrykańskich na tym terenie, meczet gromadzi wielu wyznawców (fot. M. Bakalarska, Nigeria 2008 r.)

<sup>28</sup> Porównaj organizacje wspólnot wyznawców ruchu religijnego *Jamaa*, który rozwinął się nie w Nigerii, lecz na terenie DR Kongo, jednak wyraźnie ilustruje wpływ afrykańskich interpretacji Księgi Genesis na praktyczne rozwiązania życia we wspólnocie, w: J.J. Pawlik, „*Jamaa* – synkretyczny ruch religijny czy inkulturacja chrześcijaństwa?”, *Afryka* nr 31–32, 2010.

<sup>29</sup> L. Olurode, P.O. Olusanya, *op. cit.*, s. 87.

<sup>30</sup> E. Leistner, “African perception of time and economic development”, *Africa Insight*, Vol. 28, Nr 1/2, 1998, s. 38.

<sup>31</sup> Por. B. Popławski, „The history of education in Nigeria”, w: *Hemispheres. Studies on Cultures and Societies*, Nr 24, 2009, s. 106.

<sup>32</sup> Taki sposób odmierzenia czasu określa się w literaturze „czasem zdarzeniowym”. Zob. m. in. A. A. Ayoade, “Time in Yoruba Thought”, w: R. A. Wright, *African Philosophy: An Introduction*, University Press of America, New York 1984, s. 82–83; E. Leistner, *op. cit.*, s. 36. O znaczeniu „czasu zdarzeniowego” pisze również psycholog Philip Zimbardo, określając taką rachubę czasu jako typową dla tradycyjnych wspólnot przedindustrialnych, niezależnie od przynależności kulturowej, P. G. Zimbardo, J. Boyd, *Paradoks czasu*, tłum. A. Cybulko, M. Zieliński PWN, Warszawa 2009, s. 33–39.

ła nauka matematyki i abstrakcyjnego myślenia. Zagadnienie jest przedmiotem oddzielnych badań nad logiką i nauką w afrykańskim szkolnictwie<sup>33</sup>.

Jorubowie nazywani są często Żydami Afryki, ze względu na ich bystrość, zdolności w prowadzeniu interesów i mobilność<sup>34</sup>. Nigeryjczycy, którzy są jedną z najliczniejszych populacji Afryki Subsaharyjskiej, są najliczniejszą grupą migrantów w Europie i USA. W Warszawie przy ulicy Żurawiej 8, w każdy czwartek i niedzielę, na kilka godzin wynajmowana jest sala przez migrantów afrykańskich, gdzie odbywają się msze charyzmatycznego kościoła The Redeemed Christian Church Of God. Został on założony w polskiej stolicy przez małżeństwo Nigeryjczyków, z pochodzenia Joruba, którzy przewodniczą wiernym w modlitwie i liturgii słowa. Na tego typu mszach przeważają liczebnie Nigeryjczycy, anglojęzyczni Afrykanie oraz ich białe żony. Niezależnie od miejsca zamieszkania, Afrykanie mają potrzebę kontynuacji praktyk religijnych, pomagających im w zachowaniu swej tożsamości. Religia wciąż zajmuje znaczące miejsce w życiu codziennym Nigeryjczyków. Wyraża się w mowie, zachowaniu oraz postawie wobec świata zewnętrznego. Potwierdza to analiza wypowiedzi afrykańskiej młodzieży na internetowych portalach społecznościowych<sup>35</sup>. Nigeryjscy chrześcijanie i muzułmanie, będący użytkownikami portalu Facebook.com, otwarcie wyrażają swoje uczucia religijne. Te postawy religijnej ekspresji nie słabną nawet po dłuższym pobycie w Europie. Czasem wynika to z przyzwyczajenia i tradycji, ale bardzo często z emocjonalnego zaangażowania w osobiste relacje z Bogiem.

**Mgr MALWINA BAKALARSKA** – asystent w Instytucie Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN oraz doktorantka w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN. Zajmuje się badaniem społecznego, filozoficznego i kulturowego aspektu czasu w różnych kręgach kulturowych, ze szczególnym uwzględnieniem społeczeństw Afryki Zachodniej, prowadząc badania terenowe w południowo-zachodniej Nigerii.

<sup>33</sup> Bardzo ciekawa analiza zależności zachodniego systemu szkolnictwa stosowanego w szkołach i uniwersytetach na terenach Jorubalandu, przeprowadzona została w książce Helen Verran, *Science and an African Logic*, The University of Chicago Press, Chicago 2001.

<sup>34</sup> S. Johnson, *op. cit.*, s. 101.

<sup>35</sup> Wśród Afrykanów dużą rolę odgrywa przede wszystkim portal społecznościowy Facebook.com, poprzez który młodzież mieszkająca wciąż w rodzinnych miejscowościach łączy się ze swoimi krewnymi przebywającymi w Europie.

# TRADYCJA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

## KENIJSKI TEATR LALKOWY I JEGO CELE EDUKACYJNE

ZUZANNA GŁOWACKA

### Kenijska tradycja – lalki w rytuale dawniej i dziś

Tradycja lalkowa w Kenii nie jest dobrze zbadana. U ludu Turkana, jak twierdzi Dagan<sup>1</sup>, spotykamy lalki zrobione z gliny lub z drewna, w strojach ze skóry, przystrojone ozdobami. Są one używane przez dziewczęta (także u Masajów i u Kamba) jako zabawki. Kiedyś kobiety nosiły lalki wykonane z gliny w celu zapewnienia płodności, podczas gdy lalki drewniane służyły do zabawy. Według Pavitta<sup>2</sup>, u ludu Turkana nadal spotykamy lalki płodności zwane *ikideet*. Dojrzała dziewczynka otrzymuje lalkę od matki. Na co dzień lalka wisi u sufitu w chacie matki. Przed snem dziewczynka śpiewa jej kołysanki, woła ją po imieniu i zasypia przytulona do niej. W ten sposób pragnie zapewnić sobie liczne potomstwo. Wygląd lalki często sugeruje ciążę.

W rytuałach pogrzebowych ludu Giriama biorą udział oryginalne, poruszane przez wielu animatorów lalki. Tradycja *Kinyago*<sup>3</sup> związana jest z kultem przodków odprowadzaniem przez członków lalkarskiego stowarzyszenia. Trwająca cztery dni ceremonia pogrzebowa z udziałem lalek: *Karuru*, *Kasinje*, *Kinyago* i *Paramoto* służy pożegnaniu ducha zmarłego i nawiązaniu za jego pośrednictwem kontaktu z przodkami. Najważniejszą lalką jest *Karuru*. *Karuru* przedstawia mityczne zwierzę i jest symbolem pierwszego przodka, który według wierzeń tradycji Giriama żył niegdyś ze zwierzętami. *Karuru* o korpusie pokaźnego zwierzęcia (stelaż z plecionych ga-

<sup>1</sup> Esther A. Dagan, *African Dolls For Play and Magic/Poupées Africaines Pour Jeux et Magie*, Galerie Amrad Africain Arts, Montreal, 1990, s. 133.

<sup>2</sup> Nigel Pavitt, *Turkana*, Londyn: Thew Harville Press, 1997.

<sup>3</sup> Na podstawie badań terenowych prowadzonych przez autorkę w roku 2006. Zob. także Zuzanna Głowacka, *Szukanie Afryki*, „Teatr”, nr 4/2007, s. 75–76.





Lalka *Kinyago* służy pożegnaniu ducha zmarłego i nawiązaniu za jego pośrednictwem kontaktu z przodkami. Na zdjęciu lalkarze, którzy ją wykonali; od lewej: Kahindi, Mzee Khamis, Changawa; okolice Malindi 2006 r. (fot. Zuzanna Głowacka)

łęzi, liści i trawy, który zakłada na siebie aktor) animuje jedna osoba. Musi być to człowiek odpowiedzialny, bo jeśli na przykład upadnie, to nie dość, że sprowadzi nieszczęście na całą społeczność, sam może utracić zdrowie, a nawet postradać zmysły. *Karuru* występuje tylko raz. *Kasinje* wygląda jak ruchomy kopiec z trawy. Lalkę animuje jeden aktor, który porusza się o kiju, utykając. *Kasinje* symbolizuje starca i otwiera ceremonię każdego dnia. Najbardziej widowiskowe lalki to *Kinyago*. O ile *Karuru* wykonują tylko najbliżsi krewni zmarłego, o tyle *Kinyago* (jest ich wiele) konstruuje wszyscy krewni. *Kinyago* to wielka, wyplatana z gałęzi lalka, mająca od trzech do ośmiu metrów długości i około cztery metry wysokości, która może być animowana przez dwóch, a nawet piętnastu tancerzy. *Kinyago* przypomina wielbłąda, ale jak twierdzą lalkarze wcale go nie przedstawia, posiada garb i zwierzęcą głowę, osadzoną na misternie wyplatanej, długiej szyi. *Kinyago* ma także bogatą ornamentykę, naszywaną i wykonaną ze skrawków folii (kiedyś zamiast niej stosowano specjalne liście).

*Paramoto* to natomiast lalka ogniowa – tancerz ma przytroczone do ciała żarzące się i sypiące iskrami knoty z piór palmowca. W ciemności sprawia wrażenie ognistej

istoty. Wszystkie lalki tańczą w szaleńczym rytmie pięciu bębnow: *mshondo*, *mpanje*, *kunda*, *miningo*, *tatia*. Zebrani na ceremonii śpiewają dynamiczne pieśni. Podczas święta spożywa się przyrządzane na ten czas specjalne potrawy oraz wypija dużą ilość *mnazi* (palmowego wina). Lalkarze (tylko członkowie tajnego stowarzyszenia, a nie wszyscy Giriama), zamieszkujący w miastach i wioskach oddalonych od siebie o kilkanaście kilometrów, wykonują lalki w buszu, w pobliżu własnych domostw na polanach zwanych *dangwe*. Z rzemiosłem lalkarskim związany jest również system tajnych słów i haseł, których nie ma ani w języku suahili, ani w języku giriama. Zawsze po zmroku, lalkarze, ukryci przed niepożądanym wzrokiem niewtajemniczonych, boso (jedno z wielu tabu towarzyszących obrzędowi) schodzą się do miejsca pochówku zmarłego, niosąc swoje lalki dziesiątki kilometrów. Po zakończeniu obrzędu lalki są niszczone.

Lalki o technice zbliżonej do jawajek<sup>4</sup>, występują także w trakcie tradycyjnego obrzędu obrzezania chłopców u ludu Luia. Z Kenii pochodzi znany współczesny lalkarz Massimo Wansi, obecnie tworzący w Togo. Znana jest także działalność Lilliput Theatre z Nairobi. W Kenii istnieje teatr tradycyjny, którego ważnymi elementami są maski i taniec z towarzyszeniem bębnow i śpiewu oraz sztuka głośnej narracji. Wszystkie te elementy odnajdziemy także we współczesnym lalkarstwie, w którym widoczne są również wpływy pozaafrykańskie.

Świadomość rodzimej tradycji lalkowej i teatralnej u współczesnych lalkarzy jest znikoma, jednak zjawiska tego nie przypisywałabym ignorancji własnych koźreni. Lalkarze kenijscy są przede wszystkim działaczami społecznymi. Teatr lalkowy w Kenii to bowiem teatr zaangażowany, który przede wszystkim pełni rolę edukacyjną, a następnie rozrywkową. Poruszana w nim aktualna problematyka nie sprzyja także dywagacjom czysto intelektualnym. Teatr lalkowy w Kenii wyrasta z naglącej potrzeby chwili. Ukierunkowanie na rozwój współczesnej Kenii wydaje się nie sprzyjać spojrzeniu wstecz. Kiedy w roku 2002, biorąc udział w I Międzynarodowym Festiwalu Lalkarskim Edupuppets w Nairobi, zadałam pytanie o tradycyjne lalki, zajmującym się teatrem edukacyjnym lalkarzom kenijskim, usłyszałam: „W Kenii tradycji lalkowej nie ma. To my sprowadziliśmy do Kenii lalki.” Taki pogląd może się też wiązać z samym pojęciem „lalka” w językach afrykańskich i jego semantyką. Niekoniecznie obecną w rytuale formę lalkową Kenijczyk nazwałby „lalką”. Natomiast jak twierdzi znana badaczka lalek afrykańskich Oleńka Darkowska-Nidzgorzki: „Świadectwem autentycznego, afrykańskiego rodowodu teatru lalek afrykańskich są nazwy pochodzące z wielu języków afrykańskich: *ceko* – te rzeczy, które wychodzą (Mali), *diyan dabo* – dzieci magii (Niger), *kiebe-kiebe* – poruszaj głowę (Kongo), *kono donkili* – ptasi śpiew (Mali), *mani* – ludziki (Mali),

<sup>4</sup> Rodzaj lalki teatralnej z głową osadzoną na kiju, z ruchomymi rączkami prowadzonymi za pomocą czempurytów (drutów). Pochodzi z azjatyckiego teatru lalkowego, zwłaszcza z tradycji jawajskiego wayang.

*mighondji-mya-ghongo* – duchy z gór (Gabon), *prempreni* – motyl (Mali), *tsitsavi* – mały nauczyciel (Togo, Benin), *hiri mogoni* – istoty z drzewa (Mali), *xouss-maniap* – uprawiaj miłość (Senegal)... , *prempreni* – motyl (Mali), *sogo* – zwierzyzna (Mali)... Te właśnie korzenie lingwistyczne zaprzeczają kolonialnej teorii o rzekomo europejskim pochodzeniu teatru lalek Afryki.”<sup>5</sup>

## **Działalność Garego Friedmana – prekursora lalkowego teatru edukacyjnego w Kenii**

Teatr edukacyjny w Kenii możemy wpisać w nurt powstałego w latach 60. XX wieku „teatru dla rozwoju” (theatre for development). „Teatr dla rozwoju” wywodzi się z filozofii edukacji społecznej brazylijskiego działacza i pedagoga Paulo Freire’a. Twórcom metody masowej edukacji z wykorzystaniem teatru towarzyszyły idee walki z biedą, brakiem oświaty, impasem ery postkolonialnej. „Teatr dla rozwoju” wykorzystuje teatr jako swoiste narzędzie komunikacji i może służyć szerzeniu każdej idei. Ma na celu wywołanie aktywnej postawy u publiczności wobec poruszanego w trakcie przedstawienia problemu. Służą temu wcześniejszy wywiad środowiskowy, angażowanie w proces powstawania i grania przedstawienia lokalnej społeczności, dialog z widzami w trakcie przedstawienia, wspólne stawianie diagnoz i szukanie rozwiązań. Metoda wykorzystania teatru, a zwłaszcza lalek, będących dużo bardziej neutralnym medium niż żywy aktor, jest niesłychanie skuteczna.

Lalki zostały wprowadzone do programów edukacyjnych w Kenii w roku 1994. Stało się tak z inicjatywy dr Erica Krystalla, działacza społeczno-politycznego, wieloletniego pracownika ONZ, dyrektora, a obecnie doradcy pozarządowej organizacji Family Planning Private Sector – Kenya FPPS-K<sup>6</sup> (Sektor Prywatny Planowania Rodziny – Kenia).

<sup>5</sup> Zuzanna Głowacka, *Diyan dabo – Dzieci magii/ Diyan dabo – Children of Magic*. Z Oleńką Darkowską-Nidzgorzki rozmawia Zuzanna Głowacka/*An interview with Oleńka Darkowska-Nidzgorzki held by Zuzanna Głowacka* „Teatr Lalek” nr 2–3/81–82/2005, s. 22. Zob. także Oleńka Darkowska-Nidzgorzki, Denis Nidzgorzki, *Marionnettes et Masques au coeur du théâtre africain*, Sépia. Saint Maur, Institute International de la Marionnette, Charleville-Mézières, 1998.

<sup>6</sup> Od 1996 FPPS-K zostaje przekształcone w Family Programmes Promotions Services FPPS (Stowarzyszenie na rzecz Programów Promujących Rodzinę). Jest to organizacja pozarządowa działająca w Kenii od 1984 roku na rzecz zdrowia i planowania rodziny. Początkowo była sponsorowana głównie przez United States Agency for International Development USAID (Agencja USA ds. Międzynarodowego Rozwoju) – pierwszy na świecie program, docierający bezpośrednio do przedsiębiorstw, pracowników plantacji i organizacji pozarządowych. Organizacja FPPS współpracowała z około stu wielkimi przedsiębiorstwami. Z jej inicjatywy powstała sieć ponad dwustu klinik medycznych na terenie całej Kenii, oferująca pomoc w zakresie planowania rodziny. Kiedy je zakładano w Kenii istniała tylko jedna prowadzona przez kościół klinika świadcząca porady w tym zakresie. W roku 2002 kliniki wspierane przez FPPS stanowiły 14% opieki medycznej w całym kraju i dysponowały fachowym personelem, zajmującym się planowaniem rodziny. Dzięki nim choroby i umieralność kobiet w powodu aborcji znacznie zmalała. W 1994 r. w ramach FPPS-K powołano Community Health Awareness Puppeteers CHAPS (Lalkarze na rzecz Profilaktyki Zdrowotnej Społeczności Lokalnych) – program, który wykorzystuje lalki w edukacji społecznej. Więcej: <http://www.fpps-puppets.org/>.



FPFS wprowadziło technikę lalkową także do edukacji szkolnej. Na zdjęciu uczestnicy warsztatów we własnoręcznie wykonanych przez siebie maskach, szkoła Yawo, okolice Homa Bey 2006 r. (fot. Zuzanna Głowacka)

Poszukując efektywnych metod walki z AIDS, Erica Krystal spotkał lalkarza z Republiki Południowej Afryki Garego Friedmana<sup>7</sup>, słynnego wówczas za sprawą prowadzonych w Afryce na dużą skalę programów, między innymi: *Puppets against AIDS* (Lalki przeciwko AIDS); *Puppets against Apartheid* (Lalki przeciwko apartheidowi); *Puppets against Abuse* (Lalki przeciwko przemocy); *Puppets in Prison* (Lalki w więzieniu).

„Chcę wam opowiedzieć historię Joe – mężczyzny, który mieszka w tym mieście, pośród zwykłych ludzi, takich jak wy, czy ja. Jest także zabójcza choroba, która nazywa się AIDS i jest dzisiaj wszędzie na świecie...”<sup>8</sup> – takim wprowadzeniem narratora rozpoczyna się przedstawienie *Puppets against Aids*. Erotyczne podboje Joe – niewielkich rozmiarów pacynki – wywołują salwy śmiechu wśród publiczności. Nieświadomy, że jest nosicielem wirusa HIV Joe zaraża kolejne partnerki. W finale krótkiego przedstawienia umiera, pozostawiając nieuleczalne

<sup>7</sup> Więcej o Garym Friedmanie: <http://www.africanpuppet.com/>.

<sup>8</sup> Film *Puppets Against Aids*, Gary Friedman Production, 2004.

dziedzictwo swojej ciężarnej żonie Mary. „Decyzja w kwestii życia seksualnego jest jedną z ważniejszych w naszym życiu. Miej stałego partnera, a jeśli nie masz jednego partnera, używaj prezerwatyw. To nie jest najlepsze rozwiązanie, ale lepsze niż żadne.”<sup>9</sup> – podsumowuje narrator. Przy pomocy tej nieskomplikowanej fabuły Gary Friedman i jego grupa teatralna zaczęli w 1988 roku realizować program *Puppets against AIDS* (Lalki przeciwko AIDS). W ciągu kilku lat program African Research and Educational Puppetry Program AREPP (Afrykański Lalkowy Program Badawczo-Edukacyjny) objął zasięgiem około 1,6 milionową publiczność, między innymi w Republice Południowej Afryki, Namibii, Zambii, Zimbabwe, Botswanie, Kanadzie i Australii. W trakcie tras trwających po kilka miesięcy Gary Friedman (lalkarz), Nyanga Tshabalala (aktor-narrator) i inni członkowie trupy dawali przedstawienia wszędzie tam, gdzie udało im się zgromadzić widzów: w parkach, na placach publicznych, ulicach, targach, w szkołach. Grywali także na międzynarodowych konferencjach i festiwalach. Obszar działania poszerzały emitowane w radiu i telewizji programy. Zasadniczym założeniem było jednak bezpośrednie dotarcie do odbiorców, będących w dużej mierze analfabetami pozbawionymi, ze względu na ubóstwo, dostępu do gazet, radia czy telewizji. „Już wówczas ludzie masowo chorowali na AIDS, umierali nie wiedząc jaka jest tego przyczyna, nieświadomi, że zarazili innych – często najbliższych” – mówi Gary Friedman.

Przedstawieniom towarzyszyły liczne warsztaty mające na celu kształcenie przyszłych lalkarzy – kontynuatorów idei szerzenia świadomości o AIDS. Ich uczestnikami byli członkowie lokalnych, często amatorskich grup teatralnych, pielęgniarze, organizacje młodzieżowe.

Początkowo wszystkie postaci były odgrywane przez dwumetrowe lalki-giganty, animowane przez znajdujących się wewnątrz lalki aktorów (lalka nakładana jest na ciało aktora niczym kostium, karykaturalnie duża głowa lalki wsparta jest na stelażu nakładanym niczym plecak na plecy aktora). Później, ze względu na konieczność zredukowania ekipy, biorącej udział w wielomiesięcznych przedstawieniach objazdowych, zostały one zastąpione pacynkami, animowanymi przez ukrytego za niewielkich rozmiarów przenośnym parawanie Garego Friedmana. Podczas gry aktor mógł swobodnie przemieszczać się wraz ze swoją mini sceną, dzięki temu, że była ona przytroczona do jego ciała. Wszystkie, przedstawiające postaci ludzkie lalki, posiadały skórę w kolorze szarym i uniwersalne kostiumy, nie przypisujące ich do żadnej grupy społecznej. Akcentowanie, że AIDS jest chorobą ponad podziałami rasowymi i kulturowymi, wydaje się tym bardziej uzasadnione, jeżeli przypomnimy sobie o prowadzonej w Republice Południowej Afryki polityce apartheidu. Energicznie gestykulujący, poruszający się przed sceną ak-

---

<sup>9</sup> Tamże.

tor-narrator wchodził w interakcję z tłumem i komentował poszczególne partie przedstawienia. Całość dopełniała grana na żywo muzyka. Integralną częścią występu był dialog z publicznością, której doświadczenia często przypominały historię Mary i Joe. Prowokowani do zadawania pytań widzowie mogli uzyskać szczegółowe informacje na temat wirusa HIV, sposobów jego wykrywania, dróg przenoszenia, dostępnej pomocy w razie zarażenia, a także środków zapobiegania chorobie – w pokazie uczestniczyły lokalne służby medyczne. Rozdawano darmowe broszury informacyjne i prezerwatywy. Demonstrowano także (na manekinie) sposób użycia kondomów. Podczas jednego z przedstawień *Puppets Against AIDS* seksowna Sue mówi swojemu niedoszłemu kochankowi: „No condom, no sex” (Bez prezerwatywy nie będzie seksu).

„Lalkarstwo jest idealnym środkiem komunikacji. Za pomocą lalek docieramy do ludzi z wielu środowisk, będących w różnych sytuacjach życiowych. Dzięki lalkom możemy wykreować bardziej swobodną atmosferę rozmowy o problemie tak ważnym, jakim jest choroba AIDS. Mówiąc o AIDS, mówimy przecież o rzeczach intymnych: ludzkiej seksualności, chorobie, śmierci. A lalki mogą się z tym zmierzyć.”<sup>10</sup>

## **Początki lalkowego teatru edukacyjnego w Kenii**

Gary Friedman aktor–lalkarz, absolwent szkoły teatralnej w Kapsztadzie oraz Institut International de la Marionnette w Charleville-Meziers we Francji – jednej ze słynniejszych szkół lalkarskich w Europie, przyjechał do Kenii w roku 1994, aby poprowadzić dwutygodniowe warsztaty teatralne dla organizacji FPPS-K. Uczestnicy pierwszych warsztatów byli członkami artystycznych grup amatorskich. Dużo wiedzieli o AIDS, bowiem zostali wyłonieni z zajmujących się tym zagadnieniem organizacji z różnych rejonów Kenii. Program intensywnego dwutygodniowego kształcenia obejmował nie tylko konstrukcję lalek i animację w rozmaitych technikach. Uczestnicy warsztatów uczyli się pracy z pacynkami, kukłami, lalkami gigantami, lalkami rękawiczkowymi, a także gry w teatrze przedmiotu i teatrze cieni, wykonywania lalek ze śmieci-odpadów (materiały wykorzystywane przez kenijskich lalkarzy muszą być przede wszystkim tanie!). Uczestnicy poznawali zarys historii teatru lalek, uczyli się pisania scenariuszy, a także technik gry aktorskiej kierowanej do przypadkowej, zebranej w terenie publiczności oraz sposobów mówienia o wirusie HIV. Wprowadzenie w Kenii nowej techniki teatralnej spotykało się z dużym zainteresowaniem uczestników warsztatów i przyszłej publiczności. Pojawiła się potrzeba przeszkolenia kolejnych osób i dłuższych, zaawansowanych szkoleń. W kilka miesięcy później Gary Friedman i jego grupa teatralna

---

<sup>10</sup> Tamże.

wrócili do Nairobi, by przeprowadzić Training of Trainers ToTs (Trening Trenerów), podczas którego kształcili, wyłonionych z pierwotnej dwudziestoosobowej grupy, ośmiu najbardziej utalentowanych aktorsko, przyszłych instruktorów. Do dziś działa czynnie w FPPS czterech, wywodzących się z tej grupy lalkarzy – dzisiaj trenerów i koordynatorów: Sheriff Mang'uro, Jack Omondi, Tony Mboyo, Phylemon Odhiambo.

## Lalkarze

Teatr lalkowy w Kenii jest skutecznym narzędziem komunikacji i edukacji społecznej, i jako taki wciąż przyczynia się do kształtowania nowych postaw, a co za tym idzie wprowadzania zmian społecznych. Wędrowne przedstawienia docierają do masowej publiczności, często niepiśmiennej (edukacja podstawowa jest w Kenii bezpłatna dopiero od 2003 roku). W roku 1994 powołano program wykorzystania lalek w edukacji społecznej CHAPS. U szczytów działalności CHAPS (około 2002 r.) czterdzieści grup teatralnych, czyli około trzystu pięćdziesięciu lalkarzy, wyłonionych z lokalnych społeczności, dawało regularne przedstawienia niemal we wszystkich rejonach Kenii, zarówno w wioskach jak i w miastach. Główne ośrodki lalkarsko-edukacyjne znajdowały się w Nairobi, Nakuru, Machakos, Kisumu, Eldoret, Mombasie i Nyeri.

Eric Krystall i jego lalkarze rozwinęli program zainicjowany przez Gary'ego Friedmana. „Zasadniczą różnicą jest fakt, iż nasi lalkarze sami pochodzą z lokalnych społeczności, do których, po odpowiednim przeszkoleniu, adresują swoje przedstawienia. Problemy, o których mówią są im bliskie – najczęściej dotyczą ich samych, bądź ich rodzin. Posługują się także biegle językami danego regionu.<sup>11</sup> Kiedy jako FPPS współpracowaliśmy z wieloma pracodawcami, między innymi na plantacjach (herbaty, kawy, sizalu, trzciny cukrowej) – prosiliśmy ich o wybranie wśród pracowników ludzi utalentowanych aktorsko, a następnie nasi instruktorzy przyjeżdżali i prowadzali dla nich warsztaty. Nasze pierwsze grupy na terenie całego kraju składały się więc z ludzi zatrudnionych przez konkretne przedsiębiorstwa. Obecnie większość z naszych aktorów to ludzie, do których trafiliśmy sami, lub których przyprowadzili już współpracujący z nami lalkarze. Wielu z nich ma za sobą praktykę w amatorskich grupach teatralnych<sup>12</sup> – wyjaśnia Eric Krystall.

Lalkarze są w większości wolontariuszami. Niektóre grupy otrzymują niewielkie wsparcie finansowe. FPPS ciągle boryka się z problemami finansowymi. „Sta-

---

<sup>11</sup> W Kenii żyją 44 ludy, z których prawie każdy mówi we własnym języku, oficjalnymi językami urzędowymi są angielski i suahili – przyp. Z.G.

<sup>12</sup> Wszystkie wypowiedzi Erica Krystalla pochodzą z wywiadu przeprowadzonego przez autorkę w roku 2002.

ramy się dawać wynagrodzenie tylu grupom ilu tylko jesteśmy w stanie”<sup>13</sup> – mówi Eric Krystall. *Kakuyuni Puppeteers* (mieszkający w wiosce oddalonej zaledwie 15 km od Malindi – kurortu nad Oceanem Indyjskim) starają się zbierać fundusze grając w hotelach dla europejskich turystów, *Nyawita Safari Troup* otrzymała nagrodę UNESCO i jest wspierana przez tę organizację. Czasami udaje się uzyskać pieniądze z organizowanych na zamówienie z zewnątrz szkoleń. FPPS wyposaża aktorów w system nagłośnieniowy i parawany do gry, a także w materiały potrzebne do konstrukcji lalek. Duży problem, zwłaszcza w rejonach wiejskich, stanowi transport. Lalkarzy po prostu nie stać na korzystanie z autobusów, więc przemieszczają się pieszo, przenosząc kilometrami ciężki ekwipunek na głowach. Grupy, które mają przynajmniej jeden rower, są szczęściarzami. „Pracujemy ze wspaniałymi, dynamicznymi i utalentowanymi ludźmi”<sup>14</sup> – mówi Eric Krystall.

### **Edukacyjny teatr lalkowy czyli kenijska rzeczywistość w zwierciadle**

Początkowo scenariusze przedstawień dotyczyły wyłącznie HIV/AIDS i innych chorób przenoszonych drogą płciową oraz planowania rodziny. Później ich tematyka stopniowo poszerzała się o problemy związane z równouprawnieniem płci, wykorzystywaniem dzieci i kobiet, okaleczaniem narządów płciowych, ograniczaniem dziewczynkom dostępu do edukacji i narzucanymi małżeństwami. Pałającymi problemami są także: wysoki przyrost naturalny, dzieci ulicy, uzależnienie od narkotyków, ochrona środowiska, zachorowania na malarię. Lalkarze mówią także o tworzeniu podstaw samorządności, wysokim procencie bezrobocia, korupcji paralizującej funkcjonowanie właściwie każdej instytucji, począwszy od szkolnictwa, opieki medycznej, urzędów pracy, policji, a skończywszy na szczeblu rządowym.

Każdy region boryka się z innymi problemami. *Arabuko Sokake Puppeteers* walczą o ochronę lasu Arabuko-Sokake, który jest największym zachowanym do dziś fragmentem pierwotnego masywu leśnego w Afryce Wschodniej. Starają się uświadamiać ekologicznie miejscową ludność, zapobiegać kłusownictwu, nielegalnemu wycinaniu drzew i handlowi piaskiem. Mieszkańcom okolicznych wiosek próbuje się znaleźć alternatywne zajęcie, wskazując korzyści wypływające z leśnego farmerstwa. *Masai Puppeteers* kładą natomiast nacisk na problematykę wczesnych małżeństw, zawieranych wbrew woli kobiet, oraz na skutki okaleczania żeńskich organów płciowych. W Nairobi lalkarze realizują program inwestujący w rozwój rozległych slumsów, w których duże zagęszczenie ludności w połączeniu z bezrobociem powoduje ciągły wzrost przestępczości. We współpracy z mię-

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.



dzynarodową organizacją humanitarną GOAL do tworzenia przedstawień wciąga się także dzieci ulicy (ponad sześćdziesiąt tysięcy w samym Nairobi).

Lalkarze, we współpracy z innymi zaangażowanymi w rozwój Kenii organizacjami i fundacjami, reagują błyskawicznie na to, co dzieje się w kraju. Po krwawych wyborach prezydenckich w grudniu 2007 (w brutalnych walkach zginęło wówczas przynajmniej 1000 osób, a 3000 zostały pozbawione domów) ruszył program *Puppets for Peace* (Lalki dla pokoju)<sup>15</sup>. Celem przedstawień było pojednanie zwaśnionych przez polityków ludów. Spektakle grano w rejonach nasilonych konfliktów. Obecnie – po uchwaleniu w roku 2010 nowej konstytucji – trwa projekt *Naomba Kujua – I Beg to Know* (Chciałbym wiedzieć). Lalkarze uświadamiają znaczenie nowej konstytucji dla przeciętnego człowieka. Uczą jakie przynosi mu prawa, bo mimo, iż wielu Kenijczyków na nią głosowało, niewielu jest świadomych jej treści. *Naomba Kujua* jest także programem prewencyjnym, który ma poprzedzić kolejną prezydencką elekcję w roku 2012, tak by krwawy scenariusz poprzednich wyborów się nie powtórzył.

## Wygląd i struktura przedstawienia

Powstanie każdego scenariusza poprzedza wywiad i obserwacja środowiskowa. Przedstawienie ma stać się punktem wyjścia do dialogu między lalkarzami a publicznością i zmotywować widzów do przyjęcia czynnej postawy. „Trzeba wyjść do społeczności i zapytać z jakimi problemami ludzie się borykają, jakie mają potrzeby, posłuchać na co narzekają w autobusach, na targu, na ulicy. Scenariusz przedstawienia ma pozwolić widzom zidentyfikować się z postaciami i problemami, o których opowiada. Nasza metodologia społecznej interakcji jest oparta na metodologii komunikacji Paolo Freire’a. Przedstawienie ma stać się punktem wyjścia do dalszej dyskusji, zmotywować ludzi do mówienia. Bardzo ważne są pytania, jakie adresuje się do widzów: O czym jest przedstawienie? Czy to, co zobaczyliście, jest prawdziwe? Czy opowiada o waszej sytuacji, jeśli nie – w czym tkwi różnica? Dlaczego ten problem pojawia się w waszej społeczności? Co możemy z tym zrobić? Chcemy zmotywować ludzi do przyjęcia czynnej postawy, do zbiorowego działania. Najczęściej są po prostu zastraszeni, nieświadomi, że mogą mieć jakiegokolwiek prawa. Po naszych przedstawieniach i spotkaniach na temat korupcji mieliśmy sygnały, że ludzie zaczęli się jej przeciwstawiać. Bez dyskusji, rozmów i próby rozwiązywania problemów pokazywanie samych przedstawień nie ma sensu”<sup>16</sup> – tłumaczy Eric Krystall. Przedstawienia odbywają się przede

<sup>15</sup> Za informacje dotyczące działalności kenijskich lalkarzy po 2006 roku dziękuję lalkarzom: Fedelisowi Kyalo z grupy *Krystall Puppeteers*, Michaelowi Mutahi oraz Phylemonowi Odhiambo z Kenya Institute of Puppet Theater KIPT (Kenijski Instytut Teatru Lalkowego).

<sup>16</sup> Patrz przyp.11.



Przedstawienie w technice „teatru dla rozwoju” rozpoczyna gromadzenie publiczności. Lalki-giganty spacerują, tańczą, bawią się z dziećmi. Na zdjęciu lalka-gigant i Peter Mutie, slumsy Kibera w Nairobi, 2006 r. (fot. Zuzanna Głowacka)

wszystkim w przestrzeni otwartej: w slumsach, wioskach, szkołach, przedszkolach. Każde przedstawienie rozpoczyna się od gromadzenia publiczności. Lalki-giganty o nieproporcjonalnie małym tułowi i wielkiej głowie, spacerują, tańczą, bawią się z dziećmi. Towarzyszą temu głośna muzyka i hasła wykrzykiwane przez narratora.

Zza parawanu wyłaniają się lalki – najczęściej żyworękie lalki rękawiczkowe o ruchomych ustach, czyli tzw. lalki „pyskówki”, animowane jedną ręką lalkarza, a gestykujące drugą przez Kenijczyków zwane *europuppet*. Mogą to być także pacynki. Na ogół jest ich nie więcej niż pięć. Animacja jest bardzo dynamiczna, lalki zawzięcie ze sobą dyskutują. Aktorzy odgrywają krótką scenkę rodzajową, poruszającą nurtujące Kenię problemy. Lalki wcielają się w role głównych bohaterów. Przed parawanem występuje narrator, którego aktywna rola polega na pośredniczeniu pomiędzy lalkami a publicznością. Dzięki temu publiczność jest włączana w akcję przedstawienia, może wyrazić swoje poglądy, obawy, opowiedzieć się po stronie któregoś z bohaterów, zadać pytania. Struktura przedstawienia jest otwarta. Scenariusz służy tylko za punkt wyjścia do wartkiej akcji, całość jest

w dużej mierze improwizowana, dopasowana do spontaniczności artystów i publiczności. Przedstawienia, grane w lokalnym języku, są pełne humoru, a jednocześnie mają czytelny przekaz moralno-edukacyjny. Aktorzy wykorzystują elementy tańca i śpiewu (tzw. folk media), a obecnie coraz częściej odtwarzaną z głośników popularną muzykę. Z kolei w przedstawieniach bez wykorzystania lalek, w których we wszystkie role wcielają się aktorzy, stosuje się technikę „magnet theater” (teatr magnetyczny). To teatr, w którym widzowie sami wcielają się w role bohaterów. W punkcie kulminacyjnym narrator zatrzymuje akcję przedstawienia i prosi widzów, by zastąpili aktorów. Po usłyszeniu hasła „stop”, aktorzy nieruchomieją, a narrator zastępuje jednego z nich osobą z publiczności, która musi teraz aktywnie rozwiązać/odegrać problemy bohatera przedstawienia.

## Scenariusze

Scenariusze przedstawień dotyczą zawsze aktualnych problemów społecznych i mają pomóc widzom poszukać ich rozwiązań. Starają się pokazać współczesne zjawiska w szerszym świetle, dotykają lokalnych zwyczajów, wierzeń, nieraz zabobonów. Konstrukcja scenariuszy jest prosta. Historie bohaterów opowiadane są przeważnie w schematyczny sposób. Najważniejsze, by w prezentowanej fabule publiczność bez trudu mogła odnaleźć siebie, swoich sąsiadów, swoje problemy. Tematy są drażliwe i dlatego łatwiej odegrać je za pomocą lalek ukrytym za parawanem aktorom. Narrator przed parawanem pozostaje neutralny. Nie wciela się w żadną z postaci, tylko komentuje, zadaje pytania, jest łącznikiem pomiędzy lalkami a widzem. Jak twierdzi Tony Mboyo<sup>17</sup>: „lalki są zdolne przekroczyć podziały rasowe, religijne, kulturowe, a także podziały ze względu na płeć”. A Sheriff Mang’uro dodaje: „Widzów bardziej ciekawią lalki niż ludzie.”<sup>18</sup> Phylemon Odhiambo wyjaśnia: „Starsi mogą być sceptyczni, gdy zaczną ich pouczać młodzi ludzie (...), ale nie mają tego problemu, gdy słuchają lalek, bo lalki są zabawne i przede wszystkim nie są ludźmi”<sup>19</sup>. Inny lalkarz Karanja Mbugua twierdzi, że przedstawienia lalkowe są przede wszystkim „proste, śmieszne i mniej formalne niż przedstawienia dramatyczne”<sup>20</sup>.

Przedstawienie *Just the Two of Us* (Tylko my dwoje) dotyczy chorób przenoszonych drogą płciową Sexually Transmitted Diseases STD. Jego bohaterowie Ninna i Solo, para nastolatków, są w sobie zakochani, ale kobieta utrzymuje seksualne relacje z innymi mężczyznami w celach zarobkowych. Prezenty od Solo

<sup>17</sup> Anthony Njangi, *Puppets convey message to all on social problem*, „Sunday Nation”, Kenya, 29 April 2001, s. 11.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.



Narrator w lalkowym „teatrze dla rozwoju” pełni rolę pośrednika pomiędzy lalkami a publicznością, jego pytania i komentarze włączają widzów w akcję przedstawienia. Na zdjęciu Elijah Njenga z lalką *europuppet*; slumsy Kibera w Nairobi, 2006 r. (fot. Zuzanna Głowacka)

nie zaspakajają jej potrzeb. Prostitution kobiet, które w ten sposób zyskują środki pozwalające im przeżyć lub podnieść poziom życia, nie należy w Kenii do rzadkości. Natomiast zjawisko seksualnego wykorzystywania nieletnich przez dorosłych zwykło się nazywać *sugar daddy* (cukierkowy tatuś). Oto fragment dialogu Ninny i Mzee Tumbo (sugar daddy):<sup>21</sup>

**Ninna** (na widok Mzee Thumbo): *Oh, co u ciebie? Tak bardzo za tobą tęskniłam.*

**Mzee Thumbo:** *Ooo... naprawdę?, skoro tak to, poczekaj chwilę... Weź stówkę.* (Wyjmuje banknot 100 szylingów kenijskich).

**Ninna:** *Oh! Jesteś najśłodszym mężczyzną, jakiego kiedykolwiek spotkałam...*

**Mzee Thumbo:** *Ee Eee Eee... naprawdę tak myślisz?*

**Ninna:** *Oczywiście. A niby dlaczego nie?*

**Mzee Thumbo:** *Jeśli tak to... Weź tysiąc...*

Ninna utrzymuje seksualne kontakty z wieloma partnerami, nic więc dziwnego, że w końcu zaraża się chorobą weneryczną, a następnie zaraża nią swojego partnera

<sup>21</sup> Korekta tłumaczeń z języka suahili – dr Zofia Podobińska (Katedra Języków i Kultur Afryki UW).

Solo. Gdy ten orientuje się, że Ninna spotyka się z innymi mężczyznami, robi potężną awanturę. W tym miejscu przedstawienia do akcji wkracza Narrator i pyta publiczność: „Co dalej? Jakie widzicie rozwiązanie dla Ninny i Solo, by mogli dalej utrzymywać zdrową dla obojga relację?” Jak wspomina odgrywający jedną z postaci lalkarz Michael Mutahi<sup>22</sup>, podczas tego przedstawienia publiczność zawsze aktywnie ze sobą dyskutuje, ponieważ problem ten dotyczy niemal każdej młodej pary. Michael Mutahi cytuje wypowiedzi podzielonej na dwa obozy publiczności. Jeden obóz: „Ta dziewczyna nie ma żadnych zasad. Powinna nieźle oberwać, a potem trzeba ją przepędzić”. Drugi obóz: „Nie, dziewczyna po prostu usiłuje przeżyć – jak każda inna kobieta w jej wieku, powinno jej się wybaczyć, a wówczas się zmieni”. Po tej żywiołowej, trwającej niekiedy kilkanaście minut, reakcji publiczności przedstawienie jest kontynuowane. Rozwścieczony Solo porzuca Ninnę. W końcu jednak młodzi wracają do siebie, decydują się żyć razem i poddać leczeniu. Refren piosenki: *Raczej bądź sam, niż uprawiaj seks z każdym* – śpiewanej do popularnej kenijskiej melodii powraca kilkakrotnie. Po skończonym przedstawieniu następują pytania widzów, rozdawanie paczek prezerwatyw (po sto w każdej) i demonstracja ich użycia.

Kolejny scenariusz zatytułowany *Ondiek* dotyczy kilku problemów: bezrobocia, wykorzystywania seksualnego w zamian za przyjęcie do pracy, bezkarności przedsiębiorców, bezsilności starających się o pracę kobiet, ryzyka zarażenia wirusem HIV. Tytułowy bohater Ondiek jest znanym w całej wiosce biznesmenem, człowiekiem zamożnym i aroganckim. Musisz oddać mu wszystko, czego zapragnie, inaczej uczyni z twojego życia piekło. Większość młodych ludzi z wioski po skończeniu edukacji stara się u niego o pracę. Ale jego rozmowy kwalifikacyjne są co najmniej dziwne i jasno dowodzą, że kluczem wyboru pracowników nie jest ich kompetencja. Mężczyznom trudno dostać u niego pracę, gdyż nie są w stanie zaspokoić jego potrzeb, natomiast kobiety, zwłaszcza piękne, mogą ją dostać od „pierwszego spojrzenia”... Oto przykład. Młoda i piękna Kanini stara się o pracę:

**Ondiek:** *W czym mogę ci pomóc księżniczko?*

**Kanini:** *Przyszłam w sprawie ogłaszanej przez pana pracy.*

**Ondiek:** *Dostałaś ją wraz z pierwszym uśmiechem.*

**Kanini:** *A moje kwalifikacje?*

**Ondiek:** *Masz najlepsze kwalifikacje, jakie można sobie wyobrazić, o ile tylko podejdziesz tu bliżej i pozwolisz mi osobiście poczuć te kwalifikacje. Wtedy bez wątplenia przy kolejnym spotkaniu dostaniesz pracę...*

W przedsiębiorstwie wybucha panika, na wieść, że Ondiek zachorował na AIDS. Jedna z kobiet Chausiku, która dostała pracę, pomimo że nie zgodziła się świadczyć usług seksualnych na rozmowie wstępnej, uruchamia program HIV w przedsiębiorstwie, który ma uświadomić pracowników o zachowaniach niosą-

<sup>22</sup> Patrz przyp. 15.

cych ryzyko zarażenia wirusem HIV. Lekcja, jaką wynosi Ondiek, jest ciężka, ale staje się pouczającym przykładem dla mieszkańców wioski. „To przedstawienie jest przyjmowane z dużym zrozumieniem zwłaszcza w Nairobi, ponieważ tam pracę bardzo często dostaje się albo za pieniądze, albo za usługi seksualne, a nie za posiadane umiejętności. Tym sposobem wiele wykształconych osób pozostaje bez pracy, a ci którzy ją dostają, nieraz przypłacają to zarażeniem wirusem HIV lub inną chorobą weneryczną.” – tłumaczy Michael Mutahi.

Bohaterów lalkowych przedstawień nie omijają problemy, ale próbują oni sobie z nimi radzić. W końcu rozumieją swoje błędy, zmieniają poglądy i sposób postępowania. Lekcja, jaką wynoszą, ma być lekcją dla widzów. Często prezentuje się dwa odmienne stanowiska wobec jednego problemu. To do publiczności należy wybór, która postawa jest słuszna.

A oto kolejne przykłady. W *Say No to Female Circumcision* (Powiedz nie obrzezaniu kobiet) ojciec próbuje zmusić czternastoletnią córkę do małżeństwa i mimo jej błagań i próśb własnej żony nie chce się zgodzić, by kontynuowała naukę w szkole. Dziewczynka musi zostać obrzezana, bo inaczej żaden mężczyzna jej nie zechce. Na szczęście szef wioski nie wyraża zgody na okaleczenie dziewczynki. W przedstawieniu *The River of Life* (Rzeka życia) bogaty człowiek robi nielegalny biznes, wyłudżając od wieśniaków pieniądze za wodę, która należy im się za darmo. W końcu oszustwo wychodzi na jaw, wieśniacy buntują się i odmawiają dalszego płacenia, a nieuczciwy mężczyzna zostaje ukarany. Inny bohater ignoruje udział w projekcie sadzenia lasu, by nadal żyć z kłusownictwa i kradzieży drzewa. Kiedy las zostaje otoczony drutem elektrycznym, gorzko żałuje swojej decyzji.

Przedstawienie *Nielewe* (Zrozum mnie), grane w ramach projektu *Puppets for Peace* (Lalki dla pokoju) mówi o pokoju, o pojednaniu zwaśnionych ludów po fali przemocy na tle etnicznym, która wybuchła na przełomie 2007/2008 roku, po wyborach prezydenckich. To przedstawienie jest realizowane ze środków programu URAIA – Kenya's National Civic Education Programme (dosł. OBYWATELSTWO – Kenijski Narodowy Program Edukacji Obywatelskiej).

Historia dzieje się w wiosce Virago, której mieszkańcy żyli niegdyś w pokoju i harmonii. Dzielili się wszystkim, każdy w miarę potrzeby miał dostęp do gromadzonych przez społeczność żywności i lekarstw. Ale pewnego dnia ktoś z sąsiedniej wioski zasiał zamęt. Zasugerował, że to niesprawiedliwe, iż jedni są w stanie oferować wspólnocie więcej, a drudzy mniej. Doszło do konfliktów. Podzielono dobra, każdemu dano dokładnie tyle, ile wniósł do wspólnoty. Początkowo wszyscy byli zadowoleni z nowego obrotu rzeczy. Jednak pewnego dnia syn wioskowego rzemieślnika Mzee Njomo ciężko zachorował. Niestety Mzee Njomo nie miał lekarstw, nie było też wspólnotowej własności, z której mógłby je wziąć. Żona poprosiła go, by udał się do Mama Kolundu – sąsiadki, która miała leki, ale dumny Mzee Njomo nie posłuchał żony. W tym miejscu Narrator prosi, by publiczność oceniła postępo-

wanie Mzee Njomo. Ze strony widowni padają najczęściej słowa: „Nie bądź głupi i lecz swoje dziecko. Złość ci nie pomoże”. Wtedy lalka Mzee Njomo odpowiada: „To wasz syn, czy mój? Lepiej pilnujcie własnych interesów”. Stan zdrowia Syna Mzee Njomo wciąż się pogarszał, aż w końcu mówiła już o tym cała wioska. Kiedy Mama Kolondu dowiedziała się o stanie zdrowia chłopca, pospieszyła do chorego, ale ten już nie żył. Jego śmierć dotknęła nie tylko rodziców, ale całą wioskę. Mzee Njomo nie mógł uwierzyć, że wszyscy pograżyli się w żałobie. Przejęty taką solidarnością, postanowił zjednoczyć na nowo całą społeczność i odtąd znów dzielili się wszystkim co mieli. Ich życie wróciło do harmonii. „Na końcu przedstawienia jego bohaterowie podają sobie ręce i śpiewają kenijski hymn narodowy. *Nielewe* pokazuje, jak podziały etniczne i trybalizm rozdzielają kraj i wstrzymują jego rozwój. Przedstawienie bardzo silnie oddziaływało na publiczność. Ludzie chwyтали się za ręce i obiecywali skończyć z trybalizmem.” – tłumaczy Michael Mutahi i dalej mówi: „A tak, również w odniesieniu do przemocy po wyborach prezydenckich, publiczność komentowała to, co stało się z synem Mzee Njomo: „To głupota i na przyszłość trzeba jej zapobiec”; „Zostaliśmy podburzeni przeciwko naszym sąsiadom przez obcych, którzy w żaden sposób nigdy nam nie pomogli”; czy „Czy jesteś Luo, Kikuju, Kamba, Kalendzin, Teso, czy też pochodzisz z jakiegokolwiek innego ludu, wszyscy jesteśmy Kenijczykami i wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za obronę i rozwój naszego kraju”.

### Elementy humorystyczne

Przedstawienia dotyczą poważnych tematów, ale jak tłumaczy Simon Musau zdejmując z siebie ciężki kostium giganta: „Konieczne jest mieszanie elementów rozrywki i edukacji”. Podczas oglądanego przeze mnie przedstawienia w slumsach Mathare w Nairobi w 2002 roku publiczność śmiała się często. Wypowiedzi lalek są żartobliwe, pełne przejęzyczeń, kalamburów. A z czego publiczność śmieje się najczęściej? „Rzecz jasna z samych siebie, kiedy ukażemy im ich samych w krzywym zwierciadle. Śmieją się też z lalek, kiedy te całują się, kłócą, kochają się, czyli gdy zachowują się jak ludzie. Dzięki wykorzystaniu lalek wiele cech ludzkich można wyolbrzymić, ukazać w karykaturalnym świetle. Ale najbardziej widzowie śmieją się z ludzkiej głupoty” – tłumaczy Fedelis Kyalo.

W omawianym wcześniej przedstawieniu *Just the Two of Us* (Tylko my dwoje) kiedy naiwny Mzee Thumbo (stary mężczyzna) ślepo wierzy w komplementy młodej dziewczyny Ninny.

**Mzee Thumbo:** *Zawsze kiedy na mnie patrzysz, mam wrażenie, że rozbierasz mnie kawalek po kawalku...*

**Ninna:** *Bo jesteś najprzystojniejszym mężczyzną, jakiego spotkałam w całym moim życiu.*

**Mzee Thumbo:** *I wyobraż sobie że mam tylko 69 lat.*

**Ninna:** *O uwierz mi, wiek to tylko liczba. Mój dziadek ma zaledwie 63 lata, a ciebie, ciebie kocham bardziej od niego.*

Widzów śmieszą też wszelkie aluzje seksualne. Przytoczę cytowany przez Michała Mutahi fragment dialogu z przedstawienia *Ondiek*.

Kanini zgadza się współżyć seksualnie z Ondiekiem w zamian za obietnicę otrzymania pracy:

**Kanini:** *Użyj prezerwatywy.*

**Ondiek:** *Pozwól, że zadam ci jedno całkiem proste pytanie.*

**Kanini:** *Zgoda.*

**Ondiek:** *Lubisz cukierki?*

**Kanini:** *Mhm.*

**Ondiek:** *A jesz cukierki w papierkach?*

**Kanini:** *Nie.*

**Ondiek:** *To dlaczego chcesz, bym ja jadł słodycze w opakowaniu?*

**Ondiek:** *Widziałaś kiedyś pociąg?*

**Kanini:** *Tak.*

**Ondiek:** *Z czego zrobione są szyny?*

**Kanini:** *Z metalu.*

**Ondiek:** *A z czego jest pociąg?*

**Kanini:** *Z metalu.*

**Ondiek:** *No widzisz..metal na metalu hehehe...*

## O korupcji na arenie międzynarodowej

W roku 1995 CHAPS występował na festiwalu lalkowym w Johannesburgu, w 1998 roku na Międzynarodowej Konferencji Przeciwko Korupcji w Durbanie (International Anti-Corruption Conference), w roku 2000 na festiwalu teatru lalek i teatru przedmiotu w Arnheim (Holandia). W maju 2001 roku ich przedstawienie *The Bite* (Ugryzienie) odniosło spory sukces podczas Światowego Forum do Zwalczenia Korupcji (Global Forum on Combating Corruption) w Hadze.

W Afryce żywa jest tradycja opowiadania historii, których bohaterami są zwierzęta. Są one także bohaterami *The Bite*. „Hierarchię świata zwierząt mogliśmy bez problemu odnieść do hierarchii kenijskiego – i nie tylko – społeczeństwa” – wyjaśnia grający w przedstawieniu Sheriff Mang’uro<sup>23</sup>. Czerwony parawan z wizerunkiem łamiącego kraty rozwścieczonego psa na smyczy, w tle prospekt z symbolicznym wyobrażeniem lasu i nieba, przed parawanem aktor-narrator (Tony Mboyo) i lalki: Lew, Hiena, Bawół, Guziec, Koza, Kret, Szczur i Pies. „W Hadze

<sup>23</sup> Cytat pochodzi z rozmowy przeprowadzonej przez autorkę z Sheriff’em Mang’uro w 2002 roku.



graliśmy dla przedstawicieli państw z całego świata, byli tam także nasi ministrowie. Tak naprawdę mówiliśmy o konkretnych osobach z kenijskiego rządu, pierwszy raz wprost do nich i wprost o nich” – relacjonuje Tony Mboyo<sup>24</sup>.

Oto ta historia. W królestwie zwierząt zachodzi wymykający się spod kontroli proces wymiany awokado. Cenny owoc wręcza się, by ominąć obowiązujące tutaj prawo. Lew postanawia zrobić z tym porządek. Spuszcza ze smyczy Psa, każąc mu gryźć każdego, kto ośmieli się brać awokado. Blizna po ugryzieniu ma pozwolić wyłapać biorących udział w nielegalnym procederze. Począwszy od zwierząt nic nie znaczących w hierarchii jak Kret czy Szczur, Pies dopada w końcu i samego Lwa. „Tym przedstawieniem otwarcie mówiliśmy o problemie korupcji na każdym szczeblu. Nasi politycy przeglądali się w lustrze. Na szczęście zawsze mogliśmy powiedzieć – to nie my, to lalki. Ze zdziwieniem spostrzegliśmy, że spektakl bardzo im się podobał, słyszeliśmy potem jak śpiewają piosenki, które pojawiły się w przedstawieniu” – wspomina Tony Mboyo<sup>25</sup>.

## Działalność międzynarodowa

Lalkarze kenijscy prowadzą szeroką działalność międzynarodową. Prezentowali przedstawienia m.in. w Republice Południowej Afryki, Holandii, Belgii, Danii, Finlandii, Niemczech, Polsce, Austrii, Hiszpanii, Ekwadorze i Argentynie. Dają też przedstawienia i prowadzą warsztaty w Somalii, Sudanie, Erytrei, Etiopii, Nigerii, Ugandzie i Tanzanii. FPPS jest także organizatorem jednego w Afryce Wschodniej festiwalu lalkarskiego. Pierwszy Międzynarodowy Festiwal Lalkowy – Eduppupets, ukierunkowany na edukację z wykorzystaniem lalek, odbył się w Nairobi w 2002 roku. Podczas festiwalu prezentowały przedstawienia, jak i prowadziły liczne warsztaty, teatry lalkowe z całego świata: Finlandii, Holandii, Belgii, Niemiec, Wielkiej Brytanii, Japonii, Indonezji, Izraela, Stanów Zjednoczonych, Ugandy i Republiki Południowej Afryki. Występowały także wybrane grupy CHAPS z całej Kenii, dla których festiwal był inspiracją do wykorzystania nowych technik lalkowych (zwłaszcza marionetek i teatru cieni)<sup>26</sup>. W roku 2004 odbył się kolejny festiwal<sup>27</sup>, pod hasłem: „Lalkarstwo: sztuka, estetyka, edukacja, kulturalna integracja i współpraca międzynarodowa”. Warsztaty i przedstawienia przywieźli lalkarze z Austrii, Finlandii, Niemiec, Francji, Holandii, Izraela, Stanów Zjednoczonych. Duży nacisk został położony na wykorzystanie lalek w edukacji szkolnej. W festiwalu wzięły udział także lokalne

---

<sup>24</sup> Cytat pochodzi z rozmowy przeprowadzonej przez autorkę z Tony’em Mboyo w 2002 roku.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Szerzej zob.: Zuzanna Głowacka, *Potrzeba teatru*, „Didaskalia” nr 48, 2002, s. 49–51.

<sup>27</sup> Ogova Ondego, *Establishing puppetry as an artistic and cultural medium in Eastern Africa*, November 2005 (<http://www.artmatters.info/puppets.htm>).

grupy CHAPS, prezentując przedstawienia i biorąc udział w warsztatach. Kolejny odbył się w roku 2006. Następne edycje festiwalu niestety zostały odwołane. Powodem była zarówno sytuacja polityczna jak i finansowa, ale też w dużej mierze niedociągnięcia organizacyjne. Miejmy nadzieję, że projekt wymiany międzynarodowej uda się kontynuować. W listopadzie 2011 odbył się kolejny festiwal – Mini Festiwal – Kenya Puppetry Theater Platform (Kenijskie Forum Teatru Lalkowego), tym razem o charakterze wewnętrznym, stawiający sobie za cel ponowne zrzeszenie i umocnienie aktywnych grup lalkarskich w Kenii. Lalkarze zainicjowali także projekt *Hundred Puppets Project* (Projekt Stu Lalek), którego celem jest stworzenie w Nairobi stałej kolekcji lalek teatralnych z całego świata. Obecnie trwa akcja gromadzenia lalek.

### **Perspektywy rozwoju – przedstawienia teatralne – lalki w telewizji**

W latach 1994–2006 w Kenii działało czterdzieści grup teatralnych (około trzystu pięćdziesięciu lalkarzy), którzy dawali regularnie przedstawienia niemal we wszystkich rejonach kraju. Obecnie wiele z tych grup, głównie z przyczyn finansowych, rozpadło się, choć i tak wielu lalkarzy było wolontariuszami. Dzisiaj sezonowo (od projektu do projektu) działa około dwudziestu grup, czyli blisko stu pięćdziesięciu lalkarzy. Główny ośrodek działalności lalkarskiej mieści się w Nairobi. Lalkarze pracują także w Kisumu, w zachodniej Kenii, w rejonach Mt. Kenya i na Wybrzeżu. W Nairobi funkcjonuje też założona w 2002 roku UNIMA Kenya<sup>28</sup>, której szefuje Phylemon Odhiambo, a także powstały niedawno Kenya Institute of Puppet Theater (Kenijski Instytut Teatru Lalkowego)<sup>29</sup>. Dzisiaj aktywnie w Kenii działa około 20 lalkarzy. Wielu z nich udało się uczynić z lalkarstwa główną profesję i podstawowe źródło dochodów, choć z pewnością sytuacji kenijskiego lalkarstwa (w tym finansowej) nie można uznać za łatwą.

W ostatnich latach lalkarzom udało się także wprowadzić teatr lalkowy do edukacji szkolnej i przedszkolnej. Trwający w latach 2007–2010 program *The Use of Puppetry in School as a Teaching Aid and for Environmental Conservation* (Wykorzystanie lalek w szkole jako pomoc w nauczaniu i w celu ochrony środowiska) miał na celu dostarczenie nauczycielom nowych, atrakcyjnych narzędzi nauczania, jakimi są teatr i lalki. Dzięki niemu dzieci mogły rozwijać swoją kreatywność i uczyć się pracy zespołowej. Tworzone przez dzieci i młodzież przedstawienia

---

<sup>28</sup> UNIMA – Union Internationale de la Marionnette – organizacja zrzeszająca lalkarzy na całym świecie i mająca swoje oddziały niemal w każdym kraju. Powstała w 1929 roku i jest najstarszą światową organizacją teatralną.

<sup>29</sup> Więcej zob. <http://www.kiptkenya.org/>.

dotyczyły między innymi ochrony środowiska, HIV/AIDS, zasad higieny, przemocy wobec dzieci i kobiet, uzależnienia od narkotyków.<sup>30</sup>

Kenijscy lalkarze tworzą także przedstawienia, przeznaczone do grania w budynkach teatralnych, o bardziej złożonej strukturze dramatycznej i z wykorzystaniem różnorodnych technik lalkowych (marionetki, pacynki, lalki stolikowe, teatr cieni, teatr maski). Ich tematy często wywodzą się z kenijskich bajek i legend. Nie są one jednak pozbawione silnych akcentów ideologiczno-edukacyjnych.

Przedstawienie grupy Krystall Puppeteers<sup>31</sup> *Tears by the River* (Łzy nad rzeką) opowiada o dzielnej małpce Libendi, która po wielkiej klęsce głodowej wyrusza w zabójczy marsz w poszukiwaniu wody i pożywienia. Kiedy dotarłszy do rzeki umiera z wyczerpania, nie skosztowawszy nawet łyka wody, inne zwierzęta okrzykują ją bohaterem i na jej cześć nazywają rzekę jej imieniem. Pośmiertna sława Libendi nie jest jednak w smak niektórym zwierzętom: zazdrość ogarnia Lwa i Słonia. Ten ostatni, nieudolnie próbuje popełnić samobójstwo, licząc, że śmierć przyniesie mu pamięć potomnych i rzecz jasna w efekcie wystawia się na pośmiewisko innych zwierząt. *Tunu and the Stranger* (Tunu i Nieznajomy) to inne przedstawienie Krystall Puppeteers, które niebawem będzie miało premierę. Opowiada historię próżnej dziewczyny, która odmawia poślubienia zakochanego w niej mężczyzny z własnej wioski, a w zamian wybiera przystojnego narzeczonego, który okazuje się złym olbrzymem. Wszystko jednak kończy się szczęśliwie, kiedy mężczyźni z wioski udaje się odbić narzeczoną. *Atieno Yo!*<sup>32</sup> to historia zagubionej w dżungli tytułowej bohaterki, która myślała, że poślubiła przystojnego młodzieńca o imieniu Tangatanga, a w rzeczywistości poślubiła złego ducha. Atieno obdarzona jest niezwykłym darem. Kiedy śpiewa, cały świat zastyga, by jej słuchać i to ratuje ją z opresji. Bohaterka przeżyje wiele przygód, zanim magiczny ptak uwolni ją z rąk przebiegłego ducha. Zeszłoroczna premiera *Last Man Standing* (Ostatni człowiek)<sup>33</sup> opowiada o zwierzęciu, zwanym Mara, którego historię snują jego własne kości odnalezione w 2070 roku. Przedstawienie ma być przestrożą dla ludzi, którzy nie zważają na groźne skutki globalnego ocieplenia.

<sup>30</sup> Na podstawie raportu złożonego do Ambasady Finlandii w Nairobi (fundator programu), przesłanego przez Phylemona Odhiambo.

<sup>31</sup> W skład grupy Krystall Puppeteers, nazwanej tak na cześć Erica Krystalla, wchodzi obecnie Fedelis Kyalo i Chrispin Mwakideu. Grupa narodziła się w Mombasie i niegdyś liczyła więcej osób. Obecnie Fedelis Kyalo mieszka i tworzy w Nairobi, a Chrispin Mwakideu w Niemczech. Lalkarze spotykają się podczas światowych tournée (do tej pory: Belgia, Austria, Hiszpania, Ekwador, Polska i Argentyna) lub na okoliczność powstawania nowych produkcji. Fragmenty spektaklu *Tears by the River* można obejrzeć na you tube.

<sup>32</sup> Twórcami tego przedstawienia są: Tony Mboyo, Michael Mutahi i Jack Omondi.

<sup>33</sup> *Last Man Standing* to współprodukcja Kenya Institute of Puppet Theater i Krystall Puppeteers. Występują: Fedelis Kyalo, Peter Mutie i Phylemon Odhiambo. Przedstawienie grane było w Nairobi, a także na Festiwalu "Out of Box" we wrześniu 2011 r. w Kapsztadzie. Wkrótce pojedzie do Mombasy. Planowany jest także wyjazd na Światowy Kongres UNIMA w Chengdu w Chinach w 2012 r.

Lalkarze nie ustają w próbach pokazania swoich przedstawień za granicą, jest to bowiem dla nich szansa spotkania środowiska lalkarskiego, poznania ludzi tej samej profesji, wymiany poglądów, nauki, a także zarobku.

Obecnie (od momentu połużnienia cenzury mediów po wyborach 2007/2008) działa lalkowy program telewizyjny *XYZ Show*<sup>34</sup>. Jest on polityczną satyrą, krytyką działań i zachowań kenijskich polityków (korupcja, niewłaściwe zarządzanie). Oglądalność programu wynosi ponad 2 miliony widzów. Dyskutuje się także o nim żywo na portalu społecznościowym *facebook*, gdzie ma ponad 130 tysięcy fanów. W programie *XYZ Show* wielu kenijskich lalkarzy znalazło zatrudnienie w roli animatorów lalek polityków. Lalkarze pracują także nad telewizyjnym programem lalkowym adresowanym do dzieci *Karagosi*, który ma stać się narzędziem do nauki suahili w szkołach.

**Mgr ZUZANNA GŁOWACKA** – absolwentka teatrologii UJ, krytyk teatralny specjalizujący się w teatrze lalkowym, kierownik literacki w Teatrze Lalki, Maski i Aktora Groteska w Krakowie, kierownik programowy festiwalu *Materia Prima* – Międzynarodowy Festiwal Teatru Formy.

---

<sup>34</sup> Więcej o *XYZ Show* na stronie <http://www.xyzshow.com/>.

## CHIŃSKA OBECNOŚĆ W AFRYCE – INWESTYCJE, POMOC I RAMY INSTYTUCJONALNE

*When you're leading the world  
we want to be very close behind you*  
Olusegun Obasanjo,  
b. prezydent Nigerii

EWELINA LUBIENIECKA

### Wstęp

Chińska Republika Ludowa jest aktywna na polu gospodarczym i politycznym nie tylko w Europie i Ameryce Północnej. Obszar jej zainteresowań jest szerszy i obejmuje, w coraz większym stopniu, tzw. państwa rozwijające się (państwa Globalnego Południa). Jak słusznie zauważa Philip Snow, zainteresowanie tematem obecności Chin w Afryce jest ogromne (*[ten fenomen] stał się sprawą ogólnoświatową o znaczeniu zasadniczym, stał się zagadnieniem, na temat którego zwołano ponad 30 konferencji międzynarodowych w samym tylko 2006 r.; zagadnieniem, do którego odniesienie się, każdy szanujący się felietonista uważa za niezbędną*), a same Chiny oceniane są w Afryce zarówno skrajnie pozytywnie jak i skrajnie negatywnie<sup>1</sup>. Nie ulega wątpliwości, że ich zaangażowanie gospodarcze i finansowe na kontynencie afrykańskim jest obecnie bardzo duże i wciąż rośnie. ChRL stała się groźnym konkurentem dla tradycyjnych pierwszoplanowych graczy w tym regionie, czyli zwłaszcza dla Stanów Zjednoczonych.

---

<sup>1</sup> C. Alden, D. Large, R. Soares (red.), *China Returns to Africa. A Rising Power and a Continent Embrace*, New York 2008, s. xvi.

Chiński PKB (liczony jako PPP<sup>2</sup>) w 2009 r. był niższy od PKB Stanów Zjednoczonych i wynosił 8 818 mld USD, przy czym wzrost gospodarczy utrzymywał się w ChRL od 1991 r. na zbliżonym poziomie 9–14% i w 2009 r. wynosił 9,1% (czwarty wynik na świecie), przy czym w Stanach Zjednoczonych był ujemny i ukształtował się na poziomie – 2,6%<sup>3</sup>. Z danych tych można wysnuć wniosek, że dla Chińskiej Republiki Ludowej istotne jest obecnie poszukiwanie i poszerzanie rynków zbytu.

O ile dane dotyczące chińskich inwestycji w Afryce subsaharyjskiej są łatwo dostępne, o tyle uzyskanie informacji na temat chińskiej pomocy dla kontynentu, jest trudniejsze – Chińskiej Republice Ludowej zarzuca się w tym zakresie brak przejrzystości. Wydaje się jednak, że wartość chińskiej pomocy dla Afryki jest dużo niższa niż pomoc oferowana przez tradycyjnych donorów. Chińska pomoc różni się od tej, która udzielana jest państwom rozwijającym się przez mocarstwa zachodnie. Deborah Brautigam identyfikuje cztery czynniki, które wpłynęły na powstanie tej różnicy. Po pierwsze, chińska polityka zagraniczna (w tym polityka pomocowa) określana jest przez zasady ukształtowane w połowie XX w. (np. nieingerencja w sprawy wewnętrzne). Po drugie, od lat 70. XX w. chińskie założenia na temat rozwoju są inne od założeń zachodnich. Po trzecie, same Chiny są państwem rozwijającym się i same są beneficjentem pomocy zagranicznej. Współczesna polityka ChRL wobec Afryki jest podobna do tej, jaką wobec samych Chin prowadziły, w początkowym okresie zaangażowania, Zachód i Japonia. Czwartym czynnikiem jest uwarunkowanie regionalne – pomoc zagraniczna stała się instrumentem pobudzania chińskiego eksportu, bowiem jak pisze Brautigam: *„pomoc i inne świadczenia nie są używane tylko w celu wspierania rozwoju beneficjentów, mają one na celu wspieranie handlu, pomoc w budowaniu konkurencyjności chińskich korporacji międzynarodowych i zachęcają do rozwoju chińskie przedsiębiorstwa”*<sup>4</sup>.

## 1. Rys historyczny relacji chińsko-afrykańskich

Punktem przełomowym dla rozwoju stosunków chińsko-afrykańskich była niewątpliwie konferencja państw Azji i Afryki w Bandungu w kwietniu 1955 r. Wtedy to, w kończącej spotkanie deklaracji sformułowano dziesięć zasad stosunków międzypaństwowych, będących rozszerzeniem wcześniejszych ustaleń chińsko-indyjskich, w tym m.in. poszanowanie suwerenności i integralności wszystkich

<sup>2</sup> PPP (*Purchasing Power Parity* – parytet siły nabywczej) to kurs walutowy liczony za pomocą koszyka towarów i usług w danym kraju, w danym okresie. PKB liczony jako PPP jest wskaźnikiem lepiej służącym porównaniom między różnymi gospodarkami niż PKB realne lub nominalne.

<sup>3</sup> CIA. *The World Factbook*, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook> (dostęp 15 kwietnia 2011 r.).

<sup>4</sup> D. Brautigam, *The Dragon's Gift: The Real Story of China in Africa*, Oxford 2009, s. 24–25.

narodów, uznanie równości wszystkich ras i wszystkich narodów, powstrzymanie się od interwencji w sprawy wewnętrzne innego kraju, powstrzymanie się od wykorzystywania układów o obronie zbiorowej w imię egoistycznych interesów któregoś z wielkich mocarstw oraz powstrzymanie się każdego kraju od wywierania nacisków na inne kraje, rozwijanie wspólnych interesów i współpracy, poszanowanie sprawiedliwości i zobowiązań międzynarodowych. Jak twierdzi Bogdan Góralczyk: *Zasady te pozostają zrębem chińskiej strategii wobec Afryki do dziś, a ostatnio zostały nawet jakby na nowo nagłośnione*<sup>5</sup>. Po roku 1955 Chiny zaczęły nawiązywać stosunki dyplomatyczne z krajami afrykańskimi. W latach 60. Zhou Enlai i Chen Yi odwiedzili dziesięć państw afrykańskich, jednak ówczesne zaangażowanie ChRL na kontynencie opierało się bardziej na pobudkach ideologiczno-politycznych, a mniej na zainteresowaniu gospodarczym.

Pierwszą dużą inwestycją chińską w Afryce była trasa kolejowa pomiędzy Tanzanią a Zambią. Plany utworzenia połączenia kolejowego między tymi państwami sięgały jeszcze okresu przedwojennego, jednak ze względu na kryzys lat 30. i późniejszy brak zainteresowania mocarstw zachodnich utworzeniem tej linii (Bank Światowy uznał, że budowa byłaby nieekonomiczna), inwestycja została odłożona. Wobec tego, wskutek zaangażowania prezydenta Tanzanii Juliusa Nyererego oraz mimo początkowego oporu ze strony prezydenta Zambii Kennetha Kaundy, zmieniono inwestora i (na mocy trójstronnego traktatu chińsko-tanzańsko-zambijskiego z 1967 r.) w latach 1970–75 wybudowano linię kolejową z Dar-es-Salaam do Kapiri Mposhi (linia nosi nazwę TAZARA lub *Uhuru*, co w języku suahili znaczy „wolność”). Budowę w całości sfinansowały Chiny, dając państwom afrykańskim nieoprocentowaną pożyczkę na 30 lat<sup>6</sup>. Linia działa po dziś dzień, stanowiąc bardzo ważny element sieci komunikacji w Afryce, bowiem Kapiri Mposhi jest węzłem, gdzie TAZARA przecina się z koleją zambijską. W Chinach pamięć o tej inwestycji jest żywa, wspominał o niej również premier Wen Jiabao na czwartym spotkaniu ministerialnym w ramach Forum Współpracy Chińsko-Afrykańskiej (FOCAC) w Szarm al-Szajch w listopadzie 2009 r.

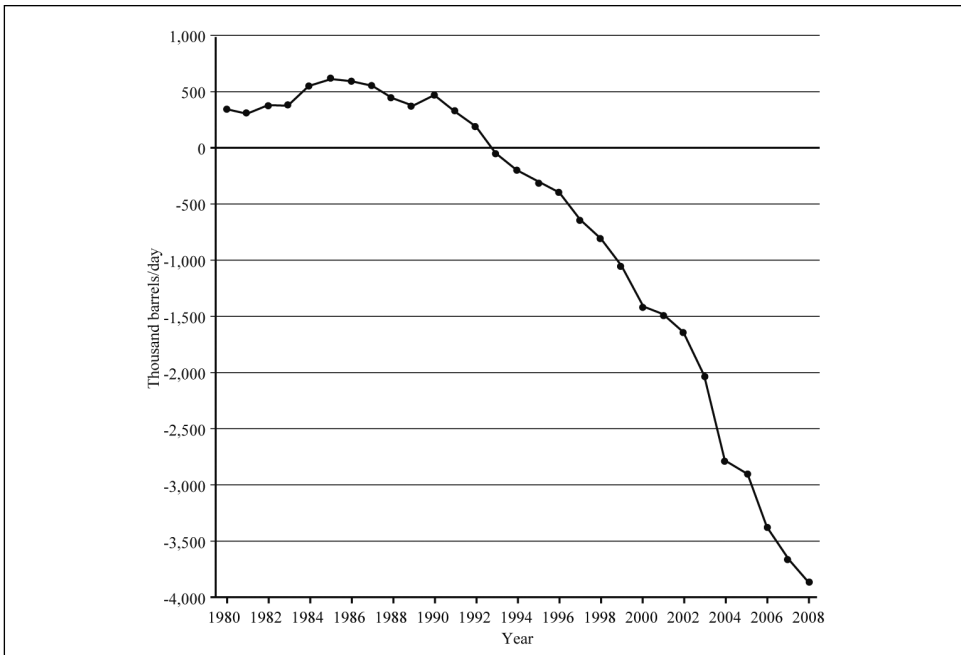
Nie był to jednak moment przełomowy w relacjach chińsko-afrykańskich, bowiem uznaniem międzynarodowym państw kontynentu cieszył się wciąż raczej Tajwan. Za kolejny kluczowy moment w rozwoju stosunków można uznać rok 1989, kiedy miała miejsce masakra na placu Tiananmen. Wywołała ona sprzeciw i sankcje ekonomiczne ze strony państw zachodnich. Tak mocna reakcja zaskoczyła ChRL, ale ze strony afrykańskiej spotkała się w zasadzie z milczeniem<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> B. Góralczyk, *Chiński feniks. Paradoksy wschodzącego mocarstwa*, Warszawa 2010, s. 179.

<sup>6</sup> Ciekawy opis procesu podejmowania decyzji przez prezydentów Tanzanii i Zambii można znaleźć w: A. Altorfer-Ong, *Tanzanian 'Freedom' and Chinese 'Friendship' in 1965: laying the tracks for the TanZam rail link*, Londyn 2009.

<sup>7</sup> I. Taylor, *The Forum on China-Africa Cooperation*, Nowy Jork 2011, s. 36.

W obliczu zakończenia rywalizacji zimnowojennej, na początku lat 90. Afryka przestała mieć strategiczne znaczenie dla mocarstw. W tej sytuacji ChRL zaczęła być postrzegana przez Afrykanów jako atrakcyjny partner. Milczenie po masakrze na placu Tiananmen stało się dobrą podstawą do nawiązania ściślejszej relacji między ChRL a Czarnym Lądem, co nałożyło się – w wymiarze ekonomicznym – na chińską politykę *go-out* (wyjścia), zwaną także strategią *going global*. Warty podkreślenia jest fakt, że w roku 1993 chiński import ropy naftowej po raz pierwszy przekroczył eksport tego surowca<sup>8</sup>, wobec czego poszukiwanie nowych źródeł naftowych nabrało znaczenia.



**Wykres 1. Eksport/import (-) netto ropy naftowej w ChRL w latach 1980–2008 za U.S Energy Information Administration**

Na przeszkodzie w nawiązaniu stosunków ekonomicznych między ChRL a Afryką stała ciągle kwestia uznania międzynarodowego Tajwanu przez niektóre państwa kontynentu, w tym RPA, co miało duże znaczenie, ze względu na jej status mocarstwa regionalnego. Po objęciu prezydentury tego kraju przez Nelsona Mandelę w 1994 r., przywódcy ChRL liczyli, że ze względu na fakt iż wcześniej mocno sprzeciwiali się polityce apartheidu, na zmianę polityki RPA wobec swojego

<sup>8</sup> *China's overseas investments in oil and gas production*, US-China Economic and Security Review Commission, 2006: [http://www.uscc.gov/researchpapers/2006/oil\\_gas.pdf](http://www.uscc.gov/researchpapers/2006/oil_gas.pdf) (dostęp 15 kwietnia 2011 r.).



kraju<sup>9</sup>. Nowe władze południowoafrykańskie stały przed trudnym wyborem: z jednej strony leżały kwestie ekonomiczne i ewentualne inwestycje ChRL, z drugiej chęć zachowania wizerunku kraju zaangażowanego na rzecz przestrzegania praw człowieka. W końcu jednak w 1996 r. RPA zdecydowała się na zerwanie stosunków z Republiką Chińską, choć dopiero dwa lata później, w roku 1998, nawiązała je z rządem w Pekinie<sup>10</sup>. Obecnie do państw afrykańskich, które uznają Tajwan należą jedynie: Suazi, Wyspy Tomasza i Książęca, Gambia, Malawi i Burkina Faso.

## 2. Powołanie i rozwój stosunków sino-afrykańskich w ramach Forum Współpracy Chińsko-Afrykańskiej

### *Ważna inicjatywa na nowy wiek*<sup>11</sup>

Dalsze zacieśnianie więzi między Pekinem a państwami afrykańskimi zaowocowało powołaniem Forum Współpracy Chińsko-Afrykańskiej (Forum on China-Africa Cooperation, FOCAC) w 2000 r. W październiku tego roku odbyła się w Pekinie I Konferencja ministerialna, w której wzięli udział m.in. sekretarz generalny Komunistycznej Partii Chin i przewodniczący Chińskiej Republiki Ludowej Jiang Zemin, premier ChRL Zhu Rongji, wiceprzewodniczący ChRL Hu Jintao, prezydent Togo Gnassingbe Eyadema, prezydent Algierii Abdelaziz Bouteflika, prezydent Zambii Frederic Chiluba, prezydent Tanzanii Benjamin William Mkapa oraz Sekretarz Generalny Unii Afrykańskiej Salim Ahmed Salim. W wygłoszonym pierwszego dnia przemówieniu Jiang Zemin wspominał o ideologicznych podstawach planowanej współpracy: mówił o wspólnocie doświadczeń historycznych Afrykanów i Chińczyków, podkreślając przy tym, że kraje rozwijające się *wciąż muszą mierzyć się z zadaniem zapewnienia swojej suwerenności i bezpieczeństwa* wobec aspiracji hegemonicznych niektórych państw<sup>12</sup>. Zaznaczył także, że wyzwaniem naszych czasów jest zmiana relacji Północ-Południe poprzez ustanowienie nowego, odpowiedniego i sprawiedliwego międzynarodowego ładu ekonomicznego i politycznego. Podał tu cztery prawa, na których opierałby się nowy porządek: prawo państw do suwerennej równości i wolności od ingerencji oraz do wyboru modelu rozwoju; prawo do udziału w stosunkach międzynarodowych na równej stopie, do czego powinno się przyczynić wzmocnienie ONZ (*Koniecznym jest promowanie demokracji w stosunkach międzynarodowych*); prawo wszystkich państw do rozwoju opartego na równości,

---

<sup>9</sup> Góralczyk, op. cit., s. 181–182.

<sup>10</sup> J. Broderick, G. Burford, G. Freer, *South Africa's Foreign Policy: Dilemmas of a New Democracy*, New York 2001.

<sup>11</sup> Cytat zaczerpnięty z toastu wygłoszonego przez Qian Qichen na bankiecie otwierającym FOCAC, <http://www.focac.org/eng/ltada/dyjbzjhy/SP12009/t606811.htm> (dostęp: 26 kwietnia 2011 r.).

<sup>12</sup> *Speech by President Jiang Zemin of the People's Republic of China at the Opening Ceremony of the Forum on China-Africa Cooperation Ministerial Conference Beijing 2000*, Pekin 10 października 2000 r.: <http://www.focac.org/eng/ltada/dyjbzjhy/SP12009/t606804.htm> (dostęp 14 kwietnia 2011 r.).

szczególnie równości państw rozwijających się, do czego przyczyniłaby się redukcja długów, i wreszcie prawo wspólnego rozwoju dla wszystkich grup etnicznych i dla wszystkich cywilizacji. Stwierdził również, że w celu ustanowienia nowego ładu niezbędne będzie podjęcie wysiłków na rzecz: umocnienia solidarności i promocji współpracy Południe-Południe, zachęcania do dialogu i poprawy relacji Północ-Południe (w celu zmniejszenia różnicy rozwojowej między Zachodem a resztą świata), a także uczestniczenia w sprawach międzynarodowych na bazie równości i w duchu współzawodnictwa. Zgodnie ze słowami Jiang Zemina, wzajemne zrozumienie i zaufanie między ChRL a krajami afrykańskimi miało być pogłębiane dzięki bezpośrednim kontaktom między liderami, tak, aby *tradycyjna przyjaźń afrykańsko-chińska była przekazywana z pokolenia na pokolenie*<sup>13</sup>.

Podczas konferencji szczególny nacisk położono na dwie kwestie: 1. W jaki sposób pracować na rzecz ustanowienia nowego międzynarodowego politycznego i ekonomicznego ładu w XXI wieku? oraz 2. Jak w nowych warunkach wspierać chińsko-afrykańską współpracę ekonomiczną i handlową<sup>14</sup>? Prace skupiły się wokół czterech warsztatów, których nazwy dają obraz tematyki podejmowanej przez Forum; były to: warsztat nt. inwestycji i handlu, warsztat nt. doświadczeń związanych z reformami, warsztat nt. zwalczania ubóstwa i zrównoważonego rozwoju w rolnictwie oraz warsztat nt. współpracy w dziedzinie edukacji, nauki, technologii i zdrowia<sup>15</sup>. W *Deklaracji pekińskiej* podpisanej ostatniego dnia spotkania większość postanowień ściśle odnosiła się do przemówienia chińskiego przewodniczącego; wypunktowano tam dziesięć zasad: 1. respektowania zasad KNZ, Karty OJA, pięciu zasad pokojowego współlistnienia i innych, 2. pokojowego rozwiązywania sporów międzynarodowych, 3. pierwszoplanowej roli RB ONZ w zapewnianiu pokoju i bezpieczeństwa przy konieczności reformy ONZ i międzynarodowych instytucji finansowych, 4. respektowania uniwersalności praw człowieka i podstawowych wolności oraz różnorodności świata, 5. popierania prowadzenia wzajemnie korzystnej współpracy i poszukiwania wspólnego rozwoju, 6. popierania wysiłków na rzecz subregionalnej<sup>16</sup> współpracy w Afryce oraz dalszego wzmocnienia afrykańskiej jedności poprzez powołanie Unii Afrykańskiej, 7. inicjatywy na rzecz utworzenia Światowego Funduszu Solidarności (World Solidarity Fund) działającego na rzecz przeciwdziałania HIV/AIDS, malarii i innych chorób oraz eliminacji ubóstwa, 8. poparcia na rzecz eliminacji długów afrykańskich, 9. dalszego wzmocniania i rozszerzania chińsko-afrykańskiej współpracy na wszystkich poziomach i na wszystkich polach, 10. promocji dalszej współpracy chińsko-afry-

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> <http://www.focac.org/eng/ltada/dyjbzjhy/CI12009/t157578.htm> (dostęp 14 kwietnia 2011 r.).

<sup>15</sup> <http://www.focac.org/eng/ltada/dyjbzjhy/CI12009/t157579.htm> (dostęp 14 kwietnia 2011 r.).

<sup>16</sup> Wydział Statystyczny ONZ wyróżnia na kontynencie pięć subregionów: Afrykę Wschodnią, Afrykę Środkową, Afrykę Północną, Afrykę Południową i Afrykę Zachodnią, <http://unstats.un.org/unsd/methods/m49/m49regin.htm> (dostęp 17 listopada 2011 r.).

kańskiej w dziedzinie gospodarki, handlu, finansów, rolnictwa, opieki medycznej i ochrony zdrowia, naukowej i technologicznej, kulturalnej, edukacyjnej, rozwoju zasobów ludzkich, transportu, środowiska, turystyki i innych<sup>17</sup>. Podpisano również dość szczegółowy *Program chińsko-afrykańskiej współpracy gospodarczej i społecznej*, w którym przewidziano utworzenie mechanizmów kontynuacyjnych na różnych szczeblach: spotkań ministerialnych co trzy lata, spotkań wyższych urzędników co dwa lata i regularnych spotkań ambasadorów w Chinach<sup>18</sup>.

### ***Stały wzrost i znaczące osiągnięcia we współpracy na wszystkich frontach***<sup>19</sup>

Kolejne spotkanie w ramach FOCAC odbyło się w dniach 15–16 grudnia 2003 r. w Addis Abebie pod hasłem *Współpraca pragmatyczna i zorientowana na działanie*. Co ważne, równolegle odbyła się chińsko-afrykańska konferencja biznesowa, w której wzięło udział ponad 500 przedsiębiorców (zarówno z ChRL jak i z Afryki), w ramach której podpisano porozumienia o współpracy opiewające na kwotę 1 miliarda USD. Na etiopskim spotkaniu uzgodniono kompleksowy dokument – *Plan działania w zakresie współpracy*, który miał, w zamyśle autorów, nadać poprzednim dokumentom „dynamizmu”. Dokument składa się z następujących części:

- zagadnienia polityczne, pokój i bezpieczeństwo (gdzie poruszono między innymi temat terroryzmu);
- współpraca wielostronna (gdzie z uznaniem przyjęto fakt powołania przez ZO ONZ w 2002 r. na mocy rezolucji 57/265 Światowego Funduszu Solidarności – World Solidarity Fund; Chiny zobowiązały się tu m.in. do podjęcia środków na rzecz wzmocnienia współpracy w Afryce zgodnie z sektorami przedstawionymi w ramach New Partnership for Africa’s Development – NEPAD);
- rozwój gospodarczy (gdzie zidentyfikowano zły stan infrastruktury jako główną przeszkodę rozwoju Afryki; Chiny zobowiązały się do zlikwidowania ceł na niektóre towary z najmniej rozwiniętych krajów afrykańskich; zapowiedziano utworzenie Chińsko-Afrykańskiej Izby Przemysłu i Handlu. ChRL zadeklarowała chęć wzięcia udziału w projektach rozwoju zasobów w Afryce i zwiększenia swoich inwestycji w tym obszarze, zgodnie z zasadami wspólnych korzyści i zrównoważonego rozwoju. Potwierdzono także, że Chiny podpisały protokoły w sprawie redukcji i umorzenia zadłużenia wobec 31 najmniej rozwiniętych i silnie zadłużonych krajów ubogich (heavily indebted poor countries – HIPC), które dotyczyły 156 długów opiewających na kwotę 10,5 mld CNY);

---

<sup>17</sup> *Beijing Declaration of the Forum on China-Africa Cooperation*, Pekin 12 października 2000 r.: <http://www.focac.org/eng/ltada/dyjbzjhy/CI12009/t157577.htm> (dostęp 14 kwietnia 2011 r.).

<sup>18</sup> *Programme for China-Africa Cooperation in Economic and Social Development*, Pekin 12 października 2000 r.: <http://www.focac.org/eng/ltada/dyjbzjhy/DOC12009/t606797.htm> (dostęp 14 kwietnia 2011 r.).

<sup>19</sup> Cytat zaczerpnięty z przemówienia Wen Jiabao na otwarciu II Konferencji ministerialnej, <http://www.focac.org/eng/ltada/dejbzjhy/SP22009/t606816.htm> (dostęp 26 kwietnia 2011 r.).

- rozwój społeczny (gdzie stwierdzono, że powołany na poprzedniej konferencji przez stronę chińską Fundusz na rzecz afrykańskich zasobów ludzkich, przeprowadził w ciągu trzech lat kursy i programy w różnych formach. Zapowiedziano, że w ramach Funduszu w ciągu kolejnych trzech lat zostanie przeszkolonych 10 000 Afrykanów. Poruszono kwestię współpracy medycznej, a także wymiany i współpracy kulturalnej – Chiny zapowiedziały, że coroczny międzynarodowy festiwal artystyczny „Pekińskie Spotkania” w 2004 r. będzie poświęcony Afryce i jej sztuce, a także zobowiązały się do organizacji programu kulturalnego „Podróż Chińskiej Kultury do Afryki” w 2004 r. Ponadto w ramach wymiany międzyludzkiej zaproponowały „Chińsko-Afrykański Festiwal Młodzieży”, który miał stać się forum dialogu chińskich i afrykańskich organizacji młodzieżowych)<sup>20</sup>.

Jak widać, drugie spotkanie w ramach FOCAC przyniosło więcej konkretnych inicjatyw, ukazało szeroki wachlarz zainteresowań Chin oraz Afryki w ramach współpracy. Pokazał wymierne skutki trzyletniej działalności i zapowiedział konkretne działania na przyszłość.

### ***Szczyt Chiny–Afryka – nowa era w relacjach Afryki ze światem***<sup>21</sup>

Wydarzeniem przełomowym, również ze względu na początek masowego zainteresowania tematem współpracy chińsko-afrykańskiej ze strony mediów i światowej opinii publicznej, okazał się szczyt w Pekinie, odbywający się pod hasłem 50-lecia relacji afrykańsko-chińskich, oraz trzecie spotkanie ministerialne w 2006 r.. Jak przepowiedział Hu Jintao na ceremonii otwarcia: *nasze spotkanie przejdzie do historii*. Przemówienie to było pełne konkretów; przewodniczący ChRL ogłosił osiem kroków, które podejmie jego kraj w celu ustanowienia nowego strategicznego partnerstwa z Afryką: 1. Podwojenie pomocy dla Afryki z 2006 r. do 2009 r. (co zostało spełnione), 2. Zapewnienie 3 mld USD preferencyjnych pożyczek i 2 mld USD preferencyjnych kredytów dla Afryki w ciągu 3 lat (zostało to spełnione już we wrześniu 2009 r.), 3. Ustanowienie funduszu na rzecz rozwoju, który osiągnie kapitał w wysokości 5 mld USD, aby zachęcić przedsiębiorstwa chińskie do inwestowania w Afryce i aby zapewnić im wsparcie (fundusz powstał w czerwcu 2007 r. z kapitałem początkowym 1 mld USD, do listopada 2009 r. fundusz zadecydował o zainwestowaniu 500 mln USD w 27 projektów), 4. Zbudowanie centrum konferencyjnego dla Unii Afrykańskiej (budowa rozpoczęła się w 2009 r., budynek *nabiera kształtu*<sup>22</sup>), 5. Anulowanie długów, w po-

<sup>20</sup> *Forum on China-Africa Cooperation-Addis Ababa Action Plan*, Addis Abeba 16 grudnia 2003 r.: <http://www.focac.org/eng/ltada/dejbzjhy/DOC22009/t606801.htm> (dostęp 12 kwietnia 2011 r.).

<sup>21</sup> C. Alden, *China in Africa*, Londyn 2007, s. 2.

<sup>22</sup> *New African Union Conference Center takes shape in Ethiopian capital*: <http://www.good-newsafrika.net/2010/02/01/new-african-union-conference-center-takes-shape-in-ethiopian-capital/> (dostęp 14 kwietnia 2011 r.).

staci wszystkich nieoprocentowanych pożyczek rządowych płatnych do końca 2005 r., tych krajów HIPC w Afryce, które mają stosunki dyplomatyczne z ChRL, 6. Dalsze otwarcie chińskiego rynku dla Afryki poprzez zwiększenie ze 190 do 440 liczby produktów eksportowych zwolnionych z cła dla najmniej rozwiniętych krajów afrykańskich, które mają stosunki dyplomatyczne z Chinami, 7. Utworzenie trzech do pięciu stref współpracy handlowej i gospodarczej w Afryce w ciągu trzech lat (w listopadzie 2009 r. deklarowano, że powstaje sześć takich stref: w Zambii, na Mauritiusie, w Nigerii, Egipcie i Etiopii), 8. Wyszkolenie, w ciągu trzech lat 15 tysięcy afrykańskich specjalistów (w tak różnych dziedzinach jak: biznes, edukacja, zdrowie, nauka i technologia, kultura, rolnictwo, zmniejszanie ubóstwa, cła, kontrola jakości, telekomunikacja, ochrona środowiska, gospodarka morska, media), wysłanie stu starszych specjalistów od spraw rolnictwa do Afryki (ostatecznie wysłano 104 do 33 krajów), ustanowienie 10 specjalnych centrów demonstracji technologii rolniczych w Afryce (rozpoczęto budowę), zbudowanie 30 szpitali w Afryce (do końca 2009 r. ruszyła budowa 28 szpitali), zapewnienie 300 mln CNY na dostarczenie artemizyny<sup>23</sup> i zbudowanie 30 ośrodków zapobiegania i leczenia malarii (wszystkie już otwarto do listopada 2009), wysłanie trzystu młodych wolontariuszy do Afryki (do września 2009 r. wysłano w sumie 281 wolontariuszy chińskich do: Etiopii, Zimbabwe, Tunezji, Erytrei, Ghany, Liberii, na Seszele i Mauritius), zbudowanie stu szkół wiejskich w Afryce (do listopada 2009 rozpoczęła się budowa 91 szkół, z których budowę 66 już zakończono, do końca 2009 r. miała ruszyć budowa kolejnych 5 szkół) i zwiększenie liczby stypendiów chińskiego rządu dla afrykańskich studentów z ówczesnych 2 tysięcy rocznie do 4 tysięcy rocznie do roku 2009<sup>24</sup> (osiągnięto ten stan)<sup>25</sup>.

W ramach Trzeciej konferencji ministerialnej uchwalono kolejny *Plan działania na lata 2007–2009*. W konstrukcji bardzo przypominał on poprzedni plan, przy czym poruszono kilka nowych kwestii (np. osiągnięcie Celów Milenijnych); większość najistotniejszych ustaleń została zawarta w mowie inauguracyjnej Hu Jintao.

<sup>23</sup> Lek przeciwmalaryczny pozyskiwany z roślin przez chińskich zielarzy od wielu wieków, w latach 60. chińska armia zapoczątkowała program badawczy w celu znalezienia remedium na tę chorobę. W roku 1972 nastąpiło wyabstrahowanie artemizyny z liści bylicy rocznej – *Artemisia Anna*. Stosowanie środka jest wciąż dość kontrowersyjne, np. WHO zniechęca do jego stosowania w ramach monoterapii (więcej w: *WHO ultimatum on artemisinin monotherapy is showing results*, „British Medical Journal” 2006 r.: <http://www.bmj.com/cgi/content/full/332/7551/1176-b> (dostęp 12 kwietnia 2011 r.).

<sup>24</sup> *Address by Hu Jintao President of the People's Republic of China at the Opening Ceremony of the Beijing Summit of the Forum on China-Africa Cooperation*, Pekin 4 listopada 2006 r.: <http://www.fmprc.gov.cn/zflt/eng/ltada/dscbjzjhy/SP32009/t606840.htm> (dostęp 14 kwietnia 2011 r.)

<sup>25</sup> *Implementation of the Follow-up Actions of the Beijing Summit of the Forum on China-Africa Cooperation*, 10 listopada 2009 r.: <http://www.fmprc.gov.cn/zflt/eng/ltada/dscbjzjhy/FA32009/t627504.htm> (dostęp 14 kwietnia 2011 r.).

Atmosferę, jaka panowała na szczycie i jego rangę bardzo dobrze oddają słowa Bogdana Góralczyka, który pisze: *W Pekinie zjawili się wysocy rangą przedstawiciele wszystkich 48 państw, z którymi ChRL utrzymuje stosunki dyplomatyczne, w większości na szczeblu głów państw i rządów. Gdy maszerowali, odziani w afrykańskie stroje narodowe i kolorowe szaty, przez długie korytarze gmachu OZPL, na których końcu stali prezydent Hu Jintao i premier Wen Jiabao, czekając na powitanie i uścisk dłoni, sceny te pokazywały niemal wszystkie telewizje świata, nie tylko chińska, relacjonująca to spotkanie przez kilka dni na okrągło. Chyba nie było dotąd bardziej spektakularnego pokazu chińskiej siły i oddziaływania na zewnątrz w dobie globalizacji*<sup>26</sup>.

### ***Wzmacnianie partnerstwa i nowe aspekty współpracy***

Kolejne spotkanie odbyło się w Szarm al-Szajch w dniach 8–9 listopada 2009 r. Tym razem na ceremonii otwarcia przemawiał premier Wen Jiabao. Podkreślił, że zaangażowanie ChRL w Afryce nie ma i nie będzie miało podtekstu politycznego (*Głęboko wierzymy, że Afryka jest w pełni zdolna do rozwiązywania swoich problemów w afrykański sposób*), ma charakter czysto ekonomiczny, oparty na wzajemnych korzyściach, otwartości, przejrzystości i podejściu *win-win*. Po raz pierwszy w wypowiedziach chińskich przywódców pojawiła się kwestia zmian klimatycznych. Wen Jiabao mówił m.in. o tym, że kataklizmy i inne zjawiska będące wynikiem zmian klimatycznych (tj. powodzie, pustynnienie, ginięcie gatunków, spadek produkcji żywności i degradacja środowiska) są przeszkodą dla afrykańskich wysiłków na rzecz zrównoważonego rozwoju. Również wypunktowując kolejny trzyletni plan działania dla wzmocnienia współpracy na pierwszym miejscu wymienił kwestie klimatyczne; zapowiedział tu stworzenie forum konsultacji urzędników i wzmocnienie współdziałania w zakresie satelitarnego monitorowania pogody, rozwoju i wykorzystania nowych źródeł energii, zapobiegania i zwalczania pustynnienia i ochrony środowiska miejskiego. Ogłosił także, że ChRL zdecydowały się na zrealizowanie 100 projektów czystej energii dla Afryki, związanych z wykorzystaniem energii słonecznej, biogazu i małych elektrowni wodnych. Deborah Brautigam również zauważa, że *nakreślono bardziej przyjazną dla środowiska ścieżkę rozwoju*<sup>27</sup>.

Kolejne punkty planu mówią o dalszej współpracy w dziedzinie nauki i technologii poprzez utworzenie chińsko-afrykańskiego partnerstwa w dziedzinie nauki i technologii, w ramach którego zostanie podjętych sto wspólnych projektów badawczych. Wspomina się o kolejnych pożyczkach (m.in. o kolejnych 10 miliardach USD preferencyjnych pożyczek, o specjalnej pożyczce dla małych i średnich przedsiębiorstw afrykańskich oraz o kolejnych umorzeniach długów krajów HIPC płatnych

<sup>26</sup> Góralczyk, op. cit., s. 184.

<sup>27</sup> Brautigam, op. cit., s. 90.

do końca 2009 r.) i o dalszym otwarciu chińskiego rynku dla produktów z krajów najmniej rozwiniętych (plany są bardzo odważne, mówi się o objęciu zwolnieniem z ceł docelowo 95% produktów z tych krajów, zaczynając od 60% w roku 2010). Kontynuowana ma być współpraca w dziedzinie rolnictwa, do czego przyczynić ma się zwiększenie liczby centrów demonstracji technologii rolniczych do 20. ChRL zdecydowała się również na pomoc w dziedzinie ochrony zdrowia (ofiarowanie wyposażenia medycznego i materiałów antymalarycznych o wartości 500 mln CNY, wyszkolenie 3000 lekarzy i pielęgniarek), oraz edukacji (wybudowanie 50 szkół „przyjaźni chińsko-afrykańskiej” i wyszkolenie 1500 dyrektorów szkół i nauczycieli afrykańskich, a także zwiększenie liczby stypendiów rządu chińskiego dla afrykańskich studentów oraz dalsze szkolenia specjalistów)<sup>28</sup>. Plan działania ustanowiony w Szarm al-Szajch na lata 2010–2012 jest bardzo szczegółowy, w zasadzie podobny do poprzednich planów, podkreślam jednak ponownie nowy obszar współpracy: ochronę środowiska. W Planie wspomina się *Konwencję NZ w sprawie zmian klimatycznych* i *Protokół z Kyoto* oraz *Mapę drogową z Bali*<sup>29</sup>, jako główne punkty odniesienia. Co ważne, podkreśla się w tym dokumencie, że *społeczność międzynarodowa powinna podjąć aktywne starania w walce z zmianami klimatu zgodnie z zasadami »wspólnej, lecz zróżnicowanej odpowiedzialności«*. Strona chińska po raz kolejny podkreśliła znaczenie NEPAD, wspomagając jej projekt szkolenia pielęgniarek i położnych w Afryce kwotą 1,5 mln USD. Strony odniosły się w Planie również do samej idei FOCAC, stwierdzając, że stał się *ważną platformą dialogu i efektywnym mechanizmem praktycznej współpracy między Chinami i Afryką* oraz zapowiadając kolejną Konferencję ministerialną na rok 2012<sup>30</sup>.

### 3. Chińskie inwestycje i pomoc w Afryce subsaharyjskiej

Popularne w publicystyce, ale też w publikacjach naukowych<sup>31</sup> jest przekonanie, że aktywność gospodarcza Chin kierowana jest w rejonu zasobne w surowce. Jakkolwiek ChRL w swoich działaniach posługuje się również pożyczkami zabezpieczonymi zasobami (*resource-backed loans*)<sup>32</sup>, to ich inwestycje (a także pomoc)

<sup>28</sup> *Full text of Wen's speech at the 4<sup>th</sup> Ministerial Conference of FOCAC*, Szarm al-Szajch 9 listopada 2009 r.: [http://www.china.org.cn/world/2009-11/09/content\\_18849890.htm](http://www.china.org.cn/world/2009-11/09/content_18849890.htm) (dostęp 12 kwietnia 2011 r.).

<sup>29</sup> Więcej na ten temat na stronach *Konwencji ramowej NZ w sprawie zmian klimatu*: [http://unfccc.int/meetings/cop\\_13/items/4049.php](http://unfccc.int/meetings/cop_13/items/4049.php) (dostęp 12 kwietnia 2011 r.)

<sup>30</sup> *Forum on China-Africa Cooperation Sharm El Sheikh Action Plan*, Szarm al-Szajch 9 listopada 2009 r.: <http://www.focac.org/eng/dsjbjzjhy/hywj/t626387.htm> (dostęp 12 kwietnia 2011 r.).

<sup>31</sup> V. Foster, W. Butterfield, C. Chen, N. Pushak, *Building Bridges: China's Growing Role as Infrastructure Financier for Sub-Saharan Africa*, New York 2008 r.

<sup>32</sup> Najgłośniejsza pożyczka na rozwój infrastruktury udzielona została przez China Eximbank Demokratycznej Republiki Konga na sumę aż 6 mld USD z tylko jedną *joint venture* działającą w zakresie wydobycia miedzi i kobaltu jako gwarantem, patrz m.in. *Contribution by the Minister on*

przekazywane są właściwie do wszystkich państw, które dostosowały się do polityki „jednych Chin”. Ponadto, jak pisze Deborah Brautigam, *[w krajach z możliwościami spłacenia długów] China Eximbank otwiera linię kredytową i czeka, jakie projekty rząd będzie chciał finansować (kanalizacja na Mauritiusie czy mieszkalnictwo socjalne w Botswanie). W krajach z małą zdolnością kredytową, kredyty na warunkach preferencyjnych udzielane są na projekty, które zagwarantują zyski, które będą w stanie spłacić dług (fabryka betonowych słupów telefonicznych w Kenii czy sieci telefonii komórkowej w Erytrei i Sierra Leone)*<sup>33</sup>. W prasie zachodniej Chiny przedstawia się jako sprytnego gracza, który działa tam, gdzie są surowce i który wspiera niedemokratyczne reżimy. Brautigam twierdzi, że jest to mit i podaje przykład zaangażowania chińskiego telekomunikacyjnego giganta Huawei na Mauritiusie, w dobrze prosperującym państwie, gdzie panuje pluralizm polityczny, a głównym zasobem jest żyzna ziemia. Huawei przeniósł na Mauritius swoją afrykańską siedzibę<sup>34</sup>. Jak informuje na swojej stronie internetowej, ponad połowa pracowników zatrudnionych na Mauritiusie pochodzi stamtąd<sup>35</sup>.

Jak pisze badaczka, *idea Chin, jako przykładowo prosperity zawładnęła wyobraźnią wielu zwykłych Afrykanów, mimo że inni obawiają się groźby konkurencji ze strony chińskiego niszczylielskiego przemysłu i wzrostu liczby chińskich przedsiębiorców konkurujących na lokalnych afrykańskich rynkach*<sup>36</sup>.

Zarzuty odnośnie wspierania niedemokratycznych reżimów szczególnie dotyczą Zimbabwe i Sudanu. W 2009 r. premier Zimbabwe Morgan Tsvangirai (lider głównej opozycyjnej siły wobec Roberta Mugabe) odbył podróż po Europie i Stanach Zjednoczonych. Wyprawa nie zakończyła się jednak sukcesem, tj. otrzymaniem wystarczająco wysokiej i nieobwarowanej warunkami pomocy finansowej, czego przyczyną były naruszenia praw człowieka dokonywane przez prezydenta Zimbabwe od dziesięcioleci. W tymże roku Chiny przyznały państwu-bankrutowi 950 mln USD kredytu na zakup chińskich produktów. Jako że ChRL udziela dość skąpych informacji na temat swoich inwestycji i pomocy przekazywanej Afryce, szczegóły dotyczące umowy są niedostępne dla opinii publicznej<sup>37</sup>. Minister spraw zagranicznych ChRL Yang Jiechi w lutym 2011 r. odwiedził Harare. Powodem wizyty była chęć przeprowadzania w Zimbabwe inwestycji o wartości nawet 10 mld USD. W chińskim obszarze zainteresowań jest m.in. poszukiwanie i eksploatawa-

*the Occasion of the Presentation of the Accords Signed Between the Government of the Democratic Republic of the Congo and the People's Republic of China*, DRK 9 maja 2008 r., <http://www.infomine.com/publications/docs/Lumbi2008.pdf> (dostęp 25 kwietnia 2011 r.).

<sup>33</sup> Brautigam, op.cit., s. 278–279.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 2–3

<sup>35</sup> <http://www.huawei.com/africa/en/catalog.do?id=363> [dostęp 15 kwietnia 2011 r.]

<sup>36</sup> Brautigam, op.cit., s. 10

<sup>37</sup> C. W. Dugger, M. Wines, *Zimbabwe Says China Is Giving It Loans*, „New York Times” z 30 czerwca 2009 r.: <http://www.nytimes.com/2009/07/01/world/01zimbabwe.html> (dostęp 25 kwietnia 2011 r.).



nie złóż. Największa uwaga poświęcana jest zimbabwejskiej platynie i cynkowi: Chiny podobno chcą uzyskać kontrolę nad złożami w Selous i Northfields, które warte są co najmniej 30 mld USD. Rozważa się też dalsze (jedna kopalnia w rejonie jest już w rękach Anjin Investments) inwestowanie w diamenty w Marange we wschodnim Zimbabwe<sup>38</sup>. Jak powiedział członek zimbabwejskiego Ruchu na Rzecz Demokratycznej Zmiany (partii Morgana Tsvangirai), *pomimo, że chińskie inwestycje nie są szczególnie dobrze dostosowane, Chińczycy są tu jedynymi inwestorami; w 2010 r. była tu mała delegacja z Niemiec, ale wycofali się*<sup>39</sup>. W podobnym tonie wypowiadał się były minister spraw zagranicznych Sierra Leone Alhaji Momodu Koroma: *jest różnica [w podejściu Chin i Zachodu] i to duża [...]. Wielka Brytania lub Stany Zjednoczone samie identyfikują twoje potrzeby. Mówią »Popatrz, myślimy, że potrzebujecie nas tu i tu«. Niemiecki prezydent odwiedził nas. Obiecali 17,5 mln USD pomocy. Prezydent Kabbah powiedział, że użyjemy je na elektryfikację wsi. Kilka miesięcy później GTZ [niemiecka agencja pomocowa] powiedziała, że pieniądze zostaną przeznaczone na projekt z zakresu bezpieczeństwa ludzkiego*<sup>40</sup>.

Kolejnym zarzutem wobec chińskiej polityki zagranicznej w Afryce jest kwestia sudańska. ChRL wybudowała w tym państwie fabryki broni i sprzedawała tam SALW (Small Arms and Light Weapons). W ramach dochodzenia przeprowadzonego przez ONZ dowiedziono, że większość SALW w konflikcie darfurskim pochodzi z Chin. Wiceminister spraw zagranicznych ChRL Zhou Wenzhong powiedział dla „New York Times”: *Biznes to biznes. Staramy się oddzielać politykę od biznesu... Myślę, że wewnętrzna sytuacja w Sudanie jest rzeczywiście sprawą wewnętrzną*<sup>41</sup>. Fakt niepopierania sankcji ekonomicznych wobec Sudanu chiński ambasador w RPA tłumaczył tak: *Demokracja i prawa człowieka są wspólnymi celami ludzkości, ale nie wierzymy w embarga. One powodują tylko, że cierpią ludzie. Z praktycznego punktu widzenia, embarga i sankcje nie rozwiążą problemów, podobnie jak inwazja zbrojna nie może ich rozwiązać*<sup>42</sup>. Deborah Brautigam zauważa jednak, że podejście Chin się zmienia, co można było zauważyć w 2007 r., kiedy

<sup>38</sup> Handel diamentami z Marengi jest kontrowersyjny m.in. ze względu na traktowanie nielegalnych górników przez władze państwowe (np. strzelanie z powietrza, co ujawniło Human's Right Watch). Przez pewien czas handel diamentami z Marengi był zawieszony z powodu nieuzyskania certyfikatu Kimberly Process. Tylko część diamentów z Marengi została zaakceptowana przez Kimberly Process.

<sup>39</sup> M. Moore, *What does China want from Zimbabwe*, „The Telegraph” z 10 lutego 2011 r.: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/china/8315439/What-does-China-want-from-Zimbabwe.html> (dostęp 23 kwietnia 2011 r.).

<sup>40</sup> Brautigam, op.cit., s. 139–140.

<sup>41</sup> I. Taylor, *China's oil diplomacy in Africa*, „International Affairs” t. LXXXII, wrzesień 2006, nr 5, s. 950

<sup>42</sup> *Africa: China's Great Leap into the Continent*, UN Office for the Coordinator of Humanitarian Affairs, Humanitarian News and Analysis, 23 marca 2006 r.: <http://www.irinnews.org/Report.aspx?ReportId=58530> (dostęp 25 kwietnia 2011 r.).

dzięki m.in. naciskom ze strony Pekinu Sudan zgodził się na przyjęcie w Darfurze łączonej misji pokojowej ONZ i Unii Afrykańskiej.

Z chińskimi inwestycjami nieodzownie wiąże się problem imigracji chińskiej siły roboczej do Afryki. Państwa afrykańskie coraz aktywniej kontrolują tę sferę i tak np. Angola wymaga od pracodawców, żeby minimum 70% pracowników było obywatelami Angoli, a w pracach związanych z wspomnianą wielomiliardową pożyczką w DRK aż 80% pracowników ma pochodzić z tego kraju<sup>43</sup>.

Stosunki chińsko-afrykańskie nie są jednak wolne od napięć. Działalność ChRL na kontynencie jest coraz częściej i coraz głośniej krytykowana przez Afrykanów. Minister spraw zagranicznych Nigerii Bagudu Hirse oskarżył ChRL o finansowanie skorumpowanych i represyjnych reżimów, mówiąc: *Akceptujemy to, co Chiny robią. I zapraszamy ich do inwestowania. Ale oni muszą zrozumieć, że jesteśmy bardzo wrażliwi na punkcie dobrych rządów i demokracji. Nie możemy myśleć o zastosowaniu sankcji wobec Gwinei czy też Nigru za złe rządy, kiedy oni [ChRL] za naszymi plecami załatwiają tam swoje interesy. Prawdę mówiąc, my tylko przypuszczamy, że tak jest. Oni nigdy tego nie potwierdzą, ale my czytamy gazety – wiemy co się dzieje*<sup>44</sup>. Chodziło o decyzję zainwestowania 7 mln USD w przemysł wydobywczy w Gwinei, o czym poinformowała junta gwinejska niedługo po zamieszkach, w których zginęło 150 opozycjonistów – ChRL zaprzeczyły, że doszło do takiej decyzji<sup>45</sup>. Libijski minister spraw zagranicznych Musa Kusa, w jednym z wywiadów odniósł się do rosnącej imigracji chińskiej do Afryki: *Kiedy patrzemy na dzisiejszą rzeczywistość, widzimy, że pojawiło się coś na kształt chińskiej inwazji na kontynencie afrykańskim. Przywodzi to na myśl efekty, jakie miał kolonializm w Afryce... Tak więc radzimy naszym chińskim przyjaciółom niepodążanie tą drogą, nieprzywożenie do Afryki tysiacy chińskich robotników pod pretekstem zatrudnienia, bowiem w tym samym czasie Afryka cierpi z powodu bezrobocia. Ponadto odniósł się do wspólnego głosu w ONZ, którym ChRL i Afryka miały mówić: *Nie widzimy, aby Chińczycy pełnili efektywną rolę, i [oni] nie pomogli Afryce zdobyć [stałego] miejsca w RB, ale wręcz przeciwnie sprzeciwili się temu. To każe nam zadać pytanie »Jaka jest różnica między nimi a imperialistami?«*<sup>46</sup>. Stosunki chińsko-libijskie są napięte od 2006 r., kiedy Libia zacieśniła współpracę i nawiązała przyjazne stosunki z Tajwanem. W roku 2009 Libia zablokowała też przejście w ręce China National Petroleum Corporation kanadyjskiej firmy Vernex, kontro-*

<sup>43</sup> Brautigam, op.cit., s. 157.

<sup>44</sup> Ch. Fraser, *China's chequebook draws African nations*, BBC News, 9 listopada 2009 r.: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/8350228.stm> (dostęp 22 kwietnia 2011 r.).

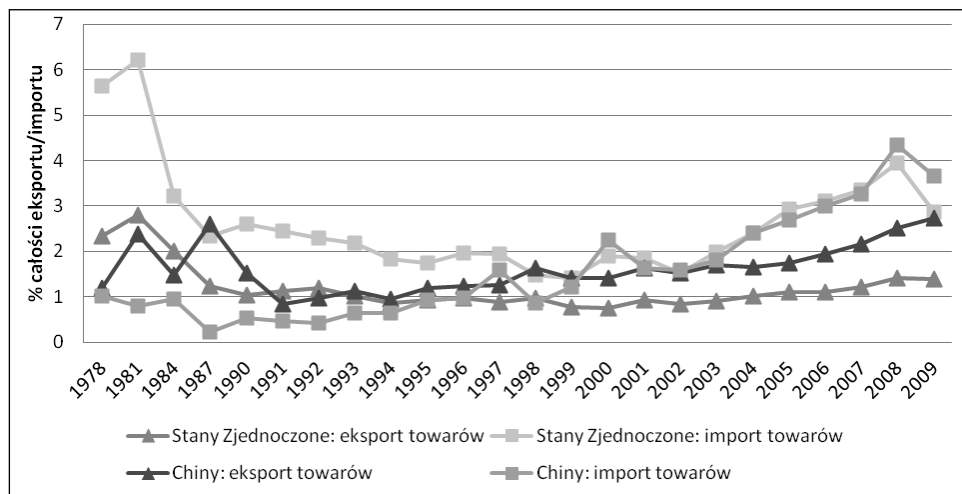
<sup>45</sup> S. Baldauf, *China, eager for oil, expands investment in Nigeria and Guinea*, The Christian Science Monitor, 30 października 2009 r.: <http://www.csmonitor.com/World/Africa/2009/1030/p06s04-woaf.html> (dostęp 22 kwietnia 2011 r.).

<sup>46</sup> Y. Shichor, *Libya Cautions China: Economics Is No Substitute to Politics*, „China Brief” t. IX, grudzień 2009, nr 24.

lującej złoża ropy w tym kraju. Libia sama je wykupiła, mimo iż oferta CNPC była blisko 60% wyższa. Podobna sytuacja miała miejsce w Angoli. Państwowy Sonangol zablokował sprzedaż pola naftowego chińskim przedsiębiorstwom naftowym (CNOOC i SINOPEC)<sup>47</sup>. Wydaje się jednak, że te nieporozumienia nie będą miały dużego wpływu na rozwój stosunków i pracę FOCAC, bowiem chińskie interesy gospodarcze i pomoc dla Afryki są na dzień dzisiejszy dla obydwu partnerów zbyt ważne. Biorąc pod uwagę sytuację gospodarczą Stanów Zjednoczonych, kraj ten nie jest obecnie w stanie zagrozić wzrostowi znaczenia Chin na Czarnym Lądzie.

### 5. Porównanie znaczenia Chin i Stanów Zjednoczonych w regionie

Na postrzeganie Stanów Zjednoczonych przez Afrykanów wpływ miały, jak pisze Sulayman S. Nyang, przede wszystkim problem niewolnictwa, amerykańskie poparcie dla kolonializmu i stosunek wobec apartheidu w Południowej Afryce oraz polityka amerykańska w okresie zimnej wojny<sup>48</sup>.



**Wykres 2. Udział wymiany handlowej Stanów Zjednoczonych i Chin z gospodarkami rozwijającymi się Afryki Subsaharyjskiej w całości wymiany. Opracowanie własne na podstawie World Bank Data.**

Powyższy wykres obrazuje, jak kształtowała się wymiana handlowa między Stanami Zjednoczonymi i Chinami a państwami afrykańskimi, a właściwie jak zmieniało się znaczenie gospodarcze Afryki subsaharyjskiej dla obydwu mocarstw. Jak widać, od końca lat 70. aż do 1999 r. udział importu towarów afrykańskich

<sup>47</sup> Idem, *Africa warns China: Money is not enough*, „Asia Times Online” z 9 grudnia 2009 r.: [http://www.atimes.com/atimes/China\\_Business/KL09Cb01.html](http://www.atimes.com/atimes/China_Business/KL09Cb01.html) (dostęp 15 kwietnia 2011 r.).

<sup>48</sup> S. S. Nyang, *US-Africa relations over the last century: an African perspective*, „Social Research”, zima 2005

do Stanów Zjednoczonych w całości amerykańskiego importu przewyższał udział importu z Afryki do Chin w całości importu chińskiego. Od 2002 r. aż do 2007 r. udział importu z Afryki subsaharyjskiej kształtował się na bardzo zbliżonym poziomie w obydwu państwach, jednak w kryzysowym roku 2009 spadł zarówno udział importu z Afryki do Stanów Zjednoczonych w całości importu (z poziomu 3,9% do poziomu 2,9%), jak i bezwzględna wartość całości importu amerykańskiego (aż o 565 mld USD tj. o ¼ w stosunku do 2008 r.). Te dwa czynniki spowodowały, że w wartościach bezwzględnych import towarów z Afryki subsaharyjskiej do Stanów Zjednoczonych spadł z poziomu 85,4 mld USD do niecałych 46 mld USD (czyli o ponad 46%). W tym samym czasie podobne zjawiska zaobserwować można w relacjach chińsko-afrykańskich: procentowy udział importu z Afryki do ChRL spadł (z 4,4% do 3,7%) a także całość importu chińskiego zmniejszyła się, mniej dramatycznie, bowiem „tylko” o 127 mld USD, tj. 11% w stosunku do 2008 r.), co naturalnie spowodowało spadek importu z Afryki subsaharyjskiej do Chin o 12,4 mld USD (tj. 25% w stosunku do 2008 r.).

|  |                   | 1990  | 1995  | 2000  | '01   | '02   | '03   | '04   | '05   | '06   | '07   | '08   | '09   |
|--|-------------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| <b>Import towarów z Afryki subsaharyjskiej w mld USD</b>   | Chiny             | 0,29  | 1,24  | 5,06  | 3,99  | 4,70  | 7,48  | 13,53 | 17,78 | 23,76 | 31,16 | 49,25 | 36,86 |
|  | Stany Zjednoczone | 13,47 | 13,41 | 23,85 | 21,84 | 18,20 | 26,01 | 36,59 | 50,77 | 59,60 | 67,80 | 85,42 | 45,95 |
| <b>Eksport towarów do Afryki subsaharyjskiej w mld USD</b> | Chiny             | 0,95  | 1,77  | 3,54  | 4,37  | 4,95  | 7,41  | 9,83  | 13,27 | 18,83 | 26,28 | 36,10 | 32,81 |
|  | Stany Zjednoczone | 4,06  | 5,40  | 5,85  | 6,85  | 5,85  | 6,53  | 8,29  | 9,98  | 11,39 | 13,93 | 18,10 | 14,62 |

W 1993 r. (porównaj: Wykres 1) chińskie zainteresowanie rynkami Afryki subsaharyjskiej wzrosło na tyle, że udział eksportu do tej części świata w całości eksportu ChRL przekroczył udział eksportu amerykańskiego na kontynent (choć w wartościach bezwzględnych dalej przeważały – i to ponad czterokrotnie – Stany Zjednoczone). Od tego czasu przewaga znaczenia afrykańskich rynków zbytu w polityce handlowej ChRL nad znaczeniem tego regionu w handlu Stanów Zjednoczonych była stabilna i utrzymywała się na zbliżonym poziomie – dopiero od 2006 r. możemy mówić o zaznaczaniu się większej dysproporcji na tym polu. Jeśli chodzi o wartości bezwzględne, to w 2003 r. po raz pierwszy Chiny wyprzedziły Stany Zjednoczone, eksportując do Afryki subsaharyjskiej towary o łącznej wartości 7,4 mld USD. W 2009 r. różnica w udziale eksportu do Afryki subsaharyjskiej

pomiędzy obydwoma krajami wyniosła już 1,35% (a w wartościach bezwzględnych 32,8 mld USD eksportu chińskiego w stosunku do 14,6 mld USD eksportu amerykańskiego na ten kontynent).

Joshua Cooper Ramo (były dziennikarz „Time”) w 2004 r. ukuł termin „konsensus pekiński”<sup>49</sup> dla określenia chińskiej wizji rozwoju w opozycji do „konsensusu waszyngtońskiego”, czyli tradycyjnych zachodnich poglądów reprezentowanych przez Reagana i Thatcher. „Konsensus pekiński” jest modelem sterowanym przez rząd, opiera się na planach pięcioletnich i *raczej na eksperymentowaniu niż na pewnikach*. Podważa on model waszyngtoński oparty na liberalizacji, prywatyzacji i dopasowaniu strukturalnym, który właściwie nie sprawdził się w Afryce a kryzys gospodarczy lat 2008/2009 postawił jego zasadność pod znakiem zapytania<sup>50</sup>.

Warta podkreślenia jest też instytucjonalna różnica w systemie pomocowym Chin i Stanów Zjednoczonych. USAID (The United States Agency for International Development) mieści się bowiem w Departamencie Stanu (z czego wynika, że może być postrzegana, jako narzędzie polityki zagranicznej). W Chinach dwie główne instytucje pomocowe mieszczą się w Ministerstwie Handlu i w China Export Import Bank (Eximbank), instytucjach odpowiedzialnych głównie za wzrost gospodarczy<sup>51</sup>.

Wspomniane wyżej, określone przez FOCAC listy produktów bezcłowych mają swoje odpowiedniki w systemie europejskim (Everything But Arms<sup>52</sup>). W Stanach Zjednoczonych w maju 2000 r. prezydent Clinton podpisał Africa Growth and Opportunity Act (AGOA), który umożliwił bezcłowy import większości towarów z państw, które spełniają określone warunki (ekonomiczne, polityczne, a także warunki pochodzenia). Te ostatnie spotkały się z największą krytyką, bowiem ich istota polegała na tym, że *odzież wywożona z Afryki musi być stworzona przy użyciu afrykańskiej tkaniny, guzików, suwaków, a nawet podszewki w kieszeniach*<sup>53</sup>. To czy państwa afrykańskie (tzw. „państwa kwalifikujące się”) spełniają w/w warunki określone jest przez prezydenta Stanów Zjednoczonych<sup>54</sup>. W 2003 r. Stephen Hayes, przewodniczący Corporate Council for Africa mówił w amerykańskim Kongresie: *jako narzędzie do zwiększenia amerykańskich inwestycji w Afryce AGOA okazał się bezdenną porażką*.

<sup>49</sup> J. C. Ramo, *The Beijing Consensus*, The Foreign Policy Centre, Londyn, Maj 2004: <http://fpc.org.uk/fsblob/244.pdf> (dostęp 22 kwietnia 2011 r.).

<sup>50</sup> Brautigam, op.cit., s. 16.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>52</sup> EBA to inicjatywa UE, która weszła w życie w 2001 r., zgodnie z którą import wszystkich produktów poza bronią z krajów najmniej rozwiniętych (LDC) jest wolny od ceł i kwot – dłuższy termin (od 2006 lub od 2009 r.) został nadany dla cukru, bananów i ryżu.

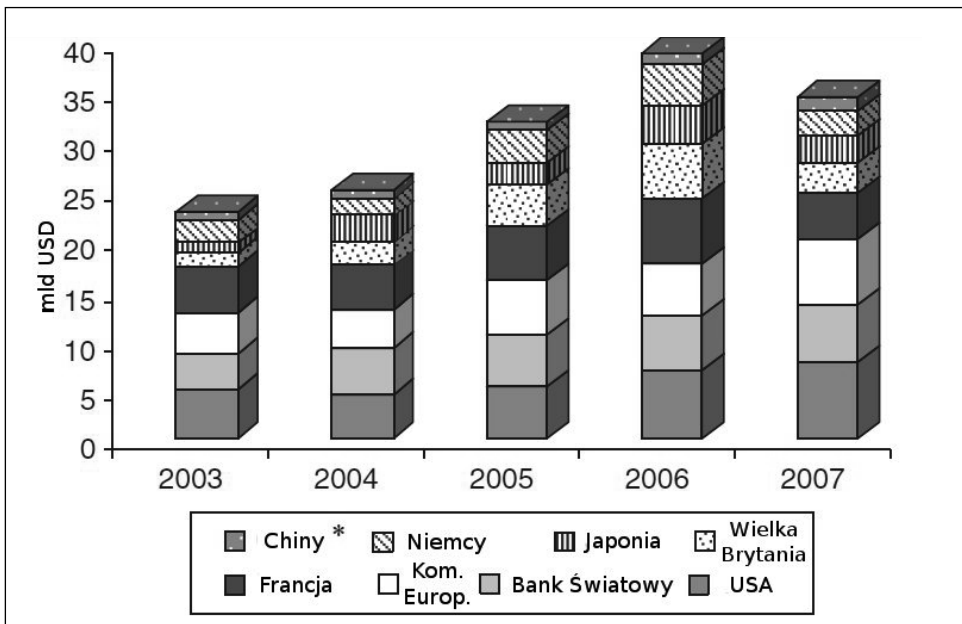
<sup>53</sup> Brautigam, op.cit., s. 96.

<sup>54</sup> Aktualna lista tych państw jest dostępna na stronie: <http://www.agoa.gov/AGOAEligibility/> (dostęp 25 kwietnia 2011 r.).

*Inwestycje w Afryce spadały przez trzy kolejne lata i są teraz na najniższym poziomie od 30 lat*<sup>55</sup>.

Ponadto „PD 20”, czyli prawo obowiązujące w Stanach Zjednoczonych od 1994 r., określa, że USAID nie może finansować żadnego przedsięwzięcia, wobec którego istnieje „uzasadnione prawdopodobieństwo”, że doprowadzi do zmniejszenia liczby miejsc pracy w Stanach Zjednoczonych. W Chinach nie ma oczywiście podobnych obostrzeń<sup>56</sup>.

Statystyki dotyczące chińskiej pomocy zagranicznej są bardzo trudno dostępne, rząd chiński podaje tylko podstawowe dane. Brak informacji sprzyja szerzeniu poglądów o dużych rozmiarach udzielanej pomocy. Jak szacuje Deborah Brautigam pomoc chińska jest stosunkowo niska w porównaniu do tradycyjnych darczyńców<sup>57</sup>.



**Wykres 3. Official Development Assistance (ODA) dla Afryki w latach 2003–2007, \*szacunki Deborah Brautigam, za D. Brautigam, op.cit., s. 172**

Równocześnie kredyty eksportowe (również dla *joint-ventures*) udzielane przez Eximbank są dużo wyższe niż te dostępne dzięki tradycyjnym darczyńcom<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Stephen Hayes, *Testimony on the Africa Growth and Opportunity Act (AGOA) to the United States Senate Committee on Foreign Relations*, 25 czerwca 2003 r., s. 10: <http://www.agoa.info/download.php?file=41> (dostęp 23 kwietnia 2011 r.).

<sup>56</sup> Brautigam, op.cit., s. 93.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 187–188.

Szef chińskiego Eximbanku wkrótce po szczycie pekińskim oświadczył, że w latach 2006–2008 Bank przeznaczy na finansowanie chińskich inwestycji i handlu w Afryce 20 mld USD. W tym samym czasie pożyczki Banku Światowego wyniosły 17 mld USD<sup>59</sup>.

## 5. Podsumowanie

System pomocy (współpracy) rozwojowej propagowany przez państwa zachodnie jest przedmiotem coraz częstszej krytyki ze strony ekonomistów. Chińska pomoc różni się od niej znacząco: opiera się głównie na chińskich doświadczeniach rozwojowych – stawia na infrastrukturę, produkcję i stypendia uniwersyteckie – na to, czego oczekują biorcy. Preferencyjne pożyczki dla importerów chińskich produktów, subsydia dla *joint ventures* wyrażają w praktyce ideę *trade over aid*<sup>60</sup>.

Podsumowując, można stwierdzić, że ChRL jest obecnie najważniejszym i najlepiej rokującym partnerem dla państw Afryki subsaharyjskiej, a stosunki sino-afrykańskie są, mimo naturalnych napięć, rozbudowane i, najogólniej rzecz ujmując, dobre. Podkreślane są historyczne więzy, wspólnota doświadczeń. Mówi się o *bitwie ramię w ramię przeciw kolonializmowi i imperializmowi*, które leżą u podstawy tego *strategicznego partnerstwa*. Oczywiście, jak wykazała wyżej przedstawiona analiza, to Chiny są stroną, która w sensie finansowym inwestuje w to „partnerstwo”. Trudno odpowiedzieć na pytanie, co Afryka daje ChRL? Przedstawione wypowiedzi i dane świadczą o tym, że Chiny w Afryce chcą przede wszystkim inwestować i prowadzić interesy, również we współpracy z przedsiębiorstwami krajowymi. Są na tym terenie często jedynym inwestorem, proponującym korzystne warunki. W analizie stosunków wzajemnych często podkreśla się, że ChRL realizują w Afryce swoje partykularne interesy, stają się niejako nowoczesnym kolonizatorem.<sup>61</sup> Wydaje mi się, że trudno czynić z tego zarzut, zauważając, że poprzez realizację swoich interesów ChRL przyczyniają się do poprawy sytuacji w Afryce (poprawa infrastruktury, szpitale, szkoły, mimo wszystko miejsca pracy etc.). Oczywiście pojawia się też wiele oskarżeń: np. o nadmierną imigrację chińską, również nielegalną, do Afryki (problem ten poruszono w Szarm al-Szajch). Z kwestią tą państwa afrykańskie zaczynają sobie radzić (wspomniany przykład Angoli i DRK).

Chiny w ostatnich latach zmieniają się i w wielu kwestiach zaczynają mówić językiem państw zachodnich. O zmianie podejścia Chin do tematu ochrony śro-

---

<sup>59</sup> Ibidem, s. 2.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 1.1

<sup>61</sup> C. Walsh, *Is China the new colonial power in Africa?*, „Taipei Times” z 1 listopada 2006 r.: <http://www.taipeitimes.com/News/editorials/archives/2006/11/01/2003334317> (dostęp 25 kwietnia 2011 r.).

dowiska świadczy również uruchomienie w 2008 r. Ministerstwa Ochrony Środowiska. Prezes Eximbank – Li Ruogu – powiedział w 2008 r., że instytucja ta korzysta z doświadczenia europejskich specjalistów w ocenach oddziaływania na środowisko projektów: *Nie zatrudniamy chińskich agencji do tych kwestii. Agencje zagraniczne są bardziej wiarygodne. Nie chcemy, aby środowisko było problemem*<sup>62</sup>. Wspomniana kilkumiliardowa pożyczka dla DRK zawiera również pewne obostrzenia z zakresu ochrony środowiska: 3% wartości inwestycji ma być spożytkowane na łagodzenie skutków środowiskowych, 1% na projekty na rzecz społeczności lokalnej, a 0,5% na szkolenia dla pracowników kongijskich. Znamienne jest jednak podkreślanie różnic między podejściem ChRL a państw zachodnich i stawianie na wspólnotę państw Południa wobec dominacji Północy, tworzenie swoistego frontu Południa. Wydaje się, że wspomnianie o wolności wyboru swojej ścieżki rozwoju nie ma obecnie znaczenia politycznego. ChRL wierna jest zasadzie nieingerencji w sprawy wewnętrzne, nie robi nic, co mogłoby sugerować chęć zmiany afrykańskich realiów politycznych. Mówienie o „wolności wyboru” może jednak sugerować, że ChRL nie podda się zachodnim żądaniom stawiania państwom afrykańskim wstępnych warunków politycznych przed udzieleniem im pomocy.

Stworzenie ram instytucjonalnych dla współpracy chińsko-afrykańskiej było naturalną konsekwencją strategii *going global*. FOCAC nie jest jedynym tego typu forum stworzonym przez ChRL dla dialogu Południe-Południe. W 2003 r. powstały również podobne instytucje organizujące współpracę Chin z Karaibami (China–Caribbean Economic and Trade Cooperation Forum), a także z krajami portugalskojęzycznymi (The Forum for Economic and Trade Cooperation between China and Portuguese-speaking Countries), w 2004 r. powstało Forum Współpracy Chińsko-Arabskiej (China-Arab Cooperation Forum), a w 2006 r. forum współpracy z wyspami Pacyfiku (China–Pacific Islands Economic Development Forum). Wszystkie opierają się na podobnym systemie współpracy, oferują bezcłowy import, szkolenia, umorzenie długów itd.<sup>63</sup>

**EWELINA LUBIENIECKA** – absolwentka studiów magisterskich w Instytucie Stosunków Międzynarodowych, Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW. Zainteresowania badawcze: problem dzieci-żołnierzy w Afryce Subsaharyjskiej, konflikty afrykańskie, pomoc rozwojowa.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Brautigam, op.cit., s. 87.



## KONFERENCJE NAUKOWE

### **African Engagements: On Whose Terms? European Conference on African Studies (ECAS)<sup>1</sup>** Szwecja, Uppsala, 15–18 czerwca 2011 r.

Organizatorzy:  
Africa-Europe Group for Interdisciplinary Studies (AEGIS)  
Nordiska Afrikainstitutet (Nordycki Instytut Afrykański)

Europejskie Konferencje Afrykanistyczne odbywają się cyklicznie co dwa lata<sup>1</sup> i są organizowane przez Afrykańsko-Europejski Zespół Badań Interdyscyplinarnych. Grupa ta powstała w 1991 r. i obejmuje 30 ośrodków prowadzących badania afrykanistyczne z prawie całej Europy, oprócz krajów Europy Środkowo-Wschodniej oraz Irlandii i Finlandii<sup>2</sup>.

W konferencji uczestniczyło 1073 afrykanistów z siedemdziesięciu państw, w tym z trzydziestu czterech krajów afrykańskich<sup>3</sup>. W przemówieniu powitalnym przewodniczący AEGIS, prof. Paul Nugent, zwrócił m.in. uwagę na udział w konferencji afrykanistów z krajów Europy Środkowej, dodając, iż chciałby nawiązać współpracę z towarzystwami afrykanistycznymi z tego regionu. Z Polski tym razem przyjechało sześć osób<sup>4</sup>, obecnych było także kilku afrykanistów z Czech, Słowacji i Węgier.

<sup>1</sup> Poprzednia odbyła się w Lipsku w 2009 r., zob. „Afryka” 2009, nr 29–30, ss. 163–166.

<sup>2</sup> Finlandia bierze pośrednio udział w pracach AEGIS poprzez działalność w ramach Nordyckiego Instytutu Afryki (Nordiska Afrikainstitutet).

<sup>3</sup> Część uczestników to pracownicy uniwersytetów europejskich i amerykańskich, większość przyjechała bezpośrednio z Afryki. Pochodzili oni z krajów takich jak: Benin, Botswana, Burkina Faso, Demokratyczna Republika Konga, Egipt, Etiopia, Ghana, Kamerun, Kenia, Lesoto, Malawi, Namibia, Nigeria, RPA, Ruanda, Sierra Leone, Suazi, Tanzania, Togo, Uganda, Wybrzeże Kości Słoniowej, Zambia czy Zimbabwe.

<sup>4</sup> Dr Katarzyna Grabska z Instytutu Studiów Międzynarodowych i Rozwoju w Genewie z referatem: *“Threatening Mini Skirts” or “Agents of Development”: Returnee Southern Sudanese Women and their Contributions to Development* (*“Postrach spódniczek mini” czy “symbole rozwoju”: powrót południowosudańskich kobiet i ich wkład w rozwój*); dr Maciej Kurcz (US) – *Between War and Peace. An Anthropologist in South Sudanese Juba* (*Między wojną a pokojem. Antropolog w południo-*

Uczestników konferencji powitała prorektor Uniwersytetu w Uppsali, prof. Kerstin Sahlin. Podczas sesji plenarnej wygłoszone zostały trzy wykłady gości specjalnych<sup>5</sup>. Wszystkie one w symboliczny sposób nawiązywały do tematu konferencji „Na czyich warunkach?”, gdyż w sposób krytyczny odnosiły się do wpływów amerykańskich i europejskich we współczesnej Afryce. Ich atutem była próba analizy zagadnień historycznych, politologicznych i socjologicznych z punktu widzenia myśli afrykańskiej, co jeszcze kilkadziesiąt lat temu byłoby dużym ewenementem.

Prof. Peter Ekeh z Uniwersytetu Stanowego w Nowym Jorku w wykładzie zatytułowanym *Basil Davidson and the Culture of the African State*<sup>6</sup> przedstawił sylwetkę zmarłego w ubiegłym roku historyka brytyjskiego. Przypomniał on, że Basil Davidson (1914–2010) pisał o historii Afryki w czasach, kiedy uważano, iż przedkolonialna Afryka „nie miała historii”. Zdaniem profesora największą zasługą Davidsona było przeciwstawienie się powszechnym niegdyś wśród Europejczyków poglądom, jakoby Afrykanie byli ludźmi mniej zdolnymi czy wręcz głupimi, co służyło uzasadnieniu rządów kolonialnych. Zwrócił jednocześnie uwagę, że w późniejszej książce *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of Nation-State*<sup>7</sup> Basil Davidson pisał, iż po uzyskaniu niepodległości rządy niektórych państw afrykańskich zaprzepaściły szanse rozwoju swoich krajów.

Drugi z zaproszonych gości specjalnych, prof. Issa Shivji z Uniwersytetu w Dar-es-Salaam w wykładzie *The Struggle to Convert Nationalism to Pan-Africanism: Taking Stock of 50 years of African Independence*<sup>8</sup> przedstawił bilans ruchów niepodległościowych w Afryce. Zwrócił uwagę na napięcia między panafrykaniem, którego propagatorami byli „ojcowie niepodległości”, a nacjonalizmem, który przybrał na sile w latach późniejszych jako reakcja na neoliberalizm zmuszający rządy afrykańskie do prowadzenia restrykcyjnej polityki finansowej. W ciągu 50 lat poszukiwania właściwej tożsamości afrykańskiej powstawały rozmaite ugrupowania regionalne, jak również ogólnoafrykańskie: Organizacja Jedności Afrykańskiej (obecnie Unia Afrykańska) czy NEPAD<sup>9</sup>. Inicjatywy te zostały oce-

wosudańskiej Dżubie); mgr Malwina Bakalarska (PAN) – *Time Management in the Nigerian Workplaces as an Example of the Struggle for Everyday Life in Contexts of Uncertainty* (Zarządzanie czasem w nigeryjskich miejscach pracy jako przykład walki o chleb codzienny w warunkach niepewności); dr Konrad Czenichowski (UWr) z referatem przygotowanym wspólnie z dr. Dominikiem Kopińskim i dr. Andrzejem Polusem pt. *Polish African Studies at the Crossroad: Past, Presence and Future* (Studia afrykanistyczne w Polsce: historia, teraźniejszość i przyszłość) oraz prof. Robert Kłosowicz z UJ i mgr Anna Górską z Uniwersytetu w Lipsku (bez referatu).

<sup>5</sup> Większość wygłoszonych referatów można znaleźć na stronie Nordyckiego Instytutu Afryki: <http://www.nai.uu.se/ecas-4/panels>.

<sup>6</sup> *Basil Davidson i kultura państwa afrykańskiego*.

<sup>7</sup> *Brzemie czarnego człowieka: Afryka i przekleństwo państwa narodowego*.

<sup>8</sup> *Walka o przemienienie ruchów narodowych w panafrykanyzm: bilans pięćdziesięciu lat afrykańskiej niepodległości*.

<sup>9</sup> Nowe Partnerstwo na rzecz Rozwoju Afryki (ang. *New Partnership for Africa's Development*) jest programem Unii Afrykańskiej przyjętym w Lusace w Zambii w 2001 r.

nione krytycznie przez prof. Shivjiego, który uważa, że są one pod silnym wpływem Europy. Przypomniął też o grabieży surowców na kontynencie afrykańskim i o wywiezieniu milionów Afrykanów do obu Ameryk w czasach handlu niewolnikami. Jego zdaniem stanowiło to źródło rozwoju kapitalizmu w bogatszej części świata. Prelegent nawiązał również do idei Kwamego Nkrumaha, który głosił, iż niepodległość Ghany uzyskana w 1957 r. jest niepełna bez wyzwolenia całej Afryki, a wyzwolenie nie może nastąpić w pełni bez jedności kontynentu. Przeciwwstawiał się on ograniczeniu koncepcji jedności tylko do Czarnej Afryki.

Z kolei wykład prof. Oyeronke Oyewumi z Uniwersytetu Stanowego w Nowym Jorku, zatytułowany *The Coloniality of Power and the Production of Knowledge on Africa*<sup>10</sup>, bezpośrednio odnosił się do problematyki przejścia z Zachodu języka naukowego i metodologii badań przez wielu intelektualistów afrykańskich. Poddawanie się europejskiemu sposobowi myślenia prelegentka nazwała *outsourcingiem* wiedzy w Afryce. Nadzieję upatruje ona w nowoczesnych technikach komunikacyjnych, dzięki którym głos afrykańskich naukowców może być lepiej słyszalny, a zwykli obywatele mogą skuteczniej dochodzić swoich praw. Sam wykład został rozpoczęty mocnym akcentem, do którego prof. Oyewumi jeszcze powracała, a mianowicie do przypadku oskarżenia prezesa MFW, Dominique’a Strauss-Kahna, o gwałt na czarnoskórej pokojówce-imigrantce. Zdaniem pani profesor stanowi to jeszcze jedno potwierdzenie tezy, że na szczycie drabiny społecznej znajduje się biały heteroseksualny mężczyzna z zamożnej rodziny, z kilkorgiem dzieci; na dole zaś – kobieta-imigrantka z biednej rodziny, matka samotnie wychowująca dzieci, nierzadko uprawiająca prostytucję, aby je wyżywić. Na wstępie zasadniczej części wykładu zdefiniowała ona pojęcie kolonialnego charakteru władzy. Jest to – według tej definicji – immanentna cecha europocentrycznego systemu kapitalistycznego, który sprowadza się do podporządkowywania sobie ludzi ludziom. Kolonizatorzy faworyzowali mężczyzn oraz wybrane ludy. Do kontrowersyjnych tez wykładu można zaliczyć stwierdzenie prof. Oyewumi, że terroryzm zaczął się nie w 2001 r., a w 1492 r. Epoka, którą rozpoczęło odkrycie Ameryki przez Krzysztofa Kolumba, została natomiast nazwana erą odkryć – powiedziała Oyewumi. Wielemiejsca poświęciła też zagadnieniom genderowym, jest ona bowiem autorką książki *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*<sup>11</sup>. Posłużyła się m.in. przykładem języka Jorubów. Między językiem angielskim a joruba istnieje ogromna luka lingwistyczna związana z problematyką genderową. W społeczności tej bowiem życie publiczne jest zdominowane przez kobiety. Pierwszy anglikański biskup Nigerii Samuel Ajayi Crowther przetłumaczył Biblię w taki sposób, który nie określa płci Jezusa, co oddaje specyfikę języka joruba.

<sup>10</sup> *Kolonialny charakter władzy i produkowanie wiedzy o Afryce.*

<sup>11</sup> *Odkrycie kobiet: nadanie zachodniemu dyskursowi genderowemu afrykańskiego sensu.*

Afrykańscy naukowcy, wykształceni głównie w Europie, bardzo często w badaniach naukowych prezentują europejską perspektywę. Wykłady odzwierciedlały tymczasem spojrzenie na historię Afryki oczami Afrykanów. Ich refleksje mogą wydawać się kontrowersyjne dla słuchacza europejskiego.

Podczas tegorocznej konferencji, oprócz wspomnianych wykładów, odbyło się 230 sesji panelowych poświęconych tematom z różnych dziedzin nauki i siedem dyskusji przy „okrągłym stole”. Uczestnicy mogli obejrzeć także pięć filmów. Tematykę przedstawioną na konferencji podzielić można na dwie grupy: do pierwszej należałoby zaliczyć tematy związane z afrykanistyką w ścisłym tego słowa znaczeniu (m.in. badania nad afrykańską kulturą, językami czy religiami), a do drugiej – tematy, które odnosiły się do kontynentu afrykańskiego, z takich dziedzin jak antropologia, ekonomia, politologia, stosunki międzynarodowe, historia, socjologia, studia globalne i regionalne, badania nad pomocą rozwojową, edukacją, służbą zdrowia, gospodarką surowcami naturalnymi, ochroną środowiska i migracjami w Afryce.

Nie sposób omówić wszystkich przedstawionych referatów, nie tylko z uwagi na ograniczone ramy tej relacji, ale także dlatego, że równolegle odbywało się ponad dwadzieścia paneli. Nieraz miałem dylemat, w którym uczestniczyć, a z którego zrezygnować. Ograniczę się zatem do wymienienia kilku referatów odzwierciedlających moje zainteresowania naukowe, a jednocześnie wskazujących na bogactwo i różnorodność tematyki tej konferencji.

Laura Mann z Uniwersytetu w Edynburgu (Szkocja) omówiła wpływ globalizacji na sytuację w Sudanie z chwilą powstawania nowego państwa na południu. Luca Ciabbari (Padia, Włochy) przedstawił korzyści i straty, jakie ponosi Somalia z powodu globalizacji. John Lonsdale (Cambridge), występując w panelu zatytułowanym *Liberating Africa from the Globalization Ghetto: Political Economy*<sup>12</sup>, zauważył, że Afrykańczycy często zyskują poczucie przynależności do narodu dopiero wtedy, kiedy emigrują lub jadą na studia. Stwierdził też, że ich doświadczenia życia w innych krajach mogą być porównane do doświadczeń ludzi na całym świecie. Jako jeden z przykładów podał „fenomen polskiego hydraulika” we Francji.

Francis Matambalya (Nordycki Instytut Afryki, Szwecja) dokonał oceny integracji w oparciu o modele ekonometryczne. Isabelle Deschamps (Uniwersytet McGilla, Kanada) zapoznała słuchaczy z działalnością Organizacji na rzecz Harmonizacji Prawa Gospodarczego w Afryce (franc. *Organisation pour l'harmonisation en Afrique du droit des affaires*, OHADA), która skupia siedemnaście państw, głównie z Afryki Zachodniej i Środkowej. Lukas Knott (Sorbona, Francja) scharakteryzował podobieństwa i różnice w mechanizmach rozstrzygania sporów w poszczególnych afrykańskich ugrupowaniach regionalnych.

<sup>12</sup> *Uwolnić Afrykę z getta globalizacji: ekonomia polityczna.*

Olivier Graefe (Uniwersytet we Fryburgu, Szwajcaria) we wprowadzeniu do panelu *Privatizing Urban Water Services in Africa: Who Benefits?*<sup>13</sup> zaprezentował różne podejścia do zarządzania gospodarką wodną, poczynwszy od 1960 r. Zwrócił uwagę, że wraz z neoliberalizmem w latach osiemdziesiątych nastąpiła przemiana w traktowaniu wody jako dobra publicznego na rzecz uznania jej za dobro prywatne. Studium przypadku zajęła się Anne-Sophie Beckedorf (Uniwersytet w Bayreuth, Niemcy), która przedstawiła wyniki swoich badań nad usługami wodno-kanalizacyjnymi w Chartumie. Sebastian Zug (Uniwersytet we Fryburgu, Szwajcaria) wygłosił interesujący referat na temat tzw. wspólnoty darów (ang. *gifteconomy*) i jej odniesień do użyczania sobie dostępu do wody przez Sudańczyków.

Na konferencji nie zabrakło referatów dotyczących gospodarki rolnej. Melaku Desta (Uniwersytet w Dundee, Szkocja) omówił regionalną integrację w Afryce w dziedzinie rolnictwa, wskazując na akty prawne, które tego dotyczą. Podkreślił wagę tego zagadnienia, gdyż 80 proc. najuboższych Afrykanów to właśnie rolnicy. Helmut Asche i Heike Hoefler (Uniwersytet w Lipsku, Niemcy) omówili przyczyny i konsekwencje ograniczania pomocy rozwojowej dla afrykańskiego rolnictwa, twierdząc, że „agropesymizm jest młodszym bratem afropesymizmu”. Michael Kargbo (Uniwersytet w Sierra Leone) dokonał przeglądu polityki rolnej w jego kraju od czasów kolonialnych do obecnych. Theo Rauch (Wolny Uniwersytet w Berlinie, Niemcy) przedstawił koncepcję własności we współpracy rozwojowej. Eva Krampena podstawie ekonomicznego modelu dokonała oceny wprowadzania w życie wspólnej afrykańskiej polityki rolnej w Malawi, wskazując, jak można ograniczyć konflikty interesów między poszczególnymi aktorami (referat przygotowany wspólnie z Christianem Henningiem, oboje z Uniwersytetu w Kilonii, Niemcy). Na podstawie teoretycznego modelu ekonomicznego Martin Prowse (Uniwersytet w Antwerpii, Belgia) zajął się znaczeniem i skutkami uprawy tytoniu dla bezpieczeństwa żywnościowego w Malawi.

Miles Larmer (Uniwersytet w Sheffield, Anglia) omówił sytuację w Zagłębiu Miedziowym Zambii (Copperbelt) w perspektywie historycznej<sup>14</sup>. Erik Kennes (Muzeum Afryki, Belgia) scharakteryzował natomiast zależności między gospodarką a potencjałem militarnym na przykładzie Katangi, która geologicznie jest tym samym Zagłębiem Miedziowym, co zambijski Copperbelt. Jana Hönke (Wolny Uniwersytet w Berlinie) dodała do jego analizy problem zaangażowania korporacji transnarodowych w górnictwo w Katandze. Zoë Marriage w swoim referacie – ostatnim w panelu poświęconym problemom przemysłu miedziowego w Zambii

<sup>13</sup> *Prywatyzacja miejskich usług wodno-kanalizacyjnych w Afryce: kto na tym korzysta?*

<sup>14</sup> Miles Larmer jest autorem książki *Mineworkers in Zambia: Labour and Political Change in Post-Colonial Africa* i współautorem z Alastairem Fraserem: *Zambia, Mining and Neoliberalism: Boom and Bust on the Globalized Copperbelt*.

i DRK – przedstawiła zastosowanie teorii gier do kwestii zagrożenia bezpieczeństwa Demokratycznej Republiki Konga.

Po raz pierwszy w historii konferencji zorganizowany został panel środkowoeuropejski pt. *African Research from Central European Perspectives: Society Transformation. How to Cope with Oppressive Past Experiences?*<sup>15</sup> Przyciągnął on uwagę nie tylko badaczy z Europy Środkowej i Wschodniej. Katarina Bajzikova (Słowackie Centrum Afrykanistyczne), Konrad Czernichowski (Uniwersytet Wrocławski) i István Tarrósy (Uniwersytet w Pécs, Węgry) wskazywali na bogatą, jak na ograniczone środki finansowe, historię badań nad Afryką w ich krajach. Konrad Czernichowski przedstawił ewolucję studiów afrykanistycznych w Polsce. Pomimo np. braku analogicznego jak na Zachodzie wsparcia ze strony rządu, polscy naukowcy wnieśli znaczny wkład w badania w takich dziedzinach jak etiopistyka czy archeologia. István Tarrósy omówił w swoim referacie problem imigracji z Afryki na Węgry, zwracając uwagę, że tylko co czwarta imigrująca osoba to kobieta. Hana Horáková (Uniwersytet w Pradze, Czechy) zajęła się porównaniem tworzenia się tożsamości narodowej w Czechach i RPA. Referat Kateriny Werkman (Uniwersytet w Pradze, Czechy) dotyczył roli tradycyjnych ceremonii w procesie pojednania narodowego w Sierra Leone. Petr Spejchal (z tej samej uczelni) omówił sposoby odzyskiwania zaufania po wojnie domowej w Ruandzie. Po przedstawieniu referatów w dyskusję włączyli się także badacze z Rosji, Szkocji i Szwajcarii.

Podczas nieformalnych rozmów wyrażano chęć współpracy w dziedzinie afrykanistyki między krajami Grupy Wyszehradzkiej. Zapowiedziano próbę zorganizowania podczas następnej V konferencji ECAS w Lizbonie w 2013 r. „okrągłego stołu” poświęconego środkowoeuropejskiej afrykanistyce. Węgrzy wysunęli pomysł wydawania czasopisma „Central-European Journal of African Studies”<sup>16</sup>.

Podczas konferencji wręczono nagrodę za badania afrykanistyczne im. Ger-ti Hesseling (współtwórczyni AEGIS). Otrzymał ją dr Kojo Sebastian Amanor z Uniwersytetu Ghany w Akrze.

Różnorodność poruszanej tematyki, połączona z wielością paneli i liczbą prelegentów przekraczającą 1000 osób, czyni z ECAS prawdopodobnie najciekawszą międzynarodową konferencję afrykanistyczną. Warto by było, aby w kolejnej jej edycji udział wzięli również polscy etnolodzy, antropolodzy, językoznawcy i socjologowie, gdyż te dyscypliny – podobnie jak w tym roku – będą licznie reprezentowane przez badaczy z całego świata. Warto więc sobie zarezerwować termin w 2013 r., kiedy to odbędzie się kolejna konferencja ECAS w Lizbonie.

**Konrad Czernichowski**

<sup>15</sup> *Badania nad Afryką z perspektywy środkowoeuropejskiej: przemiana społeczeństw. Jak przezwyciężyć trudne doświadczenia z przeszłości?*

<sup>16</sup> „Środkowoeuropejskie Studia Afrykanistyczne”.

## Sesja naukowa „Horn of Africa: script – identity – development”

Organizator sesji:

Katedra Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego  
Uniwersytetu Warszawskiego oraz Fundacja Andrzejewskiego

30 listopada 2011 roku odbyła się konferencja poświęcona pamięci i dziełu życia Profesora Bogumiła Witalisa Andrzejewskiego (1922–1994), wybitnego naukowca. Profesor Bogumił Andrzejewski specjalizował się w tematyce dotyczącej kultury somalijskiej, był językoznawcą, tłumaczem z języka somalijskiego, a także poetą. Jednym z jego największych osiągnięć był udział w opracowaniu zapisu języka somalijskiego alfabetem łańskim.

Zainteresowanie badaczy związanych z Katedrą Języków i Kultur Afryki historią i kulturą Rogu Afryki sięga początków warszawskiej afrykanistyki. Zmiany zachodzące współcześnie w tej części świata czynią go tym bardziej atrakcyjnym przedmiotem badań. Stąd też chęć przedstawienia wyników badań, zakreślenia obszarów zainteresowania naukowców z KJiKA i wymiana tych doświadczeń z przedstawicielami innych ośrodków.

W pierwszej części sesji wystąpienia i dyskusja dotyczyły życia i osiągnięć naukowych Profesora Bogumiła Andrzejewskiego – przedstawił je prof. Stanisław Piłaszewicz („Bogumił Witalis Andrzejewski: His life, scientific activities and poetry”) oraz celów jakie stawia sobie Fundacja jego imienia. Prezes Fundacji, pan Yahie Haji-Ali podkreślał szczególną rolę, jaką w budowaniu jedności somalijskiej – poprzez prace nad standaryzacją języka i wprowadzeniem ujednoczonego zapisu – odegrał Andrzejewski.

Tematem przewodnim konferencji była tożsamość mieszkańców Rogu Afryki. Uczestnicy sesji dyskutowali nad kwestiami powiązania tożsamości z kulturą oralną, kwestiami religijnymi dotyczącymi tego obszaru, a także problemami współczesnymi takimi jak kształtowanie się państwowości somalijskiej.

Dr Hanna Rubinkowska-Aniołw referacie „Somalia in the policy of the Ethiopian Empire” nakreśliła skomplikowane stosunki jakie panowały na przestrzeni wieków pomiędzy dwoma wyznającymi różne religie sąsiadami. Wystąpienie doktorantki KJiKA Marty Jackowskiej-Uwadizu („The nomads of the Horn of Africa and the question of their identity”) było przyczynkiem do dyskusji na temat tego jak współcześnie zmienia się tożsamość ludów nomadzkich: czy istnieje jeszcze tożsamość, którą można określić jako tożsamość ludów pasterskich, którzy wiodą życie nomadów, a pustynię traktują jako swój świat i ojczyznę oraz na ile kolejne pokolenia mają świadomość zasad, wedle których toczyło się życie ich przodków. Marcus Höhne z Max Planck Institute for Social Anthropology w Halle w Niem-

czech przedstawił zagadnienia związane z funkcjonowaniem Somalilandu jako państwa („From pastoral to state politics: traditional authorities in Somalia”). Mówił o roli tradycyjnych struktur władzy we współczesnej Somalii. Referat wywołał dyskusję dotyczącą szans funkcjonowania Somalii jako państwa na arenie międzynarodowej. Uczestnicy dyskusji zastanawiali się nad odrębnością Somalilandu i Puntlandu oraz możliwościami uzyskania przez te obszary statutu niepodległych państw.

Sesję popołudniową rozpoczęła dr hab. Iwona Kraska-Szlenk oraz Elmi Abdi referatem dotyczącym języka somalijskiego „The Somali language in research and communication”. Wyjątkowych emocji dostarczyła pani Khadra Ilmi, która wykonała tradycyjne pieśni somalijskie. Zaśpiewane *a capella* zachwyciły słuchaczy i przeniosły do odległego świata nomadów. Były one ilustracją wystąpienia dr Ewy Wołk-Sore przedstawiającego rolę poezji w życiu Somalijczyków („Somalis – the nation of poets”).

Kolejnym tematem poruszonym przez uczestników sesji były problemy edukacji w Rogu Afryki. Studentki KJiKA, Agata Wartacz, Zofia Ruducha i Beata Wycech zreferowały wyniki badań prowadzonych w Etiopii w ramach projektu na temat dostępności edukacji w tym państwie („The way of an Ethiopian to university: education problems in Ethiopia”). Podobne zagadnienia przedstawiła Urszula Markowska-Manista na podstawie własnych badań przeprowadzonych w Somalilandzie i w odniesieniu do tego regionu („Education in societies at war: the problems of education in Somalia (the case of Somaliland”).

Sesję zakończyła analiza obecnej sytuacji w Rogu Afryki spowodowanej klęską głodu w Somalii oraz zasadności niesienia pomocy charytatywnej, której dokonała absolwentka KJiKA Daria Żebrowska („Help for the Horn of Africa: do they really want it?”). Jej zdaniem niesienie pomocy charytatywnej jest niezbędne dla utrzymania pokoju na obszarach, gdzie sytuacja jest tak ekstremalnie trudna jak obecnie w Rogu Afryki. Podkreśliła też, że istnieją realne możliwości kontroli wydatków organizacji zarządzających funduszami pochodzącymi od osób chcących udzielić pomocy.

Róg Afryki, a przede wszystkim Somalia, postrzegany jest jako obszar głodu, źle funkcjonujących administracji państwowych, występowania takich zjawisk jak piractwo lub porwania dla okupu. Zainteresowanie naukowców i współpraca środowisk zajmujących się tym regionem stwarza szanse poznania i rozpropagowania wiedzy na temat kulturowego dorobku tej części świata.

**Hanna Rubinkowska-Aniol  
Ewa Wołk-Sore**



### Jubileusz prof. dr hab. Michała Tymowskiego



25 października 2011 roku w Sali Złotej Pałacu Kazimierzowskiego na Uniwersytecie Warszawskim odbyła się uroczystość związana z 70. urodzinami Profesora Michała Tymowskiego – historyka łączącego zainteresowanie średniowieczem Europy i dziejami przedkolonialnej Afryki, autora 26 książek i ponad 230

artykułów naukowych, redaktora monumentalnej *Historii Afryki* (Wrocław 1996), członka Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego.

Uroczystość otworzył Prorektor UW, prof. dr. hab. Włodzimierz Lengauer. Następnie głos zabrali Dziekan Wydziału Historycznego, prof. dr. hab. Elżbieta Barbara Zybert oraz Dyrektor Instytutu Historycznego UW – prof. dr. hab. Maria Koczerska. Historycy w ciepłych słowach scharakteryzowali dorobek naukowy Profesora Tymowskiego, związanego z Instytutem Historycznym od ponad półwiecza (początek studiów rok 1959, magisterium 1964, doktorat 1971, habilitacja 1981, profesor nadzwyczajny 1991, profesor zwyczajny 2001; zatrudniony w IH UW od 1964 roku kolejno jako: asystent, starszy asystent, adiunkt, docent, profesor, wicedyrektor, dyrektor). Przypomniano heroiczną walkę Profesora o renowację zabytkowej, reprezentacyjnej Sali Kolumnowej w IH UW, zmagania z biurokracją akademicką na trudnym polu konstruowania budżetów instytutowych w dobie kryzysu oraz inwencję przy organizowaniu wyjazdów integracyjno-naukowych. Podkreślono zarówno wkład Profesora w modernizację infrastruktury IH UW, jak i dbałość o zbudowanie przyjacielskiej atmosfery w relacjach między pracownikami a studentami.

Następnie mgr Błażej Popławski podziękował Profesorowi Michałowi Tymowskiemu w imieniu studentów – uczestników seminarium magisterskiego – za rozbudzenie poznawczych zainteresowań Afryką w ramach interdyscyplinarnych i międzywydziałowych warsztatów oraz zachęcanie do afrykańskich wypraw na południe od Sahary.

Kolejny z gości obecnych na uroczystości – prof. dr. hab. Bronisław Nowak – przypominał mniej formalne, społeczne role Profesora z jakich zasłynął: renowanego gitarzysty, świetnego kompana w podróżach, inicjatora wyprawy akademickiej „Sahara 74”. W imieniu Towarzystwa Miłośników Historii, głos zabarała Zofia Kozłowska, która wręczyła Profesorowi kopię deklaracji członkowskiej, złożonej przez niego przed kilkoma dekadami oraz Medal Komisji Edukacji Narodowej za działalność na polu edukacji historycznej i cierpliwość przy współorganizowaniu kolejnych edycji Olimpiady Historycznej.

Jubilat, zabierając głos, wrócił pamięcią do początków swoich zainteresowań historią. Mówił o miłości do literatury pięknej i do języka francuskiego, wpajanej przez najbliższą rodzinę. Opowiadał o kolejnych etapach swojej edukacji historycznej pod okiem nauczycieli i wychowawców z V Liceum Ogólnokształcącego im. ks. Józefa Poniatowskiego. Profesor długo wspominał wpływ swojego Mistrza, Mariana Małowista na ewolucję zainteresowań badawczych, warsztat pracy oraz sympatię do ujęć porównawczych. Z wdzięcznością wspominał wszystkie instytucje akademickie, z którymi współpracował: Uniwersytet Warszawski, Instytut Historii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Wydział Sławistyki oraz Ośrodek Cywilizacji Polskiej na paryskiej Sorbonie, École des hautes études en sciences sociales, Zakład Krajów Pozaeuropejskich oraz Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Polskie Towarzystwo Historyczne, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne.

Wydarzeniu towarzyszyło wręczenie tomu jubileuszowego (*Europejczycy, Afrykanie, Inni*, red. B. Nowak, M. Nagielski, J. Pysiak, Warszawa 2011, WUW) oraz okolicznościowy bankiet.

Błażej Popławski

## AfryKamera 2011

### VI Festiwal Filmów Afrykańskich

Maj–czerwiec 2011

Warszawa – Poznań – Wrocław – Gdańsk – Kraków

Główny organizator: Fundacja FilmGramm<sup>1</sup>

„AfryKamera 2011” odbywała się pod hasłem „Duma Afryki”. Organizatorzy, kierując się sugestiami widzów, postanowili tym razem zaprezentować filmy odbiegające od stereotypowego, medialnego obrazu Afryki. *„Uznaliśmy, że wystarczy już przedstawiania kontynentu wyłącznie w negatywnym świetle, i zrobiliśmy wszystko, by zaprezentować filmy pokazujące osiągnięcia i sukcesy Afryki i Afrykańczyków, ważne postaci z historii Afryki oraz jej pozytywne oblicze wypełnione niedocenionymi bohaterami. AfryKamera kładzie większy niż zwykle nacisk na aspekt historyczny, który pozwala pokazać dumę i siłę mieszkańców kontynentu, a wśród nich znajdują się Monica Wangu Wamwere, Abebe Bikila, Ahmed Baba czy Sotigui Kouyaté”* – uzasadniał wybór filmów dyrektor festiwalu, Przemysław Stępień.<sup>2</sup>

Filmy wybrane z ponad stu pięćdziesięciu propozycji nadesłanych z całego kontynentu afrykańskiego, zaprezentowano w ramach czterech sekcji: „Afrosekta” (filmy fabularne), „Afrodocs” (sekcja dokumentalna), „Afroszorty” (sekcja krótkometrażowa) oraz „Afrokids” (animacje). Oprócz Warszawy, w czterech miastach Polski odbywały się „AfryKamera Repliki” – lokalne edycje festiwalowe.

W 2011 r. polscy widzowie po raz pierwszy mogli obejrzeć najciekawsze filmy z Nollywood – nigeryjskiego zagłębia filmowego. Zaprezentowane zostały dwa

<sup>1</sup> Współorganizator: Kinoteka. Partnerzy: Nadbałtyckie Centrum Kultury, Polska Akcja Humanitarna, Hoop Polska, Nowy Wspaniały Świat, Krytyka Polityczna, Café Baobab, Brussels Airlines, Adventure Explorers, Staromiejski Dom Kultury, arabia.pl. Festiwal objęła patronatem honorowym Grupa Ambasad Afrykańskich oraz Ośrodek Informacji ONZ w Warszawie. Wsparcie zapewnił Polski Instytut Sztuki Filmowej oraz Samorząd Województwa Pomorskiego.

<sup>2</sup> Słowo wprowadzenia dostępne w całości: [http://www.afrykamera.pl/o\\_festiwalu/slowo\\_wprowadzenia/](http://www.afrykamera.pl/o_festiwalu/slowo_wprowadzenia/)

najnowsze, niezwykle popularne w Afryce filmy: muzyczny, kostiumowy „Inale” oraz horror „Figurka”. Oba, uznane za jedno z najbardziej kasowych w historii Nollywood, zostały nakręcone przez reżyserów nigeryjskiej nowej fali, którzy nie porzucając tradycyjnej formuły opowiadania, wykorzystują nowoczesne możliwości techniczne. Filmy otrzymały kilka nominacji do „Afrykańskich Oskarów” – Africa Movie Academy Awards.

Organizatorzy festiwalu postarali się o prezentację najbardziej znanych i nagradzanych filmów. Należał do nich wzruszający obraz „Przed wszystkim życie” (reż. Olivier Schmidt, RPA) – opowiadający o losach matki i córki, mieszkających na wsi w RPA i borykających się z problemem AIDS. Film pokazywany był w konkursie „Un Certain Regarde” na MFF w Cannes w 2010 r. i był jednym z najbardziej entuzjastycznie przyjętych. Film nominowany był także do Oscara, w kategorii „Najlepszy Film Obcojęzyczny”.

„Surfując w Soweto” to kolejny utytułowany film (FF Tri Continental – Nagroda Publiczności, MFF Durban) z RPA, który szczególnie spodobał się polskim widzom. Jest to dokument rejestrujący życie pozbawionego perspektyw, młodego pokolenia mieszkańców Soweto, uprawiających niebezpieczny sport jakim jest *trainsurfing*, czyli surfowanie na dachach pociągów kursujących między Johannesburgiem a Soweto. Reżyserka Sara Blecher podążała za trójką głównych bohaterów, szukając źródła ich frustracji.

Zapomnianych afrykańskich bohaterów przywołał kenijski dokument „Monica Wangu Wamwere, Niezłomny duch” (reż. Jano Murago-Munene). Podczas Festiwalu w Wagadugu (FESPACO 2011) uznano go za najlepszy afrykański film dokumentalny. Film przedstawia historię życia Monicy Wangu Wamwere, znanej jako Mama Koigi matki dwóch synów – więźniów politycznych. Na początku lat dziewięćdziesiątych XX w., założyła ona w Kenii organizację kobiet o nazwie Release Political Prisoners, działającą na rzecz uwolnienia więźniów politycznych. Głośny stał się marsz protestacyjny Nagich Kobiet, zorganizowany przez Mamę Koigi w 1992 r. i brutalnie rozpędzony przez policję.

Na festiwalu przedstawiono także dwa filmy dokumentalne, poruszające problematykę homoseksualizmu. „Kłopotliwa miłość” to film zawierający wątki autobiograficzne Zanele Muholi – współreżyserki a zarazem artystki i fotografa (współreżyseria Peter Goldsmid). Drugi z dokumentów nosił tytuł „Homoseksualność” i nakręcony został w Zimbabwie przez młodą, początkującą reżyserkę Porcię Mudavanhu.

Wyniki konkursów festiwalowych pokazują, że polskim widzom podobały się filmy przedstawiające dumną Afrykę. „Złotą Zebrową 2011” – nagrodę przyznawaną przez Jury, zdobył „Atleta” – film otwierający festiwal (reż. Davey Frankel, Rasselas Lakew, Etiopia, Niemcy, USA). Opowiada on prawdziwą historię Abebe Bikili, sławnego etiopskiego biegacza, gwardzisty armii cesarskiej, który w 1960 r. zadziwił

cały świat wygrywając bez butów maraton na olimpiadzie w Rzymie. Film przedstawia zarówno chwile chwały, jak i trudne lata życia sportowca, który w 1969 r. uległ ciężkiemu wypadkowi. Jury<sup>3</sup> nagrodziło ten film „za piękny hold oddany jednostce [...] a także za znakomitą formę przekazania opowieści o Abebe Bikili”.<sup>4</sup>

Nagrodę publiczności bezkonkurencyjnie zdobył film „Africa United” w reż. Debs Gardner-Paterson (Ruanda, RPA, Wlk. Brytania), opowiadający o wędrownicy trójki ruandyjskich dzieci, które nieświadome odległości, postanawiają wziąć udział w ceremonii otwarcia Mistrzostw Świata w Piłce Nożnej w RPA. Film ukazuje radosną, świętującą i zjednoczoną Afrykę, zanurzoną w celebrowaniu wielkiego przeżycia sportowego, którym żył cały kontynent. O rozmachu filmu świadczy fakt, że zrealizowano go w kilku krajach afrykańskich: Burundi, Kongo, RPA, Ruandzie, Tanzanii, Zambii i Zimbabwie. Ten niezwykle ciepły i przepelniony optymizmem film, porusza jednocześnie problemy z jakimi zmaga się Afryka, takie jak zagrożenie HIV/AIDS, czy wykorzystanie dzieci podczas konfliktów zbrojnych. Na przykład historia jednego z bohaterów filmu, wzorowana była na życiu Immanuela Jala – byłego dziecka-żołnierza z Sudanu. Co istotne, problemy te ukazane zostały bez zbędnego patosu, za to z humorem i optymizmem. Głównym przesłaniem filmu, który podbił serca polskiej publiczności, jest pewność wyrażana, przez bohaterów „Africa United”, że gdy się bardzo czegoś chce, to wszystko jest możliwe. Młodzi aktorzy jak i sam film, symbolizują nowy początek i nową nadzieję dla Ruandy jak i dla całego kontynentu.

Drugie miejsce w konkursie publiczności zdobył wspomniany już film „Atleta”. Na kolejnych miejscach uplasowały się: „Przed wszystkim życie”, „Marzenie Elibidi” oraz „Algierska podróż”. Za najlepszy dokument festiwalu uznano „Kamień mocy” (reż. Kelly Kowalski i Andy Botelle), opowiadający historię świętego kamienia ludu Kwanyama zamieszkującego pogranicze Namibii i Angoli. Dokument ten pokazywał w ciekawej formie fragment kolonialnej historii Namibii.

Uzupełnieniem projekcji filmowych były debaty, wystawy, „slajdowiska”, prelekcje, spotkania autorskie oraz koncerty. Warto zaszykalizować kilka najciekawszych moim zdaniem wydarzeń festiwalowych.

1 czerwca we Wrocławiu odbyła się dyskusja współorganizowana przez Polskie Centrum Studiów Afrykanistycznych w Instytucie Studiów Międzynarodowych UW, na temat tzn. „pornografii biedy” (ang. *poverty porn*)<sup>5</sup>. Uczestnicy spotkania dyskutowali m.in. nad przyczynami utrwalania przez media wizerunku Afryki jedynie jako symbolu ubóstwa, chorób i konfliktów.

<sup>3</sup> W skład jury weszli : Kazimiera Szczuka (krytyk sztuki, członkini zespołu Krytyki Politycznej), Karina Bednarska (Ośrodek Informacji ONZ w Warszawie) oraz Rafał Pankowski (prezes Stowarzyszenia „Nigdy Więcej”)

<sup>4</sup> [http://www.afrykamera.pl/nagrody/9/zebry\\_2011/](http://www.afrykamera.pl/nagrody/9/zebry_2011/)

<sup>5</sup> Termin określający nadmierne epatowanie beznadzieją i ubóstwem w celu generowania współczucia. Za : [http://www.afrykamera.pl/news/12/wroclaw\\_duma\\_o\\_afryce\\_-\\_cykl\\_spotkan\\_i\\_debat/](http://www.afrykamera.pl/news/12/wroclaw_duma_o_afryce_-_cykl_spotkan_i_debat/)

4 czerwca, również we Wrocławiu, obejrzeć można było zdjęcia dokumentujące wyprawę śladami polskiego podróżnika, Kazimierza Nowaka, a także spotkać się i porozmawiać z jej uczestnikami.

29 maja w warszawskiej Kinotece, zaprezentowano pokaz slajdów „Światła i cienie. Afryka”. Zdjęciom z całego kontynentu, autorstwa Magdy Hueckel i Tomka Śliwińskiego, towarzyszyła precyzyjnie dobrana muzyka afrykańska.

30 maja w Gdańsku odbył się wernisaż wystawy „Potrzeba wody w Sudanie”. Zdjęcia autorstwa Wojciecha Grędzińskiego powstały podczas projektu Polskiej Akcji Humanitarnej w Sudanie Południowym.

Tegoroczny festiwal, jedyny w tej części Europy, przyciągnął różnorodną publiczność. Dzięki akcji promocyjnej (billboardy, internet) informacja o „Afryka-merze” dotarła się do szerszej publiczności, a nie tylko do garstki miłośników Afryki. Organizatorzy zapowiadają, że następną siódma edycja festiwalu, odbędzie się pod hasłem „Made in Africa”.

**Kinga Turkowska**

## **Brave Festival. Przeciw wypędzeniom z kultury**

2–8 lipca 2011 r.

Wrocław

Organizator: Stowarzyszenie Kultury Teatralnej Pieśń Kozła

W dniach 2–8 lipca 2011 r. we Wrocławiu odbył się doroczny festiwal *Brave*, którego celem jest dowartościowanie kultur, którym w XXI wieku grozi wyginiecie. Motywem przewodnim tegorocznej, siódmej już, edycji była maska i jej znaczenie w różnych krajach świata. W części festiwal był poświęcony kulturom afrykańskim. Jak powiedział pomysłodawca festiwalu Grzegorz Bral, „jest takie afrykańskie wierzenie mówiące o tym, że człowiek zakryty maską jest jak płód dziecka w łonie matki. Maską jest Matką. Czy zakrywając twarz Maską, naprawdę ją zakrywamy? Może jedynie onieśmielamy to, co jest wątłe,



Artyści z Burkina Faso zaprezentowali taniec Masek Księżycy będący rytuałem ludu Bwa (fot. organizatora).

może okazujemy szacunek siłom przyrody znacznie mocniejszym od nas samych, może poprzez maskę odzyskujemy więzi z duchowością otaczającego nas świata?”

Do takich sił przyrody odwoływała się Grupa Mask of the Moon z Burkina Faso, która zaprezentowała taniec Masek Księżycy będący rytuałem ludu Bwa.

Zespół Blind Note, w którego skład wchodzi muzycy z Senegalu, Madagaskaru, Armenii, Belgii, Turcji i Meksyku, zagrał w ciemnościach na tradycyjnych, regionalnych instrumentach. Z jednej strony zabieg taki zwrócił uwagę na problem osób niewidzących (zespół wspiera europejską organizację działającą na rzecz tych niepełnosprawnych, głównie w Afryce), a z drugiej wyostrzał zmysł słuchu wśród uczestników koncertu. W duecie zagrałi Ballaké Sissoko z Mali, wirtuoz gry na korze, i Vincent Segal z Francji, wiolonczelista. Publiczności zaprezentowali się również najmłodszy artyści, wśród nich dzieci m.in. z Ruandy (Mizero Children of Rwanda Foundation) i Ugandy (Breakdance Project Uganda).

W ramach przeglądu filmowego mogliśmy obejrzeć filmy dokumentalne, m.in.: „Ithemba” (reż. Elinor Burnett, Zimbabwe 2010) i „Reporter” (reż. Eric Daniel Metzgar, USA 2009). Pierwszy z nich opowiadał o zespole muzycznym „Liyana” złożonym z osób niepełnosprawnych z Zimbabwe. Jest to film niezwykle pogodny, choć inwalidzi nie mają w tym kraju łatwego życia. Spotykają się z nietolerancją. Jedna z bohaterek filmu opowiada, że gdy się urodziła, dalsza rodzina namawiała matkę, by ta przestała ją karmić i pozwoliła dziecku umrzeć. Inni dzielą się równie drastycznymi wspomnieniami. W tym kontekście zadziwiający jest zapał i radość życia młodzieży. Przyczynia się do tego na pewno uczestnictwo w zespole, który stanowi nie tylko wspólną pasję, ale też daje poczucie wspólnoty bliskich sobie przyjaciół. Dokument niesie przesłanie nadziei do wszystkich ludzi, którzy borykają się z jakimikolwiek trudnościami. Zresztą „Ithemba” w języku ndebele znaczy właśnie „nadzieja”.

Tematem filmu „Reporter” jest rola mediów w eliminowaniu zapomnianych konfliktów. Głównym bohaterem jest Nicholas Kristof – dziennikarz, który nagłośnił w 2006 r. zbrodnie przeciwko ludzkości w Darfurze. Film zwraca jednocześnie uwagę na konflikt w Demokratycznej Republice Konga, po której podróżował Kristof. Dotyka samej istoty dzięki zdjęciom kręconym w zniszczonych wioskach, obozach dla uchodźców i miejscach zatargów zbrojnych.

Aktorzy, tancerze i czarownicy w maskach pozwolili nam wejść w intymny kontakt z własną duchowością. Jednocześnie przeżywanie festiwalu skłaniało do osobistej refleksji dzięki wykorzystaniu metaforycznego znaczenia masek w naszej kulturze – masek, pod którymi chowamy naszą prawdziwą tożsamość (film „Z 32”, reż. Avi Mograbi, Francja – Izrael 2008) czy maski skrywającej problem śmierci we współczesnej Europie (film „A czego tu się bać?”, reż. Małgorzata Szumowska, Polska 2006). Wrocławski festiwal zgromadził wielu widzów zainteresowanych odległymi kulturami.

**Konrad Czernichowski**

## Afryka – fragment po fragmencie

Gdańsk, 19–21 listopada 2011 roku

Ratusz Staromiejski, ul. Korzenna 33/35

Organizator: Nadbałtyckie Centrum Kultury (NCK)

Z cyklu corocznych wydarzeń „Spotkania ze światem” odbył się w Gdańsku już VII Festiwal Kultur Świata „Okno na świat”, tym razem w całości poświęcony Afryce. Otwarcia dokonał Dyrektor NCK Lawrence Okey Ugwu z pochodzenia Nigeryjczyk.

Pomysłodawczynią projektu i jego realizacji była kuratorka i wicedyrektorka NCK Bronisława Dejna. O idei pomysłu można przeczytać na okładce okolicznościowego folderu:

„Afryka jest zjawiskiem geograficznym i kulturowym, gospodarczym i politycznym, wielorakim i wielostronnym. Ale także konstruktem świadomości Europejczyka, nie zawsze budowanym w oparciu o wiedzę i refleksję historyczną. Fascynacji *afrykańskością* niemalże dorównują stereotypowe uprzedzenia i obiecowe sądy, wynikające z niewiedzy. Podkreślamy inność, akcentujemy różnice, projektujemy nasze europejskie myślenie na skomplikowaną afrykańską rzeczywistość. Jaka jest współczesna Afryka, z dynamicznymi przemianami społeczno-politycznymi? Jaki jest trop interpretacji złożoności kulturowej i zmieniającej się konfiguracji wartości? Odpowiedzią może być budowa obrazu Afryki z wielu *fragmentów* wiedzy, relacji, odczuć. Zbieramy więc wiele głosów, które na pewno nie złożą się na całość, ale mamy nadzieję, że formuła wielogłosowego, intelektualnego i artystycznego spotkania, może przybliżyć Afrykę”<sup>1</sup>.

Każdy dzień tego trzydniowego wydarzenia miał swój wiodący temat. Sobota 19 listopada poświęcona była literaturze afrykańskiej, tworzonej nie tylko przez Afrykanów, lecz także pisarzy i dziennikarzy europejskich zafascynowanych tym kontynentem. Inaugurację stanowił wykład Chimamandy Ngozi Adichie – współczesnej pisarki nigeryjskiej, zaprezentowany na video pt.: „O niebezpieczeństwie pojedynczej narracji o Afryce i korzyściach płynących ze słuchania wielu historii”<sup>2</sup>. W istocie puenta tego przekazu dotyczyła posługiwania się stereotypami w ocenie zjawisk społecznych i zachowań ludzi o afrykańskim rodowodzie. Nie chodzi bowiem o to, że stereotypy są nieprawdziwe, lecz o to, że obrazują rzeczy jednostronnie.

Następnie odbyło się spotkanie z Małgorzatą Szejnert – autorką książki-reportażu historycznego *Dom zółwia. Zanzibar*. Spotkanie z autorką prowadziła Alina Kietrys.

Książka jest opowieścią o wyspie zwanej „kluczem do Afryki”, o miejscu gdzie spotyka się historia Afryki, Orientu i Europy, która była niegdyś centrum handlem

<sup>1</sup> „Afryka – fragment po fragmencie, 19–21 listopada 2011”, Nadbałtyckie Centrum Kultury, Gdańsk 2011.

<sup>2</sup> Prezentacja za pośrednictwem strony: [www.ted.com](http://www.ted.com)



niewolnikami, gdzie odbywały się największe na świecie targi w tej dziedzinie, wyspą, na której plantacje goździków i aukcje kości słoniowej budowały fortuny. Zanzibar to również jedno z piękniejszych miejsc na świecie, przyciągające od dawna podróżników i turystów. Wiele znanych postaci historycznych, także z epoki kolonializmu pozostawiło tam ślady swojej obecności. Postępując za nimi, Małgorzata Szejnert trafiła również na polski ślad – Henryka Jabłońskiego, wice-konsula, sprawującego tę funkcję w imieniu Rządu Francuskiego (w latach 1856–1868), za której pełnienie doczekał się Legii Honorowej. Autorka podzieliła się także swoimi obserwacjami dotyczącymi współczesnej sytuacji Zanzibaru – zjawiska nowej kolonizacji wyspy, dokonującej się za sprawą potentatów hotelarstwa i turystyki w porozumieniu z obecnym rządem Zanzibaru, która już doprowadziła do znacznej utraty walorów przyrodniczych wyspy, np. zagrożenia gatunku żółwia zielonego – symbolicznej, tytułowej „postaci” książki.

Druga część wieczoru była poświęcona obrazom Afryki w literaturze z udziałem dr Małgorzaty Szupejko (PAN) i dr Magdaleny Horodeckiej oraz prof. Ewy Nawrockiej, w roli moderatora (z Uniwersytetu Gdańskiego), a także studentów. Poprzedził ją krótki wykład dr Magdaleny Horodeckiej o projekcie „Czytanie Afryki”, którego celem było ukazanie różnych perspektyw oglądu Afryki: perspektywy afrykańskich twórców – „Afryka o sobie” i europejskich pisarzy, w tym również polskich – „Głosy z zewnątrz”. Sam projekt zaowocował wydaniem antologii esejów napisanych przez studentów i doktorantów Wydziału Filologicznego UG na temat ich afrykańskich lektur: poezji Wole Soyinki, jak i wielu poetów, których nazwiska znalazły się w polskim wydaniu *Antologii poezji afrykańskiej* opracowanej przez W. Leopolda i Z. Stolarka (tłum. M. Bieszczadowski i inni, Warszawa 1974) oraz bajek, baśni, opowiadań i powieści. Pisarze, których twórczość wzbudziła zainteresowanie to Chinua Achebe, Nadżib Mahfuz, Miriam Tlali, Mpanzo Makiwane oraz Nadine Gordimer i John M. Coetzee. Dyskusja i pytania, które pojawiły się w jej toku dotyczyły efektów zderzeń kultur afrykańskich z kolonializmem oraz jego społecznych implikacji, np. kwestii tożsamościowych.

„Głosy z zewnątrz” w tej antologii należały do pisarzy i dziennikarzy spoza Afryki, dla których stała się ona pasją życiową i zawodową lub częścią ich własnego życia – jak w przypadku Karen Blixen. Przeważało jednak zainteresowanie reportażem polskim (książkami Olgierda Budrewicza, Konrada Piskały, Wojciecha Jagielskiego, Olgi Stanisławskiej i Wojciecha Tochmana). Wyjątek stanowił Jean Hatzfeld – reportażysta i pisarz francuski. Rola reportażu oceniana była pod względem rzetelności relacji i nieuleganiu stereotypom w ocenie zachowań, procesów i zjawisk społecznych. Za szczególny walor dobrego reportażu uznano ukazywanie realiów odległej rzeczywistości bez próby jej oceny naznaczonej europocentryzmem.

W niedzielę 20 listopada, ekspozycja rzeźb afrykańskich z prywatnej kolekcji ks. prof. Wojciecha Bębena i ks. dr. Krzysztofa Niedałowskiego, stała się pretekstem do

rozmowy zatytułowanej „Co czyni przedmiot sztuką, czyli o „rzeźbie afrykańskiej”, którą poprowadziła dr Małgorzata Kądziała (filozof, estetyk z Uniwersytetu Śląskiego). W jej trakcie Ewa Prądyńska (Muzeum Narodowe w Szczecinie) opowiedziała o tworzeniu kolekcji muzealnej afrykańskich zbiorów w Szczecinie.

Tradycyjna afrykańska twórczość, potocznie zwana „sztuką afrykańską” wywołuje ambiwalentne reakcje: przedmioty (w tym przypadku maski i „głowy”) pociągają bogactwem formy i tajemniczością symboliki, która jest obca europejskiemu odbiorcy, poszukującemu przede wszystkim walorów estetycznych, nieświadomemu kontekstu kulturowego w jakich one powstają. Na ogół nie wiadomo jakie jest ich przeznaczenie, ani kim są ich twórcy. Wszyscy rozmówcy podkreślali, że wartość tych przedmiotów, z „afrykańskiego punktu widzenia” związana jest z funkcją jaką pełnią. Tymczasem to, co oferuje się turystom pozbawione jest owej sakralności, oderwane od rytuału, powielane w niezliczonych kopiach nic nie znaczących przedmiotów.

Padły więc pytania: czy określenie „sztuka” w odniesieniu, do takich obiektów jak prezentowane w tym przypadku, jest uprawnione, jeśli funkcje estetyczne nie są ich głównym celem? Jaką rolę pełni estetyka w ich ocenie? Estetyka jest dziedziną filozofii zajmującą się pięknem i innymi wartościami estetycznymi; jest nauką zajmującą się tzw. *sytuacją estetyczną*, na którą składają się takie elementy jak: twórca, proces twórczy, dzieło sztuki, odbiorca oraz sam proces percepcji sztuki. Zatem jej zadanie polega na opisanu relacji między tymi elementami *sytuacji estetycznej*. Być może właśnie te relacje nadają znaczenia „dzieł sztuki” takim przedmiotom. Dr Małgorzata Kądziała przedstawiła swoje stanowisko w tej kwestii:

Należy wskazać na to, że odpowiedź na pytanie o obecność i rozumienie sztuki w Afryce zależy od określenia typu/typów wrażliwości jej twórców oraz odbiorców, a także zrozumienia kontekstów poznawczych, w tym teorii poznania. Żeby to określić musimy najpierw je zbadać i to zarówno w Afryce jak i tam, gdzie są obecne w kulturach zachodnich, dokładnie obserwując reakcje Afrykańczyków na to, co my nazywamy sztuką, jak i określić to, na co oni są wrażliwi i jak wrażliwi. Estetyka jako dyscyplina poznawcza, może okazać się w tym procesie bardzo przydatna, oczywiście przy zachowaniu świadomości jej źródeł i metod. Ale powinna być wsparta przynajmniej przez antropologię kulturową i psychologię kulturową.

Na zakończenie dyskusji Jacek Łapott (Uniwersytet Gdański) powiedział:

Chciałbym zwrócić uwagę na fakt, że dyskutujemy poważnie o czymś, co nazywamy „sztuką Afryki” w otoczeniu obiektów, które w żadnym wypadku nie są oryginałami z tej dziedziny „sztuki”. Są falsyfikatami wywodzącymi się z tradycyjnej kultury afrykańskiej. To swoisty ewenement. Nie słyszałem bowiem, aby ktoś organizował poważną konferencję na temat i w otoczeniu falsyfikatów dawnego malarstwa holenderskiego czy włoskiego. Takie nierównoprawne traktowanie obu rodzajów sztuk warte jest zastanowienia.

Ten dzień *VII Festiwalu Kultur Świata* zakończył się wernisażem wystawy fotografii Cédrica Gerbehaye: „Congo in Limbo”, powielonej w materiale video. W temat wystawy, której kuratorką była Anna Zalewska, wprowadził gości Krzysztof Miękus.

Cédric Gerbehaye (ur. 1977) to światowej sławy belgijski fotograf z wykształcenia dziennikarz, od 2007 r. członek paryskiej agencji VU, uznawany za jednego z najzdolniejszych reporterów na świecie. Wystawa – to czarno-biały esej fotograficzny, a zarazem humanistyczny fotoreportaż, który został poświęcony Republice Konga. W 2008 roku przyniósł autorowi 7 nagród i wyróżnień, w tym: *World Press Photo*, *POY*, *The Best of Photojournalism*, *Amnesty International Media Award* oraz *Scoop International Festival of Angers*. Cédric pracuje obecnie nad nowym tematem – „Land of Cush – South Sudan”.

Termin *limbo* wywodzi się z tradycji biblijnej, a oznacza czyściec. Kongo pokazane przez fotografa to kraj ogarnięty kryzysem, przypominający piekło ludzkich nieszczęść – efekt wojny, głodu, cierpienia i wszelkich patologii. Cykl *Congo in Limbo* został uznany za jeden z najważniejszych dokumentów fotograficznych poświęconych Afryce, jakie ostatnio powstały.

Na ostatni dzień imprezy zaplanowano debatę pt. „Problemy i wyzwania rozwoju społecznego, gospodarczego i politycznego Afryki w XXI w.”, która miała stać się pretekstem do namysłu nad Afryką dnia dzisiejszego i jej przyszłością. Do udziału zaproszono afrykanistów różnych dyscyplin, w tym historyków (prof. Adam Kosidło, dr hab. Marek Pawełczak), etnologów (ks. prof. Jacek Pawlik, prof. Maciej Ząbek, dr. Jacek Łapott), politologów (prof. Jan Milewski, dr Margot Stańczyk-Minkiewicz), prawnika – specjalistkę w dziedzinie praw człowieka (dr Dorota Gierycz) oraz dyplomatę (Jan Wieliński). Debatę poprzedził wykład prof. Jana Milewskiego *Przyszłość Afryki* na temat najważniejszych barier rozwojowych współczesnej Afryki. Profesor Milewski był także moderatorem debaty, w której mówiono m.in. o roli spuścizny państwa kolonialnego we współczesnej Afryce, kulturowych aspektach trudności rozwojowych Afryki, barierach edukacyjnych, przestrzeganiu praw człowieka, tzw. państwach upadłych (*failed states*). Dyskutowano też o sensie pomocy humanitarnej i rozwojowej świadczonej obecnie Afryce przez państwa wysokorozwinięte, a także o polskim zaangażowaniu politycznym i gospodarczym w dzisiejszej Afryce.

Główna oś sporu między uczestnikami przebiegała między zwolennikami kierowania Afryki na tory rozwoju społeczno-politycznego podobnego do tego, który znamy ze świata zachodniego, z wysokimi standardami przestrzegania praw człowieka, demokracją liberalną i rozwojem gospodarczym adekwatnym do wzrostu zaludnienia, a krytykami „dyskursu rozwojowego”, twierdzącymi, że nie należy zmuszać Afrykanów do naśladowania zachodniego projektu nowoczesności. Do pierwszej grupy należeli m.in. prof. Jan Milewski, dr Dorota Gierycz i prof. Adam

Kosidło, do drugiej przede wszystkim etnologowie, zwłaszcza prof. Maciej Ząbek, a także dr Jacek Łapott, który, opierając się na swoich doświadczeniach w pracy terenowej, wyraził krytyczne stanowisko wobec sposobu, w jaki wykorzystuje się pomoc rozwojową dla krajów afrykańskich i zakwestionował sens dalszych działań w tym zakresie.

**Marek Pawełczak**  
**Małgorzata Szupejko**

## RECENZJE

Carolyn Hamilton, Bernard K. Mbenga, Robert Ross (red.),  
*The Cambridge History of South Africa*, t. I: *From early times to 1885*,  
Cambridge University Press, Cambridge 2010, ss. 467.

MICHAŁ LEŚNIEWSKI

### Nowa historia na nowe czasy

W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku wiele się wydarzyło w historiografii Afryki Południowej. Dobięła końca debata nad genezą wojny burskiej (1899–1902), zakwestionowano tradycyjne paradygmaty związane z dziejami Afryki Południowej, takie jak difaane czy wielki trek, zajęto się zaniebdywanymi do tej pory tematami, jak na przykład dzieje północnego pogranicza Kolonii Przylądkowej w XVIII wieku<sup>1</sup>. To wszystko towarzyszyło przemianie politycznej, której ukoronowaniem był upadek apartheidu i pierwsze wolne wybory w Republice Południowej Afryki w 1994 roku. Zmiana sytuacji politycznej, zmiana perspektywy historycznej i akumulacja zmian w historiografii sprawiły, że konieczną stała się nowa synteza dziejów Afryki Południowej.

Pierwszy tom *The Cambridge History of South Africa*<sup>2</sup> wypełnia tę lukę, jest to pierwsza, napisana po 1994 roku, historia Afryki Południowej. Oczywiście w ciągu niemal siedemnastu lat od 1994 roku wydano kilka podręczników, ale albo były to uzupełnione wydania starszych prac<sup>3</sup>, albo prace popularne lub skrypty<sup>4</sup>. *The Cambridge History of South Africa* stanowi tymczasem nową ja-

---

<sup>1</sup> Zob. np.: Norman Etherington, *The Great Treks. The Transformation of Southern Africa, 1815–1854*, London 2001; Nigel Penn, *Forgotten Frontier. Colonists and Khoisan on the Cape's a Northern Frontier in the 18<sup>th</sup> Century*, Athens OH, Cape Town 2005.

<sup>2</sup> Tom drugi został opublikowany 31 lipca 2011 roku.

<sup>3</sup> Zob. np. Trevor R.H Davenport, Christopher Saunders, *South Africa. A Modern History*, London 2000; Leonard Thompson, *A History of South Africa*, Yale 2001.

<sup>4</sup> Zob. np. Robert Ross, *A Concise History of South Africa*, Cambridge 1997; Frank Welsh, *A History of South Africa*, London 1998.

kość w historiografii Afryki Południowej, jako podsumowanie ostatnich czterdziestu lat rozwoju południowoafrykańskiej historiografii. Tu warto podkreślić, że nauki historyczne wyprzedziły przemiany polityczne i ideologiczne. Co najmniej od drugiej połowy lat sześćdziesiątych XX wieku, mamy do czynienia, w historiografii Afryki Południowej, z krytyką czy wręcz odrzuceniem rasowych paradygmatów. Opracowania takie jak: *The Oxford History of South Africa*, *The Shaping of South African Society, 1652–1820*, czy *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa*<sup>5</sup> prezentowały nowe podejście do historii tego regionu, wyzwolone, albo przynajmniej próbujące wyzwolić się od wcześniej dominujących stereotypów. Faktycznie na wiele lat przed 1994 rokiem historiografia tego regionu stała się historiografią post-apartheidowską. I w pewnym sensie cały ten okres podsumowuje recenzowana pozycja.

W decyzjach redaktorskich widać zmiany, jakie dotknęły historiografii Afryki Południowej w ciągu ostatnich czterech dekad. Nowe podejście prezentowane przez tę syntezę wyraża się nawet nie w zmianie proporcji czy środka ciężkości. Być może zabrzmi dziwnie, ale *The Cambridge History of South Africa* jest tak naprawdę pierwszą w ogóle historią Afryki Południowej jako regionu. Wszystkie do tej pory publikowane podręczniki i syntezy, jakże liczne i często bardzo interesujące były faktycznie historiami kolonizacji, europejskiej ekspansji czy odkrywania/podbijania południa Afryki przez Europejczyków i ich potomków. Historia przedkolonialna była w nich traktowana jako pre-historia, krótszy lub dłuższy archeologiczno-antropologiczny wstęp do historii właściwej, czyli dziejów podboju Afryki Południowej przez Europejczyków<sup>6</sup>.

Ta pozycja świadomie zrywa z taką wizją dziejów Afryki Południowej. Wbrew obawom, nie zastępuje jednak jednego stereotypu innym, bardziej politycznie poprawnym. Dostajemy do ręki opis dziejów tego regionu rozpoczynając od wprowadzenia tam rolnictwa (ok. 2000 lat temu) na rewolucji górniczej kończąc. Już przyjęcie takich cezur zmienia perspektywę spojrzenia na historię Afryki Południowej. Dodatkowo kontakty z Europejczykami i początki europejskiej kolonizacji zostały wplecione w szerszy obraz dziejów regionalnych. Można powiedzieć, że autorzy i redaktorzy tego tomu umiejętnie wykorzystują koncepcję historii regionalnej i lokalnej, jako narzędzie powiązania dziejów społeczności lokalnych i napływowych (europejskich).

<sup>5</sup> Zob.: *The Oxford History of South Africa*, red. Leonard Thompson, Monica Wilson, t. I, Oxford 1969; *The Shaping of South African Society, 1652–1820*, red. Richard Elphick, Hermann Gil-Imoee, Cape Town 1979; *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa*, red. Shula Marks, Anthony Atmore, London 1980.

<sup>6</sup> Tak było na przykład w, skądinąd przełomowej i fundamentalnej *The Oxford History of South Africa*, w której cztery pierwsze rozdziały to bardzo obszerne i wartościowe studium archeologiczne, antropologiczne i etnograficzne ludów afrykańskich południa Afryki. Zob. *The Oxford History of South Africa*, t. I, s. 1–186.

Pierwszy tom *The Cambridge History of South Africa* jest pracą zbiorową i każdy rozdział został przygotowany przez innego autora lub grupę autorów. Zasadniczo ma on konstrukcję chronologiczną, ale nie trzyma się jej niewolniczo. Po pierwsze są dwa wyjątki od reguły: rozdział pierwszy, który jest prezentacją tradycji południowoafrykańskiego pisarstwa historycznego, oraz rozdział ostatni dotyczący kwestii tożsamości i jej zmian w trakcie dziejów Afryki Południowej. Co więcej w przypadku poszczególnych rozdziałów mamy do czynienia z nakładaniem się na siebie chronologii opisywanych wydarzeń.

Chronologicznie, jak już wspomniano, tom ten obejmuje okres od pojawienia się w Afryce Południowej rolnictwa do rewolucji górniczej. Obie cezury wydają się przekonywujące. Tradycyjnie rok 1885 jest widziany jako data przełomowa, kiedy społeczeństwa południowoafrykańskie weszły w fazę industrializacji, uosabianej przez gwałtowną ekspansję przemysłu wydobywczego (rewolucja górnicza). Wprowadzenie rolnictwa też nie budzi poważniejszych wątpliwości jako cezura początkowa. Wcześniejsze wydarzenia są trudne do uchwycenia i chronologicznej systematyzacji, nawet na podstawie źródeł archeologicznych. Co prawda brak źródeł pisanych dla okresu przed 1488 rokiem jest ograniczeniem możliwości badania wcześniejszego okresu, jednakże wprowadzenie uprawy ziemi i hodowli wyznacza początek dziejów społeczno-ekonomicznych, które znajdują odbicie w materiale archeologicznym, który pozwala odtwarzać chronologię procesów społeczno-kulturowych a nawet gospodarczych. Co więcej to co charakteryzuje całą tą epokę, niezależnie od przemian społecznych, politycznych i demograficznych, to kluczowa rola produkcji rolnej, i to niezależnie od tego czy mówimy o społecznościach afrykańskich, czy też osadniczych.

Autorzy podkreślają, że pod względem geograficznym koncentrują się na obszarze współczesnej RPA. Jednocześnie jednak stwierdzają, że w omawianym okresie granice kulturowo-gospodarcze tego regionu nie pokrywały się z współczesnymi granicami politycznymi. Dlatego w swoich analizach wychodzą dość często poza granice współczesnej RPA<sup>1</sup>.

Inną ważną cechą tej pozycji, jest świadome budowanie wizji historii w oparciu o historię społeczno-ekonomiczną, a traktowanie historii politycznej, jako uzupełnienia obrazu. Koncentracja na tym aspekcie historii ułatwia unikanie pewnych raf, związanych z dawną i współczesną polityką historyczną. Co więcej pozostaje w zgodzie z tendencją, która pojawiła się w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku, kiedy zwłaszcza historycy szkoły marksowskiej (Anthony Atmore, Shula Marks) zwrócili uwagę na procesy społeczno-ekonomiczne, jako główne czynniki kształtujące historię regionu<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zob. *The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. XI.

<sup>2</sup> Zob. np.: *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa*, red. Shula Marks, Anthony Atmore, London 1980.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że autorzy nie odcinają się przy tym od jakiegokolwiek części tradycji historiograficznej. Bardzo wyraźnie to widać w pierwszym rozdziale, poświęconym przedstawieniu tradycji dziejopisarских i historiograficznych Afryki Południowej. Autorzy tego rozdziału: Carolyn Hamilton, Bernard K. Mbenga i Robert Ross, nie wykluczają żadnej z tradycji i starają się koncentrować na pozytywnym wkładzie kolejnych szkół historycznych w kształtowanie i rozumienie historii regionu. Zaczynają prezentację od lokalnych, ustnych tradycji ludów afrykańskich, pokazując jednak, że w warunkach Afryki Południowej trudno mówić o oryginalnych źródłach będących wytworem wyłącznie afrykańskich społeczności. Tradycje ustne poznajemy bowiem za pośrednictwem europejskim lub zeuropeizowanym, czy to poprzez europejskich antropologów lub kolekcjonerów takich, jak James Stuart<sup>3</sup>, czy też zeuropeizowanych, afrykańskich intelektualistów, takich jak: Robert B. Noyi, Tiyo Soga czy William Gqoba<sup>4</sup>. W efekcie, jak przyznają, w pewnym sensie nie ma ucieczki przed przyjęciem europejskiego punktu widzenia. Z drugiej jednak strony, inaczej niż część rewizjonistycznych historyków, takich jak: Julian Cobbing czy w nieco mniejszym stopniu Dan Wylie<sup>5</sup>, autorzy CHSA nie kwestionują wartości tak zwanych źródeł osadniczych. Zauważają, że oznacza to przyjęcie, w dużym stopniu, europejskiego punktu widzenia, jednocześnie jednak podkreślają, że źródła te są dalekie od jednolitości w przedstawianiu rzeczywistości. Różne pochodzenie twórców tych źródeł, różne afiliacje polityczne, ideologiczne, etniczne czy zawodowe, sprawiają, że przedstawiają one całą gamę spojrzeń na południowoafrykańską rzeczywistość. Co więcej, wiele z nich zawiera bardzo drobiazgowo relacje dotyczące lokalnych społeczności i ich tradycji ustnych, czy ich wizji własnej przeszłości<sup>6</sup>.

Podobnie jest w przypadku prezentacji historiografii południowoafrykańskiej. Otrzymujemy zwarty i kompleksowy przegląd tradycji historiograficznych. Jego cechą jest koncentrowanie się autorów na pozytywnym wkładzie poszczególnych szkół i tradycji w całokształt południowoafrykańskiego dziejopisarstwa. Nie oznacza to, że autorzy nie widzą stereotypów i wynikających z nich wad. Przeciwnie zauważają je, ale jednocześnie koncentrują się na ich wkładzie w poznawanie dziejów regionu. Żeby uniknąć streszczenia całego wywodu, wystarczy wskazać, jak zaprezentowano afrykanerską historiografię okresu apartheidu. Autorzy zauważają mechanizmy inżynierii społecznej, uprzedzenia warunkujące studia antropologiczne i historyczne, jednocześnie jednak podkreślają kompleksowość, me-

<sup>3</sup> *The James Stuart Archive of Recorded Oral Evidence Relating to the History of the Zulu and Neighbouring Peoples*, t. I–V, Pietermaritzburg 1976–2001.

<sup>4</sup> *The Cambridge History of South Africa*, p. 7.

<sup>5</sup> Julian Cobbing, „The Mfecane as Alibi: Thoughts on Dithakong and Mbolompo”, „*Journal of African History*”, t. XXIX, 1988, nr 3, s. 487–519; Dan Wylie, *Myth of Iron: Shaka in History*, Scottsville 2006, 5–9, 14, 31.

<sup>6</sup> Zob. *The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 14–23.



todyczność i drobiazgowość przeprowadzanych wówczas badań archeologicznych i antropologicznych oraz studiów historycznych lokalnych społeczności. Paradoksalnie miało się to stać podstawą do rewizji miejsca i roli Afrykanów w dziejach regionu<sup>7</sup>.

Dzięki temu możemy poznać całą złożoność historiograficznych tradycji Afryki Południowej. W tym zresztą tkwi największa wartość tego rozdziału. Dostajemy bowiem relatywnie krótkie, ale niezwykle wartościowe kompendium historiografii południowoafrykańskiej w XIX i XX wieku.

Z drugim rozdziałem zaczyna się chronologiczny opis dziejów południa Afryki. Simon Hall i John Parkington, dwóch uznanych archeologów, próbuje zrekonstruować na podstawie materiału archeologicznego, dzieje regionu w pierwszym tysiącleciu naszej ery, od pojawienia się na południu Afryki (ok. 250–580 r.) pierwszych rolniczych społeczności. Mamy do czynienia z zupełnie nowym podejściem. Do tej pory bowiem archeologia była traktowana jako odrębna dziedzina, a nie jako podstawa dla rekonstrukcji dziejów regionu<sup>8</sup>. Autorzy podkreślają wagę źródeł archeologicznych dla rekonstrukcji historii regionu nie tylko w omawianym przez nich okresie, ale także dla późniejszych czasów. To dzięki nim możliwa jest obserwacja przemian zachodzących w lokalnych kulturach na przestrzeni dziejów.

Jednocześnie są jak najbardziej świadomi ograniczeń tych źródeł, jak i trudności związanych z ich interpretacją, wynikających chociażby z faktu, iż niezwykle trudno jest ustalić etniczną przynależność ludzi danej kultury archeologicznej.

W rozdziale tym autorzy przedstawiają kwestię pochodzenia hodowców Khoi-khoi, ich powiązania ze zbieracko-łowickimi Buszmenami oraz charakter ekspansji tych pierwszych. Prezentują przy tym debatę na ten temat, a nie własne opinie. Czytelnik nie dowie się, jak było, ale dowie się jakie są, w obu przypadkach, dominujące koncepcje. Otwartym pozostawiają pytanie, czy mamy do czynienia z dwoma wyodrębnionymi grupami ludów, czy jedną, pozostającą w różnych fazach rozwoju? Czy mamy do czynienia z migracją hodowców, czy raczej dyfuzją umiejętności hodowli bydła?

W przypadku ludów Bantu poznajemy początki ich migracji na południe Afryki. W oparciu o źródła archeologiczne możemy zaobserwować, jak złożone potrafiły być ówczesne afrykańskie społeczności. Poznajemy dowody na ich udział, już w IX–X wieku w dalekosiężnym handlu powiązanim ze wschodnim wybrzeżem Afryki<sup>9</sup>.

Możemy wreszcie obserwować rekonstrukcje wzajemnych relacji ludów Bantu i Khoisan. Widzimy ich niejednoznaczność: ewidentne przykłady pokojowej

<sup>7</sup> Ibidem, s. 43–45.

<sup>8</sup> Zob. *The Oxford History of South Africa*, t. I, s. 1–39.

<sup>9</sup> Zob. *The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 88, 90.

egzystencji i nie rzadsze dowody konfliktów i konkurencji. Autorzy nie tworzą wizji wyidealizowanego świata, ale raczej starają się przedstawić jego dynamikę i złożoność.

Trzeci rozdział, autorstwa Simona Halla, dotyczy dziejów afrykańskich społeczności między XI a XVIII stuleciem. W rozdziale tym został zaprezentowany proces ekspansji i społecznej dywersyfikacji społeczności Bantu na południu Afryki, który doprowadził do powstania pierwszych państw: Mapungubwe, czy nieco później Wielkie Zimbabwe. Przy okazji wskazuje na role handlu dalekosiężnego z wybrzeżem Suahili, w procesach państwowotwórczych. Tym samym pokazując, że ludy tego regionu były na dużą skalę zaangażowane w handel ze wschodnim wybrzeżem.

W rozdziale tym zostały zaprezentowane najnowsze koncepcje na temat etnogenezy ludów Nguni, Sotho-Tswana, oraz innych grup ludności Bantu zamieszkujących Afrykę południową. Wcześniej dominowało przekonanie, że etnogeneza tych ludów, a zwłaszcza Nguni, dokonała się już na terenie Południowej Afryki<sup>10</sup>. Tymczasem według najnowszych ustaleń archeologów i językoznawców, przynajmniej początki etnogenezy Nguni i Sotho-Tswana miały miejsce we Afryce Wschodniej, na terenach współczesnej Tanzanii<sup>11</sup>. Jednocześnie nie ma wątpliwości, że etnogeneza innych grup ludności, jak chociażby VhaVenda dokonała się już w południowej Afryce na skutek wymieszania wcześniejszych i późniejszych grup napływowych<sup>12</sup>.

Przechodząc do późniejszych dziejów regionu, autor rekonstruuje siedemnastowieczne migracje Nguni w kierunku Wysokiego Stepu (High Veld). Można zastanawiać się czemu tak wiele uwagi poświęca temu fenomenowi? Ewidentnie jednym z celów autora było pokazanie, że wydarzenia z początku XIX wieku, nazywane difaqane/mfecane, nie były czymś nowym, że tego typu migracje obejmujące cały lub część regionu zdarzały się wcześniej. Innym celem było wprowadzenie do genezy difaqane/mfecane. Simon Hall prezentuje bowiem skalę i charakter społeczno politycznych przemian, jakie dotknęły społeczności Bantu w XVIII wieku i na początku następnego stulecia. Przedstawia wpływ na te procesy dalekosiężnego handlu (popyt na kość słoniową), upowszechnienia nowych upraw (np. kukurydzy), znaczenie politycznej i ekonomicznej ekspansji Kolonii Przylądkowej. Co charakterystyczne przesuwa początek fali migracyjnej na połowę XVIII wieku, co oznacza zupełną zmianę spojrzenia na ten proces i mechanizm przy czynowo-skutkowy. Tradycyjne przyczyny difaqane/mfecane (powstanie państwa Czaki, migracja Mzilikaziego) okazują się być skutkami wcześniejszych, bardziej dalekosiężnych procesów.

<sup>10</sup> Tim Maggs, „The Iron Age Farming Communities”, [w:] *Natal and Zululand from Earliest Times to 1910. A New History*, red. Andrew Duminy, Bill Guest. Pietermaritzburg 1989, s. 37–38.

<sup>11</sup> Zob. *The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 129–130.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 132–138.

Dzięki autorowi, czytelnik może zapoznać się z najnowszym stanem badań nad społecznościami afrykańskimi. Jednocześnie jednak Simon Hall wskazuje pułapki czekające na badaczy. Przypomina, że wartość tradycji ustnych, zwłaszcza dla odległych dziejów jest ograniczona. Z kolei źródła archeologiczne bardzo łatwo błędnie interpretować. Nie oznacza to, że twierdzi on, iż nie mają one żadnej wartości. Przeciwnie uznaje, że zwłaszcza dla okresu po roku 1488, kiedy pojawiają się europejskie źródła pisane dotyczące tego regionu, źródła archeologiczne i tradycja ustna nabierają znaczenia. Same bowiem mogą być weryfikowane przez teksty pisane, jak i służyć ich weryfikacji. Zwraca szczególną uwagę w tym względzie na malowidła naskalne, które stanowią doskonale źródła ikonograficzne, oddając z dużą precyzją obraz rzeczywistości na przestrzeni wieków, a więc oddający wszelkie zmiany dotyczące społeczności Buszmenów<sup>13</sup>.

Kolejny rozdział, autorstwa prof. Roberta Rossa, chronologicznie pokrywa się z poprzednim. Ten jednak poświęcony został pojawieniu się w Afryce Południowej, między XVI a XVIII wiekiem społeczeństwa kolonialnego rozumianego jako całokształt przemian społeczno-gospodarczych związanych z bezpośrednią interakcją między napływającymi do Afryki Południowej Europejczykami i ich poddanymi, a lokalnymi społecznościami afrykańskimi. Dlatego dużo miejsca poświęcono roli ludów Khoisan i ich wpływowi na kształt i dzieje społeczeństwa kolonialnego. Podobnie, dużo miejsca zajęło przedstawienie wewnętrznych relacji w ramach społeczności kolonialnej, a zwłaszcza pomiędzy wolnymi kolonistami (burgherami) a administracją kolonialną. Autor przedstawia też dyskusję nad motywacją ekspansji trekburów w XVIII wieku. Warto w tym miejscu podkreślić, że chociaż prof. R. Ross był jednym z uczestników tej debaty<sup>14</sup>, to prezentuje ją bardzo obiektywnie, co więcej ostatecznie wydaje się zgadzać z prof. Susan Newton-King i jej tezą, że w przypadku Kolonii Przylądkowej mamy do czynienia z ekonomią niedoboru, a zwłaszcza niedoboru możliwości społeczno-gospodarczych, i że to był główny czynnik napędzający ekspansję trekburów<sup>15</sup>.

Ukazując osiemnastowieczne społeczeństwo kolonialne autor podkreśla, że w XVIII wieku linie podziałów społecznych nie były jeszcze wyraźne i nie miały charakteru rasowego, przynajmniej we współczesnym rozumieniu. Osoby kolorowe ciągle miały możliwość wejścia w skład społeczności osadniczej. Podobnie na pograniczu logika tamtejszych konfliktów nie była rasowa. Autor zauważa, że tak na prawdę mamy do czynienia z rodzajem trójkąta, w którym kolonialna administracja i lokalni osadnicy nie zawsze i nie koniecznie byli

<sup>13</sup> Ibidem, s. 162–164.

<sup>14</sup> Zob. np. Peter van Duin, Robert Ross, *The Economy of the Cape Colony in the Eighteenth Century*, Leiden 1987.

<sup>15</sup> Susan Newton-King, *Masters and Servants on the Eastern Frontier*, Cambridge 1999, s. 150–209.

po tej samej stronie. Szczególnie było to widoczne na północnym pograniczu Kolonii<sup>16</sup>.

Autor sugeruje, że możemy z czasem obserwować zmniejszenie dystansu pomiędzy lokalnymi elitami osadniczymi a administracją lokalną. Tutaj jednak pojawia się pytanie, czy teza autora nie jest zbyt ostrożna? Czy nie należałoby raczej mówić o przejęciu faktycznej kontroli nad lokalnymi władzami, przez osadnicze elity? Być może taka teza jest z kolei nieco zbyt odważna, ale takie pytanie powinno zostać zadane.

Jeżeli czynić jakieś zarzuty względem tego rozdziału, to za niedostateczną, moim zdaniem, prezentację systemu komando. Tym bardziej, że podobnie jak *amabutho* w przypadku ludów Nguni, nie był to wyłącznie system militarny, ale także narzędzie mobilizacji ludzkich zasobów, budowy klienteli oraz akumulacji zasobów ludzkich i materialnych.

Piąty rozdział, autorstwa Johna Wrighta, poświęcony został wstrząsom i przemianom, jakie dotknęły afrykańskie społeczności w drugiej połowie XVIII i w pierwszych dekadach XIX wieku. Chronologicznie i tematycznie rozdział ten pokrywa się z końcówką rozdziału trzeciego. Zapewne jest to coś, czego trudno uniknąć w pracach zbiorowych. Taka sytuacja ma też swoje zalety, ukazując różne spojrzenia na podobne, czy wręcz takie same tematy. Pozostaje jednak pytanie, czy jest na to miejsce w tego typu opracowaniu? Jedną kwestią jest prezentowanie w każdym z rozdziałów różnorodności poglądów i interpretacji. Czymś zupełnie innym jest jednak opisywanie tych samych wydarzeń więcej niż raz, w różnych rozdziałach. Taka sytuacja budzi pewne wątpliwości.

Niewątpliwie jednak jest to ciekawy rozdział. Po pierwsze pokazuje zmiany, jakie zaszły w historiografii w kwestii difaqane/mfecane. Ukazuje nowe koncepcje przemian społeczno-politycznych i gospodarczych, jakie zaszły w ciągu drugiej połowy XVIII wieku, oraz rolę intensyfikacji handlu (tak lokalnego jak i daleko-siężnego) w tym procesie. Wskazuje wreszcie na rolę w tych przemianach północnego pogranicza Kolonii Przylądkowej.

Prezentując przemiany społeczno-polityczne, jakie miały miejsce wśród ludów Nguni, ukazuje rolę systemu *amabutho*, jako kluczowego czynnika w procesach konsolidacji. Ukazuje jego narodziny, oraz to, że funkcje militarne bynajmniej nie były w tym wypadku najważniejsze. Przekonuje jednocześnie, że nowy system nie tyle zastąpił tradycyjne struktury społeczno-polityczne, co nałożył się na nie. W efekcie *amabutho* i tradycyjne struktury władztw tworzyły wzajemnie nakładające się systemy<sup>17</sup>.

Autor pozostaje wyraźnie sceptyczny w kwestii roli handlu niewolnikami jako głównego czynnika inicjującego przemiany w społecznościach afrykań-

<sup>16</sup> N. Penn, *Forgotten Frontier. Colonists and Khoisan on the Cape's Northern Frontier in the 18th Century*, s. 187–201.

<sup>17</sup> *The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 221–223.

skich przed 1810 rokiem. Jednocześnie jednak wskazuje, że ocena roli Portugalii w dziejach tego regionu na przełomie XVIII i XIX wieku wymaga dalszych badań<sup>18</sup>.

Niezwykle istotny jest przy tym wniosek, iż pisząc o migracjach ludów Nguni, powinniśmy używać terminu *Ndwanwe Aftermath* w opozycji do dotychczasowego *Zulu Aftermath*<sup>19</sup>, zwracając tym samym uwagę na kluczową rolę Ndwanwe w przemianach polityczno-społecznych, jakie miały miejsce na obszarze współczesnego Zululand-Natalu. Tak naprawdę bowiem grupy migracyjne, które przemierzyły ówczesną południową Afrykę, docierając nawet do współczesnej Tanzanii (np. Ndebele, Soshangane, Ngoni), były odpryskami władztwa Ndwanwe a nie Zulusów. Tym samym widać jak bardzo zmieniło się postrzeganie chronologii wydarzeń określanych terminem *difaqane/mfecane*, oraz rozumienie tego terminu. Jednocześnie autor wskazuje na konieczność ich zachowania, jako opisujących głębokie przemiany, które dotknęły afrykańskich społeczności w drugiej połowie XVIII i na początku XIX wieku.

Kolejny rozdział, autorstwa Martina Legassicka i Roberta Rossa, dotyczy przemian i ekspansji społeczeństwa kolonialnego w pierwszej połowie XIX wieku. Charakterystyczny jest dobór dat granicznych. Wydarzeniem od którego autorzy zaczynają jest wielkie powstanie Khoi-khoi z lat 1799–1803, a tym na którym kończą jest powstanie Khoi-khoi i Koloredów z rejonu Kat River w latach 1851–1853. Taki dobór wydarzeń może zaskakiwać, jako odejście od ustalonych schematów. Jednocześnie chronologicznie wielkiej zmiany tu nie ma, tam bowiem granice wyznaczały pierwsza okupacja brytyjska (1795) i przyznanie Kolonii Przyładkowej częściowego samorządu (*Representative Government*) w 1853 roku. Można w tym doborze doszukiwać się politycznej poprawności, ale warto też zwrócić uwagę, że oba wydarzenia wskazują na ważne zmiany społeczne. Pierwsze z nich oznacza początek końca osiemnastowiecznego modelu kolonialnego. Powstanie ukazało bowiem, że lokalne elity są niezdolne do zapanowania nad sytuacją na pograniczu<sup>20</sup>. Drugie oznacza koniec okresu przejściowego i początek dojrzałego, brytyjskiego modelu kolonialnego.

Tematem przewodnim tego rozdziału jest proces wymuszonej modernizacji. Autorzy pokazują przy tym, że rozgraniczenie między beneficjentami i ofiarami modernizacji nie miało bynajmniej rasowego charakteru. Wśród tych pierwszych obok brytyjskich farmerów, części Burów byli też Mfengu. Z kolei wśród ofiar obok Khoi-khoi i AmaXhosa znajdziemy przynajmniej część Burów<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Zob. *Ibidem*, s. 223–226.

<sup>19</sup> Co jest oczywista aluzją do klasycznej już książki Johna D. Omer-Coopera, *Zulu Aftermath: A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*, Ibadan 1966.

<sup>20</sup> S. Newton-King, *Masters and Servants on the Eastern Frontier*, s. 210–231.

<sup>21</sup> *The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 309, 311.

Autorzy zwracają uwagę na znaczenie imigracji brytyjskiej, narodziny tożsamości osadniczej wśród brytyjskich imigrantów, kulturową anglicyzację burskich elit, narodziny nowej chłopskiej elity wśród Afrykanów, rozwój merkantylnej hodowli owiec (merynosy) i ogólnie intensyfikacją udziału w nowoczesnej gospodarce rynkowej. Te wszystkie czynniki przyczyniały się do zmian społecznych, nie tylko wśród ludności osadniczej, ale także afrykańskiej.

Co charakterystyczne, Wielkiemu Trekowi poświęcają relatywnie niewiele miejsca, co nie zmienia faktu, że doceniają jego znaczenie, jako znaczącego ruchu migracyjnego oraz elementu ekspansji kolonialnej sieci powiązań w południowo-afrykański interior. Narracja opisująca Wielki Trek budzi nieco wątpliwości swoją ogólnikowością. Znacznie lepsza jest, moim zdaniem, narracja Normana Etheringtona w jego książce *The Great Treks*, w której przedstawia trek jako zbiór migracji poszczególnych grup rodzinno-klientalno-sąsiedzkich, których cele i motywy były bardzo zróżnicowane<sup>22</sup>.

Prezentując wojny na pograniczu Kolonii Przylądkowej, autorzy ukazują zmiany w charakterze tych wojen od momentu przejścia Kolonii przez Brytyjczyków, w 1806 roku. Cechą charakterystyczną była postępująca brutalizacja tych konfliktów zaczynając od przymusowego wysiedlenia AmaXhosa z Zuurveldu w 1812 roku, poprzez taktykę spalonej ziemi stosowaną w wojnach 1834–1836 i 1846–1847 roku, aż do polityki eksterminacji podczas wojny Mlanjeniego (1850–1853)<sup>23</sup>. Jednocześnie ukazują, że zwłaszcza w późniejszych konfliktach znaczna część Burów starała się unikać uczestnictwa w nich, czasami nawet udzielając wsparcia AmaXhosa<sup>24</sup>. Niestety autorzy nie rozwijają tego tematu, nie przedstawiają powodów, dla których znaczna część Burów nie była zainteresowana udziałem w kampaniach na wschodnim pograniczu.

Mimo pewnych wątpliwości i uwag jest to bardzo interesujący i wartościowy rozdział, prezentujący żywy obraz złożonej historii społecznej, gospodarczej i politycznej społeczeństwa kolonialnego w pierwszej połowie XIX wieku.

Siódmy rozdział, autorstwa Normana Etheringtona, Patricka Harriesa i Bernarda K. Mbengi, dotyczy ekspansji kolonialnej i zmian w sytuacji społeczno politycznej w latach 1840–1880. Autorzy podzielili ten rozdział według układu geopolitycznego, omawiając po kolei poszczególne terytoria. Opis zaczyna się od Kolonii Przylądkowej największej i ciągle najważniejszej z posiadłości kolonialnych w tym regionie. I znowu napotykamy problem powtórzeń. Omawiając sytuację na wschodnim pograniczu, autorzy powtarzają to, co już zostało napisane we

<sup>22</sup> N. Etherington, *The Great Treks. The Transformation of Southern Africa, 1815–1854*, s. 244.

<sup>23</sup> *The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 266–267, 282, 298, 312, 315.

<sup>24</sup> Timothy Keegan, *Colonial South Africa and the Origins of the Racial Order*, London 1996, s. 202–203, 270–272.

wcześniejszym rozdziale<sup>25</sup>. Owszem przedstawiają nieco inny punkt widzenia, ale pozostaje pytanie, czy na takie powtórki powinno być miejsce w tego typu opracowaniu? Mam co do tego poważne wątpliwości.

Autorzy wskazują, iż właśnie w okresie trzech dekad pomiędzy rokiem 1840 i 1870, doszło do przekształcenia Kolonii Przylądkowej w typową brytyjską kolonię osadniczą. Wszystkie zmiany gospodarcze (rozbudowa infrastruktury, rozwój bardziej intensywnych form produkcji) i polityczne (prowadzące do uzyskania w 1853 roku częściowego samorządu) były typowe dla ówczesnej fazy ewolucji brytyjskiego imperium kolonialnego. Jednocześnie zauważają początki narodzin afrykanerskiego ruchu narodowego, jako reakcji na dominację brytyjskich elit osadniczych.

Ważnym epizodem tego rozdziału jest zwrócenie uwagi na społeczność mułmańską w Kapsztadzie i jej odrodzenie, które przypada właśnie na ten okres<sup>26</sup>. Zresztą warto w tym miejscu podkreślić, że w treści książki społeczność mułmańska z Kapsztadu i jej znaczenie dla dziejów regionu, zostały wspomniane kilkakrotnie.

W dalszej kolejności autorzy zajmują się interiozem. Poznajemy pokrótce dzieje Wielkiego Treku i organizmów politycznych, które powstały na skutek tej migracji. Autorzy przedstawiają złożone relacje pomiędzy afrykańskimi i burskimi społecznościami. Podkreślają brak jedności wśród tych ostatnich i jej przyczyny, omawiają przy tym rolę patriarchalnych przywódców. Pokazują też gamę relacji z afrykańskimi władztwami i społecznościami oraz postępującą afrykanizację społeczności burskich<sup>27</sup>. Czytelnicy mogą zauważyć, że afrykańskie władztwa kształtowały sytuację w interiorze w stopniu nie mniejszym niż społeczności burskie. Wzajemne relacje były nie tylko złożone, ale też dynamiczne. Co więcej do lat siedemdziesiątych XIX wieku ta dynamika działała często przeciw Burom, jak chociażby w przypadku Zoutpansbergu<sup>28</sup>, z którego Burowie zostali wyparci w 1867 roku. Jednocześnie widzimy, że afrykańska ludność zależna i Oorloam (Afrykanie, którzy ulegli akulturacji), odgrywali kluczową rolę w dwukierunkowych przepływach kulturowych pomiędzy Burami i Afrykanami.

Zabrakło mi jednak istotnego pytania: Czy można w ogóle mówić o istnieniu Transwalu jako państwa? Owszem, pokazują, że proces tworzenia burskiej państwowości na północ od rzeki Vaal trwał przez piętnaście lat, do 1867 roku. Natomiast nie zastanawiają się, czy mimo wszystko można nazwać Transwal z lat 1867–1877 państwem, w pełnym tego słowa rozumieniu? Nie twierdzą, że nega-

<sup>25</sup> *The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 296–301, 308–312.

<sup>26</sup> *Ibidem*, t. I, s. 334–335.

<sup>27</sup> *Ibidem*, t. I, s. 343.

<sup>28</sup> Region na północy współczesnej RPA, pokrywający się terytorialnie z północną częścią prowincji Limpopo.

tywna odpowiedź jest jedyną możliwą, ale szkoda, że nie pojawiła się w tekście taka wątpliwość. A ma to szczególne znaczenie w przypadku rozważań nad aneksją Transwału w 1877 roku.

Prezentując sytuację we Natalu autorzy przedstawiają przyczyny i okoliczności migracji dużych grup Afrykanów na terytorium kolonii. Zwracają przy tym uwagę, że był to rodzaj buntu przeciw systemowi *amabutho* i konsolidacji społeczności Nguni we wcześniejszym okresie. Jednocześnie opisują reakcje władz kolonialnych na ten proces i stworzenie przez Theophilusa Shepstone'a systemu administracyjnego, który był podstawą późniejszej koncepcji władzy pośredniej. Tradycyjnie zwracano uwagę na negatywy jego systemu. Autorzy przyznają, że to właśnie w Natalu doszło do przekształcenia, przyniesionych przez osadników brytyjskich wiktoriańskich uprzedzeń kulturowych i społecznych w uprzedzenia o charakterze rasowym. Zwracają jednak uwagę, że nie to było celem systemu Shepstone'a, a stworzenie warunków do współpracy między kolonialną administracją a afrykańskimi elitami. Co miało doprowadzić do stopniowej, kulturowej europeizacji miejscowych Afrykanów<sup>29</sup>.

Kluczowym wydarzeniem tego okresu, a jednocześnie tym, które wyznacza początek jego końca, było odkrycie diamentów w rejonie współczesnego Kimberley. Odkrycie złóż diamentów oznacza początek rewolucji górniczej w południowej Afryce, a to oznacza wkroczenie tamtejszych społeczności w nową epokę rozwoju społeczno-ekonomicznego. Pojawiły się nowe możliwości ekonomiczne, na których korzystały wszystkie społeczności tego regionu. Jednocześnie, w dłuższej perspektywie rozpoczął się wtedy proces, który ukształtował społeczno-polityczno-ekonomiczne realia Afryki Południowej w XX wieku. Konkurencja na rynku pracy między Afrykanami i Białymi, miała doprowadzić do podziałów społecznych zgodnych, w dużej mierze, z podziałami rasowymi.

Odkrycie diamentów zapoczątkowało także proces powstawania systemu gospodarczego, który objął cały region. Miejsce szeregu luźno powiązanych ze sobą systemów gospodarczych zajął jeden, skonsolidowany, wykraczający nawet poza granice współczesnej RPA.

Wśród krótkoterminowych skutków było odnowienie idei utworzenia kontrolowanej przez Wielką Brytanię federacji południowoafrykańskich państw i kolonii<sup>30</sup>. Dzięki zyskom z wydobywania diamentów miała szansę stać się gospodarczo samowystarczalna. Przy okazji autorzy wprowadzają do dyskursu nową, interesującą koncepcję: „Pierwszej brytyjskiej wojny o zjednoczenie

<sup>29</sup> *The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 359–367.

<sup>30</sup> Koncepcja takiej federacji powstała jeszcze w latach 50-tych XIX wieku. Zob. Clement Francis Goodfellow, *Great Britain and South African Confederation, 1870–1881*, Cape Town 1966, s. 12–21.



południowej Afryki, 1877–1882”<sup>31</sup>, jako wspólnego określenia dla szeregu konfliktów i kryzysów powiązanych z brytyjskimi próbami stworzenia federacji. Koncepcja ta jest interesująca, gdyż patrząc z tej perspektywy wojna zuluska (1879), powstanie w Transwalu (1880–1881) i powstanie BaSotho (1880–1881) były pokrewnymi fenomenami, jako przejawy oporu wobec narzucanej siłą modernizacji.

Ostatni rozdział, podobnie jak pierwszy ma charakter tematyczny. Jego autor, prof. Paul S. Landau, zajmuje się kwestiami związanymi z kształtowaniem się i przemianami poczucia tożsamości poszczególnych społeczności w południowej Afryce. To są ważne problemy, gdyż właśnie w tym wypadku najłatwiej jest o budowanie stereotypów.

Autor rozpoczyna od przedstawienia charakteru tradycyjnych struktur społecznych wśród ludów Bantu. Następnie ukazuje zmiany tożsamości związane z rozpadem starych struktur i powstawaniem nowych podczas niepokojów na przełomie XVIII i XIX wieku. Wreszcie zajmuje się wpływem czynników związanych z europejską ekspansją (misionarze) na kształt i charakter afrykańskich społeczności. Podkreśla fakt, że większość władztw i społeczności miała charakter mieszany, dlatego poczucie tożsamości nie było bezpośrednio powiązane z etnicznością. I nie dotyczyło to tylko klasycznych społeczności mieszanych (Baastardów, Oorlam, Griqua), ale też takich, które zwykliśmy postrzegać jako bardziej jednolite, czyli Bantu i Burów.

Ważne miejsce w jego rozważaniach zajmuje właśnie kwestia tożsamości Baastardów i Oorlam. Obie grupy, odgrywały kluczową rolę jako pośrednicy w przepływie elementów techniki, praktyk społeczno-politycznych i wartości kulturowych pomiędzy Afrykanami i osadnikami, zwłaszcza Burami. Autor podkreśla znaczenie asymilacji przez Burów elementów lokalnej kultury<sup>32</sup>. Nawet jeżeli czasami przesadza w doszukiwaniu się podobieństw, to wskazuje na ważny fenomen – wzajemną akulturację Burow i Afrykanów. Zazwyczaj więcej uwagi poświęcano wpływowi społeczności pochodzenia europejskiego na Afrykanów. Tymczasem autor wskazuje, że proces był obustronny i że możemy obserwować proces afrykanizacji Burów.

Prof. Landau dowodzi, że to brytyjskie instytucje społeczne przyczyniły się do rozwoju tendencji rasistowskich. Społeczny ekskluzywizm, tak typowy dla wiktoriańskiego społeczeństwa, stopniowo przekształcał się w ekskluzywizm rasowy. Nim jednak stał się dominującym czynnikiem w kształtowaniu relacji między Afrykanami i osadnikami, możemy obserwować dużą różnorodność wzajemnych relacji i mieszanie się kultur<sup>33</sup>. Rozdział ten jest niewątpliwie interesującym, na-

<sup>31</sup> *The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 383.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 416.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 418; Charles van Onselen, *The Seed is Mine: The Life of Kas Maine, a South African Sharecropper 1894* *Ibidem*, s. 162–164.

wet jeżeli niekiedy kontrowersyjnym studium wpływów kulturowych przekraczających etniczne, geograficzne i polityczne granice.

Podsumowując, pierwszy tom *The Cambridge History of South Africa*, jest bardzo ważną publikacją. Ktoś może uznać to za przesadne stwierdzenie, ale możliwe, że kiedyś może zostać uznany za symbol przełomu w historiografii Afryki Południowej, tak jak niegdyś się to stało z *The Oxford History of South Africa*. Przygotowany przez grupę uznanych historyków Afryki Południowej, sumuje obecny stan wiedzy i przekazuje nowe spojrzenie na dzieje tego regionu. Odzwierciedla dominujące współcześnie zainteresowania nad zjawiskami genderowymi, historią lokalną i regionalną, czy kwestiami tożsamości. Jednocześnie nie zaniedbuje bardziej tradycyjnych podejść. Dzięki umiejętnemu połączeniu nowych trendów z szacunkiem dla tradycyjnych metod historycznych autorom udało się przygotować opracowanie wyważone prezentujące historię regionu poprzez dzieje lokalnych społeczności: afrykańskich burskich i mieszanych. Jednocześnie opracowanie to pokazuje, jak wiele jest jeszcze do zrobienia, jak wiele tematów ciągle pozostaje niedostatecznie zbadanych.

Dostajemy do ręki bardzo wartościową publikację, która nie jest pozbawiona kontrowersyjnych elementów, co czyni ją tym bardziej interesującą. Została ona

---

Zob. np. Peter van Duin, Robert Ross, *The Economy of the Cape Colony in the Eighteenth Century*, Leiden 1987.

Susan Newton-King, *Masters and Servants on the Eastern Frontier*, Cambridge 1999, s. 150–209.

N. Penn, *Forgotten Frontier. Colonists and Khoisan on the Cape's Northern Frontier in the 18th Century*, s. 187–201.

*The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 221–223.

Zob. *Ibidem*, s. 223–226.

Co jest oczywista aluzją do klasycznej już książki Johna D. Omer-Coopera, *Zulu Aftermath: A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*, Ibadan 1966.

S. Newton-King, *Masters and Servants on the Eastern Frontier*, s. 210–231.

*The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 309, 311.

N. Etherington, *The Great Treks. The Transformation of Southern Africa, 1815–1854*, s. 244.

*The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 266–267, 282, 298, 312, 315.

Timothy Keegan, *Colonial South Africa and the Origins of the Racial Order*, London 1996, s. 202–203, 270–272.

*The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 296–301, 308–312.

*Ibidem*, t. I, s. 334–335.

*Ibidem*, t. I, s. 343.

Region na północy współczesnej RPA, pokrywający się terytorialnie z północną częścią prowincji Limpopo.

*The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 359–367.

Koncepcja takiej federacji powstała jeszcze w latach 50-tych XIX wieku. Zob. Clement Francis Goodfellow, *Great Britain and South African Confederation, 1870–1881*, Cape Town 1966, s. 12–21.

*The Cambridge History of South Africa*, t. I, s. 383.

*Ibidem*, s. 416.

*Ibidem*, s. 418; Charles van Onselen, *The Seed is Mine: The Life of Kas Maine, a South African Sharecropper 1–1985*, Oxford 1996, s. 22, 234.

napisana klarownym i zrozumiałym językiem. Niewątpliwie książka ta będzie bardzo pomocna dla badaczy zainteresowanych dziejami południa Afryki i tamtejszą historiografią.

## NOWE KSIĄŻKI

**Hanna Rubinkowska**

***Ethiopia on the verge of modernity: The transfer of power during Zewditu's reign, 1916–1930***

Wydawnictwo Agade: Warszawa 2010, ss. 287

Praca Hanny Rubinkowskiej dotyczy okresu panowania cesarzowej Zewditu (1916–1930), kiedy w Etiopii dokonywały się zmiany systemu sprawowania władzy w kierunku centralizacji, a także ukształtował się nowy model relacji międzynarodowych. W tym czasie faktyczną władzę sprawował triumwirat złożony z cesarzowej, *rasa* Teferi Mekonnyna (późniejszego cesarza Hajle Syllasje), a także *fitauriego* Habte Gijorgisa. Książka składa się z siedmiu rozdziałów. Pierwszy poświęcony jest sposobom kształtowania wizerunku władzy w Etiopii, drugi roli etiopskich kobiet w sprawowaniu władzy, a trzeci przewrotowi z 1916 r. ze szczególnym uwzględnieniem roli właścicieli ziemskich z prowincji Szeua. Rozdziały IV–VI dotyczą przede wszystkim formowania się wspomnianego triumwiratu oraz wprowadzania nowego ładu politycznego. Autorka kładzie nacisk na osobistą rolę Zewditu w tym procesie. Ostatni rozdział dotyczy okresu po śmierci Habte Gijorgisa, kiedy nastąpiło przejście pełni władzy przez *rasa* Teferiego. Książka zawiera liczne ilustracje, słownik terminów z języka amharskiego oraz indeks.

***Europejczycy Afrykanie i inni. Studia ofiarowane Profesorowi Michałowi Tymowskiemu. Redakcja naukowa Bronisław Nowak, Mirosław Nagielski, Jerzy Pysiak***

Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego: Warszawa 2011, ss. 720

Księga została wydana z okazji jubileuszu jednego z nestorów polskiej afrykanistyki, historyka, profesora Michała Tymowskiego. Po liście publikacji naukowych Jubilata oraz słowie wstępnym – wspomnieniom z seminarium prowadzonego przez Profesora – znajdują się artykuły zgrupowane w jedenastu częściach tematycznych oraz podsumowanie pióra Tomasza Kizwaltera. Artykuły poświę-

cone sprawom afrykańskim (w języku polskim, angielskim, francuskim oraz niemieckim) znalazły się w częściach IV, V, VI i VII.

Część czwarta koncentruje się na opisie genezy i funkcjonowania państwa w Afryce i na Bliskim Wschodzie. Dierk Lange pisze o przeniesieniu asyryjskiej instytucji *tamkāru* do Nubii, Darfuru i w rejon jeziora Czad. Marek Malinowski skupia się na dziejach Afryki Południowej od ery prehistorycznej do końca XVI w. Artykuł Jerzego Zdanowskiego dotyczy genezy państwa muzułmańskiego na Bliskim Wschodzie w okresie przedkolonialnym. Bogdan Żurawski przybliży czytelnikowi nubijską ikonografię królewską z XI–XII w., a Holger Weiss pisze o czynniku południowym w basenie woltańskim w okresie przedkolonialnym.

Autorzy części piątej skupiają się na rytuale monarchii afrykańskich oraz tradycjach ustnych. Henri Claessen oraz Bronisław Nowak poruszają w swoich tekstach problem matek i sióstr afrykańskich władców sakralnych. Jean Pierre Chrétien zajmuje się polami semantycznymi w terminologii władzy w Burundi. Jacek Łapott przybliży wartość tradycji oralnej Dogonów z Mali, a Lucjan Buchalik pisze o tradycji ustnej w Afryce Zachodniej.

W części szóstej zgromadzone zostały różne teksty poświęcone przedkolonialnej lub wczesnokolonialnej Afryce. Ryszard Vorbrich zajmuje się systemem władzy w społeczeństwie bezpaństwowym na przykładzie Pigmejów Baka. Artykuł Stanisława Piłaszewicza dotyczy hauskańskiego rękopisu będącego przyczynkiem do biografii Samoriego Ture. Viera Pavlikowa-Vilhanova zawarła w swoim tekście refleksje na temat islamu i innych religii w kontekście historii Afryki. Tekst Michała Leśniewskiego dotyczy burskiego osadnika Coenraada de Buysa. Marek Pawełczak pisze o broni palnej w XIX-wiecznej Afryce Wschodniej. Artykuł pióra Piotra Szlanty dotyczy wywłaszczenia ludu Duala z Kamerunu pod okupacją niemiecką. Biograficzny tekst Alicji Kuleckiej przybliży czytelnikowi postać XIX-wiecznego polskiego podróżnika po Afryce Południowej Antoniego Rehmana. Maciej Ząbek analizuje ilustracje dotyczące Afryki zamieszczone w czasopiśmie „Tour de Monde” z perspektywy postkolonialnej.

W części siódmej znalazły się teksty dotyczące Afryki czasów nowszych i współczesnych. Tekst Sławomira Szafrąńskiego dotyczy podróżnika Bogusława Szerniewicza. Bogumil Jewsiewiecki zajmuje się dylematami pamięci zbiorowej na przykładzie Demokratycznej Republiki Konga. Błażej Popławski pisze o statusie politycznym Zanzibaru w ramach Tanzanii. Artykuł Catherine Coquery Vidrovitch traktuje o granicach afrykańskich w kontekście globalizacji, a Krzysztofa Trzcńskiego o problemie wieloetnicznego państwa w Afryce na podstawie prac Ifenyaiego A. Menkitiego.

(MP)

## Ryszard Kapuściński *Gdyby cała Afryka...*

Agora SA: Warszawa 2011, ss. 405

Nowe, trzecie wydanie książki Ryszarda Kapuścińskiego zostało oparte na drugiej edycji z 1971 r. i uzupełnione posłowiem prof. Jana J. Milewskiego oraz cytatami z recenzji z 1969 r. i współczesnych. W ich opinii *Gdyby cała Afryka...* jest jednym z najważniejszych świadectw epoki Uhuru (niepodległość). Sam Autor w listopadzie 1968 r. we wstępie do pierwszego wydania pisał o tych czasach, że „był to przełom dwóch epok – kończył się kolonializm, zaczynała się niepodległość”. Piętnaście reportaży z lat 1962–1966, kiedy Ryszard Kapuściński był korespondentem PAP w Afryce, zawiera różnorodne gatunkowo teksty: od relacji o jednostkowych losach działacza z Tanganiki (*Wolność i ożenek*), poprzez analizę jednego z ówczesnych zamachów stanu (*Nigeria w dniach przewrotu*), po esej *O rewolucji afrykańskiej*. W posłowniu prof. Jan J. Milewski pisze m.in. o tym „dlaczego po czterdziestu latach ta książka jest równie ważna dla rozumienia problemów Afryki jak wówczas”.

Trzecie wydanie zostało wzbogacone fotografiami agencyjnymi przywódców afrykańskich oraz autorstwa Ryszarda Kapuścińskiego, mapą polityczną kontynentu z lipca 2011r. i indeksem osób.

(KT)

## Lucjan Buchalik *Dogon ya gali – dawny świat Dogonów*

Muzem Miejskie w Żorach: Żory 2011, ss. 648

Monografia Lucjana Buchalika jest wynikiem jego wieloletnich badań na terenach zamieszkałych przez Dogonów w Mali i Burkina Faso. Jest to pierwsza w Polsce tak obszerna publikacja poświęcona temu ludowi, będącemu przedmiotem zainteresowania wielu naukowców, a także turystów. Autor prezentuje kulturę Dogonów z początku XX wieku oraz przemiany jakie w niej nastąpiły do przełomu XX i XXI wieku.

Książka składa się z dziesięciu obszernych rozdziałów. Autor rozpoczyna monografię od przedstawienia podstawowych informacji dotyczących Dogonów, m.in. środowiska naturalnego (klimat, ukształtowanie terenu, fauna i flora), danych demograficznych, języka, struktury etnicznej, stanu badań i dokonań Szkoły Griaula. W rozdziale drugim zatytułowanym *Tradycja ustna* autor omawia ko-

smogonię i kosmologię, byty mityczne, legendy, bajki, dewizy i pieśni. Rozdział trzeci i czwarty zawiera informacje nt. religii Dogonów oraz jej związków ze sztuką m.in. masek. W piątym rozdziale Lucjan Buchalik zapoznaje czytelnika m.in. ze sposobami liczenia czasu przez Dogonów, ich znajomością astronomii, medycyny, wróżbiarstwem oraz współczesnym szkolnictwem wyznaniowym i państwowym. Obrzędy przejścia oraz zagadnienia społeczne (m.in. struktura władzy, systemy pokrewieństwa, grupy społeczne, kwestie własności i genderowe), to tematy kolejnych dwóch rozdziałów. Autor poświęca dwa następne rozdziały takim zagadnieniom jak: usytuowanie i rozplanowanie wioski Dogonów, infrastruktura wodna, współczesne zmiany w budownictwie, rolnictwo, rybołówstwo, przemysł, żywność, handel, transport. W ostatnim rozdziale przedstawia historię terenów zamieszkałych przez Dogonów od czasów najdawniejszych po współczesne.

Praca zawiera przedmowę w języku polskim i angielskim, indeks terminów m.in. z języka *dogo-so*, bogatą bibliografię, indeks informatorów, mapy oraz czarno białe i kolorowe fotografie przyporządkowane do każdego z rozdziałów.

(KT)

## **Basil Davidson**

### **Spoleczna i polityczna historia Afryki w XX wieku**

**Tłumaczenie z jęz. ang.: Bartosz Hlebowicz**

**Redaktor naukowy polskiego wydania: Hanna Rubinkowska-Anioł**

Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa 2011, ss. 282

Jest to tłumaczenie trzeciego wydania książki *Modern Africa. A Social and Political History*, brytyjskiego historyka Basila Davidsona (1914–2010). Był on autorem wielu, często kontrowersyjnych, publikacji dotyczących historii Afryki, m.in. popularnej w Polsce w latach sześćdziesiątych książki *Stara Afryka na nowo odkryta*.

Autor we wstępie do trzeciego wydania stwierdza, że napisał tę książkę z myślą o „studentach i innych czytelnikach, którzy przygotowują się do rozmaitych egzaminów na różnych poziomach studiów”, ale jednocześnie zaznacza, że należy uzupełniać jej treść bardziej szczegółowymi opracowaniami.

Książka składa się z czterech części: „Pod obcymi flagami: 1914–1930”, „Kolonializm zagrożony: 1930–1945”, „Ofensywa nacjonalistów”, „Odzyskana wolność: rozwój i problemy”. Pierwsza część, podzielona na cztery rozdziały, poświęcona jest okresowi od wybuchu I wojny światowej do kryzysu gospodarczego w 1930 r. Autor przedstawia m.in. takie zagadnienia jak: gospodarka kolonialna, pierwsze próby wyzwolenia się spod władzy kolonialnej, powstawanie ruchów re-

ligijnych i nowych idei oraz kształtowanie się grup społecznych. W części drugiej omawia m.in. skutki kryzysu ekonomicznego i II wojny światowej, osłabienie systemu kolonialnego, a także przemiany w społeczeństwach i powstawanie ruchów i partii niepodległościowych. W części trzeciej, składającej się z sześciu rozdziałów, Basil Davidson pisze o procesie dekolonizacji terytoriów brytyjskich, francuskich, portugalskich, belgijskich i hiszpańskich, z uwzględnieniem odmiennej sytuacji w poszczególnych regionach Afryki. Ostatni rozdział tej części poświęcony jest problemom RPA i Namibii w latach osiemdziesiątych. W części czwartej, obejmującej lata 1960–1990, autor przedstawia korzyści i trudności jakie przyniosła Afryce niepodległość. Opisuje m.in. powstanie i działalność Organizacji Jedności Afrykańskiej, oraz innych organizacji regionalnych np. Ligi Arabskiej, przyczyny przewrotów wojskowych oraz problemy gospodarcze.

Każdą z części autor poprzedza pytaniami pomagającymi usystematyzować zdobywaną wiedzę, na które stara się odpowiedzieć, np. „Jak niepodległość zmieniła miejsce Afryki w świecie?”; „Jak Afrykanie zareagowali na włoski podbój Etiopii?”. Na końcu każdej części dokonuje podsumowania głównych tez.

Polskie wydanie opatrzone jest wstępem pióra dr Hanny Rubinkowskiej-Anioł. Publikacja zawiera ponadto liczne mapy, kalendarium najważniejszych wydarzeń, daty ogłoszenia niepodległości krajów afrykańskich, propozycje lektur w języku polskim i angielskim oraz indeks nazwisk.

(KT)

## **Konrad Czernichowski** *Integracja afrykańska – uwarunkowania, formy współpracy, instytucje*

Wydawnictwa Fachowe CeDeWu.pl: Warszawa 2010, ss.253

Publikacja jest rozszerzoną wersją rozprawy doktorskiej Konrada Czernichowskiego obronioną w 2008 r. na Wydziale Nauk Ekonomicznych Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu. W pierwszych dwóch rozdziałach autor obszernie omawia wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny zacofania krajów afrykańskich, problemy społeczne i polityczne takie jak: deficyt wody, konflikty zbrojne, niski poziom wykształcenia obywateli i korupcja. Trzeci rozdział jest poświęcony genezie i działalności Organizacji Jedności Afrykańskiej, a następnie jej spadkobierczyni – Unii Afrykańskiej. Autor omawia m.in. strukturę UA, kompetencje jej organów, a także projekt przekształcenia UA w Afrykańską Unię Gospodarczą i Walutową. W rozdziale czwartym zatytułowanym *Typologia afrykańskich regionalnych ugrupowań integracyjnych* scharakteryzowane zostały m.in. istniejące oraz planowane unie celne, strefy wolnego handlu, unie walutowe oraz inne organizacje regional-



ne. Rozdział końcowy zawiera ocenę współpracy między państwami afrykańskimi oraz kierunki rozwoju integracji regionalnej.

Książka zawiera liczne tabele i wykresy, bogatą bibliografię oraz indeks. W zamierzeniu autora, książka powinna być przydatna studentom stosunków międzynarodowych, politologii, ekonomii i afrykanistyki oraz osobom zainteresowanym rozwojem gospodarczym w Afryce, jak również teorią integracji ekonomicznej.

(KT)

## INFORMACJE

### SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI ZARZĄDU PTAfr w 2011 r.

- 1. 3 marca 2011 r.:** odbyło się seminarium egiptologiczne dr Joanny Popielskiej-Grzybowskiej (Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieyszтора w Pułtusku):  
**„Kreacja rzeczywistości w religijnych tekstach staroegipskich”**  
Gośćmi specjalnymi byli Profesor Karol Myśliwiec oraz Redaktor Wiesława Bolimowska. Zostały im uroczystie wręczone dokumenty o nadaniu członkostwa honorowego Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego.
- 2. 9 marca 2011 r.** w Katedrze Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego UW, odbyło się zebranie któremu przewodniczył prof. Michał Tymowski, poświęcone projektom publikacji spuścizny po wyprawie afrykańskiej prof. Jana Czekanowskiego. Obecna była prof. Anna Czekanowska-Kuklińska – córka Jana Czekanowskiego oraz: dr Joanna Bar, mgr Emilia Bielicka, mgr Krystyna Brzezińska (Muszyńska), dr hab. Marek Pawełczak, prof. Nina Pawlak, dr Hanna Rubinkowska, dr Eugeniusz Rzewuski, dr Małgorzata Szupejko, prof. Ryszard Vorbrich, dr Beata Wójtowicz, dr hab. Maciej Ząbek.
- 3. 29 marca 2011** miało miejsce seminarium naukowe w ramach obchodów 20-lecia Centrum Europejskiego UW, **„Unia Europejska-Afryka: wyzwania dla polskiej prezydencji”**. Uczestniczyli w nim członkowie PTAfr: prof. Arkadiusz Żukowski, dr Wiesław Lizak, prof. Jan Jakub Milewski. Dr Małgorzata Szupejko podała informację na temat: „Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne a Afryka. Stan obecny, kontakty, perspektywy, bariery”.
- 4. 28 kwietnia 2011 r.** odbyło się seminarium etiopistyczne dr Hanny Rubinkowskiej (Katedra Języków i Kultur Afryki UW): **„Etiopia 2000–2011, refleksje etiopisty”**.

5. W 2011 roku Narodowe Centrum Nauki przyznało PTAfr środki na realizację dwuletniego grantu badawczego: „**Sudańscy uciekinierzy i wypędzeni. Dyskurs o uchodźcach i zachodniej pomocy humanitarnej**”. Realizatorami grantu są dr hab. Maciej Ząbek (Uniwersytet Warszawski) – kierownik grantu i dr hab. Jarosław Różański (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego).
6. Zarząd PTAfr. wystąpi o grant wydawniczy dla książki *Kalejdoskop afrykański. Problematyka tożsamości w literaturach Afryki przełomu XX i XXI wieku*, redakcja naukowa: Renata Díaz-Szmidt, Małgorzata Szupejko, konsultacja naukowa – Janusz Krzywicki, recenzentki: prof. dr hab. Elżbieta Reklajtis, dr hab. Ewa Siwierska. Książka powstała z inspiracji uczestników konferencji „Literatury afrykańskie na przełomie XX i XXI wieku” zorganizowanej 14 maja 2010 r. (przez Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, Katedrę Języków i Kultur Afryki UW oraz Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne). Znalazły się w niej także teksty autorów, którzy nie brali udziału w tej konferencji.
7. Nadal trwają prace redakcyjne nad tomem materiałów z II Kongresu Afrykanistów Polskich, który odbył się w Obrze, w 2010 roku. W skład redakcji naukowej tomu wchodzi: Hanna Rubinkowska-Anioł, Jarosław Różański, Arkadiusz Żukowski i Rafał Wiśniewski.
8. Dokonano ustaleń dotyczących III Kongresu Afrykanistów Polskich, który tym razem odbędzie się w Szczecinie, w dniach od 10 do 12 maja 2012 roku. Jak poprzednie, III Kongres będzie miał również charakter interdyscyplinarny.  
Organizatorami III Kongresu są: PTAfr oraz Uniwersytet Szczeciński przy współpracy z Muzeum Narodowym w Szczecinie.  
III Kongres będzie szczególną okazją do uczczenia 50-lecia badań ośrodka szczecińskiego w Afryce.  
W skład Komitetu Organizacyjnego III Kongresu Afrykanistów Polskich wchodzi:  
przewodniczący – dr Jacek Łapott (IHiSM US, Zakład Studiów nad Społecznościami Lokalnymi);  
członkowie:  
dr Małgorzata Szupejko (Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN),  
mgr Ewa Prądyńska (Muzeum Narodowe w Szczecinie, Dział Kultur Pozaeuropejskich),  
mgr Anna Maria Bytyń-Buchajczyk, doktorantka (IHiSM US),  
mgr Marta Tobota (Muzeum Narodowe w Szczecinie, Dział Kultur Pozaeuropejskich).

9. Zostały wydane dwa kolejne numery czasopisma „Afryka” – 33 i 34, koszt wydania pokryty został ze środków własnych Towarzystwa.
10. PTAfr objęło patronatem honorowym konferencję Instytutu Nauk Politycznych UWM w Olsztynie: **„Stare” i „nowe” mocarstwa w Afryce – stygmaty kulturowe, religijne, polityczne, ekonomiczne i społeczne**, która odbyła się w dniach 24–25 maja 2011 r.
11. W 2011 r. odbyły się dwa zebrania Zarządu PTAfr, na których, między innymi, przyjęto nowych członków. W obecnej chwili Towarzystwo liczy 100 członków, w tym 3 honorowych.

**Małgorzata Szupejko**

## Wytyczne dla autorów tekstów

Tekst w formacie doc lub docx proszę przesłać na adres:  
peteafr@gmail.com.

Tekst nie powinien przekraczać 40 000 znaków ze spacjami. Do tekstu należy dołączyć tytuł, słowa kluczowe i streszczenie języku angielskim nieprzekraczające 1200 znaków ze spacjami. Autor będzie informowany o decyzji dotyczącej przyjęcia tekstu drogą mailową.

Prosimy zapoznać się ze szczegółowymi zasadami edytorskimi, które znajdują się na stronie internetowej PTAfr – [www.ptafr.org.pl](http://www.ptafr.org.pl) (wejście na stronę przez MozillaFirefox).