

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 37/2013 WARSZAWA



Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne
Adres do korespondencji
(także w sprawie nabywania egzemplarzy „Afryki”):
Katedra Języków i Kultur Afryki UW
00-927 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28
e-mail: peteaf@gmail.com
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
mgr Kinga Turkowska

Redaktor językowy (język polski)

Małgorzata Kąkiel

Redaktor językowy (język angielski)

Dafydd Williams

© Copyright by Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

ISSN-1234-0278

Na okładce: Claudette Schreuders, Osoba publiczna [Public Figure], 2007, drewno:
jakaranda i jelutong, farba olejna, emalia, 102 x 30 x 22 cm, Michael Stevenson
Gallery, Kapsztad, fot. Aneta Pawłowska

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

Wydawca:

Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne
Katedra Języków i Kultur Afryki UW
00-927 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28
tel. +48 22 55 20 517
e-mail: peteaf@gmail.com

Realizacja na zlecenie Wydawcy Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR

Nakład: 200 egz.

SPIS TREŚCI

SUMMARIES OF ARTICLES 7

Wywiad dla „Afryki” – z prof. Bento Siteo
rozmawia Aleksandra Wilkosi 11

ISLAM W AFRYCE

Ewa Siwierska
Muzułmanie wobec świeckości Nigerii. 18

LITERATURY AFRYKAŃSKIE W JĘZYKACH RODZIMYCH

Mariusz Kraśniewski
Literatura hausa - od oratury do piśmiennictwa *boko* 45

SZTUKA AFRYKI

Aneta Pawłowska
**Artyści południowoafrykańscy wobec wyzwań nowej
rzeczywistości postapartheidowej** 68

Z HISTORII AFRYKI

Hanna Rubinkowska-Anioł
**„Memuary” Mahteme Syllasje Uelde Mesk’ela czyli etiopskie
spożycie na cesarstwo w okresie zmian** 91

RECENZJE

Marek Pawełczak:
Jacek Reginia-Zacharski, *Rwanda. Wojna i ludobójstwo*;
Joanna Bar, *Rwanda* 109
Michał Leśniewski:
**Martin Legassick, *The Politics of a South African Frontier:
The Griqua, the Sotho-Tswana and the Missionaries, 1780–1840*,**
Basler Afrika Bibliographien (January 1, 2011) 115

KONFERENCJE NAUKOWE

Afryka – Europa: nowe otwarcie w globalnej rozgrywce ekonomicznej	124
V Europejski Kongres Gospodarczy	125
Debata „Czas na Afrykę?” (relacje Malwiny Bakalarskiej)	126
Bilad as-Sudan. Kultury i migracje (relacja Małgorzaty Szupejko) .	127

KRONIKA

„Błękitni ludzie z Sahary i Sahelu. Rissa Ixa – malarstwo” – wystawa w Łódzkim Domu Kultury (relacja Anny Nadolskiej-Styczynskiej)	129
AfryKamera (relacja Kingi Turkowskiej)	132
Studenckie Dni Afryki 2013 (relacja Katarzyny Kruś)	135
Dzień Przyjaźni Polsko-Afrykańskiej (relacja Małgorzaty Szupejko).	137

IFORMACJE REDAKCJI

Lista recenzentów zewnętrznych „Afryki”	138
Zasady przyjmowania tekstów do druku	138

INFORMACJE PTAFR	143
-----------------------------------	-----

CONTENTS

SUMMARIES OF ARTICLES 7

Interview for „Africa”

Aleksandra Wilkos talks with professor Bento Siteo. 11

ISLAM IN AFRICA

Ewa Siwierska

Muslim’s Attitude Towards Secularity of Nigeria 18

AFRICAN LITERATURE IN AFRICAN LANGUAGES

Mariusz Kraśniewski

Hausa Literature – from Orature to *Boko* Writings 45

ART OF AFRICA

Aneta Pawłowska

**The South African Artists and the Challenges
of the New Post-Apartheid Reality** 6

HISTORY OF AFRICA

Hanna Rubinkowska

**Mahteme Sillase Welde Mesqel’s “Memoirs” as the Ethiopian
Perception of the Empire in the Period of Change** 91

REVIEWS

Marek Pawełczak:

Jacek Reginia-Zacharski,
Rwanda. Wojna i ludobójstwo (Rwanda. War and Genocide);
Joanna Bar, *Rwanda* 109

Michał Leśniewski:

Martin Legassick, *The Politics of a South African Frontier:
The Griqua, the Sotho-Tswana and the Missionaries, 1780–1840,*
Basler Afrika Bibliographien (January 1, 2011) 115

CONFERENCES

Africa –Europe: new opening in the global economic game	124
V European Economic Congress	125
Debate: “Time for Africa?” (all relations by Malwina Bakalarska) . .	126
Bilad as-Sudan. Cultures and Migrations (relation by Małgorzata Szupejko)	127

CHRONICLE

“Blue People from Sahara and Sahel. Rissa Ixa – Painting” (relation by Anna Nadolska-Styczyńska)	129
AfryKamera 2013 (relation by Kinga Turkowska)	132
Student Days of Africa, 6–9 May 2013, Warsaw University (relation by Katarzyna Kruś)	135
Polish-African Friendship Day (relation by Małgorzata Szupejko) . .	137

EDITORIAL INFORMATION	138
--	-----

PTAfr INFORMATION	143
------------------------------------	-----

SUMMARIES OF ARTICLES

EWA SIWIERSKA

Muslim's attitude towards secularity of Nigeria

Key words: Nigeria, constitution, secularism, legal pluralism, Sharia, Islamism

Secularism is the major issue that divides Nigerian Christians and Muslims. The debate on the term 'secularism' has been controversial for a century in Nigeria. It has been strongly manifested during the sessions of the Constitutional Drafting Committee which took place in the 1970s. The 1999 Constitution of the Federal Republic of Nigeria made provision in section 10 for the secularity of the country and at the same time made provision in section 38 for the protection of the fundamental right of freedom of thought, conscience and religion. Most Muslims refuse to accept the term 'secular' to describe the status of Nigeria, arguing that Islam does not discriminate between religious and secular affairs. This article explores various ways in which the term 'secularism' is perceived by Muslims. It also focuses on politics of the federal and state governments. According to some scholars, Nigeria's constitutional secularity does not erect a wall of separation between religion and politics. Disbursing public funds to sponsor pilgrimages and religious programmes raises the assumption that Nigeria, in principle, is a secular state but in practice, a semi-secular state. The article also seeks to demonstrate the rise of Islamism as a challenge to secularism, the conflict between theocracy and secularism, as well as how secular democracy is being appropriated by the Islamists.

MARIUSZ KRAŚNIEWSKI

Hausa Literature – from Orature to *Boko* Writings

Key words: Hausa, literature, orature, *ajami*, *boko*

The article briefly describes the processes of the development of Hausa literature, thus underlining the main factors for its evolution. It starts from orature - unwritten literature that consist of traditional literary forms such as fables or proverbs, and then moves to *ajami* writings of the religious teachers and scholars. The advent of

colonialism, signaled by the presence of Christian missionaries, brought another change into the Hausa society, and then *boko* literature was gradually developed. Its main purpose was to reshape a Hausa man and prepare him for the service in the colonial administration. Some idea about the results could be taken from the final part of the article that describes Nigerian literature written in English language and show the limited participation of Hausa authors in this process.

ANETA PAWŁOWSKA

The South African Artists and the Challenges of the New Post-Apartheid Reality

Key-words: South Africa, art, apartheid, black artists, performance

Many aspects connected with culture and artistic creation in South Africa in the last few centuries were dominated by white settlers and political events. Inevitably, in the years of apartheid (1948-1994), black artists were largely neglected. Some of the new forms of black art evolved in the cities and townships in the 20th century, however the adoption of racial segregation in South Africa resulted in a lack of educated black artists. Since the end of apartheid, both black and white artists have created a variety of works in an array of media. The post-apartheid art is a continuing reverberation between expression and politics (e.g. S. Williamson or W. Kentridge). Some artists have utilized the Western canon of art history as a central theme in their work (e.g. J. Phokela or W. Botha). Another important aspect is the new role played by Black Art in the search for a proper place for the black artist. As a result some contemporary South African artists have found international acclaim (e.g. K. Geers, Phokela and Kentridge).

HANNA RUBINKOWSKA

Mahteme Sillase Welde Mesqel's "Memoirs" as the Ethiopian Perception of the Empire in the Period of Change.

Key words: 20th cent. Ethiopian Empire, Ethiopian historiography, modernisation, Zikre neger, oral versus written tradition

Memoirs by Mahteme Sillase Welde Mesk'el is a book of about one thousand pages. The author of this book, an Ethiopian intellectual of Haile Sillase I's period, described methods of governing in the Ethiopian Empire. The book is a collection of sources which may be used to interpret the traditional methods of ruling the country in the time when Ethiopia tried to protect its independence and power

at the turn of the 20th century. To achieve this aim Ethiopia had to adopt to the changing rules of the contemporary world. *Memoirs* serve also as an example of Ethiopian writings on state, its history and its rulers, which developed both as a continuation of Ethiopian tradition of writing and oral tradition as well as taking from European methods of writing history.

WYWIAD DLA „AFRYKI”



Wywiad z mozambickim językoznawcą i pisarzem prof. Bento Siteo z Uniwersytetu Eduardo Mondlane w Maputo. Z okazji Międzynarodowego Dnia Języka Ojczystego* wywiad przeprowadziła przez Skype Aleksandra Wilkos (AW)** z inspiracji dr Eugeniusza Rzewuskiego (ER) i w asyście dwójki swych kolegów studentów portugalistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

* Międzynarodowy Dzień Języka Ojczystego (International Mother Language Day) obchodzony jest dorocznie w dniu 21. lutego, od roku 2000 pod patronatem UNESCO. Modyfikowany każdego roku jest temat przewodni tych obchodów. W 2013 r. jest nim „Książka w języku ojczystym”. zob. <http://www.unescobkk.org/education/multilingual-education/international-mother-language-day/>

** Wywiad przeprowadziła w dniu 27.02.2013 i przełożyła z języka portugalskiego jego autoryzowany zapis Aleksandra Wilkos. Jest studentką drugiego roku filologii portugalskiej II stopnia Uniwersytetu Warszawskiego, absolwentką filologii iberyjskiej I stopnia na Uniwersytecie Marii Skłodowskiej-Curie w Lublinie (specjalizacja: językoznawstwo portugalskie).

Prof. Bento Siteo (ur. 18.05.1947 w Maputo) – profesor Uniwersytetu Eduardo Mondlane, w Zakładzie Językoznawstwa i Literatury w Maputo, specjalizuje się w leksykografii języka szangana (tsonga). Jest członkiem międzynarodowych gremiów ds. standaryzacji języka tsonga, autorem czterech słowników. Magisterium z afrykanistyki (językoznawczej) uzyskał w Uniwersytecie Warszawskim w roku 1991, doktorat w tej samej dziedzinie nadał mu Uniwersytet w Lejdzie (Leiden, promotor prof. Thilo Schadeberg) w roku 2001. Jako pisarz, Bento Siteo wydał trzy powieści napisane w języku szangana. Łączy akademicką pracę naukową i dydaktyczną z misją duszpasterską albowiem jest on także (od roku 1996) ewangelicznym pastorem Kościoła Prezbiteriańskiego (lokalnie w Mozambiku znanym jako tzw. Missão Suiça). Współzałożyciel Mozambickiego Towarzystwa Biblijnego.

W 2012 roku, w ramach obchodów państwowych Pięćdziesięciolecia Szkolnictwa Wyższego w Mozambiku (1962-2012) nagrodzony został za całokształt pracy dydaktycznej i badawczej (Prémio “Excelência no Ensino Superior”).

AW: Dzień dobry, profesorze Bento Siteo. Nareszcie udało się nam połączyć internetowo, by przeprowadzić naszą rozmowę. Przepraszamy za brak możliwości rozmowy w poprzednim tygodniu. Dziękujemy za dyspozycyjność...

BS: To ja dziękuję za tę piękną możliwość odwiedzenia Warszawy przynajmniej w taki sposób. Chciałbym podziękować za wysiłek prof. Eugeniusza Rzewuskiego, który jest obok Was, za ten świetny pomysł upamiętnienia Międzynarodowego Dnia Języka Ojczystego. Na drodze do docenienia języka-każdego-z-nas Eugeniusz Rzewuski był wsparciem dla mego pokolenia. Cieszy mnie utrzymywanie pomostu współpracy i przyjaźni między Mozambikiem a Polską utworzonego dekadę temu dzięki pomocy tego wielkiego przyjaciela Afryki i mego osobistego... Jednak Eugeniusz Rzewuski jest przede wszystkim moim mistrzem i źródłem inspiracji dla badań nad językami Mozambiku i ich doceniania. Był moim promotorem na Waszym uniwersytecie podczas moich studiów magisterskich na lingwistyce afrykańskiej. Z tego powodu z wielką przyjemnością zgodziłem się porozmawiać z Wami poprzez Skype – ten współczesny pomost do przyszłości...

ER: Z mojej strony ja również dziękuję, Bento. Entuzjazm, z jakim pracujesz nad docenieniem języków ojczystych, nad nawiązaniem i zacieśnianiem więzi między naszymi uniwersytetami pokazuje, że byliśmy i jesteście na dobrej drodze. Pozwolę teraz studentom na rozmowę z Tobą, tak jak ustaliliśmy... Khamimambu! (= Dziękuję!).

AW: Wybór pytań z okazji Międzynarodowego Dnia Języka Ojczystego pod kątem książek pisanych w tych językach nie był łatwy. Mogąc wybrać tylko

kilka pytań przy tak szerokim temacie stajemy przed dylematem... Pierwsze z nich wypływa z teorii relatywizmu językowego Whorfa która zakłada, że wszystkie języki przedstawiają inne postrzeganie świata. Jako że języki nie są symetryczne, nie zawsze możemy znaleźć ekwiwalent dla konceptu, który znamy dzięki znajomości innego języka. Czy istnieją pojęcia w języku tsonga, które nie mają swoich odpowiedników w języku portugalskim?

BS: Przed udzieleniem odpowiedzi pragnąłbym wyjaśnić kwestię klasyfikacji mojego języka ojczystego. Pojęcie tsonga odnosi się do grupy trzech języków, których wysokie podobieństwo umożliwia użytkownikom wzajemne zrozumienie: są to ronga, tswa, oraz szangana. W Afryce Południowej (RPA) używa się jednej nazwy tsonga zarówno dla grupy języków jak i dla języka szangana. W Mozambiku tsonga jest grupą języków, a szangana jednym z nich w tej grupie. Odpowiadając teraz na pytanie, powiem: i tak i nie. Język jest kulturą. Na przykład istnieją zjawiska i obyczaje kulturowe ludu Szangana, które nie mają swoich odpowiedników w kulturze portugalskiej. Mamy *lobolo*, które jest pewnego rodzaju posagiem, które pan młody wręcza rodzinie panny młodej, żeby „zalegalizować” małżeństwo. Język portugalski musiał przyswoić to pojęcie by opisać to zjawisko. Szanganowie wchodzą w kontakt ze swoimi przodkami albo żeby podziękować za otrzymane łaski, albo żeby przedstawić prośby. Ta ceremonia nazywa się *kuphahla* i nie ma swojego odpowiednika w kulturze europejskiej. Kiedy kobieta zostaje wdową, zostaje potraktowana jako spadek dla najmłodszego brata zmarłego. Nazywamy to *kucinga*. Jak to powiedzieć po portugalsku? W drugą stronę to też się sprawdza. Nie oznacza to jednak, że przekład pojęć z jednego języka na drugi jest niemożliwy. Zacytuję Constance West, która w roku 1932 powiedziała: „Kto godzi się tłumaczyć, zaciąga dług. Aby go spłacić, musi zapłacić nie tą samą walutą, ale taką samą wartością”. Nie tłumaczymy form, ale treści. Przez to w języku szangana „bielszy niż śnieg” brzmiałoby jako „bielszy niż mąka suszona na słońcu”, jako że śnieg jest dla nas zjawiskiem bardzo odległym.

AW: Do jakiego stopnia język warunkuje proces twórczy pisarza?

BS: To prawda, że język warunkuje proces literacki. Szangana od niedawna jest językiem pisanym. Pierwsza książka została napisana w tym języku w roku 1882. Droga z oralności do pisma jest drogą po torach, które determinują ten proces. Komunikacja ustna, twarzą w twarz, ma zalety, których pismo nie posiada. Mimo to są przeszkody na jej drodze. Przez telefon nie powie się „Jan dostał dużo pieniędzy i kupił taaaki samochód” gestykując. Przez Skype mogę to zrobić tak jak teraz. Moje doświadczenia pisarskie nauczyły mnie *pisaniomowy*. Osoba, która przeczyta moje powieści na głos odniesie wrażenie, że rozmawia z postaciami lub bierze udział w akcji. Do tego dochodzi trudność, jaką jest przekazywanie informacji tego typu z jednego języka na drugi...

AW: W związku z tym chciałabym zapytać, czy proces tłumaczenia litatury na język portugalski implikuje zmiany na poziomie przesłania, sensu?

BS: Tytułowa postać jednej z moich powieści ma na imię: Zabela. Książka została przetłumaczona na angielski i właśnie trwają prace nad wersją portugalskojęzyczną. Zabela współżyła seksualnie ze swoim kuzynem. To wywołało wielki skandal w grupie Szangana, bo kuzyna pod każdym względem traktuje się jak brata. Tłumacz musi wywołać identyczną reakcję w czytelniku w języku docelowym, korzystając z tysiąca forteli możliwych w sztuce przekładu.

AW: Przekład świętych dzieł zawsze był trudnym tematem i historia zna przypadki tłumaczy-męczenników. Dla przykładu Luter był ostro krytykowany za czerpanie z języka potocznego w swym przekładzie Pisma Świętego. Jak tłumaczyć teksty, które narodziły się w diametralnie innych okolicznościach i kulturze?

BS: Pracowałem w Stowarzyszeniu Biblijnym Mozambiku z grupą tłumaczy i korektorów Pisma Świętego. W języku szangana wychodziły z tego bardzo zabawne rzeczy. Słowo może być takie samo, ale przekaz zupełnie inny. Dam pewien przykład: jakie są odczucia Szangany, który nigdy nie miał styczności z kulturą europejską lub żydowską, gdy słyszy, że Jezus – „pan” Kościoła, jest dobrym pasterzem? Zaczyna się bać, bo pasterz Szangana bije zwierzęta w stadzie, by się nie rozpierzchnęły! W następną niedzielę nie poszedłby już do kościoła! Od tłumacza oczekuje się wyjaśnienia w przypisie, że Jezus jako dobry pasterz strzeże swojego stada tak, że martwi się jedną zagubioną owcą. Tłumacz nie może zdradzać tekstu oryginalnego. Drugi przykład: całymi godzinami deliberowaliśmy wspólnie by sprawdzić, czy możemy przetłumaczyć słowo *kadzidło*, które jest używane przez duchownych w świątyni jako *b'aso*, jako że znamy ten przedmiot. Problem polega na tym, że dla Szangany, który nie zna kultury przedstawionej w Biblii, *b'aso* jest używany przez znachorów, kiedy komunikują się z duchami przodków... Kolejny przykład: w jednej ze starszych wersji tłumaczono drzewo orzecha jako *nkanyi*, które też jest drzewem o bujnej koronie, o bardzo smacznych i cennych orzechach. Jednakże dla nas *nkanyi* jest świętym drzewem, pod którym odprawia się *kuphahla*, o którym już wspomniałem. Orzech, z tego, co wiem, nie jest w żaden sposób drzewem mistycznym... Zastępowanie nazw fauny i flory z Biblii nazwami bardziej znanymi niewiele pomaga, a konfunduje czytelników. Tłumaczenie Pisma Świętego nie jest prostym zadaniem. Ratujemy się przypisami i glosariuszami załączonymi do Biblii aby wytłumaczyć te kwestie czytelnikom.

AW: Proszę nam powiedzieć o piśmie w języku ojczystym w życiu codziennym – istnieje zwyczaj pisania listów do członków rodziny i do przyjaciół w tym języku albo na przykład słuchania radia w tych językach?

Biorąc pod uwagę sytuację kraju, warto byłoby porozmawiać o roli, którą języki ojczyste będą odgrywały w przyszłości..

BS: W Mozambiku na szczęście możemy przyglądać się rosnącemu ruchowi działającemu na rzecz docenienia naszych języków, który rozpoczął się w latach siedemdziesiątych dzięki wysiłkowi i inicjatywie osoby, którą niezwykle cenię, która jest obok was: Wasz wykładowca, a mój wielki przyjaciel, Eugeniusz Rzewuski, który założył Ośrodek Badania Języków Mozambiku na UEM. To żyzna gleba, którą posiada uczelnia, aby pogłębiać badania nad naszymi językami. Michel Lafon już wam mówił o sukcesie i o wyzwaniach Edukacji Dwujęzycznej w Mozambiku. Ten podsystem edukacji wdrożony prawie dwie dekady temu przynosi pozytywne rezultaty. Jest nim objętych szesnaście języków rodzimych naszego kraju... Dzieci mogą nauczyć się czytać i pisać, a przede wszystkim myśleć, w swoim języku. To wyzwala lud Mozambiku. Za moich czasów tak nie było. Zmuszali nas do odbycia całego życia szkolnego po portugalsku. Ale czy ktoś u mnie w domu mówił po portugalsku? Pamiętam, że pewnego dnia zsiąkałem się w spodenki w klasie, ponieważ nie pamiętałem jak poprosić o wyjście z sali, by zrobić siku na zewnątrz! Współczesne dzieci są wolne. Z zapalem rozmawiają z nauczycielem w szkole, rozmawiają o tym, co się działo w szkole z rodzicami, a oni żyją szkołą w swoich domach za pośrednictwem swoich dzieci! I owszem, obecnie coraz więcej osób pisze do siebie w szangana, w tym sms-y i e-maile, nie z powodu nieznamości portugalskiego, ale z poczucia dumy wobec języka ojczystego. W ten sposób nadrabiamy 500 lat, podczas których te języki pozostawały w cieniu. Nie oznacza to niedoceniań innego języka, tylko docenianie tego, co nasze. Na szczęście ten ruch, ta postawa są widoczne wśród młodych. Jest czymś normalnym, że słyszymy dużo rozmów w językach ojczystych prowadzonych przez naszą młodzież na korytarzach wydziałów. To bardzo przyjemne. To przyszłość, która otwiera się przed naszymi językami. Mamy też wspaniałe urządzenie do dbania o nasz język: Radio. Gdy nadajemy w językach ojczystych dzień i noc, mamy wielu aktywnych słuchaczy który dzwonią, wchodzą w interakcje z prowadzącymi. W ten sposób Szanganowie, którzy nie znają dobrze portugalskiego, mają możliwość dyskusowania o problemach kraju. Radio daje głos ludu dla ludu... Ja, badacz i wykładowca uniwersytecki, kiedy mam wątpliwości dotyczące języka lub kultury Szangana, bez wahania wysyłam pytanie do radia i w kilka godzin później zaczyna się deszcz telefonów słuchaczy, którzy w ten sposób mają swój wkład w mój język! To prawda, że jest pokolenie, które zaczynam nazywać pokoleniem poświęconym. Po uzyskaniu niepodległości w roku 1975 w naszym kraju rządzący przeważnie zachęcali do mówienia po portugalsku, języka urzędowego, jako symbolu i środka jedności narodowej. Wynikało to z tego, że nie było żadnego języka afrykańskiego, który byłby wspólny dla całego kraju. Rodzice zaczęli rozmawiać z dziećmi po portugalsku właśnie z powodu polityki językowej kraju

w ówczesnym czasie. To pokolenie dzieci dorastało z dala od swego ojczystego języka. Ci Mozambijczycy mają teraz 25, 30 lat i nie mówią biegle w swoim języku. Ciekawym faktem jest to, że dyskurs ostatnich lat w tym kraju to: duma z bycia Mozambijczykiem, duma z produktu mozambickiego, duma z języków mozambickich. A zatem, ci młodzi ludzie zaczęli bardzo naciskać na uczelnie, szkoły, by nauczały w językach Mozambiku i jakoś mówią w tych językach. Mam córkę, która jest z tego pokolenia poświęconych. Czasem kiedy mówi, śmiejemy się: brzmi jak obcokrajowiec mówiący Szangana z tym charakterystycznym akcentem, ale nie straciła języka, co jest dobre!.. Odnośnie przyszłości języków ojczystych – tu wielkim wyzwaniem jest postawienie na formę pisaną języków ojczystych w celu upowszechnienia zasad ortografii. Aby zostawić żywą pamiątkę dla następnych pokoleń należy wyrabiać w naszych dzieciach nawyk lektury i tworzyć literaturę także poza szkołą.

AW: A teraz jedno pytanie wynikające z ciekawości: Profesor Rzewuski powiedział nam, że jest Pan też pastorem...

BS: Ach, tak... ta kwestia bycia nauczycielem uniwersyteckim i jednocześnie pastorem ... Od czasów uzyskania niepodległości mówiło się dużo o marksizmie-leninizmie. Nie rozumiano za dobrze jak nauka może iść w parze z religią. Zawsze myślałem o tym w ten sposób: Jeśli pracownik uniwersytecki jest dobrym wykładowcą to dlatego, że dobrze naucza. Jeśli pastor jest dobry, to dlatego, że dobrze naucza. Dlatego stawiam na edukację, a nie na tytuły. Pracowałem godząc moją wiedzę naukową z moim powołaniem w społeczności wierzących... Nie można poskromić nauki. Trzeba wiedzieć jak ją uczłowieczyć. Taka osoba musi być świadoma tego, że istnieje przyczyna istnienia wszystkiego. Moja posługa trwa już 40 lat odkąd głoszę Słowo Boże w moim języku. Wierzący dobrze się czują, gdy rozmawiają z Bogiem w swoim własnym języku. Niektórzy dla żartu mówią: Bóg mówi w szangana, ale zna też inne języki...

Przyszła czas na podziękowania i pożegnanie.

BS: Jeszcze raz dziękuję za możliwość ponownego, choć wirtualnego, odwiedzenia Warszawy. Dzięki prof. Eugeniuszowi Rzewuskiemu noszę Polskę w swoim sercu! Dzięki niemu poznałem wartość kultury i języka Innego! *Khanimambu, Tatana Rzewuski!*

Bento Siteo – publikacje książkowe:

Naukowe - językoznawstwo:

- Siteo, Bento (2011) *Dicionário Changana-Português*. (2^a Edição revista e aumentada) Maputo: Texto Editores.
- Siteo, Bento, Narciso Mahumana, Pércida Langa (2008) *Dicionário Ronga Português*. Maputo: Nelimo/Prometra-Ciprometra.
- Siteo, Bento (2006) *Matsalela yokatsa hi Xichangana*. Cape Town: The Centre for Advanced Studies of African Society (Monograph Series N° 59).
- Siteo, Bento (2005) *English-Portuguese School Dictionary – Dicionário Escolar Inglês-Português*, (co-autor: Bernd Schulz). Manzini: MacMillan / INDE – Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação.
- Siteo, Bento (2003) *A Unified Standard Orthography for Tsonga/Changana*, (co-autores: Feliciano Chimbutana, X.E. Mabaso, P.H. Nkuna, N.E. Nxumalo e M.C. Hlungwani). Cape Town: The Centre for Advanced Studies of African Society (Monograph Series N° 32).
- Siteo, Bento (2001) *Verbs of Motion in Changana*. Leiden: Leiden University/CNWS. (Tese de Doutoramento)
- Siteo, Bento (ed.) (2000) *Relatório do II Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*. Maputo: NELIMO-UEM. (co-editor: Armindo Ngunga)
- Siteo, Bento (1996) *Dicionário Changana-Português*. Maputo: INDE – Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação.
- Siteo, Bento (1986) *Manual do Curso de Tsonga para Não-Falantes*. Faculdade de Letras - UEM, Maputo.

Literatura - powieści w języku szangana (tsonga) i ich przekład:

- Siteo, Bento (1996) *Zabela – My Wasted Life*. Harare: Baobab Books (Turn About Series). Przekładu z języka szangana na j. angielski dokonał Renato Matusse.
- Siteo, Bento (1995) *Thandhavantu*. Maputo: Editores Associados, Lda. (powieść w języku szangana)
- Siteo, Bento (1985) *Musongi*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos. (powieść w języku szangana)
- Siteo, Bento (1983) *Zabela*. Maputo: Cadernos Tempo (Coleção Gostar de Ler N° 7) (powieść w języku szangana)

ISLAM W AFRYCE

EWA SIWIERSKA

MUZULMANIE WOBEC ŚWIECKOŚCI NIGERII

Pluralizm etniczny i religijny Nigerii jest dużym wyzwaniem dla odziedziczonej po kolonializmie demokracji parlamentarnej i stał się głównym punktem odniesienia w kształtowaniu polityki współczesnego państwa. Podziały religijne z islamem i chrześcijaństwem na czele oraz potrzeba ochrony praw grup mniejszościowych były powodem przyjęcia zasady ‘umiarkowanego’ sekularyzmu. Wprowadzano go nieformalnie do życia publicznego już w pierwszym okresie niepodległości, ale koncepcja państwa konstytucyjnie świeckiego pojawiła się w latach siedemdziesiątych XX w., w czasie prac nad projektem nowej ustawy zasadniczej¹. Najbardziej sporną kwestią były wówczas zapisy na rzecz islamu, dotyczące zakresu szariatu i jurysdykcji sądów muzułmańskich. Według chrześcijan oznaczały one bowiem preferencyjne traktowanie jednej religii w stosunku do pozostałych. Ustawodawcom chodziło jednak przede wszystkim o rozstrzygnięcie, czy i do jakiego stopnia Nigeria ma być państwem świeckim.

Ogłoszenie projektu konstytucji w 1976 r. oraz jego upowszechnienie zainicjowały całoroczną publiczną dyskusję, zwaną „wielką debatą”. Z całego kraju napływały wówczas propozycje i uwagi od grup społecznych i osób prywatnych. Na skutek protestów muzułmanów w ustawie zasadniczej ogłoszonej w 1979 r. zrezygnowano z zapisu o laickim charakterze Nigerii. Idea państwa neutralnego światopoglądowo została natomiast wyrażona w artykule 10 (Prohibition of State Religion), zgodnie z którym ani władze federalne, ani stanowe nie mogą uznać

¹ W okresie kolonialnym Nigeria miała cztery konstytucje nazwane od nazwisk gubernatorów: Clifforda (1922), Richardsa (1946), Macphersona (1951) i Lyttleltona (1954). Konstytucje pokolonialne to: federalna „Konstytucja Niepodległości” (1960), „Republikańska” (1963), „Prezydencka” (1979), konstytucja z 1989 r. oraz aktualnie obowiązująca z roku 1999.

żadnej z religii za oficjalną². Konstytucja usankcjonowała jednocześnie sądy szariackie na północy kraju, ograniczając ich jurysdykcję do spraw cywilnych. Ten kompromis miał zadowolić zarówno muzułmanów, jak i chrześcijan oraz świadczyć o tym, że nowa konstytucja jest dobrą ustawą³, odzwierciedlającą porozumienie większości Nigeryjczyków. Tak się jednak nie stało, a interpretacja artykułu 10, znajdującego się także w obecnie obowiązującej konstytucji z 1999 r., jest przedmiotem nieustannych kontrowersji. Brak zgodności co do tego, czy spełnia on definicję państwa świeckiego, wynika nie tylko z różnych jego interpretacji, ale także z podejścia do miejsca religii w życiu publicznym. W dyskusjach o świeckości zwraca się ponadto uwagę na sprzeczność artykułu 10 z artykułem 275 dopuszczającym powołanie Apelacyjnego Sądu Szariatu. Ten ambiwalentny charakter zapisów ustawy zasadniczej, która deklaruje świecki charakter Nigerii i jednocześnie dopuszcza istnienie sądów religijnych, rzuca się cieniem na konstytucyjnym sekularyzmie. Według muzułmanów artykuł 10 jest ponadto sprzeczny z prawem do wolności wyznania, zagwarantowanym w artykule 38 ustawy zasadniczej⁴.

Kontrowersyjne pojęcie świeckości

Idea sekularyzmu, wprowadzona do świata muzułmańskiego przez kolonizatorów, jest nie do pogodzenia z zasadami islamu⁵. Większość nigeryjskich muzułmanów odrzuca ją przede wszystkim z powodów religijnych. Ich argumentem jest to, że skoro islam oznacza całkowite podporządkowanie się woli Boga we wszystkich sprawach, to nie uznaje on rozdziału państwa od religii. Uważają oni, że jednym z głównych celów świeckiej polityki jest desakralizacja świętych wartości i podważenie etycznych zasad wiary⁶ oraz odseparowanie religii od innych żywotnych aspektów życia. Według przedstawicieli muzułmańskich środowisk akademickich, sekularyzację społeczeństwa należy rozumieć nie tylko jako formalny rozdział państwa od kościoła, ale także jako próbę ograniczenia religii do prywatnych spraw

² „The government of the federation or of a state shall not adopt any religion as a state religion”. Tekst konstytucji Nigerii dostępny na <http://www.nigeria-law-org/ConstitutionOfTheFederalRepublicOfNigeria.htm>

³ P.B. Clarke, *West Africa and Islam: A Study of Religious Developments from 18th to the 20th Century*, London 1982, s. 252.

⁴ „Every person shall be entitled to freedom of thought, conscience and religion, including freedom to change his religion or belief, and freedom (either alone or in community with others, and in public or private) to manifest and propagate his religion or belief in worship, teaching, practice and observance”. Artykuł ten wspierają artykuły: osiemnasty Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz ósmy Afrykańskiej Karty Człowieka i Ludów.

⁵ Abdul-Lateef Adegbite, *Sharia in the Context of Nigeria*, w: S.L. Edu i inni (red.), *The Sharia Issue: Working Papers for a Dialogue*, Lagos 2000, s. 70.

⁶ J.H. Boer, *Nigerian Islam vs Secularism. The Concept of Secularism*, „Word and Action”, 2002, s. 2n. Nigeryjczycy nie są oczywiście odosobnieni w dyskusjach o sekularyzmie, który jest różnie definiowany i interpretowany.

jednostki: „Zwolennicy świeckości w tym kraju są ślepi i arogancko upierają się, że [...] wszyscy muszą pić z tej samej filiżanki. Niebezpieczeństwo kolonializmu i sekularyzmu polega na tym, że każdego programuje się do myślenia i postępowania w taki sam sposób i lekceważy się inne punkty widzenia”⁷.

Wyznawcy islamu zarzucają chrześcijanom, że bronią świeckiego charakteru Nigerii tylko dlatego, iż są przeciwni prawodawstwu muzułmańskiemu stosowanemu na północy kraju, a według ich interpretacji artykułu 10 wprowadzenie pełnego zakresu szariatu jest równoznaczne z wyniesieniem islamu do rangi religii oficjalnej. Muzułmanie utrzymują, że skoro określenie ‘państwo świeckie’ nie występuje w konstytucji, upowszechnianie takiego ‘mitu’ jest dziełem ‘agentów islamofobii’: „Zmusza się nas do zaakceptowania tego, że Nigeria jest krajem laickim, w co wierzy większość naszych braci chrześcijan [...]”⁸. Według autora tej wypowiedzi konstytucyjny zapis o zakazie religii oficjalnej nie czyni jeszcze społeczeństwa świeckim, a treść artykułu 10 nie wyraża w istocie światopoglądowej neutralności państwa. Zgodnie z takim stanowiskiem naród złożony z obywateli wyznających różne religie może być świecki tylko wówczas, gdy sam przedkłada sprawy doczesne nad wieczne i udowadnia to swoim postępowaniem. Muzułmanie podkreślają ponadto, że w Nigerii religia jest zjawiskiem wcześniejszym niż ‘nowomodna’ idea sekularyzmu: „Biblijna maksyma: ‘Bogu, co boskie, a cesarzowi, co cesarskie’ to filozofia obca muzułmanom, ale dla chrześcijan jest źródłem polityki świeckości”⁹.

Sprzeciw muzułmanów wobec idei neutralności państwa wpisuje się w konflikt islamu z chrześcijaństwem. Sekularyzm jest według nich niebezpieczną zasadzką, ‘koniem trojańskim’, próbującym rozsadzić islam od środka: „Zapoczątkowany przez Brytyjczyków spisek przeciwko muzułmanom trwa do dzisiaj. Narzucenie świeckich wartości ma odseparować ich od religii, między innymi przez świecką edukację. Sekularysta działa wbrew interesom islamu i kocha niemuzułmanów, a nie swoich braci w wierze”¹⁰. Według Danladi Adamu Mohammeda: „Muzułmanie są świadomi, że reformy państwowe zostały narzucone przez kolonizatorów i despotycznych sekularystów [...]. Moderniści chcieli doprowadzić do całkowitego ześwieczenia i zniszczenia islamu, podobnie jak postąpili z chrześcijaństwem”¹¹. Charakterystyczne dla muzułmanów utożsamianie świeckości z chrześcijaństwem stanowi jeden z powodów jej odrzucenia: „Z historycznego punktu widzenia ter-

⁷ J. H. Boer, dz. cyt., s. 3n.

⁸ Danladi Mohammed Adamu, *Secularism, State and Religion*: <http://www.peoplesdaily-online.com/columnist/friday-columnist/17> (2012-05-24).

⁹ Danladi Mohammed Adamu, dz. cyt.

¹⁰ Wypowiedź profesora Dahiru Yahaya w trakcie obrad National Conference of Resource Forum zorganizowanej przez radykalny ruch w islamie nigeryjskim o nazwie Islamic Movement in Nigeria. Konferencja odbyła się w Zarii, w październiku 2011 roku. Zob. http://islamicmovement.org/index.php?option=com_content&view (2011-12-01).

¹¹ Danladi Adamu Mohammed, *Muslim Intellectuals and the Sharia Debate in Nigeria*: <http://www.nigerdeltacongress.com/marticles/>, s. 7–8 (2013-03-19).

min ‘świeckość’ nie oznacza neutralności. Istnieje bowiem nierozzerwalny związek między chrześcijaństwem a współczesnym Zachodem. Można nawet powiedzieć, że świat jest dzisiaj przepełniony duchem chrześcijaństwa¹². Podobne stanowisko ma Rada Ulemów, reprezentująca wyznawców islamu na północy Nigerii: „Ściślej mówiąc rząd ma więcej wspólnego z chrześcijaństwem niż z islamem, gdyż stosowany przez władze sekularyzm jest kontynuacją doktryny kościelnej. W islamie polityka i religia są nierozłączne. Dla muzułmanów to Allah jest prawodawcą, a źródłem prawa – Koran i sunna Proroka¹³. Z tych samych powodów muzułmanie nie akceptują również demokracji, kierującej się wartościami świeckimi, nie zaś religijnymi. Nieodróżnianie sekularyzmu od ruchu antyreligijnego i neutralności państwa stało się problemem. Na konieczność określenia źródła tego terminu zwróciła uwagę Rada Ulemów. W latach osiemdziesiątych XX w. domagała się, aby rząd federalny powołał specjalny komitet do rozstrzygnięcia pochodzenia terminu ‘sekularyzm’: „[...] Istotne jest poznanie jego etymologii, ponieważ Nigeryjczycy określają konstytucję Nigerii jako świecką. Choć to pojęcie w niej nie występuje, to jednak obywatele, zwłaszcza przywódcy Kościoła, uważają, że artykuł 10 zakłada laicki charakter kraju. Muzułmanie są oczywiście świadomi, że idea rozdziału państwa od religii wywodzi się z doktryny Kościoła, a dla uzasadnienia koncepcji sekularyzmu Kościół powołuje się na ewangelie Mateusza 22:21 i Jana 18:36¹⁴. Z podobnym apelem zwrócił się w owym czasie sekretarz generalny Ligi Imamów reprezentującej muzułmanów z Lagosu oraz stanów Ojo i Ogun: „Choć od uzyskania niepodległości minęło 25 lat, Nigeryjczycy nadal żyją w nieświadomości, co oznacza sekularyzm i przeciw komu jest skierowany”. Według sekretarza idea laickości została w sposób autokratyczny narzucona Nigerii, a wzorowany na chrześcijaństwie konstytucyjny system władzy faworyzuje wyznawców tej religii¹⁵. Zabierając głos w dyskursie, obecny sułtan Sokoto, Alhaji Muhammad Sa’ad Abubakar III powiedział: „Ktokolwiek mówi, że Nigeria jest krajem świeckim, ten nie rozumie znaczenia tego słowa. W narodzie nigeryjskim nie ma nic laickiego, ponieważ islam i chrześcijaństwo służą nam za przewodnika we wszystkim, co robimy¹⁶”.

W opinii obrońców świeckiego charakteru Nigerii, do których przyłącza się część muzułmanów o umiarkowanych poglądach, artykuł 10 konstytucji jasno wyraża intencję ustawodawcy o rozdziale państwa od religii. W świetle tak rozumianego zapisu religia, jako prywatna sprawa obywateli, nie może wpływać

¹² S.O. Ilesanmi, *Religious Pluralism and the Nigerian State*, Ohio 1997, s. 182.

¹³ Lamin Sanneh, *Shari’ah Sanctions as Secular Grace? A Nigerian Islamic Debate and an Intellectual Response*, “Transformation”, 20, 4, 2003, s. 236.

¹⁴ J. Kenny, *Islamic Revival in Confrontation with Christians*: <http://www.josephkenny.joyeurs.com/YALE2.htm>, s. 8 (2012-12-03).

¹⁵ J. Kenny, dz. cyt., s. 9.

¹⁶ <http://www.nigeriavillagesquare.com/forum/main-square/65131-sultan-nigeria-not-secular-state.html> (2012-03-15).

na decyzje rządu, ani być przezeń finansowana. Symbole religijne nie powinny zatem znajdować się w miejscach publicznych, budynkach rządowych, na fladze państwowej, umundurowaniu sił zbrojnych, ani podczas składania przysięgi, a Nigeria nie powinna przystępować do żadnych organizacji o charakterze religijnym¹⁷: „Według konstytucji Nigeria jest krajem świeckim. Naszym problemem jest natomiast jej interpretacja i stosowanie w życiu. To dobry dokument, trzeba się tylko z nim zapoznać. Ale nasze narodowe *psyche* jeszcze nie dojrzało do zgody w tej sprawie”¹⁸. Zachowanie równowagi między religiami oraz światopoglądowej neutralności państwa chrześcijanie uważają za rzecz nadrzędną, ponieważ zasada sekularyzmu ma chronić władzę przed wikłaniem jej w sprawy wiary¹⁹. W przeciwieństwie do muzułmanów zatem chrześcijanie widzą w świeckiej polityce możliwość zażegnania konfliktów religijnych w Nigerii: „O ile jako jednostki nie jesteśmy laicy w tym co robimy i pozostajemy wierni naszemu religijnemu *credo*, to jednak jako naród wieloreligijny powinniśmy mieć świeckie podejście do rozwiązania naszych sporów [...]”²⁰.

Według chrześcijan to właśnie laicki charakter Nigerii umożliwia praktykowanie wielu religii, budowanie kościołów i meczetów. Im większa jest neutralna przestrzeń, tym łatwiej współegzystować wszystkim grupom społecznym. Według nich sekularyzmu nie należy zatem utożsamiać z ateizmem, stwarza on raczej możliwość pogodzenia sprzecznych interesów islamu i chrześcijaństwa w sferze publicznej²¹. M.H. Kukah uważa, że państwo świeckie buduje fundamenty dla rozwoju duchowości i życia zgodnego z wyznawaną wiarą²². W nigeryjskim dyskursie o sekularyzmie dużym problemem jest jednak to, że chrześcijanie w jego obronie używają przeważnie argumentów pragmatycznych, muzułmanie natomiast opierają się na przesłankach religijnych. W takiej sytuacji nie ma szans na porozumienie.

‘Świecka’ polityka państwa

Zasada federalizmu²³ i ‘stonowanego’ sekularyzmu, w połączeniu z konstytucyjnie zagwarantowaną wolnością wyznania miały być skutecznym mechanizmem dobrego zarządzania społeczeństwem pluralistycznym, zachowania równowagi re-

¹⁷ *Is Nigeria a Secular or Non-Secular State?*: <http://www.nigerianmuse.com/20120525094823zg/nm-projects/sove...> (2012-06-05).

¹⁸ *Nigeria Should Practice Secularism*: <http://www.nairaland.com/400481/nigeria-should-practice-secularism> (2012-06-05). Niektórzy zwracają jednak uwagę na to, że konstytucja z 1999 r. jest bardzo obszerna i rzadko czytana. Liczy 8 rozdziałów, 320 artykułów i 7 załączników do ustawy.

¹⁹ B.O. Nwabueze, *Constitutional Problems of Sharia*, w: S.L. Edu i inni (red.), dz. cyt., s. 17n.

²⁰ N. Nyako, *A Paper on Prevailing Sharia Controversy*, w: S.L. Edu i inni, dz. cyt., s. 50.

²¹ Damola Awoyokun, *Secularism and Sharia Banking*, “The News”, 11 czerwca 2011.

²² O. Oloyede, *Secularism and Religion: Conflict and Compromise (an Islamic Perspective)*, “Islam and the Modern Age”, luty 1986, s. 26.

²³ Idea federalizmu została formalnie wprowadzona w 1954 r. do konstytucji Lyttletona.

ligijnej, wspomagania dążeń do narodowej integracji oraz wyznaczenia jasnej granicy w relacjach między państwem a religią²⁴. Oznacza to zatem, że nawet gdyby 100% mieszkańców któregoś ze stanów Nigerii wyznawało tę samą wiarę, to i tak nie mogłaby ona zostać uznana za oficjalne wyznanie na tym obszarze²⁵. Według politologów artykuł 10 konstytucji gwarantuje przejrzystość w procesie dzielenia władzy między chrześcijan i muzułmanów, ponieważ taka była intencja ustawodawcy²⁶. Jeśli świecka demokracja oznacza suwerenność narodu jako politycznej wspólnoty, mającej te same cele, instytucje państwowe powinny być niezależne od dogmatów religijnych i strzec przed nimi przestrzeni publicznej. Skoro wartości wyrażone w konstytucji są wspólne dla całego społeczeństwa, każdy przypadek uprzywilejowania określonej grupy kosztem pozostałych jest sprzeczny z duchem ustawy zasadniczej. Władze federalne, stanowe i lokalne powinny zatem chronić praw wszystkich obywateli, bez względu na ich światopogląd.

Wiele faktów wskazuje jednak na to, że artykuł 10 nie jest poważnie traktowany przez rządzących, którzy angażują się w sprawy religijne²⁷. Skłania to do opinii, że w rzeczywistości Nigeria jest laicka wyłącznie w świetle konstytucji, ale nie w praktyce. Można co najwyżej określić ją quasi-świecką republiką. Polityka kolejnych rządów opiera się nie tyle na zasadzie światopoglądowej neutralności państwa, lecz raczej na 'oblaskawianiu' religii – „nieokiełznanego bóstwa, które uporczywie zrywa krępujące więzy narzucanego mu liberalizmu”²⁸. Nikomu nie udało się jeszcze usunąć religii z życia publicznego²⁹. Według zwolenników świeckości religia, która stała się nieodłącznym elementem polityki, jest coraz bardziej niebezpieczną bronią zagrażającą demokracji³⁰, mimo że należy ona do innego wymiaru egzystencji. W pluralistycznej Nigerii potrzeba poszanowania wolności wyznania jest kwestią istotną, ale właśnie dlatego administracja państwowa na wszystkich szczeblach powinna przestrzegać konstytucyjnej zasady neutralno-

²⁴ M.B. Aleyomi, *Ethno-Religious Crisis as a Threat to the Stability of Nigeria's Federalism*, "Journal of Sustainable Development in Africa", 14, 3, 2012, s. 127. Zachęta do narodowej integracji oraz zakaz dyskryminacji z powodu miejsca pochodzenia, płci, religii oraz pozycji społecznej zostały wyrażone w artykule 15 (2) konstytucji Nigerii.

²⁵ J. Onaiyekan, *Three Questions about Secularity in the Land where the Sharia Advances*, "Oasis" [on line], wrzesień 2006: <http://www.oasiscenter.eu/node/2275> (2013-03-21).

²⁶ M.B. Aleyomi, dz. cyt., s. 128.

²⁷ K.A. Balogun, *Religious Fanaticism in Nigeria: Problems and Solutions*, w: I.A.B. Balogun (red.), *The Place of Religion in the Development of Nigeria*, Ilorin 1998, s. 336.

²⁸ E. Okpanachi, *Ethno-Religious Identity and Conflict in Northern Nigeria: Understanding the Dynamics of Sharia in Kaduna and Kebbi States*, 2010, s. 25: <http://www.ifra-nigeria.org/spis.php?article167> (2012-09-20).

²⁹ Danoye Oguntola-Laguda, *Religion and Politics in a Pluralistic Society: The Nigerian Experience*, "Politics and Religion", II, 2, 2008, s. 129.

³⁰ N.M. Jamo, *The Nature and Scope of the Freedom of Thought, Conscience and Religion under Section 38 of 1999 Nigerian Constitution*, "Ahmadu Bello University Zaria Journal of Private and Comparative Law", 1–2, 2009, s. 5.

ści³¹. Z punktu widzenia islamu jednak *sacrum* i *profanum* są symbiotyczne i wzajemnie na siebie wpływają³². Religia niejako uprawomocnia politykę, ponieważ reguluje nie tylko życie jednostki, ale także porządek społeczny oraz wpływa na podejmowane przez władzę decyzje³³. Tak jej rolę pojmował prezydent Ibrahim Babangida, kiedy podczas spotkania z biskupami katolickimi w Lagosie, w 1986 r. powiedział: „Trzeba dać sposobność religii, aby była obecna w naszych wysiłkach na rzecz rozwoju we wszystkich dziedzinach, bo jest ona potężnym narzędziem społecznej mobilizacji [...]. Uznajemy dominację religii w każdej myśli i działaniu Nigeryjczyków”³⁴.

Najważniejsi aktorzy sceny politycznej w Nigerii od dawna wprzęgają koncepcję sekularyzmu do faworyzowania chrześcijaństwa przeciw interesom muzułmanów, albo odwrotnie³⁵. Nierzadkim zjawiskiem jest działanie pod naciskiem lub szantażem religii oraz instrumentalne jej wykorzystywanie. Po wojnie domowej (1967–70) chrześcijański prezydent, Yakubu Gowon, pod presją muzułmanów pozbył się zagranicznych misjonarzy. Państwo przejęło wówczas prowadzone przez nich szkoły i szpitale w odwecie za wsparcie Kościoła dla secesjonistów Biafry³⁶. W roku 1979 ówczesny prezydent Shehu Shagari, próbując okiełznać religie dla uniknięcia konfliktów, przyjął strategię ‘równowagi’. Każdy gest w kierunku muzułmanów odwzajemniał przywilejem dla chrześcijan. W 1980 r. utworzył ministerstwo do spraw pielgrzymek chrześcijańskich, jako odpowiednik powstałej pięć lat wcześniej instytucji dla muzułmanów. W Abudży Shehu Shagari wybudował dwa meczety i przeznaczył milion naira na budowę katedry³⁷. W 2005 r. muzułmanie z północy zagrozili, że ogłoszą dżihad, jeżeli prezydent Olusegun Obasanjo nie zaprzestanie ich marginalizować w polityce, między innymi przy obsadzaniu wysokich stanowisk rządowych³⁸. Organizacje muzułmańskie uzasadniały ewentualne ogłoszenie dżihadu koniecznością obrony swojego konstytucyjnego prawa do równego traktowania³⁹. W tym samym roku, kiedy w Nigerii miał się odbyć powszechny spis ludności, sekretarz generalny Stowarzyszenia Chrześcijan Nigerii (Christian Association of Nigeria – CAN), Salifu Samuel zdradził dziennikarzowi w Kadunie, że chrześcijanie będą naciskać na rząd, aby w kwestionariuszu uwzględniono pytania o pochodzenie etniczne i wyznanie. Według niego bowiem

³¹ E. Malemi, *The Nigerian Constitutional Law*, Lagos 2006, s. 231.

³² Danoye Oguntola-Laguda, dz. cyt., s. 126.

³³ G. Moyser, *Politics and Religion in the Modern World*, London 1991, s. 10.

³⁴ „Sketch”, 27 stycznia 1986. Wypowiedź tę cytuje J. Kenny, dz. cyt., s. 11.

³⁵ P.T. Willimas, *New Measures to Ensure Effective Separation of State and Religion in Nigeria*, w: F.U. Okafor (red.), *New Strategies for Curbing Ethnic and Religious Conflicts in Nigeria*, Enugu 1997, s. 186.

³⁶ E.E. Onuoha, *Religion and State in Nigeria*: <http://www.iheu.org/node/1759> (2012-03-22).

³⁷ E.E. Onuoha, dz. cyt.

³⁸ „Saturday Independent”, 16 kwietnia 2005, s. 4.

³⁹ „New Age”, 7 kwietnia 2005, s. 3.

zostały one usunięte pod naciskiem muzułmanów: „Dowiedzieliśmy się, że kilku przywódców religijnych spotkało się z prezydentem i zastraszyło go, że jeśli te pytania znajdą się w kwestionariuszu, muzułmanie nie wezmą udziału w spisie, a wtedy prezydent ugiął się pod ich groźbą. Uważamy, że żądania muzułmanów nie mogą być nam narzucane [...]. Skoro twierdzą oni, że jest ich więcej w Nigerii niż chrześcijan, niech pozwolą nam tego dowieść”⁴⁰.

Prezydent Obasanjo był też krytykowany za to, że naruszył konstytucyjną zasadę neutralności państwa, łącząc ceremonię swojego zaprzysiężenia z uroczystością religijną, budując kaplicę w prezydenckiej willi i wyznaczając osobistego kapelana. Popierający politykę sekularyzmu chrześcijanie dali wówczas jasno do zrozumienia, że teraz oni będą odgrywać wiodącą rolę w polityce federalnej⁴¹. Obasanjo ponownie przekroczył konstytucyjne granice między państwem a kościołem, kiedy zaangażował się w budowę Narodowego Centrum Ekumenicznego, mobilizował darczyńców i odwiedzał miejsce budowy⁴². Podobnie dzieje się na północy kraju, gdzie muzułmańscy gubernatorzy finansują meczety, opłacają imamów i utrzymują muzułmańskie szkoły „[...] których jedynym celem jest zniewalanie ludzkich umysłów i propagowanie nietolerancji [...]”. Świecki rząd nie powinien zezwalać na istnienie sądów religijnych. W takim kraju jak Nigeria, gdzie są dwie wrogie sobie religie, to sekularyzm jest najważniejszy w budowaniu jedności narodowej”⁴³. W 1986 r. CAN protestowało przeciwko sądom szariackim „[...] sponsorowanym i finansowanym całkowicie ze środków publicznych przez rządy wszystkich stanów na północy i przez władze federalne”⁴⁴. Tymczasem politycy będący również przywódcami religijnymi, nadużywają swoich pozycji do finansowania islamu i chrześcijaństwa na zasadzie *cuius regio, eius religio*⁴⁵. Cynizm rządzących oraz ich głębokie związki z polityką uważa się za duży problem w kraju konstytucyjnie świeckim⁴⁶.

Polityka władz jest chwalona bądź krytykowana w zależności od tego, czyje potrzeby zaspokaja. Skarżą się na to Nigeryjczycy: „Kiedy gubernator Osun, Ogbeni Raufu Aregbesola zezwolił muzułmańskim uczennicom nosić hidżab, posądzono go o próbę islamizacji tego stanu. Ale gdy zaakceptował nauczanie o wyroczni Ifa w szkołach, wtedy nikt nie protestował. Posunięcia naszych władz na

⁴⁰ „New Age”, 18 kwietnia 2005, s. 14.

⁴¹ E. Obadare, *Pentecostal Presidency? The Lagos-Ibadan 'Theocratic Class' and the Muslim 'Other'*, „Review of African Political Economy”, 33, 2006, s. 669.

⁴² *The Church of Nigeria (Anglican Communion)*. 2005. National Ecumenical Centre dedicated in Abuja: <http://www.anglican-nig.org/ecum%20centre.htm> (2013-05-10).

⁴³ Nafata Bamaguje, *Whither Nigeria's Secularism?*: <http://www.nigeriavillagesquare.com/articles/nafata-bamaguje> (2012-04-13).

⁴⁴ „New Nigerian”, 16 stycznia 1986. Wypowiedź cytuje J. Kenny, dz. cyt., s. 2.

⁴⁵ E.E. Onuoha, dz. cyt.

⁴⁶ Toyin Falola, *Violence in Nigeria: The Crisis of Religious Politics and Secular Ideologies*, Rochester 1998, s. 136.

różnych szczeblach świadczą o złym lokowaniu priorytetów⁴⁷. W Nigerii duże kontrowersje budzi finansowanie przez władze pielgrzymek. Coroczne wydatki na ten cel z funduszy publicznych mogą niepokoić, jeśli moralność i standardy sprawowania władzy mają być wysokie⁴⁸. W marcu bieżącego roku prezydent Goodluck Jonathan zwrócił uwagę gubernatorom stanów szariackich, że pozbawienie mieszkających tam chrześcijan pieniędzy na sfinansowanie pielgrzymki do Izraela jest przejawem dyskryminacji: „Ten kraj jest świecki, dlatego władze federalne, stanowe i lokalne muszą przestrzegać tej zasady, aby zapewnić każdemu obywatelowi jego prawa”⁴⁹. Za tę wypowiedź prezydent został natychmiast skrytykowany: „Skoro według niego Nigeria jest świecka, to dlaczego wystąpił z takim apelem?”⁵⁰.

Wydaje się zrozumiałe, że do praktyki wspomagania przez państwo wyznawców religii monoteistycznych z wielką niechęcią odnoszą się tradycjoniści: „Nigeria to jeden z najbardziej skorumpowanych krajów na świecie, a muzułmanie i chrześcijanie są najbardziej skorumpowanymi złoczyńcami, rozkradającymi narodowy budżet. Nigeria niczego nie zyskuje na swoich pielgrzymach do Arabii Saudyjskiej [...]. Finansowanie przelotów i dostarczanie pielgrzymom zapasów żywności przez ministerstwa do spraw pielgrzymek pokazuje, że instytucje rządowe są testowane przez muzułmanów i chrześcijan, na ile można je wykorzystać oraz manipulować nimi i konstytucją, ze szkodą dla innych religii. Nic zatem dziwnego, że muzułmanie z północy uważają, iż są wszechwładni, skoro z taką gorliwością zwiększa się wydatki na ich podróże do Mekki. Jakże jałowe jest twierdzenie rządu federalnego i naszych utalentowanych prawników konstytucyjnych, że Nigeria jest laicka [...]”⁵¹. Pojawiają się także opinie, że od wielu lat dotowanie pielgrzymek ma odwrócić uwagę społeczeństwa od najpoważniejszych i nierozwiązanych dotąd spraw: korupcji, bezrobocia i braku bezpieczeństwa⁵².

Według licznych doniesień prasowych władze nigeryjskie posuwają się jeszcze dalej: w okresie postu dostarczają muzułmanom żywności, finansują budowę meczetów i kościołów, zamiast uznać to za prywatną sprawę religii: „Jako swój wkład w propagowanie islamu gubernator stanu Sokoto, Attahiru Dalhatu Bafarawa ma zamiar wznieść 90 meczetów [...]”⁵³. W jednej z gazet ukazała się informacja

⁴⁷ *Secularism, Pilgrimage, Religious Discrimination and Waste of Public Funds in Nigeria*: <http://naijainfoman.wordpress.com/2013/03/23/> (2013-04-16).

⁴⁸ W 2008 r. wydano rzekomo co najmniej 34 biliony naira na sfinansowanie pielgrzymek chrześcijan i muzułmanów. Zob. M. Oyinlola, *How States, Federal Governments Fritter Millions on Pilgrimage*, „National Mirror”: www.nationalmirroronline.net/... (2012-06-05).

⁴⁹ *Secularism, Pilgrimage...*

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ S.U. Nwabuzor, *Religion, Pilgrimage and Hoax Secularity in Nigeria*, lipiec 2000: http://nigeriaeworld.com/columnist/nwabuzor/secularity_hoax.html (2013-04-11).

⁵² *Secularism, Pilgrimage...*

⁵³ Ogunmakin Olusegun, *Bafarawa to Build 90 Mosques in Sokoto*, „Mail”, 23–29 maja, 2005, s. 6.

o tym, że gubernator stanu Taraba zawiesił w obowiązkach kilku swoich pracowników, ponieważ nie uczestniczyli w obowiązkowych modlitwach. Wymowne są reakcje na tego rodzaju wydarzenia: „Czy sprawą rządu jest zmuszać obywateli do praktyk religijnych? Taka fałszywa pobożność narusza konstytucyjne prawa Nigeryjczyków. Inny skandaliczny przykład to wypędzenie 4000 członków społeczności Dar al-Islam ze stanu Niger za godne ubolewania przestępstwo naruszania obowiązującego tutaj sposobu odmawiania modlitwy⁵⁴. Trudno pojąć, że podobno świeckie władze dyktują ludziom, jak mają się modlić⁵⁵. W wielu wypowiedziach pojawia się niepokój o to, że taka polityka może prowadzić do jeszcze bardziej niebezpiecznych skutków: „Ponieważ rząd federalny, rzekomo świecki, nie może poradzić sobie ze stanami szariackimi, łamiącymi konstytucję, zjawisko ingerowania władzy w religię przeniosło się także na południe. Gubernator Ikedi Onakim przeobraził siedzibę rządu w Imo w swego rodzaju kościół. Donald Duke, były gubernator stanu Cross-River finansował chrześcijańskie święta ze stanowych funduszy. Cały grudzień ogłosił nawet oficjalnym świętem, na wzór muzułmańskiego ramadanu. Tacy rządzący burzą proces budowania narodu. Abacha, który państwowe pieniądze przelewał do banków szwajcarskich, chodził regularnie do meczetu, a podczas święta ofiarowania fotografował się na pierwszym planie. Ahmed Sani Yerima natomiast to chyba najgorszy hipokryta. Obcinał dłonie za kradzież, a sam ograbiał Zamfarę⁵⁶.

Zdaniem wielu Nigeryjczyków trudno dyskutować o świeckości kraju, którego konstytucja uprawomocnia sądy szariackie, święta chrześcijańskie i muzułmańskie, pory czynności kultowych, a władze federalne i stanowe finansują pielgrzymki: „To wystarczy, by stwierdzić, że państwo jest zainteresowane tym, co religijne, nie mniej niż tym, co świeckie⁵⁷. Dla przeciwników sekularyzmu są to ważne argumenty na podważanie laickiego charakteru Nigerii: „Nasi prezydenci i gubernatorzy afiszują się w meczetach i kościołach i poszczą dla celebrowania świąt religijnych. Prezydent Obasanjo sam wygłaszał nawet kazania z ambony, transmitowane w narodowej telewizji. Żadna z tych rzeczy nie byłaby możliwa w kraju świeckim⁵⁸. Krytycy takiego zaangażowania władz w sprawy religii, niezrządco będącego przejawem kaprysu rządzących, nawołują, aby jak najszybciej uregulować tę kwestię, zgodnie z duchem konstytucji o neutralności państwa⁵⁹. Rozwiązania tego problemu nie ułatwiają jednak także ci, którzy oficjalnie opowiadają się za laickim charakterem Nigerii. Wyraża się to w postawach zupełnie niekompatybilnych z propagowaną przez nich ideą świeckości. Wspomniani już

⁵⁴ „Daily Trust”, 16 sierpnia 2009.

⁵⁵ Nafata Bamaguje, dz. cyt.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Mohammed Adamu, dz. cyt.

⁵⁸ *Nigeria Not a Secular State...*

⁵⁹ J. Onaiyekan, dz. cyt.

gubernator Donald Duke zagroził, że ogłosi swój stan ‘chrześcijańskim’ na znak protestu przeciwko wprowadzeniu kodeksów szariackich na północy. W Kadunie natomiast zrodziła się idea podzielenia stanu na ‘muzułmańską’ północ i ‘chrześcijańskie’ południe. Pojawił się też pomysł wprowadzenia w życie prawa kanonicznego dla chrześcijan, jako przeciwwagi dla szariatu na północy Nigerii⁶⁰.

W 1986r. największym wyzwaniem dla świeckiego statusu Nigerii było jej wprowadzenie do Organizacji Konferencji Islamskiej (OKI) przez ówczesnego prezydenta Ibrahima Babangidę. Fakt ten zaognił stosunki chrześcijańsko-muzułmańskie, a członkostwo Nigerii w tej organizacji do dzisiaj jest przedmiotem kontrowersji. Według J. Kenny: „Jest jasne, że każdy kraj, który wstąpił do OKI, nawet jeśli utrzymuje, że jest świecki, bezpośrednio angażuje się w promowanie islamu. W kraju wieloreligijnym uwłacza to obywatelom innych wyznań, ponieważ jest równoznaczne z wyniesieniem islamu do rangi oficjalnej religii państwa”⁶¹. J. Obemata zwracał uwagę na to, że jednym ze skutków przystąpienia Nigerii do tej organizacji na zasadzie pełnego członkostwa było to, iż [...] „zaczęła ona być uważana za państwo muzułmańskie. W najbliższej przyszłości pojawi się inny przywódca, który ogłosi Nigerię republiką islamską, a dla usprawiedliwienia tego aktu, podobnie jak prezydent Babangida, będzie utrzymywał, że tylko podwyższył status Nigerii, która od wielu lat jest już krajem muzułmańskim, ponieważ jest członkiem OKI”⁶². Z.T. Ayuba uspokajał natomiast: „Dobrze zdajemy sobie sprawę z faktu, że nasza konstytucja nie została zastąpiona przez prawo religijne islamu [...] nie można mówić, że Nigeria jest na drodze do islamizacji [...]. Nie tylko kraje muzułmańskie są członkami OKI, należą do niej także państwa świeckie, na przykład Sierra Leone i Senegal [...]. Chciałbym kategorycznie stwierdzić, że nie jestem za tym, aby Nigeria była zdeklarowanym państwem islamskim już teraz. Ten czas dopiero nadejdzie. Może się tak stać, kiedy fizycznie i duchowo będziemy gotowi to zaakceptować i o ile taką wolę wyrażą chrześcijanie oraz inni niemuzułmanie”⁶³. W ostatnich latach krytykę wzbudzają kroki Centralnego Banku Nigerii w kierunku wprowadzenia muzułmańskiego systemu bankowego. Według przeciwników takiej polityki nie jest to zgodne ze świeckim statusem Nigerii, a nawet „pachnie” islamizacją kraju⁶⁴.

O zagmatwanych relacjach między państwem a religią tak mówi I.H. Boer: „Z jednej strony chrześcijanie krytykują zaangażowanie władz w życie muzuł-

⁶⁰ F. Ludwig, *Christian-Muslim Relations in Northern Nigeria since the Introduction of Shari'ah in 1999*, „Journal of the American Academy of Religion”, 76, 3, 2008, s. 620.

⁶¹ J. Kenny, dz., cyt., s. 4.

⁶² „Independent”, 23 luty 1986. Por. J. Kenny, dz. cyt., s. 6.

⁶³ „Sunday Sketch”, 9 luty 1986. Por. J. Kenny, dz. cyt., s. 6.

⁶⁴ G.N. Okeke, *The Ambivalence of the 1999 Nigerian Constitution in Matters Relating to Secularism: a Case for a Constitutional Review*, „International Journal of Humanities and Social Science Invention”, 2, 3, 2013, s. 68.

manów, finansowanie ich corocznych pielgrzymek, uniwersytetów lub wydziałów zakamuflowanych pod szyldem ośrodków studiów arabskich, budowę meczetów oraz wspieranie muzułmańskich programów radiowych. Są to sprawy prywatne i duchowe, z którymi rząd nie powinien mieć nic wspólnego, tak twierdzą chrześcijanie. Ale potem to oni domagają się wsparcia dla swoich szkół i szpitali [...]. Chrześcijanie wahają się zatem między świeckością a pluralizmem religijnym”⁶⁵.

Dążenie do ochrony wolności religijnej jednych powoduje poczucie, że naruszane są prawa innych. Sekularyzm nie jest w stanie rozwiązać tego problemu. Zakładane pozytywne relacje i równowaga między religiami pozostają nadal w sferze mitu. Częściowo dlatego, że idea sekularyzmu nie współgra z pluralizmem: dla jednych obca i co najmniej podejrzana, dla innych jest tylko wykorzystywanym instrumentalnie hasłem. W Nigerii stała się zatem raczej ciężarem niż cennym nabytkiem⁶⁶. Upolitycznienie religii bardzo ogranicza efektywność klauzuli o świeckości. Łamanie konstytucyjnej zasady rozdziału funkcji państwowych od religijnych i podejmowanie działań politycznych pod wpływem nacisku islamu albo chrześcijaństwa jest codziennością⁶⁷. Decyzje rządowe są przez ludzi odbierane z punktu widzenia interesów ich wiary. W praktyce koncepcją sekularyzmu poniewierają wszyscy: państwo, muzułmanie i chrześcijanie. Dyskusje o laickości sprowadzają się zatem albo do deklaracji konstytucyjnej, albo do konfrontacji między wyznawcami tych dwóch religii. Świeckość jest problematyczna, ponieważ wychodząc poza przestrzeń teologiczną, religia ma duży wpływ na politykę⁶⁸.

Kłopotliwy pluralizm

Muzułmanie najczęściej przeciwstawiają sekularyzm religijnemu pluralizmowi: „Nigeria nie jest państwem świeckim lecz wieloreligijnym, które oficjalnie uznaje trzy wyznania [...]”⁶⁹. Słusznie zauważa J. Onaiyekan, że poważne traktowanie pluralizmu oznaczałoby jednak konieczność sporządzenia wykazu wszystkich religii, wierzeń i kultów. Nawet jeśli udałoby się taką listę stworzyć, sprawiedliwe ich traktowanie byłoby jeszcze większym problemem. Obecną praktykę układania się tylko z islamem i chrześcijaństwem niektórzy są skłonni uznać za koncepcję ‘częściowego pluralizmu’⁷⁰, nie liczącego się z grupami mniejszościowymi. Choć

⁶⁵ I.H. Boer, *The Nigerian Christian-Muslim Stand off some Underlying Issues. Parameters for a Solution*, “TCNN Research Bulletin”, 33, 2000, s. 4.

⁶⁶ J.S. Omotola, *Secularism and the Politics of Religious Balancing in Nigeria*: www.imgard-coninx-stiftung.de/.../Essay.Omotola, s. 2 (2012-06-05).

⁶⁷ D. Hollenbach, *Religion and Public Life*, “Theological Studies”, 52, 1, 1991, s. 104.

⁶⁸ J. Ibrahim, *Religion and Political Turbulence in Nigeria*, “Journal of Modern African Studies”, 29, 1, 1991, s. 115–136.

⁶⁹ *Is Nigeria a Secular...* Pod sformułowaniem “trzecia religia” autor zapewne miał na myśli rodzime wierzenia i kultury.

⁷⁰ J. Onaiyekan, dz. cyt.

muzułmanie kładą nacisk na wieloreligijny charakter Nigerii, to jednak doskonale zdają sobie sprawę z tego, że dokonanie wyboru wartości etycznych, które mogłyby zjednoczyć całe społeczeństwo, nie byłoby możliwe. Według wielu analityków skonfliktowany pluralizm zagraża stabilności Nigerii i z trudem zdobytej demokracji. Dzieli on Nigeryjczyków także z powodu różnego pojmowania wolności religijnych. Dla mułmanów przyjęcie islamu oznacza całkowite podporządkowanie się wszystkim przepisom wiary, włączając karę śmierci za apostazję⁷¹. Zgodnie z konstytucją Nigerii natomiast wolność wyznania oznacza również swobodę zmiany religii. Według Justice'a Sambo, jednego z wiodących rzeczników mułmańskich, rozwiązaniem problemu 'moralnej dezorientacji' w tym kraju może być tylko religia, a nie sekularyzm: „Wielokrotnie powtarzaliśmy, że źródłem etyki są nakazy Boga. W Nigerii żyją ludzie różnych wyznań, dlatego nie można opierać się na wartościach tylko jednego z nich, tym bardziej że najliczniejszą grupę stanowią wyznawcy bożych religii [sic!]”⁷². A ponadto: „Islam odrzuca koncepcję państwa liberalnego i neutralnego, w którym każdy obywatel może kierować się własnymi wartościami moralnymi. Metafizyczna etyka islamu nie akceptuje bowiem różnych wersji prawdy”⁷³. Skoro każda religia ma monopol na prawdę, pluralizm nie rozwiązuje dylematu Nigerii. Teoretycznie może to uczynić sekularyzm, który nie ingerując w sferę *sacrum*, stoi po stronie swobody praktyk religijnych: „Nigeryjczycy muszą się wystrzegać fanatyków po obu stronach i [...] żądnych władzy polityków. Nie można swobodnie i właściwie wypełniać obowiązków religijnych pod presją szantażu i gróźb”⁷⁴. Wydaje się zatem, że szafowanie pojęciem pluralizmu zazwyczaj tylko po to, by zaakcentować niechęć do świeckości, jest po prostu nieuczciwe.

Problemem Nigerii jest także odziedziczony po kolonializmie pluralizm prawny, nieadekwatny do wymogów współczesnej demokracji: „Jako państwo narodowe Nigeria została nieprecyzyjnie pomyślana. Nasi ojcowie-założyciele wynegocjowali z Brytyjczykami przejęcie władzy w czasie, gdy większość Nigeryjczyków była analfabetami, a świadomość polityczna była przywilejem nielicznych. Wprowadzono wtedy anomalia, które do dzisiaj sprzyjają podziałom i nieufności, między innymi szariat i przesadne ustępstwa na rzecz islamu”⁷⁵. Brak jednolitego ustawodawstwa oraz współistnienie prawa stanowionego obok prawa zwyczajowego

⁷¹ W.A.W. Ahmad, *Islam and Freedom of Religion*: <http://www.bismikaallahuma.org/articles/2006/islam-on-freedom-of-religion> (2011-03-20). Z drugiej zaś strony mułmanie podkreślają tolerancję islamu w kwestii wyboru religii, opierając się na Koranie: 2/256 oraz 109/1-6.

⁷² J. Sambo, *The Sharia Debate*, Verbatim Report of the Constituent Assembly. Fragmenty zamieszczone w „Daily Times”, sierpień 2000, s. 14.

⁷³ Okezie Chukwumerije, *Stoning Modernity: The Challenge of Fundamentalist Islam*: <http://www.gamji.com/article1000/NEWS1634.htm> (2013-03-26).

⁷⁴ M. Nyako, dz. cyt., s. 45.

⁷⁵ *Religion, Pilgrimage...*

wego i szariatu jest przyczyną kryzysów w tym kraju⁷⁶. W odróżnieniu od islamu religie tradycyjne nie mają instytucji ustawodawczych, wykonawczych i sędziowskich skonfliktowanych ze świeckim charakterem państwa. Pomimo zróżnicowania systemów normatywnych obowiązuje zasada równości wszystkich obywateli i do niej odwołują się ludzie, kiedy czują się pokrzywdzeni⁷⁷. Według wielu konstytucjonalistów jednak istnienie niezależnych instytucji muzułmańskich (między innymi sądów szariackich i policji obyczajowej – *hisba*) narusza zasadę równości religii w świeckim państwie. Zgromadzenie Narodowe, jako najwyższy organ ustawodawczy, traci przez to na znaczeniu, ponieważ jego kompetencje w zakresie prawa rodzinnego ograniczają się do niemuzułmanów. W praktyce oznacza to, że stosowane na północy prawo islamu jest nadrzędne wobec konstytucji Nigerii, a w ramach jednego państwa funkcjonują dwa niezależne systemy sędziowskie: religijny i świecki. Polaryzacja władzy sędziowskiej i ustawodawczej między muzułmanami a niemuzułmanami jest określana jako swego rodzaju schizofrenia⁷⁸. To wielka anomalia w państwie świeckim, które powinno mieć wspólne instytucje, akceptowane i szanowane przez wszystkich obywateli.

Charakterystyczne dla niektórych fundamentalistów muzułmańskich lekceważenie prawa stanowionego wynika z przywiązania do szariatu, któremu przypisuje się boski i niezmienny charakter. W państwie świeckim natomiast twórcami prawodawstwa są wyłonione w wyborach instytucje ustawodawcze, będące nie-naruszalną świątynią woli narodu⁷⁹. Prawodawstwo stanowione przez człowieka nie gwarantuje wszakże muzułmanom życia zgodnego z nakazami islamu. Podporządkowując się takiemu systemowi, muzułmanie muszą 'poświęcać etyczne zasady swojej religii na ołtarzu nowoczesności'⁸⁰. Konstytucyjne ograniczenie zakresu szariatu do spraw cywilnych nie było jednak spiskiem przeciwko islamowi, jak uważa wielu muzułmanów. Miało natomiast chronić prawa mniejszości religijnych na północy kraju. Takie obawy przed prześladowaniem zgłaszała ludność niemuzułmańska u schyłku okresu kolonialnego. Ustawodawcy chodziło także o to, że stosowanie religijnego prawa karnego w pluralistycznym państwie świeckim jest nielegalne i niestosowne⁸¹. Wcielenie szariatu *in toto*, będące spełnieniem oczekiwań wielu muzułmanów, podważa zatem zdolność przetrwania

⁷⁶ Oluwaseun Bamidele, *Sustainable Development and Constitutionalism in Nigeria: Constitutional Design, Identity and Legitimacy in a Deeply Divided Society*, "Journal of Sustainable Development in Africa", 13, 8, 2011, s. 178n.

⁷⁷ S. Amadi, *Religion and Secular Constitution: Human Rights and the Challenge of Sharia*: www.hks.harvard.edu/cchrp/pdf/Amadi.pdf, s. 14n. (2012-04-25).

⁷⁸ J.O. Ezeanokwasa, *Sharia, Secular State and Nigeria: A Matter of Getting Down to the Basics*: <http://blogs.law.emory.edu/nigeriasharia/2011/04/20/sharia-secular-state-and-nigeria> (2013-04-16).

⁷⁹ Lamin Sanneh, dz. cyt., s. 241n.

⁸⁰ O. Oloyede, dz. cyt., s. 34.

⁸¹ S. Amadi, *Religion and Secular Constitution: Human Rights and the Challenge of Sharia*, s. 9: www.hks.harvard.edu/cchrp/pdf (2012-05-06).

systemu federacyjnego⁸² i kładzie się cieniem na świeckim konstytucjonalizmie⁸³. Relacje między prawodawstwem federalnym a stanowym wpisują się zaś w konflikt państwa świeckiego z religią. Z punktu widzenia akcentowanej w konstytucji potrzeby budowania jedności narodowej status szariatu jest rzeczą kluczową. Choć zawiera on elementy świeckie, to jednak jego źródła odnoszą się do Koranu i tradycji Proroka, uważanych za święte. Już z tego punktu widzenia szariat nie jest kompatybilny ze świecką konstytucją. Wielu nigeryjskich prawników jest zdania, że stosowanie zarówno prawa karnego, jak i cywilnego szariatu zagraża świeckiej demokracji. Muzułmańscy ustawodawcy, choć nie są związani przepisami federalnego prawa cywilnego, to jednak biorą udział w procesie jego tworzenia. Zawierają małżeństwa wyłącznie na mocy szariatu, ale jako urzędnicy stanu cywilnego mogą udzielać ślubów niemuzułmanom. Zasiadają w sądach rozstrzygających sprawy osób nie będących wyznawcami islamu, ale jednocześnie są niezależni od instytucji świeckich, którym podlegają inni obywatele Nigerii. Prawo pojedynczego nawet wyznawcy islamu stoi ponad interesami innych, a większość muzulmańska ogranicza prawa mniejszości, będące wszakże integralną częścią świeckiej demokracji. Kiedy jeden z muzulmańskich senatorów złamał prawo federalne, poślubiając trzynastolatkę, tłumaczył się właśnie tym, że obowiązują go nakazy jego religii. Takie przypadki dowodzą uprzywilejowanej pozycji szariatu w stosunku do prawa stanowego przez Zgromadzenie Narodowe⁸⁴.

W konfliktach wokół szariatu chodzi więc o kwestię prawomocności jego funkcjonowania w państwie świeckim, czy też wieloreligijnym⁸⁵. Pomimo zapisów artykułu 277 (a-e) o kompetencji sądów szariackich ograniczonych do rozstrzygania spraw cywilnych, muzulmanie twierdzą, że artykuł 10 jest sprzeczny z artykułem 38 konstytucji, na podstawie którego możliwe było wprowadzenie szariackich kodeksów karnych. Innego zdania są obrońcy sekularyzmu. Ich zdaniem bowiem pogwałcenie artykułu 10 przeczy intencji artykułu 38. Nie są one zatem sprzeczne, jak utrzymują muzulmanie⁸⁶. Państwo traktuje jednostki jako obywateli, nie zaś jako członków grup religijnych. Religia nie ma zatem nic wspólnego z pojęciem obywatelstwa. Zgodnie z konstytucją Nigerii jej mieszkańcy są przede wszystkim Nigeryjczykami, a dopiero potem muzulmanami lub chrześcijanami. Problem polega jednak na tym, że dla wyznawców islamu z północy ważniejsza jest tożsamość religijna niż narodowa. Choć muzulmańscy urzędnicy państwowi pełnią

⁸² R.T. Suberu, *Religion and Institutions: Federalism and the Management of Conflicts over Sharia in Nigeria*, "Journal of International Development", 21, 4, 2009, s. 547.

⁸³ Sanusi Lamido Sanusi, *Shariacracy in Nigeria: the Intellectual Roots of the Islamic Discourses*: http://www.nigerdeltacongress.com/sarticles/shariacracy_in_nigeria.htm (2012-11-19).

⁸⁴ J.O. Ezeanokwasa, dz. cyt.

⁸⁵ Sanusi Lamido Sanusi, *Shariacracy...*, dz. cyt., s. 12–14.

⁸⁶ Ikenga K.E. Oraegbunam, *Islamic Law, Religious Freedom and Human Rights in Nigeria*, "African Journal of Law and Criminology", 2, 1, 2012, s. 20.

swoje funkcje na mocy świeckiej konstytucji, na którą przysięgali, teraz chcieliby ją podporządkować szariatowi⁸⁷.

Choć wielu Nigeryjczyków jest skłonnych przyjąć, że dzisiaj szariat został ‘oblaskawiony’, to jednak inni podkreślają, iż jego stosowanie nadal zagraża świeckiej demokracji, podkopuje autorytet i prawomocność konstytucji⁸⁸ oraz osłabia federacyjny charakter kraju: „Obecny zakres szariatu doprowadzi do eliminacji świeckich wartości konstytucji, która oddziela państwo od religii i gwarantuje wolność wyznania. Wcielenie w życie specyficznego prawa karnego islamu, ingerującego w prywatne życie i penalizującego zachowania intymne, ogranicza prawa niemuzułmanów mieszkających w stanach szariackich. Zmusza ich bowiem do zachowania podyktowanego przez religię, która nie jest ich wiarą”⁸⁹. Uważa się zatem, że funkcjonowanie szariatu w obecnej formie ‘stratowało’ świeckie intencje konstytucji⁹⁰ i jest równoznaczne z teokracją. Wprowadzając go w życie, rządy stanowe naruszyły także zasadę równego traktowania wszystkich religii⁹¹. Było to nierozważne posunięcie, które uruchomiło całą machinerię wspierania i sponsorowania islamu, dając mu preferencje w stosunku do innych religii⁹². Zdaniem profesora prawa, I. Olu Agbede: „W kraju, który głosi, że jest laicki, szariat – jako odmienny trzeci system, z trudem można pogodzić z zapisem konstytucji o zakazie jakiegokolwiek dyskryminacji na podstawie religijnego *inter alia*. W konsekwencji wcielenie szariatu [...] musi podnosić kwestie konstytucyjne”⁹³. W wywiadzie udzielonym w 2000 roku Wole Soyinka określił wprowadzenie szariatu ‘aktem rozbicia narodu’: „Nie jestem ani chrześcijaninem, ani muzułmaninem. Jeśli w ogóle w coś wierzę, to w nasze tradycyjne *orisza*. Zarówno islam, jak i chrześcijaństwo są intruzami w duchowym życiu Afryki. Tak uważam [...] studiowałem religioznawstwo i całkiem dobrze znam Koran. Nawet jeśli jesteśmy ‘niewiernymi’ i ‘kafirami’, mamy pojęcie o treści Koranu. I naszym zdaniem niektórzy z tych ludzi [obrońców szariatu] kłamią, wykorzystują i obrażają Koran [...] lekceważą naukę, wiarę i to oni są prawdziwymi bezbożnymi sekularystami, którzy po prostu manipulują religią dla politycznych celów”⁹⁴. W podobnym tonie w 1986 r. wypo-

⁸⁷ F. Ogoloma, *Secularism in Nigeria: An Assessment*, „AFRREV An International Journal of Arts and Humanities”, 1, 3, 2012, s. 65n., 70.

⁸⁸ Zgodnie z artykułem 1 konstytucja jest nadrzędnym aktem ustawodawczym, zobowiązującym obywateli i władze wszystkich szczebli federacji.

⁸⁹ Okezie Chukwumerije, dz. cyt.

⁹⁰ V.O. Nmeihelle, *Sharia Law in the Northern States of Nigeria: To Implement or Not to Implement, the Constitutionality is the Question*, „Human Rights Quarterly”, 26, 2004, s. 734, 742.

⁹¹ A. Oba Abdulmumini, *The Sharia Court of Appeal in Northern Nigeria: The Continuing Crises of Jurisdiction*, „The American Journal of Comparative Law”, 52, 4, 2004, s. 859.

⁹² B.O. Nwabueze, dz. cyt., s. 16n.

⁹³ Za Abdul-Lateef Adegbite, dz. cyt., s. 75.

⁹⁴ *This is Prelude to War*, wywiad w „The News”, 6 marca 2000. Cyt. za Lamin Sanneh, dz. cyt., s. 239.

wiedział się K. Olagunju: „Jest więcej niewierzących Nigeryjczyków niż chrześcijan i muzułmanów. Te dwie religie są obce [...] Większość nigeryjskich patriotów należy do innej grupy. Oni po prostu nie wierzą w żadną religię [...]”⁹⁵.

Teokracja

Wyzwaniem dla świeckiej demokracji jest ideologia niektórych ugrupowań fundamentalistycznych dążących do jej zastąpienia systemem teokratycznym. Idealnym wzorcem jest dla nich system kalifatu, który istniał na większości obszarów północnej Nigerii do czasów kolonizacji: „Przesłanie dan Fodio, założyciela kalifatu, jest tak samo aktualne dla współczesnej Nigerii, jak było odpowiednie dla społeczeństwa w XIX wieku”⁹⁶. Nawet jeśli obietnice przywrócenia teokracji uważa się za hasła populistyczne⁹⁷, to jednak nie można ich lekceważyć. Charakterystycznym elementem retoryki fundamentalistycznej jest oskarżanie władz federalnych o nieudolność i całkowity upadek społeczeństwa: „Wszystkie kryzysy dotyczące państwo nigeryjskie są skutkiem systemu, który zdemoralizował ludzi i przyzwyczaił ich do materializmu [...]. Tylko islam zawróci nas na drogę rozsądku”⁹⁸.

Nacisk na tożsamość religijną prowadzi fundamentalistów do konkluzji, że w kraju świeckim idee islamu zostały sponiewierane, ponieważ nie są fundamentem życia publicznego. Propagowana przez nich ‘czysta’ wersja wiary wymaga natomiast ochrony ze strony państwa. Nakazy Boga muszą być prawem oficjalnym, a tymczasem w państwie laickim, utożsamianym z ateistycznym, nie ma miejsca na religię. W ten sposób argumenty przeciwko kompromisowi z sekularyzmem wpisują się w wymóg przywrócenia teokracji, która będzie strzegła prawdy objawionej i jednolitego charakteru społeczności wyznawców (*umma*). Dla fundamentalistów konieczne jest zatem przekształcenie Nigerii w państwo islamskie pod rządami szariatu. Świeckość uważają nie tylko za największe zagrożenie dla zasad i wartości religijnych, ale także za znieważenie kultury znaczącej części Nigeryjczyków i zredukowanie ich do obywateli drugiej kategorii. Przeciwwstawiana państwu świeckiemu koncepcja panowania Boga (*hakimijjat Allah*), z Prorokiem na czele i Koranem jako konstytucją, może się urzeczywistnić dopiero po obaleniu obecnych struktur Nigerii. Zgodnie z nakazami religii muzułmanom nie wolno podporządkować się obcej władzy⁹⁹. Podkreślał to zawsze Abubakar Gumi, jedna z najwybitniejszych postaci

⁹⁵ „Tribune”, 7 marzec 1986. Por. J. Kenny, dz. cyt., s. 12.

⁹⁶ J.T. Reynolds, *The Politics of History: The Legacy of the Sokoto Caliphate in Nigeria*, „Journal of African and Asian Studies”, XXII, 1997, s. 51.

⁹⁷ Zob. M.H. Kukah, *Religion and Politics of Justice in Nigeria*, Ibadan 1997, s. 50.

⁹⁸ M. Sulaiman, *Implication of Secular Education*, w: I. Sulaiman, S. Abdulkarim (wyd.), *On the Political Future of Nigeria*, Zaria 1988, s. 84.

⁹⁹ U.M. Bira’i, *Islamic Tadjid and the Political Process in Nigeria*, w: M.E. Marty, R.S. Appleby

w islamie nigeryjskim. W jednym z wywiadów z 1987 r. powiedział: „Będąc muzułmaninem nie możesz akceptować niemuzułmanina jako twojego przywódcę”¹⁰⁰.

Orędownikiem radykalnych zmian w kierunku islamizacji całej Nigerii jest Ibrahim Zakzaki. Obecny system władzy uważa on za ‘narzędzie Szatana’¹⁰¹ i otwarcie go krytykuje¹⁰². W kwietniu 2007 r., podczas uroczystości z okazji urodzin Proroka Zakzaki powiedział: „Jak można egzystować w kraju, który nie ma szacunku dla wartości islamu? W przyszłości muzułmanie muszą się zjednoczyć, aby stawić opór zagrożeniom dla naszego życia w tym upadłym państwie, które nam narzucono”¹⁰³. Zdaniem Zakzackiego państwo laickie jest ‘bękartem świeckiej konstytucji’. Trzeba ją zatem znieść, aby uchronić muzułmanów przed tym, co Zakzaki nazywa ‘bałwochwalczym kultem państwa świeckiego’¹⁰⁴. Uważa on ponadto, że wprowadzenie szariat u powinno być poprzedzone islamizacją Nigerii: „Prawo islamu musi być stosowane przez rząd islamski w muzułmańskim kraju. Obca władza i otoczenie stają się bowiem narzędziem ucisku wobec zasad religii”¹⁰⁵. W 1995 r. aktywiści związani z ruchem Zakzackiego domagali się wypędzenia niemuzułmanów z północy, ogłaszając Kano stanem islamskim, do którego chcieli potem przyłączyć całą Nigerię. Według takich radykałów, jak Zakzaki, suwerenna świecka konstytucja i państwo narodowe to podwójny atak na prawo objawione i wybraną przez Boga społeczność. To ‘bezbożny sojusz’, któremu islam musi się przeciwstawić¹⁰⁶. Dążenie do zastąpienia systemu świeckiego ‘autentycznym muzułmańskim’ jest charakterystyczną cechą odróżniającą fundamentalistów: „Tradycyjna myśl islamu całkowicie potępia modernizm i zachodni liberalizm, zakorzenione w tradycji judeo-chrześcijańskiej”¹⁰⁷. Przedstawiciele radykalnych

(red.), *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economics, and Militance*, Chicago 1993, s. 196. Nawołując do nieposłuszeństwa wobec obcej władzy, muzułmanie powołują się na Koran: surę 2, werset 143.

¹⁰⁰ „Quality”, październik 1987. Abubakar Gumi (1924–1992) wpisał się do historii islamu w Nigerii przede wszystkim jako nieprzejednany przeciwnik sufizmu. Jego poglądy pozostawały bowiem pod wpływem ideologii wahhbickiej, a z Arabią Saudyjską utrzymywał bliskie kontakty. Był osobą bardzo wpływową i nieformalnym doradcą prezydentów Nigerii w sprawach islamu. Ten ceniony nauczyciel religii, uczony i polityk wiele uczynił dla rozwoju edukacji muzułmańskiej. Za przekład Koranu na język hausa i osiągnięcia na rzecz islamu został uhonorowany przez Arabię Saudyjską Nagrodą Króla Fajsala.

¹⁰¹ Olugboji, 1995, s. 6. Ibrahim Zakzaki (ur. 1953) ze względu na podziw dla rewolucji irańskiej jest kojarzony z ideologią szyicką. W 1980 r. założył własny ruch o nazwie Islamic Movement of Nigeria. Był wielokrotnie aresztowany i oskarżany o działalność antypaństwową i wywoływanie zamieszek.

¹⁰² Muhammad Sani Umar, *Education and islamic Trends in Northern Nigeria: 1970–1990*, „Africa Today”, 48, 2, 2001, s. 140.

¹⁰³ H. Bilkisu, *Zakzaky's Maulud Message*, „Daily Trust”, 12 kwietnia 2007, s. 21.

¹⁰⁴ U.M. Bira’i, dz. cyt., s. 197.

¹⁰⁵ Lamin Sanneh, dz. cyt., s. 237.

¹⁰⁶ Tamże, s. 240.

¹⁰⁷ Cyt. w: Asghar Engineer, *Shari’ah Law, Civil Society and Human Rights*, 2003: <http://www.csss-islam.com/iis-archive77htm> (2012-10-02).

ruchów w islamie działają zatem wbrew interesom narodowym i demokratycznym i nawołują do utworzenia państwa teokratycznego.

Pierwszą otwartą próbą narzucenia ideologii religijnej w niepodległej Nigerii była działalność emigranta z Kamerunu – Muhammada Marwy, znanego pod imieniem Maitatsine. Ogłoszony przez niego dżihad w 1980 roku wyznaczył początek poważnych kryzysów w tym kraju¹⁰⁸. Według Marwy islam został skorumpowany przez wpływy cywilizacji zachodniej i utworzenie nowoczesnego państwa. Występował on przeciwko wszelkim wpływom modernizacji, a korzystających z nowoczesnych technologii muzułmanów określał ‘poganami’, skazanymi na wieczny pobyt w piekle. Dżihad zbrojny zarówno przeciwko ‘niewiernym’, jak i ‘bezbożnym’ wyznawcom islamu uznawał za szósty filar wiary. Zastąpienie obecnej Nigerii państwem islamskim jest także głównym celem głośnej ostatnio sekty Boko Haram¹⁰⁹. Choć oba te ruchy łączy protest przeciwko ekonomicznej i moralnej zapaści społeczeństwa, nie mają one spójnej ideologii. Podobnie jak zwolennicy Marwy, Boko Haram są antyświeccy i antychrześcijańscy oraz krytykują muzułmanów akceptujących *status quo*. Ich *modus operandi* nie mieści się ponadto w głównym nurcie islamu, uwzględnia bowiem śmierć samobójczą w obronie wiary. Łatwiej zatem mówić o kontekście społeczno-ekonomicznym sprzyjającym takim ruchom niż o nich samych. Według nigeryjskiego analityka, Chrisa Ngwodo: „Pojawienie się Boko Haram oznacza zaognienie od dawna dojrzewających impulsów ekstremistycznych, głęboko zakorzenionych w społecznej rzeczywistości północnej Nigerii. Ruch ten jest skutkiem, nie zaś przyczyną, jest symptomem upadku, niepowodzeń rządu i skorumpowanych elit, przyspieszających społeczny chaos”¹¹⁰. Podobnie jak ‘święta wojna’ Maitatsine, dżihad Boko Haram jest oskarżeniem państwa, a religia – racją bytu tej sekty.

Choć argumenty przeciwko kompromisowi z państwem świeckim przemawiają za wprowadzeniem teokracji, to jednak religijne czy świeckie jego namaszczenie nie rozwiązuje problemu, tylko go rozjątrza. W systemie teokratycznym to rząd musi strzec prawdy objawionej przy pomocy sankcji politycznych. Władza religii jest zatem kopią państwa świeckiego, które do rangi dogmatu wynosi cele narodowe.

¹⁰⁸ Zob. E. Isichei, *The Maitatsine Risings in Nigeria, 1980–1985: A Revolt of the Disinherited*, „Journal of Religion in Africa”, XVII, 3, 1987, s. 194–208.

¹⁰⁹ Szerzej na ten temat zob. S. Piłaszewicz, *Ferment w życiu religijnym Nigerii. Ruch Boko Haram*, „Afryka”, 35, 2012, s. 27–40; S. Piłaszewicz, *Odrodzenie i radykalizacja sekty Boko Haram*, „Afryka”, 36, 2012, s. 11–23.

¹¹⁰ Wypowiedź tę cytuje T. Johnson, *Boko Haram*, Council of Foreign Relations, 31 sierpnia 2011: <http://www.cfr.org/africa/boko-haram/p25739> (2012-06-05).

Zawłaszczanie świeckiej przestrzeni

Nie wszyscy muzułmanie chcą islamizacji Nigerii, opowiadając się raczej za reformą społeczeństwa. Według analityków taka postawa może być produktywna w dyskursie o relacjach między państwem a religią. Największą jej wartością byłoby bowiem skoncentrowanie się na roli społeczeństwa obywatelskiego oraz na takich wartościach, jak tolerancja i pokojowy pluralizm¹¹¹. Przedstawiciele współczesnego nurtu politycznego w islamie nigeryjskim nie powielają haseł: 'Koran jest naszą konstytucją'; 'Islam jest jedynym rozwiązaniem'. Jako obrońcy szariatu, chcą go natomiast przystosować do wymogów współczesnego państwa. Korzystając ze zdobyczy demokracji, widzą konieczność zaangażowania muzułmanów w politykę, aby zapewnić silną reprezentację w parlamencie dla ochrony swoich interesów. Nie podważają też świeckiej konstytucji¹¹². Wzrost aktywności politycznej muzułmanów w Nigerii jest spuścizną po Abubakarze Gumim, który powiedział, że „Polityka jest ważniejsza od modlitwy”¹¹³.

Muzułmańscy moderniści natomiast uważają nawet, że islam można pogodzić z demokracją. Skoro promuje on bliskie ideom demokracji wartości, takie jak sprawiedliwość i współpraca, można uznać, że jest ona kompatybilna, a nawet zalecana przez islam¹¹⁴. Dzięki niej przecież możliwe było wcielenie obecnej formy szariatu¹¹⁵. Liberalni muzułmanie nigeryjscy, tacy jak Lamido Sanusi Lamido i Shehu Sani, dążą do zbudowania pokojowych relacji między religią a sekularyzmem i prawami człowieka. Jeżeli szariat nie jest poniewierany, a państwo nie ingeruje w zasady islamu, wtedy można zaakceptować 'łagodną' formę sekularyzmu, wspierać rozdział państwa od religii i razem z innymi obywatelami Nigerii rozstrzygać kwestie narodowe. Zgodnie z takim stanowiskiem islam może zatem iść w parze z sekularyzmem¹¹⁶, a zdobycze demokracji powinny zostać wykorzystane do obrony interesów muzułmanów w świeckim państwie. W ten sposób zaangażowanie w politykę staje się nie tylko przywilejem, ale nawet obowiązkiem muzułmanina¹¹⁷. Musi jednak istnieć granica między akcep-

¹¹¹ Lamin Sanneh, dz. cyt., s. 237, 240.

¹¹² C. Imo, *Religion and Unity of Nigeria*, Uppsala 1995, s. 58–59.

¹¹³ Ta ocierająca się o herezję wypowiedź Gumiego stała się przedmiotem krytyki wśród jego przeciwników. Gumi tłumaczył jednak, że jego intencje zostały źle zrozumiane. Chodziło mu bowiem o to, że indywidualne wypełnianie obowiązków religijnych jest sprawą indywidualną, a polityka mobilizuje całe społeczeństwo. Dlatego nawoływał, aby w wyborach brały udział także muzułmanki.

¹¹⁴ Abou El Fadl Khaled, *Islam and the Challenges of Democracy*, New Jersey 2003, s. 5–9.

¹¹⁵ B. Babaji, *Constitutionalism, Democratic Governance and Sharia in Nigeria*, "Journal of Islamic Law", IV–V, 2007, s. 98.

¹¹⁶ Lamin Sanneh, dz. cyt., s. 237n.

¹¹⁷ Haruna Wakili, *Islam and the Political Arena in Nigeria: The Ulama and the 2007 Elections*, Institute for the Study of Islamic Thought in Africa (ISITA) Working Paper Series, Working Paper No 09 004, marzec 2009, s. 7.

towaną przez islam formą sekularyzmu, a tą, która jest dlań odpychająca. Wielu muzułmanów jest świadomych tego, że w takiej czy innej postaci jest on dzisiaj nieunikniony¹¹⁸.

Nowe pokolenie fundamentalistów muzułmańskich coraz częściej zawłaszcza świecką przestrzeń¹¹⁹. Paradoksalnie ich udział w demokratycznych wyborach może okazać się groźniejszy dla władzy niż zbrojne ataki. To zbliżenie do demokracji zmieniło sposób, w jaki rząd nigeryjski 'układa się' z radykałami. Kiedy prezydent Obasanjo nie podjął zdecydowanych kroków przeciwko wcielaniu szariatu na północy kraju, twierdząc, że prędzej czy później „umrze on śmiercią naturalną”, być może obawiał się nie tylko wybuchu dżihadu, ale także utraty części swojego elektoratu¹²⁰. Istnienie szariakracji w Nigerii dowodzi zatem zwycięstwa islamu. Zaaprobowanie świeckiej polityki i demokracji w celu obwarowania islamu wyznacza punkt zwrotny w jego historii. W stanach szariackich zdarzały się na przykład przypadki dopuszczania niemuzułmanów i kobiet do ważnych urzędów¹²¹.

Muzułmanie nie widzą sprzeczności w tym, że broniąc szariatu powołują się na świecką konstytucję. W 2004 r. gubernator stanu Kano stwierdził zatem: „Wprowadzenie szariatu w Nigerii zawsze było głównym celem wyborców we wszystkich stanach zamieszkałych przez większość muzułmańską. Nie możemy zapominać, że demokracja ziściła pragnienia tego elektoratu”¹²². Dla wielu Nigeryjczyków jednak zawłaszczanie świeckiej przestrzeni przez muzułmanów jest niebezpieczne i osłabia rząd federalny. W tym kontekście wymowna jest krytyka pod adresem prominentnego orędownika szariatu, Lateefa Adegbite: „To ironiczne, że broniąc stanowiska muzułmanów, Lateef Adegbite odwołuje się do zapisów świeckiej konstytucji Nigerii. Ale gdy w 2000 r. na północy wcielano szariat arogancko łamiąc tę konstytucję, Adegbite nie stanął w jej obronie. Kiedy Boko Haram przystępują do ataku, albo w jakiejś części Nigerii dochodzi do krwawych zamieszek religijnych, wtedy Adegbite używa argumentu tolerancji (zalety sekularyzmu) i określa islam religią pokoju. Nie potępia jednak przemocy stosowanej przez religijnych ekstremistów. Kiedy z powodu wprowadzenia szariatu w Zamfarze i Kadunie zginęło ponad dwa tysiące osób, Adegbite nad tym ubolewał, ale

¹¹⁸ O. Oloyede, dz. cyt., s. 36.

¹¹⁹ J.L. Esposito, *The Threat of Islam: Myth or Reality?*, w: K. Hans, M. Jurgens (red.), *Islam a Challenge for Christianity*, London 1993/1994, s. 43.

¹²⁰ Mukhtar Umar Bunza, *Islamism Vs Secularism: A Religious-Political Struggle in Modern Nigeria*: [http://www.jsri.r/old/html version/index/no_2mukhtarbunza](http://www.jsri.r/old/html%20version/index/no_2mukhtarbunza) (2012-04-20), s. 61.

¹²¹ W 2002 r. w Zamfarze w gabinecie rządu stanowego zatrudniano kobiety na stanowiskach sekretarek, a w Sokoto w Agencji Rozwoju Rolnictwa pracowali chrześcijanie. Zob. Mukhtar Umar Bunza, dz. cyt., s. 62.

¹²² Ibrahim Shekarau, *The Implementation of Shariah in a Democracy: The Nigerian Experience*, International Conference on the Implementation of Shariah in Democracy: The Nigerian Experience, lipiec 2004, Abudża. Wypowiedź tę cytuje Haruna Wakili, dz. cyt., s. 3n.

jak dotąd nie wezwał tych aroganckich stanów, aby przywróciły u siebie sytuację zgodną z konstytucją”¹²³.

Z chwilą uzyskania niepodległości stało się jasne, że religia odegra ważną rolę w życiu Nigeryjczyków. Zdaniem S.U. Nwabuzora zasadniczo dlatego, że instytucje edukacyjne pozostawione przez Brytyjczyków należały do muzułmanów i chrześcijan, a uczniowie byli indoktrynowani przez Koran i Biblię¹²⁴. L. Igwe uważa, że zarówno islam, jak i chrześcijaństwo od dawna próbują zawłaszczyć system publicznej edukacji. Do dzisiaj zachował on religijny charakter, ponieważ rządowy projekt jego sekularyzacji nigdy nie został w pełni zrealizowany. Według L. Igwe jest to główna przyczyna tego, że nawet wykształconymi Nigeryjczykami kieruje ślepa wiara, brak zdrowego rozsądku oraz patologiczna niechęć do krytycznego myślenia. Sytuacja jest tym bardziej niebezpieczna, że szkoły i uniwersytety stały się areną działalności radykałów i miejscem konfliktów religijnych. Prowadzi się w nich akcje zdobywania konwertytów. W placówkach edukacyjnych toczy się walka między islamem a chrześcijaństwem o przejęcie kontroli nad narodowym systemem nauczania. Wprzęganie edukacji w działalność religijną jest dużym zagrożeniem dla jej rozwoju i wolności Nigeryjczyków. Według L. Igwe trzeba zatem wyeliminować wpływ religijnych dogmatów, położyć nacisk na wartości naukowe i humanistyczne oraz zachęcać młodych Nigeryjczyków do samodzielnego myślenia¹²⁵.

Zakończenie

Dyskusje o sekularyzmie, które rozpoczęły się w Nigerii w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, stały się kością niezgody w relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich. Od tamtego czasu stanowisko muzułmanów zasadniczo się nie zmieniło. Debata o świeckości wzbudza dużo emocji. Dla tych, którzy nie wyobrażają sobie życia publicznego bez udziału religii, jest hipokryzją mówienie o Nigerii jako kraju świeckim. Inni natomiast są zdania, że jeśli tylko z powodu jej wieloreligijnego charakteru sekularyzm uważa się za niestosowny, a nawet uwłaczający pobożności Nigeryjczyków, to bezkrytyczne szafowanie pluralizmem jest także nieuczciwe.

Trudno mówić o świeckości kraju, którego mieszkańcy utożsamiają się przede wszystkim ze swoją wiarą. E.E. Onuoha uważa, że społeczeństwo nigeryjskie jest tyleż religijne, co ‘zabobonne’ i niezdolne do unormowania relacji z państwem¹²⁶.

¹²³ Damola Awoyokun, *Secularism, Adebite and Sharia Banking*: [http://saharareporters.com/article/ \(2012-06-05\)](http://saharareporters.com/article/ (2012-06-05)).

¹²⁴ S.U. Nwabuzor, dz. cyt.

¹²⁵ Leo Igwe, *Nigeria's Educational System Needs Freethought*, “Secular Humanist Bulletin”, 19, 2, 2013: [http://www.secularhumanism.org/index.php?.section=library@page \(2013-04-16\)](http://www.secularhumanism.org/index.php?.section=library@page (2013-04-16)).

¹²⁶ E.E. Onuoha, dz. cyt.

Teoretycznie rozdział państwa od religii jest możliwy w wielu dziedzinach, ale nie w sytuacji tak silnie skonfliktowanych ze sobą dwóch cywilizacji. W Nigerii łatwiej zatem mówić o sekularyzmie niż wprowadzić go w życie. Muzułmanie są sfrustrowani ‘zeświecczonym’ chrześcijaństwem, które według nich niewiele ma do zaoferowania oprócz ‘wymachiwania flagą sekularyzmu’¹²⁷. Według chrześcijan natomiast to szariat jest najbardziej uciążliwym balastem, ‘uwieszonym na narodzie nigeryjskim’¹²⁸. Ci zaś, którzy twierdzą, że niepodzielność Nigerii jest pustym hasłem, uważają, iż jedność jest możliwa tylko wówczas, kiedy wszyscy zaczną podążać w tym samym kierunku. Tymczasem jednak w Nigerii sekularyzm nie radzi sobie z kłopotliwym pluralizmem, a konstytucyjnie laickie państwo stało się aktywnym uczestnikiem w sprawach religijnych. Skompromitowana świeckość jest raczej ciężarem niż cennym nabytkiem. Aby pozbyć się sentymentów religijnych, potrzebna jest silna wola polityczna¹²⁹ i konstytucyjne wzmocnienie laickiego charakteru Nigerii¹³⁰.

Stosowana obecnie zasada ‘stonowanego’ sekularyzmu zezwala władzom ingerować w sprawy religii w różny sposób, ponieważ świecki status kraju nie jest dostatecznie wyrażony w konstytucji. Słabością artykułu 10 jest to, że nie przewiduje on sankcji za jego łamanie. Reprezentujące katolików i protestantów Stowarzyszenie Chrześcijan Nigerii opowiada się za wprowadzeniem jednoznacznego zakazu stosowania szariatu. Według prawnika Aliyu Umara natomiast muzulmanie chcą, aby w nowelizowanej aktualnie konstytucji znalazł się zapis dopuszczający uznanie islamu i chrześcijaństwa za religie oficjalne w tych stanach, w których jest przeważająca większość wyznawców jednej lub drugiej z nich. Aliyu Umar domaga się ponadto wykreślenia z konstytucji artykułu 38 o wolności wyznania¹³¹. Profesor prawa, J. Osuntokun uważa, że nie można odejść od zasady sekularyzmu, a Nigeryjczycy nie muszą odkryć tego, co zostało już wynalezione. Doświadczenia cywilizacji zachodniej bowiem dowodzą, że sekularyzm jest skutecznym i najlepszym sposobem zarządzania krajem pluralistycznym. Zdaniem J. Osuntokuna artykuł 10 stał się martwy, trzeba go zatem wskrzesić i uściślić, aby uniemożliwić dowolne jego interpretacje¹³². Za nowelizacją artykułu 10 opowiada się także E.E. Onuoha. Uważa on, że należy go uzupełnić paragrafami o bezwzględny zakaz finansowania religii z funduszy publicznych, przystępowania Nigerii do organizacji religijnych, uczestniczenia władz w świętach chrześcijańskich i muzulmańskich, nawracania i nauczania oraz umieszczania symboli religijnych w miejscach

¹²⁷ J. Boer, dz. cyt., s. 4.

¹²⁸ S.U. Nwabuzor, dz. cyt.

¹²⁹ J. Omotola, dz. cyt., s. 8–9.

¹³⁰ F. Ogoloma, dz. cyt., s. 64.

¹³¹ *Christians and Muslims at Odds Over Nigerian Constitution*, 1 lipca 2001: http://www.trinitywallstreet.org/news/articles/christians_and_muslims... (2013-04-16).

¹³² www.thenationline.ng.net/2011 (2012-06-05)

publicznych. Według E.E. Onuoha każdy stan, który złamałby artykuł 10, powinien zostać wykluczony z federacji i pozbawiony finansowania. Dopiero wtedy Nigeria stanie się państwem świeckim, odpowiedzialnym za bezpieczeństwo i dobro obywateli, a religia będzie sprawą prywatną, nawet jeżeli jest to religia większości, prezydenta lub gubernatora. Wolność wyznania musi natomiast pozostać niezbywalnym prawem każdego Nigeryjczyka¹³³.

Aprobata konstytucyjnej zasady świeckości państwa, jako ochrony przed ekspansywnym islamem, nie oznacza jednak zgody na podważanie wartości religijnych. Z drugiej zaś strony, niektórzy muzułmanie uważają, że rozwojowi islamu zagrażają islamscy fundamentalści. W Nigerii nie ma zatem prostej linii podziału. J. Boer przyznaje dla przykładu, że choć stoi po stronie chrześcijan i obawia się politycznej przewagi muzułmanów, to jednak rozumie ich argumenty religijne, ponieważ jako wierzący chrześcijanin również nie akceptuje sekularyzmu. Jego zdaniem szafowanie świeckością nie jest właściwą drogą do pokoju¹³⁴. W podobnym tonie wypowiedział się uczony muzułmański, Lateef Adegbite. Według niego ludzie wierzący na całym świecie, także chrześcijanie, odznaczają się od sekularyzmu, który dehumanizuje człowieka i traktuje go instrumentalnie¹³⁵.

Wielu analityków uważa, że dotychczasowe doświadczenia Nigeryjczyków nie roszą nadziei na pokojowe współistnienie islamu z zasadą świeckości państwa. Kwestią nierozstrzygniętą pozostaje nadal funkcjonowanie szariatu obok prawodawstwa federalnego. Pluralizm prawny komplikuje przyszłość liberalnej demokracji w tym kraju¹³⁶. Relacje między państwem a religią wpisują się dodatkowo w konflikt federacji ze stanami. Trudno bowiem pogodzić stosowanie kar koranicznych z konstytucyjnymi prawami człowieka. Choć wielu Nigeryjczyków podkreśla, że mieszanie spraw religijnych i państwowych przez władze, islam i chrześcijaństwo, jest moralnie złe¹³⁷, to jednak w tym kraju nie ma przyzwolenia na 'państwo bezbożne' i wrogię religii¹³⁸. Ci, którzy chcą, aby rząd dbał o interesy ich grupy religijnej, będą sprzeciwiać się zasadom polityki liberalnej¹³⁹.

'Świecki' charakter Nigerii od wielu lat jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych tematów. W dyskusjach o sekularyzmie ścierają się przeciwstawne wizje państwa, ściśle związane z historycznymi doświadczeniami Nigeryjczyków. Muzułmanom bliższa jest teokracja, którą urzeczywistniał dziewiętnastowieczny kalifat Sokoto. Chrześcijanie natomiast, dla których powstanie kalifatu Usmana dan Fodio było pierwszym fatalnym krokiem w kierunku zespolenia religii z pań-

¹³³ E.E. Onuoha, dz. cyt.

¹³⁴ J. Boer, dz. cyt. s. 2, 4–5.

¹³⁵ Abdul-Lateef Adegbite, dz. cyt., s. 73.

¹³⁶ S. Amadi, dz. cyt., s. 42.

¹³⁷ E.E. Onuoha, dz. cyt.

¹³⁸ S.U. Nwabuzor, dz. cyt.

¹³⁹ Oluwaseun Bamidele, dz. cyt., s. 174.

stwem¹⁴⁰, akceptują ideę rozdziału państwa od kościoła wywodzącą się z okresu kolonialnego. Wydaje się jednak, że pomimo widocznego rozłamu na przeciwników i obrońców światopoglądowej neutralności, zarówno dla jednych, jak i dla drugich to religia jest nadal pojęciem bardziej konkretnym i zrozumiałym niż abstrakcyjne pojęcie sekularyzmu¹⁴¹.

Bibliografia

- Abimbola Adesoji, *The Boko Haram Uprising and Islamic Revivalism in Nigeria*, "Africa Spectrum", 45, 20, 2010, s. 95–108.
- Aleyomi M.B., *Ethno-Religious Crisis as a Threat to the Stability of Nigeria's Federalism*, "Journal of Sustainable Development in Africa", 14, 3, 2012, s. 127–140.
- Amadi S., *Religion and Secular Constitution: Human Rights and the Challenge of Sharia*, www.hks.harvard.edu/cchrp/pdf/Amadi.pdf (2012-06-05).
- Babaji B., *Constitutionalism, Democratic Governance and Sharia in Nigeria*, "Journal of Islamic Law", IV–V, 2007, s. 98–120.
- Balogun I.A.B. (red.), *The Place of Religion in the Development of Nigeria*, Ilorin 1998.
- Bamidele O., *Sustainable Development and Constitutionalism in Nigeria: Constitutional Design, Identity and Legitimacy in a Deeply Divided Society*, "Journal of Sustainable Development in Africa", 13, 8, 2011, s. 171–181.
- Bira'i U.M., *Islamic Tajdid and the Political Process in Nigeria*, w: M.E. Marty, R.S. Appleby (red.), *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economics, and Militance*, Chicago 1993, s. 184–203.
- Boer J.H., *Nigerian Islam vs Secularism. The Concept of Secularism*, "Word and Action", 2002, s. 1–5.
- Bunza Mukhtar Umar, *Islamism vs Secularism: A Religious-Political Struggle in Modern Nigeria*, http://www.sri.ro/old/html_version/index/no_2mukhtarumar-bunza (2012-04-20).
- Edu S.L. i inni (red.), *The Sharia Issue: Working Papers for a Dialogue*, Lagos 2000.
- Ezeanokwasa J.O., *Sharia, Secular State and Nigeria: A Matter of Getting Down to the Basics*, <http://blogs.law.emory.edu/nigeriasharia/2011/04/20> (2013-04-06).
- Falola F., *Violence in Nigeria: The Crisis of Religious Politics and Secular Ideologies*, Rochester 1998.

¹⁴⁰ E.E. Onuoha, *Religion and State in Nigeria*: <http://iheu.org/content/religion-and-state-in-nigeria> (2013-04-30).

¹⁴¹ O. Oloyede, dz. cyt., s. 22.

- Ilesanmi S.O., *Religious Pluralism and the Nigerian State*, Ohio 1997.
- Imo C., *Religion and Unity of Nigeria*, Uppsala 1995.
- Isichei E., *The Maitatsine Risings in Nigeria, 1980–1985: A Revolt of the Disinherited*, “Journal of Religion in Africa”, XVII, 3, 1987, s. 194–208.
- Jamo N.M., *The Nature and Scope of the Freedom of Thought, Conscience and Religion under Section 38 of 1999 Nigerian Constitution*, “Ahmadu Bello University Zaria Journal of Private and Comparative Law”, 2–3, 2009, s. 5–15.
- Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenges of Democracy*, New Jersey 2003.
- Ludwig F., *Christian-Muslim Relations in Northern Nigeria Since the Introduction of Shari’ah in 1999*, “Journal of the American Academy of Religion”, 76, 3, 2008, s. 602–637.
- Malemi E., *The Nigerian Constitutional Law*, Lagos 2006.
- Moyser G., *Politics and Religion in the Modern World*, London 1991.
- Muhammad Sani Umar, *Education and Islamic Trends in Northern Nigeria: 1970–1990*, “Africa Today”, 48, 2, 2001, s. 127–150.
- Nmehielle V.O., *Sharia Law in the Northern States of Nigeria: To Implement or Not to Implement, the Constitutionality is the Question*, “Human Rights Quarterly”, 26, 2004, s. 730–759.
- Nwabuzor S., *Religion, Pilgrimage and Hoax Secularity in Nigeria*, http://nigeria-world.com/columnist/nwabuzor/secularity_hoax.html (2013-04-11).
- Obadare E., *Pentecostal Presidency? The Lagos-Ibadan ‘Theocratic Class’ and the Muslim ‘Other’*, “Review of African Political Economy”, 33, 2006, s. 665–678.
- Ogoloma F., *Secularism in Nigeria: An Assement*, “AFRREV An International Journal of Arts and Humanities”, I, 3, 2012, s. 63–74.
- Oguntola-Laguda D., *Religion and Politics in a Pluralistic Society: The Nigerian Experience*, “Politics and Religion”, II, 2, 2008, s. 123–133.
- Okafor F.U. (red), *New Strategies for Curbing Ethnic and Religious Conflicts in Nigeria*, Enugu 1997.
- Okeke G.N., *The Ambivalence of the 1999 Nigerian Constitution in Matters Relating to Secularism: a Case for a Constitutional Review*, “International Journal of Humanities and Social Science Invention”, 2, 3, 2013, s. 65–69.
- Oloyede O., *Secularism and Religion: Conflict and Compromise (an Islamic Perspective)*, “Islam and the Modern Age”, luty 1987, s. 21–38.
- Omotola J.S., *Sustaining Nigeria’s Federal Democracy: Constitutional Imperatives*, “The Constitution: A Journal of Constitutional Development”, 6, 2, 2006, s. 21–38.
- Omotola J.S., *Secularism and the Politics of Religious Balancing in Nigeria*: www.irmgard-coninx-stiftung.de/fileadmin/user_upload/pdf/Cultural_Pluralism/Religion/Essay.Omotola.pdf (2012-06-05).

- Ikenga K.E. Oraegbunam, *Islamic Law, Religious Freedom and Human Rights in Nigeria*, "African Journal of Law and Criminology", 2, 1, 2012, s. 1–25.
- Oloyede O., *Secularism and Religion: Conflict and Compromise (an Islamic Perspective)*, "Islam and the Modern Age", luty 1987, s. 21–38.
- Onuoha E.E., *Religion and State in Nigeria*, <http://www.iheu.org/node/1759> (2012-03-22).
- Osuntokun J., *Nigeria: a Secular or Multi Religious State – I*, <http://www.thenationonline.net/2011/index.php/columnist/thursday/> (2012-05-24).
- Piłaszewicz S., *Ferment w życiu religijnym Nigerii. Ruch Boko Haram*, „Afryka”, 35, 2012, s. 27–40.
- Piłaszewicz S., *Odrodzenie i radykalizacja sekty Boko Haram*, „Afryka”, 36, 2012, s. 11–23.
- Sanneh L., *Shari'ah Sanctions as Secular Grace? A Nigerian Islamic Debate and Intellectual Response*, "Transformation", 20, 4, 2003, s. 232–244.
- Suberu R.T., *Religion and Institutions: Federalism and the Management of Conflicts Over Sharia in Nigeria*, "Journal of International Development", 21, 4, 2009, s. 547–560.
- Sulaiman I., Abdulkarim S. (red.), *On the Political Future of Nigeria*, Zaria 1998.

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.

LITERATURY AFRYKAŃSKIE W JĘZYKACH RODZIMYCH

MARIUSZ KRAŚNIEWSKI

LITERATURA HAUSA – OD ORATURY DO PIŚMIENNICTWA *BOKO*

Literatura afrykańska to zjawisko niezwykle złożone, podlegające wielorakim wpływom zapewniającym jej dynamiczny rozwój, a pojawienie się nowych nurtów literackich inspirowanych przez europejskich kolonizatorów, to tylko jeden z jej aspektów. Nie mniej ważne są tradycje wcześniejsze, czyli literatura ustna, która zachowuje swoje znaczenie także we współczesnym społeczeństwie, gdzie nierzadko staje się inspiracją dla twórców powieści, opowiadań i sztuk teatralnych. Oratura, bo takim mianem określa się literaturę ustną, to jeden z najbardziej uniwersalnych przejawów ludzkiej kreatywności. Obejmuje zarówno mity o powstaniu świata, jak i „mity założycielskie”, czyli podania o pochodzeniu grup etnicznych lub początkach państwowości. Nade wszystko jednak, zawiera ubarwione elementami fantastycznymi historie opisujące codzienne życie, by na ich przykładzie ukazać zachowania społecznie akceptowane i napiętnować te, które uważane są za szkodliwe. Jednoznacznie odnosi się to do roli tradycyjnej bajki, która ma uczyć poprzez zabawę.

Jest to uniwersalna wartość tradycyjnych opowieści, które szczególne znaczenie mają właśnie w Afryce. Rozwój współczesnych form piśmiennictwa na tym kontynencie nie doprowadził do zaniknięcia literatury ustnej, jak miało to miejsce w Europie, gdzie tradycyjne opowieści zostały zredukowane do roli historii dla dzieci, tracąc wiele swoich walorów artystycznych i edukacyjnych. Afrykańska bajka również współcześnie zachowała częściowo swoje pierwotne znaczenie i jakkolwiek traci ona popularność na rzecz nowych form rozrywki, to wciąż

znajdą się chętni, by wysłuchać przekazywanych z pokolenia na pokolenie tradycyjnych historii. Nie inaczej jest w społeczności hausańskiej, gdzie wśród słuchaczy opowieści o pająku Gizo, mądrym szakalu, czy sprytnym niewolniku znaleźć można zarówno dzieci, jak i osoby dorosłe. Co więcej, czasem to właśnie dorośli stanowią większość, lub wręcz jedyną widownię dla opowiadacza historii¹.

Dzieje oratury są jednak trudne do prześledzenia, a badanie dostępnego materiału źródłowego ukazuje mnogość wątków i wariantów w obrębie poszczególnych opowieści. Odzwierciedla to specyfikę literatury ustnej, która będąc częścią dorobku kulturowego danej grupy etnicznej ulegała regionalnym modyfikacjom, uwzględniającym przemiany społeczne, polityczne i religijne zachodzące w obrębie wspólnoty. Stanowiła przy tym żywą, rozwijającą się tkankę, a ten kto opowiadał historię rozwijał te wątki, które uważał za najciekawsze lub najistotniejsze. Paradoksalnie, usystematyzowanie, a w dalszej perspektywie także i zachowanie tradycyjnych opowiadań i przekazywanych przez nie treści umożliwiło dopiero pojawienie się „głównego wroga” oratury, czyli współczesnej literatury i piśmiennictwa. W ten sposób dwa aspekty kultury literackiej przeniknęły się wzajemnie a bajka hausańska stała się powszechnie uznanym elementem dorobku kulturowego mieszkańców północnej Nigerii. Jest więc rzeczą istotną by pamiętać, że na długo przed pojawieniem się literatury w rozumieniu europejskim zarówno na terenach zamieszkałych przez Hausańczyków, jak i w innych częściach Afryki istniały bogate tradycje literackie, których rola w kształtowaniu się języka i kultury jest trudna do przecenienia. Pośrednio oddziaływało to na współczesną literaturę i jej twórców.

Obok oratury na ziemiach Hausa istniały także silne tradycje piśmiennictwa, których początki sięgały czasów, gdy pierwsi kupcy Wangara, a także sami Arabowie przynieśli tutaj nową religię². Wraz z nią, około sześciu wieków temu pojawiło się pismo, a także edukacja typu koranicznego³. Z czasem wytworzyła się też wykształcona elita intelektualna, a hausańskie centra gospodarcze stały się także ośrodkami myśli i nauki muzułmańskiej.

Już w XV w. na ziemiach Hausa przybywali pierwsi uczeni muzułmańscy. Za pa-

¹ Sai'du Babura Ahmad, *Narrator as an Interpreter: Stability and Variation in Hausa Tales*, Spectrum Books Limited, Ibadan 2002, s. 155.

² Za panowania władcy Kano imieniem Yaji dan Tsamiya (1349–1385) przybyć miało na te ziemie, z terenów Królestwa Mali, czterdziestu kupców Wangara. Przynieśli oni wiarę muzułmańską, ustanowili najważniejsze urzędy, a za ich namową władca Kano wybudował pierwszy meczet pod drzewem będącym sanktuarium lokalnego bóstwa Tsumbumbury. Por. S. Piłaszewicz, *Kronika Kano*, nieopublikowany maszynopis; S. Piłaszewicz, *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura hausa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988, s. 61. W tym okresie pierwsi hausańscy władcy decydują się na przyjmowanie muzułmańskich imion. Por. M. Hiskett, *A History of Hausa Islamic Verse*, School of Oriental and African Studies University of London, London 1975, s. 12.

³ S. Piłaszewicz, *Historia literatur...*, s. 11.

nowania władcy Kano imieniem Umar (1410–1421) pojawiają się bowiem pierwsze wzmianki o obecności malamów, czyli uczonych muzułmańskich i odwołania do Koranu w dyskursie na temat polityki i społeczeństwa Kano. W czasach jego następcy – Daudy (1421–1438) – na ziemie te zawitał Usmanu Kalinwama, który przybył z Borno w otoczeniu swych uczniów i stronników, stając się tym samym bodaj pierwszym uczonym muzułmańskim wymienionym z imienia przez źródła hausańskie⁴. Przybycie ludzi biegłych w piśmie i nauce koranicznej było z pewnością czynnikiem stymulującym rozwój edukacji i nauki na tych ziemiach. Wspierana było ona także przez księgi muzułmańskie, o których pierwszy raz wspomina się w kontekście panowania władcy Kano imieniem Yakubu (1452–1463). Księgi te również przybyć miały z Mali, skąd przywiezione zostały przez wędrownych Fulańców. Tak oto do kraju Kano dotarły dzieła teologiczne, skłaniając twórcę kroniki tego miasta do odnotowania faktu, że już wcześniej, obok Koranu, dostępne tam były utwory o charakterze prawniczym i zbiory tradycji. Z prac tych korzystał zapewne ograniczony krąg osób skupionych wokół władcy i towarzyszących mu malamów, tym niemniej z pewnością stanowiło to ważny przyczynek dla wytworzenia się lokalnej elity intelektualnej.

Kolejnym punktem zwrotnym zarówno dla islamizacji kraju Hausa, jak i rozwoju edukacji i literatury na tych ziemiach, było przybycie do Kano sławnego teologa i prawnika Al-Maghiliego⁵. Stało się to za panowania Muhammada Rumfy (1463–1499) – pierwszego władcy Haŋe, który tak otwarcie wspierał nową religię i który doprowadził do założenia w Kano pierwszej szkoły koranicznej⁶.

Piśmiennictwo *adżami*

Muhammad bin Abd al-Karim al-Maghili pochodził z Tlemsenu⁷ i jako wędrowny nauczyciel i kaznodzieja przemierzył niemal całą Afrykę Północną i Zachodnią. Dotarł także do Katsiny i Kano, gdzie stworzył traktat mający stać się swego rodzaju konstytucją Kano. Podobny w treści i formie do *Księcia Machiavellego*, zatytułowany *Orędzie do królów* stanowił wykładnię władzy opartej na sile politycznej i przestrzeganiu zasad wiary. Obok dzieł literackich i traktatów naukowych, ten uczony i reformator pozostawił po sobie także inny, niezatarty ślad.

⁴ S. Piłaszewicz, *Kronika Kano...*, s. 84n. ; *Historia literatur...*, s. 62.

⁵ E. Siwierska, *Bractwo Tidžanijja w świetle piśmiennictwa hausa*, Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Zakład Języków i Kultur Afryki, Warszawa 2007, s. 8.

⁶ M.T.A. Liman, *Dangantakan Adabin Hausa da na Larabci* (Związki literatury hausa z literaturą arabską), w: I.Y. Yahaya, A. Rufa'i, *Language and Literature In Hausa. Proceedings of the First International Conference on Hausa Language and Literature Held at Bayero University, Kano, July 7–10, 1978*, Bayero University, Centre for Study on Nigerian Languages, Kano, s.178.

⁷ Na terenie dzisiejszej Algierii.

Uważa się bowiem, że zanim powrócił na wschód, spłodził troje dzieci⁸. Jednym z nich był Malam Isa, noszący przydomek Sidi Fari, którego nazywano Zwierzchnikiem Szarifów (*Sarkin Sharifai*). Także dziś wywodzenie swej genealogii od Al-Maghilię stanowi powód do dumy i przysparza szacunku we wspólnocie muzułmańskiej⁹.

Co ciekawe, w czasie swojego pobytu na dworze songhajskiego władcy, Askii Muhammada, ten słynny myśliciel spisał swoje odpowiedzi na pytania suwerena odnośnie kwestii religijnych i społecznych. W zachowanych do dziś pismach usprawiedliwia między innymi detronizację skłaniającego się w kierunku synkretyzmu religijnego władcy Sonni Alego¹⁰. Namawiając do świętej wojny w imię oczyszczenia islamu, jawi się więc Al-Maghili jako radykalny kaznodzieja, który w przyszłości stanie się wielkim autorytetem dla Usmana dān Fodio i zwolenników dżihadu na ziemiach Hausa.

Przybycie Al-Maghilię i jego pobyt w kraju Hausa, a także wcześniejsze pojawienie się uczonych muzułmańskich i coraz powszechniejszy dostęp do pism religijnych i traktatów prawnych, stanowiły bez wątpienia punkt zwrotny w historii piśmiennictwa i edukacji na ziemiach Hausa. W sposób oczywisty doprowadziło to do powstania grupy uczonych skupionych wokół dworu, a z czasem także do wytworzenia się grupy wykształconych myślicieli działających niezależnie od władz. Następstwem takiego stanu rzeczy był z kolei coraz powszechniejszy dostęp do edukacji koranicznej, zapewnianej przez coraz liczniejszą grupę wędrownych lub osiadłych malamów. O stanie edukacji na ziemiach Hausa niech świadczy fakt, że Francis de Castelnau, opisując w XIX wieku społeczność niewolników w brazylijskim stanie Bahia, zauważył z niejakim zaskoczeniem, że większość z nich umiała czytać i pisać po arabsku lub libijsku, przy czym pod terminem „libijski” ukrywał się zapewne język hausa lub fulfulde zapisany przy użyciu alfabetu *adżami*¹¹.

Z wykształceniem samych uczonych bywało jednak różnie i w wielu przypadkach ograniczało się ono wyłącznie do znajomości na pamięć Koranu i kilku świętych pism. Zdarzało się więc, że malam wytrącony z rytmu podczas czytania nie był w stanie wrócić do miejsca, w którym przerwał, a znając poemat od początku do końca, nie był w stanie rozpocząć czytania w dowolnie wybranym momencie. Podobnie było ze znajomością samego pisma i podczas gdy listy i utwory arabskie były powszechnie zrozumiałe, to lektura dzieł napisanych przez innych Hausańczyków, mogła nastroczać trudności¹². Można z tego wnioskować, że bądź to ze

⁸ Alhaji A. Dokaji, *Kano ta Dabo Cigari* (Kano za czasów Dabo Cigari), NNPC (Northern Nigerian Publishing Company), Zaria 2002, s. 21.

⁹ Tamże.

¹⁰ S. Piłaszewicz, *Historia literatur...*, s. 62.

¹¹ F. de Castelnau, *Expedition dans les parties centrales de l'Amerique du Sud*, P. Bertrand, Paris 1851, s. 9.

¹² G. Merrick, dz. cyt., s. 5n.

względem na niechęć do dzielenia się wiedzą z osobami nie budzącymi zaufania, lub właśnie z powodu niewystarczającej znajomości pisma, każdy z uczonych zapisujących swe myśli stosował nieco inne znaki. Z drugiej strony stosowanie alfabetu arabskiego do zapisu języka hausa musiało wymagać jego dostosowania, a niemożność zrozumienia pisma innych uczonych tłumaczyć można właśnie brakiem standaryzacji alfabetu.

Zróżnicowane kompetencje nauczycieli nie umniejszają jednak wkładu, jaki pierwsi uczeni muzułmańscy i ich następcy wnieśli w rozwój edukacji na ziemiach Hausa. Ci, którzy przybyli wraz z Al-Maghilim i niedługo po nim w swoich pismach zajmowali się problematyką prawa muzułmańskiego, propagowali zagadnienia sufizmu i mistycyzmu, starając się tym samym położyć trwałe podwaliny dla rozwoju muzułmańskiego państwa¹³. Ich prace inspirowały lokalnych twórców, którzy z czasem zaczęli publikować własne przemyślenia na temat społeczeństwa oraz komentarze do klasycznych utworów literackich.

Pochodzący z Katsiny Dan Marina¹⁴ jest pierwszym znanym autorem hausańskim. Trudno dziś jednak powiedzieć, czy ten siedemnastowieczny poeta był rzeczywiście pierwszym Hausańczykiem, który podjął działalność literacką, czy też po prostu miał on na tyle szczęścia, że pamięć o jego utworach dotarła do naszych czasów. Dan Marina zmarł w 1655 roku i pozostawił po sobie istotny dorobek literacki. Wśród jego najważniejszych dzieł znalazł się poemat pochwalny napisany ku czci bornońskiego władcy Mai Alego po jego zwycięstwie nad Dżukunami oraz komentarz do trzynastowiecznego utworu sławiącego proroka Muhammada, znanego jako *Dwadzieścia Poematów* autorstwa marokańskiego poety Al-Fazaziego. To dzieło zachowało się jedynie we wspomnieniach i odwołaniach innych uczonych. Los oszczędził jednak inny utwór Dan Mariny, zatytułowany *Napomnienie młodzieńców*. Utwór ten, o wyraźnym charakterze wychowawczym, jest skierowany do młodych adeptów wiedzy. Porównując naukę do ogrodu, do którego dostęp dany jest przez Boga, autor wymienia różne jej dziedziny. Opisując je, nie waha się jednak przed oceną ich wartości, odrzucając te, które uważa za błędne lub zakłamanie¹⁵. Jak zgodnie zauważają badacze tradycji muzułmańskiej i literatury Hausa, poemat Dan Mariny dowodzi nie tylko talentu jego autora, lecz także faktu, że niemal wszystkie aspekty nauki muzułmańskiej były znane i nauczane w Katsinie już w XVII w. W oczywisty sposób potwierdza to też fakt, że właśnie to miasto było ówczesnie najprężniej rozwijającym się ośrodkiem nauki muzułmańskiej na ziemiach Hausa.

¹³ M. Hiskett, dz. cyt., s. 14.

¹⁴ Ibn al-Sabbagh/Ibn as-Sabbag, czyli „Syn Farbiarzy”. Znany też jako Muhammad al-Ka(t)sinawi, por. M. Hiskett, dz. cyt., s. 14; S. Piłaszewicz, *Historia literatur...*, s. 64.

¹⁵ Czyli wróżbiarstwo, Por. M. Hiskett, dz. cyt., s. 14.

Dzieło Dan Mariny kontynuował jego uczeń Dan Masani¹⁶, a utwory obu uczonych i podejmowana przez nich problematyka, były do siebie tak bardzo zbliżone, że niekiedy ich role we wzajemnej edukacji zostają odwrócone. Obok własnego komentarza do dzieła Al-Fazaziego, wspomniany Dan Masani napisał wiele innych utworów, wśród których bodaj najciekawszym jest traktat opisujący lud Joruba. Jakkolwiek pełne imię drugiego z wymienionych uczonych może sugerować, że pochodził z Borno lub też jakiś czas przebywał w tym kraju, a obaj autorzy w swej twórczości posługiwali się głównie językiem arabskim, to dziś przypisuje się im duże znaczenie dla rozwoju literatury Hausa i jednoznacznie łączy z Katsiną.

Z czasem tradycje pisarskie przenikały także do innych miast i już w XVII w. znaleźć można pierwszych autorów hausańskich wywodzących się lub działających w Kano. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują Baba Kur i Abdullahi Sika, którym przypisuje się autorstwo licznych poematów religijnych, a drugiemu z wymienionych tu myślicieli – także zaszczepienie na ziemiach Hausa idei mułmańskiego bractwa Kadirijja i jego najstarszego odłamu znanego jako *Ahl al-Bajt*¹⁷ (Ludzie Domu [Proroka]). Tworzone przez nich dzieła miały jednak charakter głównie kaznodziejski. Nurt religijno-wychowawczy stanowił zresztą tendencję dominującą w literaturze arabskiej powstającej na ziemiach Hausa, a święta wojna proklamowana przez Szajcha Usmana dān Fodio spowodowała jeszcze jej nasilenie.

Od samego początku wśród uczonych funkcjonujących niezależnie od dworu zauważyć można zdecydowaną opozycję wobec działań władz i ich tolerancyjnej postawy w stosunku do zwolenników tradycji przedmułmańskiej. Postawa ta, której bodaj najlepszym reprezentantem był sam Szajch Usman, wyrażała się między innymi w krytyce władców, którzy w celu zaskarżenia sobie poparcia, zarówno przywódców wpływowych klanów, jak i zwykłych poddanych, zachowywali w niezmienionej formie stare, wywodzące się z czasów przedislamskich obrzędy i tradycje. Z czasem krytyka ta zaczęła obejmować coraz więcej aspektów kultury hausańskiej, uznawanej za „pogańską”, a przez to nieprzystającą do współczesnego islamskiego państwa. Co zrozumiałe, szczególną niechęć uczonych mułmańskich wzbudzał kult *bori*, lecz nawoływali oni także do zaniechania innych praktyk i ceremonii, takich jak obrzędy związane ze zmianą grupy wiekowej oraz towarzysząca im muzyka i tańce. Niepokój radykalnych malamów wzbudzały też niektóre aspekty tradycyjnej literatury ustnej, jak choćby pieśni pochwalne nazywane *wakokin yabo*. Uznawali oni bowiem, że zwykły człowiek, niezależnie od zajmowanej pozycji w hierarchii społecznej, nie jest godny tego, by był wysławianym, ponieważ

¹⁶ „Syn Uczonego” – Abdullah Muhammad Al-Barnawi Al-Kasinawi, żył w latach 1595–1667.

¹⁷ S. Piłaszewicz, *Historia literatur...*, s. 65.

wszystkie jego czyny i zalety są niewiele warte w porównaniu do zalet proroka Muhammada. On jeden spośród ludzi zasługuje na takie traktowanie, albowiem on jest spośród ludzi najdoskonalszy¹⁸. Krytykowali także bajki, czyli *tatsuniyoyi* i sposoby ich opowiadania. Wprawdzie nie uważali ich za praktyki jednoznacznie „pogańskie”, lecz wyrażali swą pogardę, określając je mianem *fululu*, co tłumaczyć można jako „bzdura” lub „kłamstwo”¹⁹. Stosunek muzułmanów do tej twórczości, stojącej na pograniczu literatury i teatru, bardzo dobitnie wyraził Szajch Usman w swym wierszu *Wakar Larura* (Pieśni o rzeczach ważnych). Jednoznacznie krytykował muzułmanów, którzy tracą czas i zajmują się „bzdurami” (*fululu*), zamiast poświęcić się czynieniu dobrych uczynków (*aikata maslaha*)²⁰. W innym swoim utworze fulański reformator wprost wzywa do zaniechania *fululu*, albowiem wywołuje to gniew prawdziwych muzułmanów²¹. Towarzysze Szajcha Usmana, czyli inni uczeni zaangażowani w ruch odnowy islamu na ziemiach Hausa uderzali w tę lub nawet jeszcze radykalniejszą nutę, niekiedy wręcz nazywając opowiadanie bajek grzechem wobec Boga. Ta ostra krytyka doprowadziła do zdecydowanego zmniejszenia prestiżu zarówno samych opowieści, jak i opowiadającego. Bajki stały się więc domeną kobiet, które przekazywały je swoim dzieciom w warunkach domowych, a sama tradycja ich opowiadania została wyparta z terenów miejskich na wieś, gdzie panowała większa swoboda obyczajowa²².

Walka o religijne państwo muzułmańskie doprowadziła nie tylko do zmarginalizowania, ale wręcz do negatywnego postrzegania wielu przejawów tradycyjnej twórczości ustnej²³. Paradoksalnie jednak, to właśnie żywiona przez radykalnych uczonych niechęć do niemal wszystkich przedmuzułmańskich elementów kultury hausańskiej spowodowała rozwój piśmiennictwa w tym języku. Chcąc przekazać swe przesłanie jak najszerzej grupie odbiorców, reformatorzy religijni musieli robić to w sposób zrozumiały nie tylko dla ludzi wykształconych, lecz także dla tych, którzy nie znali języka arabskiego. Z czasem zaczęły więc powstawać pierwsze poematy religijne w języku hausa. Zapisane przy użyciu alfabetu arabskiego, krążyły między różnymi ośrodkami naukowymi i służyły wędrownym kaznodziejom

¹⁸ M. Hiskett, dz. cyt., s. 17.

¹⁹ S. B. Ahmad, dz. cyt., s. 28.

²⁰ U. dan Fodio, *Wakar Larura* (Pieśni o rzeczach ważnych), w: D. Abdulkadir, *Zababbun waƙoƙin Da da na Yanzu*, T. Nelson, Lagos, 1979, s. 18.

²¹ M. Hiskett, *The Ma'ama'are by Shehu Usman Dan Fodio as Rendered into Hausa by Malam Isa. Ajami Text and Roman Transcription*, SOAS, London 1977, s. 18.

²² S. B. Ahmad, *Narrator...*, s. 30.

²³ Jak zauważył Neil Skinner, słowo *tatsuniyoyi* nabrało z czasem pejoratywnego znaczenia, a uczeni muzułmańscy krytykowali bajki jako odciągające od „prawdziwej” wiedzy. Muzułmańska społeczność hausa-fulańska stanowiła pod tym względem wyjątek, albowiem w większości kultur afrykańskich bajki mają istotne znaczenie jako część dziedzictwa kulturowego. Por. N. Skinner, *An Anthology of Hausa Literature*, NNPC, Zaria 1980, s. 1.

nie tylko do nauczania młodzieży, lecz także do głoszenia idei religijnych wśród niepiśmiennych rolników lub nomadów²⁴.

Początki literatury Hausa sięgają zapewne XVII w., czyli okresu działalności Dan Mariny, Dan Masaniego i Abdullahiego Sika, jednakże najwcześniejsze zachowane do dzisiaj utwory pochodzą z początku XIX w. Związane są one z ważnym ruchem reformatorskim na ziemiach Hausa, czyli działalnością fulańskiego kaznodziei Usmana dan Fodio, jego brata Abdullahiego i syna – Muhammada Bello. Święta wojna przeciw władcom Habe proklamowana przez Szajcha w 1804 roku, miała bardzo silną podbudowę ideologiczną, a samemu Usmanowi dan Fodio przypisuje się autorstwo około siedmuset utworów napisanych po arabsku, w fulfulde i hausa. W swych dziełach wyjaśniał on zasady religii muzułmańskiej. Głosił też potrzebę reform systemu politycznego i stosunków społecznych w miastach-państwach Hausa, oskarżając przy tym władców wywodzących się z lokalnych dynastii o sprzeniewierzenie się ideom islamu, oraz o odstępstwo od wiary Proroka na rzecz synkretyzmu religijnego, utożsamianego z „pogaństwem”²⁵. Spośród wspomnianych siedmuset utworów niewiele zostało napisanych w hausa, kilka kolejnych przetłumaczonych zostało w 1864 roku przez pogrobowego syna Szajcha, imieniem Isa²⁶, tym niemniej to właśnie Szajcha Usmana uważa się powszechnie za protoplastę literatury powstającej języku hausa. Okres świętej wojny i poprzedzające go lata to także czas dynamicznego rozwoju piśmiennictwa, zarówno w języku hausa zapisywanym alfabetem *adżami*, jak i literatury arabskojęzycznej. Utworzenie Kalifatu Sokoto i połączenie w 1807 roku hausańskich emiratów w jeden silny organizm państwowy pozwoliło z kolei na podtrzymanie tego procesu i stworzyło sprzyjające warunki dla dalszego rozwoju literatury, zarówno o charakterze religijnym, jak i świeckim. Nie od razu bowiem znikły główne problemy, które niemal od początku trapiły hausańskich muzułmanów.

Próby zaprowadzenia nowego porządku politycznego oznaczały konieczność zmierzenia się z silnymi ruchami reakcyjnymi, a potrzeba legitymizacji fulańskiej władzy nad hausańskimi państwami wymagała delikatnych działań politycznych, mających na celu zapewnienie nowym elitom poparcia społecznego. Obrazuje to przykład konfliktu między Sulaimanu dan Abu Hamą²⁷, pierwszym fulańskim emirem Kano, a przywódcą klanu Dambazawa, imieniem Dabon Dambazau. Co ciekawe stroną oskarżaną o sprzyjanie ideom synkretyzmu religijnego był słynący z pobożności emir²⁸. Utrzymał on władzę odwołując się do przedfulańskich struk-

²⁴ Tamże, s. 19.

²⁵ S. Piłaszewicz, *Historia literatur...*, s. 76n.

²⁶ M. Hiskett, *The Ma'ama'are...*, s. I.

²⁷ Znany też jako Sulaimanu dan Abama lub Sulajman dan Abuhamma, emir Kano w latach 1807–1819.

²⁸ S. Piłaszewicz, *Hausa Prose Writings in Ajami by Alhaji Umaru*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 2000, s. 132–146.

tur dworskich i uzyskując poparcie Dan Rimi²⁹, niegdyś wpływowego niewolnika Muhammada Alwali dān Yaji – ostatniego „pogańskiego” władcy Kano³⁰.

Historię konfliktu między Sulaimanu a Dabon Dmbazau spisał Alhaji Umaru ibn Ali al-Kabbawi al-Kanawi, pochodzący z Kano poeta i pisarz hausański, żyjący w latach 1858–1934³¹. Twórca ten, znany powszechnie jako Alhaji Umaru, lub Imam Umaru, był nie tylko wybitnym autorem poematów religijnych, lecz także uważnym obserwatorem otaczającej go rzeczywistości. Był on człowiekiem wielkiej wiary, całym sercem oddanym sprawom religii, lecz burzliwe czasy, w których żył, uczyniły go także człowiekiem wielu kultur. Urodził się w Kano, w czasach gdy wciąż pamiętano jeszcze rządy „pogan”. Żył zgodnie z nakazami religii i zmarł jako pobożny i szanowany muzułmanin, w murach meczetu w Kete Krachi, na rękach jednego ze swoich uczniów³². Nie zmieniało to jednak faktu, że w chwili śmierci był poddany Korony Brytyjskiej i widział na własne oczy zarówno upadek Kalifatu Sokoto, jak i początki rządów niewiernych na ziemiach Hausa. Był on także informatorem co najmniej trzech europejskich badaczy, a niektóre traktaty dotyczące historii kraju Hausa spisał na prośbę Adama Mischlicha, niemieckiego administratora protektoratu Togo³³.

Twórczość Imama Umaru była odbiciem przemian, jakie od czasów Dan Mariny zaszły w literaturze Hausa i pokazywała ona, że język ten jest doskonały nie tylko jako narzędzie do tworzenia poematów religijnych, lecz także literatury świeckiej, opracowań historycznych, kronik i raportów dworskich oraz zwykłej lub „urzędowej” korespondencji. Wspomniana wyżej historia wydarzyła się na krótko po zakończeniu świętej wojny i pokazuje trwałość przedfulańskich³⁴ podziałów

²⁹ Z rękopisu nie wynika czy jest to imię czy też urząd niewolnika. Urząd Dan’rimi sprawowany przez niewolnika, istniał w Kano, lecz oficjalnie wprowadzono go dopiero po fulańskim dżihadzie, w 1819 r., za panowania Ibrahima Dabo. Por. N. W. Khalil, *Bayi a Gidan Dabo. Tarihin Shamakin Kano Inuwa Dan Sarkin Zage, da Sauran Manyan Bayin Sarki* (Niewolnicy na dworze Dabo. Historia Shamakin Kano imieniem Inuwa dān Sarkin Zage i innych ważnych niewolników dworskich), Gidan Dabino Publishers, Kano 2007, s. 27.

³⁰ W latach 1781–1807.

³¹ S. Piłaszewicz, *Hausa Prose Writings...*, s. 9.

³² Tamże, s. 15.

³³ Tamże, s. 7.

³⁴ Termin „przedfulański” należy traktować umownie. Przyjęcie wykładni Szajcha Usmana dān Fodio i uznanie władców z dynastii hausańskich za „pogan” byłoby dużą niesprawiedliwością, choćby w kontekście ukazanych działań Sulaimanu emira Kano. Zaprzeczyłoby też sukcesom, jakie na polu islamizacji odnieśli pierwsi muzułmańscy misjonarze, przybyli po nich reformatorzy i rodzimi malamowie. Nie zmienia to jednak faktu, że święta wojna w latach 1804–1807 zupełnie zmieniła stosunki polityczne na tych terenach, a jej przywódcy i późniejsza elita władzy byli właśnie Fulanami. Jedynym nie-Fulaninem, który otrzymał od *Shehu* sztandar pod którym miał on nawracać „niewiernych”, był Yakuba, późniejszy władca Bauczi i były uczeń Szajcha (Por. S. Piłaszewicz, *Hausa Prose Writings...*, s. 144, przypis 32). Z drugiej strony, fulańska arystokracja uległa błyskawicznej hausanizacji, a w kwestiach administracyjnych często opierała się na dawnych strukturach dworskich, zachowując wiele spośród urzędów z czasów dynastii Haŋe. Obecnie Hausańczycy określają zwykle swą kulturę jako „hausa-fulańską”, toteż termin „przedfulański” rozumieć należy jako odnoszący się

społecznych i silną pozycję niewolników dworskich także w nowej administracji. Dan Rimi jest zresztą ucieleśnieniem tej tezy, skoro potrafił zachować swoją pozycję mimo zmiany dynastii panującej i dzięki swoim wpływom przyjmował do służby także innych niewolników pałacowych³⁵.

To, co nie udało się Fulanom, nie udało się także Europejczykom, i przedkolonialne struktury społeczne istnieją w Nigerii do dzisiaj, choć władcy tradycyjni nie mają już władzy nad życiem i śmiercią swoich poddanych³⁶. Tak jak przybycie muzułmańskich misjonarzy i ruchy reformatorskie na ziemiach Hausa w znacznym stopniu zmieniły kulturę w tej części świata, zaszczepiając tu rozwiniętą naukę, literaturę i system edukacji, tak i przybycie Europejczyków i kolonialny podbój Nigerii stanowiły kolejny punkt zwrotny dla hausańskiej literatury³⁷. Znanemu i używanemu od kilkuset lat alfabetowi *adżami*, przeciwstawione zostało bowiem pismo łacińskie nazywane przez Hausańszczyków *boko*, a termin wywodzący się od angielskiego słowa *book* oddaje metody, jakimi próbowano zachęcić miejscową ludność do jego używania. Od początku bowiem rozwój piśmiennictwa w języku hausa, lecz przy użyciu alfabetu łacińskiego, ściśle związany był z rozwojem edukacji typu europejskiego na tych ziemiach.

Literatura *boko*

Pierwsze działania Europejczyków na tym polu rzadko jednak dotyczyły bezpośrednio kraju Hausa, koncentrując się głównie na atlantyckim wybrzeżu Afryki. W 1843, dzięki staraniom metodystów otwarto pierwszą na terenie dzisiejszej Nigerii szkołę podstawową. W 1853 członkowie tej samej organizacji religijnej założyli pierwszą szkołę średnią, a w 1876 – pierwszą szkołę rolniczą. Placówki te powstały w południowym regionie kraju, a dwie pierwsze daty mają szczególne donośne znaczenie, jako że działania te miały miejsce jeszcze przed rozpoczęciem kolonizacji tych ziem przez Europejczyków. Pierwszą kolonię założono bowiem dopiero w 1863 na wyspie Lagos, a władza brytyjska nie sięgała wtedy dalej niż na okoliczne wybrzeże. Co oczywiste, istniały na tych terenach również liczne faktorie handlowe. Nie zmienia to jednak faktu, że wysiłki misjonarzy oraz wyniki ich pracy zasługują na głęboki szacunek.

do okresu sprzed świętej wojny.

³⁵ Tworzą oni straż przyboczną nazywaną *dogarai* (l.poj. *dogari*). Co ciekawe, z pism Alhajiego Umara wynika, że nosili oni stroje czarno-białe (por. Alhaji Umaru, dz. cyt., przekład, s. 140), podczas gdy dziś ich kolorami są zieleń i czerwień. Obecnie ponad połowa służby pałacowej w Kano wciąż uznawana jest za niewolników.

³⁶ Prawo do wydawania wyroków śmierci w emiratach hausa-fulańskich symbolizowały miecz i nóż otrzymane od Szajcha Usmana. Por. S. Piłaszewicz, *Hausa Prose Writings...*, s. 140, przypis. 12.

³⁷ M.T.A. Liman, dz.cyt., s. 181.

Nauka we wspomnianych szkołach nie ograniczała się tylko do poznawania Biblii, choć biorąc pod uwagę ich afiliację, nacisk na tą gałąź wiedzy musiał być szczególnie istotny. Ważne miejsce zajmowała nauka angielskiego, a zajęcia odbywały się w języku europejskim i językach rodzimych. Obok działalności edukacyjnej pierwsi misjonarze przykładali wielką wagę do badań naukowych, próbując poznać lokalne kultury i języki. Były to działania w oczywisty sposób pragmatyczne, albowiem opanowanie miejscowego języka pozwalało zachęcić większą liczbę ludzi do uczestnictwa w obrzędach religijnych i rezygnacji z dawnych obyczajów. Przyniosło to jednak pewne nader istotne rezultaty, którymi były pierwsze słowniki głównych języków nigeryjskich (hausa, joruba) i opracowania ich gramatyki. Na tym polu szczególną sławę zdobył Samuel Ajayi Crowther, metodysta, który już w 1843 roku opublikował *A Vocabulary of the Yoruba Language*³⁸, a w 1852 gramatykę tego języka: *A Grammar of the Yoruba Language*³⁹. Był też autorem przekładów modlitewnika i Biblii na ten afrykański język: *Iwe Adua Yoruba*⁴⁰ 1850, *Bibeli Mimo*⁴¹ wyd. 1900.

Podobne zasługi, lecz w pracy nad językiem hausa, miał James Friedrich Schön – misjonarz i członek Niemieckiego Towarzystwa Orientalistycznego. W 1862 roku opublikował opracowanie na temat gramatyki języka hausa (*Grammar of the Hausa Language*)⁴², a nieco wcześniej, bo w 1859 roku przetłumaczył na ten język Drugą Księgę Mojżeszową (*Letafi Musa nabiu*)⁴³. Nieco później, w 1925 roku opublikowano przekład Starego i Nowego Testamentu (*Sabon Alkawali, Tsofon Alkawali*) a w 1932 – całość Biblii (*Littafi Mai Tsarki*). Wpływ tych prac na obyczaje religijne zislamizowanych Hausańczyków był oczywiście znikomy, nie umniejsza to jednak znaczenia pierwszych słowników i gramatyk.

Jak pokazuje przykład Hausańczyków, działania misjonarzy na gruncie religijnym przynosiły różne efekty, lecz ich wysiłki na polu edukacji stanowić mogą odrębny rozdział. Wystarczy wspomnieć, że w chwili uzyskania niepodległości przez Nigerię, 1 października 1960 roku⁴⁴, około 70% instytucji edukacyjnych kontrolowały misje. Po upływie ponad pięćdziesięciu lat, około 10% szkół należy do obcego kapitału, a około 10% kadry dydaktycznej to pracownicy pochodzący spoza Nigerii⁴⁵.

³⁸ S. A. Crowther, *A Vocabulary of the Yoruba Language*, Selleys, London 1852.

³⁹ S. A. Crowther, *A Grammar of the Yoruba Language*, Selleys, London 1852.

⁴⁰ S. A. Crowther (tłum.), *Iwe Adua Yoruba. A Selection from the Book of Common Prayers*, 1850.

⁴¹ *Bibeli Mimo*, British and Foreign Bible Society, Swindon 1900.

⁴² J. F. Schön, *Grammar of the Hausa Language*, Church Missionary House, London 1862.

⁴³ J. F. Schön (tłum.), *Letafi Musa Nabiu. The Second Book of Moises, Called Exodus*, British and Foreign Bible Society, London, 1859.

⁴⁴ Również trzy lata później proklamowano Republikę.

⁴⁵ B. Popławski, *The History of Education in Nigeria*, "Hemispheres", 23, 2009, s. 111.

Równolegle z działalnością szkół misyjnych rozwijał się system edukacji kontrolowany przez władze kolonialne, którego istnienie warunkowały postępy władz brytyjskich w opanowywaniu terenów dzisiejszej Nigerii. Szczególne zasługi w tym względzie miał Sir George Goldie, dowodzący Królewską Kompanią Nigru (The Royal Niger Company), a wzmożone działania wojskowe i zabiegi polityczne związane były ze wzrastającą aktywnością Niemców w Kamerunie i Francuzów w Beninie, co stanowiło realne zagrożenie dla brytyjskich interesów handlowych w regionie⁴⁶. Potrzeba zdobyczy terytorialnych i gospodarczych nie była hasłem, które nadawałoby się do umieszczenia na sztandarach Kompanii. Tu przydał się zaskakująco skuteczny zabieg propagandowy w postaci potrzeby zniesienia niewolnictwa w głębi kraju. Warto przy tym wspomnieć, że był to argument używany nie tylko przez Brytyjczyków, lecz także przez inne potęgi kolonialne, które różnie wywiązywały się z realizacji zamierzonych celów⁴⁷.

Jeszcze przed końcem XIX w. wyposażone w nowoczesną broń wojska Kompanii opanowały Ilorin, Bidę i Nupe, co w połączeniu z działaniami administracji Lagosu pozwoliło na objęcie kontrolą brytyjską dość znacznych terenów. W 1883 utworzono Protektorat Wybrzeża Nigru, lecz na tym nie poprzestano. W 1900 roku powstał Protektorat Nigerii Północnej gdzie władzę objął ekspansjonistycznie nastawiony komisarz, Frederick D. Lugard. Nie zważając na polecenia Londynu, rozpoczął działania zbrojne mające na celu poszerzenie granic Protektoratu i w 1901 roku podbił miasta Jola i Kwantagora. W 1903 roku siły kolonialne opanowały Kano, a następnie Sokoto. Kres istnieniu Kalifatu przyniosła bitwa pod Burmi stoczona 27 lipca 1903 roku, kiedy to uchodzący w kierunku Mekki dwunasty sułtan Sokoto imieniem Attahiru I został pokonany i zabity przez Brytyjczyków. Wraz z przywódcą wiernych śmierć poniosło niemal stu jego żołnierzy⁴⁸. Bitwa pod Burmi nie oznaczała wygaśnięcia oporu przeciw europejskiemu panowaniu, lecz ze względu na jej dramatyczny charakter było to wydarzenie symboliczne, a samą datę uznać należy za kres niepodległości Kalifatu Sokoto. Droga do scalewania Nigerii w jeden, zarządzany przez Brytyjczyków organizm była jednak daleka. Dopiero 1 sierpnia 1914 roku ogłoszono przyłączenie do Protektoratu Nigerii Północnej ziem, które w przyszłości miały wejść w skład okręgu administracyjnego znanego jako Region Wschodni.

Z dała od pól bitewnych i huku wystrzałów rozwijało się kolonialne szkolnictwo, mające stać się w przyszłości kuźnią kształtującą kadry administracyjne. W 1895 roku w Lagos otwarto pierwszą szkołę podstawową, w 1909 pierwszą

⁴⁶ E. Isichei, *A History of Nigeria*, New York 1983, s. 363.

⁴⁷ Por. H. Weiss, *The Illegal Trade in Slaves from German Northern Cameroon to British Northern Nigeria*, "African Economic History", 28, 2000, s. 168.

⁴⁸ A. Yerima, *Attahiru*, Kraft Books Limited, Ibadan 1998, s. 6.

szkołę średnią⁴⁹. W tym początkowym okresie zaufanie do zachodniego systemu edukacji nie było jednak zbyt duże. W 1913 roku, do szkoły podstawowej w Kano uczęszczało jedynie 209 uczniów, co jednak czyniło z niej placówką wzorcową na ziemiach opanowanych przez Europejczyków⁵⁰. To nastawienie zmieniało się stopniowo, wraz z obejmowaniem przez absolwentów szkół typu europejskiego stanowisk w lokalnej administracji.

W 1921 roku otwarto Katsina Collge⁵¹, pierwszą instytucję edukacyjną wyższego szczebla na ziemiach Hausa, a jednocześnie szkołę, której ukończenie przez wiele lat stanowiło o pozycji społecznej i statusie członków lokalnych elit muzułmańskich. Wśród jej absolwentów znaleźć można licznych pisarzy, naukowców i polityków⁵². W 1934 roku otwarto Yaba Higer College – szkołę wyższą, której zadaniem było szkolenie lokalnych pracowników kolonialnej administracji. W 1948 otwarto Uniwersytet w Ibadanie, czyli najstarszą, wciąż działającą nigeryjską uczelnię. Był on afiliowany przy Uniwersytecie w Londynie do 1962 roku. Lata 60-te XX w. przyniosły zresztą zauważalny boom edukacyjny w Nigerii. Powstały kolejne uniwersytety między innymi w Lagosie, Ife i Nsuce oraz pierwszy na ziemiach Hausa uniwersytet w Zarii⁵³. Rozwijało się szkolnictwo niższego szczebla. Obecny system edukacyjny jest czterostopniowy i obejmuje ponad 20 milionów uczniów i studentów⁵⁴.

Rozwój edukacji stymulował rozwój piśmiennictwa, i choć pierwsza książka napisana przez Nigeryjczyka wydana została za granicą, to sukcesywnie ukazywało się coraz więcej publikacji w językach rodzimych i po angielsku. Tą pierwszą książką była wydana w 1789 roku *Interesująca opowieść Olaudah Equiano znanego jako Gustavus Vassa, Afrykanina, napisana przez jego samego*⁵⁵, a jej autorem był wyzwolony niewolnik i słynny osiemnastowieczny abolicjonista. Pochodził on z grupy etnicznej Ibo. Urodził się w Afryce, lecz w wieku 11 lat, czyli około 1756 roku został wywieziony ku odległym łądom. Historia jego życia obfitowała w wiele ciekawych wydarzeń, których zwieńczeniem było osiedlenie się w Londynie i ślub z angielską damą. Sama książka, będąca w zasadzie abolicjonistycznym

⁴⁹ M. Bray, *Universal Primary Education in Nigeria, A Study of Kano State*, Rutledge & Kegan Paul Ltd, London 1981, s.35.

⁵⁰ M. S. Umar, *Islam and Colonialism. Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*, Brill, Leiden 2006, s. 60.

⁵¹ Znaną obecnie jako Barewa College z siedzibą w Zarii.

⁵² M. S. Umar, s. 60, 211.

⁵³ T. Falola, M. M. Heaton, *A History of Nigeria*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 162.

⁵⁴ Pierwsze sześć lat trwa nauka w szkole podstawowej (*primary*), następnie po trzy lata w szkole średniej wyższego i niższego szczebla (*junior secondary* i *secondary*). Edukację wieńczyć mogą kilkuletnie (średnio czteroletnie) studia wyższe.

⁵⁵ O. Equiano, *The Interesting Narrative of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa, the African, Written by Himself*, wydane przez autora, London 1789.

manifestem, cieszyła się wielką popularnością, toteż publikacja, którą sam autor sprzedawał początkowo za 4 szylingi, doczekała się wielu reedycji i wznawiano ją także w XX w.⁵⁶ Świadomie lub nie, Olaudah Equiano stał się jednym prekursorów literatury nigeryjskiej, choć oddziaływanie jego twórczości na rodaków było znikome lub zgoła żadne. Grupą docelową byli bowiem Europejczycy, w takim lub innym stopniu związani z handlem niewolnikami.

Rozwój powieści nigeryjskiej i afrykańskiej w ogóle związany był z działaniami przybyszów z Europy. Oni właśnie dostrzegli w piśmiennictwie szansę na uzyskanie znacznego wsparcia i popularyzację „zachodniego” modelu edukacji, odpowiedzialnego za kształtowanie kadr administracyjnych. Nie jest więc rzeczą dziwną, że pierwszymi książkami, opublikowanymi na potrzeby nigeryjskich odbiorców były wspomniane wcześniej tłumaczenia świętych tekstów oraz kompilacje bajek i podań ludowych spisanych przez Europejczyków i wydanych drukiem w językach rodzimych, zapisanych przy użyciu alfabetu łacińskiego.

W 1905 roku ukazał się zbiór zatytułowany *Hausa Proverbs* autorstwa brytyjskiego kapitana Georga Merricka⁵⁷. Zgromadził on bogatą kolekcję przysłów hausańskich zamieszczonych w wersji oryginalnej, wzbogaconej o własny, miejscami nieco kontrowersyjny przekład. Pierwsze dziesięciolecie XX w., przyniosło z kolei wydanie dwóch klasycznych dziś kompilacji bajek hausa, czyli dwutomowego zbioru Edgara Franka *Littafi na tatsuniyoyi na Hausa* (Księga baśni hausańskich)⁵⁸ i obszernej kompilacji autorstwa Roberta Sutherlanda Rattraya (*Hausa Folk-Lore. Customs, Proverbs etc.*)⁵⁹. Był to niewątpliwie jeden z aspektów promocji nowego alfabetu, mający pokazać jego użyteczność, przystępność i kompatybilność z językami lokalnymi. Prezentowano przy tym tematykę dotyczącą rzeczywistości otaczającej odbiorców, a tym samym interesującą z ich punktu widzenia. Podejmowano także próby przekazania inicjatywy w ręce samych Hausańczyków i wyzwolenia ich potencjału twórczego. Duże znaczenie miały działania powstałego w 1930 roku Biura Tłumaczeń (*Hukumar Fassara*) z siedzibą w Zarii.

Instytucja ta zajmowała się początkowo przygotowywaniem przekładów z języków europejskich i arabskiego na hausa, w celu popularyzacji alfabetu łacińskiego na terenach zdominowanych dotychczas przez alfabet *adżami*. Wśród tych pozycji na szczególną uwagę zasługuje przekład *Opowieści z tysiąca i jednej nocy* (*Dare dubu da daya*), wydany przez Ruperta Easta i Abubakara Imama cykl książek opisujących człowieka i otaczający go świat, opublikowany pod zbiorczym tytułem *Ikon Allah. Labarin halitta iri iri ta cikin duniya*⁶⁰ (Moc boża. Opowieści

⁵⁶ V. Klima, K. F. Ruzička, P. Zima (red.), *Czarna Afryka. Literatura i język*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1980 s.136n.

⁵⁷ G. Merrick, *Hausa Proverbs*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London 1905.

⁵⁸ E. Frank, *Littafi na tatsuniyoyi na Hausa*, W. Erskine Maine, Belfast 1911.

⁵⁹ R.S. Rattray, *Hausa Folk-Lore. Customs, Proverbs etc.*, t. 1, Clarendon Press, Oxford 1913.

⁶⁰ R. East, A. Imam, *Ikon Allah. Labarin halitta iri iri ta cikin duniya*, NNPC, Zaria 1966 (pierw-

o różnych stworzeniach na tym świecie) oraz książka opisująca wyprawę Mungo Parka do Afryki Zachodniej zatytułowana *Mungo Park mabudin Kwara. Littafin tafiyarsa ta farko da ta karshe* (Mungo Park odkrywca Nigru. Księga jego pierwszej i ostatniej podróży)⁶¹, z której czytelnik mógł dowiedzieć się nie tylko na temat jego afrykańskich wypraw, lecz także o tym, gdzie leży Szkocja i czym zajmował się ojciec podróżnika.

W 1933 roku nazwę Biura zmieniono na *Hukumar Talifi* (Biuro Literackie), co w pełni oddawało jego nowe, znacznie rozleglejsze uprawnienia i cele⁶². Już w 1934 roku, kierujący nim Rupert M. East ogłosił konkurs literacki na napisaną w języku hausa powieść typu europejskiego. Zainteresowanie konkursem wśród rodzimych autorów było jednak niewielkie, mimo że jego pomysłodawca osobiście jeździł po północnych emiratach i wyszukiwał potencjalnych twórców. Napłynęło jedynie kilka utworów i większość z nich opublikowano, niekiedy znacznie je przerabiając, aby nadać im formę zbliżoną do powieści w rozumieniu europejskim⁶³.

W rezultacie nagrodzono i opublikowano pięć pozycji, i choć nie wszystkie spełniały do końca wymagania stawiane przez organizatorów konkursu, są one do dziś wznawiane, i cieszą się zainteresowaniem czytelników⁶⁴. Wśród tych pierwszych powieści napisanych w języku hausa zapisanym alfabetem *boko* znalazły się *Shaihu Umar* (Szeich Umar) Abubakara Tafawy Balewy⁶⁵, *Ruwan Bagaja* (Uzdrawiająca woda) Abubakara Imama⁶⁶, *Gandoki* Bello Kagary⁶⁷, *Idon Matambayi* (Oko pytającego) Muhammađu Gwarzo⁶⁸ i *Jiki Magayi* (Nie uciekaj przed opatrnością), którą nadesłał Malam J. Tafida Zaria. Ostatnia z wymienionych pozycji tak dalece odbiegała od założeń wydawniczych Biura Literackiego, że jego przewodniczący zdecydował się na znaczne ingerencje w jej strukturę i w rezultacie książkę opublikowano pod wspólnym, brytyjsko-nigeryjskim autorstwem⁶⁹.

sze wydanie w 1949). Jest to pozycja cenna dla każdego badacza języka hausa. Podzielona jest na pięć tomików, z których każdy zajmuje się inną dziedziną wiedzy. Pierwszy ogólnie opisuje świat, zjawiska atmosferyczne i życie człowieka, drugi ukazuje rośliny, a trzeci zwierzęta, nie pomijając przy tym prehistorycznych dinozaurów. Tom czwarty zajmuje się światem owadów, a piąty zamyka cały cykl, wracając do człowieka. Opisuje więc jak działa ludzkie ciało i do czego służą poszczególne organy wewnętrzne. Każdy z tomów zawiera liczne, czarno-białe ilustracje i przekroje autorstwa J. De Neayera.

⁶¹ Nuhu Bamalli, *Mungo Park mabudin Kwara. Littafin tafiyarsa ta farko da ta darshe*, NNPC, Zaria 1966.

⁶² S. Piłaszewicz, *Historia literatur...*, s. 153n.

⁶³ N. Skinner, *From Hausa to English. A Study In Paraphrase*, w: B. Lindfors (red.), *Critical Perspectives on Nigerian Literatures*, Heineman, London 1979, s. 143.

⁶⁴ Tamże s. 153.

⁶⁵ Alhaji Sir A. Tafawa Balewa, *Shaihu Umar*, NNPC Zaria 1991.

⁶⁶ Alhaji A. Imam, *Ruwan Bagaja*, NORLA, Zaria 1934.

⁶⁷ Alhaji M. Bello, *Gandoki*, NNPC, Zaria, 1978.

⁶⁸ M. Gwarzo, *Idon Matambayi*, , NORLA, Zaria 1934.

⁶⁹ S. Piłaszewicz, *Historia literatur...*, s. 156n.; N. Skinner, *From Hausa...*, s. 143. Co ciekawe, książkę tę opublikował w zmienionej wersji Cyprian Ekwensi w 1962 roku. Zatytułował ją *An*

Wydanie pierwszych powieści hausańskich z pewnością działało stymulująco na miejscową elitę intelektualną, wykształconą w europejskich szkołach. *‘Yan boko*, bo takim mianem zaczęto wkrótce określać tę grupę, zobaczyli, że wartościowe dzieła w języku hausa tworzyć można nie tylko używając alfabetu arabskiego i siłą rzeczy dostrzec musieli potencjał drzemiący w nowym medium komunikacji.

W 1937 roku wydano książkę określaną mianem kamienia milowego literatury hausa, czyli utwór *Magana jari ce* (Mowa jest skarbem) autorstwa Abubakara Imama⁷⁰, jednego ze zwycięzców wspomnianego konkursu. Na to trzytomowe wydawnictwo składały się liczne bajki hausańskie, arabskie i hinduskie, ale także tłumaczenia niektórych baśni braci Grimm oraz nowel pochodzących z *Dekameronu* Giovanniego Boccaccia, przystosowanych do afrykańskich realiów. Zawierał także liczne opowieści z życia Szajcha Usmana dān Fodio. Dzieło to, poza oczywistymi walorami literackimi i poznawczymi, rozumieć można jako swego rodzaju odpowiedź na liczne wydania i przekłady bajek hausańskich publikowane przez misjonarzy i urzędników kolonialnych na przełomie XIX i XX w.

Literatura hausańska rozwijała się dynamicznie, a odpowiedzią na wzrastające zainteresowanie czytelników było pojawienie się nowych z punktu widzenia piśmiennictwa *boko* nurtów. Jednym z pierwszych był nurt religijny, a jego przedstawiciele przybliżali odbiorcom historię i zasady religii muzułmańskiej, opisywali historię emiratów i spisywali biografie słynnych przywódców religijnych i politycznych. W muzułmańskich emiratach tępili wszystkie odstępstwa od wiary, nazywając „pogan” „niewolnikami fetyszy” (*masu bauta wa gumaka*), a wiernych – „niewolnikami Najwyższego” (*masu bauta wa Ubangiji*)⁷¹. W przeciwieństwie do twórczości w *adžami*, literatura *boko*, choć ulegająca silnym wpływom islamu, nie została przez nie zdominowana. Autorzy hausańscy podejmowali więc różne tematy i wątki, nierzadko czerpiąc przy tym inspirację z dostępnych źródeł arabskich i europejskich. O rozległości zainteresowań pisarzy hausańskich niech świadczy wydana w 1960 roku przez Umaru Dembo powieść *Tauraruwa mai wutsiya* (Kometa)⁷², będąca w istocie adresowaną do młodzieży książką *science fiction*. Ewolucja literatury oznaczała także pojawienie się innych gatunków, jak choćby dramatu, a dzieła literackie – wiersze, pieśni i poematy używane były jako narzędzie walki politycznej lub krytyki władz.

Niedługo po ukazaniu się *opus magnum* Abubakara Imama, Biuro Literackie rozpoczęło wydawanie pierwszej gazety zwanej po prostu Gazetą Nigerii Północnej (*Jaridar Nijerya ta Arewa*). Nazwę tę w 1939 roku zmieniono na bardziej wy-

African Nights Entertainment, znacznie skrócił fabułę i zubożył portrety psychologiczne głównych bohaterów. Por. N. Skinner, *From Hausa...*, s. 152n.

⁷⁰ Alhaji A. Imam, *Magana jari ce*, NORLA (Northern Region Literature Agency) Zaria, 1933.

⁷¹ Alhaji H. Binji, *Littafin addini, na farko*, (Pierwsza księga o religii), NNPC Zaria, 1970, s. 13.

⁷² U. Dembo, *Tauraruwa mai wutsiya*, NNPC, Zaria 1969.

szukaną i pod mianem *Gaskiya ta fi Kwabo* („Prawda jest cenniejsza od *Kobo*”, czyli drobnej monety używanej niegdyś w Nigerii) lub po prostu *Gaskiya*, ukazując się do dzisiaj. Dzięki wysiłkom Biura Literackiego i powołanego w 1953 roku Komitetu do Walki z Analfabetyzmem (*Kwamitin Yaki da Jahilci*), wydano wiele wartościowych pozycji i podręczników⁷³, przyczyniając się do popularyzacji alfabetu łańskiego na północy Nigerii, gdzie tradycyjnie dominowało szkolnictwo koraniczne i alfabet arabski.

Sukces ten nie był jednak pełny i do dziś zauważyć można znaczne różnice w stopniu znajomości alfabetu łańskiego wśród mieszkańców północy i południa Nigerii. Nie wynikają one jedynie z większego przywiązania mieszkańców północy do szkolnictwa koranicznego, lecz i z samej organizacji szkół typu europejskiego. Są one liczne i zazwyczaj bezpłatne, stawiają jednak pewne formalne wymagania w rodzaju specjalnego stroju i podręczników. Są to wydatki, na które wiele biednych rodzin z północy nie może sobie pozwolić.

Angielskojęzyczna literatura nigeryjska

Zapewne właśnie ze względów ekonomicznych i kulturowych na północy Nigerii nie przyjął się pomysł tworzenia powieści w języku angielskim. Jakkolwiek podejmowane były pewne próby, to ograniczona znajomość języka angielskiego w społeczeństwie z pewnością musiała negatywnie odbić się na popularności tych powieści. Książki po angielsku ukazują się oczywiście także na północy i tworzone są przez lokalnych autorów. Oprócz Hausańczyków pojawiają się też twórcy wywodzący się z angielskojęzycznej diaspory Ibo lub Joruba, jak Kelechi Chukwudi Iberi⁷⁴, lub tacy, którzy decydują się umieścić akcję swojej powieści właśnie na ziemiach Hausa, jak Kola Onadipe⁷⁵. Wśród klasyków angielskojęzycznej prozy nigeryjskiej i afrykańskiej w ogóle próżno jednak szukać hausańskich nazwisk, a jeżeli nawet takowe się pojawiają, to zazwyczaj w kontekście tłumaczeń dokonanych z języka hausa.

W okresie kolonialnym rozwój edukacji i piśmiennictwa w Regionie Zachodnim i Wschodnim przebiegał szybciej bądź to ze względu na bliższe kontakty z Europejczykami, bądź też na bardziej chłonne podłoże religijne. To właśnie stamtąd

⁷³ Wiele z nich nakładem NORLA – *Northern Region Literature Agency*.

⁷⁴ Kelechi Chukwudi Iberi urodził się w 1989 roku w Okwu Emekuku w Stanie Imo. Wraz z rodzicami przeprowadził się do Kano. Tam też ukończył szkołę i wydał debiutancką powieść zatytułowaną *Nnamdi the Slave Boy*, Maltage Prints & Publishing, Kano 2003.

⁷⁵ Nathaniel Kolawole Onadipe (1922–1988), z wykształcenia prawnik a z zamiłowania autor książek dla młodzieży. Urodził się i zmarł w Ijebu Ode w stanie Ogun. Akcja dwóch z jego powieści *The Boy Slave* i *The Return of a Boy Slave* rozgrywa się na ziemiach Hausa. Szczególnie pierwsza z nich w warstwie fabularnej przypomina powieść *Shaihu Umar* Abubakara Tafawa Balewy. Por. K. Onadipe, *The Boy Slave*, African Universities Press, Ibadan 1966; K. Onadipe, *The Return of a Boy Slave*, African Universities Press, Ibadan 1972.

wywodziły się pierwsze powieści nigeryjskie pisane i wydawane w języku angielskim. Przebudzenie literackie silnie związane było ze wzrostem świadomości politycznej, będącej z kolei wynikiem wykształcenia się nowej elity intelektualnej, zdolnej walczyć o swoje prawa na arenie lokalnej i międzynarodowej. Prowadziło to do napięć i gorących dysput między politykami z Północy a tymi z Południa. Echo tych konfliktów długo jeszcze pobrzmiwało w historii Nigerii i może być słyszane także dzisiaj, w ponad pięćdziesiąt lat od uzyskania niepodległości.

Zostawmy jednak napięcia polityczne i skupmy się na rozwoju literatury, albowiem, choć niektórzy z polityków jak Alhaji Sir Abubakar Tafawa Balewa mogliby funkcjonować w obu środowiskach, zazwyczaj stanowiły one odrębne światy. Pisarze i artyści, którzy koncentrowali się na opisywaniu otaczającej ich rzeczywistości, nierzadko krytykowali wszechobecne nadużycia władzy i walczyli o prawa mniejszości etnicznych. Niektórzy, jak Ken Saro Wiwa, lub Fela Anikulapo Kuti⁷⁶ spotykali się z prześladowaniami i represjami ze strony rządu. Z kolei wielu pisarzy dostrzegało w nowym gatunku, jakim była angielskojęzyczna powieść, szansę na promocję bogatej kultury afrykańskiej, zarówno za granicą, jak i w innych częściach kraju. Miało to sprzyjać kształtowaniu się wspólnoty kulturowej opartej na wspólnym, wieloetnicznym dziedzictwie i wspólnocie lingwistycznej zbudowanej wokół języka angielskiego. W jednakowym stopniu obcego dla wszystkich mieszkańców kraju, więc i nie podsycającego obaw o kulturową i etniczną dominację. Wychodząc z tego punktu widzenia można więc wyodrębnić trzy kierunki rozwoju prozy nigeryjskiej: realistyczny – opisujący rzeczywistość współczesną dla autora i czytelników; historyczny – opisujący czasy przedkolonialne i stojący pomiędzy nimi nurt fantastyczny, sięgający do bogatej skarbnicy podań i wierzeń ludowych, umieszczający je przy tym w rzeczywistości przedkolonialnej, lub współczesnej. Wszystkie te motywy znalazły swe odzwierciedlenie w prozie nigeryjskiej, której złoty okres przypadł na lata 50-te i 60-te XX w.

W 1952 roku Amos Tutuola, mechanik wywodzący się z grupy etnicznej Joruba, opublikował książkę wpisującą się w trzeci ze wspomnianych nurtów – *The Palm Wine Drinkard*⁷⁷. Opisywał fantastyczne przygody miłośnika tego tradycyjnego trunku. Powieść ta powstała w Pidgin English, lokalnej odmianie języka angielskiego. Dlatego właśnie za pierwszą angielskojęzyczną powieść w Afryce Zachodniej uznaje się książkę Cypriana Ekwensi *People of the City*⁷⁸ wydaną w 1954 roku i opisującą rzeczywistość Lagosu. W 1958 ukazała się kolejna przełomowa powieść nigeryjska, *Things Fall Apart*⁷⁹, osadzona w czasach przedkolonialnych pierwsza część cyklu opisującego konflikt między tradycją a nowoczesnością i ukazującego

⁷⁶ Por. T. Falola, dz. cyt., s. 231n., 196n.

⁷⁷ A. Tutuola, *The Palm Wine Drinkard*, Faber and Faber, London 1952.

⁷⁸ C. Ekwensi, *People of the City*, Andrew Dakers, London 1954.

⁷⁹ Ch. Achebe, *Things Fall Apart*, Heinemann, London 1958.

obraz nigeryjskiego społeczeństwa w procesie przemian kulturowych. Jej autorem był zmarły w 2013 roku Chinua Achebe, obok Wole Soyinki najbardziej znany pisarz nigeryjski i wieloletni „murowany” kandydat do literackiej Nagrody Nobla. W 1958 roku został on także doradcą wydawnictwa Heinemann przy doborze pozycji do nowej, zainaugurowanej w owym roku serii promującej pisarzy afrykańskich⁸⁰. *African Writers Series*, stała się więc areną międzynarodowej promocji dla młodej literatury afrykańskiej. Podobną rolę, lecz na gruncie nigeryjskim pełniło czasopismo „Black Orpheus” wydawane od 1957 roku, zawierające opowiadania pisarzy nigeryjskich i tłumaczenia dzieł pochodzących z innych części kontynentu, zarówno z Afryki frankofońskiej, jak i luzofońskiej.

Rozwój dojrzałej, „dorosłej” literatury pociągał za sobą także rozwój literatury dziecięcej i młodzieżowej. Do lat 60-tych XX w. edukacja w Nigerii opierała się na podręcznikach i publikacjach importowanych z Europy. Oznaczało to, że dzieci nigeryjskie uczyły się języka angielskiego na podstawie czytanek mówiących o problemach swoich zachodnioeuropejskich rówieśników i poznawały wiersze opisujące płatki śniegu opadające na Katedrę Westminsterską, zimny wiatr zwiastujący angielską zimą i wieżę Big Bena górującą nad Tamizą⁸¹. Były to tematy zupełnie nieprzystające do rzeczywistości otaczającej afrykańskiego ucznia, a tym samym nużące, niezachęcające lub wręcz odstręczające od nauki. W oczywisty sposób potwierdzało to pogląd forsowany przez tradycjonalistów, że edukacja typu europejskiego nie przystaje do realiów afrykańskich i że wiedza wyniesiona ze szkoły nie będzie przydatna w życiu absolwentów szkół, kiedy już powrócą oni do rodzinnych domów. Istniało więc olbrzymie zapotrzebowanie na materiały edukacyjne związane nie tylko z nauką języka, lecz także z tradycyjnymi wartościami właściwymi dla afrykańskiego społeczeństwa.

Była to bez wątpienia jedna z przyczyn publikowania przekładów bajek afrykańskich, które później miały być wykorzystane w procesie edukacyjnym. Do wydawanych na początku XX wieku zbiorów dołączyły więc inne pozycje. W 1962 roku wydano *1400 Cowries: Traditional Stories of the Yorubas*⁸² których autorem był Abajomi Fuja. W 1963 Kunle Akinsemoyiri wydał *Twilight of the Tortoise*⁸³ gdzie już w tytule odwołano się do żółwia, tradycyjnego protagonisty bajek jorub-

⁸⁰ V. Klima, K. F. Ruzicka, P. Zima (red.), dz. cyt., s. 145.

⁸¹ Cytat z Chinuy Achebe zawarty w książce Cypriana Ekwensi. Por. O. Fayose, *Not only Books for Africa but a Reading Culture too, Keynote Address Presented at the 29th IBBY Congress Cape Town South Africa, 5th-9th September, 2004*, s. 2. Artykuł dostępny na: http://www.google.pl/url?sa=t&rc=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CC4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.sacbf.org.za%2F2004%2520papers%2F0sazee%2520Fayose.rtf&ei=2ALGUYH_JYzFtAaA5YCG-CA&usg=AFQjCNE4YXyvp5MhabKo_RR7kgOfwvtbg&sig2=Skd9rrKVwmpcdEkludPDXA-&bvm=bv.48293060,d.Yms strona otwarta 15.06.2013.

⁸² A. Fuja, *1400 Cowries: Traditional Stories of the Yorubas*, African University Press, Ibadan 1962.

⁸³ K. Akinsemoyirin, *Twilight of the Tortoise*, African University Press, Ibadan 1963.

skich. W kolejnych latach opublikowano wiele innych, w tym kilka przekładów dokonanych przez Europejczyków, jak *A Selection of Hausa Stories* Henry'ego Anthonego Stephena Johnstona, wydane nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Oxfordzkiego w roku 1966⁸⁴. Obok przekładów opowieści ludowych powstawały też książki, w których powszechnie znany motyw był rozbudowywany i w rezultacie mariażu tradycji z wyobraźnią autora powstawało nowe niezależne dzieło. Przykładem może być *The Magic Land of the Shadows*⁸⁵ autorstwa Koli Onadipe, wydana w 1963 i *The Flute. A Children's Story*⁸⁶ Chinuy Achebe z 1977 r.

Powstawały także książki, które poprzez odwoływanie się do tradycji wskazywały na szkodliwość niektórych usankcjonowanych prawem zwyczajowym praktyk⁸⁷, lecz większość książek dla dzieci i młodzieży koncentrowała się na rzeczywistości, bądź też ukazywała problemy ponadczasowe na tle historii Nigerii. Lata 90-te przyniosły krach na rynku wydawniczym w Nigerii. Szalejąca korupcja i piractwo wydawnicze doprowadziło wiele oficyn do bankructwa i choć współcześnie wciąż ukazują się nowe książki, dominują wznowienia tych wydanych w latach ubiegłych, zarówno w języku angielskim, jak i w językach lokalnych.

Wśród tych drugich poczesne miejsce zajmują klasycy literatury, tacy jak Abubakar Tafawa Balewa, Alhaji Abubakar Imam i Bello Kagara. Z czasem dołączyli do nich inni, jak Abdulba'ki Tanimuddarin Tureta, a literatura *boko* wykroczyła daleko poza funkcję rozrywkową. W języku hausa powstały i wciąż powstają ciekawe opracowania naukowe, książki historyczne, socjologiczne, lingwistyczne i inne. Dominuje jednak literatura określana mianem „jarmarcznej”, czyli pełne akcji krótkie powieści o silnie zarysowanym wątku romantycznym zaczynają one jednak przegrywać walkę o sympatię odbiorców, która znacznie częściej skupia się na powszechnie dostępnych filmach pochodzenia indyjskiego i inspirowaną nimi rodzimą produkcją spod znaku *Kanywood*.

Bibliografia

- Achebe Ch., *The Flute, A Children's Story*, Forth Dimensions Publishers, Enugu 1977.
 Achebe Ch., *Things Fall Apart*, Heinemann, London 1958.

⁸⁴ H.A.S. Johnston, *A Selection of Hausa Stories*, Calderon Press, Oxford 1966. Na uwagę zasługują też inne tytuły w tej samej serii w tym *Somali Poetry* opatrzona wstępem B. W. Andrzejewskiego i L. M. Lewisa, wydana w 1964 r.

⁸⁵ K. Onadipe, *The Magic Land of the Shadows*, African University Press, Lagos 1962.

⁸⁶ Ch. Achebe, *The Flute, A Children's Story*, Forth Dimensions Publishers, Enugu 1977.

⁸⁷ Jak na przykład *Koku Baboni* (1962) i *Twins of the Rainforest* (1971), które zwalczały rozpowszechniony pogląd o niebezpieczeństwie, jakie wiąże się z powiciem i wychowywaniem bliźniąt.

- Ahmad S.B., *Narrator as an Interpreter. Stability and Variation in Hausa Tales*, Spectrum Books Limited, Ibadan 2002.
- Akinsemoyirin K., *Twilight of the Tortoise*, African University Press, Ibadan 1963.
- Bamalli N., *Mungo Park mabudīn Kwara. Littafin tafiyarsa ta farko da ta karshe*, NNPC, Zaria 1966.
- Bello M. Alhaji, *Gandōki*, NNPC, Zaria, 1978.
- Bibeli Mimo*, British and Foreign Bible Society, London 1900.
- Binji H. Alhaji, *Littafin addini, na farko*, NNPC Zaria, 1970.
- Bray M., *Universal Primary Education in Nigeria, A Study of Kano State*, Rutledge & Kegan Paul Ltd, London 1981.
- Crowther S.A. (tłum.), *Iwe Adua Yoruba. A Selection from the Book of Common Prayers*, 1850.
- Crowther S.A., *A Grammar of the Yoruba Language*, Selleys, London 1852.
- Crowther S.A., *A Vocabulary of the Yoruba Language*, Selleys, London 1852.
- de Castelnau F., *Expedition dans les parties centrales de l'Amerique du Sud*, P. Bertrand, Paris 1851.
- ḍan Fodio U., *Wakar Larura*, w: Abdulkadir D., *Zababbun wakokin Da da na Yanzu*, T. Nelson, Lagos, 1979.
- Dembo U., *Tauraruwa mai wutsiya*, NNPC, Zaria 1969.
- Dokaji A. Alhaji, *Kano ta Dabo Cigari*, NNPC, Zaria 2002.
- East R., Imam A., *Ikon Allah. Labarin halitta iri iri ta cikin duniya*, NNPC, Zaria 1966.
- Ekwensi C., *People of the City*, Andrew Dakers, London 1954.
- Equiano O., *The Interesting Narrative of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa, the African, Written by Himself*, wydane przez autora, London 1789.
- Falola T., Heaton M.M., *A History of Nigeria*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Falola T., *The Palm Wine Drinkard*, Faber and Faber, London 1952.
- Fayose O., *Not only Books for Africa but a Reading Culture too, Keynote Address Presented at the 29th IBBY Congress Cape Town South Africa, 5th-9th September, 2004*.
- Frank E., *Littafi na tatsuniyoyi na Hausa*, W. Erskine Maine, Belfast 1911.
- Fuja A., *1400 Cowries: Traditional Stories of the Yorubas*, African University Press, Ibadan 1962.
- Gwarzo M., *Idon Matambayi*, , NORLA, Zaria 1934.
- Hiskett M., *The Ma'ama'are by Shehu Usman ḍan Fodio as Rendered into Hausa by Malam Isa. Ajami Text and Roman Transcription*, SOAS, London 1977.
- Hiskett M., *A History of Hausa Islamic Verse*, School of Oriental and African Studies University of London, London 1975 .

- Iberi, K.C., *Nnamdi the Slave Boy*, Maltage Prints & Publishing, Kano 2003.
- Imam A. Alhaji, *Magana jari ce*, NORLA Zaria, 1933.
- Imam A. Alhaji, *Ruwan Bagaja*, NORLA, Zaria 1934.
- Isichei E., *A History of Nigeria*, New York 1983.
- Johnston H.A.S., *A Selection of Hausa Stories*, Calderon Press, Oxford 1966.
- Khalil N.W., *Bayi a Gidan Dabo. Tarihin Shamakin Kano Inuwa dan Sarkin Zage, da Sauran Manyan Bayin Sarki*, Gidan Dabino Publishers, Kano 2007.
- Liman M.T.A., *Dangantakan Adabin Hausa da na Larabci*, w: Yahaya I.Y., Rufa'i A., *Language and Literature In Hausa. Proceedings of the First International Conference on Hausa Language and Literature Held at Bayero University, Kano, July 7–10, 1978*, Bayero University, Centre for Study on Nigerian Languages, Kano 1978.
- Merrick G., *Hausa Proverbs*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London 1905.
- Skinner N., *From Hausa to English. A Study In Paraphrase*, w: Lindfors B. (red.), *Critical Perspectives on Nigerian Literatures*, Heineman, London 1979.
- Onadipe K., *The Boy Slave*, African Universities Press, Ibadan 1966.
- Onadipe K., *The Magic Land of the Shadows*, African University Press, Lagos 1962.
- Onadipe K., *The Return of a Boy Slave*, African Universities Press, Ibadan 1972.
- Piłaszewicz S., *Hausa Prose Writings in Ajami by Alhaji Umaru*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 2000.
- Piłaszewicz S., *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura hausa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988.
- Piłaszewicz S., *Kronika Kano*, nieopublikowany maszynopis.
- Popławski B., *The History of Education in Nigeria*, "Hemispheres", 23, 2009.
- Rattray R.S., *Hausa Folk-Lore. Customs, Proverbs etc.*, Clarendon Press, Oxford 1913.
- Schön J.F. (tłum.), *Letafi Musa Nabiu. The Second Book of Moises, Called Exodus*, British and Foreign Bible Society, London, 1859.
- Schön J.F., *Grammar of the Hausa Language*, Church Missionary House, London 1862.
- Siwierska E., *Bractwo Tidžanijja w świetle piśmiennictwa hausa*, Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Zakład Języków i Kultur Afryki, Warszawa 2007.
- Skinner N., *An Anthology of Hausa Literature*, NNPC, Zaria 1980.
- Tafawa Balewa A. Alhaji Sir, *Shaihu Umar*, NNPC Zaria 1991.
- Umar M.S., *Islam and Colonialism. Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule*, Brill, Leiden 2006.
- Klima V., Ruzička K.F., Zima P. (red.), *Czarna Afryka. Literatura i język*, Zakład

Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1980.

Weiss H., *The Illegal Trade in Slaves from German Northern Cameroon to British Northern Nigeria*, "African Economic History", 28, 2000.

Yerima A., *Attahiru*, Kraft Books Limited, Ibadan 1998.

Dr Mariusz Kraśniewski – afrykanista, absolwent Zakładu (obecnie Katedry) Języków i Kultur Afryki, Instytutu Orientalistycznego UW. Adiunkt w Instytucie Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN. Zajmuje się zjawiskiem niewolnictwa w Afryce Subsaharyjskiej oraz historią i kulturą ludu Hausa, a także problematyką niewolnictwa i handlu ludźmi, zarówno w aspekcie współczesnym, jak i historycznym.

SZTUKA AFRYKI

ANETA PAWŁOWSKA

ARTYŚCI POŁUDNIOWOAFRYKAŃSCY WOBEC WYZWAŃ NOWEJ RZECZYWISTOŚCI POSTAPARTHEIDOWEJ¹

Do początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia kultura i sztuka Południowej Afryki rozwijały się w dwóch odrębnych nurtach tworzonych przez rdzenną, afrykańską społeczność oraz białą. Przyczyną tego stanu rzeczy była trwająca od XVII wieku europejska kolonizacja tych ziem, która odbywała się kosztem ludności rdzennej. Wraz z białymi osadnikami zasiedlającymi wybrzeże okolic Kapsztadu pojawiło się tu też malarstwo i architektura o europejskim rodowodzie.

Pierwsze plastyczne próby opisanie Kolonii Przylądkowej, jej mieszkańców i krajobrazów wiązały się ilustracjami książek z zakresu modnej w XVII i XVIII wieku „sztuki podróżowania” (*ars apodemica*). Literatura ta wraz z materiałem ilustracyjnym do niej przypisanym prezentowała mieszkańcom Europy sumę doświadczeń podróżników wyniesionych z kontaktu z „Czarnym Lądem”. Czasem ilustratorzy owych dzieł podróżniczych decydowali się na podróż do Afryki, jednak w znacznej mierze komponowali swe ryciny w pracowniach w Europie, na podstawie opisów podróżników, jak miedziorytnik Bernard Picart. Dopiero pod koniec XVIII wieku praktyka by artyści sami przemierzali nieznane ziemie stała się powszechna. Dzięki temu twórcy tacy jak: Robert Gordon (1741–1796), François Le Vaillant (1753–1842) i John Barrow (1764–1848) stworzyli bardzo przekonujący obraz Południowej Afryki i jej mieszkańców.

¹ Artykuł jest wynikiem wieloletnich badań autorki prowadzonych podczas pobytu w Afryce Południowej w latach 2001–2004 oraz pracy nad przygotowywaną do druku publikacją w Łódzkim Wydawnictwie Uniwersyteckim, pt. *Sztuka i kultura Afryki Południowej. W poszukiwaniu tożsamości artystycznej na tle przekształceń historycznych*.

Innym źródłem współtworzącym początki sztuk plastycznych w Południowej Afryce był import obrazów „małych mistrzów holenderskich” oraz mebli i porcelany, zaspokajający potrzebę kontaktu ze sztuką bogatych osadników w Kapsztadzie. Obecnie prace pochodzące z tego okresu historycznego można spotkać w wielu muzeach i galeriach w Południowej Afryce.

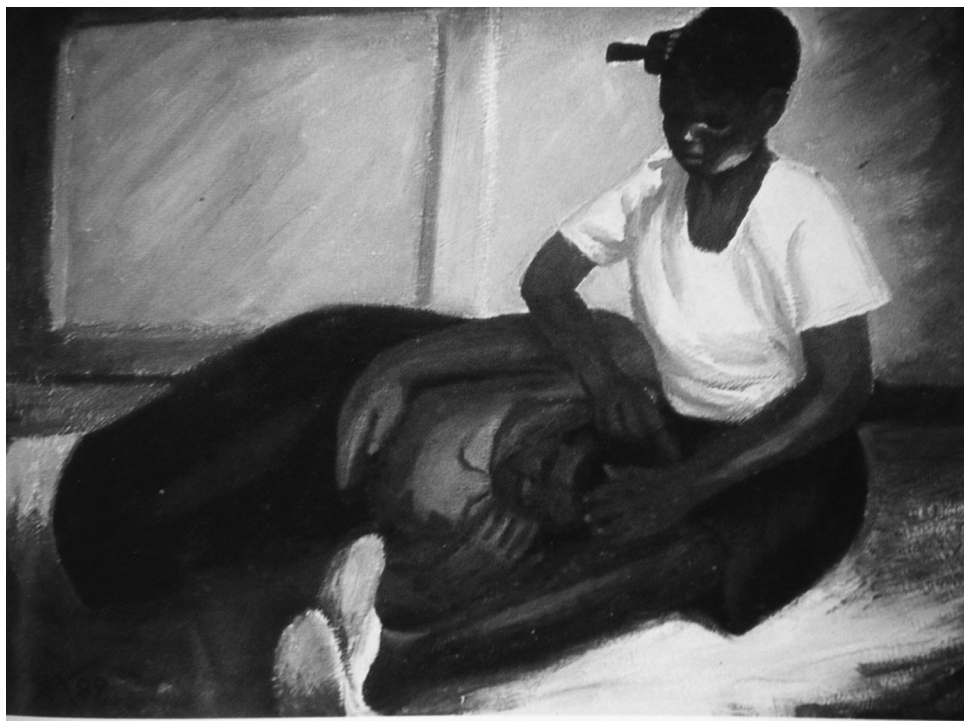
Jednak dopiero XIX wiek wraz ze stabilizacją gospodarczą pod rządami Wielkiej Brytanii dał początki właściwej działalności artystycznej. Łączy się ona nierozdzielnie z artystami o duszach traperów i usposobieniach awanturniczych. Podróżowali oni często w głąb afrykańskiego interioru, co wpłynęło na większą wierność w odtwarzanych detalach zarówno mieszkańców Afryki południowej jak i jej flory i fauny. Dziś ich prace mają nie tylko wartość artystyczną ale także dokumentacyjną.

W epoce wiktoriańskiej zależność Południowej Afryki od Korony Brytyjskiej oraz ożywione wzajemne kontakty powodowały szybsze przenikanie kultury i sztuki europejskiej do tej części globu ziemskiego. Powstawały w tym okresie stowarzyszenia artystyczne i placówki muzealne na wzór europejski, organizowano wystawy. Generalizując nieco, druga połowa XIX stulecia wiąże się ze wzrostem znaczenia sztuk plastycznych w środowisku południowoafrykańskim.

Nowym zjawiskiem w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku był udział czarnych artystów w świecie sztuki. Do ich grona należeli: Gerard Bhengu (1910–1990), Gerald Sekoto (1913–1993), George Pemba (1912–2001). Były to jednak wciąż odosobnione przypadki, najczęściej wspierane przez białych mecenasów². Prace owych pionierów afrykańskiego malarstwa, pozostawały mocno związane z europejskim rozumieniem sztuki. Stanowiły próbę przeniesienia zdobywczy malarskich realizmu i impresjonizmu na grunt rdzennej plastyki afrykańskiej. Zasadniczym problemem na którym koncentrowali swe dążenia artystyczne, stały się portrety wybitnych osobistości pochodzących z ich społeczności etnicznej np. wodzów. Optymizm, radość życia a jednocześnie werystyczna charakterystyka twarzy o etnograficznym podejściu do prezentowanych fryzur, naszyjników, nakryć głowy etc. sprawiały, iż sztuka ta była łatwo rozpoznawalna i o silnym walorze ilustracyjnym, co chętnie wykorzystywano w rozmaitych wydawnictwach albumowych.

W późniejszym okresie na przenikaniu białych i czarnych środowisk artystycznych negatywnie zaciążył wprowadzany od 1948 r. system apartheidu, który pogłębiał i utrwał podziały rasowe. Ograniczenia związane z dostępem do wyższej edukacji dla Afrykanów spowodowały, iż począwszy od lat pięćdziesiątych XX wieku środowiska białych liberałów, związanych m.in. z Uniwersytetem w Fort Hare (dla afrykańskiej młodzieży) oraz ruchem edukacyjnym (*African Movement*

² E. J. de Jager, *Contemporary African Art*, Cape Town 1973, s. 23–24.



George Pemba, *Fryzura*, lata 50. XX w., olej na płótnie, kolekcja prywatna

for Education), podejmowały wysiłki na rzecz artystycznego kształcenia uzdolnionej młodzieży afrykańskiej. Młodzież ta mogła realizować swoje zainteresowania jedynie w Centrum Sztuki przy ul. Polly w Johannesburgu oraz Centrum Sztuki i Rzemiosła w Rorke's Drift w Natalu, a także w Szkole Sztuk Ndaleni (*Ndaleni Art School*) przy Kolegium Nauczycielskim w Richmond.

W drugiej połowie XX w. pojawiły się jednak, zwłaszcza w miejskich środowiskach Afrykanów interesujące przykłady nurtów plastycznych nazywane *township art*. Inspiracją były doświadczenia życia w biednych enklawach dla czarnej ludności (*townships*) wielkich aglomeracji, takich jak Johannesburg, Kapsztad czy Pretoria. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych rozwijał się zarówno w kraju jak też i na emigracji zaangażowany politycznie nurt „sztuki oporu” (*resistance art*). W myśl tej koncepcji sztuka nie powinna być oderwana od życia codziennego. Uważano, że w latach segregacji rasowej literatura, malarstwo, muzyka i inne dziedziny twórczości artystycznej muszą stanowić oręż w walce o zniesienie apartheidu. Dążąc do zapewnienia szerszego odbioru społecznego literaci wprowadzali do utworów język potoczny z *townships*, a plastycy tworzyli powielane domowymi metodami plakaty zagrzewające do walki o zniesienie apartheidu.

Wyrażną cezurę w odrębnym rozwoju kulturowym czarnej i białej społeczności w Południowej Afryce stanowi rok 1994. Rok zniesienia apartheidu, pierwszych powszechnych wyborów parlamentarnych i wyboru Nelsona Mandeli – pierwszego czarnoskórego prezydenta RPA. Nowe władze ogłosiły program budowy wielorasowego „tęczowego narodu” (*rainbow nation*³). Politycy zaczęli zwracać uwagę na korzyści płynące ze zróżnicowania kulturowego społeczeństwa i doświadczeń poszczególnych grup etnicznych. Koncepcja *rainbow nation* ma istotne znaczenie dla konstruowania nowego poczucia tożsamości obywatelskiej⁴, tworzy ona ponadto, wspólny mit zjednoczonego narodu, co miało zapobiec wojnie domowej i krwawej zemście, tych którzy w przeszłości byli dyskryminowani.

W procesie przełamywania barier rasowych i tworzenia nowej tożsamości południowoafrykańskiej wyznaczono sztuce ważną rolę. Taką konsolidującą wizję funkcji kultury i sztuki w nowej Południowej Afryce zaprezentował Albie Sachs były sędzia Trybunału Konstytucyjnego RPA, zaangażowany w walkę z apartheidem⁵. W wykładzie wygłoszonym w 1990 roku w Centrum Badań Humanistycznych Uniwersytetu Western Cape, mówił, że „to właśnie [obcowanie] z dziełami sztuki, niesie obietnicę nowych sposobów bycia w postkolonialnej Afryce”⁶, i dodawał: „Bez wsparcia dla sztuki w tych obszarach, które najbardziej doświadczyły destrukcyjnej siły apartheidu, nasza zdolność do utrzymania humanizmu i poczucia wolności, które zagwarantowały pokojowe przekształcenia w Południowej Afryce będą zagrożone”⁷.

Noblistka Nadine Gordimer również zwracała uwagę na znaczenie sztuk pięknych w ugruntowaniu pozytywnych i demokratycznych przemian zachodzących w RPA. Jeszcze w latach osiemdziesiątych podkreślała ona: „(...) wielka odpowie-

³ Szerzej: http://www.academia.edu/926679/The_rainbow_nation_Identity_and_nation_building_in_post-apartheid_South_Africa (10.12.2010).

⁴ Szerzej: S. N. Mji, *Miejsce kobiet w demokracji RPA*, [w:] *South Africa – Poland: Commemorating 10th Freedom Anniversary of South Africa: Papers Presented at the Conference Commemorating 10th Freedom Anniversary of the Republic of South Africa, Jagiellonian University, May 20, 2004*, red. A. Kapiszewski, Kraków 2004, s. 7–10.

⁵ W 1990 r. w końcowym okresie apartheidu Albie Sachs, który był wówczas konstytucyjnym ekspertem i rzecznikiem ds. kultury Afrykańskiego Kongresu Narodowego (ANC) wskazywał, iż konieczna jest zmiana zadań stawianych wobec sztuki, która nie powinna być dłużej traktowana „jako oręż [w walce kulturowej]” lecz jako „wyraz kulturowej i ideologicznej różnorodności”. Ponadto Sachs uważał że podkreślanie roli „sztuki jako oręża w walce politycznej”, jest obecnie „banalne i pozbawione rzeczywistej treści” oraz „potencjalnie szkodliwe”. Szerzej: A. Sachs, *Preparing Ourselves for Freedom*, [w:] *Spring is Rebellious: Arguments about Cultural Freedom*, red. I. de Kok, K. Press, Cape Town 1990, s. 19–21.

⁶ Wykład zamieszczony był w gazetach: „Sunday Independent” (2010) oraz „Sunday Argus” (2010). Cytat wg: R. Buikema, *Performing dialogical truth and transitional justice: The role of art in the becoming post-apartheid of South Africa*, „Memory Studies” t. 5, 2012, z. 3, s. 282–292.

⁷ Ibidem, s. 283. [Wszystkie cytaty wyróżnione małą czcionką lub w cudzysłowie, pochodzące z obcojęzycznych źródeł są tłumaczeniem własnym autorki].

działność ciąży na artystach i pracownikach kultury by dostosować się świadomie do sił demokracji i wyzwolenia narodowego w walce na śmierć i życie, aby uwolnić nasz kraj od rasistowskiej niewoli”⁸.

W 1994 r. twórcy rządowego Programu Rekonstrukcji i Rozwoju (RDP)⁹, uznali rozwój kultury i sztuki za jedno z priorytetowych zadań obok takich dziedzin jak ochrona zdrowia, budownictwo i turystyka¹⁰. Kultura, w ich przekonaniu to zjawisko szerokie, które wiąże się także z ekonomicznym wzrostem gospodarczym, tworzeniem miejsc pracy i pielęgnowaniem „ducha Narodu”¹¹. Niezależnie od punktu widzenia, oczekiwania względem szeroko pojętego południowoafrykańskiego „świata sztuki” eksplikowane przez liberalnych intelektualistów wydają się być znaczne.

Pomimo nawoływania ze strony krytyków i kuratorów sztuki artyści nie potrafili i nie chcą, odrzucić ideowego przesłania tworzonej sztuki. Zasadnicze wątki są zbieżne dla sztuk plastycznych i literatury. Są to między innymi odniesienia do mitu jednolitego społeczeństwa widoczne w dramacie i w poezji końca lat osiemdziesiątych XX wieku. Tendencja ta nasiliła się wkrótce po pierwszych powszechnych wyborach w 1994 roku. Inne ważne tematy pojawiające się w twórczości literackiej i sztukach plastycznych to: działalność Komisji Prawdy i Pojednania¹², problematyka narastającej przestępczości kryminalnej, zagrożenie pandemią HIV i AIDS oraz narastający problemksenofobii. Nowym zjawiskiem w RPA jest literatura i sztuka z zakresu szeroko rozumianego *gender* i współtowarzyszący jej nurt feminizmu, podejmujący problemy nowej roli kobiet – liderki partii i bohaterki walki o zniesienie apartheidu. Nowym tematem wciąż rzadko poruszonym w świecie afrykańskim jest problem ekologii i troski o środowisko naturalne.

W artykule tym z konieczności ograniczę się do wskazania najważniejszych problemów poruszanych w sztukach plastycznych przez południowoafrykańskich artystów.

⁸ N. Gordimer, *The Value of a Conference*, [w:] *Culture in Another South Africa*, red. W. Campschreur, J. Divendal, London 1989, s. 10.

⁹ *Reconstruction and Development Programme* – RDP.

¹⁰ *Reconstruction and Development Programme*, African National Congress Johannesburg: ANC 1994, s.70.

¹¹ *Department of Arts, Culture, Science and Technology. Culture in Community: Arts and Culture RDP Projects*. Pretoria: DACST 1996. Na podstawie: *South African Science in Transition*, “Science Technology and Society”, September 2003, z. 8, s. 235–260 oraz R. Kriger, A. Zegeye, *Culture in the New South Africa*, t. 1–2, Cape Town 2001.

¹² *Truth and Reconciliation Commission*. Komisja działała w latach 1996–2001. Badała nadużycia władzy i przypadki łamania praw człowieka w okresie apartheidu. Jej oddźwięk społeczny był bardzo szeroki. Oświadczenia przed Komitetem ds. Rażących Naruszeń Praw Człowieka złożyło 21 290 osób, z czego ponad 19 050 uzyskało status ofiary. Dodatkowo, blisko 3 tys. nazwisk ofiar ustalił w trakcie swych prac Komitet Amnetyjny, który przeprowadził 7112 postępowań, w większości zakończonych decyzjami odmownymi (5392). W 849 sprawach aplikanci amnestię otrzymali. E. Doxtader, P.-J. Salazar, *Truth and Reconciliation in South Africa. The Fundamental Documents*, Cape Town 2008.

Nawiązywanie do przeszłości kolonialnej

„Nie potrafię zapomnieć, nie mogę pamiętać”¹³

W książce poświęconej najnowszej sztuce Południowej Afryki pt. *South African Art Now*¹⁴, autorka Sue Williamson (ur. 1941), wybitna badaczka i krytyk sztuki, a zarazem czynna artystka, zwraca uwagę na takie zjawiska jak powrót do formy tradycyjnej rzeźby często wykonanej w nowych materiałach (np. w żywicy epoksydowej) nowoczesne instalacje rzeźbiarskie oraz problematykę związaną z fotografią artystyczną. Autorka w swoich artystycznych instalacjach, fotografiach i grafikach, najchętniej odzwierciedla niedawną historię Południowej Afryki, nawiązując zwłaszcza do działań Komisji Prawdy i Pojednania. W seriach fotomontaży mierzy się z tym tematem, tworząc monumentalne dzieła: „Projekt dla Atlanty” (*Project for Atlantica*, 1998), „Gry prawdy” (*Truth Games*, 1998), „Nie potrafię zapomnieć, nie mogę pamiętać” (*Can't Forget, Can't Remember*, 2000). Jej prace dotyczą konkretnych przypadków łamania praw człowieka w okresie apartheidu, ujawnionych przez Komisję Prawdy i Pojednania, podczas serii przesłuchań publicznych. W dokumentach pracy Komisji, autorka znalazła niezwykle poruszające tematy, o których tak mówiła: „I pomyśleć, że w końcu możemy usłyszeć prawdę, która przechodzi nasze wyobrażenia, w końcu została uchylona zasłona tajemnicy i bezwzględnych, rażących kłamstw”¹⁵.

Artystka uznała, „że coś z tym należy zrobić” i zestawiała wycinki z artykułów z gazet i inne przechowywane dokumenty połączone na zasadzie przypadku.

Sue Williamson uważa że, konieczne jest ostateczne zamknięcie rozrachunku z apartheidową przeszłością kraju: Jesteśmy w trakcie godzenia się z przeszłością. Myślę, że zanim będzie można to zakończyć, musimy dojść do punktu, w którym znajdziemy drogę do przezwyciężenia [problemów] i powiedzieć tak głośno i wyraźnie, jak to możliwe: OK, mamy już dość naszej przeszłości”¹⁶.

Próbę zamknięcia drażliwych kwestii historycznych podjęła ona w instalacji prezentowanej na drugim Biennale w Johannesburgu w 1997 r., zatytułowanej „Wiadomości z fosy”¹⁷. Tematem dzieła jest wykorzystywanie niewolniczej pracy czarnych Afrykanów. Jego powstanie zainspirowała wizyta artystki w muzeum w holenderskim mieście Hoorn, gdzie znajduje się warownia bardzo podobna do Zamku Dobrej Nadziei w Kapsztadzie. Wówczas to stało się dla niej jasne, że

¹³ To jest tytuł pracy S. Williamson.

¹⁴ S. Williamson, *South African Art Now*, New York 2009.

¹⁵ K. Gurney, *Sue Williamson*, „Artthrob” 2003, z. 75, November. <http://www.artthrob.co.za/03nov/artbio.html> (7.12.2012).

¹⁶ Cytat wg. P. Stegmann, *Artist portrait. Sue Williamson* www.culturebase.net/artist.php?1215 (21.12. 2001).

¹⁷ *Messages from the Moat*, technika mieszana, ok. 127 x 420 x 310 cm, Południowoafrykańska Galeria Narodowa w Kapsztadzie.



Sue Williamson, *Wiadomości z fosy*, 1996, technika mieszana, Południowoafrykańska Galeria Narodowa, Kapsztad

bogactwo odzwierciedlane w kolekcjach muzealnych, zostało stworzone w wyniku pracy południowoafrykańskich niewolników. W archiwum na Zamku w Kapsztadzie odnalazła dokumenty zawierające nazwiska i dane osobowe 1500 niewolników. W swojej instalacji autorka wykorzystała butelki po winie. Na każdej wygrawerowano nazwisko niewolnika, datę narodzin, datę sprzedaży i nazwisko jego nabywcy. Do wnętrza butelek artystka włożyła pocięte fragmenty płótna z kopiami malarstwa holenderskiego. Zdaniem Sue Williamson jej pracę można odczytać jako swoiste zadośćuczynienie: „To jest akt zemsty niewolników; teraz gdy pocięliśmy twoje [ukołchane A.P.] obrazy odeślemy je z powrotem do ciebie”¹⁸, lecz już jako bezwartościowe strzępy arcydzieł można dodać podążając tokiem rozumowania twórczyni. W ten sposób artystka poddała krytycznej analizie europejski system wartości w którym, ludzi – czarnych niewolników – traktowano jak dobra materialne: wino, cukier, porcelanę czy dzieła sztuki.

Inspiracja klasyką europejską

Doskonały przykład możliwości jakie kryje eksploracja sztuki dawnej można odnaleźć w twórczości czarnoskórego malarza Johannes

¹⁸ *A Decade of Democracy South. African Art 1994–2004*, red. E. Bedford, Cape Town 2004, s. 36–38.

Phokeli (ur. 1966). Dorastał on w Soweto – *township* w burzliwych lat osiemdziesiątych XX wieku. Uczył się sztuk plastycznych w Federacji Związku Czarnych Artystów (Fuba) w Johannesburgu. Dzięki stypendium, studiował w Królewskim Kolegium Sztuk w Londynie (*Royal College of Art*) i tam zamieszkał. Phokela poszukuje inspiracji do swych prac, w politycznej ikonosferze kultury współczesnej ale także w starej ikonografii. Choć często powiela powszechnie znane znaki i symbole, to jednak umieszcza je w kontekstach, które destabilizują historycznie przypisywane im znaczenie. Jest to zawsze subtelne, owo trudne do uchwycenia „cytowanie języka wbrew jego pierwotnej wersji”, o którym pisze feministyczna filozofka Judith Butler¹⁹ odsłaniając tajniki funkcjonowania alternatywnych kategorii tożsamości płciowych.

W przypadku obrazów Phokeli prawdziwy sens, jego prac można odczytywać jako poszukiwanie alternatywnych kategorii dla południowoafrykańskiej tożsamości kulturowej. Ukryte znaczenie przedstawień może być uchwyczone przez odbiorcę jedynie poprzez dokładne porównanie obrazów artysty skonfrontowanych z arcydziełami sztuki światowego malarstwa. Sam artysta twierdzi, że jest to jego ulubione źródło inspiracji i bez pardonowo zawłaszcza sceny z barokowych arcydzieł Pietera Breughela, Petera Paula Rubensa, Jacoba Jordeansa, Jacoba Gheyna. Wybiera fragmenty, przekształca ich paletę barw, domalowuje detale lub wkomponowuje czarne postaci lub afrykańskie maski do scen. Ośmieszając ikony sztuki europejskiej, niejako ośmiesza kolonializm kulturowy.

W 2002 roku wpływowy brytyjski magazyn sztuki „Absolute Arts”, tak scharakteryzował sztukę tego twórcy:

Phokela połączył swe reinterpretacje malarstwa holenderskiego złotego wieku z rozwojem ruchu oświeceniowego oraz kolonizacją kontynentu afrykańskiego. W swoich pracach Phokela wplata historię poszczególnych osób do kanonu holenderskiego i flamandzkiego malarstwa dawnych mistrzów, a jego zadanie jako artysty polega w równej mierze na prześledzeniu przepełnionych przemocą działań holenderskich w Południowej Afryce, jak też na zaprezentowaniu dociekań z zakresu historii malarstwa²⁰.

Artysta w rozmowie z Brucem Hainesem tak opisał genezę swego zainteresowania dawnym malarstwem europejskim:

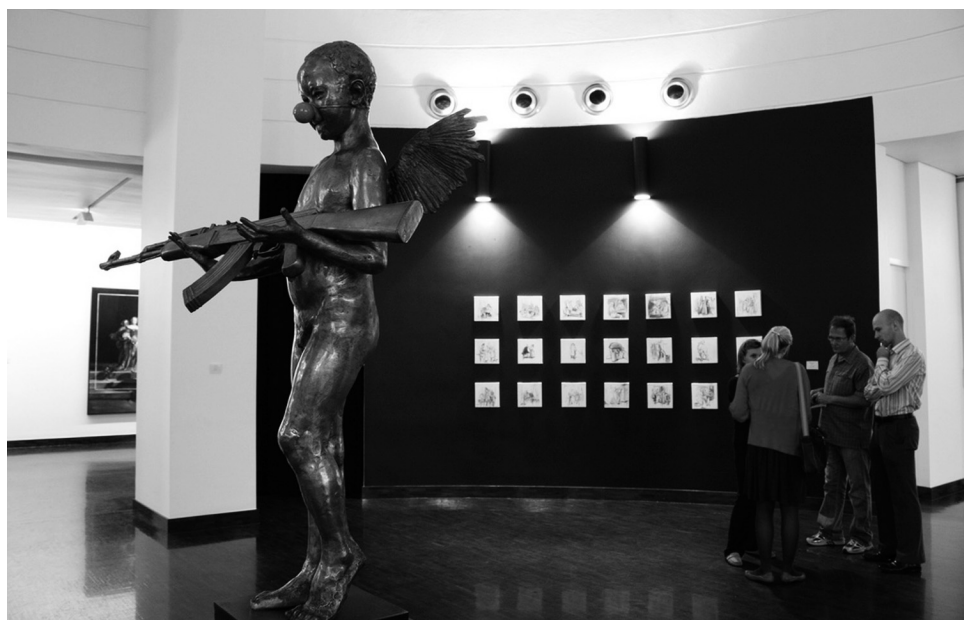
Dorastałem myśląc, że tak zwani dawni mistrzowie istnieli tylko jako religijne lub ikonograficzne wyobrażenia z odbitek na reprodukcjach przypinanych pinezkami, zwłaszcza tacy jak Leonardo da Vinci czy William Blake. Ich obrazy były i nadal są bardzo popularne w domach w Soweto. Byłem zawsze ciekawy, czy te

¹⁹ J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York- London 1990, s. 117.

²⁰ *Johannes Phokela Re-Working Iconic Images*, Cafe Gallery Projects [exhibition leaflet], red. M. Jones, London 2002, s. 2.

reprodukcje zostały faktycznie wykonane w jakimś innym celu, oprócz zarabiania pieniędzy. Poza wartościami religijnymi lub zwykłą popularnością, jaki jeszcze wpływ mogły wywierać na tych, którzy je posiadają? Poza tym, że holenderskie malarstwo rodzajowe prezentowało pewien europejski styl życia, to zbiega się ono z okresem historycznym, gdy Europejczycy przybyli do Południowej Afryki. Wiązało się to nie tylko z różnymi odniesieniami wizualnymi, utopijnymi na wiele sposobów, ale też z twardą rzeczywistością wojny i głodu, którą pomijano. Ta późniejsza zмова kulturowa jest i staje się istotnym źródłem dla moich pomysłów²¹.

Najbardziej znane płótno Phokeli obrazujące powyższą tematykę to „Apoteoza” (*Apotheosis*, 2004 r.)²² będąca parafrazą stylu Petera Paula Rubensa. Obie prace, Phokeli i Rubensa, w równej mierze cechuje zmysłowość nagich ciał, podwyższone emocje, dynamiczne kompozycje i kontrastowe zestawienia barwne. Niezwykle podobieństwo kompozycji przy bliższym kontakcie z dziełem Phokeli jest pozorne, bowiem uniwersalne, przepełnione pierwiastkami religijnymi malarstwo rubensowskie zostało u Phokeli przesycane współczesnymi aluzjami. Phokela wprowadza do aktów kobiecych perwersyjną opaleniznę z odznaczonymi stringami. Zamiast zwycięskiego Chrystusa, górującego nad tłumem skłębionych postaci



Johannes Phokela, *Wystawa, "I like my neighbours"* w Standard Bank Gallery, Johannesburg, 2009

²¹ B. Haines, *In Conversation with Johannes Phokelawn*, "Arthrob", 2003, no. 71, July) <http://www.artthrob.co.za/03july/news/phokela.html> z 23.1. 2011.

²² Pracę można obejrzeć na stronie http://www.a-n.co.uk/artists_talking/image_bank/images/220663 z 15.07.2013.

zmarłychwstałych dusz, pojawia się postać półnagiego mężczyzny zawieszonego w szklanej skrzyni. Chociaż światło rozchodzi się promieniście z tyłu skrzyni, to nie wydaje się to jednak by była to figura boskiego władcy świata. Uwieczona w skrzyni postać stanowi aluzję do współczesnego, kontrowersyjnego amerykańskiego magika Davida Blaine'a, który w trakcie swych pokazów uwalniał się ze szklanej pułapki na oczach widzów²³. Tę niejednoznaczną pracę Phokeli można odczytać na wiele sposobów, w kontekście różnych sytuacji i potrzeb. Może bowiem odnosić się do tendencji współczesnego społeczeństwa – ubóstwiania ludzi związanych z popkulturą z banalnych powodów. Może też odnosić się do szerszej perspektywy – braku autentycznego zbawiciela. W słowach komentarza Phokeli brak jakichkolwiek wskazówek, zatem dzieło pozostaje otwarte na różne interpretacje, co odpowiada artyście: „Kiedy patrzysz na moją pracę, nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie”²⁴.

Dla wprawnych interpretatorów znających malarstwo barokowe dodatkowym utrudnieniem jest to, że pod względem kompozycji „Apoteoza” Phokeli, przypomina raczej „Sąd Ostateczny Rubensa” (1617 r., Stara Pinakoteka Monachium)²⁵ lub „Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny” (1626, Katedra w Antwerpii) niż inne Rubensowskie apoteozy np.: „Apoteoza Henryka IV”, „Apoteoza Jakuba I”, „Apoteoza księcia Buckingham”. Phokela przedstawia kłębowisko ciał (dusz?), jak w scenie Sądu Ostatecznego. Niektóre z nich są obojętne losowi lub skazane na wieczność w piekle, podczas gdy inne są uratowane przez skrzydlatych aniołów. Ten ludzko-anielski wir ma swe epicentrum wokoło postaci fałszywego Chrystusa, zawieszonego w górnej środkowej części kompozycji. Promienie światła rozchodzą się z tej męskiej postaci, która podnosi ręce i obojętnie przygląda się scenie rozgrywającej się przed nim. Na dole płótna Phokela wprowadził tajemniczy włoski napis: „Tyrannidi Benevolae Grata Clientela Triumphus”. Zdanie to można przetłumaczyć jako ironiczny oksymoron: „Ukochanemu Tyranowi jego wdzięczni podopieczni”. Ten swoisty zwrot może odnosić się do trudnych sytuacji politycznych z udziałem przywódców-tyranów (dyktatorów), co zdarza się w Afryce.

W przeciwieństwie do wielu współczesnych artystów, Afrykanin stosuje tradycyjną, zachodnioeuropejską formułę malarską – olej na płótnie. „Apoteoza” Phokeli jest ponadto półkoliście zamknięta w górnej części, w kształcie przypominającym niektóre malowane nastawy ołtarzowe. Na przykład, obraz Rubensa „Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny” w antwerpskiej Katedrze Matki Bożej ma również łukowy szczyt. Ponadto obraz Phokeli jest także znacznych

²³ W 2003 r., Blaine spędził czterdzieści cztery dni, zawieszony w szklanej skrzyni nad Tamizą w Londynie. W prasie podano, że ponad dziesięć tysięcy osób przyszło zobaczyć moment, w którym wychodził ze skrzyni.

²⁴ *Personal Affects: Power and Poetics in Contemporary South African Art*, red. O. Enwezor, A. Farrell, S. Perryer, t. 1, New York 2004, s. 118.

²⁵ Inna praca, w której Phokela sięga do tego odniesienia, to dyptyk *Fall of the Damned* (1993).

rozmiarów 270 x 241 cm. Wszystkie te elementy zarówno kształt jak i wielkość, nawiązują do typowej konwencji religijnego malarstwa flamandzkiego z XVII wieku. W tym przypadku zasadnicza różnica polega na tym, że w przeciwieństwie do autentycznych zabytków malarstwa barokowego, „Apoteoza” Phokeli przypomina szkice przygotowawcze i błękitny styl kafli z Delft²⁶.

Inne bardzo znane prace Phokeli eksplorujące dawne malarstwo barokowe to: „Kąpiel przy świecach” (*Candle Bathing*) z 1998 r. będąca trawestacją obrazu Rubensa „Samsona i Dalila” (oczywiście Samson jest ciemnoskóry) czy nawiązanie do płótna Caravaggia „Ekstaza meduzy” (*The extacy of Medua*) z roku 1999. Johannes Phokela, który dorastał w Soweto z czasem zapragnął lepiej poznać przeznaczenie monumentalnych barokowych płócien i historię ich twórców, zwłaszcza w kontekście kontaktów kultur ludów bantu i holenderskiej w okresie intensywnego podboju południa Afryki w XVII i XVIII wieku. Prezentując doskonałą orientację w zakresie historii sztuki jak i umiejętność mistrzowskiego opanowania techniki olejnej, Phokela wbrew rasistowskim uprzedzeniom dołącza do panteonu wielkich światowych artystów. Jego koncepcja sztuki wpisuje się ponadto w działania wielu zachodnich twórców. Podobną koncepcję stosował Manet przekształcając „Wenus” Tycjana w prostytutkę a także Marcel Duchamp prezentując wąsatą „Monę Lisę”. Phokela przywłaszczył sobie style i treści zachodniej sztuki, przetwarzając ją swobodnie i nieco satyrycznie. Malarz przechodząc płynnie od Rubensa do Hogartha, rozśmiesza widza, demitologizując europocentryczne kanony i prezentując własną erudycję.

Sztuka starych mistrzów europejskich stanowiła również ważny punkt odniesienia dla innego południowoafrykańskiego artysty, Andrew Puttera, urodzonego w 1965 r., kapsztadzkiego twórcy i „postaci kultowej w tamtejszych kręgach artystycznych”²⁷. Uważał on, że dzieła sztuki dawnej zwłaszcza powstałe w Południowej Afryce (np. portrety lub ilustracje książek podróżniczych) zawierają liczne odniesienia do trudnych kontaktów siedemnastowiecznych Holendrów z ludem Khoikhoi. Praca „Potajemnie będę cię kochała bardziej”²⁸ nawiązuje do czasów wkrótce po przybyciu holenderskich osadników w 1652 roku. Maria de la Quellerie, żona pierwszego dowódcy holenderskiej załogi w Kapsztadzie wychowywała w swojej rodzinie dziewczynkę o imieniu Krotoa z ludu Khoikhoi. Dziewczyna nauczyła się mówić po holendersku i z czasem odgrywała rolę tłu-

²⁶ W manufakturach Delft od XVII w. produkowano wyroby dekoracyjne i użytkowe wykonane w technice fajansu z ręcznie malowanymi dekoracjami w kolorze niebieskim na białym tle ze szkliwa cynowego. Były to fajanse dekoracyjne i użytkowe: wazony, flakony, talerze, dzbany do wina i piwa oraz naczynia apteczne do przechowywania medykamentów a także kafle.

²⁷ S. Williamson, *Andrew Putter*, „Artthrob”, 2008, no. 126, February. <http://www.artthrob.co.za/08feb/artbio.html> (29. 12.2012).

²⁸ *Secretly I Will Love You More* 2007, instalacja multimedialna uzupełniona o zapis prezentowany na wideo, Spier Contemporary Art Gallery.

maczki. Wychowywana w kulturze rodzimej i holenderskiej, ostatecznie nie została zaaprobowana ani przez społeczność Khoikhoi, ani holenderką i zmarła w poniżeniu i nędzy.

Instalację Puttera rozpoczyna zmodyfikowany obraz z wyobrażeniem Marii de la Quellerie. Artysta przywołuje typowe wyobrażenia matron holenderskich znanych z portretów Pietera Halsa i Rembrandta – w białym czepcu i czarnej sukni z białym koronkowym kołnierzem. W dalszej części kompozycji, Maria śpiewa cicho dziewczynce kołysankę w języku khoikhoi, pełną charakterystycznych klikających dźwięków, jakie jeszcze dziś można usłyszeć w wielu językach ludu Nama, we współczesnej Namibii. Maria, w historii opowiedzianej przez Puttera, kochała małą Krotoa tak bardzo, że nauczyła się mówić językiem dziecka. Komentując instalację artysta zaznacza, iż historia emocjonalnej więzi Marii de la Quellerie z Krotoa została przez niego wymyślona: „Nie mamy żadnych informacji aby holenderski kolonista kiedykolwiek uczył się mówić językiem ludzi, którzy zamieszkivali dawne terytoria Khoikhoiów włączone do Kolonii Kapsztadzkiej. Zawsze było odwrotnie: Khoikhoiowie byli zmuszeni mówić po holendersku. Ze względu na tę presję język kapsztadzki Khoikhoiów jest od dawna wymarły”²⁹.

W prezentowanym materiale wideo instalacji³⁰ Maria ukazana jest w chwili zadumy i zadowolenia, gdy śpiewa kołysankę wyrażając w ten sposób głębokie przywiązanie do wychowywanej dziewczynki.

Dla artysty ważne było radosne przesłanie, które kryje w sobie każde zbliżenie dwojga ludzi, mimo dzielących ich różnic kulturowych. Instalację uzupełniają słowa kołysanki napisanej przez Puttera i przetłumaczonej przez Pedro Dausaba na język nama odtwarzanej w trakcie pokazu wyświetlanego na monitorze.

Ta !ao ti ǀkhariri -	Nie bój się mnie ani trochę
//Kore //kare-he sida oms !nâ.	Zapraszamy do naszego domu!
Mati koses a exa naparas !abuxa /ûn/kha	Jakże piękna jesteś,
ǀkhon buxuba rahâm.	Jaka mała łśniąca, z kosmatymi włosami
Sa !kharasasib ge.	Pachnąca słodką buchu ^a .
//n_ tikose sasa ra !gom/gausa kai.	Te różnice sprawiają, że tak jesteś że jesteś mi tak droga

^a Termin „buchu” to zwyczajowa nazwa ok. 135 gatunków roślin kwiatowych rodzaju *Agathosma*, z rodziny *Rutaceae*, pochodzących z południowej części Afryki.

Inne projekty związane z Kapsztadem, w których Andrew Putter korzysta z inspiracji dawną sztuką holenderską to: „Hotentocka Holandia: flora przyławkowa, lato 2008/09” oraz „Afrykańska gościnność lato 2009/10” (*Hottentots*

²⁹ Cytat wg: <http://www.venice-exhibitions.org/index.php?page=113&lang=en> z 11.09.2012.

³⁰ Pracę można obejrzeć i wysłuchać na: <http://www.youtube.com/watch?v=IP8deaENJyc> z 24.06.2013.



Andrew Putter, „Potajemnie będę cię kochała bardziej”, 2007, instalacja, Spier Contemporary Art Gallery

Holland: Flora Capensis on Summer 2008/09 oraz *African Hospitality on Summer 2009/10*). Projekty te realizowano z myślą o przybyciu gości na Mistrzostwa Świata w Piłce Nożnej – Mundial w 2010 roku.

Inspiracje dawną sztuką religijną renesansu włoskiego ujawnia związany ze stołeczną Pretorią Wim Botha (ur. 1977)³¹. W 2001 roku, podczas festiwalu artystycznego Klein Karoo National Arts Festival w Oudtshoorn, w instalacji „Komunia: zawieszenie niewiary”, (*Commune: Suspension of Disbelief*) prezentuje on ciało Chrystusa bez krzyża, choć w pozie ukrzyżowania, zawieszone w przestrzeni sali ekspozycyjnej. Dużych rozmiarów figura została przytwierdzona do sufitu przy pomocy stalowych linek.

Rzeźba jest skonstruowana z kart

Biblii wydrukowanych we wszystkich jedenastu językach urzędowych Republiki Południowej Afryki. Pomimo oczywistego ikonoklazmu dzieła, w rzeczywistości ma ono głębsze znaczenie. Botha poprzez swą pracę odnosi się do różnic w interpretacji znaczenia eucharystii pomiędzy różnymi wyznaniem chrześcijańskimi a zwłaszcza aktu przeistoczenia niezwykle istotnego w teologii katolickiej. W religii jak i w kreatywnych przedsięwzięciach pojęcie przeistoczenia daje znacznie bardziej atrakcyjne możliwości tworzenia sugestywnych, wieloznacznych przedstawień artystycznych niż zwykła symbolika.

Biorąc pod uwagę pojęcie przeistoczenia, instalacja Bothy staje się plastyczną parafrazą biblijnego zdania „Słowo stało się ciałem”. Ponieważ kwestia wagi Słowa Bożego (*Verbum Dei*)³² jest najważniejszą stroną przedstawienia, podstawowe chrześcijańskie medium jakim jest wydrukowana strona Biblii, staje się podstawowym elementem tworzącym rzeźbę. Botha rozszerza pomysł o krok dalej, poprzez stworzenie zamkniętego obiegu kamer telewizyjnych, skierowanych na rzeźbę. Następnie obrazy rzeźby są wyświetlane na monitorach w innym miejscu

³¹ Szerszy wybór prac artysty: <http://www.slideshare.net/mariaandebeer/wim-botha> (24.06.2013).

³² Termin ten oznacza przemawianie Boga do człowieka lub może być w drugim, pochodnym znaczeniu być synonimem Pisma Świętego.

w dalszych salach przestrzeni galerii. Obrazy zostają przekształcone poprzez postępujące pionowo rozmycia i przycięcia i stają się wizualnym abstraktem, pozbawionym treści. Odwrócenie przez artystę podstawowej zasady chrześcijaństwa zawierającej się w koncepcji „Słowo stało się ciałem” narzuca się jako oczywista interpretacja całej instalacji.

W innej pracy zatytułowanej „Mieliepap Pietà” (Pietà z papki kukurydzianej)³³, Botha podobnie zmienił istotę pierwotnego arcydzieła Michała Anioła – *Piety watykańskiej*, marmurowej rzeźby powstałej w latach 1498–1500. Pietà Bothy wykonana jest z papki kukurydzianej, wymieszanej z żywicą epoksydową. Papka kukurydziana stanowi pożywienie najuboższej warstwy czarnych Afrykanów i rzeźba Bothy, symbolizuje ich złą sytuację materialną, która jest wynikiem trwającej przez dziesięciolecia nierówności społecznej i politycznej. Poprzez wybór nieortodoksyjnego materiału, Botha chce zwrócić uwagę odbiorcy



Wim Botha, *Komunia: zawieszenie niewiary*, 2001, instalacja, Johannesburgska Galeria Sztuki

na złożoną historię Republiki Południowej Afryki. Znamienny był również wybór miejsca pierwszej ekspozycji rzeźby Bothy. Zaprezentowano ją w nowojorskiej Katedrze pod wezwaniem św. Jana Bożego³⁴. Budowlą ta jest zdaniem Bothy, także oszustwem, bowiem „udaje” starą gotycką bazylikę, gdy w rzeczywistości jest to „jedynie neogotycki” budynek. Ponadto, jest podobnie jak bazylika watykańska ogromną budowlą. Katedra nowojorska jest największą na kontynencie amerykańskim świątynią katolicką. Zatem i rzeźba i bazylika są rodzajem *symulakrum*,

³³ Praca wykonana jest z maki kukurydzianej, żywicy epoksydowej i metalu, 2004 r.

³⁴ Praca Bothy była prezentowana podczas wystawy pt. *Personal Affects: Power and Poetics in Contemporary South African Art* w 2004 r. Ekspozycja ta odbywała się równolegle w przestrzeni Muzeum Sztuki Afrykańskiej w Nowym Jorku i Katedrze św. Jana Bożego.

a używając słów artysty są „kolosalnym oszustwem”³⁵. Południowoafrykanin Wim Botha pochodzący z rodziny afrykanerskiej, zawłaszcza kanoniczne dzieło renesansowej rzeźby, zaś amerykańska Katedra „zawłaszcza” gotycki styl architektoniczny. Budowa Katedry nie została jeszcze dokończona, a Bothy traktuje swoje dzieło jako niedoskonałe i niedokończone co chce wyrazić poprzez otoczenie Piety rusztowaniami. Odnosząc się do słów artysty, który celowo wykorzystał koncepcję pracy przeznaczonej dla konkretnego miejsca (tzw. *site specific work*), lokacja/re-lokacja Piety jest idealna. Botha uważa: „W pewnym sensie moja Pietà idealnie konweniuje z Katedrą, bowiem [obie] jako imitacje, pełnią bardziej uniwersalną funkcję, dla św. Jana Bożego ważne jest wielowyznaniowe podejście (...)”³⁶.

Kolejnym aspektem instalacji rzeźbiarskiej Bothy jest zastosowana w niej symbolika męczeńskiej śmierci. W „Pieczie” Michała Anioła, Maryja trzyma na kolanach martwe ciało Jezusa tuż po ukrzyżowaniu. Ta ikonografia przywołuje w Południowej Afryce natychmiastowe skojarzenia z kultową fotografią ucznia Hectora Pieterzona, zabitego podczas rozruchów w Soweto 16 czerwca 1976 roku. Fotografia autorstwa Sama Nzima, ukazująca bezwładne ciało Hectora niesione przez kolegę, została wówczas opublikowana w prasie na całym świecie i stała się symbolem sprzeciwu wobec polityki apartheidu. Obraz bezwładnego ciała kilkunastoletniego chłopca, uwieczniony przed laty na fotografii jest ciągle bardzo żywy w pamięci mieszkańców Południowej Afryce. W tym kontekście *Pietà* traci znaczenie religijne i staje się uniwersalną ikoną tragicznych ludzkich losów. Praca Bothy jest niemal wierną lecz odwróconą kopią dzieła Michała Anioła. W obu przypadkach niesprawiedliwa śmierć jest przesłaniem, że tak jak męczeńska śmierć Jezusa rozwinęła religię chrześcijańską i dała ludzkości obietnicę życia wiecznego, tak i śmierć Hectora Pieterzona w 1976 r., pobudziła Afrykanów do dalszej walki z apartheidem i stała się obietnicą przemian w Południowej Afryce.

Znaczenie motywu martwego ciała Hektora Pieterzona w ikonografii południowoafrykańskiej prezentuje też wcześniejsza praca innego artysty Kevina Brandta, wywodzącego się z kręgu sztuki zaangażowanej. W 1996 r.³⁷, wykonał on na potrzeby wystawy *Fault lines*, nadruk *Pieta*, będący „rozpikselowaną” fotografią martwego Hektora Pieterzona. Artysta umieścił ten „rozpikselowany” wizerunek na zewnętrznej stronie muru otaczającego kapsztadzki Zamek Dobrej Nadziei, który był miejscem ekspozycji³⁸. Miało to również znaczenie symboliczne, ponieważ wcześniej odbywały się tam wystawy sztuki i imprezy kultury afrykanerskiej.

³⁵ *Personal Affects...* op. cit., s. 12.

³⁶ Cytat wg korespondencji e-mailowej autorki z artystą: Re: Query about „Mieliepap Pietà”, 2010.

³⁷ K. Brandt wykonał tę pracę na potrzeby wystawy z 1996 pt. *Fault lines*, kuratorką była Colleen Jane Taylor.

³⁸ S. L. Kasfir, *Contemporary African Art*, London 1999, s. 161–162.

Ten zwrot twórców z Południowej Afryki ku dawnym wzorom, ku barokowej refleksji malarskiej i rzeźbie renesansu, nie wydaje się zaskakujący. Zauroczenie klasyką było i jest charakterystyczne dla wielu nurtów w sztuce XX wieku. Współczesna sztuka, zawłaszczając i nadając nowy kontekst dawnym dziełom, uzyskuje zupełnie inne znaczenie zachowując przy tym urok i elegancję oryginałów.

Poszukiwanie tożsamości

Pochodząca z Południowej Afryki Roselee Goldberg, wpływowa krytyk sztuki z Nowego Jorku, w eseju z 2008 r. *Searching for identity: imaging the new society*³⁹, podkreśla znaczenie sztuk performatywnych dla sztuki nowej Południowej Afryki. Uważa ona, że ten rodzaj działalności artystycznej jest uniwersalny bo-
wiem performance:

(...) przemawia ponad podziałami językowymi – jedenastu języków narodowych, oddziałuje natychmiast i bezpośrednio, co nie zawsze jest osiągalne w typowych sztukach, takich jak malarstwo i rzeźba. Nie wymaga znajomości historii sztuki i najczęściej w sposób zdecydowany unika nadmiaru encyklopedycznych informacji. Każdy widz uczestniczący w performance’ie ma świadomość, że stąpa po afrykańskiej ziemi, świadomość uczestnictwa w przenoszeniu wartości z jednej kultury na drugą ma też świadomość wielkiego wysiłku jakiego wymaga zrozumienie różnych tradycji kultur. Począwszy od khosa poprzez tswana aż do hinduskiej, muzułmańskiej czy europejskiej⁴⁰.

Roselee Goldberg do najciekawszych artystów tworzących widowiska performance w Południowej Afryce zalicza Williama Kentridge’a (ur.1955), Stevena Cohena (ur. 1962), Bernie Searle (ur. 1964) oraz kilku czarnych twórców. W tej drugiej grupie krytyczka sytuuje uznanego już rzeźbiarza i bębniarza z ludu Venda – Samsona Mudzunga (ur. 1938)⁴¹ oraz Nicholasa Hlobo (ur. 1975) z ludu Khosa, który w swoich pracach eksploruje rdzenne zwyczaje tego ludu (*Umthubi*, 2006 r., *Thoba, utsale umnxeba*, 2008 r.) a także młodą artystkę Nandiphe Mntambo (ur. 1982)⁴². W performance’ie „Ukungenisa” (Dając miejsce temu, co się wydarzy) z roku 2008, prezentuje siebie podczas wyimaginowanej walki, do której staje jako

³⁹ Esej opublikowany w: S. Williamson, *South African Art Now*, op. cit., s. 101–105.

⁴⁰ Ibidem, s. 102.

⁴¹ Takim „klasycznym afrykańskim performance” S. Mudzunga był *Farewell to Drums* (Pożegnanie bębnow) w jego rodzinnej wiosce Dopeni w Prowincji Limpopo. Szerzej: P. Chinzima, *Suka Dzivha Fundudzi: Samson Mudzunga*, Johannesburg 2003, A. Nettleton, *Shaking up the Gallery*, „Art South Africa” 2003, vol. 2, no. 2, s.43–47.

⁴² Nandipha Mntambo pochodzi ze Suazi satelitarnego względem RPA królestwa. Początkowo od 1992 r. mieszkała w Johannesburgu, od 2002 r. w Kapsztadzie. Inne prace z wykorzystaniem wołowej skóry to cykl *Ingabisa* (2007), *Penis Vagina – One Man Capsule* (2009) oraz cykl wielkoformatowych odbitek *Silent Embrace*(2007). Inne prace: *The Rape of Europa* (2009), *Narcissus* (2009), *Zeus* (2009) odwołują się do ikonografii i ujęć klasycznej sztuki starożytnej Grecji i baroku włoskiego. <http://www.stevenson.info/exhibitionsbs/mntambo/index.htm> z 3.01.2013.

torreadorka Praça de Touros w Maputo (w Mozambiku). W tej pracy artystka dokonuje rozliczenia z kolonialną przeszłością Afryki. Arena Praça de Touros, gdzie mieszkańcy Mozambiku walczyli z bykami ku rozrywce portugalskich kolonizatorów. Nandipha Mntambo wkłada własnoręcznie wykonaną kurtkę torreadora. Fantazyjną kurtkę uszyła z wołowej skóry – niezwykle istotnego materiału w wielu rdzennych tradycjach afrykańskich. Jako spoiwa dla dopełnienia tej nietypowego materiału artystka używa żywicy epoksydowej, siatki poliestrowej oraz woskowego sznurka. Wykonując taneczne kroki i wymachując czerwoną muletą, zamierzając w pół kroku przez kilka minut milcząco mierzy się z opustoszałą, zaniedbaną areną. Nandipha Mntambo jest jednocześnie: przerażonym, niemym bykiem, równie zatrwożonym matadorem oraz przejętym lękiem tłumem. Odgrywając wszystkie te role, przestaje być kobietą – jej atrybuty płci zanikają⁴³. W zamyśle artystki praca oznacza „interpretację i zarazem przyswojenie tradycji”⁴⁴.

Belinda Blignaut (ur. 1968) to biała performerka, która równocześnie z plakatami i instalacjami tworzy filmy. Na jednym z nich, zatytułowanym „Z obowiązku wobec przodków” (*In Duty of The Ancestors*), wyprodukowanym w 1995 r. w wiosce na pograniczu Południowej Afryki z Mozambikiem dla telewizji BBC, uczestniczy w ceremonii inicjacyjnej czarnych dziewcząt. Obnażona do połowy artystka jest tak samo, jak one malowana i pije ziołowe eliksiry halucynogenne. W taki sposób odbywa się rytuał zjednoczenia z duchami przodków, tak istotny dla rdzennej społeczności południowoafrykańskiej. W odczuciu Belindy Blignaut życie i towarzyszące mu ceremonie przenikają się i powinny być eksplorowane przez performerów⁴⁵. W 2010 r. artystka stworzyła zupełnie inne widowisko banalnych przejawów życia wielkomiejskiego pt. „Kradnąc słowa”⁴⁶.

Niezwykle frapującym tematem dla twórców, ale i dla społeczeństwa wydaje się polemika z lansowanym przez polityków mitem pozytywnej i bezkrwawej przemiany społecznej. W dziedzinie sztuk plastycznych wątek ten podejmują tacy artyści jak: William Kentridge, Willie Bester, Brett Murray, Lisa Brice, Minette Vári czy Kendell Geers. Zasłużony i w ostatnich latach niezwykle honorowany William Kentridge⁴⁷, mierzy się z tą materią w rozmaitych technikach i mediach. Artysta ten był blisko tematyki sztuki politycznie zaangażowanej już w okresie apartheidu. Słynął jako kontestator z nurtu sztuki oporu. Kontynuacja wątków

⁴³ R. Simbao, D. Elliott, *Nandipha Mntambo Standard Bank Young Artist Award 201*, Cape Town 2011.

⁴⁴ Cytat wg. <http://www.stevenson.info/exhibitions/summer2007/ukungenisa1.htm> z 3.01.2013.

⁴⁵ S. Williamson, A. Jamal, *Art in South Africa: the Future Present*, Cape Town – Johannesburg 1996, s. 123.

⁴⁶ Ch. Rossouw, *Stealing the Words. Belinda Blignaut at Youngblackman*, „Artthrob”, 2010, no. 146, August. <http://www.artthrob.co.za/Reviews/2010/07/Chad-Rossouw-reviews-Stealing-the-Words-by-Belinda-Blignaut-at-YOUNGBLACKMAN.aspx> z 23.12.2012.

⁴⁷ Szeroki wybór prac artysty na: <http://williamkentridge.net/> z 27. 10. 2010.



Belinda Blignaut, *Z obowiązku wobec przodków*, 1995 zdjęcie z performance

sztuki zaangażowanej w jego post-apartheidowej twórczości wydaje się zatem naturalnym rozwinięciem wcześniejszej tematyki. William Kentridge „sztukę polityczną” (*political art*) definiuje bardzo szeroko i dwuznacznie jako: „(...) sztukę niejasności, sprzeczności, gestów niedokończonych i niepewnego zakończenia – sztukę (i politykę), w których optymizm trzymany jest w ryzach, a nihilizm na dystans”⁴⁸.

William Kentridge jako artysta korzysta ponadto ze swego przywileju, „inności”, ponieważ jest Żydem zatopionym w kulturze chrześcijańskiej, która była jednym z czynników opresji wobec czarnych Afrykanów⁴⁹. W swych pracach przechodzi on swobodnie od wycinanek z papieru i akwafort np.: „Caspiry”⁵⁰ przepełnione miłością”

⁴⁸ C. Christov-Bakargiev, W. Kentridge, *William Kentridge*, Brussels 1998, s. 181.

⁴⁹ Szerzej: *William Kentridge Five Themes*, M. Rosenthal (ed.), San Francisco 2009, s. 23–26.

⁵⁰ Casspir – transporter opancerzony produkowany w Południowej Afryce. Używany w wielu działaniach wojennych, misjach pokojowych oraz przy tłumieniu zamieszek. Początkowo pojazd używany był tylko przez południowoafrykańską policję w czasie demonstracji i do tłumienia za-



William Kentridge, *Caspary przepelnione miłością*, 1989, akwaforta, Goodman Gallery, Johannesburg

(1989) do monumentalnych rysunków: „Łuk/Procesja: rozwijać, doganiać, a nawet przewyższyć” (1990), po rozbudowane spektakle audiowizualne, do których można zaliczyć „Okazjonalna i pozostała nadzieja: Ubu i procesja (Południowoafrykański chaos polityczny)” z lat 1997–1999⁵¹. We fragmencie ostatniej z wymienionych prac „Pochód cieni” (*Shadow Procession*) z 1999 roku uchodźcy w niekończącej się procesji przenoszą ze sobą po kilka przedmiotów z jednego miejsca na drugie. To metafora białych Południowoafrykanów, którzy zaniepokojeni przejęciem władzy politycznej przez czarnoskórą większość zdecydowali się na emigrację. Ich los jest odwróceniem sytuacji wcześniejszej, w której czarni i biali aktywiści walki z apartheidem zdecydowali się na exodus z kraju. W animowanym filmie składającym się na pracę „Pochód cieni” William Kentridge wykorzystał stosunkowo prymitywną technikę wycinanych animacji poklatkowych. Kawałki papierowych wycinanek stanowiących poszczególne fazy ruchu, przesuwane

ponad przezroczystą powierzchnią, są przez niego rejestrowane na taśmie negatywowej kamerą i montowane w krótkometrażowy film. Całość jest uzupełniona rytmicznym podkładem muzyki budzącej niepokój. Dodatkowo podczas animacji zmiany wprowadzane do kompozycji znajdującej się w poszczególnych klatkach odpowiadają kolejnym fazom ruchu. Niezborne i płochliwe ruchy postaci odtwarzanych na taśmie filmowej, zaskakująco skutecznie wyrażają trapiące je poczucie

mieszek, między innymi w Soweto. Dla czarnej ludności stał się symbolem apartheidu. Szerzej: T. Begier, D. Użycki, *Niektóre kołowe środki transportu armii RPA*, „Nowa Technika Wojskowa” 1992, nr 6, s. s. 3–5

⁵¹ Tytuły oryginałów odpowiednio: *Casspirs Full of Love*; *Arc/Procession: Develop, Catch Up, Even Surpass*; *Occasional and residual hope: Ubu and The Procession (South African political turmoil)*.

nieszczęścia i strachu. Drugi z fragmentów widowiska „Ubu mówi prawdę” (1997) odnosi się do działań Komisji Prawdy i Pojednania. Film przedstawia wstrząsające dokumentalne obrazy z czasów apartheidu osób przesłuchiowanych i torturowanych w znienawidzonym wieżowcu przy placu Johna Vorstera w Johannesburgu⁵². Sposób prezentowania obrazów z kamery sugeruje, iż aparat fotograficzny, kamera i oko są jednocześnie instrumentami i świadkami nadzoru oraz spektaklu, ponieważ „nie-winne oko nie istnieje”.

Podobnym komentarzem do złożonej sytuacji polityczno-ekonomicznej we współczesnej Republice Południowej Afryki był nieco wcześniejszy rysunek tego artysty, zatytułowany „Łuk/Procesja”. W opisie swego dzieła powołuje się on na słowa przypisywane cesarzowi Hajle Sylasjemu, „rozвивać, doganiać, a nawet przewyższyć”, który w ten sposób miał proklamować postęp w Etiopii. Jednakże owo etiopskie nadrabianie zaległości, dzielących ten kraj od bogatej społeczności świata zachodniego, odbywało się kosztem dominacji kulturowej pewnych grup społecznych nad innymi. William Kentridge obawia się podobnej sytuacji w Południowej Afryce. Praca powstała w momencie, gdy przyszłość tego kraju wydawała się szczególnie niepewna, był to bowiem dopiero początek przemian poprzedzających zniesienie apartheidu (zwolnienie Mandeli z więzienia i zalegalizowanie działalności afrykańskich partii politycznych). Wymowy prac Williama Kentridge’a dopełnia fakt, iż posługuje się on charakterystycznym przerysowaniem i karykaturą utrzymaną w tonie dzieł artystów związanych z niemieckim nurtem *Neue Sachlichkeit*⁵³, którzy w zaangażowanej społecznie sztuce widzieli szansę na powstrzymanie totalitarnych tendencji okresie rządu Republiki Weimarskiej. Do najważniejszych prac Williama Kentridge’a z ostatnich lat należą: „Pochmurny czas: Soho i Felix” (1989–2003), „Parcours d’atelier: artysta w studio” – montaż filmów wideo poświęcony Georges Méliès⁵⁴ oraz „Sarasro i mistrzowskie głosy: Czarodziejski flet” (2003–2007)⁵⁵ – instalacja uzupełniona o sceny montażu wideo w oparciu o operę Mozarta. Przez nawiązanie do tego dzieła z okresu oświecenia przywołuje zagrożenia jakie zdaniem autora niósł ówczesny kolonializm w Afryce. Problem ten podjął ponownie w innej instalacji pt. „Czarne pudło/ Czarna komnata” z 2005 r., na którą składały się miniaturowy, zmechanizowany teatr, rysunki, rzuty i rzeźba kinetyczna.

⁵² Posterunek policji bezpieczeństwa przy placu Johna Vorstera był „prawdziwym uosobieniem przemocy systemu apartheidu”. 1997 zmieniono jego nazwę na Centralne więzienie policji. Szerzej: http://www.saha.org.za/news/2010/August/remembering_a_darker_time_when_john_vorster_square_was_opened.htm z 12.04.2012.

⁵³ Por. W. Schmied, *Neue Sachlichkeit and German Realism of the Twenties*, London 1978.

⁵⁴ Georges Méliès (1861 – 1938) to francuski iluzjonista oraz prekursor francuskiej kinematografii.

⁵⁵ Tytuły odpowiednio: *Thick time: Soho and Felix*, *Parcours d’atelier: The artist in the studio*; *Sarasro and the master’s voice: The Magic Flute*.

Jedną z ostatnich prac Williama Kentrige'a jest „Nauka z absurdu – nos”⁵⁶ – performance, instalacja i opera prezentowana m.in. w Metropolitan Opera w Nowym Jorku w 2010 roku. Twórca nawiązuje w niej do absurdałnej historii z opowiadania Mikołaja Gogola „Nos” w kontekście radzieckiej awangardy artystycznej z lat dwudziestych i jej tragicznego stłumienia. Jest to przesłanie i ostrzeżenie dla artystów południowoafrykańskich dotyczące roli sztuki uwikłanej w politykę.

U przedstawicieli młodszego pokolenia twórców, urodzonych w końcu lat sześćdziesiątych XX w., dominuje tematyka związana z narastającą w Południowej Afryce przestępczością pospolitą i poczuciem ciągłego zagrożenia życia przez napady rabunkowe. Artystka Lisa Bryce (ur. 1968) w 1990 r. przeżyła napad, podczas którego w jej domu został ciężko ranny członek jej rodziny. Podejmuje ona tę tematykę w instalacjach pod wymownymi tytułami: „Uczyni twierdzę ze swojego domu” (*Make Your Home Your Castle*) z 1995 r., *Czym jest dom bez uzbrojonej matki* (*What is a Home Without an Armed Mother*, 1995) oraz *Jestem bezpieczna* (*I'm Safe I, II, III*, 1996). Usiłuje ona w ten sposób odzyskać zachwianą równowagę emocjonalną po doznanej traumie. Inny z twórców młodszego pokolenia, Kendell Geers (ur. 1968) to prawdziwy *enfant terrible* współczesnej sztuki RPA, określany też mianem artysty-oszusta⁵⁷. Jak sam mówi, jest twórcą, któremu przypadło w udziale żyć w czasach gdy: „(...) Sprzeczność, Prawda, Pożądanie, Pasja i Anarchia nie są niczym więcej niż nazwami perfum. Żyję w wieku cyfrowej reprodukcji, gdzie prawdy nie ma już w obrazie, bo każdy obraz można zmienić i każdy może zostać usunięty lub dodany do historii”⁵⁸.

Ten pozorny brak reguł i trwałości nie przeszkadzał bynajmniej Geersowi w prezentowaniu twardego antyapartheidowego stanowiska, gdy w 1988 r. jako biały obywatel RPA zobowiązany do służby wojskowej odmówił wstąpienia do *South African Defence Force*. Z powodu tej zdecydowanej postawy groziło artyście sześćdziesięcioletnie więzienie. Zdecydował się wtedy na emigrację. Wkrótce po powrocie do kraju w 1994 roku, ten artysta pochodzenia afrykanerskiego dokonał obmycia swego ciała własną krwią. Miało to symbolizować ofiarę białych ciemnizyńców na rzecz prześladowanej do niedawna czarnej większości mieszkańców Republiki Południowej Afryki („Krwawe piekło” *Bloody Hell*). W cyklu 10 litografii zatytułowanych „Gangsterzy i porywacze samochodów” (1997)⁵⁹. Kendell Geers prezentuje czarno-białe odbitki z twarzami rozmaitych przestępców niezależnie od ich pochodzenia etnicznego. Z niepokojem zauważa on, że ci pospolici przestępcy są lansowani, a nawet gloryfikowani przez współczesne massmedia do tego stopnia,

⁵⁶ *Learning from the absurd: The Nose*.

⁵⁷ Szerzej: M. Green, Con-Artist at the Loovre, “You Magazine”, 1994, September 1, s. 139–140 oraz wystawa artysty pt. *Fuck Art: The Prose of a Con-Artist* w Pretorii w 1995 r.

⁵⁸ Cytat wg *Katalogu Wystawy Kendell Geers. Kannibale. October 18 – Decembre 8, 2007*, Paris 2007, s. 3.

⁵⁹ Tytuł oryginalny: *TW Gangster and TW Highjacker*.

że każdy z nich może przeżyć słynne Warholowskie „15 minut sławy”. Praca ta to głos artysty w dyskusji nad narastającą w RPA pospolitą przestępczością⁶⁰. Inna znacząca praca Kendella Geersa to pokaz w prestiżowej galerii Johannesburga – Goodman Gallery, zatytułowany „Syn marnotrawny” (*The Prodigal Son*, 2003)⁶¹. Artysta zaprezentował jak ludzie radzą (i nie radzą) sobie z przemocą. Twórca lakonicznie i bez emocji ukazał zdjęcia murów, które mają chronić mieszkańców okazałych rezydencji przed napadami rabunkowymi. Fotografie około stu murów przedstawiały imponujące, betonowe ściany o wysokości 8 metrów, druty kolczaste, tłuczone szkło, elektryczne ogrodzenia (o czym informują tabliczki), zasieki, wieżyczki strażników. To codzienność w tym kraju w okresie transformacji ustrojowych. Fotografie uzupełniał (zrealizowany wraz z Patrickiem Codenys) film prezentujący zniszczenie Twin Towers w Nowym Jorku. Pokazywany w zwolnionym tempie rozpad wież symbolizował rozpad wiary w amerykańskie bezpieczeństwo. Podobnie biali mieszkańcy Południowej Afryki też stracili przekonanie o swoim bezpieczeństwie pomimo otaczających ich murów. Kiedy Daniel Francis Malan – pierwszy premier Partii Narodowej jeden z twórców apartheidu – pisał o historycznej roli Afrykanerów, zakładał, iż biało-czarny świat, który stworzył, będzie trwał wiecznie. Po 1994 r. świat afrykanerów odszedł w przeszłość. Kendell Geers – Afrykaner, w swych dojrzałych pracach prezentowanych na wystawach z końca pierwszego dziesięciolecia XXI w. (np. *Songs of Innocence and of Experience*, *A Guest + A Host = A Ghost*, *Third World Disorder*), próbuje odnaleźć na nowo swą tożsamość. Chciałbym – jak mówi – „(...) powrócić do swych korzeni, zastanawiając się, co to znaczy być białym Afrykaninem i przedstawicielem klasy pracującej, Afrykanerów w Południowej Afryce (...)”⁶².

Działalność Komisji Prawdy i Pojednania to wątek często podejmowany w sztukach plastycznych mimo pozornej trudności przełożenia zagadnień moralnych i etycznych na język obrazu. Do twórców, którzy mierzą się z tym wyzwaniem, należą: Colin Richards *Veronica Cloth* (Veraikon, 1996); Jane Taylor i prezentowani już William Kentridge i Sue Williamson. Ci artyści często wykorzystują fotografię dokumentalną, przywołując fakty historyczne (tortury, zaginione osoby, zniszczone czarne dzielnice miast), a wykorzystują w swoich kompozycjach wizerunki osób, które zginęły bez wieści.

Wielu współczesnych twórców południowoafrykańskich uzyskało już rangę wykraczającą poza granice tego regionu. Dwudziestoletni okres postapartheidowy zapoczątkował długotrwały zapewne proces poszukiwania wspólnego przesłania

⁶⁰ Por. *A Decade of Democracy South. African Art 1994–2004*, red. E. Bedford, Cape Town 2004, s. 80.

⁶¹ Jest to rozwinięcie pracy pt. *Suburbia* z 1999 r.

⁶² Cytat wg: <http://www.goodman-gallery.com/artists/kendellgeers> z 21.06.2012.

nowoczesnej sztuki południowoafrykańskiej. Nie zniwelował całkowicie skutków długotrwałego odrębnego rozwoju kulturowego czarnej i białej społeczności. Wielu artystów tego kraju świadomie podejmuje tematykę bolesnego rozliczenia z przeszłością a jednocześnie podejmuje problemy wynikające z nowej rzeczywistości i jej społecznych skutków, problemy te będą omówione szerzej w drugiej części artykułu⁶³.

Dr Aneta Pawłowska, adiunkt w Katedrze Historii Sztuki Uniwersytetu Łódzkiego. Badania nad sztuką afrykańską prowadzi od 2001 roku, autorka wielu publikacji z tej dziedziny w języku polskim i angielskim, przygotowała na ten temat pracę habilitacyjną na Wydziale Historyczno-Filozoficznym UŁ.

⁶³ Bibliografia dotycząca całości tekstu zostanie zamieszczona w drugiej części artykułu.

Z HISTORII AFRYKI

HANNA RUBINKOWSKA-ANIOL

„MEMUARY” MAHTEME SYLLASJE UELDE MESK’ELA CZYLI ETIOPSKIE SPOJRZENIE NA CESARSTWO W OKRESIE ZMIAN

Za panowania cesarza Hajle Syllasje I w Etiopii ukazała się jedna z ważniejszych publikacji dotyczących cesarstwa i sprawowanej w nim władzy. Były to „Memuary”¹ (amh. *Zykre neger*) wybitnego etiopskiego intelektualisty Mahteme Syllasje Uelde Mesk’ela². Księga ta jest zbiorem dokumentów i zapisem wspomnień autora dotyczących sprawowania władzy w Etiopii od końca XIX wieku, kiedy to cesarzem był Menelik II (1889–1913) do czasów autorowi współczesnych, czyli panowania Hajle Syllasje I (1930–1974). Jest to niezwykła księga. Napisana w języku cesarskiego dworu z przełomu XIX i XX wieku: po amharsku, nie została do tej pory przetłumaczona. Stanowi wyjątkowe źródło umożliwiające spojrzenie od wewnątrz na system funkcjonowania Cesarstwa Etiopskiego w pierwszej połowie XX wieku. Obraz państwa przedstawia Etiopczyk, który przez lata służył na cesarskim dworze jako wysoki dygnitarz. Jego wiedza opiera się nie tylko na własnych doświadczeniach, ale także na doświadczeniach poprzednich pokoleń. Tak jak Mahteme Syllasje, również jego ojciec pełnił funkcję cesarskiego sekretarza. W „Memuarach” autor spisuje własne wspomnienia, przy-

¹ Mahteme Syllasje Uelde Mesk’el, *Zykre neger*, Addis Abeba: Nets’anet, 1949/50.

² Etiopczycy noszą imiona i ojcostwa, nie noszą nazwisk. Jedno imię często składa się z dwóch wyrazów. Większość imion – zwłaszcza chrześcijańskich – coś znaczy. Dlatego też pewne części imion często powtarzają się, co nie sugeruje więzów rodzinnych pomiędzy osobami noszącymi te imiona. I tak tronowe imię Hajle Syllasje I oznacza „Siła Trójcy” a ojciec autora „Memuarów” nazywał się Uelde Mesk’el, czyli „Syn Krzyża”. Jego syn nosi więc pełne imię Mahteme Syllasje Uelde Mesk’el, przy czym jego imię Mahteme Syllasje oznacza „Pieczęć Trójcy”.

tacza też dokumenty, opisuje ceremoniał, symbole władzy, etc. Jest to smakowity kąsek dla ciekawych historii świata. Tym bardziej, że bogata i długa tradycja etiopskiej państwowości wyrosła na styku wielu kultur, a „Memuary” odkrywają niektóre z tych zależności.

Państwowość Etiopii sięga II wieku przed naszą erą. Wówczas Aksum, kolebka kultury etiopskiej, stało się potężnym państwem w Rogu Afryki. Przez wieki trwania Cesarstwa Etiopskiego aż do rewolucji w 1974 roku i później, po czasy współczesne, obszar państwa i jego kultura podlegały znacznym zmianom, ewoluowały. Pomimo tego, istnieje ciągłość państwowości i sprawowania władzy na tym terenie, która w znacznym stopniu opiera się na tradycji judeo-chrześcijańskiej. Tak bowiem, pomimo istotnych wpływów zarówno islamu jak i innych kultur afrykańskich, przyjęło się określać kulturę Etiopii, która przez wieki wyznaczała metody sprawowania władzy. Od końca XIX wieku, czyli od podbojów cesarza Menelika II, około połowa mieszkańców cesarstwa wyznawała chrześcijaństwo, połowa islam. Ważny dla funkcjonowania państwa był i jest etniczny skład mieszkańców tych terenów. Przez wieki władzę w państwie sprawowali chrześcijanie, przedstawiciele semickich ludów. Byli to przeważnie Tygrajczycy zamieszkujący północ Płaskowyżu Etiopskiego lub Amharowie zamieszkujący jego część południową i zachodnią. Ale poddani cesarza byli znacznie bardziej zróżnicowani, zarówno etnicznie jak i językowo. Najbardziej dziś liczny lud Etiopii, Oromo, to Kuszyci, a wiele mniejszych grup etnicznych mieszka w granicach Etiopii i ich członkowie uważają się za Etiopczyków. Sposoby zarządzania tak zróżnicowanym obszarem (etnicznie, kulturowo, geograficznie, historycznie i pod wieloma innymi względami) z uwzględnieniem administracji ziemią, nakładania podatków itp. zostały opisane w „Memuarach”.

Przełom XIX i XX wieku był wyjątkowym okresem. Rządy Menelika II to okres świetności. Jemu właśnie udało się przyłączyć do Etiopii ziemie, które po podbojach stanowiły dwie trzecie nowego terenu cesarstwa. On też odparł bezpośredni atak Włochów dążących do kolonizacji Etiopii. Sławetna bitwa pod Aduą w 1896 roku dowiodła siły państwa. Także rządy Hajle Syllasje, zwłaszcza po wyzwolenia Etiopii spod włoskiej okupacji (1936–1941), przez długie lata dowodziły silnej pozycji na arenie międzynarodowej. Kryzys nastąpił gdy tradycyjne cesarstwo i jego władca nie zdołali dostosować się do zmian zachodzących w świecie. Ten potężny i skomplikowany twór jakim było Cesarstwo Etiopskie na przełomie XIX i XX wieku, wraz z jego instytucjami, zwyczajami i – przede wszystkim – organizacją, opisał Mahteme Syllasje Uelde Mesk’el.

„Memuary” i ich autor

Autor „Memuarów” urodził się w 1904 roku w geograficznym centrum cesarstwa – w prowincji Szeua, zmarł w Addis Abebie w 1978 roku³. Był synem nadwornego sekretarza (*ts’ehafie tyyzaz*), Uelde Mesk’ela. Sam później również piastował ten urząd. Był przedstawicielem pokolenia wykształconych Etiopczyków, którzy łączyli wiedzę zdobytą w tradycyjnych etiopskich szkołach przykościelnych, opartą na znajomości Biblii, żywotów świętych i literatury etiopskiej, z wykształceniem europejskiego typu. Mahteme Syllasje kształcił się w Etiopii i we Francji. W Etiopii uczęszczał do założonej przez Menelika II, a potem noszącej jego imię, pierwszej szkoły europejskiego typu. Podczas włoskiej okupacji był więziony we Włoszech. Po wyzwoleniu Etiopii w 1941 roku, piastował wiele posad rządowych, w tym posad ministerialnych. Kiedy w latach czterdziestych Hajle Syllasje powierzył mu zadanie skatalogowanie przechowywanych na dworze historycznych dokumentów dotyczących państwa, Mahteme Syllasje rozpoczął pracę nad „Memuarami”. Pomagał też cesarzowi w spisaniu autobiografii „Moje życie i postęp Etiopii”⁴. W 1966 roku porzucił politykę. Jego książki świadczą o szerokich zainterесowaniach autora. Jest autorem dzieła o tematyce religijnej („Wielki cud”, Addis Abeba 1950/51⁵); wydał zbiór tradycyjnej etiopskiej poezji *k’ynie* (Addis Abeba 1955/56); zbiór przysłów etiopskich („Scheda po przodkach”, Addis Abeba 1950/51); pisał książki przedstawiające działanie państwa, np. książki wydanej w 1964 lub 1965 roku w Addis Abebie „Na temat praw etiopskich z uwzględnieniem własności ziemskiej, zarządzania i podatków. Ogólny przegląd”. Mahteme Syllasje wydawał również słowniki i gramatyki języka amharskiego, niektóre dzieła pozostawił w rękopisach przechowywanych przez rodzinę. Za swoją działalność wielokrotnie był odznaczany przez cesarza, między innymi otrzymał najbardziej prestiżową nagrodę za działalność na rzecz Etiopii i jej kultury: nagrodę im. Hajle Syllasje I.

„Memuary” ukazały się w Addis Abebie w 1942 roku wedle kalendarza etiopskiego, czyli w 1949 lub 1950 A.D. Jak głosi informacja opublikowana na stronie tytułowej, było to w dziewiętnastym roku panowania cesarza Hajle Syllasje

³ Na temat Mahteme Syllasje Uelde Mesk’ela por.: H. Rubinkowska, *Ethiopia on the Verge of Modernity: the Transfer of Power during Zewditu’s Reign 1916–1930*, Warszawa: Agade, 2010, s. 10f.; P. Milkias, *Mahtāmā Sellase Wāldā Māsāqāl*, [w:] „Encyclopaedia Aethiopica”, t. 3, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2007, s. 662–664.

⁴ Hajle Syllasje, *Hyjuetienna jeltjop’ja yrmydza*, Inland – Baz: Byrhanynna Selam, 1972/73; tłum. jako: Haile Selassie I, *Autobiography of Emperor Haile Selassie I, “My Life and Ethiopia’s Progress” 1892 – 1937*, tłum. Eduard Ullendorff, London: Oxford University Press, 1976.

⁵ W Etiopii obowiązuje kalendarz przesunięty o siedem/osiem lat wstecz w stosunku do kalendarza gregoriańskiego, a jego początek przypada na wrzesień. Dlatego daty wydań książek etiopskich podane w „latach łaski” (*amete myhret*), co jest określeniem kalendarza etiopskiego, nie odnoszą się precyzyjnie do jednego roku wedle kalendarza gregoriańskiego.

I. Księga liczy dziewięćset trzy strony i wiele nieliczbowanych kart z ilustracjami. Numeracja rozpoczyna się od numeru ósmego i nie jest logiczną kontynuacją stron nienumerowanych. Przed stroną oznaczoną tym numerem jest dwadzieścia dziewięć nienumerowanych kart. Sposób wydania „Memuarów” jest typowy dla książek z epoki Hajle Syllasje. Jak w większości ówczesnych wydawnictw, na karcie po stronie tytułowej opublikowano zdjęcie cesarza, na kolejnej stronie dedykacja dla cesarza zaczyna się tradycyjnym pozdrowieniem *Dżan Hoj!*, co można przetłumaczyć jako „Wasza Cesarska Mość!”. Po niej następuje dwustronicowa przedmowa (*meqdy*) autorstwa Mersje Hazena Uelde K’irk’osa – innego wybitnego intelektualisty i pisarza epoki Hajle Syllasje. Następne cztery strony zajmuje wstęp (*megbiya*) napisany już przez Mahteme Syllasje. Spis treści jest drobiazgowy i zajmuje czternaście stron. Pierwsza numerowana strona (ósma) jest drugą stroną tekstu „Memuarów”. Poza tekstem księga zawiera wiele zdjęć, plany (na przykład plan pałacu Menelika II), tabele (na przykład przedstawiające wysokości i rodzaje podatków pobieranych w kolejnych latach i częściach cesarstwa), spisy mianowań, oficjalne listy i inne dokumenty.

Mahteme Syllasje należał do grupy, której wpływ na wydarzenia w dwudziestowiecznej Etiopii był znaczny. Od końca XIX wieku w Etiopii przybywało osób, które wyróżniały się znajomością europejskich języków i wykształceniem zgodnym z europejskimi standardami. Zmiany wprowadzane w cesarstwie przez Menelika II dotyczyły wielu aspektów funkcjonowania państwa i życia społecznego. Uważne śledzenie przez władzę docierających do niego informacji spoza Etiopii przyniosło próby wprowadzania kształcenia odmiennego od etiopskiej tradycji. Pierwsze doświadczenia z edukacją innego typu niż tradycyjne szkoły przyklasztorne (przede wszystkim nauka języków europejskich) wiązały się z kontaktami z przybywającymi do cesarstwa Europejczykami (np. misjonarzami). I tak, powoli ale konsekwentnie, rosła grupa osób, która na etiopskie społeczeństwo, na cesarstwo i na jego historię patrzyła inaczej niż poprzez pryzmat tradycji. Im kontakty ze światem zewnętrznym stawały się bardziej intensywnie, a wydarzenia poza Etiopią miały silniejszy wpływ na wewnętrzne sprawy cesarstwa, tym większej części społeczeństwa one dotyczyły. Hajle Syllasje sam był przedstawicielem Etiopczyków wykształconych w szkole prowadzonej przez Europejczyków. Należał do grupy osób, które uważały za konieczne wykorzystanie myśli i cywilizacyjnego dorobku Europy. Za jego panowania odwoływanie się do wzorców świata Zachodu i chęć wprowadzenia zmian w cesarstwie, przez znaczną część etiopskiej elity były postrzegane jako konieczność i cnota. Jednocześnie, w ideologii państwowej, w sposobie sprawowania władzy i w wielu dziedzinach życia, odwoływanie się do historii i tradycji etiopskiej było równie ważnym elementem. Miało podtrzymywać dumę narodową i określać jedyny możliwy kształt państwa – cesarstwo oparte na judeo-chrześcijańskiej tradycji i długim doświadczeniu państwowości.

Mahteme Syllasje Uelde Mesk’el był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli grupy intelektualistów okresu Hajle Syllasje I. „Memuary” wyrosły z przemian związanych z działalnością grupy intelektualistów starających się dążyć do stworzenia nowoczesnego państwa i oświeconego społeczeństwa, świadomego wspaniałej tradycji. „Memuary” były też wynikiem rodzącej się potrzeby spisania i udokumentowania historii funkcjonowania państwa w ostatnich kilkudziesięciu latach. W zamyśle autora można znaleźć odwołanie do sytuacji w jakiej Etiopia znalazła się w połowie XX wieku: jest to przedstawienie państwa z jego wspaniałością opartą na ponad dwutysiącletniej tradycji, ale zmierzającego ku nowoczesności. Bez wątpienia, książka podkreśla zarówno wielkość cesarstwa w jego tradycyjnej formie jak i nowoczesne aspekty funkcjonowania państwa. Nawiązaniem do siły tradycji jest, między innymi, opis dworu i tradycyjnych godności. Opis funkcjonowania współczesnych ministerstw, np. Ministerstwa Poczty, czy opis rozwoju szkolnictwa, ukazuje siłę starożytnego państwa, które potrafi ewoluować i w XX wieku być partnerem dla innych państw.

Książka

Poniższy krótki opis podziału treści książki daleki jest od rzetelnego przedstawienia jej zawartości. Długo można omawiać opisane w „Memuarach” kolejne aspekty funkcjonowania państwa. Nie sposób streścić choćby wszystkich części dzieła. Nie tylko ze względu na jego objętość. Rozdziały opisują kolejne kulturowe pojęcia, których analiza otwiera drzwi prowadzące do niekończących się korzyści odcieni etiopskiej kultury.

1. Dwór cesarski

Pisząc „Memuary” autor przestrzegał zarówno podziału chronologicznego jak i tematycznego. Rozpoczyna swoją opowieść o cesarstwie opisem wyglądu i funkcji zabudowań pałacowych cesarza Menelika II. Następnie wymienia funkcje i godności dworskie oraz opisuje obowiązki dworzan. Na dworze cesarza oprócz zarządzającego zbrojownią, stajnią cesarską, dostojników odpowiedzialnych za organizację służby w prywatnych pokojach cesarskich i za dbałość o salę tronową, byli też dostojnicy odpowiedzialni za podawanie *yndżery*, czyli kwaśnego placka, podstawy żywienia Etiopczyków, za pracę rzeźni, przygotowanie wina z miodu oraz cesarskie ule. Kolejny dostojnik nadzorował bydło w cesarskiej zagrodzie. Obowiązki tych i innych dworzan zostały opisane w drugim rozdziale książki.

Historia etiopskich tytułów dworskich poświadcza przekształcanie się określenia funkcji sprawowanej przez sługę w tytuł dworski. „Memuary” pozwalają określić rolę jaką pełnili dworzanie, których obecność w otoczeniu cesarza opisywana jest przez kroniki już we wcześniejszych wiekach. Książka dostarcza informacji,

czy te terminy w dalszym ciągu oznaczały określenie funkcji sprawowanej na dworze, czy zmieniły swoje znaczenie i można je postrzegać jako tytuły dworskie, wojskowe bądź administracyjne⁶. Ponadto opisy zawarte w dziele Mahteme Syllasje dostarczają dodatkowych informacji, które pozwalają lepiej zrozumieć terminy historyczne. Poznanie ich znaczenia jest dziś możliwe jedynie poprzez dogłębne studia filologiczne i analizę dokumentów historycznych. Przykładem jest termin *asellafti*. Tak określano tych dworzan, którzy byli odpowiedzialni za podawanie do stołu cesarskiego. *T'edž asellafti* podawał *t'edž*, czyli wino z miodu, *yndžera asellafti* był odpowiedzialny za podawanie *yndżery*, *karra asellafti* czyścił i podawał noże do jedzenia surowego mięsa. „Memuary” zawierają opisy obowiązków każdego z tych sług.

Innym przykładem jest termin *balderas*. Analiza językowa sugeruje, że jest to osoba odpowiedzialna za cesarskie pastwiska i stada koni. Jednak w okresie opisywanym przez „Memuary” znaczenie *balderasa* wykracza poza takie rozumienie. Do czasów Menelika II *balderas* nie był urzędem dworskim. Menelik wprowadził tę funkcję na swoim dworze i od tej pory znaczenie *balderasa* rosło. Świadczy o tym połączenie funkcji z tytułem przysługującym *balderasowi*. Za Menelika był to tytuł *balambaras*, za Hajle Syllasje I *balderasowi* przysługiwał tytuł o dwa stopnie wyższy: *k'eniazmacz*.

Istotnym materiałem źródłowym stanowiącym integralną część książki jest materiał ikonograficzny. Pozostawmy przy przykładzie funkcji dworskich: na nienumerowanej karcie po dwudziestej drugiej stronie zamieszczone jest zdjęcie *ylyfñ askelkaya* Uelde Gabriela Keterie. Termin *ylyfñ askelkay* oznacza dworzanina, który pilnował dostępu do prywatnych pokoi władcy, czyli do *ylyfñ*. W anglojęzycznej literaturze ten termin tłumaczony jest jako kamerdyner („chamberlain”). Podpis pod zdjęciem informuje, że Uelde Gabriel nosił tytuł *fitaurari*. Do zdjęcia pozował w szatach i z akcesoriami związanymi ze swoją pozycją na dworze, wynikającą zarówno z tytułu *fitaurari* jak i z pełnionej funkcji *ylyfñ askelkaya*. O jego wysokiej pozycji świadczy peleryna oraz nakrycie głowy z lwiej grzywy (*anfaro*), tradycyjne szaty i tarcza (*gasza*). Dla europejskiego czytelnika intrygujący może być szczegół, który był – i zapewne w dalszym ciągu jest – oczywisty dla Etiopczyka. Uelde Gabriel pozuje w pełnym rynsztunku, widzimy go jednak bez obuwia. Gołe stopy dworzanina cesarskiego są uzupełnieniem noszonych przez niego szat. Jeszcze jeden szczegół zwraca uwagę. W prawym dolnym rogu fotografia ukazuje postawiony na podłodze niewielki wazon z kwiatami. To jedyny element, który odciąga uwagę od osoby *ylyfñ askelkaya*, jego szat i atrybutów pełnionej w cesarstwie funkcji. Celem tego drobnego zabiegu fotografa jest już tylko dbałość o walory estetyczne. Informacje, jakie Mahteme Syllasje zamieszcza w „Me-

⁶ Na temat hierarchii tytulatury administracyjnej oraz dworsko-wojskowej w cesarskiej Etiopii por.: A. Bartnicki – J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław: Ossolineum, 1971.

muarach” na temat terminu *ylfyñ askelkay* pozwalają wysnuć wniosek, że oznaczał on tylko funkcję. Dworzanin, który ją pełnił nosił tytuł *fitaurari*. Ale czy tytuł związany był z tą funkcją, czy tylko było tak w przypadku Uelde Gabriela a inni *ylfyñ askelkayowie* mogli nosić inne tytuły – tego nie wiemy.

Dalsza część książki i kolejny, trzeci, rozdział opisuje ceremoniał niezmiernie ważny dla funkcjonowania państwa. Przedstawia zasady odbywania się uczt na dworze cesarza (*gybyrów*). Słowo *gybyr* w cesarstwie etiopskim oznacza ucztę wydawaną przez władcę: cesarza bądź władcę dzielnicowego. To samo słowo oznacza też podatek płacony na rzecz tego władcy. Dlatego też *gybyr*-uczta może być traktowany jako symbol zwrotu obciążeń na korzyść władcy tym, którzy płacili podatki⁷. Takie symboliczne przedstawienie wzajemnych zobowiązań pomiędzy władcą a poddanymi funkcjonowało także w innych monarchiach afrykańskich, a niewątpliwie podobieństw doszukiwać się można również w innych częściach świata. To jeden z przykładów na możliwość prowadzenia badań porównawczych sytuujących system rządzenia Etiopią pośród innych monarchii – zarówno w Afryce jak i na innych kontynentach. Uczty, wydawane przy różnych okazjach różniły się nazwami. Stąd też *ylfyñ gybyr* (w „Memuarach” określany jako *jelyfyñ gybyr*), który wydawany był codziennie dla rodziny władcy i arystokratów przebywających na dworze, lub *aderasz gybyr* (w „Memuarach” *jaderasz gybyr*), który wydawany był raz w tygodniu lub dla uczczenia ważnych świąt bądź wydarzeń. Należy pamiętać, że *ylfyñ* to prywatne pokoje władcy, a *aderasz* to sala audiencyjna. W *aderasz gybyr* uczestniczyło znacznie więcej osób, między innymi duchowni i wojsko. W tej uczcie mogło brać udział nawet kilka tysięcy osób. „Memuary” wyróżniają jeszcze jeden typ uczy: *jelfyñ aderasz gybyr*. *Ylfyñ aderasz* to przedpokój prywatnych komnat cesarskich. Tam oczekiwali na przyjęci ci, którym zezwolono na wstęp do *ylfyñ*. Mahteme Syllasje przy opisie tej uczy wymienia dostojników, którzy brali w niej udział. Mahteme Syllasje Uelde Mesk’el publikuje też plany rozmieszczenia podczas *gybyrów* osób, jedzenia i innych szczegółów. Interesujące jest uwzględnienie na tych planach usytuowania *gebety*, popularnej w czasach cesarstwa gry, która znana jest w wielu częściach świata pod innymi nazwami: chociażby jako *mankala* w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie lub *awalo* bądź *ayo* w Afryce Zachodniej.

Ogromną wagę mają spisy, które ilustrują zagadnienia opisywane nie tylko w trzecim rozdziale, ale także w kolejnych, przede wszystkim w piątym – poświęconym podziałowi administracyjnemu cesarstwa. Wiele z nich również dotyczy *gybyrów* i zawiera spisy uczestników, rodzaju jedzenia i wiele innych danych – często trudnych do interpretacji.

⁷ Na temat *gybyrów* por.: Tsegaye Tegenu, D. Crummey, *Geber*, [w:] „Encyclopaedia Aethiopica”, t. 2, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2005, s. 723–725.

2. Państwo

Kolejne rozdziały „Memuarów” rozpoczynają się od opisów działania poszczególnych ministerstw, a dalsze ich części opisują te aspekty funkcjonowania państwa, które łączą się z obszarami kontrolowanymi przez te ministerstwa.⁸ I tak rozdział czwarty opisuje funkcjonowanie sądów i Ministerstwa Sprawiedliwości z uwzględnieniem sądów powołanych do rozstrzygania spraw, w których stroną są obcokrajowcy. Działalności Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i zagadnieniom związanym z podziałem administracyjnym Mahteme Syllasje poświęcił obszerny fragment dzieła, który stanowi jego piąty rozdział. Zdecydowanie krótszy jest szósty rozdział. Przedstawia on działalność Ministerstwa Spraw Zagranicznych i sprawy związane z obcokrajowcami mieszkającymi w cesarstwie. Kolejny, siódmy, opisuje działalność Ministerstwa Finansów, a ósmy zagadnienia związane z działalnością Ministerstwa Wojny, wojska i szkół wojskowych. Kolejne przedstawiają działanie Ministerstwa Rolnictwa (rozdział dziewiąty), Ministerstwa Handlu i Ceł (krótki rozdział dziesiąty), Ministerstwa Pracy z uwzględnieniem budowy kolei, dróg i lotnisk (rozdział jedenasty); Ministerstwa Poczty, Telegrafu i Telefonu (rozdział dwunasty).

Rozbudowany rozdział trzynasty poświęcony jest wierze (etiopskiemu chrześcijaństwu ortodoksyjnemu) i szkolnictwu, w tym działalności Ministerstwa Wiary i Szkolnictwa. Tutaj można znaleźć między innymi opisy zasad postu przestrzeganego przez wiernych Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego czy obrzędów i zwyczajów związanych z żałobą. Rozdział czternasty opisuje działalność Ministerstwa Pióra z uwzględnieniem rozporządzeń wydawanych przez to Ministerstwo, a piętnasty, działalność Ministerstwa Zdrowia z informacjami dotyczącymi między innymi działalności etiopskiego Czerwonego Krzyża. Każdy z tych rozdziałów o ile treść na to pozwala, zachowuje układ chronologiczny – od powstania gabinetu ministrów ustanowionego przez cesarza Menelika do okresu bezpośrednio poprzedzającego wydanie książki.

Dalsza część „Memuarów” poświęcona jest opisowi historii Etiopii od 1916 roku. Ten rok i ówczesne wydarzenia stanowią cezurę, która oddziela okres, kiedy Teferi Mekonnyn – późniejszy Hajle Syllasje I – bierze bezpośredni udział w rządzeniu państwem. Ta sama cezura jest początkiem okresu, którego przedstawianie zgodne z wizją i wolą Hajle Syllasje jest istotną częścią polityki wewnętrznej, propagandy i legitymizacji władzy cesarza. Opis Mahteme Syllasje Uelde Mesk’ela jest przykładem tej wizji historii. Rozdział szesnasty przedstawia przełomowe wy-

⁸ Pierwszy rząd w Etiopii został powołany przez cesarza Menelika II w 1907 roku. Funkcje ministrów pełnili tradycyjni urzędnicy cesarscy, którzy od tej pory – poza tradycyjnymi tytułami – określani byli jako ministrowie. I tak na przykład sekretarz cesarski (*ts’ehafie tyyzaz*) został Ministrem Pióra, a główny odpowiedzialny za pobieranie cel – Ministrem Handlu (por. A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, s. 327).

darzenie w historii Etiopii z punktu widzenia ówczesnego władcy. Wówczas został pozbawiony władzy wnuk Menelika, Ijasu, a Teferi Mekonnyn rozpoczął drogę do sprawowania władzy absolutnej. W 1916 roku na cesarzową koronowano Zeuditu, a możnowładcy ustanowili Teferiego Mekonnyna następcą tronu. Siedemnasty rozdział opisuje ceremonie wyznaczające kolejne etapy kiedy Teferi Mekonnyn przejmował władzę w państwie. Jest to koronacja z 1928 roku na *nygusa* (dosłownie „króla”). Odbyla się jeszcze za życia Zeuditu, ale świadczyła o faktycznym odsunięciu cesarzowej od władzy. Opis następnej koronacji, z 1930 roku, na cesarza Etiopii, to opis kolejnej istotnej cezury w dziejach cesarstwa i zwieńczenie starań Teferiego Mekonnyna o przejęcie pełni władzy. Od tej pory państwem rządził Hajle Syllasje. Dalsze rozdziały opisują fundamentalne zmiany wprowadzane przez cesarza, których celem było umocnienie jego władzy i takie przekonstruowanie państwa by przy zachowaniu tradycyjnych metod rządzenia mogło być postrzegane jako państwo nowoczesne. Przykład dla Etiopii stanowiła Japonia i na jej doświadczeniach starał się wzorować Hajle Syllasje. I tak rozdział osiemnasty dotyczy pierwszej konstytucji, która została ogłoszona w 1931 roku – konstytucji opartej właśnie na wzorze konstytucji japońskiej z 1889 roku. Tak jak w Japonii w odniesieniu do cesarza Meiji, etiopska konstytucja gwarantowała Hajle Syllasje i jego potomkom prawo do sprawowania władzy. Rozdział dziewiętnasty „Memuarów” przedstawia kolejne ważne osiągnięcie Hajle Syllasje konsekwentnie zmierzającego do przemienienia Etiopię w państwo jakim chciał żeby była i za jakie chciał żeby była uważana przez resztę świata. Było to założenie parlamentu.

Rozdział dwudziesty – wzorem kronik etiopskich z przełomu XIX i XX wieku – jako ostatni porusza „sprawy różne” (*lyju lyju*). Takie określenie często używane jest w etiopskich pismach historycznych, przeważnie występuje przy podziale chronologicznym, gdzie poszczególne części poświęcone są kolejnym latom. „Sprawy różne” jest wówczas tytułem rozdziału zamykającego daną część, gdzie autor omawia pomniejsze, chociaż istotne wydarzenia, które wydarzyły się w danym roku a nie zostały omówione w innych rozdziałach.⁹ Rozdział dwudziesty nosi tytuł „Różne umiejętności i zabawy” i składa się z podrozdziałów, z których pierwszy nosi tytuł „Spis umiejętności”, drugi „Sposoby na odprężenie, zrelaksowanie i wzmocnienie ludzi”, a ostatni „Gry, w których trzeba liczyć”. Dzieło kończy się suplementem, w którym zawarte są wybrane rozporządzenia (l. poj. *awadź*).

⁹ Taką metodę stosuje między innymi Mersje Hazen Uelde K’irk’os w swoich dziełach poświęconych panowaniu Menelika, Iyasu i Zeuditu. Zostały one częściowo wydane jako: Mersje Hazen Uelde K’irk’os, *Jezemen tarik tyzzytajje kajehutynna kesemahut 1896–1922*, Addis Abeba: Addis Abeba Juniwersiti Pries, 2006/07; [Id.=] Mersýe Hazen Wolde Qirqos, *Of What I Saw and Heard: the Last Years of Emperor Menelik II & the Brief Rule of Iyasu*, Addis Abeba: Centre français des études éthiopiennes, 2004; Id., *Je-zemen tarik tyzzytajje bedagmawi Mynilyk zemene mengyst*, Addis Abeba: Zamra asatami, 2002/2003.

Awadże dotyczące zagadnień poruszanych w poszczególnych częściach przytaczane są w większości rozdziałów, choć trudno ocenić na podstawie jakich dokumentów (czy spisanych?) i jak wierne jest to cytowanie. Rozporządzenia władcy były przekazywane poddanym poprzez wysłannika (*awadż negari*), który podróżował od wsi do wsi i do miejsc, o których było wiadomo, że spotykają się tam mieszkańcy okolicy. Tam *awadż negari* obwieszczał. Był wyposażony w symbole władzy, którą reprezentował (jednym z nich był bęben: *negarit*). Obwieszczeniu towarzyszył dźwięk bębna wspomagany przez flety. Pomimo, że pismo było znane w cesarstwie od początku państwowości, *awadż* wygłaszano z pamięci, co dobitnie świadczy o silnym zakorzenieniu etiopskiej kultury politycznej i sposobów sprawowania władzy w kulturze oralnej.¹⁰

Państwo i literatura: zmiany w sposobie przedstawiania historii

„Memuary” na wielu płaszczyznach nawiązują do kultury (także politycznej), która funkcjonuje zarówno poprzez słowo mówione jak i przekaz ustny. Zanim przejdziemy do rozważań na ten temat, przyjrzyjmy się zmianom, od końca XIX wieku wpływały na etiopską literaturę. Historia piśmiennictwa etiopskiego jest tak długa jak historia państwowości. Między innymi ze względu na tę tradycję, literatura i działalność wydawnicza była dla Hajle Syllasje I ogromnie ważnym elementem sprawowania rządów. W okresie po wyzwoleniu spod włoskiego panowania (1941) działalność wydawnicza rozwijała się bardzo szybko. Znaczna część wydawanych wówczas pozycji dotyczyła państwa, jego historii i jego władcy. W tym kontekście „Memuary” wpisują się w jeden z najważniejszych trendów rozwoju piśmiennictwa etiopskiego w XX wieku. Najwybitniejsi etiopscy intelektualiści tworzyli dzieła, w których poruszali sprawy państwowe. Kebede Mikael w jednej z książek zastanawiał się jak Etiopia mogłaby czerpać z przykładu Japonii (*Japan indemin selet'enech?*, Addis Abeba 1954). Jaried Gebre Mikael spisywał na wzór autorów kronik wydarzenia z życia cesarza (*Jetarik seu*, Addis Abeba 1955), pisał też poematy na jego cześć (*Kybre lidet*, Addis Abeba 1951). Kebede Tesemma spisał swoje wspomnienia, ale tylko w tym zakresie, w jakim dotyczyły one państwa (*Jetarik mestauesza*, Addis Abeba 1960/70). Lista podobnych pozycji jest długa i nie miejsce tutaj, by ją przytaczać. Jednak mimo tego bogactwa „Memuary” pozostają niezwykłą pozycją. Nie tylko ze względu na swoją objętość i szeroki zakres poruszanych tematów, ale również ze względu na wyjątkową wartość źródłową. „Memuary” są ukłonem w stronę kultury piśmiennej i porządkowania – w europejskim rozumieniu – dokumentów związanych z funkcjonowaniem

¹⁰ Por.: J. Mantel-Niecko, 'Awag, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 1, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2003, s. 400.

państwa w ciągu kilku dziesięcioleci poprzedzających wydanie dzieła. Dużą część stanowią dokumenty z biura cesarskiego sekretarza, do których Mahteme Syllasje miał dostęp z racji zajmowanego stanowiska. Niestety, niemożliwe jest określenie, jaką ich część autor wybrał do publikacji, i wedle jakiego klucza.

Bez wątpienia wprowadzenie druku w Etiopii, którego rozwój nastąpił w epoce Hajle Syllasje I (poczynając od okresu, kiedy był on następcą tronu jako Teferi Mekonnyn), miało ogromny wpływ na etiopską literaturę, i szerzej, na etiopską kulturę. Można założyć, że pięćdziesiąt osiem lat oddziaływania *rasa* Teferiego/Hajle Syllasje I na życie społeczne, kulturę i literaturę przyczyniło się do zmian zmierzających ku piśmienności. Wprowadzenie do kanonu etiopskiej literatury nowych gatunków (np. powieści i dramatu) odegrało znaczącą rolę w utworzeniu nowoczesnej kultury etiopskiej w oparciu o słowo pisane. Zmianie uległ też sposób spisywania historii. Należy pamiętać, że Etiopia jest tą częścią Afryki, gdzie kultura piśmienna rozwijała się od najdawniejszych czasów. Najstarsze znane za- bytki etiopskiej historiografii poświęcone panowaniu władców pochodzą z XIV lub XV wieku, a pierwszy z nich opisuje panowanie Amde Ts’yjona I (panował: 1314–1344) i jego zwycięstwa w czasie wojen z muzułmańskimi sąsiadami cesarstwa. Kroniki władców etiopskich spisywane były do XX wieku i – co oczywiste na przestrzeni setek lat – zmieniał się ich styl i język. Od połowy XIX wieku porzucono gyyz jako język piśmiennictwa świeckiego (za wyjątkiem kroniki Johan- nysa IV, który panował w latach 1868–1889). Pierwsza kronika spisana po amhar- sku opisuje panowanie Tewodrosa II (panował: 1855–1868). Najważniejsze cechy etiopskiego kronikarstwa to tematyka (opisy czynów władców, często przedsta- wiane opisy sposobów zarządzania państwem, np. w kronice Zera Jaykoba, i jego syna Beyde Marjama, którzy panowali przez większość XV wieku); kolejną cechą kronik był styl oparty na wzorach hagiograficznych, chwalcący czyny władców i pomijający klęski (np. w kronice Lybne Dyngyla, który panował 1508–1540, pominięty został opis okresu wojny z muzułmańskimi najeźdźcami dowodzonymi przez Ahmeda b. Ibrahima al-Gaziego zwanego Graniem, odnoszącym przez trzy- dzieści lat sukcesy, kronikarz nie wspomina także o śmierci władcy); większość kronik pisanych w gyyz była anonimowa, choć część autorów podpisała swoje dzieła lub informacje na ich temat przetrwały w inny sposób. Istotną cechą języka kronik jest stylistyka nawiązująca do tradycji ustnej.

„Memuary” zdecydowanie nawiązują do nowych trendów w przedstawianiu państwa, władców i historii. Przede wszystkim autor ma ambicję, żeby całościo- wo przedstawić zagadnienie, które jest tematem dzieła. Opis różnych aspektów funkcjonowania państwa nie był podejmowany przez tradycyjne pisarstwo. Mahteme Syllasje nawiązuje do postulatów jakie określił inny z etiopskich „młodych intelektualistów” Gebre Hejuet Bajkedań. Gebre Hejuet pomstował na etiopską tradycję spisywania historii i jej twórców: oficjalnych kronikarzy i mnichów pi-

szących księgi historyczne. Oskarżał ich o chwalenie władców, którzy łożyli na kler i kościoły, zamiast działać dla dobra całego społeczeństwa. Ganił też tradycję, która wyjaśnienia zdarzeń i procesów historycznych szukała w działaniu sił wyższych. W zamian domagał się opisu realnych przyczyn wydarzeń, odrzucał biblijną wersję powstania świata i nawiązywał do ustaleń nauki. Jak pisze Bahru Zewde, w piśmiennictwie Gebre Hejueta „historia [...] staje się przede wszystkim długą walką ludzkości o ujarznienie natury, w przeciwieństwie do akceptacji bycia jej niewolnikiem bądź ofiarą”.¹¹ Dzieło Mahteme Syllasje można rozważać także w oparciu o doświadczenia innego etiopskiego historyka, który reprezentował nowe podejście do spisywania dziejów. Ats'mie Gijorgis musiał się zmierzyć z brakiem źródeł pisanych, kiedy tworzył swoją *JeGalla tarik*, czyli „Historię Oromo”.¹² „Memuary” Mahteme Syllasje są w pewnym sensie reakcją na trudy innych historyków: publikuje dokumenty (także te funkcjonujące dzięki przekazowi ustnemu) i własną wiedzę na temat państwa, by udostępnić je zarówno czytelnikowi jak i historykom. W ten sposób przyczynia się dokonania jednej z zasadniczych zmian, które nastąpiły w etiopskim sposobie spisywania historii w XX wieku. Zachodzące zmiany społeczne spowodowały wyraźne zmniejszenie wpływu oratury na formę tekstu pisanego, choć do dziś literatura etiopska charakteryzuje się wyrażnym udziałem zarówno komponentu ustnego jak i piśmiennego.

Literatura pomiędzy oralnością a piśmiennością

Jednym z największych wyzwań dla badaczy etiopskiej kultury, także w okresie przemian zachodzących w XX wieku, jest kwestia oralności i piśmienności. „Memuary” powstały w kulturze, gdzie dwa tradycyjne idiomy – oralny i piśmienny – funkcjonują równolegle, a jednocześnie oddziałują na siebie i podlegają zmianom. Można przyjąć, że literatura etiopska, która powstawała w okresie panowania Hajle Syllasje I, była oparta na trzech elementach: na etiopskiej tradycji piśmiennej, etiopskiej tradycji ustnej oraz na napływowych, zachodnich wzorach, które można określić jako elementy nowoczesne w etiopskiej literaturze. Dwa pierwsze z tych elementów: tradycja ustna i piśmienna, współistniały przez wieki rozwoju etiopskiej kultury. Dlatego niezmiernie trudno rozdzielić ich przejawy poprzez analizę wybranego dzieła literackiego. Należy pamiętać, że istotny jest nie tylko wpływ tradycji oralnej na dzieła spisane, również etiopska tradycja ustna była w dużym stopniu kształtowana przez słowo pisane. Przykładami literatury funkcjonującej w formie spisanej, która wywierała wpływ na etiopską trady-

¹¹ Por. Bahru Zewde, *Pioneers of Change in Ethiopia*, Oxford: James Curry, 2005, s. 142f.

¹² Ibidem, 144. *JeGalla tarik* zostało wydane w tłumaczeniu jako: Bairu Tafla (tłum. i wyd.), *Asma Gijorgis and His Work: History of the Galla and the Kingdom of Šawa*, Stuttgart: Franz Steiner, 1987.

cję ustną, jest Biblia, żywoty świętych (*Synaksariusz*) czy legenda o pochodzeniu etiopskiego narodu: o królowej Saby, królu Salomonie i ich synu Meneliku I czyli *Kebra negest* („Chwała królów”).

Kultura etiopska jest unikalna pod wieloma względami. Powstawała i rozwijała się na styku i pod wpływem wielu, często odległych, kultur i cywilizacji. W rezultacie badania nad jej wytworami często wymykają się ustalonym podziałom i stosowanej metodologii. Tak jest też w przypadku badań nad oralnością i piśmiennością. Uznani badacze oratury w Afryce, Ruth Fennegan i Jan Vansina poświęcili uwagę kulturom, które w pełni posługiwały się ustnym idiomem przekazywania treści. Dlatego ich ustalenia nie dają się w pełni zastosować do badań nad kulturą etiopską, gdzie kultura piśmiennictwa rozwijała się przez wieki i do dziś jest równie ważna jak kultura oralna. Znacznie bliższe etiopskiemu przykładowi są ustalenia tych naukowców, którzy swoje badania poświęcili takim kulturom, gdzie kultura piśmienna i ustna funkcjonowały równolegle. Do spojrzenia na przykład etiopski wiele wnoszą ustalenia Erica A. Havelocka w odniesieniu do starożytnej Grecji¹³, czy Judith Fröhligw stosunku do średniowiecznej Japonii¹⁴. Jednakże, w przeciwieństwie do podanych przykładów, oratura i oralny sposób, oraz forma, przekazywania informacji w Etiopii nie przestała funkcjonować. „Memuary” Mahteme Syllasje Uelde Mesk’ela stanowią specyficzny przykład na dzieło, które powstało w kulturze piśmiennictwa o wielowiekowej historii, ale poświadcza też silny wpływ ustnego sposobu przekazywania informacji na słowo pisane. Nietrudno jest obronić założenie, że literatura okresu Hajle Syllasje I w dużym stopniu opierała się na wzorcach oralności. Potwierdza to analiza powstających wówczas tekstów pisanych, a także założenia tradycyjnego systemu edukacji, z którego – poza szkołami europejskiego typu – wywodzili się autorzy. System ten opierał się na szkołach, gdzie zapamiętywanie (nie analiza) stanowiły zasadę uczenia się. Argumentem może być także ograniczony dostęp do słowa pisanego. Hajle Syllasje I od początku lat 20. XX wieku, przykładał ogromną wagę do rozwoju działalności wydawniczej w Etiopii. Mimo to, do połowy XX wieku ilość dostępnych książek była stosunkowo niewielka, tak samo jak ilość osób potrafiących czytać i pisać. Wszystko to wskazuje że etiopska kultura z połowy XX wieku była usytuowana na pograniczu piśmienności i oratury. Pytanie o ślady takiego stanu rzeczy w „Memuarach” jest ogromnie trudne. Zestawienie kilku cech tekstu, które świadczą o wpływie oratury może pomóc w poszukiwaniu odpowiedzi. I tak, o wpływie oratury ma świadczyć fakt, że tekst (zarówno z znaczeniu oratury jak i tekstu pi-

¹³ E. A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, Warszawa: Wydawnictwa UW, 2007; Id., *Muza uczy się pisać: rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, Warszawa: Wydawnictwa UW, 2006.

¹⁴ J. Fröhlich, *Rulers, Peasants and the Use of the Written Word in Medieval Japan: Ategawa no shō 1004–1304*, Bern: Peter Lang, 2007.

sanego) powstał dzięki informacjom uzyskanym przez naocznego świadka. Pisał o tym Jan Vansina, który powoływał się na Ernsta Bernheima i określone przez niego podstawowe cechy tradycji ustnej¹⁵. Po drugie, pomocne może być określenie, czy dany tekst jest zrozumiały jedynie poprzez swoją pisaną formę, bez odwołania się do oratury, ilustracji, czy interpretacji. Czy może być w pełni zrozumiały jeśli czytelnik ograniczy się jedynie do słowa spisanego? Po trzecie, tradycja ustna jest z założenia anonimowa. Po czwarte, szukając ustnego komponentu w tekście pisanym należy szukać pewnego idiomu właściwego oraturze.

Nie miejsce tu na dogłębną analizę tekstu „Memuarów” w odniesieniu do wspomnianych czterech punktów, można jednak przytoczyć najbardziej widoczne cechy oratury w tekście dzieła Mahteme Syllasje. Bezsprzecznie, „Memuary” są spisanymi informacjami, które pochodzą od naocznego świadka wydarzeń. W tradycji etiopskiej informacje dotyczące państwa i władcy – poza kanonem kronik – były przekazywane ustnie. Mahteme Syllasje zmienił ten zwyczaj spisując je dla współczesnych i potomnych.

„Memuary” stanowią też materiał dla poszukiwań odpowiedzi na pytanie o to, czy tekst może być odbierany jedynie dzięki słowu pisanemu, czy czytelnikowi potrzebna jest pomoc by ten tekst zrozumieć. Mahteme Syllasje nie ograniczył się do przekazu poprzez słowo. Księga jest bogato ilustrowana zdjęciami, zawiera wiele szkiców i tabeli. Dzięki nim czytelnikowi łatwiej śledzić i zrozumieć treść „Memuarów”. Znaczna ilość ilustracji, które służą przekazywaniu istotnych informacji jest cechą etiopskich ksiąg (a być może w tym kontekście etiopskiej literatury?) w okresie panowania Hajle Sellasje. Można ją traktować jako kolejną wskazówkę przy śledzeniu śladów oralności w etiopskich wydawnictwach, co odnosi się też do „Memuarów”. Istotny jest sposób przedstawienia informacji w księdze tak, by były one jak najłatwiejsze w odbiorze dla społeczeństwa, które nie jest w dużym stopniu piśmienne. Tabele i spisy ułatwiają śledzenie myśli autora, ograniczają też potrzebę czytania. W „Memuarach” duża część informacji została przedstawiona w formie spisu bądź w tabelach. Powodem tego mógł być taki a nie inny temat książki, jest to w końcu zbiór materiałów źródłowych i konkretnych danych, łatwiej więc było ująć je w tak uproszczonej formie. Dotyczy to np. wysokości i rodzajów podatków w cesarstwie, zasad zarządzania ziemią, wydawania uczt przez władców, tzw. *gybyrów*, czy też spisów linii telefonicznych funkcjonujących podówczas w Etiopii. Można jednak spojrzeć na sposób przedstawiania informacji przez Mahteme Syllasje w kontekście oralności i piśmiennictwa, czyli odbioru tych informacji w społeczeństwie funkcjonującym pod silnym wpływem kultury oralnej.

Kolejna cecha tradycji ustnej – jej anonimowość – także pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków w odniesieniu do „Memuarów”, czy szerzej: literatury

¹⁵ J. Vansina, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, New Brunswick NY: Transaction Publishers, 2009, s. 3.

powstającej w czasie panowania Hajle Syllasje I. Jeśli przyjmiemy, że tradycja oralna jest anonimowa i taką pozostaje także wtedy, kiedy zostanie spisana, to księgę Mahteme Syllasje powinniśmy traktować jako ostatni etap w łańcuchu tradycji ustnej, kiedy zostaje spisana i w ten sposób uwieczniona w wybranej formie. Jednakże, rozważania nad tym problemem kierują nas w stronę świadectwa zmiany, która dokonywała się w etiopskiej literaturze XX wieku. W przypadku książek publikowanych w okresie panowania Hajle Syllasje I autorzy nie tylko podpisywali się pod swoimi tekstami, ale byli wpływowymi i poważanymi osobami w etiopskim społeczeństwie. Tak było też w przypadku Mahteme Syllasje.

„Memuary” służą jako cenne źródło do analizy także w odniesieniu do czarnej wymienionej cechy oratory, tzn. istnienia pewnego oralnego idiomu użytego w tekście. Havelock za taki idiom używany by zachować informację i służyć jako „język konserwujący”, uważa poezję.¹⁶ Mahteme Syllasje publikuje przykłady różnych tradycyjnych etiopskich gatunków poezji. Ich autorem nie jest Mahteme Syllasje, jest to zebrana (anonimowa) tradycja ustna. Również inni etiopscy autorzy pisząc o historii swojego kraju, odwoływali się do poezji jako dokumentu czy źródła historycznego funkcjonującego w etiopskiej tradycji ustnej. Najwybitniejszy etiopski historyk epoki Hajle Syllasje, Tekle Ts’adyk Mekurija, w swojej czterotomowej „Historii Etiopii” także przytacza zapamiętaną w formie wiersza tradycję ustną (np. w odniesieniu do panowania cesarza Teodora II lub do wydarzeń podczas wojny z Włochami 1935–1936).¹⁷

Lyju lyju czyli „sprawy różne”

Przy lekturze dzieła Mahteme Syllasje nasuwa się też wiele ogólnych spostrzeżeń. Odniosę się tu do jednego wątku, nawiązującego do różnorodności etnicznej i religijnej w Cesarstwie Etiopskim i do polityki państwa (cesarza) w tym względzie. Ciekawe jest spojrzenie na zawartość „Memuarów” z perspektywy funkcjonowania islamu i chrześcijaństwa w Etiopii. Pomimo, że historia islamu w Rogu Afryki jest tak długa jak historia islamu w ogóle, Etiopia rządzona była przez chrześcijan i chrześcijaństwo było religią państwową, podstawą legitymizacji władzy w cesarstwie, a Etiopski Kościół Ortodoksyjny był administracyjnie i ideologicznie zespolony z władzą – zarówno cesarską jak i lokalną. Znaczenie wyznawców islamu było jednak w Etiopii niebagatelne. Zwłaszcza od początku XX wieku, kiedy cesarstwo w swych nowych granicach miało też zmieniony skład etniczny i religijny. Nowo przyłączone tereny zamieszkane były w większości przez mu-

¹⁶ E. A. Havelock, *Muza uczy się pisać...*, s. 93.

¹⁷ Tekle Ts’adik, *Jeltjop’ja tarik*, (4 tomy), Addis Abeba: Birhanynna selam, I wydanie: 1943/44. Przykłady poezji znajdują się w t. 4, IX wyd., s.d., inf. dot. panowania Teodora II: s. 28f., 33f., 39f.; dot. włoskiej inwazji: t. 4, s. 239, 252.

zułmanów. Aby państwo działało sprawnie musieli zostać wprzęgnięci w system jego działania, na co historia daje przykłady. Jednym z bardziej spektakularnych są dzieje władcy prowincji Uello – *rasa* Mikaela (wcześniej noszącego imię Ali), mużulmanina, który przyjął chrzest pod naciskiem i na znak sojuszu z cesarzem Janem IV. Jan IV został ojcem chrzestnym Alego, który od tej pory nosił imię Mikael. Symbolem unii władcy Uello z chrześcijańskimi władcami był jego ślub z córką kolejnego cesarza – Menelika II. Syn *rasa* Mikaela i wnuk Menelika, Ijasu, został wyznaczony przez swojego dziadka, Menelika, na następcę tronu Etiopii. Jednak mużulmańska przeszłość Mikaela i pro-mużulmańskie sympatie Ijasu przyczyniły się do przewrotu, który odebrał mu władzę. To wówczas właśnie na etiopską scenę polityczną jako jeden z głównych aktorów wkroczył późniejszy cesarz Hajle Syllasje. Bez wątpienia na przełomie XIX i XX wieku i później, do upadku cesarstwa, kwestie religijne były w Etiopii istotne. Jedną z części „Memuarów” autor poświęcił sprawom związanym z Etiopskim Kościołem Ortodoksyjnym. Próżno by jednak szukać informacji dotyczących mużulmańskich poddanych cesarza i ich wiary. Termin „wiara” (*hajmanot*) oznacza jedynie wyznanie głoszone przez Etiopski Kościół Ortodoksyjny. Wiele to mówi o polityce religijnej prowadzonej przez Hajle Syllasje I. Zwłaszcza, jeżeli pamiętamy, że Mahteme Syllasje był ceniony i odznaczany przez cesarza za obraz państwa i władzy nad nim sprawowanej.

„Memuary” powstawały w oparciu o specyficzny warsztat pracy historyka. Są to teksty, które balansują na pograniczu literatury historycznej pisanej zgodnie z wymogami europejskiego warsztatu historycznego oraz etiopskiej kultury spisywania historii. Istotne jest też znaczenie oratury. Dzieło Mahteme Syllasje Uelde Mesk’ela jest świetnym przykładem problemów z analizą dwudziestowiecznej etiopskiej literatury poświęconej państwu i władzy. Europejskiemu czytelnikowi trudno śledzić treść księgi. Przeszkodę stanowi nie tylko język amharski. Jest nią też sposób przekazywania informacji i warsztat autora, który opiera się na obu filarach swojego wykształcenia: tradycyjnym etiopskim i europejskim. Jedną z trudności polega na trudnościach w rozdzielenie tekstu autora od cytowanych źródeł – dokumentów cesarskiej kancelarii, przemówień, rozporządzeń, etc. Tym bardziej, że nie wiadomo na jakiej podstawie są one cytowane, czy oryginał został spisany, czy przechowywany jest jedynie w ludzkiej pamięci. W dużym stopniu jest to spowodowane tym, że kultura Etiopii osadza się na pograniczu kultury opartej na przekazie pisemnym i ustnym. Problemy związane z interpretacją tekstu „Memuarów” wynikają w dużym stopniu z tej części kultury etiopskiej, która oparta jest o przekaz ustny. Nie mniej ważny jest też wpływ ciągle żywych tradycji historiografii etiopskiej kontynuującej kronikarski sposób przedstawiania i komentowania wydarzeń. Co więcej, Mahteme Syllasje był świadkiem wydarzeń, przez co księga może być traktowana

jako jego wspomnienia – co sugeruje tytuł – a co za tym idzie jako źródło do historii Etiopii przełomu XIX i XX wieku. Tu badacz napotyka jednak podobny problem jak przy korzystaniu z dokumentów opublikowanych w dziele. Trudno jest rozdzielić wspomnienia autora od jego komentarza, zaś te części od cytowanych dokumentów. Problemy te jednak, przewrotnie uczą nas wiele o kulturze i tradycji etiopskiej, często określanej jako kultura wosku i złota (*symynna uerk’*). Określenie to nawiązuje do metody wosku traconego, która używana jest w Etiopii, między innymi do wykonywania biżuterii, ale przede wszystkim znana jest dzięki krzyżom etiopskim. Tak też określana jest metafora w poezji etiopskiej, gdzie odrzucenie wosku – warstwy niosącej mniej istotne, prostsze znaczenie pozwala dostrzec złoto – istotę przekazu poety. I tak jak etiopską poezję tak i „Memuary” niełatwo jest czytać i interpretować. Jednak wysiłek włożony w zrozumienie tekstu przynosi korzyści równe odnalezieniu złota pod warstwą wosku.

Dzieło Mahteme Syllasje Uelde Mesk’ela stanowi skarbnicę wiedzy o organizacji państwa i jego historii od końca XIX wieku do czasu wydania książki. Skarby te są strzeżone przez kod kulturowy, który dla europejskiego badacza jest bardzo trudny do zbadania. Co więcej, wraz z upływem czasu i zmianami zachodzącymi w Etiopii i w jej kulturze – kod ten staje się również niedostępny dla współczesnego Etiopczyka. Powolne odkrywanie zawartości dzieła obiecuje poszerzenie naszej wiedzy o innych kulturach, o tym jak inne i jak podobne są metody sprawowania władzy w tych częściach świata, które uważamy za najbardziej odległe. A tak często postrzegamy Etiopię.

Bibliografia

- Bahru Zewde, *Pioneers of Change in Ethiopia*, Oxford: James Curry, 2005
Bairu Tafla (tłum. i wyd.), *Asma Giyorgis and His Work: History of the Galla and the Kingdom of Šawa*, Stuttgart: Franz Steiner, 1987
Bartnicki A.; J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław: Ossolineum, 1971
Fröhlich J., *Rulers, Peasants and the Use of the Written Word in Medieval Japan: Ategawa no shō 1004–1304*, Bern: Peter Lang, 2007
Hajle Syllasje, *Hyjuetienna jeltjop’ja yrmydza*, Inland – Baz: Byrhanynna selam, 1972/73
[Id.=] Haile Selassie I, *Autobiography of Emperor Haile Selassie I, “My Life and Ethiopia’s Progress” 1892 – 1937*, tłum. Eduard Ullendorff, London: Oxford University Press, 1976
Havelock E. A., *Przedmowa do Platona*, Warszawa: Wydawnictwa UW, 2007
Id., *Muza uczy się pisać: rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, Warszawa: Wydawnictwa UW, 2006

- Mahteme Syllasje Uelde Mesk'el, *Zykre neger*, Addis Abeba: Nets'anet, 1949/50
- Mantel-Niećko J., 'Awag, [w:] „Encyclopaedia Aethiopica”, t. 1, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2003, s. 400
- Mersje Hazen Uelde K'irk'os, *Jezemen tarik tyzzytajje kajehutynna kesemahut 1896–1922*, Addis Abeba: Addis Abeba Juniwersiti Pries, 2006/07
- [Id.=] Mersýe Hazen Wolde Qirqos, *Of What I Saw and Heard: the Last Years of Emperor Menelik II & the Brief Rule of Iyassu*, Addis Abeba: Centre français des études éthiopiennes, 2004
- Id., *Je-zemen tarik tyzzytajje bedagmawi Mynilyk zemene mengyst*, Addis Abeba: Zamra asatami, 2002/2003
- Milkias P., *Mahtämä Sellase Wäldä Mäsqäl*, [w:] „Encyclopaedia Aethiopica”, t. 3, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2007, s. 662-664
- Rubinkowska H., *Ethiopia on the Verge of Modernity: the Transfer of Power during Zewditu's Reign 1916-1930*, Warszawa: Agade, 2010
- Tekle Ts'adik, *Jeltjop'ja tarik*, (4 tomy), Addis Abeba: Byrhanynna selam, 1943/44
- Tsegaye Tegenu, D. Crummey, *Geber*, [w:] „Encyclopaedia Aethiopica”, t. 2, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2005, s. 723-725
- Vansina J., *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, New Brunswick NY: Transactions Publishers, 2009

Dr Hanna Rubinkowska-Aniol, etiopistka, adiunkt w Katedrze Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego UW. Zajmuje się dwudziestowieczną historią Etiopii oraz ceremoniałami i symbolami władzy w Cesarstwie Etiopskim

RECENZJE

MAREK PAWEŁCZAK

Jacek Regina-Zacharski

Rwanda. Wojna i ludobójstwo

Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012

Joanna Bar

Rwanda

Seria: Historie Państw Świata w XX i XXI wieku

Wydawnictwo Trio, Warszawa 2013

Ruanda to kraj wyjątkowo ważny i interesujący dla historyka Afryki, zarówno ze względu na dzieje przedkolonialne, jak i historię XX w., a zwłaszcza wydarzenia, jakie miały tam miejsce w jego ostatniej dekadzie. Skala ludobójstwa dokonanego w 1994 r. po raz pierwszy skierowała uwagę całego świata na ten zapomniany zakątek kontynentu. Dziś, nawet jeśli Ruanda stała się krajem w miarę stabilnym, najsilniej kojarzy się z tą tragedią. Nazwy etniczne „Tutsi” i „Hutu” weszły w wielu krajach do języka potocznego jako synonimy wrogich, dążących do wzajemnego wyeliminowania grup społecznych. Jednocześnie z nieco hermetycznej i niszowej dyscypliny naukowej uprawianej przez kilka osób na całym świecie, akademicka historia Ruandy stała się dziś popularna, choć dotyczy to głównie dziejów XX-wiecznych, nie zaś wcześniejszych.

Polska literatura na temat historii Ruandy jest szczupła. Pośród dawniejszych tekstów mamy przede wszystkim dzienniki i prace naukowe pióra Jana Czekanowskiego. Choć w warstwie interpretacyjnej są one w znacznym stopniu nieaktualne (częściowo są jeszcze nieopublikowane, jak np. część dziennika wyprawy naukowej z lat 1907-9, którą przygotowuje obecnie do druku Joanna Bar, autorka jednej

z omawianych poniżej książek), są to teksty o pierwszorzędym znaczeniu źródłowym. Niestety, przez kilka ostatnich dziesięcioleci dziejami Ruandy nie zajmował się naukowo żaden polski badacz. Niedawno, w krótkim odstępie czasu, ukazały się dwie prace popularyzatorskie o „kraju tysiąca wzgórz”. Ponieważ książki Jacka Reginii-Zacharskiego i Joanny Bar są pierwsze w swoim rodzaju mogą one budzić rozmaite, niekiedy sprzeczne ze sobą oczekiwania. Autorzy narażają się przez to na krytykę tych wszystkich, którzy spodziewali się innego podejścia do tematu. Choć założenia Autorów są odmienne, ich prace omawiam łącznie, ponieważ obydwie w pewien sposób spełniają rolę syntezy najnowszych dziejów Ruandy.

Moje zastrzeżenia wobec książki Joanny Bar w największym stopniu dotyczą rozdziału traktującego o genezie państwa i jego funkcjonowaniu w okresie przedkoloonialnym. Autorka ograniczyła dyskusję nad tymi zagadnieniami do kwestii datowania początków Ruandy, co do którego istnieje dosyć powszechny konsensus (XV–XVI w.)¹. Ustęp dotyczący instytucji państwa sprowadza się w zasadzie do wartościowego, acz domagającego się naukowej krytyki opisu sporządzonego, jak się wydaje, na podstawie tekstów Jana Czekanowskiego (niestety nie ma w książce przypisów do stosownych fragmentów). Joanna Bar nie uwzględniła, również we wskazówkach bibliograficznych, najważniejszej, w tym nie tylko najnowszej, literatury przedmiotu. Próżno szukać w jej książce głównych tez zawartych w pracach Jana Vansiny, Jeana-Pierre’a Chrétiena, Marcela D’Hertefelta, Catherine i Davida Newbury².

Niedosyt budzą także wyjaśnienia na temat definicji Hutu a Tutsi. Znaczną część rozważań na ich temat Joanna Bar sprowadza do polemiki w obronie dominującego w nauce poglądu o ich odmiennej etnogenezie. Zdziwienie budzi fakt, że na potwierdzenie swego stanowiska przytacza wyniki badań antropometrycznych przeprowadzone przez Czekanowskiego w latach 1907–1909 (s. 81). Autorka myli się przypuszczając, że polski badacz prowadził badania „na długo wcześniej, za-

¹ Przytacza też niewiele mające wspólnego z nauką, skrajne stanowisko Alexisa Kagame, który datował początki państwa na X w. Drugie radykalne stanowisko Joanna Bar przypisuje Stevenowi Feiermanowi. Zdaniem Autorki, należy on do tych, którzy „kwestionują istnienie państwa rwan-dyjskiego przed końcem XIX w (s. 22). Feierman, o ile mi wiadomo, nigdy nie prowadził samodzielnych badań na temat Ruandy. Autorka ma zapewne na myśli passus z *Historii Afryki*, współ-tworzonej przez tego amerykańskiego badacza (Ph. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina, *Historia Afryki*, Gdańsk: Marabut 2004). Dokładna lektura tekstu Feiermana na temat Ruandy nie potwierdza tego rodzaju poglądów (s. 204–205). Autor zwraca uwagę na fakt, że zarówno układy klientalne, stopień centralizacji władzy, jak i zasięg terytorialny Ruandy rosły gwałtownie w XIX w., zwłaszcza za panowania Kigeri IV Rwabugiri (panował ok. 1860–1895). Poglądy Feiermana w tym akurat zakresie nie są wcale radykalne i są dość dokładnym odzwierciedleniem współczesnej literatury naukowej.

² J. Vansina, *Antecedents to Modern Rwanda: The Nyiginya Kingdom*, Madison 2004; C. New-bury, *The Cohesion of Oppression. Clientship and Ethnicity in Rwanda, 1860–1960*, New York 1988; D. Newbury, *Kings and Clans: Ijwi Island and the Lake Kiwu Rift, 1780–1840*, Madison 1991; J-P. Chrétien, *L’Afrique des grands lacs. Deux mille ans d’histoire*, Paris: Flammarion 2000; M. D’Hertefelt, *Le clans du Rwanda ancien. Éléments d’ethnosociologie et ethnohistoire*, Tervuren: Musée royal d’Afrique centrale 1971.

nim w Europie pojawiła się moda na rasizm”. Ograniczając się do stwierdzenia, że Hutu i Tutsi nie byli kastami ani klasami społecznymi, a większość badaczy określa te grupy mianem grup etnicznych (s. 21)³, Joanna Bar ucieka od rozważań nad przemianą ich tożsamości w zmiennych warunkach społeczno-politycznych ostatnich 150 lat. Wbrew temu, co sądzi Autorka niemożność zastosowania „sztywnych definicji” wynika nie tyle z odmienności kulturowej Hutu i Tutsi, co raczej z szybkiej ewolucji, którą przeszli oni w warunkach kolonialnych.

Podobnie jak w przypadku genezy państwa Autorka charakteryzuje główne grupy etniczne zdając się całkowicie na poglądy z epoki Czekanowskiego. Dowiadujemy się zatem na przykład, że „Hutu dominowali liczebnie, tworząc konserwatywny trzon społeczeństwa, dźwigający całą budowlę państwową i zabezpieczający stabilizację raz ustalonego porządku” (s. 17). Dziwić może dobór proporcji miejsca, które poświęca Tutsi i Hutu (po około 1–2 akapitu) a stanowiącym około 1% społeczeństwa ruandyjskiego Twa (4 akapity) (s. 17–20).

Niezupełnie jasne stanowisko zajmuje Autorka w kwestii występowania małżeństw mieszanych między Tutsi a Hutu. Na s. 15 czytamy: „W Rwandzie mieszane małżeństwa zdarzały się jednak rzadko, a o asymilacji społecznej w ogóle nie mogło być mowy”, na s. 18 zaś: „Choć teoretycznie małżeństwa mieszane między Tutsi a Hutu były nieuznawane, w praktyce nie sposób było skutecznie zapobiegać podobnym związkom...wpływowi czy wybitni mężczyźni Hutu sprawujący najczęściej funkcje naczelników – żenili się z Tutsi – poprzez małżeństwa Hutu ci asymilowali się z warstwą panującą”. W innym miejscu Autorka (s. 118) przytacza bez komentarza wypowiedź ocalonej Immaculée Ilibagizy: „W rzeczywistości jednak nie było aż takich różnic, ponieważ od wieków zawierano małżeństwa międzyplemienne i cechy genetyczne zdążyły się już dawno wymieszać”⁴.

Pewne zastrzeżenia budzą również kolejne rozdziały poświęcone czasom kolonialnym i okresowi niepodległości do 1994 r. Nie porusza na przykład Autorka kwestii roli przywilejów politycznych i prawnych Tutsi w rosnącym rozwarstwieniu ekonomicznym społeczeństwa. Chodzi tu zwłaszcza o odebranie Hutu dostępu do stanowisk wódzowskich oraz wykorzystywanie siły roboczej Hutu w zmienionym otoczeniu gospodarczym okresu kolonialnego⁵. O ile dość obszernie omówiony został okres II Republiki (prezydentura Habyarimany), brakuje w książce nawiązania do ideologicznych źródeł autarkicznego modelu gospodarki niepodległej Ruandy. Zbyt szybko przesuwa się Autorka nad czasami Kayibandy, kiedy

³ Sama Autorka zresztą posługuje się okazjonalnie również błędnie terminem plemię (s. 105) Tutsi natomiast określa mianem arystokracji co nie jest ścisłe, bowiem przynależała do niej zaledwie nikła część tej grupy.

⁴ Nie jest to jedyna niekonsekwencja występująca w książce Joanny Bar. Jako datę chrztu Mutary III Rudahigwy wskazuje Autorka na 1943 r. (s. 71) lub 1942 (s. 76).

⁵ A. Des Forges, R. Des Forges, D. Newbury, *Defeat Is the Only Bad News : Rwanda under Musinga, 1897–1931*, Madison: University of Wisconsin Press 2011, s. 227.

wykuwał się model relacji etnicznych, który znalazł swoją kulminację w ludobójstwie 1994 r.

O ile początki Patriotycznego Frontu Ruandy i wojny domowej, która wybuchła w 1990 r. omówione zostały dogłębnie, genezę porozumienia w Aruszy sprowadza Autorka niesłusznie do nacisków Francji, nie dostrzegając szerszego kontekstu międzynarodowego nacisku na demokratyzację w Afryce w pierwszej połowie lat 90. Szczególnie rozczarowuje nieuwzględnienie dziejów równoległych Burundi w tym okresie. Informacje o systemie partyjnym wytworzonym w okresie 1990–1994 są niestety ogólnikowe. Czytelnik nie dowiaduje się nawet, że większość nowych partii miała formalnie charakter ponadetniczny.

Pisząc o ideologii rasistowskiej (s. 155), którą posługiwali się przywódcy Hutu, Autorka stwarza, zapewne niechcący, mylne wrażenie, że był to produkt schyłku prezydentury Habyarimany, podczas gdy w rzeczywistości odgrzewano wówczas jedynie intelektualną schedę czasów ruandyjskiej rewolucji, a ta z kolei oparta była na wypracowanej znacznie wcześniej, choć dla innych potrzeb, „teorii chemicznej”⁶. Z drugiej strony, zbyt małą rolę przywiązuje do linii propagandowej PFR negującej istnienie realnych odrębności etnicznych w Ruandzie, która po 1994 r. odniosła znaczne sukcesy w międzynarodowych środkach masowego przekazu⁷.

Szeroko omawia Autorka rolę chrześcijaństwa i Kościoła w ludobójstwie 1994 r. posługując się m.in. zebranymi w terenie wypowiedziami polskich misjonarzy pracujących w Ruandzie. Jej wyważone opinie różnią się od dominującego ostatnio w publicystyce i nauce trendu sprowadzającego rolę Kościoła do inspirowania przemocy i współudziału w mordach⁸. Autorka zwraca uwagę na często spotykane heroiczne postawy duchownych.

Sporo w książce informacji o polityce zagranicznej Ruandy po ludobójstwie. Dotyczy to zwłaszcza relacji z mocarstwami. Gorzej jest z bliską zagranicą, np. relacja o stosunkach z Koniem urywa się w książce na kampanii przeciw Mobutu w 1997 r.⁹ Zdecydowanie brak pełniejszego przedstawienia rodowodu ideowego Paula Kagame i całego PFR, które pomogłoby lepiej zrozumieć funkcjonowanie Ruandy w strukturach panafrkańskich, a zwłaszcza relacji jej przywódcy z Kabilą i Musevenim.

Mocną stroną książki Joanny Bar są interesujące ilustracje, zwłaszcza te dotyczące tradycyjnego społeczeństwa Ruandy. Gorzej jest z mapami. Praca nie zawie-

⁶ T. Longman, *Christianity and Genocide in Rwanda*, Cambridge University Press 2009, s. 42–44, 60–61.

⁷ J. Pottier, *Re-Imagining Rwanda: Conflict, Survival and Disinformation in the Late Twentieth Century*, Cambridge University Press 2002.

⁸ Dobrze udokumentowaną pracą naukową należącą do nurtu rozliczeniowego jest wyżej cytowana książka Timothy Longmana.

⁹ Autorka nie uchroniła się tu od pewnych nieścisłości. Píše na przykład o „Bulavu” jako o miejscowości „będącej stolicą przygranicznej zairskiej prowincji Kivu” (s. 188). Chodziło zapewne o Bukavu, stolicę Południowego Kivu (Prowincja Kivu nie istnieje i nie istniała w czasach zairskich).

ra mapy pozwalającej zidentyfikować miejscowości we współczesnej Ruandzie, lub choćby szkicujące trasy inwazji PFR w 1990 i 1994 r.

Książka szeroko wykorzystuje obszerne cytaty z reportaży oraz literatury pamiętnikarskiej, co jest jej zaletą. Szkoda że pochodzą one głównie z dzieł wydanych w języku polskim lub tłumaczeń na polski. Autorka nie stroni od odniesień do kultury popularnej, co wzmacnia wrażenie, że woli ona swobodną konwencję eseistyczną od podręcznikarskiej. Jej praca różni się tym zdecydowanie od książki Jacka Reginii-Zacharskiego, która jest znacznie bardziej zwięzła i pomyślana jednoznacznie jako kompendium historyczne poświęcone Ruandzie czasów zagłady Tutsi. Mimo to wydaje się, że Autor przywiązuje dużą wagę do wyjaśnienia tła historycznego ludobójstwa, wykazując się w toku całej pracy dobrą znajomością literatury przedmiotu, co sprawia, że w niektórych partiach jego książka lepiej spełnia rolę syntezy dziejów Ruandy w XX w. niż omawiana wyżej praca Joanny Bar. Dotyczy to zwłaszcza dziejów przedkolonialnych, choć miejscami również czasów kolonialnych i niepodległości¹⁰.

Szczególnie solidnie omawia Autor konteksty międzynarodowe rzezi w Ruandzie, zwłaszcza rolę ONZ podczas wydarzeń 1994 r. Szkoda, że omawiając wymiar sprawiedliwości po ludobójstwie ogranicza się do Trybunału Międzynarodowego w Aruszy, pomijając procesy toczące się w Ruandzie, w tym sądy ludowe *gacaca*. Z natury rzeczy książka w niewielkim stopniu omawia dzieje kraju w XXI wieku, ograniczając się tu w zasadzie do problematyki międzynarodowej.

Na końcu książki Jacka Reginii-Zacharskiego zamieszczono wybór dokumentów źródłowych. Ich dobór wydaje się zbyt jednostronny. Na trzynaście przytaczanych w części lub całości tekstów dziesięć to dokumenty ONZ-owskie, a jeden to Pakt Ligi Narodów.

Spoglądając na książkę Joanny Bar z perspektywy nauczyciela akademickiego, prowadzącego niekiedy zajęcia i wykłady na temat dawniejszych i najnowszych dziejów Ruandy muszę przyznać, że nie do końca czuję się nią usatysfakcjonowany. Związane jest to być może z przyjętą przez Autorkę strategią kładącą nacisk na przystępność i obrazowość narracji. Nie zawsze jednak zwraca ona uwagę na istotne, zarówno z naukowego, jak i niekiedy ludzkiego punktu widzenia kwestie sporne. W moim przekonaniu bez określenia się wobec nich nie sposób interpretować wydarzeń czasów ludobójstwa i późniejszych. Są to zwłaszcza: geneza państwa ruandyjskiego, definicja Hutu i Tutsi, skutki kolonializmu dla rozwarstwienia społecznego, konteksty panafrkańskie i regionalne (zwłaszcza burundyjski) czasów wojny domowej 1990–1994 oraz rola Paula Kagame w polityce regionalnej w ciągu ostatnich dwóch dekad. Największa wada książki Jacka Reginii-Zacharskiego może być przez innych czytelników odbie-

¹⁰ Jedynym poważniejszym błędem rzeczowym, który zauważyłem jest informacja, że w latach 20. ponad połowę ludności Ruandy stanowili katolicy (s. 18).

rana jako zaleta – jest to jej nadmierna zwięzłość. Moja opinia wynika z faktu, że polski czytelnik nie dysponuje nadmiarem uporządkowanej wiedzy o dziejach Ruandy. Nie dostarcza jej w żadnym razie znaczna liczba dostępnych na naszym rynku książek wspomnieniowych i reportaży.

Obydwie książki warto są przeczytania. Dla studentów szukających wprowadzenia do tematyki ruandyjskiej obydwie są wręcz nieodzowne.

MICHAŁ LEŚNIEWSKI

Martin Legassick

The Politics of a South African Frontier: The Griqua, the Sotho-Tswana and the Missionaries, 1780–1840,

Basler Afrika Bibliographien (January 1, 2011)

Czterdzieści lat minęło. Garść refleksji o książce, której formalnie nie było, a która zrewolucjonizowała historiografię Południowej Afryki.

Na przełomie 2010 i 2011 roku do rąk czytelników trafiła pozycja niezwykle. Nie waham się przed takim stwierdzeniem, gdyż trudno sprzeczać się z faktami. Jak bowiem określić pracę, która ma już ponad 40 lat, przez ten czas pozostawała niewydana, a jednocześnie była uznawana za jedno z najbardziej przełomowych dzieł w swojej dziedzinie. Czy w tej sytuacji w ogóle jest sens pisanie recenzji? Są dwa powody dla których warto ją napisać: po pierwsze sam fakt, iż książka ta została wreszcie wydana, po drugie ze względu na jej niezwykle wartość merytoryczną i historiograficzną.

Niewiele w dziejach historiografii jest prac takich, jak *The Politics of a South African Frontier: The Griqua, the Sotho-Tswana and the Missionaries, 1780–1840*, Martina Legassicka. Nie będzie w tym przesady, kiedy napiszę, że mamy do czynienia z książką na miarę *Jesieni średniowiecza* Johanna Huizingi. Mediewistom takie porównanie może wydać się obrazoburcze, ale na gruncie historiografii południowej Afryki jest ono jak najbardziej uzasadnione. I znowu powody są dwa: w pierwszym rzędzie doktorat Martina Legassicka obroniony w 1969 roku na uniwersytecie kalifornijskim w Los Angeles stanowił przełom w podejściu do historii i historiografii tego regionu, po drugie, mimo upływu czasu praca ta nie straciła na wartości. Co więcej porównanie jej z kolejnymi monografiami podejmującymi podobne tematy pozwala dostrzec jak bardzo pionierska była w tamtych czasach i jak bardzo, mimo upływu lat, pozostaje wartościowa. I nie jest to bynajmniej efekt zastoju w badaniach nad dziejami południa Afryki. Przeciwnie od schyłku lat

sześćdziesiątych XX wieku, do początków XXI wieku rozwijały się one niezwykle dynamicznie. W tym właśnie okresie przełamano wiele wcześniejszych stereotypów, podjęto wiele nowych tematów, spojrzano na różne aspekty historii Afryki południowej z nowej perspektywy. Na nowo zdefiniowano rolę społeczeństw afrykańskich, inaczej zaczęto oceniać wzajemne relacje między Burami i Afrykanami, zredefiniowano spojrzenia na takie wydarzenia, jak *difaqane*¹ czy Wielki Trek. Wówczas odbyła się wielka debata nad przyczynami i uwarunkowaniami wojny burskiej (1899–1902), czy genezą apartheidu. Zauważono nowe lub zaniedbane do tej pory obszary badawcze

Jednym z takich zaniedbanych obszarów był temat podjęty przez Martina Legassicka, czyli dzieje północnego pogranicza Kolonii Przylądkowej i historia ludów mieszanego pochodzenia znanych najczęściej pod nazwą Griqua. Do lat sześćdziesiątych XX wieku powstało bardzo niewiele prac dotyczących północnego pogranicza. Wśród nich wyróżniały się dwie: Petrusa Johannesesa van der Merwe, *Die Noordwartse Beweging van die Boere voor die Groot Trek, 1770–1841* i Johannesesa S. Maraisa, *The Cape Coloured People, 1652–1937*². Pierwsza z nich to książka nietuzinkowa i pionierska. Interesujące studium społeczne, ekonomiczne, kulturowe i polityczne migracji Burów na północ w okresie poprzedzającym Wielki Trek. Jednocześnie jednak było to przede wszystkim studium pogranicznej społeczności burskiej, dominujących tam struktur społecznych, oraz motywów i uwarunkowań ich migracji na północ poza rzekę Oranje. Ludy Khoesan i wywodzące się od nich grupy mieszanego pochodzenia (Bastaard, Griqua), znajdowały się ewidentnie na drugim planie zainteresowania autora, jako tło dla migracji Burów. Druga jest poświęcona ogólnie Kolorodom z Przylądka. Choć autor poświęcił w niej sporo miejsca powstaniu społeczności Griqua, to jednak północne pogranicze było na dalszym planie zainteresowań autora.

Poza tymi pracami, tematyka północnego pogranicza Kolonii Przylądkowej, historii ludów Khoesan oraz ekspansji społeczności kolonialnych (białych i mieszanych) na ich tereny praktycznie nie istniała w ówczesnej historiografii. Tematy te były raczej obiektem zainteresowania antropologów³. Historycy poruszali je

¹ Terminami *difaqane* i *mfecane* określa się wielkie ruchy migracyjne, które w drugiej i trzeciej dekadzie XIX wieku objęły ludy Bantu w południowej i południowo-wschodniej Afryce.

² Zob. Petrus J. van der Merwe, *Die Noordwartse Beweging van die Boere voor die Groot Trek, 1770–1841*, Haga 1937; Johannes S. Marais, *The Cape Coloured People, 1652–1937*, London 1939.

³ Zob. np.: A. Winifried Hoernlé, "The Social Organisation of the Nama Hottentots of Southwest Africa", "American Anthropologist", t. XXVII, nr 1, 1925, s. 1–24; Isaac Schapera, *The Khoisan Peoples of South Africa*, London 1930; Jan A. Engelbrecht, *The Korana. An account of their customs and their history, with texts*, Cape Town 1936; Samuel J. Halford, *The Griquas of Griqualand: a historical narrative of the Griqua People, their Rise, Progress and Decline*, Cape Town 1949.

rzadko i pobieżnie, zazwyczaj przy okazji omawiania innych tematów, traktując te wydarzenia jako oboczne lub w najlepszym przypadku, jako niezbędne wprowadzenie do dziejów europejskiej ekspansji w południowoafrykańskim interiorze⁴.

Dysertacja M. Legassicka przełamała więc milczenie dotychczasowej historiografii na temat północnego pogranicza i roli społeczności mieszanego pochodzenia w dziejach regionu. Dzięki niemu możliwe było zobaczenie ich jako samodzielnej siły politycznej, a zarazem rozsądnika, w południowoafrykańskim interiorze, elementów kolonialnej kultury oraz kolonialnych instytucji.

Tak naprawdę jednak uczyniła o wiele więcej, niż „tylko” odkrycie nowego pola badawczego. Zaslugą Legassicka było przede wszystkim przyjęcie zupełnie nowego spojrzenia na dzieje południowoafrykańskiego pogranicza. Z jednej strony poszedł on w ślady W.K. Hancocka i I.D. MacCrone, którzy kwestionowali zasadność bezkrytycznego stosowania teorii pogranicza Fredericka Jacksona Turnera w warunkach południowoafrykańskich⁵. Jednocześnie jednak M. Legassick poszedł dalej i zakwestionował dotychczasowe podejście większości szkół historycznych, a zwłaszcza liberalnej, które w tradycji pogranicza szukały źródeł porażki koncepcji liberalnych rzekomo istniejących wśród elit Kolonii Przylądkowej i ostatecznego zwycięstwa rasizmu, którego efektem było wprowadzanie od 1948 roku systemu apartheidu w Związku Południowej Afryki. Dla zdecydowanej większości wcześniejszych badaczy, w tym Hancocka i MacCrone’a pogranicze było przede wszystkim linią rozdzielającą wrogie społeczności, a w efekcie regionem konfliktu, w którym wzajemne relacje miały charakter konfrontacji⁶.

Tymczasem Martin Legassick, wychodząc od koncepcji marksowskich, skoncentrował się w swoich badaniach na kwestiach społeczno-ekonomicznych i dogłębnej analizie struktur społecznych, kulturowych i politycznych dominujących na pograniczu. Zwracał szczególną uwagę na charakter powstających tam społeczności. Odrzucił przy tym tezy o istnieniu świadomości grupowej, zwłaszcza o charakterze rasowym, wskazując na dominującą rolę, jaką w społeczeństwach pogranicza odgrywały związki o charakterze rodzinno-sąsiedzko-klientalnym. Wskazywał przy tym na podobieństwo struktur funkcjonujących wśród ludności

⁴ Zob. np.: J.F. Midgley, *The Orange River Sovereignty, 1848–1854*, Pretoria 1949. Chlubnym wyjątkiem od tej reguły jest, poza wcześniej wspomnianymi, książka Williama M. MacMillana, *The Cape Coloured Question: A Historical Survey*, London 1927.

⁵ Zob. W.K. Hancock, *Survey of British Commonwealth Affairs, 1918–1936*, Section II, Part I, London 1942; Ian Douglas MacCrone, „The Frontier Tradition and Race Attitude in South Africa”, „Race Relations Journal”, t. XXVIII, 1961, nr 3, s. 19–30; idem, *Race Relations in South Africa – Historical, Experimental, and Psychological Studies*, Johannesburg 1965.

⁶ Zob. np.: Eric A. Walker, *The Frontier Tradition in South Africa*, London 1930; I.D. MacCrone, *Race Attitudes in South Africa*, London 1937, s. 1–135; Cornelis W. de Kiewiet, *A History of South Africa, Social and Economic*, Oxford 1941.

mieszanego pochodzenia i Burów. Nie oznacza to, iż nie zauważał konfliktów i uprzedzeń istniejących pomiędzy poszczególnymi grupami, ale jednocześnie zauważał, że granice i linie podziałów nie były ani oczywiste, ani jednoznaczne i nie koniecznie przebiegały wzdłuż linii rasowych⁷. Takie spojrzenie wynikało z dwóch podstawowych twierdzeń, jakie postawił. Po pierwsze, że w geograficznym sensie pogranicze miało charakter strefowy, a w związku z tym nie należy go przedstawiać linearnie, jako granicy dzielącej różne społeczności. Pogranicze dla niego to przestrzeń w której dokonuje się spotkanie różnych społeczności, spotkanie, które może mieć zarówno wymiar konfrontacji, jak i kooperacji. I z tego wyrasta drugie twierdzenie, iż pod względem społecznym pogranicze należy definiować jako proces, lub nawet zestaw procesów społecznych, politycznych i kulturowych, a nie jakiegokolwiek pojedyncze wydarzenie. Dlatego postawy konfrontacji i kooperacji nie są wzajemnie wykluczającymi się, co więcej mogą występować jednocześnie.

Dzisiaj takie tezy nie zaskakują, przeciwnie są uznawane za oczywiste i stały się praktycznie powszechnie akceptowaną, a przynajmniej dominującą, wizją charakteru południowoafrykańskiego pogranicza w XVIII i w pierwszych dekadach XIX wieku. Wówczas jednak oznaczały rzucenie wyzwania utartym poglądom⁸. W ten sposób, mimo iż formalnie nieopublikowania dysertacja M. Legassicka otworzyła drogę do zasadniczych zmian w rozumieniu i opisie dziejów Południowej Afryki.

Tematyczną osią tej książki, są dzieje Griqua lub szerzej społeczności mieszanego pochodzenia, w okresie od ich powstania jako odrębnych grup, do schyłku ich znaczenia. Dlatego daty zawarte w tytule należy potraktować symbolicznie. Autor sięga z jednej strony do początków osiemnastego wieku, kiedy rozpoczęła się ekspansja Kolonii Przylądkowej w głąb interioru, oraz kształtowanie się społeczności mieszanego pochodzenia. Z drugiej zaś wychodzi poza początek lat czterdziestych XIX wieku by pokazać schyłek znaczenia państw Griqua.

Przyjęty wykład wyraźnie odbiega od dominującego wówczas modelu. Pierwszą różnicę w podejściu do tematu widać już w pierwszym rozdziale, który został poświęcony ludom Sotho-Tswana. Nie jest to jednak klasyczny archeologiczno-antropologiczny wstęp, a raczej próba ukazania historycznego tła późniejszych wydarzeń, związanych z migracją i ekspansją ludów mieszanego pochodzenia.

⁷ Zob. Martin Legassick, „The Frontier Tradition in South African Historiography”, w: *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa*, red. Shula Marks, Anthony Atmore, Hong-Kong 1980, s. 48–68.

⁸ Wystarczy spojrzeć na niemal wszystkie generalne historie Południowej Afryki do przełomu lat 60-tych i 70-tych XX wieku. A nawet przełomowa *The Oxford History of South Africa*, nie jest zupełnie wolna od takiej wizji dziejów pogranicza, choć stara się zerwać z takim stereotypem. Zob. Leonard Thompson, Monica Wilson, *The Oxford History of South Africa*, t. I, New York, Oxford 1969, s. 233–271, 334–446.

Był to też ukłon w stronę pierwotnych zainteresowań autora, który przystępując do pracy zamierzał przygotować dysertację doktorską na temat historii ludów Sotho-Tswana⁹. Niewątpliwie mamy do czynienia z próbą dowartościowania lokalnych społeczności, które do tamtej pory w pracach opisujących dzieje regionu były traktowane jako tło, a w najlepszym przypadku statysty¹⁰.

Pod wieloma względami rozdział ten jest także jednym z dwóch najbardziej anachronicznych. W tym wypadku bardzo wyraźnie czuć upływ czterech dekad Między powstaniem pracy, a jej wydaniem. Wystarczy spojrzeć do wydanego niemal w tym samym czasie pierwszego tomu *The Cambridge History of South Africa*, by zobaczyć jak wiele się zmieniło pod tym względem w naukach historycznych¹¹. Wiedza na temat przedkolonialnej historii ludów w południowej Afryce, bardzo się rozbudowała, podobnie, jak rozumienie mechanizmów funkcjonowania tamtejszych społeczności. Jednocześnie widać w pracy Legassicka te nowe elementy, które stoją u źródeł zmian w postrzeganiu znaczenia i roli ludów afrykańskich w historii regionu: zwrócenie uwagi na tradycje ustne, wykorzystanie archeologii do odtworzenia wcześniejszych dziejów czy po prostu potraktowanie tych ludów, jako aktywnego czynnika kształtującego dzieje, a nie jedynie biernego statysty.

Drugi rozdział, to prezentacja narodzin pogramicza i ludności mieszanej na pograniczu, określanej początkowo jako Bastaards. W tym wypadku mamy do czynienia z rozdziałem ciągle bardzo wartościowym. Wprawdzie w 1999 roku prof. Susan Newton-King opublikowała książkę – *Masters and Servants on the Cape Eastern Frontier*, a w 2005 roku prof. Nigel Penn opublikował monografię – *The Forgotten Frontier*, które znacznie szerzej i bardziej drobiazgowo przedstawiają ekspansję społeczeństwa kolonialnego, jej charakter, a także kształt struktur społecznych na pograniczu. W przypadku książki N. Penna mamy znacznie szerzej opisane narodziny grup ludności mieszanej pochodzenia (Oorlam, Bastaards). Tym niemniej wykład zaprezentowany w książce M. Legassicka nadal zachowuje dużą wartość merytoryczną i faktograficzną. Co więcej, biorąc pod uwagę, że oboje autorów uznaje swoje prace, za w dużej mierze, kontynuację dzieła M. Legassicka¹², to widać w tym wypadku także historiograficzną wartość recenzowanej

⁹ Zob. Robert Ross, „Martin Legassick, the Griqua and South Africa's Historiographical Revival: an Appreciation”, w: Martin Ch. Legassick, *The Politics of a South African Frontier. The Griqua, the Sotho-Tswana, and the Missionaries, 1780–1840*, Basel 2010, s. XIII.

¹⁰ Martin Legassick wpisał się w tym wypadku w nowy nurt, który pojawił się w latach 60-tych XX wieku, odkrywający historię ludów Afrykańskich w Południowej Afryce. Zob. np.: John D. Omer-Cooper, *The Zulu Aftermath: a Nineteenth-century Revolution in Bantu Africa*, Ibadan, London 1966.

¹¹ Zob. *The Cambridge History of South Africa*, red. Carolyn Hamilton, Bernard K. Mbenga, Robert Ross, Cambridge 2010, s. 1–252.

¹² Zob. Susan Newton-King, *Master and Servants on the Cape Eastern Frontier, 1760–1803*, Cambridge 1999, s. 8–9; Nigel Penn, *The Forgotten Frontier. Colonists and Khoisan on the Cape's Northern Frontier in the 18th Century*, Athens OH, Cape Town 2005, s. 10–12.

pracy, jako zaczynu nowego podejścia do historii południowoafrykańskiego pogranicza i inspiracji dla kolejnych autorów.

Kolejne cztery rozdziały opisują sytuację od schyłku XVIII wieku do początku lat dwudziestych wieku XIX: rozwój społeczności Bastaardów, ewolucję ich struktur społecznych i politycznych, ekspansję kulturową instytucji i narzędzi charakterystycznych dla Kolonii Przylądkowej, podobieństwa i różnice między społecznościami białych i kolorowych trekburów¹³, a wreszcie pojawienie się i rolę stowarzyszeń misyjnych w pierwszych latach powstawania władztw Bastardów (Griqua). Tak naprawdę, mimo upływu czasu, zawarty tam wykład historii terenów i ludów znajdujących się na północ od Kolonii Przylądkowej do dnia dzisiejszego pozostaje niezastąpiony. W międzyczasie napisano kilka interesujących prac, które zajmują się tą tematyką¹⁴, ale ta ciągle pozostaje najbardziej kompletną i wartościową. Dostajemy drobiazgowy i wielowątkowy zarazem obraz sytuacji: powstawania nowych społeczności, narodzin struktur państwowych czy ich relacji z Kolonią Przylądkową i towarzystwami Misyjnymi. Nieliczne anachronizmy w niczym nie umniejszają wartości tej części pracy.

Siódmy rozdział to chyba najbardziej anachroniczna i najsłabsza część całej książki. Zasadniczo dotyczy wielkich migracji ludności afrykańskiej w interiorze Afryki południowej w trzeciej dekadzie XIX wieku (tzw. difaqane). Martin Legassick prezentuje w nim poglądy od co najmniej 30 lat zakwestionowane, choć, co należy podkreślić, w momencie powstawania jego pracy były one nowatorskie. Wprost nawiązywał do koncepcji i tez zawartych w książce Johna D. Omer-Coopera, *Zulu Aftermath*¹⁵, która stanowiła, w momencie wydania, przełom w podejściu do historii ludów afrykańskich południowej Afryki, a zwłaszcza dziejów difaqane i początków państwa Zulusów. Tyle że tezy Omer-Coopera szybko się zestarzały i już dekadę później uległy daleko idącej modyfikacji. Dlatego rozdział ten ma jedynie wartość historiograficzną.

Kolejne rozdziały od ósmego do ostatniego, czyli dziesiątego, zachowują do dzisiaj wielką, merytoryczną wartość. Pewne braki, jak przede wszystkim niewystarczające docenienie Moshweshwe, twórcy Lesotho, czy błędy, a raczej anachronizmy odnośnie Mzilikaziego i jego Ndebele, nie zmieniają ogólnej oceny, że to ciągle najbardziej kompletna synteza dziejów Griqua, a także ziem na północ od

¹³ Terminem trekbur (wędrowny bur) czasami używanym zamiennie z określeniem vebur (bur hodowca bydła) określa się burskich farmerów z pogranicza, dla których podstawą egzystencji była ekstensywna, niekiedy na wół nomadyczna hodowla bydła.

¹⁴ Zob. R. Ross, *Adam Kok's Griquas. A Study in the Development of Stratification in South Africa*, Cambridge 1976; Karel Schoeman, *The Griqua Captaincy of Philippolis, 1826-1861*, Pretoria 2002; N. Penn, *The Forgotten Frontier. Colonists and Khoisan on the Cape's Northern Frontier in the 18th Century*, Athens OH, Cape Town 2005.

¹⁵ Zob. J.D. Omer-Cooper, *The Zulu Aftermath: a Nineteenth-century Revolution in Bantu Africa*, Ibadan, London 1966.

rzeki Oranje w latach 1820-1846. Późniejsze prace ewidentnie bazują na badaniach przeprowadzonych przez Legassicka i najwyżej uzupełniają zaprezentowany przez niego obraz o pojedyncze, nowe elementy¹⁶.

Nawet ten krótki przegląd wystarczy by pokazać, że w momencie napisania tej dysertacji, była ona wyjątkowa i wyprzedzała swoją epokę na tyle, że do dzisiaj, mimo pewnych anachronizmów, zachowuje wiele ze swojej pierwotnej wartości¹⁷. Więcej, do dzisiaj pozostaje podstawowym i najbardziej kompletnym opracowaniem dziejów północnego pogranicza Kolonii Przylądkowej u schyłku XVIII i na początku XIX wieku, oraz tamtejszych społeczności mieszanego pochodzenia (Oorlam, Bastaard, Griqua). Biorąc pod uwagę trwałą wartość części zaprezentowanych przez niego tez i analiz, można być pewnym, że praca ta na trwałe weszła do kanonu historii i historiografii Południowej Afryki.

Należy w tym miejscu podkreślić, że publikowany tekst nie został w żaden sposób zmieniony ani uzupełniony, nawet pod względem redaktorsko-korektorskim. To skutkuje pewną chropawością tekstu, ale tym bardziej pozwala docenić jego pionierskość. Jedynymi nowymi elementami książki, w stosunku do niepublikowanej wersji są: „Wstęp” autorstwa Ciraja Rassoola, profesora Uniwersytetu Zachodniej Prowincji Przylądkowej w Kapsztadzie i inicjatora tego wydania, oraz esej autorstwa wybitnego historyka południa Afryki, Roberta Rossa, na temat znaczenia M. Legassicka i jego dysertacji dla rozwoju historiografii południowej Afryki.

W eseju tym prof. R. Ross zwraca uwagę nie tylko na nowatorstwo tematyki, subtelną prezentację złożonej gry politycznej toczącej się pomiędzy przywódcami poszczególnych grup Griqua, władcami Tswana, kolonialnymi władzami i misjonarzami, ale przede wszystkim na znaczenie tego tekstu dla rozwoju historiografii tego regionu¹⁸. Albowiem chociaż tekst nie został wówczas oficjalnie wydany, to jednak krążył, za zgodą autora, w kopiach, odpisach, mikroformach w środowisku historyków południa Afryki. Tym samym faktycznie wszedł do obiegu naukowego, czego dowodem były i są rozliczne cytowania w książkach i artykułach najwy-

¹⁶ Zob. np. R. Ross, *Adam Kok's Griquas. A Study in the Development of Stratification in South Africa*, Cambridge 1976; Karel Schoeman, *The Griqua Captaincy of Philippolis, 1826-1861*, Pretoria 2002.

¹⁷ Przed publikacją tej książki, za najbardziej aktualne przedstawienie historii Griqua i północnego pogranicza Kolonii Przylądkowej uznawano jej skróconą wersję, zamieszczoną w *The Shaping of South African Society*. Zob. M. Legassick, „The Northern Frontier to 1820: the Emergence of the Griqua People”, w: *The Shaping of South African Society, 1652-1820*, red. Richard Elphick, Hermann Giliomee, Cape Town 1979, s. 243-290; M. Legassick, „The Northern Frontier to c. 1840: the Rise and Decline of the Griqua People”, w: *The Shaping of South African Society, 1652-1840*, red. R. Elphick, H. Giliomee, Middletown CONN 1988, s. 358-420.

¹⁸ Zob. R. Ross, „Martin Legassick, the Griqua and South Africa's Historiographical Revival: an Appreciation”, w: M.Ch. Legassick, *The Politics of a South African Frontier. The Griqua, the Sotho-Tswana, and the Missionaries, 1780-1840*, s. XI-XX.

bitniejszych specjalistów zajmujących się dziejami Południowej Afryki w XVIII i pierwszej połowie XIX wieku¹⁹.

Tym bardziej pojawia się pytanie, dlaczego praca ta nie została opublikowana zaraz po jej obronie. Odpowiedzi na nie udzielił Ciraj Rassool, który cytując wyjaśnienia samego M. Legassicka zamieszczone w obszernym wywiadzie jaki opublikowano w „South African Historical Journal”. Otóż za namową swego promotora prof. Leonarda Thompsona, M. Legassick przesłał manuskrypt swojej pracy do wydawnictwa Clarendon Press. Co może zaskakiwać, biorąc pod uwagę wartość tej pracy i uznanie jakie sobie później zyskała, jej recenzent uznał ją za niewystarczająco dobrą, zarzucając między innymi to, iż nie wykorzystano wszystkich źródeł²⁰. Bazując na powyżej wspomnianej recenzji wydawniczej Clarendon Press odmówiło publikacji dysertacji. Ten incydent skądinąd może być przyczynkiem dla zastanowienia nad zasadami recenzowania i nadużyciami popełnianymi przy okazji, niekiedy nawet przez bardzo wybitnych badaczy.

Oczywiście postawa Clarendon Press i ich recenzenta, nie była jedynym czynnikiem, który sprawił, że praca Legassicka nie została wówczas opublikowana. Sam M. Legassick zainteresował się później inną tematyką – historiografią, kwestiami postępu i niedorozwoju społeczno-ekonomicznego w Południowej Afryce, a także działalnością polityczną, angażując się w ruch komunistyczny, i zostając aktywistą Afrykańskiego Kongresu Narodowego²¹.

Z tych powodów dopiero po ponad 40 latach otrzymaliśmy oficjalne wydanie tego tekstu. Choć z oczywistych powodów jest ona bardzo spóźniona.

W międzyczasie wiele z tez przedstawionych w tej dysertacji zostało rozwiniętych i poprawionych. Książki Roberta Rossa, Karela Schoemana, czy Nigela Penna stanowią rozwinięcie i uzupełnienie dzieła M. Legassicka. Jego praca doczekała się też krytyki, wywodzącej się zresztą często z kręgów intelektualnie i koncepcyjnie mu bliskich, jak w przypadku prof. Susan Newton-King²². Mimo to praca ta ciągle pozostaje w wielu wypadkach niezastąpiona. Zawiera w sobie bowiem te elementy, które czyniły tak wartościową klasyczną szkołę historyczną, jest warsztatowo i merytorycznie niezwykle rzetelna. Nowatorska analiza nie wynika wyłącznie z błyskotliwego pomysłu czy rewizjonistycznego zacięcia. O jej wartości decyduje przede wszystkim zgromadzenie szerokiej bazy źródłowej i jej

¹⁹ Praktycznie nie ma poważnej książki, wydanej po 1975 roku, zajmującej się dziejami Południowej Afryki do 1850 roku, w której praca Martina Legassicka nie byłaby wymieniona choćby w bibliografii.

²⁰ Zob. Ciraj Rassool, „History Anchored in Politics. An Interview with Martin Legassick”, „South African Historical Journal”, t. LVI, 2006, nr 1, s. 28. Według Legassicka tym recenzentem miał być prof. Isaac Schapera.

²¹ Zob. C. Rassool, „History Anchored in Politics. An Interview with Martin Legassick”, „South African Historical Journal”, t. LVI, 2006, nr 1, s. 28.

²² S. Newton-King, *Master and Servants on the Cape Eastern Frontier, 1760-1803*, s. 40–45, 232–234.

dogłębna oraz rzetelna analiza. Dysertacja, a w efekcie także książka to przede wszystkim studium obfitego materiału źródłowego zachowanego w archiwach London Missionary Society, Methodist Missionary Society i Paris Missionary Society, uzupełnionego przez publikowane zbiory dokumentów, oraz obfity materiał pamiętnikarski pozostawiony przez licznych misjonarzy i podróżników holenderskich, brytyjskich, francuskich i niemieckich, którzy od schyłku XVII wieku przemierzali tereny południa Afryki. I to właśnie bardzo drobiazgowa kwerenda archiwalna i analiza materiału źródłowego stała się fundamentem merytorycznego znaczenia tej pracy. Warto na to zwrócić uwagę w czasach, kiedy pewna część badaczy kwestionuje znaczenie tradycyjnych badań historycznych i koncentruje się na kontrowersyjnych, rewizjonistycznych tezach, słabo umocowanych w materiale źródłowym. Zresztą to właśnie skrupulatna lektura archiwaliów przekonała Legassicka o znaczeniu Griqua dla historii interioru południowej Afryki, wadze tematu i jego oryginalności. Najpierw więc była lektura źródeł, potem pomysł badawczy inny od pierwotnie zakładanego.

Dostaliśmy do ręki książkę, która mimo upływu od jej powstania tak wielu lat i postępu w badaniach historycznych ciągle jest aktualnym, bardzo solidnym i niezwykle wartościowym opracowaniem. Bez wątpienia i przesady, należy ją uznać, za fundamentalne opracowanie, dla każdego kto interesuje się dziejami południa Afryki w drugiej połowie XVIII i pierwszej połowie XIX wieku. I należy się tylko cieszyć, że choć z takim opóźnieniem, to książka M. Legassicka została jednak wydana.

KONFERENCJE NAUKOWE

Afryka – Europa: nowe otwarcie w globalnej rozgrywce ekonomicznej

Warszawa, 7 maja 2013 r.

Klub Polskiej Rady Biznesu w Warszawie

Organizator: CEED Institute (Central & Eastern Europe Development Institute)

7 maja 2013 r., w siedzibie Klubu Polskiej Rady Biznesu w Warszawie odbyło się seminarium zatytułowane „Afryka-Europa: nowe otwarcie w globalnej rozgrywce ekonomicznej”. Wydarzenie zorganizowane zostało przez Jana Kulczyka, biznesmena i filantropa, który od kilku lat prowadzi inwestycje w afrykańskich krajach oraz założony przez niego CEED Institute (Central & Eastern Europe Development Institute). Celem seminarium było przedstawienie raportu ekonomicznego poświęconego relacjom między krajami afrykańskimi a europejskimi. Raport zlecony przez CEED Institute opracowali wrocławscy afrykańści – dr Andrzej Polusa i dr Dominik Kopiński wraz ze współpracownikami z Polskiego Centrum Studiów Afrykanistycznych.

W spotkaniu wzięli udział przedstawiciele nauki, polityki i przedsiębiorcy, którzy pod przewodnictwem inicjatora seminarium, Jana Kulczyka, przekonywali o konieczności zainteresowania się afrykańską gospodarką jako młodą, dynamiczną, pełną nieograniczonych szans i mającą zaplecze licznej populacji, która może zapewnić popyt na polskie produkty eksportowe i usługi inwestycyjne. Słuchacze, w części poświęconej pytaniom i komentarzom, przestrzegali o nadejściu chwili, gdy wsparcie finansowe dla Polski płynące z Unii Europejskiej kiedyś się skończy. Dlatego już teraz należy rozważyć inne alternatywy krajowego rozwoju, a jedną z nich mogą stwarzać kontakty gospodarcze z Afryką.

Seminarium to rozpoczęło cykl wydarzeń promujących afrykańskie rynki zbytu jako nowy kierunek inwestycji i eksportu dla polskiego biznesu.

Malwina Bakalarska

V Europejski Kongres Gospodarczy

Katowice, 13–15 maja 2013 r.

Organizator: Wojciech Kuśpik

Polskie Towarzystwo Wspierania Przedsiębiorczości

Podczas V edycji Europejskiego Kongresu Gospodarczego zostało zainicjowane I Forum Współpracy Gospodarczej Afryka – Europa Centralna. Pierwszego dnia w czasie plenarnej sesji „Go Global! Świat, Europa, Afryka. Czas na nowe rozdanie” zostały wyeksponowane zagadnienia zmiany na ekonomicznej mapie świata, źródła afrykańskiego boomu rozwojowego, wspólna przyszłość Afryki i Europy pod kątem ekonomii i bezpieczeństwa, a także początki relacji pomiędzy Europą Centralną i Afryką. Wśród panelistów znaleźli się politycy afrykańscy i europejscy, m.in. El Hadji Malick Gakou – Minister Handlu, Przemysłu i Sektora Nieformalnego Senegalu w latach 2012–2013; Elham Mahmood Ahmed Ibrahim – Komisarz ds. Infrastruktury i Energetyki Unii Afrykańskiej; Horst Köhler – prezydent Niemiec w latach 2004–2010, James L. Jones – naczelny dowódca NATO w latach 2003–2006, Jan Kulczyk, przewodniczący Rady Nadzorczej Kulczyk Investments. Sesję moderował były prezydent RP Aleksander Kwaśniewski.

Tego samego dnia wicepremier i minister gospodarki Janusz Piechociński oraz Przewodniczący Parlamentu Europejskiego w latach 2009–2012 Jerzy Buzek otworzyli cykl dwudniowych paneli w ramach I Forum Współpracy Gospodarczej Afryka – Europa Centralna. Podkreślili oni, że polski rząd i parlament są gotowi „nadrobić” stracony czas, za jaki można uznać tak późne zainteresowanie Polski rynkami afrykańskimi. Wojciech Kuśpik, inicjator Europejskiego Kongresu Gospodarczego, w swoim przemówieniu wyraził nadzieję, iż tegoroczne obrady przyczynią się do zwiększonej współpracy między państwami grupy Wyszehradzkiej a państwami afrykańskimi. Sesja otwierająca była moderowana przez Sławomira Majmana, prezesa Zarządu Polskiej Agencji Informacji i Inwestycji Zagranicznych S.A..

Podczas dalszych debat, w trakcie trzech paneli I Forum Współpracy Gospodarczej Afryka – Europa Centralna, polscy przedsiębiorcy oraz przedstawiciele europejskiej i afrykańskiej polityki akcentowali zmianę w relacjach z Afryką. Zamiast pomocy coraz więcej krajów afrykańskich oczekuje współpracy. Przekonywały o tym sukcesy dotychczasowej handlowej i inwestycyjnej kooperacji, którymi dzielili się prezesi i dyrektorzy takich firm jak: Grupy Azoty SA, Consus Carbon Engineering Sp. z o.o, H.Cegielski-Poznań SA, A.T. Kearney, Exalo Drilling SA

i inni. Polskich afrykanistów podczas jednego z paneli reprezentowali: dr Andrzej Polus, dr Dominik Kopiński, mgr Wojciech Tycholiz – pracownicy Uniwersytetu Wrocławskiego oraz założyciele Polskiego Centrum Studiów Afrykanistycznych.

Paneliści podkreślali, że rynki afrykańskie są perspektywiczne i obiecujące przede wszystkim ze względów demograficznych oraz szybkiego wykształcania się klasy średniej, dzięki której rośnie zapotrzebowanie na wyższej jakości dobra materialne oraz usługi. Goście reprezentujący interesy poszczególnych krajów Afryki, m.in. Christophe Joseph Marie Dabire, komisarz Unii Gospodarczej i Monetarnej Afryki Zachodniej oraz Laura Alcântara Monteiro, sekretarz stanu ds. Gospodarki Ministerstwa Gospodarki Angoli zwracali także uwagę na coraz większą stabilność polityczną na kontynencie afrykańskim.

Pełną listę panelistów i moderatorów biorących udział we wszystkich debatach oraz nagrania retransmisyjne z poszczególnych paneli można usłyszeć i obejrzeć na stronie <http://www.eecpoland.eu/> w zakładce pt.: „Afryka-Europa Centralna. Forum Współpracy Gospodarczej podczas EEC 2013”.

Drugiego dnia odbyła się sesja, podczas której został zaprezentowany zwiastun wdrażanego przez Ministerstwo Gospodarki programu „Go Africa!”. Program ten ma na celu wsparcie polskiego biznesu w krajach Afryki Północnej i Afryki Subsaharyjskiej. Szczegółowe informacje znajdują się pod adresem www.goafrica.gov.pl

Malwina Bakalarska

Debata „Czas na Afrykę?”

Warszawa, 17 czerwca 2013 r.

Organizator: Instytut Spraw Publicznych (ISP)

Po miesiącu od oficjalnej inauguracji I Forum Współpracy Gospodarczej Afryka-Europa Centralna, Instytut Spraw Publicznych (ISP) zorganizował w swojej warszawskiej siedzibie debatę pt. „Czas na Afrykę?”. Udział w spotkaniu wzięli: Katarzyna Pełczyńska-Nałęcz – podsekretarz stanu ds. Współpracy Rozwojowej i Problematyki Wschodniej z Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP, Daria Gołębiowska-Tataj – założycielka Vital Voices Poland (tbc), dr Dominik Kopiński – wiceprezes Zarządu Polskiego Centrum Studiów Afrykanistycznych, Mirosław Sycz – zastępca dyrektora w Departamencie Współpracy Rozwojowej Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Tomasz Ostaszewicz – dyrektor Departamentu Promocji i Współpracy Dwustronnej Ministerstwa Gospodarki, Robert Zduńczyk – prezes Fundacji Ekonomicznej Polska – Afryka Wschodnia. Dyskusję, podporządkowaną przewodniej myśli „Jak «kontynent straconych nadziei» staje się na nowo «konty-

nentem nadziei»” moderował Paweł Bagiński, ekspert ds. Afryki współpracujący z ISP.

Seminarium w ISP zamknęło przedwakacyjną serię spotkań poświęconych polsko-afrykańskim relacjom gospodarczym. Kolejnego cyklu tego typu debat można spodziewać się już na jesieni 2013 r. kiedy to prawdopodobnie wzrośnie zainteresowanie tematem inwestycji w Afryce po wizycie premiera RP Donalda Tuska oraz liderów polskiego biznesu w krajach Afryki Południowej.

Malwina Bakalarska

Bilad as-Sudan – kultury i migracje

Warszawa, 11 czerwca 2013 r.

Organizator:

Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW

Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzyreligijnego i Międzykulturowego UKSW

Symposium naukowe zatytułowane „Bilad as-Sudan – kultury i migracje” otworzył dr hab. Jarosław Różański (prof. UKSW). Odbyło się ono w poszerzonej tematycznie formie w porównaniu z książką¹ noszącą ten sam tytuł, gromadząc spore audytorium złożone nie tylko ze współautorów książki. Dlatego też dyskusja *post fatum* była interesującym wydarzeniem naukowym, poprowadzonym w pierwszej części, zatytułowanej *Migracje w strefie Sudanu*, przez dr hab. Macieja Kurcza (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŚ).

Tę część wzbogaciło wystąpienie dr. Jacka Łapotta (Uniwersytet Szczeciński) pt.: *Migracje ekonomiczne Afrykanów drogą do zmiany czy petryfikacji kultury?* Stawiając to pytanie Prelegent wskazał na różne czynniki motywujące Afrykanów (w tym wypadku Dogonów) do migracji (wewnętrznych w skali państwa, kontynentu oraz poza kontynent), wskazując na te – natury subiektywnej (najczęściej z przyczyn ekonomicznych) i obiektywnej – przymusowe (będące efektem konfliktów zbrojnych, zamachów stanu, klęsk naturalnych). Są to problemy od dawna podejmowane przez badaczy zajmujących się skutkami globalizacji. Jednakże pewnym *novum* jest właśnie pytanie postawione w tytule. Konkluzją wystąpienia

¹ W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – kultury i migracje*, WDR, Warszawa 2013 r., s. 254. Zwiastun książki wraz ze spisem jej treści znajduje się na stronie internetowej PTAfr: www.ptafr.org.pl w linku publikacje.

było stwierdzenie, iż przywiązanie Dogonów do własnej kultury jest tak wielkie, iż nakazuje im powracanie do wartości i treści z nią związanych: czy to przez organizowanie życia w miejskich diasporach podczas pobytu poza Afryką, w jakiejś mierze odtwarzających świat rodzimej kultury, czy też powrót do miejsca urodzenia najszybciej jak to możliwe. Migracje długoterminowe czy nawet emigracja nie musi oznaczać zerwania z rodzimą kulturą i tożsamością.

Zagadnienia tożsamości zostały zawarte także w wystąpieniu mgr Magdaleny Chulek z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Adama Mickiewicza, w części drugiej, którą poprowadził dr hab. Ryszard Vorbrich, prof. UAM w Poznaniu. Prelegentka zasygnalizowała problematykę swoich interesujących zapowiadających się badań: *Sudańczycy na obcej ziemi – walka o utrzymanie odrębności*. Są to badania nad tożsamością „kenijskich Nubijczyków”, żyjących w Kiberze (jeden ze slumsów Nairobi – stolicy Kenii). Ich „kenijska tożsamość” krystalizuje się w procesie uczestniczenia w życiu politycznym Kenii, m.in. poprzez korzystanie z praw wyborczych przysługujących jej obywatelom. Pielęgnowana jednocześnie przez nich „kenijsko-nubijska” tożsamość kulturowa wykrytalizowała się na przestrzeni ponad stu lat jako efekt wędrówki (z brytyjską armią z Egiptu i Sudanu przez Kongo i Ugandę do Kenii) oraz połączenie się w jej trakcie z miejscową ludnością wcielaną po drodze do wojska przez Brytyjczyków.

Uczestnicy sympozjum zaprezentowali główne tematy poruszone w książce, ale pytania stawiano także o aktualne wydarzenia w tym regionie związane ze specyfiką kultur.

Małgorzata Szupejko

„Błękitni ludzie z Sahary i Sahelu. Rissa Ixa – malarstwo” – wystawa w Łódzkim Domu Kultury (4–27 kwietnia 2013)

W dniu 5 kwietnia 2013 roku w Łódzkim Domu Kultury otwarta została wystawa „Błękitni ludzie z Sahary i Sahelu. Rissa Ixa – malarstwo”, prezentująca bardzo mało u nas znaną twórczość tego tuareckiego artysty. Wszystkie prezentowane prace są własnością Adama Rybińskiego – znanego afrykanisty, znawcy kultury Tuaregów, autora scenariusza ekspozycji i towarzyszącego jej folderu¹.

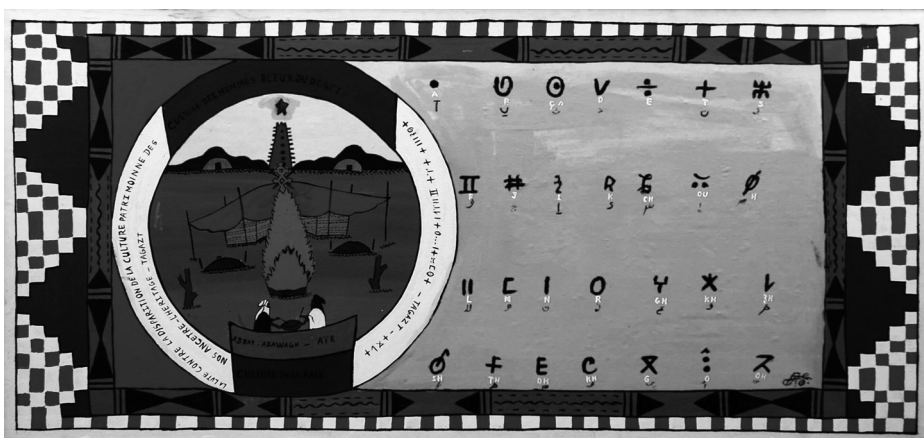
Wystawa była pierwszą tego typu prezentacją w Polsce. Jej organizatorami byli Łódzki Dom Kultury oraz Polskie Towarzystwo Ludoznawcze – Oddział w Łodzi. Uroczystemu otwarciu towarzyszyła prelekcja właściciela kolekcji, dotycząca zarówno twórczości Rissy Ixa, jak i przemian zachodzących w kulturze „Błękitnych ludzi”.

Malarstwo to jest zjawiskiem szczególnym. Przede wszystkim dlatego, że w świecie muzułmańskim, a przecież Tuaregowie są wyznawcami islamu, zabronione jest tworzenie wizerunków postaci ludzkich, a głównym tematem malarstwa tego artysty jest życie codzienne Tuaregów. Dlatego Rissa Ixa wciąż pozostaje jedynym tuareckim malarzem². Twórczość ta ma dla niego szczególne znaczenie. Nie jest jedynie formą wypowiedzi artystycznej malarza-amatora:

W mej rodzinie mężczyźni i kobiety nauczali mnie historii Tuaregów i zapoznawali ze sztuką i pismem tamaszek. Najpierw rysowałem na piasku. W 1959 roku wyjechałem do Niamej, gdzie nadal malowałem na wszystkim czym dysponowałem. Podczas spotkań z innymi artystami mogłem obserwować i uczyć się różnych

¹ W przygotowaniu niniejszej informacji wykorzystałam tekst folderu omawianej wystawy: A. Rybiński, *Błękitni ludzie z Sahary i Sahelu. Rissa Ixa – malarstwo*, Łódzki Dom Kultury, Łódź 2013 oraz dane uzyskane od Adama Rybińskiego.

² Artysta ma już kilku uczniów, ale nie ma wśród nich Tuarega: *Błękitni ludzie*, s. 2



Pismo *tifinagh* (fot. A. Białkowski)



Sceny z życia Tuaregów (fot. A. Białkowski)

*technik malarskich. Żyję, tworzę i działam, aby kultura tuarecka przetrwała, zachowując swą podstawę: szacunek dla tradycji i ludzi.*³

Ta zamieszczona w folderze wystawy wypowiedź artysty dobrze oddaje zarówno początki jego zainteresowań malarstwem oraz idei, jaka przyświeca mu w doborze tematu obrazów. Prace malarskie Rissy Ixa ukazują życie koczowników, ich stada, obozowiska, tradycyjne stroje, ozdoby, motywy zdobnicze i uzbrojenie, a nawet projektowane przez artystę stroje narodowe. W obrazach pojawiają się także wątki walki o niepodległość. Widzimy tu więc także współczesnych bojowników w samochodach, „uzbrojonych” w gitary, bowiem tradycja pieśni sławiących etos tuarecki jest tu wciąż żywa i stała się one także narzędziem upowszechniania idei narodu tuareckiego.

Twórczość Rissy Ixa zaliczana jest do malarstwa zwanego naiwnym, łamiącego konwencje, płynącego „z potrzeby serca”. Artysta stosuje rozmaite farby i podłoża malarskie: akryle, farby ftalowe, dyktę, papier, folię. Obrazy są jaskrawo kolorowe, powierzchnię wypełniają duże płaszczyzny intensywnych – czerwonych, zielonych, żółtych, niebieskich barw. Kontury zaznaczone są wyraźną ciemną linią, a całość obrazu zamknięta w zaznaczonym ciemną linią prostokątnym polu.

Rissa Ixa jest artystą dobrze już znanym. Jego dzieła są kolekcjonowane przez Europejczyków zainteresowanych malarstwem „naiwnym”, wystawiane w galeriach w Afryce Zachodniej, Europie, Ameryce i doczekały się publikacji w opracowaniach poświęconych kulturze Tuaregów⁴.

Autor wystawy podkreślił w tekście folderu aktywność malarza na polu popularyzacji kultury Tuaregów poprzez nauczanie pisma *tifinagh* i pracę w organizacji działającej na rzecz rozwoju sztuki nomadów Nigru⁵.

Wystawa, zaprezentowana w Galerii Starej Łódzkiego Domu Kultury cieszyła się sporym zainteresowaniem zarówno widzów pragnących poszerzyć wiedzę o kulturach Afryki jak osób zafascynowanych nie tylko polskim malarstwem naiwnym. Z satysfakcją należy przyjąć informację o planowanej kolejnej realizacji, bowiem malarstwo Rissy Ixa warte jest szerszej popularyzacji.

Anna Nadolska-Styczyńska

³ *Błękotni ludzie*, s. 2

⁴ E. Bernus, *Touaregs – un peuple de desert*, Robert Laffont, Paris, 1999 oraz G. C. Castelli Gatinar, *Tuareg attraverso la loro poesia orale*, CNR, Roma, 1992.

⁵ ADACTNN (Stowarzyszenie Rozwoju Sztuki i Kultury Tradycyjnej Nomadów Nigru).

AfryKamera 2013

VIII Festiwal Filmów Afrykańskich

Kwiecień 2013

**Warszawa-Białystok-Koszalin-Wrocław-Kraków-Gdańsk-
Poznań-Toruń**

Lipiec 2013

Katowice-Konin

Organizatorzy: Fundacja FilmGramm, Fundacja dla Somalii⁶

Tradycją stały się już wiosenno-letnie, filmowe podróże do Afryki, które dla miłośników tego kontynentu są prawdziwym świętem. Cieszy również to, że powiększa się grono odbiorców. W 2013 r. festiwal przyciągnął w Warszawie łącznie około 2000 widzów. W Gdańsku i Wrocławiu filmy obejrzało prawie trzy razy więcej osób niż w roku ubiegłym. Być może przyczyniła się do tego większa niż w latach poprzednich akcja promocyjna. W tym roku organizatorzy zadbali o krótkie wprowadzenie przed projekcją filmów, informujące o kulturze danego kraju i pozwalające lepiej rozumieć akcję filmu. Wiele było także imprez towarzyszących. Wśród filmów zaprezentowanych podczas AfryKamery były produkcje, które zdobyły nagrody na największym Festiwalu Filmów Afrykańskich – FESPACO, odbywającym się co roku w Wagadugu, a także na Międzynarodowym Festiwalu w Berlinie. Najwięcej filmów w tym roku pochodziło z RPA, Senegalu, Kenii oraz krajów Afryki Północnej. Większość z nich zostało zrealizowanych w kooperacji z państwami Europy Zachodniej.

Spośród wielu niezwykle interesujących filmów zaprezentowanych podczas festiwalu, nagrodę Jury⁷ zdobyły dwa obrazy z Maghrebu. Nagrodę Zebry dla Najlepszego Filmu Krótkometrażowego oraz nagrodę 500 euro ufundowaną przez Urząd Miasta Stołecznego Warszawy, przyznano filmowi „Moje buty” w reżyserii Anisa Lassoued z Tunezji. Film opowiada o dziewięcioletnim chłopcu, który

⁶ Patronat honorowy nad Festiwalem objęła Grupa Ambasad Afrykańskich w Polsce. Współorganizatorzy: Human Project, Nadbałtyckie Centrum Kultury, Samorząd Województwa Pomorskiego, Międzywydziałowe Koło Afrykanistyczne UW, Wydział Orientalistyczny UW. Współfinansowanie: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Miasto stołeczne Warszawa, Sieć Kin Studyjnych, Polski Instytut Sztuki Filmowej, FilMOTEKA Narodowa, Europa Cinemas. Więcej informacji: http://www.afrykamera.pl/o_festiwalu/partnerzy/

⁷ W Jury zasiadli: Urszula Markowska-Manista, EnoKa Ayemba, Grzegorz Pieńkowski, Tobia Hiwot, Władysław Rybiński oraz Adam Warzyński.

marzy o prawdziwych sportowych butach, na które nie stać jego rodziców. Zebrał za Najlepszy Film Pełnometrażowy oraz nagrodę 1000 euro ufundowaną przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego otrzymał film algierskiej reżyserki Djamily Sahraoui „Yema” z 2012 r. Ten wstrząsający obraz przedstawia wydarzenia rozgrywające się w odciętym z pozoru od świata samotnym domu, gdzieś u podnóża Atlasu, podczas wojny domowej w Algierii w latach dziewięćdziesiątych. Samotna wdowa organizuje pogrzeb starszego syna służącego w siłach rządowych, zastrzelonego prawdopodobnie przez młodszego brata, który należy do partyzantów. Kolejne sceny z filmu, niespiesznie odkrywają rosnący konflikt między matką i młodszym synem, który kończy się tragedią. Jest to drugi fabularny film poświęcony wojnie domowej w Algierii, jaki zrealizowała Djamila Sahraoui, doświadczona dokumentalistka. Jest ona jednocześnie autorką scenariusza filmu „Yema”, w którym gra również główną rolę matki. Obraz pełen jest symbolicznych gestów i ukrytych znaczeń.

Specjalne wyróżnienie Jury zdobył także film „Dzisiaj” w reżyserii Senegalczyka Alaina Gomisa, poruszający problem powrotu emigranta, do ojczyzny by tam umrzeć. Innym filmem, również dotyczącym problemu emigracji był gwinejsko-senegalsko-francuski obraz „Nieobecność”, zrealizowany przez Mama Keitę. Ten reżyser urodzony w Dakarze z ojca Gwinejczyka i matki Wietnamki, studiował w Paryżu. Bohater filmu Adama Diop, wyjechał na studia do Francji, a po ich ukończeniu tam pozostał i z biegiem lat awansował na stanowisko dyrektora jednego z instytutów badawczych. Kiedy po latach powraca do Dakaru, aby odwiedzić chorą babcię, która go wychowywała, staje bezradny wobec losu jego rodziny. Próba uwolnienia siostry z rąk gangu zmuszającego ją do prostytucji kończy się tragicznie. W filmie pojawiają się zarzuty wobec wykształconej w kraju młodzieży, która następnie wyjeżdża za granicę i nie przyczynia się w żaden sposób do rozwoju ojczystego kraju.

Festiwalowa publiczność Warszawy i niektórych innych miast mogła obejrzeć czternaście filmów pełnometrażowych. Można je podzielić na kategorie, jak np. filmy oparte na wydarzeniach: „Dziewica Margarida” – film opowiadający o akcji resocjalizacji prostytutek w Mozambiku w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, która ostatecznie skończyła się niepowodzeniem i osobistą tragedią. Inny film „Otelo płonie” z RPA, przedstawia dojrzewanie czwórki zuluskich przyjaciół, na tle powolnego upadku apartheidu. Były też filmy wykorzystujące materiały dokumentalne. Film „Droga do apartheidu”, porównuje politykę i niektóre praktyki Izraela wobec Palestyńczyków do polityki apartheidu w RPA. W filmie wykorzystano nagrania dokumentalne z RPA z czasów apartheidu oraz wypowiedzi przeciwników tego systemu. Zestawiono je ze współczesnymi nagraniami z różnych części Izraela oraz Autonomii Palestyńskiej. Film został nagrodzony na Międzynarodowych Festiwalach Filmowych w Mediolanie, Anchorage (USA) oraz

Durbanie. Wywołał natomiast protesty ze strony Izraela. Podczas AfryKamery w Warszawie nie doszło ostatecznie do zapowiedzianej wcześniej dyskusji nad filmem i polityką Izraela wobec Palestyńczyków, ze względu na protesty niektórych środowisk żydowskich.

Widzowie przyznali nagrodę publiczności dla Najlepszego Filmu Pełnometrażowego obrazowi „Materiał” w reżyserii Craiga Freimonda z RPA. Film opowiada o młodym muzułmaninie pochodzenia hinduskiego, pracującym na co dzień w rodzinnym sklepie z tkaninami. Wieczorami występuje w tajemnicy jako komik na deskach teatru w Durbanie. Dochodzi do konfliktu między nim a surowym ojcem, który traktuje jego występy jako sprzeczne z islamem. Film stał się nieoczekiwanie najpopularniejszym i najbardziej kasowym filmem w historii kinematografii południowoafrykańskiej. Nagrodę publiczności dla Najlepszego Filmu Krótkometrażowego zdobył „Kiedy spali” w reżyseroo Maryam Touzami z Maroka, opowiadający o życiu codziennym wielopokoleniowej rodziny.

AfryKamera to także różnego rodzaju wydarzenia towarzyszące festiwalowi. We Wrocławiu odbyła się m.in. wystawa zdjęć z Lesotho autorstwa Marty Nowakowskiej, warsztaty tańca afrykańskiego, prelekcja „Rola anarchistów w egipskiej rewolucji” organizowana przez Stowarzyszenie Nomada działające na Rzecz Integracji Społeczeństwa Wielokulturowego, warsztaty: „Akcja-ReAkcja, czyli jak mogę reagować na przemoc motywowaną uprzedzeniami”, konferencja „Prawo, Gospodarka, Afryka. Przemiany w Afryce Północnej a Europa i perspektywy na przyszłość” współorganizowana przez Koło Naukowe Prawników Współpraca Europejska, Wydział Nauk Społecznych i Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego.

W Gdańsku odbył się pokaz zdjęć „Światła i cienie. Afryka”, który prezentowany był w ubiegłych latach w Warszawie i Olsztynie.

Z kolei w Warszawie z okazji festiwalu, odbył się cykl imprez senegalskich m.in. koncert Pako Sarra, pochodzącego z Senegalu, warsztaty kuchni senegalskiej, oraz warsztaty taneczne i bębniarskie. Spragnieni intelektualnych debat mogli przyjść na spotkanie z Andrzejem Muszyńskim, autorem wydanej w 2013 r. książki „Południe”. Odbywały się także slajdowiska podróżnicze: „Zambia: Prawdziwa Afryka?” Wojciecha Giemzy, „Nairobi: Metropolia i slumsy” Agnieszki Kopińskiej, „Namibia: Świat na dłoni” Pawła Kilena, oraz „Wyprawa przez Afrykę. Ekspedycja GloBall 2012”.

Kinga Turkowska

Studenckie Dni Afryki 2013

6–9 maja 2013, Uniwersytet Warszawski

Organizator: Międzywydziałowe Koło Afrykanistyczne Uniwersytetu Warszawskiego, Katedra Języków i Kultur Afryki UW

W dniach 6–9 maja została zorganizowana kolejna już edycja Dni Afryki. Wykładowcy oraz studenci różnymi metodami dzielili się z obecnymi zgromadzoną na temat kontynentu afrykańskiego wiedzą. Dzięki zaangażowaniu Międzywydziałowego Koła Afrykanistycznego oraz Katedry Języków i Kultur Afryki UW tegoroczne wydarzenie obfitowało w tematyczne debaty, konferencje, seminaria i warsztaty. Uczestnicy mogli także wziąć udział w projekcji filmu oraz zdjęć z afrykańskich podróży.

Pierwszego dnia, po uroczystym otwarciu Dni Afryki, odbyły się angielskojęzyczne wykłady poprowadzone na Wydziale Orientalistycznym przez zaproszonych gości: dr Andreu Martinezę d'Alos-Monera oraz profesora Lionela Posthumusa. Po południu miała miejsce debata zatytułowana „Podróż do Afryki: egzotyczna przygoda czy rytuał przejścia?”, podczas której omówiono problematykę podróży po Czarnym Lądzie, odwołując się do opinii i emocji, jakie towarzyszą pobytowi w afrykańskich krajach.

Drugi dzień poświęcony był głównie II Ogólnopolskiej Interdyscyplinarnej Konferencji Naukowej „Między Wschodem a Zachodem, między Północą a Południem”, która trwała równolegle w Pałacu Kazimierzowskim i w Pałacu Tyszkiewiczów-Potockich. Konferencja składała się z krótkich wystąpień poruszających nie tylko zagadnienia związane z Afryką, ale też m.in. Tybetem, Indiami, Chinami czy Ameryką Łacińską. Prelegenci poruszali tematy związane z literaturą (m.in. „Polska zabawa z kolonializmem czyli «Niam Niam. Antologia poezji murzyńskiej»” Kamil Szmid, UAM, „Dwa spojrzenia na Nigerię – Chinua Achebe i Ben Okri” Elżbieta Binczycka, UJ), historią („Demokratyzacja partycypacyjna w Ameryce Łacińskiej” Norbert Nowakowski, UW), sztuką („Współczesna sztuka tybetańska na Zachodzie – ujęcie trans kulturowe.” Lucyna Streich, UJ), językiem („Kamtok czy Canfranglais – dylematy językowe młodych Kameruńczyków” Agata Wartacz, Zofia Ruducha, UW, „O czasach, trybach i aspektach w języku pidgin Afryki Zachodniej” Olga Frąckiewicz, UW, „Africaans – przyszłość po upadku” Aleksander Haleniuk, UW), tradycją („Proces rytualnego wykluczenia w tradycyjnej społeczności indyjskiej na przykładzie karelskich braminów nambudiri” Adam Ciołek, UW), kulturą („Gender i Globalizacja. O kulturze młodzieżowej w filmach Nigerii Północnej” Patrycja Kozieł, UW, „Kobiety w zwierciadle kenijskich mediów lokalnych. Sprzeczność czy spójny model kobiecości?” Magda Kołba, UW)

i życiem codziennym mieszkańców różnych obszarów geograficznych. Różnorodność referatów przyczyniła się do powstania wieloaspektowej dyskusji, która zakończyła konferencję.

Tego samego dnia odbywały się seminaria dla afrykanistów. Część poświęconą Etiopii prowadził dr Andreu Martinez d'Alòs-Moner, który zaangażował we wspólne studiowanie chronologii map abisyńskich zarówno studentów, jak i wykładowców katedry. Seminarium dla grupy suahili na temat współczesnej literatury kenijskiej prowadził prof. Kitaka wa Mberia, zaś hausańskiej leksykografii swoje zajęcia poświęcił prof. Sergio Baldi z Uniwersytetu w Neapolu.

Był to też pierwszy dzień warsztatów językowych. Uczestnicy mogli zapoznać się z przydatnymi zwrotami w języku amharskim, a prowadzące Kinga Turowska i Agnieszka Kaczorowska urozmaiciły naukę własnymi doświadczeniami z podróży. Wieczorem natomiast Afrykańska Szkoła Ruchu i Tańca UANGA zorganizowała w ramach Dni Afryki zajęcia afro dance z instruktorką Anną Zakrzewską.

Trzeci dzień stanowił okazję do wysłuchania wykładów zaproszonych zagranicznych gości: prof. Katrin Bromber, prof. Kitaki wa Mberii oraz prof. Lionela Posthumusa, a także do udziału w dyskusji na temat zmian w sztuce RPA oraz obejrzenia filmu o południowoafrykańskim kopalnictwie. Po południu Patrycja Kozieł i Krzysztof Schabowski poprowadzili warsztaty z języka hausa, przybliżając uczestnikom nie tylko aspekty językowe, ale także hausańską kulturę.

Tego dnia miały również miejsce warsztaty z edukacji globalnej, podczas których Magda Kołba przybliżyła czym jest nauczanie treści globalnych, jakie są główne zagadnienia i rola tego typu edukacji. Obecni mogli poznać możliwe metody pracy z uczniami, a następnie opracować własny konspekt zajęć.

W ostatnim dniu odbył się wykład „Political Regime Differentiation: Innovation and Merits – The Case of Congo/Zaire”, który poprowadził Jaroen van den Bosch z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, a po nim seminarium prac magisterskich i licencjackich. W tym czasie studenci afrykanistyki zaprezentowali tematy, nad jakimi skoncentrowali się w swoich pracach naukowych. Czterodniowy cykl wydarzeń zamknęły warsztaty językowo-kulturowe dotyczące suahili, które w Staromiejskim Domu Kultury poprowadziła Magdalena Jarocka.

Katarzyna Kruś

Dzień Przyjaźni Polsko-Afrykańskiej

22 maja 2013 r.

Organizatorzy:

Parlamentarny Zespół ds. Afryki

Instytut Afrykański

Tegoroczne obchody Dnia Przyjaźni Polsko-Afrykańskiej zostały zorganizowane pod honorowym patronatem Marszałek Sejmu. Z tej okazji w Nowym Domu Poselskim w Warszawie odbyła się uroczystość, która zgromadziła ponad trzystu gości, a wśród nich byli ci, którzy uczestniczyli w tegorocznych majowo-czerwcowych wydarzeniach promujących współpracę gospodarczą pomiędzy Polską a krajami afrykańskimi (patrz: KONFERENCJE). Obecni byli również przedstawiciele kierownictw ponad trzynastu resortów instytucji rządowych, placówek dyplomatycznych państw afrykańskich, organizacji pozarządowych, Uniwersytetu Warszawskiego, mediów oraz posłowie i senatorzy. John A. Godson – Przewodniczący Parlamentarnego Zespołu ds. Afryki i Prezes Instytutu Afrykańskiego inaugurując uroczystość, powiedział o potrzebie zintensyfikowania działań na rzecz współpracy Polski z Afryką, która jest obecnie najszybciej rozwijającym się kontynentem świata. Podobny charakter miały wystąpienia Ambasadora Nigerii w Polsce Samuela Wodi Jimba, Podsekretarza Stanu: Ministerstwa Spraw Zagranicznych – Beaty Stelmach i Ministerstwa Gospodarki – Ilony Antoniszyn-Klik.

Po raz pierwszy przyznano statuetki „Przyjaciel Afryki – 2013”, symbolicznie nagradzające za działalność na rzecz relacji polsko-afrykańskich. Nagrody zostały przyznane w trzech kategoriach: w kategorii organizacji pozarządowych – Polskiej Akcji Humanitarnej w osobie Janiny Ochojskiej; w kategorii biznesu – Janowi Kulczykowi oraz profesorowi Janowi J. Milewskiemu w kategorii „wybitna osobowość”.

Udostępnione zostały również materiały informacyjne, m.in. broszura z zapowiedzią Polsko-Afrykańskiego Kongresu Współpracy POLANDAFRICA 2013, który odbędzie się 26–27.11. br. – organizowanego przez Regionalną Izbę Gospodarczą – Łódź wspólnie z Instytutem Afrykańskim.

Część towarzyską uroczystości uświetniły potrawy kuchni afrykańskiej oraz łódzki zespół City Bum Bum wykonujący muzykę etniczną z regionu Afryki Zachodniej, który po raz pierwszy w historii wystąpił na terenie Parlamentu Polskiego z udziałem afrykańskich artystów Andy’ego Camara i Bouby Kouyateh.

Małgorzata Szupejko

INFORMACJE REDAKCJI

Lista recenzentów zewnętrznych „Afryki”

Dr Emmy Irobi, Collegium Civitas, Nigeria
Prof. dr hab. Grzegorz J. Kaczyński, Uniwersytet w Katanii, Włochy
Mgr Jolanta Koziorowska, Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie
Dr hab. Janusz Krzywicki – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Michał Leśniewski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Wiesław Lizak – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Anna Nadolska-Styczyń – Uniwersytet Toruński
Dr hab. Jacek Jan Pawlik – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn
Dr Hanna Rubinkowska – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Stanisław Piłaszewicz – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Elżbieta Reklajtis – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
Dr Krzysztof Trzeciński – Uniwersytet Warszawski
Dr Jakub Zajączkowski – Uniwersytet Warszawski
Dr Kamil Zajączkowski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Maciej Ząbek – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Jerzy Zdanowski – Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN, Warszawa

Zasady przyjmowania tekstów do druku

Redakcja czasopisma „Afryka” (ISSN 1234-0278) przyjmuje do publikacji jedynie teksty oryginalne. Przesłane teksty nie mogą być opublikowane w innych miejscach.

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja papierowa. Lista recenzentów zewnętrznych jest raz w roku aktualizowana i umieszczana na stronie internetowej www.ptarf.org.pl w linku „Redakcja „Afryki” oraz w czasopiśmie.

Teksty prosimy nadsyłać pocztą elektroniczną na adres: ptafr@gmail.com

Ponadto autorzy proszeni są o złożenie wraz z tekstem zeskanowanego lub przesłanego pocztą, podpisanego oświadczenia o treści:

Imię i nazwisko autora/autorów

Oświadczam(y), że praca pt. złożona do publikacji w czasopiśmie „Afryka” jest wyłącznie mojego (naszego) autorstwa. Nikt spoza wskazanego grona autorów nie wniósł istotnego wkładu w powstanie publikacji oraz nie pojawiła się w nim osoba, której wkład był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca.

Ponadto oświadczam(y), że praca nie została wcześniej nigdzie opublikowana (niezależnie od języka) oraz nie jest rozpatrywana pod kątem publikacji w żadnej innej redakcji.

Data

Podpis/Podpisy

(Jeśli dotyczy) informacji o źródłach finansowania publikacji (np. stypendium autorskie, grant badawczy), wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów (*financial disclosure*)

Oświadczenie jest dostępne na stronie internetowej: <http://www.ptafr.org.pl>

Kwalifikowanie tekstów do publikacji

- Przed przesłaniem tekstu do recenzji sekretarz redakcji sprawdza, czy jest on zgodny z profilem merytorycznym pisma i spełnia wszystkie wymogi techniczne. Teksty, które spełniają powyższe warunki są przesyłane do redaktora naczelnego i tematycznego, którzy wyznaczają recenzentów.
- Każdy tekst jest recenzowany przez dwóch recenzentów w systemie ***double-blind review***. Oznacza to, że recenzenci nie znają tożsamości autora a autor nie zna tożsamości recenzentów.
- Recenzje sporządzane są w formie pisemnej.
- Recenzje zawierają informacje o przyjęciu tekstu, konieczności dokonania poprawek wskazanych przez recenzenta lub odrzuceniu tekstu. Tekst, który otrzymał co najmniej jedną negatywną recenzję nie jest publikowany.

Ghostwriting i Guest authorship

Redakcja czasopisma „Afryka” przestrzega i wdraża zalecenia Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego dotyczące ochrony przed nieujawnionym autorstwem lub współautorstwem artykułu (***ghostwriting***) i pozornym autorstwem lub współautorstwem artykułu (***guest authorship***). W związku z powyższym od autorów publika-

cji wymaga się ujawnienia wkładu poszczególnych osób w powstanie publikacji. Wykryte przypadki *ghostwriting* i *guest autorship*) są traktowane jako przejaw nierzetelności naukowej i z tego względu będą dokumentowane oraz przekazywane do właściwych instytucji.

Wytyczne dla autorów tekstów

Tytuł naukowy, nazwisko, afiliacja, adres i telefon autora powinny być załączone w osobnym pliku, w celu zapewnienia anonimowości autora. Nazwa pliku powinna zawierać trzy pierwsze słowa tytułu tekstu i adnotację „dane osobowe”.

Do tekstu (w tym samym pliku) powinna być dołączona krótka notka o autorze informująca o jego afiliacji i zainteresowaniach badawczych.

Do każdego tekstu należy załączyć abstrakt (w tym samym pliku), słowa kluczowe w języku polskim i angielskim, bibliografię oraz krótką notkę o autorze umieszczoną na końcu artykułu.

Wymagania techniczne

- **Imię i nazwisko autora** powinno być umieszczone w pierwszej linii tekstu, wyrównane do lewego marginesu.
- **Tytuł** należy umieścić poniżej nazwiska – zapisany czcionką prostą (antykwą), 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.
- **Nazwa pliku** z tekstem powinna zawierać jedynie trzy pierwsze słowa tytułu tekstu.
- **Plik** powinien być przesłany w formacie doc, docx.
- **Ewentualne** zdjęcia, mapy, wykresy należy przysyłać w osobnym pliku JPG, ponumerowane, zaznaczając miejsce ich umieszczenia w tekście.
- **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.

Prosimy o przestrzeganie wymagań technicznych.

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*.

Cytowania

Fragmenty cytowane w tekście, krótsze niż 5 linijek powinny być ujęte w cudzysłów. Natomiast dłuższe – od nowego wiersza (trzcionka 11) z wcięciem 35 mm.

INFORMACJE PTAfr

Sprawozdanie z działalności Zarządu PTAfr w roku 2012

W 2012 roku zostały podjęte następujące inicjatywy:

1. Seminaria

- Dr. Błażej Popławski:
16. 03. 2012 r.: *Wpływ gospodarki plantacyjnej na relacje społeczne i ekonomiczne oraz przemiany polityczne na Wybrzeżu Kości Słoniowej;*
- Mgr Zuzanna Augustyniak:
29.05.2012 r.: *Źródła Fytha Negest – pierwszego spisanego kodeksu prawnego Etiopii.*

2. Organizacja Kongresu

10-12.05.2012 r.: odbył się III Kongres Afrykanistów Polskich w Szczecinie, który został zorganizowany przy współudziale Muzeum Narodowego w Szczecinie i Uniwersytetu Szczecińskiego. Wydarzeniu temu towarzyszyło wydanie numeru specjalnego „Afryki”. Kongres zorganizowano dla upamiętnienia pięćdziesięciolecia badań afrykanistycznych naukowego środowiska szczecińskiego pod „patronatem” Jana Czekanowskiego. Z tej okazji odsłonięto pomnik-laweczkę Jana Czekanowskiego na skwerze przy Placu Andersa w Szczecinie dnia 19.05. 2012 r. (ufundowaną przez Uniwersytet Szczeciński, Urząd Miasta Szczecin, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne i Stowarzyszenie Afryka Nowaka).

3. Sympozjum

6 grudnia 2012 r.: „Sudan. Bogactwo kultur i wewnętrzne napięcia” – we współpracy z Międzynarodowym Centrum Dialogu Międzyreligijnego i Międzykulturowego UKSW.

4. Działalność wydawnicza

„Afryka” – zostały wydane 3 numery czasopisma: numer 35, 36 oraz numer specjalny z okazji III Kongresu Afrykanistów Polskich (zredagowany przez Jacka Łapotta, Ewę Prądzyńską i Martę Tobotę przy współudziale redaktor Wiesławy Bolimowskiej)

5. Publikacje zwarte

Zostały wydane:

- praca zbiorowa pod red. Renaty Diaz-Szmidt i Małgorzaty Szupejko, *Kalejdoskop afrykański. Problematyka tożsamości w literaturach Afryki przełomu XX i XXI wieku*; Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich, Warszawa 2012 r.;
- praca zbiorowa pod red. Waldemara Cisły, Jarosława Różańskiego i Macieja Ząbka, *Sudan. Bogactwo kultur i wewnętrzne napięcia*, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzyreligijnego i Międzykulturowego UKSW, Warszawa 2012;
- monografia Jarosława Różańskiego OMI, *Misjonarze oblaci Maryi Niepokalanej na Madagaskarze (1980-2010)*, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Warszawa 2012.

W przygotowaniu:

- **t. I i II z II Kongresu Afrykanistów Polskich** (redakcja naukowa: Hanna Rubinkowska-Anioł i Jarosław Różański; Rafał Wiśniewski i Arkadiusz Żukowski);
- **3 tomy z III Kongresu:** t. I – redakcja naukowa: Jacek Łapott, Ewa Prądyńska, *Ex Africa semper aliquid novi*, t. II – redakcja naukowa: Jacek Łapott, Marta Tobota, *Ex Africa semper aliquid novi*, t. III – redakcja naukowa Arkadiusz Żukowski, *Kobiety i ich problemy we współczesnej Afryce*.

6. Planowana konferencja:

14.10.2013: „Współczesne literatury afrykańskie i teksty kulturowe w świetle badań postkolonialnych”, wspólnie z: Instytutem Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, Instytutem Filologii Romańskiej UAM oraz Katedrą Języków i Kultur Afryki UW.

7. Współpraca:

W ramach **Unijnego Projektu Innowacyjna Gospodarka** – finansowanego przez Europejski Fundusz Rozwoju Regionalnego, pt.: „Organizacja i wdrożenie ogólnopolskiego elektronicznego systemu komercjalizacji recenzowanych prac naukowych” przy Wyższej Szkole Ekonomicznej w Białymstoku. Dzięki współpracy pozyskaliśmy fundusze na wydanie przyszłych numerów czasopisma „Afryka” i dopłatę do publikacji książkowych w zamian za udostępnienie na cele Projektu:

- 11 numerów czasopisma „Afryka” oraz dwóch publikacji z I Kongresu:
- pracy zbiorowej pod red. Jacka J. Pawlika i Małgorzaty Szupejko T. I: *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*;
- pracy zbiorowej pod red. Dominika Kopińskiego i Arkadiusza Żukowskiego T.II: *Afryka na progu XXI wieku. Polityka i gospodarka*;
- pracy zbiorowej pod red. Waldemara Cisły, Jarosława Różańskiego i Macieja Ząbka, *Sudan. Bogactwo kultur i wewnętrzne napięcia*;

- monografii Jarosława Różańskiego, *Misjonarze oblaci Maryi Niepokalanej na Madagaskarze (1980–2010)*.

8. PTAfr objęło patronatem projekty badawcze:

- Magdaleny Jarockiej i Katarzyny Pintery, studentek pierwszego roku studiów magisterskich na kierunku afrykanistyka na Uniwersytecie Warszawskim, pt.: „Współczesny stan własności prywatnej w regionie Tanga w Tanzanii trzydzieści lat po socjalistycznym eksperymencie Ujamaa. Analiza obecnej sytuacji społeczno-ekonomicznej na terenie byłych wsi socjalistycznych Segera i Mikanga”;
- Magdaleny Szyman i Kingi Turkowskiej, studentek afrykanistyki Uniwersytetu Warszawskiego, pt.: „Zderzenie nowoczesności i tradycji na przykładzie codziennych i świątecznych praktyk żywieniowych Etiopczyków. Społeczno-kulturowe funkcje jedzenia w Etiopii”.

W obu przypadkach studentki zobowiązały się do sporządzenia relacji z badań terenowych, które będą opublikowane w czasopiśmie „Afryka” w grudniu 2013 r.

9. Inne:

Został wystosowany list do Ministra Spraw Zagranicznych dotyczący konsultacji społecznych, zredagowany przez prof. Ninę Pawlak, dotyczący projektu *Wieloletniego programu współpracy rozwojowej na lata 2012–2015* (<http://wiadomosci.ngo.pl/wiadomosci/752518.html>), zgłoszony w imieniu środowiska akademickiego polskich afrykanistów, zawierający uwagi odnoszące się do obszarów tematycznych i geograficznych polskiej pomocy rozwojowej, wskazując jednocześnie kwestie nieuwzględnione lub słabo zaznaczone w tym programie.

Małgorzata Szupejko