

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 36/2012 WARSZAWA



Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne
Zarząd Główny
Adres do korespondencji
(także w sprawie nabywania egzemplarzy „Afryki”):
Katedra Języków i Kultur Afryki UW
00-927 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28
e-mail: peteafr@gmail.com
www.ptafr.org.pl



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

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: Twórcy pomnika Jana Czekanowskiego, fot. Jacek Łapott

Publikacja dotowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego
(35 i 36 2012 r.)

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

Realizacja na zlecenie Wydawcy Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR

Nakład: 200 egz.

SPIS TREŚCI

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

ISLAM W AFRYCE

Stanisław Piłaszewicz

Odrodzenie i radykalizacja sekty Boko Haram	11
--	-----------

SPOŁECZEŃSTWO I POLITYKA

Małgorzata Szupejko

Negatywna etniczność a zmiany konstytucyjne w Kenii 2010 roku	24
--	-----------

KULTURA I SPOŁECZEŃSTWO

Maciej Kurcz

Dostojne matrony znad środkowego Nilu. Pleć i wiek w społeczeństwie wiejskim Sudanu Północnego	38
---	-----------

STOSUNKI RELIGIJNE W AFRYCE

Ewa Siwierska

Wyzwania dla dialogu międzyreligijnego w Nigerii	54
---	-----------

Z HISTORII AFRYKI

Monika Kulesza

Źródła władzy i wpływy polityczne Taitu Bytul – cesarzowej Etiopii	77
---	-----------

Łukasz Grzelec

Brytyjska aneksja Transwalu w 1877 r.	93
---	-----------

ARTYKUŁY DYSKUSYJNE I POLEMICZNE

Stanisław Obirek

Od zubożenia do rozkwitu. Antropologiczne implikacje chrystianizacji Afryki	107
--	------------

VARIA

Jacek Łapott, Lucjan Buchalik

Afrykanie – Afrykaniście, czyli jak powstawał pomnik

profesora Jana Czekanowskiego 117

KONFERENCJE NAUKOWE

Metodologia badań nad kulturami i sztuką Afryki

(relacja Małgorzaty Baka-Theis) 127

NOWE KSIĄŻKI 131

INFORMACJE REDAKCJI 134

CONTENTS

SUMMARIES OF ARTICLES7

ISLAM IN AFRICA

Stanisław Piłaszewicz

Rebirth and Radicalisation of the *Boko Haram* Activities 11

SOCIETY AND POLITICS

Małgorzata Szupejko

Negative Ethnicity and Constitutional Changes in Kenya 2010 ... 24

CULTURE AND SOCIETY

Maciej Kurcz

**Dignified Matrons of Middle Nile Valley. Gender
and Age in the Rural Society of Northern Sudan 38**

RELIGIOUS RELATIONS IN AFRICA

Ewa Siwierska

Challenges Facing Inter-Religious Dialogue in Nigeria 54

HISTORY OF AFRICA

Monika Kulesza

**The Background of Political Power and Influence of Taitu
Bitul – the Empress of Ethiopia (based on literature
in Amharic and in European languages) 77**

Łukasz Grzelec

British Annexation of Transvaal in 1877 93

POLEMIC AND CONTROVERSIAL ARTICLES

Stanisław Obirek

**From Pauperisation to Prosperity. Anthropological
Implications of Christianisation of Africa 107**

VARIA

Jacek Łapott, Lucjan Buchalik

Africans to Africanist, or how the Monument

of Professor Jan Czekanowski Came into Being 117

CONFERENCES

Methodology of Research over Cultures and African Arts

(relation by Małgorzata Baka-Theis) 127

NEW BOOKS. 131

EDITORIAL INFORMATION 134

SUMMARIES OF ARTICLES

STANISŁAW PIŁASZEWICZ

Rebirth and Radicalisation of the *Boko Haram* Activities

Key words: Nigeria, Islamic fanaticism, shari'a, total jihad, hijra, Western civilisation

The article continues the discussion on the *Boko Haram* sect acting in Nigeria, which was initiated in the previous (35th) issue of „Africa”. It starts with an explanation of its leadership mystery, followed by a short *curriculum vitae* of its present Chief Commander. Then one is acquainted with the current program declarations, and given information on the membership of this Islamic group. The long list of the most important sect operations and terrorist acts is preceded by some remarks concerning the radicalisation of the *Boko Haram* activities. It has been pointed out that in dealing with the insurgency the Nigerian government has adopted the “stick” approach, with plans to add the “carrot” in future. The governmental attempts to negotiate with the sect thus far have failed. The peace initiative has also been undertaken by the governors of northern states, and there is hope that this move will prove to be more fruitful.

MALGORZATA SZUPEJKO

Negative Ethnicity and Constitutional Changes in Kenya 2010

Key words: Kenya, constitution changes, ethnicity

On the 27th of August 2010 in Nairobi the president of Kenya Mwai Kibaki signed the act of the new Constitution, accepted earlier this year in a referendum of August 4th. The constitutional changes were based on an aspiration to create a state built on democratic principles, where all the citizens would have the same access to power and the all regions of the country would have the same chances to participate in the state financial aid for their development. This goal is supposed to be realized through a new administrative division of Kenya, introduced under the

slogans of power decentralization and building state unity. In fact, however, it has recreated old ethnic divisions. The aim of the article is to assess the constitutional reform of the state and to show the ethnic factor limiting this goal.

MACIEJ KURCZ

Dignified Matrons of the Middle Nile Valley. Gender and Age in the Rural Society of Northern Sudan

Key words: womanhood, woman's life, role, status, age, North Sudanese village,

Womanhood has different meanings. It is true in the context of almost every culture and society. In Sudan a woman's life is divided into a number of stages characterized by special roles and status. It is structured hierarchically by kinship and age. The article focuses on the second factor. It indicates the range of activities and the broad networks of alliances that are available to a middle-aged woman. It shows the dominant position of older women in a traditional social structure, which is still much preserved in rural life of Northern Sudan. The article is mostly based on fieldwork materials collected in the North Sudanese village of ed Ghaddar in 2010.

EWA SIWIERSKA

Challenges Facing Inter-Religious Dialogue in Nigeria

Key words: Nigeria, Islam, Christianity, religious conflict, intolerance, inter-religious dialogue.

There are several causal diagnoses of religious conflicts in Nigeria, but much of the literature in this area pays premium attention to the underlying socio-political, economic and governance deficit factors that trigger religious violence in the country. This article, however, undertakes an inquiry into the negative deployment of religion as an instrument for social disharmony. Even though Christianity and Islam, the two major religions in Nigeria, have contributed positively to the growth of the country, they have also created a history of conflict. The paper discusses topics such as opposite religious identities, religious intolerance and the role of the media. It also examines the issues related to various forms of dialogue in building peaceful Muslim-Christian relations in Nigeria, as well as measures undertaken by the Nigerian government to manage the incidence of religious violence.

MONIKA KULESZA

The Background of Political Power and Influence of Taitu Bitul – the Empress of Ethiopia (based on literature in Amharic and in European languages)

Key words: Ethiopia, Taitu Bitul, Menelik II, internal and foreign policy

Taitu Bitul, the spouse of the Emperor Menelik II was an unusual person. Although she was never the official ruler of Ethiopia, she was very influential. Unlike other Emperors' wives, Taitu was an active politician with great influence on Menelik's decisions regarding internal and foreign policy. The intention of my article is the presentation of sources and background of her power according to Ethiopian written sources as well as the literature in European languages. Taitu's political influence was based on her ancestry and family connections, wealth and the fact that she was crowned *itege* (Empress) by her husband. I have described her activities and performance in all these aspects. Taitu's political aspirations were not accepted by her opponents. In the article I have also written about the reasons for and the process of the Empress's downfall.

ŁUKASZ GRZELEC

British Annexation of Transvaal in 1877

Key words: annexation, Transvaal, British colony, South Africa

During the early 1870s, Great Britain decided to unite the South African Boer Republics (Transvaal, Orange Free State), British colonies, and African Chiefdoms into one political organism. Colonial Office believed that the federation schemes they used to unite North American colonies could be easily transmitted in to South Africa to do the same thing. However, the political, economic and social situation where much more complicated then the Colonial Office had suspected. It soon appeared that the federalization plans where unpopular not only in the Boer Republics, but also in the British colonies in south Africa. The biggest opposition towards the federation came from Transvaal, but British determination for uniting South Africa under its rule was also quite similar. To break the political impasse the Colonial Office decided to annex Transvaal, and take the first step in British unification of South Africa in the 19 century.

STANISŁAW OBIREK

From Pauperisation to Prosperity. Anthropological Implications of Christianisation of Africa

Key words: christianisation of Africa, local traditions, anthropological pauperisation, enculturation.

The departure point for this essay is the book *Garcia II King of Kongo and the Catholic Church*, by Robert Piętek, based mainly on Christian sources. For Christian missionaries the local cults and religions needed to be eliminated and this policy was difficult to accept by local inhabitants. Today we look at this practice in its historical and anthropological context, in which the traditional Christianisation of African societies is seen as an anthropological pauperization. Considering new theological theories in Africa it should be said that the sources of their creativity are rooted in local religious traditions. The key concept for this new theology is the enculturation of Christianity, which means an attitude of full respect towards the local cultures.

ISLAM W AFRYCE

STANISŁAW PIŁASZEWICZ

ODRODZENIE I RADYKALIZACJA SEKTY BOKO HARAM

Boko Haram postrzega się coraz częściej jako opowiadającą się za dżihadem salaficką¹ sektę muzułmańską, prowadzącą destrukcyjną działalność w północno-wschodniej Nigerii, a także w innych częściach tego zachodnioafrykańskiego kraju.² Sa'adu Abubakar, sułtan Sokoto, duchowy przywódca muzułmanów północnej Nigerii nazwał ją antyislamską, przynoszącą islamowi zakłopotanie i zażenowanie. Dokładna data rozpoczęcia przez nią aktywności nie jest znana. Większość miejscowych i zagranicznych mediów przyjmuje 2002 r. za datę jej powstania, kiedy Mohammed Yusuf wyłonił się jako przywódca sekty. Jednakże nigeryjskie siły bezpieczeństwa datują jej początek na 1995 r., kiedy to Abubakar Lawan utworzył na Uniwersytecie w Maiduguri (stan Borno) organizację *Ahlu'l-sunna wa'l-dżamā'at hidžra* (Ludzie Sunny i Społeczność Hidżry). Działała ona w sposób pokojowy, dopóki jej przywódcą nie został Mohammed Yusuf, wkrótce po tym jak Abubakar Lawan wyjechał na studia do Arabii Saudyjskiej. Od tego czasu organizacja podlegała różnym przemianom i prowadziła działalność pod różnymi nazwami: *Muhadžirun* (Emigranci), Jusufijja (Zwolennicy Yusufu), Nigeryjscy Talibowie i *Boko Haram*.³

¹ *Salafijja* – odrodzeniowy ruch religijny zapoczątkowany w XIX w. w Egipcie, o purytańskim i fundamentalistycznym charakterze, darzący szczególnym szacunkiem osiągnięcia i dorobek przodków, głoszący hasła powrotu do źródeł islamu.

² Na temat historii ruchu *Boko Haram*, jego celów, wydarzeń w 2009 r. określanych mianem „powstania lipcowego” i reakcji rządu nigeryjskiego patrz S. Piłaszewicz, *Ferment w życiu religijnym Nigerii*, „Afryka” 35, 2012, s. 27–40.

³ Por. Freedom C. Onuoha, *Boko Haram: Nigeria's Extremist Islamic Sect*, Al Jazeera Centre for Studies, Ad-Dauha (Katar) 2012, s. 2.

Po gwałtownym zdławieniu jej aktywności w lipcu 2009 r., kiedy wywołała krótkotrwałe powstanie antyrządowe, odrodziła się z początkiem 2010 r., zaznaczając swą obecność serią zabójstw i zamachów przeprowadzanych w północnej Nigerii. Od połowy 2011 r. zaczęła odwoływać się do zamachów samobójczych i uzewnętrzniać cechy salafickich zwolenników dżihadu, zagrażając nie tylko państwu nigeryjskiemu, ale także interesom ekonomicznym Stanów Zjednoczonych i innych krajów prowadzących w tym regionie działalność gospodarczą. Coraz częściej pojawiają się opinie, że nie unika ona kontaktów z obcymi grupami fundamentalistycznymi: z Al-Kaidą muzułmańskiego Maghrebu (AQIM), ruchem Al-Szabab w Somalii i z terrorystycznymi ośrodkami w Afganistanie.⁴ Członkowie tego ugrupowania przyrównują się do afgańskich talibów, a miejscowa ludność wprost nazywa ich talibami. Niektórzy politycy nigeryjscy i przywódcy religijni twierdzą, że obecnie grupuje nie tylko bojowników islamskich, ale także „elementy kryminalne” i „rozczarowanych działaczy państwowych”.⁵

Tajemnice przywództwa sekty

Od końca 2010 r. sekta preferuje arabską nazwę *Dżama'atu ahli-s-sunna li-d-dacawati wa'l-dżihad* (Sunnicka Społeczność ds. Propagowania Islamu i Dżihadu). Jej przywódcą jest obecnie Abubakar (znany też jako Bukar) Shekau. Był zastępcą założyciela sekty Mohammeda Yusufu⁶ aż do jego śmierci w lipcu 2009 r. Powszechnie uważano, że nowym przywódcą został Malam Sanni Umaru, wykazujący się dużą aktywnością, wsławiony ogłoszeniem totalnego dżihadu w Nigerii i zapowiadający islamizację całego narodu.⁷ Dziennikarze uważali go za wyłaniającego się przywódcę (*emergent leader*) sekty, który zapewniał, że zabójstwo przez policję ich lidera Mohammeda Yusufu „w okrutny, niegodziwy i nikczemny sposób w żadnej mierze nas nie powstrzyma”.⁸ Przez dłuższy czas po zabójstwie Yusufu tożsamość jego następcy nie była znana.

Władze nigeryjskie były przekonane, że Shekau zginął w 2009 r. w czasie walk między siłami bezpieczeństwa a bojownikami sekty. Tymczasem w lipcu 2010 r.

⁴ Por. D. Cook, *Boko Haram: A Prognosis*, James A. Baker III Institute for Public Policy, Rice University, 2011, s. 3, <http://bakerinstitute.org/publications/REL-pub.Cookbokoharam-121611.pdf> [data dostępu 10.11.2012]; „Boko Haram”, *Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Boko_Haram [data dostępu 10.11.2012].

⁵ Por. „Boko Haram”, http://en.wikipedia.org/wiki/boko_haram [data dostępu 10.11.2012].

⁶ Mohammed Yusufu nosił tytuł Naczelnego Dowódcy (*Amiru'l-Aam*). Miał dwóch zastępców (*Nā'ibu'l-Amiri'l-Aam* I i II). Każdy stan znajdował się pod „opieką” swojego „emira”. Pod przywództwem Yusufu sekta po raz pierwszy posłużyła się bronią 24 grudnia 2003 r., atakując posterunki policji i budynki publiczne w Geiam i Kanamma w stanie Jobe.

⁷ Por. S. Piłaszewicz, *op.cit.*, s. 36n.; Freedom C. Onuoha, *op. cit.*, s. 2.

⁸ „Nigeria: Boko Haram declares war”, *Wikipedia*, <http://www.modernghana.com/news/233191/1/nigeria-boko-haram-declares-war.html> [data dostępu 10.11.2012].

pojawił się w nagraniu wideo, twierdząc, że jest przywódcą *Boko Haram*.⁹ Poinformował, że rzeczywiście był postrzelony w udo, ale uszedł z życiem i ukrywał się przez dłuższy czas. W czerwcu 2012 r. Departament Stanu uznał go za terrorystę i zamroził jego aktywa w Stanach Zjednoczonych.

Abubakar Shekau urodził się około 1969 r. we wsi Szekau, w północno-wschodnim stanie Jobe. Według relacji zaufanego dziennikarza, Shekau ma fotograficzną pamięć wzrokową i jest znawcą muzułmańskiej teologii, którą swego czasu studiował. Nosi przydomek *Daru'l-Tawhid*, co znaczy „Dom Teologii”, inaczej „Znawca nauki o jedynobóstwie Allaha”. Biegłe włada swym językiem macierzystym kanuri, jak też językami hausa i arabskim.¹⁰

Shekau, następca Yusufu, rozpoczął drugi etap działalności *Boko Haram* ważnym oświadczeniem z dnia 14 lipca 2010 r. „Nie myślcie, że święta wojna już się zakończyła. Święta wojna dopiero się zaczęła. Ameryko, umieraj w swym zaciętrzewieniu”. Było ono skierowane do grup dżihadistów na Bliskim Wschodzie i w Azji Środkowej celem wykazania, że sekta *Boko Haram* dorównuje im swym znaczeniem i postawionymi sobie celami.¹¹

Deklaracje programowe sekty i członkostwo

29 marca 2010 r. Musa Tanko, rzecznik sekty oświadczył:

„Islam nie uznaje międzynarodowych granic. Będziemy przeprowadzać nasze operacje wszędzie na świecie, jeśli pojawi się taka możliwość. Stany Zjednoczone są pierwszoplanowym celem za ich ucisk i agresję skierowaną przeciwko muzułmańskiemu narodowi, zwłaszcza w Iraku i Afganistanie, i za ich ślepe poparcie dla Izraela mordującego naszych palestyńskich braci. Będziemy gwałtowniej niż iracy czy afgańscy mudżaheddini atakowali naszych nieprzyjaciół na całym świecie, zwłaszcza Stany Zjednoczone, jeśli nadarzy się taka okazja, w granicach wyznaczonych przez islam. Jednak teraz nasza uwaga skoncentruje się na Nigerii, która będzie pierwszym etapem naszej działalności.”¹²

Stany Zjednoczone uważają, że *Boko Haram* stanowi bardzo poważne zagrożenie terrorystyczne dla Nigerii i innych krajów. Generał Carter F. Ham, dowódca U.S. Africa Command (AFRICOM) potwierdził, że trzy afrykańskie grupy terrorystyczne – Shabāb w Somalii, Al-Kaida w muzułmańskim Maghrebie i *Boko Haram* otwarcie przyznają, że celem ich działań są kraje Zachodu, głównie USA.

⁹ Jego zastępcą został niejaki Mamman Nur.

¹⁰ Por. „Abubakar Shekau”, *Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Abubakar_Shekau [data dostępu 8.11.2012].

¹¹ Por. D. Cook, dz. cyt., s. 16.

¹² *Ibidem*, s. 16.

Chociaż sekta kilkakrotnie zmieniała nazwę, jej główny cel pozostał taki sam: dąży do obalenia nigeryjskiego rządu i narzucenia krajowi surowego prawa szariat. Przyciąga tych ludzi, którzy uważają państwo nigeryjskie za przeżarte korupcją i przepełnione różnymi przejawami zła społecznego. W takim stanie rzeczy najlepszym rozwiązaniem dla pobożnego muzułmanina jest emigracja ze zdemoralizowanego kraju do odosobnionego miejsca, i ustanowienie tam idealnej społeczności muzułmańskiej, wolnej od politycznej korupcji i moralnego upadku.¹³ *Boko Haram* pod przywództwem Mohammeda Yusufu zabiegała o samowylęcanie się jej członków ze skorumpowanego społeczeństwa i przenoszenia się na odległe i odosobnione obszary.

Tych, którzy nie są członkami sekty, określa się słowami *kuffar* (niewierni) czy *fasiqun* (rozpustnicy). Uważa się powszechnie, że bojownicy *Boko Haram* noszą długie brody, na głowach mają związane czerwone lub czarne szarfy. Odrzucają niektóre nowoczesne przedmioty pochodzące z Zachodu, jak zegarki na rękę i kaski: w tym względzie upodabniają się do 'Yan Tatsine, terroryzujących północną Nigerię w latach 1980.¹⁴ Z drugiej strony korzystają z takich technologicznych „nowości”, jak motocykle, samochody, telefony komórkowe, karabiny AK-47 i inne dobra będące wytworami cywilizacji zachodniej. Pierwszy przywódca sekty, Mohammed Yusufu zalecał swym zwolennikom prowadzenie prostego, asceetycznego życia, ale sam nie stronił od zachodnich luksusów, jeździł mercedesem i spożywał wykwintne, importowane produkty żywnościowe.

Dokładna liczba członków *Boko Haram* nie jest znana. Swych zwolenników pozyskuje z dwiętnastu stanów północnej Nigerii oraz z Nigru, Czadu i Sudanu. Są to głównie niezadowoleni młodzi ludzie, bezrobotni absolwenci wyższych uczelni, więźniowie uwolnieni w wyniku napadów na zakłady karne i *almajirai*, czyli uczniowie szkół koranicznych, nazywani dziećmi ulicy, których liczbę ocenia się na 9,5 miliona osób. Pobierają oni nauki u sławnych nauczycieli muzułmańskich w miastach północnej Nigerii, często wegetując w skrajnie prymitywnych warunkach. Są przeto bardzo podatni na hasła głoszone przez ekstremistyczne sekty w rodzaju *Boko Haram* czy *Kala Kato*.¹⁵

Sekta pozyskała także dobrze wykształconych, bogatych i wpływowych ludzi w rodzaju nauczycieli akademickich, biznesmenów i polityków, którzy hojnie finansują jej działalność.¹⁶ Źródłem dochodów *Boko Haram* stały się ostatnio napa-

¹³ Por. Freedom C. Onuoha, *op. cit.*, s. 2.

¹⁴ Por. M. Hiskett, *The Maitatsine Riots in Kano 1980. An Assessment*, „Journal of Religions in Africa” 17 (3), 1987, s. 209–223.

¹⁵ *Kala-Kato* – mało znana frakcja sekty islamskiej, która 24 grudnia 2009 r. przyczyniła się do śmierci 28 Nigeryjczyków.

¹⁶ Sekta przeniknęła do armii i zwerbowała także kilku urzędników państwowych, między innymi strażnika granicznego i kilku jego towarzyszy. Por. „Nigerian officials arrested for Boko Haram attacks”, <http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-19772831> [data dostępu 29.9.2012].

dy na banki, a zdobyte w ten sposób środki przeznacza na wspomaganie ubogich, udzielanie pomocy wdowom po dżihadystach, rozdawanie jałmużny biednym i znajdującym się w potrzebie, i na kontynuowanie dżihadu.¹⁷ W lutym 2012 r. aresztowani przywódcy sekty wyjawili, że początkowo organizacja opierała swą działalność na darowiznach jej członków, a potem za pośrednictwem Al-Kaidy w Maghrebie była finansowana przez grupy działające w Arabii Saudyjskiej i w Wielkiej Brytanii.¹⁸

Radykalizacja działań sekty

Bezprawne zabójstwo Mohammeda Yusufu i kilku innych przywódców sekty rozwścieczyło jej zwolenników, którzy coraz częściej zaczęli posługiwać się filmami wideo o tematyce męczeńskiej, co doprowadziło do radykalizacji postaw i działań jej członków. Wydali kilka buntowniczych oświadczeń w postaci ulotek i taśm magnetofonowych oraz nagrań wideo przesłanych do mediów. Sekta przekształciła się z grupy prowadzącej słabo zaplanowaną, otwartą konfrontację z siłami bezpieczeństwa państwa w organizację posługującą się materiałami wybuchowymi, prowadzącą walkę partyzancką, dokonującą zaplanowanych zabójstw i odwołującą się do zamachów samobójczych.

Między lipcem 2009 r. a styczniem 2012 r. *Boko Haram* przeprowadziła około 160 ataków, w wyniku których śmierć poniosło ponad tysiąc ludzi, a setki innych zostało zmuszonych do opuszczenia swych domostw. Od początku 2012 r. zginęło co najmniej dwieście osób. Napady zbrojne miały miejsce głównie w Maiduguri, stolicy stanu Borno. Przeprowadzano je także w stanach Bauczi, Gombe, Dżigawa, Kaduna, Kano, Niger, Plateau i Jobe oraz na obszarze stołecznym Abudży. Przyпуска się, że sekta może rozszerzyć wkrótce swą działalność na zdominowane przez chrześcijan południe. Już w styczniu 2012 r. wezwiała ludzi pochodzących z południa i wyznawców Chrystusa do opuszczenia północy w ciągu trzech dni, ale nie doprowadziło to do masowego exodusu ludności i etniczno-religijnej czystki.¹⁹

W ciągu pierwszych siedmiu lat istnienia sekta przeprowadzała swe operacje w sposób mniej lub bardziej łagodny. Sytuacja uległa zmianie w 2009 r., kiedy rząd nigeryjski wdrożył śledztwo w sprawie jej działalności w wyniku doniesień mówiących o zbrojeniu się jej członków. Wcześniej rząd i niektórzy wojskowi ignorowali informacje o narastającym militarnym charakterze sekty. Aresztowanie kilku członków grupy w Bauczi doprowadziło do wybuchu powstania lipcowego, w wyniku którego śmierć poniósł jej przywódca Mohammed Yusufu.

¹⁷ Por. Freedom O. Onuoha, *op. cit.*, s. 3.

¹⁸ „Boko Haram”, *op. cit.*, s. 6.

¹⁹ *Ibidem*, s. 4. Na temat konfliktów religijnych patrz E. Siwierska, *Sądziectwo nieoswojone: stosunki chrześcijańsko-muzułmańskie w Nigerii*, „Afryka” 33, 2011, s. 11–29.

Ważniejsze operacje sekty

Po zabójstwie Yusufu *Boko Haram* zapoczątkowała swe krwawe operacje, które były bardziej skoordynowane i wyszukane, każdorazowo zatwierdzane przez osiemnastoosobową *Shura* (Radę), obradującą pod przywództwem Imama Abubakara Shekau. Ataki koncentrowały się głównie na państwowych siłach bezpieczeństwa: na policji, wojsku, członkach obrony cywilnej i strażnikach więziennych, w mniejszym stopniu na ośrodkach kultu religijnego, przywódcach religijnych i politykach.

By utrudnić dokonywanie zamachów z przejeżdżających motocykli, policja wprowadziła nocny zakaz posługiwania się tymi środkami lokomocji, a wojsko wyprowadziło na ulice liczne patrole. Na początku września 2010 r. grupa dobrze uzbrojonych bojowników sekty przeprowadziła atak na więzienie w Bauczi, w wyniku którego siedmiuset trzydziestu dwom więźniom udało się zbiec. Wśród nich znalazło się przypuszczalnie stu pięćdziesięciu członków *Boko Haram*, którymi w większości byli aresztowani po wydarzeniach w lipcu 2009 r. W czasie wymiany ognia śmierć ponieśli cztery osoby: jeden policjant, jeden żołnierz i dwie osoby cywilne, a sześć odniosło rany²⁰

Po wrześniowym napadzie na więzienie w Bauczi, w wyniku którego na wolność wydostali się najbardziej dynamiczni i skuteczni członkowie sekty, nastąpiła intensyfikacja działań zbrojnych *Boko Haram*. Według rzecznika organizacji, Abu Qaqa, między wrześniem 2010 r. a grudniem 2011 r. dokonała ona czterdziestu pięciu większych operacji, w tym trzech ataków samobójczych. Trzy operacje były skierowane przeciwko policji i wojsku, dziewiętnaście przeciwko targowiskom, instytucjom oświatowym i działaniom „sprzecznym” z islamem (na przykład przeciwko przygotowywanym w Nigerii wyborom) i dziewięć przeciwko różnym obiektom chrześcijańskim. Siedem morderstw miało zaplanowany charakter.²¹

6 grudnia 2010 r. śmierć poniosło pięciu ludzi, kiedy siły bezpieczeństwa w Maiduguri zaatakowały odrodzoną *Boko Haram*. Starcie to w odwecie doprowadziło do serii napadów ze strony sekty, w wyniku których w Maiduguri został zamordowany członek All Nigeria People's Party. W miastach Džos i Maiduguri śmierć poniosło co najmniej osiemdziesięciu sześciu ludzi, a w Bauczi zginęło trzydzieści osób. W Maiduguri doszło do zamieszek, kiedy członkowie sekty rzucili wyzwanie muzułmańskiemu kaznodziei, wypowiadającemu się przeciwko *Boko Haram*.

W okresie wiosennym 2011 r. operacje sekty można podzielić na dwie grupy: były to zabójstwa anty-wyborcze i zastraszanie oraz morderstwa na osobach duchownych muzułmańskich, którzy sprzeciwiali się działalności *Boko Haram*.

²⁰ „Boko Haram”, *Wikipedia*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Boko_Haram [data dostępu 8.10.2012].

²¹ Por. D. Cook, *op. cit.*, s. 16.

28 stycznia 2011 r. zamordowała ona bornuańskiego kandydata na gubernatora Modu Fannami Gubio, jego brata i kilku oficerów policji. Wkrótce potem zażądała od gubernatora Borno, Alego Modu Sheriffa, zrzeczenia się urzędu i oddania jej meczetu w Maiduguri, zajętego przez władze w wyniku represji po wydarzeniach w lipcu 2009 r.²²

Sekta zdecydowanie występowała przeciwko demokratycznym wyborom, traktowanym przez nią jako „innovacja” w stylu zachodnim i swego rodzaju „religia” narzucona przez Zachód. W nigeryjskich wyborach z 2011 r. muzułmanie dostrzegali naruszenie równowagi sił politycznych. Nominacja na głowę państwa Goodlucka Jonathana, chrześcijanina z południa, bardzo ich zbulwersowała, gdyż uważali, że po odejściu prezydenta Oluseguna Obasanjo w 2007 r. przyszedł czas na przejęcie władzy przez ludzi z północy. Wyrazem tego rozczarowania było co najmniej pięć zamachów bombowych związanych z akcją wyborczą.²³

Planowane z góry przez *Boko Haram* morderstwa dotyczyły przede wszystkim polityków i duchownych muzułmańskich. Na przykład 30 maja 2011 r. ofiarą zamachu padł Abba Anas bin ‘Umar, brat Szajcha Borno. Ponadto śmierć ponieśli: wspomniany wyżej Modu Fannami Gubio, opozycjonista świecki; Bashir Kashara, wybitny duchowny muzułmański; Ibrahim Ahmad Abdullahi Bolori, pokojowo usposobiony duchowny muzułmański i Ibrahim Birkuti, znany kaznodzieja, który demaskował działalność sekty. Został zamordowany także Babakura Fugu, szwagier byłego przywódcy Mohammeda Yusufu: w ten sposób został on ukarany za uczestnictwo w rozmowach pokojowych z prezydentem Obasanjo.²⁴

W połowie kwietnia 2011 r. okazało się, że *Boko Haram* sprawuje niemal całkowitą kontrolę nad Maiduguri. 25 kwietnia dokonano trzech zamachów bombowych w jednym z hoteli i na parkingu samochodowym. 9 maja sekta odrzuciła ofertę amnestii, zaproponowaną przez Kashima Shettimę, gubernatora-elekta Borno. 26 maja zaatakowała komisariat policji w Damboa, jednej z dzielnic Maiduguri. 3 czerwca dokonała zamachu bombowego na magazyn, w którym przechowywano szczepionki na chorobę Heine Medina i odrę (szczepieniom napotyającym opór ludności północy kraju). Podobne przykłady można mnożyć.

Szczególnie zatrważającą okazała się taktyka dokonywania samobójczych zamachów bombowych. 16 czerwca sekta zaatakowała w ten sposób centralę policji (Louis Edet House) w stolicy kraju Abudży, zabijając dwie osoby. Dziesięć dni później bojownicy *Boko Haram*, uzbrojeni w broń palną i ładunki wybuchowe, przeprowadzili zamachy na trzy piwiarnie w Maiduguri, zabijając co najmniej dwadzieścia pięć i ciężko raniąc dwanaście osób. Narastająca przemoc w stolicy Borno sprawiła, że 11 lipca władze miejscowego uniwersytetu zamknęły uczelnię

²² *Ibidem*, s. 17.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

i odesłały studentów do domów. W samym mieście i wokół niego rozmieszczono liczne oddziały wojskowe. Dzień wcześniej bojownicy *Boko Haram* dokonali ataku bombowego na afrochrześcijański kościół All Christian Fellowship Church w Suledży, w stanie Niger.

W drugą rocznicę śmierci Mohammeda Yusufu *Boko Haram*, za pośrednictwem Abu Zayda, skierowała ostrzeżenie do ludności Nigerii:

„Jedynym dialogiem w czasach tego kryzysu jest to, co następuje: należy odrzucić konstytucję naszego kraju (*Daula Usmanijja*), a rząd musi być szczery, musi zaprzestać terroryzowania muzułmanów w Maiduguri i na innych obszarach Nigerii. Potem winien być wyznaczony limit czasowy na przerwanie ognia, aby móc ocenić zaangażowanie rządu w dotrzymanie obietnicy. Nie może to trwać dłużej niż dziesięć lat. [...] Powstrzymuje nas niewinna ludność cywilna, ale kiedy tylko ludzie uwolnią się od agentów bezpieczeństwa, natychmiast przypuścimy gwałtowny atak. Nieuzbrojeni muzułmanie byli wywlekani ze swych domów i ze szpitalnych łóżek, po czym zbiorowo uśmierceni. Świat widział to w telewizji Al-Dżazira. I ten właśnie rząd chce nam wybaczyć zło, które na nas zesłali. To my jesteśmy w tej sytuacji tymi, którzy winni zaproponować amnestię rządowi stanowemu Borno. [...] My jako grupa nie zabijamy niewinnych ludzi.

[...] Ten rząd nie jest rządem muzułmańskim. Dlatego wszyscy jego urzędnicy, muzułmanie i nie-muzułmanie, są niewiernymi. Jest to rząd, który zwalcza muzułmanów, gdyż muzułmanie zostali zabici w Zangon Kataf, w Dżos i w Kadunie, ale przestępcy nie byli ścigani przez tak zwane prawo tego kraju. Zburzono meczety, za co powinna grozić kara śmierci. Dlatego mamy prawo zabijać ich wszystkich.”²⁵

Kulminacyjnym wydarzeniem stał się samobójczy atak dokonany przy użyciu samochodu-pułapki 26 sierpnia 2011 r. przez Muhammada Abu al-Barra na siedzibę ONZ w Abudży, w wyniku którego zginęły dwadzieścia trzy osoby, a wiele innych odniosło rany. Atak ten miał na celu wypędzenie z kraju cudzoziemców i pozbycie się obcych wpływów w Nigerii, uosabianych przez Narody Zjednoczone. Miał pokazać Nigerii i światu, że cele *Boko Haram* wykraczają już poza wymiar lokalny i że ma ona środki do użycia przemocy w każdym miejscu Nigerii i poza nią.²⁶

Po zabójstwie 12 sierpnia 2011 r. Limana Bana, wybitnego duchownego muzułmańskiego, i po serii zamachów bombowych, w tym na komendę policji w stanie Jobe, 4 listopada 2011 r. uzbrojeni bojownicy *Boko Haram* wylegli na ulice Damaturu (stolicy Jobe) i pobliskiego miasta Potiskum. W trwającej półtora godziny akcji atakowali przy użyciu broni palnej i bomb komisariaty policji i kościoły: śmierć poniosło sto pięćdziesiąt osób, głównie chrześcijan. Akcja ta miała na celu

²⁵ Por. D. Cook, *op. cit.*, s. 19.

²⁶ *Ibidem*, s. 20.

oczyszczenie północnej Nigerii z wyznawców Chrystusa. Bojownicy *Boko Haram* przemierzali chrześcijańską dzielnicę w Damaturu i masakrowali każdego, kto nie znał muzułmańskiego *credo*. Wcześniej tego samego dnia zamachowcy-samobójcy przeprowadzili atak bombowy na koszary wojskowe w Maiduguri.

W dniach Bożego Narodzenia 2011 r. *Boko Haram* dokonała kilka ataków bombowych na kościoły, w tym na trzy kościoły katolickie. W eksplozji przed świątynią pod wezwaniem św. Teresy w Madalli, oddalonej o 25 mil od Abudży, która nastąpiła tuż po zakończeniu mszy, kiedy ludzie wychodzili z kościoła, zginęło pięćdziesiąt pięć osób, a pięćdziesiąt odniosło rany. Z powodu braku wystarczającej ilości karetek nie wszyscy otrzymali niezbędną pomoc. W wyniku wybuchu zapadł się częściowo dach kościoła, zniszczeniu uległo kilkanaście pobliskich budynków i parkujących na ulicy samochodów.²⁷ W Dżos zawczasu rozbrojono dwie bomby, ale wybuch trzeciej w pobliżu afrochrześcijańskiego kościoła Mountain of Fire and Miracles zranił pięćdziesięciu uczestników mszy świętej. W samobójczym ataku na konwój służb bezpieczeństwa w Damaturu zginęły cztery osoby. Do eksplozji bomby doszło także przed kościołem w mieście Gadaka. Łącznie w serii zamachów w święta Bożego Narodzenia zginęło blisko sto osób. Imam Abubakar Shekau zapowiedział dalsze ataki na chrześcijan w zdominowanej przez wyznawców islamu północnej Nigerii.²⁸ W odpowiedzi na tę deklarację prezydent Jonathan Goodluck wprowadził stan wyjątkowy na niektórych obszarach północy kraju i tymczasowo zamknął granice państwa w regionach objętych dekretem o stanie wyjątkowym.²⁹ Ataki na kościoły w Nigerii zostały potępione przez Watykan oraz Waszyngton. Stany Zjednoczone obiecały pomoc Nigerii w walce ze sprawcami zamachów. Prezydent Barack Obama wydał oświadczenie, w którym przyznał, że Stany Zjednoczone i Nigeria współpracują na wysokim szczeblu w przedmiocie uporania się z tą terrorystyczną grupą.

Jak wynika z powyższego przeglądu, do końca 2011 r. sekta nie przeprowadzała swych operacji w muzułmańskim regionie centralno-północnym, w tym w takich miastach, jak Kano czy Zaria, nie wspominając już o północno-zachodnim regionie kontrolowanym przez Sokoto. Inaczej mówiąc, *Boko Haram* opanovała obszary historycznie znajdujące się poza kontrolą Fulanów. Jednakże 20 stycznia 2012 r. doszło do skoordynowanych zamachów bombowych i strzelaniny w mieście Kano, co pociągnęło za sobą śmierć dwustu jedenastu osób. Dwa dni później bojownicy sekty zdetonowali ładunki wybuchowe w dwóch kościołach w Bauczi.

²⁷ „Nigeria: sekta Boko Haram dokonała ataków bombowych na kościoły w dzień Bożego Narodzenia”, <http://www.pcsa.org.pl/products/nigeria%3A%20sekta%20boko%20haram%20dokonała> [data dostępu 10.10.2012].

²⁸ Por. „Sekta Boko Haram zapowiada dalsze ataki na chrześcijan”, <http://www.banzaj.pl/Sekta-Boko-Haram-zapowiada-dalsze-ataki-na-chrzcijan> [data dostępu 10.10.2012].

²⁹ „Boko haram”, *op. cit.*, s. 2 n.

8 marca 2012 r. ekstremiści z *Boko Haram* dokonali egzekucji dwóch europejskich inżynierów: Brytyjczyka Christophera McManusa i Włocha Franco Lomolinarę. Stało się to po nieudanej akcji odbicia zakładników przez służby nigeryjsko-brytyjskie. 31 maja 2012 r., w czasie ataku Połączonych Sił Operacyjnych na kryjówkę *Boko Haram* zginęło pięciu członków sekty oraz niemiecki zakładnik, porwany w styczniu 2012 r.

W marcu 2012 r. siły bezpieczeństwa państwa ujawniły, że *Boko Haram* przyjęła strategię rzekomego konwojowania wysoko postawionych osób, aby w ten sposób przedostać się do silnie strzeżonych i ufortyfikowanych budynków, jakie wybrano za cel ataku. Sekta miała też atakować chrześcijańskie miejsca kultu, aby wywołać akcje odwetowe w całym kraju, a tym samym odwrócić uwagę władz od planowanych ataków w innych miejscach.

4 kwietnia bojownicy sekty przeprowadzili zamach w pobliżu kościoła w Kadunie, gdzie eksplodowały dwa samochody-pułapki: śmierć poniosło dwadzieścia osób. 26 kwietnia dokonano zamachu na siedziby redakcji gazet w Abudży i w Kadunie. 29 kwietnia zaatakowany został Uniwersytet Bayero w Kano, gdzie zginęło dwadzieścia osób.

17 czerwca 2012 r. bojówkarze sekty przypuścili atak na trzy chrześcijańskie kościoły w Kadunie i na dwa inne w Zarii. Chrześcijanie w odwecie zaatakowali meczety i stacje benzynowe, podpalali samochody. W zamieszkach zginęły co najmniej pięćdziesiąt dwie osoby, a ponad sto pięćdziesiąt odniosło rany. W dniach 18–19 czerwca rozgorzały walki między islamistami a siłami bezpieczeństwa. Zginęło trzydziestu czterech członków sekty oraz sześciu policjantów.

6 sierpnia wieczorem napastnicy wtargnęli do protestanckiego kościoła w Otite i w czasie trwania nabożeństwa zastrzelili dziewiętnastu modlących się chrześcijan. 12 sierpnia w potyczce z wojskiem w Maiduguri zginęło dwunastu członków sekty i jeden żołnierz. W nocy z 1 na 2 października 2012 r. bojownicy wtargnęli do domu studenckiego Politechniki w mieście Mubi i zamordowali dwudziestu siedmiu studentów. Był to atak zaplanowany, gdyż wchodząc do pokoju, wywoływano konkretne nazwiska, a przyznających się do nich zabijano.³⁰ 7 października w okolicach Damaturu doszło do potyczki wojska z członkami *Boko Haram*. W walkach zginęło trzydziestu bojowników oraz dowódca połowy sekty.³¹

³⁰ Por. „Christian Students Executed by Boko Haram in Nigeria: Believers Pray for ‘Change of Heart’”, <http://www.christianpost.com/news/christian-students-executed-by-boko-haram> [data dostępu 10.10.2012].

³¹ *Ibidem*, s. 4.

Reakcja władz

W obliczu rozszerzającego się terroru rząd nigeryjski przyjął taktykę „kija”, planując dorzucić w przyszłości „marchewkę”. Tą marchewką miała być amnestia dla tych członków sekty, którzy wyrzekną się ekstremizmu. Jest to mało prawdopodobne ze względu na rozproszoną organizację grupy, co stwarza trudności w porozumieniu się. W ciągu ostatnich kilku miesięcy rząd nigeryjski wykazywał skłonność do rozwiązania problemów z *Boko Haram* w drodze dialogu politycznego. W tym celu utworzył Komitet Śledczy, na czele którego stanął ambasador Usman Galtimari. Zadaniem Komitetu było zapoznanie się ze skargami członków sekty oraz ustalenie sposobu poprawy bezpieczeństwa w północno-wschodnim regionie. Przysłowiową „marchewką” miały być także programy rządowe rozwiązywania nabrzmiałych problemów północnej Nigerii, takich jak ubóstwo, bezrobocie, niesprawiedliwość społeczna czy wszechobecna korupcja.

„Kijem” było odwoływanie się do organów bezpieczeństwa państwa, mających ścigać i dyscyplinować członków sekty. W tym celu utworzono Specjalne Połączone Siły Operacyjne (*Special Joint Task Force – JTF*), funkcjonujące pod hasłem „Operacja Przywrócić Porządek” (*Operation Restore Order – ORO*). JTORO zanotowały pewne sukcesy, jak aresztowanie we wrześniu 2011 r. w Maiduguri wysokiego rangą przywódcy sekty Alego Saleha i pięciu jego podwładnych. Spotkały się też z aprobatą za skuteczne zakładanie wojskowych blokad oraz za czasowy zakaz poruszania się motocyklami, które były wykorzystywane przez ekstremistów do dokonywania błyskawicznych ataków na z góry upatrzone osoby.

Celem kontrolowania aktywności sekty rząd nigeryjski zamknął granice kraju z Kamerunem i Nigrem, deportował nielegalnych imigrantów z Nigru i Czadu, ogłosił stan wyjątkowy na obszarach atakowanych przez sektę i utworzył misje wywiadowcze w Nigrze i Czadzie. W ostatnich miesiącach agendy bezpieczeństwa państwa aresztowały wysoko postawionych członków sekty, w tym jej rzecznika Abu Qaqa oraz domniemanego organizatora zamachu bombowego w Madalla, Kabiru Abubakara Dikko, *alias* Kabiru Sokoto.³²

Rząd nigeryjski wielokrotnie podejmował próby pokojowego rozwiązania konfliktu z sektą, które były zrywane przez *Boko Haram* z powodu niedowierzania intencjom partnera do rozmów.³³ Rozmowy te są kontynuowane, o czym donosi Ibrahim Alfa Ahmed w swym komunikacie z dnia 27.08.2012 r.:

³² Por. Freedom C. Onuoha, *op. cit.*, s. 5. *Boko Haram* zaprzeczyła tej informacji, twierdząc, że zatrzymaną osobą był ktoś inny, nie Abu Qaqa. 19 września 2012 r. ukazała się w prasie nigeryjskiej informacja, że Abu Qaqa został zabity w potyczce z patrolem wojskowym.

³³ Por. „Boko Haram ta katse duk wata tattaunawa da Gwamnatin Najeriya” (*Boko Haram zerwała wszelkie rozmowy z rządem nigeryjskim*), <http://www.hausa.rfi.fr/afrika/20120321-boko-haram-ta-katse-duk-wata-tattaunawa> [data dostępu 10.10.2012].

„Rzecznik prezydenta Nigerii potwierdził, że jest prawdą, iż rząd prowadzi rozmowy z organizacją *Boko Haram*, oskarżaną o zabójstwo setek ludzi.

Rzecznik prezydenta, Reuben Abati poinformował, że rozmowy są prowadzone ‘w tajemnicy’, a ich celem jest przywrócenie pokoju i spokoju, zwłaszcza na obszarze północnej Nigerii, gdzie zamieszki przybrały skrajnie niebezpieczny charakter.

Abati powiedział dziennikarzom we wczorajszą niedzielę w Abudży, że rząd chce zapoznać się ze skargami członków organizacji, aby doprowadzić do zakończenia zamieszek. Jednakże ostrzegł, że rząd odpowiednio ukarze każdego, kto narusza prawo.³⁴

Ta wypowiedź Reubena Abati jest pierwszym przypadkiem, kiedy przedstawiciel rządu otwarcie informuje o tym, że Nigeria prowadzi rozmowy pokojowe z organizacją *Boko Haram*.

Wcześniej w tym miesiącu, pewien obywatel uważający się za rzecznika organizacji, wyjawiał dla Głosu Ameryki, że jej członkowie prowadzą rozmowy z rządem pod wpływem próśb ludności zaprowadzenia w kraju pokoju”.

Inicjatywy zaradcze i pokojowe były też podejmowane na szczeblu lokalnym. Gubernatorzy północnych stanów utworzyli 23 sierpnia 2012 r. Komitet Pokojowy, składający się z czterdziestu jeden osób. Ma on na celu przywrócenie spokoju i rozwiązanie problemów, jakie wiążą się z działalnością *Boko Haram*. Pierwszoplanowym zadaniem tego ciała jest znalezienie właściwych rozwiązań i wprowadzenie ich w życie celem zapewnienia bezpieczeństwa w północnych stanach Nigerii i doprowadzenia do pojednania między stronami konfliktu. W skład Komitetu weszli tradycyjni władcy, malamowie, duchowni chrześcijańscy, starsi rangą dowódcy wojskowi, kupcy i przedstawiciele ludu.³⁵

We wrześniu 2012 r. Alhaji Ibrahim Gaidam, gubernator stanu Jobe zwrócił się drogą radiową do *Džama’atu ahli-s-sunna li-d-da’awati wa’l-džihad* (Sunnickiej Społeczności ds. Propagowania Islamu i Džihadu)³⁶ z prośbą o cierpliwość i wyrozumiałość. Nawoływał do zawieszenia broni i szukania dróg pojednania celem przywrócenia pokoju w podległym mu stanie i w całym kraju. Powoływał się przy tym na nakaz koraniczny podjęcia rozmów pokojowych z drugą stroną, która o to zabiega. Jednocześnie wezwał do powrotu tych mieszkańców północy, którzy w obawie o utratę życia opuścili swoje wioski i miasta.³⁷

³⁴ Por. „Abati ya ce suna tattaunawa da kungiyar Boko Haram” (Abati powiedział, że prowadzone są rozmowy z organizacją *Boko Haram*), <http://www.voahausa.com/content/abati-yace-suna-tattaunawa-da-kungiyar-boko-haram> [data dostępu 10.11.2012].

³⁵ Por. Salihu Ishak Makara Saturday, „Jihohin Arewa sun kafa kwamitin magance rikicin Boko Haram” (Stany północne utworzyły komitet zaradczy zamieszkom wywołanym przez *Boko Haram*), http://aminiya.com/index.php?option=com_content&view=article&id=165:jihohin-arewa [data dostępu 10.11.2012].

³⁶ W duchu pojednania użył preferowanej obecnie przez *Boko Haram* nowej nazwy.

³⁷ Por. Sani Gazas Chinada, „Gwamnan Yobe ya nemi ‘Yan Boko Haram su amince’” (Gubernator Jobe zabiega o zaufanie członków *Boko Haram*), http://aminiya.com/index.php?option=com_content&view=article&id=262:gwamnan-Yobe [data dostępu 10.11.2012].

* * *

Skutki działalności terrorystycznej *Boko Haram* są zatrważające. Jej ofiarami są setki niewinnych ludzi. Doprowadziła do wewnętrznych i na masową skalę przemieszczeń ludności, i do bezmyślnego zniszczenia mienia obywateli. Naruszona została tradycyjna struktura rodzinna. Obcy inwestorzy rezygnują z prowadzenia w Nigerii swych interesów bądź bardzo ograniczają swą działalność gospodarczą w tym kraju. Ucierpiał na tym wizerunek państwa.

Wysiłki rządu nigeryjskiego i władz lokalnych nie rozwiązały problemu: *Boko Haram* jest największym wyzwaniem dla bezpieczeństwa i pomyślności kraju. Jej szeregi są ciągle zasilane napływem licznych uczniów koranicznych (*almajirai*) i dzieci pozbawionych środków do życia, nie tylko z Nigerii, ale także z sąsiednich krajów: Kamerunu, Czadu i Nigru. Łatwo przedostają się one do Nigerii przez nie-szczelne granice państwowe. Sekta otrzymuje wsparcie finansowe od niektórych polityków i bogatych kupców, co pozwala jej na zakup broni, szkolenie i wspomaganie rannych w potyczkach lub krewnych samobójczych zamachów.³⁸

Jeśli radykalni muzułmanie nadal będą otrzymywać pomoc materialną i pozyskiwać wielu zwolenników, to może to doprowadzić do wybuchu wojny domowej, co mogłoby zdestabilizować cały region Afryki Zachodniej.

Wszystko wskazuje na to, że celem sekty na krótką metę jest „oczyszczenie” stanów Borno i Jobe z chrześcijan oraz z wszelkich instytucji państwowych, by móc utworzyć tam „idealne” państwo muzułmańskie, dokąd mogliby wyemigrować muzułmanie z innych regionów i założyć tam bazę do dalszych działań. W pewnym stopniu cel ten został osiągnięty, bowiem wielu chrześcijan opuściło już Maiduguri i Damaturu. Fakt ten zmobilizował opozycję wobec *Boko Haram* w całym kraju, nie tylko chrześcijan i urzędników państwowych, ale także muzułmańskie elity północnej Nigerii.³⁹

Prof. dr hab. STANISŁAW PIŁASZEWICZ – językoznawca, literaturoznawca. Zainteresowania naukowe: literatura hausa w piśmie arabskim adżami, literatura ustna w języku hausa, język hausa, religie Afryki.

³⁸ Por. Freedom C. Onuoha, *op. cit.*, s. 5.

³⁹ Por. D. Cook, *op. cit.*, s. 22.

SPOŁECZEŃSTWO I POLITYKA W AFRYCE

MAŁGORZATA SZUPEJKO

NEGATYWNA ETNICZNOŚĆ A ZMIANY KONSTYTUCYJNE W KENII 2010 ROKU

Despite the tribal drums we hear, this country is changing – big time

Charles Onyango-Obbo¹

Jednym z wydarzeń mających niewątpliwie historyczne znaczenie dla Kenii było podpisanie przez prezydenta Mwai Kibaki 27.08.2010 r. w Nairobi aktu wprowadzającego w życie nową Konstytucję, przyjętą uprzednio w referendum 4 sierpnia tegoż roku. U podstaw zmian konstytucyjnych leżało dążenie zbudowania państwa opartego na demokratycznych zasadach, w którym wszyscy obywatele mieliby równy dostęp do władzy, a wszystkie regiony kraju jednakowe szanse na korzystanie, za pośrednictwem rządu, ze wsparcia finansowego ich rozwoju. Temu celowi miałyby służyć nowy podział administracyjny Kenii wprowadzany pod hasłami decentralizacji władzy i budowania jedności państwowej, który jednak istotnie w dużej mierze odtwarza tradycyjne terytorialne podziały

¹ Charles Onyango-Obbo, „Choć słyszymy plemienne bębny, ten kraj się zmienia – wielkie czasy”, „Daily Nation”, Thursday, October 6, 2011, [http://www.nation.co.ke/oped/Opinion/Despite%20tribal%20drums%20Kenya%20is%20changing%20/-/440808/1092458/-/kljin1/-/\[19.01.2011\]](http://www.nation.co.ke/oped/Opinion/Despite%20tribal%20drums%20Kenya%20is%20changing%20/-/440808/1092458/-/kljin1/-/[19.01.2011]) Charles „Mase” Onyango-Obbo (ur. 1958 r.) jest ugandyjskim dziennikarzem, byłym naczelnym redaktorem „The Monitor”, obecnie redaktorem naczelnym „Africa and Digital Media Division” (Nation Media Group – Nairobi, Kenia). Jest komentatorem wydarzeń politycznych w Afryce Wschodniej i w rejonie Wielkich Jezior Afrykańskich, autorem kolumn w ugandyjskim „The Monitor”; w regionalnym tygodniku „The East African” oraz w kenijskim „Daily Nation”.

etniczne. Jest to długi proces, bowiem wymaga niejednokrotnie negocjowania przebiegu poszczególnych granic. Nie oznacza on również automatycznej decentralizacji władzy.

W preambule do nowej konstytucji czytamy między innymi: „Jesteśmy dumni z naszej etnicznej, kulturowej i religijnej różnorodności i zdecydowani żyć w pokoju i jedności jako jeden niepodzielny suwerenny naród”².

* * *

Kenia jest krajem ludzi bardzo młodych, gdyż najliczniejsza wiekowo grupa ludności mieści się w przedziale od 15 do 24 lat³, a średni wiek ludności to niewiele ponad 18 lat. Na wsi zamieszkuje 67,7% ludności, a w miastach 32,3%, przy czym, 11 aglomeracji liczy ponad milion mieszkańców, a stolica – Nairobi 3,138,369⁴. Populacja Kenii wynosiła ponad 38 milionów w 2009 r.⁵ z prognozowanym wzrostem do ponad 44 milionów w 2020 r.⁶

Kultury utrwalone przez wieki na obszarze dzisiejszej Kenii charakteryzują się bogactwem tradycji i języków. Kenię zamieszkuje 7 dużych grupy etnicznych: Kikuju 22%, Luhia 14%, Luo 13% Kalendzin 12%, Kamba 11%, Gusii 6%, Meru 6% oraz wiele innych, mniejszych – 15%, a także ludność pochodzenia azjatyckiego, Europejczycy i Arabowie – 1%⁷. Etniczny obraz Kenii nie jest jednak tak przejrzysty, jak pokazują to proporcje liczbowe. Współcześnie ostrość obrazu zaciemniają mieszane małżeństwa, na co wskazują przeprowadzone badania⁸.

Pewien zamęt w opisie rzeczywistości wprowadza nieostrość pojęć stosowanych w naukach społecznych, a właściwie ich definicyjne wyróżniki. Okazuje się bowiem, że będącym powszechnie w użyciu terminem plemię określa się często zarówno małe grupy jak i wielotysięczne, a nawet liczniejsze, o scentralizowanej władzy politycznej, jak i te o segmentarnej strukturze, rozproszone.

Wielką różnorodnością charakteryzuje się mapa językowa Kenii. Oprócz języków oficjalnych (angielski, suahili) są w użyciu liczne języki rodzime (ponad 50 języków z trzech głównych rodzin językowych: języki bantu, kuszyckie i nilockie). Jednak okazuje się, że język również nie może być wyróżnikiem plemienności, gdyż nieodosobnione są przykłady braku wspólnoty językowej, pomimo wspól-

² *Kenya Gazette Supplement No. 55, The Constitution of Kenya, 2010, Nairobi, 27th August, 2010, Preamble, s. 12.*

³ *Kenya National...op. cit.* Wynosi odpowiednio: kobiet – 51,2%, mężczyzn – 48,8%.

⁴ *Ibidem*, <http://www.knbs.or.ke/Census%20Results/KNBS%20Brochure.pdf> (30. 09.2011).

⁵ Według *Kenya National Bureau of Statistics*, wielkość populacji Kenii po spisie powszechnym w 2009 r. została oszacowana na 38,610,097, <http://www.knbs.or.ke/Census%20Results/KNBS%20Brochure.pdf> (30. 09.2011).

⁶ Zgodnie z *World Population Statistics*, ludność Kenii jest prognozowana na 44 miliony 474 tysiące osób, http://www.mongabay.com/igapo/population_projections.htm (30. 09.2011).

⁷ Wangũhũ Ng'ang'a, *Kenya's Ethnic Communities. Foundation of the Nation*, Nairobi 2006, s. 811.

⁸ *Kenyan Census, Report 114*, August 24, 2009, <http://aglifpt.org/kenyareports/report114.pdf> (30. 09.2011).

nych instytucji społecznych i religijnych, a braku politycznych (lud Pokomo), lub też, pomimo wspólnoty językowej, wzajemne postrzeganie siebie w kategoriach wrogości, a w związku z tym prowadzenie wyniszczających walk (Masajowie). Szerzej na ten temat pisze Marek Pawełczak⁹, zwracając również uwagę na używanie pojęcia „bloki etniczne” lub plemiona dla określenia grup etnicznych wchodzących w koalicje polityczne pod presją okoliczności mających miejsce jeszcze w czasach kolonialnych: „Jednocząc się, ludy te uzyskiwały większe możliwości walki o swoje prawa i interesy. Do takich bloków należą szczególnie Luhia (plemiona określane niegdyś przez Brytyjczyków jako Bantu Kavirondo) grupujących siedemnaście lub dwadzieścia jeden (klasyfikacje różnią się w tym punkcie) plemion posługujących się zbliżonymi dialektami, ale nie mających żadnych wspólnych instytucji czy tradycji współpracy z okresu przedkolonialnego. Tylko część z nich była zjednoczona w ramach państewka Wanga. W okresie międzywojennym poszczególne plemiona składające się na Luhia rywalizowały zaciekle o ziemię. O uznaniu ich za wyodrębnioną grupę etniczną zdecydowało to, że w okresie kolonialnym znalazły się w granicach tej samej jednostki administracyjnej”¹⁰.

Ludność Kenii jest również zróżnicowana pod względem religijnym: 45% ludności stanowią protestanci, 33 % katolicy, 10% muzułmanie, 10% religie rodzime oraz inne 2%¹¹.

Nawet tak podstawowe informacje o tym kraju świadczą o jego wielkiej kulturowej różnorodności. Ta różnorodność sprawia, między innymi, że historia Kenii naznaczona jest konfliktami, które ostatnio – w pierwszej dekadzie XXI wieku dawały znać o sobie.

Nowa Konstytucja

Wejście w życie nowej Konstytucji Kenii zapoczątkowało drugą z kolei Republikę Kenijską, po 47 latach od uzyskania niepodległości przez to państwo. Akt ten zamknął wielokrotnie korygowaną tzw. Konstytucję z Lancaster House obowiązującą od 1963 r.¹² Obecnie urzędujący prezydent – Mwai Kibaki powiedział:

„Nastał dla nas świt nowej ery. Pozwólcie nam odważnie wykorzystać ten moment, ponieważ naród kenijski pokłada wielkie nadzieje w narodzinach Dru-

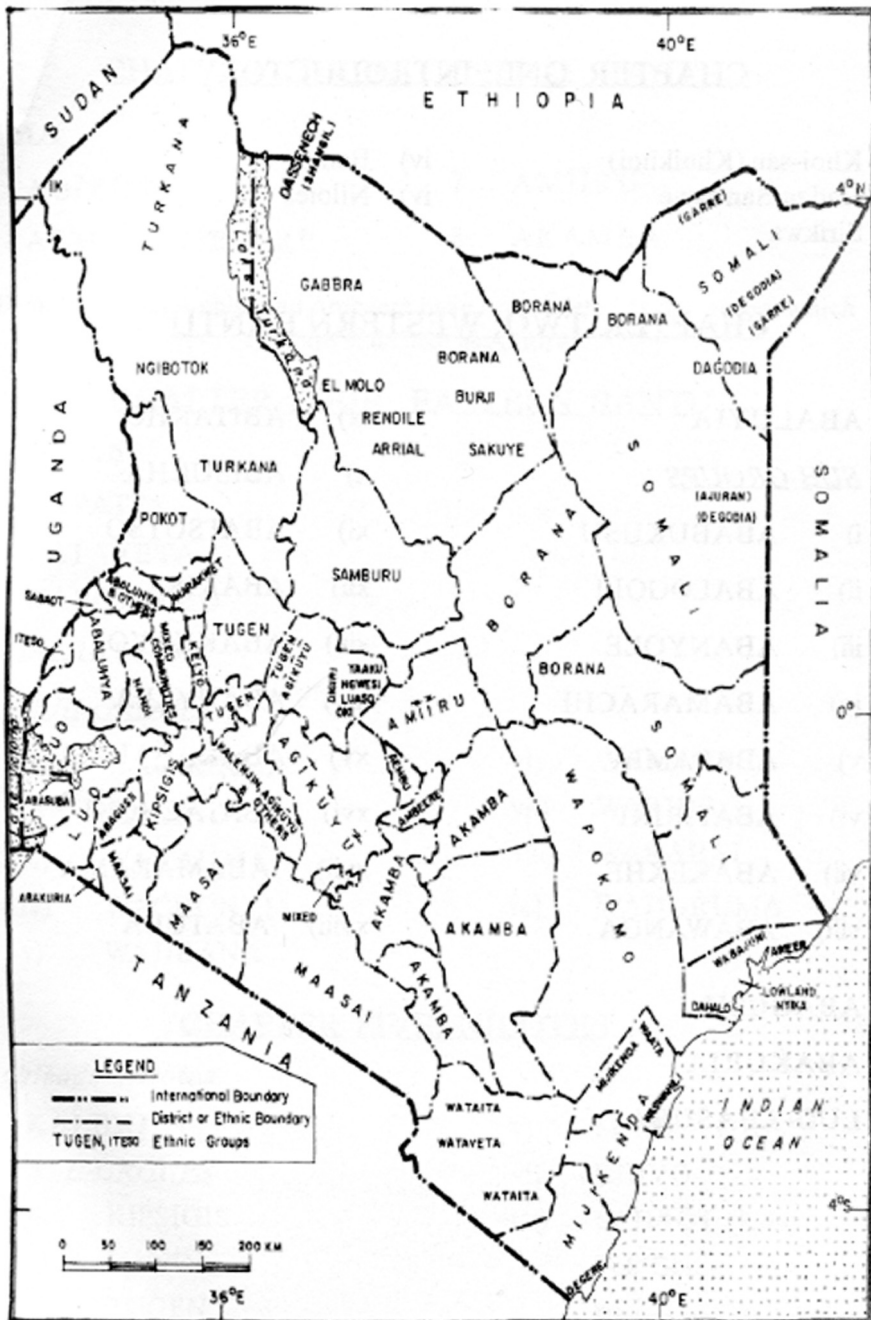
⁹ Patrz: Marek Pawełczak, *Kenia*, Trio, Warszawa 2004, s. 15-19.

¹⁰ *Ibidem*, s. 20-21; por. także: *Kenyan Census, Report 114, op. cit.*: „The Luhya are considered a tribe (the second biggest in Kenya), but they only became a “tribe” in 1940 when members of 14 different groups decided to consider themselves as one tribe in order to have more political clout”.

¹¹ Wangũhũ Ng’ang’a, *Kenya’s Ethnic Communities..., op. cit.* s. 811.

¹² Jej nazwa wywodzi się od miejscowości Lancaster w Wielkiej Brytanii, gdzie negocjowano trzykrotnie, podczas kolejnych konferencji w Lancaster House (w 1960, 1962 i w 1963 r.), zasady przyznania Kenii niepodległości, zamykając tym samym ponad 70 lat brytyjskich rządów kolonialnych.

Rys. 1. Ludy Kenii



Źródło: Wangũhũ Ng'ang'a, *Kenya's Ethnic Communities. Foudation of the Nation*, Nairobi 2006, s. ix.

giej Republiki”¹³, podkreślając jednocześnie, że oznacza to koniec okresu wewnętrznych podziałów i otwarcie nowego etapu w historii kraju.

Raila Odinga – premier pochwalił swojego rywala w wyborach powszechnych z roku 2007 za prowadzenie kampanii, która przyniosła uchwalenie nowej konstytucji i wezwał naród do pochwycenia szansy, aby „zacząć pisać historię równego i sprawiedliwego społeczeństwa”¹⁴ i zapisać nową kartę historii. Podobnie, trzeci z liderów, Wiceprezydent Kalonzo Musyoka określił nową konstytucję jako szansę na rozpoczęcie nowego kenijskiego ‘renesansu’ i stwierdził, że głosujący podjęli śmiały krok „przekształcając kraj w wielki naród”¹⁵. To wydarzenie polityczne zyskało również aprobatę wielu przywódców państw świata, w tym USA, którzy podkreślali jego znaczenie w skali całego kontynentu, jako pozytywny przykład rozwiązywania problemów ustrojowych i drogi do budowania jedności politycznej kraju. Prace nad wprowadzeniem w życie nowej konstytucji trwały od lat 90. XX wieku. W wyniku pierwszego referendum dotyczącego kształtu konstytucji, w listopadzie 2005 roku, odrzucono jej projekt ponad 58% głosów. Rozbieżności, które się wówczas zarysowały dotyczyły kwestii wyboru kształtu rządów: (odzieżdzonego z czasów kolonializmu) z dużymi prerogatywami prezydenta czy szerokimi uprawnieniami parlamentu (jak tego chcieli zwolennicy Raila Odingi skupieni wokół partii Orange Development Movement). Dyskusja koncentrowała się wówczas *de facto* wokół *majimboizmu* (patrz: przypis 28).

Obecnie, pomimo wprowadzania nowej konstytucji, słyszy się opinie ludzi z różnych środowisk, że Kenia pozostaje nadal krajem krępowanym przez „demony przeszłości”.

Konstytucja Kenii z 27 sierpnia 2010 r. składa się z 18 rozdziałów i 6 załączników. Jej część, Karta Praw weszła w życie bezzwłocznie, natomiast reformy dotyczące władzy wykonawczej, ustawodawczej, a przede wszystkim decentralizacja jest procesem, którego wdrożenie może potrwać nawet 5 lat. Zaplanowano likwidację dotychczasowego podziału kraju na 8 prowincji, wprowadzonego jeszcze przez Brytyjczyków za czasów kolonialnych (dotąd były to: Prowincja Centralna, Nadbrzeżna, Wschodnia, Nairobi, Północno-Wschodnia, Nyanza, Wielki Rów i Zachodnia). W to miejsce został wprowadzany nowy podział na 47 prowincji *de facto* oparty o kryteria etniczne. Za przeprowadzeniem zmian konstytucyjnych opowiedziało się niemal 70% społeczeństwa kenijskiego.

¹³ Murithi Mutiga, Kenya: *Nation Takes Its Place Among World's Top Democracies At Emotional Ceremony*, „All Africa”, 27 August 2010, <http://allafrica.com/stories/201008271180.html>, (17.10.2011).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

Kenia głosuje „Tak” dla nowej konstytucji¹⁶:

Prowincja	Tak	Nie
1. Centralna	1 274 907	235 588
2. Nadbrzeżna	425 626	111 531
3. Wschodnia	741 089	572 109
4. Nairobi	678 621	208 195
5. Północno-Wschodnia	110 992	4 570
6. Nyanza	1 174 033	101 491
7. Wielki Rów	668 175	1 326 079
8. Zachodnia	681 264	127 230
Razem	6 092 593 (66,9%)	2 795 059 (30,1%)

Źródło: http://pl.wikipedia.org/wiki/Referendum_w_Kenii_w_2010_roku (06.08.2010).

Głosowanie odbyło się w ponad 27 tysiącach lokali wyborczych w całym kraju. Brak poparcia dla nowej konstytucji w prowincji Wielki Rów głównie wiązał się z niedawnym konfliktem etnicznym na tle własności ziemi nabytej niegdyś legalnie (przez Kikuju od Kalendziów i Luo z dotacji Rządu Brytyjskiego przeznaczonych na ten cel) w ramach rekompensaty za ziemie utracone na rzecz białych osadników

Nienawiść etniczna, rozgorzała w czasie wyborów prezydenckich w 2007 r. i miała swój krwawy epilog, bowiem Kalendzinowie poczuli się oszukani, podobnie jak niektórzy Luo. Postanowili odebrać ziemię łamiąc prawo i dopuszczając się pogromów Kikuju. Ci z kolei brali odwet także na ludności Luo utożsamianej z wrogiem politycznym prezydenta Kibakiego (Kikuju) – Railą Odingą (Luo). Doszło do mordów, napaści i podpałów w których w większości ucierpieli Kikuju. Na przełomie 2007 i 2008 roku zginęło ponad 1000 osób, a ponad 300 tysięcy utraciło swoje domy, trafiając do obozów dla IDPs (Internally Displacement – Wewnętrznie Wysiedlonych), których problem nie został dotąd zadowalająco rozwiązany. Do mordów i represji dochodziło także jeszcze wcześniej, kiedy skorumpowany reżim Daniela arapa Moi (Kalendzin) osiągnął apogeum w zwalczaniu wszelkiej opozycji, w 1992 r. oraz w latach (1997 i 2002) podczas kampanii wyborczych.

Ważniejsze zmiany w Konstytucji Kenii, w swoim zamierzeniu, mają dotyczyć decentralizacji władzy. Procesowi temu miałyby sprzyjać nowy podział administracyjny kraju na: 47 *counties* (dosł. hrabstwa – okręgi administracyjne), provinces (prowincje), districts (okręgi), divisions (powiaty), *locations* (gminy), sub-locations (podgminy). Na czele 47 *counties* mają stanąć wybierani w wyborach powszechnych gubernatorzy. Nie oznacza to wszakże automatycznie zwiększenia politycznej suwerenności poszczególnych okręgów. Skłanianie się w kierunku *majimboizmu*, o którym niżej mowa, pozostaje w sprzeczności z ideą spójności

¹⁶ Kenya votes “Yes” to new constitution (ang.), Reuters, 6th August 2010, http://pl.wikipedia.org/wiki/Referendum_w_Kenii_w_2010_roku, (06.08.2010).

państwa – budowanie „Kenii wszystkich Kenijczyków”. Koalicje polityczne i partylukarne interesy poszczególnych polityków mają zazwyczaj wpływ na stopień demokratyzacji życia społecznego.

Zgodnie z nową konstytucją Zgromadzenie Narodowe ma liczyć 290 posłów (dotychczas było 222, w tym 12 mianowanych przez prezydenta), w którym zgodnie z parytetem 47 miejsc przewidziano dla kobiet – czyli co najmniej 30%. Posłowie będą wybrani w okręgach wyborczych (ich liczba będzie wynosiła od 210 do 290) w wyborach powszechnych, które odbędą się w sierpniu 2013 roku, po raz pierwszy w myśl zasad zawartych w nowej konstytucji. Inne istotne zmiany to:

- powstanie Senatu, w którym zasiadać będą przedstawiciele *counties*;
- kompetencje prezydenta mają ulec ograniczeniu ze względu na przewidywaną decentralizację władzy;
- prezydent ma dalej pozostawać szefem państwa i rządu (projekt nie wprowadza stanowiska premiera);
- członkowie gabinetu prezydenta, prezydent i jego zastępca nie będą mogli być odąd członkami parlamentu, a ich liczba zostanie ograniczona do 22;
- prawo do ich nominacji przypada szefowi państwa, ale za zgodą Zgromadzenia Narodowego;
- wyborcy zyskają możliwość odwoływania deputowanych, jeśli sprawują mandat w sposób nieodpowiedni;

Senat dwuizbowego parlamentu będzie się składał z:

- (a) 47 członków wybieranych w wyborach – po jednym z każdej *county*,
- (b) szesnastu kobiet – nominowanych przez partie polityczne zgodnie z proporcją ich członków zasiadających w Senacie (według procedury określonej w art. 90 Konstytucji Kenii – punkt (a),
- (c) dwóch członków (mężczyzny i kobiety), reprezentujących młodzież,
- (d) dwóch członków (mężczyzny i kobiety), reprezentujące osoby niepełnosprawne,
- (e) mówcy, występującego jako członek *ex officio*.¹⁷

Osobny – Rozdział Piąty (*Land nad Enviroment*) został poświęcony kwestią praw własności ziemi (zakupu, posiadania, zarządzania, dziedziczenia itp.) oraz zasobów naturalnych i środowiska. Znalazł się w nim także zapis o powołaniu The National Land Commission – (Narodowej Komisji ds. Ziemi). Zadaniem przyszłego parlamentu będzie, między innymi, wyznaczenie minimalnego i maksymalnego areалу własności ziemi. Dotychczasowa konstytucja umożliwiała prezydentowi przekazywanie państwowej ziemi w ręce prywatne.

Wprawdzie politycy kenijscy zakładają, że proces wdrażania nowej konstytucji powinien przyczynić się nie tylko do transformacji społecznej i ustrojowej w samej Kenii, ale także pozytywnie wpłynąć na stabilizację w całym regionie

¹⁷ *Kenya Gazette Supplement No. 55*, The Constitution of Kenya, 2010, Nairobi, 27th August, 2010, Chapter Eight, Part 2, 97 (1), 98 (1), s. 65.

Afryki Wschodniej, to nie wszyscy podzielają ich entuzjazm i są tego samego zdania. Sceptyków jest wprawdzie znacznie mniej, również wśród wyborców, na co wskazują wyniki głosowania w referendum konstytucyjnym, jednak niektóre głosy są bardzo znaczące. Czy nowy podział administracyjny kraju doprowadzi do zbudowania jego jedności politycznej i społecznej? Czy w istocie jest to odejście od etniczności, która dzieli, a nie łączy? Termin *counties* – hrabstwa, oznacza *de facto* okręgi administracyjne, a wiele z nich nosi nazwy największych ośrodków miejskich usytuowanych na danym obszarze. Ten angielski termin, widniejący na 176 stronie *The Constitution of Kenya 2010*, nie zawiera konotacji etnicznych: „*County* i społeczność lokalna, to teraz takie wygodne i poprawne politycznie określenia, które nikogo nie drażnią” – stwierdził jeden z moich rozmówców (mężczyzna, lat 40, wykształcenie średnie, pracujący w branży turystycznej, podczas rozmowy o sytuacji politycznej w tym kraju po przyjęciu zmian konstytucyjnych)¹⁸. Aby zilustrować tę opinię zatrzymajmy się na zagadnieniu etniczności.

Etniczność jako kategoria i etniczność ze znakiem minus

Etniczność (tożsamość etniczna) – to kategoria z zakresu tożsamości zbiorowej związanej z identyfikowaniem się z grupą uświadamianej wspólnoty krwi czy kultury (języka, religii), jak również wspólnoty pochodzenia (związku z miejscem urodzenia). Jednak nie zawsze te wyróżniki etniczności są tak jednoznaczne. Choć miejsce urodzenia może się zmieniać, to pozostaje wspólnota języka i religii – za przykład może posłużyć przypadek kolejnych pokoleń migrantów miejskich. Obecnie panuje zgoda co do tego, że etniczność jest zjawiskiem uniwersalnym, chociaż ludzie posiadają różne idee związane z wyobrażeniem świata, w którym żyją. Kenijski historyk – Vincent G. Simiyu¹⁹ definiuje ją następująco: „Etniczność jest odczuwaniem przynależności do poszczegółnej grupy etnicznej. (...) grupa etniczna jako taka, to grupa ludzi, którzy wierzą i identyfikują siebie jako wyznawców tych samych wartości. Zalicza się do nich wspólne pochodzenie, wspólną historię i historyczne doświadczenia oraz dziedzictwo, wspólną kulturę, jej wartości i praktyki, pewną filozofię, religię i totemy. Niezbędne jest posiadanie rodzimego terytorium, które można określić mianem ojczyzny (*homeland*) lub ziemią przodków”²⁰. Zwraca jednocześnie uwagę na to, że etniczność może mieć wydźwięk negatywny wówczas, kiedy jest narzędziem manipulacji przywódców (liderów) w realizacji ich egoistycznych celów, obliczonych na lojalność etniczną, szczególnie wtedy, gdy poszukują politycznego wsparcia.

¹⁸ Autorka prowadziła we wrześniu i w październiku 2010 r. badania nad stanem tożsamości etnicznej i obywatelskiej w Kenii.

¹⁹ Profesor w katedrze historii na University of Nairobi w Kenii.

²⁰ Vincent G. Simiyu, *Foreword*, Wangũhũ Ng'ang'a, *Kenya's Ethnic Communities...* op.cit. s. xiv.

Ten negatywny aspekt etniczności jest istotny, kiedy próbuje się zrozumieć postkolonialne przemiany polityczne w państwach afrykańskich i dążenia elit etnicznych do wyłączności w czerpaniu korzyści ekonomicznych i politycznych płynących z dostępu do zasobów kraju. Ta tendencja przeradza się w drastyczne konflikty w momencie odmawiania takiego prawa innym grupom etnicznym. W Afryce ma ona swoje tradycyjne uzasadnienie. Osoba będąca przy władzy, aby wypełnić swój obowiązek – zapewnienia pomyślności podwładnym (ludowi, krewnym), powinna gromadzić dobra, aby następnie móc zaspokajać ich potrzeby. Tę sytuację trafnie ilustruje popularne przysłowie ludu Akan: „Kiedy wódz ma dużo mleka, to lud je pije”²¹.

W badaniach fenomenu etniczności należy wyraźnie rozróżnić etniczność jako kategorię opisową od etniczności jako świadomości tejże wspólnoty. Ważne jest więc, aby rozróżnić to co badamy: czy interesuje nas sama konstrukcja intelektualna; czy interesują nas warunki, które sprawiają, że tożsamość etniczna staje się impulsem do działania.

Kolonializm w Afryce wprowadził pewne europejskie formy organizacji życia społecznego i politycznego, mniej lub bardziej skutecznie (w zależności od systemu kolonialnego zarządzania: bezpośredniego czy pośredniego), lecz nie zlikwidował przez to automatycznie i w stopniu absolutnym, rodzimych, afrykańskich struktur organizacji społecznej i politycznej. Struktury państwa kolonialnego zostały narzucone na wspólnoty oparte na związkach pokrewieństwa – czy to rzeczywistych (wywodzenie genealogii od faktycznych założycieli rodów, pra-rodziców), czy też wyobrażeniowych (wywodzenie genealogii od mitycznych założycieli klanów). Świadomość wspólnot opartych na tychże zasadach była i jest nadal podstawą opozycji wobec idei państwa, która forsowana była na schemacie sztucznie zakreślonych granic w okresie kolonializmu, a później – w epoce uzyskiwania niepodległości przez państwa afrykańskie, na idei „państwa-narodu” lansowanego przez nowe afrykańskie elity władzy.²²

Ryszard Vorbrich, który problemom etniczności poświęcił wiele uwagi, twierdzi, iż „W ten sposób w państwie afrykańskim, które stało się superstrukturą organizującą produkcję i dystrybucję, świadomość etniczna zaczęła być wzmacniana przez kulturowo zdefiniowany interes grupowy. Prowadziło to do manipulacji politycznych i używania czynnika etnicznego we współzawodnictwie politycznym i ekonomicznym”²³.

Czy w istocie ów cel – zbudowanie jedności narodowej lub państwowej, poprzez wyeliminowanie plemienności i etniczności z życia społecznego, jest możliwy do osiągnięcia w Afryce? Afrykańskie państwa są w istocie wieloetniczne, poza nielicznymi wyjątkami, a etniczność to pluralizm tożsamości, a więc różnorodność. Ma ona

²¹ Kwame Gyekye, *African Cultural Values. An Introduction*, Accra, Ghana 1998, s. 105.

²² Por. R. Vorbrich, *Etniczność a trybalizm w Afryce*, [w:] Jacek J. Pawlik, M. Szupejko (red.), *Afryka na progu XXI w. Kultura i społeczeństwo*, Warszawa 2009, s. 320.

²³ *Ibidem*, s. 320.

swoje odzwierciedlenie w podziałach politycznych. Jak bowiem przekonuje praktyka życia politycznego, na ogół pod płaszczykiem afrykańskiej demokracji i pluralizmu politycznego odkryć można rywalizację etniczną o udział we władzy, która nadal trwa. Odzwierciedla to właśnie kenijska rzeczywistość – silne „wrodzone” związki z rodzimą grupą budującą solidarność, która może antagonizować społeczeństwo w momentach przełomowych, np. prezydenckiej czy parlamentarnej kampanii wyborczej.

Jednakże, z drugiej strony, nigdy sytuacja nie jest modelowo jednoznaczna, szczególnie, że w grę wchodzi koalicje interesów i solidarności elit ekonomicznych – ludzi żyjących na relatywnie wysokim poziomie konsumpcji, wyróżniających się stylem życia, który ich łączy. Nie jest też przestrzegana zasada endogamii etnicznej. Jeżeli nawet etniczność, wyłącznie jako koncepcja ideologiczna, nie miałaby nic wspólnego z rzeczywistością, a byłaby tworzona tylko i wyłącznie jako środek do realizacji określonych celów, to musi się ona odwoływać do symboli kojarzonych jednoznacznie z *ethnic origin*.

Czym jest zatem negatywna etniczność (*negative ethnicity*)? Autorem tego określenia jest Koigi wa Wamwere²⁴. Stworzył go w przekonaniu, że używanie w środowiskach akademickich dwóch pojęć: *tribalism* (trybalizm) i dwuznacznego *ethnicity* (etniczność) – na określenie tej samej idei, powoduje nieporozumienia. Poza tym, jego zdaniem, są one skażone rasizmem: „Szczepnie mówiąc, jestem całkowicie przeciwny używaniu terminu trybalizm na określenie uprzedzeń etnicznych w Afryce. Czuję dyskomfort używając słowa etniczność, które wyraża zarazem niewinną dumę etniczną jak i szkodliwą nienawiść. W tej książce, aby usunąć to nieporozumienie, używam ‘ethnicity’ tylko w odniesieniu do pozytywnej etnicznej dumy, a ‘negative ethnicity’, aby wskazać na etniczną nienawiść i uprzedzenia”²⁵.

Kiedy mamy do czynienia z negatywną etnicznością? Koigi wa Wamwere twierdzi, że „Negatywna etniczność pojawia się, kiedy zaczynamy wyobrażać sobie, że jesteśmy lepsi od innych z powodów religii, pożywienia, języka, pieśni, kultury, a nawet, że wyglądamy lepiej. Przekonanie o etnicznej wyższości prowadzi do negatywnej etniczności u wielu ludzi...”²⁶. Uważa także, że zjawisko to wy-

²⁴ Koigi wa Wamwere – kenijski opozycjonista, pisarz (ur. w 1949 r.), stypendysta Cornell University w stanie Nowy Jork (magisterium w 1973 r.). W 1974 r. wrócił do Kenii, aby zająć się demokratyzacją państwa. Został posłem do Parlamentu Kenijskiego. Aresztowany za swoją działalność na rzecz przemian społecznych i krytykę kolejnych reżimów, spędził w sumie 13 lat w więzieniu, najpierw za kadencji Jomo Kenyatty, a później jego następcy – Daniela arap Moi, aresztowany po raz pierwszy w 1975 r. Został zwolniony w grudniu 1996 r. dzięki rodzimej i międzynarodowej presji na rząd kenijski, ze względu na stan zdrowia. Potem jeszcze zasiadał ponownie w Kenijskim Parlamencie. Przebywał także w Nowym Jorku, gdzie ukończył pisanie cytowanej książki w 2003 r. Obecnie mieszka w Kenii, w mieście Nakuru.

²⁵ Koigi wa Wamwere, *Negative Ethnicity: From Bias to Genocide*, Seven Stories Press, New York, 2003, s. 23, z: http://books.google.com/books?id=8duB0b-C1WAC&pg=PA3&hl=pl&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false (08.09.2011), por. także *Towards Genocide in Kenya: The Curse of Negative Ethnicity*, Nairobi 2008.

²⁶ *Ibidem*, *Negative Ethnicity*, s. 22; por. także Koigi wa Wamwere *Towards Genocide in Kenya...*, s. 95-99.

stępuje nie tylko w Afryce: „Niezależnie od koloru skóry, negatywna etniczność jest tym samym. Brązowa, czarna czy biała, negatywne etniczności są jak lwy. Są zabójcami. Żadna odmiana negatywnej etniczności nie powinna być traktowana inaczej. Wszędzie jest to ta sama choroba”²⁷. W tym przypadku źródłem resentymentu etnicznego nie jest poczucie niższości autora tego cytatu, ponieważ sam jest z pochodzenia Kikuju. Jego klasyfikacja etniczności na „dobrą” i złą” wynika z głębokiego przekonania o wartości, jaką stanowi różnorodność kulturowa, którą należy szanować i nieuprawnionym kategoryzowaniu ludzi ze względu na ich pochodzenie, przy jednoczesnym przypisywaniu im pewnych cech dyktowanych krzywdzącymi stereotypami. Jego zdaniem, negatywna etniczność jest niebezpiecznym mitem odwołującym się do negatywnych resentymentów wiążących dominację polityczną i dobrobyt z przynależnością plemienną. Jest to postrzeganie polaryzacji ekonomicznej społeczeństwa przez pryzmat dostępu do władzy politycznej. I chociaż dostęp do władzy dzieli ludzi, to dotyczy on wszystkich.

Koigi wa Wamwere przedstawia tezę, że nierówności społeczne są spowodowane nierównościami ekonomicznymi, a nie przynależnością etniczną, bowiem w każdym plemieniu są elity i biedni. I chociaż nie wszyscy mają równy dostęp do zasobów kontrolowanych przez państwo, to jednak istnieje pewna „solidarność grupowa” elit politycznych o różnym pochodzeniu polegająca na wzajemnym wspieraniu się i wchodzenie przez nie w różne koalicje mające zapewnić sukcesy wyborcze.

W Kenii, poza elitą Kikuju, której zarzuca się monopolizowanie stanowisk władzy, zwykli Kikuju, nie są uprzywilejowani z racji przynależności etnicznej. Faktem jest, że jak dotąd dwaj prezydenci Kenii to Kikuju: Jomo Kenyatta i obecny Mwai Kibaki, a poprzedni – Daniel arap Moi – Kalendzin. Nie można więc posługiwać się stereotypami jako narzędziem klasyfikacji. W okresie kolonialnym Kikuju utracili ziemię na rzecz białych osadników. Na początku niepodległości Kikuju mogli ją kupować, co stało się to kością niezgody, głównie z tego powodu, że dano im tę możliwość, lecz na terenach zamieszkałych w większości przez Luo i Kelendzinów.

Tylko protagoniści *majimbo philosophy*²⁸ uważają, że dostali ją za darmo, a prawo stanowi, twierdzi Koigi, że zgodnie z Konstytucją Kenii, każdy może żyć, pracować i nabyć własność w dowolnej części Kenii. Jednakże Konstytucja Kenii chroni również prawem ziemię tzw. publiczną (*public land*), ziemię wspólnoty

²⁷ *Ibidem*, s. 32.

²⁸ *Majimbo* (w jęz. kiswahili) jest w Kenii powszechnie używanym terminem na określenie idei politycznego przekazywania władzy do regionów. *Majimbo philosophy* – w pewnym sensie oznacza ideę państwa etnicznego. Historycznie, kiedy termin ten wymyślono w latach 60., miał inną konotację. Odnosił się do pomysłu, który polegał na koncepcji federacji, gdzie każdy region miałby znaczny stopień autonomii. Tuż przed niepodległością ta koncepcja miała znaczne poparcie mniejszych grup etnicznych, także zamieszkałych w Kenii na stałe Europejczyków, osadników na White Highlands, którym na rękę było utrzymanie autonomii regionu w celu przeciwdziałania władzy liczniejszych grup etnicznych. Z czasem termin ten nabierał różnych znaczeń, w zależności od celów posługującej się nim w danej chwili partii i polityków. Por. także Koigi wa Wamwere, *Towards Genocide in Kenya...*, s. 39-44.

(*community land*) i ziemię prywatną (*private land*) – artykuł 62, 63 i 64, co znacznie ogranicza swobodę wyboru miejsca nabycia własności, szczególnie wtedy, jak w przypadku *community land*, kiedy ziemia należy do przodków, jest tradycyjnie użytkowana przez wspólnoty myśliwsko-zbierackie lub jest powierzona na mocy prawa w użytkowanie lokalnym rządów (*county governments*).

Kwestie własności są w Kenii tym, co najbardziej dzieli i polaryzuje społeczeństwo, niezależnie od różnic pochodzeniowych – afiliacji etnicznej. Koigi wa Wamwere twierdzi: „Pomyślność elity nie jest w żadnym przypadku tym samym co dobro wspólne”²⁹. Dlatego też, osądzanie Kikuju przez pryzmat fortun do jakich doszli członkowie ich elity jest ignorowaniem faktu wewnętrznych nierówności wśród nich samych. Także sam autor cytowanej książki, z pochodzenia Kikuju, jak twierdzi, niczego nie zawdzięcza Kenyatie. Kenyatta nie oddał Kikuju ziem utraconych na Płaskowyżu Centralnym, ani nie dał ziemi bohaterom powstania Mau-Mau – w większości zmarli, pozbawieni środków do życia, a powstańcy siedzieli w więzieniach i obozach.

Koigi wa Wamwere podkreśla również to, że za krytykę rządów Kenyatty został uwięziony Ngugi wa Thiongo – z pochodzenia Kikuju, na zlecenie ówczesnego wiceprezydenta Daniela arapa Moi. Prawdopodobnie (choć sprawa nie została nigdy wyjaśniona, pomimo powołania specjalnej komisji) rząd Kenyatty lub on sam przyczynił się do śmierci J. M. Kariuki, swojego bliskiego współpracownika, tak jak i on Kikuju, także za krytykę polityczną. „Zatem opowieść, jakoby każdy Kikuju lub wspólnota jako całość czerpała korzyści z jego rządów i podsycala tym samym uczucia negatywnej etniczności, w których nasz kraj się pogrąża, musi być potraktowana jako niebezpieczny mit”³⁰.

Zdaniem Koigi wa Wamwere obecny prezydent – Mwai Kibaki „etnicyzuje” swoją prezydenturę, podobnie jak jego poprzednicy, co sprawia, że wzrasta niechęć wobec Kikuju, a jego rządy postrzegane są jako te, które przede wszystkim reprezentują raczej interesy Kikuju, aniżeli wszystkich Kenijczyków. W efekcie, rząd jest postrzegany jako „nieprzyjazny”. Także elity Kikuju okazują brak sympatii wspólnotom i regionom, które są ekonomicznie marginalizowane.

Również Raila Odinga – pochodzący z Luo, lider partii Orange Democratic Movement (ODM) posłużył się anty-kikuizmem w wyborach prezydenckich 2007 roku i dzisiaj, zdaniem Koigi, negatywna etniczność jest większa niż kiedykolwiek: *majimbo* – państwo etniczne jest największym wrogiem Kenii. Kreując *majimbo* plemię zabija plemię, a państwo etniczne zabija Kenię.

Podobnie negatywną rolę, podsycającą nienawiść etniczną, odgrywają niektóre rozgłosnie radiowe: „Ramogi” („Rogal Media Dholno Stadion”), „Kass” – Kalenjin Stadion – nazywa Kikuju „enemies of Kalenjin peopole” (wrogami ludu Kalendzin).

²⁹ Koigi wa Wamwere, *Towards Genocide...*, ...*op.cit.* s.15.

³⁰ *Ibidem*, s. 25.

Stacja „FM”, nadająca w języku angielskim, propaguje krzywdzące stereotypy jak na przykład: „All Kikuyus are thieves” (wszyscy Kikuju są złodziejami); „All Luhyas are immature” (wszyscy Luhia są niedojrzali), co jak twierdzi Koigi, prowadzi do „balkanizacji Kenii”³¹. Z kolei audycje nadawane w językach miejscowych (rodzimych) izolują grupy etniczne od informacji ogólnych i uniemożliwiają procesy komunikacji społecznej pomiędzy nimi, które powinny prowadzić do dyskusji i wymiany poglądów.

Media również eksponują przynależność etniczną polityków, objaśniając „kto jest kim”: Kikuju, Luo, Kalendzin, Somali itd... Żaden z nich nie jest po prostu Kenyan – Kenijczykiem. Nawet prezydent jest Kikuju, a Speaker (Marszałek) – Luhia. Liderzy „czują i zachowują się etnicznie”, szczególnie, że obawiają się utraty swojego zaplecza politycznego, opierającego się na wspólnotach lokalnych.

Jednak niektórzy ludzie wręcz chcą *majimbo* (państwa etnicznego), ukrywając tę chęć pod pozorem „przekazywania władzy” – *ugatuni* (w języku kiswahili), *devolution* (w języku angielskim). W tym kontekście oznacza to przekazywanie władzy z centrum do regionów.

Koigi wa Wamwere jest zdania, że Kenijczycy postrzegają innych Kenijczyków jako „cudzoziemców, obcych”, jeśli nie pochodzą z ich ludu. Jest to konsekwencja tego, że w czasach podbojów kolonialnych elity etniczne nie mogły współpracować ze sobą, wręcz przeciwnie – walczyły przeciwko sobie za sprawą białych, rywalizując o zapewnienie swoim ludziom korzyści płynących ze współpracy z kolonizatorami.

Aby zrozumieć jakie są przyczyny takiego stanu rzeczy, należy pamiętać o utrwalonym w kulturach afrykańskich autorytecie instytucji przywództwa na bazie etniczności. W opinii Koigi wa Wamwere „W Kenii niemal każdy lider jest trybalistą. Mówiąc, że prowadzą swoje wspólnoty na drogę postępu, robią to we własnym interesie, jako jednostki”³². Robią to, gdyż muszą zabiegać o głosy wyborców.

Większość liderów jest więc zorientowana etnicznie, a nie „narodowo”. Nawet zabiegając o pomoc dla IDPs (Internally Displacement – Wewnętrznie Wysiedlonych), starają się ją pozyskać dla swoich, a nie dla Kenijczyków. W konsekwencji mamy do czynienia z dyktatem, który działa „na rzecz”, a nie dla dobra wspólnego. Dlatego, zdaniem Koigi wa Wamwere, ludzie pójdą za liderami etnicznymi i zrobią to, co oni im każą i dojdzie do politycznej „somalizacji” Kenii – czyli do sytuacji, w której kluczową rolę będą odgrywały lokalne autorytety plemienne, podobnie jak w Somalii władze klanowe.

Jednakże dziennikarz „Daily Nation” – jednej z najważniejszych gazet kenijskich – Gabriel Dolan, podaje swoją ocenę kondycji kenijskiej państwowości: „Rzeczywistym problemem jest nepotyzm, nie trybalizm”³³, dodając do niego „elityzm” i nie-

³¹ *Ibidem*, s. 42.

³² *Ibidem*, s. 48.

³³ Gabriel Dolan, *Nepotism is the real issue, not tribalism*, „Daily Nation”, Friday, December 30, 2011, <http://www.nation.co.ke/oped/Opinion/Nepotism+is+the+real+issue+not+tribalism+/-/440808/>

nasyconą chciwość. Powołując się na komisarza Hassana Omar Hassana z Kenya National Commission on Human Rights, stwierdził, że jego wizytacja w The National Integration and Cohesion Commission (NICC) (Narodowa Komisja Integracji i Spójności) ujawniła jak przedstawia się etniczny profil służb cywilnych. Otóż „wielka piątka” Kikuju, Kalendzin, Luhia, Kamba i Luo – zajmuje 70 % stanowisk, podczas gdy 20 wspólnot etnicznych zajmuje ich mniej aniżeli 1 %. Sami Kikuju (stanowiący 17% populacji według źródła cytowanego przez Gabriela Dolana; inne podają, że Kikuju stanowią 22%³⁴) zajmują 22.3 % wszystkich stanowisk w służbach cywilnych, natomiast Kalendzinowie (13 % populacji) zajmują 16.7 % stanowisk. Zważywszy na powiązania wynikające z więzów krwi, przyjaźni i lojalności, posiadanie „swojego człowieka” w State House przysparza ogromnych korzyści wynikających z dostępu do najlepszych stanowisk. Nie są one rozdysponowywane wśród członków całej wspólnoty, lecz przede wszystkim wśród krewnych.

Na początku 2011 roku został zawiązany sojusz pomiędzy plemionami Kalendzin, Kikuju i Kamba – KKK postrzegany jako wehikuł do wystawienia wspólnego kandydata w wyborach prezydenckich w 2013 roku. Natomiast 13 grudnia 2012 roku, w przededniu wyborów powszechnych, ODM zawiązał sojusz z partią Forum for the Restoration of Democracy–Kenya (FORD–Kenya – Forum dla Przywrócenia Demokracji w Kenii) oraz Wiper Democratic Movement (Ruch Demokratyczny Wiper) w celu poparcia dla wspólnego kandydata na prezydenta, pod nazwą The Coalition for Reforms and Democracy (CORD – Koalicja dla Reform i Demokracji), której sygnatariuszami są: obecny premier Raila Odinga (Luo), wiceprezydent – Kalonzo Musyoka (Kamba) związany z Kenya African National Union (KANU) do 2002 roku, obecnie z Wiper Democratic Movement (uprzedni Orange Democratic Movement–Kenya) i przewodniczący FORD Kenya – Moses Watengula (Gussi – z zachodniej Kenii), obecny minister spraw wewnętrznych.

Czas pokaże czy będzie to sojusz polityczny na rzecz demokracji, czy sojusz, z którego znów będą wynikały tylko nepotyczne powiązania i korupcja, i nic się nie zmieni.

Dr Małgorzata Szupejko – socjolog Afryki w Instytucie Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN. Zainteresowania naukowe: procesy przemian społecznych w Afryce Subsaharyjskiej, zagadnienia globalizacji kulturowej.

1297794/-/item/0/-/tsj99bz/-/index.html (02.01.2012). Podobne szacunki patrz: 2012 Mars Group Kenya: Population by Ethnic Affiliation: populacja Kenii: 38,610,097, w tym Kikuju: 6,622,576, co stanowi 17% całej populacji, <http://marsgroupkenya.org/census/?data=ethaf> (12.12.2012).

³⁴ Np.: Central Intelligence Agency: Kikuyu 22%, Luhia 14%, Luo 13%, Kalendzin 12%, Kamba 11%, Kisii 6%, Meru 6%, inni Afrykanie 15%, nie-Afrykanie (Asiacy, Europejczycy, Arabowie) 1%, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ke.html> (13.12.2012)

KULTURA I SPOŁECZEŃSTWO

MACIEJ KURCZ

DOSTOJNE MATRONY ZNAD ŚRODKOWEGO NILU. PŁEĆ I WIEK W SPOŁECZEŃSTWIE WIEJSKIM SUDANU PÓŁNOCNEGO¹

W kontekście kultur pozaeuropejskich, płci nadaje się dziś zbyt dużą rangę. Rzeczywiście, płeć kulturowa (czy jak kto woli, *gender*) determinuje niezwykle silnie człowieczą egzystencję, a jej przejawy widoczne są niemal w każdej dziedzinie życia, od ekonomii, przez seksualność, po kosmologię czy religię. W ostatnich dekadach studia nad rolą płci cieszyły się nadzwyczajną popularnością w nauce, co bynajmniej nie było podyktowane tylko względami naukowymi, ale także, jak powszechnie wiadomo, paradygmatem równouprawnienia kobiet. Idea ta, będąca jedną z bardziej znaczących zdobyczy kultury okcydentalnej, stała się powodem przesadnej uwagi poświęcanej płciowości człowieka, a także nierzadko negatywnego waloryzowania relacji między mężczyzną a kobietą w świecie nieeuropejskim. Mówiąc krótko, w ostatnich dekadach doszło do „u-płciowienia” studiów nad człowiekiem. Co ważniejsze, powiązano je z politycznymi i społecznymi projektami płciowości człowieka konstruowanymi w duchu cywilizacji amerykańsko-europejskiej.

W studiach nad kulturą nie możemy zapominać o innych kategoriach społecznych. W życiu równie ważny okazuje się status osiągany wraz z wiekiem czy z po-

¹ Artykuł niniejszy napisany został w oparciu o spostrzeżenia i refleksje czynione w trakcie etnograficznych wyjazdów badawczych do Sudanu, w latach 2003, 2004, 2007 oraz 2010. Zasadniczą część informacji wykorzystanych w opracowaniu pochodzi z okolic Starej Dongoli (głównie wsi ed Ghaddar), położonej mniej więcej w połowie dystansu między III a IV kataraktą nilową. Do napisania tekstu posłużył także pobyt stażowy w Centrum Afrykańskim Uniwersytetu Edynburskiego, finansowany z grantu European Science Foundation(ESF), w ramach współpracy z African Borderlands Research Network.

krewniństwem. Przykładem jest kobieta muzułmańskiego Sudanu. Jej życie najczęściej przedstawiano jako koherentny system kulturowy, który stoi w opozycji do modelu europejskiego. Sudan, jak pisze J.S. Trimmingham w słynnej *Islam in the Sudan*, „...to kraj, którego organizacja społeczna oparta jest na męskim egoizmie, w którym nie ma miejsca na porządek stanowiony przez kobiety, a ich więz z przeszłością opiera się na obyczaju i zabobonach”². No i jest jeszcze wyrzeźwienie żeńskich genitaliów – ostateczny dowód na opresyjność i niehumanitarność miejscowego modelu kultury. W moim odczuciu, tak uogólniona wizja kobiety Sudanu odegrała znaczącą rolę w tworzeniu ideologicznych podstaw obecności brytyjskiej w tym kraju, co doskonale sportretowała Jennice Boddy (2007) w książce *Civilizing Women. British Crusades in Colonial Sudan*³.

Życie mężatki z Sudanu Północnego nie jest jednorodne, ale składa się z wielu etapów uporządkowanych według hierarchicznego klucza. Inna jest sytuacja kobiety po ślubie, inna zaraz po urodzeniu dziecka, a jeszcze inna, gdy jej dzieci osiągną dojrzałość. Bycie kobietą to bardziej kwestia stawania się niż bycia. To proces powolny i niełatwy – kobieta staje się kobietą stopniowo, podążając jedynie, wyraźnie wytyczoną ścieżką. Proces ten to także nie kontinuum, całkowicie związane z biologią. Biologia jest ważna, ale kultura jest ważniejsza. Sudańska dziewczynka przed pójściem do szkoły musi przejść wyrzeźwienie i infibulację, nazywane łącznie „obrzezaniem farańskim”. Dzięki tej operacji zostaje wyniesiona do rangi dziewcząt – tzw. *banat* („panien”, „sióstr”, „dziewic”)⁴. Widocznym znakiem tej metamorfozy staje się chusta, która od tego czasu jest charakterystycznym elementem jej stroju, ubioru (fot.1). Zaczyna być traktowana jako kobieta, nie ma jednak pełni praw z tym związanych (przykładowo nie może zdobić ciała henną). Powód: nie jest jeszcze mężatką i matką. Z chwilą zamążpójścia staje się *el arusa*, czyli panną młodą. Pojęcie to rozumie się dość szeroko; nie odnosi się ono tylko do zaślubin, ale rozciąga się na cały okres rozrodczości kobiety, która z każdą ciążą odnawia swój status mężatki oraz matki. Zarówno jej małżeństwo, jak i kobiecość ulegają odrodzeniu. Dlatego też ponownie staje się „ panną młodą” (fot.2). Gdy kobieta przestaje rodzić dzieci, wkracza do świata dojrzałych kobiet, *el mara*, gdy zaś pojawiają się wyraźne oznaki starości, staje się osobą starszą (*el adzuza*, *hara-fat* czy *habuba*) (fot.3). Tak prezentuje się struktura życia Sudanki. Który z etapów

² J.S. Trimmingham *Islam in the Sudan*, Oxford University Press, London 1965, s.266.

³ Janice Boddypodejmuje w niej kwestię wysiłków brytyjskich kolonizatorów mających na celu powstrzymanie tradycji obrzezania sudańskich kobiet. Książką jest krytyką kolonialnego systemu edukacji kobiet, który, zdaniem autorki, należy łączyć wprost z europejskim imperializmem. Książka niesie ze sobą ostrzeżenie dla przemysłu humanitarnego, który ogarnięty żądzą niesienia pomocy, ignoruje często lokalną wiedzę i obyczaj.

⁴ Wszędzie tam, gdzie było to możliwe używam uproszczonej, polskiej transkrypcji nazw arabskich. W przypadku jej braku lub różnego zapisu, jest zastosowana transliteracja, która w możliwie najwierniejszym zakresie będzie oddawać w języku polskim oryginalne brzmienie słów miejscowego języka.



Fot. 1. Nauczycielka i jej podopieczne. Bukibul 2002 M. Kurcz

jej życia należy do najszcześniejszych? Okres pokwitania, a może macierzyństwo? A może dobrze być kobietą po menopauzie? W artykule skoncentruję się na życiu kobiety w średnim wieku, w okresie między dojrzałością a starością (fot.4). Okres ten należy do najszcześniejszych w życiu miejscowej kobiety. Zazwyczaj wtedy osiąga najwyższy status. Wyraża się to w relacjach z innymi kobietami czy z mężem. Stanowi symbol kobiecości opartej na życiu zgodnie z religią i obyczajem. Perspektywa ta ma pewne konceptualne konsekwencje, zmienia bowiem sposób patrzenia na sytuację kobiety muzułmańskiej, pozwala dostrzec w lokalnym modelu płciowości coś więcej niż zakazy i opresyjność.

W tym miejscu pozwolę sobie na parę słów w kwestii problematyki artykułu. Relacje między płcią i wiekiem to jeden z problemów, który mnie ostatnio szczególnie zajmuje. Poświęciłem mu cykl wykładów dla studentów Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ. W 2010 roku przebywając w Sudanie Północnym, zbierałem także na ten temat informacje w terenie. Wreszcie, problematyce tej poświęciłem artykuł: *Świętość i anomalia. Kobieta bezdzietna wobec procesu społecznej marginalizacji na wsi Sudanu Północnego*⁵. Do pewnego stopnia niniejsze studium

⁵ Kurcz M. *Świętość i anomalia. Kobieta bezdzietna wobec procesu społecznej marginalizacji na wsi Sudanu Północnego*, w: *Role społeczne płci w Afryce Subsaharyjskiej*, red. Laura Łykowska, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Warszawa 2012, s. 44–57.



„Panna młoda” czyli młoda matka i jej dziecko, ed Ghaddar 2010, fot. M. Kurcz



Seniorka domu, Dżuba 2008, fot. M. Kurcz

jest rozwinięciem tego właśnie tekstu. Oba łączy próba krytycznego spojrzenia na temat naszych wyobrażeń o kobiecie mułmańskiego Sudanu.

Dojrzałość kobiety i mężczyzny

Wiek – podobnie jak płeć – to w dużym stopniu konstrukcja kulturowa. W społecznościach tradycyjnych, poza kilkoma wyjątkami społeczeństw zbieracko-łowieckich, seniorzy i seniorki byli predysponowani do najwyższych funkcji: wodzów, rozjemców, czy religijnych przywódców⁶. Nie inaczej ta sprawa wygląda w kulturze mułmańskiego Sudanu. Wiek to podstawowa kategoria różnicująca ludzi – zarazem narzędzie umożliwiające człowiekowi ruch w górę na drabinie społecznej.

Relacje między płcią a wiekiem u mężczyzny i u kobiety wyglądają nieco inaczej. Życie mężczyzny jest bardziej zgeneralizowane, mniej związane z biologią. W jego przypadku, starość jest mało precyzyjna, objawia się co najwyżej w aspekcie fizycznym – nie społecznym. W praktyce niczym specjalnym się nie różni. Jeśli jest on sprawny, wciąż traktowany jest jak normalny mężczyzna, z tą tylko różnicą, iż wraz z wiekiem jego status rośnie. Z kobietą jest zasadniczo podobnie, także i ona wraz z wiekiem pnie się po drabinie życia społecznego. Różnice rysują się w odniesieniu do biologii. To znaczy: periodyzacja życia kobiety jest wzmocniona przez biologię, nie jest z nią jednak całkowicie tożsama. Kobieta staje się dojrzała wraz z przekwitaniem, ale w pierwszej kolejności w związku z innymi okolicznościami, na przykład: wyjście za mąż córki, czy wzięcie przez męża drugiej żony. Kobiety te są jeszcze stosunkowo młode, przy szybkiej rotacji pokoleń zostają babkami nierzadko przed czterdziestką. Wiek dojrzały czy starość są bardziej wyodrębnione, ale i ważniejsze aniżeli u mężczyzny. Kobiecie przybysza przywilejów wraz z wiekiem: własne pieniądze, rola kierownicza w gospodarstwie domowym, autorytet moralny. Pierwsze sygnały przekwitania są ważną cezurą w jej życiu, oznaczają zarówno początek, jak i koniec pewnego etapu. Zrywa ona z rolą rodzicielki, a zaczyna żywot prawdziwej kobiety, matrony, pani domu – *el mara*, która w pełni może uczestniczyć w świecie zarezerwowanym dla jej płci. Ten okres jest też okazją do zredefiniowania relacji między kobietą i mężczyzną według bardziej demokratycznych zasad.

„Maskulinizacja” kobiety dojrzałej

Według moich rozmówców kobieta dojrzała „staje się mężczyzną”. Nie chodzi tu o fizjologię, ale o wyraźną zmianę sytuacji kobiety, która staje się równa mężczyźnie w tym sensie, iż redukcji ulegają zakazy o charakterze obyczajowym, stojące na straży honoru każdej kobiety i jej rodziny. Kobieta przestaje być obiektem mę-

⁶ Eriksen T.H. *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, Pluto Press 2010 (3rd Edition).

skiej zazdrości i strachu a jej reputacja staje się wreszcie stabilna. Spełniła się już przecież w roli matki i żony. Przestaje być także obiektem zainteresowania obcych mężczyzn. W konsekwencji, kobieta zyskuje zdecydowanie więcej wolności. Przestaje ją obowiązywać „system haremu” – mury domostwa nie są już literalną i metaforyczną granicą jej świata. Kobieta staje się mobilniejsza przestrzennie. Może swobodnie odwiedzać sąsiadów, a nawet wyprawiać się na targ do pobliskiego miasteczka. Nie bez znaczenia jest także i to, że zmniejszają się jej dotychczasowe obowiązki, jak opieka nad potomstwem czy prowadzenie domu. Czynności te stają się obowiązkami młodszych kobiet. Pani domu może w nich uczestniczyć, ale nie musi. Ma także nieco więcej swobody w odniesieniu do swojego wyglądu. Nie musi już być seksualnie atrakcyjna. Henna, sauna dymna czy złota biżuteria nie należą już do pragnień dojrzałej Sudanki. Natomiast wciąż nosi charakterystyczny *tob* – kilkunetrową tkaninę, którą owinięta jest z reguły od stóp do głów (fot.5).

Wyrazem zachodzących zmian są kontakty z innymi mężczyznami. Stają się one swobodniejsze i mają bardziej demokratyczny charakter. Kobieta zyskuje te same przywileje co dojrzały mężczyzna; zawsze zajmuje miejsce z przodu, rozkazuje. Szacunek wobec kobiety dojrzałej wyrażany jest poprzez gesty i formuły związane z powitaniem. Z panią domu nie tyle można się bez skrępowania przywitać, ile trzeba zrobić to w pierwszej kolejności. W takiej sytuacji z reguły wypada podać jej dłoń. W przypadku bliższej zażyłości, dopuszczalny jest lekki ukłon, połączony z dotknięciem prawego ramienia (fot.6). Później następuje uściśnięcie prawych dłoni. Gest ten może trwać dłuższą chwilę a w tym czasie wymieniane są zwyczajowe formuły: „Jak się masz”, „Mam nadzieję, że Bóg sprawił, iż wszystko u ciebie w porządku”, „Jak zdrowie”, „Jak twoja rodzina”. Powitanie to trwa w zależności od stopnia zażyłości. Im bliższa jest osoba, tym dłużej winna trwać wymiana pozdrowień. Obowiązuje przy tym zasada „pozdrawienie za pozdrawienie”. Nie jest to sytuacja typowa dla kobiet w ogóle. Rytuały pozdrowienia czy okazywania szacunku są w pierwszej kolejności domeną świata mężczyzn. To oni w szczególności realizują się w życiu towarzyskim. Kobięce powitania są na ogół



Kobiety starsze przygotowujące główne dania na ucztę weselną, ed Ghaddar 2010, fot. M. Kurcz



Obieranie warzyw to zadanie młodszych kobiet, Ed Ghaddar 2010, fot. M. Kurcz

znacznie mniej skomplikowane i co najważniejsze, mniej wylewne. Reguła ta nie obejmuje jednak kobiet w średnim wieku.

Przywileje dojrzałego wieku wyraźnie widać także na przykładzie konsumpcji. Kobiocie w średnim wieku należą się najlepsze kaski, czyli kozina, baranina czy wołowina – pożywienie z kategorii „wielkomięsnej”. Jej herbata powinna być słodsza od innych. Ma także prawo do próbowania potraw i komentowania. Ona układa jadłospis uroczystego posiłku i wespół z innymi dojrzałymi kobietami przygotowuje główne dania (fot.6). To widoczny dowód jej wysokiego statusu. Młodsze kobiety muszą zadowolić się pracami pomocniczymi (np. obieraniem warzyw czy zmywaniem) (fot.8). Co ciekawe, dojrzałe kobiety zyskują także prawo do innych, typowo męskich przywilejów, jak tytoń czy kawa.

W kulturze jedzenia, podobnie jak w wielu innych społeczeństwach świata, manifestowana jest władza. Z reguły nie wszyscy jedzą to samo, i nie jest to wyłącznie zasługą indywidualnych preferencji. To idiom stratyfikacji społecznej. W praktykach związanych z jedzeniem bardzo często może przejawiać się status człowieka oraz jego relacje z innymi⁷.

⁷ Boddy J. *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, the University of Wisconsin Press, London 1989, s.94.

Kobieta a praktyki społeczne

Wraz ze wzrostem mobilności, kobieta zyskuje możliwość intensywniejszego życia towarzyskiego. Dzięki przypisanemu autorytetowi oraz bogatemu bagażowi doświadczeń staje się osobą niezwykle wpływową (fot.9). Według Babikira Bedriego punktem wyjścia są w tym względzie pertraktacje przedmażeńskie jej dzieci⁸. Rzeczywiście, także z moich obserwacji wynika, iż kobieta odgrywa w nich kluczową rolę. Jeśli któreś z dzieci zawrze związek małżeński, będzie to miało przełożenie na szacunek okazywany jej przez otoczenie. Z tego między innymi powodu należą się jej za to zwyczajowo dary przed i po weselu. Małżeństwo dziecka jest poczytywane jako osobisty sukces jego matki. Zmiana stanu matrymonialnego dzieci jest punktem wyjścia do budowania dominującej pozycji w rodzinie i poza nią. Stosunki z zięciem, ale w szczególności z synową są wyraźną oznaką jej nowej, autorytarnej pozycji.

Trud związany z zapewnieniem przyszłości dzieciom prowadzi do tego, że kobieta nierzadko podejmuje się roli pośredniczki, specjalistki od delikatnych spraw. Na obszarach islamu obowiązuje swego rodzaju „kultura honoru” – honor jest kategorią pierwszorzędną w relacjach z innymi. Jego złamanie, to największa krzywda, jaka może być wyrządzona jednostce i jej grupie. Honor rodziny zależy od każdego, w szczególności jednak jest sprawą dotyczącą kobiet. To one bowiem najbardziej narażone są na „utratę twarzy”. Aby temu przeciwdziałać, w życiu codziennym obowiązują ją liczne tabu. Jednym z nich jest przekonanie, że w sprawach delikatnych (jak na przykład aranżowanie małżeństwa) winno się unikać kontaktu *face to face*, na wszelki wypadek, gdyby pertraktacje spaliły na panewce. Dlatego też utrzymuje się stałe zapotrzebowanie na różnego rodzaju posłańców. Niezwykle często tej właśnie roli podejmują się kobiety w średnim wieku, godne zaufania, będącego wypadkową nobliwego wieku oraz nieposzlakowanej moralności. Matrony to najczęściej swatki, pośredniczące w delikatnej sztuce przedmażeńskich pertraktacji. Sondaż opinii lub służą komunikowaniu się stron. Rola ta, to jeden z czynników, który kształtuje hierarchiczne układy między kobietami. Dojrzałe kobiety to nie tylko depozytariuszki arkanów swojej subkultury, ale także patronki młodszych kobiet, których życie, obwarowane jest licznymi tabu.

Kobieta w kwiecie wieku staje się aktywną uczestniczką życia społecznego. Do jej przywilejów należy pełnienie honorów domu, zapraszanie gości w imieniu domowników, a także składanie codziennych wizyt sąsiadom. To jej przywilej i zarazem powinność. Na jej barkach spoczywa bowiem pielęgnowanie relacji z innymi członkami społeczności. Nie wypada bowiem tego czynić innym członkom ro-

⁸ Bedri B. *Sex Socialization and Conjugal Roles in Omdurman*, w: *Urbanization and Urban Life in the Sudan*, (red.) V. Pons, University of Khartoum, Khartoum, 1980, s. 629–646.

dziny, zwyczajowo zobowiązanym do zachowywania dystansu. To dzięki rytualizowanym, codziennym wizytom podtrzymywane są dobrosąsiedzkie kontakty, w tym co najważniejsze instytucja pomocy sąsiedzkiej (*nafir*)⁹.

Bardziej formalny charakter mają wizyty związane z przekazywaniem gratulacji czy też składaniem kondolencji. Do przejawu dobrego zachowania należy pogratulowanie sąsiadowi z okazji pomyślnych zdarzeń, w tym takich jak powrót do domu z dalekiej podróży czy zakup samochodu. W przypadku śmierci człowieka z sąsiedztwa, elementem dobrego zachowania jest niezwłoczne złożenie kondolencji. To część immanentna rytuału pogrzebowego, który rozpoczyna się wraz z rozchodzącym się po wsi charakterystycznym, lamentacyjnym piskiem kobiet – tzw. *sakali*. Jest to zrozumiały dla wszystkim sygnał, iż umarł ktoś w okolicy, a jego rodzinie należy złożyć kondolencje. Powinność ta należy znów w pierwszej kolejności do najstarszej w domu kobiety.

Kolejną formę aktywności towarzyskiej zanotowała antropolożka amerykańska Susan Kenyon. To wizyty związane z przygotowywaniem wielkich, rodzinnych uroczystości, jak ceremonia nadania imienia, obrzezanie, wesele czy stypa. Wydarzenia te aktywizują kobiety z sąsiedztwa. W trakcie licznych spotkań omawiane są sprawy związane z organizacją uroczystości. Pierwsze skrzypce odgrywają w nich dojrzałe kobiety. To w ich gestii leży to, kogo zaprosić, jakie będzie menu, czy kto, i za co będzie odpowiedzialny¹⁰.

Kobieta a islam ludowy

W tradycyjnym modelu kultury kobieta miała zdecydowanie mniejszą rolę w praktykach religijnych niż mężczyzna. Tak jak i inne przejawy publicznej aktywności, religia była raczej domeną mężczyzny. Od kobiety nie wymagano uczestnictwa nawet w tak podstawowych praktykach, jak modlitwa czy post. Kobieta religijność nie była jednak uboższa. Rekompensowała ona sobie dotyczące ją zakazy religijnością ludową, zwłaszcza sympatyzując z sufizmem i kultem świętych¹¹. Mimo, iż obecnie w oficjalnym kulcie kobieta traktowana jest na równi z mężczyzną, to nadal mamy do czynienia z taką właśnie sytuacją. Gdy w każdy piątek mężczyzna udaje się do meczetu, kobieta odwiedza grobowiec lokalnego świętego czy uczestniczy w ekstatycznym *zikrze*¹². Wśród kobiet największym

⁹ *Nafir* („grupa” oraz „sygnał” wzywający do czegoś) to zwyczajowe wsparcie okazywane człowiekowi przez jego najbliższe otoczenie: rodzinę, sąsiadów czy przyjaciół. Realizowane jest w przypadku wyjątkowo uciążliwych i pilnych prac, takich jak żniwa czy naprawa domu (Kurcz 2007:73).

¹⁰ S. Kenyon *Gender and Alliance in Central Sudan*, w: *Women among Women. Anthropological Perspectives on Female Age Hierarchies*, red. J. Dickerson-Putman i J. K. Brown, The University of Illinois Press, Chicago 1998 (I wyd. 1994), s.21.

¹¹ J.S. Trimingham *Islam in the Sudan*, Oxford University Press, London 1965.

¹² To ekstatyczny rytuał, w którym wielokrotnie powtarzane są określone formuły, zwłaszcza

posłuchem cieszą się świątobliwi mężowie – tradycyjni przywódcy religijni wywodzący się z ruchu sufickiego. To dlatego, że kobietę uważa się za strażniczkę domowego ogniska, która poprzez rytuały i obrzędy opiekuje się swoją rodziną. Zaskarbia dla niej magiczną ochronę nadprzyrodzonego świata.

Religijność ludowa daje kobiecie coś więcej niż możliwość czynnego uczestnictwa w islamie. Jest też szansą na awans, a nawet religijne przywództwo. Bodźcem emancypacji religijnej Sudanek jest sufizm – mistyczny nurt w islamie. Choć jest to zasadniczo ruch tradycjonalistyczny i konserwatywny, to jednak równocześnie charakteryzuje się także elastycznością, jeśli chodzi o pewne ortodoksyjne założenia islamu. Stąd też bierze się między innymi bardziej liberalne podejście niektórych bractw mistycznych do roli kobiety w islamie. Dla wielu kobiet sufizm jest choćby szansą na podstawową edukację – naukę czytania i pisania po arabsku. W Sudanie, podobnie jak w innych częściach muzułmańskiej ekumeny, najbardziej prestiżowym zajęciem dla mistrza sufickiego było prowadzenie szkoły koranicznej. W dolinie Nilu Środkowego działa wciąż wiele takich placówek. Odkąd upowszechniała się edukacja państwowa, szkoły te nie mają już monopolu w oświacie. Udało się przetrwać tylko najbardziej cenionym oraz tym, które wyspecjalizowały się w nauce kobiet w średnim wieku – grupie o najwyższym poziomie analfabetyzmu, która powszechnie nie była objęta publiczną edukacją (fot.10)¹³.

W szkole koranicznej kobieta opanowuje sztukę recytacji oraz zapamiętywania Koranu i tym samym, niejako przy okazji, uczy się czytać oraz pisać po arabsku. Poznaje ponadto arkana ludowej religijności. Ten rodzaj edukacji wzbogaca kobietą religijność, pozwala jej na czynne i świadome w niej uczestniczenie. W przypadku kobiet o wielkiej pobożności, możliwe jest także wejście do grona „mistycznego kleru”, może ona zostać kimś na wzór szejcha religijnego¹⁴. Prócz żarliwości wiary, kobieta musi jednak spełnić inne warunki. Jedną z takich kobiet poznałem w północnosudańskiej wiosce, ed Ghaddar. Na pozór była normalną kobietą w średnim wieku; miała męża i gospodarstwo, w którym pracowała. W jej życiu było jednak też miejsce na służenie innym. To działalność bliżej nieokreślona i nienazwana, choć czasem wołano na nią „szejcha”. Łączyła funkcje prorokini, uzdrowicielki i osoby duchownej. W swojej posłudze inspirowała się tradycjami miejscowego mistycyzmu. Jej aktywność na tym polu znacznie wykraczała poza schemat typowy dla miejscowych kobiet. Nie tylko modliła się i pielgrzymowała do sanktuariów świętych, ale także studiowała dogmatykę islamską i poznawała zawłości filozofii mistycznej. Znała zarówno arkana ludowej religijności, jak i or-

tw. „piękne imiona Boga”. Wszystkiemu towarzyszy ruch ciała oraz odpowiednie sterowanie oddechem. Każde bractwo mistyczne ma swoją własną odmianę tego obrzędu.

¹³ M. Kurcz *Za trzecią kataraktą. Życie codzienne wsi północnosudańskiej*, PTL, Wrocław-Kraków 2007, s. 185.

¹⁴ To przywódca religijny, najczęściej wywodzący się z szeregow sufickich mistrzów.

todoksji sunnickiej. Była adeptką szkoły koranicznej bractwa Sammanijja. Tam opanowała Koran, prawo (*fikh*), a przede wszystkim specjalny sposób wielbienia Boga, tak zwany *zikh*. Naukę ukończyła z *idzazq*, czyli prawem do prowadzenia własnej praktyki religijnej. Była szejchą, ulubienicą sławnego w całej okolicy mistrza. W kwestii religijnej edukacji, wspięła się na jeden z najwyższych poziomów. Stała się autorytetem dla kobiet, ale także dla mężczyzn, w tym – dla działających w okolicy świątobliwych mężów¹⁵.

W jaki sposób udało się tej zwykłej wieśniaczce osiągnąć tak wysoką pozycję w społeczeństwie? Wyjaśnieniem jest być może osobista tragedia owej kobiety. Dobiegała pięćdziesiątki ale nie miała potomstwa. Bezdzielnosć spowodowała u niej swego rodzaju metamorfozę. Z początku, w pierwszych latach po ślubie, traktowana była z politowaniem, w pewnym momencie nawet odwróciła się od niej prawie cała lokalna społeczność. Nic przecież nie dzieje się bez przyczyny. Kobieta ta jednak nigdy nie poddała się. Walczyła o swoje dobre imię uczynnością i bogobojnością. Była idealną żoną, gospodynią oraz muzułmanką. W wieku około czterdziestu lat przemieniła się z kobiety nieszczęśliwej, w mądrą, świątobliwą, obdarzoną nadzwyczajnymi umiejętnościami. Te same szczegóły z jej życia zaczęły przemawiać na jej korzyść. Za sprawą osobistego nieszczęścia stała się osobą doświadczoną i wiarygodną, której moc pomagania innym była konsekwencją życiowych perypetii. Legitymizowały one jej wyjątkowość. Nie ma przecież daru bez ceny. Bóg jest sprawiedliwy, i gdy jedno odbiera, drugie daje. Te zrozumiałe dla wszystkich prawdy stały się źródłem olbrzymiego szacunku, którego pozazdrościłby jej niejeden świątobliwy mąż. Każdy szczegół z jej życia funkcjonalnie współtworzył jedną synkretyczną koncepcję „świętości”. Bezpłodność, bogobojne życie, religijna wiedza, ale także dojrzały wiek – to wszystko oznaki świętości. Na przykładzie owej kobiety widzimy, iż czas jest motorem zmiany w myśleniu o człowieku. Bezpłodność dla młodej mężatki jest stygmatem, swoistą anomalią. U progu starości zaś, staje się czymś normalnym dla jej grupy wiekowej, a nawet może stać się dowodem świętości.

Inną możliwością kariery religijnej kobiety jest kult *zaar*. *Zaar* to rodzaj poseywnego ducha, a także rytuał służący jego wypędzeniu. Jest to zjawisko charakterystyczne dla subkultury kobiecej, które zdominowane jest przez osoby w średnim wieku, posiadające spore doświadczenie życiowe oraz dużo wolnego czasu¹⁶. Cechy takie posiada prawie zawsze lokalna przywódczyni tego kultu. Kobieta ta, ponadto, sama już kiedyś musiała być opętana i posiada dar (zwykle dziedziczny) komunikowania się z duchami.

¹⁵ Kurcz M. *Świętość i anomalia. Kobieta bezdzietna wobec procesu społecznej marginalizacji na wsi Sudanu Północnego*, w: *Rola społeczne płci w Afryce Subsaharyjskiej*, red. Laura Łykowska, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Warszawa 2012, s. 44–57.

¹⁶ Kenyon S., *Gender and Alliance in Central Sudan*, w: *Women among Women. Anthropological Perspectives on Female Age Hierarchies*, red. J. Dickerson-Putman i J. K. Brown, The University of Illinois Press, Chicago 1998 (I wyd. 1994), s. 24.

Wiele by pisać o funkcji kulturowej tego zjawiska. Na ten temat wylano już całe morze atramentu (Constantinides 1974, Boddy 1989, Makris 2001 i inni)¹⁷. Powód: jest to zjawisko wielowymiarowe, dotykające wielu aspektów życia miejscowej kobiety. Antropolożka Susan M. Kenyon – wieloletnia badaczka sudańskiego *zaaru* – zauważyła, iż jest on między innymi rodzajem magicznego patronatu, który starsze kobiety roztaczają nad młodszymi. Niosą im pomoc w sprawach fundamentalnych, przede wszystkim związanych z macierzyństwem i małżeństwem. *Zaar* rozwiązuje wiele problemów poprzez powiązanie ich z działalnością posesywnych duchów. Lekarstwem są obrzędy i rytuały wykonywane pod auspicjami starszych, wtajemniczonych do kultu kobiet. W ramach terapii organizowanych jest siedem obrzędów, na których opętana wraz z uczestniczkami wprowadzana jest w trans. Podczas ostatniego seansu składa się duchowi dary oraz ma miejsce ofiara ze zwierzęcia¹⁸. Pomijając wymiar religijny, uroczystości te, to najzwyczajniej okazja do spotkań, które integrują kobiety pochodzące z różnych środowisk. Dlatego też kult jest tak popularny w środowisku miejskim. Dzięki niemu tworzą się nowe relacje, które przekuwa się na niwę towarzyską czy nawet ekonomiczną¹⁹.

Kobieta a muszahara

Kobieta islamu obarczona jest brzemieniem sakralnej nieczystości. Jest istotą potencjalnie niebezpieczną głównie za sprawą krwawienia (miesiączkowego czy porodowego). Krew to źródło życia, płodności, ale też skazy i nadprzyrodzonego zagrożenia. W Sudanie krew uważana jest za przyczynę wielu chorób – tzw. *nazif*. Substancja ta jednak staje się szczególnie niebezpieczna w czasie przełomowych wydarzeń w życiu człowieka, jak narodziny czy obrzezanie. Wtedy może stać się źródłem złowrogiej *muszahary* (prawdopodobnie od *shahr* „nowy księżyc” albo po prostu „księżyc”). Pod tym pojęciem kryje się zespół wierzeń, polegających na łączeniu ze sobą trzech zasadniczo elementów: nieszczęśliwych zdarzeń, określonych substancji (złota, ostrych przedmiotów z żelaza, oberżyny²⁰ i krwi) oraz przełomowych momentów w życiu człowieka (poród, obrzezanie czy defloracja). Innymi słowy, podczas wydarzeń mających charakter przejścia, zmiany człowieczego statusu, kontakty z pewną kategorią obiektów mogą prowadzić do zła (bezpłodności, ślepoty, ran, które się nie goją czy po prostu do jakiejś nagłej, tajemniczej choroby). Dlatego też kobietę w przełomowym momencie życia, obowiązującą

¹⁷ Na gruncie krajowym zobacz: M. Ząbek *Psychoterapia w kultach zaar w Sudanie*, „Etnografia Polska” t. XXXVIII:1994, z.1–2, s. 161–185.

¹⁸ M. Ząbek 1994, s.175–189.

¹⁹ M. Ząbek 1994, s.175–189.

²⁰ Oberżynę, w kulturze ludowej Sudanu Północnego, łączy się z łożyskiem łączącym ciężarną i jej dziecko. Łożysko wraz z krwią porodową traktowane jest jako substancja nieczysta i ekspediuje się bezpośrednio po wywodzie do Nilu.

liczne tabu. Dotyczy to także choć w mniejszym stopniu jej najbliższego otoczenia. W przypadku nieszczęścia, konieczne są określone środki zaradcze²¹.

„Sakralna nieczystość” to zjawisko niezwyklej wagi, które determinuje wielu aspektów życia kobiety, a także ma wpływ na konceptualizację kobiecości jako swego rodzaju anomalii – wyjątku od reguły. To jeden z czynników sankcjonujący sakralną podrzędność kobiety według schematu: kobieta (w czasie porodu czy menstruacji) jest nieczysta; trzeba się od niej trzymać z daleka i chronić jednocześnie. Z tego między innymi powodu seks uważany jest za nieczysty. Kobieta niesie ze sobą niebezpieczeństwo skalania nawet na okres czterdziestu dni od stosunku.

Czy kobieta postrzegana jest w ten sposób przez całe życie? Ależ nie. Wraz z wiekiem, a dokładniej kiedy przestaje krwawić, obumiera złowroga część jej natury. Przestaje być żywą anomalią, upodabnia się do normatywnego wzorca zorientowanego na mężczyznę. To jeden z powodów metamorfozy kobiety w oczach innych. Nie jest już nieczysta, przestaje być źródłem i obiektem niepożądanych mocy. Z tego też między innymi wynika wzrost znaczenia takiej kobiety w praktykach ludowego islamu. Kobieta może mediować między światem duchów i ludzi. Nie jest już jednak obiektem ich ataków, jak w opisanym powyżej kulcie *zaar*.

Kobieta a życie zawodowe

Kobieta wiejska nie ma tylu możliwości zarobkowych, co jej odpowiedniczka mieszkająca w mieście. Na prowincji sektor nieformalnej gospodarki jest nieporównywalnie słabszy i prawie całkowicie zdominowany przez mężczyzn. Także jednak i tam kobieta w średnim wieku wykorzystuje wzrost swojego statusu do podjęcia działalności zawodowej, co zwiększa jeszcze bardziej jej pozycję w społeczeństwie. Kobiety podejmują różnego rodzaju działalność ekonomiczną, która jest wypadkową jej tradycyjnych ról. Na wiejskich bazarach prowadzą małe kawiarenki z kawą i herbatą, wytwarzają maty i różnego rodzaju plecionki, wypalają węgiel drzewny czy poświęcają się produkcji tradycyjnych kosmetyków (fot.11). Wszystkie te rodzaje działalności dostarczają kobiecie cenną gotówkę, która jest przeznaczana na potrzeby rodziny lub własne. Mając własne pieniądze, kobieta zyskuje pewną niezależność finansową. Często dopiero wtedy, dysponuje własnymi pieniędzmi, po raz pierwszy w życiu. Ma to oczywiście wpływ na relacje z innymi osobami. Pieniądze to przecież i władza. Wyrażana jest ona na różne sposoby, przede wszystkim jednak poprzez zacieśnianie współpracy z innymi kobietami.

²¹ Kennedy J. G. 1978 *Mushahara: A Nubia Concept of Supernatural Danger and the Theory of Taboo*, w: *Nubian Ceremonial Life. Studies in Islamic Syncretism and Cultural Change*, red. J.G. Kennedy, The University of California Press and The American University in Cairo Press, Cairo, s.126, 127; Boddy J. *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, the University of Wisconsin Press, London 1989, s.100.

Według moich obserwacji, „kobiece zaskórniaki” często przeznaczane są na pożyczki dla kobiet będących w potrzebie. W ten sposób kobiety budują sieć wzajemnych relacji, a także podbudowują swój prestiż. Siłą każdej kobiety jest należenie do kobiecego lobby oraz odpowiednio wysoka pozycja w jego hierarchicznej strukturze. Kobiety okazują sobie pomoc poprzez zwyczajowe datki z okazji podniosłych wydarzeń rodzinnych. To zwykle niewielkie sumy pieniędzy, które na przykład ofiarowuje się matce z okazji wesela jej dziecka. Nie jest to gest całkowicie bezinteresowny. Obowiązuje bowiem zalecenie – „daję abyś ty także dawał”. Dlatego też każdy datek jest skrupulatnie zapisywany, po to, aby wiadomo było, ile i komu trzeba się będzie zrewanżować. Stąd wynika sieć wzajemnych zobowiązań, która zapewnia kobiecie doraźne wsparcie. Kobieta, która charakteryzuje się szczodrością, może liczyć na pomoc innych w przyszłości. To jeden z wielu tradycyjnych mechanizmów wzajemnej pomocy, ale także narzędzie budowania pozycji społecznej. Chodzi o pobudzanie wzajemnej szczodrości, ale także zademonstrowanie atrybutów wysokiego statusu: bogobojności oraz bogactwa materialnego. Im większą będzie pomoc okazywana innym, tym większym człowiek będzie cieszył się szacunkiem. Przekaz jest tym silniejszy, im bardziej ofiarodawcy nie zależy na ekwiwalentnym zwrocie. Nie wszyscy okazują szczodrość, aby otrzymać korzyści bezpośrednie, przynajmniej nie w materialnym sensie. Pewna kategoria osób obdarowując innych, daje sygnał społeczeństwu o swoim nadzwyczajnym statusie. To swego rodzaju strategia budowania wizerunku człowieka bogobojnego i zamożnego. Tak się dzieje w przypadku nad wyraz szczodrego prezentu, za który trudno się będzie odwdziżyć, a także gdy dar ofiarowuje osoba starsza, której z naturalnych względów, trudno się będzie zrewanżować.

Na obszarze moich badań rodzajem inwestycji i zarazem kolejną instytucją zacieśniającą współpracę jest *sandak*²² – rodzaj kasy pożyczkowo-oszczędnościowej. Dzięki niej kobieta może powiększyć swój kapitał i przeznaczyć go na większe wydatki, na przykład edukację dziecka czy „rozkręcenie” własnego biznesu. Do kasy należą kobiety w średnim wieku. Ważne przy tym, aby miały one do siebie zaufanie. Na prowincji łączą je zazwyczaj więzy sąsiedzkie czy krewniacze. Zdarza się, iż czynnikiem spajającym jest uczestniczenie w obrzędach *zaar*. System jest mało skomplikowany i opiera się na zasadzie wzajemności. Kobieta w potrzebie, może liczyć na wsparcie swoich koleżanek (głównie w formie gotówki, ale także jedzenia czy różnego rodzaju sprzętów). Musi być jednak przygotowana na zrewanżowanie się w przyszłości. Oprócz tego, członkowie kasy ustalają kwotę, którą każdy powinien wpłacać miesięcznie. Poprzez losowanie, ustala się, kto

²² W języku arabskim termin ten oznacza oryginalnie tyle co: „pudełko”, „pojemnik”. W mowie ogólnej to niezmiernie popularna wśród sudańskich kobiet metoda oszczędzania pieniędzy. Więcej na ten temat zobacz: Kenyon (1991) *Five Women of Sennar*.

i kiedy dostanie pożyczkę. Nad wszystkim czuwa kobieta, która swoim autorytetem i majątkiem ręczy za całe przedsięwzięcie.

Chociaż *sandak* jest przede wszystkim instytucją ekonomiczną, pełni także ważną rolę społeczną. Kobiety należące do kasy są równocześnie przyjaciółkami, których los splata się na różnych płaszczyznach życia. Instytucja ta jest dodatkowym bodźcem zacieśniania więzów i współpracy między kobietami. To rodzaj kobiecego lobby – matron i kobiet starszych. Między innymi dzięki temu, kobiety dojrzałe zajmują wysoką pozycję we fraterii własnej płci. Opiera się ona na znaczeniu ekonomicznym (zdolności udzielania kredytów) oraz społecznym (rozbudowanemu życiu stowarzyszeniowemu). W obu tych przypadkach kobiety młodsze dzieli do nich daleka droga.

Wsparcie materialne to ważny element kultu *zaar*. Do przeprowadzenia obrzędów potrzebne są określone sprzęty i dobra konsumpcyjne, co stanowi nie lada wyzwanie dla kobiety, z której powodu mają być przeprowadzone. Na szczęście, z pomocą przychodzą członkinie kultu. Solidarnie pokrywają przynajmniej część wydatków. Tym samym, być może, odpłacają za otrzymaną kiedyś w ten sam sposób pomoc. Wierzą ponadto, iż dzięki okazanej szczodrości mogą liczyć na przychyłność duchów. Nie bez znaczenia jest także i to, że tworzy się kolejna więź w sieci społecznych powiązań²³.

Warto jeszcze dodać, iż wiek dojrzały to także czas na karierę zawodową w sektorze formalnym (fot.12). Wyższe wykształcenie nie jest już postrzegane jako przywilej mężczyzn. Kobiecie po studiach pozwala się na podjęcie pracy zawodowej, byle tylko byłoby to zajęcie uchodzące za właściwe dla kobiety (chodzi tu o pracę w administracji, oświacie czy służbie zdrowia). Jednak aktywność zawodowa kobiet z reguły szybko się kończy. Uważa się bowiem, iż pierwszeństwo w stosunku do kariery ma małżeństwo i macierzyństwo. Kobieta nie kończy jednak definitywnie kariery zawodowej. Do pracy wraca kiedy dzieci osiągną dojrzałość i wtedy nastaje dla niej czas na realizację zawodowych ambicji.

* * *

Kobiecość niejedno ma imię. To truizm dotyczący każdej niemalże kultury czy społeczeństwa. W Sudanie Północnym bycie kobietą dzieli się na kilka zasadniczych etapów, powiązanych z okresami życia kobiety. Jest ustrukturyzowane hierarchicznie. Każdy z etapów charakteryzuje się odrębnymi rolami społecznymi oraz statusem. Życie północnosudańskiej kobiety ukierunkowane jest zasadniczo na dwie role: żony oraz matki. Innej życiowej drogi nie ma. To jedyna pozytywna struktura, będąca przeznaczeniem każdej, bez wyjątku kobiety. Kobieta buduje

²³ Kenyon *Five Women of Sennar. Culture and Change in Central Sudan*, Clarendon Press, Oxford 1991, s. 50.

jednak także swój status za pomocą wieku. Korelacja obu kategorii: płodności oraz wieku wynosi dopiero kobietę na wyżyny struktury społecznej.

Kobieta z Sudanu Północnego u progu starości zyskuje pełnię statusu przypisywanego i osiąganego w ramach swojej płci. Czas przeobraża jej życie w wymiarze fizycznym, ale i społecznym. W pewnym sensie także anuluje jej płciowość. Z pierwszymi symptomami dojrzałości znikają bowiem obowiązujące ją dotychczas zakazy i ograniczenia. Jej życie upodabnia się do normatywnego wzorca ukierunkowanego na męzczyznę.

Jedna zmiana pociąga kolejne. Wraz z wiekiem życie kobiety rozkwita. Kobięca aktywność przesunięta jest na inne pola. Punktem wyjścia jest życie społeczne, w szczególności konsolidacja działań w ramach kobiecego lobby – kobiet dojrzałych. Kobięcy integrizm owocuje na wielu polach. Daje możliwości zarobkowania. Dzięki potencjałowi ekonomicznemu kobieta angażuje się w proces wymiany. Tym samym bierze ona czynny udział w tworzeniu nowych relacji czy przymierzy. Te z kolei intensyfikują jej skuteczność ekonomiczną oraz hegemoniczną pozycję, zwłaszcza w odniesieniu do młodszych kobiet. Status kobiety dojrzałej byłby niepełny bez religii. Kobieta wykorzystuje dla siebie niszę jaką stwarza religijność typu ludowego. Na tym polu ma nawet szansę na rodzaj przywództwa duchowego. Dobry, jak sądzę, przykładem tego i przypadek kobiety z ed Ghaddar, który opisałem.

Na wsi północnosudańskiej zachodzą obecnie dynamiczne zmiany modernizacyjne. Przedsiębiorczość, migracje, edukacja silnie przeobrażają życie miejscowej kobiety. Kobieta zyskuje coraz więcej możliwości awansu poza tradycyjnymi kategoriami, jak wiek czy pokrewieństwo. Mimo to, wiek nadal pozostaje podstawową kategorią stratyfikacji społecznej. Przykład Sudanu Północnego pokazuje, iż modernizacja może nie tylko osłabiać, ale także i wzmacniać tradycyjne układy społeczne.

Dr Maciej Kurcz – absolwent etnografii i archeologii na UJ. Pracownik Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŚ. Zainteresowania naukowe: przemiany kulturowe we współczesnej Afryce. Uczestnik polskich ekspedycji archeologicznych do Sudanu (2000, 2001). Autor książek: *Za Trzecią Kataraktą* (2007), *Jak przeżyć w afrykańskim mieście? Człowiek wobec pograniczności i procesów urbanizacyjnych w południowosudańskiej Dżubie* (2012).

PROCESY RELIGIJNE W AFRYCE

EWA SIWIERSKA

WYZWANIA DLA DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO W NIGERII

Nigerię uważa się za klasyczny przykład państwa o kłopotliwych podziałach etnicznych, religijnych i regionalnych i dużym potencjale wewnętrznej niestabilności¹. Ze względu na toczące się tutaj konflikty kraj ten określa się nawet „doświadczalnym poligonem zderzenia cywilizacji”². Rozstrzyganie problemów na ulicy, które stało się ‘racjonalną’ formą relacji społecznych, to jedno z największych wyzwań, z którym państwo musi się zmierzyć³. Większość analityków jest zgodnych co do tego, że podłożem niepokoju w Nigerii są sprzeczne interesy społeczno-ekonomiczne i polityczne grup etnicznych i religijnych. Taką opinię podziela także arcybiskup Kaduny, J. Idowu-Fearon: „Każdy kryzys jest automatycznie interpretowany jako religijny. Ale po zastanowieniu wszyscy dojdziemy do wniosku, że to nie ma nic wspólnego z religią, lecz z władzą”⁴. Nawet jeśli w tej wypowiedzi jest wiele racji, trudno zignorować fakt, że to islam i chrześcijaństwo są stronami większości konfliktów w Nigerii⁵, a w licznych analizach sytuacji

¹ S.P. Cohen, S. Ganguly, ‘India’, w: E. Chase, H. Emily, P. Kennedy (wyd.), *The Pivotal States: A New Framework of the US Policy in the Developing World*, New York-London 1999, s. 43–46.

² Por. J. Paden, *Comments at the Symposium on Religious Conflict in Nigeria: Contemporary Religious Dynamics in Nigeria*, New York 2007: http://www.efr.org/project/1312/religious_conflict_in_nigeria_symposium.html (2012–09–13).

³ Według J. Mbillaha w Nigerii panuje dzisiaj „prawo džungli” („jedz, albo sam zostaniesz zjedzony”). Takiego określenia użył on w swoim referacie „Faith and citizenship in Africa”, wygłoszonym podczas Consultations of Network for Inter Faith Concerns (NIFCON) w Kadunie (Nigeria) w 2007 roku.

⁴ E. Griswold, *God’s Country*, „The Atlantic”, marzec 2008: <http://www.theatlantic.com> (2012-10-20).

⁵ Nigeria jest krajem o jednej z najliczniejszych na świecie i porównywalnej populacji wyznawców tych dwóch religii. Większość danych dotyczących liczby chrześcijan i muzułmanów w Nigerii

w tym kraju fanatyzm za jedną z głównych przyczyn nasilającego się zjawiska nietolerancji uważa się fanatyzm religijny⁶.

Rola tożsamości

Doświadczenia innych krajów dowodzą, że samo zróżnicowanie religijne i etniczne nie musi być wystarczającym powodem konfliktu. Dopiero gdy więzi z własną grupą lub wiarą stają się najważniejszym czynnikiem mobilizującym do działania lub kiedy są silnie upolitycznione, wówczas powstaje podstawa konfliktu⁷. Taka sytuacja ukształtowała się w Nigerii. Wielu badaczy zwraca uwagę na to, że jej źródła sięgają okresu kolonialnego. Poprzez sztuczne połączenie w ramach jednego państwa społeczności zróżnicowanych pod względem etnicznym i religijnym władze kolonialne stymulowały rywalizację i antagonizm: „Ziarna niepokoju zostały zasiane przez Brytyjczyków wraz z przyjęciem taktyki ‘dziel i rządź’, która później pozbawiła obywateli Nigerii możliwości wspólnego budowania narodu. Dzisiejsza Nigeria jest instytucją przemocy i mechanizmem generującym kryzysy, gdyż rozwój państwa narodowego, opartego na szacunku dla praw człowieka i zinstytucjonalizowanym porządku demokratycznym, nie był priorytetem kolonizatorów”⁸. Czynnikiem konfliktogennym były również migracje ludności z chrystianizowanego południa na obszary zdominowane przez wyznawców islamu. Aby uniknąć napięć, dla migrantów budowano w miastach oddzielne dzielnice. Ta „terytorialna demarkacja” pogłębiała podziały, przyczyniając się do przyszłych konfliktów⁹. Ów syndrom „my versus oni” (muzułmanie przeciwko chrześcijanom, północ przeciwko południu

jest jednak oparta na symulacjach i przypuszczeniach, ponieważ w spisach ludności nie uwzględnia się pytania o wyznanie. Według informacji opartych na źródłach zachodnich, takich jak Index Mundi.com, CIA World Fact Sheet i Population Resource Centre, 50% (70mln) Nigeryjczyków to muzułmanie, 40% (60mln) stanowią chrześcijanie, a wyznawcy religii tradycyjnych – 10% (10 mln). Zob. I.T. Sampson, *Religious Violence in Nigeria: Causal Diagnoses and Strategic Recommendations to the State and Religious Communities*, s. 105: www.ajol.info/index.php/ajcr/article/.../69042 (2012-10-20).

⁶ Takiego zdania jest między innymi M.B. Aleyomi, *Ethno-Religious Crisis as a Threat to the Stability of Nigeria's Federalism*, „Journal of Sustainable Development in Africa”, vol. 14, 3, 2012, s. 131.

⁷ Ali Arazem Abdullahi, L. Saka, *Ethno-Religious and Political Conflicts: Threat to Nigeria Nascent Democracy*, „Journal of Sustainable Development in Africa”, vol. 9, 3, 2007, s. 22.

⁸ Tamże, s. 28. Negatywny wpływ kolonializmu na późniejsze stosunki międzyreligijne w Nigerii jest silnie podkreślany zwłaszcza przez muzułmanów. Wielu z nich jest przekonanych, że jednym z głównych celów Brytyjczyków, wrogo nastawionych do islamu, było powstrzymanie jego rozwoju. Przeważa opinia, że ekonomiczna i edukacyjna polityka kolonialna dawała preferencje chrześcijanom i doprowadziła do nierównego poziomu cywilizacyjnego między północą a południem kraju. W tym okresie Nigeryjczycy nie mieli zatem szansy, by oswoić się z pluralizmem kulturowym i religijnym. Na silne poczucie odrębności muzułmanów z północy wobec „chrześcijańskiego” południa zwracali uwagę nawet sami urzędnicy kolonialni już po połączeniu tych dwóch regionów.

⁹ Eghosa E. Osaghae, Rotimi T. Suberu, *A History of Identities, Violence, and Stability in Nigeria*, Crise Working Paper No 6, styczeń 2005: <http://www.crise.ox.ac.uk/> (2012-05-20), s. 15–16.

itd) zachował się do dzisiaj¹⁰. Obecność w miastach na północy przybyszów z innych rejonów kraju muzułmanie odczuwają jako realne zagrożenie dla swojego bezpieczeństwa fizycznego (rosnąca przestępczość), ekonomicznego (rywalizacja z lepiej wykształconymi i bardziej przedsiębiorczymi chrześcijanami Ibo), jak też duchowego (ewangelizacja). Ten „wymieszany” świat, w którym zatarły się granice między obszarem islamu (*dar al-islam*) a terenami „niewiernych” (*dar al-kufr*) jest nie do zaakceptowania, zwłaszcza przez radykałów nawołujących do odbudowania systemu kalifatu, istniejącego w północnej Nigerii przed podbojem brytyjskim. Dla nich bowiem tylko rządy teokratyczne są gwarantem bezpieczeństwa tak w życiu doczesnym, jak i przyszłym¹¹. Dzisiaj relacje między muzułmanami a chrześcijanami są jednym z największych problemów Nigerii: „Korupcja uczyniła ten kraj upiorem, a stosunki między religiami zupełnie go sponiewierały”¹². Radykalny wzrost napięć od 1999 r. przynosi tragiczne skutki¹³.

W zróżnicowanym i głęboko podzielonym społeczeństwie Nigerii religia stała się istotnym wyznacznikiem tożsamości, a dla muzułmanów najważniejszym punktem odniesienia¹⁴. Badania wykazują, że ludzie bardziej podkreślają swoją identyfikację z wyznawaną religią niż z pochodzeniem etnicznym¹⁵. W sondażach przeprowadzonych w 2006 roku 76% chrześcijan i aż 91% muzułmanów przyznało, iż religia jest dla nich ważniejsza niż to, że są Afrykanami, obywatelami Nigerii i członkami konkretnej grupy etnicznej. Z badań z 2000 roku wynikało, że 80% Nigeryjczyków czynnie działa w organizacjach religijnych. Dla większości obywateli tego kraju religia jest zatem głównym źródłem oparcia, przy czym muzułmanie silniej artykułują przywiązanie do islamu, podkreślając w ten sposób swój

¹⁰ E. Okpanachi, *Ethno-Religious Identity and Conflict in Northern Nigeria: Understanding the Dynamics of Sharia in Kaduna and Kebbi States*: <http://www.ifra-nigeria.org/spip.php?aarticle167> (2012-09-20).

¹¹ Szerzej na ten temat zob. E. Siwierska, *Islam w Nigerii: koncepcja dar al-islam*, „Rocznik Muzułmański”, 9, 2012, s. 19–31.

¹² J.H. Boer, *Christian-Muslim Relations in Nigeria*: www.SocialTheology.com (2012-05-24).

¹³ Zob. Annual Report of the US Commission on International Religious Freedom, 2009: <http://www.uscirf.gov/images/AR2009/final%20ar2009%20with%20cover.pdf>. W Nigerii zarejestrowano najwięcej konfliktów religijnych na całym kontynencie, a liczba ofiar w ostatnich dwóch dekadach jest wyższa niż we wszystkich krajach Afryki, wyłączając Sudan. Zob. Abiodun Alao, *Islamic Radicalisation and Violence in Nigeria. Country Report*: www.securityanddevelopment.org/.../ESRC%20N, s. 4–5 (2012-07-03). Brak wiarygodnych danych uniemożliwia jednak dokładne oszacowanie liczby konfliktów w Nigerii oraz ich skutków. Zob. B. Salawu, *Ethno-Religious Conflicts in Nigeria: Causal Analysis and Proposals for New Management Strategies*, „European Journal of Social Sciences”, 13, 3, 2010, s. 345. Z dotychczasowych statystyk wynika, że co najmniej 95% kryzysów religijnych miało miejsce na północy kraju, w tych stanach, gdzie większość stanowi ludność muzułmańska. Zob. J. Ezeanokwasa, *Islamic Banking, CBN, Secularity and Unity of Nigeria*: <http://odili.net/news/source/29/307.html> (2011-11-29).

¹⁴ P. Lewis, M. Bratton, „Attitudes Towards Democracy and Markets in Nigeria: Report of a National Opinion Survey, styczeń-luty 2000, s. 25.

¹⁵ Szerzej ten temat kwestii tożsamości zob. D. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley-Los Angeles 1985, s. 3–54.

negatywny stosunek do chrześcijan. Nacisk na tożsamość religijną jest poza tym wyrazem głębokiej nieufności jednych do drugich. Dowodzą tego wyniki badań z 2007 roku, według których 62% chrześcijan i 61% muzułmanów przyznało, że ma znikome zaufanie do wyznawców innych religii, albo w ogóle im nie wierzy¹⁶. W jednym z wywiadów tak odniósł się do tej kwestii katolicki arcybiskup Abudży, J. Onaiyekan: „Po pierwsze ludzie bronią swojej wiary i są nieufni wobec innych religii. W Nigerii osiągnęliśmy taki stan rzeczy, że kiedy hierarchę kościoła oskarża się o kradzież, jego współwyznawcy przyznają, że być może to zrobił, ale zaraz tłumaczą, że nie on jeden, bo muzułmanie też kradną [choć islam tego zabrania]. Muzułmanie kierują się podobną zasadą. W rezultacie zatem bronimy tego, czego obronić się nie da, a powinniśmy być najbardziej krytyczni przede wszystkim wobec samych siebie [...]”¹⁷. Według jednego z miejscowych badaczy religijność Nigeryjczyków jest tak wielka, że „są oni gotowi bronić swojej wiary za wszelką cenę, a nawet poświęcić dla niej życie”¹⁸.

Spotyka się jednak opinię, że etniczność jest tak samo ważnym wyznacznikiem tożsamości, jak religia. Uwidacznia się to między innymi w relacjach między Hausańczykami z północy, którzy kładą nacisk przede wszystkim na swoje związki z islamem, a muzułmanami Joruba z południa Nigerii, przywiązującymi dużą wagę także do swojego pochodzenia etnicznego¹⁹. Ci ostatni są ponadto bardziej tolerancyjni wobec zjawiska synkretyzmu religijnego: „Islam na północy [...] odcina się od wszystkiego, co niemuzułmańskie, Jorubowie zaś są liberalni. Są przede wszystkim Jorubami, a dopiero potem muzułmanami, chrześcijanami, a na końcu Nigeryjczykami [...]”²⁰. Pochodzenie etniczne oraz różnice w podejściu do wiary mają zatem wpływ na stosunki między samymi muzułmanami. Dlatego Hausańczycy często postrzegają Jorubów jako „obcych”, a stosowanie przemocy wobec nich uważają za uzasadnione, pomimo wspólnoty religii: „Chociaż jestem muzułmaninem, podobnie jak chrześcijanin nie czuję się bezpieczny, kiedy znajdę się w Kano podczas zamieszek religijnych. Tylko dlatego, iż ludzie wiedzą, że jestem Joruba. Dopiero później zapytają o moje wyznanie. Taka jest rzeczywistość. Pochodzenie odgrywa bardzo ważną rolę w zrozumieniu problemu radykalizmu i przemocy religijnej w Nigerii”²¹. Kiedy zacierają się różnice między etnicznością a religią, dochodzi do silnego zaostżenia relacji społecznych. Dlatego muzułmanie nierzadko reagują agresywnie na

¹⁶ Zob. R. Ruby, T. Shah, „Nigeria’s Presidential Election: The Christian-Muslim Divide”, 22 III 2007. <http://pewresearch.org/pubs/435/nigeria-presidential-election> (2011-03-11).

¹⁷ *Interreligious Dialogue as Personal Commitment*: http://www.wpfdc.org/index.php?option=com_content (2012-09-27)

¹⁸ R.I. Adelajo, *Ethno-Religious Crisis and the Challenges of Sustainable Development in Nigeria*, „Journal of Sustainable Development in Africa”, vol. 12, 4, 2010, s. 213.

¹⁹ Por. P. Lewis, M. Bratton, dz. cyt., s. 25.

²⁰ Zob. Abiodun Alao, dz. cyt., s. 11.

²¹ Tamże, s. 68–69.

uwłaczające uwagi o ich pochodzeniu etnicznym oraz islamie. Ta „podwójna zniewaga” jest dla muzułmanów wystarczającym powodem gniewu i często przejawia się w fizycznych atakach na tych, którzy ranią ich uczucia²².

Nietolerancja

Nawet jeśli islam i chrześcijaństwo wniosły pozytywny wkład w rozwój kraju, stworzyły także historię konfliktów: „Gdziekolwiek w Nigerii mamy tak zwane starcia religijne, ośmieliłbym się przyjąć, że wynikają one z powodu złego chrześcijaństwa lub złego islamu, złych chrześcijan lub złych muzułmanów, albo i jednych i drugich”²³. Według R.I. Gofwena, główne powody wzrostu fanatyzmu religijnego w Nigerii to wzajemna nieufność i strach przed marginalizacją, brak wiedzy o innych religiach (nawet o własnej) oraz umyślne lub niezamierzone wypowiedzi, raniące uczucia religijne innych²⁴. Nierzadko jest to „wojna na słowa”. Wizerunek dobrego muzułmanina, który przeciwstawia się ewangelizacji, oraz dobrego chrześcijanina stawiającego opór islamowi i podważającego autorytet Koranu, jest jej symbolicznym wyrazem. Obie religie utrwalają stereotypy i potęgują strach przed drugą stroną, odzwierciedlając rosnący radykalizm „ciasnej subkultury na poziomie społecznym i religijnym”²⁵. Przemoc rozpoczyna się zatem od demonizowania przeciwnika. W roku 2004 Olusegun Obasanjo odniósł się do tej sytuacji: „Przemoc osiągnęła niesłychany poziom: setki ludzi straciło życie, jeszcze więcej zostało rannych lub wysiedlonych ze swoich domów z powodu religii lub pochodzenia etnicznego (...)”²⁶.

Za szczególnie niebezpieczne w Nigerii uważa się zjawisko religijnego ekstremizmu. Radykałowie po obu stronach demonstrują nietolerancję zarówno wobec innych, jak i w stosunku do niektórych grup współwyznawców. Źródła tej wojowniczości odnosi się przede wszystkim do „luka między ideałami a rzeczywistością, między potrzebami a oczekiwaniami, między hasłami rządzących a ich czynami, między tym, co kaznodzieje głoszą a co praktykują, oraz między żądaniami mas a tym, na co przyzwalają elity. Kiedy ludzie czytają w gazetach o milionowych wydatkach, a nie mają co włożyć do garnka, czego można się spodziewać?”²⁷.

Nietolerancji towarzyszy nieodłącznie gniew i irytacja. Zarówno chrześcijanie, jak i muzułmanie narzekają na przykład na zwyczaj nagłaśniania kazań w świąty-

²² Tamże, s. 40.

²³ G.O.M. Tasie, *African Culture, Modern Science and Religious Thought: A Preview*, Ilorin 2003, s. 10.

²⁴ R.I. Gofwen, *Religious Conflicts in Northern Nigeria and Nation Building: The Throes of two Decades 1980–2000*, Kaduna 2004, s. 74.

²⁵ T. Falola, *Violence in Nigeria: The Crisis of Religious Politics and Secular Ideologies*, „Canadian Journal of African Studies”, 35, 2001, 3, s. 601.

²⁶ „Daily Trust”, 19 V 2004.

²⁷ Abiodun Alao, dz. cyt., s. 59.

niach, zwłaszcza podczas chrześcijańskich „nocnych czuwań” i recytacji w miesiącu muzułmańskiego postu²⁸. Irytujące w tym kraju jest także wykorzystywanie miejsc publicznych przez uczestników religijnych uroczystości. W 2009 r. w Bauczi protestował przeciwko temu Kościół Chrystusa w Nigerii (Church of Christ in Nigeria). W piątki wierni mieli utrudniony dostęp do kościoła z powodu blokowania ulicy przez grupy muzułmanów, które nie mogły uzgodnić między sobą godzin odprawiania modlitw w pobliskim meczecie. W wyniku zamieszek na tym tle meczet został podpalony. Sprawców nie wykryto, ale muzułmanie oskarżali chrześcijan. Nastąpiło niszczenie kolejnych miejsc kultu²⁹. Irytacja jest związana także z poczuciem dyskryminacji. W 2003 r. w stanie Katsina mieszkająca tam mniejszość chrześcijańska skarżyła się, że ich dzieci mają utrudniony dostęp do publicznych szkół średnich, dlatego trzeba je posyłać do placówek w innych stanach. Chrześcijanie twierdzili ponadto, że mają trudności w uzyskaniu wyższych stanowisk w najważniejszych urzędach stanowych, a nawet zakazuje się im publicznego wygłaszania kazań³⁰.

Przejawem nietolerancji jest także próba narzucania własnych norm etycznych wyznawcom innych religii. Kryzys, jaki miał miejsce w mieście Tafawa Balewa w 1991 r., został wywołany atakami muzułmanów na chrześcijańskich sprzedawców wieprzowiny. Wyznawcy islamu twierdzili, że zwłaszcza w środowisku wielokulturowym obowiązuje ich nakaz zachowania czystości rytualnej³¹. Na kampusie uniwersyteckim w Ile-Ife zamieszki wywołali muzułmanie, by zapobiec projekcji filmów (podobno erotycznych)³². Pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX w. na tej uczelni dochodziło także do sporów między samymi muzułmanami. Studenci zarzucali wykładowcom brak pobożności, a z imamem spierali się o liczbę pokłonów podczas modlitwy³³. We wrześniu 2008 r. w Kadunie brutalnie zamordowano mężczyznę, który przyznał się do swojej orientacji homoseksualnej. Choć sprawców nie wykryto, o zbrodnię oskarżano „fanatyków” muzułmańskich. Odnotowano też przypadek wydania wyroku śmierci na muzułmanina, który wbrew nakazowi Koranu miał podobno aż osiemdziesiąt żon³⁴. W lutym 2002 r. chrześcijańskie pielęgniarki zatrudnione w Federal Medical Center w Bauczi zostały zwolnione, gdyż odmówiły noszenia fartuchów na wzór strojów muzułmańskich. Dyrektor placówki, który z własnej inicjatywy

²⁸ I.T. Sampson, dz. cyt., s. 119–120.

²⁹ Abiodun Alao, dz. cyt., s. 61.

³⁰ F. Ludwig, *Christian-Muslim Relations in Northern Nigeria Since the Introduction of Shari'ah in 1999*, „Journal of the American Academy of Religion”, vol. 76, 2008, no 3: <http://jaar.oxfordjournals.org/content/76/3/602.full> (2012-09-20).

³¹ R.I. Adebayo, *Ethno-Religious Crises and the Challenges of Sustainable Development in Nigeria*, „Journal of Sustainable Development in Africa”, 12, 2010, 4, s. 216.

³² Abiodun Alao, dz. cyt., s. 67.

³³ Tamże, s. 65.

³⁴ Tamże, s. 83–84.

wprowadził taki nakaz, w 2004 r. został przez rząd federalny zdymisjonowany, a pielęgniarki przywrócono do pracy³⁵.

Zachowania nietolerancyjne łączy się również z niskim poziomem wykształcenia społeczeństwa nigeryjskiego. Zarówno u muzułmanów, jak i chrześcijan edukacja religijna jest ukierunkowana na własną wiarę, przesiąknięta indoktrynacją i dogmatem. Nauczanie ma przede wszystkim cele prozelickie i nie tworzy atmosfery dialogu. Nietolerancja pojawia się zatem już w szkołach³⁶. Utożsamianie chrześcijaństwa z bezbożnością, określanie niemuzułmanów „poganami” i „niewiernymi”, z drugiej zaś strony wszystkich muzułmanów – „terrorystami” i „handlarzami przemocy”³⁷ obnaża język szerzącej się ignorancji. Podobnie problem ten obrazuje wpajanie dzieciom muzułmańskim, że za zabicie w imię Allaha czeka nagroda w życiu przyszłym, a dzieciom w rodzinach chrześcijańskich, że wszyscy muzułmanie pójdą do piekła, jeśli nie uznają Chrystusa za swojego Zbawiciela³⁸. Niektórzy badacze są zdania, że zatrwające rozmiary ignorancji są główną przyczyną radykalizacji islamu w Nigerii. W wielu analizach eksponuje się tezę, że uczestnikami konfliktów są osoby niewykształcone, manipulowane przez polityków. Inni zwracają jednak uwagę na to, że choć często tak się zdarza, trzeba do tego podchodzić z większą ostrożnością. Jeden z muzułmanów tak to ujął: „Byłem świadkiem wielu konfliktów religijnych. W niektórych sam brałem udział i chciałbym zdementować opinię, że to ignorancja jest przyczyną problemów. Przede wszystkim sam nie jestem nieukiem, a poza tym w okresie przed uzyskaniem niepodległości nie było poważnego konfliktu na tle religijnym. Czy to oznacza, że wtedy ludzie byli lepiej wykształceni lub lepiej poinformowani? Oczywiście, że nie! Dlatego powinniśmy szukać odpowiedzi gdzie indziej”³⁹. Arcybiskup J. Onaiyekan natomiast zwraca uwagę na odpowiedzialność tych, którzy po obu stronach powinni zadbać o rzetelną edukację religijną społeczeństwa: „Nie wszyscy chrześcijanie i muzułmanie podzielają moje stanowisko w sprawie pokoju i tolerancji, zarówno z powodów osobistych, jak i dogmatycznych. Ale jeśli święte teksty innej religii są publicznie znieważane, może to podsycać konflikt [...] Pokusa demonizowania ‘innego’ jest ciągle obecna”⁴⁰.

Poważnym powodem konfliktów są także zachowania odbierane jako desakralizacja wiary i jej symboli. Może być ona rozmyślna, niezamierzona, domniemana lub tylko subiektywnie odczuwana. Niepokoje na tym tle wywołują między innymi: dowolne interpretowanie Koranu i Biblii, organizowanie publicznych spotkań reli-

³⁵ F. Ludwig, dz. cyt.

³⁶ I.T. Sampson, dz. cyt., s. 128.

³⁷ Tamże, s. 118, 121.

³⁸ N. Van Doorn-Harde, *On Not Throwing Stones – Christian and Muslim Conflict in Nigeria*: www.findarticles.com/p/articles/mi_m1058 (2011-05-12).

³⁹ Abiodun Alao, dz. cyt., s. 59.

⁴⁰ *Christian-Muslim Relations...*

gijnych, obraźliwe wypowiedzi i publikacje. Zdarza się nawet, że wydarzenia państwowe stają się pretekstem do swoistych interpretacji. Kiedy w 1982 r. ówczesny prezydent Nigerii, Shehu Shagari oficjalnie witał papieża, część muzułmanów uznała to za wystarczający powód do zakwestionowania „muzułmańskości” prezydenta. Pojawiły się głosy, że islam przegrał z chrześcijaństwem, a Shehu Shagari nie może już być wiarygodnym przywódcą muzułmańskim⁴¹. Muzułmanów nigeryjskich, mobilizujących się w obronie swojej religii, odróżnia od chrześcijan różne podejście do świętych ksiąg. Wyznawcy islamu traktują Koran z szacunkiem graniczącym ze strachem i tego samego wymagają od innych. Koranu nie można, tak jak Biblii, położyć w dowolnym miejscu, ani sięgać po niego bez uprzedniego dokonania ablucji. Brak estymy dla świętej Księgi islamu ze strony chrześcijan miewa tragiczne skutki. W lutym 2006 r. w Bauczi nauczyciel odebrał egzemplarz Koranu uczniowi, który czytał go w czasie lekcji. Incydent ten doprowadził do zamieszek, w których zabito ponad pięćdziesięciu chrześcijan. W marcu 2007 r. w Gandu chrześcijańska nauczycielka zabrała uczniowi ściągawkę, z której korzystał podczas egzaminu. Kiedy ten powiedział potem, że zbeszczyła Koran, nauczycielka została zabita. W Kano kobieta Ibo użyła arabskiej instrukcji obsługi radia tranzystorowego do wytarcia swojego dziecka. Muzułmanin przebywający wówczas w jej domu twierdził, że były to kartki wyrwane z egzemplarza Koranu. W mieście wybuchły zamieszki, a mąż kobiety został zabity. Do tragicznego w skutkach konfliktu na tle domniemanej obrazy Koranu doszło także w listopadzie 2008 r. w Džos⁴².

Muzułmanie żądają również powszechnego szacunku dla swojego Proroka. Nawet jeśli chrześcijanie liczą się z ich uczuciami, nie widzą potrzeby, by to w szczególności podkreślać. Wymawiając imię Mahometa, nie używają zatem formuły „Pokój niech będzie z nim”, co obraża muzułmanów i wzbudza ich gniew. Domniemana nieczułość chrześcijan na doktryny islamu i brak szacunku dla jego symboli to poważny problem w Nigerii. W 2001 r. kryzys w Džos zapoczątkował, zdawać by się mogło, niegroźny incydent. Chrześcijanka została zaatakowana na ulicy przez muzułmanów, ponieważ jak twierdzili, była wyzywająco ubrana⁴³. Kiedy w 2005 r. na uniwersytecie Ahmadu Bello w Zarii chrześcijański wykładowca wyprosił ze swoich zajęć studentkę, która nosiła hidżab, organizacja studentów muzułmańskich wydała na niego wyrok śmierci. Mężczyzna musiał się ukrywać⁴⁴. Na uniwersytecie Obafemi Awolowo w Ile-Ife jedna z muzułmańskich studentek domagała się, by mogła nosić hidżab w czasie wykładów i egzaminów. Kiedy władze uczelni nie zgodziły się na to, wniosła skargę do sądu. Choć uniwersytet wy-

⁴¹ S. M. Nwaomah, *Religious Crises in Nigeria: Manifestation, Effect and the Way Forward*, „Journal of Sociology, Psychology and Anthropology in Practice”, 3, 2011, 3, s. 100.

⁴² Abiodun Alao, dz. cyt., s. 39–40.

⁴³ Tamże, s. 39.

⁴⁴ A. Madugba, *Tension Grips ABU, Muslim Students Pronounce Fatwa on Lecturer*, „This Day”, 2 V 2005, s. 4.

grał sprawę, napięcia nie ustały. Sporne kwestie dotyczą często także piątkowych zajęć i egzaminów, odbywających się w porach muzułmańskich modlitw⁴⁵.

Wzrost radykalizmu religijnego, zwłaszcza na północy Nigerii, zaczął się uwiadczać pod koniec lat siedemdziesiątych XX w. Zjawisko to przejawia się w agresywnej ewangelizacji chrześcijan oraz grożeniu dżihadem przez muzułmanów, jak również w retoryce kazań. W marcu 1987 r. w mieście Kafanczan pewien kaznodzieja miał powoływać się na Koran, aby uzasadnić, że zbawienie jest możliwe tylko w chrześcijaństwie. Według muzułmanów interpretował on Koran w sposób uwłaczający islamowi, a poza tym czynił niestosowne uwagi pod adresem Proroka⁴⁶. Radykałowie muzułmańscy nie pozostają jednak dłużni, kiedy z lekceważeniem wypowiadają się o chrześcijaństwie: „Pytam: ‘Czym jest chrześcijaństwo?’ Nawet chrześcijański prorok tego nie wie. Można jedynie powiedzieć, że chrześcijanie są naśladowcami tego, który został ukrzyżowany. Dowiedzicie, że go naśladujecie, ale pozwoliliście, by go ukrzyżowano? Gdybym ja został chrześcijaninem, nie miałbym nic do roboty oprócz chodzenia w niedziele do kościoła, śpiewania pieśni [...] i przyglądania się dobrym kobietom”⁴⁷. Fundamentalizm w chrześcijaństwie nigeryjskim jest łączony głównie z członkami protestanckich kościołów pentekostalnych, którzy wchodzą w konflikty zarówno z wyznawcami innych religii, jak i z liberalnymi chrześcijanami. Retorykę pentekostalną ma obrazować choćby taka wypowiedź: „[...] Są chwile, gdy chrześcijanin powinien jak mistrz podnieść swój bicz i wbić naukę do ludzkich głów. Otwarta konfrontacja jest czasami konieczna. W żadnym wypadku chrześcijanin nie powinien przyjmować ciosów od innych [...] My, chrześcijanie w Nigerii chcemy pokoju i narodowej jedności. Ale nigdy nie wolno nam wystawiać na szwank naszej religii”⁴⁸. Według badaczy nigeryjskiego chrześcijaństwa, członkowie ruchu pentekostalnego o nazwie Pentecostal Fellowship of Nigeria Incorporated są przekonani, że muzułmanie stworzyli wielki projekt islamizacji całej Afryki, który miał być zrealizowany do roku 2005⁴⁹.

Prozelityzm

Według S.M. Nwaomaha religijne antagonizmy pogłębia nie tylko fanatyzm wynikający z „indoktrynacji na parafialnych naukach”, ale także kampanie nawraca-

⁴⁵ Abiodun Alao, dz. cyt., s. 64.

⁴⁶ R.I. Gofwen, dz. cyt., s. 101.

⁴⁷ „This Week”, 6 IV 1987. Wypowiedź Abubakara Gumiego (1924–1992), jednego z najwybitniejszych przedstawicieli islamu we współczesnej historii Nigerii.

⁴⁸ E. Okpanachi, *Ethno-Religious Identity and Conflict in Northern Nigeria: Understanding the Dynamics of Sharia in Kaduna and Kebbi States*: <http://www.ifra-nigeria.org/spip.php?article167> (2012-09-20)

⁴⁹ Szerzej na ten temat zob. O. Kalu, *Sharia and Islam in Nigerian Pentecostal Rhetoric 1970–2003*, „Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies”, 26, 2004, 2, s. 242–261.

nia⁵⁰. Zarówno muzułmanie, jak i chrześcijanie wykorzystują w tym celu miejsca publiczne: ulice, środki transportu, szpitale, a nawet więzienia. Ewangelizacja, zwłaszcza na północy Nigerii, jest postrzegana jako zagrożenie dla islamu⁵¹. Radykałowie muzułmańscy uważają „krucjaty” chrześcijan za niebezpieczne zjawisko, któremu należy się przeciwstawiać. Miejscem aktywnej działalności prozelickiej stały się w Nigerii między innymi kampusy uniwersyteckie. Organizowane tam akcje nawracania są często przyczyną poważnych konfliktów. Nierzadko powodują je spory wokół takich spraw, jak rezerwacja miejsca na spotkania. Dlatego władze niektórych uczelni wydały zakaz wykorzystywania sal wykładowych do działalności religijnej: „Zdobywanie konwertytów stało się formą rywalizacji na kampusach. W przeszłości to chrześcijanie podejmowali krucjaty, a teraz muzułmanie mobilizują się masowo, aby nawracać ludzi na swoją religię. Przejęli nawet od chrześcijan niektóre metody, na przykład rozdają ulotki i zapraszają swoich przywódców z całego kraju do propagowania islamu na kampusach”⁵². Wyznawcy islamu tłumaczą swoją działalność obowiązkiem koranicznym: „Každy muzułmanin musi nawracać innych na islam. To główny nakaz. Ale często pojawiające się opinie, że muzułmanie zdobywają konwertytów przemocą, są nieprawdziwe. Koran pozwala na użycie siły jedynie do obrony islamu, a nie do rekrutowania nowych wyznawców. Ci muzułmanie, którzy czynią to siłą, osobliwie interpretują Koran”⁵³.

Zaniepokojenie zorganizowaną ewangelizacją to jeden z powodów wzrostu radykalizmu w islamie nigeryjskim. Muzułmanie boją się, że agresywne propagowanie chrześcijaństwa doprowadzi do licznych nawróceń wśród młodzieży. Na konieczność przeciwdziałania temu zjawisku zwrócił uwagę sułtan Sokoto, Alhaji Abubakar Sa'ad III. Na spotkaniu z emirami w 2007 r. ubolewał nad wzmożoną aktywnością organizacji chrześcijańskich: „Nasilenie tendencji sekularystycznych i zachodnich akcji ewangelizacyjnych jest coraz bardziej uciążliwe, dlatego przesłanie islamu powinno być dobrze słyszalne i jasne [...] W najbliższych latach trzeba dać zdecydowany odpór temu zagrożeniu [...]”⁵⁴. Publiczne wyrażanie wiary chrześcijańskiej na północy Nigerii w niektórych przypadkach wywołuje gwałtowne reakcje muzułmanów. Tak było między innymi w Kano, w październiku 1992 r., za sprawą niemieckiego kaznodziei, Reinharda Bonnke, który prowadził tam działalność ewangelizacyjną pod hasłem odrodzenia chrześcijaństwa⁵⁵. Ewangelizacja stała się podłożem konfliktów w Kadunie w 1987 r. oraz w Kafanczan w roku 1996⁵⁶.

⁵⁰ S.M. Nwaomah, dz. cyt., s. 96.

⁵¹ I.T. Sampson, dz. cyt., s. 121–122.

⁵² Abiodun Alao, dz. cyt., s. 26.

⁵³ Tamże. Zob. Koran: 9/15; 16/125.

⁵⁴ J. Shiklam, *Nigeria: Sultan – We Must Counter Christians*, „Daily Champion”, 3 VII 2007.

⁵⁵ *Nigeria Christian/Muslim Conflict*: <http://globalsecurity.org/military/world/war/nigeria-1.html> (2012-10-16).

⁵⁶ F. Ludwig, dz. cyt.

Stosowanie przemocy występuje w sytuacjach, gdy wyznawcy islamu po przejściu na chrześcijaństwo publicznie wypowiadają się o swojej dawnej religii⁵⁷. Radykalowie skłonni są nawet pozbyć się takich „niegodziwców” pod warunkiem, że nie będą oni mówić, ani robić niczego, co zniesławia islam. Kiedy zaś innowiercy porównują islam z chrześcijaństwem, otwarty konflikt jest nieunikniony. Do takiej sytuacji doszło między innymi w październiku 2007 r. w mieście Iwo, kiedy podczas spotkania były muzułmanin miał powiedzieć: „Jeżeli chcecie dowiedzieć się czegoś o Bogu, sięgnijcie do Koranu, ale jeśli naprawdę chcecie poznać Boga, przeczytajcie Biblię”⁵⁸. Według oburzonych muzułmanów wypowiedź ta wyraźnie sugerowała, że Koran jest tylko zwykłą opowieścią, nie zaś autentycznym objawieniem. W nowych kodeksach szariackich wprowadzonych w dwunastu stanach Nigerii kara śmierci za apostazję nie została uwzględniona, jako niezgodna z konstytucją, gwarantującą swobodę zmiany wyznania. Kiedy jednak gubernator stanu Zamfara, Ahmed Sani Yerima jako pierwszy wprowadzał muzułmańskie prawo karne, złowieszczo wypowiedział się w tej kwestii: „[...] Powszechnym nakazem jest teraz prawo Allaha. Jeśli więc muzułmanin zmienia swoją religię, obowiązkiem społeczeństwa lub rodziny jest wymierzenie mu sprawiedliwości. Tak było przed i po okresie kolonialnym. Jeżeli ktoś odchodził od islamu, był karany śmiercią [...]”⁵⁹. Powody konwersji mogą być różne. W stanie Niger-Delta na czele jednej ze zbrojnych grup islamskich stoi Asari Dokubo, który urodził się w inteligentnej rodzinie chrześcijańskiej. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku przeszedł na islam. Twierdził bowiem, że odnalazł w nim prawdziwą religię, która pozwoli mu uzdrowić choroby społeczeństwa i walczyć z niesprawiedliwością. Nie wiadomo jednak, czy była to konwersja z autentycznej potrzeby, czy tylko dla rozgłosu⁶⁰.

Rola mediów

Wielu obserwatorów uważa, że zarówno nigeryjskie, jak i zagraniczne środki masowego przekazu w znacznym stopniu przyczyniają się do szerzenia nietolerancji w Nigerii. Na północy muzułmanie mają dostęp do informacji dzięki stacjom nadającym programy w języku hausa: BBC Hausa Service i Voice of America Hausa Service. Muzułmanie zatem bardzo szybko reagują na wydarzenia na świecie, zwłaszcza te odbierane jako antyislamskie. Z wielu relacji wynika, że w gorszej sytuacji są chrześcijanie, którzy „zostali pozbawieni dostępu do mediów

⁵⁷ Nie ma oficjalnych danych dotyczących konwersji, ale według niektórych badaczy prawdopodobnie to muzułmanie częściej przechodzą na chrześcijaństwo.

⁵⁸ Abiodun Alao, dz. cyt., s. 35.

⁵⁹ „Newswatch”, 6 III 2000.

⁶⁰ Abiodun Alao, dz. cyt., s. 76–77.

elektronicznych w szesnastu stanach północy, gdzie przez całą dobę nadawane są audycje radiowe o islamie [...] Każdej godziny muzułmanie upowszechniają prowokujące opinie o chrześcijaństwie [...]”⁶¹. Wszystkie gazety narodowe mają kolumny poświęcone religiom (w piątki islamowi, a w niedziele chrześcijaństwu). Choć zamieszczane tam teksty są na ogół stonowane, wypowiedzi o islamie bywają czasem ostrzejsze niż o chrześcijaństwie. Większość gazet jest wydawana na południu Nigerii, a ich właścicielami są chrześcijanie. Dziennikarze z północy wypowiadają się o konfliktach bardziej obiektywnie, ponieważ właśnie tutaj mają one miejsce. Reporterzy przyjeżdżający z południa, nie znający języka hausa często konfabulują. Obie strony krytykują media za przesadne wyolbrzymianie charakteru i zasięgu radykalizmu. Po zamieszkach w Džos w listopadzie 2008 r. chrześcijanie oskarżali prasę o przekazywanie fałszywych danych o liczbie zabitych muzułmanów, muzułmanie zaś o wyolbrzymianie ofiar po stronie chrześcijan. Ponieważ faktyczne dane nigdy nie są osiągalne, informacje prasowe zawsze są podważane⁶². Niektórym mediom zarzuca się wręcz notoryczną stronniczość⁶³. Arcybiskup J. Onaiyekan wielokrotnie zwracał uwagę na to, że nieodpowiedzialność mediów nie sprzyja dialogowi: „Uważam, że jest sporo przesady w prezentowaniu religijnych konfliktów w Nigerii. Media zagraniczne naświatlają przejawy przemocy w takich miejscach, jak Džos, gdy tymczasem pomniejszają wagę innych [...] Media lokalne zaś często naśladują zagraniczne [...]”⁶⁴.

Niepokojącym zjawiskiem jest także wykorzystywanie prasy przez polityków do prezentowania opinii, które pogłębiają dezintegrację społeczeństwa. W latach dziewięćdziesiątych XX w. Chief Bola Ige⁶⁵, znany prawnik i wysoki urzędnik państwowy, na łamach jednej z gazet atakował Fulanów: „Czyż naszym nie-szczęściem nie jest to, że od 1960 roku Tutsi Nigerii, którzy są niewykształconą mniejszością o niskim poziomie technologicznym i ekonomicznym [...] mataczą i knowią politycznymi posunięciami, które wynosiły ich do władzy za wszelką cenę i w każdych okolicznościach?”⁶⁶. Kilka miesięcy później w tej samej gazecie powiedział: „Tutsi Nigerii nie mogą pojąć tych oczywistych faktów, że po pierwsze są imigrantami z wykorzenionej grupy rozproszonej po całej Nigerii, po drugie – są niewrażliwi na wartości religijne i kulturowe innych ludzi, a po trzecie z powodu niewielkiej liczebności nie mogą nic zdziałać sami i muszą przyłączać

⁶¹ I.T. Sampson, dz. cyt., s. 123.

⁶² Abiodun Alao, dz. cyt., s. 76.

⁶³ B. Yusuf, *Media Coverage of Ethnic and Religious Conflicts in Some Parts of Northern Nigeria*, w: M.B. Ali, A. Jika (wyd.), *Mass Media and National Development: A Book of Readings*, Kano 2002, s. 144.

⁶⁴ *Interreligious Dialogue...*

⁶⁵ A.S. Mohammed, *Chief Bola Ige and the Destabilisation of Nigeria*, Zaria 1999, s. 11. Chief Bola Ige, który stał się jedną z wielu ofiar mordów na tle politycznym, uważał dżihad Fulanów na początku XIX w. za fatalne wydarzenie w historii Nigerii.

⁶⁶ „Sunday Tribune”, 16 II 1997.

się do innych, na których pasożytują”⁶⁷. W roku 2006 muzulmański gubernator stanu Kano sponsorował specjalny dodatek w gazecie „Daily Trust”, publikowany codziennie z okazji postu w ramadanie. 27 września przewodnim fragmentem z Koranu, zamieszczonym na stronie tytułowej, był werset rozpoczynający się od słów: „O wy, którzy wierzycie! Nie bierzcie sobie za przyjaciół żydów i chrześcijan” (51/5)⁶⁸.

Według niektórych opinii, fałszywe prezentowanie stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich i historii Nigerii stało się zatrwajające. Muzułmanie uważają, że islam i szariat są przedstawiane w niekorzystnym świetle w prasie na południu kraju. Inni zwracają jednak uwagę na to, że gazety ukazujące się w południowej Nigerii także nie mówią jednym głosem. Magazynowi „Citizen” zarzucano na przykład, że nie broni interesów mniejszości chrześcijańskiej mieszkającej na północy. Według arcybiskupa J. Onaiyekana sytuacja w Nigerii jest często interpretowana poprzez mity i ogólne wrażenia tworzone przez przekazy w mediach zagranicznych i krajowych, zwłaszcza tych pozytywnie nastawionych do Zachodu. Nie wspomina się na przykład o konfliktach wśród wyznawców tej samej religii, a przecież muzulmanie zabijają także muzulmanów, a chrześcijanie chrześcijan. Fanatycy są po obu stronach. Są też tacy, którzy dla zysku opowiadają kłamstwa za granicą. Arcybiskup przyznaje, że słyszał o „uchodźcach ekonomicznych” szukających azylu politycznego, którzy spreparowali na własny użytek historię, jakoby byli ofiarami zamieszek w Nigerii, choć nigdy w nich nie uczestniczyli⁶⁹.

W 1987 r., zaraz po konflikcie w mieście Kafanczan, miejscowe radio podało, że chrześcijanie zabijali muzulmanów bez zastanowienia, palili meczety i egzemplarze Koranu. Według komentatora, wędrowny kaznodzieja miał źle interpretować Koran i znieważać Mahometa, zachęcając chrześcijan do mordowania wyznawców islamu⁷⁰. Te informacje sprowokowały odwet ze strony muzulmanów w całym stanie. Wielu przywódców religijnych oskarżało wtedy środki masowego przekazu o podżeganie do religijnej przemocy. Prowokacyjny charakter mają często same nagłówki prasowe: „Islamscy napastnicy zabijają setki chrześcijan w pobliżu Džos”, „Muzułmanie zażynają chrześcijan w środkowej Nigerii”⁷¹.

W 2006 r. doszło do poważnych konfliktów po ukazaniu się w duńskiej gazecie karykatur Mahometa. Hierarchowie kościołów chrześcijańskich w Nigerii

⁶⁷ „Sunday Tribune”, 7 IX 1997.

⁶⁸ E. Okpanachi, *Building Peace in a Divided Society: The Role of Civil Society in Muslim-Christian Relations in Nigeria*, SHUR International Conference “Human Rights in Conflict: The Role of Civil Society”, Luiss University Rome, June 4–6, 2009, s. 26.

⁶⁹ J. Onaiyekan, *Muslim-Christian Relations in Nigeria. Myths and Realities*: www.acri-rfp.org/index.php? (2012-09-20).

⁷⁰ „Newswatch”, 30 III 1987, s. 10.

⁷¹ I.T. Sampson, dz. cyt., s. 124.

krytycznie ustosunkowali się do publikacji, ale nie zażegnało to zamieszek⁷². Arcybiskup Kaduny, P. Akinda tak skomentował te wydarzenia: „Jest teraz jasne, że ofiary chrześcijan w tym kraju na rzecz pokojowej koegzystencji z wyznawcami innej wiary są błędnie rozumiane. Od dawna bezradnie przyglądamy się zabójstwom, okaleczaniu chrześcijan oraz niszczeniu ich mienia przez fanatycznych muzułmanów z najbardziej błahych powodów, albo bez żadnej przyczyny. To, że ten incydent w odległej Danii, niezwiązany z chrześcijaństwem, mógł wywołać taką reakcję w Nigerii i doprowadził do niszczenia kościołów, jest nie tylko oburzające i wstrząsające, ale i nieszczęsne! Moglibyśmy przypomnieć naszym braciom muzułmanom, że nie mają oni monopolu na używanie siły. Nigeria należy do nas wszystkich – chrześcijan, muzułmanów i wyznawców innych religii. Żadne zastraszanie nie może zmienić uświęconego zwyczajem porządku [...]”⁷³. W zamieszkach wywołanych takimi wydarzeniami, jak to, w Nigerii zginęło już więcej ludzi niż w innych krajach na świecie⁷⁴.

Mimo to, arcybiskup J. Onaiyekan podsumowuje optymistycznie jedną ze swoich wypowiedzi: „Mówiąc o religijnych konfliktach w Nigerii, media międzynarodowe nie są wobec nas w porządku. Są zainteresowane nami tylko przez jeden albo dwa dni w roku, kiedy trwają zamieszki. Najmniejszy nawet incydent naświetla się w sposób sugerujący, że tak jest zawsze w Nigerii. Często zastanawiamy się, dlaczego nie interesują się tym, co robimy przez pozostałe 360 dni w roku, gdy wspólnie zmagamy się z trudnymi problemami społeczno-politycznymi. W rzeczywistości relacje między nigeryjskimi muzułmanami a chrześcijanami przeważnie są dobre, a nawet serdeczne”⁷⁵.

Dialog

J.P. Lederach odróżnia tworzenie warunków pokojowej koegzystencji (*peace-making*) od mechanizmów budowania pokoju (*peace-building*). Według niego to pierwsze zadanie należy do instytucji państwowych, drugie zaś leży w gestii organizacji religijnych i społeczności lokalnych. J.P. Lederach uważa, że należy skupić się nie nad rozwiązywaniem konkretnych sporów, ale na głębokiej przebudowie stosunków społecznych⁷⁶. W sytuacjach konfliktowych przywódcy religijni mogą pośredniczyć między zwaśnionymi stronami, a nawet uczyć technik mediacji.

⁷² L. Polgreen, *Nigeria Counts 100 Deaths Over Danish Caricatures*, „New York Times”, 24 II 2006: <http://www.nytimes.com/2006/02/24/international/africa/24nigeria.html> (2008-10-12).

⁷³ <http://www.anglicancommunion.org/acns/articles/41/00/acns4113.cfm> (2011-06-05).

⁷⁴ Abiodun Alao, dz. cyt., s. 5.

⁷⁵ *Tradition and Inculturation in Muslim-Christian Dialogue in Nigeria*: <http://www.oasiscenter.eu/node/3411> (2012-06-13).

⁷⁶ J.P. Lederach, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington 1997, s. 24.

Według teologa, J. Dupuis, chrześcijanie powinni przyznać wyznawcom innych religii prawo do uczestniczenia w dialogu, nie tracąc swojej wiary w Chrystusa. To właśnie w tej wierności własnym przekonaniom i w akceptowanej przez obie strony szczerości dialog religijny może mieć miejsce „między równymi przy ich zróżnicowaniu”⁷⁷. W podobnym duchu wypowiadał się arcybiskup J. Onaiyekan: „Wolność wyznania oznacza, że wszyscy powinniśmy szczerze pogodzić się z tym, iż nawet zróżnicowanie religijne jest wyrazem woli Boga, a my możemy szanować tę różnorodność bez uszczerbku dla przywiązania do naszej wiary. Wydaje się, że zarówno chrześcijanie, jak i muzułmanie muszą to jeszcze zaakceptować. W ten sposób powstanie solidna podstawa dla uznania równości praw wszystkich religii, tak w sferze prywatnej, jak i publicznej i niezależnie od tego, czy ich wyznawcy stanowią większość, czy są w mniejszości. [...] Z punktu widzenia konieczności przedyskutowania tego, co w religii jest podstawowe i niepodlegające negocjacji oraz tego, co ‘uboczne’ i możliwe do zmodyfikowania, ważne jest, kto wytycza granice między nimi [...] Nasze problemy wynikają przede wszystkim z upustu radykalnych uczuć fanatyków po obu stronach oraz z manipulacji polityków wykorzystujących głębokie sentymenty religijne ludzi [...]”⁷⁸.

„Dialog rozprasza stereotypy, buduje zaufanie i umożliwia ludziom otworzyć się na perspektywy, które są zasadniczo inne od ich własnych. Dialog jest jedyną pewną drogą uleczenia wspomnień i zranionych serc. Kluczowe jego słowa to edukacja, świadomość i zrozumienie. Nigeryjczycy doświadczyli wielu rodzajów przemocy, niewolnictwa i kolonializmu do tego stopnia, że zaufanie zostało wyparte przez uprzedzenia i wzajemną podejrzliwość”⁷⁹. Analizując etapy dialogu międzyreligijnego w Nigerii, miejscowi teologowie chrześcijańscy uważają, że można go odnieść zarówno do codziennego życia i wspólnego działania, jak i do wymiany teologicznej oraz doświadczeń duchowych⁸⁰. Dialog na co dzień dotyczy bezpośrednich relacji międzyludzkich. W pluralistycznym społeczeństwie nigeryjskim współistnienie wyznawców różnych religii wymaga tolerancji: „W soboty i niedziele większość urzędów jest zamknięta ze względu na chrześcijan. Muzułmanie zaś mają swoje miejsca, do których nie wolno wchodzić. Na przykład w Ilorinie wszystkie drogi prowadzące do centralnego meczetu, znajdującego się przy głównym bazarze w tym mieście, są wyłączone z ruchu między godziną drugą a trzecią w każdy piątek. Samochody nie mogą tamtędy przejeżdżać, a przechodzące w pobliżu kobiety muszą okrywać głowy, bo inaczej są

⁷⁷ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll 1997, s. 378–379.

⁷⁸ *Tradition and Inculturation...*

⁷⁹ Cornelius Afebu Omonokhua, *The Need for Inter-Religious Dialogue*: <http://carefronting.org/the-need-for-inter-religious-dialogue> (2012-09-27).

⁸⁰ O tych formach dialogu mówi watykański dokument *Dialogue and Proclamation* z 1991 roku. Zob. www.vatican.va, s. 42.

narażone na brutalną reakcję ze strony muzułmańskiej młodzieży. Według mojej najlepszej wiedzy nikt nie protestuje przeciwko tej praktyce. Wezwania w dzień i w nocy do muzułmańskiej modlitwy (*azan*) bez wątpienia są również uciążliwe dla wielu mieszkańców Nigerii. W ramadanie, przez blisko trzydzieści dni ludzie są budzeni o godzinie drugiej nad ranem, kiedy muzułmanie przygotowują posiłek. Wtedy oczekuje się wyrozumiałości od chrześcijan. Podobnie tolerancji domagają się wyznawcy kultów tradycyjnych. W każdej religii jest coś, co może stać się powodem konfliktu”⁸¹.

W codziennym życiu dialog sprawdza się w społeczności Jorubów w południowo-zachodniej Nigerii. W Ibadanie nierzadkie są sytuacje, gdy muzułmanie i chrześcijanie zapraszają siebie nawzajem na swoje święta, nie skupiają się na różnicach religijnych, ale na tym, co ich łączy. Tę formę dialogu uważa się za fundamentalną dla pokojowego współistnienia obu religii. Ma ona bowiem miejsce na poziomie lokalnym i jednoczy obie grupy. Trzeba ją zatem wspierać i umacniać. Dialog poprzez wspólne działanie uważa się także za skuteczny sposób łagodzenia napięć i konfliktów w Nigerii. Jego uczestnicy wychodzą z założenia, że skoro zarówno islam, jak i chrześcijaństwo głoszą pokój, sprawiedliwość społeczną i miłość bliźniego, obie strony mogą zjednoczyć się w walce o te wartości, na przykład poprzez podejmowanie konkretnych przedsięwzięć na rzecz ludzi potrzebujących.

W Nigerii niezbędna jest również forma dialogu w ramach teologicznej wymiany, czyli ścisłej współpracy badaczy po stronie obu religii, których zadaniem powinna być rzetelna i pozbawiona uprzedzeń intelektualna dyskusja o tradycjach islamu i chrześcijaństwa⁸². Tylko w ten sposób można prezentować doktryny, nie obrażając partnera dialogu. Obie religie mają bogate dziedzictwo, które powinno stać się przedmiotem dyskusji, umożliwiając wymianę doświadczeń duchowych. Ta forma dialogu pomogłaby w skorygowaniu fałszywych opinii i uprzedzeń, widocznych po obu stronach. Niektórzy badacze zwracają jednak uwagę na to, że w Nigerii chrześcijanie mają swoich ekspertów, znawców islamu⁸³ i religii tradycyjnych, natomiast wkład muzułmanów jest pod tym względem znikomy. Uważa się, że wynika to przede wszystkim z purytańskiego, konserwatywnego charakteru islamu w tym kraju.

Dialog odnosi się zatem do wielu sfer życia. Ma on szeroki wymiar społeczno-polityczny, historyczny, kulturowy, ekonomiczny oraz intelektualny. „Można z powodzeniem dowieść, że kwestia jest ostatecznie personalna. W rzeczywistości stosunki chrześcijańsko-muzułmańskie sprowadzają się do relacji między jednost-

⁸¹ Ade P. Dopamu, *Dialogue Issues in Contemporary Discussion*: www.unilorin.edu.ng, s. 6 (2012-03-15).

⁸² Charles B. Jones, *The View from Mars Hill: Christianity in the Landscape of World Religions*, Cambridge 2005, s. 168.

⁸³ Wiodącym znawcą islamu w Nigerii jest dominikanin Joseph Kenny, który od wielu lat zajmuje się między innymi problemem stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich.

kami, również w wymiarze społecznym. Kontakty osobiste mają miejsce wówczas, gdy chrześcijanin i muzułmanin siadają razem przy filiżance kawy⁸⁴. Zdaniem nigeryjskich teologów chrześcijańskich dialog nie może być skuteczny bez poszanowania wolności sumienia, jako niezbywalnego prawa człowieka. Według biskupa C. Onaga z Enugu prawdziwy dialog chroni przed przemocą: „Warunkiem koniecznym jest postrzeganie życia jako daru bożego oraz szanowanie drugiego człowieka, jako istoty stworzonej na podobieństwo Boga, czy Allaha, nie zaś wroga lub niewiernego. Trzeba skończyć z zasadą przemocy, według której każdy, kto zabija lub zostanie zabity przez niewiernego, trafi do raju”⁸⁵. Wykorzystywanie dialogu do prozelityzmu natomiast może jedynie odstraszyć tych, którzy obawiają się, że utracą swoich współwyznawców na rzecz innej religii. Dialog ma rozwijać wzajemne kontakty i stymulować do dyskusji o problemach zagrażających koegzystencji różnych grup religijnych⁸⁶. Z duchowego i moralnego punktu widzenia muzułmanie i chrześcijanie powinni się zgodzić, że więcej ich łączy niż dzieli. Ograniczony wpływ różnych form dialogu wynika z tego, że w Nigerii czynniki konfliktogenne wykraczają przeważnie poza różnice teologiczne. Dialog jest zatem nieskuteczny zawsze wówczas, gdy w grę wchodzi inne powody niepokojów społecznych. Muzułmanie i chrześcijanie najczęściej podkreślają dzielące ich różnice, ale zdarzają się sytuacje takie, jak ta w 2004 roku, kiedy w Abudży wyburzono nielegalnie wybudowane kościoły i meczety. Wyznawcy obu religii zjednoczyli się wówczas w obronie miejsc kultu”⁸⁷.

„Pomimo aktualnych wyzwań w Nigerii są sfery, gdzie dialog jest skuteczny. W dialogu życia wyznawcy wszystkich religii żyją we wspólnych rodzinach, chodzą do tej samej szkoły, pracują w tych samych biurach i instytucjach. W dialogu zaangażowania społecznego Nigeryjczycy różnych wyznań często spotykają się w różnych sytuacjach [...], a nawet jednoczą się w walce z niesprawiedliwością i trudnościami [...] W dialogu teologicznej wymiany uczeni różnych wyznań organizują seminaria i warsztaty, by dyskutować o kwestiach teologicznych. W dialogu doświadczenia religijnego ludzie dzielą się swoimi duchowymi przeżyciami i marzeniami. Musimy zatem poszukiwać źródeł przemocy tkwiących poza religią”⁸⁸.

⁸⁴ W.C. Smith, *Christian-Muslim Relations: The Theological Dimension*, w: A. Camps, H. Vroom, A. Wessels (wyd.), *Studies in Interreligious Dialogue*, Kampen 1991, s. 8.

⁸⁵ *Nigerian Bishop Lays Ground Rules for Muslim-Christian Dialogue*: <http://www.zenit.org/article-32821?1> (2012-06-13).

⁸⁶ K.K. Oloso, *Inter Religious Dialogue: As Solution to Contemporary and World Problems*, w: A. Rasheed Raji (wyd.), *Perspectives in Religious Studies*, vol. 1, Ilorin 1995, s. 159.

⁸⁷ R. Ihediwa, *Demolition: Muslims and Christians Unite Against El-Rufa'i*, „Mail”, 13-19 XII 2004, s. 10.

⁸⁸ Cornelius Afebu Omonokhua, dz. cyt.

Religie tradycyjne a dialog chrześcijańsko-muzułmański

Wyznawcy religii rodzimych w Nigerii mogą i powinni mieć także swój wkład w budowanie dialogu. Ich głos jest jednak słabo słyszalny, ponieważ dyskusja została zdominowana przez muzułmanów i chrześcijan. Muzułmanie tolerują chrześcijan jako „ludzi Księgi”, są jednak bezkompromisowi wobec „czcicieli idoli”. Ich stosunek do religii tradycyjnych wynika z przekonania, że nie powinny one w ogóle istnieć. Wielu muzułmanów w Nigerii jest przekonanych, że islam nakłada na nich obowiązek nawracania „pogan”, a nawet dżihad przeciw politeistom i niewiernym⁸⁹. W ostatnich latach jednak religie tradycyjne zyskują coraz więcej wyznawców. Ich aktywność w obronie swoich wierzeń jest sporadyczna i spontaniczna, ale nie bez znaczenia.

Od końca lat siedemdziesiątych XX w. zdarzają się przypadki starć między wyznawcami wierzeń tradycyjnych a muzułmanami i chrześcijanami. W mieście Offa w południowo-zachodniej Nigerii grupa „muzułmańskich fundamentalistów” uparczywie niszczy świątynię przodków ludu Moremi, ten zaś cierpliwie ją odbudowuje⁹⁰. Zarówno muzułmanom, jak i chrześcijanom przeszkadzają świątynie i symbole religii tradycyjnych. Największe protesty wzbudzają rytualne ceremonie tradycjonalistów, utrudniające na przykład ruch uliczny. W 2005 roku w Petani w wyniku konfliktu z chrześcijanami z miasta wypędzono czterech pastorów, co doprowadziło do zamieszek⁹¹. W Ibadanie radykalny kaznodzieja muzułmański chciał zakłócić przebieg tradycyjnej ceremonii Jorubów. Wiedząc o tym, że zgodnie z ich wierzeniami nie mogą w niej uczestniczyć kobiety, demonstracyjnie ustawił wszystkie swoje żony na drodze, przy której odbywały się uroczystości. Na tym tle w mieście doszło do poważnych konfliktów⁹².

Zdeklarowani wyznawcy religii tradycyjnych są bardzo konserwatywni, opierają się wpływom modernizmu, islamowi, chrześcijaństwu i zachodniej edukacji. Pielęgnują własne zwyczaje i są szczerymi wyznawcami swoich kultów⁹³. Wielu z nich uważa, że to islam i chrześcijaństwo są odpowiedzialne za sytuację w Nigerii: „Rząd finansuje publiczne szkoły, w których dzieci są poddawane praniu mózgów fałszywymi dogmatami islamu i chrześcijaństwa, demonizującymi nasze rodzime dziedzictwo jako pogańskie, zabobonne, niewierne i bałwochwalcze [...] Afrykanie tracą pieniądze na niszczenie samych siebie. Nie wolno nam zapominać

⁸⁹ *Islam's Response to African Traditional Religion in Nigeria*: www.afrikaworld.net/afrel/islam-atr-nigeria.htm (2012-10-26).

⁹⁰ Oyekola Tunde, *Crises Split Offa Muslims: Central Mosque Scaled Up for Other a Year*, „Nigerian Tribune”, 22 I 2005, s. 9.

⁹¹ Dunno Ben, *CAN Petitions Police Over Expelled Pastors in Delta*, „New Age”, 18 IV 2005, s. 5.

⁹² Abiodun Alao, dz. cyt., s. 36.

⁹³ J.O. Awolalu, *What is African Traditional Religion?*, „Studies in Comparative Religion”, 10, 1976, 2: www.studiesincomparativereligion.com (2012-10-11).

o własnych korzeniach, jeżeli chcemy osiągnąć sukces jako naród. Jeśli zniszczymy nasze dziedzictwo, nie będzie dla nas przyszłości [...]”⁹⁴.

Inicjatywy na rzecz dialogu

Od początku lat osiemdziesiątych XX w. władze Nigerii próbują uporać się z konfliktami. Jednym z kroków podjętych w tym kierunku było wyłączenie pytania o wyznanie w powszechnych spisach ludności. Ta niezwykle drażliwa kwestia nierzadko była bezpośrednim powodem zamieszek. Nie rejestruje się ponadto partii politycznych o charakterze religijnym bądź etnicznym. Przyjęto także zasadę dzielenia władzy między północ i południe oraz między muzułmanów i chrześcijan. Powołuje się komisje, których zadaniem jest badanie przyczyn konfliktów, identyfikowanie prowokatorów i nakładanie sankcji. Na północy kraju stacjonują wyspecjalizowane jednostki wojskowe. Rząd podejmuje jednak głównie środki krótkoterminowe, polegające na tłumieniu konfliktów, nie ma natomiast kompleksowej wizji rozwiązania problemu. Nie wszystkie inicjatywy władz federalnych i stanowych przynoszą zatem oczekiwane efekty. Podczas kryzysu w Dżos w 2008 r. ówczesny prezydent Umaru Musa ‘Yar Adua wysłał tam dwóch swoich przedstawicieli. Nie spotkali się oni jednak z gubernatorem stanu Plateau. Przez wiele osób zostało to odebrane jako niechęć prezydenta muzułmanina do chrześcijańskiego gubernatora⁹⁵. Kiedy zaś powołano dwie komisje do zbadania przyczyn i skutków konfliktu, żadna z nich nie zyskała akceptacji. Co do ich przewodniczących bowiem zarówno chrześcijanie, jak i muzułmanie wysuwali zarzuty⁹⁶. Zdarza się jednak, że inicjatywy władz na rzecz pokojowego współistnienia obu religii cieszą się uznaniem. Docenione zostały na przykład działania gubernatora Kaduny, Alhaji Ahmeda Mohammeda Makarfi, który sprawował ten urząd dwie kadencje do roku 2007. Z myślą o unormowaniu stosunków międzyreligijnych utworzył on specjalne urzędy do spraw chrześcijan i muzułmanów, których członkowie odbywają regularne spotkania⁹⁷.

We wrześniu 1999 r. powstała Nigeryjska Rada Międzyreligijna (Nigerian Inter-Religious Council - NIREC), z inicjatywy ówczesnego prezydenta Oluseguna Obasanjo. To niezależne forum przywódców religijnych (25 muzułmanów i 25 chrześcijan) upowszechnia wiedzę o islamie i chrześcijaństwie, organizuje seminaria i konferencje naukowe. NIREC promuje moralne i kulturowe wartości obu religii oraz pośredniczy w kontaktach z rządem federalnym⁹⁸. Członkowie

⁹⁴ Nafata Bamaguje, *Whither Nigeria's Secularism?*: <http://www.nigeriavillagesquare.com/articles/nafata-bamaguje> (2012-06-13).

⁹⁵ Seriki Adinoyi, *Tura's Delegation Visits Jos, Shuns Governor Jang*, "This Day", 18 XII 2008.

⁹⁶ Abiodun Alao, dz. cyt., s. 80-81.

⁹⁷ F. Ludwig, dz. cyt.

⁹⁸ E. Okpanachi, *Building...*, s. 15-17.

NIREC odwiedzają miejsca konfliktów, przekazują pieniądze na odszkodowania dla ofiar oraz wyrażają opinie na temat wydarzeń międzynarodowych, mających znaczenie dla relacji muzułmańsko-chrześcijańskich w Nigerii⁹⁹. Analizując źródła niepokojów, NIREC wskazuje przede wszystkim na to, że są one wynikiem korupcji, ubóstwa, bezrobocia oraz marginalizacji grup mniejszościowych. Za poważny problem uważa ponadto szerzącą się przemoc, wynikającą z poczucia braku bezpieczeństwa. Arcybiskup J. Onaiyekan wyraża duży optymizm co do pozytywnych skutków działalności NIREC: „Ta Rada Pięćdziesięciu dużo robi nie tylko, by zażegnać potencjalne konflikty, ale przede wszystkim, aby promować współpracę na rzecz pokoju i sprawiedliwości w naszym kraju. Zdając sobie sprawę z dzielących nas różnic dogmatycznych, kładziemy nacisk na wspólne wartości i przekonania, wokół których możemy się jednoczyć. Podzielamy także niepokój z powodu zagrożeń dotyczących wszystkich Nigeryjczyków, niezależnie od wyznania [...]”¹⁰⁰.

Forum Dialogu Muzułmańsko-Chrześcijańskiego (Muslim-Christian Dialogue Forum - MCDF) to inicjatywa pastora Jamesa Wuye i imama Muhammada Ashafa. W 1992 roku brali czynny udział w konfliktach, stojąc po przeciwnych stronach barykady. Pastor stracił wówczas rękę, a Ashafa dwóch synów. Wuye marzył o chrystianizacji całej Nigerii, Ashafa natomiast widział ją jako kraj zislamizowany. Obaj przyznają, że ich porozumienie było długim i trudnym procesem¹⁰¹, ale koniecznym: „Jesteśmy teraz jak małżeństwo, którego nie można rozwiązać: jeśli się rozwiedziemy, nasze dzieci będą cierpiały, a naszymi dziećmi w tej sytuacji jest nigeryjska młodzież. Nie możemy na to pozwolić. Przysiękliśmy, że zostaniemy razem”¹⁰². Według nich źródłem większości problemów w Nigerii jest nie religia, lecz sytuacja społeczna i ekonomiczna. Ich celem jest przede wszystkim odbudowanie relacji zburzonych przez konflikty i zminimalizowanie napięć. Inicjują dyskusje, spotkania z młodzieżą i przedstawicielami władz różnych szczebli. Stosują różne sposoby mediacji. W co tygodniowych programach w lokalnej telewizji cytują Koran i Biblię, wskazując na te fragmenty, które mogą zbliżyć do siebie muzułmanów i chrześcijan¹⁰³. W sierpniu 2002 roku pastorowi i imamowi udało się doprowadzić do podpisania w Kadunie Deklaracji Pokoju (Kaduna Peace Declaration), potępiającej wszelkie formy przemocy.

⁹⁹ Zob. m.in. J. Jimoh, *Nigeria: NIREC Wants UN to Stop Gaza War*, „Daily Trust”, 15 I 2009.

¹⁰⁰ *Tradition and Inculturation in Muslim-Christian Dialogue in Nigeria*: <http://www.oasiscenter.eu/node/3411> (2012-06-13).

¹⁰¹ *The Pastor and the Imam. The Muslim-Christian Dialogue Forum in Nigeria*: <http://www.peoplebuildingpeace.org/thestories/print.php?id> (2012-03-15).

¹⁰² F. Falola, *27 Years After: Handshake Between Islam and Christianity*, „Sunday Punch”, 1 II 2009.

¹⁰³ I. Ahmed, *In Northern Nigeria, Interreligious Peacemaking Precedes Development*, 2007: <http://www.vonews.com>

Znaną postacią, działającą na rzecz pokojowego współistnienia muzułmanów i chrześcijan w Nigerii, jest także charyzmatyczny przywódca 2,5 milionowej społeczności Luterńskiego Kościoła Chrystusa (Lutheran Church of Christ), arcybiskup David Windibiziri. W czasie konfliktów w stanie Plateau w 1990 roku zwrócił się do przywódców obu religii z propozycją regularnych spotkań w celu zaradzenia narastającym napięciom. W 2002 r. dzięki niemu doszło do spotkania stu pięćdziesięciu przedstawicieli obu religii¹⁰⁴. W Nigerii działają także wolontariusze z międzynarodowych organizacji pozarządowych. Służą jako doradcy i mediatorzy. Przygotowują programy edukacyjne na temat tolerancji, demokracji oraz praw człowieka. W swojej pracy wykorzystują także dziedzictwo islamu i chrześcijaństwa¹⁰⁵.

Prognozy na przyszłość

Zapewne wielu Nigeryjczyków miało nadzieję, że powrót do demokracji stworzy szansę na pomyślny rozwój kraju, ale dla innych była to przede wszystkim sposobność do rewanżu za doznane krzywdy. Relacje międzyreligijne kształtują się nie tylko w kontekście ogólnej sytuacji kraju, ale także na tle specyfiki poszczególnych stanów. Doświadczenia wyznawców obu religii są zatem różne. Są przypadki marginalizacji i dyskryminacji z powodów religijnych, ale także przykłady współpracy. Według dyrektora Katolickiego Sekretariatu Nigerii, C. Afebu Omonokhua: „Można powiedzieć, że w Nigerii wszyscy potrzebują dialogu, ale nie każdy go chce. To zależy od stanowiska i dziedzictwa religijnego”¹⁰⁶. Zdaniem arcybiskupa J. Onaiyekana: „Ekumeniczne wymiary współpracy międzyreligijnej stawiają duże wyzwanie. Faktem jest to, że nie mamy wspólnego stanowiska co do tego, jak układać stosunki z muzułmanami [...] Jest oczywiste, że musimy stworzyć szersze forum refleksji ekumenicznej o naszych relacjach z muzułmańskimi sąsiadami”¹⁰⁷. Wielu analityków uważa, że perspektywy na przyszłość nie są optymistyczne. Radykalizacja religii może się nasilać, a konflikty między islamem a chrześcijaństwem będą nadal się zdarzać. Kluczem są bowiem nierozwiązane ekonomiczne i polityczne problemy Nigerii. Państwo powinno być skutecznym arbitrem i regulatorem sporów¹⁰⁸. Tymczasem „pokolonialna Nigeria wpadła w pułapkę konfliktów etnicznych i religijnych do tego stopnia, że prawomocność

¹⁰⁴ Nelly Van Doorn-Harde, *On not Throwing Stones – Christian and Muslim Conflict in Nigeria*. Tekst dostępny na stronie: www.findarticles.com/p/articles/mi_m1058/is_3_120/ai_97450763/print (2012-04-24).

¹⁰⁵ <http://worldfaith.org/africa/31-world-faith-nigeria/> (2012-06-13).

¹⁰⁶ *The Need for...*

¹⁰⁷ J. Onaiyekan, *Muslim-Christian....*

¹⁰⁸ E. Osaghae, *Federalism and the Management of Ethnicity in Nigeria: The 1999 Constitution in Focus*, w: C. Bassey i inni (wyd.), *Conflict Resolution, Identity Crisis and Development in Africa*, Lagos 2007, s. 171.

i neutralność państwa w sprawach religii stały się podejrzane¹⁰⁹. Aby uchronić kraj przed upadkiem i zapewnić bezpieczeństwo wewnętrzne, polityka społeczna i ekonomiczna powinna stać się integralną częścią wysiłków na rzecz ochrony przed konfliktami.

Choć w praktyce najczęściej nie dialog, lecz siły bezpieczeństwa przywracają w Nigerii spokój, nieuczciwe byłoby jednak postrzegać przyszłość tego kraju tylko przez pryzmat dalszych konfliktów. Podejmowane inicjatywy dialogu napawają nadzieją. Chociaż nie zawsze skuteczny, dialog nadal pozostaje jedyną szansą unormowania stosunków między muzułmanami a chrześcijanami. W komunikacie końcowym konferencji biskupów katolickich Nigerii, która odbyła się w 2007 r., stwierdzono, że „rośnie liczba Nigeryjczyków inicjujących działania na rzecz przyjacielskich stosunków międzyreligijnych”¹¹⁰.

Zastanawiając się nad realną możliwością zażegnania napięć, niektórzy analitycy dochodzą do wniosku, że problem ten można rozwiązać jedynie poprzez gruntowną przebudowę stosunków społecznych. Niezbędne są również radykalne przemiany gospodarcze. Według innych opinii natomiast to głęboko zakorzeniona demokracja jest jedynym systemem, mogącym zapewnić pokojowe współistnienie w Nigerii¹¹¹. W procesie demokratyzacji dużą rolę do odegrania ma społeczeństwo obywatelskie, ale przeważa opinia, że idea społeczeństwa obywatelskiego w Nigerii jest czystą iluzją z powodu „bezustannej interpretacji innego”¹¹².

Arcybiskup J. Onaiyekan, który postrzega dialog międzyreligijny w wymiarze globalnym, wyraża optymizm, kiedy mówi: „Skoro zarówno chrześcijaństwo, jak i muzułmanie bardzo poważnie traktują swoje religie, musimy żyć w pokoju i harmonii. Mam poczucie, że nasze wyjątkowe doświadczenie nie jest jeszcze na świecie dostatecznie znane. Wierzymy, że nasz kraj jest dobrym laboratorium do przetestowania, w jaki sposób dwie największe religie światowe mogą pokojowo współistnieć i wzajemnie się szanować [...] Pomimo nierozwiązanej dotąd kwestii szariatu, wszyscy Nigeryjczycy i wszystkie religie mają te same prawa [...] Nie tylko chrześcijaństwo są otwarci na dialog. Jesteśmy świadkami bardzo ważnych inicjatyw także ze strony islamu [...]”¹¹³.

Po konflikcie w Džos w 2008 roku jeden z przywódców religijnych powiedział: „To powinno być ostatnie z szaleństw w tym mieście, kiedy niewinni lu-

¹⁰⁹ Ch.M.A. Kwaja, *Strategies for [Re] Building State Capacity to Manage Ethnic and Religious Conflict in Nigeria*, „The Journal of Pan African Studies”, vol. 3, no 3, 2009, s. 109.

¹¹⁰ www.cbcn.org/aspcrpts/newslist.ASP?IDX=1 (2007-07-20).

¹¹¹ K. Olagode, *Pro-Democracy Movements, Democratisation and Conflicts in Africa: Nigeria, 1990-1999*, „African Journal of International Affairs”, vol. 10, 2007, no 1-2, s. 134.; S. Hegre, *Towards a Democratic Civil Peace: Democracy, Political Change and Civil War 1961-1992*, „American Political Science Review”, vol. 95, 2001, no 1, s. 15.

¹¹² Por. P. Chabal, J.P. Daloz, *Africa Works: Disorder as Political Instrument*, Oxford 1999, s. 17.

¹¹³ *Tradition...*

dzie są zabijani pod pretekstem religii. Bóg, którego czcimy, nie wybaczy nikomu z nas odpowiedzialności za śmierć tych niewinnych dusz”¹¹⁴. Natomiast teolog chrześcijański, który wiele lat spędził w Nigerii jako misjonarz, widzi inne zagrożenie. Brak porozumienia i współpracy między religiami może, według niego, spowodować, że udręczeni konfliktami Nigeryjczycy zaczną powracać do religii tradycyjnych, albo zwrócą się ku sekularyzmowi, a obie te ewentualności uważa on za niebezpieczne: „Jeśli muzułmanie i chrześcijanie nie chcą okryć się hańbą, muszą się porozumieć”¹¹⁵.

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

¹¹⁴ „Vanguard”, 18 XII 2008. <http://allafrica.com/stories/200812180471.html>

¹¹⁵ J.H. Boer, dz. cyt.

MONIKA KULEZA

ŹRÓDŁA WŁADZY I WPŁYWY POLITYCZNE TAITU BYTUL – CESARZOWEJ ETIOPII (na podstawie tekstów amharskich i w językach europejskich)

Jedną z ciekawszych postaci życia politycznego Etiopii przełomu XIX i XX wieku była Taitu Bytul, małżonka cesarza Menelika II. Taitu wzbudzała bardzo różne uczucia. Dla Etiopczyków była ukochaną cesarzową, piękną i mądrą *ytiegie*¹ Taitu. Widzieli w niej wielką patriotkę, bystrą i odważną bojowniczkę o niezawisłą Etiopię. Kochano ją ponieważ była dumna z tego, że jest Etiopką. Najważniejsza była dla niej solidarność rodaków i pokój w kraju. Dla tego celu gotowa była wiele poświęcić.

Całkowicie odmienne uczucia wzbudzała cesarzowa wśród Europejczyków. Walcząc z próbami podporządkowania Etiopii obcym mocarstwom, Taitu przysporzyła sobie wielu wrogów wśród przybyszów z Europy. Nie była skłonna do kompromisów, nie dawała się przekupić obietnicami bez pokrycia, była podejrzliwa, gdy istniało zagrożenie suwerenności Etiopii.

Pomimo że Taitu Bytul nigdy nie sprawowała formalnej władzy, to posiadała ogromne wpływy polityczne dzięki koneksjom rodzinnym, majątności i posiadanemu tytułowi *ytiegie*. Koronacji swej małżonki na *ytiegie* dokonywał cesarz i posunięcie takie było najczęściej wynikiem politycznych rozgrywek i układów. Tytuł ten wyróżniał ją na tle dziejów kraju, ponieważ w całej historii Etiopii tylko kilka cesarskich małżonek zostało obdarowanych przez mężów tym tytułem.

¹ *Ytiegie* – odpowiednik polskiego „Jego Cesarska Mość”. Tytuł ten mógł być używany tylko przez koronowane żony władców.

O tym co stanowiło o jej wpływach i władzy napisałam głównie w oparciu o tłumaczenia tekstów źródłowych, ale również wykorzystałam relacje podróżników i opracowania historyczne.

Pochodzenie

Pochodziła z rodu możnowładców z Jedżu. Jej dziad, *dedżazmacz*² Hajle Mariam rządził w pierwszej połowie XIX w. w Semien, na północy Etiopii. Wywodził swoje pochodzenie z tigrajskich rodów Semien, od córki cesarza Susnyjosa (1607–1632) i zarządcy Semien – Helosa. W roku 1812 poślubił on Hirut Gugsy, córkę *rasa*³ Gugsy, pochodzącą z rodu rządzącego w Jedżu, który to ród wywodził się z ludu Oromo⁴. W czasach Menelika II, Oromo byli i są do dziś jedną z najliczebniej-szych grup etnicznych w Etiopii, zróżnicowaną i niejednorodną. Była to ludność napływowa. Przybywali na ziemię cesarstwa między XVI a XIX w. i mimo stapiania się z tubylczą ludnością uważani byli za intruzów. Poprzez służbę wojskową, małżeństwa z chrześcijańskimi możnowładcami i zmiany wyznania na chrześcijańskie rody Oromo z Jedżu i Uello zdobywały wysoką pozycję w cesarstwie Etiopii⁵.

Po śmierci męża Bytula, matka Taitu wraz z drugim mężem, i dziećmi zamieszkała w klasztorze Debre Meui w Godżam. Dzięki pobytowi w monasterze Taitu zdobyła wykształcenie, które nie było powszechne wśród etiopskich kobiet. Umiała pisać i czytać, uczyła się religii, historii i prawa. Grała również w szachy oraz na etiopskiej harfie, zwanej *begena*.

Małżeństwo z Menelikiem

Małżeństwo z władcą Szeua, późniejszym cesarzem Etiopii, według dostępnej mi literatury nie było wynikiem wyrachowania z jej strony. Wręcz przeciwnie, o decyzji Menelika o ślubie z Taitu przesądziło jej pochodzenie i wpływy, jakie posiadała poprzez koligacje rodzinne. „Zamiarem Menelika było ożenić się z Taitu. Wówczas Taitu była jeszcze dzieckiem. Była piękna jak róża, którą wybrano do korony nie tylko dlatego, że była piękna, ale że miała sławnego ojca”⁶.

² *Dedżazmacz* – dosł. „dowodzący wojskiem u drzwi cesarskiego namiotu”, głównodowodzący armią własną lub oddziałem cesarza, *rasa* lub *nygusa* (króla).

³ *Ras* – dosł. „głowa”, jedna z najwyższych godności wojskowych i dworskich

⁴ Lud ten sam siebie określa mianem Oromo. Rdzenni mieszkańcy Etiopii używali jednak wobec Oromo etnonimu „Galla” i w ten sposób nazywali ich cesarscy kronikarze. Nazwa „Galla” była odbierana przez ten lud jako pogardliwa. Po rewolucji w 1974 r. i obaleniu monarchii zaniechano używania etnonimu „Galla” i oficjalnie zaakceptowano nazwę „Oromo”. Nazwę „Galla” stosuję jedynie w cytatach ze źródeł, w których jest ona używana.

⁵ Ch. Prouty, *Empress Taitu and Menilek II. Ethiopia 1883–1910*, London 1986, s. 28.

⁶ Gebre Iyesus, *Dagmaui Atsje Mynilyk Nyguse Negest Ze- Itjopia* (Atsje Menelik II, cesarz Etiopii), Addis Abeba 1973 według kalendarza etiopskiego (1980/81), s. 16.

Inne źródła⁷ również mówią o tym, że dużą rolę w wyborze towarzyszkii życia przez Menelika odegrały więzy rodzinne, łączące ją z możnowładztwem Jedżu (z rodem Sjeru Guangul), pożądanym sojusznikiem politycznym Menelika w realizacji jego planów, zwłaszcza zdobycia korony cesarza Etiopii. Ch. Prouty wspomina też, że to raczej intelekt niż uroda Taitu oczarowały Menelika. Píše o tym również A. Bułatowicz: „[Cesarzowa] wyróżnia się mądrością i ma wielki wpływ na cesarza w sprawach wiary i wewnętrznej władzy”⁸.

Menelik i Taitu różnili się bardzo charakterami⁹. Pomimo różnic *nygus*¹⁰ Menelik i *uejzero*¹¹ Taitu oceniani są jako zgodne i szanujące się małżeństwo. Od początku ich związku Taitu była doradczynią męża w większości ważnych spraw.

Taddese Zeueldie, który napisał biografię Taitu Bytul, relacjonuje:

„*Ytiegie* Taitu nie tylko była żoną *atsje*¹² Menelika. Konsultowała, zachęcała, podtrzymywała go na duchu jak własna siostra. Często mówiła na niego <*Nygus*>. *Atsje* Menelik szanował ją, bał się i kochał. Opiniom i pomysłom królowej był posłuszny, całkowicie były one akceptowane przez króla. Historycy piszą, że ludzie pracujący w pałacu potwierdzali, że *atsje* Menelik zawsze konsultował się z *ytiegie* Taitu przed podejmowaniem ważnych decyzji”¹³.

W podobny sposób mówi o Taitu historyk Tekle Tsadyk Mekurija: „*Ytiegie* kochała męża i Etiopię. Kochana była za jej powierzchowność, a ponieważ miała dobry charakter, Menelik kochał ją i szanował”¹⁴.

Posiadłości cesarzowej

W Etiopii nie istniało pojęcie własności ziemskiej w europejskim znaczeniu słowa „własność”. Ziemia znajdowała się w dyspozycji osób, które otrzymały prawo do korzystania z niej i dysponowania nią. Prawo takie posiadały trzy warstwy ludności. Pierwszą z nich byli władcy, drugą kościół, a trzecią, największą – rolni-

⁷ A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź, 1. wyd. 1971, 2. wyd. 1987, s. 313; Ch. Prouty s. 42.

⁸ A. Bułatowicz, *Z wojskami Menelika II. Zapiski z podróży do Etiopii*, Warszawa 2000, s. 126.

⁹ Taddese Zeueldie, *Je-ytiegie Taitu Bytul 1832–1910 Aczyr Je-hyjuet Tarik* (Krótki życiorys ytiegie Taitu Bytul 1832–1910), Addis Abeba 1979 według kalendarza etiopskiego (1986/ 87), s. 4.

¹⁰ *Nygus* – dosł. ‘król’, jeden z najwyższych tytułów dworskich; *Nygus* podlegał jedynie cesarzowi. Określenia tego używa się także w odniesieniu do cesarza w narracji ustnej lub pisanej.

¹¹ *Uejzero* – odpowiednik polskiego „pani”, dawniej tytuł przysługujący kobietom wysokiego rodu.

¹² *Atsje* – odpowiednik polskiego „Jego Cesarska Mość”.

¹³ Taddese Zeueldie, s. 16.

¹⁴ Tekle Tsadyk Mekurija, *Je-Itjopia Tarik* (Historia Etiopii), vol. IV, Addis Abeba 1951 według kalendarza etiopskiego (1958/59), s. 90.

cy. Istnieją i istniały w czasach Menelika II rozmaite sposoby korzystania z ziemi. Dwoma z tych sposobów są *ryst* oraz *gult*.

Termin *ryst* oznacza dziedziczne prawa do korzystania z ziemi. W czasach Menelika II, na południu kraju, posiadacz *rystu* nie miał zobowiązań wobec władcy, natomiast jego spadkobiercy wnosili mu opłatę, by uzyskać prawo do odziedziczenia ziemi¹⁵. Ziemia, którą Menelik II nadawał jako *ryst*, pochodziła najczęściej z prowadzonych przez niego podbojów.

Gult jest terminem, który począwszy od bardzo dawnych czasów oznaczał dochód z roli należny władcy lub możnowładcy i przeznaczany przez niego na czyjąś rzecz. Wynagradzany w ten sposób mógł być dostojnikiem świeckim lub kościelnym, mógł to być też jakiś kościół lub klasztor.

Cesarzowa Taitu była osobą bardzo majątną. Wznosiła budowle świeckie i kościoły, posiadała nie tylko swój własny dom w Yntoto, ale dysponowała także farmami mlecznymi, stajniami, spichlerzami, ulami, młynami oraz licznymi kucharzami, ludźmi do noszenia wody, zbieraczami, mielącymi *berberie*¹⁶ i tym podobnymi pracownikami lub służącymi.

Garncarze, kowale i tkacze należeli do poddanych o niższym statusie społecznym, więc nie mieszkali przy pałacu. To co produkowali, było dostarczane do pałacu. Taitu miała służbę, której obowiązkiem było trzymanie mis z wodą do mycia rąk przed posiłkiem. Jedynym zadaniem innych służących było serwowanie araki i miodu pitnego. Miała specjalnych ludzi, którzy zabijali zwierzęta rzeźne tak, by ich mięso pozostało „koszerne”¹⁷.

Odpowiednia liczba zwierząt rzeźnych, masła, miodu, *berberie* i innych składników potrzebnych do przygotowania uczty w czasie święta Byzuhane Mariam¹⁸ zapewniona była przez *ytiegie* Taitu. Wszystko to, jak również fundusze na wznoszone przez Taitu kościoły i inne budowle w Etiopii i poza nią pochodziło z dochodów pozyskiwanych z jej majątków ziemskich.

O wielkości majątku cesarzowej niech świadczy chociażby fakt, że: „[...] dzięki niej kościół [Yntoto Mariam] zyskał kopułę ze złota i srebra oraz rangę większą niż wszystkie pobliskie kościoły, i otrzymał on wielką darowiznę”¹⁹.

¹⁵ J. Mantel-Niećko, *The Role of Land Tenure in the System of Ethiopian Imperial Government in Modern Times*, Warszawa 1980, s. 111.

¹⁶ *Berberie* – etiopski czerwony pieprz. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, Wiesbaden 1990, s. 882.

¹⁷ Podobnie jak w judaizmie po zabiciu zwierzęcia należało przed podzieleniem mięsa upuścić ze zwierzęcia całą krew, aby stało się ono „czyste”.

¹⁸ *Byzuhane Mariam* – święto na cześć Marii obchodzone w Etiopii 21 meskerem. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, s. 929.

¹⁹ R. Molvaer, Gebre Ygziabhier Eljas, *Prowess, Piety and Politics. The Cronicle of Abieto Iyasu and Empress Zeuditu of Ethiopia (1909–1930)*, Rüdiger, Köppe Verlag, Köln 1994, s. 348.

Nie jest mi wiadomo dokładnie, które ziemie i w jakiej formie były do dyspozycji cesarzowej. Do ziem, które były jej *gultem* zalicza się: Geren, które „jest krainą, gdzie rośnie *berberie*”, ziemie w Bulga, Madga oraz Gecz, gdzie wyrabiano głównie masło²⁰, poza tym Salamgie²¹. Posiadłości Taitu, których statusu nie jestem w stanie określić, znajdują się w Uccialli w Uello²², w Myndzar, w Metta, Miecza oraz w Merhabietie. W Uello, w posiadłościach Taitu uprawiana była kukurydza, wyrabiano masło i podbierano miód²³. W dniu 9 czerwca 1894 r. cesarz Menelik nadał Taitu posiadłości ziemskie w Tsellem²⁴.

W okresie, gdy pałac cesarski przenosił się z Yntoto do Fyluha w dzisiejszej Addis Abebie, cesarz Menelik poczynił nadania ziemskie dla możnowładztwa w okolicach przyszłej stolicy Etiopii. Wówczas, to znaczy w roku 1886 lub 1887 (według kalendarza etiopskiego w 1879 roku) przyszła cesarzowa Taitu otrzymała z nadania Menelika ziemie w okolicy Finfini²⁵.

Instytucja *gybzynna*²⁶

W dniu 22 czerwca 1894 roku cesarz Menelik II, po konsultacji z *abune*²⁷ Mateuszem, ustanowił nowy przywilej i związaną z nim instytucję. Przywilej ten został spisany w formie listu, który *abune* wysłał do zwierzchnika kościoła Debre Byrhan Syllasje. W liście *abune* wyjaśnia, że do niedawna przedmioty używane w kościele i służące do odprawiania mszy dostarczane były przez dwór cesarski. W ostatnim czasie jednak liczba kościołów w ten sposób podległych pałacowi wzrosła wraz z rozszerzeniem się imperium. Wywołało to problemy z zaopatrywaniem kościołów w przedmioty liturgiczne potrzebne przy odprawianiu nabożeństw. Z tego powodu ustanowiono instytucję, która miała umożliwić dostarczanie potrzebnych rzeczy do świątyń. List zawiera również listę osób, kościołów i ziem, które zostały nadane kościołom na statusie *gybzynna*²⁸.

²⁰ Gebre Syllasje, *Tarike Zemen Ze-Dagmaui Mynilyk Nyguse Negest Ze-Itjopia* (Historia panowania cesarza Etiopii Menelika II), Addis Abeba 1959 według kalendarza etiopskiego (1966/1967), s. 127.

²¹ Ch. Prouty, s. 80.

²² Ch. Prouty, s. 61.

²³ Ch. Prouty, s. 189.

²⁴ Ch. Prouty, s. 113.

²⁵ R. Pankhurst, *History of Ethiopian Towns. From the Mid – Nineteenth Century to 1935*, Stuttgart 1985, s. 204.

²⁶ *Gybzynna* – wikariat. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, s. 1984.

²⁷ *Abune* – dosł. „nasz ojciec”, potoczne określenie głowy Kościoła Etiopskiego używane w odniesieniu do etiopskich biskupów i przeorów, jak również do księży europejskich, wykształconych duchownych i szczególnie poważanych mnichów.

²⁸ Hayle Gebrie Dagne, *The Gybzynna Charter 1894*, „Journal of Ethiopian Studies”, X, 1, 1972, s. 67.

Gybzynna miał charakter *gultu* i polegał na nadaniu wysoko urodzonym osobom spośród *mesafynt*²⁹ posiadłości ziemskich, z których dochody przeznaczone były przez te osoby dla kościołów, na rzecz których *gybzynna* był nadany. Beneficjentami tego przywileju było piętnaście kościołów, mających status *debrów*³⁰. Wszystkie kościoły znajdowały się w ówczesnych granicach Szeua³¹. Osoba, która dysponowała *gybzynna* na rzecz jakiegoś kościoła zwała się *gebez*.

W tym czasie czternaście osób zostało *gebez*, między innymi *ytiegie* Taitu. Stała się ona *gebez* na rzecz dwóch kościołów. Taitu weszła w posiadanie Karra Lagoma (w pobliżu Segelie w Tegulet) jako *gybzynna* na rzecz kościoła Medhanie Alem w Ankober oraz kościoła w Derie (około 50 kilometrów od Addis Abeby) jako *gybzynna* na rzecz kościoła Yntoto Mariam³².

Sposoby zdobywania władzy

Źródła pisane mówią o cesarzowej Taitu jak o osobie niezwykle ambitnej. Jej ambicja wiązała się z zasłyszonymi w dzieciństwie przepowiedniami mówiącymi po pierwsze o tym, że jest predestynowana do noszenia korony cesarskiej³³, a po wtóre, że po Meneliku kobieta zostanie władczynią kraju³⁴. Cesarzowa czyniła wszystko, aby przepowiednie te się spełniły.

Zanim to jednak nastąpiło, Taitu podejmowała liczne działania mające na celu umocnienie swojej pozycji na dworze i w kraju. Najbardziej brzemienne w skutki zabiegi cesarzowej poczynione były przez nią w pierwszych latach XX w. Przez cały okres małżeństwa z Menelikiem miała ogromny wpływ na jego decyzje oraz na całość polityki krajowej i zagranicznej³⁵.

Taitu zdobywała władzę w kraju, posługując się głównie trzema metodami: kojarzenie małżeństw między swoimi zwolennikami a wpływowymi osobami, często jej przeciwnymi, obsadzaniem intratnych stanowisk w kraju oddanymi sobie ludźmi³⁶ oraz szafowanie nadaniami ziemskimi.

Ważnym przywilejem cesarzowej, który miał ścisły związek z degradacją lub nobilitacją społeczną poszczególnych osób, była możliwość nadawania i odbierania ziemi. Posiadanie ziemi na swój użytek było ważne w Etiopii i świadczyło o wy-

²⁹ *Mekuannynt*, *mesafynt* – dosł. „książęta”, wysoko urodzeni, wywodzący się z rodów cesarskich lub spoza ich linii.

³⁰ *Debr* – kościół mający wysoką rangę w strukturze Kościoła Etiopskiego. Widoczny z dala, bo położony na wzniesieniu, otoczony jest poświęconym gajem i posiada duże nadania ziemskie. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, s. 1779.

³¹ Hayle Gebrie Dagne, *op. cit.*, s. 67.

³² Hayle Gebrie Dagne, *op. cit.*, s. 67.

³³ Ch. Prouty, s. 41.

³⁴ Taddese Zeueldie, s. 57.

³⁵ Taddese Zeueldie, s. 56.

³⁶ Taddese Zeueldie, s. 56.

sokiej pozycji społecznej.

Narzędziem Taitu oprócz nadań ziemskich było również ich zabieranie. Jedną z wysoko postawionych osób, które z rozkazu Taitu utraciły ziemie był *dedżazmacz* Hajle Mariam, brat *rasa* Mekonnyna. Pisze o tym A. Bułatowicz:

„*Dedżazmacz* posiadał kiedyś ogromne włości, lecz przed czterema laty [tzn. w roku 1892 – przyp. autora] poróżnił się z cesarzową Taitu i wszystko zostało mu odebrane. Obecnie część skonfiskowanych ziem już mu zwrócono, a mianowicie Czobo, Gura i Tikur³⁷.”

Nadania tytułów administracyjnych

Cesarzowa Taitu nie tylko odbierała lub nadawała posiadłości ziemskie, lecz również decydowała o wysokiej pozycji swoich poddanych w elitach i strukturach cesarstwa – dokonywała mianowań i zwolnień na ważnych stanowiskach w państwie. Degradowała ludzi, którzy w taki lub inny sposób nie odpowiadali jej, i których uważała za zagrożenie dla własnej pozycji i realizacji własnych planów.

Cesarzowa posługiwała się niekiedy bardzo sprytnymi metodami degradacji. Zagrożenie w jej oczach stanowić musieli między innymi dwaj *dedżazmacze* – Abate i Abryha. *Dedżazmacz* Abryha był, zapewne na życzenie Taitu, mężem bratanicy cesarzowej Jetemeniu Uelie³⁸. Sprawa ta świadczyć może o wielkim sprycie cesarzowej. W maju Taitu doprowadziła do skłócenia *dedżazmaczy*, pragnąc w ten sposób zneutralizować ich pozycje i działania. Mianowała ona *dedżazmacza* Abate na stanowisko *Uag szuma*³⁹ w Sokota, podporządkowując mu jednocześnie część Tigraj. Chodziło przede wszystkim o pozbycie się nieprzychylnego *ytiegie dedżazmacza* z Addis Abeby. Decyzja *ytiegie* oburzyła *dedżazmacza* Abryhę, dotychczasowego zarządcę okręgu Ynderta, którego pogranicze oddane zostało nowemu *Uag szumowi*. Nie tylko uszczuplone zostały ziemie *dedżazmacza* Abryhy, lecz decyzja cesarzowej pogwałciła również dawny zwyczaj panujący w jego rodzinnych stronach, według którego zarządcą na tych terenach mógł zostać jedynie ktoś z rodu Abryhy. Ponadto cesarzowa podzieliła dochody z handlu wydobywaną na tych terenach solą między obu *dedżazmaczy* i swego brata *rasa* Uelie. Posunięcia cesarzowej doprowadziły do starcia zbrojnego *dedżazmaczy* Abryhy i Abate⁴⁰. W grudniu 1909 roku *ytiegie* odwołała z Sokoty *Uag szuma* Abate powołała na to stanowisko swego bratanka Amede Uelie.

³⁷ A. Bułatowicz, s. 33.

³⁸ Ch. Prouty s. 266.

³⁹ *Uag szum* – tytuł zarządcy okręgu Uag w północnej Etiopii. Jedno z najważniejszych politycznych stanowisk prowincjonalnych.

⁴⁰ A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, s. 334.

Kolejnym posunięciem cesarzowej Taitu była zmiana na stanowisku ministra handlu i spraw zagranicznych. 10 stycznia 1910 r. na miejsce *negadrasa*⁴¹ Hajle Gijorgisa *ytiegie* mianowała Jigazu Behabtie.

Małżeństwa polityczne

Zasięg ziem kontrolowanych przez cesarzową był bardzo duży. Prouty pisze, że „prawie połowa Etiopii jest w rękach jej krewnych”⁴². Przywiązując tak wielką wagę do kojarzenia przychylnych sobie małżeństw, cesarzowa musiała kierować się zasadą, która mówi, że krewny to zawsze osoba bardziej zaufana niż ktoś spoza rodziny. Poza tym w Etiopii małżeństwa były narzędziem używanym do wzmacniania więzów, a przez to i siły politycznej oraz rangi danego rodu⁴³.

Cesarzowa wydawała korzystnie dla siebie za mąż swoje bratanice, chrześnice i bratanków. Syna swego brata, Gugsu Uelie ożeniła nawet z Zeuditu, córką Menelika.

W dniu 18 maja 1909 r.⁴⁴, a zgodnie z kalendarzem etiopskim 10 *gynbot* 1901 r.⁴⁵ cesarz przygotował proklamację w sprawie następcy tronu. Taitu dowiedziała się, że na swego następcę wybrał on *lydż*⁴⁶ Ijasu. Dzięki temu, że cesarz otoczony był ludźmi Taitu i przez nią osobiście pielęgnowany, wiadomość o następcy tronu długo nie opuszczała murów pałacu. Jeszcze przed ogłoszeniem imienia sukcesora, co miało miejsce w październiku, zaaranżowany został przez cesarzową ślub Ijasu z jej kuzynką Aster Mengesza. *Lydż* Ijasu miał wówczas lat dwanaście, a Aster Mengesza osiem.⁴⁷

Założenie Addis Abeby

Życie polityczne i społeczne każdego państwa koncentruje się wokół stolicy, która jest centrum administracyjnym. W wielu krajach między innymi w Etiopii, do XIX w. nie było stolic w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Władcy mieli swoje rezydencje, które mogły być przenoszone w zależności od wielu czynników politycznych i innych uwarunkowań.

Cesarz Menelik początkowo miał swoją stolicę w Debre Byrhan⁴⁸. Później było nią Dildilo, a w latach 1878–1879 jego stałą siedzibą stała się miejscowość Yntoto,

⁴¹ *Negadras* – poborca podatków i cel. W czasach Menelika II tytuł ten nosił Hajle Gijorgis, minister handlu i spraw zagranicznych.

⁴² Ch. Prouty, s. 218.

⁴³ Ch. Prouty, s. 218.

⁴⁴ A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, s. 335.

⁴⁵ Taddese Zeueldie, s. 66.

⁴⁶ *Lydż* – dosł. „dziecko”, tytuł odpowiadający w przybliżeniu określeniu „infant”.

⁴⁷ Taddese Zeueldie, s. 57.

⁴⁸ Taddese Zeueldie, s. 3.

położona na górze w odległości kilkunastu kilometrów na północ od dzisiejszego centrum Addis Abeby⁴⁹. Prawdopodobnie to z inicjatywy Taitu przeniesiono stolicę Etiopii z Dildilo do Yntoto⁵⁰.

Na przełomie lat 1886 i 1887 stolica została ponownie przeniesiona. Usytuowano ją nieco niżej w górach, choć również wysoko, bo na około 2500 metrów n.p.m. Stolicą tą stała się i pozostaje nią do dzisiaj nowo wybudowana Addis Abeba.

Ponowne przeniesienie siedziby było również inicjatywą *ytiegie* Taitu. Królowa wybrała miejsce w pobliżu ciepłych źródeł. Poza tym mniejsza wysokość nad poziomem morza w porównaniu z Yntoto wiąże się z wyższą temperaturą powietrza, co zapewne dodatkowo przemawiało za tym miejscem. Około 1895 roku cesarz Menelik i cesarzowa Taitu po raz pierwszy zeszli do położonych poniżej Yntoto gorących źródeł Finfini, nazywanych później Fyluha, które leżały na obszarze zamieszkanym przez ludność Oromo. Kiedy zeszli tam po raz drugi, pod koniec pory deszczowej w 1896 roku wzniesiono w tym miejscu dużą liczbę domów. W kolejnym 1887 roku cesarzowa przeniosła się do swego nowego domu w pobliżu Fyluha⁵¹.

Z opisu zawartego w biografii cesarzowej widać jej dużą samodzielność w podejmowaniu decyzji najwyższej rangi, czyli w tym wypadku o przeniesieniu stolicy kraju, świadcząca również o niedokładnej znajomości planów swej małżonki przez Menelika. Ona chciała go zaskoczyć. I udało się jej. A oto jak według Taddese Zeueldie do tego doszło:

„Tymczasem *Ytiegie* Taitu rozpaczliwie szukała kontaktu listownego z cesarzem. Poprosiła pewnego znawcę języka *ato* Gebriela Gobena, który pochodził z Limu i wydała mu rozkaz, że od tej chwili będzie korespondowała z Menelikiem i musi być na listach napis ‘z Addis Abeby’. Za każdym razem kiedy Menelik dostawał list, na którym widniało ‘z Addis Abeby’ patrzył ze zdziwieniem i wątpliwościami, pytając sam siebie ‘Skąd pisze *ytiegie*?’, uważnie czytając list. W późniejszej korespondencji *ytiegie* napisała: ‘To jest miejsce o którym rozmawialiśmy, znalazłam je i nazwałam Addis Abeba’. W ten sposób pogratulowała mu i poinformowała go o tym”⁵².

W nowo powstałym mieście Addis Abebie, zamieszkała Taitu w 1886 roku; według R. Pankhursta nastąpiło to w roku 1887⁵³. Menelik pobrał swój pałac w 1894 roku. Swoje domostwa wznosili w nowo powstałym mieście również *mekuannnynt*. Spośród nich można wymienić takich dostojników z epoki Taitu, jak

⁴⁹ A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1. wyd. 1971, 2. wyd. 1987, s. 323.

⁵⁰ Taddese Zeueldie, s. 24.

⁵¹ R. Pankhurst, *History of Ethiopian Towns. From the Mid – Nineteenth Century to 1935*, Stuttgart 1985, s. 203.

⁵² Taddese Zeueldie, s. 23.

⁵³ R. Pankhurst, op. cit., s. 203.

lyul ras Mekonnyn, *nygus* Mikael, *ras* Uelde Gijorgis, *fitaurari*⁵⁴ Habte Mariam, *ras* Dargie, *ras* Tesemma i wielu innych.

Taitu wpływała na nastroje społeczne. W okresie budowy nowego miasta Menelik udał się na wyprawę wojenną do Hareru. Przez długi czas nie przychodziły od niego żadne wiadomości, co powodowało niepokój wśród ludności. Autor biografii cesarzowej sugeruje, że aby zapobiec dalszemu pogarszaniu nastrojów a nawet panice, Taitu dla uspokojenia sytuacji zaczęła przeprowadzać się do nowego pałacu, pokazując w ten sposób, że nie ma powodów do obaw, skoro ona, jako władczyni nie zajmuje się niczym poza przeprowadzką⁵⁵.

Podczas nieobecności męża królowa pełniła rolę administratora Szeua. Zazwyczaj miało to miejsce podczas wypraw wojennych, między innymi wraz z *rasem* Gobena, kiedy w grudniu 1887 roku Menelik wyjechał na wezwanie cesarza Jana IV, aby wesprzeć go w walkach z mahdystami.

Wpływ cesarzowej na losy traktatu z Ucciali

Udział cesarzowej w polityce kraju i jej wpływy polityczne zaczęły odgrywać znaczącą rolę po podpisaniu traktatu z Ucciali. Traktat wywołał oburzenie cesarzowej Taitu. Była bardzo wzburzona na wiadomość o tym, że cesarz oddał część ziemi etiopskiej Włochom. Powiedziała:

„Jak to jest, że cesarz Jan nigdy nie oddał nawet garści naszej ziemi, bił się o nią z Włochami i Egipcjanami, nawet umarł za nią, a ty chcesz sprzedać nasz kraj? Pierwszy raz w naszej historii zdarza się aby cesarz podarował komuś część naszej ziemi”⁵⁶.

Taitu dążyła do wyjaśnienia rozbieżności w tłumaczeniach traktatu – włoskim i etiopskim. Skutecznie broniła niewinności tłumacza oskarżonego o dokonanie zmian na niekorzyść Włoch. W związku ze sprawą tłumaczenia *ytiegie* zażądała od Menelika zgody na osobiste konsultacje spraw o wadze międzynarodowej, za nim zostaną one zatwierdzone.

Taitu była też bardziej nieustępliwa w kwestiach stosunków z Włochami. Hrabia Pietro Antonelli, który ze strony Włochów prowadził rozmowy z Menelikiem, z powodu tej cechy Taitu zagroził nawet zerwaniem pertraktacji na temat traktatu i wojną.

Ytiegie zdawała się nie obawiać Antonellego, a wręcz go prowokowała i nie starała się być dla niego miła. Na wzmiankę o wojnie odpowiedziała:

⁵⁴ *Fitaurari* – dosł. „atakujący na przedzie”, dowódca straży przedniej wojsk cesarza, *nygusa*, *rasa* lub *dedżazmacza*.

⁵⁵ Taddese Zeueldie, s. 23.

⁵⁶ J. Mantel-Niečko, *Etiopczyk patrzy na białego człowieka*, „Prace Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych”, 2000, s. 206.

„Może za tydzień? Nikogo nie wystraszymy i zrobisz jak planowałeś. A my, ktokolwiek przyjedzie, wygonimy. Nie myśl, że tutaj nie ma ludzi, którzy poświęcą wszystko przeciwko najeźdźcy. W tym kraju poświęcić swoją krew dla ojczyzny jest wielką chwałą, a nie bezsensowną śmiercią. A teraz szybko wyjeżdżaj, bo ściemni się na drodze, a my czekamy na ciebie tutaj”⁵⁷.

Po tym jak rząd włoski odmówił skreślenia paragrafu 17 traktatu, Taitu osobiście brała udział w naradach oraz skorzystała z wpływów swego brata Ueldie, prosząc go o zachęcenie ludności podległych mu rejonów do wojny przeciwko Włochom, których sama była wielką przeciwniczką.

Cesarzowa była nieugięta w sprawie traktatu do tego stopnia, że Hrabia Antonelli w oficjalnych raportach wyrażał swoją pogardę dla Menelika twierdząc, że wystawia się na śmieszność, pozwalając aby kobieta decydowała w sprawach wagi państwowej.

Taitu a Kościół Etiopski

Taitu miała duże wpływy również w Kościele. To ona zajęła się sprawą przynależności jednego z klasztorów w Jerozolimie do Kościoła Etiopskiego i to również ona popadła w konflikt z głową tegoż kościoła, *abune* Mateuszem. Cesarzowa Etiopii Taitu jest opisywana w kronice jako osoba nie tylko potężna politycznie i zamożna, ale i bardzo religijna. Dowodem na to są wznoszone przez nią kościoły, zarówno w kraju, jak i w Jerozolimie.

Zaraz po ślubie, kiedy Menelik był nieobecny bo uczestniczył w wyprawie wojennej, Taitu urządziła miejsce swego zamieszkania w Yntoto, które według tradycji było oddzielone od mieszkania króla⁵⁸. W tym też czasie Taitu zaczęła snuć plany odnośnie budowy kościoła Yntoto Mariam. Przedsięwzięcie tej wagi świadczyć może o dwóch rzeczach: Taitu dysponowała własnymi środkami potrzebnymi na budowę lub też potrafiła pozyskać je ze skarbca królewskiego, a po drugie to głównie jej, a nie Menelikowi przysporzyło to zasług w oczach Kościoła, co potwierdza kronika.

„Taitu, która była bardzo oddana Świętej Pani powiedziała do *atsje* Menelika: ‘Pozwól mi w tym miejscu zbudować kościół dedykowany Naszej Pani’. To miejsce było zajmowane przez dom pewnego Galla. *Atsje* Menelik powiedział jej wtedy: ‘Twój pomysł mi się podoba. Boję się tylko, że nie znajdziesz budowniczych.’ W tym czasie *atsje* Menelik, który umieścił *tabot*⁵⁹ w Mekanio

⁵⁷ Gebre Iyesus, *Dagmaui Atsje Mynilyk Nyguse Negest Ze- Itjopia* (Atsje Menelik II, cesarz Etiopii), Addis Abeba 1973 według kalendarza etiopskiego (1980/81), s. 88.

⁵⁸ Ch. Prouty, s. 44.

⁵⁹ *Tabot* – czworokątna drewniana tablica poświęcona jakiemuś świętemu, zawierająca obraz Trójcy Świętej. *Tabot* symbolizuje Arkę Przymierza. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, s. 976.

i który celebrował święto *Hydar Tsjon*⁶⁰, wyjechał dwudziestego czwartego *hydar* [3 XII 1884 r.] na ekspedycję do Arusi. Zgodnie z wolą Najświętszej Panienki w tym czasie przybyło dziewięciu cieśli z Gonder. *Uejzero* Taitu poprosiła [Menelika] aby dał jej tych cieśli, ale prace w pałacu w Yntoto były już rozpoczęte. *Atsje* Menelik powiedział do niej: ‘Oczywiście, ale po tym jak prace zostaną zakończone’, *uejzero* Taitu czekając, kazała zbierać kamienie i ścinać drzewa”⁶¹.

Biograf Taitu dodaje: „Budowa kościoła szybko postępowała. Udało się go pokryć wspaniałym dachem z pięknym złotym krzyżem na wieży”⁶². Pełna nazwa nowo powstałego kościoła brzmiała Menbere Tsehaj Ryyse Adbarat Yntoto Mariam⁶³. Został on wyświęcony 1 października 1887 roku według kalendarza gregoriańskiego. Z tej okazji Taitu wydała ucztę, która trwała pięć dni.

Taitu nie ograniczyła się do budowania swoich wpływów w Kościele poprzez wzniesienie świątyni. Kronika Menelika podaje, że w rocznicę wyświęcenia kościoła zaprosiła przedstawicieli duchowieństwa z *aleka*⁶⁴ Mariam na czele do swego *ylfiñ*⁶⁵ i podarowała im stroje, przedmioty liturgiczne i pieniądze. Wydała również duży ogromny *gybyr* czyli przyjęcie.

„Dała przedstawicielowi kościoła cienki *dyrb*⁶⁶, tunikę z brokatem, spodnie z weluru, haftowany pas, buty, srebrne *mekuamija*⁶⁷, srebrne monety i tron; potem nadano mu tytuł *Melake Tsehaj. Like tebeb, keñ gieta, gyra gieta*⁶⁸ dostali jedną tunikę z brokatem, cienką *szammę*⁶⁹, cienką *kuta*⁷⁰, srebrne monety, srebrne *mekuamija*. Jeśli chodzi o innych uczonych kościoła każdy z nich dostał cienką *szammę*, cienką *kuta* nie mówiąc już o chustach, jak również o *mekuamija*, które powinni mieć w ręku w trakcie ich tańca. Następnie *uejzero* Taitu kazała przybyć duchownym i głowom kościołów Raguel i Urael i dała

⁶⁰ *Hydar Tsjon* – święto na cześć Dziewicy Marii obchodzone przez Kościół Etiopski 21 *hydar*.

⁶¹ Gebre Syllasje, s. 123.

⁶² Taddese Zeueldie, s. 46.

⁶³ Menbere Tsehaj Ryyse Adbarat Yntoto Mariam – Debr pod wezwaniem Menbere Tsehaj i Yntoto Mariam.

⁶⁴ *Aleka* – wódz, przełożony klasztoru czy kościoła. Tytuł przysługujący osobie uczzonej, nauczycielowi szkoły religijnej.

⁶⁵ *Ylfiñ* – sypialnia władcy; pokój, do którego mają wstęp tylko ściśle określone osoby. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary* s. 1117.

⁶⁶ *Dyrb* – ornat, wielokolorowa tkana tunika wysokiej jakości używana tylko podczas wielkich uroczystości. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, s. 1747.

⁶⁷ *Mekuamija* – laska służąca do wybijania rytmu podczas modlitwy. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, s. 237)

⁶⁸ Stanowiska w Kościele Etiopskim.

⁶⁹ *Szamma* – tradycyjny ubiór etiopski, jest to biała szata drapowana jak tunika. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, s. 609.

⁷⁰ *Kuta* – duża prostokątna *szamma* z paskiem z wyszywanego materiału zrobionym z dwu długości tkaniny. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, s. 1425.

każdemu z nich cienką *szammę*, tunikę i *bernos*⁷¹. Kapłani z Ziegamel, Fyrkuta i Ankober również zostali zaproszeni i odebrali wszelkie ozdoby⁷².

Kronika zwraca uwagę na rozmiary przyjęcia *gybyr* wydanego z tej okazji przez Taitu informując, że „[...] cały tydzień upłynął na przygotowaniach miodu pitnego i wznoszeniu *das*”⁷³⁷⁴. Produkty potrzebne do przyjęcia tak wielkiej liczby gości, pochodziły z posiadłości Taitu.

„W domu przylegającym do kaplicy położono dwanaście rur, sześć z każdej strony po to, aby *tedź* lał się jak potok, a na rurach zrobiono z wygładzonych desek przykrytych wywoskowanym płótnem i przybitych jeszcze do drugich wielki zbiornik, który zawierał całe morze *tedź*”⁷⁵. [...] Następnie przygotowano 25 długich stołów [...] każdy z nich miał po 15 łokci długości⁷⁶. Zgodnie z relacją kronikarza przed rozpoczęciem uczty zadbano również o biednych: „Wigilia poświęcenia wypadła w piątek, ale żeby nie opóźnić *gybyr* rozdano biednym jałmużnę. Dano im *tella*”⁷⁷, *tedź*, chleb, srebro, sól, tkaniny i tłustą wołowinę⁷⁸.

Podczas przyjęcia przez *das* przewijały się tłumy gości. „Kiedy jeden tłum się przetaczał, napływał następny i cały czas wnoszono nowe chleby i mięso. Pozostałości po jednych nigdy nie były podawane drugim”⁷⁹. Świątowano w sumie pięć dni. Kronikarz podaje nawet liczbę zwierząt zaszlachtowanych na ucztę – było ich dokładnie 5395⁸⁰.

Sprawa klasztoru etiopskiego w Jerozolimie

Jerozolima, jako jedno z najświętszych miast na świecie, od wielu wieków jest miejscem styku trzech dużych religii: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Każda z tych religii i wiele odmian ich wyznań posiadały tu swoje miejsca święte.

Również Etiopski Kościół Ortodoksyjny miał na terenie miasta swoje ziemie (już w XIII w.), chociaż sytuacja mieszkających tu mnichów etiopskich pogorszyła się wraz z rozluźnieniem stosunków cesarstwa z Jerozolimą po zajęciu przez Turków portu Massaua.

⁷¹ *Bernos* – ciepły płaszcz z kapturem. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, s. 885.

⁷² Gebre Syllasje, s. 128.

⁷³ *Das* – namiot chroniący gości w czasie uczty przed słońcem lub deszczem. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, s. 1761.

⁷⁴ Gebre Syllasje, s. 128.

⁷⁵ *Tedź* – napój alkoholowy, w którego skład wchodzi miód, woda i liście rośliny geso. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, s. 2178.

⁷⁶ Gebre Syllasje, s. 129.

⁷⁷ *Tella* – rodzaj piwa, robionego z sorgo, pszenicy i jęczmienia. Por. T.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, s. 2083.

⁷⁸ Gebre Syllasje, s. 132.

⁷⁹ Gebre Syllasje, s. 135.

⁸⁰ Gebre Syllasje, s. 137.

Około 1838 roku w świętym mieście panowała epidemia. Gdy wymarli z jej powodu etiopscy mnisi, klucz od etiopskiego klasztoru i kaplicy przeszedł w ręce duchowieństwa koptyjsko-egipskiego. Spalona została biblioteka Etiopczyków ze wszystkimi dokumentami, między innymi z tymi, które mogłyby posłużyć za podstawę odzyskania przez nich swej własności⁸¹.

Według kroniki, wiadomość o zagarnięciu klasztoru zbulwersowała *atsje* Menelika i *ytiegie* Taitu⁸². W wyniku starań cesarza Menelika klasztor został ponownie otwarty dla Etiopczyków w 1905 lub 1906 roku (etiopski rok 1898). Został również odnowiony zniszczony dom w Dier Syltan⁸³.

To samo źródło informuje dalej, że to na rozkaz Taitu nad bramą klasztorną wmurowano marmurową tablicę z pieczęcią władcy i napisem złotymi literami w języku gyyz: „Ta część Dier Syltan została otwarta za czasów miłującego Boga Menelika II i w czasie królowej naszej Taitu, drugiej Heleny, Światła Etiopii, i w dniach sułtana Abdul Hamid Hana, władcy osmańskiego”⁸⁴.

Świątynią wybudowaną w Ziemi Świętej przez Taitu około roku 1901 jest Debre Gennet. Oprócz samego kościoła cesarzowa ufundowała również piętrowe domy dla mnichów oraz domy do wynajęcia dla pielgrzymów etiopskich przybywających do Jerozolimy. Kronika podaje więcej informacji, między innymi taką, że w roku 1902 lub 1903 na rozkaz cesarzowej wzniesiono w Jerozolimie wielki pałac, który kosztował 48 tysięcy *byrr*⁸⁵. Powierzchnia tego miejsca to około 2500 *kynd*⁸⁶. Z tekstu kroniki dowiadujemy się też, że budynek ten był położony w dogodnym punkcie przy głównej drodze, w sąsiedztwie domu duchownego anglikańskiego i posiadłości Anglików⁸⁷.

Dzięki staraniom Taitu gmina etiopska odzyskała swoje znaczenie w Ziemi Świętej, a każdy przybywający tu pielgrzym mógł przeczytać na wspomnianej tablicy, że to za sprawą *ytiegie* ma możliwość zatrzymania się w domu dla pielgrzymów.

Konflikt Taitu z głową Kościoła Etiopskiego

Ze sprawą konfliktu o klasztor związana jest postać ówczesnego *papasa*⁸⁸ Kościoła w Etiopii – *abune* Mateusza. Zwierzchnikiem Kościoła Etiopskiego do połowy XX wieku był biskup, przysyłany przez Kościół Koptyjski. Gdy wybuchł

⁸¹ S. Pankhurst, *Z kraju królowej Saby*, Warszawa 1977, s. 228.

⁸² Gebre Syllasje, s. 319.

⁸³ Gebre Syllasje, s. 320.

⁸⁴ Gebre Syllasje, s. 320.

⁸⁵ *Byrr* – nazwa waluty etiopskiej funkcjonująca do dziś.

⁸⁶ *Kynd* – dosł. „łokieć”, tradycyjna etiopska miara długości liczona od czubka środkowego palca do łokcia człowieka przeciętnego wzrostu.

⁸⁷ Gebre Syllasje, s. 322.

⁸⁸ *Papas* – głowa Kościoła Etiopskiego, odpowiednik „biskupa”.

konflikt o przynależność klasztoru w Jerozolimie do Etiopii czy Egiptu, *abune* Mateusz opowiedział się za Egiptem. Tym samym stracił zaufanie cesarzowej i jak mówi tekst źródłowy:

„Z tego też powodu skreślony został jako przedstawiciel Etiopii w sprawach, których rozwiązanie mogłoby okazać się [dla kraju] korzystne. Traktowany był jako niebezpieczny. Podejmowano decyzje przeciwne do jego propozycji”⁸⁹.

Właśnie z powodu braku zaufania cesarzowej *abune* nie został ministrem edukacji w tworzonemu przez Menelika gabinecie. Pomimo wytypowania go przez cesarza, z powodu zdecydowanego sprzeciwu Taitu jego kandydatura została odrzucona.

Gdy pod koniec rządów *ytiegie* Taitu były próby zamachu na nią, okazało się, że czołowym ich organizatorem był *abune* Mateusz, a zamach miał być próbą odwetu na cesarzowej⁹⁰.

Walka o władzę i upadek

Wpływ Taitu na decyzje cesarza wzrósł jeszcze bardziej, gdy w maju 1906 roku, a według innego źródła w miesiącu *hydar* 1902 roku etiopskiego⁹¹, czyli w 1908 roku według kalendarza gregoriańskiego, Menelik przeszedł pierwszy atak choroby, która spowodowała u niego paraliż prawej połowy ciała oraz problemy z mową. Taitu, która opiekowała się mężem, zarządziła, aby odwiedzano go tylko za jej zgodą. Ponieważ stan zdrowia władcy pogarszał się, zarówno Etiopczycy jak i przebywający w Etiopii Europejczycy podejrzewali cesarzową o jej wpływ na zły stan zdrowia władcy. Miano jej również za złe podejmowanie w imieniu cesarza decyzji politycznych⁹².

O fakcie przejęcia sprawowania władzy w okresie choroby Menelika przez Taitu pisze również Taddese Zeueldie: „Taitu, z jej pomysłowością i bystrością była prawą ręką *atsje* Menelika. Szczególnie od czasu, kiedy Menelik zaczął poważnie chorować przejęła w całości jego autorytet i zaczęła odpowiedzialnie rządzić”⁹³.

O rozpoczęciu sprawowania faktycznej władzy w kraju przez *ytiegie* kronikarz Gebre Ygziabhier Eljas napisał, że nawet po kolejnym ataku Menelik brał w pewnym stopniu udział w życiu politycznym: czytał, wydawał rozkazy na piśmie. Ale to cesarzowa wzięła władzę w swoje ręce. Zaczęła mianować i nagradzać ludzi, „[...] zaopatrywać armię w broń, gromadzić żołnierzy, a wydając dla nich uczty, jednoczyła ich wokół siebie i mobilizowała”⁹⁴.

⁸⁹ Taddese Zeueldie, s. 52.

⁹⁰ Taddese Zeueldie, s. 53.

⁹¹ Taddese Zeueldie, s. 56.

⁹² Ch. Prouty, s. 314.

⁹³ Taddese Zeueldie, s. 56.

⁹⁴ R. Molvaer, Gebre Ygziabhier Eljas, s. 312.

Zyskując coraz większe wpływy w kraju poprzez kojarzenie małżeństw politycznych, mianowania i odwoływanie ze stanowisk a następnie zdobywając coraz większą realną władzę przy boku chorego cesarza, Taitu spotykała się z coraz większym oporem ze strony możnowładztwa szeuańskiego. To właśnie działania kilku możnowładców, którym Taitu odebrała wcześniej przywileje ziemskie, zapoczątkowały proces jej odsunięcia od władzy. Wśród przeciwników cesarzowej znalazł się również *abune* Mateusz. Nie można jednoznacznie stwierdzić udziału Europejczyków w procesie pozbawiania Taitu jej wpływów na sprawy państwowe.

Cesarz Menelik mianował regentem *lydż* Ijasu, którego Taitu była przeciwniczką. Po śmierci cesarza w 1913 roku Taitu wyprowadziła się – jak pisze jej biograf Taddese Zeueldie, a co bardziej prawdopodobne została zmuszona do wyprowadzenia się z pałacu do Yntoto. Po obaleniu rządu *lydż* Ijasu, gdy cesarzową została Zeuditu, córka Menelika, poprosiła ona Taitu o powrót do pałacu, ale Taitu kierowana dumą (po Meneliku kobieta miała zostać władczynią i to nie ona była tą władczynią), odmówiła. Zmarła w Yntoto w roku 1918.

Oceny cesarzowej Taitu, jej sposobu zdobywania władzy i prób rządzenia, mogą być skrajnie różne. Jedno nie ulega wątpliwości: była osobowością niezwykle kłną na tle dziejów Etiopii. Przez rodaków kochana i choć przez Europejczyków nie darzona sympatią, to również oni przyznawali, że Taitu była mądrą kobietą, utalentowanym politykiem i skutecznym doradcą cesarza.

Mgr Monika Kulesza ukończyła studia afrykanistyczne (specjalność etiopistyka) w Zakładzie Języków i Kultur Afryki na Wydziale Orientalistycznym UW i jest obecnie doktorantką w Katedrze Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego UW.

BRYTYJSKA ANEKSJA TRANSWAŁU W 1877 R.

Dwunastego kwietnia 1877 r. Theophilus Shepstone w gmachu Volksraadu w Pretorii ogłosił aneksję Transwału przez Wielką Brytanię. W oficjalnej proklamacji jako powód wskazywał na katastrofalny stan państwa, niemożności republiki do jego zmiany oraz zagrożenia, jakie to za sobą niesło dla całego regionu¹. Te tezy były jednak jedynie propagandową deklaracją. Prawdziwe przyczyny aneksji były inne i wiązały się z planami utworzenia federacji południowej Afryki pod hegemonią Wielkiej Brytanii.

Plany utworzenia federacji nie były nowe. Pierwszym, który wysunął pomysł unii państw i kolonii Afryki Południowej był sir George Grey. Piastując urząd gubernatora w latach 1854–1861, doszedł do wniosku, że przyznanie niepodległości burskim republikom było błędem i wynikało z krótkowzroczności ówczesnych angielskich decydentów. Rozumiał, że powrót do stanu sprzed konwencji w Sand River (1852) i w Bloemfontein (1854) był niemożliwy, zaproponował więc utworzenie federacji Południowej Afryki, w której skład miały wejść: Kolonia Przylądkowa, Natal, oraz republiki burskie². Utworzenie jej wymagałoby jednak dużych nakładów finansowych oraz większego zaangażowania Wielkiej Brytanii, których liberalne rządy Earla of Aberdeen'a, a później Lorda Palmerstone'a wołały uniknąć, zwłaszcza w obliczu innych zobowiązań (np. wojna krymska, powstanie sipajów). Dodatkowo biorąc pod uwagę słabość gospodarczą tamtejszych kolonii i zacofanie państw burskich, Colonial Office obawiało się, że nowo powstały organizm nie będzie samowystarczalny. W rezultacie Londyn, ocenił plany Greya jako zbyt ryzykowne, aby wprowadzić je w życie³. W efekcie odłożono je *ad acta* na niemal dwie dekady.

¹ Annexation of the South African Republic to the British Empire. Proclamation by sir Theophilus Shepstone, 12th April 1877, *Select Constitutional Documents Illustrating South African History, 1795–1910*, red. G.W. Eybers, London, New York 1918, s. 448–453.

² G. Grey to E.B. Lyttelton, 12th Jan 1859, Colonial Office Records, National Archives (Kew), CO 48/393. Zob. też B.A. Knox, *The Rise of Colonial Federation as an Object of British Policy 1850–1870*, "The Journal of British Studies", t.XXI, 1971, nr 1, s. 94–95.

³ George Grey to Cape of Good Hope House of Assembly, 28th March 1859, COR, NA, CO 48/395. Zob. też Clement F. Goodfellow, *Great Britain and South Africa confederation 1870–1881*,

W 1874 r. do władzy w Wielkiej Brytanii doszli konserwatyści pod przywództwem Benjamin Disraeliego. Oznaczało to zasadnicze zmiany w polityce imperialnej. Imperium Brytyjskie po latach bardziej wstrzemięźliwej polityki znowu zrobiło się „modne”. Londyn wyraźnie zaczął być zainteresowany wszelkimi planami, które miały na celu wzmocnienie i rozszerzenie Imperium. Nie bez znaczenia w tym wypadku był kryzys gospodarczy lat 70. XIX w. Państwa europejskie, jak i USA wprowadziły wysokie bariery celne, co silnie uderzyło w Wielką Brytanię, która nadal trzymała się zasad liberalnej gospodarki oraz wolnego handlu. Recesja gospodarcza zbiegła się w czasie z coraz bardziej odczuwalną rywalizacją gospodarczą ze strony Stanów Zjednoczonych oraz Niemiec. Era, w której Anglia była „fabryką świata”, zaczęła odchodzić do przeszłości⁴. W efekcie, Londyn postanowił zwrócić większą uwagę na swoje Imperium i poprzez jego rozbudowę zniwelować niekorzystną dla niego sytuację.

Lata 70. XIX w. to okres fascynacji brytyjskich polityków koncepcjami federalistycznymi, w których widziano środek stabilizujący poszerzające się Imperium⁵. W dobie narastającej autonomii kolonii osadniczych, w ideach federalnych widziano narzędzie konsolidacji Imperium. Skłoniło to ówczesnego ministra do spraw kolonii lorda Carnarvona do odkurzenia koncepcji G. Greya. Ważnym czynnikiem, w przypadku południowej Afryki, było odkrycie w rejonie Kimberley bogatych złóż diamentów w 1867 r. Dzięki temu pojawiła się nadzieja na finansową samowystarczalność ewentualnej federacji⁶. Zgodnie z planami Carnarvona, federacja południowej Afryki miała na celu umocnienie brytyjskiego panowania w tym regionie oraz stworzenie dogodnej bazy dla dalszej ekspansji w głąb Afryki. Podobnie, jak w koncepcji G. Greya federacja miała składać się z kolonii brytyjskich i republik burskich. W zamyśle Carnarvona ośrodkiem i motorem całego przedsięwzięcia miała być Kolonia Przylądkowa. Republiki burskie oraz władztwa afrykańskie miały dostarczać siły roboczej. Pieniądze potrzebne do jej utworzenia, planowano uzyskać z wydobywania diamentów. Za wzór ustrojowy takiego związku miała posłużyć Kanada, od 1867 r., była pierwszą autonomiczną federacją (dominium) wchodzącą w skład imperium brytyjskiego.

Jednym z głównych celów stworzenia federacji było zlikwidowanie chaosu panującego w interiorze Afryki Południowej. Na mapie tego regionu w latach 70. XIX w. obok Brytyjskich kolonii i burskich republik, istniała mozaika władztw afrykańskich. Oprócz dwóch największych (Zulusi i BaSotho), był tam również

Oxford 1966, s. 206–207.

⁴ P. Kennedy, *Mocarstwa świata, Narodziny rozkwit upadek*, Warszawa 1999, s. 160–161.

⁵ F. Goodfellow, dz. cyt., s. 32.

⁶ Wystarczy wspomnieć, że wartość eksportu z Południowej Afryki, tylko w latach 1865–1874 wzrosła ponad dwukrotnie z 2,63 mln GBP do 5,24 mln GBP. Zob. Charles H. Feinstein, *An Economic History of South Africa. Conquest, Discrimination and Development*, Cambridge 2005, tab. 5.1, s. 101.

blok władztw afrykańskich, znajdujących się pomiędzy Kolonią Przylądkową a Natalem, władztwo Swazi i kilka innych niezależnych królestw. Stanowiły one ciągle realną siłę, a ich działania, stwarzały, według Londynu, poważne zagrożenie dla bezpieczeństwa całego regionu. Koszty wojen z Afrykanami oraz przywracania spokoju były relatywnie wysokie i jak pokazywały wojny Oranii z Ba Sotho (1858 i 1865–68), Transwalu z Ba-Pedi (1876) czy później Brytyjczyków z Zulusami (1879) ich wynik nie był zawsze tak oczywisty.

Wśród osadników, zwłaszcza brytyjskich, istniał strach przed ogólnofrykańskim powstaniem pod hasłem „zepchnięcia białych do morza”. Wierzono, że w przypadku utworzenia federacji powstałby organizm politycznie na tyle silny, aby spokojnie mógł narzucić im swoją wolę, (za pomocą środków dyplomatycznych bądź siły) i odsunąć zagrożenie z ich strony. Liczono, że wzrosłoby także bezpieczeństwo przyszłych prowincji, w których każda mogłaby liczyć na pomoc reszty, w przypadku wojny z Afrykanami czy innych kłopotów⁷. Miano też nadzieję, że w niedalekiej przyszłości, taka federacja wchłonie niezależne władztwa afrykańskie. Było to o tyle istotne, że Londyn z początkiem lat 70. XIX w. coraz bardziej czuł się znudzony koniecznością militarnej obrony swoich kolonii i ponoszeniem związanych z tym ciężarów finansowych.

Lord Carnarvon aktywnie uczestniczył w pracach nad stworzeniem konfederacji Kanady, co dało mu, jak sądził, potrzebne doświadczenie w tworzeniu tego typu organizmów politycznych. Z tego też powodu jego plany traktowano z dużo większą uwagą niż gdyby je proponował zwykły urzędnik kolonialny. Jednocześnie sukces Dominum Kanady sprawił, że tego samego spodziewano się w przypadku planowanej federacji południowej Afryki⁸. Wszystko to spowodowało, że tym razem plany federacyjne uzyskały akceptację Londynu.

Wbrew oczekiwaniom Carnarvona, projekt konfederacji nie spotkał się z przyjaznym przyjęciem w południowej Afryce. Większość państw i kolonii była co najmniej sceptyczna. Politycy w Kapsztadzie nie śpieszyli się do wejścia w skład federacji uznając, całkiem słusznie, że na planowanej unii Kolonia Przylądkowa mogła więcej stracić niż zyskać. Dzięki odkryciu pól diamentowych obroty handlowe Kolonii wyraźnie wzrosły i weszła ona w fazę szybkiego rozwoju gospodarczego⁹. Uzyskanie tzw. Responsible Government (od 1872) z kolei, gwarantowało mieszkańcom rząd, który reprezentował ich interesy. Wszystko to powodowało niechęć rządu Kolonii do brania bardziej aktywnego udziału w polityce zewnętrznej, tym bardziej, że groziło to wciągnięciem Kapsztadu w ewentualne zatargi i wojny w południowoafrykańskim interiorze¹⁰. Przylądek natomiast zdecydowa-

⁷ C.W. de Kiewiet, *Imperial Factor in South Africa*, Cambridge 1937, s. 64–67.

⁸ M. Meredith, *Diamonds, Gold and War*, London 2007, s. 64.

⁹ C.W. de Kiewiet, *Imperial Factor in South Africa*, dz. cyt., s. 60–63.

¹⁰ T.R.H. Davenport, C. Saunders, *South Africa a Modern History*, Toronto-Buffalo 1991, s. 175.

nie wołał przyjąć postawę neutralną w kontaktach z republikami burskimi i interesowało go zachowanie dotychczasowego *status quo* w Afryce Południowej.

Jeśli chodzi o Oranię, to dzięki rozsądnej i skutecznej polityce prezydenta Johannesburga Branda, przeżywała ona okres stabilizacji i rozwoju. Gospodarczo korzystała na eksporcie żywności do zagłębia diamentowego w Kimberley, a politycznie państwo było stabilne. J. Brand chociaż nie mówił wyraźnie „nie”, a nawet w niektórych rozmowach z emisariuszami Carnarvona wyrażał się pozytywnie o federacji, to wyraźnie grał na czas. Postanowił bowiem wykorzystać sytuację do wymuszenia na Brytyjczykach jakiejś formy odszkodowania za utracone pola diamentowe (tzw. Keate Award, 1871)¹¹. Dlatego też oficjalnie, uzależnił udział swego kraju w rozmowach na temat federacji, od uregulowania kwestii Zachodniego Griqualandu¹².

Kolejny problem stanowiła recepcja pomysłu federacji w Transwalu. Pozostawał on w sprzeczności z ambitną polityką Thomasa Burgersa. Chciał on przekształcić republikę w prężny i dobrze funkcjonujący organizm, a ponadto dążył do zjednoczenia Burów wokół Transwalu oraz nakłonienia ich do bardziej aktywnego uczestniczenia w wydarzeniach rozgrywających się w Afryce Południowej¹³. Kluczem do zrealizowania tej polityki miało być wybudowanie linii kolejowej do portugalskiego portu w Lourenço Marques i zdobycie niezależnego od Wielkiej Brytanii dostępu do morza¹⁴. Z tych powodów T. Burgers niechętnie przyjął pomysł Carnarvona.

Największymi zwolennikami federacji były Natal oraz Zachodni Griqualand i to z podobnych przyczyn. Obie kolonie miały niestabilną sytuację wewnętrzną. Borykały się z wielkimi problemami administracyjnymi. Z ich perspektywy federacja miała z jednej strony wzmocnić słabą administrację lokalną oraz stać się katalizatorem stabilizacji obu terytoriów. Obie te kolonie reprezentowały jednak drugą ligę, a ich opinie bez konsensusu ze strony Kapsztadu, Bloemfontein oraz Pretorii nie miały większego znaczenia, z czego Carnarvon świetnie zdawał sobie sprawę.

¹¹ W 1870 roku wicegubernator Natalu Robert William Keate został wybrany arbitrem w sporze między Griquą, BaThlaping, Oranią i Transwalem o przynależność diamentowego regionu Kimberley. W 1871 roku na mocy jego decyzji terytorium to przyznano władcy Griqua Nicolaasowi Waterboerowi, który niemal natychmiast poprosił o protekcję Wielkiej Brytanii. Burowie zwłaszcza z Oranii uznali, że wszystko zostało z góry ukartowane. W 1876 roku wielka Brytania wypłaciła Oranii odszkodowanie za utratę Kimberley w wysokości 90.000 GB bécnej walucie ponad 4.000.000 GBP). Zob. Michał Leśniewski, *Wojna burska, 1899–1902. Geneza, przebieg i międzynarodowe uwarunkowania*, Warszawa 2001, s. 20–21.

¹² J.A. Froude, *Two Lectures on South Africa; Delivered before the Philosophical Institute, Edinburgh*, 1880 s. 42–43, zresztą J. Froude był zdania, że gdyby Londyn nie anektował Zachodniego Griqualandu, federacja miałaby dużo większe szanse na urzeczywistnienie, Zob. tamże, s. 24–25.

¹³ C.W. de Kiewiet, *A History of South Africa. Social and Economic*, Oxford 1957, s. 100, 103

¹⁴ J.A. Froude, dz. cyt, s. 38.

Osobny problem w ramach ewentualnej unii, stanowili Afrykanie. Zdecydowana większość brytyjskich osadników w południowej Afryce traktowała ich jako tanią siłę roboczą, której paradoksalnie przy tak dużej liczbie Afrykanów ciągle jej brakowało. Nie widzieli potrzeby ich edukowania, czy poprawy ich warunków życiowych¹⁵. Afrykanie natomiast wykorzystywali duże zapotrzebowanie na siłę roboczą, jak i brak spójnej polityki, w tym względzie dla własnych celów. Władcy afrykańscy widzieli w eksporcie siły roboczej okazję do zdobywania broni i amunicji. Jednocześnie wygrywali antagonizmy pomiędzy Brytyjczykami a Burami, stając się, w zależności od potrzeby, sojusznikami jednych lub drugich. Dlatego, mimo stopniowego spychania Afrykanów na margines życia politycznego, ich władztwa jeszcze w latach 70. XIX wieku stanowiły siłę z którą trzeba było się liczyć¹⁶.

Kluczowe w takim razie, stało się pytanie, komu powierzyć politykę wobec Afrykanów. Lord Carnarvon był zdania, iż lepiej będzie, gdy przypadnie ona Londynowi. Miało to gwarantować bardziej humanitarne traktowanie tubylców. Co więcej, było zgodne z modelem ustrojowym zastosowanym w Kanadzie. W rezultacie, polityka względem tubylców byłaby taka sama we wszystkich prowincjach planowanej federacji, a nie jak do tej pory uzależniona od zapisów prawnych w poszczególnych koloniach brytyjskich, czy państwach burskich. Kłóciło się to jednak z podstawowymi założeniami federacji, w której w zamian za ponoszenie wszystkich kosztów związanych ze swoim utrzymaniem, osadnicy otrzymywali całkowitą swobodę w polityce wewnętrznej, jak i zagranicznej. Problem ten mimo wielorakich prób nigdy nie został do końca rozwiązany.

Lista kwestii spornych dotyczących przyszłej federacji była zatem długa. Mimo wszystko Colonial Office liczyło, że uda się je rozwiązać podczas wspólnej konferencji. W 1876 roku zaproszono do Londynu wszystkie zainteresowane strony. Spotkanie to zakończyło się jednak całkowitym fiaskiem. Z zaproszonych gości jedynie Natal i Zachodni Griqualand wysłały swoich przedstawicieli. Wszystko zatem wskazywało, że wypróbowany schemat, przeszczepiony z Kanady, gdzie za pomocą obustronnych negocjacji udało się stworzyć ramy przyszłej unii, w Afryce Południowej nie sprawdził się. Labirynt problemów polityczno-społecznych istniejący w relacjach między osadnikami a Afrykanami, Brytyjczykami i Burami, okazał się zbyt zawiły, aby rozwiązać go mogły rozmowy między przywódcami.

Lord Carnarvon nie zamierzał się jednak poddawać. Zamienił natomiast dotychczasową taktykę wielostronnych rozmów z koloniami brytyjskimi i republikami burskimi na rzecz bardziej energicznych działań. Uznał, że kluczem do stworzenia konfederacji będzie aneksja Transwalu. Dlaczego akurat tego kraju?

¹⁵ C.W. de Kiewiet, dz. cyt., s. 14–15.

¹⁶ T.R.H. Davenport, Christopher Saunders, *South Africa a Modern History*, dz. cyt., s. 128–149.

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, należy przyrzeć się uważniej sytuacji w tym regionie. Jak już wspomniano, politycy Kolonii Przylądkowej w obawie przed utraceniem swojej uprzywilejowanej pozycji, byli niechętni federacji. Orania zajęła pozycję wyczekującą i obserwowała poczynania zarówno Kapsztadu, jak i Pretorii. Transwał z powodu ambicji T. Burgersa oraz nieufności w stosunku do Wielkiej Brytanii sprzeciwiał się unii prowincji. Transwał być może był najbardziej zdecydowanym przeciwnikiem pomysłu Carnarvona, ale jednocześnie, ze względu na niski stopień wewnętrznej spójności był najsłabszym państwem regionu. Carnarvon doszedł więc do wniosku, że jeżeli uderzy on w najsłabsze ogniwo tego muru oporu, Orania zrezygnuje z polityki neutralności i przyłączy się do unii. Mając z kolei poparcie dwóch republik burskich, Natalu oraz Zachodniego Griqualandu, powstanie federacja na tyle duża, iż Kolonia Przylądkowa nie będzie miała innego wyjścia jak tylko przyłączyć się do nowo powstałego organizmu. W rezultacie, konfederacja Afryki Południowej stanie się faktem dokonany¹⁷.

Na pierwszy rzut oka pomysł aneksji Transwału mógł się wydawać dość ryzykowny, lecz powodów, dla których mógł się powieść, było kilka. Transwał był pozbawiony instytucji państwowych, niestabilny finansowo, a obywatele nie szanowali zarządzeń władz. Struktura tego kraju bardziej przypominała luźną federację poszczególnych dystryktów niż w miarę jednolite państwo. Prymitywna gospodarka, bazująca na ekstensywnym rolnictwie nie dawała szans na pomyślny rozwój tego kraju, a projekt budowy linii kolejowej do Lorenço-Marquec niewiele tutaj zmieniał. Podobnie jak odkrycie niewielkich złóż złota we wschodnim Transwału¹⁸. Jednocześnie odkrycie złota, a zwłaszcza budowa linii kolejowej do Mozambiku, która pozwoliłaby republice na dotarcie do światowych rynków bez brytyjskiego pośrednictwa, tym bardziej zaniepokoiła brytyjskich polityków. Wyrwanie się Transwału z orbity brytyjskich wpływów, wraz z przeobrażeniem się go w silne państwo, było bowiem dla Colonial Office bardziej niebezpieczne aniżeli jego upadek¹⁹. Jednocześnie jednak budowa linii kolejowej okazała się szybko wyzowaniem ponad skromne możliwości republiki. W tej sytuacji można było się spodziewać, że Pretoria może zgodzić się na utratę suwerenności, tym bardziej, iż w ramach federacji mogłaby liczyć na posiadanie dużej autonomii i zachowanie swojej odrębności kulturowo-politycznej. W rezultacie imperialna machina Wielkiej Brytanii została wprawiona w ruch i skupiła całą swoją uwagę na republice, szukając sposobu, aby doprowadzić do założonego celu.

¹⁷ Dokładnie autorem tej opinii był H. Barkly lecz lord Carnarvon w pełni ją zaadaptował do swojej polityki, Zob. C.W. de Kiewiet, *Imperial Factor in South Africa*, dz. cyt., s. 26.

¹⁸ Złoto odkryto w 1873 roku w okolicach Lydenburga. Dawało to nadzieję na zlikwidowanie permanentnej dziury budżetowej republiki. Jednakże złoża okazały się mniejsze niż się spodziewano. T.R.H. Davenport, Ch. Saunders, *South Africa. A Modern History*, s. 93.

¹⁹ C.W. de Kiewiet, *Imperial Factor in South Africa*, dz. cyt., s. 106.

Sytuacja zdawała się zmierzać w korzystną dla Brytyjczyków stronę. W maju 1876 r. Prezydent Thomas Burgers wypowiedział wojnę władztwu BaPedi w wschodnim Transwalu, chcąc go zmusić do uznania zwierzchnictwa republiki. Strona brytyjska z zainteresowaniem obserwowała wydarzenia zachodzące w Transwalu, zastanawiając się jak ten konflikt wykorzystać do własnych celów. Wojna, a szczególnie przegrana Pretorii w konfrontacji z BaPedi, mogła się stać ostatecznym argumentem uzasadniającym aneksję republiki. Wszyscy doradcy sekretarza ds. kolonii (Theophilus Shepstone, Edward Farfield) wskazywali na pierwsze rozwiązanie przekonani, że wojna obnaży wszystkie słabości republiki, co skłoni ją do szukania pomocy u Wielkiej Brytanii²⁰. Naturalnie ceną za pomoc Anglii w rozwiązaniu sporu byłaby rezygnacja z niepodległości przez Transwal.

Na początku września 1876 r. doszło do poważnej porażki sił Transwalu w walkach z BaPedi. Komanda burskie atakujące Sekhukhuniego (władca BaPedi) zostały pokonane i rozpoczęły odwrót. Burowie zmęczeni brakiem wygranej zaczęli winić za wszystkie niepowodzenia właśnie prezydenta, przez co miał on trudności z zebraniem kolejnych komand²¹. Co więcej, mieszkańcy innych części republiki nie widzieli sensu w prowadzeniu wojny, która ich zdaniem nie toczyła się w ich interesie.

Tymczasem 14 września 1876 r. gubernator Kolonii Przylądkowej, Henry Barkly, wysłał do Colonial Office list, z którego wynikało, że komanda burskie poniosły całkowitą klęskę, a Brytyjczycy mieszkający w Transwalu proszą Londyn o aneksję²². Wtórowała mu prasa brytyjska, która z przesadą rozpisywała się o tym, jak Burowie zostali całkowicie pobici i cały Transwal został rzucony na pastwę Sekhukhuniego. Carnarvon po otrzymaniu tych informacji natychmiast przystąpił do działania. Theophilus Shepstone otrzymał uprawnienia specjalnego komisarza do spraw Transwalu, Zulusów i innych plemion tubylczych²³. Powierzono mu misję zorientowania się w sytuacji, jaka panowała w Transwalu. Przede wszystkim Carnarvon czekał jednak na raporty od T. Shepstonea, aby móc podjąć stosowną decyzję. Ważną rolę odgrywał tu czynnik propagandowy. Sekretarz ds. kolonii postrzegał kwestię narzucenia zwierzchnictwa Transwalowi poprzez zwykłą aneksję, jako gorsze rozwiązanie. Jego zdaniem, dużo lepiej stałoby się, gdyby Transwal zmęczony wojną, sam zwrócił się do Wielkiej Brytanii o pomoc i protekcję²⁴.

Za takimi działaniami przemawiał też jeszcze jeden ważny powód. Londyn nie do końca wiedział, jak wygląda sytuacja w Transwalu oraz jakie są nastroje jego

²⁰ F. Goodfellow, dz. cyt., s. 112–113.

²¹ P. Kruger, *The Memories of Paul Kruger*. New York 1902, s. 111–112.

²² Zob. H.E. Bulwer to the Lord of Carnarvon, 22nd August 1876, *British Parliamentary Papers, Further Correspondence, 1877 C-1776*, nr 75.

²³ Posiadał też upoważnienia do działania zgodnie z interesem Jej Królewskiej Mości. Zob. H.E. Bulwer to the Lord of Carnarvon, 22nd August 1876, tamże, nr 76.

²⁴ O czym nie zapomniał poinformować swoich współpracowników, Zob. Lord of Carnarvon to H. Barkly 22nd September 1876, tamże, nr 73.

mieszkańców. Był to pewien paradoks, iż mimo monitorowania republiki, wszystkie informacje o tym, co się dzieje, pochodziły od Edwarda Bulwera i Henrego Barkleya, którzy swą wiedzę czerpali głównie z gazet, telegramów oraz listów od brytyjskich obywateli przebywających w Transwalu. Rzetelność tych informacji była wątpliwa, a obraz Transwalu nie zawsze odpowiadał rzeczywistości. Szansą na zmianę tego stanu miała być misja T. Shepstone'a²⁵.

Jego wybór nie był przypadkowy. Wcześniej pełnił on funkcję sekretarza do spraw tubylczych w Natalu. Dzięki znajomości języków afrykańskich, lokalnych uwarunkowań oraz swemu zdecydowaniu, potrafił działać skutecznie, chociaż jego działania budziły czasem kontrowersje (był zwolennikiem polityki twardej ręki). Doskonale orientował się w niuansach lokalnych stosunków oraz relacjach pomiędzy Brytyjczykami, Burami i Afrykanami. Posiadał niezbędne doświadczenie polityczne. Na bieżąco też śledził wszelkie lokalne konflikty afrykańskie oraz wydarzenia rozgrywające się w tym regionie²⁶. Przede wszystkim, był jednak zdecydowanym zwolennikiem brytyjskiego imperium, wierzącym w „misję białego człowieka”. Jedyną szansę poprawy bytu Afrykanów, widział w aneksjach władztw afrykańskich oraz ich ucywilizowaniu przez Wielką Brytanię. Krytycznie podchodził do republik burskich, a szczególnie Transwalu. Uważał republikę burską za przykład kompletnie nieudanego eksperymentu, w efekcie którego powstało państwo nieudolne i niezdolne do radzenia sobie ze swoimi problemami. Aneksje oraz utworzenie federacji kolonii pojmował nie jako możliwość, a wręcz konieczność²⁷.

Nie powinno zatem dziwić, że wszystkie listowne relacje od T. Shepstonea, o tym co się dzieje w Transwalu, stawiały to państwo w złym świetle. Republika była opisywana przez niego, jako kraj w stanie kompletnego rozkładu, w którym panuje całkowita anarchia. Co gorsza, prezydent wedle niego, stracił zaufanie swoich obywateli, a Volksraad stał się areną bezowocnych dyskusji, które nie potrafiły rozwiązać jakiegokolwiek problemu. Mieszkańcy Transwalu natomiast, w jego opinii, zmęczeni długotrwałą wojną oraz niezdecydowaniem swojego prezydenta pragnęli zmian i z radością powitaliby brytyjską interwencję. Theophilus Shepstone powoływał się przy tym na liczne listy, które otrzymywał od osadników, proszących go o jak najszybszą brytyjską interwencję. Przywoływał też, spontaniczne oraz pełne radości powitania go przez mieszkańców Pretorii i życzliwe przyjęcie przez prezydenta oraz Volksraad²⁸. Wszystko to miało dowodzić, że aneksja republiki nie powinna napotkać przeszkód.

²⁵ F. Goodfellow, dz. cyt., s. 126

²⁶ A. Trollope, *South Africa*, t. II, London 1879, s. 53.

²⁷ Podważa to jednak obiektywność jego relacji z Pretorii przesyłanych stronie brytyjskiej, Zob. M. Meredith, dz. cyt., London 2007, s. 67–68.

²⁸ H. Barkly to Lord of Carnarvon, 20th March 1877, nr 87 i T. Shepstone to H. Barkly, 28th March 1877, *BPP, 1877 C-1776*, London 1877, nr 70.

Od późnej jesieni 1876 r. do Natalu w dużym pośpiechu przetrucano dodatkowe oddziały, a na początku 1877 r. Arthur Cunningham meldował H. Bulwerowi pełną gotowość wojsk do ewentualnego udzielenia pomocy T. Shepstoneowi w jego misji²⁹. W odpowiedzi, specjalny komisarz informował A. Cunnighama, gdzie w drodze do Pretorii wojsko może uzupełnić zapasy (sic)³⁰. Wszystko wskazywało na to, że Wielka Brytania bardzo realnie rozpatrywała możliwość interwencji wojskowej w republice. Ze wcześniej wymienionych względów należy jednak sądzić, że armia brytyjska miała tam wkroczyć w roli sił porządkowych wezwanych przez nowe probrytyjskie władze, a nie jako agresor. Pośrednio chodziło też o manifestację potęgi Wielkiej Brytanii, chociaż być może, mobilizację wiązano również z chęcią zlikwidowania ostatnich niezależnych władztw afrykańskich w tym regionie³¹. Londyn cały czas obawiał się, że ich działania stanowią zagrożenie dla całej południowej Afryki, w związku z czym coraz bardziej skłaniał się do narzucenia im protektoratu. Równie nerwowo reagował na iluzoryczną ewentualność zawiązania szerokiego sojuszu plemion afrykańskich i wybuchu ogólnego powstania w południowej Afryce³². Tak czy inaczej, Wielka Brytania musiała powiększyć swoje siły w regionie, bo dotychczasowy garnizon był bowiem niewystarczający. Zagrożenie wybuchem wojny z Xhosa na wschodniej granicy Kolonii Przylądkowej wymusiło jednak zmiany w tych planach. Brytyjskie przygotowania do aneksji republiki zwolniły. Jednocześnie Carnarvon zdecydował się zostawić swoim współpracownikom w Afryce Południowej, T. Shepstoneowi, H. Barklemu i H. Bulwerowi więcej swobody, aby przebywając na miejscu, działali wedle swego uznania. Liczył, że zaowocuje to skuteczniejszą polityką³³.

Tymczasem Wielka Brytania zaczęła konsekwentnie budować uzasadnienie aneksji Transwalu. Londyn postanowił wykorzystać przy tym niepokój części osadników przed zagrożeniem ze strony Afrykanów. Był to jeden z dwóch podstawowych filarów, na którym Londyn postanowił oprzeć swoją maszynę propagandową. Wyolbrzymiano zagrożenie ze strony Afrykanów i ukazywano Wielką Brytanię jako jedyną siłę, która jest w stanie ochronić osadników przed agresją z ich strony³⁴. W takim też świetle Colonial Office postanowiło zilustrować konflikt pomiędzy Sekhukhunim a T. Burgersem. Brytyjczycy ukazywali tę wojnę jako dramatyczne

²⁹ H. Barkly to the Lord of Carnarvon, 6th February 1877, tamże, nr 51.

³⁰ T. Shepstone to the H.E. Bulwer, 14th February 1877, tamże, nr 77.

³¹ Warto też pamiętać, że kolejnym po Transwalu celem działań brytyjskich było państwo Zulusów. Zob. A. Duminy, B. Guest, *Natal and Zulu Land. From Earliest Times to 1910*, Pietermaritzburg 1989, s. 185–189.

³² W pewnym sensie Londyn stał się tutaj ofiarą własnej propagandy a mianowicie tak długo powtarzał o zagrożeniu ze strony Afrykanów aż sam w nią uwierzył. Zob. *The Cambridge History of South Africa, From Early Times to 1885*, red. C. Hamilton, B.K. Mbenga, R. Ross, t.I, Cambridge 2010, s. 382; A. Atmore, R. Oliver, *Dzieje Afryki po 1800 roku*, Warszawa 2007, s. 132.

³³ F. Goodfellow, dz. cyt., s. 116.

³⁴ *The Cambridge History of South Africa, From Early Times to 1885*, dz. cyt., t.I, s. 381–382.

starcie białych osadników z Afrykanami. Wygrana Sekhukhuniego miała przynieść unicestwienie Transwalu oraz stać się zachętą dla pozostałych władztw afrykańskich, aby chwyciły za broń i rozpoczęły wojnę z „białymi”. Niepowodzenie próby zajęcia głównej siedziby Sekhukhuniego przez siły Transwalu ukazano jako druzgocącą klęskę, która poskutkowała panicznym odwrotem burskich komand. W efekcie konflikt miał się rozprzestrzenić na cały Transwał, a nawet południową Afrykę, urzeczywistniając to, czego osadnicy najbardziej się obawiali³⁵.

Może to dziwić, ale drugim filarem propagandy, która miała przekonać opinię publiczną o słuszności aneksji Transwalu, była konieczność ochrony Afrykanów przed Burami. U jej podstaw leżało przekonanie, że Afrykanie są w republice źle traktowani. Dowodem to uwiarygodniającym stały się różnorakie opisy i relacje o sytuacji panującej w republice, wychodzące spod pióra brytyjskich podróżników, misjonarzy oraz urzędników, które z reguły jednostronnie przedstawiały rzeczywistość. Burowie byli generalnie opisywani przez propagandę brytyjską jako uprzedzeni wobec Afrykanów i postrzegający ich tylko przez pryzmat niewolniczej siły roboczej. W dużej części opracowań historycznych z XIX w. i XX w. autorzy pisali, że Burowie dokonywali istnych polowań na Afrykanów, a głównym celem w ich życiu stało się posiadanie jak największej liczby niewolników³⁶.

Tymczasem okazało się szybko, że sytuacja w Transwalu nie wyglądała aż tak źle, jak przedstawiali ją Brytyjczycy. Dla republiki wojna z BaPedi była kolejnym konfliktem z Afrykanami, a to, co ją wyróżniało, to jedynie nieco większa skala, na jaką była prowadzona³⁷. Warto też podkreślić, że o ile we wschodniej części kraju toczyły się działania wojenne, to pozostałe tereny republiki cieszyły się spokojem. Prezydent T. Burgers zapewniał również stronę brytyjską, iż mimo zaistniałych problemów, istnieniu Transwalu nic nie zagraża i ostatecznie rebelia Sekukuniego (jak nazywał wojnę z BaPedi) zostanie stłumiona³⁸.

Dokładniejszego omówienia wymagają listy od obywateli Transwalu proszących o brytyjską interwencję. Głosy sprzyjające T. Shepstoneowi prawie w całości pochodziły od brytyjskich osadników, mieszkających w Transwalu. Żyli oni głównie w miastach, w których górowali liczebnością nad Burami. W mniejszym lub większym stopniu czuli się związani ze swoją ojczyzną, a wizyta T. Shepstonea, ożywiła te sentymenty³⁹. Dodatkowo, dla przedsiębiorców i kupców, wizja przejęcia Transwalu przez Wielką Brytanię wydawała się obiecująca, gdyż stwarzała nadzieję na wprowadzenie skutecznej administracji państwowej i lepszych warunków na prowadzenie interesów.

³⁵ H. Brabourne, *The Truth About the Transvaal*, b.m. 1881, s. 7.

³⁶ Przynajmniej tak to ocenia lord Brabourne, Zob. H. Brabourne, tamże, s. 7.

³⁷ Dokładnie liczba ta wynosiła 2000 Burów, 2400 wojowników Swazi i 600 osób oddziałów pomocniczych. Zob. M. Meredith, dz. cyt., s. 66.

³⁸ Zob. H.E. Bulwer to the Lord of Carnarvon 9th October 1876, BPP, 1877 C–1776, nr 152.

³⁹ T.R.H. Davenport, C. Saunders, dz. cyt., s. 177.

Trudno określić w sposób jednoznaczny postawę Burów wobec misji T. Shepstonea. Wynika to tyleż z luk w materiale źródłowym, jak i z charakteru Transwalu jako państwa. Ówczesne relacje brytyjskie wskazywały, że wśród Burów w Transwalu dominowało uczucie obojętności w stosunku do tego czy republika miała być rządzona przez burskiego prezydenta czy brytyjskiego gubernatora⁴⁰. Niewątpliwie jednak część transwalskich Burów, w owym czasie, przyjaznym okiem patrzyła na Wielką Brytanię i nie miałyby nic przeciwko aneksji ich kraju przez Wielką Brytanię⁴¹.

Jednym z powodów była obawa przed Afrykanami, umiejętnie podsycana przez brytyjską propagandę. Nastroje te jednak charakteryzowała nietrwałość i należało się spodziewać, że gdy zniknie zagrożenie dla kraju, mieszkańcy przestaną szukać pomocy Anglii, a ciche pozwolenie na jego aneksję wygaśnie. Theophilus Shepstone zdawał się tego nie dostrzegać. Mylnie ocenił wiwatujące grupy jako reprezentację większości mieszkańców Transwalu, którzy z wyjątkiem radykalnej mniejszości skupionej wokół Paulusa Krugera, z radością oczekują brytyjskiej interwencji⁴². Na takie postrzeganie Transwalu przez Anglików miał wpływ jeszcze jeden ważny czynnik. Wszyscy urzędnicy, odpowiedzialni za brytyjską politykę w południowej Afryce, byli przekonani o słuszność misji kolonialnej. Ten sposób myślenia oraz wiara w wyższość „białego człowieka” miał wpływ na charakter kontaktów z ludnością pochodzącą z innego niż europejski kręgu kulturowego. W przypadku Burów, Brytyjczycy liczyli na coś, co moglibyśmy nazwać „solidarnością” białych. Spodziewali się, iż z samego faktu posiadania przez Burów europejskich korzeni, powinni oni przystać na współpracę w ramach dalszej kolonizacji tego regionu⁴³. Przeliczyli się. Burowie nie podzielali brytyjskiej wizji społeczeństwa opartego na sprawnym aparacie państwowym, postępie i intensywnej gospodarce. Pod wieloma względami bliżsi byli Afrykanom niż Brytyjczykom⁴⁴. Warto również podkreślić, że specjalny komisarz przy całym swym doświadczeniu wykazywał małe zrozumienie dla Burów. Przez cały okres swojego pobytu w Pretorii niewiele zrobił, aby pozyskać akceptację jego mieszkańców dla pomysłu aneksji republiki. Jego spotkania z przedstawicielami Volksraadu polegały głównie na podkreśleniu złej sytuacji ich kraju oraz oznajmieniu im, iż aneksja Transwalu jest właściwie nieuchronna⁴⁵. Niewykluczone, że gdyby T. Shepstone

⁴⁰ A. Aylward, *The Transvaal of To-Day*, London 1881, s. 224–225.

⁴¹ P. Kruger, dz. cyt., s. 113–114.

⁴² Możliwe też, że było mu wygodniej odczytać nastroje białych mieszkańców republiki w ten sposób, gdyż uzyskiwał wtedy alibi dla brytyjskiej aneksji.

⁴³ *A Letter to the Right Hon. W. E. Gladstone by Right Hon. sir B. Frere*, London 1881, s. 24–25 oraz A. Duminy, B. Guest, *Natal and Zulu Land. From Earliest Times to 1910*, s. 176.

⁴⁴ *The Cambridge History of South Africa, From Early Times to 1885*, dz. cyt., t.I, s. 342–343 i 348–349.

⁴⁵ P. Kruger, dz. cyt., s. 116–117.

lepiej poinformował o korzyściach aneksji oraz próbował przekonać ich do tego pomysłu, to Burowie wyraziliby na to zgodę. Zamiast tego wołał poczekać licząc, że Burowie sami do niego przyjdą z prośbą o pomoc.

Londyn tymczasem miał inny problem. Na początku 1877 r. Sekhukhuni zwrócił się do władz Transwalu z prośbą o zawarcie pokoju⁴⁶. Rzekome zagrożenie ze strony Zulusów, planujących atak na republikę, również okazało się być nieprawdą. Tym samym, jeden z głównych powodów propagandowych aneksji Transwalu rozsypał się niczym domek z kart. Okazało się, iż mimo wszystko, republika potrafił pokonać siły BaPedi i zapewnić bezpieczeństwo swoim mieszkańcom bez pomocy Wielkiej Brytanii. T. Shepstone co prawda poddawał w wątpliwość prawdziwość tych informacji, określając pokój jako „tymczasowy i złudny”⁴⁷ (tym bardziej, że wódz Sekukuni odmawiał uznania zwierzchnictwa Transwalu i prosił Wielką Brytanię o protekcję). Nie ma jednak wątpliwości, iż Colonial Office straciło wówczas swój główny argument propagandowy, a jedyne co pozostało, to skupienie się na problemach wewnętrznych Transwalu.

Paradoksalnie niepokojące dla Anglii stało się malejące poparcie mieszkańców Transwalu dla prezydenta T. Burgersa. Londyn nie miał wątpliwości, że jest on już odchodzącym politykiem o małych szansach na reelekcję, a nowym prezydentem zostanie Paulus Kruger⁴⁸. Colonial Office miał powody do zaniepokojenia. T. Burgers, mimo swoich ambitnych planów stworzenia silnego państwa, nie unikał rozmów z Londynem i nawet był skłonny, w jakimś stopniu, współpracować z Wielką Brytanią. Kruger natomiast stał na stanowisku nie prowadzenia żadnych rozmów ze stroną brytyjską czy podpisywania z nią jakichkolwiek umów (z wyjątkiem tych najbardziej koniecznych). Wybór jego osoby na stanowisko prezydenta republiki przypuszczalnie poskutkowałby dalszym pogorszeniem obustronnych stosunków oraz zdecydowanym odrzuceniem planów unii pod flagą brytyjską⁴⁹.

Biorąc to wszystko pod uwagę należy jasno stwierdzić, że w 1877 r. Transwal nie mógł już uniknąć aneksji. Wielka Brytania stworzyła propagandowe uzasadnienie aneksji, wysłała tam T. Shepstone’a na granicy Natalu z Transwalem od stycznia 1877 r. stacjonowały dodatkowe oddziały wojskowe, pośpiesznie przerzucone z innych części imperium, które tylko czekały na rozkaz wymarszu do Pretorii. W takiej sytuacji Carnarvon miał dwa wyjścia: albo odwołać T. Shepstone’a i przekreślić wszystkie przygotowania, albo spróbować anektować Transwal⁵⁰.

⁴⁶ T.R.H. Davenport, C. Saunders, dz. cyt., s. 144.

⁴⁷ H. Barkly to the Lord of Carnarvon, 5th March 1877, BPP, 1877 C–1776, nr 78.

⁴⁸ P. Kruger, dz. cyt., s. 114–115.

⁴⁹ M. Meredith, dz. cyt., s. 78–74.

⁵⁰ Lord Carnarvon to T. Shepstone, 2nd Oct. 1876, Carnarvon Papers, NA, PRO 30/66/23.

Pytaniem pozostaje czy T. Shepstone, dokonując aneksji Transwalu działał na wyraźne życzenie Carnarvona? Historycy często powołują się na tajną instrukcję, jaką T. Shepstone miał otrzymać od lorda Carnarvona, pozwalającą mu na dokonanie aneksji republiki. Trudno jednak udowodnić tą tezę, gdyż brak na to jednoznacznych dowodów w materiale źródłowym⁵¹. Natomiast faktem pozostaje, że sekretarz ds. kolonii w prywatnej korespondencji z T. Shepstone, jak i H. Barklym, podkreślał, iż *przyjęcie przez Transwal brytyjskiej protekcji, rozwiązałoby wiele problemów Wielkiej Brytanii i jest kluczem do rozwiązania sytuacji w południowej Afryce*⁵². Czy zatem T. Shepstone zbyt dosłownie zrozumiał sugestie Carnarvona? Nie znamy na to jednoznacznej odpowiedzi.

Pamiętajmy jednak, że Republika Południowoafrykańska była rządzona przez ludzi o europejskim pochodzeniu. Londyn chcąc aneksji musiał jednak zachować pozory. W przeciwieństwie do władztw afrykańskich, T. Shepstone po prostu nie mógł wkroczyć na teren republiki na czele armii brytyjskiej tylko po to, aby zawiesić flagę brytyjską w Pretorii. Działanie takie spotkałoby się bowiem, z ostrą krytyką brytyjskiej opinii publicznej.

Równie ważne wydaje się przy tym to, że wszyscy wyżsi urzędnicy kolonialni (H. Barkley, H. Bulwer, B. Frere) wywodząc się z jednego środowiska, znakomicie orientowali się w tym, co kryje się za dość ogólnikowymi sformułowaniami zawartymi w oficjalnych dokumentach. Dodatkowo pod koniec 1876 r. Carnarvon wyraźnie przyznał swoim najważniejszym współpracownikom w południowej Afryce większą swobodę w podejmowaniu decyzji. W osobistych rozmowach stwierdził, iż delikatna sprawa aneksji Transwalu wymaga równie zręcznej polityki, dlatego w tej kwestii zdał się na ich intuicję i rozeznanie w specyfice regionu południowo afrykańskiego. T. Shepstone zatem, dokonując aneksji republiki być może całkowicie mylnie zrozumiał intencje Carnarvona (i tylko dlatego, że aneksja się udała, nie został za to „ukarany”) lub wręcz przeciwnie – działał całkowicie zgodnie z wytycznymi Colonial Office⁵³.

Aneksję Transwalu można uznać za klasyczny przykład działań podjętych według zasady cel uświęca środki. Jednocześnie jest on przykładem sytuacji, kiedy środki stają się celem. Determinacja w doprowadzeniu do unifikacji Południowej Afryki zaowocowała decyzją aneksji Transwalu. Decyzją, która nie liczyła się

⁵¹ Zarówno bowiem w monografii C.W. de Kiewieta jak i F. Goodfellowa brak odsyłaczy do źródła dokumentu, a autorowi tej pacy również nie udało się do nich dotrzeć przez co trudno zweryfikować autentyczność tej tezy.

⁵² Lord Carnarvon to T. Shepstone, 2nd October 1876, Carnarvon Papers, NA, PRO 30/66/23, z kolei w liście do B. Frerego z 12 grudnia zaznaczył, że Transwal musi być brytyjski Zob. *The Cambridge History of South Africa, From Early Times to 1885*, dz. cyt., s. 381.

⁵³ Carnarvon bowiem z jednej strony poinformował swoich współpracowników w południowej Afryce, że aneksja Transwalu przez Wielką Brytanię byłaby bardzo korzystna dla Colonial Office, a z drugiej przyznawał im wolną rękę w działaniach. W rezultacie otrzymujemy treść bardzo zbliżoną do tej, która miała być zawarta w rzekomej, tajnej instrukcji Shepstone'a.

z realiami i wolą mieszkańców republiki. Jednocześnie, z czasem aneksja staje się celem samym w sobie, a jej uzasadnienie wyrasta z niczym nie popartego przekonania, że sama w sobie doprowadzi do unifikacji regionu pod hegemonią Wielkiej Brytanii. Determinacja i zaślepienie doprowadziły do tego, iż brytyjscy reprezentanci uwierzyli we własną propagandę i zaczęli ją brać za rzeczywistość.

Mgr ŁUKASZ GRZELEC jest absolwentem Wydziału Historycznego UW. Jego zainteresowania naukowe dotyczą procesów kolonizacji i dekolonizacji Afryki ze szczególnym uwzględnieniem historii południowej Afryki.

ARTYKUŁY DYSKUSYJNE I POLEMICZNE

STANISŁAW OBIREK

OD ZUBOŻENIA DO ROZKWITU. ANTROPOLOGICZNE IMPLIKACJE CHRYSTIANIZACJI AFRYKI

Uwagi wstępne

Moje rozważania na temat antropologicznych implikacji chrystianizacji społeczeństwa Afryki muszę zacząć od kilku zastrzeżeń. Związane są one przede wszystkim ze świadomością moich ograniczeń z jednej strony i z rozległością i skomplikowaniem tematu z drugiej. Jedynym usprawiedliwieniem kreślenia poniższych uwag są moje zainteresowania antropologiczne i religioznawcze. To one właśnie uświadomiły mi dwuznaczność pojęć używanych przez teologów i konieczność ich konfrontacji z historycznymi realiami, w jakich omawiane problemy teologów są konkretyzowane. Tak więc nie ma idealnych religii takich jak chrześcijaństwo czy islam, ale są konkretni ludzie, którzy w określonych czasach dzielili się swoimi przekonaniami religijnymi z innymi. Przy czym w przypadku Afryki (ale nie tylko) połączone to było z wykorzystaniem wsparcia politycznego. Ten wymiar religijnej ekspansji bardzo rzadko jest uwzględniany w refleksji teologicznej, co w moim przekonaniu radykalnie fałszuje samą religię i zniekształca naturę jej przekazu. A co ważniejsze, dramatycznie wypacza obraz wierzeń i religii zastanych (bywały bowiem przez misjonarzy prezentowane jako przesąd i konieczny do wypłenienia zabobon), które zostały w procesie nawracania tubylczej ludności w znacznym stopniu zniszczone. Jednak sam proces chrystianizacji czy islamizacji ludności afrykańskiej nie pozostał bez wpływu na samo chrześcijaństwo i is-

lam, owszem zostały one poddane daleko idącej modyfikacji, tak że można dziś mówić o rodzimym, afrykańskim chrześcijaństwie i islamie. Wspominam o tych kwestiach od razu na początku zaznaczając jednocześnie, że moje uwagi mają charakter wstępnego rozpoznania i będą wymagać dalszych dookreśleń, być może również z udziałem specjalistów z innych dziedzin, w tym zwłaszcza samych afrykanistów, badających interesujące nas zjawiska na miejscu.

Może na początek warto przywołać symptomatyczną anegdotę o chrześcijańskim misjonarzu głoszącym Jezusa Chrystusa znanemu z waleczności ludowi Masajów w Tanzanii. Otóż po przemowie misjonarza, który mówił o zbawczej działalności Jezusa i podkreślił go jako Zbawiciela i odkupiciela ludzkości, przedstawiciel starszyny Masajów zwrócił się do misjonarza z krótką przemową: „Mówiłeś bardzo dobrze, ale chcę się dowiedzieć czegoś więcej o tym wielkim człowieku Jezusie Chrystusie i mam trzy pytania. Po pierwsze, czy on kiedykolwiek zabił lwa? Po drugie, jak wiele miał krów? Po trzecie, jak wiele miał żon i dzieci?”¹. Te pytania przedstawiciela starszyny Masajów wiążą się nie tylko z kwestiami teoretycznymi (koncepty zbawienia, Boga itd.), ale i z zagadnieniami praktycznymi (wzory rodziny, skala wyznawanych wartości itd.), z których warto zdawać sobie sprawę przy omawianiu religijnego i kulturowego zderzenia chrześcijaństwa i islamu ze społecznościami Afryki.

Bezpośrednim impulsem do skreślenia poniższych uwag była lektura książki Roberta Piętka², której poznanie uzmysłowiło mi jak dalece niewystarczające i w gruncie rzeczy fałszujące rzeczywistość religijną Afryki jest spojrzenie z pozycji misjonarzy chrześcijańskich (to spojrzenie autor tej książki uczynił swoim). Innymi słowy, jak mi się wydaje, należy zrezygnować z tradycyjnej historiografii chrześcijańskiej dla zrozumienia przemian antropologicznych na kontynencie afrykańskim. Z drugiej strony książka Ewy Siwierskiej, pokazuje, że można rozprzestrzeniać się innej religii monoteistycznej (w tym konkretnym przypadku islamu) rozpatrywać nie tyle z pozycji religii napływowej ile raczej w świetle pism rodzimych twórców i tym samym analizować jej lokalne transformacje i procesy adaptacyjne³. W podobnym duchu została napisana książka Seana Hanretta, która w dużej mierze oparta jest na materiałach archiwalnych z Francji, Senegalu, Wybrzeża Kości Słoniowej i Mali, jak i na tradycjach ustnych zebranych w krajach Afryki Zachodniej⁴. Ze względu na moje zainteresowania w moich uwagach skupię się na chrześcijaństwie.

¹ Diane Stinton, „Hungering for African Theology”, w: John Parratt (wyd.), *Third World Theologies. Introduction to Religion*, Cambridge 2004, s. 105.

² Robert Piętek, *Garcia II władca Konga a Kościół katolicki*, Warszawa 2009.

³ Ewa Siwierska, *Bractwo Tidžanijja w świetle piśmiennictwa hausa*, Warszawa 2007.

⁴ Sean Hanretta, *Islam and Social Change in French West Africa. History of an Emancipatory Community*, Cambridge 2009, s. 11.

Tradycyjna historiografia chrześcijańska

Wracając do książki Piętka, trzeba powiedzieć, że mamy w niej do czynienia z tradycyjnym i typowym sposobem przedstawiania historii chrystianizacji Afryki przez historyków europejskich. Ale przecież nie tylko dotyczy to sposobu opisu historii misji w Afryce, ale w ogóle globalnej działalności misyjnej chrześcijańskich Kościołów. Otóż dla Roberta Piętka historia władcy Konga i przyjęcie przez niego chrześcijaństwa sprowadzone zostały do przedstawienia misji kapucynów i ich sukcesów misjonarskich. Warto zaznaczyć, że autor przyjął ich perspektywę jako oczywistą i nie wskazuje na to, by miał wątpliwości, co do słuszności przyjętych przez katolickich zakonników strategii misjonarskich. W swojej książce autor postanowił przyjrzeć się roli Kościoła katolickiego, który od końca XV wieku zaczął odgrywać w Kongu istotną rolę, w 1491 roku władca tego kraju wraz z dworem przyjął chrzest. Splot religii i polityki stanowi temat fascynujący dla historyka, zwłaszcza jeśli mamy do czynienia z okresem radykalnej zmiany religii, a takim był właśnie przypadek Konga w analizowanym okresie, jednak o tym problemie, czyli polityzacji religii autor nie wspomina. Tymczasem bez wsparcia politycznego kapucyni nie mogli by marzyć o rozwoju swojej misji. Szczególnie uderza, wyraźnie podzielana przez autora, pogarda katolickich misjonarzy dla lokalnych wierzeń i tradycji. Widać to zwłaszcza, gdy pokazuje przedstawicieli lokalnych kultów jako czarowników, a kapucynów jako reprezentantów prawdziwej religii. Innymi słowy nowa religia przejmując funkcje religii zwalczanej i stygmatyzowanej jako „diabelska”.

Tak w każdym razie wyglądał proces chrystianizacji w relacjach zakonników, zaś w zachowaniu zarówno ludności, elity politycznej, jak i samego władcy sprawa była znacznie bardziej złożona. Można wręcz mówić tutaj o ambiwalencji i dylematach przeżywanych przez tubylczą ludność w stosunku zarówno do kapucynów, jak i głoszonej przez nich religii. Choć autor stwierdza, że przyjęcie chrześcijaństwa nie wyeliminowało dawnych zwyczajów, które miały służyć wzmocnieniu władzy, a polegało to na traktowaniu rekwizytów religii chrześcijańskiej jak krzyż, relikwie świętych, a nawet listów papieskich udzielających specjalnych odpustów, w sposób magiczny. Dla misjonarzy katolickich pozostałości dawnych kultów należało za wszelką cenę wytepić, natomiast miejscowa ludność z trudem się z nimi rozstawała, obawiając się zemsty obrażonych bóstw. Sama konfrontacja obu religii jest przedstawiona językiem misjonarzy. Tak więc mowa jest o „spaleniu bałwana, które wskazywało na ograniczoną potęgę lokalnego bóstwa”, a „kapucyni mogli wypełniać funkcje czarowników i opiekunów lokalnych bóstw”⁵, co gwarantowało zakonnikom wsparcie władzy politycznej. Jest to więc przedstawienie nie

⁵ Robert Piętek, dz. cyt., s. 100.

tylko tradycyjne, ale i z pozycji wyższości chrześcijaństwa zachodniego. Dzisiaj, po soborze Watykańskim II, już sami teologowie katoliccy wystrzegają się tego rodzaju słownictwa, a niektórzy wypracowali nawet pozytywną teologię synkretyzmu religijnego⁶, a wobec tradycyjnych form przekazu chrześcijaństwa w krajach misyjnych używają terminu „pauperyzacji antropologicznej”, czyli wykorzenienia Afrykanów z ich rodzimego kontekstu kulturowego. To nowe spojrzenia pozwala również odmiennie oceniać historię misji katolickich i mówić o antropologicznym zubożeniu.

Muszę też przyznać, że sposób przedstawiania zderzenia chrześcijaństwa zachodniego z innymi kulturami, a zwłaszcza z innymi religiami, z jakim mamy do czynienia we wspomnianej książce, nie stanowi wyjątku, wręcz przeciwnie jest raczej regułą, która dopiero w ostatnich latach zaczyna być kwestionowana. Zresztą ja sam pisząc przed laty o znaczeniu jezuitów w kulturze polskiej, a zwłaszcza o ich koncepcjach państwa i kościoła, nie widziałem potrzeby, by je problematyzować, o kwestionowaniu nie wspominając. Moja praca doktorska poświęcona jednemu z czołowych działaczy kontrreformacji⁷ i kilka drobniejszych artykułów⁸ to właściwie przykład bezkrytycznej akceptacji strategii kulturowych katolicyzmu w Polsce. Małą pociechę stanowi fakt, że nie byłem w tym odosobniony. I tak na przykład historyk literatury polskiej Jerzy Starnawski przekonująco pokazał, jak na przestrzeni wieków właśnie Skarga wpływał na polską literaturę i na religijne wyobrażenia polskich katolików („Piotr Skarga w legendzie wieków” i „Znaczenie narodowe, artyzm pisarski i aktualność Piotra Skargi”)⁹. Zarówno moje teksty jak i studia Jerzego Starnawskiego zostały napisane w tradycyjnym teologiczno-historycznym paradygmacie, w którym osiągnięcia Skargi, jak i reprezentowanego przezeń zakonu jezuitów nie były kwestionowane. Nie dotyczy to oczywiście tylko misji katolickich w Polsce, ale w ogólne rozprzestrzenienia się chrześcijaństwa na całym świecie. Mówiąc skrótowo historiografia chrześcijańska (bo nie tylko katolicka przecież, ale również protestancka i prawosławna) widziała w rozwoju tej religii realizację przykazania, jakie Jezus Chrystus zostawił swoim uczniom nakazując, by „Szli na cały świat i głosili światu Ewangelię” (Mk 16, 16).

⁶ Carl F. Starkloff, *A Theology of the in-Between. The Value of Syncretic Process*, Milwaukee 2002.

⁷ S. Obirek, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi*, Kraków 1994.

⁸ S. Obirek, „Wkład ks. Piotra Skargi w przygotowanie Unii Brzeskiej”, w: P. Natanek, R. Zawadzki (wyd.), *Unia Brzeska. Przeszłość i teraźniejszość 1596–1996*, Kraków 1998, s. 187–200, „Koncepcja państwa w kazaniach Piotra Skargi SJ”, w: L. Grzebień, S. Obirek (wyd.), *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993, s. 209–225, „Koncepcja miłosierdzia w pismach księdza Piotra Skargi SJ”, w: U. Augustyniak A. Karpiński (wyd.), *Caritas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1999, s. 19–29.

⁹ Oba teksty zostały przedrukowane w J. Starnawski, *Pisarze jezuicki w Polsce (wiek XVI–XIX)*, Kraków 2007.

Dziś patrzymy na realizację tego przesłania w szerszym kontekście antropologicznym, a tradycyjna działalność misjonarska, pomijająca, czy wręcz potępiająca lokalne tradycje jest określana jako antropologiczne zubożenie. Pojęcie to wprowadził Engelbert Mveng (1930–1995) z Kamerunu, który był jednym z pierwszych promotorów afrykańskiej teologii wyzwolenia i dzięki temu jest nazywany jednym z “ojców Kościoła” w Afryce. Zaś praktyki kolonizatorskie, z którymi chrystianizacja była często połączona, nazywał wręcz “antropologiczną anihilacją”, by podkreślić arogancję chrześcijańskich misjonarzy w Afryce i ich stosunek do lokalnych kultur i religii¹⁰. Od razu warto jednak zaznaczyć, że w historii misji katolickich miały miejsce również odmienne zachowania i misjonarze, zwłaszcza jezuici, potrafili zdobyć się na szacunek dla zastanych kultur i włączyć je w proces chrystianizacji. Niestety, zostały one dość gwałtownie przerwane. Warto jednak te epizody przywołać w kontekście naszych rozważań, gdyż do nich będą nawiązywały dzisiejsze próby inkulturacji chrześcijaństwa do rodzimych kultur Afryki.

Zaniechane próby inkulturacji

Dostrzegam to nowe spojrzenie w pozytywnej ocenie historycznych eksperymentów inkulturacyjnych podejmowanych przez jezuitów w pierwszym okresie ich działalności od XVI do XVIII wieku. To zapewne duchowemu doświadczeniu jezuitów należy przypisać ich odwagę i śmiałość w wytyczaniu nowych szlaków teologicznych. Zaciekawiają ich spotkania z wielkimi religiami Azji, umiejętność nawiązania kulturowej wspólnoty z ludami Ameryki Łacińskiej. Werbista Piotr Nawrot odnajduje olśniewające owoce tego spotkania¹¹. Podobnie powrót filozofii Konfucjusza do dzisiejszych Chin każe z na nowo przemyśleć zaniechany w XVIII wieku dialog z duchową tradycją największego kraju świata¹². Gdyby Matteo Ricci znalazł godnych następców, gdyby jego praca nie została zniszczona przez watykańską biurokrację, może nie musielibyśmy dzisiaj z taką nadzieją myśleć o możliwości przezwyciężenia cywilizacyjnych napięć, bo ich by po prostu nie było. Niestety, melodie rodzimej kreatywności w Ameryce Łacińskiej musiały oczekiwać na polskiego odkrywcę aż końca XX wieku, a pozytywne podejście do starożytnego dziedzictwa hinduizmu, buddyzmu i konfucjanizmu dopiero dzisiaj jest dostrzegane przez katolickich teologów. Szczególnie interesująco brzmi koncepcja wypracowana przez amerykańskiego jezuity, znawcę hinduizmu i wy-

¹⁰ Mary Ann Hinsdale, “Jesuit theological discourse since Vatican II”, w: *Cambridge Companion to the Jesuits*, dz. cyt., s. 305.

¹¹ P. Nawrot, “Kultura muzyczna w jezuickich redukcjach Indian Guarani”, *Teologia Praktyczna*, t. 3: 2002, s. 79–122, tenże, “Muzyka instrumentem ewangelizacji w redukcjach Indian Chiquitos”, *Teologia Praktyczna*” t. 4: 2003 s. 49–76.

¹² N. Standaert, “Jesuits in China”, w: Th. Worcester (wyd.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge 2008, s. 169–185.

kładowcę w Harvard Divinity School, Francisca X. Clooney. Otóż jego zdaniem to właśnie teologia wypracowana na styku różnych religii pozwala w pełni uchwycić głębię religijnego doświadczenia¹³.

Wracając do historii trzeba przyznać, że najbardziej znanym przykładem działalności uwzględniającej lokalną specyfikę były tzw. „Jezuickie Redukcje”, założone i rozwinięte w dzisiejszym wschodnim Paragwaju. Ich działalność trwała przez blisko 150 lat, aż do ich zniszczenia przez koronę hiszpańską w 1767 roku. „Jezuickie Redukcje” były wspólnotami miejscowej ludności, kierowanymi przez jezuitów, są jednym z kontrowersyjnych rozdziałów historii Ameryki Łacińskiej i bywają opisywane bądź jako socjalistyczne utopie, bądź jako autorytarne i teokratyczne reżimy. Dzięki misjom w kolonialnej Ameryce Południowej „Jezuici zbudowali jedne ze swoich najbardziej oryginalnych i wpływowych instytucji”¹⁴. Innym dobrym przykładem działalności jezuitów jest historia wspomnianych misji w Chinach. Są one uważane za jedno z najważniejszych wydarzeń w historii stosunków pomiędzy Chinami a światem Zachodnim. Wyróżniały je cztery główne cechy: 1) polityka adaptacji do kultury chińskiej, 2) głoszenie chrześcijańskiej doktryny „ze szczytu do dołu”, 3) używanie europejskiej nauki celem przyciągnięcia wykształconych Chińczyków i 4) otwarcie i tolerancja wobec wartości chińskich¹⁵. Te misje są doskonałym przykładem owocnych stosunków pomiędzy dwiema kulturami i systemami wierzeń w okresie przednowoczesnym. W czasie ich największego rozkwitu jezuita byli uważani za najbardziej wpływowych doradców cesarza, którym powierzano wiele prestiżowych funkcji na jego dworze. To dziedzictwo Ricciego ciągle czeka na kontynuatorów.

Również w Polsce Janusz Tazbir pisał już przed laty o sarmatyzacji polskiego katolicyzmu, a więc o przejmowaniu zastanej obyczajowości, a nawet wierzeń lokalnych do sposobu praktykowania chrześcijaństwa¹⁶. Podobnie Maria Janion zaproponowała alternatywny projekt kulturowy odwołując się to innej, a nie tylko chrześcijańskiej siatki pojęć, w której jest miejsce również na wartości niechrześcijańskie, a raczej przedchrześcijańskie¹⁷. Z innego kręgu kulturowego interesujący przykład analizuje książka wietnamskiego historyka Nguyena Duc Ha, który omawia polskich misjonarzy katolickich pracujących na Dalekim Wschodzie w XVII i XVIII wieku¹⁸. Jej szczególnym walorem było przedstawienie perspek-

¹³ Francis X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford 2010.

¹⁴ G. A. Bailey, „Jesuit architecture in colonial Latin America”, w: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, dz. cyt., s. 233.

¹⁵ N. Standaert, dz. cyt., s. 172–173.

¹⁶ Janusz Tazbir, „Jezuici między Rzeczpospolitą i Rzymem”, w: *Szkice z dziejów papieżstwa*, Warszawa 1989, s. 96.

¹⁷ Maria Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Warszawa 2007, s. 329.

¹⁸ Nguyen Duc Ha, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 2005.

tywy lokalnej, a nie, jak to się zwykle dzieje, perspektywy religii chrześcijańskiej. Jak się wydaje, badania afrykanistów mają szczególne znaczenie dla zrozumienia obecnych przemian kulturowych, w które religia jest nie tylko zanurzona, ale stanowi ważny wymiar tożsamości społeczeństw afrykańskich.

Jak pisać o Afryce chrystianizowanej?

Diana Sinton, która w swoim esej poświęconym najnowszym tendencjom w teologii wypracowywanej na kontynencie afrykańskim przedstawia jej dynamiczny rozwój, jest przekonana, powołując się na ustalenia brytyjskiego teologa Andrew F. Wallsa, że to właśnie ta teologia będzie wyznaczała paradygmaty w XXI wieku¹⁹. Lektura zarówno książki Wallsa, poświęconej międzykulturowym implikacjom chrześcijaństwa w jego historii²⁰, jak i książki samej Sinton, poświęconej obrazom Jezusa we współczesnej teologii afrykańskiej²¹, w pełni potwierdzają tę śmiałą hipotezę. Nie wchodząc w szczegóły nowych koncepcji teologicznych można stwierdzić, że źródłem ich kreatywności jest zakorzenienie w lokalnych tradycjach antropologicznych i religijnych. To właśnie inkulturacja chrześcijaństwa, a więc potraktowanie rodzimych kultur z należnym im szacunkiem umożliwia rozkwit lokalnych teologii, dotyczy to zresztą nie tylko chrystologii, ale również teologii feministycznej i teologii wyzwolenia. Nie bez znaczenia są również procesy demograficzne, które mówią o przemieszczaniu się punktu ciężkości chrześcijaństwa z krajów europejskich na południe, w tym zwłaszcza do Afryki. Wystarczy przywołać niezwykle pouczające publikacje amerykańskiego historyka religii, a zwłaszcza książkę poświęconą przyszłości chrześcijaństwa w XXI wieku, w której wskazuje na rosnące znaczenie krajów afrykańskich²².

Niezależnie od tego, jak zaskakująca może się ta teza wydawać, warto się zastanowić nad jej źródłami. Jednym z nich jest niewątpliwie radykalna zmiana w sposobie postrzegania innych religii przez Kościół katolicki, jaka się dokonała w latach sześćdziesiątych XX wieku na Soborze Watykańskim II. Ostatnio ten przełom został przedstawiony przez Johna O'Malleya. Autor ten twierdzi, że to, co się naprawdę wydarzyło to zmiana języka. W języku bowiem dokonał się prawdziwy „zwrot” Kościoła katolickiego. Nie chodzi tu tylko o wprowadzenie nowych pojęć do słownika teologii katolickiej, takich jak wolność sumienia, dialog, godność osoby ludzkiej, współpraca z innymi wyznaniem, szacunek dla innych religii

¹⁹ Diane Stinton, dz. cyt., s.132.

²⁰ Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*, New York 2002.

²¹ Diane Stinton, *Jesus of Africa: Voices of Contemporary African Christology*, New York 2004.

²² Philip Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, przekł. Stanisław Grodzki, słowo wstępne Andrzej Bronk, Warszawa 2009.

czy dostrzeżenie istnienia ludzi świeckich w Kościele²³. Nie tylko o zmianę języka chodzi, ale o radykalnie odmienne spojrzenie na inne religie i ich wyznawców. Tak naprawdę w grę wchodzi zmiana w postrzeganiu samego siebie i własnej tradycji, która przestaje być jedynym nośnikiem prawdy, ale jednym z wielu możliwych sposobów dochodzenia do niej. Zdaniem niektórych myślicieli katolickich na Soborze Watykańskim II doszło do zerwania z przeszłością i nastąpił nowy początek. Szczególnie sugestywnie to przekonanie sformułował francuski jezuita Michel de Certeau.

Otóż zdaniem tego antropologa kultury, radykalne zmiany kulturowe domagają się równie radykalnej zmiany w sposobach opisu rzeczywistości, w tym rzeczywistości religijnej. Trzeba dodać, że był on nie tylko świetnym znawcą tradycji katolickiej, ale i baczny obserwator zmian zachodzących w Kościele w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, jak też ich aktywnym uczestnikiem. Jego eseje publikowane pod koniec lat sześćdziesiątych są zapisem zmiany świadomości chrześcijańskiej. Zdaniem de Certeau należy analizować nie tyle instytucje i deklarowaną wiarę, ale życie codzienne i w nich odkrywać prawdziwy system wartości. Według niego właśnie w latach sześćdziesiątych, a więc w czasie Soboru Watykańskiego II i w latach następnych doszło do „zerwania odnowicielskiego” (*rupture instauratrice*) i gdzie indziej należy szukać prawdy i autentyczności. Innymi słowy, chrześcijaństwo zmieniło swój charakter i należy je badać tam, gdzie i jak żyją chrześcijanie, a nie jak sobie ich życie wyobrażają teologowie²⁴.

Widać to szczególnie w Azji i Afryce, gdzie chrześcijaństwo jest jedną z wielu religii, a katolicy w wielu krajach są w zdecydowanej mniejszości. To dla nich otwarcie na inne wyznania i religie oznaczało rozpoczęcie nowego rozdziału; nie konfrontacja ale dialog ekumeniczny i międzyreligijny określa ich sposób przeżywania wiary. Podobnie katolicy krajów Ameryki Północnej, zwłaszcza Stanów Zjednoczonych i Kanady oraz w krajach Europy Zachodniej, dzięki nowemu podejściu do własnej tradycji odkryli w kulturze nowożytnej partnera w dialogu, a nie zagrożenie dla tożsamości. Koncepcja wypracowana przez Michela de Certeau wydaje się na tyle intrygująca i wpisująca się w rozwój teologii chrześcijańskiej w Afryce, że warto ją choćby w głównych zarysach przedstawić.

Otóż Michel de Certeau w pierwszym okresie swojej akademickiej działalności zajmował się głównie historia francuskich jezuitów, a w sposób szczególny mistyką chrześcijańską. Jednak od czasu rewolty studenckiej w 1968 roku swoje zainteresowania skoncentrował na praktyce życia codziennego. Zdaniem Luce Giard

²³ John W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, przekł. z ang. Andrzej Wojtasik, Kraków 2011.

²⁴ Michel de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przekł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków 2007 i t. 2. *Mieszkać gotować*, przekł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków 2011.

„de Certeau należy do tych nielicznych historyków, którzy mają odwagę podjąć ryzyko prawdziwego przemyślenia na nowo i rewizji wcześniejszych przekonań i założeń i podjąć nowe wyzwania intelektualne”²⁵. Według niego to właśnie taka historiografia pozwala otworzyć debatę na temat wartości samej historii, co stanowi przedmiot naszych rozważań.

W sposób systematyczny i pozytywny tę nową sytuację teologiczną określił wspomniany już amerykański jezuita Carl F. Starkloff, który zwrócił uwagę na kreatywne źródło, jakim jest proces synkretyczny, a więc włączanie obcych elementów do własnej tradycji w tym do teologii chrześcijańskiej²⁶. Stało się to możliwe dzięki dwu dokumentom wspomnianego Soboru Watykańskiego II, deklaracji „Nostra aetate” o stosunku katolicyzmu do innych religii i deklaracji „De libertate religiosa” o wolności religijnej. Oba te dokumenty były napisane w dużej części przez jezuitów. Pierwszy przez Augustyna Bea, niemieckiego jezuitę, a drugi przez jezuitę amerykańskiego Johna Courtneya Murraya. W obu jest mowa o zdolności i odpowiedzialności człowieka do wyboru religii. Kościół przeszedł z pozycji ekskluzywizmu (tylko moja religia jest prawdziwa) na stanowisko inkluzywizmu (w każdej religii znajdują się elementy prawdy)²⁷. Podobne stanowisko wypracował, i to niezależnie od dokumentów kościelnych, jeden z najważniejszych myślicieli katolickich Walter Ong (1912–2003)²⁸. Był on jednym z pierwszych teologów katolickich w XX wieku, który wziął na poważnie możliwość zmiany własnego stanowiska pod wpływem dialogu z innymi religiami. Podejście dialogiczne oznacza, że godzisz się na niewiedzę gdzie sam dialog cię zaprowadzi – jego uczestnicy mogą pod wpływem samego dialogu zmienić zdanie²⁹. Innymi słowy, zdaniem Onga w centrum chrześcijaństwa powinien stać człowiek, a nie dogmat³⁰. I tak się stało w dzisiejszej teologii afrykańskiej, która uczyniła centrum swej refleksji właśnie człowieka w jego konkretnym uwarunkowaniu kulturowym i nie waha się wyciągnąć z tej nowej orientacji metodologicznej konkretnych wniosków. Często zaskakujących i trudnych do przyjęcia dla teologów posługujących się tradycyjnymi ujęciami, zakorzenionymi w filozofii i kulturze Europy Zachodniej.

Podjęcie tego tematu wymaga jednak od badacza przygotowania interdyscyplinarnego, obejmującego nie tylko historię misji katolickich, ale i etnografię, an-

²⁵ Luce, Giard, „Introduction: Michel de Certeau on Historiography”, w: Graham Ward (wyd.), *The Certeau Reader*, Oxford 2000, s. 18.

²⁶ Carl F. Starkloff, dz. cyt.

²⁷ Jacques Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, przekł. Stanisław Obirek, Kraków 2004.

²⁸ Thomas J. Farrell, *Walter Ong's Contributions to Cultural Studies. The Phenomenology of the Word and I-Thou Communication*, New Jersey 2000.

²⁹ „An Interview with Walter J. Ong Conducted by George Riemer (1971)”, w: Thomas J. Farrell, Paul A. Soukup (wyd.), *An Ong Reader. Challenges for Further Inquiry*, New Jersey 2002, s. 91.

³⁰ Walter Ong, „Hermeneutic Forever: Voice, Text, Digitization, and 'I'”, *Oral Tradition* 10(1995), nr 1, s. 20.

tropologię, religioznawstwo, i właśnie teologię, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki misyjnej. A poza tym, co dzisiaj jest już oczywiste, nie można ograniczyć się do punktu widzenia Kościoła katolickiego. Takie spojrzenie na przeszłość Afryki widać w opublikowanej w 1994 roku książce. Grzegorza J. Kaczyńskiego³¹, czy w przełomowej pracy anglikańskiego teologa urodzonego w Kenii Johna Mbiti, wydanej po raz pierwszy w 1969 roku (wydanie polskie 1980) w dużym stopniu określiła sposób oceny obecności chrześcijaństwa na kontynencie afrykańskim³². Podobnie amerykański historyk Philips Jenkins, kreśląc przyszłość chrześcijaństwa, uwzględnia złożony charakter tej religii na kontynencie afrykańskim i jej dzisiejsze transformacje³³. Do najciekawszych zjawisk, zdaniem Jenkinsa, należy powstanie chrześcijaństwa afrykańskiego. Opisanie tego zjawiska to temat na odrębny esej. W powyższych uwagach poprzedzaliśmy na zasygnalizowaniu tematów możliwych do rozwinięcia.

Stanisław Obirek jest profesorem na Uniwersytecie Łódzkim na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych. Ostatnio opublikował *Catholicism as a Cultural Phenomenon in the Time of Globalization: A Polish Perspective* (2009), *Uskrzydlony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga* (2010), *Umysł wyzwolony. W poszukiwaniu dojrzałego katolicyzmu* (2011).

³¹ Grzegorz J. Kaczyński, *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Warszawa 1994.

³² John Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, przekł. Krystyna Wiecińska Warszawa 1980.

³³ Philip Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej christianitas*, przekł. Stanisław Grodz, Warszawa 2009.

AFRYKANIE – AFRYKANIŚCIE CZYLI JAK POWSTAWAŁ POMNIK PROFESORA JANA CZEKANOWSKIEGO

Zorganizowany w tym roku w Szczecinie III Kongres Afrykanistów Polskich przeszedł do historii. Trwają prace redakcyjne nad planowym wydaniem wygłoszonych podówczas referatów. Jednak dodatkowym, trwałym śladem tego wydarzenia jest odsłonięty w Szczecinie, w dniu 19 maja 2012 roku pomnik profesora Jana Czekanowskiego.

III Kongres związany był m.in. z przypadającą w tymże roku 50 rocznicą zainteresowań afrykanistycznych szczecińskiego środowiska naukowego. Początkowo tutejsza afrykanistyka silnie związana była z Muzeum Narodowym – dziś zdaje się być z wolna „zagospodarowywana” przez Uniwersytet Szczeciński¹. To właśnie ta uczelnia była głównym inicjatorem i organizatorem III Kongresu Afrykanistów Polskich oraz budowy wspomnianego pomnika.

Na przełomie 2011 i 2012 roku odbyło się w Rektoracie Uniwersytetu kilka spotkań współorganizatorów Kongresu, których celem było opracowanie programu tych uroczystości. Dla wszystkich stało się jasne, że rocznica 50-lecia afrykanistyki winna być upamiętniona w naszym mieście w sposób trwały. Rozważano kilka możliwości. Jednak pomnik profesora Jana Czekanowskiego, wybitnego polskiego afrykanisty związanego m.in. ze Szczecinem, wydawał się być najlepszym rozwiązaniem. Początkowo planowano formę tzw. „ławeczki”. Ostatecznie zwyciężył pomysł przedstawienia afrykanisty, siedzącego na kufrze podróżnym, odpoczywającego w trakcie podróży do Afryki. Przeprowadzone konsultacje telefoniczne z kilkoma polskimi plastykami zajmującymi się wykonywaniem tego rodzaju obiektów nie rokowały jednak szybkiego i taniego wykonania, co nie pozwoliłoby zrealizować pomysłu przed Kongresem.

¹ Historię szczecińskich zainteresowań afrykanistycznych omówiono dość dokładnie w wydawnym z okazji Kongresu Numerze Specjalnym AFRYKI.



Jacek Łapott, jako jeden z pomysłodawców pomnika, skonsultował się m.in. z Pawłem Althamerem, z którym dwukrotnie współpracował w przedsięwzięciach z pogranicza afrykanistyki i współczesnej sztuki. To on zasugerował, aby pomnik wykonał Afrykanin. Althamer w ubiegłym roku, wspólnie z przedstawicielem społeczności Dogonów z Mali – Youssoufem Dara, zrealizował na warszawskim Bródnie projekt „Przystanek Afryka”. Projekt ten, wykonany w drewnie, nawiązywał kształtem i charakterem do dogońskiego miejsca spotkań mężczyzn *toguna*². Szczeciński pomnik miał być odlany z brązu. Niestety Youssouf Dara nie miał odpowiednich kwalifikacji w tej dziedzinie, jak i odpowiedniego warsztatu oraz miejsca do wykonania tego przedsięwzięcia. Wówczas przypomnieliśmy sobie o znanym nam dobrze współczesnym centrum odlewnictwa z brązu w Ouagadougou w Burkina Faso. Krótki „SMS” do jednego z naszych znajomych poskutkował nie tylko szybkim znalezieniem odpowiedniego twórcy, lecz i obszernym kosztorysem, a nawet pierwszym projektem pomnika. Jak się okazało, wykonanie pomnika w Ouagadougou oraz jego transport do Polski kosztowałby około 1/3 sumy, którą trzeba byłoby zapłacić w Polsce za podobne dzieło.

Jeden z głównych orędowników tego przedsięwzięcia – JM Rektor Uniwersytetu Szczecińskiego prof. dr hab. W. Tarczyński, wiedząc o naglących nas terminach, podjął decyzję o prefinansowaniu całego przedsięwzięcia³.

² Wszystkie obce terminy występujące w tekście pochodzą z języka moore.

³ Ostatecznie budowę pomnika, oprócz Uniwersytetu Szczecińskiego współfinansował Urząd

Decyzja o wykonaniu tego pomnika w Afryce wiązała się nie tylko z koniecznością znalezienia tam twórcy, który by go wykonał, ale i koordynatora całości działań na miejscu. Dotyczyło to nie tylko zakresu logistycznych działań kilku grup ludzi w krótkim czasie, ale jak się okazało, pozyskania sporych ilości nietypowych materiałów niezbędnych do jego realizacji. Takim człowiekiem okazał się być Oussman Ilboudo, znany nam już wcześniej antykwariusz ze stolicy Burkina Faso, pomagający nam w różnych innych sprawach. Skala zadań do wykonania oraz napięte terminy sprawiły, że Rektor zdecydował się wysłać tam dwie osoby – autorów tego opracowania. Na miejscu, w Afryce okazało się, że zadanie to jest o wiele bardziej skomplikowane niż zakładaliśmy snując te plany.

Z powodu dość niecodziennego wydarzenia jakim było wykonanie tego pomnika w Afryce, postanowiliśmy sporządzić kronikarski zapis podjętych podówczas działań⁴.

*

Wylot do Ouagadougou (zwanego przez miejscowych zwykle Ouaga) nastąpił 10 kwietnia 2012 roku.

Dzień pierwszy. Tego dnia z samego rana udaliśmy się z Oussmanem na spotkanie z Youssoufem Toure – wykonawcą pomnika. Jego „pracownia” znajdowała się w zagrodzie sąsiada w dzielnicy Nionghin. Okazało się, że nasze zlecenie wymaga współpracy całego zespołu ludzi – rzeźbiarzy, odlewników, szlifierzy, pomocników przygotowujących materiał, a nawet ślusarza-spawacza. W zagrodzie oprócz Youssoufa zwanego Rasta znajdowali się: Adama Ouedraogo zwany Camus, Abdoulay Karantao zwany Ablo, Abdoulraman Zana zwany Rasmane, Souleyman Toure, Souleyman Derme, Moussa Zanou zwany Sisi oraz Seydou Zongo. Każdy z nich miał swój udział w powstaniu pomnika profesora Jana Czekanowskiego, za co chcieliśmy im raz jeszcze podziękować.

W zagrodzie czekał już na nas fragment pomnika – tzw. rdzeń. Postać mężczyzny z nogą założoną jedna na drugą, jeszcze bez głowy. Uzupełniono jego proporcje dokładając gdzieś glinę⁵. Z uwagi jednak na fakt, że było to tak poważne i kosztowne zadanie, wszyscy doszli do wniosku, że chcąc uniknąć niespodzianek (dla obu stron) należy najpierw wykonać z wosku mały model pomnika. Dostarczona dokumentacja fotograficzna postaci Jana Czekanowskiego oraz kufra, na którym

Miejski w Szczecinie, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Stowarzyszenie AFRYKA-NOWAKA oraz osoby prywatne.

⁴ Równoległe z pracami przygotowawczymi konieczne było uzyskanie kilku zezwoleń na lokalizację pomnika od Komisji Kultury Urzędu Miejskiego w Szczecinie, Miejskiego Konserwatora Zabytków w Szczecinie, Architekta Miasta Szczecina oraz Ogrodnika Miejskiego w Szczecinie. Pomimo dość nietypowej sytuacji i napiętych terminów wszyscy okazali nam daleko idącą pomoc.

⁵ W metodzie pracy, którą zastosowali Afrykanie, a która nazywa się powszechnie „odlewem na wosk tracony”, rdzeń odlewu jest pokrywany starannie woskiem, w którym rzeźbi się wszelkie detale, następnie całość pokrywa się kolejny raz gliną, a po wypaleniu i usunięciu wosku w jego miejsce wlewa się brąz.

miał siedzieć, ułatwiła to zadanie. Staranne i bardzo dokładne wykonanie modelu z wosku zajęło Youssoufowi Toure cały pierwszy dzień pracy.

Dzień drugi. Tego dnia (po wpłaceniu zaliczki na poczet wykonania pomnika) zostały załatwione przez Oussmana materiały niezbędne w pierwszej fazie jego produkcji, sukcesywnie dowożone dwukołowymi wózkami ciągnionymi przez osły: glina *tando*, воск *sanam* oraz ośli nawóz *bwanga bindu*, jak się okazało, niezbędny do „schudzenia gliny”. Gliniany rdzeń postaci (jeszcze bez głowy) został także „dopasowany” do dokumentacji fotograficznej.

Dzień trzeci. Ten dzień to praca Rasty na głowę „profesora” (jak szybko nazwali postać Czekanowskiego wykonawcy pomnika). To bardzo odpowiedzialna praca, więc wykonywał ją od początku do końca sam. Abdoulraman Zana pokrywał w tym czasie, przy pomocy pędzla, płynnym woskiem wysuszony, gliniany rdzeń postaci. Równocześnie inni rozbijali przy pomocy płaskich tłuczków *wanugu* dostarczony воск na płaskie arkusze o wymiarach około 20 x 50 cm i grubości około 3 mm⁶. Według oceny Rasta na 1 kg woskowej formy postaci przypada 12 kg brązu. W afrykańskim upale воск szybko mięknie i można nim, po rozbiciu na plastry-kawałki, starannie pokryć całą postać.

Dzień czwarty. Tego dnia umieszczono na korpusie starannie wykończoną głowę, a następnie naklejono na postaci, na gładkim jeszcze wosku poszczególne detale: poły kurtki, kołnierz munduru, guziki na kurtce i getrach, patki i kieszenie kurtki itp. Wszelkie detale sprawdzał osobiście i poprawiał Rasta. Pomimo rannych godzin było bardzo gorąco. Rzemieślnicy rozwiesili nad pomnikiem kawałek czarnej folii tak, aby znalazł się on w cieniu. Obok przygotowana była, rozbita bardzo starannie żelaznym tłukiem, glina *tando bum bindu*, którą Abdoulraman Zana i Souleyman Derme pokryli całą postać. Całość musiała teraz powoli wyschnąć w stworzonym cieniu.

Oussman kupił na targowisku trzy kartony, na których wykonany został gliniany rdzeń kufra. Pokrycie kartonu gliną to finał tamtego dnia.

Dzień piąty. Zorganizowana tego dnia „przymiarka” postaci podróżnika do kufra pokazała, że ten ostatni należało poszerzyć. Równocześnie przekazaliśmy Rasta plakietki, które w naszym zamyśle winny znaleźć się na kufrze. Są to: logo Uniwersytetu Szczecińskiego, Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, Muzeum Narodowego w Szczecinie, Stowarzyszenia AFRYKA-NOWAKA, Wydziału Humanistycznego US, a nawet Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych. Jest także duża plakietka „50 lat Afryki w Szczecinie 1962–2012”.

⁶ Popularność i skala działania odlewników w Ouagadougou sprawia, że воск jest bardzo poszukiwanym materiałem na tym terenie. Pojawili się handlarze, którzy poszukują go w odległych wioskach, a następnie oferują odlewnikom na targowiskach w Ouaga. Odzyskiwanie go w trakcie odlewu nigdy nie następuje w całości. Naturalna wielkość postaci J. Czekanowskiego i kufra, na którym siedział sprawiła, że trudno było z góry ocenić niezbędną ilość wosku i koniecznym stało się ciągle jego uzupełnianie.

Po przyjeździe do pracowni byliśmy zaskoczeni faktem pocięcia gotowej postaci Jana Czekanowskiego na kawałki – w pierw na trzy, a potem na kolejne. Wykonuje się to przy pomocy starej, ręcznej piły do cięcia drewna. Oczywiście, aby to mogło nastąpić, cała glina wewnątrz i na zewnątrz formy winna dobrze wyschnąć. Postać z podwójnej warstwy gliny i wosku jest bardzo ciężka. Jak nam tłumaczono, trudno byłoby ją wypalić w całości i skutecznie wypełnić płynnym metalem. Dlatego zdecydowano się na cięcia. Gлина na rdzeń zwana *tando*, według uzyskanych informacji, może być tłusta. Z kolei glina z zewnątrz, pokrywająca wosk, zwana *tando bum bindu*, musi być odchudzona dużą ilością oślego łajna *bwanga bindu*. Na powierzchnię rzeźby nakłada się zwykle co najmniej dwie takie warstwy.

Z pociętych kawałków wydłubuje się i usuwa jak największe ilości rdzenia, aby obniżyć wagę przyszłej formy. Docelowo postać została podzielona przez odlewników na siedem części: popiersie z głową (w trzech częściach), dwie części składające się na biodra oraz oddzielnie każda z nóg. Mocno zaskoczonym i zaniepokojonym autorom tego sprawozdania wytłumaczono, że po pierwsze, jak wspomniano, nie udało by się odlać większych części, a ponadto bez problemu można je połączyć w jedną całość. Jest to powszechny sposób działania miejscowych odlewników. Dzielone są częstokroć także o wiele mniejsze rzeźby.

W zagrodzie trwały prace nad sukcesywnym usuwaniem rdzenia. Jego miejsce zajmowała stosunkowo cienka warstwa odchudzonej gliny. Według wykonawców formy są tak duże, iż w trakcie wypału czy wypełniania ich brązem mogą się odkształcić, dlatego należy je usztywnić żelaznymi prętami przygiętymi dokładnie do ich kształtu. To kolejne zadanie dla Oussmana, który dostarczył około kilkunastu metrów prętów (o przekroju 8 mm). Dodatkowo zakupił kilka pęków cienkiego drutu, którym całość poszczególnych form została jeszcze raz owinięta. Skala przedsięwzięcia, jego koszty i napięte terminy nie pozostawiały miejsca na pomyłki, ewentualne powtórki i poprawki. W kilku miejscach form (u góry i u dołu) doklejono małe, gliniane dysze (także na rdzeniu z wosku), którymi uchodziło powietrze i przez które można było wlać brąz. Całość raz jeszcze została pokryta rzadką gliną. Usztywnianie form prętami i drutem to żmudna praca, pracowały przy niej chwilami trzy lub cztery osoby.

Dzień szósty. Tego dnia, po podeschnięciu glinianego rdzenia kufra, został on posmarowany płynnym woskiem. Przygotowano także płyty rozbitego wosku *sanam*, aby pokryć nim całość. W międzyczasie Rasta skończył zlecone mu wcześniej plakietki. Było bardzo gorąco, więc Oussman kupił kolejną płachtę czarnej folii, którą rozpięto tym razem nad kufrem. Nastąpiła woskowa „dekoracja” kufra – nie tylko wspomniane plakietki, ale także spiralne narożniki, pasy ściągające całość, okucia, uchwyty oraz plakietka na wieku z napisem „Jan Czekanowski 1882–1965”.

Pozostali uczestnicy w dalszym ciągu pracowali nad zbrojeniem i wykończeniem postaci Jana Czekanowskiego.

Dzień siódmy. Okazuje się, że przy przygotowywaniu kufra ekipa „poszła nieco na skróty”. Rano, gdy воск już stwardniał po nocnym chłodzie, pocięła go na jedenaście części i zaczęła obklejać z obu stron gliną oraz wzmacniać żelaznymi prętami. Gotowe, obklejone gliną z obu stron fragmenty wystawione zostały na słońce, aby wyschły. Taką sytuację zastaliśmy siódmego dnia rano, kiedy trafiliśmy do pracowni.

Jednocześnie trwały dyskusje nad wielkością jednego fragmentu postaci „profesora”, przygotowanej już do wypalenia, a mianowicie bioder. Niektórzy uważali, że jest za duży. Po konsultacjach Rasta i Ablo rozcięli ten fragment na połowy, a następnie usztywnili go prętami.

Dzień ósmy. Tego dnia zmienił się całkowicie front robót. Fragmenty formy zrobione dwa dni wcześniej już wyschły. Na środku podwórza rozpalono ognisko *yegere* i trwały przygotowania do wypalenia form, a jednocześnie odzyskania wosku. Formy ułożone były wokół ogniska – obie nogi, popiersie, plecy i fragment głowy. Po rozgrzaniu, przy pomocy mokrych szmat przechylono je i zlano воск do starych żelaznych puszek. Czynność tę powtarzano kilkakrotnie przez obracanie formy na różne strony. Gdziekolwiek poprzez szczeliny formy воск wypływał i zapalał się od ognia. Szybko jednak naprawiano te pęknięcia przygotowaną gliną. Pocięta na kawałki postać w dalszym ciągu składała się z ciężkich części. Trzy osoby z trudem radziły sobie, aby zlać воск z samego popiersia.

Dzień dziewiąty. Tego dnia pomimo trwającej pory suchej padał przelotny deszcz. Odlewnicy skrupulatnie owinęli wykonane fragmenty pomnika folią. Ousman twierdził, że taki deszcz nie przeszkadza i nie opóźnia prac. Powietrze jest bardziej wilgotne, ale to lepiej niż gdyby od upału formy pękły zanim wyschną. Cały dzień większość pracowników kontynuowała „zbrojenia” żelaznymi prętami fragmentów form.

Dzień dziesiąty. Wszystkie 19 części formy pomnika i kufra były już wzmocnione żelaznym prętami, aby się nie odkształciły. Pozostało jeszcze owinięcie całości cienkim drutem oraz obklejenie takąż cienką warstwą rzadszej gliny, którą właściwie *non stop* przygotowuje Sisi. Wyglądało to jakby odlewnicy chcieli przyspieszyć nieco tempo prac. Kolejny raz rozpalali ognisko i przygotowywali formy do wypału i odzyskania wosku. Nie wszystkie formy były jednak do końca suche. Mieliśmy nadzieję, że nie wpłynie to na jakość odlewu.

Dzień jedenasty to wypalanie dwóch fragmentów formy składającej się na biodra. Są one duże i pomimo zaangażowania się w te prace znów trzech osób, część roztopionego wosku nie trafiła do puszek. Trudno bowiem operować tak dużymi i mocno rozgrzаныmi formami, nawet owijając je mokrymi szmatami, które jednak szybko parują od gorąca i wysychają.

Około 10⁰⁰ rano wypalone już formy załadowane zostały na dwukołowy wózek i przewiezione na sąsiednią ulicę (Av. Dapoya róg Rue Mariam Derme), gdzie znajduje się pracownia odlewnicza.

Zespół odlewników przystąpił do pracy. Wcześniej przygotowano tutaj odpowiedni zapas drewna. Formy zostały ułożone w stos, obłożone drewnem, a całość podpalona. Takie palenisko nosi nazwę *warsambo ziga*. Celem otrzymania wyższej i stałej temperatury całość przykryta została kilkoma kawałkami falistej blachy. Oussman dostarczył kolejny pęk drutu żelaznego, tym razem o grubości około 3 mm. Każda z form była nim dość luźno owijana z zakończeniem w formie pętli u góry. To przez tę pętlę przekłada się potem żelazny drąg, aby można było wyciągnąć rozgrzane formy z ogniska. Obok uruchomiony został warsztat odlewniczy *kudugu*. W małym ognisku umieszcza się specjalny tygiel *zudulaga* przypominający nieco odwróconą „głowę cukru”. Stały dopływ powietrza i wysoką temperaturę niezbędną do topnienia brązu zapewnia specjalna dmuchawa, której koło zamachowe stanowi obręcz od roweru z rączką połączoną z nią przy pomocy „paska klinowego” z kawałka dętki.

W tym miejscu należałoby uściślić stosowaną już kilkakrotnie nazwę odlewane go materiału określanego jako brąz. Nazwa ta jest w Burkina Faso, ale także w innych regionach Afryki, powszechnie używana. Niestety nie jest to określenie ścisłe. Według obowiązujących definicji *brąz* to stop głównie miedzi (ok. 90%) i cyny. Natomiast materiał, który współcześnie używa się do odlewnictwa w Afryce to nic innego jak mosiądz czyli stop miedzi (ok. 60%) oraz głównie cynku. Temperatura topnienia obu tych stopów wynosi około 1000° C. Cieńsze kawałki odlewów z brązu są jednak bardziej miękkie i dają się łatwo wyginać. Kawałki mosiądzu raczej się kruszą. Materiał ten nosi tutaj wspólną nazwę *zudu*⁷.

Wracając do prac nad pomnikiem ... Oussman dostarczył właśnie zakupione trzy worki złomu mosiądzu, który miał wypełnić pierwsze formy⁸. Po ich wysypaniu widać było cały asortyment. Były tutaj fragmenty rur i kształtek, kawałki armatury łazienkowej, klamki i okucia od drzwi, łuski od pocisków, detale architektoniczne i nierozpoznawalne pod względem funkcji inne kawałki. Czasami zdarzały się stare bransolety, monety czy medale, a nawet fragmenty wyposażenia samochodów (np. anteny). Wszystko to zostało podgrzane, pokruszone na mniejsze fragmenty i trafiło do tygla. Pomagają w tym specjalne, długie (120 cm) szczypce zwane *yugo*. Na zewnątrz temperatura dochodziła do 40° C w cieniu. Obok pieca było o wiele, wiele więcej. Było tak gorąco, że poruszający dmuchawę, siedzący około 2–3 metrów od rozgrzewanego paleniska zmieniali się co kilka minut. Po przetopieniu, na powierzchni tygla pływały różne zanieczyszczenia, materiały niewiążące się z mosią-

⁷ W tekście obie nazwy używamy zamiennie.

⁸ Z powodu dużego zapotrzebowania na ten materiał w Ouagadougou wykształcił się oddzielny zawód zbieraczy i handlarzy tego złomu.

dzem. Odlewnicy specjalną chochlą-cedzakiem zbierali je z powierzchni i wyrzucali na zewnątrz. Chochła ma rękojeść ponad 1m długości. Było tak gorąco, że przy tej pracy cały czas polewali sobie ręce, nogi i ubranie wodą. Także my z trudem mogliśmy zbliżyć się, by zrobić zdjęcie czy dokręcić fragment filmu⁹.

Proces wytopu z powodu stosunkowo niewielkiego rozmiaru tygla, w którym się topi mosiądz, był tego dnia powtarzany trzykrotnie. Dwóch odlewników na zmianę nabierało małymi chochelkami (pojemności około szklanki) płynny mosiądz i wlewało poprzez małe dysze do rozgrzanych, glinianych form wyciągniętych z ogniska. Dwóch kolejnych trzymało w rękach rozrobioną glinę i szybko zapiekało wszelkie pęknięcia przez które uciekał płynny metal. To była ciężka praca. Ponadto dzień pracy kończył się dziś po 19⁰⁰ wieczorem.

Dzień dwunasty. Tego dnia była niedziela, prace rozpoczęły się, ale później. Poprzedniego wieczoru wszystkie formy wypełnione „brązem” zostały jeszcze przetransportowane do zagrody gdzie pracował Rasta. Około 10⁰⁰ rozpoczęło się rozbijanie glinianych form, aby poznać efekty wczorajszej pracy. Nie jest to proste. Trzeba usunąć drut i żelazne pręty¹⁰. W wielu miejscach glina ściśle przylega do brązu i trzeba ją delikatnie usuwać przy pomocy dłuta i młotka. Pomału jednak widzimy efekty pracy. Wszyscy są zadowoleni. Gdzieś tam są małe defekty ale łatwo przyjdzie je zlikwidować. Tylko Oussman – główny koordynator narzekał, że poszło bardzo dużo brązu. Zużyto także spore ilości wosku, który nie zawsze udało się odzyskać w całości. Oussman twierdził, że używanie świeżego wosku powoduje, iż ponoć „puchnie” on w formie i konieczne jest potem wlewanie większej ilości metalu niż przy rzeźbie takiej samej wielkości, lecz robionej ze starego wosku. Problem kosztów i ceny całego przedsięwzięcia wracał w rozmowach średnio co dwa dni.

Całodzienna praca kilkusobowego zespołu odlewników sprawiła, że została już odlana cała postać Czekanowskiego (w kawałkach). Następnie kilka osób zajmowało się już tylko odkuwaniem form i wstępnym czyszczeniem. Oussman kupił nawet na tę okoliczność elektryczną szlifierkę, którą chciał doczyścić gotowe już fragmenty w swoim antykwariacie ze sztuką, gdzie jest możliwość podłączenia do elektryczności. Zagrody Rasty i odlewników, pomimo że znajdowały się prawie w centrum Ouagadougou nie miały doprowadzonego prądu.

Dzień trzynasty był nieco pechowy. Właściciel „odlewni” nie mógł jej użyczyć pomimo, że formy części kufra były gotowe. Po południu jednak wstępnie już oczyszczone części składające się na postać „profesora” zostały dostarczone do zakładu spawacza pracującego przy kanale na tyłach restauracji *JJardin de l'amitié Ouaga-Loudin*. Dyskusja nad ceną, którą trzeba zapłacić za ich połączenie przeciągnęła się do wieczora.

⁹ Prawie cały proces produkcji pomnika został zapisany w systemie cyfrowym i zmontowany w Centrum Zarządzania Uczelnianą Siecią Komputerową Uniwersytetu Szczecińskiego.

¹⁰ Część z nich została użyta do wzmocnienia form kufra.

Dzień czternasty. Tego dnia, dopiero około południa „odlewnia” była wolna i można było rozpocząć prace nad odlaniem kufra (miejscowi nazywają go *valise*). Kolejny raz dostarczony został złom brązu (mosiądzu). Oussman narzekał znów na koszty i obliczył, że obie części pomnika pochłonęły ponad 250 kg złomu mosiądzu¹¹.

Podobnie jak poprzednio odlew części kufra trwał cały dzień. Tego dnia dodatkowo było bardzo gorąco. W południe termometry wskazywały w cieniu 45–46° C.

Dzień piętnasty. Cały dzień trwało oczyszczanie poszczególnych części kufra. Z racji coraz krótszego terminu naszego powrotu do Polski Oussman zatrudnił do tej pracy kolejnych ludzi. Sukcesywnie części kufra były dostarczane do pracowni spawacza Issaka. Łączenie wszystkich części pomnika ze sobą, ewentualne uzupełnienie braków trwało do późnego popołudnia piętnastego dnia. W pracowni Issaka także nie ma elektryczności i światła. Spawanie jest bowiem acetylenowe. Zdarzało się, że prace kontynuowano także wieczorem przy naszych latarkach.

Dzień Szesnasty. Pospawany pomnik został przewieziony do wyspecjalizowanych szlifierzy. Likwidują oni wszelkie spawy i polerują części, które według nich powinny mieć naturalny kolor mosiądzu. Strój, włosy, broda i niektóre inne fragmenty zostały, według popularnej aktualnie „mody” panującej wśród odlewników, poczernione.

Dzień siedemnasty. Prace na tym etapie trwały także przez cały dzień. Równocześnie Issak łączył w całość *valise*. Wbrew pozorom było to trudniejsze. Niektóre fragmenty się odkształciły (pomimo zabezpieczeń i usztywnienia), ponadto było także kilka otworów wymagających zaspawania. Jak wspomniano, kufer został odlany w 11 częściach. Issak połączył wpierw krańcowe części (boki), potem środkową, a na końcu zespawał całość.

Dzień osiemnasty. Tego dnia gotowa postać Czekanowskiego została przewieziona do kolejnego specjalisty, który zajmuje się czernieniem brązów. Robi to na jednej z głównych ulic miasta w pobliżu *Vitrine du bronze*, miejsca pracy i handlu odlewników. Wpierw pomnik odłuszcza się kwasem, a następnie te części, które mają być czarne maluje silnym roztworem nadmanganianu potasu i podgrzewa w ognisku z węgla drzewnego (*sala*) rozpalonym na ulicy. Stopniowo postać obracana jest na boki, aby czernienie było równomierne.

Prace trwały aż do **dziewiętnastego dnia** wieczorem.

Dwudziestego dnia rano gotowy kufer trafił do szlifierzy. Można także było po raz pierwszy połączyć obie części. Obok inni odlewnicy wykonywali i szlifowali swoje prace. Postać – naturalnej wielkości, siedząca na kufrze jest imponująca. Miejscowi doceniają zarówno złożoność samej pracy jak i jej wygląd, głośno wyrażając swój zachwyt. Przychodzili z gratulacjami i poklepywali dumnego Rastę, a niektórzy go fotografowali.

¹¹ Wielkość nieco przesadzona nawet jeśli w tym „złomie” były jakieś zanieczyszczenia. Ważne obu części pomnika przy wysyłce *cargo* wykazało, że odlano go z brązu o wadze ok. 190 kg.

Koniecznym było jeszcze poczernienie kufra u tego samego specjalisty.

To było 30 kwietnia, ostatniego dnia naszego pobytu w Ouaga. Wieczorem wracaliśmy do kraju, ale wcześniej jeszcze trzeba było nadać przesyłkę (obie części pomnika) na lotnicze *cargo*. O godzinie 15⁰⁰ Oussman dowiózł obie gotowe części na lotnisko. Trzeba było jeszcze załatwić niezbędne formalności, zezwolenia, opakować pomnik, aby nie został uszkodzony w transporcie lub przynajmniej się nie porysował, ważenie całości (190 kg), opłaty itp. Według uzyskanych na miejscu informacji transport posągu do Warszawy trwać miał trzy, maksymalnie cztery dni. Formalności przeciągnęły się do godziny 17⁰⁰, a o godzinie 18⁰⁰ musieliśmy wrócić na terminal pasażerski, aby trafić do samolotu lecącego do Paryża, a następnie do Berlina. Na szczęście byliśmy spakowani. Zdążyliśmy!

* * *

Odsłonięcie pomnika profesora Jana Czekanowskiego miało być jednym z punktów programu III Kongresu Afrykanistów Polskich w Szczecinie, zorganizowanego w dniach 10–12 maja 2012 roku. Niestety po dwóch dniach lotu z Afryki pomnik „utknął” w Frankfurtzie czekając na transport do Warszawy. Na tej trasie bagaż był przewożony ciężarówkami. Ważył tylko 190 kg i nikt nie chciał wysłać z nim kilkutonowej, pustej ciężarówki. Z Warszawy został odebrany dopiero w poniedziałek 14 maja. Uczestnicy Kongresu nie mieli okazji być obecni przy jego odsłonięciu. Wybranim miejscem w Szczecinie, gdzie miał stanąć, był znajdujący się w centrum miasta Park im. Gen. W. Andersa. Odsłonięcie nastąpiło dopiero w sobotę 19 maja. Zrobili to wspólnie Rektor Elekt Uniwersytetu Szczecińskiego prof. dr hab. Edward Włodarczyk oraz Przewodniczący Komisji Kultury Urzędu Miejskiego w Szczecinie – Jędrzej Wijas.

Pomnik „profesora” stał się szybko ulubionym miejscem spotkań Szczecinian i ich gości, którzy przysiadają przy nim na kufrze i robią sobie zdjęcia na pamiątkę. Mamy nadzieję, że inni afrykaniści, którzy nie mogli być obecni przy jego odsłonięciu, przy nadarzającej się okazji trafią także w to miejsce.

Jest to pierwszy pomnik-dzieło sztuki afrykańskiej prezentowane w przestrzeni publicznej. To, że koszty jego wykonania poniosło kilka instytucji, a koordynację całości prowadzili niżej podpisani nie przesłania faktu, że jest to pierwszy pomnik w Polsce wzniesiony przez Afrykanów – Afrykaniście.

Jacek Łapott i Lucjan Buchalik

KONFERENCJE NAUKOWE

Metodologia badań nad kulturami i sztuką Afryki

Toruń, 28 września 2012 r.

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Organizator:

Zakład Muzealnictwa Instytutu Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa

Wydział Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu

We wrześniu 2012 r. w Toruniu odbyła się jednodniowa konferencja naukowa poświęcona zagadnieniom i problemom metodologicznym, na jakie napotykają badacze zajmujący się kulturami materialnymi Afryki. Było to już drugie spotkanie dotyczące kultur afrykańskich, zorganizowane przez Instytut Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa UMK w Toruniu. (Pierwsze odbyło się w 2007 r. – „Interdyscyplinarna Sesja Naukowa „Kultury Afryki”).

Konferencja miała charakter interdyscyplinarny, a do grona prelegentów zaproszono zarówno historyków sztuki, socjologów, historyków, etnologów i politologów. Gościem honorowym był były ambasador RP w Kenii Wojciech Jasiński, który poprowadził także jeden z bloków obrad.

Pierwszą część, której przewodniczyła prof. dr hab. Elżbieta Pilecka, historyczka sztuki z UMK w Toruniu, otworzył referat mgr. Sławomira Szafrąńskiego (Muzeum Narodowe w Szczecinie): „Interdyscyplinarne badania sztuki Beninu w kontekście studiów nad rzeźbą ze zbiorów szczecińskich”. Badania nad znajdującą się w zbiorach Muzeum Narodowego w Szczecinie, wykonaną z brązu głową Królowej Matki Iyoby, prowadzone są od ponad wieku przez wielu badaczy nigeryjskich, amerykańskich i europejskich, i studiów. Następnie mgr Łukasz Kędziora (UAM) przedstawił referat o zastosowaniu neuroestetyki jako metody badawczej kultury materialnej Afryki („Neuroestetyka jako metodologia badań nad sztuką Afryki z perspektywy historyka sztuki”). Artystyczny dorobek tego kontynentu sprawia problemy nie tylko interpretacyjne, estetyczne, ale również nie poddaje się łatwiej i jednoznacznej periodyzacji. Wielu badaczy

usiłowało analizować rzeźbę, malarstwo i architekturę, jednak europocentryczna perspektywa często bywa myląca i nieadekwatna. Współczesna historia sztuki powoli zaznajamia się z odkryciami neuroestetyki, próbuje wykorzystywać je w swoich interpretacjach. Łukasz Kędziora rozwinął ten wątek, wykorzystując wyniki badań interdyscyplinarnych pary naukowców Vilayanura S. Ramachandran i Williama Hirsteina dotyczących neurologicznej teorii doświadczenia estetycznego, posługujących się takimi kategoriami, jak wyolbrzymienie i deformacja.. Ta nowa perspektywa, odchodząca od kontekstu historycznego, pozwoli być może lepiej zrozumieć dzieła afrykańskiej plastyki, wykorzystując do jej opisu narzędzia badawcze neuronauki. Autor w swoim referacie wspominał również o dokonaniach: Johna Oniasa, Semira Zeki'ego, a także polskich badaczy – Piotra Przybysza i Piotra Markiewicza. Kolejnym prelegentem był mgr Maciej Tybus (UMK) prezentujący temat „*Africanica* i wystawy międzynarodowe do 1945 r. O eksponowaniu afrykańskiej ‘egzotyki’”. Celem referatu było omówienie roli, jaką różnego rodzaju *africanica* odgrywały w kolekcjach europejskich od końca XV w., aż do czasów współczesnych. Szczególny nacisk położony był na wystawy światowe, organizowane od poł. XIX w. Prelegent chciał w ten sposób ukazać uwikłanie *africaniców* w różnego rodzaju europejskie ideologie i deformacje postrzegania. Część referatu stanowiło także omówienie współczesnych sposobów eksponowania *africaniców* w Europie.

W drugiej części konferencji mgr Jakub Kościółek z UJ zaprezentował referat poświęcony Alanowi Donovanowi: „Alan Donovan – kolekcjoner, marszand, propagator sztuki afrykańskiej” i jego działalności w Kenii, poczynając od lat 70. XX wieku. Donovan był twórcą Galerii Dziedzictwa Afrykańskiego w Nairobi, która zajmowała się gromadzeniem i sprzedażą sztuki afrykańskiej, tworząc w ten sposób podwaliny pod nowoczesną kolekcję, wykazując troskę o ochronę tradycyjnej sztuki twórców miejscowych. Był to człowiek niezwykle, sprzeciwiający się globalizacji i wpływom kultur Zachodu na Afrykę. Założona przez Donovana fundacja kontynuuje po dziś dzień działalność kolekcjonerską i propaguje sztukę afrykańską na rynku międzynarodowym.

Dr Aneta Pawłowska przedstawiła temat „Mit ‘tęczowego społeczeństwa’ a problemy muzeologii w Republice Południowej Afryki”. Rząd Republiki Południowej Afryki, po zniesieniu apartheidu w 1994 roku, włożył wiele wysiłku w wyrównywanie poziomu życia i możliwości edukacyjnych obywateli, tworząc w ten sposób wizję szczęśliwego społeczeństwa tzw. „rainbow nation”. Prelegentka podkreślała, iż praktyki muzealne w Republice Południowej Afryki są znakomitym przykładem relacji i zależności między kolekcjami, ich twórcami, kuratorami i odbiorcami, w tworzeniu mitu „kolekcji sztuki dla tęczowego społeczeństwa”, co miało miejsce już w drugiej połowie XIX w. i wiązało się z rosnącą rolą m.in. szkolnictwa artystycznego w RPA. Autorka zwróciła uwagę na pro-

blem powstający za sprawą południowoafrykańskiej muzeologii, która decyduje o tym jakie wartości kulturowe niesie i czemu ma służyć kolekcja, czyją tradycję czy historię ma prezentować zgromadzony zbiór: kolonizatorów, Afrykanerów czy ludów Bantu i Khoisan. Temat omówiony został na przykładzie założonej w 1896 r. w Kapsztadzie *South African Art Gallery*, obecnie *South African National Gallery* – SANG i *Durban Art Gallery*, *Tatham Gallery* w Pietermaritzburgu. Kolejną prelegentką była mgr Karolina Marcinkowska (UW, UKSW), która opowiedziała o szyldach reklamowych w afrykańskich miastach, w referacie „Synkretyczna estetyka miast afrykańskich. *Urban art* – źródła, konteksty, podejście badawcze”, prezentując bogatą dokumentację fotograficzną z badań terenowych. Miasto afrykańskie (omawiane na przykładach Antananarywy, Addis Abeby, Bamako, Dakaru, Nairobi) rozwijające się niezwykle spontanicznie i żywiołowo, jest idealną przestrzenią dla zjawisk obrazujących synkretyzm kulturowy, procesy globalizacyjne, metamorfozę tradycyjnych pojęć i wartości, pracę wyobraźni. Prelegentka opowiedziała m.in. o stylistyce szyldów fryzjerskich, reklamowych i informacyjnych oraz malowidłach o charakterze religijnym (hasła malowane na samochodach, obrazy w przestrzeni publicznej, malowane reklamy społeczne), składających się na estetykę miasta afrykańskiego, starając się odnaleźć ich źródła, a także to, jak one funkcjonują w danej przestrzeni i jaką pełnią rolę społeczną.

Mgr Małgorzata Baka-Theis (UMK) zamknęła tę część konferencji referatem zatytułowanym „Plastyka afrykańska w perspektywie metodologii badawczych historii sztuki”, poświęconym ikonologicznej metodologii badawczej Erwina Panofsky’ego i innym klasycznym metodologiom historii sztuki, w zastosowaniu do badań nad tradycyjnymi kulturami materialnymi Afryki Subsaharyjskiej. Plastyka afrykańska rozumiana jest jako twórczość, niekoniecznie pojmowana w kategoriach „piękna”, z estetycznej perspektywy europocentrycznej, ale znacznie szerzej, jako całość zjawisk, związanych z wytwórczością, artefaktami kultowymi, rytualnymi etc. Metodologia ikonologiczna, Erwina Panowsky’ego znalazła swój oddźwięk wśród grona badaczy amerykańskich zajmujących się sztuką afrykańską, m.in. została zastosowana przez Roberta T. Soppelsa’y w badaniu nad rzeźbami Mma ludu Akan. Podobne metody stosowali historycy sztuki afrykańskiej: Suzanne Bleir, Suzanne Vogel, Roy Sieber, Barbara Blakmun, czy antropologowie – Barbara Pankensteiner, Flora Kaplan czy Paula Ben-Amos Grishnick.

Niewątpliwym atutem toruńskiego spotkania okazała się żywa i długa dyskusja nad potrzebą tworzenia nowych jakości metodologicznych w zakresie badań kultury materialnej Afryki. Uczestnicy często wskazywali na potrzebę ujednolichenia terminologii, mówiono także o konieczności badań interdyscyplinarnych, przenikaniu metod etnologicznych i antropologicznych oraz ich adaptacji przez

historyków sztuki w badaniach plastyki afrykańskiej. Kolejne naukowe spotkanie poświęcone tej problematyce planowane jest na rok 2014.

Małgorzata Baka-Theis

NOWE KSIAŻKI

Maciej Kurcz

Jak przeżyć w afrykańskim mieście? Człowiek wobec pograniczności oraz procesów urbanizacyjnych w południowosudańskiej Dżubie,

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, ss. 336

Książka Macieja Kurcza, będąca jego pracą habilitacyjną, to owoc badań terenowych, które antropolog prowadził w Dżubie w autonomicznym Południowym Sudanie w 2007 i 2008 r.

Praca stawia sobie za cel opisanie i skonceptualizowanie w możliwie kompleksowy sposób specyfiki życia w tej nowopowstającej, afrykańskiej metropolii. Autor wychodzi od przeglądu stanu badań nad miastem i urbanizacją na kontynencie afrykańskim, a także nad pojęciem pogranicza/pograniczności. Rysuje na tym tle obraz Dżuby i jej mieszkańców jako tę pogranicznością prześiąkniętą – co przejawia się w tworzeniu nieoczywistej tożsamości „zawieszanej pomiędzy”, gdzie modele życia, czy kategorie „swój-obcy” tracą ostrość. Za kluczowe dla zrozumienia miasta afrykańskiego i Dżuby w szczególności uznaje procesy nieformalne, oddolne, w dużym stopniu spontaniczne, niezależne od słabych struktur państwa (autonomii).

Opis samego miasta rozpoczyna od informacji historycznych i geograficznych dotyczących jego położenia, powstania i rozwoju w okresie kolonialnym oraz pod rządami Chartumu. Właściwa treść książki koncentruje się na okresie od 2005 r., czyli zakończenia wojny Północ-Południe, a zarazem początku eksplozji demograficznej i szybkich przemian społecznych. Opisuje powracających migrantów jako najbardziej charakterystyczną grupę społeczną. Wbrew obiegowym opiniom, dostrzega walory ich doświadczenia życiowego oraz potencjał ludzi sukcesu. W następnym rozdziale przedstawia topografię i zróżnicowanie przestrzenne Dżuby, a także postrzeganie miejskich przestrzeni przez jej mieszkańców. Następnie opisuje struktury rodzinne, ich przemiany w warunkach miejskich. Dużo uwagi po-

święca emancypacji (zwłaszcza ekonomicznej) kobiet, oraz problemom młodzieży, w tym „dzieciom ulicy” (nie postrzega ich wyłącznie jako ofiary, ale docenia ich autonomię i zaradność). Grupy te opisuje także w kolejnym rozdziale, analizując strategie zarobkowe mieszkańców Dżuby. W kolejnej części prezentuje paralelny wzrost i osłabienie znaczenia etniczności w tym mieście. Przedstawia okoliczności sprzyjające „usypianiu”, niemanifestowaniu tożsamości etnicznej w metropolii. Jednocześnie dostrzega motywowany etnicznie nepotyzm i tłące się konflikty, np. dominację polityczną i „nacionalizm” Dinków (największej grupy, najsilniej umocowanej we władzach centralnych kraju), czy frustracje tracących wpływy Bari (dżubańskich autochtonów). Zwraca uwagę na procesy językowe – wycofanie języków lokalnych do sfery domowej, regres arabskiego, postępy angielskiego, dopływ suahili; sygnalizuje możliwości tworzenia się nowych pidżynów. Pracę kończy rozdział o religijności w Dżubie, m.in. problemach „osieroconych” przez Chartum muzułmanów, postępującej adaptacji chrześcijaństwa do lokalnych warunków, a zwłaszcza dynamicznemu rozwojowi ruchów charyzmatycznych i idei mesjanistycznych.

Praca ukazuje się w momencie, kiedy Południowy Sudan jest już (od 2011 r.) w pełni niepodległym państwem. Pokojowy rozwód Chartumu i Dżuby zwrócił uwagę mediów na rejon, w którym badania prowadził autor. Wyraźnie wzrosło też zainteresowanie badaczy nowym państwem - do niedawna niemalże niedostępnym - i jego specyfiką. Książka trafia więc w moment, kiedy jest zapotrzebowanie na rzetelną, usystematyzowaną i wybiegającą poza utarte schematy wiedzę o młodej republice.

Jędrzej Czerep

Ryszard Vorbrich

Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce

Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, ss. 434

Autor jest uznanym antropologiem prowadzącym od ponad 30 lat badania nad tradycyjnymi kulturami Afryki i ich przemianami. Książka powstała w oparciu o bardzo bogaty materiał teoretyczny oraz empiryczny. Pierwszy i drugi rozdział porządkują podstawowe dla tematu pracy pojęcia, m.in. plemię, ród, lineaż, ple-

mienność, społeczeństwo plemienne, grupa etniczna, etniczność. Istotną część rozdziału pierwszego stanowi omówienie rodzajów systemów pokrewieństwa. Z kolei rozdział drugi wzbogacają trzy studia przypadków – afrykańskie egzemplifikacje etniczności (Daba, Fulbeje, Mundang). Rozdział trzeci poświęcony jest w głównej mierze konceptualnemu i empirycznemu omówieniu różnych rodzajów wspólnot politycznych bez państwa, takich jak społeczeństwo akefaliczne (na przykładzie Pigmejów Baka i rolników Daba), segmentarne (nuerscy pasterze), wspólnoty lokalne (wieś i obóz). Część tego rozdziału to analiza dyskursu dotyczącego wspólnotowości oraz jej opozycji wobec indywidualizmu. Rozdział czwarty analizuje zagadnienia genezy i rozwoju wodzostwa i państwowości w Afryce Subsaharyjskiej, referuje podstawowe terminy związane z tymi kwestiami, i przedstawia studia przypadków (wodzostwo Gudur, lamidaty Fulbe, królestwo Bugandy). W rozdziale piątym, dotyczącym państw i społeczeństw kolonialnych, omówiona została m.in. afrykańska specyfika kolonializmu oraz kategorie przezeń kreowane lub rozwijane (poddani, tubylcy, cywilizowani, segregacja, asymilacja, państwo kolonialne). Rozdział ten został również wzbogacony licznymi studiami przypadków. W rozdziale szóstym dokonano analizy problemów budowania wspólnot pokolonialnych (w tym ponadetnicznych) oraz zaprezentowano ruchy i ideologie panetniczne. W ostatnim, siódmym rozdziale, o wymownym tytule „Pogłoski o śmierci plemienia są mocno przesadzone” poruszono m.in. problemy trybalizmu, detrybalizacji, współczesnej roli wodzów plemiennych, kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego i zmian w statusie kobiet. W omówieniu tym nie sposób wymienić wszystkich zagadnień poruszonych w tak obszernej pracy. Jej niewątpliwym atutem jest połączenie kwestii teoretycznych z wynikami badań terenowych. Stanowi też bardzo ważną część dyskursu nad tym, czym jest tradycyjność, a czym nowoczesność, i czy w ogóle stosowanie takiego dychotomicznego podziału może być w perspektywie afrykańskiej uprawione. Książka nie tylko pogłębia wiedzę czytelników na temat afrykańskich kultur w procesie przeobrażeń, ale pozwala lepiej zrozumieć rozmaite problemy społeczeństw i państw pokolonialnej Afryki. Z pewnością zatem znajdzie zastosowanie w dydaktyce prowadzonej przez Afrykanistów różnych dziedzin, w tym antropologów, historyków, politologów, socjologów.

Krzysztof Trzeciński

WYTYCZNE DLA AUTORÓW TEKSTÓW

Artykuły złożone do czasopisma nie mogą być nigdzie wcześniej publikowane. Autor jest zobowiązany złożyć pisemne oświadczenie w tej sprawie. Autorzy odpowiadają za otrzymanie zgody na opublikowanie jakiegokolwiek materiału objętego prawem autorskim. Niniejsza wersja czasopisma jest wersją pierwotną.

Artykuły są recenzowane. Wzór oświadczenia oraz zasady recenzowania znajdują się na stronie internetowej PTAfr: www.ptafr.org.pl w linku Redakcja „Afryki”.

Artykuły prosimy przysyłać na adres redakcji peteafr@gmail.com w formacie doc lub docx. Ewentualne zdjęcia należy przysyłać w osobnym pliku JPG.

Imię i nazwisko autora powinno być umieszczone w pierwszej linii tekstu, wyrównane do lewego marginesu. Poniżej, w nawiasie należy umieścić nazwę ośrodka naukowego (miasta), z którego pochodzi autor, a także dane kontaktowe (wyłącznie do wiadomości redakcji).

Poniżej nazwiska należy umieścić tytuł zapisany czcionką prostą (antykwa), bez cudzysłowu, wyrównany do środka strony, niezależnie od liczby wierszy.

Tekst nie powinien przekraczać objętości 1 arkusza wydawniczego (22 strony)

Formatowanie: edytor – Word; czcionka – 12, Times New Roman; odstęp między znakami – standardowy; interlinia – 1,5 wiersza; wielkość wcięcia wierszy akapitowych – 1,5 cm [Tab]; marginesy [wszystkie] – 2,5 cm; cytaty i zwroty obcojęzyczne – kursywą; wszystkie strony ponumerowane – dół strony [stopka] do środka.

W tekście należy używać typowych skrótów, powszechnie przyjętych w j. polskim takich jak „np.”, „etc.”, „itp.”, „jw.”. Nazwy miesięcy należy podawać pełnym wyrazem. Należy stosować pisownię określeń „wiek”, „rok”: przed – rozwinięte, np. w wieku XIX, w roku 1976; po – skrócone, np. w XX w., w 1888 r.

Autor jest zobowiązany sprawdzić przyjętą polską pisownię nazw geograficznych i etnicznych.

Tekst powinien być zakończony: streszczeniem w języku angielskim nieprzekraczającym 1200 znaków ze spacjami, słowami kluczowymi oraz przetłumaczonym na język angielski tytułem artykułu.

Autor będzie informowany drogą mailową o przyjęciu tekstu lub ewentualnych uwagach.

Przypisy:

Odsyłacz przypisu w tekście, pisany cyfrą arabską, należy umieścić w górnej frakcji. Jeżeli odsyłacz występuje na końcu zdania, należy go umieścić przed kropką kończącą zdanie, z wyjątkiem zdań kończących się skrótem zakończonym kropką, jak np. „w.” lub „r.”

Numer przypisu umieszcza się u dołu strony, również w górnej frakcji, bez kropki. (czcionka – 10, Times New Roman)

W zapisie bibliograficznym umieszczonym w przypisach należy podawać kolejno: pierwszą (lub pierwsze) literę imienia autora cytowanego dzieła zakończoną kropką, nazwisko, tytuł dzieła (italikami) zakończony przecinkiem, miejsce wydania zakończone spacją, rok wydania np.: J.D. Omer-Cooper, *Zulu Aftermath. A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*, London 1966

Przy cytowaniu artykułów z czasopism, tytuł czasopisma, tom, rocznik, zeszyt, numery stron podajemy po tytule artykułu, oddzielone przecinkami. Tytuły czasopism, pisane antykwą, należy umieszczać w cudzysłowie. Numer tomu / zeszytu czasopisma, podajemy cyframi arabskimi.

Np. J.McCann, *Ethiopia, Britain, and Negotiations for the Lake Tana Dam 1922–1935*, “International Journal of African Historical Studies” t. 14, 1981, z. 4, s. 667–699

Jeśli praca pochodzi z **wydawnictwa zbiorowego**, po tytule zakończonym przecinkiem należy umieścić skrót „[w:]”, po czym podać po przecinku tytuł wydania zbiorowego, redaktora tomu, miejsce, rok wydania, numery stron.

Np.: H.A. Turner, *Bismarck's Imperialistic Venture: Anti-British in Origin?*, [w:] *Britain and Germany in Africa: Imperial Rivalry and Colonial Rule*, red. P. Gifford i W.R. Louis, Yale 1967

Numer strony umieszcza się po skrócie „s.”

Przy cytowaniu **źródeł internetowych** podajemy pierwszą literę (litery) imienia, nazwisko autora tekstu (jeśli jest znany), tytuł artykułu (italikami), adres strony internetowej, oraz informację z dnia dostępu np.:

M. Culross, <http://www.unc.edu/~hhalpin/ThingsFallApart/achebebio.html> z 6.12.2011

W tekście przypisu pełny zapis bibliograficzny dzieła należy umieścić w pierwszym przypisie, w którym jest ono cytowane. W kolejnych przypisach należy użyć tylko pierwszego lub pierwszych wyrazów w tytule, tak aby był on rozpoznawalny, a po przecinku numery stron. Jeśli cytowane jest tylko jedno dzieło danego autora, po nazwisku autora zakończonym przecinkiem należy użyć skrótu „op. cit.”, a następnie umieścić numery stron. Jeśli w dwóch następujących po sobie przypisach cytowane jest to samo dzieło, w drugim należy używać słowa „ibidem”.

INFORMACJE REDAKCJI

LISTA RECENZENTÓW ZEWNĘTRZNYCH „AFRYKI”

Prof. dr hab. Grzegorz Kaczyński

Dr hab. Janusz Krzywicki

Dr hab. Michał Leśniewski

Dr Wiesław Lizak

Dr hab. Jacek Jan Pawlik

Prof. dr hab. Stanisław Piłaszewicz

Prof. dr hab. Elżbieta Reklajtis

Dr Kamil Zajączkowski

Dr hab. Maciej Ząbek

Prof. dr hab. Jerzy Zdanowski