

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 40/2014 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: peteafr@gmail.com
www.ptafr.org.pl

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

Rada Naukowa

dr hab. Jan Jakub Milewski, prof. UW
dr hab. Bronisław Kazimierz Nowak, prof. UW
prof. dr hab. Jarosław Różański OMI
prof. dr hab. Michał Tymowski
prof. dr hab. Ryszard Vorbrich
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
dr Renata Díaz-Smidt
mgr Kinga Turkowska
mgr Sabina Brakoniecka

Redaktor językowy (język polski)

Małgorzata Kąkiel

Redaktor językowy (język angielski)

Dafydd Williams

© Copyright by Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

ISSN-1234-0278

Na okładce: Na ulicy Dakaru, lipiec 2014 r. (fot. Ewa Kalinowska)

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: peteafr@gmail.com

Realizacja na zlecenie Wydawcy Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR

Nakład: 200 egz.



SPIS TREŚCI

IN MEMORIAM

Profesor Andrzej Zaborski

**(1942–2014) – klasyk semitystyczno-afrykanistycznego
językoznawstwa porównawczego**

Nina Pawlak 7

SUMMARIES OF ARTICLE 11

ARTYKUŁY DEDYKOWANE PROFESOROWI STANISŁAWOWI PIŁASZEWICZOWI Z OKAZJI JUBILEUSZU

Michał Tymowski

**Podróże i poselstwa władców zachodnioafrykańskich
do Portugalii w XV w. 17**

Ewa Siwierska

Abubakara Gumiego koncepcja reformy islamu w Nigerii 43

ISLAM W AFRYCE

Sabina Brakoniecka

Spór o zachodnią edukację. Od ‘Yan Izala do Boko Haram 71

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

Ryszard Vorbrich

**Afroeuropejczycy czy Euroafrykanie? Rasa i tożsamość
w przestrzeni kulturowego przenikania. 85**

Z HISTORII AFRYKI

Michał Leśniewski

**Dlaczego król Zulusów Dingaan zdecydował się na zabójstwo
Pieta Retiefa i jego towarzyszy? 111**

VARIA

- Michał Tymowski
„Afryka” 25–39. Oceny i propozycje 127

RECENZJE

- Ewa Kalinowska :
Je suis la femme-Afrique... Antologia afrykańskiej poezji kobiecej . . 133

NOWE KSIĄŻKI

- Krzysztof Trzciński
Wiesław Lizak, Afrykańskie instytucje bezpieczeństwa 137
- Patryk Zając
Sabina Brakoniecka, W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch ‘Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska 140

KONFERENCJE NAUKOWE

- Międzynarodowa konferencja „African studies in contemporary world”** (relacja Mikołaja Szczepańskiego) 143

Panel naukowy:

- Afryka w polityce Unii Europejskiej. Szanse i wyzwania dla Polski** (relacja Małgorzaty Szupejko) 147

Międzynarodowa konferencja

- « Etudiants africains en URSS et dans les autres pays du monde communiste: entre histoires nationales & contexte international »,
„Afrykańscy studenci w ZSRR i innych krajach świata komunistycznego w latach 1960–1990: od historii narodowych do kontekstu międzynarodowego” (relacja Karoliny Kani i Błażeja Popławskiego) 149

- Ogólnopolska konferencja „Bilad as-Sudan. Napięcia i konflikty”** (relacja Małgorzaty Szupejko) 152

IFORMACJE PTAfr 154

IFORMACJE REDAKCJI 157

CONTENTS

IN MEMORIAM

In memory of Professor Andrzej Zaborski (1942–2014)

Nina Pawlak. 7

SUMMARIES OF ARTICLES 11

ARTICLES DEDICATED TO PROFESSOR STANISŁAW PIŁASZEWICZ ON THE OCCASION OF HIS JUBILEE

Michał Tymowski

**The Travels and Envoys of West African Rulers to Portugal
in the 15th Century 17**

Ewa Siwierska

**Abubakar Gumi's Concept of the Reform of Islam in Northern
Nigeria. 43**

ISLAM IN AFRICA

Sabina Brakoniecka

**The Dispute Over Western Education. From 'Yan Izala
to Boko Haram 71**

SOCIETY AND CULTURE

Ryszard Vorbrich

**Afro-Europeans or Euro-Africans? Race and Identity
in the Space of Cultural Diffusion 85**

FROM THE HISTORY OF AFRICA

Michał Leśniewski

**Why did the Zulu King Dingaan Decide to Murder Piet Retief
and his Companions? 111**

VARIA

Michał Tymowski

***Afryka 25–39. Evaluations and Proposals* 127**

REVIEWS

Ewa Kalinowska

***Je suis la femme-Afrique... An Anthology of African Women's Poetry* . . 133**

NEW BOOKS

Krzysztof Trzcíński

***Wiesław Lizak, African Security Institutions* 137**

Patryk Zając

***Sabina Brakoniecka, For the Sake of the Purity of Faith. Northern Nigerian Movement 'Yan Izal and fundamentalist Muslim thought* . . 140**

SCIENTIFIC CONFERENCES

International Conference

„African Studies in Contemporary World”

(account by Mikołaj Szczepański) 143

„Africa in the Policy of the European Union. Possibilities and Challenges for Poland”

(account by Małgorzata Szupejko). 147

International Conference

« Etudiants africains en URSS et dans les autres pays du monde communiste: entre histoires nationales & contexte international », *(account by Karolina Kania i Błażej Popławski)*;

(International Conference „African Students in the Soviet Union and Other Communist Countries between 1960 and 1990: from National History to the International Context”, *account by Karolina Kania i Błażej Popławski*) 149

„Africa in the Policy of the European Union. Possibilities and Challenges for Poland”

National Conference

„Bilad as-Sudan. Tensions and Conflicts” *(account by Małgorzata Szupejko)* 152

PTAfr INFORMATION. 154

EDITORIAL INFORMATION. 157

In memoriam

Profesor Andrzej Zaborski (1942–2014) klasyk semitystyczno-afrykanistycznego językoznawstwa porównawczego

Informacja o śmierci Profesora Zaborskiego w dniu 1 października 2014 r. poruszyła międzynarodowe środowisko językoznawców – badaczy języków afroazjatyckich, którzy stracili wybitnego specjalistę z zakresu badań porównawczych i rekonstrukcji. Dla polskich orientalistów wiadomość ta była wielkim zaskoczeniem, nadeszła bowiem w czasie, gdy współpraca z Profesorem była mocno ugruntowana i rozwijała się na wielu płaszczyznach. Przerwanie jej wiązało się z koniecznością pilnych zmian w harmonogramach otwartych przewodów habilitacyjnych, procedur ewaluacyjnych czasopism, programów konferencji.

Profesor Andrzej Zaborski urodził się 7 października 1942 roku w Krakowie. Tu przeszedł wszystkie szczeble edukacji szkolnej i kariery akademickiej, zwieńczonej nadaniem Mu w roku 2000 stanowiska *Professor Ordinarius* Uniwersytetu Jagiellońskiego (po uprzednim uzyskaniu tytułu profesora nadzwyczajnego w roku 1989 i tytułu naukowego profesora nauk humanistycznych w roku 1995).

Karierę akademicką rozpoczął w Instytucie Orientalistyki na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie studiował arabystykę, semitystykę i afrykanistykę. Już praca magisterska z roku 1965 „The Medieval History of the Beja Tribes according to Arabic Sources” ujawniła zainteresowania, które później rozwinęły się w szerzej zakrojone studia porównawcze semitystyczno-afrykanistyczne.

Ważnym etapem kariery naukowej i akademickiej stała się praca doktorska „Biconsonantal Verbal Roots in Semitic” przygotowana w roku 1969 pod kierunkiem wybitnego polskiego językoznawcy profesora Jerzego Kuryłowicza. Solidne podstawy warsztatu językoznawczego dostarczyli Mu także inni nauczyciele: Aleksy Klawek, Tadeusz Lewicki, Tadeusz Milewski, Zenon Klemensiewicz. W pracy badawczej współpracował z polskim środowiskiem naukowym, ale zainteresowania badawcze i osiągnięcia mierzył według stanu badań światowych w swojej dyscyplinie.

Międzynarodowy autorytet Profesora Zaborskiego opierał się na Jego ogromnej wiedzy szczegółowej dotyczącej języków semickich i kuszyckich, potwierdzonej uznanymi w świecie publikacjami z tego zakresu. Do najważniejszych należy książka *The Verb in Cushitic* (1975)¹, która stanowiła podstawę habilitacji używanej w roku 1976 na Uniwersytecie Jagiellońskim. W recenzji, opublikowanej w *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* in 1977² uznano ją za pionierskie opracowanie z zakresu studiów porównawczych, obejmujące szeroki materiał z języków kuszyckich, w tym dane nigdzie przedtem nie publikowane. Doceniono też zastosowaną tam metodologię badań historyczno-porównawczych, która wykraczała poza stosowane dotychczas techniki rekonstrukcji w językoznawstwie indoeuropejskim.

Kariera międzynarodowa Profesora Zaborskiego rozwijała się we współpracy z instytucjami zagranicznymi i badaczami języków afroazjatyckich na całym świecie. Druga habilitacja, uzyskana w roku 1984 na Uniwersytecie Wiedeńskim, zbliżyła Go do obszarów zainteresowań i tematów podejmowanych w środowisku afrykanistów. Własne badania terenowe, prowadzone w 1984 roku w Kenii dotyczyły języka dahalo, w 1989 w Sudanie – języka bedża. Wyprawy do Chartumu, Port Sudanu i Kassala rozszerzyły te zainteresowania na język nubijski (zaliczany do nilosaharyjskich) i inne języki Sudanu.

Rezultaty swoich prac badawczych prezentował podczas wykładów akademickich i konferencji odbywających się w różnych zakątkach globu. Pracował w charakterze *visiting professor* na uniwersytetach w Wiedniu, Heidelbergu, Turynie i Udine, jako stypendysta Fundacji Humboldta w latach 1983–1985 prowadził badania na Uniwersytecie w Kolonii, wykładał na Uniwersytecie w Mainz, Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, okresowo także na Uniwersytecie Warszawskim. Tematem zajęć były nie tylko zagadnienia językoznawstwa afroazjatyckiego w jego różnych ujęciach, ale także kursy językowe (somałijskiego, oromo, bedża, amharskiego, tuareskiego i masajskiego). Uczestniczył z referatami bardzo wielu (jak sam deklarował: w ponad 130) międzynarodowych konferencjach. Zapraszał też naukowców do Krakowa na konferencje i inne spotkania robocze. Był członkiem wielu zagranicznych towarzystw naukowych, między innymi: *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, *Centro di Studi Camito Semitici*, *Association Internationale de Dialectologie Arabe*.

¹ Andrzej Zaborski, *Studies Hamito-Semitic. The Verb in Cushitic*, (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, CCCXCVII. Prace Językoznawcze, Zeszyt 48), Kraków 1975: Uniwersytet Jagielloński.

² F. R. Palmer, (Review of) Andrzej Zaborski: *Studies in Hamito-Semitic, I. The verb in Cushitic*. (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, CCCXCVII. Prace Językoznawcze, Zeszyt 48.) 184 pp. [Kraków]: Uniwersytet Jagielloński, [1975], „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, 40,1, 1977, 198–202.

Jedną z ważniejszych prac w dorobku naukowym Profesora Zaborskiego jest książka „The Morphology of Nominal Plural in the Cushitic Languages” (Wien: Afro-Pub 1986). Powszechnie uznawana za podstawowe źródło wiedzy o morfologii języków kuszyckich, jest publikacją cytowaną w pracach porównawczych dotyczących języków afroazjatyckich. Bibliografia prac Profesora obejmuje także ponad 200 artykułów. Znakomita ich część dotyczy językoznawstwa afroazjatyckiego (chamito-semickiego) i jest głosem w toczącej się dyskusji nad rekonstrukcją i wewnętrzną klasyfikacją języków afroazjatyckich. Profesor Andrzej Zaborski nie podzielał poglądu niektórych uczonych, że tzw. języki omockie stanowią odrębną grupę w ramach tej rodziny. Uważał, że należą one do zachodniego odgałęzienia kuszyckich, poddanego silnym wpływom języków rodziny nilosaharyjskiej. Tezę tę wspierał badaniami zjawisk kontaktowych i mechanizmów tworzenia się obszarów konwergencji na styku semicko-kuszycko-nilosaharyjskim w Etiopii.³ Przybliżał też obraz drzewa genealogicznego języków afroazjatyckich na podstawie analizy ich cech morfologicznych. Wykazał przy tym, że języki semickie, berberskie i kuszyckie charakteryzują się relatywną bliskością względem siebie przy podobnym oddaleniu każdego z nich względem języka staroegipskiego. Języki czadyjskie pozostały w tym schemacie odgałęzieniem najbardziej oddalonym od pozostałych grup.⁴

Dość rozległy obszar zainteresowań badawczych Profesora Zaborskiego upoważniał go do zabierania głosu zarówno w kwestiach odnoszących się do języków całej rodziny afroazjatyckiej, jak i jej grup, a także poszczególnych języków. W szczególności Jego recenzje dotyczące publikacji o językach semickich zawierały nie tylko ocenę, ale także merytoryczną analizę porównawczą w szerszej perspektywie⁵. Z przekonaniem mówił o konieczności wzajemnej wymiany doświadczeń i osiągnięć badawczych przez specjalistów różnych zagadnień czy pojedynczych języków, bo tylko wtedy możliwy będzie postęp w badaniach nad historią języków. Ilustrację tej tezy przedstawił w jednej z ostatnich publikacji „Questions of Chadic ‘prefix’ conjugations and Chado-Afroasiatic ablaut”⁶, w której uzasadniał przydatność wiedzy o językach czadyjskich do interpretacji przekształceń morfologicznych, jakie zaszły w obrębie języków kuszyckich.

³ Andrzej Zaborski, „Ethiopian Language Subareas“, in: Piłaszewicz, Stanisław, Eugeniusz Rzewuski (red.), *Unwritten Testimonies of the African Past. Proceedings of the International Symposium held in Ojranów near Warsaw on 07–08 November 1989*, *Orientalia Varsoviensia*, 2, Warsaw 1991: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 123–134.

⁴ Andrzej Zaborski, *Językoznawstwo afroazjatyckie albo chamito-semickie pod koniec XX wieku*, „Przegląd Orientalistyczny”, 1–2, 1996, 15–30.

⁵ E.g. Andrzej Zaborski, (Review of) Edzard, L. (ed.), *Semitic and Afroasiatic: Challenges and Opportunities*, (Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie, Band 24). Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden 2012, *Bibliotheca Orientalis*, LXX, 2013, 3–4: 455–466.

⁶ Artykuł opublikowany w Nina Pawlak, Ewa Siwierska, Izabela Will (eds.), *Hausa and Chadic studies in honour of Professor Stanisław Piłaszewicz*, Warszawa 2014: Elipsa, 75–84.

Profesor Andrzej Zaborski zajmował się także zagadnieniami teorii i praktyki przekładu. W latach 2002–2008 ukazała się seria tomów pokonferencyjnych *Języki orientalne w przekładzie/Oriental Languages in Translation*, której był redaktorem. W rozważaniach teoretycznych nad istotą przekładu odniósł się m.in. do idei „przekładu filologicznego”. Odrzucił ją jako nieprzydatną strategię warsztatową, ponieważ uważał, że każde tłumaczenie musi się różnić w swych ramach strukturalnych od oryginału chociażby z tego powodu, że języki są różne (Zaborski 2008: 37).⁷

W dorobku Profesora Zaborskiego są także prace o charakterze dydaktycznym (podręczniki do nauki języków oromo⁸ i arabskiego⁹, rozmówki arabskie¹⁰) oraz tłumaczenia średniowiecznych tekstów arabskich¹¹. Był też promotorem i recenzentem wielu prac doktorskich oraz recenzentem dorobku naukowego w procedurach awansu naukowego. W swych opiniach przejawiał bezkompromisowość w trosce o poziom nauki i jakość badań naukowych.

Od 2001 kierował Katedrą Językoznawstwa Afroazjatyckiego UJ. Był redaktorem naczelnym czasopisma „Folia Orientalia”, wydawanego przez Polską Akademię Nauk, Oddział w Krakowie. Od roku 1997 przewodniczył Komisji Orientalistycznej krakowskiego Oddziału PAN.

Polska nauka straciła wybitnego językoznawcę orientalistę, dla polskiej afrykanistyki ta strata jest szczególnie dotkliwa, oznacza bowiem zamknięcie długiej i bogatej tradycji polskich badań nad językami afroazjatyckimi w ujęciu porównawczym.

Nina Pawlak

⁷ Zaborski, A. “Nobody Translates Untranslatables, or Untranslatability Does Not Exist”, [w] *Języki orientalne w przekładzie III, Oriental Languages in Translation* vol. 3, ed. by A. Zaborski, Marek Pielą, Kraków 2008: Polish Academy of Sciences Press, 35–41.

⁸ Andrzej Zaborski, Mohammed Ali. *Handbook of the Oromo language*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich: Wrocław, 1990.

⁹ Zaborski Andrzej, *Dialekt egipski języka egipskiego*. Kurs praktyczny, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1982.

¹⁰ Zaborski Andrzej, *Rozmówki arabskie. Dialekt egipski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988.

¹¹ Andrzej Zaborski, *Wspaniały świat Oceanu Indyjskiego Sulajmāna Kupca, Abū Zayda as-Sirāfięgo i Buzurga Ibn Sāhrijāra: od literatury faktu do przygody i fantastyki* (IX–X w.), Kraków 1998: Księgarnia Akademicka (przekład z języka arabskiego ze wstępem i komentarzem).

SUMMARIES OF ARTICLES

MICHAŁ TYMOWSKI

The Travels and Envoys of West African Rulers to Portugal in the 15th Century

Key words: West Africa, Portugal, 15th century diplomacy, ceremonials, cultural contact

The author discusses the question of diplomatic contacts between Western Africans and Portugal in the second half of the 15th century. They were preceded by voluntary visits of free Africans to Portugal, which was followed by the organisation of several legations in Benin and Wolof states (Jolof and Cayor). These events had an impact on the Portuguese-African contacts, despite being occasional. Analysing the course of negotiations, accompanying ceremonials, political propaganda tools and the outcome of the talks, the author attempts to present and evaluate the political goals of both sides, the possibilities of Christianisation and the influence that these events had on the relations between people from different cultures and on their mentalities.

EWA SIWIERSKA

Abubakar Gumi's Concept of the Reform of Islam in Northern Nigeria

Key words: Nigeria, Islam, Abubakar Gumi, Islamic reform

Abubakar Gumi (1922–1992) was one of the central personalities for the development of Islam in Northern Nigeria who devoted himself to work on the reform of the religion (*tajdid*). He was also very active in the issue of the political unity of Muslims. Gumi's major religious goal was to eradicate all innovations (*bid'a*) and to purify the faith. The Sufi brotherhoods were in his eyes not only the agents of the *bi'a*, but also movements which blocked the unification of Muslims. On the basis of his anti-Sufi ideas, Abubakar Gumi was connected with other thinkers of the Islamic world, especially Sayyid Qutb, the most influential thinker of the Egyptian Muslim

Brothers. Gumi's concept of the reform was also deeply influenced by the Wahhabi ideology. The article is an attempt to present Gumi's condemnation of the *bid'a* as it is reflected in his programmatic treatise *Al-Aqida as-sahiha bi-muwafaqat al-shari'a* (The Right Faith according to the prescriptions of the Shari'a). Some attention is also paid to Gumi's educational efforts and his role as the leader of the most recent movement of *tajdid* among Muslims in Northern Nigeria.

SABINA BRAKONIECKA

The Dispute Over Western Education. From 'Yan Izala to Boko Haram

Key words: Boko Haram, Islam, Muhammad Yusuf, neofundamentalism, Nigeria

The aim of this article is to summarize the ideology of Muhammad Yusuf, who was the founder of Boko Haram – the northern Nigerian terrorist organization. Yusuf created his theory in the context of neofundamentalist teachings of the 'Yan Izala. During the cooperation with the 'Yan Izala, Yusuf became convinced that Western education and work for the secular government are strictly forbidden in Islam. On the basis of this theory, he created a complex ideology that became a source of today's Boko Haram brutality in northern states of Nigeria.

RYSZARD VORBRICH

Afro-Europeans or Euro-Africans? Race and Identity in the Space of Cultural Diffusion

Key words: Afro-Europeans, Euro-Africans, "Black Europeans", Africa, the Caribbean, Europe, history, slavery, identity (diasporic, transatlantic)

The author gives basic information on the presence of Africans in Europe, their history, numbers and location. The article discusses the relations between Africans and Europeans in the context of slavery, colonial discourse, African students (intellectuals) and the so-called "Amie Noire". The analysis is based on empiric examples coming from France, Great Britain, Holland and Portugal (marginally from Poland). In the end, three models of identity are analysed. The first model refers to "Afro-Europeans" – people whose prevalent experience is that of being perceived as "Black". The second model refers to "Euro-Africans" – people of usually mixed background who chose European identity (French, British, etc) and are strongly integrated with the local society through their family relations and education. The third model refers to a group bearing strong features of diasporic consciousness, placing their identity in a transatlantic dimension.

MICHAŁ LEŚNIEWSKI

Why did the Zulu King Dingaan Decide to Murder Piet Retief and his Companions?

Key words: Zulu King Dingaan, Piet Retief, the motives of the murder, Zulu-Boer confrontation

The decision of the Zulu King Dingaan to kill Piet Retief is the topic of many debates, starting from the very moment when it happened. This text is a voice in the debate. It tries to decide when Dingaan took this decision, what were his motives and to what extent the actions of Piet Retief influenced Dingaan. It also deals, at least to some extent, with the question of the inevitability of Zulu-Boer confrontation in 1838.



Profesor Herrmann Jungraithmayr składa gratulacje
Profesorowi Stanisławowi Piłaszewiczowi
(fot. Patryk Anioł)

Z Okazji 70-lecia Urodzin
Profesora Stanisława Piłaszewicza

dostojnemu Jubilatowi
Autorowi wielu artykułów na łamach „Afryki”

Przyjacielowi naszego pisma
najlepsze życzenia
wielu lat w zdrowiu i twórczej pracy
składa Zespół Redakcyjny

*„Knowledge is like a baobab tree;
no one person can embrace it with both arms”*

Kwame Gyekye, African Cultural Values

ARTYKUŁY DEDYKOWANE PROFESOROWI STANISŁAWOWI PIŁASZEWICZOWI Z OKAZJI JUBILEUSZU

MICHAŁ TYMOWSKI

PODRÓŻE I POSELSTWA WŁADCÓW ZACHODNIOAFRYKAŃSKICH DO PORTUGALII W XV W.

*Ten artykuł dedykuję Profesorowi Stanisławowi Piłaszewiczowi
w siedemdziesiątą rocznicę Jego Urodzin.*

Na panowanie João II (1481–1495) przypada drugi (po czasach Henryka Żeglarsza) okres intensywnych wypraw do Afryki i rozwój kontaktów Portugalii z ludami tego kontynentu. Przybyło wtedy do Portugalii poselstwo z Beninu (1486) oraz misja obalonego władcy Wolofów (1488). Rozmowy i rokowania dyplomatyczne z Afrykanami zaczęto prowadzić już nie tylko w Afryce, ale i w Portugalii. Był to jeden z przejawów intensyfikacji kontaktów i pojawienia się ich nowych form. Zajmiemy się tymi podróżami dyplomatycznymi oraz towarzyszącymi im wydarzeniami.

Ich organizowanie ułatwione było przez wcześniejsze, indywidualne i dobrowolne podróże wolnych Afrykanów do Portugalii, które zdarzały się od czasu najwcześniejszych wypraw, od lat 40-tych XV w. Takich śmiałków było wprawdzie niewiele, a ich podróże były sporadyczne i wyjątkowe. Jednakże wpływały one na stopniowe, wzajemne poznawanie się, kształtowanie postaw obu stron i przebieg kontaktu kulturowego między nimi.

Kronika Gomesa Eanesa de Zurary zawiera informacje o Afrykanach, którzy z ciekawości wchodzili na karawele, a nawet dobrowolnie decydowali się na podróż statkiem do ojczyzny nieoczekiwanych przybyszów. W 1444 r. pewien „stary Maur” (*um mouro velho*) wszedł dobrowolnie na karawelę portugalską, której załoga próbowała rozpocząć handel u ujścia Rio do Ouro. Zabrano go do Portu-

galii, rozmawiał z Henrykiem Żeglarzem, został następnie przez Infanta sowicie obdarowany i odesłany do Afryki. W zamian za tego starca u koczowniczych Berberów został dobrowolnie João Fernandes, jeden z członków załogi karaweli. Rok później w tymże miejscu na karawelę Gomesa Piresa weszło kilku Afrykanów i umówili się na spotkanie w roku 1446. Na inną karawelę z tejże wyprawy, dowodzoną przez Alvaro Fernandes weszło w okolicach Przylądka Zielonego pięciu czarnych Afrykanów. Potraktowano ich przychylnie, dano jeść, pić i odesłano na ląd. Okazało się jednak, że tym razem wizyta miała charakter wywiadowczy. Zebrane informacje ułatwiły Afrykanom zaatakowanie karaweli. Atak został przez Portugalczyków odparty¹.

W latach 50-tych, gdy rozpoczęto regularny handel, wizyty Afrykanów na karawelach stały się wydarzeniami zwyczajnymi. W czasie drugiej wyprawy Alvise da Ca da Mosto w 1456 r. Wenecjanin handlował nad Gambia z miejscowym władcą Batimansą. Na karawelę wchodził już nie tylko kupcy, ale wiedzeni ciekawością liczni mężczyźni i kobiety².

Portugalczycy nie obracali takich ludzi w niewolę. Widzieli w nich cennych rozmówców, którzy działali bez przymusu i mogli udzielić informacji bardziej wiarygodnych, niż przepytywani niewolnicy. Niektórzy z wchodzących na karawele udawali się do Portugalii. Owi afrykańscy ryzykanci, po ich wysłuchaniu i przepytaniu, byli obdarowywani i odsyłani do miejsc swojego pochodzenia. Takie postępowanie mogło ośmielić innych Afrykanów do podobnych podróży. Tak więc cel obu stron wydaje się ten sam – zebranie informacji o stronie przeciwnej. Wiemy, że na dworze Henryka Żeglarza systematycznie gromadzono wiadomości o Afryce i Afrykanach³. Dla krytycznej oceny informacji, różnicowano ich źródła. Zbierano więc i analizowano raporty odkrywców, przesłuchiowano i afrykańskich niewolników, i wolnych Afrykanów, jeśli tacy zdecydowali się na podróż do Portugalii lub przynajmniej wejście na karawelę.

Istniały ponadto sytuacje pośrednie między wizytą wolnego Afrykanina w Portugalii z jednej strony, a bezpowrotnym wywiezieniem niewolnika do Portugalii.

¹ G.E. de Zurara, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique*, versão actualizada do texto pelo Torquato de Sousa Soares, Lisboa 1981, t. 2, Academia Portuguesa da História, s. 169–170, 196, 368, 434, 498, 509 (dalej cytuję jako Zurara-Soares); G.E. de Zurara, *Chronique de Guinée*, préface et traduction de Léon Bourdon, avec la collaboration de Robert Richard, notes de L. Bourdon, E. Serra Rafols, Th. Monod, R. Ricard, R. Mauny, Dakar, IFAN, s. 120, 132, 190, 211, 250, 294 (dalej cytuję jako Zurara-Bourdon).

² A. da Ca da Mosto, *Le navigazioni atlantiche del Veneziano Alvise Da Mosto*, [w:] *Il Nuovo Ramusio*, red. Tulia Gasparrini Leporace, t. 5, Roma 1966, Istituto Poligrafico dello Stato, s. 97–100 (dalej cytuję jako Ca da Mosto-Leporace); A. da Ca da Mosto, *Podróże do Afryki*, przełożyła J. Szymanowska, opracowanie M. Tymowski, Gdańsk 1994, s. 66–68 (dalej cytuję jako Ca da Mosto-Podróż).

³ P.E. Russell, *Some Socio-Linguistic Problems concerning the Fifteenth-Century Portuguese Discoveries in the African Atlantic*, [w:] tegoż, *Portugal, Spain and the African Atlantic, 1343–1490*, Aldershot 1995, tekst XIV, s. 1–15, o informatorach s. 5, 6, 11.

Zdarzenie takie opisał Ca da Mosto przy okazji podróży Pero da Sintra w 1460 r. Żeglarz ten dotarł do ujścia rzeki Moya (w dzisiejszej Liberii). Tam na karawelę weszło z ciekawości i dobrowolnie trzech Afrykanów. Jednego z nich zatrzymano i przewieziono do Portugalii, podczas gdy dwóm pozwolono wrócić do siebie na łód. Ów pozbawiony wolności, został w Portugalii przesłuchany nie bez trudności, gdyż mówił nieznanym dotychczas językiem. W Lizbonie znaleziono tylko jedną niewolnicę, która zdołała się z nim porozumieć i to nie w swoim ani jeńca języku, ale w trzecim, który oboje znali. Po przesłuchaniu obdarowano go i odesłano z powrotem do Afryki. Wedle Ca da Mosto była to praktyka nakazana przez króla i często stosowana⁴.

Wiedza o Afryce i tamtejszych ludach służyła określaniu celów następnych wypraw i ich lepszej organizacji⁵. Część takich wiadomości była utajniana, część (zapewne niewielka) przeniknęła na karty kroniki Zurary i innych tekstów dotyczących wczesnych wypraw.

Natomiast to, co wolni Afrykanie, po podróży do Portugalii i powrocie do Afryki przekazywali swoim współplemionom, możemy sobie tylko wyobrazić. Nie mamy pewności czy śmiałowie tacy działali z czysto indywidualnych pobudek, czy też byli wysyłani w taką niebezpieczną misję przez swoich. Wizyta starca berberskiego w 1444 r. w zamian za zgodę na pobyt João Fernandes wśród saharyjskich nomadów, była w niewątpliwy sposób zorganizowana przez obie strony⁶. Starzec zdał więc swoim współplemionom raport z podróży. Ale brak nam jakichkolwiek śladów źródłowych dotyczących treści tych ustnych przekazów. Wiemy, że Afrykanie obserwowali przybyszów, starli się zrozumieć ich motyw, organizację, umiejętności, zasady działania przyrządów i urządzeń (na przykład karawel, broni). Mamy ponadto świadectwa przekazywania sobie wiedzy o Europejczykach między różnymi ludami Afryki⁷. Na podstawie ogólnych badań relacji z podróży i form kontaktu między ludźmi różnych odległych kultur możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, że zrozumienie kultury strony przeciwnej i znalezienie terminów odpowiednich do opisu sytuacji, były trudne⁸. Nie wiemy jak radzili sobie z tym problemem Afrykanie Zachodni. Wiemy natomiast, że Portugalczycy dla opisu na przykład afrykańskich systemów władzy posługiwali się własną terminologią, nieprzystającą do sytuacji afrykańskiej⁹. Musiało

⁴ Ca da Mosto-Leporace, s. 125; Ca da Mosto-Podróż, s. 80.

⁵ P.E. Russell, *Prince Henry „the Navigator”*. *A Life*, New Haven-London 2001, s. 116nn, 294.

⁶ Zurara-Soares, s. 169–170; Zurara-Bourdon, s. 120.

⁷ Ca da Mosto-Leporace, s. 85; Ca da Mosto-Podróż, s. 59.

⁸ Na przykładzie poselstwa z Bugandy do Anglii z początku XX w. i dziennika tej podróży, problem niedostosowania języka i istniejących w danej kulturze pojęć do opisu innej cywilizacyjnej rzeczywistości omówił bardzo ciekawie B. Nowak, *Anglia w oczach Hama Mukasy, sekretarza katikiro Apolo Kaggwy, na podstawie wrażeń spisanych w roku 1902*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 1995, nr 3, s. 16–29.

⁹ Na przykład terminy: król, kapitan w opisach Beninu – Rui de Pina, *Cronica del Rey dom*

to cechować obie strony kontaktu, ale pomimo licznych ocen błędnych – znajomość i w pewnym stopniu zrozumienie strony przeciwnej, po obu stronach kontaktu wzrastały. Wizyty wolnych Afrykanów w Portugalii przyczyniały się do tego w większym wymiarze, niż wskazywałyby na to ich sporadyczny charakter. Zgromadzona po obu stronach wiedza ułatwiała przejście do następnej formy kontaktu jaką stały się afrykańskie poselstwa, wysyłane do Portugalii. Zajmiemy się tymi, które przybywały z Afryki Zachodniej, z państw Wolofów i z Beninu. Poza naszym zainteresowaniem pozostają natomiast, ze względu na odrębność form i zakresu kontaktów, poselstwa z Konga.

Poselstwo z Beninu

Karawele portugalskie dotarły do wschodniego skraju Zatoki Gwinejskiej, czyli do wybrzeża, na którego zapleczu istniało państwo Benin, w latach 70-tych XV w. Po zakończeniu wojny Portugalii z Kastylią (1479) rozpoczął się w tej części wybrzeża intensywny handel niewolnikami. W jego organizowaniu wykorzystano tak zwane Pięć Rzek, z których rzeka Benin pozwalała na dostęp do miejscowości Gwato (Ugthon). Stała się ona ośrodkiem handlu między Portugalczykami a Beninem. Leżąca od niej na południe rzeka otrzymała nazwę Niewolników (Rio dos Escravos) ze względu na główny tamtejszy towar eksportowy¹⁰. Ludzi przewożono początkowo nie do Portugalii, ale do zamku São Jorge da Mina, który powstał w 1482 r. Tam niewolników sprzedawano za złoto afrykańskim kupcom. Benin stał się ważnym dostawcą niewolników i ważnym elementem handlu portugalskiego w Afryce Zachodniej.

W 1486 r. król João II wysłał do Beninu swojego reprezentanta João Alfonso d'Aveiro. Przywieziono wtedy do Portugalii lokalny pieprz, który został wysłany do oceny do Flandrii. Ale najważniejszym rezultatem misji stało się nawiązanie kontaktów dyplomatycznych z Beninem. Tamtejszy władca – był nim *oba* Ozo-lua (ok. 1481–ok. 1504) – w odpowiedzi na misję d'Aveiro wyprawił własne poselstwo do Portugalii. Na jego czele stanął zarządca miejscowości Gwato. Prawdopodobnie miał on wybadać możliwości handlowe i cele polityczne nowego partnera Beninu. João Alfonso d'Aveiro zorganizował transport tego poselstwa karawelami.

Kronikarz Rui de Pina w końcu XV w. opisał poselstwo w sposób następujący:
„Król Beny wysłał z poselstwem do (naszego) króla pewnego Murzyna, swego

Joham, fragment dotyczący poselstwa z Beninu, [w:] *Monumenta Missionaria Africana, t. I, Africa Occidental (1471–1531)*, red. Antonio Brásio, Lisboa 1952, s. 52. (dalej cytuję jako Pina-MMA 1952); J.de Barros, *Décadas*, fragmenty dotyczące poselstwa z Beninu, [w:] *Monumenta Missionaria Africana, t. I, Africa Occidental (1471–1531)*, coligida e anotada pelo Padre António Brásio, Lisboa 1952, s. 53–54 (dalej cytuję jako Barros-MMA 1952); termin wasal – Ca da Mosto-Leporace, s. 56; Ca da Mosto-Podróże, s. 41.

¹⁰ A.F.C. Ryder, *Benin and the Europeans 1485–1897*, London 1969, mapa na s. 125.

kapitana (zarządcę – MT) miejscowości i portu morskiego, które nazywa się Vgato. Pragnął bowiem dowiedzieć się więcej o tych ziemiach, z których ludzie przybyli do niego, co było dla nich wielką nowością. Ów ambasador był człowiekiem obdarzonym przyjemnym sposobem mówienia i naturalną znajomością rzeczy. Na jego cześć zorganizowano wielkie ceremonie i pokazano mu wiele wartościowych cech naszych Królestw. Powrócił (potem) do swojej ziemi na królewskich statkach. Król przekazał mu przy wyjeździe dary złożone z bogatych strojów, dla niego i jego żony. I za jego pośrednictwem posłał również cenny dar dla króla (Beninu), złożony z przedmiotów, co do których był przekonany, że ów król wysoko je oceni. Ponadto posłał tam świątobliwych i bardzo katolickich doradców ze słusznym zadaniem krytykowania (ich) wiary i udzielania zdecydowanych napomnień (skierowanych) przeciw herezjom i wielkiemu bałwochwalstwu oraz fetysyzmowi, które Murzyni tej ziemi usilnie wyznają”¹¹.

Do Beninu posłano nie tylko księży, ale również kupców. Mieli oni, wraz z reprezentantami króla, utworzyć w Gwato stałą faktorię i zorganizować regularny handel. Ale starania te nie przyniosły sukcesu. Klimat w Gwato okazał się dla Europejczyków zabójczy. João Alfonso d’Aveiro zmarł tam rychło, podobnie jak inni Portugalczycy. Pieprz beniński (zwany *pimento de rabo* – pieprz ogoniasty), którego próbki posłano do Flandrii, okazał się mniej cenny od innych rodzajów pieprzu, zarówno tego z Indii, jak pochodzącego z innych części zachodniego wybrzeża Afryki, zwanego malageta. Pomimo kilku dalszych prób faktoria w Gwato została około 1506–1507 r. porzucona¹².

Niepowodzeniem skończyła się również próba ochrzczenia władcy Beninu i jego poddanych. W latach 1514–1516 misje podjęto raz jeszcze, ale gdy władca Beninu nie uzyskał zgody na zakup broni palnej, odrzucił propozycje misyjne¹³.

Pomimo to poselstwo benińskie z 1486 r. wywarło wpływ na stosunki Portugalii z tym państwem, a także na politykę przyjętą przez władców Beninu. Rui

¹¹ Pina-MMA 1952, s. 52: „E hoRey do Beny, emuyou a elRey hũ Negro seu Capitam dhuir lugar de porto do mar, que se diz Vgato, com embaixada, desejoso de saber nouas destas terras, cujas gentes ouueram lá por grande nouidade. Era este Embaixador homẽ de bõ repouso e natural saber; formamlhe fectas grandes festas, e mostradas muitas cousas das boas destes Regnos. E foy retornado a sua terra, em nauios delRey, que aa sua partida lhe fez mercee de vestidos ricos pera elle e sua mulher. E assy emuiu per elle as Rey, huũ rico presente de cousas que elle entendeo que muito estimaria. E asy santos e mui catolicos conselhos, com louuadas amoestações pera Fé, reprehendendo muito, as heresias, e grandes ydolatrias e feitiçarias de que naquella terra os negros muito usam.”

¹² J. de Barros, *Asia. Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente. Primeira década*, sexta edição actualizada e anotada por Hernani Cidade, notas por Manuel Múrias, Lisboa 1945, s. 88–89 (dalej cytuję jako Barros-Cidade); Barros-MMA 1952, s. 53–54; A.F.C. Ryder, *Benin...*, s. 33.

¹³ *Monumenta Missionaria Africana, t. 1, Africa Ocidental (1471–1531)*, coligida e anotada pelo Padre António Brásio, Lisboa 1952 (cytuję jako MMA 1952), s. 369–370 – list Duarte Piresa do króla z 20 października 1516 r.; Także J.W. Blake (red.), *Europeans in West Africa, 1450–1560*, Nendeln/Lichtenstein 1967, s. 123–124.

de Pina informował o bardzo uroczystym przyjęciu tego poselstwa i o dążeniu do ukazania świetności królestwa Portugalii. Zorganizowano liczne uroczystości, przekazano posłom dary, a za ich pośrednictwem dary dla *oby* Beninu. Nie bez znaczenia jest terminologia opisu – Pina używał konsekwentnie tytułu „król” (*El Rey do Beny*); posła nazywał kapitanem (*capitam dhuũm lugar de porto do mar que se diz Vgato*). Chociaż nie odnotował imienia posła, pisał o jego zdolnościach i zaletach umysłu.

W opisie Piny widać tendencję do równoważnego traktowania obu stron negocjacji. Uroczystości i ceremonialne przyjęcie poselstwa były wydarzeniami publicznymi, więc kształtowały opinię szerszych grup ludności Portugalii, niż tylko krąg dworski João II. Wcześniejsze doświadczenia handlu i negocjacji wykazały, że dla Portugalczyków najlepszymi partnerami w Afryce byli tamtejsi władcy. Dlatego z *obą* Beninu, jako władcą bez wątplenia potężnym, wiązano nadzieje na wyjątkowo korzystne kontakty. Ponadto liczono na przekonanie *oby* Beninu do przyjęcia chrztu i w następstwie na chrystianizację ludności jego państwa. Zdawano sobie wprawdzie sprawę z zakorzenienia tam miejscowych wierzeń, ale nie doceniano ich siły i ich znaczenia dla organizacji, stabilności i legitymizacji władzy w Beninie.

João de Barros opisał te wydarzenia znacznie później (w latach 30-tych i 40-tych XVI w.). W wielu punktach potwierdził informacje Rui de Pina, ale wprowadzone przez Barrosa zmiany i wymowa opisu świadczą o przemianach mentalności Portugalczyków w dziesięcioleciach, które upłynęły od końca XV w. Barros wysunął na plan pierwszy sprawę chrystianizacji Beninu. Jego zdaniem, w 1486 r. to „król Beninu wyprawił poselstwo do króla (Portugalii) z prośbą, aby ten przysłał mu księży, którzy mogliby (go) nauczać wiary”¹⁴. Tak więc wedle Barrosa inicjatywa chrystianizacyjna wyszła z Beninu i miała formę prośby lub petycji. Autor Dekad zajął się następnie sprawą handlu pieprzem i dodał, że „Król (Portugalski) rozkazał zbudować faktorię w owym porcie Beninu, zwanym Gato (czyli Gwato – MT), do którego sprowadza się na sprzedaż wielką liczbę niewolników, z czego w Mina czerpie się wielkie korzyści”¹⁵. Jak widać w przypadku budowy faktorii Barros przypisywał królowi Portugalii i inicjatywę, i prawo do takiego działania, nie zastanawiał się natomiast nad prawem władcy Beninu, ani nad jego zdolnością do przyjęcia lub odrzucenia takich zamiarów portugalskich. Zauważył wszakże – wobec oczywistego niepowodzenia prób chrystianizacji Beninu – że „król Beninu był jednak pod wpływem swojego pogaństwa i prosił o księży raczej dla powiekk-

¹⁴ Barros-Cidade, s. 88: „Rey de Benij mandou pedir a elRey, que lhe mandasse lá Sacerdotes pera o doctrinarem em Fé”; oraz Barros-MMA 1952, s. 53. Mowa też o „requerimento delRey de Benij”.

¹⁵ Barros-Cidade, s. 89 i Barros-MMA 1952, s. 54: „mandou ElRey assentar feitoria em hum porto de Benij, a que chamam Gató onde se resgatavam grande numero delles (escravos), de que na Mina se fazia muito proveito.”

szenia, z naszą pomocą, własnej potęgi względem sąsiadów, niż z chęci zostania ochrzczonym. Dlatego niewiele skorzystał z nauk kaznodziei wysłanych mu tam przez króla”¹⁶.

Następnie Barros pisał o śmierci w Gwato João Alfonso d’Aveiro i o bardzo niezdrowym, groźnym klimacie, z powodu którego odwołano ludzi z Gwato. Dodał, że handel trwał tam w czasach króla Manuela Szczęśliwego i statki nadal krążyły między Kongiem, Wyspą Św. Tomasza, Gwato i Mina. Dopiero król João III (1521–1557) zakazał przywozu niewolników z Beninu i ich sprzedaży w Mina. Uczynił to pomimo związanych z zakazem strat, gdyż dostawali się oni ponownie w ręce pogan¹⁷. Tak więc klamrą spinającą początek i koniec tego fragmentu dzieła Barrosa, jest problem chrystianizacji, ważniejszej od korzyści handlowych. W większości przypadków ów cel religijny nie stał zresztą w sprzeczności z celem handlowym i w przekonaniu Portugalczyków jeden mógł wspierać drugi.

Barros nie zainteresował się ani zaletami benińskiego posła jako negocjatora, ani uroczystym przyjęciem w Portugalii tego poselstwa. Być może stało się tak z powodu wysunięcia na plan pierwszy dążeń portugalskich. Możliwe ponadto, że rolę odegrał w tym przypadku upływ czasu – inaczej opisał te uroczystości i samą osobę posła Rui de Pina, który prawdopodobnie był świadkiem wydarzeń, inaczej Barros, który ich nie widział, więc nie wpłynęły one na jego wrażliwość.

Barros wspominał natomiast o późniejszym poselstwie z Beninu, z 1540 r., na którego czele stał człowiek liczący około 70 lat, noszący ozdobę w formie krzyża. Autor Dekad zainteresował się owym krzyżem, o samym poselstwie wspominał jak się wydaje tylko z tej okazji¹⁸.

Nie mamy bezpośrednich informacji o wnioskach, jakie władcy Beninu i tamtejsza grupa rządząca wyciągnęli ze wspomnianych kontaktów dyplomatycznych. Bez wątpienia sprawozdania benińskich posłów wpłynęły na politykę tego państwa wobec Portugalii i Portugalczyków. Z przebiegu dalszych wydarzeń możemy się domyślać, że postanowiono kontynuować handel, umieszczając kontakty handlowe w Gwato. Prawo wjazdu Portugalczyków w głąb Beninu, szczególnie do stolicy państwa, było reglamentowane i zależało od pozwolenia *oby*. Władcy Beninu interesowali się bronią palną i pragnęli wejść w jej posiadanie. Sprawa przyjęcia chrztu była w ich rękach narzędziem nacisku na Portugalie, zresztą nieskutecznym. *Oba* – w następnych dziesięcioleciach XVI w. – korzystali z obecności portugalskich żołnierzy i ich uzbrojenia, ale ściśle kontrolowali tę obecność. Sami jednak nie zdołali uzyskać broni palnej dla własnej armii. W stosunkach Beninu

¹⁶ Tamże: „Mas como ElRey de Benij era mui subjecto a suas idolatrias, e mas pedia a os Sacerdotes por se fazer pederoso contra seus vizinhos com favor nosso, que com desejo de Baptismo, aproveitaram mui pouco os Ministros delle, que lhe ElRey lá mandou”.

¹⁷ Tamże. O kontaktach Beninu z Portugalia w XVI w. A.F.C. Ryder, *Benin...*, s. 43–52 i 71–72.

¹⁸ Barros-Cidade, s. 90.

z Portugaliją *oba* zachowali całkowitą kontrolę i suwerenność. Informacje zebrane między innymi dzięki poselstwom oraz potencjał własnego państwa, pozwoliły więc *obom* na racjonalną i korzystną politykę względem Portugalii.

Podróż do Portugalii Bumi Jeleen'a, obalonego władcy Wolofów

Dwa lata po poselstwie z Beninu do Portugalii przybył władca Wolofów, w europejskich źródłach nazywany Bemoi'em. Jego wizyta trwała od września do listopada 1488 r., wywarła w Portugalii duże wrażenie i przyniosła liczne komentarze. Wiadomości o Bemoi'u zamieścili w swoich kronikach Rui de Pina, Garcia de Resende i João de Barros. Wieść rozprzestrzeniła się w Europie. Znamy list kupca florenckiego Paolo d'Olivieri wysłany z Lisbony 20 listopada 1488 r. do jego wuja Sandro Paghangniotti działającego we Florencji. Ponadto istnieją wpisy na mapach Afryki Zachodniej sporządzonych w końcu XV w., informujące o Bemoi'u oraz wpis do herbarza z początku wieku XVI. O tym władcy i jego wizycie w Portugalii pisano jeszcze w końcu XVI i w XVII w.¹⁹

W źródłach Portugalskich XV i XVI w. władca Wolofów nazywany jest Bemoi, Bemoim lub Bemoy. W liście florenckiego kupca Benmui²⁰. Na mapie Afryki Zachodniej Henricusa Martellusa Germanusa (około 1489 r.) wpisana jest informacja: „don giouāj bemu, rex cenage” (pan Jan Bemu, król Senegalu), zaś na mapie z Biblioteca Laurenziana z Florencji, legenda ta brzmi: „don Giovanni bemus, rex cenagie elicazari (?) novus christianus 1489”²¹. W obu tych legendach spisanych po chrzcie Bemoi'a podane zostało jego chrzestne imię João (Jan) oraz człon imienia afrykańskiego (Bemu, Bemus). Dopiero w tekstach z końca XVI oraz z XVII w. jego imię podawane jest w formie Bomuim Gilem lub Bumy Gilem, czy Bumugelem²². Władcę tego możemy identyfikować z występującym w ustnych tradycjach Wolofów Dyelen Mbey Leeyti²³. W języku Wolofów *bumi* oznacza dziedzica, na-

¹⁹ Źródła dotyczące podróży Bumi Jeleena, w tym teksty późniejsze, z końca XVI i XVII w., omawia A.T. da Mota, *D. João Bemoim e a Expedição portuguesa ao Senegal em 1489*, „Boletim Cultural da Guiné Portuguesa”, t. 26, 1971, nr 101, s. 63–111.

²⁰ Pina–MMA 1958, s. 536–542; G. de Resende, fragmenty kroniki *Vida e feitos delrey Dom João segundo* dotyczące władcy Wolofów Bemoia (Bumi Jeleena), [w:] *Monumenta Missionaria Africana. Africa Ocidental (1342–1499)*, red. António Brásio, Segunda Série, t. 1, Lisboa 1958, s. 543–549 (dalej cytuję jako Resende–MMA 1958); Barros–MMA 1958, s. 529–535 i 550–567. Całość tekstu tego ostatniego Barros–Cidade, s. 48–104 i 122–127. List Paolo d'Olivieri w: Z. Zafarana, *Per la Storia religiosa di Firenze nel Quattrocento*, „Studi Medievali”, serie terza, anno IX, fasc. II, 1968, s. 1109–1110. Obraz tarczy herbowej Bumi Jeleena z napisem De Bemoim Rei de Jalofa reprodukowany jest w Mota, *D.João...* po s. 90 z podpisem „As Armas de D. João de Bemoim no livro de armaria feito por Braz Pereira Brandão, Sulo XVI, Arquivo Dos Condes das Alcaçovas, Lisboa”.

²¹ Mota, *D.João...*, s. 88–89 i fig. 8.

²² Mota, *D.João...*, s. 91 (w tekście Alvaresa Almady z 1594); s. 92–93 (w tekście anonimowym z 1600 r.); s. 99–100 (w tekście Francisco de Lemos Coelho z 1684 r.).

²³ H. Gaden (red.), *Légendes et coutumes sénégalaises: cahiers de Yoro Dyao*, „Revue d'ethnographie et de sociologie”, 1912, nr 3–4, s. 119–137, nr 5–6, s. 191–202; V. Monteil, *Le Dyolof et*

stępcę. Najprawdopodobniejsza forma tytułu i imienia tego władcy brzmi Bumi Dyelen lub Bumi Jeleen. Tę ostatnią wersję przyjęto w literaturze.

Obszerne wyjaśnienie politycznej sytuacji „Bemoia” przytoczył João de Barros. Wprawdzie pisał on kilkadziesiąt lat po wydarzeniach, ale korzystał z bardzo wiarygodnego informatora. Był nim Gonçalo Coelho, świadek wydarzeń rozgrywających się w państwach Wolofów związanych z osobą Bumi Jeleen’a, a później, w latach 20-tych XVI w. pisarz w urzędach rachunkowych w Lizbonie²⁴.

Wedle Coelho, a za nim Barrosa, Bemoi był jednym z następców tronu w głównym państwie Wolofów, zwierzchnim wobec państw pozostałych, czyli Dżolof (Jolof, Dyolof). Używana też jest nazwa Wielki Dżolof (Jolof). Natomiast Ca da Mosto używał określenia „Królestwo Senega”, w przeciwieństwie do „kraju Budomela” – którą to nazwą określał Kaior – zależny od Dżolof²⁵. Także w legendach cytowanych wyżej map używana jest nazwa „król Senega” (czyli Senegalu).

W państwach Wolofów liczba pretendentów do tronu była zawsze duża, ze względu na wielożeństwo i liczne potomstwo panujących. Pisał o tym już Alvisse da Ca da Mosto, który odwiedził Kaior w 1455 r. i opisał państwa Wolofów. O walkach o tron informują także tradycje ustne²⁶. W następnych dziesięcioleciach Wolofowie stali się ważnymi partnerami handlowymi Portugalczyków. Szczególnie intensywne były kontakty z leżącym na wybrzeżu Kaiorem. Ale w planach portugalskich ważną rolę miało też pełnić Dżolof. Europejczycy liczyli na jego pośrednictwo i przyjazną współpracę przy próbach dotarcia w głąb Afryki Zachodniej i nawiązaniu stosunków z Mali oraz Timbuktu. Relacje o tamtejszym bogactwie i o handlu złotem pobudzały wyobraźnię i wolę działania Portugalczyków.

Również Bumi Jeleen, który na krótki okres objął władzę w Dżolof, był zwoleńnikiem nawiązania silniejszych stosunków z Portugalją. Liczył przy tym na wsparcie portugalskie w jego walce z innymi pretendentami do tronu Dżolof, zapewne chciał także wstrzymać wzrost niezależności Kaioru.

Wedle kroniki Rui de Pina, Bumi Jeleen wykorzystał pośrednictwo znanego nam już Gonçalo Coelho, który w 1487 r. prowadził w służbie João II handel u ujścia Senegalu. Władca Dżolof nawiązał kontakt z Coelho i przesłał królowi Portugalii dary w postaci złota i niewolników. Wysłał ponadto jako posła swojego siostrzeńca, z prośbą o pomoc zbrojną potrzebną w walce z wewnętrznymi

Al Bouri Ndiaye, „Bulletin IFAN”, B, t. 28, nr 3–4, 1966, s. 595–636; tenże, *Esquisses sénégalaises (Walo-Kaior-Dyolof-Mourides. Un visionnaire)*, Dakar 1966; Mota, *D.João...*, s. 102–103; O. Ndiaye Leyti, *Le Djolof et ses bourbas*, „Bulletin IFAN”, B, t. 28, nr 3–4 1966, s. 966–1008. Także J. Boulègue, *Le grand Jolof (XIII^e–XVI^e siècle)*, Paris 1987, s. 150–154, oraz D. Northrup, *Africa's Discovery of Europe, 1450–1850*, New York-Oxford 2009, s. 26–29.

²⁴ Mota, *D. João...*, s. 103, gdzie cytowana jest informacja źródłowa o Coelho jako „escrivão da fazenda dos contos da cidade de Lisboa”.

²⁵ Ca da Mosto-Leporace, s. 49–50; Jean Boulègue używa określenia „Le Grand Jolof”.

²⁶ Ca da Mosto-Leporace, s. 41; Ca da Mosto-Podróże, s. 32. Patrz także cytowane w przypisie 23 tradycje ustne przekazane przez Yoro Dyao.

przeciwnikami. W trakcie tych pierwszych kontaktów dyplomatycznych João II odmówił pomocy, używając argumentu, że Bumi Jeleen nie jest władcą chrześcijańskim. Wysłał mu jednak, dla zachęty i podtrzymania kontaktów pięć koni²⁷. Był to początek presji wywieranej na Bumi Jelenee'a, tym bardziej skutecznej, że w 1488 r. został on pokonany przez przeciwników i wygnany z Dżołof. Udał się wtedy w towarzystwie swoich zwolenników do leżącego na saharyjskim wybrzeżu Afryki, portugalskiego zamku i faktorii w Arguim, skąd popłynął do Portugalii karawelą, aby osobiście zabiegać o pomoc w walce o odzyskanie władzy. Wedle listu Paolo d'Olivieri towarzyszyli mu w podróży „syn, siostrzeniec i liczni inni krewni i słudzy w liczbie 40 osób”²⁸.

W chwili przybycia afrykańskiego władcy do Lizbony król João II znajdował się w Setubal. Wiedział już wiele o przybyszu i polecił przyjąć go jak najlepiej, po czym przewieźć do zamku w miejscowości Palmeda. Tam Bumi Jeleen i jego świta otrzymali europejskie stroje oraz konie, aby w odpowiedni – z punktu widzenia portugalskiego – sposób przybyć na audiencję. Wedle Barrosa chodziło o to, aby przyjąć Bemai'a „nie jako władcę barbarzyńskiego i nie podlegającego prawu (chrześcijańskiemu), ale jako kogoś, kto może zostać panem europejskim zaznajomionym z naszym sposobem życia i protokołem ceremonialnym”²⁹.

W dniu audiencji do zamku w Palmeda przybył D. Francisco Coutinho, hrabia Marialva w otoczeniu rycerstwa i towarzyszył Bumi Jeleen'owi oraz jego świcie do Setubal. Król João II i królowa przygotowali gościowi świetne przyjęcie. Ich rezydencja została ozdobiona cennymi tkaninami. W sali przeznaczonej dla króla ustawiono rodzaj estrady, pokrytej brokatem, na której umieszczono tron. Król zasiadł tam w otoczeniu D. Manuela (księcia Beja i brata królowej) oraz świty złożonej z hrabiów, biskupów i innych dostojników. Natomiast w odrębnej sali znajdowała się królowa, syn pary królewskiej Afonso, dostojnicy i damy dworu w ceremonialnych strojach.

Gdy Bumi Jeleen wszedł do sali królewskiej, król postąpił dwa-trzy kroki w jego kierunku, z lekka unosząc kapelusz. Bumi Jeleen zgodnie z ceremoniałem Wolo-fów padł mu do nóg, aby posypać głowę piaskiem³⁰. Jednakże João II z kurtuazją

²⁷ Barros-Cidade, s. 100; Barros-MMA 1958, s. 532; Textes 1968, s. 832.

²⁸ List Paolo d'Olivieri (Zafarana 1968): „uno figliuolo e uno nipote e mmolti altri parenti e servi, di numero di quaranta persone”.

²⁹ Barros-Cidade, s. 98; tenże MMA 1958, s. 529: „não como principe bárbaro e fora de lei, mas como podia ser um dos senhores da Europa, costumado às policias e serviços dela”. W *Textes portugais sur les Wolofs au XVe siècle (Baptême du prince Bemai)*, traduits par José Gonçalves, avec des notes de Paul Teyssier, „Bulletin de l' IFAN”, t. 30, 1968, sér. B, nr 3, s. 824, przypisy 1 i 2 J. Gonçalves i P. Teyssier uzasadniają, że *fora da lei* nie oznaczało tu „poza (wszelkim) prawem”, ale „poza prawem chrześcijańskim”, „poza religią”. Natomiast *policias* można w tym przypadku tłumaczyć jako europejski „sposób życia”, „ogładę”, a nawet europejską „cywilizację”.

³⁰ Scenę tę opisali Pina-MMA 1958, s. 538 i Resende-MMA 1958, s. 545. Barros na wstępie opisał wspaniałość przyjęcia i odesłał do dzieła Piny w sprawie szczegółów, gesty opisał natomiast

podniósł go i poprosił o rozpoczęcie mowy. Porozumiewano się przez przygotowanych do tego tłumaczy. Wedle kronikarzy Bumi Jeleen był człowiekiem dużego wzrostu, bardzo czarnej skóry, noszącym brodę. Ciało miał proporcjonalne, zachowanie majestatyczne, a w ruchach był pełen elegancji. Liczył około 40 lat³¹.

Zarówno treść jak forma wystąpienia władcy Wolofów zrobiły duże wrażenie na słuchaczach, o czym Pina i Garcia de Resende poinformowali ze szczegółami, natomiast Barros o wiele zwięźle. Wedle Pina Bumi Jeleen „poruszał sprawy z taką powagą, że nie przypuszczano by, że chodzi o murzyńskiego barbarzyńcę, ale raczej o władcę greckiego, wychowanego w Atenach”³². Wywód był szczegółowy i logiczny. Wolof opowiadał królowi o swych niepowodzeniach z wieloma westchnieniami i łzami. Zaapelował do João II o wsparcie i pomoc w pomszczeniu krzywdy i przywróceniu sprawiedliwości. Złożył w ręce króla wszystkie swoje nadzieje „gdyż tylko on jeden jest władcą szlachetnym, potężnym, sprawiedliwym i pobożnym: przede wszystkim jest władcą Gwinei, a on (Bumi Jeleen), jako jego wasał, prosi go o pomoc, sprawiedliwość i litość”³³. Następnie Bumi Jeleen dosyć szczerze omówił swoją dotychczasową politykę. Słyszając wiele o potędze i cnotach króla, pragnął spotkać go już wcześniej, lecz nie uczynił tego poprzednio, co trudno wytłumaczyć. Lepiej byłoby, gdyby przybył na spotkanie „w całej swojej wolności i szczęściu, niż (tak jak obecnie) pokonany i wygnany”³⁴.

Władca Wolofów przeszedł do sprawy chrystianizacji. Wiedział z wcześniejszych kontaktów, że jest to dla João II sprawa największej wagi, i że nie może oczekiwać na pomoc jako poganin. Dlatego zobowiązał się, że on, jego świta i wszyscy należący do szlachetnych rodów Wolofów są gotowi przyjąć chrzest z rąk króla.

Wedle relacji Rui de Pina i Garcia de Resende, Bumi Jeleen dodał jeszcze, że jeśli przyjmie chrzest wśród tylu trudności i przeszkód, które go spotkały, to dlatego, że jak się wydaje, okoliczności ustalają prawa i że „każe mu tak czynić bardziej siła konieczności niż sama wiara. I przytoczył jeszcze wiele innych, słusznych powodów swojej decyzji”³⁵.

Nie wiemy, czy to bardzo realistyczne, polityczne wyznanie było rzeczywistą wypowiedzią władcy Wolofów, czy zostało mu włożone w usta przez kronikarza

w dalszej części rozdziału: Barros-Cidade, s. 102; Barros-MMA 1958, s. 534; *Textes portugais*, s. 828. O zachodnioafrykańskim ceremoniale dworskim M. Tymowski, *Posypanie głowy piaskiem w ceremoniale dworskim państw Sudanu Zachodniego między XI a XVI wiekiem*, [w:] *Dawne elity. Słowo i gest*, red. J. Olko, J. Axer, Warszawa 2005, Wydawnictwo DiG, s. 107–118.

³¹ Tamże.

³² Pina–MMA 1958, s. 538: „nom pareciam de Negro bárbaro, mas de Principe Grego criado en Athenas”.

³³ Tamże: „asy por ser Rey tá nombre, a tá poderoso, tá justo, a tá piedoso: como princepalmente por ser Senhor de Gujnee, cujo vasalo era, pedindolhe socorro, justiça, e piedade”.

³⁴ Tamże: „ẽ toda mjnhã liure prosperidade quanto este meu destroço e desterro”.

³⁵ Tamże, s. 539: “porque pareceria que forças de sua necessidade, mas que de fé lho faziam fazer, e com estas disse outras mujtas e boas razões sobre sua tençã”.

portugalskiego. Można się domyślać, że w pierwszym wypadku byłoby ono próbą Bumi Jeleena politycznego uwiarygodnienia jego postawy. W drugim – wyrazem pewnej rezerwy kronikarza, który znał dalszy przebieg zdarzeń.

Król odpowiedział na tę mowę z powagą i w sposób zwięzły. Wyraził zadowolenie z wizyty i z decyzji przyjęcia chrztu przez Bumi Jeleen'a i jego otoczenie. W zamian obiecał na tym świecie pomoc w jego powrocie na tron, a na tamtym świecie nadzieję na zbawienia wieczne. Po zakończeniu audiencji Bumi Jeleen odwiedził jeszcze królową i wygłosił krótszą mowę, prosząc o wsparcie u króla jego sprawy.

Nazajutrz João II rozmawiał długo z Bumi Jeleenem w cztery oczy, jedynie w obecności tłumaczy. Wedle kronikarza zadawał wiele pytań dotyczących spraw afrykańskich i otrzymał odpowiedzi zadowalające jego ciekawość. João de Barros odnotował, że król interesował się szczególnie sytuacją we wnętrzu Afryki Zachodniej, tamtejszymi władcami, miastami i handlem złotem³⁶. Nie ulega wątpliwości, że był to (po sprawie chrztu) niezwykle ważny powód przyjęcia poselstwa i prowadzonych rozmów. Tyle, że rozmowy dotyczące handlu i gromadzenia informacji toczyły się w ciszy, bez otoczenia ceremonialnego.

Po spotkaniu w cztery oczy powrócono do uroczystości. João II polecił zorganizować walki byków i turnieje z laskami(?) (*festas de touros e canas*), występy tancerzy i muzyków, zabawy z błaznami, wieczorne bale i uczty. Bumi Jeleen asystował przy tych zabawach zasiadając na odpowiednim podwyższeniu, koło króla. W czasie festynów popisywali się również ludzie z otoczenia władcy Wolofów, dając pokazy akrobatycznej jazdy konnej³⁷.

Dla wszystkich autorów portugalskich, także dla kupca z Florencji, autora wspomnianego wcześniej listu, najważniejszym wydarzeniem związanym z wizytą, był chrzest Afrykanina i jego świty. Według Rui de Pina João II polecił udzielić temu władcy odpowiednich nauk, dotyczących prawd wiary. Zajęli się tym teologowie i uczeni. Było to konieczne tym bardziej, że: „Bemoy należał do sekty Mahometa i był w niej wychowany, gdyż żył w sąsiedztwie i styczności z Azenegami i miał pewną znajomość Biblii”³⁸.

Poza pobieraniem nauk Bumi Jeleen uczestniczył w uroczystej mszy pontyfikalnej w dniu Wszystkich Świętych, zasiadając w chórze kościoła Panny Marii, klęcząc i odkrywając głowę w czasie podniesienia. Garcia de Resende potwierdził ten opis Piny, natomiast João de Barros pozostawił opis o wiele krótszy i pominął udział Bumi Jeleena (jeszcze poganina) we mszy pontyfikalnej³⁹.

³⁶ O rozmowie w cztery oczy piszą Rui de Pina i Garcia de Resende. Wedle Barrosy-MMA 1958, s. 550 rozmowy prowadzone były wielokrotnie (*muytas vezes*).

³⁷ Resende-MMA 1958, s. 544–545.

³⁸ Pina-MMA 1958, s. 540: „porque Bemoy era de seita de Mafamede e que cria: polla vezinhança e participaçã que auja co os azengues; e tynha alguẽ conhecimẽto das cousas da briuia”.

³⁹ O mszy z udziałem Bumi Jeleena – Pina-MMA 1958, s. 540; Resende-MMA 1958, s. 547.

Wedle Rui de Pina i Garcia de Resende dwa dni po tej mszy król wydał uroczystą ucztę, na którą przybył we wspaniałym stroju. Sale i stoły zostały bogato ozdobione. Odbyły się koncerty i śpiewy minstreli. Po tej uczcie odbył się chrzest. João de Barros umieszcza – chyba słusznie – owe uroczystości po ceremonii chrztu, która odbyła się 3 listopada 1488 r. Chrzczono Bumi Jeleena i sześciu dostojników z jego świty. Ceremonia odbyła się w apartamentach królowej, odpowiednio do tego przygotowanych i ozdobionych, nocą – lub też wczesnym rankiem około drugiej po północy. Obecni byli, jako rodzice chrzestni król i królowa, księżęta Manuel i Afonso, nuncjusz papieski, biskup Tangeru, oraz odprawiający mszę pontyfikalną biskup Ceuty. Bumi Jeleen otrzymał na cześć króla chrzestne imię João.

Następnie 7 listopada, król pasował Bumi Jeleena na rycerza i nadał mu herb w postaci złotego krzyża na purpurowym tle i w obramowaniu z herbami Portugalii. Jednocześnie ochrzczonych zostało czterech następnych dostojników wolofskich. Władca, już jako chrześcijański Jan, złożył hołd królowi portugalskiemu i ślubował mu wierność. Ponadto skierował do papieża list, spisany po łacinie, w którym zdał relację ze swych losów politycznych, zawiadomił o swoim chrzcie i podkreślał zasługi João II w tej sprawie. List ten bez wątpienia nie był ani spisany, ani nawet podyktowany przez wystawcę, ale przez sekretarzy z kancelarii króla Portugalii. Jednakże był zaakceptowany przez Bumi Jeleena⁴⁰.

Po tych ceremoniach król udzielił Bumi Jeleenowi pomocy zbrojnej. Wyposażył flotę złożoną z 20 karaweli, postawił na jej czele Pero Vaz da Cunha i wysłał władcę Wolofów z tą flotą do jego kraju. Wedle listu Paolo d'Olivieri na okrętach było 300 ludzi, a wedle dokumentów dotyczących zaopatrzenia, załogi liczyły 320 ludzi. Kronikarze portugalscy pisali o ich dobrym uzbrojeniu oraz wyposażeniu w materiały budowlane. Dokumenty zebrane przez A. Teixeira da Mota świadczą także o dobrym zaopatrzeniu floty⁴¹.

Zadanie, które otrzymał admirał dowodzący flotą było potrójne. Po pierwsze miał udzielić Bumi Jeleenowi pomocy zbrojnej w odzyskaniu władzy. Po drugie miał zbudować przy ujściu Senegalu fortecę, która nie byłaby przekazana władcy Wolofów, ale pozostałaby we władzy króla Portugalii. Po trzecie księża i zakonnicy, którzy weszli w skład ekspedycji mieli zadbać o chrystianizację Wolofów. Na ich czele stał dominikanin, mistrz Alvaro, kaznodzieja i spowiednik królewski. Świadczy to o wysokiej randze projektu. Część materiałów budowlanych miała posłużyć do wzniesienia kościoła. Plan João II był podobny do wcześniejszych

⁴⁰ Opis chrztu, pasowania na rycerza, wysłania listu do papieża oraz festynów: Pina-MMA 1958, s. 540–541; Resende-MMA 1958, s. 547–548; Barros-Cidade, s. 102–103; Barros-MMA 1958, s. 550–551. Tarcza herbowa Bumi Jeleena *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1342–1499)*, coligada e anotada pelo Padre António Brásio, Segunda Série, t. 1, Lisboa 1958 (dalej cytuję jako MMA 1958), po s. 536 oraz Mota, *D. João...* po s. 90.

⁴¹ List Paolo d'Olivieri: Z. Zafarana, *Per la storia...*, s. 1109; Dokumenty dotyczące wyposażenia floty Mota *D. João...*, s. 76–88.

przedsięwzięć: budowy fortecy i faktorii w Arguim (ok. 1448 r.) oraz – już za João II (w 1482 r.) faktorii i fortecy w Mina. Nowa forteca przy ujściu Senegaluru miała stać się podstawą organizacji handlu z Wolofami, wspierać ich chrystianizację oraz – co budziło wielkie nadzieje króla – wspierać ekspansję portugalską w głąb Afryki Zachodniej i próby dotarcia do Mali, Timbaktu a może i „księdza Jana”⁴².

Pomimo dobrego przygotowania wyprawy – zarówno pod względem materialnym jak dyplomatycznym i uzasadnionych nadziei na współpracę z Bumi Jeleenem, starania João II skończyły się całkowitym niepowodzeniem. Wyprawa nie osiągnęła żadnego z trzech głównych celów. Oto w niejasnych okolicznościach, kapitan i dowódca floty Pero Vaz da Cunha zaczął podejrzewać Bumi Jeleen’a o zdradę i zabił go ciosem miecza (lub sztyletu) jeszcze na karaweli, bez próby wyjaśnienia sytuacji ani lądowania i rozpoczęcia planowanych prac.

Wszyscy trzej autorzy Portugalscy twierdzili, że Pero Vaz da Cunha chciał jak najszybciej wracać do Portugalii. Barros dodał, że flota wpłynęła na wody Senegaluru, wzbudziła podziw Wolofów. Zaczęto budowę fortecy. Ale dowódca obawiał się bardziej niezdrowego klimatu i choroby niż domniemanej zdrady. Jego nieodpowiedzialny czyn i katastrofa planów królewskich wywołały wielkie niezadowolenie João II. Pina wspomniał, że jeśli istniało podejrzenie zdrady, wystarczyło uwięzić Bumi Jeleena i sprowadzić go do Portugalii. Pero Vaz da Cunha popadł w niełaskę królewską. Pina dodał „podobnie jak wielu innych” (*e a outras muitos*)⁴³. Garcia de Resende pisał również o niezadowoleniu króla i oskarżeniu Pero Vaz da Cunha, którego chciał ukarać. Ostatecznie „kara spadła na wielu niewinnych, którzy w tej sprawie nic złego nie zrobili (...) bo chcąc karać król skazał na śmierć wielu całkiem niewinnych”⁴⁴. Natomiast niefortunny i nierzetelny dowódca wyprawę uniknął kary.

Konsekwencje czynu Pero Vaz da Cunha nie dotyczyły tylko sprawy Bumi Jeleena, ale całości stosunków Portugalii z Wolofami. Kontakty obustronne nie zostały oczywiście zerwane, nieprzerwanie prowadzono handel. Ale władcy Dżolof i pozostałych państw Wolofów z wielką ostrożnością podchodzili do propozycji innych form współpracy. Forteca planowana przez João II nie powstała. Propozycje chrztu były odrzucane. Pierwszoplanową rolę w handlu z Portugalią utrzymał Kaior.

Dysponujemy dwoma dokumentami z lat 1515 i 1529 dotyczącymi późniejszych kontaktów dyplomatycznych. W pierwszym, z 22 sierpnia 1515 r. król Manuel Szcześliwy (1495–1521) polecał urzędnikom swego skarbu „wręczenie

⁴² Opis planów królewskich, floty, zachowania Pero Vaz da Cunha i śmierci Bumi Jeleena: Pina-MMA 1958, s. 541–542; Resende-MMA 1958, s. 548–549; Barros-Cidade, s. 103 i 108; Barros-MMA 1958, s. 551–552 (flota) i 559 (śmierć).

⁴³ Pina-MMA 1958, s. 542.

⁴⁴ Resende-MMA 1958, s. 549: „(...) chegua o castigo a muitos que niso forã culpados (...) porque auendo de dar castigo cõpria gue matasse muitos q nisto forã culpados”.

temu Murzynowi, posłowi od króla Godemell... pana Biziguiche”, daru w postaci cennych strojów⁴⁵. Godemell, to najprawdopodobniej Bur-Damel, co było tytułem władców Kaioru. Natomiast nazwą Beziguiche określano tę część wybrzeża, na której obecnie leży Dakar, czyli właśnie fragment terytorium Kaioru. Ambasador otrzymał kapę, płaszcz, spodnie z bawełny, kurtkę z lnu, dwie koszule z tkaniny sprowadzanej z Bretanii oraz czerwony beret. Wszystko to, aby się odpowiednio ubrać (*para se vestir*).

Dalszego przebiegu zdarzeń i wyniku rokowań nie znamy. Mamy natomiast potwierdzenie prowadzenia rozmów nie tylko w Afryce, ale i w Portugalii. Treść rokowań może potwierdzać drugi dokument, datowany 5 maja 1529 r. Jest on listem damela Kaioru do króla Jana II (1521–1557)⁴⁶. Bor-damel pozdrawiał w nim władcę i stwierdzał, że pisał już przed około 7 laty do poprzednika Jana III, czyli do Manuela Szczęśliwego i wysłał doń poselstwo w sprawie budowy zamku w „Biziguiche”, w pobliżu odnogi rzecznej, pełnej wody. Powoływał się na opinie kapitanów i żeglarzy portugalskich, popierających ten projekt. Twierdził, że król Manuel przesłał mu przed śmiercią cenne dary i upoważnił do planowanej budowy. Obecnie (czyli w 1529 r.), za radą swoich doradców, Bor-damel postanowił powrócić do tego projektu. Prosił o pozwolenie, powoływał się na swoją lojalność poświadczoną przez wielu Portugalczyków przybywających do jego państwa. Zwracał się o przysłanie murarzy i cieśli, obiecywał wypłacić im wynagrodzenie. Zawiadamiał, że kamień i drewno są dostępne w jego kraju, brak jest natomiast wapna i drewna ociosanego. Przypomniiał, że wysłał Manuelowi Szczęśliwemu dar w postaci około 15 niewolników, ale nie otrzymał tego, czego oczekiwał. Ponawiał więc swoją prośbę, kierując ją do nowego władcy. Obiecywał wasalną wierność i duże korzyści handlowe.

List damela Kaioru jest najstarszym zachowanym tekstem spisany w imieniu władcy Wolofów, z pewnością sporządzonym przez jakiegoś pisarza portugalskiego przebywającego wtedy na jego dworze. List jest świadectwem nowej polityki Kaioru. Damel oczekiwał, wręcz ubiegał się o budowę zamku, chociaż zapewne pragnął mieć nad nim kontrolę.

Oba dokumenty potwierdzają utrzymywanie stosunków dyplomatycznych między Kaiorem a Portugaliją. Od tragicznego zakończenia starań Bumi Jeleena minęło wiele lat. Dżolof nie zdołał przejąć pierwszeństwa w handlu z Portugalczykami. Kaior utrzymał swoją przewagę w tym zakresie.

Władcy Kaioru wykorzystywali różne metody działania. Wysyłali posłów, formu-

⁴⁵ *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1500–1569)*, coligada e anotada pelo Padre António Brásio, Segunda Série, t. 2, Lisboa 1963 (dalej cytuję jako MMA-1963), s. 114, nr 33, dokument z 22 sierpnia 1515 r.: „Nos el Rey mandamos a vos recebedor do noso tisouro, que dees a este negro, embaizador de Godemell, Senhor de Biziguiche...”. Patrz też J. Boulègue, B. Pinto Bull, *Les relations...*, s. 663–664.

⁴⁶ MMA-1963, s. 214–215, nr 68 oraz J. Boulègue, B. Pinto Bull, *Les relations...*, s. 664–665.

łowali projekty, przesyłali dary, by zjednać sobie władców portugalskich, powoływali się na swoją wasalną zależność i lojalność, ale także na opinie Portugalczyków działających w Kaiorze. Skorzystali z ich obecności, by wykorzystać stosowanie pisma w organizowaniu kontaktów z Portugalią. Były to więc zabiegi i metody bardzo liczne i różnorodne, dobrze przemyślane i skoordynowane. Jak dowiadujemy się z omawianego listu politykę tę prowadził damel w porozumieniu ze swą radą. Więc nie tylko sam władca, ale szersza grupa ludzi rządzących miała świadomość, kim był ich europejski partner, odnosząc to nie tylko do Portugalczyków przybywających do Afryki, ale także do samej Portugalii, jej króla i innych władz.

* * *

W przebiegu podróży wolnych Afrykanów do Portugalii, w sposobie ich organizowania, wzajemnego postrzegania się stron kontaktu, formułowaniu oczekiwań i poglądów, widać zarówno ciągłość i kontynuację niektórych zachowań, jak zmianę innych. Władcy portugalscy popierali takie podróże i odnosili się do nich przychylnie. Przede wszystkim żadna z podróży – czy to pojedynczych osób, czy oficjalnych poselstw wysyłanych przez władców afrykańskich, czy jedyna znana nam w XV w. podróż samego władcy (choć obalonego), nie mogła się obyć bez pomocy portugalskiej i przyjęcia Afrykanów na karawele. Był to jedyny środek transportu umożliwiający wizyty i znajdujący się pod wyłączną kontrolą portugalską. Udzielano tej pomocy bez utrudnień. Wizyty i poselstwa leżały więc w interesie Portugalii. Możemy oczywiście przypuszczać, że część propozycji afrykańskich była odrzucana lub nie była realizowana z różnych przyczyn. Źródła o tym milczą. Dowiadujemy się o tych podróżach i poselstwach, które doszły do skutku i wzbudziły zainteresowanie kronikarzy lub pozostała po nich korespondencja i innego typu dokumenty.

W najwcześniejszym okresie wypraw portugalskich miały miejsce przypadki wchodzenia na karawele wolnych Afrykanów, którzy dobrowolnie, z ciekawości, godzili się na podróż do Portugalii. Czynili to albo z własnej woli, albo z polecenia swych zwierzchników – wspólnoty plemiennej lub wodza czy władcy. Ludzi takich przyjmowano dobrze, gdyż mogli być dla Portugalczyków cennym źródłem informacji. Po rozmowach i przekazaniu im darów, odsyłano ich do Afryki.

Za panowania João II pojawiło się nowe zjawisko podejmowania w Portugalii poselstw władców afrykańskich. Przygotowanie tego typu kontaktu przebiegało zazwyczaj podobnie. Portugalczycy wyszukiwali w Afryce obszary i miejscowe organizacje wodzowskie lub wczesnopaństwowe, które interesowały ich szczególnie ze względu na możliwości handlowe. Preferowano kontakty z wodzami i władcami, a także z lokalnymi kupcami. Po pewnym okresie ustabilizowania się handlu i wstępnego poznania partnera, wysłannik królewski nawiązywał kontakt z miejscowym wodzem lub władcą, jeśli taki na danym terenie działał. Następową wymiana darów.

Ich typ zależał od doświadczenia handlowego i zdobytych wiadomości o tym, co dla partnera jest cenne. Afrykanie przekazywali więc złoto i niewolników. Najpowszechniejszym darem ze strony króla Portugalii były szaty z drogich tkanin. Do szczególnie cennych darów należały konie. Jeżeli król podejmował Afrykanów w swoim królestwie, wyznaczał odpowiednie rezydencje i przekazywał przybyłym szaty oraz żywność.

Głównym punktem przyjęcia poselstwa lub wizyty samego władcy afrykańskiego była audyencja u króla i wygłoszenie mów. Kronikarze portugalscy poświęcali wiele uwagi Afrykanom stojącym na czele misji. Pisali o ich powadze i majestacie, godnym zachowaniu, wieku, wzroście, proporcjach ciała, elegancji gestów i kolorze skóry. Na uczestnikach audyencji duże wrażenie robiła umiejętność argumentowania i konstrukcja przemówień. Mowy tłumaczone były przez specjalnie do tego celu przygotowanych tłumaczy.

Audyencje były dobrze zorganizowane, ich miejsca bogato ozdobiane tkaninami. Majestat króla Portugalii był odpowiednio uwypuklany, zarazem jego gesty pełne były kurtuazji wobec przybyszów. Bez wątpienia audyencje służyły zarówno przedstawieniu celów obu stron rokowań, jak podkreślanu sukcesów polityki portugalskiej. Uczestniczyła w nich rodzina panującego (królowa, następca tronu), dostojnicy dworscy, biskupi, być może i dostojnicy z innych państw Europy. Krąg uczestników i odbiorców politycznego przesłania tych audyencji był więc niewielki, ale elitarny. Źródła nie informują nas ile osób ze świty posłów afrykańskich lub Bumi Jeleena brało udział w tych kontaktach ceremonialno-politycznych. Możemy się tylko domyślać, że Afrykanin nie stawiał się u króla w pojedynkę, ale w otoczeniu swojej najbliższej świty.

Po audyencjach oficjalnych następowały publiczne ceremonie i festyny przeznaczone dla większej liczby widzów. Z drugiej strony rozpoczynały się rozmowy prowadzone bez ceremonialnego otoczenia, czasem w cztery oczy.

Festyny, turnieje, zabawy, ucztę miały olśnić Afrykanów i przekonać ich o wsłaniałości królestwa Portugalii. Widzami byli poddani króla João II, czerpiący dumę z osiągnięć władcy, z sukcesów wypraw i jego polityki zamorskiej. Ceremonie te przeznaczone były również dla cudzoziemców przebywających w Portugalii. Byli to dostojnicy (jak wymieniony nuncjusz papieski), kupcy z miast włoskich oraz z Flandrii. Za ich pośrednictwem przekaz dotyczący sukcesów portugalskich docierał do wielu państw i miast Europy. Ceremonie mogły mieć charakter poważny i uroczysty, tak jak msza podczas której Bumi Jeleen dobitnie okazał swą wolę przyjęcia chrztu. Inne – jak ucztę, turnieje, śpiewy minstrelu, występy orkiestr – służyły rozrywce i największej liczbie widzów. W ich trakcie również Afrykanie popisywali się swoimi umiejętnościami.

Obok tych imprez, ważnych z punktu widzenia legitymizowania władzy i głoszenia jej sukcesów, odbywały się rozmowy, prowadzone w ciszy sal rezydencji

królewskich. Dwa główne tematy rokowań dotyczyły możliwości przyjęcia chrztu przez władców afrykańskich i w konsekwencji, w przyszłości, ich poddanych, oraz stosunków handlowych. Cele te nie były ze sobą sprzeczne, owszem sukces w jednej dziedzinie mógł ułatwiać starania w drugiej⁴⁷. W praktyce, na badanym przez nas obszarze nie doszło do trwałych sukcesów chrystianizacji, gdyż władcy afrykańscy traktowali tę część rokowań instrumentalnie i uzależniali swą zgodę na chrzest od innych korzyści politycznych lub militarnych.

Ważnym, chociaż nie eksponowanym celem kontaktów dyplomatycznych było gromadzenie informacji o partnerze. Był to – wedle źródeł – główny cel poselstwa wysłanego z Beninu, a zapewne i innych misji afrykańskich. Również João II kontynuował i rozwijał metody zbierania wiadomości o Afryce, wprowadzone wcześniej przez Henryka Żeglarza. Rozszerzył te sposoby o bezpośrednie rozmowy z posłami i z Bumi Jeleen'em. W przypadku takich rozmów nie starano się o rozgłos, owszem toczyły się one w odosobnieniu, w wąskim gronie osób, nawet w cztery oczy.

João II bardzo interesował się wnętrzem Afryki Zachodniej, starał się nawiązać kontakt z Mali, dotrzeć do Timbaktu i wykorzystać lub odwrócić ku wybrzeżu zachodniemu szlaki transsaharyjskie. Liczył na przychylność władców wybrzeża, szczególnie Bumi Jeleena, ale niczego nie uzyskał. Wysłał wprawdzie poselstwo do Mali, ale nie przyniosło ono spodziewanych rezultatów⁴⁸.

Władcy afrykańscy z kolei starali się wykorzystać Portugalczyków do własnych celów. Po pierwsze dążyli do rozwoju handlu, w wielu przypadkach do ominięcia lub wyparcia swoich afrykańskich konkurentów. Charakterystyczne były pod tym względem starania Bumi Jeleena o przejęcie przez Dżołof pierwszoplanowej roli Kaioru w handlu z Portugalczycami. Starania te nie powiodły się w związku z zabójstwem władcy. Kaior utrzymał swoje pierwszeństwo.

Handel z Portugalczycami dawał władcom i grupie rządzącej w państwach i wodzostwach afrykańskich duże korzyści, wzrost zamożności i prestiżu. Korzystali również afrykańscy kupcy. Niektóre importowane towary pozwalały na realny wzrost władzy. Takie znaczenie (obok funkcji prestiżowej) miał import koni, które Portugalczycy sprzedawali bez ograniczeń prawnych. Wprowadzili natomiast zakaz sprzedawania w Afryce broni – zarówno białej, jak palnej. Tę ostatnią władcy Beninu starali się pozyskać, wielokrotnie lecz bez powodzenia.

Odrębnym zjawiskiem było posługiwanie się przez władców afrykańskich oddziałami portugalskimi uzbrojonymi w muszkiety. Starania Bumi Jeleena, aby

⁴⁷ P.E. Russell, *White Kings on Black Kings: Rui de Pina and the Problem of Black African Sovereignty*, [w:] tegoż, *Portugal, Spain and African Atlantic 1343–1490*, Aldershot 1995, tekst XVI, s. 161.

⁴⁸ O poselstwie Barros-Cidade, s. 123. Także J.W. Blake, *Europeans in West Africa, 1450–1560*, Nendeln/ Lichtenstein 1967, s. 33.

odzyskać władzę przy pomocy zbrojnej ekspedycji portugalskiej, skończyły się katastrofą ze względu na nieodpowiedzialność dowódcy armady. Plan João II aby zbudować u ujścia Senegalu zamek oznaczał, że zbrojne siły portugalskie działałyby w przyszłości niezależnie od woli władcy Wolofów. Plan upadł, ale można wątpić w możliwość dysponowania przez Bumi Jeleena i jego ewentualnych następców tymi wojskami.

Inna była sytuacja Beninu. Jego władcy nie uzyskali dostępu do broni palnej, natomiast wykorzystywali oddziały muszkietarów i kuszników portugalskich przy organizacji wypraw Beninu na sąsiadów. Benin był państwem na tyle silnym wewnętrznie, dysponującym własną, liczną i bitną armią, że kontrolował działania oddziałów portugalskich i nie narażał niezależności władzy *obów*. Dokumenty poświadczają dążenie *obów* do wejścia w posiadanie tej broni już w początku XVI w. Ale intensywne wykorzystanie w Beninie oddziałów portugalskich muszkietarów przypada na późniejsze dziesięciolecia XVI w. i na wiek XVII. Świadczą o tym zarówno źródła pisane, jak rzeźby benińskie przedstawiające muszkietarów, kuszników, a nawet działa⁴⁹.

W trakcie opisanych wyżej rokowań dyplomatycznych, wzajemnego poznawania się i ustalania zasad oraz zakresu współpracy, następowała recepcja niektórych wzorów kulturowych. W zebranych materiale pojawia się recepcja pisma. Zdarzenia z tym związane miały jeszcze znaczenie marginalne i charakter incydentalny, a nie systemowy. Stanowiły jednak co najmniej początek rozumienia roli pisma w organizowaniu kontaktów z Portugalczykami. Wiadomości dotyczą Wolofów, którzy od stuleci utrzymywali kontakty ze światem islamu. Były one stosunkowo luźne, ale wraz z marabutami działającymi w Dżolof i w Kaiorze, docierała – jeśli nie znajomość pisma – to rozumienie jego funkcji. Jak wiemy Bumi Jeleen wystosował list do papieża spisany po łacinie. Wystawienie takiego dokumentu, spisane go przez sekretarzy króla João II, było z całą pewnością zasugerowane przez króla. List Bumi Jeleena służył w rzeczywistości głoszeniu sukcesu João II. Ale możemy przypuszczać, że władca Wolofów co najmniej rozumiał na czym polega wysłanie tego listu.

W każdym razie list wysłany z Kaioru w 1529 r., w imieniu damela i starszyzny tego państwa jest świadectwem postępu w tym zakresie. Stosowanie pisma nie było obce wystawcy. W Kaiorze rozumiano rolę pisma, choć z pewnością piszącym był jakiś Portugalczyk przebywający na dworze damela. Trudno się

⁴⁹ A.G.L. Pitt Rivers, *Antique Works of Art from Benin*, collected by..., Printed Privately 1900: zdjęcia rzeźb z Beninu: tablica 1, il. 4 – Portugalczycy w służbie armii Beninu, tablica 14, il. 84, 85 – muszkietar, tablica 32, il. 247 – Portugalczyk z lontem do działa, tablica 46, il. 361 – Portugalczyk z ręcznym działkiem; F. von Luschan *Die Altertümer von Benin*, t. 1–3, Berlin 1919, tablica 1 – kusznik, tablica 2 – muszkietar, tablica 4 – Portugalczycy z lontami; B. Plankensteiner (red.) *Benin Kings and Rituals. Court Art from Nigeria. Exhibition Catalogue*, Wien 2007, il. 10, 11 – Portugalczycy z lontami, il. 231, 232 – muszkietarowie, il. 233 – kusznik.

oprzeć porównaniu tych dwóch wydarzeń ze stopniową recepcją pisma w dyplomacji Mieszka I. Chociaż dalszy przebieg recepcji w przypadku Polski, a z drugiej strony brak kontynuacji i postępu recepcji w przypadku Wolofów, były odmienne.

Wiele cech kontaktów dyplomatycznych między Portugalią a państwami afrykańskimi miało charakter powtarzalny. Przy organizacji poselstw, prowadzeniu rozmów, urządzaniu ceremonii i festynów stosowano pewne stałe zasady. Istniały również cechy i zasady zmienne, zależne od okoliczności rokowań, ale w jeszcze większym stopniu od poznawania się partnerów i zmian ich mentalności. Te ostatnie możemy badać w odniesieniu do Portugalczyków, trudniej o prześledzenie zmian mentalności Afrykanów.

Peter Russell w artykule poświęconym wizycie Bumi Jeleena w Portugalii skupił uwagę na ograniczonej, w opinii portugalskiej, suwerenności władców afrykańskich⁵⁰. Nie dotyczyło to wyłącznie władców pogańskich, także ochrzczonych. Tych pierwszych starano się nawrócić. Respektowano ich władzę i niezależność jako element politycznej rzeczywistości istniejącej w Afryce. Portugalczycy nie mogli jej zmienić. Natomiast Bumi Jeleen, wygnany ze swego państwa i proszący o pomoc, znalazł się w sytuacji przymusowej. Wcześniej João II odmówił mu pomocy, jako poganinowi. Jednakże z chwilą przyjęcia chrztu, pasowania na rycerza i złożenia hołdu królowi Portugalii, władca Wolofów uzyskał (przynajmniej teoretycznie) takie same prawa, jak wasalni władcy europejscy. Stał się pełnoprawnym władcą Wolofów, uznającym zwierzchnictwo João II „jako pana Gwinei”. Należała się mu przy tym pomoc i opieka ze strony króla Portugalii.

Russell z naciskiem podkreślił jednak, że wbrew tym teoretycznym prawom, zabójca Bumi Jeleena, Pero Vaz da Cunha nie został ukarany, chociaż w myśl prawa był królobójcą. Co więcej, swym czynem zburzył wszystkie plany królewskie związane z chrztem władcy Wolofów i możliwościami ekspansji w tej części Afryki. Wiemy, że czyn królobójcy wywołał wielkie niezadowolenie João II. Jednakże Pero Vaz da Cunha nie poniósł konsekwencji swego czynu i uwolniono go, choć groziła mu kara śmierci. W zamian zgładzono innych, pomniejszych dowódców armady. Russel przypuszcza, że był to rezultat nacisku dworzan i rycerstwa na króla zaangażowanego w ekspansję. Grupy te „nie brały na serio” równorzędności praw władców afrykańskich i ich suwerenności. Zgładzenie Pero Vaz da Cunha mogło wywołać gwałtowne protesty. Król musiał liczyć się z opinią grup zabiegających o bezkarność mordercy Bumi Jeleena. Ten wniosek Russella znajduje pełne potwierdzenie w źródłach i w przebiegu wydarzeń. Zwolennicy i przyjaciele Pero Vaz da Cunha pragnęli go uratować ze względów politycznych, przez solidarność grupową, może rodzinną i krewniczą.

⁵⁰ P.E. Russell, *White Kings...*

Natomiast dyskusyjny jest wniosek Russella idący dalej, wskazujący na uprzedzenia rasowe, które okazały się silniejsze niż zasady religijne, prawne i racje państwowe. Podział na „swoich i obcych”, na „my i oni” istniał bez wątpienia od początku wypraw portugalskich do Afryki. Problemem jest, czy chrzest mógł zlikwidować lub przynajmniej pomniejszyć ten podział i dystans. Russell na poparcie swojej hipotezy uzasadniającą przyczyny bezkarności zabójcy przytoczył inne teksty źródłowe dotyczące uprzedzeń rasowych. Lecz pochodzą one z czasów późniejszych. Cytowany list Afonso I, władcy Konga, został spisany w 1514 r. w okresie panowania Manuela Szcześliwego. Podobnie pismo ambasadora Konga w Portugalii, pochodzi z 1515 r. Z kolei list João III, w którym mowa jest o naganym, złym traktowaniu przez kapitana Wyspy São Tomé, czarnych „cavaleiros, vasalos nostros” nosi datę 1523 r.

Sądzę, że pomiędzy 1488 r. a 1514, 1515 i 1523 r. zaszły w traktowaniu czarnych Afrykanów przez Portugalczyków duże zmiany. Materiał z drugiej i trzeciej dekady XVI w. nie jest dobrym źródłem do badań mentalności i uprzedzeń sprzed 30–40 lat. Ulegały one bowiem ewolucji. Dowód na to możemy znaleźć przez porównanie trzech opisów wizyty Bumi Jeleena w Portugalii. Pomiedzy opisem Rui de Pina i spisaniem pod jego wpływem tekstem Garcia de Resende (oba z XV w.) a późniejszym o około 40 lat opisem João de Barrosa istnieją wymowne różnice. Możemy przy tym przyjąć, że ci trzej autorzy wyrażali nie tylko własne opinie, ale również swoich środowisk społecznych, czyli przede wszystkim dworu królewskiego i rycerstwa, a w znacznej mierze także Kościoła i kupiectwa zaangażowanego w handel z Afryką.

Rui de Pina oraz Garcia Resende pisali w tonie podziwu dla João II i jego afrykańskiej polityki, ale zarazem podziwu dla jego gości. Zwracali uwagę na dostojność Afrykanów przybywających z misją do Portugalii, na ich zalety fizyczne i umysłowe, na sprawność prowadzenia rozmów, przemyślany sposób argumentacji. Przypomnijmy co pisał Rui de Pina o Bumi Jeleenie: „Nie pomyślano by, że chodzi o czarnego barbarzyńcę, ale raczej o władcę greckiego, wykształconego w Atenach”. Można w tym zdaniu widzieć zarówno wyraz uznania, jak też wyraz poglądu o barbarzyństwie Afrykanów. Czy był to wyraz przesądu rasowego – jest jednak dyskusyjne. Wypowiedź tę należy umieścić w dłuższej sekwencji opinii zawartych w tekstach portugalskich od pierwszej połowy XV w. po czasy João de Barros.

W najwcześniejszych przekazach opinia o barbarzyństwie, nawet bestialstwie ludów Afryki była częsta i wyrażana dobitnie, ze względu na tryb życia, rodzaj pożywienia, nagość i pogaństwo⁵¹. Jednakże dotarcie od połowy XV w. do państw afrykańskich, poznanie tamtejszych form organizacji, nawiązanie kontaktów han-

⁵¹ J. da Silva Horta, *A Representação do Africano na literatura de viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453–1508)*, „Mare Liberum”, 1991, no 2, s. 242–243, 250–251, 254–258, 316–324.

dlowych z władcami i kupiectwem, spowodowało skorygowanie tych opinii: albo ich zmianę, albo – najczęściej – zróżnicowanie. Ani poznane organizacje, ani zdolności handlowe Afrykanów nie były już nazywane barbarzyńskimi. Cechę tę powiązano natomiast z pogaństwem. W tym kontekście Pina oceniał Bumi Jeleena, nie popadał więc w sprzeczność pisząc o jego talentach.

João de Barros pojęcie barbarzyństwa rozumiał szerzej. W cytowanym już wcześniej fragmencie użył znamiennych określeń. Jego zdaniem władcy barbarzyńscy byli „poza prawem” (*fora lei*) – co zapewne oznaczało – poza prawem chrześcijańskim. Był w tym zgodny z rozumieniem barbarzyństwa w przekazie Pina. Ale Barros dodał następnie nowe określenie, zgodnie z którym istniała nasza, czyli europejska *policias* – przez co można rozumieć „sposób postępowania”, „ogłada” lub „sposób życia”, a co wydawca francuskiego tłumaczenia tekstu określił słowem „cywilizacja”⁵². Barros dodał jeszcze trzecią cechę, różniącą władców europejskich od barbarzyńskich – znajomość odpowiednich ceremoniałów. Ta ostatnia odniesiona została do doraźnej, konkretnej sytuacji – przyjęcia Bumi Jeleena na dworze João II. Natomiast znajomość lub nieznajomość cytowanej *policias* wydaje się w rozumowaniu Barrosa (i ludzi jego czasów) kluczowa. W latach trzydziestych (i następnych) XVI w. nastąpiło pogłębienie uczucia wyższości Europejczyków nad sposobem życia Afrykanów. Można to łączyć ze stereotypizacją opinii o Afrykanach i rosnącym poczuciem dystansu wywołanym masowym handlem niewolnikami. Ponadto z niepowodzeniem prób chrystianizacji władców i państw Afryki Zachodniej, na które liczono jeszcze w ostatniej ćwierci XV i na początku XVI w. Przyjmowanie w Portugalii poselstw władców afrykańskich miało – jak wiemy – dwa główne cele: rozwój handlu oraz chrystianizację poszczególnych ludów Afryki Zachodniej. Skoro próby włączenia ich do *communitas christiana* nie powiodły się, poczucie odrębności i związane z nim poczucie wyższości uległo zwiększeniu i utrwaleniu, co łączyłbym właśnie z wiekiem XVI, w przeciwieństwie do opinii Russella umieszczającej to zjawisko już około 1488 r.⁵³

Prof. dr hab. Michał Tymowski, zajmuje się historią Afryki przedkolonialnej i antropologią polityczną, emerytowany profesor UW, członek korespondent PAU i PAN.

⁵² Patrz wyżej, przypis 29, komentarz do tłumaczenia wydawców tekstu J. Gonçalves’a i P. Teyssier’a.

⁵³ P.E. Russell, *White Kings...*, s. 162–163.

Bibliografia

Źródła pisane i ikonograficzne

- Almada, André Alvares de, *An Interim and makeshift edition of André Alvares de Almada, Brief Treatise on the Rivers of Guinea being an English translation of a variorum text of Tratado breve dos Rios de Guiné (c. 1594)*, organized by the late Avelino Teixeira da Mota, together with incomplete annotation. Translation, a brief introduction and notes on chapters 13–19 by P.E.H. Hair and notes on chapters 1–6 by Jean Boulègue, Liverpool 1984.
- Barros João de, *Ásia. Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente. Primeira década*, sexta edição actualizada e anotada por Hernani Cidade, notas por Manuel Múrias, Lisboa 1945 (cytuję jako Barros-Cidade).
- Barros João de, *Décadas*, fragmenty dotyczące poselstwa z Beninu, [w:] *Monumenta Missionaria Africana, t. 1, Africa Occidental (1471–1531)*, coligida e anotada pelo Padre António Brásio, Lisboa 1952, s. 53–54 (cytuję jako Barros-MMA 1952).
- Barros João de, *Décadas*, fragmenty dotyczące władcy Wolofów Bemoia (Bumi Jeleena), [w:] *Monumenta Missionaria Africana. África Occidental (1342–1499)*, coligida e anotada pelo Padre António Brásio, Segunda Série, t. 1, Lisboa 1958, s. 529–535, 550–559 (cytuję jako Barros-MMA 1958).
- Blake John William (red.), *Europeans in West Africa, 1450–1560*, Nendeln/Lichtenstein 1967.
- Brásio António (red.), patrz *Monumenta Missionaria Africana*.
- Ca da Mosto Alvise da, *Le navigazioni atlantiche del Veneziano Alvise Da Mosto*, [w:] *Il Nuovo Ramusio*, t. 5, red. Tulia Gasparrini Leporace, Roma 1966, Istituto Poligrafico dello Stato (cytuję jako Ca da Mosto-Leporace).
- Ca da Mosto Alvise da, *Podróże do Afryki*, przełożyła J. Szymanowska, opracowanie M. Tymowski, Gdańsk 1994 (cytuję jako Ca da Mosto-Podróże).
- Egharevba Jacob, *A Short History of Benin*, Ibadan 1960.
- Gaden Henri (red.), *Légendes et coutumes sénégalaises: cahiers de Yoro Dyao*, „Revue d’ethnographie et de sociologie”, 1912, nr 3–4, s. 119–137, nr 5–6, s. 191–202.
- Luschan Felix von, *Die Altertümer von Benin*, t. 1–3, Berlin 1919.
- Monumenta Missionaria Africana, t. 1, Africa Occidental (1471–1531)*, coligida e anotada pelo Padre António Brásio, Lisboa 1952 (cytuję jako MMA 1952).
- Monumenta Missionaria Africana. África Occidental (1342–1499)*, coligida e anotada pelo Padre António Brásio, Segunda Série, t. 1, Lisboa 1958 (cytuję jako MMA 1958).
- Monumenta Missionaria Africana. África Occidental (1500–1569)*, coligida e ano-
- „AFRYKA” 40 (2014 r.)

- tada pelo Padre António Brásio, Segunda Série, t. 2, Lisboa 1963 (cytuję jako MMA 1963).
- Pina Rui de, *Cronica delRey dom Joham*, fragment dotyczący poselstwa z Beninu, [w:] *Monumenta Missionaria Africana, t. 1, Africa Ocidental (1471–1531)*, red. Antonio Brásio, Lisboa 1952, s. 52 (cytuję jako Pina-MMA 1952).
- Pina Rui de, *Cronica delRey dom Joham*, fragmenty dotyczące władcy Wolofów Bemoia (Bumi Jeleena), [w:] *Monumenta Missionaria Africana. Africa Ocidental (1342 – 1499)*, red. António Brásio, Segunda Série, t. 1, Lisboa 1958, s. 536–542 (cytuję jako Pina-MMA 1958).
- Pitt Rivers Augustus Henry L., *Antique Works of Art from Benin*, collected by..., Printed Privately 1900.
- Plankensteiner Barbara (red.), *Benin Kings and Rituals. Court Art from Nigeria. Exhibition Catalogue*, Wien 2007.
- Resende Garcia de, fragmenty kroniki *Vida e feitos delrey Dom João segundo* dotyczące władcy Wolofów Bemoia (Bumi Jeleena), [w:] *Monumenta Missionaria Africana. Africa Ocidental (1342 – 1499)*, red. António Brásio, Segunda Série, t. 1, Lisboa 1958, s. 543–549 (cytuję jako Resende-MMA 1958).
- Textes portugais sur les Wolofs au XV^e siècle (Baptême du prince Bemoi)*, traduits par José Gonçalves, avec des notes de Paul Teyssier, „Bulletin de l' IFAN”, t. 30, 1968, sér. B, nr 3, s. 822–846.
- Yoro Dyao, patrz Gaden H.
- Zafarana Zelina (red.), *Per la storia religiosa di Firenze nell Quattrocento*, „Studi Medievali”, t. 9, 1968, s. 1109–1110 – list z 1488 r. kupca Paolo Olivieri z Lizbony do odbiorcy we Florencji, przekazujący między innymi wiadomość o Bemoiu.
- Zurara Gomes Eanes de, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique*, versão actualizada do texto pelo Torquato de Sousa Soares, Lisboa 1981, t. 2, Academia Portuguesa da História (cytuję jako Zurara-Soares).
- Zurara Gomes Eanes de, *Chronique de Guinée*, préface et traduction de Léon Bourdon, avec la collaboration de Robert Richard, notes de L. Bourdon, E. Serra Rafols, Th. Monod, R. Ricard, R. Mauny, Dakar, IFAN (cytuję jako Zurara-Bourdon).

Opracowania

- Boulègue Jean, *Le grand Jolof (XIII^e–XVI^e siècle)*, Paris 1987.
- Boulègue Jean, Pinto-Bull Benjamin, *Les relations du Cayor avec le Portugal dans la première moitié du XVI^e siècle, d'après deux documents nouveaux*, „Bulletin IFAN”, 1966, t. 28, sér.B, nr 3–4, s. 663–667.
- Girshick Paula Ben-Amos, *The Symbolism of Ancestral Altars in Benin*, [w:] *Benin*

- Kings and Rituals. Court Art from Nigeria. Exhibition Catalogue*, red. B. Planckensteiner, Wien 2007, s. 151–159.
- Horta José da Silva, *A Representação do Africano na literatura de viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453–1508)*, „Mare Liberum”, 1991, no 2, s. 209–338.
- Monteil Vincent, *Le Dyolof et Al Bouri Ndiaye*, „Bulletin IFAN”, 1966, t. 28, sér. B, nr 3–4, s. 595–636.
- Monteil Vincent, *Esquisses sénégalaises (Walo-Kaior-Dyolof-Mourides. Un visionnaire)*, Dakar 1966.
- Mota Avelino Teixeira da, *D. João Bemoim e a Expedição portuguesa ao Senegal em 1489*, „Boletim Cultural da Guiné Portuguesa”, t. 26, 1971, nr 101, s. 63–111.
- Ndiaye Leyti, Oumar, *Le Djolof et ses bourbas*, „Bulletin IFAN”, 1966, t. 28, sér. B, nr 3–4, s. 966–1008.
- Northrup David, *Africa's Discovery of Europe, 1450–1850*, New York-Oxford 2009.
- Nowak Bronisław, *Anglia w oczach Hama Mukasy, sekretarza katikiro Apolo Kag-gwy, na podstawie wrażeń spisanych w roku 1902*, „Afryka. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego”, 1995, nr 3, s. 16–29.
- Russell Peter E., *Some Socio-Linguistic Problems concerning the Fifteenth-Century Portuguese Discoveries in the African Atlantic*, [w:] tegoż, *Portugal, Spain and the African Atlantic, 1343–1490*, Aldershot 1995, tekst XIV, s. 1–15 (I wydanie 1980).
- Russell Peter E., *White Kings on Black Kings: Rui de Pina and the Problem of Black African Sovereignty*, [w:] tegoż, *Portugal, Spain and African Atlantic 1343–1490*, Aldershot 1995, tekst XVI, p. 151–163 (I wydanie 1986).
- Russell Peter E., *Prince Henry „the Navigator”. A Life*, New Haven-London 2001.
- Ryder Alan F.C., *Benin and the Europeans 1485–1897*, London 1969.
- Tymowski Michał, *Posypanie głowy piaskiem w ceremoniale dworskim państw Sudanu Zachodniego między XI a XVI wiekiem*, [w:] *Dawne elity. Słowo i gest*, red. J. Olko, J. Axer, Warszawa 2005, Wydawnictwo DiG, s. 107–118.

EWA SIWIERSKA

ABUBAKARA GUMIEGO KONCEPCJA REFORMY ISLAMU W NIGERII

Panu Profesorowi Stanisławowi Piłaszewiczowi

Ruchy reformatorskie w północnej Nigerii, podobnie jak w całym świecie islamu, można postrzegać jako wyraz krytycznej oceny aktualnego stanu religii i chęć naprawy społeczeństwa, które odeszło od wiary albo ją zniekształciło przez wprowadzenie nowych elementów. Reformizm muzułmański ma także charakter polityczny, jeśli dąży do obalenia władzy opresyjnej lub nie mającej legitymizacji w islamie, aby zastąpić ją rządami opartymi na szariacie. W celu zyskania zwolenników dla swojej działalności reformatory religijni oferują atrakcyjną ideologię, odmienną wersję wiary, jako jedynie słuszną, lub obietnicę zbawienia. Ruchy odnowicielskie mogą być także inspirowane osobistymi ambicjami i walką o przywództwo. Na ich czele stawali zwykle znani uczeni i kaznodzieje, często uchodzący za osoby święte albo utożsamiane z muzułmańskim mesjaszem, który według eschatologii islamu pojawi się jako jeden ze znaków końca świata. Za największego reformatora islamu w Afryce Zachodniej uważa się Szajcha Usmana dan Fodio (1754–1817), twórcę Kalifatu Sokoto. Dżihad Usmana pod hasłem oczyszczenia islamu z ‘pogańskich’ innowacji inspirował jego współczesnych naśladowców. Swoją rolę w dziele rewitalizacji islamu miały także bractwa sufickie. Ich protest przeciwko władzy brytyjskiej przejawiał się w oferowaniu muzułmanom mistycznej formy doświadczeń religijnych, pozwalających na zdystansowanie się od kolonialnej rzeczywistości. Z ugrupowań o charakterze elitarnym przekształcały się one w masowe ruchy społeczne. Historia sufizmu w północnej Nigerii dowiodła również, że w różnych koncepcjach reformy odegrał on zupełnie inną rolę. Do eskalacji tradycyjnej wrogości między muzułmańskim mistycyzmem a zwolennikami ortodoksji doszło tutaj za sprawą Abubakara Gumiego.

Abubakara Gumiego (1922–1992) uważa się za jednego z najwybitniejszych intelektualistów muzułmańskich w Nigerii. Był niewątpliwie postacią wybitną, niezależnym uczonym, znającym zarówno historię islamu, jak i jego współczesne nurty¹.

¹ R. Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston 1997, s. 158.

Taką opinię zyskał zresztą nie tylko dzięki wszechstronnemu wykształceniu, ale także pełnionym funkcjom i kontaktom międzynarodowym. Sprawując urząd Wielkiego Muftiego północnej Nigerii, w latach sześćdziesiątych był największym autorytetem w dziedzinie prawa i oficjalnym jego interpretatorem. Jako członek Ligi Świata Muzułmańskiego (Rabitat al-Alam al-Islami)² aktywnie uczestniczył w pracy jej organów, między innymi w Komitecie wydającym opinie prawne dotyczące wszystkich aspektów szariatu. Dzięki temu zasłynął jako *alim*³. Abubakar Gumi utrzymywał także ścisłe związki z Uniwersytetem Islamskim w Medynie. W latach sześćdziesiątych był głównym doradcą Arabii Sudyjskiej w sprawach dotacji dla muzułmanów nigeryjskich. To właśnie dzięki jego pośrednictwu zdobywano fundusze na realizację projektów na rzecz islamu. Abubakar Gumi miał zatem realny wpływ na rozwój instytucji i organizacji muzułmańskich w swoim kraju⁴.

Ważną dziedziną działalności Abubakara Gumiego była twórczość religijna. Jest on autorem między innymi przekładu Koranu na język hausa oraz komentarza do Świętej Księgi. Tę ostatnią pozycję, wydaną w 1979 roku w Bejrucie, cenili sobie najbardziej. W dowód uznania za swoje osiągnięcia był wielokrotnie nagradzany. Otrzymał najwyższe odznaczenie Nigerii (Commander of the Order of the Federal Republic), honorowe tytuły uniwersytetów w Ibadanie i Zarii (1965), a w roku 1987 Arabia Saudyjska przyznała mu najbardziej prestiżową w tym kraju Nagrodę Króla Fajsała⁵.

Bliskie związki Abubakara Gumiego z Arabią Saudyjską w znaczący sposób wpłynęły na ukształtowanie się jego wizji 'prawdziwego' islamu. W roku 1957 spędził w tym kraju dziesięć miesięcy, nadzorując sprawy nigeryjskich pielgrzymów. W rok później pojechał tam ponownie jako członek rządowej delegacji. Podczas swoich wizyt spotykał się z politykami i nawiązywał osobiste przyjaźnie. Choć nigdy otwarcie nie przyznawał, że ideologia wahhabicka odegrała dużą rolę w jego wizji islamu, to jednak w Nigerii jego poglądy były z nią utożsamiane⁶. Z tym nurtem łączył go przede wszystkim nacisk na dogmat o jedyności Boga,

² Liga Świata Muzułmańskiego, znana też jako Liga Muzułmańska, to organizacja międzynarodowa, założona w 1962 roku, finansowana przez Arabię Saudyjską. Ma siedzibę w Mekce. Jej celem jest umacnianie jedności i solidarności muzułmanów oraz finansowe wspieranie nauk islamu, pielgrzymek i mniejszości muzułmańskich na świecie.

³ R. Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, Leiden 1990, s. 344. W języku arabskim *alim* (l.mn. *ulama*) to 'ten, który wie' – znawca teologii i prawa. *Ulama* stanowią najważniejszą grupę w tradycyjnej hierarchii religijnej i świeckiej w islamie. Wśród nich są sędziowie, imamowie, kaznodzieje i nauczyciele. W języku polskim często używa się formy 'ulemowie'.

⁴ R. Loimeier, *op. cit.*, s. 157.

⁵ Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *Manufata* (Mój cel), Kaduna 2002, s. 232–233. Książka ta, która jest autobiografią Abubakara Gumiego, pierwotnie została napisana w języku angielskim, a potem przetłumaczona na język hausa. Stanowi ona bardzo cenne źródło informacji o jego życiu, działalności i poglądach.

⁶ Przez swoich przeciwników był nawet określany „marionetką Saudyjczyków”. Zob. R. Loimeier, *op. cit.*, s. 166.

na znaczenie sunny Proroka i praktyk religijnych. W procesie kształtowania się poglądów Abubakara Gumiego duże znaczenie miała także działalność Sajjida Kutba (1906–1966), egipskiego ideologa Stowarzyszenia Braci Muzułmanów⁷. Gumi podzielał między innymi jego opinię, że chrześcijaństwo jest tylko wypaczoną wersją prawdziwej wiary. Od Kutba przejął ponadto koncepcję *dżahilijji*⁸. Zgodnie z przekonaniem Sajjida Kutba, zapożyczając zachodnie wzorce prawne i edukacyjne i nie kierując się nakazami Boga, muzułmanie zeszli z drogi islamu i znaleźli się na etapie ‘pogaństwa’, niewiedzy, głupoty i braku fundamentalnych zasad etycznych, czyli w takim samym stanie, w jakim trwały społeczeństwa przed pojawieniem się islamu. Skoro ludzie powrócili do stanu *dżahilijji*, rzeczą konieczną stało się odnowienie wiary, podobnie jak konieczne jest całkowite poddanie się woli Boga. Z chwilą powrotu do ‘prawdziwego’ islamu powstanie nowe, świadome społeczeństwo. Sajjid Kutb był zwolennikiem powszechnej rewolucji społecznej, mającej na celu wyzwolenie ludzi ciemnionych, sprowadzonych na złą drogę i pogrążonych obecnie w *dżahilijji*. Powiadał, że muzułmanie mają także prawo do walki zbrojnej, będącej jedną z form *dżihadu*⁹, do którego z czasem musi dojść, aby znieść rządy *dżahilijji* i ustanowić władzę Boga na całym świecie, a islam stał się wiarą wszystkich narodów¹⁰. Sajjid Kutb pisał:

[...] Wszystko, co nas otacza, jest *dżahilijją* [...] wyobrażenia ludzi, ich przekonania, zachowania, zwyczaje, źródła ich kultury, sztuk i literatury, ustaw zasadniczych i praw, nawet wiele z tego, co uważamy za kulturę islamu, filozofię islamu i myślenie islamu [...] są produktem tej *dżahilijji*¹¹.

Jednak wspólnota muzułmańska, aby mogła wypełnić swoją misję, musi najpierw sama powrócić do swojej pierwotnej formy. Musi odrzucić te praktyki społeczne, które są dziełem umysłu ludzkiego i które nawarstwiły się na przestrzeni wielu stuleci. Do takich praktyk należy fałszywe prawo i postępowanie ludzi, które nie mają nic wspólnego z islamem i przesłaniają właściwe przesłanie Boga. Islam

⁷ Historii oraz ideologii tej organizacji poświęcone jest opracowanie J. Zdanowskiego, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009. Abubakar Gumi studiował najważniejsze dzieła Sajjida Kutba: *Al-Adala al-idżtimaijja fi-l-islam* (Sprawiedliwość społeczna w islamie, 1949); *Fi zilal al-kur'an* (W świetle Koranu, 1952) oraz *Ma'alim fi-t-tarik* (Słupy milowe na drodze, 1964).

⁸ Bracia Muzułmanie przejęli i rozwinęli koncepcję *dżahilijji* stworzoną przez fundamentalistycznego ideologa z Pakistanu, Abu al-Ala al-Maududiego (1903–1979). Twierdził on, że współczesna *dżahilijja*, mająca swój pierwowzór w czasach przedmuzułmańskich, jest światem bez Boga i neguje wartości religijne. Al-Maududi uważał, że obowiązkiem każdego muzułmanina jest walka z tak pojmowaną *dżahilijją* uosabiającą wszystko, co nie jest czystym islamem. Zob. M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, s. 315. Na temat ewolucji terminu *dżahilijja* w dziejach islamu zob. *ibidem*, s. 81–83.

⁹ Zob. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 187.

¹⁰ Hassan Ali Jamsheer, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-religijnej*, Warszawa 2009, s. 192.

¹¹ *Ibidem*, *op. cit.*, s. 187.

powinien oczyścić się od tych praktyk i w ten sposób odrodzić do wypełnienia dziejowej misji [...] ¹².

Muzułmanie muszą zatem zniszczyć *dżahiliję*, aby powrócić do zasad wiary (*akida*) ¹³. Zarówno dla Sajjida Kutba, jak i dla Abubakara Gumiego punktem wyjścia do sformułowania takiej koncepcji był stopień zgodności z Koranem i sunną, jaki osiągnęło dzisiaj społeczeństwo. Gumi uważał, że konieczne jest ‘fundamentalne’ rozwiązanie problemów wierzących, pogrążonych obecnie w niewiedzy: „Ta społeczność nigdy nie będzie zdolna uregulować swojego życia i spraw w satysfakcjonujący sposób, jeśli nie powróci do źródeł wiary” ¹⁴.

Ważną sferą zainteresowania Abubakara Gumiego był ówczesny stan sądownictwa muzułmańskiego w północnej Nigerii. W latach sześćdziesiątych zaangażował się w jego reformę. Udało mu się między innymi usprawnić procedury powoływania sędziów oraz zorganizować kursy prawnicze na Uniwersytecie Ahmadu Bello w Zarii. Gumi uważał, że wiara musi być zgodna z prawem muzułmańskim ¹⁵, a postępowanie według jego przepisów cechuje prawdziwego muzułmanina: „Kto kieruje się szariatem we wszystkim: w oddawaniu czci Bogu i wypełnianiu aktów wiary oraz w relacjach z ludźmi, ten jest muzułmaninem, który uważa Boga za jedyny obiekt kultu” ¹⁶. Podobnie jak Sajjid Kutb, Abubakar Gumi uważał, że nie wystarczy urodzić się muzułmaninem i praktykować kult, aby być uważanym za człowieka prawdziwie wierzącego. Trzeba także podporządkować swoje życie bożemu prawu. Kutb powiadał, że odrzucenie szariatu i orzekanie na podstawie tego, czego Bóg nie objawił, jest niewiarą ¹⁷. Takie stanowisko, istotne z punktu widzenia sprecyzowania niewiary (*kufir*) i niewiernego (*kafir*), zajmował również Abubakar Gumi. Sędziów wydających orzeczenia na podstawie innej niż szariat, którzy uważali to za zgodne z islamem, zaliczał do niewiernych. Podobnie, według Gumiego, za niewiernego należy uznać każdego muzułmanina, który udaje się ze swoją sprawą do niemuzułmańskiego sądziego ¹⁸. Przekonany o tym, że właściwe zreformowanie społeczeństwa jest moż-

¹² Cytuję za J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 249.

¹³ Zob. J. Danecki, *Podstawowe informacje o islamie*, wydanie drugie uzupełnione, Warszawa 2007, s. 493 i n. oraz J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 161 i n. Podobnie jak Sajjid Kutb, Abubakar Gumi rozróżniał arabskie pojęcia *akida* (wiara) i *din* (religia). To drugie ma szersze znaczenie. Religia jest bowiem ogólną zasadą rządzącą życiem w islamie i opiera się na wierze. Zob. J. Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa 1991, s. 157, przyp. 35.

¹⁴ Cytuję za R. Loimeier, *op. cit.*, s. 183.

¹⁵ Abubakar Gumi, *Al Akeedatus Saheehah bi Muwaafakatish Shari'ah* (Czysta wiara zgodna z przepisami szariatu), *Gabatarwa* (Wstęp), s. 5. Tekst dostępny na stronie: <http://irdcentre.org/al-akeedatus-saheehah-bi-muwaafakatish-shariah> (2012-11-29). Jest to hauskańska wersja dzieła, które pierwotnie zostało napisane przez Gumiego w języku arabskim: *Al-Akida as-sahiha wa-muwafakat asz-shari'a*.

¹⁶ *Ibidem*, rozdział: *Musulunci da shari'a* (Islam i szariat), s. 40.

¹⁷ Zob. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 187.

¹⁸ Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Musulunci da shari'a* (Islam i szariat), s. 40 i n.

liwe tylko na drodze wytyczonej przez szariat, Gumi uważał za konieczne jego zintegrowanie z prawem świeckim w konstytucji Nigerii¹⁹. Aby przywrócić mu godne miejsce w prawodawstwie nigeryjskim, zabiegał również o utworzenie Sądu Apelacyjnego Szariatu na szczeblu federacji.

Abubakar Gumi opowiadał się za ponownym rozpoczęciem procesu *idžti-hadu*, czyli przystosowania szariatu do zmieniających się warunków, poprzez niezależną interpretację Koranu i sunny. W jego opinii tylko w ten sposób można dokonać fundamentalnej reformy prawa. Nie zgadzał się bowiem z poglądem, że proces kodyfikacji szariatu zakończył się wraz z powstaniem szkół prawa w islamie. Gumi akceptował stanowisko, że są trzy formy *idžti-hadu*: Towarzyszy Proroka (*sahaba*); towarzyszy *sahaba* (*tabi'un*) oraz *idžti-had* czterech autorytatywnych szkół prawa. Te dwa pierwsze zostały już zamknięte, ale ten ostatni nigdy nie może być kompletny, ponieważ wraz z upływem czasu pojawiają się nowe rzeczy, których nie było za życia Proroka, jego *sahaba* i *tabi'un*. Nowe zjawiska trzeba zaś zintegrować z prawem muzułmańskim. W celu wznowienia *idžti-hadu* Gumi zalecał przyjęcie dwóch zasad. Pierwsza (*talfik*) polega na rozstrzygnięciu specyficznego problemu poprzez odwołanie się do istniejących już rozwiązań uznanych szkół prawa²⁰. Zgodnie z drugą zasadą natomiast, charakterystyczną dla szkoły malikickiej, należało kierować się dobrem całej społeczności muzułmańskiej (*maslaha*). Choć Gumiemu najbliższe były poglądy hanbalitów, to jednak w praktyce nie stosował metody *talfik* i odwoływał się do obowiązującej w północnej Nigerii tradycji malikickiej²¹. Uważał on, że proces *idžti-hadu* może się rozpocząć w jego kraju tylko wówczas, kiedy sędziowie będą dobrze znali przepisy klasycznych szkół prawa, aby skutecznie stosować zasadę *talfik*²².

Swoje stanowisko Gumi uzasadniał, powołując się na Koran: 4:51–52 oraz 5:44–47.

¹⁹ Takie podejście do szariatu także zbliżało Gumiego do ideologów Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. O znaczeniu szariatu w procesie reformy islamu mówił na przykład założyciel tej organizacji, Egipcjanin Hasan al-Banna (1906–1949), według którego odrzucenie prawa muzułmańskiego na rzecz ustawodawstwa europejskiego prowadziło do utraty religijnych podstaw rozwoju społeczeństw muzułmańskich. Zob. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 142.

²⁰ Dokładnie: *at-talfik bajn al-mazahib*. Zjawisko to wystąpiło w XIX w. Wcześniej obowiązywało przestrzeganie zasad tylko jednej szkoły prawa. Dzisiaj metoda *talfik* zyskuje coraz większą popularność, ale jest na ogół potępiana przez fundamentalistyczne nurty w islamie. Zob. M. Dziekan, *Prawo muzułmańskie wczoraj i dziś*, [w:] E. Machut-Mendecka (red.), *Oblicza współczesnego islamu*, Warszawa 2003, s. 56 i n. W północnej Nigerii, gdzie muzułmanie ściśle trzymają się malikickiej szkoły prawa, *talfik* się nie przyjął.

²¹ Shehu Muhammad Shanono, *Abubakar Mahmoud Gummi as a Mujaddid in Nigeria in the 20th Century*, praca licencjacka, Kano 1976, s. 13.

²² R. Loimeier, *op. cit.*, s. 181–182. Zwolennikiem *idžti-hadu* był również Hasan al-Banna. Zob. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 54. Podobnie uważał Syryjczyk Muhammad Raszid Rida (1865–1935), którego poglądy były bliskie Gumiemu. Choć Rida pozostawał pod wpływem ideologii wahhabickiej, przeciwnej indywidualnej interpretacji prawa, to jednak twierdził, że poprzez czynne jego kształtowanie można dostosować szariat do nowej rzeczywistości.

W latach 1975–1978 Abubakar Gumi pełnił funkcję ‘przywódcy pielgrzymki’ do Mekki (*amir al-hadždż*) i był odpowiedzialny za sprawy związane z jej organizacją i nadzorowaniem. Dzięki temu mógł wprowadzić regulacje dopuszczające do uczestnictwa w pielgrzymce tylko te osoby, które udowodnią, że są do tego odpowiednio przygotowane i wykażą się podstawową wiedzą o islamie. Oznaczało to, że potencjalny pielgrzym musiał spełniać przepisane szariatem wymogi oraz sfinansować podróż bez uszczerbku dla siebie i swojej rodziny. W roku 1984 wprowadzono oficjalny egzamin dla wszystkich, którzy chcieli wypełnić ten obowiązek religijny. Obejmował on znajomość podstawowych modlitw oraz sposobu ich odmawiania²³. Dla ówczesnego rządu była to także okazja do zmniejszenia wydatków związanych z organizacją hadżdżu w ramach zaostrzenia polityki finansowej państwa. Abubakar Gumi natomiast zyskał możliwość nieudzielania zgody na wyjazd do Mekki określonym osobom nie tylko w oparciu o argumenty ekonomiczne, ale również religijne. Jako członkowi Światowej Najwyższej Rady do Spraw Meczetów (World Supreme Council for the Affairs of Mosques), jednego z organów Rabitat al-Alam al-Islami, i doradcy Islamskiego Banku Rozwoju w Dżiddzie, w połowie lat osiemdziesiątych Abubakarowi Gumiemu udało się ponadto przeprowadzić spis wszystkich meczetów w Nigerii, oszacować ich aktualny stan oraz nakłady potrzebne na ich odnowę, rozbudowę lub wybudowanie nowych miejsc kultu. To właśnie od jego decyzji zależało, które z nich były dofinansowywane²⁴.

Mało kto, tak jak Abubakar Gumi, doceniał znaczenie edukacji muzułmańskiej. Ta dziedzina była przedmiotem jego wielkiej troski. Wysiłki Gumiego w kierunku rewitalizacji islamu w północnej Nigerii obejmowały zatem również system nauczania. W procesie kształcenia religijnego za bardzo ważne uważał między innymi tłumaczenie klasycznych dzieł arabskich na język hausa. W 1982 roku stanął na czele Narodowego Instytutu Pedagogicznego (National Teacher’s Institute) w Kadunie. Jako członek Rady Uniwersytetu Islamskiego w Medynie oraz Muzułmańskiej Rady Naukowej (Islamic Research Council) w Kairze brał udział w przygotowaniu nowych programów nauczania²⁵. O wadze problemu tak mówił: „Społeczeństwo nigeryjskie jest jak każde inne. Jeśli je kształcisz, staje się dobre, jeżeli zaś go nie uczysz, staje się złe. Edukacja jest tym, co odróżnia ludzi od zwierząt. Ludzie wykształceni żyją moralnie”²⁶.

²³ „New Nigerian”, 6 czerwca 1984.

²⁴ R. Loimeier, *op. cit.*, s. 161–162.

²⁵ „The Analyst”, 5, 1987, s. 25–28.

²⁶ Mukhtar Umar Bunza, „Islamism Vs Secularism: A Religious-Political Struggle in Modern Nigeria”. http://www.sri.ro/old/html version/index/no_2mukhtarumarbunza (2012–04–20).

‘Czysta’ wiara według Abubakara Gumiego

Kiedy w latach czterdziestych Abubakar Gumi rozpoczynał swoją publiczną działalność, był zaniepokojony tym, że w jego kraju większość muzułmanów narusza zasady religii, łączy ją z praktykami miejscowymi albo, jak to określał, wierzy w rzeczy, które nie mają nic wspólnego z prawdziwym islamem. Zwalczanie tego zjawiska stało się jednym z jego głównych celów. Pracując jako nauczyciel koledżu w miejscowości Maru, wdał się w polemikę z imamem, który dokonywał ablucji piaskiem (*tajammum*). Gumi opierał się na argumentach dogmatycznych i odwoływał do Koranu, uzasadniającego użycie piasku jedynie w ściśle określonych okolicznościach²⁷. Zachowanie imama zbulwersowało go do tego stopnia, że zakazał nawet swoim uczniom chodzić do jego meczetu, dopóki imam nie porzuci praktyki *tajammum*. Słuszność zarzutów Gumiego potwierdziła później specjalna komisja powołana w tej sprawie, zobowiązując imama do zaprzestania używania piasku podczas rytualnej ablucji²⁸.

Abubakar Gumi zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że biorąc pod uwagę złożoność przepisów religijnych, zazwyczaj nie można oczekiwać od przeciętnego wyznawcy dogłębnej znajomości wszystkich aspektów islamu. Muzułmanin może zatem czynić coś niezgodnego z szariatem, ale robić to w dobrej wierze (*husn an-nijja*)²⁹, przekonany o słuszności swojego postępowania. Tylko wówczas, gdy człowiek świadomie, słowami lub czynami łamie zasady religii lecz utrzymuje, że ich nie narusza, staje się niewiernym (*kafir*). Zgodność uczonych w tej kwestii nie pozostawia wątpliwości, że zasadę *husn an-nijja* można stosować jedynie w odniesieniu do muzułmanów niewykształconych, ale nie tych, którzy z racji pełnionej funkcji powinni dobrze znać Koran. Abubakar Gumi powiedział zatem, że jeśli uczeni nie stosują się do obowiązujących zasad wiary, stają się złym przykładem dla wierzących, ponieważ ich naganne zachowanie może zostać uznane za normę. Dlatego trzeba im to uświadamiać. Krytykując otwarcie imama Maru za praktykowanie *tajammum*, Gumi umocnił swoją pozycję niezależnego uczonego³⁰ i ‘reformatora’ islamu w północnej Nigerii. Znamienna dla niego argumentacja, oparta na podstawach religijnych, posłużyła mu później

²⁷ Zasady oczyszczania piaskiem podaje Koran: 5:6. Stosowanie *tajammum* jest uzasadnione w przypadku braku wody w miejscu, w którym muzułmanina zastał czas modlitwy. Podobnie, wystarczającym powodem jest zbyt mała ilość wody albo jej nieprzydatność do dokonania ablucji. O szczegółowych regulacjach dotyczących *tajammum* zob. S. Sidorowicz, *Czystość rytualna w islamie*, [w:] *Literatura arabska. Dociekania i prezentacje. 2. Prawo i teologia. Współczesna proza arabska*, Warszawa 2000, s. 40–45.

²⁸ Shehu Muhammad Shanono, *op. cit.*, s. 10.

²⁹ *Nijja* (intencja) pełni ważną rolę w islamie. Dotyczy obowiązków i zasad prawnych i powinna być świadomym aktem woli. Obowiązki religijne i działania pozareligijne są ważne, jeżeli towarzyszy im świadoma chęć ich wypełniania.

³⁰ Muhammad Sani Umar, *Sufism and Anti-Sufism in Nigeria*, praca magisterska, Kano 1988, s. 239. Szerzej na temat konfliktu Gumiego z imamem Maru zob. R. Loimeier, dz. cyt., s. 175 i n.

jako narzędzie w walce z sufizmem, największym według niego, zagrożeniem dla ‘prawdziwej’ wiary.

Z wahhabicką wersją odnowy wiary i poglądami Braci Muzułmanów łączył Abubakara Gumiego także nacisk na ścisły monoteizm, jedyność Boga (*tauhid*)³¹ oraz znaczenie pierwszego filaru islamu – szahady³². Nauczał on, że aby poznać istotę religii, najpierw trzeba zrozumieć sens wyznania wiary, na którym opiera się cała wiedza o świecie doczesnym i życiu przyszłym. Szahada oznacza, że oprócz Allaha nie ma żadnego innego obiektu kultu, a Muhammad został zesłany po to, aby nauczyć wierzących właściwego sposobu oddawania czci Bogu. Podobnie jak przedstawiciele ideologii wahhabickiej, Abubakar Gumi podkreślał zatem znaczenie sunny: „Nakazano muzułmanom, aby żyli tak, jak Prorok, ponieważ życie Proroka jest najpiękniejszym przykładem dla wszystkich muzułmanów. Odchodzenie od tego wzorca jest niedozwoloną innowacją”³³. Nie można zatem być prawdziwym wierzącym, nie znając posłannictwa (*risala*) Proroka i nie odwołując się do jego tradycji:

Kto służy Bogu, lekceważąc to, co przyniósł prorok Muhammad, tego wiara nie jest prawdziwa. Bóg powiedział w surze „Rodzina Imrana”, werset 85: *A od tego, kto poszukuje drugiej religii niż islam, nie będzie ona przyjęta; i on w życiu ostatecznym będzie w liczbie tych, którzy ponieśli stratę*³⁴. [...] Rzeczą oczywistą jest, że nie można zostać muzułmaninem, nie kierując się tym, co pozostawił posłaniec Muhammad za swojego doskonałego życia [...] Nie jest zatem możliwe, aby ktoś wprowadził do islamu nowe elementy, choćby

³¹ Sajjid Kutb rozwinął myśl Abu al-Ala al-Maududiego, według którego Bóg jest panem (*rabb*) człowieka i stąd wynika całkowita zwierzchność Boga nad wszystkimi sprawami jednostki i całego społeczeństwa, jako zbiorowości politycznej. Dlatego wiara (*ibad*) musi być skierowana wyłącznie ku Bogu. W religii (*din*) nie może być zatem miejsca dla nikogo innego poza Bogiem. Konsekwencją jedyności Boga (*tauhid*) jest właśnie Jego zwierzchnictwo nad wszystkim oraz Jego suwerenna i nadrzędna władza (*hakimijja*). Pełne poddanie się człowieka Bogu Al-Maududi określał jako *ubudijja*. Zob. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 159 i n.

³² Nurt wahhabicki wywodzi się od nauk Muhammada Ibn al-Wahhaba (1703–1792). Za jedyne źródła prawdy uznawał on Koran i tradycję Proroka. Wszelkie praktyki niezaświadczone w tych przekazach określał jako politeizm (*szirk*), czyli najcięższy grzech w islamie. Idea jedyności Boga (*tauhid*) stała się fundamentem w jego dążeniach do odnowy prawdziwej wiary. Wyznaniem tej jedyności jest właśnie szahada i dlatego ma ona tak duże znaczenie. Według Muhammada Ibn al-Wahhaba nie wystarczy jednak wypowiedzieć słowa szahady, aby zostać uznanym za prawdziwego muzułmanina. Całkowity *tauhid* wymaga bowiem jednoczesnego potępienia wszystkich innych obiektów i przedmiotów kultu, między innymi praktyk sufickich, które są przejawem bałwochwalstwa. U prawdziwego muzułmanina *tauhid* musi się przejawiać w sercu, mowie i czynie jednocześnie. Nie może zabraknąć żadnego z tych elementów. Muhammad Ibn al-Wahhab powiedział, że wszelkiemu postępowaniu zgodnemu z ideą jedyności Boga musi towarzyszyć zrozumienie i wewnętrzne przekonanie, a działanie na pokaz jest hipokryzją, jeszcze gorszą od niewiary. Szerzej o tym zob. P. Barancewicz-Lewicka, *Jedyność Boga i religijna poprawność. Przyczynek do studiów nad wahhabicką koncepcją odnowy islamu*, [w:] H. Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania*, Poznań 1988, s. 37–47.

³³ Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 175.

³⁴ Wszystkie cytaty wersetów koranicznych podaje w przekładzie J. Bielawskiego, *Koran*, Warszawa 1986.

najpiękniejsze, gdyż podważałoby to misję Wysłannika Boga, którego Bóg uczynił ostatnim z proroków. Bóg powiedział w surze „Fracje, werset 40: *Muhammad nie jest ojcem żadnego z waszych mężczyzn, lecz jest Posłańcem Boga i pieczęcią proroków. Bóg jest o każdej rzeczy wszechwiedzący!*³⁵

Rozważając kwestię zakazanych w islamie innowacji, Abubakar Gumi używał pojęcia *bid'a* (w języku hausa: *bidi'a*)³⁶, który najogólniej oznacza odejście od powszechnie uznanych zasad islamu, odstępstwo od wiary, czyli herezję. Gumi tak o tym pisał:

Każdy akt wiary, którego nie było za czasów Proroka, jego Towarzyszy [*sahaba*] oraz towarzyszy *sahaba* [*tabi'un*] jest herezją. Każda nowinka nawołująca do porzucenia tego, co przyniósł Prorok za swojego życia, jest zmianą w islamie, zniekształcającą religię. A ten, kto ją wprowadza, nie napije się z jeziora *Al-Kausar*³⁷.

Abubakar Gumi zwracał jednocześnie uwagę na to, że trudno dzisiaj wymagać od wierzącego, aby postępował dokładnie na wzór Proroka, ponieważ świat nie jest już taki sam, jak w jego czasach. Szariat zezwala zatem wierzącym na dostosowanie swojego życia do zmieniających się warunków, ale w taki sposób, który nie narusza zasad wiary. Odwołując się do klasyfikacji uczynków w prawie muzułmańskim, Abubakar Gumi nauczał, że są innowacje konieczne (*bid'a wadhibah*), na przykład korzystanie z nowoczesnego uzbrojenia, jakiego Prorok nie znał. W razie konfliktu zbrojnego dzisiaj muzułmanie nie zdołaliby przecież obronić się przy pomocy mieczy i włóczni. Do innowacji zalecanych (*bid'a mustahabbija*) zaliczał praktyki, do których się powraca, choć zaniechano ich jeszcze za życia Muhammada. Kolejną grupę stanowią czyny dopuszczalne prawem (*bid'a mubah*), co do których muzułmanie mają dzisiaj wolny wybór. Przeważnie dotyczy to rzeczy związanych ze zwyczajem lub charakterem tej części świata, w której

³⁵ Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, *Gabatarwa* (Wstęp), s. 5.

³⁶ W języku arabskim termin ten oznacza każdą nowinkę, innowację, czy też wprowadzenie do islamu wcześniej nieznanymi elementami. Pojęcie to zawsze miało pejoratywną konotację i zwykle było stosowane wobec przeciwników religijnych i politycznych. Terminu tego używał wspomniany wcześniej Muhammad Ibn al-Wahhab, wcześniej zaś Ibn Taimijja (1263–1328), uważany za ojca współczesnego fundamentalizmu muzułmańskiego. Za *bid'a* uważał on nie tylko praktyki sufiickie, ale także innowacje teologów i filozofów. Za doskonały wzór do naśladowania Ibn Taimijja uważał pierwszych muzułmanów, których określał terminem *salaf*. Stąd pochodzi pojęcie *salafijja* odnoszące się do tradycji przodków i otaczania jej wielkim szacunkiem. Szerzej o tej postaci zob. J. Danecki, *Polityczne...*, s. 67–72. Autorami rozpraw o *bid'a* byli przedstawiciele malikickiej szkoły prawa. „Księgi o innowacjach” (*Kutub al-bida'*) stały się popularnym gatunkiem wśród malikitów. Początki ich zainteresowania tą kwestią sięgają już czasów założyciela tej szkoły, Malika Ibn Anasa (zm. 795), który zastanawiał się nad tym, jak walczyć ze zjawiskiem innowacji w islamie. Szerzej o tym zob. M. Fierro, *The Treatises Against Innovations (kutub al-bida')*, „Der Islam”, 69, 1992, 2, s. 204–246.

³⁷ Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Bidi'a abin zargi ce* (Herezja jest rzeczą obraźliwą), s. 14. *Al-Kausar* to nazwa jeziora w raju, występująca w Koranie.

mieszka wierzący. Dla przykładu, powiada Gumi, można jeść różne owoce, nie zastanawiając się nad tym, czy Prorok też je spożywał. O nowinkach zakazanych (*haram*) tak pisał:

Pod żadnym pozorem nie wolno wprowadzać jakichkolwiek zmian w wierze, dotyczących oddawania czci Bogu, rytualnych modlitw i innych praktyk religijnych. Oznacza to, że nie można dodawać filarów islamu, zmniejszać liczby pokłonów podczas modlitwy, albo wprowadzać nowe elementy do teologii. Tego nie wolno robić, ani praktykować religii w inny sposób niż nakazuje szariat³⁸.

Ważną podstawą argumentacji Abubakara Gumiego była wiara w absolutny i pełny charakter objawienia jako źródła wiedzy muzułmańskiej:

Bóg jasno powiedział, że udoskonalił Swoją religię, którą nam dał, okazując nam całą Swoją dobroć, kiedy nakazał, byśmy czuli przed Nim bojaźń i trzymali się tej religii. Powiedział w surze „Stół zastawiony”, werset 3: *On tobie zesłał Księgę z prawdą, stwierdzając prawdziwość tego, co już było przed nią. I zabronił nam bać się kogokolwiek innego w sprawach religii [...]* Następnie Bóg wyjaśnił, że Jego prorok Muhammad nie jest twórcą szariatu, lecz posłańcem, a posłaniec nie może niczego dodawać do objawienia. Bóg powiedział: w surze „Nieuniknione wydarzenie”, wersety 43–47: *to objawienie od Pana światów! A gdyby on wymyślił przeciwko Nam jakieś słowa, to schwycilibyśmy go za jego prawą rękę i przecięlibyśmy mu tętnicę. I nikt z was nie mógłby temu przeszkodzić [...]* Następnie Bóg Najwyższy zaświadczył, że Prorok niczego nie dodał do objawienia. Bóg powiedział w surze „Gwiazda”, wersety 3–4: *On nie mówi pod wpływem namiętności. To jest tylko objawienie, które mu zostało zesłane [...]* W hadisach Posłaniec Boga nigdzie nie wspomina o tym, że ktoś może dodać coś nowego już po jego śmierci. On zabronił naśladować jakiegokolwiek nowinki wymyślone po jego odejściu i przestrzegał, że jest to schodzenie z właściwej drogi: *Napominam was, byście podążali drogą mojej sunny i tradycji kalifów prawowiernych; trzymajcie się jej waszymi kłami, gdyż każda herezja jest zepsuciem*³⁹.

Proroków było wielu, a ostatnim z nich jest Muhammad, pieczęć proroków, przywódca ludzi posłusznych i wysłanników. Każda prorocza misja, która pojawi się po Posłańcu Boga, jest obrazą i egoizmem. Nie wolno za nią podążać, a kto w nią wierzy, ten jest zepsuty i będzie zgubiony. Niech Bóg nas przed tym strzeże⁴⁰.

³⁸ Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 176 i n. Prawnicy muzułmańscy proponowali różne klasyfikacje innowacji. Abubakar Gumi wzorował się prawdopodobnie na koncepcjach malikiickich. Jeden z przedstawicieli tej szkoły prawa, Ibn al-Hadżdż al-Abdari (zm. 1336), oprócz innowacji koniecznych (*wadżib*), dopuszczanych (*mubah*) oraz zakazanych (*haram*) wymieniał jeszcze innowacje zalecane (*mandub*) oraz godne potępienia, choć przez prawo niezakazane (*makruh*). Szerzej na ten temat zob. V. Rispler, *Toward a New Understanding of the Term Bid'a*, „Der Islam”, 68, 1991, 2, s. 320–328.

³⁹ Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Bidi'a abin zargi* ce (Herezja jest rzeczą obraźliwą), s. 13 i n.

⁴⁰ Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Ma'anar annabci da manzanci da walittaka* (Znaczenie prorocstwa, posłannictwa i świętości), s. 7.

Walka z nowinkami zanieczyszczającymi wiarę stała się głównym celem religijnym Abubakara Gumiego. Za agentów szerzących herezję w północnej Nigerii uważał przede wszystkim ahmadijję i ugrupowania sufickie. Ahmadijja, która według niego zagrażała dalszemu rozwojowi islamu w Afryce Zachodniej, była szczególnie podatna na krytykę⁴¹. Gumi przetłumaczył i upowszechnił wiele dzieł atakujących ten ruch. W 1970 roku poparł również decyzję Rabitat al-Alam al-Islami o uznaniu ahmadijji za ugrupowanie heretyckie. Rezolucja w tej sprawie została przyjęta przez Nigeryjską Najwyższą Radę do Spraw Islamu (Nigerian Supreme Council of Islamic Affairs) w roku 1974⁴². Żaden członek ahmadijji nie mógł otrzymać wizy do Arabii Saudyjskiej. W praktyce zatem, muzułmanin, który chciał udać się na pielgrzymkę do Mekki, musiał uzyskać od lokalnego imama zaświadczenie, że nie jest członkiem ahmadijji. Tylko na tej podstawie mógł bowiem dostać wizę⁴³.

Abubakar Gumi jako pierwszy rzucił też otwarte wyzwanie sufizmowi w Nigerii. Ideologię suficką poddawał miazdzącej krytyce już na początku swojej działalności⁴⁴. Praktyki bractw uważał za szczególnie niebezpieczne zjawisko, podważające objawienie zawarte w Koranie, zgodnie z którym nauczał Prorok⁴⁵. Gumi z niepokojem wypowiadał się o popularności mistycyzmu w islamie nigeryjskim zwłaszcza, że rytuały sufickie stały się głównym przedmiotem zainteresowania miejscowych uczonych⁴⁶. Według Gumiego taka sytuacja wynikała przede wszystkim z niewiedzy:

[...] wielu muzułmanów w Nigerii uważało, że ideologia sufizmu ma szczególną pozycję w religii. Dlatego w naszych szkołach bez zażenowania czytano księgi sufickie, uczono tej wiary i praktyk. Można nawet powiedzieć, że sufizm zakorzenił się do tego stopnia, iż trudno było go odróżnić od prawdziwego przesłania zawartego w Koranie i sunnie Proroka⁴⁷.

⁴¹ Twórca tego ruchu – Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908) twierdził, że jest prorokiem, mesjaszem muzułmańskim i mesjaszem całej ludzkości. Ahmadijja prowadzi aktywną działalność misjonarską na całym świecie. Choć nie jest uznawana za ugrupowanie muzułmańskie, a nawet zwalczana, odwołuje się do Koranu i sunny, jako podstawowych źródeł wiary, a jej członkowie ściśle przestrzegają przepisów islamu. Pierwsze ośrodki ahmadijji w Nigerii pojawiły się w latach dwudziestych XX w. (na północy kraju dopiero w latach sześćdziesiątych). Kiedy w 1973 roku Arabia Saudyjska odmawiała członkom ahmadijji wydawania wiz, wzbudziło to protesty w Nigerii. Ambasada Arabii Saudyjskiej była wtedy okupowana przez członków tego ruchu.

⁴² "Sunday Times", 10 marca 1974.

⁴³ 'Abd ar-Rahman Doi, *Islam in Nigeria*, Zaria 1984, s. 352 i n.

⁴⁴ Muhammad Sani Umar, *Changing Islamic Identity in Nigeria from the 1960s to the 1980s: from Sufism to anti-Sufism*, [w:] L. Brenner (red.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, London 1993, s. 159.

⁴⁵ Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 161.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 159.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 169.

Za źródło swojego sporu z sufimi Abubakar Gumi uważał ich przekonanie o wyjątkowej pozycji w społeczności dzięki znajomości wiedzy ezoterycznej (*batin*) oraz kontaktowaniu się z Prorokiem w wizjach na jawie, podczas których Muhammad przekazywał im treści nowych modlitw. Według Gumiego zaprzeczają oni w ten sposób prawdzie objawionej:

Kto twierdzi, że Prorok zataił coś za swojego życia, by wyjawić to komuś po swojej śmierci, ten obniża rangę Proroka i podważa jego misję, którą otrzymał od Boga⁴⁸.

Krytykując sufizm argumentowałem, że ten, kto utrzymuje, iż otrzymał od Proroka nowy element wiary, jak mówią niektórzy szajchowie, to tak, jakby sam wynosił siebie do jego rangi⁴⁹.

Krytyka Gumiego dotyczyła wielu aspektów sufizmu. Jako pragmatyk nie zgadzał się przede wszystkim z tym, że celem mistyków jest izolowanie się od świata doczesnego. Zauważył na przykład, że nie było szajcha, który nauczałby o szariacie, sprawiedliwości, przywództwie i o ważnych kwestiach dotyczących życia społecznego. W ten sposób Gumi podważał autorytet szajchów oraz przypisywane im szczególne miejsce w społeczności wierzących:

Mówi się, że mogą oni ujrzyć Boga, a nawet otrzymali od Niego lub od Proroka jakieś posłannictwo albo modlitwę. Dlatego niektórych wynoszono i czyniono z nich świętych do tego stopnia, że ich wyznawcy, gdy przytrafiło się im coś złego, zamiast wzywać imię Boga, wymieniali imiona szajchów. [...] W islamie nie ma żadnego pośrednika między muzułmanami a ich Bogiem, jak wyjaśniono w Koranie i hadisach Proroka. Jeżeli zatem muzułmanin szuka pomocy, powinien zwrócić się do swojego Boga-Stwórcy, a nie wiązać się z jakimś szajchem lub świętym. Jak to możliwe, że uważa się kogoś za świętego, nie znając siły jego wiary i pobożności?⁵⁰

Pisząc o sufickiej koncepcji ludzi wybranych przez Boga⁵¹ Gumi przestrzegał, że wynoszenie muzułmanów do rangi szajchów i świętych jest 'niezgodnym z islamem oszustwem'⁵². Podobnie określał zwyczaj składania przysięgi wierności szajchowi przez adepta oraz wiarę sufich w to, że szajch ma moc wybawienia ucznia z każdej opresji. Argumentował: „W ten sposób oszukano wielu uczniów, aby przekazywali szajchom swoje dobra”⁵³. Gumi uważał świętość (*wilaja*) za po-

⁴⁸ Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Bidi'a abin zargi ce* (Herezja jest rzeczą obraźliwą), s. 14.

⁴⁹ Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 174.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 165.

⁵¹ W języku arabskim na określenie osoby świętej, 'przyjaciela' Boga sufi używają terminu *wali* (l. mn. *aulija*). W Koranie występuje on w znaczeniach: 'pobożny' (10:62); 'strażnik; opiekun' (8:73); 'pomocnik' (2:114). *Wali* (Opiekun) to jedno z pięknych imion Boga (2:107, 120, 257; 3:68; 4:45, 47).

⁵² Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 162.

⁵³ *Ibidem*.

jęcie względne. Według niego każdy wierzący może zostać uznany za świętego. Nie jest przy tym ważne, jak gorliwie muzułmanin wypełnia swoje religijne obowiązki. Znacznie ważniejsza jest bowiem szczerść jego wiary. Kto zaś wspiera ją uczynkami, ten pokazuje, że jego wiara jest silniejsza niż wiara tych, którzy ją skrywają w swoich sercach. Odwołując się do Koranu i komentarza Ibn Kasira⁵⁴, za prawdziwych 'przyjaciół Boga' Gumi uważał tych, którzy wierzą w Niego, są Mu całkowicie posłuszni i wypełniają Jego nakazy. To właśnie ich Bóg umiłował i obiecał: *Zaprawdę, przyjaciele Boga nie będą się lękać ani nie będą się smucić*⁵⁵. Gumi pisał:

Świątym nie zostaje się dzięki długotrwałym postom i modlitwom albo częstemu izolowaniu się od świata doczesnego czy podporządkowaniu życia zasadom mistycznej edukacji [...] Wierzący są przyjaciółmi Boga, a Bóg jest ich Opiekunem i pozostaje z nimi w zażyłych stosunkach. Bóg uznał za bliskich Swoje sługi muzułmanów, aby ich pokochać i aby oni pokochali Jego. Zawarł z nimi przymierze, a oni zawarli przymierze z Nim. Każdemu, kto jest wrogiem Jego przyjaciela, Bóg wytoczy otwartą walkę⁵⁶.

Tak pojmowaną świętość Gumi uważał za miłosierdzie i błogosławieństwo płynące od Boga, nie zaś od wybranego człowieka, czy sufickiego szajcha. Z tego także powodu przeciwstawiał się szczególnemu traktowaniu przez sufich proroka Muhammada, kierowaniu do niego modlitw, proszeniu o łaskę i wstawiennictwo na Sądzie Ostatecznym. Tego rodzaju przejawy szacunku dla Proroka, wynoszące go do pozycji świętego, Gumi traktował jako podważające ideę *tauhid*. Podobnie jak wahhabici, podkreślał natomiast człowieczy aspekt Muhammada. Za niezgodne z istotą islamu Gumi uważał także dążenie sufich do zjednoczenia z Bogiem oraz metody doń prowadzące:

Sufi twierdzą, że mogą ujrzeć Boga dzięki mistycznej edukacji (*tarbijja*) i ascetyzmowi (*zuhd*). *Tarbijja* ma być sposobem oczyszczenia duszy, ale jej celem jest jedynie uzależnienie ucznia od bractwa. Podczas tej edukacji adepta zamyka się w odosobnieniu, gdzie recytuje on *zikr*, aby się oczyścić i zbliżyć do Boga. Łączenie rzeczy cielesnych z religią w celu zapanowania nad pragnieniami serca nie przynosi żadnego pożytku. Służy oszukiwaniu adepta i uzależnia go od zwierzchników⁵⁷.

Za jedną z najbardziej obraźliwych nowinek Gumi uważał zdobywanie wiedzy o Bogu sercem (postrzeganym przez sufich za instrument intuicyjnego

⁵⁴ Ibn Kasir (zm. 1373) był uczniem Ibn Tajmijji i autorem komentarza *Tafsir al-Kur'an*, uważanego za ortodoksyjny i zgodny z rygorami hanbalijskiej szkoły prawa. Zob. J. Danecki, *Podstawowe...*, s. 77.

⁵⁵ Koran: 10:62. Por. też 9:71.

⁵⁶ Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Ma'anar annabci da manzanci da walittaka* (Znaczenie prorocstwa, posłannictwa i świętości), s. 7 i n.

⁵⁷ Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 174 i n.

poznania) i uzurpowanie sobie miana znawcy Boga. Gumi powiadała, że taka wiedza, niepoparta czynem, nie przynosi żadnego pożytku. Odwołując się do Koranu, podaje przykład Faraona, który wprowadził prawdziwe przesłanie Boga, ale weń nie uwierzył. Podobnie Żydzi i chrześcijanie, choć wiedzieli o objawieniu przekazanym przez proroka Muhammada, nie przyjęli islamu i stali się jego wrogami:

Kto czci Boga jedynie z powodu jakiegoś pragnienia, ten jest heretykiem. Kto zaś oddaje cześć Bogu tylko z bojaźni, ten jest charydżytą⁵⁸. A kto wielbiąc Boga, kieruje się wyłącznie nadzieją (lub miłością), ten jest murdżytyą⁵⁹. Ten natomiast, kto czci Boga z powodu pragnienia, bojaźni i nadziei (lub miłości) jednocześnie, ten jest muzułmaninem uznającym jedyność Boga.

Taka wiara, którą zwie się dżahmijja⁶⁰, pochodzi od Dżahma Ibn Safwana, który za jedyny akt niewiary uważał niewiedzę o istnieniu Boga. Nikt nie doprowadził go do niewiedzy o jego Bogu, ponieważ Dżahm Ibn Safwan uważał Boga za Stwórcę wszystkiego. I odebrał Mu wszystkie Jego piękne atrybuty. Od tej szkoły (Dżahma) wywodzą się te kierunki (i bractwa sufickie), które w tych miastach⁶¹ określają siebie jako *tarbijja*⁶².

Abubakar Gumi twierdził zatem, że ludzie postępujący podobnie jak Faraon znajdują się w stanie dżahmijja. Dżahm Ibn Safwan, który uważał, że tylko nie-

⁵⁸ Charydżyci (ci, którzy się odłączają), zwani też harurytami, to jedno z pierwszych ugrupowań religijno-politycznych w islamie, które powstało w VII w. Podstawą organizacji społecznej były dla nich zasady ustalone we wczesnym islamie oraz w Koranie. Jednym z najważniejszych elementów ich doktryny było także zwalczanie wszystkich, którzy nie przyjęli charydżyzmu. Pogardzali sprawami doczesnymi i uważali siebie za tych, którzy służą Bogu w zamian za zapewnienie im miejsca w raju. Por. Koran: 9:111. Szerzej o charydżytach zob. J. Danecki, *Podstawowe...*, s. 156–160.

⁵⁹ Murdżyzm – nurt teologiczny w islamie, który pojawił się w VII w. jako reakcja na działalność charydżytów. W koncepcji murdżyzmu ważną rolę odgrywa pojęcie ‘zbłąkanego wiernego’ oraz idea, że czynów człowieka nie można osądzać na ziemi lecz pozostawić to Bogu. Na tę doktrynę powoływał się Abu Hanifa (699–767), którego poglądy legły u podstaw hanafickiej szkoły prawa. Uważał on, że ten, kto wierzy, ale nie wykonuje nakazów religii, ten jest ‘zbłąkanym wiernym’, którego nie wolno wykluczać ze społeczności muzułmańskiej. O jego losie ostatecznie zadecyduje bowiem sam Bóg na Sądzie Ostatecznym. Szerzej o tym zob. J. Danecki, *Podstawowe...*, s. 163–172.

⁶⁰ Dżahmijja to kierunek w teologii, nazwany od Abu Muhriza Dżahma Ibn Safwana (zm. 746). Podstawą jego doktryny była niepoznawalność Boga, którego uważał za absolutne przeciwieństwo człowieka. Największą krytykę wśród muzułmańskich ortodoksów wzbudziło twierdzenie Ibn Safwana, że Bóg nie ma żadnych cech. Powiadał on ponadto, że wiara polega na uznaniu istnienia Boga, niewiara natomiast jest niewiedzą o Bogu. Uważał, że skoro wiara była zawsze sprawą serca, to szahada jest niepotrzebna. Według niego nie można ocenić wiary człowieka po zewnętrznych oznakach jego zachowania. Ktoś może podawać się za wierzącego, a w rzeczywistości być wyznawcą wielobóstwa, albo odwrotnie: człowiek postępujący niezgodnie z zasadami religii w głębi serca może być prawdziwie wierzącym. Wiara zaś trafia do człowieka wyłącznie dzięki decyzji Boga. Określenie ‘dżahmijjski/dżahmicki’ miało pejoratywne znaczenie i było kierowane pod adresem ludzi niewiarygodnych. Na temat dżahmijji zob. J. Danecki, *Podstawowe...*, s. 173–176.

⁶¹ To znaczy: w Afryce Zachodniej.

⁶² Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Bidi'a abin zargi ce* (Herezja jest rzeczą obraźliwą), s. 12.

wiedza (*dżahl*) o istnieniu Boga jest aktem niewiary (*kufr*) i zanegował atrybuty Boga, według Gumiego, sam umieścił siebie na równi z niewiernymi. Do wyznawców dżahmiji zaliczał także członków bractw sufickich, jako ludzi pozbawionych wiarygodności. Abubakar Gumi sugerował ponadto, że niektóre praktyki sufich są niezgodne nawet z zaleceniami samych założycieli bractw. Za taki karygodny zwyczaj uważał między innymi rytuał członków kadiriji, odprowadzany w meczecie przy wtórze bębnów (w języku hausa określany terminem *bandiri*). Powołując się na jedno z dzieł eponima tej ścieżki sufickiej, Abd al-Kadira al-Dżilaniego, twierdził, że wyraźnie powiedział on, iż ten, tego, kto używa bębnów w meczecie, należy uznać za niewiernego (*kafir*). Jest zatem uzasadnione, aby rozpocząć przeciwko niemu dżihad. Gumi tak o tym pisał:

W moim obszernym objaśnieniu zwróciłem na to uwagę i wyraziłem zdziwienie, że ci, którzy są jego kontynuatorami, postępują wbrew temu, co nakazał. A przecież jego księga jest dostępna, nie przepadła⁶³. [...] Każdy dobry muzułmanin szanuje meczet i otaczający go teren, nigdy nie zbeszcześci jego świętości, ani nie zakłóci wierzącym spokoju w tym miejscu⁶⁴.

Szajchów bractw sufickich Gumi określał jako skorumpowanych, 'sekcjarskich przywódców', upowszechniających 'bałamutne księgi', wprowadzające w błąd muzułmanów. Ludzie ci zinfiltrowali społeczeństwo muzułmańskie i roztoczyli nad nim całkowitą kontrolę:

Wszystkie one nawołują do innowacji, podważają islam i odcinają ludzi od światła (wiary i sunny Proroka) ku ciemności (niewiary i herezji). Bóg powiedział w surze „Jonasz”, werset 25: *A Bóg wzywa do siedziby pokoju i prowadzi ku drodze prostej, kogo zechce*⁶⁵.

Kto utrzymuje, że jakiś człowiek może umocnić w kimś wiarę albo ją odebrać, zna to, co ukryte albo panuje nad światem, ten jest niewierny, zgodnie z Koranem, hadisami oraz idźmą społeczności proroka Muhammada. Bóg powiedział w surze „Mrówki”, werset 65: *Powiedz: „Nikt nie zna tego, co ukryte w niebiosach i na ziemi, z wyjątkiem Boga!” Oni zaś nie wiedzą, kiedy będą wskrzeszeni*⁶⁶.

Najpierw ci wrogowie islamu zaczęli pisać księgi podważające sunnę, pod pretekstem oświecania i pobożności. Potem upowszechniali je wśród muzułmanów przez szajchów bractw, którzy szybko zyskali poważanie i przywództwo. Następnie zastąpili wiedzę głupotą, rozum egoizmem, porządek zepsuciem, a prawdę wymysłami⁶⁷.

⁶³ Abubakar Gumi, Abubakar Isma'ila Tsiga, *op. cit.*, s. 166.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 175.

⁶⁵ Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Sanin banbanci tsakanin littafan makirce-makirce da kuma na addini* (Znajomość różnicy między księgami podstępными a księgami religijnymi), s., 43.

⁶⁶ *Ibidem*, rozdział: *Mukaman sufanci* (Hierarchia suficka), s. 26.

⁶⁷ *Ibidem*, rozdział: *Littafan makirce-makirce da kuma wayewa irin ta Yamma (Turai)* (Podstępne księgi i nauczanie zachodnie (europejskie), s. 42.

W autobiografii Gumi wspomina, że kiedy nauczał w mieście Kano, uczniowie przynosili na lekcje teksty o korzyściach płynących z przyłączenia się do bractwa sufickiego. Wtedy Gumi starał się wyjaśniać uczniom szkodliwość tych nauk. Jak pisze, nie było to łatwe zadanie, a jego wysiłki nie od razu odnosiły skutek:

Pewien inteligentny student, Malam Muhammada Danbirni, wziął mnie kiedyś na stronę i poprosił, abym złagodził swoje opinie. Wysłuchałem go cierpliwie, a potem wyjaśniłem mu, dlaczego muszę uświadamiać ludzi. Jako malam⁶⁸ miałem obowiązek objaśniać wszystko zgodnie ze swoją wiedzą. Prawdę mówiąc, kiedy zaczynałem wygłaszać kazania, wskazując na szkodliwość bractw, nie oczekiwałem, że już po miesiącu wszyscy to zrozumieją i odwrócą się od sufich⁶⁹.

Abubakar Gumi uważał, że najpierw musi przekonać do swoich argumentów szajchów, a dopiero potem zwykłych ludzi. Wychodził bowiem z założenia, że jeśli szajchowie go rozumieją, sami zaczną oświecać swoich zwolenników. Jeżeli natomiast stanie się odwrotnie, wówczas może dojść do rozłamu wśród muzułmanów (*fitna*), a tego najbardziej się obawiał⁷⁰. Wkrótce okazało się jednak, że nie można było tego uniknąć. Z chwilą, gdy przesłanie Gumiego dotarło do szajchów, wzbudziło ich wielki niepokój. Przywódca jednego z bractw w Kano miał nawet publicznie oświadczyć, że dopóki nie pojawił się Gumi, nie było żadnego powodu do *fitny*⁷¹. Gumi tak pisał o reakcji swoich przeciwników:

Wielu z nich oskarżało mnie o to, że chcę tylko zniesławić szajchów i świętych, gdyż nie znam tego, co oni napisali i czego dokonali. Zarzucali mi również, że usiłuję doprowadzić do niepokojów i wrogości w społeczeństwie poprzez wprowadzanie nowych elementów, które podważają wiedzę znaną już wcześniej⁷².

Zarzuty oponentów uważał za bezpodstawne. Argumentował, że jego krytyka sufizmu opiera się na dogłębnej znajomości islamu, wynikającej z wieloletnich studiów. Aby upowszechniać swoje nauki, Gumi wykorzystywał środki masowego przekazu. Jego kazania były transmitowane w rozgłoszeniach radiowych i publikowane w najbardziej popularnej na północy Nigerii gazecie „Gaskiya ta fi kwabo” (Prawda jest cenniejsza od pieniądza), gdzie miał swoją stałą rubrykę, zatytułowaną *Nasiha ga Musulmi* (Dobra rada dla muzułmanów)⁷³. Dzięki temu zyskał szeroki krąg odbiorców, a używając języka hausa, docierał do zwykłych ludzi.

⁶⁸ W języku hausa: „uczony; nauczyciel religii”.

⁶⁹ Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 162.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 162 i n.

⁷¹ *Ibidem*, s. 163.

⁷² *Ibidem*, s. 166.

⁷³ Auwalu Anwar, *Struggle for Influence and Identity: The Ulama in Kano, 1937–1987*, praca magisterska, Maiduguri 1989, s. 196.

Odpierając ataki szajchów, tłumaczył:

Ale przecież ja tylko zwracałem uwagę ludzi na to, co napisano w księgach, i apelowałem, aby się nad tym zastanowili. Nigdy nikogo nie obraziłem i nie złościło mnie, gdy ktoś nie zgadzał się z moimi argumentami. Objaśniałem jedynie religię Boga i to, czego sam się nauczyłem. Ten, kto mi nie wierzy, niech sięgnie do ksiąg i przedstawi własne dowody. Nieposzanowanie drugiego człowieka i brak dobrego wychowania nie leżą w zwyczaju muzułmanina⁷⁴. Chociaż wyklinałem bractwa w moich naukach, upowszechnianych w radiu, zdawałem sobie sprawę z tego, że trzeba stworzyć forum do dyskusji z malamami. Miałem nadzieję, że wykorzystamy prasę do wymiany poglądów na piśmie, aby oświecić społeczeństwo. Wiedziałem bowiem, że gazety dają taką możliwość, jakiej nie daje radio⁷⁵.

Nie było zatem przypadkiem, że swojego antysufickiego manifestu *Al-Akida as-sahiha bi muwafakat asz-szari'a* (Czysta wiara zgodna z przepisami szariatu), wydanego w 1972 roku, Gumi początkowo nie zamierzał tłumaczyć na język hausa, udostępnić także tym, którzy nie znają arabskiego. Miał bowiem swoje powody, o których tak pisał:

Wkrótce po ukazaniu się książki zacząłem się obawiać, jaki odniesie ona skutek w społeczeństwie. Nie chciałem, aby trafiła do rąk tych, którzy z powodu niedostatecznej wiedzy nie mogli pojąć zawartych w niej nauk. Napisałem ją nie dla wszystkich i nie opatrzyłem jej na tyle wyczerpującymi komentarzami, aby osoby niewykształcone mogły ją dobrze zrozumieć⁷⁶.

Konflikt Gumiego z sufizmem, który zdominował życie w północnej w Nigerii na wiele lat, podzielił jeszcze bardziej muzułmanów i przysporzył mu tyłuż zwolenników, co przeciwników. W autobiografii Gumi wspomina nawet o nieudanej próbie zamachu na jego życie, co stało się przyczyną poważnych zamieszek i zastrzyło i tak napiętą już sytuację:

Mówiło się, że malamowie kupowali moją książkę i palili ją, aby nikt jej nie czytał. Podobno niektórzy rządzący w obawie przed skutkami moich nauk odwrócili się ode mnie, choć nie chcieli otwarcie mi tego okazywać. [...] Każda próba oczerniania jej przez szajchów powodowała jednak, że coraz więcej ludzi chciało ją przeczytać. To zaś potęgowało niezadowolenie szajchów, którzy postanowili się mnie pozbyć⁷⁷.

Po latach Gumi wspominał, że jednym z najważniejszych skutków nieudanej próby pozbawienia go życia było to, iż wielu młodych wyznawców sufizmu zerwało swoje związki z bractwami i zaczęło popierać jego poglądy. Uważał, że najwyraź-

⁷⁴ Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 177 i n.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 163.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 172 i n.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 177 i n.

niej zrozumieli oni, iż szajchom nie chodziło wyłącznie o dobro religii, lecz o to, by na zawsze zamknąć usta swojemu najgroźniejszemu przeciwnikowi. Jeden z prominentnych członków tidżanijji, Malam Bala Sirajo potępił wtedy swoich przywódców i oświadczył publicznie, że żaden wierzący muzułmanin nie pomyślałby nawet, by zabić swojego brata w wierze z powodu różnicy poglądów. Sirajo zaczął nawoływać do utworzenia organizacji, która zjednoczy muzułmanów w Nigerii i będzie nauczać prawdziwego islamu, zgodnego z Koranem i tradycją Proroka⁷⁸. Jego współpraca z uczniem i przyjacielem Gumiego, Malamem Isma'ila Idrisem zaowocowała powstaniem w 1978 roku Stowarzyszenia dla Wypalenienia Innowacji i Umocnienia Sunny⁷⁹. Jego członkowie są kontynuatorami nauk Abubakara Gumiego.

Religia i polityka

W okresie kolonialnym Abuabakar Gumi czynnie nie angażował się w sprawy polityczne, ale krytykował Brytyjczyków za zniesienie obowiązku dawania jałmużny, co zmuszało wielu muzułmanów do zarabiania na życie wróceniem, wyrabianiem amuletów lub środków leczniczych⁸⁰. Potem okazało się jednak, że polityka odegrała ważną rolę w działalności Gumiego. W niepodległej Nigerii został nieoficjalnym doradcą rządzących w sprawach islamu. W okresie reżimów wojskowych (1966–1975) był członkiem Doradczej Rady Sądowniczej (Judicial Advisory Council) przy Najwyższej Radzie Wojskowej (Supreme Military Council). Cieszył się zaufaniem chrześcijańskiego prezydenta Yakubu Gowona (1966–1975). Ten zwrócił mu kiedyś uwagę na to, że malamowie wnoszą skargi na jego kazania. Poradził mu nawet, aby zaprzestał działalności religijnej i zajął się na przykład handlem. Wspominając tę rozmowę w autobiografii, Gumi twierdzi, że Gowon zasugerował nawet, iż rząd był gotów wynagrodzić go za to pieniądze. Nie przyjął jednak tej propozycji i poprosił, aby autorzy skarg ujawnili się i publicznie sformułowali swoje zarzuty. Później nigdy nie wracali już do tego tematu⁸¹. Najwięcej łączyło Gumiego z muzułmańskim prezydentem, Murtalą Muhammadem, zamordowanym w 1976 roku. Gumi pisał, że zbliżyło ich przede wszystkim umiłowanie religii i że spotkał niewielu ludzi o tak 'pięknych sercach'. Zapamiętał go jako człowieka silnej wiary, dzięki której został prezydentem.

W procesie budowania jedności muzułmanów nigeryjskich argumenty polityczne były dla Gumiego nie mniej ważne niż religijne. Uważał bowiem, że tylko zjednoczenie wyznawców może zapewnić przewagę islamu w tym kraju, a demo-

⁷⁸ *Ibidem*, s. 183 i n.

⁷⁹ Szerzej na temat tego ruchu zob. S. Brakoniecka, *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014.

⁸⁰ Auwalu Anwar, *op. cit.*, s. 95.

⁸¹ Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 242 i n.

kratyczne wybory są najlepszym sposobem osiągnięcia tego celu. Musiał jednak zdawać sobie sprawę z tego, że z powodu swojego stosunku do sufich, których wykluczał ze społeczności muzułmańskiej, nigdy nie uda mu się doprowadzić do jedności. Gumi uważał, że współczesna polityka współgra z religią, a demokracja daje szansę, aby to wykorzystać dla zwycięstwa islamu. Udział w wyborach traktował jako obowiązek każdego muzułmanina i rodzaj politycznego dżihadu przeciwko niemuzułmanom. Choć jego wypowiedź, że 'polityka jest ważniejsza od modlitwy' wzbudziła kontrowersje, a nawet sprowokowała oskarżenia o podważanie filarów islamu, Gumi tłumaczył, że pobożność przynosi dobro tylko jednostce, a muzułmanin zaangażowany politycznie działa na korzyść całej społeczności: „Jeśli nie ochronisz religii, to ona nie ochroni ciebie. Właśnie dlatego mówię, że polityka jest ważniejsza od modlitwy [...]”⁸².

Choć Abubakar Gumi otwarcie nie podważał świeckich struktur władzy w Nigerii, to jednak argumentował, że muzułmanie nie mogą podporządkować się niemuzułmańskiej władzy, za wyjątkiem sytuacji wyjątkowych⁸³. Wyznawcy islamu nigdy nie powinni zatem głosować w wyborach na niemuzułmanina. W jednym z wywiadów, zapytany o to, co się stanie, jeśli z kolei to chrześcijanie nie zaakceptują muzułmańskiego przywódcy Nigerii, Gumi odpowiedział: „Wtedy będziemy musieli podzielić ten kraj”⁸⁴. Mimo to opowiadał się za pokojowym współistnieniem z wyznawcami innych religii i nie podlegał do uciekania się do religijnej przemocy. Pod koniec lat siedemdziesiątych Abubakar Gumi rozpoczął kampanię na rzecz mobilizacji kobiet do udziału w wyborach⁸⁵. Uważał, że muzułmanki są do tego moralnie zobligowane. W 1982 roku apelował do mężczyzn, aby pozwolili swoim żonom zarejestrować się w lokalach wyborczych. W wywiadzie dla gazety „Gaskiya ta fi kwabo” powiedział:

Mówi się, że gdy muzułmanie odpoczywają, niewierni szykują się do wojny przeciwko nim. Dlatego obowiązkiem mężczyzn i kobiet jest chwycić za broń [...] i oddać głos. Przyniesie to korzyść nie tylko jednostce, ale i całej społeczności. Tylko Szatan zabrania im wyjść z domów. Jeżeli kobieta stosownie się ubierze, to nie będzie przeszkód. [...] Ja sam pójdę z moimi żonami i dziećmi. W przeciwnym razie pozwolimy niewiernym nas zdominować, a jaka wtedy będzie nasza sytuacja?⁸⁶

⁸² A. Christelow, *Three Islamic Voices in Contemporary Nigeria*, [w:] W.R. Rott (red.), *Islam and the Political Economy of Meaning*, London 1987, s. 232.

⁸³ U.M. Bira'i, *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. 196.

⁸⁴ „Quality”, 1 maja 1987. Wywiad ten przytacza R. Loimeier, *op. cit.*, s. 171.

⁸⁵ Prawo to uzyskały dopiero w roku 1979. Zob. D. Williams, *President and Power in Nigeria: The Life of Shehu Shagari*, London 1982, s. 47.

⁸⁶ A. Christelow, *op. cit.*, s. 233.

W 1983 roku powtórzył swoje argumenty, a nawet zachęcał muzułmanów do rezygnacji z pielgrzymki, gdyż przypadała ona akurat na czas wyborów prezydenckich i parlamentarnych. Przeciwnicy krytykowali go wówczas za ‘zamach’ na kolejny filar islamu⁸⁷. Kampania Gumiego na rzecz mobilizacji muzułmanek była nie tylko ważnym krokiem w konsolidacji siły politycznej muzułmanów nigeryjskich, ale także znaczącym stymulatorem rozwoju aktywnych ruchów kobiecych w Nigerii. Wydaje się, że Gumi nie był przeciwny takiej formie działalności muzułmanek. Udział kobiet w wyborach jest dzisiaj postrzegany przez kontynuatorów Gumiego jako religijny obowiązek chroniący interesy muzułmanów.

Największą troską Abubakara Gumiego było jednak to, że ludzie odeszli od ‘czystej’ wiary i stracili właściwy cel egzystencji, zapominając o życiu wiecznym. Chciał zmienić taką sytuację i poświęcił temu swoją działalność. Uważał, że islam posiadający patronat państwa będzie bezpieczny, a rządzący powinni pomagać wierzącym zrozumieć nakazy Boga. Abubakar Gumi pragnął doczekać takich czasów, kiedy władze Nigerii będą poważnie interesować się sprawami religii. Tymczasem swój apel kierował przede wszystkim do braci muzułmanów:

Jako malam mam prawo objaśniać ludziom prawdę. A moje nauki są proste: powróćmy do wiedzy zawartej w naszych właściwych księgach. Islam ma ich najwięcej spośród wszystkich religii na świecie, ponieważ wszystko, co dotyczy islamu, zostało spisane. To, co Prorok powiedział i zrobił za życia, zostało spisane. I jest Święty Koran, który mu zesłano. Niczego nie pominięto, o niczym nie zapomniano. W islamie są jasne przepisy dotyczące każdej sprawy. Człowiek zawsze dowie się wszystkiego, jeśli tylko przeczyta właściwe księgi. Oprócz islamu nie ma innej religii, która daje takie przygotowanie swoim wyznawcom. Jest jednak różnica między zwyczajem a prawdziwym objawieniem Boga i ludzie muszą to zrozumieć⁸⁸.

Znaczenie agumentacji religijnej

Schemat strategii Abubakara Gumiego nie był oryginalny, a koncepcja jego odnowy religii przypomina *tadždid* współczesnych ideologów muzułmańskiego

⁸⁷ „West Africa”, 15 sierpnia, 1983.

⁸⁸ Abubakar Gumi, Isma’ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 238. Takie pojmowanie islamu jest bliskie poglądom Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Hasan al-Banna pisał: „Islam jest powszechnym systemem, obejmującym wszystkie przejawy życia w ich całokształcie; jest państwem, ojczyzną, rządem i nacją; jest siłą twórczą, miłosierdziem i sprawiedliwością; jest kulturą i prawem; wiedzą i praworządnością [...]”. W „Da’watuna” (Nasza misja) zaś powiedział: „[...] Naszym punktem wyjścia jest szerokie rozumienie islamu jako systemu obejmującego wszystkie zagadnienia życia w ich całokształcie: systemu determinującego każde z tych zagadnień i określającego ich wewnętrzną strukturę w sposób doskonały i precyzyjny; systemu podejmującego sprawy doczesne człowieka i ich naprawę. Błędnie rozumują ci, którzy ograniczają islam do sfery kultu lub zagadnień rozwoju wyłącznie duchowego [...]. My rozumiemy islam inaczej, w szerokim znaczeniu tego słowa, jako system porządkujący sprawy doczesne i wieczne [...]”. Zob. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 238; 241 i n.

fundamentalizmu oraz ich prekursorów. Pierwszym etapem było zanegowanie obecnego charakteru islamu, który niewiele miał wspólnego z ‘prawdziwą’ wiarą, a społeczność pogrążała się w stanie *dżahiliji*. Następny krok polegał na wskazaniu tych, którzy byli odpowiedzialni za taki stan rzeczy. Ze względu na wahhabicką orientację Gumiego jest oczywiste, że musiały to być bractwa sufickie w północnej Nigerii. W dalszej kolejności nastąpiło poddanie sufizmu miazdzącej krytyce oraz sporządzenie listy jego elementów niezgodnych z ‘czystym’ islamem. Określając je terminem *bid’a*, Abubakar Gumi bardzo skrupulatnie skonfrontował te zakazane nowinki z Koranem i sunną – jedynymi dla niego źródłami prawdy objawionej. Ustawiczne odwoływanie się w argumentacji religijnej do Koranu i tradycji Proroka oraz znaczenie, jakie im przypisywał, zbliża Abubakara Gumiego do ideologów Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Jego założyciel, Hasan al-Banna rozumiał rolę świętych tekstów podobnie:

Dla każdego muzułmanina źródłem poznawania zasad islamu jest szlachetny *Koran* i przezzysta *Sunna*; rozumie on *Koran* zgodnie z zasadami poprawnego języka arabskiego, w rozumieniu przezzystej *Sunny* sięga do uznanych znawców hadisów [...] ⁸⁹.

Nasza doktryna w pełnym jej znaczeniu wyraża się tym, że każdy z nas jest w swoim myśleniu i postępowaniu związany zaleceniami *Koranu*, *Sunny* Proroka i przykładami z życia naszych czcigodnych przodków [...] ⁹⁰.

Punktem wyjścia w procesie weryfikacji wiary stał się, wyrażony w treści *szahady*, dogmat o jedyności Boga (*tauhid*) i misji Proroka jako Jego Wysłannika. Podobnie jak dla ruchów fundamentalistycznych, tak i dla Abubakara Gumiego znaczenie *tauhidu* było pierwszorzędne. Wyłowienie przejawów *bid’a*, zagrażających idei *tauhid*, pozwoliło natomiast na oskarżenie sufich o odstępstwo od wiary (*takfir*). Użycie tego koranicznego terminu to kolejna, dobrze znana w historii islamu metoda, wykorzystywana w walce z przeciwnikami religijnymi i politycznymi. Problem odstępstwa od wiary powstał już we wczesnym islamie wraz z pojawieniem się charydżytów, do których zresztą Gumi odwołuje się w swoim dziele *Al-Akida as-sahiha*, i jest on aktualny do dzisiaj. Wiele odłamów i ruchów muzułmańskich uważało swoją wersję wiary za jedynie słuszną, usurpując sobie monopol na prawdę. Według schematu wahhabickiego, bliskiego Gumiemu, jeśli muzułmanin wprowadza do religii nowinki, oznacza to, że odrzucił on islam i dlatego należy go uznać za ‘poganina’. W ten sposób legalizuje się zwalczanie innych muzułmanów, co w istocie jest sprzeczne z duchem islamu. Zachowało się wiele wypowiedzi Proroka, w których wyraźnie zakazuje on wszczynania niezgody wśród braci w wierze ⁹¹. Konsekwencją oskarżenia o niewiarę jest za-

⁸⁹ Cytuję za J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 238.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 242.

⁹¹ Warto w tym miejscu przytoczyć niektóre z wypowiedzi Proroka: “Muzułmanin jest dla mu-

tem próba wykluczenia ze wspólnoty muzułmańskiej tych, którzy szerzą herezje. Choć Abubakarowi Gumiemu nie udało się tego dokonać, to jednak jego konflikt z bractwami sufickimi miał dla tych ostatnich wiele negatywnych skutków. Propagując nowe, współczesne rozumienie wiary, wolne od tradycyjnych związków z przywódcami sufickimi, Gumi podważył autorytet szajchów w społeczeństwie, zbudował sieć konkurencyjnych szkół i pozbawiał sufich kontroli nad głównymi meczetami. Krytykując ich zwyczaje pobierania niezgodnych z islamem opłat i zyskując wpływy w sektorach administracji i bankowości, przyczynił się także do pogorszenia materialnej sytuacji szajchów. Inną konsekwencją działalności zwolenników Gumiego było upolitycznienie islamu. Zarówno jego reforma wiary, jak i wysiłki w kierunku politycznego zjednoczenia muzułmanów, opierały się na argumentach religijnych.

Ostatecznym celem reformy Abubakara Gumiego miało być powstanie świadomej wspólnoty muzułmańskiej, żyjącej według zasad 'czystej' wiary. Usman dan Fodio określał taką społeczność terminem *dżama'a*. Pojęcie to pojawia się również w naukach Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Sajjid Kutb pisał, że będzie to nowa organizacja posiadająca wyłączność na zbawienie⁹². *Dżama'a* to bowiem grupa ludzi głęboko wierzących, którzy mają być nośnikami „Boskiego programu, reprezentowanego przez islam w swej ostatecznej formie, jak to przekazał Muhammad”⁹³. Zadaniem członków takiej wspólnoty jest ponadto walka ze wszystkimi, którzy z powodu swojej słabości przeciwstawiają się oświeceniu. Zgodnie z koncepcją Abubakara Gumiego, w tak pojmowanej społeczności nie byłoby oczywiście miejsca dla wyznawców sufizmu.

Być może najważniejszym narzędziem w jego dążeniach do rewitalizacji islamu była prowadzona na szeroką skalę działalność edukacyjna. Silnie podkreślał on znaczenie nauczania społeczeństwa, jako niezbędnego elementu *tadżdid* i najwłaściwszej drogi do islamizacji. Solidne oparcie dla swoich przedsięwzięć w tym kierunku odnajdywał zresztą w licznych wypowiedziach Proroka, zobowiązujących muzułmanów nie tylko do zdobywania wiedzy, ale także do przekazywania jej innym⁹⁴.

mułmanina bratem, nie wolno mu więc go krzywdzić ani narażać na niebezpieczeństwo”; „Muzułmanin jest dla drugiego muzułmanina równie święty jak majątek, honor i krew. Kto pogardza swoim bratem muzułmaninem, jest człowiekiem złym”; „Nie wejdziecie do raju, póki nie uwierzycie. A nie uwierzycie, póki się nie pokochacie. Czy mam wam powiedzieć, jak powinniście się kochać? Otóż głoscie między sobą pokój”. Zob. Mahomet, *Mądrości Proroka*, wybór, przekład i wstęp J. Danecki, Warszawa 1993, s. 57, 70, 76.

⁹² Hasan Ali Jamsheer, *op. cit.*, s. 186.

⁹³ *Ibidem*, s. 188.

⁹⁴ Por. na przykład: „Wiedza to życie islamu, filar wiary. Kto posiadał wiedzę, otrzyma nagrodę od Boga. Tego, kto posiadał wiedzę i ją przekazuje innym, Bóg nauczy tego, czego dotąd nie wie”. Cytując za Mahomet, *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu*, wybór, przekład i wstęp J. Kozłowska, Warszawa 1999, s. 23. Inny hadis powiada: „Biada temu, kto żyje w niewiedzy, i biada temu, kto ma wiedzę, ale jej nie wykorzystuje”. *Ibidem*, s. 65.

Uważał, że najpierw trzeba zreformować wspólnotę, przywracając ‘czystą’ wersję wiary, a dopiero potem można zrealizować cele polityczne. Abubakar Gumi nie podważał istniejących struktur państwowych i nie nawoływał do obalenia siłą władzy niewiernych zapewne dlatego, że nie nadszedł jeszcze na to stosowny czas. Podobnie widzieli to ideolodzy Braci Muzułmanów. Sajjid Kutb wyjaśniał:

[...] Nie oskarżam wcale muzułmanów, że są odszczepieńcami (*kufr*). Jeśli tak czytacie mój tekst, to jest to złe rozumienie. Mówię tylko to, że muzułmanie przestali właściwie rozumieć przesłanie Proroka. Znaleźli się więc w stanie ignorancji (*dżahl*), podobnym do dżahiliji przed islamem. Z tego powodu chcę powiedzieć, że punktem wyjścia dla działań ruchu muzułmańskiego nie jest wprowadzenie muzułmańskiego systemu politycznego. Znacznie pilniejszym jest praca edukacyjna z poszczególnymi jednostkami i grupami w celu przygotowania społeczeństwa do przyjęcia muzułmańskich zasad współżycia [...] ⁹⁵.

3. Ruch muzułmański musi zacząć od działalności oświatowej i przekonać ludzi do przyjęcia przesłania Proroka w jego właściwej formie.
4. Ruch muzułmański nie powinien tracić czasu na angażowanie się w bieżące rozgrywki polityczne lub próby obalenia rządów w celu wprowadzenia siłą systemu politycznego opartego na islamie. Ludzie sami zażądają wprowadzenia takiego systemu, kiedy zrozumieją właściwą treść wiary muzułmańskiej ⁹⁶.

Abubakar Gumi rozpoczynał swoją karierę jeszcze w okresie kolonialnym, który według niego znacząco przyczynił się do zniekształcenia islamu w północnej Nigerii. W swoim antysufickim manifestie *Al-Akida as-sahiha* atakował nie tylko bractwa mistyczne, ale także chrześcijan, którzy, jak uważał, w okresie rządów brytyjskich zyskali polityczną przewagę nad muzułmanami i taka sytuacja trwa do dziś. Odnosząc się do kwestii zgubnego dla muzułmanów wpływu europejskiego systemu nauczania, Gumi pisał:

Ci zaś budowali szkoły, aby nauczać w duchu zachodnim (europejskim), podważającym religię. Potem uczyli dzieci niewiernych, którzy oddawali cześć bożkom, chodzili bez odzienia i nie wiedzieli, czym jest dobry obyczaj, człowieczeństwo i ludzka natura. Następnie zatrudniali ich na ważnych stanowiskach rządowych, od których odsuwali muzułmanów, wpajając w ich serca beużyteczne wymysły. Kiedy muzułmanie się ocknęli, doszli do wniosku, że nie mają innego wyjścia, tylko uczyć swoje dzieci w taki sam sposób, jak oni. Wykorzenili zatem religię z serc swoich dzieci i uczyli je tak, jak myśliwy tresuje swojego psa. Muzułmanie stali się psami łowczymi w rękach myśliwych [...] albo zwierzyną schwytaną przez myśliwego ⁹⁷.

⁹⁵ Cytuję za J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 185 i n.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 249 i n.

⁹⁷ Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Littafan makirce-makirce da kuma wayewa irin ta Yamma (Turai)* (Podstępne księgi i nauczanie typu zachodniego (europejskiego), s. 42.

Krytyka kolonializmu nie oznacza jednak, że Abubakar Gumi uważał edukację nowoczesną za zakazaną (*haram*) i całkowicie ją odrzucał. Według komentatora, zamieszczonego do zacytowanego wyżej fragmentu, Gumi chciał tu przede wszystkim podkreślić znaczenie religijnego systemu nauczania dla muzułmanów oraz przypomnieć, że misjonarze europejscy dążyli do tego, by ten system zniszczyć i zastąpić go swoimi szkołami. Pierwszym krokiem w tym kierunku miało być wprowadzenie alfabetu łacińskiego w miejsce używanego dotąd pisma arabskiego. Abubakar Gumi uważał zatem, że islam nie zakazuje edukacji nowoczesnej. Sam zresztą zdobył takie wykształcenie i umożliwił to wszystkim swoim dzieciom. Podkreślał natomiast, że edukacja świecka nie może odbywać się kosztem nauczania religijnego.

Abubakar Gumi dysponował odpowiednim zapleczem wewnętrznym i zewnętrznym dla realizacji swojej reformy, a mianowicie ideologią (wahhabicka wersja islamu obowiązująca w Arabii Saudyjskiej), własną interpretacją wiary (opartą na arbitralnym doborze wersetów Koranu i hadisów) oraz grupą oddanych zwolenników, członków Stowarzyszenia na Rzecz Odnowienia Sunny i Wyplenienia Innowacji. To zapewne oni mieli być tymi zdeterminowanymi ‘wiernymi wykonawcami’, o których pisał Hasan al-Banna, objaśniając misję Braci Muzułmanów:

Jeśli chodzi o sposób [uzdrowienia sytuacji – przyp. J.Z.], o którym mówiłem, to są nimi trzy filary, wokół których koncentruje się myśl Braci Muzułmanów. Pierwszym jest właściwy wzorzec postępowania, który Bracia odnaleźli w Księdze Boga, *Sunnie* Jego Wysłannika i zasadach islamu [...]. Drugim – to wierni wykonawcy. Występując w tej roli Bracia poświęcają się bez reszty wprowadzeniu w życie – w sposób zdecydowany i bezwzględny – tego, co zrozumieli z religii Boga.

Trzecim filarem jest stanowcze i zasługujące na zaufanie kierownictwo [...] ⁹⁸.

Działalność Abubakara Gumiego wpisywała się także w miejscową tradycję reformy islamu Usmana dan Fodio. Gumi uważał siebie za jego spadkobiercę i kontynuatora. Podobnie jak Usman, demaskował propagatorów *bid’a*, których określał: ‘uczonymi zła’ i ‘malamami nowinek’. Twierdził, że jego wysiłki rewitalizacji wiary byłyby pozbawione znaczenia bez wcześniejszych osiągnięć Usmana dan Fodio. Ważnym źródłem inspiracji dla Gumiego stało się jego dzieło, o wymownym tytule *Ihja as-sunna wa-ichmad al-bid’a* (Ożywienie sunny i wyplenienie innowacji). Wykorzystywanie autorytetu przywódcy ‘świętej wojny’ było jedną z metod argumentacji. Dla wszystkich zresztą reformatorów islamu w północnej Nigerii dżihad Usmana był ważnym punktem odniesienia, a obecnie jest coraz częściej idealizowany, jako ruch głównie intelektualny. Dla uprawnienia ideologii Abubakara Gumiego zasługi Usmana były na tyle ważne, że

⁹⁸ Cytuję za J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 244.

posunął się on nawet do manipulacji. Otóż Usman dan Fodio nigdy nie uważał sufizmu za *bid'a*, ponieważ przez całe życie był związany z bractwem kadirijja, o czym wiemy z jego dzieł, w których opisywał swoje doświadczenia mistyczne. Potwierdzają to zresztą inne źródła z tamtego okresu⁹⁹. Fakt ten był jednak tak niedogodny i sprzeczny z naukami Gumiego, że próbował on dowodzić, iż Usman zerwał związki z kadirijją. Powoływał się na rzekome słowa Szajcha: „Nie należy naśladować Abd al-Kadira, który jest przywódcą świętych, lecz sunnę Proroka”, ale nigdy nie ujawnił tajemniczego źródła, w którym miał odnaleźć tę wypowiedź. Swoim oponentom, zwłaszcza członkom kadirijji, dał natomiast doskonały pretekst do ataków i został przez nich okrzyknięty ‘wątpliwym uczonym’¹⁰⁰.

Odpierając ataki, przywódcy bractw sufickich określili Abubakara Gumiego ‘wahhabitą, który chce skusić ludzi do popełniania diabelskich rzeczy’. Jego argumentację uznali za ‘paplaninę ignoranta’, próbując zdemaskować go jako laika, który w rzeczywistości nie należy do ‘społeczności sunny’ (*ahl as-sunna*). Oskarżyli go o stronniczość i uznali za człowieka niewiarygodnego. Według nich związki Gumiego z ideologią wahhabicką oraz nienawiść do sufizmu dyskredytowały jego poglądy, ponieważ nie był on w stanie obiektywnie oceniać tego zjawiska, a nawet nie miał do tego prawa i przedstawił wypaczony obraz bractw. Krytykę istniejącego od ponad tysiąca lat sufizmu odebrali jako atak na samego Proroka. Podkreślali, że Gumi nie chce zrozumieć języka mistyków i alegorycznej interpretacji świętych tekstów i dlatego jego argumenty są w istocie chybione. Ostrzegali muzułmanów, by nie czytali *Al-Akida as-sahiha*, bo zawarte tam opinie prowadzą na manowce. Przywódcy bractw sufickich próbowali tego dowieść, odnosząc się po kolei do wszystkich zarzutów Gumiego¹⁰¹. Ta dogmatyczna dyskusja, rozwinięta na bazie sporu Abubakara Gumiego z członkami bractw sufickich, pokazała głęboko zakorzenione różnice w rozumieniu religii między stronami konfliktu. Oficjalnie spór ten miał rozstrzygnąć specjalny komitet, złożony z wybitnych uczonych. Spotkali się oni w lutym 1979 roku w Lagosie w celu znalezienia takiego rozwiązania, które zostanie zaakceptowane przez obie strony. Jednym z uczestników tego spotkania był także Abubakar Gumi. W komunikacie wydanym przez komitet znalazło się dwanaście punktów. Zgodzono się między innymi co do tego, że teksty sufickie są przeznaczone dla członków bractw i nie powinny być weryfikowane z punktu widzenia zgodności ich treści z ‘czystą’ wiarą. Podkreślono również, że określanie muzułmanina niewiernym jest w istocie aktem niewiary i zwrócono

⁹⁹ Zob. M. Last, *The Sokoto Caliphate*, London 1967, s. 216.

¹⁰⁰ Zob. R. Loimeier, *op. cit.*, s. 199 i n.

¹⁰¹ Przywódca tidżanijji, Muhammad Sani Kafanga bronił sufizmu w swoim dziele *Al-Minah al-hamida fi-r-radd ala fasid al-akida* (Chwalebne dary, czyli odpowiedź skorumpowanemu w wierze), Beirut 1972, natomiast stojący na czele kadirijji Nasiru Muhammad Kabara polemizował z Gumim w *An-Nasiha as-sariha fi-r-radd ala akida as-sahiha* (Jasna rada, czyli odpowiedź na „Czystą wiarę”), Kano 1972. Ta dyskusja na poziomie dogmatycznym, prowadzona w języku arabskim, ograniczyła się do kręgu uczonych.

się z apelem do muzułmanów, aby nie wysuwali oskarżeń o *kufir* w kwestiach tych aspektów religii, które są różnie rozumiane¹⁰².

* * *

Można się zastanawiać nad tym, jakimi w rzeczywistości pobudkami kierował się Abubakar Gumi, wytaczając ciężkie działa przeciwko sufizmowi, będącemu od wieków nieodłączną częścią islamu w Nigerii, zwłaszcza że wcześniej nikt nie odważył się na taki krok. We wstępie do *Al-Akida as-sahiha* Gumi pisze:

[...] ta „Czysta wiara” jest przeznaczona dla wszystkich braci i umiłowanych, którzy potrzebują dobrej rady¹⁰³. Wiara nigdy nie stanie się czysta, dopóki będzie sprzeczna z prawem muzułmańskim, dlatego właśnie nadałem jej tytuł „Czysta wiara zgodna z przepisami szariatu”. Napisałem [ją] dla siebie i dla muzułmanów, gdyż zobaczyłem pogrążone w stagnacji umysły. Mam nadzieję, że Bóg sprawi, iż przyniesie ona korzyści i dla mnie i dla nich i poprowadzi nas wszystkich drogą przepięknej Sunny. Niewiele brakowało, bym jej nie napisał, ale tylko z obawy przed wywołaniem fitny, nie zaś z powodu strachu przed tym, co Bóg powiedział w Swojej Świętej Księdze, w surze „Krowa”, wersety 159–160: *Zaprawdę, tych, którzy ukrywają to, co zesłaliśmy z dowodów jasnych i drogi prostej, kiedy już wyjaśniliśmy to ludziom w Księdze – tych przeklnie Bóg i przeklną ich ci, którzy przeklinają; oprócz tych, którzy się nawrócili i poprawili, i jasno to ukazali. Ku tym Ja się zwracam. Ja jestem Przebaczający, Litościwy*.

Opowiadał Abu Huraira, który powiedział: ‘Wysłannik Boga rzekł: Temu, kogo zapytają o jakąś wiedzę, a on jej nie ujawni, Bóg założy uzdę z ognia’¹⁰⁴. Tak przekazał Abu Dawud, a Tirmizi potwierdził. W zbiorze Ibn Madża odnaleziono [hadis]: Każdy człowiek, który przyswoił sobie jakąś wiedzę i ją skrywał, w Dniu Zmartwychwstania będzie miał uzdę z ognia’¹⁰⁵.

A zatem swoją walkę z sufizmem Gumi postrzegał jako obowiązek religijny oraz misję z nakazu Boga i zaleceń Proroka¹⁰⁶. Uważał, że to sufizm podzielił muzułmanów, rozbił wspólnotę, a przywódców bractw oskarżał o to, że ich działalność była często inspirowana walką o władzę i prestiż¹⁰⁷. Jeżeli jednym z powodów jego reformy miał być protest polityczny w obliczu zagrożenia ze strony chrześcijan, to

¹⁰² Pełny tekst komunikatu zamieszcza R. Loimeier, *op. cit.*, s. 343–345.

¹⁰³ Por. hadis: „Najlepszym sługą Bożym jest ten, kto udziela dobrych rad innym”. Cytuję za Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 43.

¹⁰⁴ Por. „Kto zdobył wiedzę, a potem ją ukrywa, tego Bóg w Dniu Zmartwychwstania zakuje w kajdany płomieni piekielnych”. Zob. Mahomet, *Mądrości...*, s. 109.

¹⁰⁵ Abubakar Gumi, *Al akeedatus...*, *Gabatarwa* (Wstęp), s. 5. Gumi powołuje się tutaj na uchodzące za autorytatywne zbiory wypowiedzi Proroka, autorstwa Abu Dawuda (zm. 888), At-Tirmiziego (zm. 892) oraz Ibn Madży (zm. 886).

¹⁰⁶ Por. hadis: „Swoim majątkiem, życiem i mową walczyć z tymi, którzy przypisują Bogu współników”. Cytuję za Mahomet, *Mądrości...*, s. 34.

¹⁰⁷ Podobnie uważał założyciel Braci Muzułmanów, Hasan al-Banna. Por. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 36.

według niego można było się mu przeciwstawić jedynie dzięki konsolidacji muzułmanów pod silnym przywództwem i atrakcyjną ideologią, silnie zakorzonioną w ‘prawdziwej’ wersji religii, takiej właśnie, jaką proponował Abubakar Gumi. Wzrost świadomości politycznej musiał iść w parze z procesem rewolucyjnej przemiany społecznej, zapoczątkowanej powrotem do prawdziwych źródeł wiary i religijną edukacją. Stając na czele współczesnego ruchu odnowy, Gumi wyznaczył nowy etap w historii islamu w północnej Nigerii, naznaczony nasileniem religijnego radykalizmu. Choć bliska mu była wizja państwa pod rządami szariatu i choć uchodził on za uczonego o radykalnych poglądach, wydaje się, że jego głównym celem była reforma społeczeństwa muzułmańskiego. Edukację, do której przywiązywał tak wielkie znaczenie we współczesnym świecie, uważał za potężny oręż zarówno w walce o ‘czystość’ wiary, jak i w procesie przemian społecznych. Jego reforma, którą objął również kobiety, zmierzała właśnie w tym kierunku. Abubakar Gumi nie mógł zatem pozostawić po sobie innego przesłania dla braci w wierze:

Moim testamentem dla muzułmanów jest życzenie, aby wszyscy uczyli się i zdobywali wiedzę [...] Dzisiaj islam jest najpowszechniejszą religią na świecie. Muzułmanie muszą jednak zrozumieć, że żadna społeczność nie osiągnie trwałego zwycięstwa, jeżeli nie zbuduje go na religii. Muszą pojąć, że islam zobowiązuje ich do walki z niewiedzą, do weryfikowania prawdy i postępowania zgodnie z tym, czego się nauczyli¹⁰⁸.

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.

Bibliografia

- Abubakar Gumi, *Al Akeedatus saheehah bi muwaafakatish shari'ah* (Czysta wiara zgodna z przepisami szariatu): <http://irdcentre.org/al-akeedatus-saheehah-bi-muwaafakatish-shariah> (2012-11-29).
- Abubakar Gumi, Isma'ila Tsiga, *Manufata* (Mój cel), Kaduna 2002.
- Auwalu Anwar, *Struggle for Influence and Identity: The Ulama in Kano, 1937–1987*, praca magisterska, Maiduguri 1989.
- P. Barancewicz-Lewicka, *Jedyność Boga i religijna poprawność. Przyczynek do studiów nad wahhabicką koncepcją odnowy islamu*, [w:] H. Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania*, Poznań 1988, s. 37–47.

¹⁰⁸ Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op.cit.*, s. 253.

- S. Brakoniecka, *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014.
- L. Brenner (red.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, London 1993.
- A. Christelow, *Three Voices in Contemporary Nigeria*, [w:] W.R. Rott (red.), *Islam and the Political Economy of Meaning*, London 1987, s. 226–253.
- J. Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa 1991.
- J. Danecki, *Kształtowanie się tradycji Mahometa*, [w:] M.M. Dziekan (red.), *Ple-nas Arabum Domos*, Warszawa 1994, s. 57–73.
- J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, wydanie drugie uzupełnione, Warszawa 2007.
- Doi Abd ar-Rahman, *Islam in Nigeria*, Zaria 1984.
- M. Dziekan, *Prawo muzułmańskie wczoraj i dziś*, [w:] E. Machut-Mendecka (red.), *Oblicza współczesnego islamu*, Warszawa 2003, s. 43–61.
- M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008.
- M. Fierro, *The Treatises Against Innovations (kutub al-bida')*, „Der Islam”, 69, 2, 1992, s. 204–246.
- Jamsheer Hasan Ali, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Warszawa 2009.
- M. Last, *The Sokoto Caliphate*, London 1967.
- R. Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston 1997.
- Mahomet, *Mądrości Proroka*, wybór, przekład i wstęp J. Danecki, Warszawa 1993.
- Mahomet, *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu*, wybór, przekład i wstęp J. Kozłowska, Warszawa 1999.
- Mukhtar Umar Bunza, *Islamism Vs Secularism: A Religious-Political Struggle in Modern Nigeria*: http://www.sri.ro/old/html_version/index/no_2mukhtarumarbunza (2012-04-20).
- V. Rispler, *Toward a New Understanding of the Term Bid'a*, „Der Islam”, 68, 1991, 2, s. 320–328.
- R. Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, Leiden 1990.
- Shanono Shehu Muhammad, *Abubakar Mahmoud Gummi as a Mujaddid in Nigeria in the 20th Century*, praca licencjacka, Kano 1976.
- S. Sidorowicz, *Czystość rytualna w islamie*, [w:] *Literatura arabska. Dociekania i prezentacje. 2. Prawo i teologia islamu. Współczesna proza arabska*, Warszawa 2000, s. 5–46.
- D. Williams, *President and Power in Nigeria: The Life of Shehu Shagari*, London 1982.
- J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1987.
- J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009.

ISLAM W AFRYCE

SABINA BRAKONIECKA

SPÓR O ZACHODNIĄ EDUKACJĘ. OD ‘YAN IZALA DO BOKO HARAM

Rewolta Boko Haram na północnym wschodzie Nigerii stała się przedmiotem licznych analiz dotyczących bezpieczeństwa regionu. Prace o charakterze naukowym poruszają problem powiązań tego ugrupowania z siatką organizacji terrorystycznych działających w Afryce i na Bliskim Wschodzie. Badacze systematyzują i udostępniają szczegółowe dane o aktywności Boko Haram, takie jak informacje o najważniejszych członkach organizacji, analiza metod walki oraz chronologia wydarzeń, poczynając od wybuchu rewolty w lipcu 2009 r. Materiały zgromadzone przez ponad pięć lat prezentują pełny obraz Boko Haram w perspektywie badań nad bezpieczeństwem państwa, funkcjonowaniem tej organizacji o charakterze terrorystycznym oraz skutkami wybuchu rebelii dla ludności cywilnej¹.

Stosunkowo niewielką uwagę analitycy poświęcają ideologii Boko Haram, głoszonej przez założyciela ruchu, Mohammeda Yusufa, oraz jego zwolenników. Pomijanie argumentacji religijnej w ogólnym dyskursie nad Boko Haram wydaje się szczególnie niekorzystne dla zrozumienia wydarzeń w północnej Nigerii. Działalność Boko Haram nie tylko zagraża bezpieczeństwu ludności cywilnej i przedstawicieli służb państwowych, ale także – a może przede wszystkim – stanowi problem natury religijnej, któremu muszą stawić czoła miejscowe elity muzułmańskie². Niniejszy artykuł jest próbą przybliżenia

¹ Zob. na przykład wyczerpujący raport autorstwa International Crisis Group, *Curbing violence in Nigeria (II): the Boko Haram insurgency*, Africa Report 26, Brussels 2014.

² W kontekście tradycyjnych już sporów o władzę w państwie pomiędzy chrześcijańską a muzułmańską częścią społeczeństwa nigeryjskiego terrorystyczna aktywność Boko Haram może działać na niekorzyść wyznawców islamu. Żądania dalszej radykalizacji przepisów szariatu oraz morderstwa dokonywane na umiarkowanych muzułmanach powodują kolejne rozłamy w i tak już podzielonej społeczności wyznawców religii Mahometa. Błędem jest natomiast postrzeganie Boko Haram jako

ideologii Muhammada Yusufa, jej źródeł i podstaw teologicznych, w oparciu o które została ona ukształtowana.

Neofundamentalistyczne korzenie poglądów Yusufa

W ramach nurtu sunnickiego w islamie nigeryjskim ważną rolę odgrywa organizacja ‘Yan Izala, inspirowana wahhabicką myślą Abubakara Gumiego³. Gumi był miejscowym uczonym muzułmańskim o silnych koneksjach politycznych w Arabii Saudyjskiej. Pod koniec lat pięćdziesiątych XX w. sprawował funkcję rzecznika pielgrzymów nigeryjskich w Mekce. Uczestniczył wówczas w saudyjskim życiu politycznym i pośredniczył w kontaktach dyplomatycznych z Nigerią. Zainteresował się popularną w Arabii Saudyjskiej wahhabicką odmianą islamu, zakładającą powrót do fundamentów wiary oraz krytykę praktyk sufickich o ludowym zabarwieniu. Po powrocie do kraju Gumi stał się aktywnym krzewicielem myśli wahhabickiej wśród nigeryjskich muzułmanów⁴.

W krótkim czasie wokół Abubakara Gumiego zgromadziło się liczne grono zwolenników – studentów, młodych muzułmanów o reformatorskich poglądach oraz energicznych piewców zmiany tradycyjnego porządku społecznego. Pod przywództwem ucznia Gumiego, Isma’ila Idrisa bin Zakariiji, założyli oni w 1978 r. organizację ‘Yan Izala⁵. Zrzesza ona sunnitów deklarujących popularyzację neofundamentalistycznej⁶

organizacji walczącej o nawrócenie na islam nigeryjskich chrześcijan. Ataki na ludność chrześcijańską prowadzone są dopiero od połowy 2009 r., gdy na czele ugrupowania stanął nowy przywódca, Abubakar Shekau, charakteryzujący się nieskrępowanym stosowaniem przemocy. Shekau usprawiedliwia ataki na ludność chrześcijańską, powołując się na islamskie prawo do zemsty za śmierć współwyznawców (w tym przypadku za śmierć Muhammada Yusufa i innych w starciach z policją, do których doszło w lipcu 2009 r.). Por. M.-A. Pérouse de Montclos, *Introduction and overview*, [w:] M.-A. Pérouse de Montclos (red.), *Boko Haram: Islamism, politics, security and the state in Nigeria*, Leiden 2014, s. 2.

³ Kyari Mohammed uważa, że w dzisiejszych czasach muzułmanie nigeryjscy utożsamiają się bądź z ‘Yan Izala, bądź z którymś z bractw sufickich – Kadirijją lub Tidżanijją. Por. Kyari Mohammed, *The message and methods of Boko Haram*, [w:] M.-A. Pérouse de Montclos (red.), *op. cit.*, s. 11. Należy pamiętać, że taki dychotomiczny podział nigeryjskiego islamu jest znacznym uproszczeniem. W Nigerii działa wiele ugrupowań muzułmańskich nawiązujących do różnych nurtów w islamie. Rzeczywiście jednak ‘Yan Izala oraz bractwa sufickie cieszą się ogromną popularnością w całej północnej części kraju.

⁴ R. Loimeier, *Islamic reform and political change in northern Nigeria*, Evanston 1997, s. 154n.

⁵ Pełna nazwa organizacji brzmi *Džama’at izalatil bid’a wa ikamatus sunna* (Stowarzyszenie do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny). Na określenie organizacji powszechnie stosuje się skrót *Izala* bądź wyrażenie *‘Yan Izala* (w języku hausa: „członkowie Izala”). Por. S. Brakoniecka, *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch ‘Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014, s. 47n.

⁶ Neofundamentalizm opiera się na podobnych do fundamentalizmu założeniach ideologicznych, tj. powrocie do podstawowych źródeł wiedzy religijnej, jakimi są Koran i sunna, oczyszczeniu praktyk religijnych z naleciałości ludowych i dążeniu do ustanowienia państwa religijnego z obowiązującym prawem szariatu. W odróżnieniu od fundamentalistów, neofundamentalisci akceptują formę państwa świeckiego jako przejściową i starają się wykorzystać jej atrybuty w procesie islamizacji kraju. Dążą do ustanowienia państwa religijnego drogą powolnej ewolucji – poprzez edukację re-

wersji islamu w północnej Nigerii poprzez działalność kaznodziejską i edukacyjną.

Przywódcy 'Yan Izala od początku kładą nacisk na legalizację swoich działań, chcąc wyraźnie odróżnić się od ruchów o terrorystycznym charakterze. Organizacja ta jest w Nigerii oficjalnie zarejestrowana⁷. Liczni jej członkowie posiadają koneksje polityczne, sprawują funkcje doradcze w rządzie stanów północy oraz współpracują z władzami federalnymi. Mimo zawartej w konstytucji 'Yan Izala deklaracji niezaangażowania w proces sprawowania władzy w świeckim państwie, trudno mówić o niepolitycznym charakterze tej organizacji⁸.

Obok wsparcia politycznego północnonigeryjskich muzułmanów 'Yan Izala zajmują się popularyzacją szkolnictwa. Edukacyjny wymiar ich działalności zapewnił im popularność w całej północnej Nigerii. Dokonali oni radykalnej reformy systemu edukacji muzułmańskiej, zakładając gęstą sieć placówek dostępnych dla wszystkich, bez względu na wiek, płeć oraz status społeczny. W swoich szkołach 'Yan Izala połączyli nauczanie w stylu zachodnim z edukacją religijną. W ofercie ich placówek znajdują się przedmioty takie jak matematyka i język angielski, a jednocześnie prowadzone są zajęcia z recytacji Koranu, interpretacji świętych tekstów oraz teologii. Taka synteza dwóch systemów szkolnictwa służyć ma pełniejszej edukacji muzułmanów nigeryjskich. Szkoły 'Yan Izala gwarantują swoim słuchaczom wykształcenie przygotowujące do funkcjonowania na nowoczesnym rynku pracy bez uszczerbku dla edukacji religijnej.

Sami założyciele 'Yan Izala odnieśli znaczne sukcesy w życiu zawodowym. Najbliżsi przyjaciele Abubakara Gumiego wykorzystali jego koneksje wśród elit politycznych, zajmując dzięki temu stanowiska w administracji państwowej. Inni podjęli pracę w ośrodkach akademickich oraz szkołach niższego szczebla, szczególnie tych prowadzonych przez organizację. 'Yan Izala zakładali ponadto własne meczety, w których zatrudnienie znajdowali kaznodzieje i wykształceni członkowie organizacji. Życiorysy zawodowe większości z nich zachęcały młodsze pokolenia do powtórzenia ich ścieżki edukacyjnej.

Pod koniec lat osiemdziesiątych pierwsi wychowankowie nowoczesnych szkół założonych przez 'Yan Izala podejmowali studia wyższe na uniwersytetach w Nigerii i w krajach arabskich. Abubakar Gumi pozyskiwał dotacje rządu saudyjskiego na wsparcie popularyzacji idei wahhabickich. Część z tych funduszy przeznaczał na stypendia dla nigeryjskich studentów w Mekce i Medynie. Po zakończeniu edukacji absolwenci tych prestiżowych uniwersytetów mieli kwalifikacje nie-

ligijną społeczeństwa, które następnie zmieni struktury państwa świeckiego w muzułmańskie. Por. O. Roy, *Globalised Islam: the search for a new ummah*, London 2004, s. 247.

⁷ Rejestracji dokonano w 1985 r. Por. S. Brakoniecka, *op. cit.*, s. 63.

⁸ Działalność polityczna wpisuje się w tradycję 'Yan Izala. Już sam Abubakar Gumi był aktywnym politykiem i prowadził kampanie na rzecz większego zaangażowania muzułmanów nigeryjskich w procesy kształtowania polityki państwowej.

zbędne do podjęcia pracy w charakterze prawników, kaznodziejów, nauczycieli akademickich lub przedstawicieli administracji państwowej. Doskonale władali językiem arabskim, znali wahhabicką doktrynę religijną oraz byli obcy w świecie polityki⁹.

Tak świetnie, jak na miejscowe warunki, wykształceni wychowankowie Izala mieli nadzieję na zajęcie lukratywnych stanowisk. Oczekiwania te uległy jednak szybkiej weryfikacji w zderzeniu z rzeczywistością. Większość stanowisk w szkołach i meczetach ‘Yan Izala była bowiem już zajęta przez założycieli i pierwszych członków tej organizacji. Rozczarowanie absolutnym brakiem możliwości rozwoju zawodowego i naukowego doprowadziło do utraty jedności Izala. Najbardziej ambitni przedstawiciele młodszego pokolenia zdecydowali o rozpoczęciu działalności religijnej na własną rękę¹⁰.

Jednym ze zbuntowanych wychowanków ‘Yan Izala był Muhammad Yusuf, założyciel i najważniejszy ideolog organizacji znanej jako Boko Haram. Urodził się 29 stycznia 1970 r. we wsi Girgir w stanie Jobe¹¹. W młodości Yusuf angażował się w działalność różnych ugrupowań religijnych. Jako nastolatek przyłączył się do Muzułmańskiego Ruchu w Nigerii (Islamic Movement in Nigeria – IMN) pod przywództwem Ibrahima Zakzaky’ego. Pod koniec lat osiemdziesiątych, kiedy IMN zacieśnił swoje kontakty ze światem szyickim, wielu jego dotychczasowych zwolenników – w tym także Muhammad Yusuf – wystąpiło z ruchu. Kilkanaście lat później Yusuf skrytykował działalność Zakzaky’ego, mówiąc, że w Nigerii były „ugrupowania sunnickie, które zaczynały jako Bracia Muzułmanie, ale skończyły jako sekty szyickie”¹².

Kilka lat po wystąpieniu z IMN Yusuf związał się z ‘Yan Izala. Był wybitnym studentem wpływowego uczonego, Szajcha Ja’afara Mahmuda Adama. Zdobywając coraz obszerniejszą wiedzę w zakresie nauk muzułmańskich pod okiem swego nauczyciela, Yusuf zaczął kształtować własny światopogląd, odmienny od prezentowanego w szkołach ‘Yan Izala. W 2003 r. wdał się w poważny spór z Adamem, co ostatecznie przekonało go do odejścia z organizacji. Podczas długich i żarliwych dyskusji Yusuf usprawnił swoje zdolności argumentacyjne oraz wyostrzył poglądy.

Spór pomiędzy Yusufem a jego nauczycielem dotyczył zachodniej edukacji i cywilizacji w świetle przepisów koranicznych, a także moralnych skutków współpracy ze świeckim rządem. Mahmud Adam, jako wychowanek ‘Yan Iza-

⁹ Muhammad Sani Umar, *The popular discourses of salafi radicalism and salafi counter-radicalism in Nigeria: a case study of Boko Haram*, „Journal of Religion in Africa”, 42, 2012, s. 121.

¹⁰ *Ibidem*, s. 121n.

¹¹ S. Piłaszewicz, *Ferment w życiu religijnym Nigerii. Ruch Boko Haram*, „Afryka”, 35, 2012, s. 31.

¹² Podaję za J. Zenn, *Nigerian al-Qaedaism*, „Current trends in Islamist ideology”, 16, 2014, s. 101.

la, zajmował jasne stanowisko w tych kwestiach. Uważał, że zdobywanie wiedzy typu zachodniego jest obowiązkiem muzułmanina. Podkreślał sytuację nigeryjskich wyznawców islamu, którzy w kontekście ciągłej rywalizacji z chrześcijanami o dominację społeczną, ekonomiczną i przejęcie władzy w państwie¹³ powinni szczególnie dbać o przyswojenie wiedzy zachodniej, niezbędnej, by stawić czoła cywilizacji chrześcijan. Aby muzułmanie mogli być samowystarczalni, powinni kształcić własnych lekarzy, inżynierów, ekonomistów oraz przyszłych nauczycieli podobnych zawodów.

Adam przywoływał nazwiska najbardziej zagorzałych przeciwników cywilizacji zachodniej, jak Usama bin Laden, Ajman az-Zawahiri oraz Abu Musab az-Zarkawi. Nie studiowali oni na uniwersytetach muzułmańskich, lecz ukończyli szkoły typu zachodniego. Przyswoili dzięki temu wiedzę, którą mogli następnie wykorzystać przeciwko swoim wrogom. Potrafili skonstruować i obsłużyć broń, która stanowiła poważne zagrożenie dla Zachodu. Adam uważał, że największym błędem strategicznym Stanów Zjednoczonych w walkach na Bliskim Wschodzie była całkowita ignorancja miejscowej nauki i kultury. Bez znajomości tych zagadnień zwycięstwo Stanów Zjednoczonych okazało się znacznie trudniejsze¹⁴.

Również w zakresie współpracy ze świeckim rządem poglądy Adama były jednoznaczne. Podobnie jak inni członkowie ruchu 'Yan Izala, uważał on, że wyznawcy islamu w Nigerii powinni dążyć do ustanowienia władzy muzułmańskiej stopniowo. Najlepszym działaniem, jakie podjąć może muzułmanin żyjący w świeckim kraju, jest jak największe wsparcie pracy rządu, które zapewni odpowiednią dbałość o interesy wyznawców islamu. Rezygnacja z udziału w rozgrywkach politycznych w świeckiej Nigerii oznaczałaby dla muzułmanów nieuznawanie ich praw i brak możliwości rozwoju terenów północnych, co z kolei skutkowałoby ostatecznym zeświecczeniem państwa rządzonego przez chrześcijan¹⁵.

Zachodnia edukacja i cywilizacja

Stanowisko Adama było dla Muhammada Yusufa nie do przyjęcia. Spędziwszy długie lata w kręgach uczonych o podobnym światopoglądzie, nabrał przekonania o obłudzie ideologii głoszonej przez 'Yan Izala. Największy jego sprzeciw budziła akceptacja zachodniej edukacji i cywilizacji. Teorię o zgubnym charakterze nauczania w stylu zachodnim budował z jednej strony w oparciu o historię kontaktów północnej Nigerii z cywilizacją europejską, a z drugiej – o krytykę tejże cy-

¹³ Szerzej na temat skomplikowanych relacji chrześcijańsko-muzułmańskich w Nigerii zob. E. Siwierska, *Sąsiedztwo nieoswojone: stosunki chrześcijańsko-muzułmańskie w Nigerii*, „Afryka”, 33, 2011, s. 11–29.

¹⁴ Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 132n.

¹⁵ *Ibidem*, s. 134.

wilizacji przez bliskowschodnich uczonych muzułmańskich, związanych z nurtem fundamentalistycznym¹⁶.

Kontekst historyczny niewątpliwie wpłynął na kształtowanie postaw niechęci wobec zachodniej edukacji (w języku hausa: *boko*¹⁷) w północnej Nigerii. Szkoły typu zachodniego rozwijały się w ramach struktur państwa kolonialnego i z inicjatywy misji chrześcijańskich. Zgodnie z przyjętą przez Brytyjczyków polityką rządów pośrednich większość placówek edukacyjnych znajdowała się na południu kraju. Do lat trzydziestych XX wieku uformowała się mało liczebna grupa Nigeryjczyków z wyższym wykształceniem zdobytym w placówkach kolonialnych, która stanowiła w tym czasie elitę intelektualną kraju. Przeświadczeni o swojej wyższości, przedstawiciele tej grupy domagali się udziału w rządzeniu państwem i stanowisk pozwalających na zdobycie prestiżu społecznego oraz korzyści ekonomicznych. Przepaść pomiędzy członkami tej elity a zwykłymi mieszkańcami północnej części kraju budowana była w oparciu o podział na absolwentów szkół nowoczesnych i tradycyjnych – koranicznych. Ci ostatni postrzegali wychowanków *boko* jako kolaborantów, współpracujących z państwem kolonialnym. Nieufność wobec zachodniej edukacji, zrodzona na tym gruncie, utrzymała się w dobie pokolonialnej aż po dzień dzisiejszy¹⁸.

W kreowaniu negatywnego wizerunku szkolnictwa zachodniego wśród północnonigeryjskich muzułmanów nie bez znaczenia były również wpływy zewnętrzne. Muhammad Yusuf opierał się w swoich kazaniach na twórczości saudyjskiego uczonego Bakra bin Abdullaha Abu Zajda. Wielokrotnie cytował jego książkę, zatytułowaną *Szkoły globalne, zagraniczne i kolonialne: historia i zagrożenia*¹⁹. W dziele tym Abu Zajd dowodził, że świecka edukacja została wprowadzona przez kolonizatorów do krajów muzułmańskich jako kamuflaż, pod którym krył się zamiar ustanowienia hegemonii nad społecznościami muzułmańskimi. Edukacja miała na celu zastąpienie norm moralnych, wynikających z przepisów islamu, zachodnim liberalizmem, który objawia się zburzeniem zasad podziału płci i odejściem od grupowej tożsamości salafickiej²⁰. Abu Zajd uważał, że świecka edukacja jest potężniejszym narzędziem podboju niż siły militarne oraz dominacja polityczna. Te elementy jawnie świadczą o zamiarze ustanowienia panowania Zachodu i jako takie mogą być skutecznie zwalczane. Popularyza-

¹⁶ Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 17.

¹⁷ P. Newman tłumaczy *boko* jako „zachodnią edukację”. Por. P. Newman, *A Hausa-English Dictionary*, New Haven-London 2007, s. 22. S. Piłaszewicz wskazuje na szersze znaczenie tego pojęcia w kontekście sformułowania *boko haram* – tłumaczy *boko* jako „zachodnią cywilizację”. Por. S. Piłaszewicz, *op. cit.*, s. 31.

¹⁸ Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 11n.

¹⁹ Tytuł oryginalny w języku arabskim brzmi: *Al-madaris al-'alamijja al-ad'zhabijja al-isti'marijja: tarichuha wa machatiruha*. Podają za J. Zenn, *op. cit.*, s. 115. Zarówno J. Zenn, jak i Muhammad Sani Umar, którzy wspominają o tym dziele Abu Zajda, nie podają szczegółowych danych bibliograficznych.

²⁰ Podają za J. Zenn, *op. cit.*, s. 102n.

cja świeckiej edukacji i zachodniej cywilizacji jest według Abu Zajda zamaskowana metodą podboju, tym skuteczniejszą, że sięgającą głęboko do sfery tożsamości²¹.

Wpływy Abu Zajda rysują się wyraźnie w kazaniach Muhammada Yusufa:

„Europejscy uczeni [...] całkowicie zmienili historię islamu, twierdząc, że nawet sam Prorok został zesłany nie po to, by ustanowić rządy muzułmańskie, ale by prowadzić wojnę plemienną. Zdelegalizowali Kalifat²² i zmylili tych niemających i niewiernych. Gdy Europejczycy wycofywali się z krajów muzułmańskich i przekazywali władzę miejscowym, oddzielili religię od polityki, tłumacząc, że wiara nie gra roli w administrowaniu państwem. W ich słowa uwierzyli ci, którzy przejęli władzę od kolonizatorów. Naciskali na [zapewnienie] świeckiego charakteru państwa, ustanowili demokrację i prawa człowieka [...]. Islamskie flagi i symbole zastąpiono państwowymi. Szariat, Koran i sunnę zastąpiono prawem świeckim”²³.

Yusuf postrzegał westernizację jako najważniejszą przyczynę zmniejszenia roli islamu w zarządzaniu państwem. Uważał, że rozpowszechnienie zachodniej edukacji i cywilizacji miało daleko idące skutki związane z niedorozwojem gospodarczym i rozbiciem kulturowym północy kraju. Podkreślał, że lepiej rozwinięta południowa część Nigerii zawdzięcza swój wzrost ekonomiczny kontaktom handlowym z Wielką Brytanią. Poprzez rozpowszechnienie transportu morskiego i lotniczego zmniejszyło się zainteresowanie handlem transsaharyjskim i tradycyjnymi trasami pielgrzymkowymi, co przyczyniło się do gospodarczej degradacji północy. Według Yusufa wzrost znaczenia języka angielskiego zmniejszył popularność tradycyjnych uczonych muzułmańskich, których prestiż opierał się na doskonałej znajomości klasycznego języka arabskiego. Czynnikiem ten, podobnie jak rozpowszechnianie idei chrześcijańskich w regionie północnym, przyczynił się do rozbicia tradycyjnej tożsamości muzułmanów nigeryjskich²⁴.

Swoje nauki o odrzuceniu świeckiej edukacji i szkolnictwa w stylu zachodnim Yusuf opierał na hadisie o wrodzonej skłonności człowieka do przyjęcia islamu: „Każde dziecko rodzi się w stanie *fitra*. To rodzice czynią z niego żyda, chrześcijanina lub politeistę”²⁵. Wychodząc z założenia, że opiekunowie we wczesnych

²¹ Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 123n.

²² J. Zenn zauważa, że większość członków Boko Haram, podobnie jak późniejszy przywódca ruchu, Abubakar Shekau, pochodzą z grupy etnicznej Kanuri. Odwołania do kalifatu, pojawiające się w wypowiedziach członków Boko Haram, mogą więc nawiązywać zarówno do hauskańsko-fulańskiego kalifatu Sokoto, jak i do tradycyjnego królestwa Kanem-Borno. Por. J. Zenn, *op. cit.*, s. 103.

²³ Kazanie zatytułowane *Tarihin musulmai* (Historia muzułmanów), podaje za J. Zenn, *op. cit.*, s. 103.

²⁴ *Ibidem*, s. 103n.

²⁵ *Sahih Muslim*, przekład na język angielski Abd al-Hamid Siddiqui, b.m.d., hadis 6426, s. 1590. J. Danecki pod pojęciem *fitra* rozumie „naturalne zasady ustalone przez Boga”. Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 428.

latach życia mogą skierować dziecko na drogę niewiary poprzez wpajanie niewłaściwych wzorców, Yusuf uznał, że edukacja zachodnia jest dla wychowania w wierze szczególnie niebezpieczna. Przyzwyczajanie dziecka do zachodnich norm moralnych w szkole świeckiej zwiększa ryzyko odejścia od islamu w późniejszych latach życia²⁶.

Wielokrotnie pytano Yusufa, jakie aspekty zachodniej edukacji uważa za niezgodne z przepisami Koranu. Gdy podczas debaty z Szajchem Isą Alim Pantamim padło pytanie o stosunek Yusufa do *boko*, ten odrzekł:

„Są trzy rodzaje wiedzy w islamie. Pierwszy to wiedza, która pokrywa się z nauką Koranu i hadisami. Drugi to wiedza, która różni się od tego, co przedstawiają Koran i hadisy. Trzeci to rodzaj neutralny – [wiedza,] która ani nie przeczy, ani nie wspiera Koranu i hadisów. [...] Edukacja zachodnia jest tą częścią wiedzy, którą przynieśli nam europejscy koloniałści. [Do nauk tych] zalicza się medycyna, technologia, geografia, fizyka, jak również język angielski. Wszystkie mogą być stosowane, jeśli nie kłócą się z tym, czego uczył prorok Mahomet (niech pokój będzie z nim). Możemy nauczać tych przedmiotów nasze dzieci w naszych szkołach tak długo, jak nie przeciwstawiają się one prawdom islamu. Jeśli jest inaczej, powinniśmy je odrzucić”²⁷.

Yusuf nie negował wiedzy zachodniej samej w sobie. W swoich kazaniach starał się wyjaśnić, dlaczego niektóre nauki powinny być zakazane :

„Zachodnia edukacja jest destrukcyjna. Nie twierdzimy, że wiedza sama w sobie jest zła, ale że można w niej zbłądzić, a to jest ważniejsze niż użyteczność wiedzy. Mam książki w języku angielskim, które regularnie czytam. Nie twierdzę, że używanie języka angielskiego jest równoważne z niewiarą, ale że może powodować niewiarę i wspiera politeizm. W ramach procesu zdobywania edukacji stajesz się politeistą. To jedyna nasza obawa. Destrukcja to destrukcja, niezależnie od kogo pochodzi. Tylko dlatego, że przyniósł ją biały człowiek, powinniśmy ją zaliczać do cywilizacji? Tak, to, co nasze, jest tradycyjne [...], ale wasze jest pogańskie”²⁸.

Za niezgodną z islamem Yusuf uważał przede wszystkim geografię. Koncepcja powstawania opadów atmosferycznych przeczy, jego zdaniem, wersetowi koranicznemu: „Zesłaliśmy z nieba określoną ilość wody i utrzymaliśmy ją na ziemi; a przecież My mamy władzę ją usunąć”²⁹. Odrzucał także teorię o sferycznym kształcie kuli ziemskiej. Głosił, że przeczy ona prawdom zawartym w Koranie, nie cytując jednak żadnego fragmentu świętego tekstu³⁰. Jego krytyka założeń geografii opierała się także na przekonaniu, że planety Układu Słonecznego, jak Merkury,

²⁶ Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 124.

²⁷ Debata Muhammada Yusufa z Szajchem Isą Alim Pantamim z 2006 roku. Podaję za Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 17.

²⁸ Podaję za Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 18.

²⁹ Koran 23:18. Przekład J. Bielawskiego, Warszawa 2009.

³⁰ Por. Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 125.

Wenus, Mars, Saturn, Uran i Jupiter, noszą imiona greckich bożków. Ponadto geolodzy szacują wiek Ziemi na cztery i pół miliarda lat, co według Yusufa nie zgadza się z werselem koranicznym o stworzeniu świata: „Powiedz: «Czy nie wierzycie w Tego, który stworzył ziemię w ciągu dwóch dni, i wynajdujecie Jemu równych? To jest Pan światów!»”³¹. Koncepcja wielkiego wybuchu przeczyć ma natomiast wersełowi: „My stworzyliśmy niebiosy i ziemię, i to, co jest między nimi, w ciągu sześciu dni, i nie dotknęło Nas żadne zmęczenie”³². Muhammad Yusuf uważał wszystkie te teorie za niezgodne z Koranem i sunną, a geografę, geologię i meteorologię za nauki zakazane.

Według Yusufa poza naukami geograficznymi również inne koncepcje naukowe, rozwijające się na Zachodzie, są sprzeczne z islamem. Socjologia, jego zdaniem, kwestionuje istnienie Boga. Teoria Darwina zaprzecza wersełowi koranicznemu: „Stworzyliśmy człowieka z ekstraktu gliny”³³. Chemicy, zgodnie ze słowami Yusufa, twierdzą, że energii nie można stworzyć ani zniszczyć. Przeczy to zasadzie religii muzułmańskiej, że jedynie Bóg jest odwieczny. Teoria niezniszczalności energii podważa również wersety koraniczne: „Wszystko, co jest na niej, przeminie, a pozostanie oblicze twego Pana, pełne majestatu i godne czci”³⁴.

Twierdzenia Muhammada Yusufa dotyczące nauk rozwijających się na Zachodzie pokazują, że budował on niektóre swoje koncepcje w oparciu o znaczne uproszczenia. W jego wypowiedziach pojawiało się wiele nieprawdziwych informacji. Podczas jednego z kazań miał rzec: „Nowoczesny system edukacji wprowadzony w Nigerii przez Brytyjczyków przeczy islamowi. Nie jestem pierwszym, który tak twierdzi. Dawni uczeni, jak Ibn Tajmijja, byli tego samego zdania, i twierdzą tak również dzisiejsi uczeni”³⁵. Być może Yusuf mówił nieprawdę świadomie, starając się manipulować historią islamu w Nigerii³⁶. Prawdopodobne jest także wytłumaczenie, że posiadana przez niego wiedza wymagała znacznego uzupełnienia, na co wskazywał jego były nauczyciel, Ja'afar Mahmud Adam³⁷. Sam Yusuf, zapytany o źródła informacji o naukach zachodnich, odpowiedział, że nie uczęszczał nawet do szkoły podstawowej, a teorie laickich nauk poznał, korzystając z encyklopedii³⁸.

³¹ Koran 41:9.

³² Koran 50:38.

³³ Koran 23:12.

³⁴ Koran 55:26–27.

³⁵ Podaję za Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 126. Ibn Tajmijja żył na przełomie XIII i XIV w., natomiast protektorat brytyjski ustanowiono w Nigerii dopiero w 1901 r.

³⁶ Na skłonność Yusufa do manipulacji faktami historycznymi wskazuje m.in. J. Zenn, *op. cit.*, s. 109.

³⁷ Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 132.

³⁸ *Ibidem*, s. 126.

Współpraca ze świeckim rządem

Spór doktrynalny Muhammada Yusufa z jego nauczycielem Ja'afarem Mahmudem Adamem dotyczył także możliwości zaangażowania muzułmanina w pracę świeckiego rządu. W przeciwieństwie do Adama, który reprezentował stanowisko organizacji 'Yan Izala, popierające, a nawet skłaniające swoich członków do współpracy z rządzącymi Nigerią, Yusuf postrzegał takie zaangażowanie jako zakazane przez islam. Nie uznawał prawomocności rządu opartego na zasadach innych niż muzułmańskie.

Zakaz współpracy ze świeckimi władzami przyjmował w koncepcji Muhammada Yusufa dwa wymiary. Całkowicie niedopuszczalna była według niego pomoc organom rządowym w kwestiach prawnych. Odrzucał współpracę w działaniach ustawodawczych, sędziowskich oraz w procesach implementacji świeckiego prawa, uznając, że jedynie przepisy koraniczne stanowią normy obowiązujące muzułmanina. Inaczej postrzegał natomiast współpracę w ramach pozaprawnych dziedzin aktywności rządu. Yusuf przyznawał, że niektórzy uczeni w islamie uważają tę formę pracy dla rządu za dopuszczalną, on sam jednak zakazywał swoim zwolennikom jakichkolwiek działań na rzecz władz nigeryjskich, niezależnie od zakresu przyjmowanych obowiązków.

Sprzeciw Muhammada Yusufa wobec świeckiej władzy przyjął na tyle radykalną formę, że kaznodzieja nie uznawał autorytetu obecnego sułtana Sokoto, uważanego za duchowego przywódcę wszystkich muzułmanów nigeryjskich. Zgodnie z tradycją hausańską sułtan Sokoto postrzegany jest jako następca Usmana dan Fodio, reformatora islamu i twórcy dziewiętnastowiecznego kalifatu – historycznego państwa, które w świadomości muzułmanów północnonigeryjskich stanowi symbol ich dawnej potęgi. Zdaniem Yusufa obecny sułtan nie powinien nosić tradycyjnego tytułu *Sarkin Musulmi* (w języku hausa: „przywódca muzułmanów”), ponieważ nie funkcjonuje w strukturach władzy religijnej i nie sprawuje rządów nad społecznością muzułmańską. Aby podkreślić swoją dezaprobatę wobec rzekomego oportunisty obecnego sułtana Sokoto, Yusuf proponował tytuł zastępczy: *Sarkin Sokoto* (w języku hausa: „tradycyjny przywódca Sokoto”)³⁹.

Brak akceptacji świeckiego rządu Muhammad Yusuf opierał na salafickiej koncepcji *taghut* (w języku arabskim: „przekraczać granicę”; w teologii muzułmańskiej termin odnoszący się do bałwochwalstwa). Budując własną teorię na założeniach stworzonych przez Ibn Tajmiję⁴⁰, jako *taghut* Yusuf rozumiał każdą formę współpracy z rządem świeckim, niezależnie, czy odbywa się ona w zakre-

³⁹ *Ibidem*, s. 126n.

⁴⁰ Ibn Tajmijja (1263–1328) był uczonym muzułmańskim z Damaszku. Uważany jest za pioniera ideologii salafickiej, utożsamianej czasami z fundamentalizmem. Salafici przywiązują szczególną wagę do tradycji przodków i dorobku intelektualnego pierwszych muzułmanów. Opierają swoje nauki jedynie na Koranie i sunnie. Ibn Tajmijja znany jest również z krytyki sufizmu oraz nawoływania do prowadzenia świętej wojny z niewiernymi celem ustanowienia państwa muzułmańskiego. Por. J. Danecki, *op. cit.*, s. 201.

sie sprawowania władzy wykonawczej, sądowniczej czy ustawodawczej. Zgodnie z tą koncepcją obowiązkiem prawowitych muzułmanów jest zwalczanie *taghut* i wprowadzanie prawa szariatu⁴¹.

W oparciu o teorię *taghut* Yusuf nazywał niewiernym każdego, kto podporządkował się świeckiej konstytucji, wyrażał szacunek dla instytucji państwowych, uznawał istnienie partii politycznych oraz popierał wprowadzanie demokratycznych rządów. Niechęć Yusufa do demokracji była dodatkowo wzmacniana przez wpływy uczonych saudyjskich, takich jak Abu Zajd oraz Abd al-Aziz ibn Baz, którzy zagorzale przeciwstawiali się implementacji zachodnich systemów władzy na Bliskim Wschodzie⁴². Muhammad Yusuf przez cały okres działalności kaznodziejskiej pozostawał pod wyraźnym wpływem saudyjskich twórców związanych z doktryną salaficką, dzieląc także ich sprzeciw wobec demokracji.

Znaczną uwagę poświęcał Yusuf odpieraniu zarzutów ze strony 'Yan Izala o jego związki z charydyzmem⁴³. Obserwując działalność kaznodziei i zwolenników Yusufa, członkowie 'Yan Izala zauważyli pewne zbieżności pomiędzy doktryną głoszoną przez charydżytów a ideologią Yusufa. Za porównaniem tym przemawiała łatwość, z jaką nazywał on innych muzułmanów niewiernymi, co w islamie stanowi największą obelgę. Podobnie jak charydżyści, Yusuf utożsamiał popełnianie złych uczynków z niewiarą. Każdy czyn niezgodny z nauką Koranu interpretowany był przez Yusufa jako uprawniający do wykluczenia ze społeczności wiernych. Charakterystyczna zarówno dla charydżytów, jak i dla zwolenników Muhammada Yusufa, była ponadto skłonność do wszczynania sporów teologicznych uzasadniających zabijanie przeciwników⁴⁴. W odpowiedzi na zarzuty o związki z charydyzmem Muhammad Yusuf wydał książkę, w której opisał głoszoną przez siebie ideologię. Praca zatytułowana *Hazihi akidatun wa minhadžu da'awatuna*⁴⁵ (To jest manifest i program naszej misji) wydana została w Maiduguri⁴⁶.

⁴¹ Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 15n. Koncepcja *taghut* zbudowana jest na dwóch wersetach koranicznych: „Bóg jest opiekunem tych, którzy wierzą; On ich wyprowadza z ciemności ku światłu. A opiekunami tych, którzy nie uwierzyli, są fałszywe bóstwa. One ich wyprowadzą ze światła ku ciemnościom. Tacy są mieszkańcami ognia; oni tam będą przebywać na wieki!” (2:257), „Czy nie widziałeś tych, którym została dana część Księgi? Oni wierzą w fałszywe bóstwa: Gibta i Saguta, i mówią o tych, którzy nie uwierzyli: «Ci są na lepszej drodze aniżeli ci, którzy uwierzyli»” (4:51).

⁴² Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 16.

⁴³ Charydżyści uważani są za pierwszą grupę, która oderwała się od głównego nurtu islamu wskutek sporu o sukcesję władzy kalifa. Do podziału doszło jeszcze w latach sześćdziesiątych VII w. Charydżyści wyznawali fundamentalistyczną wersję islamu. Najbardziej radykalne, nieistniejące już skrzydło pierwszych charydżytów znane było ze swej wyjątkowej stanowczości w kwestii przestrzegania przepisów Koranu i z brutalnych sposobów karania niewiernych. Por. J. Danecki, *op. cit.*, s. 157–159.

⁴⁴ Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 18.

⁴⁵ Podaję za Abdalla Uba Adamu, *Insurgency in Nigeria: the northern Nigerian experience*, [w:] O. Obafemi, H. Galadima (red.), *Complex insurgencies in Nigeria*, Kuru, Nigeria 2013, s. 113.

⁴⁶ M.-A. Pérouse de Montclos zaznacza, że w źródłach pojawiają się różne daty wydania książki: od 2005 do 2009 r. Por.: M.-A. Pérouse de Montclos, *op. cit.*, s. 3.

Podsumowanie

Muhammad Yusuf został brutalnie zamordowany przez policję nigeryjską w lipcu 2009 r. podczas starcia jego zwolenników ze służbami państwowymi. Sam Yusuf nie angażował się w działania zbrojne, które podejmowali jego towarzysze. Głoszona przez niego idea odrodzenia islamu pozostawała jedynie w sferze teoretycznych dysput z innymi uczonymi. W pierwszych latach XXI w.⁴⁷ zwolennicy Yusufa utworzyli organizację o nazwie *Ahl as-sunna wa-l-dżama'a al-hidżra* (Ludzie sunny i społeczność hidżry)⁴⁸, której członkowie zajmowali się prowadzeniem lokalnego sporu z policją w stanie Borno. Teorię Yusufa o konieczności zbrojnego przeciwstawienia się rządowi federalnemu wprowadził w życie dopiero jego następca, Abubakar Shekau. Po przejęciu w 2009 r. przywództwa w organizacji drastycznie zmienił profil jej działalności, angażując ją w zakrojone na szeroką skalę walki o charakterze terrorystycznym. Trudno jednoznacznie obarczyć Muhammada Yusufa odpowiedzialnością za wywołanie brutalnej rebelii w północno-wschodniej Nigerii. Z pewnością stworzył on rozbudowaną bazę teoretyczną, wystarczającą do podjęcia zbrojnej walki przeciwko świeckiemu rządowi. Jako postać charyzmatyczna potrafił przekazać swoją ideologię zagorzałym zwolennikom, w tym osobom skłonny do podjęcia i prowadzenia brutalnej wojny.

Mgr Sabina Brakoniecka – doktorantka Wydziału Orientalistycznego UW, magister afrykanistyki i stosunków międzynarodowych. Zajmuje się radykalizmem muzułmańskim w północnej Nigerii oraz konfliktami w Afryce Subsaharyjskiej. Szefowa działu „Afryka” w czasopiśmie *Stosunki Międzynarodowe*.

⁴⁷ Dokładna data powstania Boko Haram nie jest znana. Źródła podają lata od 1995 do 2005. Rozbieżności prawdopodobnie wynikają z rozmaitych sposobów rozumienia pojęcia „utworzenia” organizacji. Najczęściej podawany jest rok 2002, w którym Muhammad Yusuf założył meczet imienia Ibn Tajmijji w Maiduguri. Por. na przykład A.R. Adenrele, *Boko Haram insurgency in Nigeria as a symptom of poverty and political alienation*, „Journal Of Humanities And Social Science”, 3, 5, 2012, s. 21. Powstanie Boko Haram było kilkuletnim procesem, w trakcie którego w otoczeniu Muhammada Yusufa tworzyły się stopniowo kolejne nieformalne grupy religijne.

⁴⁸ Po przejęciu władzy Abubakar Shekau zmienił nazwę organizacji na *Dżama'at ahl as-sunna li-l-da'wa wa-l-dżihad 'ala minhadż as-salaf* (Społeczność ludzi sunny, propagująca dżihad zgodnie z programem salafickim). Por. R. Loimeier, *Boko Haram: the development of a militant religious movement in Nigeria*, „Africa Spectrum”, 47, 2–3, 2012, s. 151n. Miano *Boko Haram* nadały organizacji media. Sami członkowie ugrupowania uważają je za obraźliwe i naciskają na stosowanie oficjalnej nazwy. Por. H. Onapajo, U.O. Uzodike, *Boko Haram terrorism in Nigeria. Man, the state, and the international system*, „African Security Review”, 21, 3, 2012, s. 26.

Bibliografia

- Abdalla Uba Adamu, *Insurgency in Nigeria: the northern Nigerian experience*, [w:] Obafemi O., Galadima H. (red.), *Complex insurgencies in Nigeria*, Kuru, Nigeria 2013, s. 77–140.
- Adenrele A.R., *Boko Haram insurgency in Nigeria as a symptom of poverty and political alienation*, „Journal Of Humanities And Social Science”, 3, 5, 2012, s. 21–26.
- Brakoniecka S., *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
- International Crisis Group, *Curbing violence in Nigeria (II): the Boko Haram insurgency*, Africa Report 26, Brussels 2014.
- Koran, przekład na język polski J. Bielawski, Warszawa 2009.
- Loimeier R., *Boko Haram: the development of a militant religious movement in Nigeria*, „Africa Spectrum”, 47, 2–3, 2012, s. 137–155.
- Loimeier R., *Islamic reform and political change in northern Nigeria*, Evanston 1997.
- Muhammad Sani Umar, *The popular discourses of salafi radicalism and salafi co-uter-radicalism in Nigeria: a case study of Boko Haram*, „Journal of Religion in Africa”, 42, 2012, s. 118–144.
- Newman P., *A Hausa-English Dictionary*, New Haven-London 2007.
- Onapajo H., Uzodike U.O., *Boko Haram terrorism in Nigeria. Man, the state, and the international system*, „African Security Review”, 21, 3, 2012, s. 24–39.
- Pérouse de Montclos M.-A. (red.), *Boko Haram: Islamism, politics, security and the state in Nigeria*, Leiden 2014.
- Piłaszewicz S., *Ferment w życiu religijnym Nigerii. Ruch Boko Haram*, „Afryka”, 35, 2012, s. 27–40.
- Roy O., *Globalised Islam: the search for a new ummah*, London 2004.
- Sahih Muslim*, przekład na język angielski Abd al-Hamid Siddiqui., b.m.d.
- Siwierska E., *Sąsiedztwo nieoswojone: stosunki chrześcijańsko-muzułmańskie w Nigerii*, „Afryka”, 33, 2011, s. 11–29.
- Zenn J., *Nigerian al-Qaedaism*, „Current trends in Islamist ideology”, 16, 2014, s. 99–117.

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

RYSZARD VORBRICH

AFROEUROPEJCZYCY CZY EUROAFRYKANIE? RASA I TOŻSAMOŚĆ W PRZESTRZENI KULTUROWEGO PRZENIKANIA

Zjawisko przenikania, asymilacji i dysymilacji kulturowej występuje szczególnie jaskrawo w przestrzeni transatlantyckiej, gdzie pierwiastki europejskie i afrykańskie stykały się i mieszały w różnym czasie, z różną intensywnością i w różnej proporcji od XVI wieku. W socjologii i antropologii (etnologii) problem ten jest przedmiotem analiz od XIX wieku, dzięki czemu został stosunkowo dobrze rozpoznany i opisany w kategorii Afroamerykanów (**African Americans, Black Americans, Afro-Americans**)¹. Pod tą nazwą kryje się grupa etnorasowa (kulturowo-rasowa) tworzona w głównej mierze przez potomków Afrykanów sprowadzanych w znacznej liczbie od XVI do XIX wieku na teren obecnych Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Do połowy XIX wieku mieli oni status niewolniczej siły roboczej, choć nie zawsze i nie wszędzie, a do połowy XX wieku mieli ograniczony zakres swobód obywatelskich, co do dzisiaj rzutuje na ich tożsamość i formy ekspresji kulturowej².

Z zupełnie odmienną sytuacją spotykamy się w przypadku potomków Afrykanów zamieszkujących Europę. Przez długi czas ich obecność na Starym Kontynencie nie zwracała większej uwagi badaczy. Wbrew temu, co można sądzić,

¹ Literatura przedmiotu jest w tym wypadku niezwykle obszerna. W tym miejscu przywołam tylko najbardziej znane i wielokrotnie wznawiane dzieło: J. H. Franklina i A. Mossa, *From Slavery to Freedom. A History of African Americans*, Boston 2001 (pierwsze wydanie 1947).

² W szerszym zakresie termin Afroamerykanin znajduje zastosowanie do mieszkańców Karaibów (Antyli) oraz Ameryki Łacińskiej. Choć tam ich relacje z pozostałymi komponentami społeczeństwa mają już nieco inny charakter.

w każdym razie wbrew powszechnemu przekonaniu, trwała obecność Afrykanów na kontynencie europejskim, nie licząc wcześniejszych epizodów, ma już jednak 300-letnią historię. Najdawniej osiedleni Afrykanie często przybyli drogą pośrednią poprzez Karaiby, zwane we Francji Antylami. Ulegli już na ogół przed wielu pokoleniami pełnej asymilacji i „wybieleniu”³. Takie postaci europejskiej kultury i polityki jak Aleksander Puszkina, Aleksander Dumas (syn), Gaston Monnerville, czy Rama Yade, są także przedmiotem dumy rodzimych Afrykanów i Afroamerykanów. Wielu Europejczyków, w tym wybitnych osobistości, ma świadomość swych afrykańskich korzeni. Nie mała jest zapewne także grupa mieszkańców Starego Kontynentu, która, choć pozbawiona tej świadomości, jest genetycznie powiązana z Afryką⁴. Ogółem, łącznie ze świeżymi imigrantami urodzonymi w Afryce lub na Antylach, liczbę mieszkańców Europy mających „związki krwi” z Afryką szacuje się na 8,5 miliona osób. Nim przedstawię dokładniejsze zestawienie liczbowe winien jestem zakreślić kwestie definicyjne.

Problem definicji

Swoboda stosowania terminu „Afrykanin” w odniesieniu do osób pochodzenia afrykańskiego i żyjących poza tym kontynentem napotyka na pewne ograniczenia. Jak nazwać osobę o afrykańskich korzeniach od dawna żyjącą w Europie, nierzadko od pokoleń. Z reguły sięga się po synonim pojęcia Afrykanina, w rozumieniu osoby pochodzącej z Afryki Subsaharyjskiej, odwołujący się do powierzchownych cech fizycznych – koloru skóry. Najczęściej, zarówno w obiegu potocznym, jak i w literaturze naukowej pojawia się obrazowe określenie ‘Czarny’ oraz jego pochodna: Czarny Europejczyk (*Black European*)⁵.

W tym miejscu pojawia się kluczowe pytanie: kto może być uznany za „Czarnego Europejczyka”? Tu sprawa się komplikuje. W zasadzie w Europie, w przeciwieństwie do Ameryki, nie działała nigdy zasada „jednej kropli”. Zasada ta opiera się na przekonaniu, że osoba z choćby jednym, nawet odległym przodkiem z Afryki Subsaharyjskiej – „jedną kroplą krwi afrykańskiej” – uznawana jest automatycznie za „czarną”, co pociąga za sobą przypisanie jej terminu *Negr*; lub „kolorowy” w znaczeniu historycznym. Zasada ta powodowała, że w krajach o hierarchicznym układzie grup społecznych definiowanych rasowo, np. XIX-wiecznej Ameryce,

³ Pod tym metaforycznym terminem w literaturze przedmiotu rozumie się daleko posuniętą asymilację kulturową oraz, będącą konsekwencją mieszanych małżeństw, osobniczą zmianę cech fizycznych (osiąganych także przez intencjonalne procedury farmakologiczne lub kosmetyczne: wybielenie skóry, prostowanie włosów itp.).

⁴ W czasie moich studiów etnograficznych w latach 70., podczas ćwiczeń z antropologii fizycznej (pomiarów antropometrycznych), ku ogólnemu zaskoczeniu, u jednej z koleżanek dopatrzono się cech negroidalnych. Wywiad rodzinny ujawnił, że według przekazów ustnych, jeden z jej przodków był stangretem na dworze króla Stanisława Leszczyńskiego.

⁵ W tym miejscu pojawia się kwestia określeń uważanych obecnie za stygmatyzujące (w rodzaju *Negr*), które będą omówione niżej w kontekście tożsamości Afroeuropejczyków i Afroafrykanów.

dzieci z mieszanych związków automatycznie przyporządkowano do grupy o niższym statusie. W ten sposób pojawiła się kategoria „niewidocznej czarność” (*invisible blackness*) – nawet mając białą skórę pozostało się „czarnym”⁶.

Jeśli nie działa zasada „jednej kropli”, kluczowego znaczenia nabiera schemat mentalny przypisujący jednostkę do grupy definiowanej rasowo. Schematy takie ulegają zmianie, co powoduje, iż w różnych epokach i krajach populacja czarnych była różnie definiowana i szacowana. Kogo można uznać za Afroeuropczyka nie jest zatem kwestią cech fizycznych, a nawet genealogii, lecz świadomości. W tym wypadku uwzględniać można nie tylko tożsamość – „samoświadomość” („za kogo dana jednostka się uważa”), ale także, co wykazał w swojej koncepcji granic etnicznych Fredrik Barth, jak jest postrzegana („za kogo jest uważana”)⁷.

W tym miejscu należy wnieść ważne zastrzeżenie. Obok bardziej „obszernej” kategorii Afroeuropczyków/Euroafrykanów w dyskursie naukowym i potocznym pojawiają się też partykularne kategorie etnorasowe: *Noirfrançais*, *Black British*, *Schwarz Deutsch*, *Preto Português* itp., lub byty skonstruowane według kryterium kulturowo-genealogicznego – w rodzaju *Afro-français*, *Afro-antillais*, *West Indians* ⁸. Wymienione terminy, będące *quasi* etnonimami, służyły w istocie zamaskowaniu klasowego charakteru klasyfikacji, używano ich bowiem zwykle w odniesieniu do osób o niższym statusie społecznym – np. „*les OS*” (jak nazywa się we Francji imigrantów, pracowników przemysłu i usług)⁹. Zauważyć można także pewne niuanse w podejściu do „czarnych” współobywateli w postkolonialnej Francji i postimperialnej Wielkiej Brytanii. O ile we Francji w dyskursie publicznym dominuje „duch republikanizmu” widoczny w procedurach „uobywatelnienia” wszystkich Francuzów bez różnicowania ich ze względu na cechy rasowe i pochodzenie, to Brytyjczycy wprowadzili od 1991 roku do spisu ludności kryterium rasy. W ten sposób wśród imigrantów i ich potomków, zamieszkujących

⁶ Zob. E.F. Cooper, *One 'Speck' of Imperfection—Invisible Blackness and the One-drop Rule: An Interdisciplinary Approach to Examining Plessy v. Ferguson and Jane Doe v. State of Louisiana*, Bloomington 2008.

⁷ F. Barth, wyróżnił cztery zasadnicze parametry zbiorowości o charakterze etno-kulturowym: zbiorowość powinna być „w dużej mierze zdolna do biologicznej samoreprodukcji”; jej członkowie powinni podzielać „fundamentalne wartości kulturowe realizowane dzięki jawnemu ich zespoleniu w formy kulturowe”; grupa ta tworzy „płaszczyznę dla komunikacji i interakcji wewnętrznej”; jej członkowie „sami identyfikują się i są identyfikowani przez innych jako tworzący kategorię, która jest wyróżniana spośród innych kategorii należących do tego samego porządku”. Zob. F. Barth, *Introduction*, [w:] F. Barth (red.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Oslo 1969, s. 9–38, wyd. pol.: *Grupy i granice etniczne*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badania kultury, Kontynuacje*, Warszawa 2004, s. 348–377.

⁸ Przywołane kategorie etnorasowe są dalece niepełne, pomijają część „czarnych” nie-Afrykanów, jak np. Kanaków z Nowej Kaledonii. Zob. też P. Blanchard, *Introduction. Trois siècles de présences en France*, [w:] P. Blanchard (red.), *La France Noire. Trois siècles de présences*, Paris 2011, s. 11; S. Small, *Introduction. The Empire Strikes Back*, [w:] D.C. Hine, T.D. Keaton, S. Small (red.), *Black Europe and the African Diaspora*, Boston 2009, s. XXIII–XXXVIII.

⁹ Zob. Blanchard, *Introduction...*, s. 10.

Zjednoczone Królestwo, wyróżnia się m.in. *Black-African*, *Blac-Caribbean* oraz *Black-other*, a także *East African Asians*, *Asian-Indian*, *Asian-Pakistani*, *Asian-Bangladesh* oraz *Asian-other*¹⁰. Dla bardziej skomplikowanych ‘mieszanek’ rasowych wprowadzono nawet kategorię *other-other*. Charakterystyczny „dla ducha postimperialnego” jest fakt, że o ile można spotkać „Czarnego Brytyjczyka”, a nawet *Liverpool-born Blacks*, nie ma kogoś takiego jak „Czarny Anglik”¹¹.

Statystyki i geografia

Właśnie z racji problemów definicyjnych podanie nawet przybliżonych danych liczbowych odnoszących się do Afrykanów oraz ich potomków żyjących w Europie napotyka na znaczne trudności.

Najbardziej wiarygodne dane przytacza Allison Blakely w jednym z rozdziałów ciekawej książki *Black Europe*. Można je zestawzić z danymi podawanymi przez inne źródła (zob. tab. 1)¹².

Tab. nr 1: Populacja ludzi pochodzenia afrykańskiego w poszczególnych krajach europejskich.

Kraj	A. Blakely	Inne źródła	Główne miasta osiedlenia	Główne kraje pochodzenia*, ***
Francja	2.500.000 – 5.000.000	4.500.000* 747.145** 3.000.000- -3.500.000***	Paryż, Lyon, Tuluza, Lille, Bordeaux, Marsylia, Nantes	Kamerun, Senegal, Mali Wybrzeże Kości Słoniowej, Antyle, Ocean Indyjski
W. Brytania	1.785.000	2.800.000*	Londyn, Birmingham, Manchester, Leeds, Sheffield, Bristol, Nottingham	Nigeria, Ghana, Kenia, Jamajka, RPA
Holandia	500.000			
Niemcy	270.000	817.500*	Hamburg, Berlin, Frankfurt n/M, Kolonia	Kamerun, Ghana, Nigeria

¹⁰ Zob. C. Own, „*Mixed Race*” in *Ofical Statistics*, in: D. Parker, M. Song (red.), *Rethinking “Mixed Race”*, London 2001; A. Pilkington, *Racial Disadvantage and Ethnic Diversity in Britain*, Basingtoke and New York 2003, s. 36.

¹¹ Zob. S. Small, *op. cit.*, s. XXV.

¹² Zob. A. Blakely, *The Emergency of Afro-Europe: A Preliminary Sketch*, [w:] D.C. Hine, T.D. Keaton, S. Small (red.), *Black Europe and the African Diaspora*, Boston 2009, s. 4. O ile dane podane przez A. Blakely’ą odnoszą się do osób wywodzących się (w jakimś stopniu) z Afryki Subsaharyjskiej, to pozostałe cytowane źródła nie zawsze jednoznacznie to precyzują.

Włochy	243.000	1.000.000*	Rzym, Mediolan Turyn, Palermo, Brescia, Bolonia, Florencja	Erytrea, Senegal, Somalia, Burkina Faso, Ghana, Wybrzeże Kości Słoniowej
Hiszpania	228.000	683.000* 683.000****	Madryt, Sewilla, Barcelona, Palma de Mallorca	Gwinea Równikowa
Portugalia	147.000	140.530* (nie wliczając imigrantów z Brazylii)	Lizbona, Porto	Wyspy Zielonego Przylądka Gwinea Bisau, Angola, Mozambik, Wyspy Świętego Tomasza
Belgia	65.000	250.000- -300.000*	Bruksela, Liege, Antwerpia, Charleroi	Rwanda, Kongo
Szwajcaria	65.000	73.553*		Demokratyczna Republika Konga, Kamerun, Angola
Szwecja	48.000			Somalia
Irlandia	30.000			
Norwegia	24.500			
Dania	22.000			
Finlandia	12.300			
Grecja	5.000			
Polska	3.000	2.800*****		
Czechy	1.600			
Węgry	1.500			
Federacja Rosyjska	40.000			

* Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/African_immigration_to_Europe [z 20.11.2014]

** Dane dotyczą imigrantów w pierwszym pokoleniu z Afryki subsaharyjskiej (Répartition des immigrés par pays de naissance en 2011), http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=0&ref_id=immigrespaysnais [z 25.11.2014]

*** W zbiorowości 3,0–3,5 mln. „Czarnych” we Francji wydzieli się 2,4 mln osób pochodzących z Afryki Subsaharyjskiej i Oceanu Indyjskiego oraz 700–900 tys. wywodzących się z zamorskich terytoriów i departamentów Francji¹³

**** „Afro-Europe. International Blog” (Przytoczone źródło wskazuje Hiszpanię jako kraj o proporcjonalnym, największym przyroście osób pochodzących z Afryki. W okresie od 1998 do 2010 odnotowano prawie 9-krotny wzrost liczebności tej populacji, z 77 tys. do 683 tys., <http://afroeuropa.blogspot.com.es/2010/01/black-people-in-spain.html> [z 15.12.14].

***** Dane Narodowego spisu powszechnego z 2002 r. wskazują, że na stałe rezydowało wówczas w Polsce 2801 osób pochodzących z Afryki, w tym 1514 posiadało obywatelstwo polskie¹⁴.

¹³ Zob. J.-P. Gourévitch, *Les Africains de France*, Paris 2009, s. 58.

¹⁴ Dane cytuję za: U. Markowska-Manista, *Zakorzenie czy społeczno-kulturowe zawieszenie? Afrykanie w Polsce*, [w:] J. Nikitorowicz, (red.), *Patriotyzm i nacjonalizm. Ku jakiej tożsamości kulturowej*, Kraków 2013, s. 261.

Powyższe zestawienie wskazuje, że znaczna większość, 70% osób mających korzenie afrykańskie, mieszka w ośmiu krajach: Wielkiej Brytanii, Francji, Holandii, Niemczech, Włoszech, Hiszpanii, Portugalii i Belgii, a więc w krajach stowiówających niegdys mocarstwa kolonialne. Znaczne grupy Afrykanów spotkać można w „bogatych” krajach Zachodniej Europy, np. w Szwajcarii, a zwłaszcza krajach prowadzących bardziej otwartą politykę migracyjną w stosunku do uchodźców, np. kraje skandynawskie. Stosunkowo niewielkie grupy Afrykanów mieszkają w krajach postkomunistycznych. Wyjątkiem jest Federacja Rosyjska.

Rozmieszczenie Afroeuropejczyków w poszczególnych krajach jest skrajnie nierównomierne. Koncentrują się oni w stolicach lub miastach portowych. Występuje również zjawisko polaryzacji rozmieszczenia populacji emigrantów z Afryki zgodnie z krajem pochodzenia. Na przykład większość Somalijszyków w Wielkiej Brytanii (70–150 tys. osób) żyje w okolicach Londynu. Podobne zjawisko występuje w przypadku Afrykanów pochodzących z Wysp Zielonego Przylądka (tzw. *Cap Verdeans*), którzy (w liczbie 50–70 tys. osób) skupiają się w dzielnicach nędzy w Lizbonie¹⁵. Z kolei we Francji 65% populacji afro-antylijskiej (*afro-antillaise*) mieszka w regionie paryskim, a „Czarni” z Oceanu Indyjskiego wybierają raczej południe kraju – zwłaszcza Marsylię i Bordeaux¹⁶.

Osoby afrykańskiego pochodzenia można z grubsza podzielić na pięć kategorii:

- 1) Osoby, których związki z Europą mają rodowód kolonialny. Zamieszkują one głównie Wielką Brytanię, Francję, Holandię, Hiszpanię, Portugalie, Belgię i Niemcy.
- 2) Uchodźcy, którzy szukają (szukali) w Europie azylu, chroniąc się przed niepokojami w rodzinnych krajach. Spotkać ich można głównie w Szwajcarii, Finlandii, Szwecji, Danii, Norwegii oraz Holandii.
- 3) Absolwenci wyższych uczelni (oraz studenci) przyciągnięci edukacyjnymi korzyściami w Rosji, Czechach, Słowacji, Polsce, Bułgarii, (dawnych) Niemczech Wschodnich, na Węgrzech i na Litwie.
- 4) Osoby wciągnięte w procesy globalizacji, szukające pracy, zwabione „machiną” kapitalizmu przemysłowego. Spotkać je można we Włoszech, Irlandii lub Grecji.
- 5) „Czarni Europejczycy”, którzy nigdzie nie emigrowali (w każdym razie nie przez kilka ostatnich pokoleń), a którzy znaleźli się w Unii Europejskiej w wyniku takiego ustalenia jej granic, że obejmują także obszary pozaeuropejskie, mające status terytoriów zamorskich lub zamorskich departamentów kilku krajów Europejskich (Francji, W. Brytanii, Danii lub Holandii).

¹⁵ Zob. A. Blakely, *op. cit.*, s. 6.

¹⁶ Zob. P. Blanchard, *Introduction ...*, s. 37.

Odległe początki

Zaczęło się od „Czarnego rycerza”



Ryc. 1.: Zdjęcie detalu figury św. Maurycego (XIII w.) z katedry w Magdeburgu, miejsca spoczynku relikwii świętego.

Z Afryki pochodzili zarówno ojcowie kościoła (św. Augustyn), jak i rzymscy cesarze (dynastia Sewerów)¹⁷, a do historii kościoła przeszli św. Wiktor (pierwszy Afrykanin, który został papieżem w II wieku po narodzinach Chrystusa), oraz św. Benedykt (1526–1589) z Palermo, pochodzący od czarnego „króla maga”. Niewątpliwie ikoną wczesnej obecności czarnych Afrykanów w Europie stał się jednak św. Maurycy żyjący w III wieku po narodzinach Chrystusa. Jego łacińskie imię Mauritius tłumaczyć można jak „Maur”. W innych językach europejskich imię to występuje pod postaciami: Moritz, Morris, lub Mauritius. Według przekazów¹⁸ św. Maurycy miał być dowódcą legionu rzymskiego złożonego z chrześcijańskich żołnierzy stacjonujących w Afryce. Jego legion (6600 mężczyzn) wysłano do Galii

¹⁷ Łączenie tych postaci z „Czarną” Afryką jest jednak pewnym nadużyciem.

¹⁸ Przytaczany w wielu źródłach żywot św. Maurycego pochodzi głównie od Eucherisza – biskupa Lyonu, który żył w VI wieku po narodzinach Chrystusa. Według tego autora, św. Maurycy był wysokiej rangi urzędnikiem regionu tebańskiego w południowym Egipcie – wówczas ważnym centrum chrześcijaństwa (zob. Saint Maurice and the Theban Legion, bmw, <http://www.coptic.net/synexarion/MauriceOfTheba.txt> [z 10.12.2014]).

w celu stłumienia chrześcijańskiego powstania. Maurycy, który nie chcąc sprzenie-
wierzyć się swej wierze, odmówił wykonania rozkazu, zginął śmiercią męczeńską
wraz z wieloma swymi podkomendnymi w 280 lub 300 roku¹⁹. W drugiej połowie
IV wieku kult św. Maurycego rozpowszechnił się na znacznych obszarach zachod-
niej Europy: w Szwajcarii, północnych Włoszech i w dolinie Renu. Głównymi ośro-
dami kultu stały się jednak Tours, Angers, Lyon i Dijon. Św. Maurycy stał się też
patronem Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego. Wizerunek św.
Maurycego jeszcze obecnie odnajdujemy w wielu plastycznych przedstawieniach,
rzeźbach i malowidłach, np. pod postacią „Czarnego Rycerza Świętej Włóczni”²⁰.

Afrykańskie pochodzenie przypisuje się także wielu historycznym postaciom
europejskiego średniowiecza i czasów nowożytnych. W gronie takich osób wymie-
nić można m.in. Fryderyka II – cesarza Świętego Imperium – zwanego „Czarnym
Saraceniem” (będącego zarazem, pod imieniem Czarny Jan, „wezyrem” Sycylii).
Afrykańskie korzenie po matce, miał ponoć także książę Florencji – Aleksander
Medycejski (Alessandro de' Medici 1510–1537) o przydomku *il Moro*²¹.

Spotkanie światów a kolonializm i kwestia niewolnictwa

Właściwe spotkanie Afrykanów z Europą nastąpiło w XV wieku. Wiązało się
ono z rozwojem handlu czarnymi niewolnikami. Niechlubna palma pierwszeństwa
należy się Portugalczykom²². W roku 1444 do portugalskiego portu o nazwie koja-
rzącej się z Afryką – Lagos – zawinął statek z 250 Afrykanami²³. Problem statusu
prawnego czarnych Afrykanów przywożonych do Europy szybko stał się przed-
miotem dyskursu teologicznego i prawnego,

We Włoszech zachował się dokument z 1470 roku, dotyczący zakupu przez
miejscowego artystę czarnej kobiety. Ponieważ owa kobieta urodziła się jako wol-
na, z wolnych rodziców – prawdopodobnie chrześcijan, opisana transakcja została
uznana za nielegalną z prawnego punktu widzenia²⁴. W ówczesnej europejskiej
doktrynie prawnej chrześcijanin nie mógł być bowiem niewolnikiem.

Rozumowanie ówczesnych Europejczyków dobrze ilustruje incydent z Mid-
delburga. Do tego holenderskiego portu podlegającego władzy hiszpańskich
Habsburgów, w listopadzie 1596 roku, przybił portugalski statek „Uyt Gunéa” ze

¹⁹ Do egzekucji „Tebańskiej Legii” doszło na terenie dzisiejszej Szwajcarii koło Aganaum (który
później stał Saint Maurice-en-Valais) 22 września w 280 roku lub w roku 300 (zob. R Rashidi, *Black
Star: The African Presence in Early Europe*, London 2011).

²⁰ Najślawniejszą jest – datowana na XIII w. kamienna figura św. Maurycego z katedry w Mag-
deburgu (ryc. 1).

²¹ Zob. Blanchard, *op. cit.*, s. 16.

²² Od tego czasu portugalskiego pochodzenia słowo *négrière* oznaczało w Europie „pomieszcze-
nie dla niewolników”, „targ niewolników”, *ibidem*, s. 17.

²³ *Crónica dos feitos da Guiné / Gomes Eanes de Zurara*, (dir.) L. de Albuquerque, Coment.
e transcrição em português actual Torquato de Sousa Soares, Lisboa 1989, s. 222.

²⁴ Zob. T.F. Earle, K.J.P. Lowe, *Les Africains Noire en Europe à la Renaissance*, Toulouse 2010.

130 Maurami („Moors”)²⁵ – mężczyznami, kobietami i dziećmi na pokładzie²⁶. Afrykanie zostali początkowo wystawieni na sprzedaż. Lecz lokalne władze (reprezentowane przez burmistrza Adriaena Heindricxssena) zabroniły tego, gdy wyszło na jaw, że wszyscy Afrykanie są „ochrzczonymi chrześcijanami”. Zachowany dokument stwierdza dobitnie, że „...te setki mężczyzn i kobiet oraz dzieci, wszyscy oni byli ochrzczonymi chrześcijanami i z tego powodu nie zasługują na to, aby być w posiadaniu kogokolwiek lub zostać sprzedani jako niewolnicy, lecz mają otrzymać wolność bez uznania żadnych roszczeń [sugerujących, że] są czyjąś własnością”²⁷.

Sformułowanie „wszyscy ochrzczeni chrześcijanie” pojawia się tu jako kluczowy argument prawno-teologiczny przemawiający za uwolnieniem Afrykanów. Dla holenderskich wyznawców kalwinizmu chrzest był świętym, ekskluzywnym sakramentem, traktowanym poważnie. Według doktryny kalwinizmu, chrztu mogą dostąpić tylko osoby w pełni świadome i odpowiednio przygotowane mentalnie. W wypadku Afrykanów z „Uyt Gunéa” nie miało znaczenia, że byli oni ochrzczeni w obrządku katolickim. Portugalscy handlarze chrzcili przewożonych do Ameryki czarnych niewolników ze względów praktycznych, aby w wypadku zatopienia statku uzyskać wyższą kwotę odszkodowania od ubezpieczyciela. Ażeby wystąpić z takimi roszczeniami, chrzest musiał być odnotowany w księdze okrętowej... i to zgubiło Portugalczków.

Stopniowo wzrastająca liczba „Czarnych” na kontynencie europejskim podlegała prawnym regulacjom, odmiennym w poszczególnych krajach zaangażowanych w handel transatlantyki. We Francji „dzicy”, przywiezieni z „Nowego” i „Starego Świata” (Afryki) byli przedstawiani u dworu w czasach Walezjuszy. Odmienne praktyki odnotowano wówczas na Wyspach Brytyjskich. W epoce Elżbiety I., w 1596 roku i później, w 1601 miało miejsce wydalenie wszystkich czarnych Afrykanów z Anglii²⁸.

Kiedy nastał niebawem wiek Oświecenia retoryczna i teoretyczna figura „Czarnego” – „dobrego dzikiego” pojawia się coraz częściej w europejskim dyskursie publicznym, w traktatach filozoficznych (M. Monaigne, J.J. Rousseau, D. Diderot), w sztukach teatralnych (np. *La dispute* oraz *L'Île des esclaves* Pierre'a de Marivaux)²⁹, a także jako motyw reklam handlowych (w sławnej pierwszej reklamie

²⁵ Termin *Moors* był w tym czasie ogólnie używany na określenie ciemnoskórych (ciemnoliwych) ludzi pochodzących z Afryki, bez związku z muzułmanami znanymi z Hiszpanii.

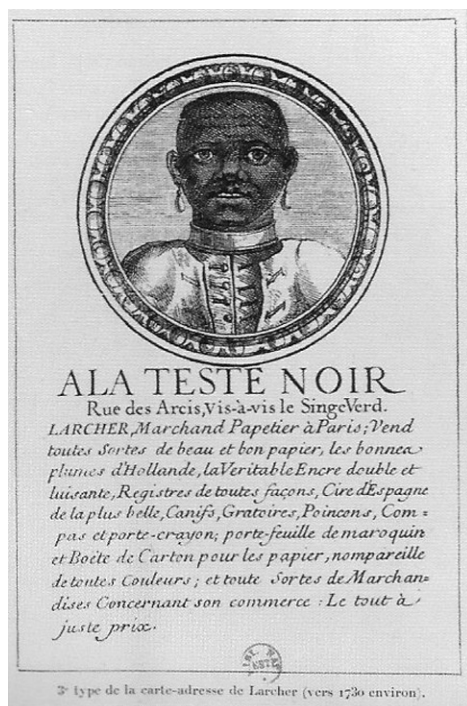
²⁶ „Czarny towar” był przeznaczony prawdopodobnie do Brazylii. Dlaczego znalazł się Middelburgu nie jest jasne. Być może statek został przechwycony na morzu jako łup wojenny bądź przybił do „wrogiego” portu w celu naprawy.

²⁷ Zob. D. Hondius, *Black in Early Modern Europe: New Research from the Netherlands*, [w:] D.C. Hine, T.D. Keaton, S. Small (red.), *Black Europe and the African Diaspora*, Boston 2009, s. 33.

²⁸ Zob. Blanchard, *Introduction* ..., s. 17; A. Ogot, *UNESCO General History of Africa*, vol. V, *Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Berkeley 1999, s. 114 i n.

²⁹ Co bardziej znamienne postacie Afrykanów grali biali aktorzy.

drukarni – „A la teste Noire” z 1743 roku, z wizerunkiem czarnego niewolnika jako miernikiem jakości czarnego druku).



Ryc. 2. Reklama drukarni – „A la teste Noire” z 1743 roku, z głową czarnego niewolnika jako miernika jakości czarnego druku.

Wyrazem specyficznej „troski” ówczesnych Europejczyków o status Afrykani-
 na w ich krajach stał się, wydany we Francji tzw. *Code noir* z 1685 roku. Tworzyła
 go seria 60 artykułów ustalających statut niewolnika, jego prawa i praktyki z nim
 związane, a także prawa wyzwolenców na ziemi francuskiej. Obejmował on szeroki
 zakres zagadnień z zakresu prawa cywilnego: prawa dziedziczenia, problematykę
 dzieci z mieszanych związków oraz prawa karnego – formy karania za ucieczkę
 itp. W większej części „Czarny Kodeks” odnosił się do rzeczywistości francuskich
 posiadłości zamorskich, głównie Antyli, Gujany i Reunion. Prawo francuskie
 nie uznawało bowiem w teorii niewolnictwa, choć praktycznie było ono obecne.
 Podstawą prawną negacji niewolnictwa był edykt Ludwika X z 1315 roku, który
 (pomijając pewne niuanse) stwierdzał, że Królestwo Francuskie nie akceptuje nie-
 wolnictwa na swojej ziemi („Francuska ziemia uwalnia niewolnika, który jej do-
 tknie”). Rozszerzona interpretacja tego edyktu pozwalała uwalniać niewolników,
 którzy lądowali w portach francuskich. Z tym momentem stawali się oni ludźmi

„wolnymi”³⁰. Pierwsze potwierdzone w dokumentach rozstrzygnięcie prawne tego typu miało miejsce w 1571 roku w Bordeaux, gdzie „Czarni” zostali uwolnieni przez królewski trybunał³¹. *Code noir* zwiastował nową epokę, był reakcją na pojawienie się francuskich posiadłości kolonialnych, gdzie niewolnicza siła robocza stanowiła podstawę gospodarki plantacyjnej. W kontekście europejskim regulował on też status ludzi mieszanego pochodzenia (tzw. Metysów – Métissés), których populacja systematycznie się rozrastała.

W 1738 roku doliczono się we Francji około 4 tys. „Czarnych” i „Metysów” (Afro-antillaines). W większości byli oni niewolnikami, wbrew prawu francuskiemu. Tylko znikoma ich część miała status ludzi wolnych. Zamieszkiwali okolice Paryża i miasta portowe (Bordeaux, La Rochelle, Marsylia, Nantes i Saint-Malo). W latach 70. XVIII wieku łączną liczbę „Czarnych”, „wolnych kolorowych” i Metysów szacowano we Francji już na 20 do 25 tys. osób. W tym 10 tys. w Paryżu i Wersalu, 7 tys. w Bretanii, 5 tys. na południu Francji (Marsylia, Aix-en-Provence i La Ciotat) oraz 4 tys. w trójkącie Bordeaux-Bayonne-Rocheford³². Ówczesna populacja „Czarnych” we Francji była w większości płci męskiej w młodym wieku (2/3 miało mniej niż 30 lat). W przeważającej mierze pełnili funkcje służby domowej, byli rzemieślnikami lub marynarzami. Większość tych osób pochodziła z Antyli (53%), 31% przybyło z Afryki Zachodniej lub Wschodniej (wliczając Madagaskar, skąd pierwszy „Czarnych” przybył w 1724 r.), niewielka część – 6% pochodziła z kolonii kanadyjskich i Luizjany, 8% z Indii (zaliczano ich do „Czarnych”), a 8% urodzona była we Francji. Połowa z nich miała status wyzwolenców lub „ludzi wolnych”. Większość „wolnych Czarnych” (85%) żyła w Paryżu³³.

W XVIII wieku szybko rosła także liczba „Czarnych” (*Blackmoors*) na Wyspach Brytyjskich. W połowie XVIII wieku ich liczbę szacowano na 10 tys., a w roku 1772 – na 15 tys. osób³⁴.

Połowę XVIII wieku uznać można zatem za epokę „pierwszej znaczącej fali”

³⁰ Podobna zasada istniała wówczas także w Anglii. Zob. A. Ogot, *op. cit.*, s. 114 i n.

³¹ Zob. P. Blanchard, *Introduction ...*, s. 18; A. Ogot, *op. cit.*, s. 115.

³² *Ibidem...*, s. 18.

³³ Zob. E. Noël, *Être Noir en France au XVIIIe siècle*, Paris 2006; *Être noir en France au XVIIIe siècle*, Catalogue édité par les musées d'art et d'histoire de La Rochelle, La Rochelle 2010, s. 5–6.

³⁴ Zob. A. Ogot, *op. cit.* s. 115. Por. także: *Black people in Europe*, http://www.liverpoolmuseums.org.uk/ism/slavery/europe/black_people.aspx [z 30.11.2014]. Warto w tym miejscu nadmienić, że w czasach nowożytnych czarnych niewolników sprowadzano również do Polski. Przywożono prawie wyłącznie mężczyzn. Wyjątek stanowiła czarna służąca Zygmunta Radziwiłła, kupiona na Malcie. Ludzie ci pracowali jako służba na magnackich dworach. Czarnego służącego miał król Stefan Batory. Król Jan Sobieski rozpoczął w liście do Marysieńki po stracie czarnego lokaja, którego zabili pod Wiedniem Turcy. Pochodzących z Afryki lokajów mieli: Maryna Mniszchówna oraz książę spiski – Teodor Lubomirski. Wyczyny czarnego służącego Andrzeja Fredry, a konkretnie burdy w których towarzyszył swemu panu, obrosły legendą. Rekordzistą był Hieronim Florian Radziwiłł, który w 1752 roku sprowadził 12 czarnych niewolników, za których zapłacił pokaźną kwotę – 2000 zł. Pierwszym małżeństwem polsko-afrykańskim był w 1633 roku związek niejakiego Aleksandra Dynisa

napływu „nie-Białych” do Europy Zachodniej. Reakcją na tę „falę” była eskalacja społecznych obaw przed mieszaniem się ras i wzrost chęci stworzenia społeczeństwa segregowanego. Pojawiły się głosy, że „Czarni” powinni pozostać „na swoim miejscu”, „w koloniach”. W tym czasie (rok 1716) mer Nantes zażądał wprowadzenia zakazu małżeństw „Białych” z „Czarnymi”. Ilustracją ówczesnych postaw ksenofobicznych może być list gubernatora Brestu, w którym wzywał do „oczyszczenia Francji z ras kolorowych” oraz do „wstrzymania propagowania małżeństw mieszanych”³⁵. W tej atmosferze pojawiły się przepisy ograniczające napływ czarnych niewolników do Francji. Na przykład od 1754 roku „Biały” powracający z kolonii mógł przywieść ze sobą zaledwie jednego niewolnika. Natomiast od 1778 roku zostały na nowo zakazane małżeństwa międzyrasowe (*bigarré* – „pstrokate”, „różnobarwne”)³⁶.

Już wkrótce wypadki Wielkiej Rewolucji Francuskiej, nie bez oporu, zniosły niewolnictwo we Francji oraz w jej posiadłościach zamorskich. Akt abolicji uchwalony przez Konwent 4 lutego 1794 roku (16 pluviôse roku II) stanowił apogeum wysiłków francuskich abolicjonistów, skupionych w *Société des Amis des Noirs et des Colonies*. Był to kolejny ich sukces po przyznaniu obywatelstwa wszystkim „wolnym kolorowym” w 1792 roku. Francuski akt abolicji nie delegalizował jednak handlu niewolnikami.

Zmiany francuskiego prawa były m.in. skutkiem licznej obecności „Czarnych” i „Kolorowych” osób w gronie rewolucyjnych elit. Wśród kilkudziesięciu bardziej znanych postaci wymienić w tym miejscu można zaledwie kilku najślawniejszych:

- Tomasza Aleksandra Dumasa, urodzonego na San-Domingo (jako syn francuskiego plantatora – markiza de la Pailletterie i czarnej niewolnicy – Cessette Dumas), wsławionego brawurą generała rewolucyjnej Armii Północnej (o przydomku „Czarny Diabeł”), ojca Aleksandra Dumasa (ojca) i dziadka Aleksandra Dumasa (syna);
- Jean-Baptiste Belley’a, urodzonego wyspie Gorée (Senegal), pierwszego francuskiego deputowanego, członka klubu jakobinów, członka Konwencji Narodowej i Rady Pięciuset;
- François-Dominique Toussaint L’Ouverture, urodzonego na San-Domingo (jego ojciec był porwany z Dahomeju), jednego z przywódców powstania przeciwko francuskim rządowi kolonialnym, później na służbie armii rewolucyjnej na Antylach;

– Afrykanina w służbie biskupa krakowskiego z panną Chlewicką, prawdopodobnie niskiego rodu. Ich trójka dzieci była pierwszymi Afropolakami. Zob. J. Tazbir, *Przybysze z innych kontynentów*, „Problemy”, nr 4 (513), 1989, s. 2–4.

³⁵ P. Blanchard, *Introduction ...*, s. 18.

³⁶ Zob. *Être noir ...*, s. 6.

- Étienne Victor Mentora, pochodzącego z Martyniki, członka parlamentu i Rady Pięciuset;
- Jean-Louis Annecy, pochodzącego z San-Domingo, członka Rady Starszych za Dyrektoriatu;
- Jean-Baptiste Millsa, pochodzącego z San-Domingo, członka parlamentu.

W tym samym czasie, na przełomie XVIII i XIX wieku, w Wielkiej Brytanii, której prawo oparte jest na zasadzie precedensu, reformy prawne prowadzące do abolicji niewolnictwa przebiegały etapami. Za przełomowy precedens uważa się rozstrzygnięcie sądowe z roku 1772 dotyczące Jamesa Somersetta, niewolnika pojmanego niegdyś w Afryce i zakupionego w Bostonie przez angielskiego urzędnika celnego – Charlesa Stewarta. Po przewiezieniu do Anglii J. Somersett zbiegł. Pochwycony, został uwięziony przez „właściciela” z zamiarem sprzedania na plantację na Jamajce. Sprawa trafiła do sądu i stała się wówczas głośna na Wyspach, zwłaszcza, że w międzyczasie trójka angielskich działaczy ruchu abolicyjnego poświadczyła, że są rodzicami chrzestnymi zbiegłego niewolnika. Opinia publiczna była podzielona. Jednak wyrok sądowy nie pozostawiał wątpliwości. Sąd Królewski orzekł, że niewolnictwo nie mieści się normach prawa Anglii i Walii. Od tego czasu niewolnictwo w Anglii, choć formalnie nie zakazane, było w stanie swoistego zawieszenia³⁷. Kolejnym efektem działania brytyjskich abolicjonistów był *Slave Trade Act* z 1807 roku, zakazujący handlu niewolnikami w Imperium Brytyjskim³⁸. Samo niewolnictwo zostało zniesione w Wielkiej Brytanii i formalnie w prawie całym imperium dopiero na przełomie roku 1833 i 1834, po wieloletniej walce Williama Wilberforce’a³⁹.

Także ewolucja sytuacji Afrykanów po drugiej stronie kanału La Manche odznaczała się wieloma meandrami. Poprawa statusu „Czarnych” w rewolucyjnej i porewolucyjnej Francji okazała się jednak krótkotrwała i iluzoryczna. Już pół roku po ustanowienie Aktu Abolicji przewrót z 9. thermidora (27 lipca 1794) spowodował powrót do starych praktyk i norm prawnych. Wydarzenia na Antylach, a zwłaszcza atmosfera polityczna po utracie San-Domingo (1801) sprowokowała

³⁷ Sentencja wyroku ogłoszonego przez Lorda Mansfielda jest na tyle znamienita dla ducha epoki, że warta przytoczenia: „Stan niewolnictwa jest takiej natury, że nie może być wprowadzony z powodów moralnych, jak i politycznych [...] To jest tak ohydne, że nie może być wspierane przez prawo pozytywne. Bez względu na niedogodności, jakie w związku z tym mogą wynikać, nie mogę powiedzieć, że ten przypadek jest dozwolony lub zatwierdzony przez prawo Anglii; a zatem czarny musi odejść (wolny) (*black must be discharged*)” (zob. W. Cotter, *The Somerset Case and the Abolition of Slavery in England*, „History”, vol. 79 (1994), s. 33).

³⁸ Specjalnie powołany w 1808 roku *West Africa Squadron Royal Navy* w ciągu 52 lat służby (1808–1860) przechwycił około 1.600 statków i uwolnił około 150 tys. Afrykanów, którzy następnie zostali osiedleni przeważnie w Sierra Leone, na Wyspach Bahama i na Jamajce. Z ich grona w XX wieku pochodziło *gros* Czarnych imigrantów osiadłych w Wielkiej Brytanii. Zob. C. Lloyd, *The Navy and the slave trade*, London 1968.

³⁹ Zob. W. Hague, *William Wilberforce: The Life of the Great Anti-Slave Trade Campaigner*, London 2007, s. 499–502.



Ryc. 3. Portret Jean-Baptiste Belleya (1798) autorstwa Anne-Louis Girodeta.

erozję statusu prawnego „Czarnych” we Francji. W tym czasie (w 1797 roku) upowszechniły się opinie (pojawiały się afisze na ulicach Paryża) o potrzebie ustanowienia instytucji niewolnictwa we Francji. Do rangi symbolu urosły słowa przypisywane Napoleonowi „jak można przyznać wolność Afrykanom, ludziom, którzy nie mają żadnej cywilizacji” /.../ „Kto chce wolności dla Afrykanów, ten chce niewolnictwa dla białych...” (*Comment a-t-on Pu accorder la liberte a des Africains, a des hommes qui n'avaient aucune civilisation*)⁴⁰. Za I Cesarstwa liczne osobistości „czarne” i „kolorowe”, zasłużone w służbie Republiki, spotkały upokorzenia. Takie postacie życia publicznego, jak Tomasz Aleksander Dumas, zostały zmarginalizowane, a inni, jak: Toussaint L'Ouverture, Jean-Baptiste Belley, Étienne Victor Mentor, Jean-

Baptiste Mills, skończyły życie w więzieniu lub na zesłaniu⁴¹. Afrykanie stali się niepożądani na ziemi francuskiej. Powrócił zakaz małżeństw międzyrasowych oraz zakaz wjazdu na terytorium Francji „wolnych kolorowych”, zniesiony dopiero w 1818 roku.

W latach 1807–1808 z polecenia Napoleona w całym imperium przeprowadzono spis „osób czarnych i kolorowych”. Z niekompletnych danych, które zachowały się do dzisiaj, wynika, że populacja ta uległa w kontynentalnej Francji znacznej redukcji w ciągu zaledwie kilkunastu lat. Dane z tego spisu wskazują, że w tym czasie populacja „Czarnych” i „Kolorowych” mieszkańców Francji kontynentalnej liczyła niecałe 2 tys., czyli znikomy ułamek (20 %) stanu sprzed Rewolucji (według innych szacunków zaledwie 10%). Większość tych osób mieszkała w miastach portowych. Co znamienne, Paryż był już wówczas „opróżniony” z Afrykanów przez policję Fouché⁴².

⁴⁰ Zob. M. Damas-Hinard, *Napoleon. Ses Opinions et Jugemens sur les Hommes et sur les choses*, Paris 1838, s. 256.

⁴¹ Zob. P. Blanchard, *Introduction* ... s. 25.

⁴² P. Blanchard, *Introduction* ..., s. 29.

W pierwszych dekadach XIX wieku mamy do czynienia z wyraźnym regresem obecności Afrykanów w Europie, w tym ludzi mieszanego pochodzenia. Po ostatecznym zniesieniu niewolnictwa w Wielkiej Brytanii i 1848 roku, w imperium francuskim „wolny” już Afrykanin stał się „tubylcem” o statusie „poddanego”, pozbawionym praw obywatelskich. Często ich status sprowadzał się do roli ciekawostki wystawianej na pokaz dla gawiedzi⁴³. Taki sposób postrzegania „obecności” Afrykanów w Europie trwał właściwie przez prawie cały wiek XIX, gdy bywali oni elementem ekspozycji ogrodów zoologicznych (fenomenowi znanego pod nazwą *Zoos humains*) w wielu miastach europejskich⁴⁴. Zjawisko egzotyzacji Afrykanów i specyficznej protekcyjnej postawy w stosunku do nich przetrwało w Europie aż do lat 30. XX wieku, gdy Afrykanie stali się główną atrakcją tzw. „wystaw kolonialnych” w Brukseli, Paryżu i innych miastach⁴⁵.

Regres obecności Afrykanów w Europie przełamała dopiero instytucjonalizacja systemu kolonialnego, który w ostatnich dwóch dekadach XIX wieku wszedł w fazę imperialistyczną. Towarzyszył temu wzrost tendencji rasistowskich w społeczeństwie Europejskim, związanych z powstaniem „rasistowskich teorii naukowych”. Przekonanie o niższości „Czarnych” rozpowszechniło się wówczas w europejskim społeczeństwie. Stereotyp Afrykanina jako „bestialskiego”, cechującego się „instynktownością” oraz „brakiem moralności i zdolności intelektualnych” wyparł dawną wizję „dobrego dzikiego”. Nawet, gdy przyznawano Afrykanom „inteligencję” i „pracowitość”, to równocześnie zarzucano im „brutalność”, wynikającą z typowego dla nich fetyszyzmu, oraz określano jako „zdegradowanych przez okrucieństwa”⁴⁶.

Nowe fale Afrykanów

Widoczna zmiana nastąpiła stopniowo z początkiem XX wieku, gdy w Paryżu, Londynie lub Berlinie pojawili się pierwsi *évolués* („rozwinięci”), jak z francuska zwano Afrykanów wykształconych na wzór europejski⁴⁷. Pa początku XX wieku

⁴³ Czego smutnym symbolem jest los Sarah „Saartjie” Baattman (pierwotne imię: Sawtche), szerzej znanej pod pseudonimem „Hotentockiej Venus”. Kobieta pochodząca z ludu Khoikhoi przywieziona została do Londynu w 1810 roku z Kraju Przylądkowego. Używano ją do upokarzających „występów”, podczas których odgrywała rolę „dzikuski”. Z racji szczególnych cech fizycznych (m.in. steatopigicznych pośladków) budziła też zainteresowanie ówczesnych elit (świata nauki). Wkrótce znalazła się w Paryżu, gdzie służyła jako atrakcja na wieczorach tamtejszej arystokracji. Tam też umarła w 1815 roku w dramatycznych okolicznościach. Odlew jej ciała był eksponowany w paryskim *Muse de L'Homme* aż do lat 70. XX wieku. Zob. S. Qureshi, *Displaying Sara Baartman, the 'Hottentot Venus', 'History of Science', vol. 42, s. 233–257.*

⁴⁴ Zob. P. Blanchard, G. Manceron, E. Deroo, *Le Paris Noir*, Paris 2001.

⁴⁵ Zob. C. Hodeir, M. Pierre, *L'exposition coloniale*, Bruxelles 1991.

⁴⁶ Zob. P. Blanchard, *Introduction...*, s. 44; J.-C. Fullbert-Dumonteil, *Les Ashatis de l'Afrique équatoriale*, Jarden zoologique d'Acclimatation de Paris, 1887, s. 31 i n.

⁴⁷ W portugalskim imperium kolonialnym grupę enkulturowanych (i „uobywatelnionych”) Afrykanów określano mianem *asimilados*. W Brytyjskich, taką warstwę społeczną (pełniącą niższej

zaczęła coraz liczniej przyjeżdżać do Europy nowa kategoria „Czarnych”. Nie byli to już niewolnicy bądź wyzwolenicy lub pochodzący z mieszanych związków „Kolorowi” (*Mulatos, Métissés*) pochodzący z Karaibów – Antyli. Przybywali bezpośrednio z Afryki.

W tym czasie podzielić ich można na dwie podkategorie. Pierwszą stanowili absolwenci szkolnictwa typu europejskiego tworzonego w koloniach (*Native Authority School* lub *les écoles des notables*), którzy kontynuowali naukę w Europie⁴⁸. Z tej grupy wywodziły się przyszłe afrykańskie elity, które wraz ze swymi „czarnymi braćmi” z Antyli stworzyły podwaliny pod intelektualne ruchy emancypacyjne Afrykanów (z ideologią *Négritude* na czele). Drugą grupę stanowili Afrykanie służący w formacjach wojskowych, np. w tzw. „czarnej armii” (*armée noire*). Podczas I i II wojny światowej na terytorium Francji stacjonowało i walczyło sto kilkadziesiąt tysięcy Afrykanów⁴⁹.

Obie grupy – studenci i żołnierze – miały okazję poznać kulturę i społeczeństwo europejskie niejako od wewnątrz, widząc jego silne i słabe strony. Bagaż doświadczeń, z jakim wracali oni do swoich rodzinnych miast i wiosek (weterani poznali z autopsji klęskę 1940 r.), zmieniał u nich i w ich otoczeniu sposób postrzegania kolonizatorów, przyczyniając się do demitologizacji krajów metropolitarnych. Nie pozostało to bez wpływu na wizję świata, tożsamość i aspiracje niepodległościowe kolejnych pokoleń Afrykanów. Z drugiej strony, obecność licznych czarnych studentów oraz czarnych żołnierzy w znaczący sposób wpłynęła na obraz Afrykanów w społeczeństwie francuskim, choćby poprzez stworzenie nowego pola integracji (relacji bezpośrednich, a nie oglądu zapośredniczonego lub stereotypowo prezentowanego w *Zoos humains*). Mierzona w tysiącach liczba poległych afrykańskich żołnierzy, wpłynęła w końcu na sposób postrzegania Francji przez kolejne pokolenia afrykańskich imigrantów, już choćby przez pojawienie się na francuskiej ziemi cmentarzy i pomników „Czarnej Armii” (zob. ryc. 4)⁵⁰

rangi urzędy, zwano *intellectual proletariat*) a w koloniach niemieckich – *effendija* (zob. R. Vorbrich. *Plenienna i postplemienna Afryka. Kon-cepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012, s. 221).

⁴⁸ Wychowanych na podręcznikach zawierających treści mające formować „Czarnego Francuza” (ze sławną frazą: *notres ancêtres les Gaulois*).

⁴⁹ Stan osobowy „czarnej armii” stale wzrastał, od ok. 29 tys. ludzi w 1914 do 63 tys. w 1918 r. W czasie I wojny światowej służyło w niej 193 tys. Afrykanów, z czego ok. 160 tys. walczyło w Europie. Po 1919 r. stan tej formacji uległ znacznej redukcji (do 11–12 tys.), aby osiągnąć liczbę 100 tys. podczas II wojny światowej.

⁵⁰ Zob. C. Coquery-Vidrovith, *Tirailleurs. Foces noires et premiers combats*, [w:] P. Blanchard (red.), *La France Noire...*, s. 66–97; C. Pennequin (red.) *L'armée Noire*, Paris 2010; R. Vorbrich, *op. cit.*, s. 229.



Ryc. 4: Pomnik Aux héros de l'Armée Noire w Reims, wzniesiony w 1924 roku, zburzony przez Niemców w 1940 i zrekonstruowany w 2013 roku.

W latach 50. i 60. XX wieku, mierzona w tysiącach, grupa afrykańskiego pochodzenia absolwentów europejskich (ale także amerykańskich) uczelni, którzy pojawili się w Europie, otworzyła nową epokę w formach integracji – europeizacji Afrykanów. Od lat 50. Afrykanie (Euroafrykanie) jako członkowie parlamentów w Paryżu lub Londynie, a nawet na stanowiskach ministerialnych we Francji, wywoływali już mniejszą sensację⁵¹. Fala imigrantów z Afryki przybywających do krajów europejskich przybrała znacząco na sile w latach 60. XX wieku, co zbiegło się w czasie z „dekadą niepodległości Afryki” oraz zapotrzebowaniem na zagra-

⁵¹ Pierwszym Afrykaninem (rodowitym, a nie pochodzącym z Antyli, „czarnoskórym, a nie „kolorowym”) członkiem parlamentu europejskiego (Zgromadzenia Narodowego w Paryżu) został w 1914 roku Sengalczyk – Blaise Diagne. Pierwszym, afrykańskiego pochodzenia ministrem w rządzie V Republiki został w 1957 roku Félix Houphouët-Boigny, późniejszy wieloletni prezydent Wybrzeża Kości Słoniowej (zob. Vorbrich, *op. cit.*, 232).

niczną siłę roboczą. W niektórych okresach przyrost imigrantów z Afryki osiągał skalę kilkuset procent na dekadę⁵².

W końcu, nie bez znaczenia dla XX-wiecznego obrazu „Czarnego” w Europie miała, zapoczątkowana w okresie międzywojennym, a wzburająca na sile w okresie powojennym, fala Afroamerykanów przybywających do Londynu, Paryża, Berlina, a nawet Warszawy. W miejscach stałego lub czasowego osiedlenia współtworzyli oni elity artystyczne, wnoszące swój wkład w kulturę popularną Europy, zwłaszcza w jej „u-jazz’owanie”⁵³. Problem Afroamerykanów w Europie wprowadza nas już w nowe zagadnienie – tożsamość transatlantycką.

Rasa i tożsamość w przestrzeni transatlantyckiej

„Czarni” mieszkańcy Europy, niezależnie czy sami się tak postrzegają, czy są jako tacy postrzegani, w zdecydowanej większości, nie licząc przybyszy z Azji i Oceanii, mają afrykańskie korzenie. Sprawa jest oczywista w wypadku imigrantów w pierwszym pokoleniu. Staje się mniej jednoznaczna w przypadku potomków emigrantów, a zwłaszcza dzieci z mieszanych związków. Powoduje to, że nie wszyscy „Czarni” w podobny sposób konstruują swą tożsamość, że w różnym stopniu akceptują i akcentują afrykański komponent swej tożsamości. Problem godny jest odrębnego, pogłębionego studium. W tym miejscu zarysuję jedynie główne modele wyborów tożsamościowych. W uproszczeniu można powiedzieć, że na jednym biegunie swoistego kontinuum pojawia się tożsamość z przewagą komponentów afrykańskich – Afroeuropejczycy, a po drugiej z dominacją komponentów europejskich – Euroafrykanie. Pomiedzy tymi dwoma skrajnymi pozycjami występuje nieskończona liczba opcji pośrednich. Ponieważ indywidualne wybory, procesy budowy tożsamości, zwłaszcza u osób mieszanego pochodzenia, przebiegają w przestrzeni kulturowego przenikania⁵⁴, należy dodatkowo wyróżnić opcję tożsamości nie mieszczącą się na tak wytyczonym kontinuum. Nazwać ją można tożsamością „transatlantycką”.

Opcja afroeuropejska – czyli zwrócenie się ku korzeniom afrykańskim – wymuszona jest często zetknięciem z postawami „Białych” Francuzów, Brytyjczyków, Portugalczyków, itd. Poszukiwanie „czarnej” tożsamości staje się swego rodzaju refleksem reakcji „białego” otoczenia, reakcją na uświadomienie sobie swojej od-

⁵² Na przykład, populacja mieszkańców Anglii (a ściślej mówiąc Anglii i Walii) wzrosła z 6 tys. w roku 1961 do 58 tys. w roku 71 i do 100 tys. w 1981 roku, Home Office / Office for National Statistics – http://www.ons.gov.uk/ons/dcp171776_346219.pdf [data dostępu: 31.11.2014].

⁵³ Zob. R. Fonkoua, *Noirs. Presences africaines, ruptures ultramarines*, [w:] P. Blanchard (red.), *La France Noire...*, s. 180–213.

⁵⁴ Dla celów operacyjnych przestrzeni kulturowego przenikania definiuję jako obszar lub domenę aktywności społecznej, w ramach której ma miejsce penetracja i trwałe współistnienie wzorów kulturowych różnego pochodzenia.

mienność i poczucia bycia mniejszością⁵⁵. Pojawia się często w zetknięciu z Afroamerykanami, lub, co wysoce znamienne, podczas pobytu w USA, np. podczas studiów. W ten sposób wybór „bycia” Afroeuropczykiem lub Euroafrykanem ma charakter kontekstowy, wynika z postawy otoczenia⁵⁶.

Afroeuropczykami stają się ludzie, którzy podzielają, chcąc nie chcąc, doświadczenie społeczne bycia powszechnie postrzeganymi jako „Czarni”⁵⁷. Konstruowanie tożsamości odbywa się według narracji: „Jesteś Czarny jeśli cierpisz zniewagi, jesteś dyskryminowany dlatego, że przypisuje się tobie afrykańskie pochodzenie”.

We współczesnej Europie dla osoby mieszanego pochodzenia wybór tożsamości afrykańskiej – afroeuropskiej staje się w ten sposób aktem politycznym, pociągającym za sobą dezyderaty polityczne. W Wielkiej Brytanii, nie wypierającej się swego segmentalnego (wielorasowego) charakteru, przybierają one postać pytania: „Dlaczego nie ma czarnego koloru na Union Jack”⁵⁸. W republikańskiej Francji, nie uznającej w zasadzie mniejszości (w tym i rasowych), następuje przejście od „niewidzialności prawnej” do „widzialności społecznej i rasowej” wyrażanej w zbiorowej mobilizacji, instytucjonalizacji (powstawaniu ziomkostw, „marszu przez instytucje”) ⁵⁹ oraz coraz głośniejszym formułowanym roszczeniach ⁶⁰.

⁵⁵ Nasuwa się w tym kontekście analogia do sytuacji w USA, gdzie istotnym czynnikiem ruchów z lat 60. była gęstość czarnej populacji w danym mieście, wysokie bezrobocie, niskie płace itp. warunki (zob. M. Lamont, É. Laurent, *Identity: France Shows its True Colors*, „International Herald Tribune”, 6. 06. 2006). Niepokoje z lat 80. w londyńskim Brixton lub liverpoolskim Toxteth, a zwłaszcza płonące „kolorowe” przedmieścia 300 miast Francji jesienią 2005 roku, pokazują, że kilka dekad później sytuacja powtarza się w Europie.

⁵⁶ Jak wspomina Pap Ndiaye – pionier europejskiego nurtu *black studies*, „Mój ojciec wrócił do Senegalu, kiedy miałem trzy lata, ja go nie znałem. Miałem bardzo francuskie dzieciństwo, [...] [moja wizja świata] była sfrancuziała (*j'étais limite franchouillard* !). Moja droga życiowa jest typowa dla republikańskiej merytokracji: *école normale (supérieure)* [we Francji renomowana szkoła wyższa] w Saint Cloud. [...] A potem wyjechałem do Stanów Zjednoczonych na studia. Robiłem dyplom na temat wymiany gospodarczej w dziedzinie tekstyliów. [...] Zdałem sobie sprawę, że tam widzieli mnie jako Czarnego. Przeżyłem szok [...]”. Zob. P. Ndiaye, *Moi, métis*, „Le Nouvel Observateur”, 04.02.2011.

⁵⁷ Zob. P. Ndiaye, *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris 2008, s. 21–24.

⁵⁸ Zob. M. Lamont, É. Laurent, *op. cit.*, s. Por. Paul Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, London 2002.

⁵⁹ W samej Lizbonie doliczono się 27 ziomkostw oraz innego typu organizacji Cap Verdynczyków (zob. J. Sardinha, *Cap Verdian Associations in the Metropolitan Area of Lisbon: their role in integration*, „Sussex Migration Working Paper” no. 26, s. 13, <https://www.sussex.ac.uk/webteam/gateway/file.php?name=mwp26.pdf&site=252> [z 20.10.2014]).

⁶⁰ Por. P. Ndiaye, *La Condition noire* ... Z braku miejsca przywołam tu jedynie kilka inicjatyw i instytucji obrazujących formy instytucji Afroeuropczyków, które pojawiły się w krajach europejskich: CRAN (*Le Conseil Représentatif des Associations Noire*, *Initiative Schwarze Deutsche*, *Black and Asian Studies Association* na *Middlesex University's summer school* zwanej „Czarnym Londynem”, *Komitet Rzecznikowski Afrykańskiej Społeczności w Polsce*. Nową jakość samoorganizacji Afroeuropczyków ilustruje najdobitniej pojawienie się w 2002 roku pierwszego „czarnego” kandydata we francuskich wyborach prezydenckich. Był nim Christian Taubira, ekonomista z Francuskiej Gujany. Uzyskał 660 tys. głosów, czyli 2,3 % ogółu głosów. Blakely, *op. cit.* s. 13.

Afrykańskiego pochodzenia mieszkańców Europy, zwłaszcza pierwszego pokolenia emigrantów, cechują dwie tendencje: dążenie do integracji i asymilacji ze społeczeństwami „gospodarzy”, a z drugiej strony wyrażania, formatowania swej rasowej i kulturowej odmienności wobec społeczeństwa krajów osiedlenia. Ponieważ funkcjonują oni w ramach modelu państwa narodowego (a poprawnie mówiąc: „państwa-narodu” – *nation-state*), niejednorodni etnicznie „Czarni Europejczycy” inspirowani są wzorami europejskiego nacjonalizmu kulturowego. Środkiem umożliwiającym przetrwanie i „prosperity” wzdłuż linii etnicznych podziałów staje się w takich warunkach budowa silnej świadomości, pomocnej w samoorganizacji. Wciąża to część Afroeuropejczyków w dyskurs nacjonalistyczny, w narodową frazeologię i symbolikę. W takim kontekście francuscy Afroeuropejczycy postrzegają kraj osiedlenia jako kraj „drugiego narodu Czarnych” (*seconde nation des Noirs*). Ewentualnie mówi się tam o „wymyślonym [...] pojęciu narodu Metysów” (*inventé [...] la notion de société Métisse*)⁶¹. Wśród Afroeuropejczyków z Wielkiej Brytanii pojawia się w takim miejscu, przywołane już wyżej pytanie o zestaw barw na Union Jack. W ten sposób rodzi się idea „czarnego narodu Europy”. Jej zwolenników można postrzegać jako Euroafrykanów.

Co jednak ma zrobić Afroeuropejczyk, jeśli nie pamięta ojczyzny przodków. Nie ma już, poza cechami rasowymi, nic wspólnego z Afryką i nie pociąga go idea wymagowanego „czarnego narodu Europy”. Efekt może zaskakiwać. Obrazowo ujął to pewien młody (urodzony w Europie) Afroportugalczyk:

Portugalskie społeczeństwo nie widzi nas młodych jako Portugalczyków, z powodu koloru skóry. Taka mentalność istnieje: ‘oni są czarni, a zatem są Afrykanami’. Z drugiej strony, młoda generacja nie zna Wysp Zielonego Przylądka i oni nie utożsamiają się z rodzicielską wersją bycia „Cap Werdyńczykiem”. W rezultacie, nie wiedząc nawet kim są i jak się mają określać. I dlatego zaczynają szukać tożsamości i kończą znalezieniem innej formy bycia Afrykaninem, głównie w afroamerykanizmie⁶².

Należy w tym miejscu podkreślić, że afroamerykańskie wzory konstruowania tożsamości wśród Afroeuropejczyków w ostatnich latach nabierają na sile. W wielu europejskich krajach, wcale nie wyróżniających się liczną populacją Afroeuropejczyków, coraz częściej celebrowane są „Miesiące Czarnej Historii” wzorowane na amerykańskim prototypie. Od lat 80. XX wieku odbywa się on w Zjednoczonym Królestwie, od kilkunastu lat w Berlinie i w Pradze. We Francji, Holandii Irlandii oraz Danii w ramach akcji „czarnej dumy” organizuje się konkursy „czarnych piękności”, pokazy plectenia włosów w afrykańskim stylu itp.⁶³

⁶¹ Zob. Blakely, *op. cit.*, s. 7; P. Blanchard, Interview: Pascal Blanchard, auteur de la «France noire», <http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http://www.rfi.fr/france/20111107-interview-pascal-blanchard-auteur-france-noire&title=Interview%3A%20Pascal%20Blanchard%2C%20auteur%20de%20la%20C2%ABFrance%20noire%2C%BB> [z 10.09.2014].

⁶² Zob. J. Sardinha, *op. cit.* s. 14.

⁶³ Por. A. Blakely, *op. cit.*, s. 19–20.

Znaczna część „Czarnych Europejczyków” osiedliła się w Europie, przybywając z zachodnich stron Atlantyku, z Karaibów - Antyli lub wręcz z USA⁶⁴. Znaczenie „Czarnych” z Antyli w uformowaniu się „Czarnych Francuzów” opisałem powyżej. Podobną rolę odegrali (i odgrywają) w W. Brytanii imigranci z Jamajki. Istnieje w tym kraju, odnoszące się do nich, pojęcie: „przybysze z ‘Empire Windrush’” (*Empire Windrush arrivants*). Pochodzi ono od nazwy statku, który w 1948 roku przywiózł na Wyspy Brytyjskie pierwszą, kilkuset osobową, grupę imigrantów z Jamajki⁶⁵.

W tym kontekście pojawia się problem terminologiczno-metodologiczny. Na ile jesteśmy władni określać przybyszy z zachodniej strony Atlantyku mianem Afroeuropczyków, bądź Euroafrykanów? Niekiedy stosuje się termin *Afro-antillaines* lub *Blac-Caribbean*. Problem w tym, że, jak podkreślał F. Fanon, Antyljczycy nie uważają siebie za Czarnych; oni uważają się za Antyljczyków. W opinii Antyljczyków Murzyni (*Nègres*) żyją w Afryce. Subiektywnie, intelektualnie, Antyljczycy uważają się za Białych. „Czarną” tożsamość nabywają oni w Europie, gdy zauważą, że inni mówią o nich jako o Murzynach (*Nègres*)⁶⁶. W wypadku Afroeuropczyków potwierdza się teza F. Bartha, iż równie ważne w konstruowaniu tożsamości jednostki jest to, jak jest ona postrzegana – „za kogo jest uważana”.

Jeszcze bardziej złożoną i dynamiczną postać przybiera tożsamość osób pochodzących z mieszanych związków – Europejczyka/Europejki i Afrykanina/Afrykanki (Białego/Białej i Czarnego/Czarnej. We francuskiej literaturze przedmiotu w odniesieniu do nich funkcjonuje termin *Métissés*. W opisie ich sytuacji pojawia się niekiedy termin *franchouillard*⁶⁷. Jest on wieloznaczny i dość trudny do przetłumaczenia. Polskim odpowiednikiem może być słowo „sfrancuziały”. *Franchouillard* stosuje się w odniesieniu do osoby zbyt francusko-centrycznej, zwykle z odcieniem delikatnej kpiny z francuskich manier i kultury francuskiej. W kontekście „Afrofrancuzów” oznacza on osobę mieszanego pochodzenia, która świadomie lub nie wybrała tożsamość francuską. Ignoruje swe afrykańskie korzenie, jest dobrze zintegrowana z żywiołem francuskim, poprzez związki rodzinne i wykształcenie. Dlatego ta kategoria osób najlepiej odpowiada modelowi Euroafrykanina.

Poza zarysowanym powyżej dychotomicznym układem Afroeuropczyk-Euroafrykanin lokuje się tożsamość transatlantycka o silnych znamionach świadomości diasporycznej. Tacy mieszkańcy Europy, partycypujący w kilku naraz kulturach, widzą swój „wspólny los” na skrzyżowaniu trzech wymiarów: historii

⁶⁴ Nie brak jednak także potomków afrykańskich niewolników z Reunion oraz innych wysp Oceanu Indyjskiego.

⁶⁵ Zob. S. Small, *op. cit.*, s. XXXI.

⁶⁶ Zob. F. Fanon, *Peau Noire. Masques Blanc*, Paris 1952, s. 120–121. [Polskie wydanie: F. Fanon, *Czarna skóra, białe maski* [w:] K. Stępnik, D. Trzeźniowski (red), *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, Lublin 2010, s. 359–379]

⁶⁷ Por. przypis 56.

(drogi różnej lub wspólnej), wspomnień (które się krzyżują lub nie) i poczucia przynależności lub wykluczenia, prowokowanego przez spojrzenie większości na mniejszość. Ten rodzaj świadomości pozwala przekroczyć uczucie sytuacji „bez powrotu”, połączyć perspektywę „oprawcy” i „ofiary”. Tworzy natomiast tożsamość odwołującą się do nostalgicznej wspólnej przestrzeni pochodzenia⁶⁸.

Takie ujęcie wytycza całkowicie nową perspektywę badawczą, którą Paul Gilroy (2011) wyłożył po raz pierwszy w książce *The Black Atlantic...*. Atlantyk jawi się tu jako ponadnarodowa przestrzeń stałej konfrontacji. Przestrzeń, która nie jest ani afrykańska, ani amerykańska, ani karaibska, ani europejska, lecz jest wszystkim naraz. Analizę jej specyfiki należy rozpocząć od krytyki stałych i uproszczonych wzorów tożsamości⁶⁹.

W ten sposób tożsamość euroafrykańska ujmowana może być, parafrazując koncepcję B. Andersona⁷⁰, jako specyficzna forma „wyobrażonej transatlantyczności”. Tworzy kontrpunkt do klasycznej w dyskursie postkolonialnym, pesymistycznej w swej wymowie, tezy S. Halla o „imperialistycznej sugestynowości” kultury europejskiej (*‘Présence Européenne’*)⁷¹. Model tożsamości transatlantycznej pokazuje jak, zarówno ‘europejska’, jak i ‘afrykańska obecność’ może być wykorzystywana w strategiach kulturowych do uzyskania podmiotowości i mocy sprawczej. Tożsamość transatlantycka odrzuca zarówno partykularyzmy etniczne, jak i podziały społeczne – klasowe. Odpowiada bardziej strukturom sieciowym, uaktywnionym w efekcie procesów globalizacji.

Wymienione modele tożsamości Afroeuropejczyków nie we wszystkich wymiarach odzwierciedlają empirycznie dostępną rzeczywistość. Konkretnie przypadki zwykle nakładają się tylko po części na opisane modele. Modele te ułatwiają jednak systematyzację zjawiska jakim jest obecność Afrykanów w Europie.

Prof. dr hab. Ryszard Vorbrich, antropolog specjalizujący się w problematyce tradycyjnych kultur Afryki oraz ich współczesnych przeobrażeń. Kierownik Studiów Kultur Pozaeuropejskich w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.

⁶⁸ Zob. P. Ndiaye, *La Condition noire...* ; K. Kwahulé, *Immigration et conscience diasporique*, „Africulture”, nr. 72, s. 159–163.

⁶⁹ Zob. P. Gilroy, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Amsterdam 2010.

⁷⁰ Por. B. Anderson: Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu, tłum.

⁷¹ S. Amsterdamski, Kraków 1997.

⁷¹ Zob. S. Hall, *Cultural Identity and Diaspora*, in: P. Williams and L. Chrisman (red.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory a Reader*, London 1994, s. 392–401.

Bibliografia

- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się Nacjonalizmu* (tłum. Stefan Amsterdamski), Znak, Kraków 1997.
- Barth F., *Introduction*, in: F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Oslo: Universitetsforlaget 1969, s. 9–38. Wyd. pol.: *Grupy i granice etniczne*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badania kultury, Kontynuacje*, PWN, Warszawa 2004, s. 348–377.
- Baugh, J., *The Politicization of Changing Terms of Self Reference Among American Slave Descendants*. “American Speech”, vol. 66 (2), 1991, s. 133–46.
- Black people, bdw, *Black people in Europe*, http://www.liverpoolmuseums.org.uk/ism/slavery/europe/black_people.aspx [z 30.11.2014].
- Blakely A., *The Emergency of Afro-Europe: A Preliminary Sketch*, [w:] D. C. Hine, T. D. Keaton, S. Small (red.), *Black Europe and the African Diaspora*, University of Illinois Press, Boston 2009, s. 3–28.
- Blanchard P., *Introduction. Trois siècles de présences en France*, in: P. Blanchard (ed.), *La France Noire. Trois siècles de presences*, Éditions La Découverte, Paris 2011, s. 8–37.
- Blanchard P., Manceron G., Deroo E. (red.) *Le Paris Noir*, Ed. Hazan, Paris 2001.
- Blanchard, *Interview: Pascal Blanchard, auteur de la «France noire»*, bdw, <http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http://www.rfi.fr/france/20111107-interview-pascal-blanchard-auteur-francenoire&title=Interview%3A%20Pascal%20Blanchard%2C%20auteur%20de%20la%20%20C2%ABFrance%20noir%20BB>
- Coquery-Vidrovitch C., *Tirailleurs. Foces noires et premiers combats*, in: P. Blanchard (red.), *La France Noire. Trois siècles de presences*, Éditions La Découverte, Paris 2011, s. 66–97.
- Crónica, *Crónica dos feitos da Guiné / Gomes Eanes de Zurara*, L. de Albuquerque (dir.),
- Coment. e transcrição em português actual Torquato de Sousa Soares, Alfa, D.L., Lisboa 1989, s. 222.
- Damas-Hinard D., *Napoleon. Ses Opinions et Jugemens sur les Hommes et sur les choses*, Paris 1838.
- Earle T. F., Lowe K. J. P., *Les Africains Noire en Europe à la Renaissance*, Toulouse: MAT Éditions, Paris 2010.
- Être noir, *Être noir en France au XVIIIe siècle*, Catalogue édité par les musées d’art et d’histoire de La Rochelle, La Rochelle 2010.
- Fanon F. 1952 *Peau Noire. Masques Blanc*, Seuil, Paris 1952. Polskie wydanie: F. Fanon, *Czarna skóra, białe maski* [w:] K. Stępnik, D. Trześniowski (red.), *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 359–379.

- Fonkoua R., *Noirs. Presences africaines, ruptures ultramarines*, [in:] P. Blanchard (ed.), *La France Noire. Trois siècles de presences*, Éditions La Découverte, Paris 2011, s. 180–213.
- Franklin, J. H., Moss A., *From Slavery to Freedom. A History of African Americans*, McGraw-Hill Education (first edition 1947), Boston 2001.
- Fullbert-Dumonteil J.-C., *Les Ashatisde l 'Afrique équatoriale*, Jarden zoologique 'Aclimatation, Paris 1887.
- Gilroy P., *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, Routledge Classic, London 2002.
- Gourévitch J.-P., *Les Africains de France*, Acropole, Paris 2009.
- Hague W., *William Wilberforce: The Life of the Great Anti-Slave Trade Campaigner*, Harper Press, London 2007.
- Hall S., *Cultural Identity and Diaspora*, [w:] P. Williams and L. Chrisman (red.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory a Reader*, Harvester Wheatsheaf, London 1994, s. 392–401.
- Hine D. C., Terborg-Penn R. Barkley Brown E. (red.), *Black Women in America: An Historical Encyclopedia*, Indiana University Press, Bloomington 2005.
- Hodeir C., Pierre M., *L'exposition coloniale*, Complexe, Bruxelles 1991.
- Hondius D., *Black in Early Modern Europe: New Research from the Netherlands*, [w:] D. C. Hine, T. D Keaton, S. Small (red.), *Black Europe and the African Diaspora*, University of Illinois Press, Boston 2009, s. 29–47.
- Lamont M., Laurent È., *Identity: France Shows its True Colors*, "International Herald Tribune", (6.06.2006).
- Markowska-Manista U., *Zakorzenie czy społeczno-kulturowe zawieszenie? Afrykanie w Polsce*, [w:] J. Nikitorowicz, (red.), *Patriotyzm i nacjonalizm. Ku jakiej tożsamości kulturowej*, IMPULS, Kraków 2013, s. 258–273.
- Ndiaye P., *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Calmann-Lévy, Paris 2008 ;
- Moi, métis*, „Le Nouvel Observateur” (04.02.2011).
- Noël E., *Être Noir en France au XVIIIe siècle*, Tallandier, Paris 2010.
- Ogot A., *UNESCO General History of Africa, vol. V, Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, University of California Press, Berkeley 1999.
- Own C., 'Mixed Race' in *Official Statistics*, [in:] D. Parker, M Song (eds.), *Rethinking "Mixed Race"*, Pluto Press, London 2011, p. 244–249.
- Pennequin C. (ed.), *L'armée Noire*, Editions Al Dante, Paris 2010.
- Pilkington A., *Racial Disadvantage and Ethnic Diversity in Britain*, Palgrave, Macmillan, Basingstoke and New York 2003.
- Qureshi S., *Displaying Sara Baartman, the 'Hottentot Venus'*, "History of Science", vol. 42, 2004, p. 233–257.
- Rashidi R., *Black Star: The African Presence in Early Europe*, Books of Africa Ltd, London 2011.

- Saint Maurice and the Theban Legion, bmw, <http://www.coptic.net/synexarion/MauriceOfTheba.txt> [z 10.12.2014].
- Sardinha J., *Cap Verdian Associations in the Metropolitan Area of Lisbon: their role in integration*, „Sussex Migration Working Paper” nr. 26, bdw, s. 1–24. <https://www.sussex.ac.uk/webteam/gateway/file.php?name=mwp26.pdf&site=252> [z 2014].
- Small S., *Introduction. The Empire Strikes Back*, [w:] D. C. Hine, T. D Keaton, S. Small (red.), *Black Europe and the African Diaspora*, Boston: University of Illinois Press 2009, s. XXIII–XXXVIII, XXI–XXXVIII.
- Tazbir J., *Przybysze z innych kontynentów*, „Problemy”, nr 4 (513) 1989, s. 2–4.
- Vorbrich R., *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2012.
- Gilroy P., *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Editions, Amsterdam 2010.

Wykaz ilustracji

- Ryc. 1.: Zdjęcie detalu figury św. Maurycego (XIII w.) z katedry w Magdeburgu, miejsca spoczynku relikwii świętego.
Źródło: <http://www.medievalists.net/2012/07/27/the-black-in-medieval-science-what-significance/attachment/460/> [z 20.12.2014].
- Ryc. 2: Reklama drukarni – „A la teste Noire” – z 1743 r., z głową czarnego niewolnika – jako miernika jakości czarnego druku.
Źródło: P. Blanchard, *Introduction, Trois siècles de présences en France*, in: P. Blanchard (ed.), *La France Noire. Trois siècles de presences*, Éditions La Découverte, Paris: 2011, s. 17.
- Ryc. 3.: Ryc. 3. Portret Jean-Baptiste Belley’a (1798) autorstwa Anne-Louis Girodeta.
Źródło: http://www.histoire-image.org/site/etude_comp/etude_comp_detail.php?i=737 [z 15.12.14].
- Ryc. 4.: Pomnik *Aux héros de l'Armée Noire* w Reims, wzniesiony w 1924 roku, zburzony przez Niemców w 1940 i zrekonstruowany w 2013 roku.
Źródło: «Aux héros de l'Armée noire» de Reims: 90 ans d'histoire(s) <http://www.rfi.fr/tirailleurs/20140518-france-tirailleurs-premiere-guerre-mondiale-heros-armee-noire-reims-90-ans-hist/> [z 15.12.2014].

Z HISTORII AFRYKI

MICHAŁ LEŚNIEWSKI

DLACZEGO KRÓL ZULUSÓW DINGAAN ZDECYDOWAŁ SIĘ NA ZABÓJSTWO PIETA RETIEFA I JEGO TOWARZYSZY?*

W 1838 roku współczesny KwaZulu-Natal stał się terenem konfrontacji między państwem Zulusów i burskimi Voortrekkerami, którzy niespełna trzy lata wcześniej zaczęli emigrować z terenu Kolonii Przylądkowej w poszukiwaniu nowych perspektyw w południowoafrykańskim interiorze. Konflikt zulusko-burski, dobrze opisany w historiografii anglosaskiej i południowoafrykańskiej, u nas pozostaje niemal nieznany. Mimo że Zulusi są zapewne jednym z niewielu południowoafrykańskich ludów, którego nazwa budzi w Polakach jakiegokolwiek skojarzenia, zapewne więcej wiadomo na temat jego upadku w 1879 roku, niż wcześniejszej historii¹.

Państwo Zulusów, które powstało w drugiej dekadzie XIX wieku, w drugiej połowie lat trzydziestych tamtego stulecia stanęło przed wyzwaniem związanym z pojawieniem się u jego granic burskich emigrantów, szukających terenów pod

* Artykuł przygotowany dzięki środkom z Grantu Narodowego Centrum Nauki przyznanym na mocy decyzji nr DEC-2012/05/B/HS3/03814.

¹ Nie mała w tym zasługa polityki wydawniczej, która sprawiła, że od roku 2009 pojawiły się na polskim rynku wydawniczym trzy pozycje poświęcone wojnie zuluskiej z 1879 roku: Krzysztof Kubiak, *Wojna zuluska 1879 roku*, Zakrzewo 2009, Piotr Fiszka-Borzyzkowski, *Wojna zuluska 1879*, Warszawa 2010 i Przemysław Benken, *Wojna zuluska 1879*, Zabrze 2012. Natomiast do dzisiaj nie opublikowano bardzo interesującego doktoratu Grzegorza Walińskiego, *Terytorium a funkcjonowanie państwa Zulusów przed podbojem kolonialnym (1879)*, Uniwersytet Warszawski 1997.

osadnictwo². Kiedy w 1835 roku grupy Burów zaczęły opuszczać Kolonię Przylądkową, dla wielu z nich właśnie Natal był jednym z celów migracji. Powód był prosty i zrozumiały. Tereny te były wówczas od ponad dekady znane mieszkańcom Kolonii Przylądkowej. W 1824 roku w Porcie Natalu (obecnie Durban) powstała pod patronatem zuluskich władców (najpierw Czaki, a później Dingaana) niewielka kolonia brytyjskich kupców i myśliwych³, a dekadę później na tych terenach pojawili się misjonarze i podróżnicy wśród których byli także Burowie⁴. W efekcie dość dobrze orientowano się w tamtejszych warunkach. Klimat, dobra ziemia nadająca się tak pod uprawę, jak i hodowlę, obfitość wody, a wreszcie dostęp do formalnie niezależnego portu sprawiały, że wielu Voortrekkerom Natal wydawał się ziemią obiecaną. Tym bardziej, że według doniesień, ziemie na południe od rzeki Thukela miały być w dużej mierze opustoszałe⁵. Jedynym, potencjalnym problemem było sąsiedztwo potężnego państwa Zulusów. Wierzano jednak, że z Dingaanem można dojść do porozumienia. Świadczyły o tym chociażby jego relacje z brytyjskimi osadnikami z Portu Natalu. Mimo powtarzających się problemów i konfliktów⁶, obu stronom udawało się utrzymywać *modus vivendi*. Burowie nie mieli powodu sądzić, że są w stanie dojść do porozumienia z władcą Zulusów.

Do realizacji planu znacznej części burskich emigrantów doszło w drugiej połowie 1837 roku. Do tego czasu kolejne grupy Voortrekkerów gromadziły się na obszarze między rzekami Oranje i Vaal (współczesna prowincja RPA

² Więcej na temat charakteru i motywów burskiej migracji zob. Norman Etherington, *The Great Treks. The Transformations of Southern Africa 1815–1854*, Harlow, London, New York 2001, s. 243–253, 340–344; Timothy Keegan, *Colonial South Africa and the Origins of the Racial Order*, London 1996, s. 184–196.

³ Jej losy zostały dokładnie opisane w Anthony E. Cubbin, *Origins of the British Settlement at Port Natal May 1824 – July 1842*, Ph.D. Thesis, University of Orange Free State, Bloemfontein 1983. Bardziej zwięźle opisano dzieje tej nieformalnej kolonii w: Charles Ballard, “Traders, Trek-ers and Colonists”, *Natal and Zululand from Earliest Times to 1910. A New History*, red. Andrew Duminy, Bill Guest, Pietermaritzburg 1989, s. 116–140.

⁴ Chodzi o wyprawę Pieta L. Uysa z przełomu 1834 i 1835 roku. Zob. The Memorial of Petrus L. Uys, Jacobus Moolman, Petrus L. Moolman and Gerhardus Roedolf for Permission to Cross a Frontier, 19th July 1834, Magisterial Proceedings Regarding the Intention of P.L. Uys and Others to Emigrate to Port Natal, 5th June 1835, *Records of Natal, 1823–1839*, Pretoria 1989, t. 2, s. 269, 304.

⁵ Według ówczesnych doniesień na terenie całego Natalu miało żyć w 1838 roku 14 000 Afrykanów. Zob. H. Cloete to D. Moodie, 10 VIII 1848, *British Parliamentary Papers, 1850, Correspondence Relative to the Settlement of Natal*, t. 38, nr 1292, s. 40–41. Współcześnie badacze kwestionują tezę o wyludnieniu, uznając, że faktyczna liczba mieszkańców Natalu była wyższa. Zob. J. Wright, C. Hamilton, *Traditions and Transformations: The Phongolo-Mzimkhulu Region in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, [w:] *Natal and Zululand from Earliest Times to 1910*, s. 71. Ale nawet oni zgadzają się, że doszło do relatywnego wyludnienia niektórych obszarów Natalu. Zob. John B. Wright, *The Dynamics of Power and Conflict in the Thukela-Mzimkhulu Region in the Late 18th and Early 19th Centuries. A Critical Reconstruction*, niepublikowana praca doktorska, University of Witwatersrand, Johannesburg 1989, s. 270–274.

⁶ Najważniejsze były dwa z nich 1831 i 1833 roku.

– Wolne Państwo), między innymi w celu przedyskutowania, czy dalsza migracja powinna kierować się na północ, za rzekę Vaal, jak chciał tego Hendrik Potgieter, czy na wschód, do Natalu, czego zwolennikami byli Gert Maritz i później przybyły Piet Retief. Dodatkowo od października 1836 roku Voortrekkerzy byli w stanie wojny z władcą Ndebele Mzilikazim, co opóźniało podjęcie decyzji. Dopiero po zwycięstwie rajdu Potgietera i Maritza na Mosese w styczniu 1837 roku i przybyciu Pieta Retiefa doszło do rozstrzygnięć politycznych, które zadecydowały o migracji większości Burów do Natalu. W czerwcu 1837 roku emigranci zgromadzeni w Winburgu przyjęli tak zwane Dziewięć Artykułów, które formalnie definiowały ustrój migrujących społeczności. Na czele *maatschapij* (wspólnoty) stanął Piet Retief, który jako gubernator skupiał w swoich rękach władzę cywilną i wojskową. Maritz pozostał jego zastępcą, a także sędzią i przewodniczącym Burgerraadu⁷. Obaj byli zwolennikami emigracji do Natalu.

Decyzja o kierunku migracji została więc podjęta, zdawano sobie jednak sprawę, że bez aprobaty Dingaana migracja do Natalu może zakończyć się konfrontacją z Zulusami, czego Voortrekkerzy chcieli uniknąć. Mimo sukcesów w walce z Mzilikazim zdawali sobie sprawę, że ewentualny konflikt może być niebezpieczny⁸. Dlatego Retief postanowił najpierw osobiście zorientować się w sytuacji panującej w Natalu i w miarę możliwości porozumieć się z władcą Zulusów. Retief wyruszył do Natalu na przełomie września i października 1837 roku, kiedy sytuacja wśród Voortrekkerów wyjaśniła się. Zwolennicy Potgietera wyraźnie zadeklarowali się, iż ich celem migracji są tereny za rzeką Vaal. Z kolei G. Maritz, mimo iż w międzyczasie doszło do konfliktu między nim a Retielem⁹, potwierdził wolę migracji do Natalu.

Reitzowi w wyprawie towarzyszyło piętnastu Voortrekkerów. Swoje pierwsze kroki skierowali do Portu Natalu, dokąd przybyli 19 października. Dlaczego postanowił najpierw udać się tam, a nie do głównej siedziby Dingaana w uMgungundlovu? Można przyjąć, że wołał najpierw zasięgnąć „zewnątrznej” opinii. Do wiedzieć się więcej o samym Dingaanie. Co więcej brytyjska społeczność z Portu

⁷ Zob. Eerste Vrije Grondwet, 6 VI 1837, *Voortrekkerse: Dokumente oor die Geskiedenis van die Voortrek met Aantekeninge en Bijlae*, red. Gustav S. Preller, t. I, Kaapstad, Bloemfontein 1918, s. 300–301. *Afrikaner Political Thought. Analysis and Documents*, red. André du Toit, Hermann Giliomee, t. I, Berkeley, Los Angeles, London 1983, s. 244; H. Giliomee, *The Afrikaners. Biography of a People*, Cape Town 2003, s. 164.

⁸ O sile i możliwościach państwa Dingaana świadczyła wyprawa Zulusów przeciw Ndebele w czerwcu–sierpniu 1837 roku. Zob. W.F. Lye, „Ndebele Kingdom South of the Limpopo River”, *Journal of African History* t. 10, 1969, nr 1, s. 95; N. Etherington, *The Great Treks*, s. 254–255.

⁹ Konflikty między przywódcami były wśród Voortrekkerów normą. Najczęściej u ich źródła stały osobiste ambicje. Nie inaczej było także w tym wypadku. Zob. *Afrikaner Political Thought: Analysis and Documents*, t. I, s. 245; G. Maritz to the Voortrekkers Travelling to Port Natal, 1 II 1838, ibidem, t. I, s. 284–285. H. Giliomee, *The Afrikaners*, s. 164.

Natalu miała odegrać ważną rolę w planach Retiefa, chociażby ze względu na to, że kontrolowała jedyny port w okolicy.

Z Portu Natalu P. Retief wysłał do Dingaana oficjalny list, w którym prosił o zgodę na przybycie do uMgungundlovu i podjęcie rozmów na temat ewentualnego osiedlania się Burów na niezasiedlonych ziemiach sąsiadujących z państwem Zulusów¹⁰. Dla Dingaana ta propozycja była co najmniej kłopotliwa. Przynajmniej od kilku miesięcy obserwował poczynania Burów na High Veldzie, a zaledwie we wrześniu 1837 roku, jego oddziały wracające z wyprawy przeciwko Ndebele natknęły się na Voortrekkerów, którzy zażądali od nich zwrotu części bydła, którą Ndebele wcześniej zrabowali Burom¹¹. Nie doszło wówczas do konfrontacji, gdyż obie strony wołały jej uniknąć. Zulusi po ciężkiej wyprawie, zakończonej tylko częściowym sukcesem, chcieli jak najszybciej wrócić do domu. Burowie zaś, mając w perspektywie migrację do Natalu, woleli unikać zadrażnień z władcą Zulusów.

Być może dotychczasowe doniesienia niepokoiły Dingaana, który mógł spodziewać się przybycia Burów, ale zapewne był zaskoczony ich liczebnością. Perspektywa przybycia kilku tysięcy *trekkerów* z ich końmi i bronią palną była potencjalnie niebezpieczna, co pokazywał przypadek Mzilikaziego. Dingaan tym bardziej postanowił zachować ostrożność i wybadać intencje Retiefa i Burów. Dlatego nie chciał wprost odmawiać i postanowił przyjąć Retiefa w swojej siedzibie. Piet Retief przybył do uMgungundlovu piątego listopada. Oficjalne przywitanie burckich emisariuszy miało miejsce następnego dnia. Dingaan wykorzystał tę okazję dla zaprezentowania swojej potęgi. Uroczystości trwały przez dwa dni, podczas których kilka tysięcy Zulusów tańczyło, inscenizowało udawane starcia i bitwy. Dingaan zaś pokazywał gościom *iKhanda*, czyli odpowiednik koszar, przeznaczonych dla 34 000 wojowników¹².

Jeszcze szóstego listopada rozpoczęły się rozmowy. Podczas nich Dingaan wprost oskarżył Voortrekkerów o atak na jego poddanych i kradzież bydła. Piet Retief odrzucił te oskarżenia i wskazał na Sekonyelę i BaTlokwa jako winnych ataku na Zulusów¹³. Nie wiemy, czy władca Zulusów uwierzył w te wyjaśnienia, chociaż były prawdopodobne, gdyż BaTlokwa Sekonyeli w tym czasie nie tylko

¹⁰ Zob. F. Owen, 26 X 1837, *The Annals of Natal*, red. John Bird, Pietermaritzburg 1888, t. I, s. 331.

¹¹ Zob. N. Etherington, *The Great Treks*, s. 256.

¹² Zob. F. Owen, 5, 6, 7 XI 1837, *The Annals of Natal*, t. I, s. 333–334; *The Diary of the Rev. Francis Owen, M.A. Missionary with Dingan in 1837–1838*, red. G.E. Cory, Cape Town 1926, s. 61. Zob. także N. Etherington, *The Great Treks*, s. 263.

¹³ Zob. Dingaan to P. Retief, 6 XI 1837, *The Natal Papers: A Reprint of All Notices and Public Documents Connected with the Territory Including a Description of the Country and a History of Events from 1498 to 1843*, t. I, red. John C. Chase, Cape Town 1968, s. 131–132; P. Retief to Dingaan, 8 XI 1837, *Voortrekker-Argiefstukke, 1829–1849*, red. H.S. Pretorius, D.W. Kruger, Pretoria 1937, s. 21–23.

zaadaptowali system komando, ale także europejskie stroje. Niezależnie jednak od tego, kto w rzeczywistości dokonał tego napadu, Dingaan przyjął wyjaśnienia Retiefa, ale jako wstępny warunek podjęcia rozmów o zgodzie na ewentualne osadnictwo w Natalu uznał odzyskanie przez Retiefa utraconego bydła¹⁴.

Nie wchodząc w szczegóły całego incydentu, przywódca trekkerów podstępem uwięził władcę BaTlokwa i zmusił go do wydania 700 sztuk bydła, 60–70 koni i 30 strzelb¹⁵. Spełniwszy żądanie władcy Zulusów Piet Retief, postanowił wykorzystać oddanie bydła Dingaanowi jako okazję do demonstracji siły i bojowej sprawności Burów. Zabral ze sobą większy niż poprzednio orszak. W sumie w wyprawie do uMgungundhlovu towarzyszyło mu 68 Burów i 30 kolorowych *agterryers* (giermków)¹⁶. Retief i jego towarzysze dotarli do siedziby władcy Zulusów 3 lutego 1838 roku. Chcąc zrobić odpowiednie wrażenie na Zulusach i ich władcy, Retief postanowił pokazać sprawność jeździecką i strzelecką *trekkerów*. Podobnie jak Zulusi podczas pierwszego spotkania, tak teraz Burowie, na oczach najbliższego otoczenia Dingaana i jego wojsk urządzili pokaz ujeżdżenia i walki konno, szarżując na siebie i strzelając z galopujących koni¹⁷. Możliwe, że pokaz ten miał skutek odwrotny od zamierzonego i ostatecznie przekonał Dingaana o konieczności rozprawienia się z przybyszami. Tak czy inaczej, trzy dni później, szóstego lutego 1838 roku na rozkaz władcy Zulusów, doszło do masakry Pieta Retiefa i towarzyszących mu 68 Voortrekkerów oraz 30 kolorowych *agterryers* (towarzyszy, giermków). Warto podkreślić liczebność komanda towarzyszącego Retiefowi, gdyż, jak się wydaje, była nie bez znaczenia dla całej sytuacji. Praktycznie od samego momentu, kiedy doszło do tego wydarzenia, pojawiało się pytanie o powody, dla których władca Zulusów zdecydował się na taki krok. Tradycyjnie był on widziany jako akt zdrady wobec niczego niespodziewających się Burów, ze strony podstępnego i okrutnego władcy¹⁸. Taki obraz pasował do stereotypu barbarzyń-

¹⁴ Zob. Dingaan to Piet Retief, 8 XI 1837, S.S. Maritz Donation, Pietermaritzburg Archive Repository (później PAR), A 53. Extract of a Letter from Mr. P.Retief, 18 XI 1837, *The Natal Papers*, t. I, red. John C. Chase, Cape Town 1968, s. 129–130.

¹⁵ Zob. J. Boshoff Relation, b.d., *The Natal Papers*, t. II, red. John C. Chase, Cape Town 1968, s. 2; The Pioneer's Narrative by Daniel P. Bezuidenhout, Dec. 1879, *The Annals of Natal*, t. I, s. 369. Eric A. Walker, *The Great Trek*, London 1948, s. 160; N. Etherington, *The Great Treks*, s. 264. Tak na marginesie Dingaan stracił w rajdzie, który był powodem tej ekspedycji, 300 sztuk bydła.

¹⁶ Liczebność komanda Retiefa na podstawie *Graham's Town Journal*, 2 VIII 1838. W różnych źródłach z epoki pojawiają się nieco odmienne dane, ale różnice są marginalne, i najczęściej mówią o około 70 Burach i 30 kolorowych. Zob. np. G.T. Napier to Lord Glenelg, 17 III 1838. Colonial Office Records (później COR), National Archives (później NA), CO 48/175; G.T. Napier to Lady Bunbury, 31 V 1838, Domestic Records (później DR), NA, PRO 30/86/1; F. Rawstorne to A. Stocckenstrom, 12 III 1838, Government House Records (później GHR), Cape Town Archives Repository (później CA), GH 8/6.

¹⁷ Zob. F. Owen, 3 II 1838, *The Annals of Natal*, t. I, s. 346.

¹⁸ Taki obraz tworzyły już współczesne wydarzeniom przekazy. Zob. np. *Grahamstown Journal*, 22 III 1838 i 5 IV 1838; *The South African Commercial Advertiser*, 24 III 1838, 7 IV 1838 i 11 IV 1838. A potem powielały kolejne opracowania. Zob. Eric A. Walker, *The Great Trek*, Edinburgh

skiego władcy i kreowanej wizji kolejnych stopni degeneracji zuluskich władców, od okrutnego, ale w swoim okrucieństwie genialnego Czaki, twórcy państwa, poprzez podstępного i zdradzieckiego, choć nie pozbawionego pewnych talentów Dingaana, do gnuśnego, ograniczonego beztalencia jakim miał być M’Pande¹⁹. Oczywiście historiografia już dawno odeszła od takiej, bardzo uproszczonej wizji wydarzeń z początku lutego 1838 roku. Tym niemniej do tej pory nie udzielono jednoznacznej odpowiedzi o powody decyzji Dingaana. Niewątpliwie problemem w tym względzie jest fakt, że mimo pozornej obfitości dysponujemy bardzo ograniczoną i jednostronną bazą źródłową. Olbrzymia większość przekazów prezentuje brytyjski punkt widzenia. Znacznie mniej jest przekazów burskich, a najmniej zuluskich. Co więcej, znaczna część była spisywana post factum, często 30 i więcej lat po opisywanych wydarzeniach, stąd ich wartość jest ograniczona.

Tym niemniej na podstawie dostępnego materiału można przynajmniej spróbować motywy Dingaana. Pierwsze pytanie brzmi, kiedy Dingaan postanowił rozprawić się z Retiefem? Część badaczy sugeruje, że tak naprawdę Dingaan od samego początku planował podjęcie działań przeciw trekkerom, traktując ich pojawienie się jako zagrożenie dla królestwa²⁰. Ich tezy wspierają zawarte w części źródeł stwierdzenia, iż szereg osób ostrzegało Retief’a by nie ufał Dingaanowi wskazując, że władca Zulusów może planować zasadzkę²¹. Problem w tym, że praktycznie wszystkie te źródła powstały już po masakrze w uMgungundhlovu. Wiemy, że Retief był ostrzegany, ale raczej przed niewiarygodnością Dingaana i tym, iż nie dotrzymuje on słowa²², niż przed tym, że planuje on zamach na przywódcę Burów.

1948, s. 161–165; Johannes Meintjes, *The Voortrekkers. The Story of the Great Trek and the Making of South Africa*, London 1973, s. 108–111; Olivier Ransford, *The Great Trek*, Newton Abbot 1973, s. 125–127.

¹⁹ W kwestii kreacji i funkcjonowania tego mitu zob. np. Carolyn Hamilton, *Terrific Majesty: The Powers of Shaka Zulu and the Limits of Historical Invention*, Cambridge MA, 1998; Peter Becker, *Dingane, King of the Zulu, 1828–1840. The Rule of Fear of the Chieftain who Terrorized Boer South Africa*, New York 1965; Donald R. Morris, *The Washing of the Spears: the Rise and Fall of Zulu Nation, The Washing of the Spears: A History of the Rise of the Zulu Nation under Shaka and its Fall in the Zulu War of 1879*, New York 1965.

²⁰ Zob. np. Peter Colenbrander, *The Zulu Kingdom, 1828–1879*, w: *Natal and Zululand from Earliest Times to 1910. A New History*, s. 91–93; A.E. Cubbin, *Origins of the British Settlement at Port Natal May 1824 – July 1842*, s. 144–145. Do jakiegoś stopnia sugeruje to także N. Etherington, choć jego narracja w tym względzie nie jest jednoznaczna. Zob. N. Etherington, *The Great Treks*, s. 263–264.

²¹ Zob. np.: J. Boshoff Relation, b.d., *The Natal Papers*, t. II, s. 2–4; Narrative of Willem J. Pretorius, b.d., *The Annals of Natal*, t. I, s. 232–233; Journal of the Late Charl Celliers, b.d., ibidem, s. 240–241. E.A. Walker, *The Great Trek*, s. 162–163; J. Meintjes, *The Voortrekkers. The Story of Great Trek and the Making of South Africa*, London 1973, s. 99–108; O. Ransford, *The Great Trek*, Newton Abbot 1973, s. 120–127.

²² Świadczy o tym chociażby list Retief’a do Dingaana, który dotarł do władcy Zulusów na początku grudnia 1837 roku, w którym Retief przestrzegał przed łamaniem danego słowa, gdyż takie zachowanie może drogo kosztować tych co to robią, nawet jeżeli są królami, przy czym wskazywał na przypadek Mzilikaziego. Zob. F. Owen, 7 XII 1837, *The Annals of Natal*, t. I, s. 338–339. Zob.

Tymczasem pojawia się pytanie, po co w ogóle Dingaan miałby prowadzić taką grę. Prosta odmowa wystarczyłaby, aby postawić Retiefa przed trudną decyzją, czy decydować się na konfrontację z Zulusami? Co prawda konflikt z Mzilikazim pokazywał, że Burowie nie byłiby bez szans w takim konflikcie, ale z drugiej strony Zulusi byli silniejsi niż Ndebele, a poza brytyjskimi osadnikami z Portu Durban Voortrekkerzy nie mogliby liczyć na sojuszników takich, jakimi byli Korana, Griqua, czy BaRolong w przypadku konfliktu z Mzilikazim. Zresztą Retief wprost stwierdził, że jeżeli nie będzie w stanie zająć pokojowo terenów na zapleczu Portu Natalu, to w ogóle ich nie zajmie²³. Zazwyczaj tłumaczy się te słowa w kontekście relacji trekkerów z brytyjskimi osadnikami z Portu Natalu. Warto jednak pamiętać, że konflikty z afrykańskimi władcami nie były celem Voortrekkerów. Tak naprawdę starali się ich unikać. Największe dotychczasowe starcie, konflikt z Mzilikazim rozpoczął się od ataku Ndebele. I nawet jeżeli uznamy, że ich reakcja była uzasadniona w świetle wcześniejszych doświadczeń z Korana i Griqua oraz tego, że Burowie nieświadomie naruszyli strefę bezpieczeństwa władztwa Mzilikaziego, co i tak nie zmienia to faktu, że stroną atakującą byli Ndebele. W świecie złożonych relacji panujących w interiorze konflikty były trudne do uniknięcia, trudno jednak uznać by w 1837 roku celem migrujących Burów było prowokowanie konfliktów z Afrykańskimi władcami²⁴. Dlatego twierdzenia o nieuchronności konfliktu, które pojawiają się w niektórych tekstach²⁵, wydają się nieuzasadnione i wyrastają z przyjęcia deterministycznej wizji relacji w Południowej Afryce, której fundamentem jest przekonanie, iż konflikty między Burami a Afrykanami były nieuniknione. Tymczasem jeżeli przyjmiemy, że Voortrekkerzy starali się, przynajmniej początkowo, unikać konfliktów z afrykańskimi władztwami, zwłaszcza tak silnymi, jak Zulusi, to równie dobrze zdanie wypowiedziane przez Retiefa może odnosić się do Zulusów i ich ewentualnej akceptacji dla burskiego osadnictwa w Natalu.

Problem oczywiście polega na tym, że wydarzenia potoczyły się tak, a nie inaczej i nie wiemy, co by się stało gdyby Dingaan odmówił Retiefowi. Ważne jest także to, że Dingaan zapewne nie znał tej wypowiedzi burskiego przywódcy, więc

także P. Colenbrander, „The Zulu Kingdom, 1828–1879”, w: *Natal and Zululand from Earliest Times to 1910*, s. 93.

²³ Zob. *The Diary of the Rev. Francis Owen, M.A. Missionary with Dingaan in 1837–1838*, s. 65–66.

²⁴ Zob. Statement of Mr. B. Roedolff, 7 VII 1837, CO, NA, CO 48/175; A.H. Potgieter to G. Napier, 3 XII 1838, *Voortrekker-Argiefstukke, 1829–1849*, s. 30. Zob. także: J.A.I. Agar-Hamilton, *The Native Policy of the Voortrekkers. An Essay in the History of the Interior of South Africa, 1836–1858*, Cape Town 1928, s. 20–21.

²⁵ Zob. Adam Kuper, „The death of Piet Retief”, „Social Anthropology” t. IV, 2007, nr 2, s. 133–143; N. Etherington, *The Great Treks*, s. 265. Zob. także uwagi odnośnie tej kwestii w: Felix N.C. Okoye, *Dingane and the Voortrekkers. A Note on South African Historiography*, „Journal of Negro History” t. 56, 1971, nr 2, s. 139.

niezależenie od tego, do kogo się odnosiła, nie miała wpływu na decyzję władcy Zulusów. Natomiast pozostaje kwestia, dlaczego w listopadzie 1837 roku Dingaan miałby dążyć do konfliktu, czy jak kto woli, rozważać zadanie uprzedzającego ciosu. Z perspektywy Zulusów, Burowie byli niewiadomą, co więcej potencjalnie niebezpieczną niewiadomą. Byli bardziej liczni niż się spodziewał, a w czasie konfliktu z Mzilikazim dowiedli swych możliwości militarnych. Jednakże, jak wskazuje Felix N.C. Okoye, dokładnie z tego samego powodu ich pojawienie się mogło być postrzegane przez Dingaana jako okazja. Jednym z celów polityki zuluskiego władcy było zdobycie jak największej ilości broni palnej, prochu i amunicji, miał bowiem świadomość przewagi jaką dawały²⁶. Jego nie najlepsze relacje z brytyjskimi kupcami z Portu Natalu sprawiały, że to źródło broni palnej i amunicji zostało zamknięte. Burowie mogli więc wydawać się alternatywą. Nie wiemy, czy Dingaan miał informacje, że burscy przemysłowcy, tacy jak Louis Tregardt zaopatrywali Xhosa w broń palną i amunicję w przededniu wybuchu wojny z Kolonią Przylądkową. Ale nawet jeżeli nie miał tej wiedzy, to Burowie i tak mogli mu się wydawać interesującą alternatywą, zwłaszcza, że miał zapewne świadomość ich odrębności w stosunku do Brytyjczyków. Wskazuje na to zaniepokojenie Francisa Owena, który obawiał się, że Dingaan przekaze Burom te same ziemie, które wcześniej już (21.06.1837) obiecał w traktacie Allanowi Gardinerowi²⁷. Pomimo zapewnień Dingaana, że nie chodziło o te same ziemie, można przyjąć, że była to próba rozegrania Burów i Brytyjczyków przeciwko sobie. Zwłaszcza że władca Zulusów bardzo się zawiódł na Gardinerze, jako potencjalnym sojuszniku, nie tylko dlatego, że okazało się, iż nie dysponuje realną siłą, ale również dlatego, że próbował zakazać dalszego handlu bronią palną i amunicją. Misjonarze okazali się niewiele bardziej przydatni, gdyż ich możliwości i wola dostarczania broni i amunicji były niewielkie²⁸. Tym bardziej Burowie mogli się wydawać interesującą alternatywą. Wcześniejsza wizyta burskiego przywódcy w Porcie Natalu mogła wzbudzać w Dingaanie niepokój, ale tym bardziej chciał on sprawdzić intencje Retiefa i Voortrekkerów. Na to przynajmniej wskazuje ton korespondencji władcy z burskim przywódcą już po jego pierwszej wizycie w uMgungundhlovu²⁹. W takiej sytuacji trudno przyjąć, że od samego początku planował on zabójstwo Retiefa.

Pozostaje więc pytanie, kiedy podjął taką decyzję. Jak się wydaje, nie był to jednorazowy akt, ale narastające przekonanie, iż Burowie stanowią zbyt duże zagrożenie by ich tolerować, a Retief nie był partnerem godnym zaufania. Wiele

²⁶ Zob. Nathaniel Isaacs, *Travels and Adventures in Eastern Africa*, t. II, London 1836, s. 54. Zob. także Felix N.C. Okoye, "Dingane. A Reappraisal", "Journal of African History", t. 10, 1969, nr 2, s. 234–235.

²⁷ Zob. Original Agreement between A. Gardiner and Dingaan, 21 VI 1837, C.J. Uys Donation, PAR, A 64.

²⁸ N. Etherington, *The Great Treks*, s. 262–263.

²⁹ Zob. np. Dingaan to P. Retief, 8 XI 1837, S.S. Maritz Donation, PAR, A 53.

wskazuje, że ostatecznie podjął decyzję o zabiciu Retiefa i jego towarzyszy między 3 a 6 lutego 1838 roku, a więc po ich przybyciu do uMgungundhlovu, ale u jej podstaw leży wydarzenia i doświadczenia z okresu pomiędzy dwiema wizytami Retiefa w siedzibie Dingaana. Przy czym chodzi tutaj zarówno o zachowanie Burów, jak i samego Pieta Retiefa.

Trekkerzy nie czekali bowiem na dopełnienie przez Retiefa wstępnych warunków umowy i wynik ostatecznych negocjacji, ale jeszcze w grudniu 1837 roku pierwsze grupy emigrantów zaczęły napływać do północnego Natalu. Setki Burów zakładały obozowiska na ziemiach między rzekami Thukela i Mzinyathi (Buffalo), co samo w sobie było niepokojące. Co więcej, wieści te zbiegły się w czasie z informacjami o kolejnym ataku na tereny Zulusów, jakiego mieli dokonać Burowie i BaSotho (BaTlokwa?)³⁰. Co jeszcze gorsze, Burowie, założywszy umocnione obozy (*laager*), zaczęli traktować te tereny jako należące do nich i wymuszali na tamtejszych kraalach dostarczanie żywności (głównie ziarna). Nie bacząc na lokalne uwarunkowania wypasali własne stada w miejscach wybieranych wedle własnego uznania³¹. Dingaan miał więc prawo potraktować te działania jako naruszenie umowy i wyraz złej woli Burów. Nie rozumiał, że faktyczna kontrola Retiefa nad pobratymcami była dość ograniczona, zresztą z jego perspektywy nie miało to najmniejszego znaczenia. Liczył się sam fakt, że jeszcze przed wypełnieniem umowy i ostatecznymi ustaleniami Burowie zaczęli napływać do Natalu i naruszać jego strefę wpływów.

Być może Dingaan byłby w stanie przełknąć tę gorzką pigułkę, gdyby nie zachowanie samego Retiefa. Jego listy do władcy Zulusów można było traktować jako mniej lub bardziej zawoalowane groźby, tak jak ten z początku grudnia 1837 roku, czy następny z początku stycznia, który informował o wyprawie Potgietera i Uysa przeciwko Mzilikaziemu i ich zwycięstwie. Jak się okazało Dingaan już o tym wiedział. Z tonu, w jakim relacjonował otrzymanie tego listu F. Owen nie widać wprawdzie, by władca Zulusów odebrał go jako groźbę³², ale informacje te niewątpliwie były dowodem możliwości militarnych Burów i w świetle dotychczasowych doświadczeń na pewno skłaniały Dingaana do ostrożności. Kluczowe jednak, jak się wydaje były wydarzenia związane z wzięciem do niewoli wodza BaTlokwa Sekonyeli i późniejsze zachowanie Pieta Retiefa.

Na początku stycznia 1838 roku Retief uciekając się do podstępów uwięził Sekonyelę i zmusił go, jak już wspomniano, do wydania 700 sztuk bydła, 60–70 koni i 30 strzelb. Według części badaczy, już sama metoda, dzięki której Retiefowi udało się odzyskać stracone przez Zulusów bydło mogła zaniepokoić Dingaana

³⁰ Zob. *The Diary of the Rev. Francis Owen*, s. 70–71.

³¹ Zob. Henry Slater, *Transitions in the political economy of Southeast Africa before 1840*, Ph.D. Thesis, University of Sussex, Brighton 1976, s. 312–314.

³² Zob. F. Owen, 7 XII 1837, *The Annals of Natal*, t. I, s. 343–344.

i wzbudzić podejrzenie, że burski przywódca spróbuje uczynić coś podobnego także w jego przypadku³³. Wydaje się to mało racjonalne, Dingaana raczej interesował skutek, niż metoda. Uważał się za znacznie potężniejszego i bardziej przezornego władcę niż Sekonyela i mało prawdopodobne by w tamtym momencie obawiał się podobnego losu, tym bardziej, że to Retief przybywał do niego, a nie on do Retiefa, jak było w przypadku władcy BaTlokwa. Owszem, później oskarżał Retiefa, iż ten próbował go zabić, a Burowie w noc przed zabójstwem próbowali otoczyć i trzykrotnie zaatakować siedzibę króla (*isigodhlo*)³⁴. Ale były to tłumaczenia już po całym wydarzeniu, którymi Dingaana próbował uzasadnić przed misjonarzami swoją decyzję. Możliwe zresztą, że rzeczywiście poczuł się zagrożony przybyciem Retiefa, ale nawet jeżeli tak było, dotyczy to sytuacji po trzecim lutego, a nie momentu uwięzienia Sekonyeli przez Burów.

Natomiast niewątpliwie jego niezadowolenie wywołał fakt, że Retief nie do końca dotrzymał warunków umowy. Wedle niej, miał władcy Zulusów dostarczyć Dingaanowi utracone bydło, a także, jeżeli okaże się to możliwe, samego złodzieja, czyli Sekonyelę. Co więcej, Dingaana wprost domagał się, żeby jeżeli Burowie zdobędą więcej bydła, niż tylko to, które skradł Zulusom BaTlokwa, to także mają mu je odesłać³⁵. Tymczasem, jak wiemy, chociaż Burowie zdobyli 700 sztuk bydła, odesłali Dingaanowi tylko 300, odmówili także odesłania samego Sekonyeli, którego po całym incydencie uwolnili. Z perspektywy sytuacji panującej na High Veldzie BaTlokwa i Sekonyela byli ważni, by oddawać go w ręce króla Zulusów.

Z oczywistych względów ta decyzja Burów wywołała niezadowolenie Dingaana, który miał osobiste porachunki z Sekonyelą, i miał nadzieję, że będzie mógł je wyrównać³⁶. Pozostaje wreszcie kwestia broni palnej zdobytej na władcy BaTlokwa. Według niektórych źródeł, Retief miał obiecać przekazanie władcy Zulusów wszelkiej broni palnej zdobytej na BaTlokwa³⁷. Wiemy, że Dingaanowi zależało na pozyskaniu jak największego arsenału broni palnej i amunicji, odmowa była więc nie tylko złamaniem umowy, ale oznaczała zawiedzenie nadziei, jakie władca Zulusów pokładał w przybyciu Voortrekkerów. Tym samym spełniały się jego najgorsze obawy.

Tymczasem sytuacja zmieniała się szybko i na niekorzyść Dingaana. Nie ustawał napływ kolejnych grup trekkerów, których liczba prawdopodobnie zbliżała się do

³³ Zob. John D. Omer-Cooper, *Zulu Aftermath. A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*, London 1966, s. 44; P. Colenbrander, *The Zulu Kingdom, 1828–1879*, [w:] *Natal and Zululand from Earliest Times to 1910*, s. 93.

³⁴ Life of Mr. Joseph Kirkman in Zululand, 1836–1840, b.d., Kirkman Papers, Killie Campbell Africana Library (później KCAL), KCM 89/36/1, File 1.

³⁵ Dingaana to P. Retief, 8 XI 1837, Private Papers S.S. Maritz, PAR, A 53.

³⁶ Felix N.C. Okoye, *Dingane and the Voortrekkers*, s. 138–139.

³⁷ Zob. *The Diary of the Rev. Francis Owen*, s. 101; William Wood, *Statements Respecting Dingaan King of the Zoolahs with Some Particulars Relating to the Massacres of Messers Retief and Biggars and Their Parties*, Cape Town 1840, s. 14, KCAL, KCM 98/21/1. Zob. także Felix N.C. Okoye, *Dingane. A Reappraisal*, s. 235.

3000, o ile nie przekroczyła tej liczby³⁸. Co gorsze, Piet Retief okazał się niegodny zaufania, gdyż tylko częściowo dotrzymał zawartej umowy. Wreszcie wiele wskazywało, że sprzymierzył się z brytyjskimi osadnikami z Portu Natalu, którzy także niedwuznacznie grozili władcy Zulusów wojną³⁹. Można by więc przyjąć, że właśnie w drugiej połowie stycznia, Dingaan zdecydował, że problem burski trzeba rozwiązać inaczej. Pozostaje jednak pytanie, czy zdecydował się już na atak i zabójstwo Retiefa? I czy gdyby przywódca Burów posłuchał Gerta Maritza i innych doradców, sugerujących, by ktoś inny odprowadził bydło, albo przynajmniej by nie zabierał ze sobą tak licznego komanda, czy doszłoby do późniejszych dramatycznych wydarzeń.

Trudno o jednoznaczną odpowiedź, poruszamy się bowiem w sferze domysłów. Wyśłanie kogoś innego mogło zostać odebrane przez władcę Zulusów jako dyplomatyczny policzek. Umowa była bowiem umową osobistą między Retieffem a Dingaaniem. Przyśłanie kogoś innego, nawet Maritza, w zastępstwie, mogłoby zostać odebrane jako wyraz złej woli i lekceważenia. Natomiast zabranie tak licznej grupy towarzyszy, zostało, jak zobaczymy, potraktowane jako wyzwanie i niewątpliwie było błędem.

Widząc grę burskiego przywódcy władca postanowił przygotować się na wszelkie opcje. Zgromadził w uMgungundhlovu siły, które wykorzystał potem do ataku na Burów. Miały one być argumentem w negocjacjach i pokazać ich przywódcy Burów, że nie powinien traktować władcy Zulusów, tak jak to do tej pory robił. Będę jednak upierał się, że Dingaan najpewniej nie podjął jeszcze ostatecznej decyzji o ataku na Burów, czy tym bardziej o zabójstwie Retiefa w styczniu 1838 roku, choć zapewne rozważał te opcje. Tym niemniej wiele wskazuje, że finalną decyzję odłożył do momentu osobistej rozmowy z Retieffem. Taką supozycję wspierają dwa przekazy. Po pierwsze stwierdzenie Williama Wooda, tłumacza przy Dingaanie i Francisie Owenie, który w swojej relacji z 1840 roku wspominał, że władca Zulusów w rozmowie z Retieffem po raz kolejny poruszył kwestię oddania mu wymuszonych na Sekonyeli koni i broni palnej, czego przywódca Burów wprost odmówił⁴⁰. Może to wskazywać, że Dingaan ciągle miał nadzieję, iż Retief zmieni zdanie. Drugi przekaz, autorstwa Jane Bird, która towarzyszyła Francisowi Owenowi w jego misji w uMgungundhlovu. Otóż według jej relacji, spisanej w 1877 roku, oddziały, które wzięły udział w masakrze Retiefa przybyły do siedziby Dingaana 5 lutego, a więc w jej przeddzień. Wtedy też Wood miał ją przestrzec, że następnego dnia dojdzie do zabójstwa Retiefa i jego ludzi⁴¹. Jeżeli

³⁸ W maju 1838 roku mimo strat w wojnie z Zulusami, liczebność Burów w Natalu wynosiła ok. 3600 osób. Zob. George McCall Theal, *History of South Africa from 1795 to 1872*, t. 2, London 1915, s. 377; *The Oxford History of South Africa*, red. Monica Wilson, Leonard Thompson, t. 1, Oxford 1969, s. 355.

³⁹ *The Diary of the Rev. Francis Owen*, s. 98–99. Adam Kuper, *The Death of Piet Retief*, s. 133–143.

⁴⁰ W. Wood, *Statements Respecting Dingaan King of the Zoolahs*, s. 14, KCAL, KCM 98/21/1.

⁴¹ Jane Bird Eyewitness Account of the Massacre of Piet Retief, 6 XI 1877, Jane Bird Papers,

to stwierdzenie jest prawdziwe, świadczyłoby o tym, że Dingaan nie przygotował zamachu na Retiefa, a decyzję podjął już po przybyciu Retiefa i jego towarzyszy.

Czynnikiem, który ostatecznie sprawił, że Dingaan zdecydował się na zabójstwo Retiefa i jego towarzyszy była liczebność i zachowanie Burów podczas ich drugiej wizyty. Warto pamiętać, że cały oddział liczył około 100 osób. To zaś oznacza, że był niewiele mniejszy od sił burskich Potgietera i Maritza z ich wyprawy na Mosegę i uzbrojony, jak na wojenną wyprawę⁴². Zapewne nie uszło to uwadze Dingaana. Podobnie, urządzony przez Retiefa pokaz umiejętności jeździeckich i bojowych Burów musiał wzbudzić niepokój władcy Zulusów. Być może nawet naprawdę w tym momencie zaczął podejrzewać, że Retief chce zrobić z nim to samo, co z Sekonyelą. Niezależnie czy tak było, pokazowa szarża Burów i późniejsza odmowa oddania koni i broni palnej były zapewne kroplami, które wypełniły czarę. Burowie okazali się zbyt niebezpieczni, a sam Retief niegodny zaufania. Zabójstwo i późniejszy zaskakujący atak na Burów były tylko nieuchronną konsekwencją takiej konstatacji, oraz doświadczeń ostatnich dwóch miesięcy.

Zasadniczym motywem działania Dingaana były strach, zawiedzione nadzieje, ale i chłodna kalkulacja. W ciągu grudnia 1837 i stycznia 1838 roku, Dingaan zorientował się, z jak niebezpiecznym i nieprzewidywalnym przeciwnikiem ma do czynienia. Wobec niekontrolowanego napływu Burów zdawał sobie sprawę, że ma tylko dwa wyjścia: ustąpić lub zaatakować. Gdyby Retief dotrzymał słowa we wszystkich kwestiach ustępstwo byłoby możliwe, gdyż nie oznaczałoby to utraty twarzy. Byłoby elementem porozumienia. Wobec tego jednak, że Retief nie w pełni dotrzymał słowa i arogancko sobie poczynił, ustępstwo nie wchodziło w grę, gdyż byłoby oznaką słabości, a to z kolei mogło grozić trwałości władzy i państwa, które zbudowane było wokół osoby monarchy, jak to zresztą będzie miało miejsce na przełomie 1839 i 1840 roku, kiedy po porażce w wojnie z Burami dojdzie do buntu M’Pandy, młodszego brata Dingaana i przejęcia przez niego władzy. Władca Zulusów miał więc bardzo ograniczony wybór. Jego decyzja była podstępna i zdradziecka, ale z perspektywy ówczesnej sytuacji najzupełniej zrozumiała i mieściła się w logice konfliktu, który w jego opinii już się rozpoczął. W jego mniemaniu zabójstwo Retiefa i jego grupy stanowiło cios uprzedzający. Pozbawiało Burów przywódcy i ułatwiało przeprowadzenie drugiej części planu, czyli zaskakującego ataku na niczego nie spodziewających się trekkerów.

Oczywiście wiemy, że w ostatecznym rachunku niewiele mu to pomogło i Zulusi przegrali wojnę z Burami, ale tego Dingaan nie mógł wiedzieć, tym bardziej,

PMB Archives, A1210. Część przekazu dotycząca tego, że Wood domyślał się, iż coś może się wydarzyć znajduje potwierdzenie w przekazie Wooda. Zob. W. Wood, *Statements Respecting Dingaan King of the Zoolahs*, s. 14, KCAL, KCM 98/21/1.

⁴² Zob. William F. Lye, *Ndebele Kingdom South of the Limpopo River*, s. 95, przyp. 41. Zob. *The Diary of the Rev. Francis Owen*, s. 110–111.

że miał realne szanse na zwycięstwo w tym konflikcie, o czym świadczy chociażby pierwsza faza wojny. To jednak temat na inne rozważania.

Dr hab. Michał Leśniewski, pracuje w Instytucie Historycznym Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego, specjalizuje się w historii kolonializmu i dziejach Afryki Południowej w XIX i XX wieku.

Bibliografia

Źródła:

- Jane Bird Papers, Pietermaritzburg Archive Repository, A1210.
Colonial Office Records, National Archives, CO 48/175.
Domestic Records, National Archives, PRO 30/86/1.
Government House Records, Cape Town Archives Repository, GH 8/6.
Kirkman Papers, Killie Campbell Africana Library, KCM 89/36/1, File 1.
S.S. Maritz Donation, Pietermaritzburg Archive Repository, A 53.
C.J. Uys Donation, Pietermaritzburg Archive Repository, A 64.
Grahamstown Journal.
The South African Commercial Advertiser.
John Bird (red.), *The Annals of Natal*, t. I–II, Pietermaritzburg 1888.
British Parliamentary Papers, 1850, Correspondence Relative to the Settlement of Natal, vol. 38, no. 1292, London 1851.
John C. Chase (red.), *The Natal Papers: A Reprint of All Notices and Public Documents Connected with the Territory Including a Description of the Country and a History of Events from 1498 to 1843*, t. I–II, Cape Town 1968.
G.E. Cory (red.), *The Diary of the Rev. Francis Owen, M.A. Missionary with Dingaan in 1837–1838*, Cape Town 1926.
Nathaniel Isaacs, *Travels and Adventures in Eastern Africa*, t. II, London 1836.
Basil J.T. Leverton (red.), *Records of Natal, 1823–1839*, t. II, Pretoria 1989.
Gustav S. Preller (red.), *Voortrekkermense: Dokumente oor die Geskiedenis van die Voortrek met Aantekeninge en Bijlae*, t. I, Kaapstad, Bloemfontein 1918.
H.S. Pretorius, D.W. Kruger (red.), *Voortrekker-Argiefstukke, 1829–1849*, Pretoria 1937.
André du Toit, Hermann Giliomee (red.), *Afrikaner Political Thought. Analysis and Documents*, t. I, Berkeley, Los Angeles, London 1983.
William Wood, *Statements Respecting Dingaan King of the Zoolahs with Some Particulars Relating to the Massacres of Messers Retief and Biggars and Their Parties*, Cape Town 1840.

Opracowania:

- Agar-Hamilton J.A.I., *The Native Policy of the Voortrekkers. An Essay in the History of the Interior of South Africa, 1836–1858*, Cape Town 1928.
- Ballard Charles, *Traders, Trekkers and Colonists*, [w:] *Natal and Zululand from Earliest Times to 1910. A New History*, Andrew Duminy, Bill Guest (red.), Pietermaritzburg 1989.
- Becker Peter, *Dingane, King of the Zulu, 1828–1840. The Rule of Fear of the Chieftain who Terrorized Boer South Africa*, New York 1965.
- Benken Przemysław, *Wojna zuluska 1879*, Zabrze 2012.
- Fiszka-Borzyszkowski Piotr, *Wojna zuluska 1879*, Warszawa 2010.
- Colenbrander Peter, *The Zulu Kingdom, 1828–1879*, [w:] *Natal and Zululand from Earliest Times to 1910. A New History*, (red.) Andrew Duminy, Bill Guest, Pietermaritzburg 1989.
- Cubbin Anthony E., *Origins of the British Settlement at Port Natal May 1824 – July 1842*, niepublikowana praca doktorska, University of Orange Free State, Bloemfontein 1983.
- Etherington Norman, *The Great Treks. The Transformations of Southern Africa 1815–1854*, Harlow, London, New York 2001.
- Giliomee Hermann, *The Afrikaners. Biography of a People*, Cape Town 2003.
- Hamilton Carolyn, *Terrific Majesty: The Powers of Shaka Zulu and the Limits of Historical Invention*, Cambridge MASS, 1998.
- Keegan Timothy, *Colonial South Africa and the Origins of the Racial Order*, London 1996.
- Kuper Adam, *The death of Piet Retief*, „Social Anthropology”, t. IV, 2007, nr 2;
- Lye W.F., *Ndebele Kingdom South of the Limpopo River*, „Journal of African History”, t. X, nr 1.
- Meintjes Johannes, *The Voortrekkers. The Story of the Great Trek and the Making of South Africa*, London 1973.
- Morris Donald R., *The Washing of the Spears; the Rise and Fall of Zulu Nation under Shaka and its Fall in the Zulu War of 1879*, New York 1965.
- Okoye Felix N.C., *Dingane. A Reappraisal*, „Journal of African History”, t. X, 1969, nr 2.
- Okoye Felix N.C., *Dingane and the Voortrekkers. A Note on South African Historiography*, „Journal of Negro History”, t. LVI, 1971, nr 2.
- Omer-Cooper John D., *Zulu Aftermath. A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*, London 1966.
- Olivier Ransford, *The Great Trek*, Newton Abbot 1973.
- Slater Henry, *Transitions in the political economy of Southeast Africa before 1840*, niepublikowana praca doktorska, University of Sussex, Brighton 1976.
- McCall Theal George, *History of South Africa from 1795 to 1872*, t. 2, London 1915.

- Waliński Grzegorz, *Terytorium a funkcjonowanie państwa Zulusów przed podbojem kolonialnym (1879)*, Niepublikowana praca doktorska, Uniwersytet Warszawski 1997.
- Walker Eric A., *The Great Trek*, London 1948.
- Wilson Monica, Leonard Thompson (red.), *The Oxford History of South Africa*, t. I, Oxford 1969.
- Wright John B., Hamilton Carolyn, *Traditions and Transformations: The Phongolo-Mzimkhulu Region in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, [w:] *Natal and Zululand from Earliest Times to 1910*, ed. Andrew Duminy, Bill Guest, Pietermaritzburg 1989.
- Wright John B., *The Dynamics of Power and Conflict in the Thukela-Mzimkhulu Region in the Late 18th and Early 19th Centuries. A Critical Reconstruction*, niepublikowana praca doktorska, University of Witwatersrand, Johannesburg 1989.

MICHAŁ TYMOWSKI

„AFRYKA” 25–39. OCENY I PROPOZYCJE

„Afryki” o numerach 25–39 ukazywały się w latach 2007–2014. Były wśród nich dwa zeszyty podwójne: 29–30 za rok 2009 i 31–32 za rok 2010. Podwójna numeracja wynikała z trudności dotrzymania rytmu wydawniczego – po dwa zeszyty rocznie. Od roku 2012 rytm ten jest dotrzymywany. Co więcej, w 2012 r. z okazji III Kongresu Afrykanistów Polskich w Szczecinie wydany został dodatkowy numer specjalny, nie objęty numeracją. W rezultacie w okresie 2007–2014 opublikowanych zostało 15 zeszytów.

W tym okresie „Afryka” zmieniła szatę graficzną. Od zeszytu 29–30 pismo ma większy format, okładki są kolorowe i przyciągają wzrok ciekawymi zdjęciami dzieł sztuki i fotografiami scen współczesnych. Poza numerem zeszytu podawany jest na okładce rok wydania, a napis Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego zastąpiony został napisem Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne. Pominięcie słowa Biuletyn nie jest przypadkowe. Nawiązuje ono do programu Redakcji pisma sformułowanego u jego początków – zamierzano wydawać najpierw biuletyn informacyjny i stopniowo przechodzić ku czasopismu naukowemu publikującemu rozprawy i artykuły, polemiki i recenzje, a jednocześnie zawierającemu nadal obszerny dział informacyjny. Zmiana dokonała się stopniowo, część naukowa rozbudowana została już przed zeszytem 25, ale decyzja o zmianie formatu, zwiększeniu objętości pisma i usunięciu podtytułu podkreśliła sukces w tym zakresie. „Afryka” jest w tej chwili pismem pięknie wydawanym, ukazującym się regularnie i ważnym dla całego środowiska afrykanistów polskich.

*

W roku 2008 dokonała się zmiana w składzie Redakcji. Zeszyt 27 był ostatnim, który redagował profesor Bronisław Nowak. Od zeszytu 28 do chwili obec-

nej redaktorem naczelnym jest dr hab. Ewa Siwierska, poprzednio członek zespołu redakcyjnego. W ten sposób zachowana została ciągłość pracy redakcyjnej i koncepcji rozwoju pisma. Zespół redakcyjny składał się początkowo z 4 osób, wszystkie one działają do dnia dzisiejszego. Od nr 34 dr hab. Marek Pawełczak objął wyodrębnione stanowisko redaktora tematycznego, dr Małgorzata Szupejko sekretarza redakcji. Nowym członkiem zespołu została mgr Kinga Turkowska. Powołano ponadto redaktorów językowych: dr Stefana Garwackiego dla języka polskiego i mgr Zofię Krasnowolską dla języka angielskiego. Od numeru 37 nastąpiła zmiana redaktorów językowych: w pierwszym przypadku została nią Małgorzata Kąkiel, a w drugim, zgodnie z nowym wymogiem formalnym – Dafydd Williams (native speaker). Od numeru 38, w 2013 r. do zespołu redakcyjnego dołączyła dr Renata Diaz-Szmidt. Zmiany w składzie i w podziale obowiązków wewnątrz Redakcji dokonywane były z zachowaniem ciągłości pracy i koncepcji stopniowego rozwoju „Afryki” ku pismu naukowemu. Począwszy od numeru 29–30 powołany został Komitet Naukowy. Liczył on początkowo 11, a po śmierci prof. Joanny Mantel-Niecko 10 osób. Od zeszytu 34(2011) skład tego grona, nazwanego Radą Naukową, zmniejszył się do osób siedmiu.

Wyraźną próbą podkreślenia ogólnopolskiego charakteru „Afryki” jest skład Komitetu Naukowego. Początkowo, wśród jego 11 członków, 6 pochodziło z Warszawy, jedna osoba jednocześnie reprezentowała placówkę warszawską i pułuską. Pozostali członkowie pochodzili z Poznania, Lublina i Olsztyna. Reprezentowane były przede wszystkim uniwersytety: Warszawski, UKSW, Poznański, KUL, Warmińsko-Mazurski oraz PAN i Akademia Humanistyczna w Puławach. Po ograniczeniu Rady Naukowej do osób 7, jej skład ogólnopolski (z przewagą jak poprzednio Warszawy) został utrzymany. Z Warszawy pochodzi 4 członków, po jednym z Poznania, Lublina i Olsztyna.

Miejszem wydawania pisma jest Warszawa i z niej pochodzą członkowie Redakcji. Ważnym i sympatycznym gestem wobec środowiska szczecińskiego było powierzenie tamtejszym badaczom redagowania zeszytu specjalnego.

„Afryka” od początku była pomyślana jako pismo ogólnopolskie. Podkreślenie tego przez skład Komitetu – Rady Naukowej uważam za dobrą decyzję. Być może warto w przyszłości przyciągnąć organizacyjnie środowiska muzealników i historyków sztuki z innych jeszcze ośrodków. Oczywiście o ogólnopolskim charakterze pisma świadczą przede wszystkim publikacje autorów z całego kraju, o czym niżej. Ciekawe i nawet zaskakujące jest porównanie Redakcji i Komitetu-Rady Redakcyjnej z punktu widzenia gender. W Redakcji całkowitą przewagę mają kobiety, w Radzie – mężczyźni. Nie sądzę jednak, aby miało to wpływ na redagowanie pisma. Może odgrywa tu rolę czynnik pokoleniowy? W składzie obu gremiów widoczny jest zamiar utrzymania interdyscyplinarnego charakteru „Afryki”. W Redakcji reprezentowane jest literaturoznawstwo, religioznawstwo, historia,

socjologia, etiopistyka i iberystyka. Jedna osoba (red. Wiesława Bolimowska) jest z zawodu dziennikarką. W Komitecie Naukowym członkowie reprezentowali następujące dyscypliny: ekonomię, etiopistykę, etnologię, historię, historię sztuki, językoznawstwo, religioznawstwo i politologię. W mniej licznej Radzie zabrakło etiopistyki i językoznawstwa.

*

Zeszyty dawnego i nowego formatu zachowały podobny wewnętrzny układ działów. Podział sygnalizuje formowanie się pisma i jego wspomniane dwie funkcje: biuletynu informacyjnego i pisma naukowego. „Afryka” publikuje rozprawy i artykuły naukowe, polemiki i recenzje o charakterze dyskusyjnym i polemicznym, sprawozdania z badań terenowych. Ponadto, na pograniczu publikacji o charakterze naukowym i informacyjnym możemy umieścić wywiady z badaczami Afryki. Wnoszą one wiele do znajomości historii dyscyplin badawczych, warsztatu poszczególnych uczonych i kierunków rozwoju ich badań.

Interdyscyplinarna jest całość czasopisma, w czym widzę jego dużą zaletę. Warto z tego punktu widzenia prześledzić intensywność pojawiania się w numerach 25–39 tekstów należących do poszczególnych dyscyplin naukowych. I tak: historii dotyczyło 15 tekstów, religioznawstwa 13, podobnie antropologii, etnologii i kulturoznawstwa 13, politologii 12, literaturoznawstwa 7, społeczeństwa (w tym roli kobiet) także 7, ekonomii 4, sztuki 3. Konieczne jest tu zastrzeżenie. Pewna część tekstów może być zakwalifikowana do dwóch dyscyplin, co zresztą jest ich zaletą. Czy obraz społeczeństwa w filmach hauszańskich zaliczyć do problematyki społecznej czy do sztuki? Może do obu dziedzin. Moje decyzje są więc czasem uproszczeniem, ale ogólny obraz wydaje mi się zgodny z rzeczywistością. Część publikacji znajduje się poza zaproponowanym podziałem. Badań terenowych dotyczy 5 tekstów, polemiki i artykuły recenzyjne liczą 8 tekstów, wywiady 5, sylwetki badaczy 3.

Przewaga historii, religioznawstwa, etnologii i kulturoznawstwa jest wyraźna. Odzwierciedla ona prawdopodobnie szczególną intensywność polskich badań nad Afryką w tych właśnie dyscyplinach, a nie politykę redakcyjną. Drugą grupę pod względem liczby publikacji tworzą literaturoznawstwo i badania społeczne. Ku mojemu zdziwieniu ekonomia i historia sztuki znajdują się na końcu wykazu. Co więcej, publikacji z niektórych dziedzin zabrakło. Nie ma więc geografii, a archeologia reprezentowana jest tylko pośrednio dzięki wywiadowi z profesorem Władysławem Filipowiakiem. Nie jest tak oczywiście ze względu na słabość lub brak badań w Polsce w tych dyscyplinach, wręcz przeciwnie, w obu istnieje duży dorobek afrykanistyczny. Archeolodzy i geografowie publikują jednak w innych czasopismach niż „Afryka”. Być może warto zamówić przeglądy dokonań afrykanistycznych – archeologicznych i geograficznych, oceniające stan tych badań w Polsce i kierunki ich rozwoju. W „Afryce” nie ma także publikacji z zakresu

muzykologii, a przecież znaczenie muzyki afrykańskiej, zarówno tej tradycyjnej, jak współczesnej, w tym popularnej, oraz jej wpływ na muzykę światową, nie ulega wątpliwości. Przypuszczam, że wynika to ze słabości polskich badań afrykanistyczno-muzykologicznych. Zajmuję się badaniem Afryki od lat 60 tych XX w. i tylko raz uczestniczyłem w Polsce, w (pasjonującym) wykładzie muzykologa, który prezentował wyniki swoich badań terenowych w Afryce. Być może, dla wypełnienia tego braku w czasopiśmie, warto nawiązać kontakt ze środowiskami muzyków, tancerzy, organizatorów festiwali i koncertów muzyki afrykańskiej, których w Polsce nie brak. Chodzi mi przy tym o teksty naukowe i przeglądy badań, ewentualnie o krytyczne i polemiczne recenzje ważnych publikacji, niż o sprawozdania z imprez lub festiwali.

Spośród tekstów opublikowanych w numerach 25–39 „Afryki”, 14 dotyczyło problemów całego kontynentu, 8 wielkich regionów. Jeśli chodzi o poszczególne państwa (współczesne i historyczne): Nigerii dotyczyło 13 tekstów, Etiopii 9, RPA 8, Basenu Konga 4, Sudanu 4, Kenii 3, Tanzanii 2 i po jednym Buniuro, Erytrei, Ghany, Togo, Zanzibaru i Zimbabwe. Do tego dodać możemy sprawozdania z badań terenowych w Dżubie (Sudan Południowy) – 2 i po jednym z Nigerii, Ghany i Tanzanii. Ponadto są artykuły o stosunkach Afryki z Polską, Europą, Chinami, Turcją, BRICS, a także podejmujące problematykę religii uniwersalistycznych, oraz wywiady i artykuły biograficzne. Dominacja publikacji na temat jednego obszaru lub państwa jest wyraźna. Podobnie artykuły monograficzne przeważają nad syntetyzującymi lub porównawczymi. Prawdopodobnie wynika to z typu polskich badań afrykanistycznych, w części zaś także z publikowania ujęć szczegółowych, monograficznych częściej w formie artykułów, zaś ujęć syntetyzujących częściej w formie książkowej. Pomimo to byłoby z korzyścią dla pisma zadbanie o większą liczbę artykułów i rozpraw ogólnych, syntetyzujących badania, stosujących metodę porównawczą.

Jeśli chodzi o działy informacyjne pisma, są one przydatne zarówno dzięki relacjom z różnorodnych imprez odbywających się w kraju, jak i sygnalizowaniu krótkimi, sprawozdawczymi recenzjami i notami bibliograficznymi ukazujących się książek. Mam jedną uwagę. Oto „Afryka” nie odnotowała w kronice wyjątkowo ważnego i bolesnego dla środowiska wydarzenia. Było nim zaprzestanie wydawania pisma „Africana Bulletin”. Pismo założone zostało w 1964 r. przez profesora Stefana Strelcyna, jako organ Studium Afrykanistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Stało się z biegiem lat najważniejszym polskim pismem afrykanistycznym wydawanym w językach francuskim i angielskim. Było znane i cytowane w międzynarodowych środowiskach afrykanistycznych. W rezultacie kilku reorganizacji Studium, następnie Instytutu Afrykanistycznego, Instytutu Krajów Rozwijających się, placówka stała się Instytutem Studiów Globalnych i Regionalnych, w którym badania Afryki stanowiły tylko część aktywności naukowej. Insty-

tut został włączony do Wydziału Geografii UW. „Africana Bulletin”, będący dzięki decyzjom Stefana Strelcyna interdyscyplinarnym pismem całego środowiska afrykanistów polskich, stał się dla wydawcy nieatrakcyjny. Po wydaniu w 2010 r. numeru 58 pismo zostało zawieszone, a jak widzimy po czterech latach, z wielką szkodą dla naszego środowiska, zamknięte. Może warto byłoby zamówić dla „Afryki” artykuł omawiający wszechstronnie całość dorobku „Africana Bulletin”. Ponadto warto byłoby podjąć inicjatywę wznowienia pisma, przy jego ponownym umocowaniu przy placówkach naukowych zajmujących się Afryką.

*

Autorami interesujących nas tu tekstów naukowych jest 53 badaczy. Trzy osoby opublikowały po 5 tekstów, pięć po 4 teksty, sześć po 3, cztery po 2, pozostałe po jednym artykule. Jeśli chodzi o afiliacje środowiskową autorów, z Warszawy jest ich 35, z Wrocławia i Szczecina po 3, z Łodzi, Olsztyna, Krakowa, Poznania po dwóch, z Katowic, Siedlec, Torunia i Żor po jednym. Autorzy pracują przede wszystkim na uniwersytetach: najliczniejsi na Uniwersytecie Warszawskim, ponadto na UKSW, Uniwersytecie Wrocławskim, Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytecie Szczecińskim, Śląskim w Katowicach, Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie, Uniwersytecie Łódzkim, Pedagogicznym w Krakowie, Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach, ponadto w Muzeum Narodowym w Szczecinie, Muzeum Miejskim w Żorach i w PAN. Liczebna przewaga instytucji warszawskich jest i w tym wypadku bardzo duża. Byłoby z korzyścią dla ogólnopolskiego charakteru pisma przyciągnąć autorów z innych ośrodków i instytucji, na przykład dosyć licznych w Polsce muzeów gromadzących zbiory afrykanistyczne.

W części informacyjnej, w krótkich tekstach o konferencjach afrykanistycznych, spotkaniach i uroczystościach jest dużo wiadomości o działaniu ośrodków pozawarszawskich, pisanych przez tamtejszych autorów. Wzmacnia to ogólnopolski charakter pisma.

Z przyjemnością trzeba odnotować widoczny udział młodych afrykanistów jako autorów „Afryki” – magistrów, którzy niedawno ukończyli studia, a nawet studentów. Ich obecność na łamach pisma jest niewątpliwą zasługą Redakcji i pozwala z optymizmem myśleć o przyszłości badań afrykanistycznych w Polsce.

*

W swej wypowiedzi na temat „Afryki” nr 25–39 skupiłem uwagę na sprawach redagowania pisma i rezultatów tej pracy. Oceniam pracę redakcji i kierunek ewolucji pisma bardzo pozytywnie. Wyrażenie opinii o naukowej jakości tekstów jest dla mnie o tyle trudniejsze, o ile pismo utrzymuje – tak przeze mnie ceniony – charakter interdyscyplinarny. Jako historyk mógłbym oczywiście ocenić publikacje z zakresu historii, być może kilku dyscyplin pokrewnych, nie ośmieliłbym się natomiast dokonać tego wobec wszystkich publikacji zamieszczonych w „Afryce”. Może więc napiszę o tym, które teksty wzbudziły moje szczególne zainteresowa-

nie. Są to przede wszystkim wywiady i sylwetki naukowców. Interesują mnie one z punktu widzenia historii dyscyplin badawczych, a więc historii nauki. Szukam w nich informacji o przemianach warsztatu i poglądów poszczególnych badaczy, a także o ich losach osobistych. Wśród publikacji historycznych, etnologicznych i politologicznych interesują mnie szczególnie te, które powstawały w wyniku i przy udziale badań terenowych. Z zainteresowaniem oglądałem dokumentację fotograficzną takich badań. Cenię publikacje politologiczne, w których autorzy ukazują znaczenie struktur tradycyjnych w funkcjonowaniu państw współczesnych. Za bardzo ciekawą uważam dwuczęściową publikację misjonarza i pasjonata numizmatyki Grzegorza Skickiego, dotyczącą płacideł używanych w Afryce Środkowej. Jest to wynik wieloletniego pobytu autora w Afryce. Jak dowiedziałem się ze wstępu redakcyjnego, opublikowany tekst stanowi część większej, nieukończonyj pracy. Zabrakło mi informacji o tym, gdzie, w jakim archiwum, jest ona przechowywana.

Z licznych, bardzo interesujących tekstów szczególne wrażenie zrobiła na mnie publikacja Jacka Łapotta i Lucjana Buchalika o powstaniu w Ouagadougou pomnika Jana Czekanowskiego. Został on tam zamówiony przez obu badaczy u specjalistów odlewania rzeźb metodą traconego wosku. Tworzenie pomnika to spłot artystycznego performansu doradzonego przez wybitnego polskiego artystę Pawła Althamera, działań współczesnych rzemieślników afrykańskich, używających tradycyjnych metod tworzenia, inspirowanych także przez polskich etnologów. Całe przedsięwzięcie obejmowało szereg zdarzeń, które rozegrały się pomiędzy Szczecinem i Ouagadougou oraz po drodze we Frankfurcie i Warszawie: w splotie kontaktu kultur, problemów organizacyjnych, finansowych, biurokratycznych, logistycznych i celnych. Tekst jest połączeniem komentarza opisującego to przedsięwzięcie, dziennika prac pomiędzy 10 a 30 kwietnia 2012 r. oraz dokumentacji fotograficznej tworzenia pomnika. Jest to moim zdaniem tekst najbardziej oryginalny i pasjonujący, a jednocześnie – użyjmy tu mojego ulubionego słowa – interdyscyplinarny.

Trudno jednak oczekiwać, aby sytuacje tak niezwykle powtarzały się często. Zresztą straciłyby wtedy swą cechę wyjątkowości. Dlatego moje oczekiwania wobec przyszłych publikacji w „Afryce” dotyczą przede wszystkim wspomnianego zwiększenia liczby tekstów ogólnych, przeglądowych, porównawczych i syntetyzujących badania cząstkowe.

RECENZJE

JE SUIS LA FEMME-AFRIQUE... ANTOLOGIA AFRYKAŃSKIEJ POEZJI KOBIECEJ

**Opracowanie, wybór i redakcja Iwona Anna NDiaye
Miniatura, Kraków 2014, ss. 152.**

Ta pierwsza tego rodzaju antologia w Polsce jest cenna pod wieloma względami, przede wszystkim dlatego, że afrykańskie literatury nie należą do piśmiennictwa dobrze znanego polskim czytelnikom, zwłaszcza te, które powstają w języku francuskim, nie wspominając nawet o wyróżnianiu twórczości pisarek.

Przekłady francuskojęzycznej literatury afrykańskiej to kwestia niełatwa i na swój sposób paradoksalna. Mimo że ich liczba nie jest mała, to publikacje ukazywały się bardzo nieregularnie, przez co dzisiejszy czytelnik nie ma do nich łatwego dostępu. Bardzo wiele istotnych dzieł – wymienimy choćby powieści takich pisarzy jak Ahmadou Kourouma, Mongo Beti, Camara Laye (z Afryki Subsaharyjskiej) lub też Mouloud Mammeri, Mohammed Khaïr-Eddine (z Afryki Północnej) – ukazało się w latach 70. XX wieku, w dużej części dzięki tłumaczeniom Wandy Leopold i Zbigniewa Stolaraka. Niemniej jednak nie były one wznawiane w późniejszym okresie co sprawiło, że ich znajomość trudno nazwać powszechną.

Prac naukowych, filologicznych, poświęconych twórczości literackiej Afryki jest zdecydowanie więcej, a sytuacja pod tym względem wciąż zmienia się na lepsze, choć i tutaj literatury tworzone po francusku stanowią przedmiot badań rzadziej niż te, które powstają w innych językach. Wypada jednak zaznaczyć, że znajomość tych opracowań jest jednak najczęściej ograniczona do dość wąskich kręgów uniwersyteckich. Natomiast obecność na rynku wydawniczym dzieł samych twórców dotyczy zaledwie kilku nazwisk pisarzy południowoafrykańskich, tworzących po angielsku, takich jak nobliści – John Maxwell Coetzee oraz Nadine Gordimer, do których czasem dołączają dwaj angielskojęzyczni pisarze z Nigerii – Wole Soyinka, jedyny jak na razie pisarz z Afryki Subsaharyjskiej, uhonorowany literacką

Nagrodą Nobla, oraz zmarły w marcu 2013 roku ojciec współczesnej literatury afrykańskiej, Chinua Achebe. Widocznym ostatnio „fenomenem” jest twórczość młodej pisarki nigeryjskiej, Chimamandy Ngozi Adichie, której powieści ukazują się po polsku niemal natychmiast po publikacji angielskojęzycznych oryginałów.

Literatura francuskojęzyczna Afryki jest natomiast stosunkowo słabo znana i nie zawsze łatwo do niej dotrzeć polskim czytelnikom. Jednakże i w Polsce odnotować można niecodzienny *casus* twórczości frankofońskiego pisarza z Republiki Konga – Alaina Mabankou, którego aż cztery powieści wydało krakowskie wydawnictwo Karakter (w latach 2003–2010). Ukazują się także tłumaczenia dzieł innych autorów, jak Togijczyka Kossi Efoui, marokańskich pisarzy: Tahara Ben Jellouna i Drissa Chraïbi, czy Algierczyka – Yasminy Khadry. Pozostaje wyrazić nadzieję, że publikacji tych będzie coraz więcej, a obecnie działający wydawcy podejmą trud popularyzowania francuskojęzycznych literatur afrykańskich w Polsce, rozpoczęty tak wspólnie w latach 70. ubiegłego stulecia.

Antologia jest pokłosiem konkursu na przekład afrykańskiej francuskojęzycznej poezji kobiecej, ogłoszonego wiosną 2013 roku przez Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, we współpracy z Fundacją Afryka Inaczej. Sam konkurs wpisuje się w szerszy kontekst organizowanych od 2004 roku na olsztyńskim Uniwersytecie *Dni Afryki*. Anna Iwona Ndiaye, współinicjatorka tego wydarzenia, opracowała wybór tekstów proponowanych do tłumaczeń oraz poprzedziła antologię dość obszernym wstępem.

Warto podkreślić, że w antologii zamieszczono zarówno oryginalne teksty w języku francuskim, jak i ich przekłady na język polski. Te ostatnie są niemal w całości dziełem tłumaczy początkujących, którzy potraktowali swoje zadanie z wielkim zaangażowaniem i pasją. Noty o tłumaczach umieszczono na końcu antologii.

W tomiku znalazło się kilkadziesiąt utworów dwudziestu trzech poetek z kilku krajów afrykańskich, przy czym należy zaznaczyć, że Afryka została potraktowana jako kontynent, zatem wzięto pod uwagę zarówno Afrykę Subsaharyjską, jak też kraje arabskie położone na północy, nad Morzem Śródziemnym – a pomiędzy tymi regionami Afryki istnieje wiele różnic kulturowych: obyczajowych i religijnych. Wśród poetek są znane i poczytne pisarki, takie jak Assia Djebar z Algierii, Tanella Boni i Véronique Tadjo z Wybrzeża Kości Słoniowej. Niektóre z nich publikują już od wielu lat, jak np. Anette Mbaye d’Erneville z Senegalu, która jako pierwsza poetka Afryki Subsaharyjskiej wydała własny zbiór poezji (1965, *Poèmes africains*). Inne Senegalki – jak Marieme Diallo, czy Félyken – nie są znane szerszym kręgom czytelników. Utwory każdej z autorek poprzedzono zwięzłymi notkami biograficznymi. Na wzmiankę zasługuje również strona graficzna antologii, z rysunkami autorstwa Katarzyny Kłos, przygotowanym specjalnie na potrzeby publikacji.

Wybrane nazwiska świadczą o tym jak niezwykle bogate i różnorodne jest

pisarstwo kobiet w krajach afrykańskich. Dotyczy to w równym stopniu prozy, poczynając od sławnej powieści *Une si longue lettre* senegalskiej pisarki Mariamy Bâ, poruszającej bolesną kwestię poligamii, aż po znane w Polsce niektóre powieści jej rodaczki Ken Bugul, wydane przez PIW (*Widziane z drugiej strony*, 2004, *Ulica Félix Faure*, 2005), jak też twórczości poetyckiej. Jest to zjawisko szczególnie widoczne poczynając od lat 70. XX wieku. Na poparcie można by zacytować dziesiątki nazwisk, tytułów dzieł należących do wszystkich gatunków literackich, wydań autorskich i zbiorowych, nie zawsze jednak łatwo dostępnych europejskim odbiorcom.

Poezja afrykańskich autorek wyraża to, o czym mówi poezja liryczna z innych rejonów świata – miłość, czułość, rozczarowanie i cierpienie. Dominują w niej motywy związane z losem i sytuacją kobiety w rodzinie i społeczeństwie, która jest niezwykle trudna, a zmiany w tej dziedzinie następują bardzo powoli. Do tego motywu nawiązuje zawarty w antologii utwór *Być kobietą*, pióra Fatoumaty Kane Ki-Zerbo, a o trudach życia codziennego, specyficznie afrykańskich pisze Annick Asseman w *Busztaksówce*.

Spośród wierszy zamieszczonych w antologii znalazły się dwa posiadające wyraźnie polityczne zabarwienie: *Lzy Afryki* pióra Félyken, wskrzeszający ideę panafrykanizmu oraz *Niepodległość* pióra Annette Mbaye d'Erneville, odwołujący się do okresu dekolonizacji i uzyskania niepodległości przez kraje afrykańskie.

Obecne w utworach nazwy własne: Dakar, Nloup-Oveng, Blida, Tipaza, Samba i inne, związane z realiami Afryki: kora (tzw. harfa afrykańska), griot, decydują o ich specyficznym, afrykańskim klimacie. Jednak w sumie tych odwołań i nazw nie ma wiele i nie narzucają one jednoznacznie kontekstu interpretacji. Można by więc zapytać: jeśli poetki afrykańskie piszą podobnie jak Europejki, to może nie warto zajmować się szczególnie ich twórczością? Może nie wnosi ona wiele nowego? Otóż wnosi bardzo wiele, potwierdzając, że poezja nie zna granic, że wyraża uczucia, które są uniwersalne. Afryka mocnym kobiecym głosem upomina się o należne jej miejsce w liryce światowej, zmusza nas także do poszerzenia naszych niekiedy ograniczonych horyzontów literackich.

Różnorodność poezji afrykańskiej znalazła tylko częściowe odbicie w antologii, jako że spośród 23 poetek aż 12 – to pisarki z Senegalu. Inne kraje są reprezentowane symbolicznie: Wybrzeże Kości Słoniowej – 3 poetki, Algieria – również 3, a z krajów takich jak Tunezja, Burkina Faso, Kamerun, Mali i Kongo – po jednym nazwisku. Każdy wybór jest z definicji niedoskonały i zawsze będą zgłaszane propozycje uzupełnienia. Prawdą jest również, że twórczość literacka Senegalu zajmuje poczesne miejsce wśród literatur afrykańskich: wspomnijmy choćby tylko takich gigantów jak Léopold Sédar Senghor (którego słynny wiersz *Femme noire* – *Czarna Kobieta* otwiera prezentowaną antologię), Ousmane Sembène czy Birago Diop. Szkoda jednak, że nie zadbano o nieco szerszą reprezentację twórczości po-

etyckiej z innych krajów. Wzbogaciłoby to antologię pod względem kulturowym. Mam tu na myśli przede wszystkim Werewere Liking z Kamerunu, Clémentine Madiya (Faïk-Nzuzji) z Konga, Colette Sênami Agossou Houéto z Beninu, Bernadette Dao z Burkina Faso, czy wreszcie co najmniej dwie poetki gwinejskie: Zénab Koumanthio Diallo i Aïssatou Barry. Ograniczam się jedynie do wskazania nazwisk twórczyń, które goszczą od dawna w zbiorach i antologiach wydawanych we Francji i w niektórych krajach Afryki.

Pozostaje wyrazić życzenie, że obecna antologia będzie pierwszą z publikacji prezentujących afrykańską poezję kobiecą w szczególności oraz afrykańską literaturę w możliwie szerokim zakresie, co pozwoliłoby na przybliżenie polskim czytelnikom jej bogactwa i wielobarwności.

Ewa Kalinowska

NOWE KSIĄŻKI

Wiesław Lizak, *Afrykańskie instytucje bezpieczeństwa*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, ss. 526.

Jest to pierwsza polska monografia ukazująca w sposób kompleksowy problematykę instytucji bezpieczeństwa na kontynencie afrykańskim, zarówno w jego części Subsaharyjskiej, jak i na Północy. Autor podejmuje w niej problem kluczowy z punktu widzenia ludzkiej egzystencji. Choć bowiem pojęcie bezpieczeństwa bywa różnie rozumiane, a w omawianej pracy odnosi się do państw, to oczywiste jest że w rzeczy samej dotyczy kwestii braku lub – raczej – istnienia zagrożenia dla bytu fizycznego i ekonomicznego zwykłych Afrykanów. Bycie bezpiecznym w podstawowym znaczeniu oznacza bowiem po prostu bycie wolnym od zagrożeń czy też niebezpieczeństw. Ponieważ zaś jednostki nie są zwykle samowystarczalne, państwa w których żyją odgrywają fundamentalną rolę w kwestii gwarantowania im bezpieczeństwa w różnych wymiarach, w tym zwłaszcza fizycznego, a często i ekonomicznego. Państwa słabe w wymiarze efektywności instytucji wewnętrznych, a takimi jest z pewnością przeważająca większość państw afrykańskich, nie są zwykle w stanie wywiązać się z tej roli. Dlatego tak ważne znaczenie ma instytucjonalizacja ich bezpieczeństwa w wymiarze międzynarodowym.

Ta monumentalna – zarówno pod względem treści, jak i objętości – monografia, dowodzi przeprowadzenia przez Autora wieloletnich, szczegółowych badań. Poruszane w niej rozmaite aspekty bezpieczeństwa regionalnego w Afryce zostały omówione w sposób bardzo staranny i konsekwentny. Zasadniczą część pracy tworzą: wstęp, osiem obszernych rozdziałów i zakończenie.

We wstępie Autor nie tylko wprowadza Czytelników do tematyki książki (wskazując główne problemy badawcze), formułuje hipotezę i opisuje metodykę badań, ale również dokonuje wstępnego przedstawienia afrykańskich organizacji bezpieczeństwa oraz wymienia głównych polskich i zagranicznych badaczy zajmujących się tymi aspektami stosunków międzynarodowych, politologii i prawa międzynarodowego, które wiążą się z bezpieczeństwem w Afryce.

Rozdział pierwszy ma charakter systematycznego omówienia kluczowych wyzwań i zagrożeń dla bezpieczeństwa w Afryce. Autor poświęca w nim dużo miejsca zwłaszcza takim klasycznym, wewnętrznym i międzynarodowym problemom państw afrykańskich, jak granice, wieloetniczność, niedorozwój gospodarczy oraz niska efektywność działania instytucji publicznych.

W rozdziale drugim, dotyczącym genezy afrykańskiego regionalizmu, wyjaśnione zostały m.in. tak istotne kwestie, jak idea afrykańskiej jedności, formowanie się międzynarodowej współpracy w Afryce oraz powstanie Organizacji Jedności Afrykańskiej (OJA, późniejszej Unii Afrykańskiej, UA). Rozdział trzeci ma wymiar historyczny, gdyż dotyczy problemów bezpieczeństwa w Afryce w okresie tzw. zimnej wojny. Analiza tych problemów została dokonana z perspektywy funkcjonowania OJA jako organizacji bezpieczeństwa regionalnego. W rozdziale tym Autor poświęcił dużo miejsca zwłaszcza zagadnieniom dekolonizacji w Afryce, działaniom mediacyjnym i pokojowym podejmowanym przez OJA oraz formalnemu kształtowaniu się regionalnego mechanizmu ochrony praw człowieka. W rozdziale czwartym zostały omówione problemy aktywności OJA po zakończeniu zimnej wojny, w tym zwłaszcza poszukiwania rozwiązań odpowiadających wyzwaniom związanym z wybuchem nowych konfliktów zbrojnych na kontynencie afrykańskim, które – choć często miały pierwotnie charakter wewnętrzny – zwykle zagrażały bezpieczeństwu regionalnemu. Część rozdziału odnosi się do problematyki tworzenia afrykańskich sił pokojowych.

Rozdział piąty jest poświęcony zagadnieniu przerodzenia się OJA w Unię Afrykańską, formalnoprawnej strukturze funkcjonowania tej instytucji i jej celom, funkcjom licznych organów UA oraz redefinicji mechanizmów współpracy. W rozdziale szóstym Autor szczegółowo analizuje działalność UA w zakresie dążenia do zapewniania pokoju i bezpieczeństwa w Afryce, w tym przedstawia studia przypadków misji pokojowych UA w Burundi, Sudanie i Somalii. Część rozdziału dotyczy promowania w Afryce demokracji, rządów prawa, dobrego rządzenia oraz praw człowieka. Autor omawia również zagadnienie inicjatywy Nowego Partnerstwa na rzecz Rozwoju Afryki (NEPAD).

W rozdziale siódmym przedstawione zostały różne afrykańskie organizacje subregionalne. Autor szczególnie dużo miejsca poświęcił Wspólnocie Gospodarczej Państw Afryki Zachodniej (ECOWAS) i Południowoafrykańskiej Wspólnocie Rozwoju (SADC), wyjaśniając zwłaszcza ich wewnętrzne mechanizmy współpracy. Istotna część rozdziału odnosi się do działalności takich afrykańskich organizacji subregionalnych, jak Unia Arabskiego Maghrebu (AMU), Wspólnota Państw Sahelu i Sahary (CEN-SAD), Wspólnota Gospodarcza Państw Afryki Środkowej (CEEAC/ECCAS), Międzyrządowa Władza do spraw Rozwoju (IGAD), Wspólnota Wschodnioafrykańska (EAC), oraz Wspólny Rynek Afryki Wschodniej i Południowej (COMESA).

Rozdział ósmy dotyczy problematyki zmienności i ewolucji afrykańskiego systemu bezpieczeństwa. Autor szeroko omawia w nim m.in. zagadnienie czynników wpływających na zmiany w myśleniu i działaniu afrykańskich decydentów w wymiarze bezpieczeństwa regionalnego. Podejmuje również próbę oceny efektywności dotychczasowych działań regionalnych afrykańskich instytucji bezpieczeństwa. W zakończeniu wskazuje także na główne etapy kształtowania się regionalnych mechanizmów współpracy na rzecz pokoju i bezpieczeństwa w Afryce, umiarkowanie krytycznie ocenia jej główne doświadczenia i osiągnięcia, a także formułuje wnioski dotyczące przyszłości.

Istotną zaletą monografii jest fakt, że Autor sytuuje zagadnienia bezpieczeństwa wewnętrznego i międzynarodowego państw afrykańskich, oraz konkretnej w tej materii aktywności, w szerszym kontekście kulturowym, społecznym i gospodarczym. Innym, ważnym walorem monografii jest rozległe potraktowanie w różnych jej częściach również takich problemów, jak tzw. państwa upadłe/upadające i implozja państwa, zamachy stanu, wątpliwa legitymacja afrykańskich reżimów politycznych, oraz złożoność procesów demokratyzacyjnych i rozwoju cywilizacyjnego. Analiza zawsze prowadzona jest w sposób bezstronny i wyważony, cechujący dojrzałego badacza.

Last but not least, pracę cechują: świetny warsztat przypisów oraz imponująca bibliografia, na którą składają się wykorzystane w badaniach dokumenty, monografie, artykuły naukowe, artykuły prasowe, wydawnictwa encyklopedyczne i źródła internetowe. Pomocnymi uzupełnieniami zasadniczych części książki są: wykaz skrótów, indeks osobowy i, przede wszystkim, umieszczone na jej końcu mapy: jedna ukazująca podział Afryki na subregiony w ramach OJA i osiem prezentujących państwa członkowskie głównych afrykańskich organizacji regionalnych.

Książka z pewnością będzie pomocna dla szerokiego kręgu badaczy, w tym zwłaszcza politologów, historyków i prawników, ale i dla studentów szczególnie takich kierunków lub specjalności jak stosunki międzynarodowe, nauki o bezpieczeństwie, nauki o obronności, politologia, historia, nauki prawne (prawo międzynarodowe), afrykanistyka i studia nad rozwojem, oraz dla wszystkich osób zainteresowanych problemami bezpieczeństwa wewnętrznego i międzynarodowego państw afrykańskich.

Krzysztof Trzeciński

Sabina Brakoniecka, *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2014, ss. 127.

Książka Sabiny Brakonieckiej stanowi rzeczowy opis powstania, ideologii i działalności Stowarzyszenia do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny (ar. Dżama'at Izalat al-Bid'a wa-Ikamat as-Sunna), jednej z organizacji muzułmańskiej w Nigerii, w języku hausa zwanej w skrócie 'Yan Izala. Autorka jest absolwentką afrykanistyki oraz dziennikarstwa i nauk politycznych na Uniwersytecie Warszawskim. Ukończyła ponadto studia podyplomowe „Polityka i kultura w krajach Azji i Afryki”, prowadzone w Polskiej Akademii Nauk. Jej wszechstronne wykształcenie, przede wszystkim zaś znajomość specyfiki islamu w Nigerii oraz języka hausa, umożliwiły rzetelne opracowanie zagadnienia, dzięki wykorzystaniu źródeł niedostępnych dla przeciętnego czytelnika.

Ważną częścią książki jest obszernie wprowadzenie w problematykę fundamentalizmu muzułmańskiego. Pozwala to bowiem umiejscowić 'Yan Izala na tle innych organizacji o podobnym charakterze, istniejących zarówno w Nigeri, jak i w świecie islamu w ogóle. Autorka zwraca uwagę na trudności w zdefiniowaniu pojęcia fundamentalizmu, którym określa się ruchy o różnym charakterze i celach. Zaprezentowanie w rozdziale pierwszym historii rozwoju islamu w Nigerii znacznie ułatwia natomiast zrozumienie procesu kształtowania się religijnego radykalizmu w tym kraju, jego przyczyn i źródeł.

Jedną z głównych cech muzułmańskiej myśli fundamentalistycznej jest uznanie władzy religijnej za nadrzędną wobec świeckiej, a nawet wykluczenie możliwości koegzystencji tych dwóch systemów w świetle islamu. Fundamentalisci negują zatem aktualnie panujący ład społeczny, jako niezgodny z zasadami wiary i proponowaną przez nich interpretacją Koranu i tradycji Proroka. Ideologia ta zdobywa najwięcej zwolenników na obszarach o złej sytuacji ekonomicznej, wśród ludzi mających poczucie niesprawiedliwości społecznej. Charakterystyczną cechą ugrupowań fundamentalistycznych w islamie jest także utożsamianie religii z polityką oraz dążenie do zbudowania państwa opartego na surowych zasadach własnej interpretacji religii. Tendencją wielu tego rodzaju ruchów jest ponadto wykluczanie ze wspólnoty tych wyznawców islamu, którzy nie podzielają ich wizji wiary, oraz

walka z przeciwnikami religijnymi i politycznymi, przybierająca czasem formę zbrojnego dżihadu.

Ideologia fundamentalistyczna w islamie ma długą historię. W Nigerii zapoczątkował ją fulański uczony, Usman dan Fodio (1754–1817), który na początku XIX wieku podbił większość północnych obszarów tego kraju. Jego działalność zakorzeniła ideę odnowy religii w świadomości muzułmanów nigeryjskich. „Święta wojna” Usmana, pod hasłem „oczyszczenia” miejscowego islamu oraz utworzony przez niego Kalifat Sokoto do dzisiaj są inspiracją dla ruchów fundamentalistycznych w Nigerii. Do jego reformatorskich dokonań odwołuje się również organizacja ‘Yan Izala, założona przez Isma’ila Idrisa w 1978 roku. Za sprawą jego nauczyciela, Abubakara Gumiego (1922–1992), który utrzymywał bliskie kontakty z Arabią Saudyjską, ideologiczną podstawą działalności tej organizacji stał się wahhabizm. W tym miejscu warto dodać, że Abubakar Gumi, który uważał siebie za kontynuatora Usmana dan Fodio i pozostawał pod dużym wpływem bliskiej mu ideologii wahhabickiej, w swojej koncepcji reformy islamu inspirował się także fundamentalistycznym dorobkiem Stowarzyszenia Braci Muzułmanów, założonego przez Egipcjanina, Hasana al-Bannę (1906–1949). Studiował między innymi dzieła najważniejszego z ideologów Braci Muzułmanów, a mianowicie Sajjida Kutba (1906–1966). Gumi podzielał jego koncepcję współczesnej *dżahiliji*, rozumianej jako stan stagnacji i niewiedzy, w którym znaleźli się dzisiaj muzułmanie na skutek przejścia zachodnich wzorców politycznych, społecznych, ekonomicznych i edukacyjnych.

Najbardziej charakterystyczną cechą ideologii ‘Yan Izala jest to, że uważają oni sufizm za niezgodny z „czystym” islamem. Podobnie jak twórca wahhabizmu, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703–1792), kładą nacisk na naczelny dogmat islamu – ideę jedynobóstwa, dla której największym zagrożeniem, według nich, są właśnie praktyki mistyków. Wytaczając walkę przeciwko popularnym i wpływowym w Nigerii bractwom sufickim, ‘Yan Izala przyczynili się do eskalacji konfliktów i rozłamu wśród miejscowych muzułmanów. W swojej książce Sabina Brakoniecka prezentuje historię tej organizacji od początków jej powstania, sylwetki przywódców, strukturę wewnętrzną oraz uwarunkowania społeczne sprzyjające jej rozwojowi. Dużo miejsca Autorka poświęca edukacyjnej działalności ‘Yan Izala, do której przywiązują oni duże znaczenie. Umiejscawiając tę organizację na tle innych ruchów fundamentalistycznych w Nigerii, Sabina Brakoniecka nawiązuje również do kwestii przypisywanych jej związków z bojownikami sekty Boko Haram. Sami ‘Yan Izala odcinają się jednak od wszelkich aktów przemocy, jako niezgodnych z głoszoną przez nich ideologią powrotu do „czystej” wersji islamu poprzez edukację, budowę świadomości muzułmanów oraz poprawę warunków ich życia na północy kraju.

Książka Sabiny Brakonieckiej ma dużą wartość naukową i poznawczą. Autorka wykorzystała imponującą liczbę źródeł. Są wśród nich opracowania w języku hau-

sa, artykuły dostępne w Internecie, a nawet nagrania wideo. Dzięki przystępnemu językowi oraz szczegółowym komentarzom publikacja ta może dotrzeć do szerokiego grona czytelników zainteresowanych historią islamu w Nigerii. Stanowi ona jedno z nielicznych do tej pory polskich opracowań poświęconych fundamentalizmowi muzułmańskiemu w tym kraju. W ostatnim czasie jest to tematyka niezwykle aktualna i medialna. Książka Sabiny Brakonieckiej wypełnia zatem lukę w badaniach nad problematyką współczesnych zjawisk religijno-politycznych w świecie islamu, ważnych nie tylko ze względów czysto naukowych. Książkę można z powodzeniem wykorzystać do celów dydaktycznych, ale także warto ją polecić religioznawcom, kulturoznawcom oraz badaczom islamu i stosunków międzynarodowych.

Patryk Zając

KONFERENCJE NAUKOWE



Profesor Nina Pawlak wręcza Profesorowi Stanisławowi Piłaszewiczowi księgę pamiątkową (fot. Patryk Anioł)

Międzynarodowa konferencja „African studies in contemporary world”

14 października 2014 roku

Organizatorzy: Katedra Języków i Kultur Afryki
Uniwersytetu Warszawskiego i Polskie Towarzystwo
Afrykanistyczne

Konferencja „African studies in contemporary world” odbyła się, w Sali Balowej Pałacu Potockich, mieszczącej się na kampusie głównym Uniwersytetu Warszawskiego.

Uczestników konferencji i zaproszonych gości powitały Dziekan Wydziału Orientalistycznego prof. dr hab. Jolanta Sierakowska-Dyndo, Kierownik Katedry Języków i Kultur Afryki prof. Nina Pawlak, a także Przewodnicząca Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego (PTAfr) dr Małgorzata Szupejko.

Po części powitalnej odbyła się uroczystość poświęcona Profesorowi Stanisławowi Piłaszewiczowi z okazji jubileuszu Jego siedemdziesiątych urodzin. Profesor Stanisław Piłaszewicz jest uznanym polskim afrykanistą, autorem licznych prac o językach i kulturach Afryki oraz wieloletnim kierownikiem Katedry w latach 1988–2009 (wówczas Zakładu Języków i Kultur Afryki) na Uniwersytecie Warszawskim. Konferencja zadedykowana Profesorowi była symbolicznym uhonorowaniem Jego wybitnych osiągnięć w nauce, a szczególnie pracy nad wydawaniem rękopisów hausańskich.

Dr Małgorzata Szupejko przypomniała, że Profesor Stanisław Piłaszewicz należy do grupy członków-założycieli Towarzystwa, które działa od 1990 roku i był jego pierwszym przewodniczącym. Jako sekretarz redakcji czasopisma „Afryka” podziękowała również Profesorowi za artykuły, które napisał dla „Afryki” i wyraziła nadzieję, że na nich nie poprzestanie. Podziękowała także za recenzowanie czasopisma oraz za nieustającą życzliwość i gotowość służenia wiedzą i naukowym doświadczeniem w każdej sytuacji, która tego wymaga. Na koniec Pani Prezes dała wyraz swojemu uznaniu dla naukowych dokonań Profesora i podziwu dla perfekcji Jego naukowego warsztatu, a szczególnie dbałości o język i jasność wyводу, które to wartości – jak podkreśliła – nie są niestety obecnie w nauce należycie pielęgnowane.

Na jubileusz przybyli badacze z zagranicznych ośrodków, którzy mieli okazję współpracować z Profesorem, i którzy naukowo zajmują się tematami związanymi z Jego zainteresowaniami. Jubileusz był okazją, by kilkoro spośród zgromadzonych gości z niemieckich i rosyjskich ośrodków wyraziło swoje uznanie dla osiągnięć naukowych Profesora, a wśród nich: profesor Herrmann Jungraithmayr (z Uniwersytetu we Frankfurcie nad Menem), profesor Victor Porkhomovsky (z Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie), dr Joseph McIntyre (z Uniwersytetu Hamburskiego). Gratulacje złożył również konsul reprezentujący Ambasadora Nigerii w Polsce – pan Ogunsanya Adekunle.

Profesor Nina Pawlak wręczyła Profesorowi książkę pamiątkową *Hausa and Chadic Studies. In Honour of Professor Stanisław Piłaszewicz*, zredagowaną pod jej własną naukową pieczęcią oraz dr hab. Ewy Siwierskiej i dr Izabeli Will. Ceremonię uświetniły kwiaty i kolejne życzenia.

Jubileuszową część konferencji zakończył przeglądowy referat wygłoszony przez Profesora zatytułowany „Hausa Studies in the Department of African Languages and Cultures at the University of Warsaw”.

Po przerwie kawowej, naukową część konferencji otworzyła dr Hanna Rubinowska-Anioł z Katedry Języków i Kultur Afryki UW. Obrady poprzedziła minuta ciszy dla upamiętnienia pamięci Profesora Andrzeja Zaborskiego, którego śmierć 1 października 2014 roku uniemożliwiła planowane przez niego uczestniczenie w konferencji. W trakcie konferencji pamięć Profesora została także uczczona referatem wygłoszonym przez prof. Ninę Pawlak z Katedry Języków i Kultur Afryki UW („In memory of Professor Andrzej Zaborski”).

Pierwszą część konferencji poświęcono dyskusji nad doświadczeniami, instytucjonalnym kształtem i perspektywami rozwoju badań afrykanistycznych w afrykańskich ośrodkach. Obrady rozpoczęli prof. Ahmed Hassan Omer z Instytutu Studiów Etiopistycznych na Uniwersytecie w Addis Abebie, który przedstawił referat na temat „African studies and methodology of research: The case of the Horn of Africa” („Studia afrykanistyczne oraz metodologia badań: przypadek Rogu Afryki”) oraz prof. Hafizu Miko Yakasai z Uniwersytetu Bayero w Kano. Prof. Hafizu poruszył temat współpracy pomiędzy ośrodkami afrykańskimi i europejskimi na przykładzie Warszawy i Kano („African studies in contemporary world: an example of Kano – Warsaw model” czyli „Współczesne studia afrykanistyczne: przykład wzoru Kano – Warszawa”). Wątek europejskich wpływów na kształcenie oraz znaczenie tradycyjnych wzorców, tym razem w Etiopii, były tematem wystąpienia dr. Wolberta Smidta z Uniwersytetu w Mekele: „Knowledge and learning systems in Ethiopia: From ancient church-based indigenous quasi-universities to universities based on the western model” („Wiedza i systemy nauczania w Etiopii: od historycznych kościelnych miejscowych quasi-universytetów do uniwersytetów wzorowanych na zachodnim modelu”).

Celem kolejnej części konferencji było przedstawienie przykładów na odmienne, zarówno metodologicznie jak i źródłowe, podstawy badań afrykanistycznych. Dr Rudolf Leger z Uniwersytetu we Frankfurcie nad Menem oraz prof. Sergio Baldi z Uniwersytetu w Neapolu mówili na temat „What are plants good for? Plant names and superstitions of the Kupto people (Northern Nigeria)” („Do czego nadają się rośliny? Nazwy roślin a przesady wśród ludu Kupto w północnej Nigerii”), natomiast referat dr Izabeli Will z Katedry Języków i Kultur Afryki UW dotyczył tematu „Beyond the words. The role of gestures in contemporary Hausa sermons (wa’azi)” („Poza słowami. Rola gestów we współczesnych kazaniach Hausa (wa’azi)”). Autorzy powyższych referatów wskazali możliwość spojrzenia na kultury afrykańskie z różnych perspektyw, łączenia wiedzy o językach z szeroko pojętymi badaniami nad kulturami. Prof. Adam Łukaszewicz z Instytutu Archeologii UW postawił pytanie o to, czy egipska archeologia stanowi część badań afrykanistycznych: „Egyptian archeology – a part of African studies?” („Archeologia w Egipcie – część badań nad Afryką?”), wskazując na potrzebę skonfrontowania osiągnięć

archeologów zajmujących się Egiptem i afrykanistów – przedstawicieli dwóch dziedzin, które funkcjonują oddzielnie.

Ważnym tematem konferencji były źródła do badań afrykanistycznych i sposoby ich interpretacji. Europejskiego spojrzenia na Królestwo Kongo dotyczył referat prof. Roberta Piętka z Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach: „European institutions in Africa: The case of Kongo Kingdom” („Europejskie instytucje w Afryce: przypadek Królestwa Konga”). Dr Hanna Rubinkowska-Anioł podjęła się krytycznego spojrzenia na koronację cesarza Etiopii Hajle Syllasje I jako na tekst kulturowy: „Re-interpretation of Ethiopian cultural texts – coronation of Haile Sillasie as a text” („Re-interpretacja etiopskich tekstów kulturowych – koronacja Hajle Syllasje jako tekst”). Źródeł arabskich dotyczył referat Bogusława R. Zagórskiego z Instytutu Ibn Chalduna w Piastowie: „External sources for the Central African Arabic toponomastics – the case of Chad” („Źródła zewnętrzne do badań nad arabską toponomastyką w Afryce Centralnej – przypadek Czadu”).

Konferencja była okazją do wzmocnienia relacji i poszerzenia współpracy w międzynarodowym środowisku afrykanistycznym. Obecność delegacji z Uniwersytetu Bayero w Kano poświadcza, utrzymującą się od wielu lat, naukową więź Katedry Języków i Kultur Afryki z nigeryjskim ośrodkiem, a udział przedstawicieli etiopskich uniwersytetów wskazuje na coraz silniejsze związki warszawskiej afrykanistyki także z tymi ośrodkami. Dokonując podsumowań dotychczasowych osiągnięć w badaniach afrykanistycznych, podkreślono fakt korzystania przez afrykanistów z coraz szerszej bazy źródłowej i współpracę pomiędzy różnymi dziedzinami.

Jednym z celów, który stawiali sobie organizatorzy konferencji, była dyskusja nad istotą studiów afrykanistycznych w Afryce i poza nią. Konferencja wykazała, że badania coraz częściej prowadzone są z udziałem badaczy afrykańskich, a ośrodki afrykańskie rozrastają się instytucjonalnie i współpracują z badaczami spoza Afryki. Podkreślono wagę takiej współpracy.

Konferencja i Jubileusz miały swoje towarzyskie zwieńczenie we wspólnym uroczystym obiedzie, który odbył się w Klubie Profesorskim UW.

Mikołaj Szczepkowski

Afryka w polityce Unii Europejskiej, szanse i wyzwania dla Polski

18 września 2014 r.

Aula Wydziału Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW
ul. Nowy Świat 69

Organizatorzy: Instytut Europeistyki Wydziału
Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW

W ramach I Kongresu Europeistyki odbył się panel naukowy, którego tematem były m.in. następujące kwestie:

- Afryka Subsaharyjska – nowy wschodzący rynek na gospodarczej mapie świata;
- Afryka to nie tylko choroby i wojny – czyli o afrykańskich stereotypach;
- Członkostwo w UE a polska polityka afrykańska – cele, założenia i wyzwania;
- Stosunki handlowe Polska-Afryka Subsaharyjska;
- Jak robić biznes z Afryką?
- Obecność Polski w misjach wojskowych UE w Afryce – implikacje dla stosunków gospodarczych;
- RPA – strategiczny partner UE i Polski;
- Pomoc rozwojowa jako element polskiej aktywności w Afryce.

Panel otworzył i poprowadził dr Kamil Zajączkowski z Instytutu Europeistyki UW. Uczestnikami panelu byli: dr Andrzej Łupina – Ambasador Rzeczypospolitej Polskiej, prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, dr hab. Wiesław Lizak z UW, dr Małgorzata Bonikowska – Prezes Centrum Stosunków Międzynarodowych, partner w Ośrodku Dialogu i Analiz THINKTANK, mgr Anna Masłoń-Oracz – Prezes Maroney Group, mgr Paulina Pietrowiak – UW i mgr Omenaa Mensah ze Szkoły Głównej Handlowej.

Konkluzje panelistów nie napawały optymizmem i sprowadzały się ogólnie rzecz biorąc do stwierdzenia, że Polska nie wykorzystuje swoich szans współpracy z Afryką, zarówno na płaszczyźnie gospodarczej, naukowej i kulturalnej. Składa się na to wiele przyczyn – przede wszystkim niewykorzystanie potencjału dyplomatycznego (zamyka się placówki zamiast je utrzymywać lub tworzyć nowe). Polska polityka zagraniczna to „krok do przodu, a dwa kroki do tyłu”. Nawet szeroko zakrojony program pożytecznej inicjatywy GoAfrica nie znajduje odzwierciedlenia w realnej strategii gospodarczej. O pożytkach, zakresie i szansach współpracy gospodarczej Polski z Afryką można przeczytać w Kronice Instytutu Afrykańskie-

go z grudnia 2014 r., poświęconej niemal w całości relacji z II Polsko Afrykańskiego Kongresu Partnerstwa i Współpracy PolandAfrica-2014, która odbyła się w listopadzie 2014 r. w siedzibie Instytutu w Łodzi.

Atuty przemawiające za współpracą z Afryką są ważne, szczególnie fakt, że Polska nie była państwem kolonialnym, a więc jesteśmy w Afryce dobrze postrzegani. W Afryce, wprawdzie powoli, ale następuje wzrost zamożności i wzrost aktywności gospodarczej, wzrost PKB, rozwój handlu i telefonii komórkowej i rozwój turystyki (pomimo zagrożeń chorobami). Jest znacznie mniej konfliktów zbrojnych, chociaż konflikty stwarzają teraz w Afryce wielkie koncerny.

Kontynuując wątek krytycznej oceny relacji polsko-afrykańskich, paneliści zgodnie podkreślali fakt, że Afryka ma surowce, a Polska zamyka ambasady w Afryce, co pozostaje w sprzeczności z dobrze rozumianym interesem ekonomicznym naszego kraju.

Szansa dla Polski to wykorzystanie w kontaktach z Afryką afrykańskich absolwentów polskich wyższych uczelni. Chiny zapraszają studentów, aby później mieć ułatwione kontakty. My nie dajemy afrykańskim studentom stypendiów i tracimy szanse na takie kontakty, a polskie ambasady nie są zainteresowane werbowaniem studentów z Afryki. Tymczasem studenci i przyszłe kadry naukowe tworzą elity, które są naturalną bazą w kontaktach biznesowych. Pomiędzy MSZ a Ministerstwem Gospodarki brak jest w tej dziedzinie współpracy i brak rozwiązań instytucjonalnych. Uczestnicy zgodni byli co do tego, że powinno się także zaproponować Ministerstwu Nauki i Szkolnictwa Wyższego stworzenie programu przyjmowania zagranicznych studentów na polskie uczelnie.

Pomoc rozwojowa Afryce powinna być świadczona, ale przede wszystkim na zasadzie partnerstwa i współpracy, a humanitarna swoją drogą, kiedy jest potrzebna. Tymczasem współpraca i pomoc nie jest elementem polskiej polityki zagranicznej.

Małgorzata Szupejko

Międzynarodowa konferencja naukowa:

« Etudiants africains en URSS et dans les autres pays du monde communiste: entre histoires nationales & contexte international »

(„Afrykańscy studenci w ZSRR i innych krajach świata komunistycznego w latach 1960–1990: od historii narodowych do kontekstu międzynarodowego”)

École des hautes études en sciences sociales, Paryż, 20–21 listopada 2014 r.

Organizator: Réseau Interdisciplinaire Afrique Monde (RIAM), Fondation Maison des Sciences de l’Homme (FMSH – Programme Afriques), Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux (IRIS)/ CNRS–EHESS

Konferencja stanowiła część dwóch programów badań naukowych: „Afrykańskie elity wykształcone w ZSRR i krajach byłego bloku radzieckiego: historie, biografie, doświadczenia” (Elites africaines formées en URSS et dans les pays de l’ancien bloc soviétique. Histoires, biographies, expériences; ELITAF) oraz „Studenci afrykańscy w ZSRR w latach 1960–1990: mobilność, doświadczenia, profesjonalizacja” (Les étudiants africains en URSS 1960–1990: mobilité, expériences, et devenir professionnel). Pierwszy z programów jest realizowany przez Interdyscyplinarną Sieć Afryka – Świat (Réseau Interdisciplinaire Afrique Monde; RIAM), Fundację Dom Nauk Humanistycznych (Fondation Maison des Sciences de l’Homme) oraz Instytut Badań Interdyscyplinarnych w obszarze Zagadnień Społecznych / Krajowe Centrum Badań Naukowych – EHESS (l’Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux; IRIS / Centre National de la Recherche Scientifique – EHESS). Drugi z programów realizowany jest przez RIAM, IRIS oraz Rosyjską Akademię Nauk. Projekty te skupiają badaczy wielu dziedzin naukowych, z różnych krajów na całym świecie, od Afryki Subsaharyjskiej i Afryki Północnej, przez Europę, Amerykę, po

Azję. Ich celem jest zrekonstruowanie historii stosunków politycznych i naukowych między ZSRR, krajami Europy Środkowej i Wschodniej, a państwami Maghrebu i Afryki Subsaharyjskiej, opisanie mobilności studentów pomiędzy tymi krajami oraz prześledzenie ich biografii.

Konferencję otworzył dyrektor EHESS, Jean Pierre Dozon oraz dwie główne organizatorki Monique de Saint Martin i Michèle Leclerc-Olive. We wstępie scharakteryzowano program ELITAF, ze szczególnym uwzględnieniem poprzednich seminariów, które miały miejsce w Dakarze (2012) oraz Al-Muhammadijji (2013). Jednocześnie nakreślono główne kierunki polityki stypendialnej ZSRR wobec Afryki, wpisując ich ewolucję w kontekst przemian świata zimnowojennego.

Spotkanie podzielone zostało na pięć bloków tematycznych: geopolityka, doświadczenia studentów oraz wyobrażenia „obcości”, studenci afrykańscy w ZSRR, współpraca dwustronna, projekty polityczne okresu zimnowojennego. Wygłoszono dwadzieścia dwa referaty.

Constantin Katsakioris (EHESS) omówił funkcjonowanie systemu stypendiów adresowanych dla Afrykanów w ZSRR w latach 60., w oparciu o oficjalne dane urzędowe – ze słusznym zastrzeżeniem ograniczeń interpretacyjnych przy tego rodzaju źródłach historycznych. Gabrielle Chomentowski (Sciences Po), poprzez analizę prasy sowieckiej i zagranicznej opublikowanej od 1960 do końca 1990 roku oraz biografii niektórych afrykańskich artystów, przedstawiła wybrane inicjatywy kulturowe, w które zaangażowani byli Afrykanie i przedstawiciele byłego bloku wschodniego, zwłaszcza współpracę w dziedzinie kinematografii. Daniela Hannova (Uniwersytet Karola w Pradze) scharakteryzowała postrzeganie studentów afrykańskich w Czechosłowacji, Svetla Koleva (Bułgarska Akademia Nauk) – w Bułgarii, zaś Mihăi Dinu Gheorghiu oraz Adrian Neteșu, (Uniwersytet Aleksandra Jana Cuzy, RIAM) – w Rumunii. W dyskusji po referatach skupiono się nad wpływem przemian politycznych w bloku wschodnim – np. Praskiej Wiosny – na sytuację studentów pochodzących z Afryki Północnej, którzy zdecydowali się na wyjazd do Europy Środkowowschodniej. Ekaterina Demintseva (EHESS) oraz Natalia Krylova (Rosyjska Akademia Nauk) skoncentrowały się na analizie mechanizmów działania organizacji studenckich, które zrzeszały Afrykanów w ZSRR w latach 60. Omówiły warunki współpracy między nimi w kontekście przemian zachodzących w samej Afryce (np. podziały w środowisku studentów nigeryjskich w okresie wojny białafrańskiej). Yuzhou Sun (University of Nottingham Ningbo) oraz Antoine Kernen i Antoine Guex (Uniwersytet w Lozannie) w swoich referatach omówili ewolucję polityki stypendialnej i współpracy w dziedzinie kultury między Chinami a Afryką. Jednocześnie zastanowiono się, na ile działalność ta – de iure obliczona na popularyzację wiedzy o społeczeństwach i kulturach – powiązana była ze strategią rozwijania inwestycji chińskich na Czarnym Lądzie. Błażej Popławski (Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne), w oparciu o analizę dyskursu prasowego i analizę działania

wybranych instytucji (np.: Polski Komitet Solidarności z Narodami Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej) scharakteryzował ewolucję percepcji Afryki w Polsce w latach 1945–1989, a Przemysław Gasztold-Seń (Instytut Pamięci Narodowej) – proces inwigilacji studentów afrykańskich przez służby wywiadu PRL. Anna Pondopoulou (Centre d'Etudes en Sciences Sociales sur les Mondes Africains, Américains et Asiatiques – Instytut Narodowy Języków i Kultur Orientalnych / Institut national des Langues et Civilisations orientales; INALCO) poddała krytycznej analizie programy kształcenia specjalistów w ZSRR, adresowane do Afrykanów. Odtworzyła trajektorie zawodowe wybranych grup specjalistów i ich losy po zakończeniu studiów. Nikolay Dobronravin (Petersburski Uniwersytet Państwowy), Anna Sim (Kunstkamera – Muzeum antropologii i etnografii im. Piotra Wielkiego Rosyjskiej Akademii Nauk) oraz Tatiana Smirnova (EHESS, RIAM) przybliżyli dzieje studiów afrykanistycznych w Sankt Petersburgu – zestawiając model leningradzki (skupiony, ich zdaniem, na studiach nad językiem i kulturą) z moskiewskim (nastawionym bardziej na studia polityczne). Grazia Scarfò Ghellab (Ecole Hassania des Travaux Publics, Casablanca, RIAM) przedstawiła politykę kształcenia kadr afrykańskich w ZSRR w kontekście stosunków Maroka, bloku wschodniego, a także Francji i USA. Relacje ZSRR z Etiopią oraz ich szczególną rolę w wymianie kulturalnej i kształceniu etiopskich elit omówiły w swoich wystąpieniach Catherine Hocquet von Raesfeldt (INALCO) oraz Ekaterina Smirnova (Uniwersytet Europejski w Sankt Petersburgu). Stosunki ZSRR z Kongiem Brazzaville przedstawiła Héloïse Kiriakou (Université Paris I, Institut des mondes africains), z Reunionem – Lucette Labache (RIAM), z Kamerunem – Luc Ngwe (RIAM). Referaty te miały charakter politologicznych studiów przypadku, w których to programy stypendialne uznane zostały za jeden z instrumentów podporządkowanych szerszej wizji kreowania stosunków międzynarodowych. Carmen Gómez Martín (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) scharakteryzowała system stypendiów oferowanych przez Kubę hiszpańskojęzycznym mieszkańcom Sahary Zachodniej. Interesujące wystąpienia o szerokim kontekście historycznym, politycznym, społecznym i kulturowym, pozwoliły uczestnikom konferencji na bliższe przyjrzenie się omawianym zagadnieniom. Dwudniowa konferencja zakończyła się wspólnym spotkaniem przy lampce wina oraz francuskich specjałach.

Program ELITAF, który jest realizowany od 2012 roku, w 2015 roku dobiega końca. Mieć należy nadzieję, że projekt będzie kontynuowany i że polscy afrykaniści wezmą w nim aktywny udział. Seminaria, okrągłe stoły, sympozja i konferencje, takie jak zorganizowana w Paryżu, będąc częścią międzynarodowego projektu, mają na celu ułatwienie przepływu wiedzy i doświadczeń badawczych oraz są świetną okazją do zacieśnienia współpracy pomiędzy naukowcami z całego świata.

Karolina Kania, Błażej Popławski

„Bilad as-Sudan. Napięcia i konflikty”

25 listopada 2014 r.

UKSW w Warszawie przy ul. Dewajtis 5

Organizatorzy:

Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW

Instytut Dialogu Kultury i Religii Wydziału Teologicznego
UKSW w Warszawie

Program konferencji zawierał dwie grupy zagadnień: koncentrujące się wokół problemów Sudanu Południowego oraz napięć i konfliktów występujących w innych krajach Afryki, do czego nawiązuje określenie zawarte w tytule konferencji *Bilad as-Sudan* (Kraj Czarnych), lub widzianych również z innej perspektywy – pozaafrykańskiej. Wszystkie te kwestie zostały omówione i zebrane w tomie towarzyszącym temu wydarzeniu naukowemu, o tym samym tytule co konferencja *Bilad as-Sudan. Napięcia i konflikty*. Tom jest pracą zbiorową pod redakcją W. Cisły, J. Różańskiego i M. Ząbka (wydanym przez Instytut Dialogu Kultury i Religii WT UKSW, Bernardinum, Peplin 2014). Dodać należy, iż jest to drugi tom wydany po konferencji z tego cyklu. Pierwsza, *Bilad as-Sudan. Kultury i migracje* odbyła się w 2013 roku.

Książka, o której mowa, jest niewątpliwie istotnym wkładem do naukowego naświetlenia tła historycznego i współczesnych uwarunkowań konfliktów wewnętrznych, dotyczących omawianego obszaru Afryki oraz tych, które zachodzą tam za sprawą obecności gospodarczej i politycznej państw pozaafrykańskich. Problemy w niej podjęte zostały tylko w części przedstawione podczas konferencji, a więc tym bardziej warto sięgnąć po książkę.

Program konferencji w części poświęconej problemom Sudanu Południowego wypełniły następujące tematy, które kolejno przedstawili:

- prof. UW dr hab. Maciej Ząbek (UW): *Wojna i zbrodnie w Sudanie Południowym 1983–2005. Tło i przyczyny*;
- mgr Jędrzej Czerep (UKSW): *Federalizm, nowe słowo-klucz w dyskursie politycznym Sudanu Południowego*;
- prof. dr hab. Jarosław Różański OMI (UKSW): *Kościół wobec uchodźców sudańskich*.

Tematy związane z napięciami i konfliktami w innej perspektywie i w innych częściach Bilad as Sudan, zaprezentowali:

- mgr Katarzyna Meissner (UAM): *Cele jawne – cele ukryte. Niezgodność scenariuszy na lokalnym polu współpracy rozwojowej*;
- prof. dr hab. Ryszard Vorbrich (UAM): *Rywalizacja o ziemię a bariery rozwojowe w Kamerunie: przykład lokalnych wspólnot z masywu Mandara i terenów pogórza*;
- dr hab. Jacek Łapott (US): *Is it safe? Bezpieczeństwo kulturowe – co to takiego?*
- dr Konrad Czernichowski: (*Maitri*), *Podłoże konfliktu w Republice Środkowoafrykańskiej (2012–2014)*;
- dr Rafał Wiśniewski (UKSW): *Sudan w kalejdoskopie wybranych polskich tygodników społeczno-politycznych*.

Jedną z ciekawszych refleksji, która towarzyszyła dyskusji nad napięciami i konfliktami w Afryce było zagadnienie federalizmu – idei, „ruchu” oraz usankcjonowanego konstytucyjnie stanu rzeczy jako narzędzia budującego lub też rozsadzającego jedność państwową w granicach określonych jeszcze przez kolonializm. Zastanawiano się także, czy granice te są gwarancją *status quo*, czy mogą zapewnić utrzymanie spójności państwa i dadzą się utrzymać w dłuższej perspektywie. Dyskutanci byli raczej sceptyczni w tej kwestii.

Małgorzata Szupejko

INFORMACJE PTAfr

Dnia 15 stycznia 2015 r. w KJiKA UW odbyło się Walne Zgromadzenie Sprawozdawczo-Wyborcze PTAfr, w wyniku którego wybrano nowy Zarząd Towarzystwa w składzie:

Przewodnicząca	dr Hanna Rubinkowska-Anioł;
Vice-przewodniczący	dr hab. Robert Kłosowicz;
Skarbnik	prof. dr hab. Jarosław Różański.

Pozostali członkowie Zarządu:

prof. dr hab. Nina Pawlak;
dr Małgorzata Szupejko;
prof. dr hab. Ryszard Vorbrich;
prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski

Wybrano **Komisję Rewizyjną** w skład, której weszli:

Przewodniczący dr hab. Wiesław Lizak
oraz członkowie:

mgr Joanna Mormul
i mgr Bogusław Franczyk.

Sprawozdanie z działalności Zarządu PTAfr w roku 2014

W roku 2014, przy współpracy PTAfr, Katedry Języków i Kultur Afryki UW (KJiKA UW) oraz innych podmiotów naukowych, miały miejsce następujące wydarzenia naukowe:

Wykłady:

1. 14 stycznia 2014 r. dr Marcin Krawczuk (Katedra Języków i Kultur Afryki UW) wygłosił wykład pt. „Z badań nad nieopublikowanymi rękopisami dotyczącymi życia zakonnego kobiet w Etiopii”.
2. 1 kwietnia 2014 r. dr Błażej Popławski wygłosił wykład pt. „BRICS w Afryce: Legitymizacje, strategie, wyzwania”.
3. 6 maja 2014 dr hab. Janusz Krzywicki (Katedra Języków i Kultur Afryki UW) wygłosił wykład pt. „Przeniesienie tekstu mówionego na tekst pisany. Przykład opowieści ludowych Babira”.

4. 20 maja 2014 r. dr Malwina Bakalarska (PAN) wygłosiła wykład pt. „Afrykanie w Azji. Malezja jako nowy kierunek migracji Nigeryjczyków”;
5. 3 czerwca 2014 r. dr Wolbert Smidt (Mekelle University w Etiopii) wygłosił wykład pt. „Tigray: Traditional society beyond the state”;
6. 22 października 2014 r. dr Eloi Ficquet (École des hautes études en sciences sociales w Paryżu) wygłosił wykład pt. „The Ethiopian churches in Washington DC: dynamics of fervor and dissent in the Ethio-American diaspora”.

Konferencje:

1. Współudział PTAfr w międzynarodowej konferencji zorganizowanej przez Katedrę Języków i Kultur Afryki UW w dniu 14 października 2014 r.: „African studies in contemporary world”, będącej symbolicznym uhonorowaniem doświadczeń Profesora Stanisława Piłaszewicza w rocznicę Jego 70. urodzin, z udziałem wybitnych uczonych z Niemiec, Włoch, Rosji, Etiopii, Nigerii i Nigru;
2. Współudział PTAfr w ogólnopolskiej konferencji zorganizowanej przez Instytut Dialogu Kultury i Religii Wydziału Teologicznego UKSW w dniu 25 listopada 2014 r.: „Bilad as-Sudan. Napięcia i konflikty”.

Działalność wydawnicza:

1. Ukazały się kolejne dwa numery „Afryki” – nr 39 i 40.
2. W końcu stycznia 2014 r. ukazał się Jana Czekanowskiego, *Dziennik podróży afrykańskiej*, w opracowaniu naukowym Joanny Bar.
3. Trzy tomy ze Szczecińskiego Kongresu Afrykanistów Polskich ukażą się na początku 2015 r.:
T. I *Ex Africa semper aliquid novi*, J. Łapott, E. Prądyńska (red.);
T. II *Ex Africa semper aliquid novi*, J. Łapott, M. Tobota (red.);
T. III *Kobiety i ich problemy we współczesnej Afryce*, A. Żukowski (red.).

Publikacje planowane w roku 2015:

1. 41 i 42 numer „Afryki”;
2. Praca zbiorowa pod redakcją Renaty Diaz Szmidt, Wojciecha Charchalia, Ewy Siwierskiej, Małgorzaty Szupejko pt. *Literatury i teksty kulturowe*.

Kongresy planowane w roku 2015:

1. Międzynarodowy Kongres Etiopistyczny (Warszawa, sierpień);
2. IV Kongres Afrykanistów Polskich (Żory, koniec października lub początek listopada).

PTAfr objęło patronat honorowy nad 10 konferencją Instytutu Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie pt.: „Komunikowanie w Afryce i jego endo- i egzogeniczne aspekty. Etniczność – kultura – religia – polityka – gospodarka – społeczeństwo – media”.

PTAfr udzieliło poparcia projektowi badawczemu, będącemu przedmiotem pracy magisterskiej Olgi Pawlik, studentki Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, która planuje przeprowadzić badania antropologiczne w Tanzanii, dotyczące lokalnych dyskursów związanych z malarstwem *tingatinga*.

(Przewodnicząca Zarządu PTAfr)
Małgorzata Szupejko

INFORMACJE REDAKCJI

Lista recenzentów zewnętrznych „Afryki”

Dr Emmy Irobi, Collegium Civitas – Warszawa;
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-Styczyńska – 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 hab. Krzysztof Trzcinski – Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN, Warszawa;
Dr Ewa Wołk-Sore – 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: ptaf@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

- Po otrzymaniu tekstu, sekretarz redakcji dokonuje wstępnej oceny, 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 w porozumieniu z Redakcją, na podstawie oceny jakości tekstu decydują o wyznaczeniu 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 publikacji 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 mailowy 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”.

Krótką notkę o autorze, informującą o jego afiliacji i zainteresowaniach badawczych, powinna być dołączona w osobnym pliku.

Do każdego tekstu należy załączyć (w tym samym pliku): abstrakt z tytułem artykułu oraz słowa kluczowe – w języku polskim i angielskim oraz bibliografię.

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 i tabele 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 określić „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, numer strony.

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*, P. Gifford i W.R. Louis (red.), 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 (po adresie strony nie stawiamy żadnych znaków interpunkcyjnych) 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*.

W bibliografii umieszczonej na końcu artykułu należy podawać kolejno: nazwisko autora cytowanego dzieła, pierwszą (lub pierwsze) literę imienia zakończoną kropką, po przecinku tytuł dzieła (italikami) zakończony przecinkiem, miejsce wydania zakończone spacją, rok wydania, np.: Omer-Cooper J.D., *Zulu Aftermath. A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*, London 1966.

Cytowania

Fragmenty cytowane w tekście, krótsze niż 5 linijek powinny być ujęte w cudzysłów. Natomiast dłuższe – od nowego wiersza (czcionka 11, interlinia 1,15) z wcięciem 35 mm.