

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 41/2015 WARSZAWA



Wydawca: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

Adres redakcji:

(także w sprawie nabywania egzemplarzy „Afryki”)
Katedra Języków i Kultur Afryki UW
00-927 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28
tel. +48 22 55 20 517, e-mail: peteaf@gmail.com
www.ptafr.org.pl



Rachunek bankowy:

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

Rada Naukowa

Jan Jakub Milewski
Bronisław Kazimierz Nowak
Stanisław Piłaszewicz
Jarosław Różański OMI
Michał Tymowski
Ryszard Vorbrich
Henryk Zimoń SVD
Arkadiusz Żukowski

Redaktor naczelna	Małgorzata Szupejko e-mail: suzejko@gmail.com tel. 692-175-093
Redaktor tematyczny	Marek Pawełczak
Sekretarz redakcji.	Renata Díaz-Szmidt
Zespół redakcyjny	Wiesława Bolimowska, Sabina Brakoniecka, Kinga Turkowska
Redaktor językowy (język polski)	Małgorzata Kąkiel
Redaktor językowy (język angielski). . .	Dafydd Williams
Redaktor językowy (język francuski) . .	Ewa Kalinowska

© Copyright by Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

ISSN-1234-0278, e-ISSN: 2449-822X

Na okładce: Pigmejka z dzieckiem – Zomea, RŚA 2014 r. (fot. Izabela Cywa)

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

Realizacja na zlecenie Wydawcy

Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, e-mail: oficyna@aspra.pl

Nakład: 200 egz.

SPIS TREŚCI

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

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

Mariusz Kraśniewski

Media w północnej Nigerii, czyli przemiany i trwałość w kulturze hausańskiej	11
---	----

Hanna Rubinkowska-Anioł, Ewa Wołk-Sore

Etiopia pomiędzy mową a pismem. Spór nie tylko intelektualny pomiędzy cesarzem i pisarzem o koncepcje państwa	31
--	----

RELIGIA W AFRYCE

Hanna Rubinkowska-Anioł

Granice pomiędzy chrześcijaństwem a islamem w Etiopii	53
--	----

Marcin Krawczuk

Kult maryjny w Etiopskim Kościele Ortodoksyjnym	67
--	----

SPOŁECZEŃSTWO I POLITYKA

Izabela Cywa

Czy nastąpi podział Republiki Środkowoafrykańskiej?	81
--	----

VARIA

Eugeniusz Rzewuski

Profesor Stanisław Piłaszewicz – szkic do portretu z okazji minionych urodzin (70-lecia)	99
---	----

RECENZJE

Piotr Lewandowski:

Joanna Bar, <i>Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994–2014</i>	111
---	-----

Fr. Michał Łopatyński SVD i Fr. Marcin Miszczuk SVD:

Vidiadhar S. Naipaul, <i>Maska Afryki – odsłony afrykańskiej religijności</i>	116
--	-----

KONFERENCJE NAUKOWE

Międzynarodowa konferencja

Mały i średni sektor a rozwój zrównoważony w Afryce
Subsaharyjskiej (*relacja Macieja Ząbka*) 123

Ogólnopolska konferencja

Pionierzy krakowskiej afrykanistyki: Roman Stopa – sylwetka
wybitnego afrykanisty w 120-tą rocznicę urodzin
(*relacja Joanny Mormul*) 127

Ogólnopolska konferencja

Tradycja i nowoczesność w Afryce.
Społeczeństwo – polityka – gospodarka – kultura
(*relacja Małgorzaty Szupejko*) 130

Ogólnopolska konferencja

„Snuć nieć jak opowieść. Tkaniny w kulturach świata” –
konferencja interdyscyplinarna
(*relacja Anny Nadolskiej-Styczyńskiej*) 133

KRONIKA

Dni Afryki 2015 (*relacja Patrycji Koziół*) 137

Afrykamera 2015 (*relacja Kingi Turkowskiej*) 140

Wystawa: Figurki Ibeji (*relacja Małgorzaty Szupejko*) 142

IFORMACJE REDAKCJI 145

CONTENTS

SUMMARIES OF ARTICLES 7

SOCIETY AND CULTURE

Mariusz Kraśniewski

**Media in Northern Nigeria, or Transformation and Sustainability
in the Traditional Hausa Culture** 11

Hanna Rubinkowska-Anioł, Ewa Wołk-Sore

**Ethiopia Between Speech and Writing. A Not Solely Intellectual
Dispute Between the Emperor and a Writer About the Concepts
of the State** 31

RELIGION IN AFRICA

Hanna Rubinkowska-Anioł

The Border Between Christianity and Islam in Ethiopia 53

Marcin Krawczuk

The Marian Cult in the Ethiopian Orthodox Church 67

SOCIETY AND POLITICS

Izabela Cywa

Will the Central African Republic Be Divided? 81

VARIA

Eugeniusz Rzewuski

**Professor Stanisław Piłaszewicz. A Croquis Portrait.
On the Occasion of his 70th Birthday** 99

BOOK REVIEWS

Piotr Lewandowski:

**Joanna Bar, *After the Genocide. State and Society in Rwanda
1994–2014*** 111

Fr. Michał Łopatyński SVD, Fr. Marcin Miszczuk SVD:

**Vidiadhar S. Naipaul, *Masque of Africa: Glimpses
of African Belief*** 116

SCIENTIFIC CONFERENCES

International Conference

- Small and Medium Sector and Sustainable Development
in Sub-Saharan Africa (*account by Maciej Ząbek*) 123

National Conference

- The Pioneers of Krakow African Studies: Roman Stopa –
a Prominent Figure of African Studies on the 120th Anniversary
of his Birth (*account by Joanna Mormul*) 127

National Conference

- Tradition and Modernity in Africa.
Society – Policy – Economy – Culture
(*account by Małgorzata Szupejko*) 130

National Conference

- To Spin Thread Like a Story. Fabrics in the Cultures
of the World – an interdisciplinary conference
(*account by Anna Nadolska-Styczyńska*) 133

CHRONICLE

- Days of Africa 2015** (*account by Patrycja Koziół*) 137
Afrykamera 2015 10th African Films Festival
(*account by Kinga Turkowskiej*) 140
Exhibition: Ibeji Figurines (*account by Małgorzata Szupejko*) 142

EDITORIAL INFORMATION. 145

SUMMARIES OF ARTICLES

MARIUSZ KRAŚNIEWSKI

Media w północnej Nigerii, czyli przemiany i trwałość w kulturze hausańskiej

The article analyses the process of development of media in Northern Nigeria and its impact on Hausa society. Starting from oramedia, the most traditional form of media transmission, it then moves on to the history of the press, radio and television; to finally describe new media and the cultural revolution brought about by the Internet. The article tries to answer the question about the social implications of these particular forms of media on modern Hausa society and thus presents some main trends and patterns of cultural development.

Keywords: Hausa, media, popular culture, society, tradition

HANNA RUBINKOWSKA-ANIOL, EWA WOLK-SORE

Ethiopia Between Speech and Writing. A Not Solely Intellectual Dispute Between the Emperor and a Writer About the Concepts of the State

Fikir Iske Mekabir (Love To The Grave) is amongst the most important novels written in Amharic. Its author, Haddis Alemayehu, was an Ethiopian writer, statesman and a representative of the intellectual elite during the period of Emperor Haile Sellassie I (1930–1974). The aim of the article is to analyse the preface to the novel, where the author proposes a reform of the Ethiopian writing system as an example of the then expected changes, which were supposed to make the state administration more efficient. The analysis of the text is proposed along with a description of the period in which the Ethiopian Empire was to be transformed from the traditional model of administration and state rule towards one of modernity, as it is broadly understood.

Key words: Ethiopia, literacy, Ethiopian writing, Haile Selassie I, Haddis Alemayehu

HANNA RUBINKOWSKA-ANIOL

The Border Between Christianity and Islam in Ethiopia

Islam and Christianity have been present in Ethiopia from its beginning. The history of the religions and their interconnections in this area has been very eventful. It is a history shaped by conflicts as well as times of peace. The aim of the article is to analyse the common areas and border lines between Islam and Christianity in Ethiopia. Another aim is to discuss the main features indicating the close relations in everyday life and culture of Muslims and Christians in this part of Africa. This article, the first part of two, addresses the question from a geographical and historical perspective.

Key words: Ethiopia, Christianity, Islam, history, geography

MARCIN KRAWCZUK

The Marian Cult in the Ethiopian Orthodox Church

The cult of Virgin Mary plays an important role in the life of Ethiopian Orthodox Christians. Although Ethiopia is one of the eldest Christian realms in the world, information on the Marian cult in Ethiopia before 13th Century are scarce. It seems that the origin of the Marian devotion as we know it today harks back to the reign of king Zar'a Yā'qob (1434-1468). Its general features are easily recognizable to someone acquainted with Roman or Eastern Orthodox tradition. This is hardly surprising since the cult of Mary has its roots in early Christianity. However the Ethiopian interpretation of the Virgin has its peculiarities. In Ethiopia Mary is very strongly associated with the Old Testament, which is clearly visible throughout Ethiopic literature. A particularly close affinity is depicted between Mary and the Ark of the Covenant. This affinity has been incorporated into the Ethiopian ideology of power. Apart from the official theological expression promoted by the Church, the Marian cult has its more popular forms.

Keywords: Virgin Mary; theology; Christian art; religious poetry, Ark of the Covenant

IZABELA CYWA

Will the Central African Republic Be Divided?

Despite being a mineral-rich country, in 2012 the Central African Republic (CAR) was ranked 10th in the Fragile (formerly Failed) States Index according to Fund for Peace. The history of this country has been turbulent. Regular rebellions and

disastrous state economic policies have led to economic, political and social collapses in the CAR. The most recent rebellion, conducted by Michel Djotodia and Séléka's rebel coalition was different than previous coups, supported financially and military by France and Chad. The rebellion has had several stages and lead to the CAR being accused of cannibalism, religious war and genocide. Its conclusion is meant to be a division of the CAR into the supposedly Muslim and Christian parts, even though it does not reflect the country's actual religious divide; the majority of the CAR's mineral resources, however, are located in what would be the Muslim part. The article describes the events that took place between December 2012 and May 2014, which formed the basis of false accusations of genocide, religious war and cannibalism in the CAR. The article points towards the Séléka organisation, which from December 2012 has been carrying out its plan to decimate and mentally and financially impoverish the Central Africans, leading to the country's division. The article analyses two military organisations that have been fighting each other since December 2013, describing their military aims, the course of fighting and the results of their military actions. The text presents both the consequences of aid given to the CAR by France and Chad, and their hidden agenda.

Key words: CAR – Central African Republic, Chad, France, Michel Djotodia, Francois Bozize, Idriss Deby, UNICEF, UN, CEEAC, ECCAS, Miska, Sangaris, Faca, Seleka, Anti-Balaka, failed states, fragile states, rebellion, genocide, humanitarian aid, religious war, Muslims, Christians

(tłumaczyła Zofia Krasnowolska)

IZABELA CYWA

La République Centrafricaine, sera-t-elle divisée ?

En 2012, selon le classement de Fund for Peace, la République Centrafricaine se trouvait à la 10^e place de la liste des états en faillite (Failed States Index), malgré ses gisements riches de minerais. L'histoire de ce pays a souvent été orageuse. Des rébellions successives ainsi que l'économie rapace réalisée par l'état ont conduit la Centrafrique à la dégradation économique, politique et sociale. La dernière rébellion, menée par Michel Djotodia et la coalition rebelle de Seleka, présentait des caractéristiques nouvelles par rapport aux soulèvements précédents. La France et le Tchad soutenaient la rébellion financièrement et militairement. La rébellion se déroulait selon quelques étapes qui ont abouti aux accusations de cannibalisme, de guerre religieuse et de génocide, lancées à l'encontre de la Centrafrique. En aurait dû s'ensuivre en plus la division du pays en deux soi-disant parties – musulmane

et chrétienne, même si ce dispositif ne reflète point la vraie situation religieuse du pays. Les gisements de minerais centrafricains se trouvent en majeure partie sur les territoires musulmans.

Le présent article traite des événements ayant eu lieu entre le décembre 2012 et le mai 2014, qui ont servi de point de départ aux accusations de cannibalisme, de guerre religieuse et de génocide. Est amplement présentée l'organisation *Seleka* qui, en décembre 2012, réalisait son plan d'appauvrissement numérique, psychique et matériel des Centrafricains et, par conséquent, celui de la division du pays. Sont étudiées deux organisations armées qui se combattent mutuellement depuis le décembre 2013. Aussi décrit-on leurs interventions armées, le déroulement des affrontements ainsi que les conséquences des hostilités. Sont également présentées les conséquences de l'aide qui a été accordée à la République Centrafricaine par la France et le Tchad ainsi que les motivations occultées de ces pays.

Mots-clés: Centrafrique – République Centrafricaine, Tchad, France, Michel Djotodia, François Bozize, Idriss Deby, UNICEF, ONU, CEEAC, ECCAS, Misca, Sangaris, Faca, Seleka, Anti-Balaka, états en faillite, rébellion, génocide, aide humanitaire, guerre de religion, musulmans, chrétiens

(tłumaczyła Ewa Kalinowska)

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

MARIUSZ KRAŚNIEWSKI

MEDIA W PÓŁNOCNEJ NIGERII, CZYLI PRZEMIANY I TRWAŁOŚĆ W KULTURZE HAUSAŃSKIEJ

Opisując zjawisko wpływu mediów na kulturę, trudno nie zacząć od pewnego uogólnienia. Współczesne media – prasa, radio, telewizja i Internet są dziś bowiem ogólnodostępne, a granice państw i kontynentów nie stanowią już bariery dla przepływu informacji. To dzięki dostępności mediów wytwory kultury popularnej powstałe w danym kręgu kulturowym z powodzeniem przedostają się poza jego granice i poparte właściwym, niekiedy wręcz agresywnym marketingiem, stają się dobrem globalnym, zmieniając społeczeństwa tradycyjne w stopniu, który jeszcze na początku XX w. wydawał się niemożliwy. Najczęściej wskazywanym przykładem globalizacji produktu kultury jest ekspansja kina hollywoodzkiego i muzyki pop pochodzącej z Ameryki północnej, lecz zjawiska tego nie należy nazywać jednostronnym. Postrzeganie globalizacji tylko w postaci zero-jedynkowej, czyli wpływu produktów i idei właściwych dla szeroko rozumianej „kultury Zachodu” na społeczeństwa krajów rozwijających się, wydaje się myśleniem przestarzałym. Globalna sieć wymiany informacji jednakowo traktuje bowiem produkty kultury Zachodu jak i te pochodzące z jego niedawnych peryferii. Odbiorca, mając dostęp do sieci, nie jest już ograniczony do przekazu, jaki przygotowują media starego typu. Może swobodnie decydować o wyborze tych dóbr kultury, które odpowiadają jego preferencjom i nie kłócą się z wyznawanymi przez niego wartościami. Dostęp do sieci nie jest oczywiście jednakowy dla wszystkich odbiorców. Poszczególne kraje nierzadko prowadzą własną politykę ograniczania dostępu do niechcianych informacji. Doskonałym przykładem są tu Chiny, które, będąc olbrzymim i bardzo dochodowym rynkiem zbytu, z powodzeniem wywierają wpływ na globalnych gigantów komunikacyjnych i producentów elektronicznej rozrywki, bądź to skłaniając ich do modyfikowania przekazywanych przez siebie treści, lub wręcz zmuszając ich

do wycofania się z chińskiego rynku¹. Zazwyczaj jednak możliwe jest znalezienie alternatywnej drogi dostępu do poszukiwanych informacji. Taką drogę wskazał chociażby pochodzący z Kano hausański raper Ziriums, który, spodziewając się problemów na lokalnym rynku wydawniczym, zdecydował się na cyfrową dystrybucję swojego najnowszego albumu *This is Me*². Obawy były zresztą uzasadnione, gdyż po opublikowaniu utworu *Girgiza Kai* (Potrzásaj głową), krytykującego ograniczanie swobody ekspresji przez lokalne władze, muzyk był szykanowany i w rezultacie zdecydował się na emigrację. Najpierw wyjechał do stolicy kraju – Abudży, a potem do Stanów Zjednoczonych.

Oczekiwania odbiorców wpływają na działania twórców dóbr kultury, którzy, starając się dotrzeć do jak najszerzej grupy ludzi, odwołują się w swych pracach do elementów, które, choć kulturowo obce, cieszą się w danym momencie największym zainteresowaniem. W kontekście hausańskim nie oznacza to jednak prostego kopiowania wzorców i trendów, lecz ich adaptacji do lokalnych realiów. Znajduje to swoje odbicie w hausańskich filmach i muzyce. Można więc powiedzieć, że współczesne media oddziałują na rzeczywistość społeczną dwutorowo. Po pierwsze, zgodnie ze sformułowaną w pierwszej połowie XX w. przez Maxa MacCombsa i Donalda Shawa teorią *Agenda-Setting*, media wpływają na społeczny odbiór rzeczywistości niejako kształtując ją i wskazując na te elementy, które powinny być postrzegane przez społeczeństwo jako istotne. W realny sposób kształtują więc u swoich odbiorców opinie i postrzeganie rzeczywistości. Pewnym rozwinięciem powyższej idei jest teoria kultywacji (*Cultivation Theory*) rozwinięta przez Georga Gerbnera i Larry'ego Grossa i mówiąca o tym, że to telewizja, jako najpopularniejsze medium, tworzy koncepcje społecznego odbioru rzeczywistości. Rzeczą wartą odnotowania jest fakt, że obie teorie odnieść można zarówno do samej informacji, która naświetlona przez media staje się istotna z punktu widzenia odbiorców, i których postawa wobec niej wynika z opinii narzuconej przez media (czyli opiniotwórczej roli mediów), jak również wobec zdolności mediów do kształtowania norm społecznych i trendów kulturowych. W drugim przypadku media, w szczególności te o audiowizualnym charakterze, stają się nośnikami wzorców społecznych i norm estetycznych. W tym miejscu, przy wyborze treści prezentowanych przez media, nie można jednak kierować się wyłącznie ich popularnością na rynku globalnym. Ważne jest, aby przekaz dostosowany był do lokalnych realiów i nie odbiegał w sposób rażący od wyznaczonych tradycją norm etycznych. Media są więc zależne od kontekstu społecznego, co jednak nie oznacza, że mają mniej-

¹ Doskonale ilustrują to problemy Google i Facebook oraz czasowe wstrzymanie licencji na prowadzenie działalności w Chinach dla producentów gry internetowej *World of Warcraft*. O. Fletcher, *World of Warcraft blocked in China*, „TechAdvisor”, 20 July 2009.

² Co ciekawe, ze względu na regionalną politykę serwisu Amazon, niemożliwe było zakupienie tego albumu na terenie Polski.

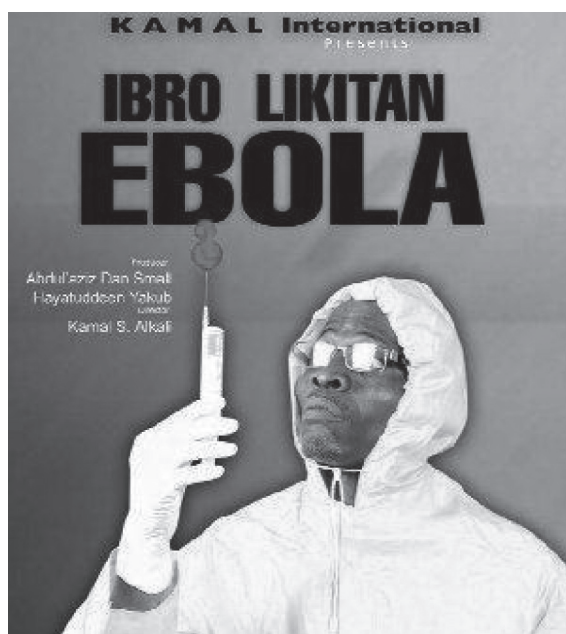
szy zakres oddziaływania i kreowania rzeczywistości społecznej. Elementy obce i nieprzystające do lokalnego kontekstu zostaną odrzucone, bądź to przez odbiorców, którzy, nie mogąc się z nimi utożsamiać, poszukiwać będą innych form rozrywki, bądź to przez „strażników tradycji”, którzy, używając oficjalnych kanałów, będą starali się doprowadzić do usunięcia z przestrzeni społecznej niepożądanych treści. W tym miejscu warto ponownie odwołać się do przykładu wspomnianego wcześniej rapera o przydomku Ziriums i jego utworu *Girgiza Kai*. Utwór krytykujący ograniczanie przez władze swobody ekspresji został w 2009 r. uznany za niewłaściwy przez *Kano State Censorship Board* i tym samym zakazano jego publikacji i emisji w stacjach radiowych³. Na liście utworów zakazanych znalazły się w tym czasie także dzieła innych wykonawców, takich jak Billy O czy Adamu Zango. Również dzisiaj w studiach radiowych znaleźć można wciąż uaktualniane listy utworów niedopuszczonych do emisji. Podstawą jest paragraf 97 Stanowego Prawa o Radzie do Spraw Cenzury (*State Censorship Board Law*) z 2001 roku oraz Rozporządzenie o Kinematografii i Licencjonowaniu (*Cinematography and Licensing Regulation*) z tego samego roku. W myśl tych artykułów propagowanie treści pornograficznych, obscenicznych lub w jakikolwiek sposób mogących zagrozić społecznej moralności jest zakazane, tak samo jak ich dystrybucja i handel takimi materiałami. Pojęcie moralności jest przy tym dość pojemne. Adamu Zango (Prince Zango) został aresztowany po opublikowaniu utworu *Bahaushiya* (Hausanka), którego teledysk, jako zbyt purytański i zachowawczy, znudziłby zapewne odbiorcę przyzwyczajonego do zachodniego popu. Utwór został zakazany, tak samo jak utwór Rabilu Musy, ukrywającego się pod pseudonimem ‘Dan Ibro, zatytułowany *Sankarau ya kama ni* (Schwytało mnie zapalenie opon mózgowych). Satyryczna piosenka nie spodobała się władzom nie ze względu na pojawiające się w niej treści „pornograficzne”, lecz na tekst utworu. Wyraz *sankarau*, oznaczający zapalenie opon mózgowych, brzmi niemal identycznie jak nazwisko Ibrahima Shekarau, gubernatora stanu Kano w latach 2003-2011, a sam utwór opowiadał w istocie o aresztowaniu ‘Dan Ibro przez władze⁴.

Powyższe przykłady ukazują sytuację muzyków hausańskich, którzy muszą borykać się nie tylko z problemem piractwa, uniemożliwiającym w zasadzie czerpanie zysków z twórczości artystycznej, ale także uważać, by swoimi utworami nie narazić się konserwatystom. Wystarczy spojrzeć na komentarze internautów, pojawiające się pod teledyskiem do utworu *Bahaushiya*, by zrozumieć powszechność problemu. Lokalni artyści różnie reagują na sytuację w regionie. Niektórzy,

³ C. McCain, ‘Government Money’ a remix of ‘Arab Money’ by Supreme Solar, T-Rex, and Ziriums, “A Tunanina”, 22 listopada 2009, <http://carmenmccain.com/2009/11/22/government-money-a-remix-of-arab-money-by-supreme-solar-t-rex-and-ziriums/> [dostęp z: 14.11.2014.]

⁴ C. McCain, *Nollywood, Kannywood and a Decade of Hausa Film Censorship in Nigeria*, [w:] D. Biltereyst, R. Vande Winkel (red.), *Silencing Cinema. Film Censorship around the World*, New York 2013, s. 235.

tak jak Ziriums, decydują się na emigrację, inni godzą się z zasadami narzuconymi przez konserwatywne społeczeństwo i lokalne władze, sami cenzurując swoje utwory. Niechętnie opowiadają o relacjach z Radą do Spraw Cenzury, a w ich wypowiedziach dominuje pogląd o stopniowym „docieraniu się” i „poznawaniu się nawzajem”. Billy O wciąż występuje na scenie, a jego utwory usłyszeć można w rozgłośniach radiowych. Tak samo Adamu Zango i do niedawna Dan Ibro⁵, którzy, mimo problemów z władzami, mogą być uznani za „celebrytów” w pełnym znaczeniu tego słowa. Oprócz działalności muzycznej z powodzeniem występują bowiem w filmach hauszańskich, a Dan Ibro walczył nawet z wirusem Ebola w najnowszym filmie zatytułowanym po prostu *Likitan Ebola* (Lekarz od Eboli).



Ibro. Likitan Ebola. Kamal International 2014
https://pbs.twimg.com/media/Bv_6rcUCMAARyjI.jpg

Ostrożne łamanie zasad ma jednak swoje zalety. Jakkolwiek skuteczny nie byłby zakaz emisji utworu w rozgłośniach radiowych, decyzja cenzorów nie może zatrzymać swobodnego przepływu treści w Internecie i zapobiec przesyłaniu utworów przez użytkowników, bądź to za pomocą tradycyjnej poczty elektronicznej, bądź za pomocą funkcji Bluetooth, dostępnej obecnie w większości telefonów komórkowych. Utwory wykraczające poza obowiązujący kanon bardziej zwracają

⁵ Rabilu Musa (Dan Ibro) zmarł 10 grudnia 2014 roku w wyniku długotrwałej choroby nerek. Miał 43 lata. Por. I.M. Giginyu, *Popular Hausa comedian Ibro dies*, "Daily Trust", 11 December 2014, <http://www.dailytrust.com.ng/daily/news/41784-popular-hausa-comedian-ibro-dies> [dostęp z: 11.12.2014.]

uwagę publiczności, a ostrożne przekraczanie granic nie drażni krytyków i tradycyjistów. Co więcej, władze rzadko ingerują w to, co dzieje się podczas koncertów, więc zarówno wykonawcy, jak i publiczność, mogą pozwolić sobie na nieco więcej swobody.

W pewien sposób ukazuje to dualizm kulturowy północnej Nigerii. Mamy tu konserwatywne społeczeństwo przywiązane do tradycji i opierające się obcym wpływom kulturowym, które jednak musi zaakceptować fakt ich przenikania, bądź to za sprawą współczesnych mediów i środków przekazu, bądź to automatycznie, na skutek wymiany kulturowej w obrębie wieloetnicznego społeczeństwa współczesnej Nigerii. Aby jednak w pełni zrozumieć przemiany zachodzące pod wpływem mediów w społeczeństwie Hausa warto przyrzeć się bliżej historii ich rozwoju.

Współczesne media na ziemiach Hausa

W historii rozwoju społeczeństwa Hausa wyróżnić można kilka punktów zwrotnych. Te najważniejsze dotyczyć będą religii muzułmańskiej, która dla większości mieszkańców współczesnej Nigerii stanowi główny wyznacznik tożsamości⁶. Islam na ziemiach Hausa miał silną pozycję już w XIV w. Za panowania władcy Jadži dān Tsamiji powstały liczne meczety, rozwijała się nauka i edukacja muzułmańska⁷. Za jego panowania zburzono też sanktuarium boga Tsumburbury mieszczące się na wzgórzu Dala w Kano, co wraz z budową meczetu na miejscu pogańskiej świątyni zapewniło temu władcy przydomek „Jadži poskramiający skały”⁸. Z kolei ważnym czynnikiem kulturotwórczym jest legenda o założycielu dynastii panującej w miastach-państwach Hausa, czyli opowieść o Bajadžiddzie i jego synu Bawo. W sposób alegoryczny opisuje ona zastąpienie politeizmu i kultu bożków wiarą w jedyne boga i symboliczne odejście od matriarchatu wraz z poślubieniem przez Bajadžiddę władczyni Daury noszącej imię Daura (lub Daurama)⁹. Co ważne, legenda ta stała się częścią tradycji ustnej i tym samym, w nieco zmienionych wersjach, przenikała do różnych części kraju Hausa. Przyjmując założenie, że afrykańska literatura ustna, będąca nośnikiem historii, tradycji i obyczajów, a przy tym mobilna i podatna na interpretację podczas przekazu, spełnia szeroko rozumiane funkcje mediów, można mówić o wpływie ówczesnych środków przekazu na tworzenie się społeczeństwa Hausa.

⁶ Według badań sondażowych przeprowadzonych w 2006 roku 91% muzułmanów i 76% chrześcijan nigeryjskich przyznało, że to religia jest dla nich głównym wyznacznikiem samookreślenia. Por. E. Siwierska, *Wyzwania dla dialogu międzyreligijnego w Nigerii*, „Afryka”, 36, 2012, s. 56.

⁷ S. Piłaszewicz, *Egzotyczny świat sawanny. Kultura i cywilizacja ludu Hausa*, Warszawa 1995, s. 32.

⁸ *Labarun Hausawa da Makwabtansu* [Historie Hausańczyków i ich sąsiadów], t. 2, Zaria 1930, s. 28.

⁹ Jedną z wersji legendy o Bajadžiddzie znaleźć można w: M. Hassan, M. Shuaibu (tłum.), *A Chronicle of Abuja*, Ibadan 1952, s. 1n.

Kolejnym punktem była święta wojna proklamowana w 1804 roku przez fulańskiego kaznodzieję Usmana dān Fodio. Zwycięski džihad nie tylko doprowadził do zastąpienia dotychczasowych elit politycznych przez władze fulańskie¹⁰. Jego efektem było przede wszystkim scalenie rywalizujących ze sobą miast-państw w jednolity organizm, czyli kalifat Sokoto. Święta wojna przyniosła też rozwój literatury hausa i choć najstarsze znane utwory literackie pochodzą z pierwszej połowy XVII w., to właśnie Szajcha Usmana uważa się za pierwszego poetę tworzącego w języku hausa. Przywódca świętej wojny zdawał sobie bowiem sprawę z tego, jak dużą siłę oddziaływania mają oramedia¹¹ w społecznościach afrykańskich i jak dużą pomoc dla džihadu może przynieść ich umiejętne wykorzystanie¹². Biorąc pod uwagę niewielki stopień alfabetyzacji społeczeństwa, zarówno sam Szajch, jak i jego współpracownicy, skupili się na dotarciu do potencjalnych zwolenników właśnie przy użyciu tradycyjnych mediów. W rezultacie powstało wiele utworów w języku hausa oraz przekładów dzieł napisanych w języku arabskim, które następnie były publicznie recytowane, zazwyczaj z podkreśleniem rytmu i melodyki ułatwiających zapamiętanie treści i ugruntowanie przekazu¹³. Odrzucono jednak muzykę i taniec jako przejawy dekadencji i zepsucia, przeciw którym buntowali się zwolennicy Usmana dān Fodio¹⁴.

Same utwory – głównie pieśni i poematy – miały charakter religijny lub dydaktyczny, a przywódcy džihadu z lekceważeniem odnosili się do tradycyjnej literatury, uważając ją za niepotrzebną stratę czasu lub wręcz „bzdurę” – *fululu*¹⁵. Nie oznaczało to jednak zniknięcia tych najstarszych form przekazu. Elementy muzułmańskie przeniknęły do tradycyjnych opowieści, a przywódcy świętej wojny ograniczali się jedynie do krytyki oratury, nie podejmując wobec niej zdecydowanych działań. Działania te byłyby zresztą skazane na niepowodzenie, skoro większa część społeczeństwa była niepiśmienna, a nawet utwory religijne były często odtwarzane z pamięci, nierzadko ulegając pewnym modyfikacjom. Nie powinno więc dziwić, że literatura ustna ze swym bogactwem form i rodzajów przetrwała do czasów współczesnych. Stanowi ona bowiem najbardziej tradycyjną i bliską

¹⁰ Fulańskie elity szybko się jednak zhausanizowały, przyjmując zarówno język hausa, jak i wiele elementów lokalnej kultury. Dlatego też kulturę północnej Nigerii często określa się mianem hausa-fulańskiej. Do tego terminu odnoszą się także mieszkańcy północy.

¹¹ Tego terminu, określającego tradycyjne media afrykańskie, po raz pierwszy użył profesor Frank Okwu Ugboajah. Por. F. Okwu Ugboajah, *Oramedia in Africa*, w: F. Okwu Ugboajah (red.), *Mass Communication, Culture and Society in West Africa*, Hans Zell Publishers, Oxford 1985.

¹² U.F. Jibril, *Community Mobilization in Traditional Societies: Appraisal of the Role of Oramedia in the Usman Danfodio Jihad*, w: A.U. Adamu, U.F. Jibril, M.N. Malam, B. Maikaba, G. Ahmad (red.), *Communication, Media and Popular Culture in Northern Nigeria*, Kano 2006, s. 78.

¹³ *Ibidem*, s. 82.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Więcej o początkach piśmiennictwa hausa znaleźć można w: M. Kraśniewski, *Literatura hausa – od oratury do piśmiennictwa boko*, „Afryka”, 37, 2013, s. 45-67.

społecznościom afrykańskim formę ekspresji. Łącząc funkcje rozrywkowe z edukacyjnymi, przez wieki stanowiła ważny element w życiu wspólnoty i nie zmieniło tego pojawienie się w kraju Hausa literatury w klasycznym rozumieniu. Zarówno formy ustne, jak i pisane, współistniały ze sobą, wzajemnie się uzupełniając, czego dowodzi mnogość elementów muzułmańskich pojawiających się w opowieściach i przysłowiach oraz liczba przekładów bajek i legend hausańskich spisanych w czasach kolonialnych.

Sytuacja zmieniła się wraz z pojawieniem się nowych mediów i reprezentowanych przez nie wartości właściwych cywilizacji europejskiej. W okresie kolonialnym kraj Hausa podzielony został między dwa mocarstwa europejskie. Zarówno Francuzi zarządzający terenami dzisiejszego Nigru, jak i Brytyjczycy, którzy zarządzali terenami dzisiejszej Nigerii, prowadzili własną politykę administracyjną i, choć nie dążyli do zniesienia tradycyjnych emiratów, polityka kolonialna doprowadziła do istotnych przemian w warstwie społecznej oraz językowej. Duże znaczenie miało tu pojawienie się edukacji typu europejskiego, której zadaniem było wytworzenie wykwalifikowanej i wykształconej lokalnej kadry administracyjnej. Rozwój edukacji stymulować miały także uwspółcześnione formy przekazu, czyli prasa i literatura. Właśnie za sprawą działającego w Zarii Biura Literackiego (*Hukumar Talifi*) wydano pierwsze w kraju Hausa powieści typu europejskiego napisane przez lokalnych autorów. Wśród tych utworów znalazły się *Shaihu Umar* (Szajch Umar) autorstwa Abubakara Tafawy Balewy, *Ruwan Bagaja* (Lecznicza woda) Abubakara Imama, *Gandoki* autorstwa Bello Kagary oraz *Idon Matambayi* (Oko pytającego) – utwór napisany przez Muhammadu Gwarzo¹⁶. Książki te do dziś są wznawiane, stanowiąc inspirację dla kolejnych pokoleń autorów i twórców kultury, czego przykładem może być film nakręcony na podstawie *Shaihu Umara*, który trafił do kin w 1976 roku, a którego reżyserem był Alhaji Adamu Halilu.

Rolą literatury stało się więc kształtowanie postaw społecznych i wzorców zachowań odpowiednich dla nowej, kolonialnej rzeczywistości. Zarówno w książkach, jak i sztukach teatralnych, pojawiała się pochwała nowego porządku uosabianego przez sprawną administrację, edukację, opiekę zdrowotną i zasady higieny. Z czasem zaczęła pojawiać się problematyka społeczna i przystająca do lokalnych realiów tematyka obyczajowa. Literatura, która początkowo pełniła funkcję pomocniczą w systemie edukacji, z czasem stała się popularną rozrywką, a wartości edukacyjne niemal zupełnie zastąpiła tematyka obyczajowa zdominowana przez wątki romantyczne, sensacyjne i fantastyczne. Tematy charakterystyczne dla wczesnej literatury pojawiały się jednak w mediach, których rozwój z punktu widzenia ich europocentrycznej definicji rozpoczął się właśnie w okresie kolonialnym. W owym czasie powstały pierwsze gazety i otwarto pierwszą rozgłośnię radiową.

¹⁶ M. Kraśniewski, *Obraz niewolnictwa w piśmiennictwie hausa i w relacjach podróżników*, Warszawa 2014, s. 53.

Rozwój prasy

Początki prasy w północnej Nigerii sięgają 1932 roku. Wtedy to władze kolonialne rozpoczęły wydawanie trójjęzycznego periodyku zatytułowanego *Northern Provinces News/Jaridar Nigeria Ta Arewa /Jaridat al Nijeriya al Shimaliyya* (Wiadomości z Prowincji Północnych/Gazeta Nigerii Północnej). Czasopismo wydawane cztery razy do roku w języku angielskim, hausa i arabskim liczyło 22 strony i za cenę 22 pensów dawało czytelnikowi szansę na poznanie nowych zarządzeń administracyjnych i sprawozdań z działalności władz kolonialnych¹⁷. W 1939 roku rozpoczęto wydawanie gazety z prawdziwego zdarzenia, noszącej nazwę *Gaskiya ta fi kwabo* (Prawda jest cenniejsza od kobo¹⁸), znanej później pod skróconym tytułem *Gaskiya* (Prawda). Data publikacji nie była przypadkowa. Jak uważają niektórzy nigeryjscy badacze¹⁹, celem władz kolonialnych było przeciwdziałanie niemieckiej propagandzie, która narastała w okresie bezpośrednio poprzedzającym wybuch Druhej Wojny Światowej. Propaganda ta mogła stanowić zagrożenie dla integralności kolonii, co wiązano z rozwojem radia na ziemiach Hausa oraz przepływem prasy i publikacji książkowych z zagranicy²⁰. Ten pogląd znajduje swe poparcie w fakcie, że już w 1941 roku do każdego wydania *Gaskiya* zaczęto dołączać czterostronicowy dodatek zapisany w alfabecie *ajami*. Strony te, nazywane „Dziećmi Prawdy” (*‘Yar Gaskiya*) miały w założeniu dotrzeć do tych spośród potencjalnych czytelników, którym obcy był alfabet łaciński²¹. W tym samym roku na rynku wydawniczym pojawiła się kolejna gazeta, zatytułowana *Suda* (Obwoływacz), będąca w istocie medium na usługach wojennej propagandy. Ukazywała się raz na dwa tygodnie i rozdawano ją bezpłatnie w punktach, w których pojawiała się również *Gaskiya ta fi kwabo*. W ręce odbiorców trafiło około 15 000 egzemplarzy²².

W 1954 roku utworzono *Northern Region Literature Agency* (NORLA). Jakkolwiek instytucja ta w pierwotnym kształcie przetrwała tylko pięć lat, to jej rola jako stymulanta lokalnego rynku prasowego jest trudna do przecenienia. W latach 50. niemal każde z wielkich miast północy takich jak Kano, Sokoto, Katsina czy Zaria, wydawało własną gazetę w języku hausa. W przypadku Borno i Adamawa starano się uwzględnić także silną pozycję języków lokalnych. I tak gazeta *AlBishir* (Borno) zawierała teksty w kanuri, a *Ardo* (Adamawa) artykuły w języku fulfulde²³.

¹⁷ Y.M. Adamu, *Print and Broadcast Media in Northern Nigeria*, „Kanoonline”, 2006, s. 1, http://kanoonline.com/downloads/Media_in_Northern_Nigeria.pdf [dostęp z: 30.03.2015.]

¹⁸ Odpowiednik grosza w nigeryjskim systemie monetarnym. Obecnie nieużywany, choć formalnie istniejący.

¹⁹ Np. I.Y. Yahaya w swojej książce *Hausa A Rubuce* [Piśmiennictwo hausa], Zaria 1988.

²⁰ Y.M. Adamu, *op. cit.*, s. 2.

²¹ B. Maikaba, *Globalization, Northern Media and the Changing Landscape in Nigeria*, [w:] A.U. Adamu, U.F. Jibril, M.N. Malam, B. Maikaba, G. Ahmad (red.), *op. cit.*, s. 93.

²² Y.M. Adamu, *op. cit.*, s. 2.

²³ *Ibidem*.

Okres po proklamowaniu niepodległości Nigerii to dalszy rozwój prasy. Obok gazet wydawanych z funduszy publicznych i tym samym podlegających wpływowi rządowemu, powstają gazety prywatne, gdzie dominuje większa swoboda w wyrażaniu poglądów. Jeszcze w 2006 roku na rynku nigeryjskim było obecnych ponad 10 tytułów prasowych w języku hausa, w tym jeden – *Alfijir* – publikowany był także w pisowni *ajami*. Obok gazet wydawanych w cyklu codziennym lub kilkuniedniowym z czasem pojawiły się bogato ilustrowane miesięczniki lub kwartalniki, będące nowymi nośnikami opinii i poglądów lub dostarczające wiadomości ze świata mediów i show-biznesu. Niektóre z nich, jak choćby magazyn *Fim*, informujący o tym co dzieje się w świecie hausańskiej kinematografii, ukazują się do dzisiaj.

Rozwój Internetu i większa popularność technologii umożliwiających dostęp do tego medium miały podobny wpływ na media papierowe, jak rozwój kinematografii na rynek wydawnictw książkowych. Sprzedaż gazet spadała z roku na rok i kolejne gazety znikwały z rynku prasowego. Wśród nich tytuł, co do którego wydawać się mogło, że ma najsilniejszą pozycję, czyli *Gaskiya*. Obecnie najpopularniejszą i najbardziej dostępną gazetą jest ukazująca się raz w tygodniu *Aminiya*, której wydawcą jest *Media Trust* – potężna korporacja medialna mająca siedzibę w Abudży. Prawa rynku, które brutalnie zweryfikowały przydatność mediów papierowych, dużo łagodniej obeszły się z najstarszym przedstawicielem mediów na tych terenach, czyli radiem.

Rozwój radia i telewizji

19 grudnia 1932 roku w Lagos po raz pierwszy popłynął sygnał radiowy. Była to retransmisja audycji nadawanej przez BBC, która docierała do subskrybentów za pomocą specjalnych przekazników. Popularność nowego medium była tak duża, że w krótkim czasie liczba chętnych do rozpoczęcia subskrypcji radiowej przewyższyła liczbę kabli i głośników przygotowanych przez brytyjskie władze. Już w siedem lat później, w 1939 roku w Ibadanie otwarto pierwszą rozgłośnię radiową. Również to wydarzenie wiązać można z próbami przeciwdziałania niemieckiej propagandzie wojennej. Fala postępu posuwała się w głąb kontynentu i już w 1944 roku pierwsza radiostacja rozpoczęła nadawanie w Kano²⁴. Szybko, bo w przeciągu niecałych pięciu lat, dołączyły do niej rozgłośnie w Kadunie, Džos i Zarii²⁵. W 1950 roku utworzono *Nigerian Broadcasting Service* (NBS),

²⁴ E. Babatope Familusi, P. Olufemi Awolaye, *An Assessment of the Use of Radio and other Means of Information Dissemination by the Residents of Ado-Ekiti, Ekiti-State, Nigeria*, "Library Philosophy and Practice", June 2014, s. 5.

²⁵ U.A. Kamalu., J.N. Dike, N.N. Anyakora, *Spectrum Planning, Management and Monitoring in Nigeria Telecommunication Industry (Radio and Television)*, "Continental Journal of Engineering Sciences", 7, 1, 2012, s. 26.

której funkcje w 1956 roku przejęła utworzona na mocy uchwały parlamentu *Nigerian Broadcasting Corporation* (NBC), która wkrótce podzieliła się na regionalne oddziały. Północą Nigerii zarządzać miała utworzona w 1962 roku *Northern Nigerian Broadcasting Company* z siedzibą w Kadunie²⁶. W 1978 roku większość radiostacji została przekazana władzom stanowym, a pod opieką władz federalnych pozostały jedynie rozgłośnie w Lagos, Ibadanie, Enugu i Kadunie. Pieczę nad nimi sprawować miała nowa instytucja, czyli *Federal Radio Corporation of Nigeria* (FRCN). Po burzliwych transformacjach politycznych i nastaniu Czwartej Republiki miał miejsce zwrot w polityce władz, które uznały, że ograniczenie wpływów medialnych nie leży w interesie partii rządzącej²⁷. W 2000 roku FRCN otrzymała polecenie uruchomienia rządowych rozgłośni w stolicach stanów i, choć na mocy dekretu z 1992 roku FRCN mogła być współfinansowana z prywatnych funduszy, to o treści i profilu audycji decydowała komisja powołana w tym samym roku przez władze federalne²⁸. Rolą *National Broadcasting Commission*²⁹ miała być dbałość o poziom merytoryczny nadawanych audycji i troska o to, by nie były one sprzeczne z normami społecznymi i kulturowymi istotnymi z punktu widzenia społeczeństwa wieloetnicznego. Wśród nich były historia i kultura zamieszkujących Nigerię grup etnicznych oraz ideały jedności Federacji, które miały spajać społeczeństwo i ugruntowywać idee tożsamości narodowej. Rolą Komisji było też rozpatrywanie skarg od podmiotów, które nie zgadzały się z treścią konkretnych audycji lub profilem rozgłośni radiowych i stacji telewizyjnych³⁰. Jej zadaniem było także wydawanie licencji dla nowych nadawców, ale choć dekret z 1992 roku uchylał drzwi dla prywatnych przedsiębiorców, to jeszcze w 1999 roku na północy Nigerii działała tylko jedna prywatna radiostacja³¹. Podobnie rzecz miała się w przypadku stacji telewizyjnych. Dopiero XXI wiek i zakończenie okresu rządów wojskowych stanowiły przełom na rynku nigeryjskich mediów. Obecnie na północy Nigerii działa wiele prywatnych radiostacji i można mówić o względnej wolności mediów, jakkolwiek wszystkie muszą przestrzegać regulacji wspomnianej wcześniej Rady do Spraw Cenzury i Wytycznych Komisji. Wśród najpopularniejszych wymienić należy założoną w 2003 roku rozgłośnie *Freedom Radio*, która ma swoje regionalne oddziały w Dutse, Kano, Kadunie, Maiduguri

²⁶ Y.M. Adamu, *op. cit.*, s. 5.

²⁷ Od 1999 roku – People's Democratic Party (PDP), która przegrała wybory w marcu 2015 r.

²⁸ U.A. Kamalu., J.N. Dike, N.N. Anyakora, *op. cit.*, s. 26.

²⁹ Skrót nazwy to NBC, jednakże ze względu na zbieżność ze skrótem oznaczającym *Nigerian Broadcasting Corporation* w dalszej części tekstu w kontekście *Nigerian Broadcasting Commission* będzie używany termin „Komisja”.

³⁰ B.M. Belli, A.T. Inuwa, *Challenging the Challenges of Broadcast Regulations in Nigeria: A Study of the National Broadcasting Commission (NBC)*, w: *Proceedings of the Multi-disciplinary Academic Conference on Sustainable Development Vol. 2 No. 1 July 10–11, 2014, M.L. Audu Auditorium, Federal Polytechnic, Bauchi, Nigeria*, www.hummingpub.com [dostęp z: 10.02.2015.]

³¹ Y.M. Adamu, *op. cit.*, s. 6n.

i Sokoto, oraz jej stacji-córce, czyli *Dala FM*, której główną siedzibą jest Kano. Obie rozgłośnie dzielą zresztą ten sam budynek w dzielnicy Sharada w Kano. Kolejną jest *Rahma Radio*, stacja, która rozpoczęła nadawanie w Kano w 2011 roku, a obecnie jej sygnał dociera także do Kaduny, Katsiny, Gombe, Bauchi i Jigawy. Rozgłośnie te nadają głównie w języku hausa, a ich audycje dostępne są również w Internecie – bądź to w formie transmisji na żywo, bądź wybranych programów dostępnych do odsłuchania. Stanowią tym samym jakże pożądane przez hausańską społeczność zamieszkującą poza granicami Nigerii urozmaicenie wobec transmisji w języku hausa nadawanych przez zagraniczne serwisy, jak BBC, *Deutsche Welle* czy *Voice of America*.

Obok rozgłośni nadających w języku hausa warto wymienić także inne, jak choćby angielskojęzyczne *Unity Radio*, które nadaje w mieście Džos i w swoich audycjach promuje idee pokoju i jedności, zabiegając przy tym o zacieranie się różnic międzyetnicznych i międzywyznaniowych. Podobny cel stawia sobie pan nigeryjskie radio *Wazobia FM*, założone w Lagos w 2007 roku, lecz mające regionalne oddziały także w Kano, Port Harcourt i Abudży. Rozgłośnia ta nadaje w Pidgin English, a jej nazwa odnosi się do idei *Wazobia*, czyli nigeryjskiej wspólnoty opartej na trzech głównych językach rodzimych. Sam termin jest połączeniem słów oznaczających „przyjdź” w językach joruba, hausa i igbo (*wa* – joruba; *zo* – hausa, *bia* – igbo). Jakkolwiek sama koncepcja jest niekiedy krytykowana, jako że promuje rozwój języków narodowych przy jednoczesnym zaniedbaniu języków lokalnych, to w sposób jednoznaczny odnosi się ona do idei międzyetnicznej współpracy na przekór podziałom religijnym³². Pidgin English używany w audycjach staje się więc językiem wehikularnym. Obok rozgłośni prywatnych wciąż istnieją radiostacje kontrolowane przez władze, jak *Radio Kaduna* czy *Radio Maiduguri*. Razem ze stacjami prywatnymi tworzą one bogatą ofertę dostępną dla każdego słuchacza, który posiada tani odbiornik radiowy chińskiej produkcji.

Rozwój nigeryjskiej telewizji wyglądał podobnie jak rozwój radia, począwszy od monopolu państwowego aż do stopniowego otwarcia rynku usług telewizyjnych i związanej z tym prywatyzacji tego sektora medialnego. Po raz pierwszy sygnał telewizyjny popłynął z Ibadanu jeszcze w okresie kolonialnym, czyli 31 października 1959 roku i był to pierwszy taki przypadek w Afryce Subsaharyjskiej. Nie była to jednak inicjatywa Brytyjczyków. Tym razem propagandowy i edukacyjny potencjał mediów dostrzegły władze ówczesnego Regionu Zachodniego (*Western Region*), czyli jednej z trzech jednostek administracyjnych wchodzących w skład brytyjskiej kolonii. Po 1 października 1960 roku, czyli po proklamowaniu niepodległości przez Nigerię, utrzymano stary podział administracyjny i w okresie niecałych dwóch lat każdy z dawnych Regionów, czyli Wschodni, Północny i Zachodni, dysponował własną

³² Republika Federalna Nigerii jest krajem zróżnicowanym religijnie, a linia podziału przebiega na osi wschód-zachód, dzieląc kraj na muzułmańską północ i chrześcijańskie południe.

stacją telewizyjną. Na północy było to *RTV Kaduna (Radio-Television Kaduna)* założona w marcu 1962 roku³³. W tym samym roku, w kwietniu powstaje *Nigerian Television Service* z siedzibą w Lagos. Tym samym także i władze federalne dysponują już własną telewizją. Rola stacji rządowych zaczyna zresztą sukcesywnie wzrastać. Pod egidą *Nigerian Television Authority*³⁴ powstają kolejne, nadające w największych nigeryjskich miastach rozgłośnie. Ich rolą jest m.in. promowanie idei jedności narodowej i równoważenie przekazu nadawanego przez stacje stanowe, które częstokroć przedkładają interesy regionalne ponad interesy Federacji. Rozwój sieci telewizyjnej przebiega w tym okresie równoległe z przemianami administracyjnymi i zwiększenie liczby stanów pociąga za sobą zwiększenie liczby regionalnych nadawców.

W 1993 roku prezydent Ibrahim Babangida, kierując się opinią wspomnianej wcześniej Komisji, wręczył pierwsze licencje prywatnym nadawcom. Zgodnie z sugestią Komisji, stacje telewizyjne powinny promować nigeryjską kulturę i tym samym około 60% materiału powinno być tworzone na miejscu i w oparciu o autorskie pomysły. Wraz z rozwojem lokalnej kinematografii trend polegający na retransmisji zagranicznych filmów i programów ulega obecnie odwróceniu, jednakże wciąż wiele programów telewizyjnych to lokalne wersje formatów pochodzących z zagranicy³⁵. Co więcej, telewizja rządowa, czy to federalna, czy stanowa musi obecnie rywalizować z bardzo poważną konkurencją, czyli telewizją satelitarną. Jest to wyraźny przejaw uwolnienia rynku usług telewizyjnych spod kurateli władz, albowiem oferta telewizji satelitarnej nie podlega regulacjom władz nigeryjskich. Co więcej, niektórzy z usługodawców, jak np. *Sunsat*, pochodzący ze Zjednoczonych Emiratów Arabskich, nie mają w swojej ofercie ani jednego kanału nigeryjskiego. Nie przeszkadza im to jednak w zyskiwaniu dużej popularności wśród widzów mieszkających w stanach północnych. W ofercie *Sunsat* są bowiem liczne kanały arabskie, kanały sportowe, a także, albo raczej przede wszystkim, całodobowe kanały filmowe, na których nadawane są niemal wyłącznie produkcje amerykańskie. Filmy te ze względu na promowaną swobodę obyczajową nie miałyby szans uzyskać akceptacji Komitetu ds. Cenzury, a jednak za pośrednictwem telewizji satelitarnej dostępne są w hauszańskich domach.

Nowe media

Pojęcie „nowe media” określa zarówno treść, jak i sposób jej przekazywania. W ich przypadku odbiorca ma zwiększony wpływ na to, do jakich informacji uzyskuje dostęp, a także może je komentować i dzielić się nimi z innymi użytkownika-

³³ Ch.C. Umeh, *The Advent and Growth of Television Broadcasting in Nigeria: Its Political and Educational Overtones*, „Africa Media Review”, 3, 2, 1989, s. 56 n.

³⁴ Organu utworzonego w 1976 r.

³⁵ Patrz: O.S. Omoera, E. Ibagere, *Revisiting Media Imperialism: A Review of the Nigerian Television Experience*, „The International Journal of Research and Review”, 5, September 2010, s. 2.

mi sieci informacyjnej. Ze względu na otwarty charakter rozwój nowych mediów idzie w parze z rozwojem sieci internetowej i telekomunikacyjnej. W roku 2001 w Nigerii było zaledwie 500 000 zarejestrowanych linii telefonicznych i numerów komórkowych. W tym samym roku 113 280 osób miało dostęp do Internetu, co stanowiło ledwie 2,5% 126-milionowej populacji. W 2014 roku zarejestrowanych użytkowników Internetu było już 67 101 452, co stanowiło prawie 40% populacji liczącej ponad 178 milionów i sytuowało Nigerię na ósmej pozycji na liście państw o największej liczbie użytkowników sieci internetowej³⁶. Tak wyraźny i stosunkowo szybki wzrost liczby użytkowników sieci wiązać należy z rozwojem sieci komórkowej w tym kraju. Każdy z liczących się dostawców usług telekomunikacyjnych, jak MTN, Airtel, Etisalat czy GLO, zapewnia bowiem swoim klientom wygodny dostęp do Internetu za pośrednictwem urządzeń mobilnych. Jakość sygnału często jest jednak słaba i zawodna, więc większość użytkowników posiada zwykle po kilka numerów u różnych operatorów i przełącza się między nimi w przypadku awarii. Powyższe względy sprawiają, że wszelkie dane dotyczące rozwoju sieci telekomunikacyjnej w tym kraju należy traktować wyłącznie jako dane szacunkowe, które nie odzwierciedlają rzeczywistej liczby użytkowników. Mówią jednak wiele o skali zjawiska.

Powszechny dostęp do Internetu sprawia, że obecnie odbiorcy w znacznie większym stopniu kształtują medialną rzeczywistość nigeryjską. Poruszając się w globalnej sieci, poszukują tych informacji, które ich interesują i takiej rozrywki, która im odpowiada. Mają przy tym możliwość swobodnego komentowania, a nierzadko także modyfikowania zawartości sieci, zachowując przy tym poczucie anonimowości. Sprzyjając swobodnej wymianie poglądów i treści, dostęp do Internetu pozwala wyzwolić się od przekazu medialnego kontrolowanego przez władze. Internet stanowi tym samym bardzo silną konkurencję dla mediów tradycyjnych, powodując stopniowe odwracanie się od mediów starego typu i zmniejszoną popularność telewizji oraz prasy. W warunkach nigeryjskich wciąż silną pozycję zachowuje jednak radio. Problemy z zasięgiem sieci komórkowej oraz długotrwałe przerwy w dostawach energii elektrycznej czynią z radia jedyne stabilne i pewne źródło codziennych informacji i rozrywki. Do uruchomienia radia wystarczają powszechnie dostępne baterie, a siła sygnału jest zadowalająca nawet w mniejszych miastach.

Tu także jednak widoczny jest wpływ nowych mediów, które w mniejszym lub większym stopniu oddziałują na media tradycyjne. Chcąc zachęcić odbiorców, właściciele stacji radiowych i telewizyjnych zmuszeni są przygotowywać swoje programy w taki sposób, by uwzględnić gusta ukształtowane przez globalną sieć przepływu informacji.

³⁶ <http://www.internetlivestats.com/internet-users/nigeria/> [dostęp z: 10.04.2015.]

Główne trendy w hausańskiej kulturze popularnej, czyli przemiany kulturowe przyniesione za pośrednictwem mediów

W hausańskiej kulturze popularnej³⁷ wymienić można trzy główne nurty. Pierwszym, najistotniejszym i zarazem najbardziej oczywistym jest kultura i tradycja hausa. Oznacza to liczne odwołania do religii muzułmańskiej, norm obyczajowych i tradycji językowych stanowiących istotę kultury hausa-fulańskiej. Nie bez znaczenia są tu tradycje literackie wywodzące się jeszcze z literatury ustnej, czyli pojawianie się we współczesnych produktach kultury popularnej elementów tradycyjnych, takich jak przysłowia (*karin magana*) lub epitety pochwalne (*kirari*). Obok elementów od dawna obecnych w kulturze pojawiają się też inne, zewnętrzne wpływy, które w przypadku hausańskiej kultury popularnej przyjmują postać oddziaływań kultury zachodniej (głównie amerykańskiej) i indyjskiej. Co ciekawe, wbrew głoszonym przez niektórych badaczy i nieco przeterminowanym dziś poglądom, jakoby globalizacja kulturowa oznaczała wpływ kultury zachodu na społeczeństwa trzeciego świata, w przypadku północnej Nigerii to nie kultura amerykańska jest dominująca. Rolę kulturotwórczą, lub raczej modyfikującą lokalną kulturę, przejęła kultura indyjska, która zaczęła przenikać na ziemie hausa już w latach 60. XX w.

Jej krzewicielami stali się, nieco mimowolnie, libańscy właściciele kin, którzy zauważyli duże zainteresowanie odbiorców kinematografią indyjską i wprowadzali do swojej oferty coraz więcej filmów pochodzących z indyjskiego subkontynentu. Kultura indyjska poznawana za pośrednictwem filmów jawiła się odbiorcom zamieszkującym północną Nigerię jako bliska kulturze hausańskiej. Miało na to wpływ kilka elementów. Jednym z nich był ubiór indyjski, który w pewnym stopniu przypomina tradycyjną odzież hausańską, nakazując mężczyznom wkładanie długich koszul i spodni, a kobietom drapowanych strojów sięgających kostek. Drugim i chyba najważniejszym elementem był sposób przedstawiania relacji kobieta-mężczyzna, która w kinie bollywoodzkim do dziś jest prezentowana w sposób zachowawczy i subtelny. Zyskało to kinu indyjskiemu akceptację wśród hausańskich tradycyjistów³⁸, podczas gdy szersza widownia doceniła dynamikę indyjskich filmów, silnie zaakcentowane elementy muzyczne i towarzyszącą im choreografię. Jakkolwiek ze względu na nastawienie muzułmańskich tradycyjistów, uważających wizytę w kinie za coś niestosownego, początkowe oddziaływanie społeczne

³⁷ Pragnę podziękować Profesorowi Abdalli Uba Adamu z Uniwersytetu Bayero w Kano za cenę uwagi i materiały dotyczące hausańskiej kultury popularnej.

³⁸ Nie była to jednak akceptacja bezwarunkowa i nawet niektórzy z widzów, którzy wychowali się na filmach indyjskich, negatywnie wypowiadają się na temat ich wpływu na współczesną młodzież. Por. B. Larkin, *Signal and Noise: Media, Infrastructure, and Urban Culture in Nigeria*, Durham and London 2008, s. 166, 204.

indyjskich filmów było ograniczone do męskiego grona odbiorców, to już począwszy od lat 70. filmy zaczęły trafiać do hausańskich domów. Pomiędzy 1976 a 2003 rokiem *NTA Kano* wyświetliła 1176 filmów indyjskich, ale to nie telewizja była głównym kanałem dostępu do tej kinematografii. Na lata 70. przypadł początek popularności odtwarzaczy video, które, wraz ze swoim spadkobiercą – odtwarzaczem DVD, zapewniły dostęp do rozrywki filmowej także tym obywatelom, którzy z różnych względów byli go wcześniej pozbawieni. Obecnie kobiety hausańskie stanowią grono najwierniejszych sympatyków filmów bollywoodzkich³⁹. Co więcej, bariera językowa, która wcześniej mogła być przeszkodą, obecnie przestała być problemem, albowiem lokalne wytwórnie, jak np. *Usmaniyya Movies* z siedzibą w Dżos, przygotowują do nich własny dubbing w języku hausa.

Wpływ kultury indyjskiej zaczerpniętej z filmów hindi widoczny jest obecnie na każdym kroku. Począwszy od mody męskiej, w której tradycyjną hausańską *rigę*⁴⁰ powoli zastępuje bardziej obcisła koszula typu azjatyckiego, po kulturę popularną i kulturę wysoką. Nie do przecenienia jest wpływ filmów indyjskich na literaturę – fabuła wielu powieści dokładnie odzwierciedla scenariusze niektórych bollywoodzkich filmów⁴¹. O ile jednak w literaturze są to przypadki jednostkowe, to w kontekście hausańskiej kinematografii mówić można o powstaniu gatunku filmów inspirowanych kinem bollywoodzkim. Dominującym wątkiem jest wątek miłosny, a sceny fabularne przeplatane są piosenkami i układami choreograficznymi. Co znamienne, muzyka z filmów hindi wpłynęła również na muzykę hausańską. Dominująca obecnie na lokalnym rynku odmiana popu nosząca nazwę *nana naye*⁴² jest w sposób jednoznaczny inspirowana piosenkami z filmów indyjskich. Jakkolwiek podkład muzyczny i tempo wywodzić można z lokalnej muzyki tradycyjnej, to już sposób śpiewania przywodzi na myśl indyjskie filmy. W procesie postprodukcji używa się zresztą efektów, które mają upodobnić głos artysty do głosów indyjskich piosenkarzy.

Z kolei wpływy amerykańskie, lub raczej afroamerykańskie, to kultura MTV. Świat raperów, złotych zegarków i drogich samochodów. Świat, który kiedyś przenikał na ziemię hausa za pośrednictwem telewizji satelitarnej, a obecnie przedostaje się za pośrednictwem Internetu. Nietrudno wyobrazić sobie, jak dużą siłę oddziaływania na hausańską młodzież może mieć obraz przedstawiony w teledyskach afroamerykańskich raperów. Dominuje w nich propaganda sukcesu, bądź

³⁹ A.U. Adamu, *Transglobal Media Flows and African Popular Culture. Revolution and Reaction in Muslim Hausa Popular Culture*, Kano 2007, s. 38, 43.

⁴⁰ Tradycyjny ubiór hausański, czyli sięgająca za kolana tunika z długimi rękawami.

⁴¹ Więcej o wpływach indyjskich w literaturze hausa znaleźć można w: A.U. Adamu, *Loud Bubbles from the Silent Brook: Trends and Tendencies in Contemporary Hausa Prose Writing*, "Research in African Literatures", 37, 3, 2006, S. 133-153.

⁴² Nazwa gatunku nie ma szczególnego znaczenia. Jest to ideofon, który tłumaczyć można jako „lalala”.

to wyrażona w tekstach utworów, lub też okazywana poprzez otaczanie się dobrami luksusowymi będącymi wyznacznikiem statusu społecznego. Ukazany w nich sukces ekonomiczny jest imponujący, więc z jednej strony inspiruje młodzież do przyjmowania sposobu ubierania się i stylu bycia zaczerpniętego z amerykańskich teledysków hip-hopowych, a z drugiej skłania do marzeń o karierze muzycznej. Kolejnym aspektem jest ugruntowanie mitu o dobrobycie, jaki czeka poza granicami Nigerii. Mitu szczęśliwego Zachodu, którego podstawą jest nie tylko domniemany dobrobyt, w jakim żyją mieszkańcy Stanów Zjednoczonych czy krajów europejskich, ale przede wszystkim sytuacja ekonomiczna w Nigerii, czyli wszechobecna korupcja i problemy ze znalezieniem pracy. Stają się one czynnikami motywującymi młodych ludzi do szukania możliwości wyjazdu za granicę, przy czym decyzję o kierunku migracji podejmują, idealizując rzeczywistość znaną wyłącznie za pośrednictwem mediów. Tą drogą podążył na przykład wspomniany wcześniej Ziriums, który najpierw zyskał uznanie jako artysta na północy Nigerii, a następnie wyemigrował do Stanów Zjednoczonych.

Jest to pewne uproszczenie, nie można jednak zaprzeczyć, że pod wpływem muzyki importowanej ze Stanów Zjednoczonych wytworzyła się w Nigerii nowa subkultura, a od kilku lat hip-hop tworzony na północy zdobywa sobie coraz większą rzeszę sympatyków. Kultura hip-hopowa przeniknęła także do kinematografii. Chyba najlepszym przykładem jest tu wydany w 2014 roku film *Daga Ni sai Ke* (Oprócz mnie, tylko ty) w reżyserii Aminu Sairy. Główny bohater, postać mocno inspirowana amerykańskim raperem o pseudonimie Lil Wayne, jest właśnie uosobieniem amerykańskich, czyli obcych wpływów w społeczeństwie Hausa. Wpływów, które z trudem są akceptowane przez tradycyjnych muzułmanów i jednoznacznie odrzucane przez radykałów.

Uwagi końcowe

Hausańska kultura popularna to w zasadzie trzy przenikające się główne nurty, przy czym spod nowych trendów nieustannie wyziera tradycja. Zarówno w kwestii przekazywanych treści, jak i przyjętej formy. Oznacza to, że współczesne produkcje filmowe, muzyczne czy literackie wciąż odwołują się do elementów tradycyjnych, a ich twórcy liczą się z normami społecznymi właściwymi dla kultury hauskańskiej lub szerzej — muzułmańskiej. Oznacza to unikanie pewnych tematów i zachowań oraz autocenzura słownictwa kojarzonego z kulturą hip-hopową. Wykroczenie poza przyjęte ramy może skutkować rynkową banicią lub nawet uwięzieniem artysty, czasem jednak trudno przewidzieć, gdzie przebiegnie linia, po której tnie ostrze cenzury. Przekonali się o tym twórcy filmów, kiedy to w 2007 roku zakazano przedstawiania w nich scen tanecznych uznając je za nieobyczajne. Współczesna kultura hausa to mariaż tradycji i nowoczesności,

przy czym o ile tradycja jest z definicji niezmienna, to kultura współczesna ulega ciągłym przemianom. Jedną z uniwersalnych cech współczesnej kultury popularnej jest jej sezonowość. O ile, poza pewnymi wyjątkami, trudno jest obecnie kupić książki lub płyty z muzyką lub filmami wydanymi ledwie kilka lat temu, to bez żadnego problemu znaleźć można klasyczne pozycje hausańskiej literatury oraz nagrania klasyków hausańskiej muzyki, takich jak Mamman Shata, Musa Dankwairo czy Dan Maraya Džos. Muzyka tradycyjna jest także inspiracją dla młodych artystów, takich jak Dini Murmushi, który prowadzi własny program w radiu *Dala FM*. Co więcej, prezentacja tradycyjnych opowieści wywodzących się wprost z literatury ustnej stanowi część programu studiów uniwersyteckich, a przedstawiający je studenci wykazują wiele inwencji i entuzjazmu⁴³. O przywrócenie należytego miejsca opowieściom ustnym zabiega zresztą reaktywowane w 2014 roku *Nigerian Folklore Society*, a jego prezes dr Bukar Usman wydał wiele prac i opracowań dotyczących tego tematu, w tym kilka kolekcji bajek⁴⁴. Można więc powiedzieć, że tradycja ma się nieźle, lecz jest to obraz nieco mylący.

Nie trzeba byłoby ratować hausańskich bajek, gdyby ich opowiadanie wciąż było główną wieczorną rozrywką dzieci i dorosłych. Rozwój mediów, w szczególności telewizji, i duża dostępność niezależnych od lokalnych operatorów odtwarzaczy video lub DVD, zupełnie zmieniły przyzwyczajenia Hausańczyków. Obecnie trudno jest znaleźć rodzinę, w której wciąż opowiada się bajki, a programy telewizyjne i radiowe, w których je prezentowano, dawno już zniknęły z anteny. Ich miejsce zajmuje rozrywka, która bardziej odpowiada odbiorcom. W rzeczywistości wolnorynkowej gusta odbiorców mają duży wpływ na rodzaj prezentowanych materiałów. Jeżeli więc założymy, że gusta sporej części młodych ludzi ukształtowane są przez nowe media, to operatorzy stacji telewizyjnych i radiowych muszą odwoływać się do ich preferencji. W radiu dominuje więc *nanaye*, ale coraz częściej pojawia się też muzyka hip-hopowa. Obecnie hausański rap usłyszeć można w trzech cyklicznych programach radiowych w rozgłośniach *Dala FM*, *Freedom Radio* i *Rahma FM*. Co ciekawe, prowadzącymi są tu aktywni lub byli muzycy: Billy O (*Dala FM*), Dr Pure (*Rahma Radio*) i Hassan M. Sharif (*Freedom Radio*, ex. K-Boys). W telewizji *Arewa 24*, na platformie *Nilesat*, nadawany jest z kolei program *H-Hiphop Show*, który prowadzi Nomiss Gee. Program ten, nadawany od połowy 2014 roku, wypełnia zresztą niszę rynkową opróżnioną przez *Hausa Hip-hop Zone* na platformie *DsTV Africa Magic* i prowadzony przez tego samego

⁴³ Na Uniwersytecie Bayero w Kano wykład obejmujący prezentacje teatralne bajek i tradycyjnych zabaw prowadzi Anas Sa'idu Muhammad.

⁴⁴ Wśród nich monumentalną kolekcję bajek Biu spisanych w języku hausa zatytułowaną *Taskar Tatsuniyoyi*. Por. B. Usman, *Taskar Tatsuniyoyi* [Skarbnica bajek], Kano 2012.

muzyka⁴⁵. W codziennej rozrywce obok filmów indyjskich dominują z kolei produkcje lokalne⁴⁶ spod znaku Kannywoodu⁴⁷. Filmy hausańskie wyświetlane są także w angielskojęzycznej telewizji w Kamerunie, potwierdzając tym samym wpływ nigeryjskiej kultury popularnej na kraje ościenne. Warto przy tym wspomnieć, że ofensywa mediów nie oznacza odejścia od tradycyjnych obrzędów i uroczystości, a ponadto nawet retransmisja meczu piłkarskiego w jednym z licznych punktów wyposażonych w anteny satelitarne jest tu doświadczeniem wspólnotowym w daleko większym stopniu niżli w krajach europejskich.

Biorąc pod uwagę popularność nowych trendów kulturowych, lansowanych obecnie zarówno przez nowe, jak i przez stare media, można zadać sobie pytanie, czy owe media przyniosły kulturze hausańskiej postęp, czy raczej doprowadziły do zmierzchu kultury tradycyjnej. Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Biorąc pod uwagę liczne odwołania do tradycji we współczesnej kulturze popularnej oraz jej współistnienie z wieloma elementami kultury tradycyjnej, można mówić raczej o przemianach niż o zaniku. Nawet te elementy kultury popularnej, które są jednoznacznie inspirowane przez wpływy z zewnątrz, na skutek kontaktu z hausańską tradycją nabierają unikalnego, lokalnego charakteru.

Dr Mariusz Kraśniewski, hausanista, ukończył studia doktoranckie w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego, adiunkt w Instytucie Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN. W swojej pracy zajmuje się kulturą i historią ludu Hausa oraz historycznymi i współczesnymi aspektami niewolnictwa w Afryce Subsaharyjskiej. W roku 2014 prowadził półroczne badania terenowe w Nigerii Północnej.

Bibliografia

- A Chronicle of Abuja* (przekład Hassan M., Shuaibu M.), Ibadan 1952.
 Adamu A.U., *Loud Bubbles from the Silent Brook: Trends and Tendencies in Contemporary Hausa Prose Writing*, "Research in African Literatures", 37, 3, 2006, s. 133–153.

⁴⁵ Badania własne w Nigerii Północnej.

⁴⁶ Jest to rynek bardzo prężny. Szacuje się, że na północy Nigerii produkowanych jest ponad 500 filmów rocznie. Por. I. Will, *Obraz społeczeństwa w filmach hausańskich*, „Afryka”, 31–32, 2010, s. 80.

⁴⁷ Nazwa pochodzi od miasta Kano; mianem tym określa się produkcje filmowe tworzone na północy.

- Adamu A.U., *Transglobal Media Flows and African Popular Culture. Revolution and Reaction in Muslim Hausa Popular Culture*, Kano 2007.
- Adamu Y.M., *Print and Broadcast Media in Northern Nigeria*, "Kanoonline", 2006, http://kanoonline.com/downloads/Media_in_Northern_Nigeria.pdf [dostęp z: 30.03.2015.]
- Babatope Familusi E., Olufemi Awoleye, P., *An Assessment of the Use of Radio and other Means of Information Dissemination by the Residents of Ado-Ekiti, Ekiti-State, Nigeria*, "Library Philosophy and Practice", June 2014.
- Belli B.M., Inuwa, A.T., *Challenging the Challenges of Broadcast Regulations in Nigeria: A Study of the National Broadcasting Commission (NBC)*, w: *Proceedings of the Multi-disciplinary Academic Conference on Sustainable Development Vol. 2 No. 1 July 10–11, 2014, M.L. Audu Auditorium, Federal Polytechnic, Bauchi, Nigeria*, www.hummingpub.com [dostęp z: 10.02.2015.]
- Fletcher O., *World of Warcraft blocked in China*, "TechAdvisor", 20 July 2009, <http://www.pcadvisor.co.uk/news/game/world-of-warcraft-blocked-in-china-119417/#zzz> [dostęp z: 11.11.2014.]
- Giginyu I.M., *Popular Hausa Comedian Ibro dies*, "Daily Trust", 11 December 2014, <http://www.dailytrust.com.ng/daily/news/41784-popular-hausa-comedian-ibro-dies> [dostęp z: 11.12.2014.]
- Jibril U.F., *Community Mobilization in Traditional Societies: Appraisal of the Role of Oramedia in the Usman Danfodio Jihad*, [w:] A.U. Adamu, U.F. Jibril, M.N. Malam, B. Maikaba, G. Ahmad (red.), *Communication, Media and Popular Culture in Northern Nigeria*, Kano 2006, s. 74–89.
- Kamalu U.A., Dike, J.N., Anyakora, N.N., *Spectrum Planning, Management and Monitoring in Nigeria Telecommunication Industry (Radio and Television)*, "Continental Journal of Engineering Sciences", 7, 1, 2012, s. 24–35.
- Kraśniewski, M., *Literatura hausa – od oratury do piśmiennictwa boko*, „Afryka”, 37, 2013, s. 45–67.
- Kraśniewski M., *Obraz niewolnictwa w piśmiennictwie hausa i w relacjach podróźników*, Warszawa 2014.
- Labarun Hausawa da Makwabtansu [Historie Hausańczyków i ich sąsiadów], t. 2, Zaria 1930.
- Larkin B., *Signal and Noise: Media, Infrastructure, and Urban Culture in Nigeria*, Durham and London 2008.
- Maikaba B., *Globalization, Northern Media and the Changing Landscape in Nigeria*, w: A.U. Adamu, U.F. Jibril, M.N. Malam, B. Maikaba, G. Ahmad (red.), *Communication, Media and Popular Culture in Northern Nigeria*, Kano 2006, s. 90–96.
- McCain C., 'Government Money' a Remix of 'Arab Money' by Supreme Solar, T-Rex, and Ziriums, "A Tunanina", 22 November 2009, <http://carmenmccain.com>.
- „AFRYKA” 41 (2015 r.)

- com/2009/11/22/government-money-a-remix-of-arab-money-by-supreme-solar-t-rex-and-ziriums/ [dostęp z: 14.11.2014.]
- McCain C., *Nollywood, Kannywood and a Decade of Hausa Film Censorship in Nigeria*, w: D. Biltereyst, R. Vande Winkel (red.), *Silencing Cinema. Film Censorship around the World*, New York 2013, s. 221–240.
- Okwu Ugboajah, F., *Oramedia in Africa*, [w:] F. Okwu Ugboajah (red.), *Mass Communication, Culture and Society in West Africa*, Oxford 1985, s. 165–76.
- Omoera O.S., Ibagere E., *Revisiting Media Imperialism: A Review of the Nigerian Television Experience*, “The International Journal of Research and Review”, 5, September 2010, s. 1–18.
- Piłaszewicz S., *Egzotyczny świat sawanny. Kultura i cywilizacja ludu Hausa*, Warszawa 1995.
- Siwierska E., *Wyzwania dla dialogu międzyreligijnego w Nigerii*, „Afryka”, 36, 2012, s. 54–76.
- Umeh C.C., *The Advent and Growth of Television Broadcasting in Nigeria: Its Political and Educational Overtones*, “Africa Media Review”, 3, 2, 1989, s. 54–66.
- Usman B., *Taskar Tatsuniyoyi* [Skarbnica bajek], Kano 2012.
- Will I., *Obraz społeczeństwa w filmach hauskańskich*, „Afryka”, 31–32, 2010, s. 78–92.
- Yahaya I.Y., *Hausa A Rubuce* [Piśmiennictwo hausa], Zaria 1988,
<http://www.internetlivestats.com/internet-users/nigeria/> [dostęp z: 10.04.2015.]

HANNA RUBINKOWSKA-ANIOŁ
EWA WOLK-SORE

ETIOPIA POMIĘDZY MOWĄ A PISMEM. SPÓR NIE TYLKO INTELEKTUALNY POMIĘDZY CESARZEM I PISARZEM O KONCEPCJE PAŃSTWA

Długi okres rządów cesarza Hajle Syllasje I (1930–1974) był okresem radykalnych zmian, które dokonywały się w Etiopii. Wynikały one zarówno z konieczności reakcji na wydarzenia na świecie jak i z działań i polityki prowadzonej przez cesarza wspieranego przez grupę etiopskich reformatorów. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie jednego z aspektów dyskusji nad potrzebą wprowadzania tych zmian – reformy pisma zaproponowanej przez uznanego pisarza, myśliciela i etiopskiego męża stanu, Haddisa Alemajehu. Chciałybyśmy dowieść, biorąc pod uwagę kwestie językowe i kulturowe, że Haddis¹ poprzez proponowaną reformę pisma zabrał głos w dyskusji nad rolą tradycji we współczesnej Etiopii oraz nad potrzebą reformy metod zarządzania państwem.

Kwestia zapisu języka amharskiego, który wówczas, jak i przez setki lat był językiem władzy w Etiopii, łączy się z ważnym aspektem etiopskiej kultury, określanym często w literaturze jako „wosk i złoto” (amh. *semyinna uerk*). Określenie to oznacza kulturową potrzebę ukrycia ważnych treści (czyli złota) pod warstwą wosku – treści łatwiejszych w odbiorze, ale o mniejszym znaczeniu. Skomplikowany system zapisu języka amharskiego alfasylabariuszem stanowi do dziś element nadający językowi i kulturze tajemniczości, ale też komplikujący przekaz oraz wymagający od czytelnika pogłębionej znajomości historii, kultury i niuansów języka.

¹ W kulturze etiopskiej nie istnieją nazwiska, jedynie imiona i ojcostwo. Dlatego też najważniejsze jest pierwsze imię. O Haddisie Alemajehu można pisać jako o (panu) Haddisie lub o Haddisie Alemajehu. Nie można nazywać go (panem) Alemajehu, gdyż wówczas chodziłoby o jego ojca. Forma „Haddis” bez uwzględnienia ojcostwa „Alemajehu” jest formą oficjalną, odpowiadającą wymogom nazwiska w innych kulturach. Przy czym wiele etiopskich imion składa się z dwóch członów. I tak jest w przypadku Hajle Syllasje (to imię oznacza „Siła Trójcy”). Dlatego cesarza nie można określać imieniem „Hajle”, ponieważ jest to tylko część jego imienia.

Alfasylabariusz² – etiopski system zapisu języka

Cywilizacja etiopska jest jedyną w Afryce Subsaharyjskiej, która wytworzyła własny sposób zapisu mowy – pismo etiopskie, stanowiące od początków naszej ery najważniejszy jej wyznacznik. Pismo to powstało do notowania starożytnego etiopskiego języka gyyz, którym mówiono w Królestwie Aksum – kolebce państwa etiopskiego³. Gyyz wyszedł z użycia w mowie w X wieku wraz z upadkiem Aksum jednak pozostał językiem bogatej literatury etiopskiej. Ten martwy język jest do dziś używany w liturgii Kościoła Etiopskiego oraz poezji religijnej, choć coraz częściej zastępowany jest przez amharski i tigrinia, żywe języki etiosemityczne. Za podstawę stworzenia pisma etiopskiego posłużył najprawdopodobniej alfabet południowoarabski, który notował jedynie spółgłoski, a szczególnie jego dialekt sabejski⁴. Pierwsze wieki funkcjonowania pisma etiopskiego były burzliwe, a zmiany jakim ulegało obejmowały przede wszystkim kierunek zapisu – od bustrofedonu, w którym linijki zapisywane są na przemian od lewej do prawej i od prawej do lewej, do zapisu od lewej strony do prawej, wyróżniającego pismo etiopskie od pozostałych pism semickich oraz wokalizację – początkowo pismo to było spółgłoskowe, tak jak jego pierwowzór⁵. Kierunek rozwoju pisma był w pewnym sensie zaskakujący, gdyż wszystko wskazuje na to, że przekształciło się ono od formy prostszej (alfabetu) do formy bardziej skomplikowanej (alfasylabariusza)⁶. Formę, w jakiej jest stosowane do dziś, osiągnęło już w czwartym wieku, co znaczy, że choć pismo jest obecne w Etiopii od dawna ulegało tylko niewielkim zmianom⁷.

Literatura gyyz, do której zapisu służył alfasylabariusz, miała w większości charakter religijny, były to tłumaczenia pism chrześcijańskich głównie z greki, którą posługiwał się Chrześcijański Wschód, później z arabskiego. Powstawały

² Etiopski system zapisu mowy określany był do końca zeszłego wieku sylabariuszem, choć faktycznie różni się znacznie od innych typowych pism sylabicznych (jak np. japońskie *kana*) tym, że posiada cechy zarówno alfabetu (samogłoski mają swoją niezależną postać graficzną), jak i sylabariusza (znaki reprezentują sylaby). Stąd badacze pisma proponowali wcześniej terminy 'neosylabariusz', 'półsylabariusz' czy 'alfabet sylabiczny' na określenie pisma etiopskiego oraz niektórych pism indyjskich. Termin 'alfasylabariusz' został zaproponowany jako alternatywa dla tego rodzaju systemów zapisu, gdyż używanie terminu sylabariusz nie jest precyzyjne, a może być nawet mylące (W. Bright *A matter of typology: alphasyllabaries and abugidas*, „Studies in the Linguistic Sciences”, 30, 1, 2000, s. 63–71).

³ S. Weninger, *Ge'ez*, w: S. Uhlig (red.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 2, Wiesbaden 2005, s. 732.

⁴ Zauważono jednak, iż postać pewnych znaków etiopskich wskazuje na to, że nie pochodzą bezpośrednio z języka sabejskiego, ale odtwarzają formy najstarsze alfabetu południowoarabskiego, np. znak dla oznaczenia *m*. (J.G. Fevrier, *Histoire de l'écriture, avec 135 figures dans le texte*, Paris 1948, s. 372).

⁵ W. Leslau, *La réforme de l'alphabet éthiopien*, „Rassegna di Studi Etiopici”, 12, 1954, s. 96–106.

⁶ J. Mantel-Niećko., *Od alfabetu do sylaby, czyli reforma pisma Ezany*, „Kontynenty”, 12, 1980.

⁷ Szerzej na ten temat: E. Wołk, *Sylabiczne pismo języków semickich Etiopii*, [w:] red. N. Pawlak, *Języki Azji i Afryki*, Warszawa 2008, s. 125–141.

również rodzime dzieła religijne i świeckie, z których najważniejszymi były utwory hagiograficzne oraz kroniki królewskie. Wszystkie te księgi były przepisywane w klasztorach i ośrodkach przykościelnych przez skrybów zwanych *debterami*⁸. Na marginesach tych ksiąg pojawiały się notatki w języku, którym na co dzień posługiwali się czytający – amharskim. Marginalia dotyczyły ważnych wydarzeń (narodzin, ślubów), spraw administracyjnych (szczególnie przyznania prawa do korzystania z ziemi)⁹ oraz innych rzeczy, w tym także interpretacji tekstów biblijnych. Dlatego też z czasem na końcu rękopisów zaczęły pojawiać się dłuższe fragmenty w języku amharskim, stanowiące z jednej strony dokumentację, z drugiej swego rodzaju komentarz. W ten sposób pismo zaczęło służyć zapisowi również innych języków Etiopii poza tym, dla którego zostało stworzone¹⁰. Sprawilo to, że alfasyllabariusz etiopski, po amharsku *fidel*, został wzbogacony o nowe znaki. Były to znaki oddające nowe dźwięki, jak na przykład typowe dla amharskiego spółgłoski palatalne „sz”, „cz”, „ń”, „ż”. Jednak, już w języku gyyz, niektóre dźwięki zapisywane przez różne symbole brzmiały tak samo. Prawdopodobnie w piśmie sabejskim symbole te odpowiadały zróżnicowanym dźwiękom¹¹, które nie funkcjonowały jednak w języku zapisanym alfasyllabariuszem etiopskim. Do dziś istnieją trzy znaki dla oddania jednej spółgłoski *h*, po dwa znaki dla oddania spółgłoski *s* oraz *ts*, a także dwa sposoby zapisu *a*. To, które słowa zapisuje się poszczególnymi znakami wynika z tradycji, którą według wielu należało kultywować za wszelką cenę, a tradycyjna ortografia stanowiła jeden z jej elementów. Ortografia etiopska przypomina, ale tylko w pewnym stopniu, ortografię polską, gdzie istnieją po dwa rodzaje „u” i „ó”, czy „ż” i „rz” jednak tym, którego znaku używa się w danym słowie, w języku amharskim nie rządzą reguły gramatyczne, jedynie tradycja, zupełnie inaczej niż w języku polskim. I tak np. *s*, którego używa się do zapisu słowa *nygus* ‘król’ uzyskało nazwę zwyczajową ‘królewskie s’ albo ‘s jak w słowie król’ (*nyguse se*). Jednakże nie wszyscy chcieli się tej tradycji podporządkować, a liczniejsze sposoby zapisu jednego słowa były kuszące dla niektórych, gdyż dawały większe możliwości zawoalowania treści, zmniejszenia czytelności czy ukrycia znaczenia – zabiegów bliskich kulturze i tradycji etiopskiej. W dobie przemian, które zachodziły w Etiopii w XX wieku, coraz większa część społeczeństwa za-

⁸ Getatchew Haile, *Highlighting Ethiopian Traditional Literature*, [w:] red. Tadesse Adera, Ali Jimale Ahmed, *Silence is not Golden. A Critical Theoretical Issues and Sample Surveys, Anthology of Ethiopian Literature*, Lawrenceville 1995, s. 39–59.

⁹ Na ten temat por.: D. Crummey, *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia from the Thirteenth to the Twentieth Century*, Urbana 2000 oraz Habtamu Mengistie Tegegne, *Recordmaking, Recordkeeping and Landholding – Chanceries and Archives in Ethiopia (1700–1974)*, „History in Africa”, 42, 2015, s. 433–461.

¹⁰ Pismo etiopskie używane jest obecnie do zapisu wszystkich języków etiosemskich, choć w historii służyło głównie do zapisu języka gyyz, amharskiego i w niewielkim wymiarze tigrinia.

¹¹ Języki zapisywane pismem południowoarabskim znane są obecnie tylko w postaci epigraficznej, a sposób ich wymowy nie został odtworzony.

równie arystokracji, jak i wykształconych ludzi z innych grup społecznych postulowała potrzebę zmian w każdej dziedzinie życia. Był wśród nich pisarz i mąż stanu Haddis Alemajehu. Ten uznany myśliciel postulował zmiany w etiopskim systemie pisma, które miały usprawnić nie tylko pracę pisarzy, ale także w dalszej perspektywie system zarządzania państwem.

Do dzisiaj jednak etiopski sposób zapisu nie został uproszczony ani ujednolicony, choć prace nad jego modyfikacją trwają od bardzo dawna. W latach czterdziestych ubiegłego wieku powołano Akademię Królewską, która miała się zajmować, między innymi, sprawami języka i polityką językową¹². Instytucja ta przekształciła się z czasem w Etiopską Akademię Językową¹³, a obecnie jako Centrum Badań nad Językami Etiopii (*Je-Itjopja k'uank'uauocz myrymyr maykel*) działa na Uniwersytecie w Addis Abebie. Jako jedno z zadań oraz osiągnięć tej instytucji podaje się „modyfikację etiopskiego systemu zapisu”¹⁴, jednak zaznacza się przy tym, że nie weszła ona w życie oficjalnie. Dlatego wciąż powszechne jest, np. w prasie, że jeden wyraz jest zapisywany na wiele sposobów, nawet w tym samym zdaniu. Spór o potrzebę reformy pisma etiopskiego trwa w Etiopii od dawna i wydaje się nierozwiązywalny.

Epoka, w której żył i tworzył Haddis Alemajehu

Haddis Alemajehu żył przez większą część XX wieku będąc świadkiem przemian, jakie zachodziły w Etiopii. Większość swoich dzieł stworzył jednak w okresie panowania cesarza Hajle Syllasje I. Po jego upadku przeżył cesarstwo o prawie trzydzieści lat.

Kiedy Hajle Syllasje zasiadł na tronie w 1930 roku, jednym z jego głównych postulatów było wprowadzenie zmian pozwalających na szybki rozwój państwa. Ten z kolei miał spowodować, że Etiopia będzie na arenie międzynarodowej postrzegana jako równorzędny partner krajów europejskich i taką rolę będzie pełnił w świecie¹⁵. Potrzeba zmian w cesarstwie, przede wszystkim korzystania z euro-

¹² Jedną z najwcześniejszych publikacji tej instytucji jest książeczka, której autorami byli *ras* Ymmyru, Abebe Retta, Mersje Hazen Uelde Kirkos, F. Laubach, *Fidelyn maszaszal* [„Ulepszenie pisma etiopskiego”], Addis Abeba 1948.

¹³ Szerzej na ten temat: Amsalu Akilu, *The Ethiopian Languages Academy: History and Current Development*, [w:] *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*, Lund 1984, s. 11–15.

¹⁴ Kebede Hordofa Janko, *Ethiopian Language Academy*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, red. S. Uhlig, tom II, Wiesbaden 2005, s. 410–411.

¹⁵ Znamienne jest przedstawienie Etiopii w przemówieniu Hajlego Syllasje, które wygłosił na forum Ligi Narodów w 1936 roku, kiedy w Etiopii toczyła się wojna z Włochami. Cesarz porównywał jej miejsce wśród członków Ligi Narodów do tego zajmowanego przez „małe kraje”, jak wówczas określano państwa Środkowej i Wschodniej Europy, które odzyskały niepodległość po I wojnie światowej (por.: H. Rubinkowska-Anioł, *Hajle Syllasje, Mowa genewska. Forum Ligi Narodów, czerwiec 1936*, „Literatura na Świecie”, 7/8, 2014, s. 273–289).

pejskich rozwiązań technologicznych i wiedzy, pojawiła się w Etiopii znacznie wcześniej. Już cesarz Teodor II (rządził w latach 1855–1868) sprowadzał europejskich rzemieślników i specjalistów. Tak samo postępowali jego następcy. Zwolennikiem wykorzystywania dorobku innych narodów i przenoszenia ich doświadczeń był Menelik II (rządził w latach 1889–1913). To on jako pierwszy zaczął wysyłać młodych Etiopczyków na studia do Europy. Był wśród nich Afeuerk Gebre Ijesus, autor pierwszej powieści w języku amharskim¹⁶, który pobierał nauki w Akademii Sztuk Pięknych w Turynie już w latach 1887–1889. Jednym z zaufanych doradców cesarza, był *ras*¹⁷ Mekonnyn – cioteczny brat Menelika II i ojciec późniejszego cesarza Hajle Syllasje I, również zafascynowany osiągnięciami Zachodu. Mekonnyn przewodził etiopskim misjom dyplomatycznym do Europy – w 1889–90 do Rzymu i w 1902 roku do Londynu – dzięki czemu miał okazję obserwować organizację odwiedzanych państw i społeczeństw. Swoje doświadczenia wcielał w życie w rządzonej przez siebie prowincji – Harerze¹⁸.

Kontakty ze światem zewnętrznym, a w szczególności Europą i Ameryką, sprawiły, że na przełomie XIX i XX wieku w społeczeństwie etiopskim pojawiła się nowa grupa – intelektualiści, którzy chcieli zmieniać zasady funkcjonowania cesarstwa o ponad dwutysiącletniej cywilizacji. Z początku było ich niewielu, a jedną z najbarwniejszych postaci był wychowany przez Brytyjczyków Etiopczyk o podwójnym etiopsko-europejskim imieniu, Uerkneh-Charles Martin, który swoją wiedzę i doświadczenie wykorzystywał w służbie Etiopii¹⁹. Podczas długoletniego panowania Hajlego Syllasje liczba Etiopczyków wykształconych według europejskich zasad rosła, coraz więcej było też reformatorów, którzy dążyli do wprowadzania zmian w państwie. Do Etiopii docierały też nowe prądy, rozwijało się szkolnictwo wyższe, wielu Etiopczyków studiowało za granicą. Ostatecznie, po kilku dekadach doprowadziło to do wybuchu rewolucji w 1974 roku i upadku cesarstwa. Jednak zanim tak się stało przez kilkadziesiąt lat w Etiopii toczyła się dyskusja nad tym, w jakim kierunku powinny zmierzać zmiany, jaki powinien być kształt państwa. Szukano też odpowiedzi na pytanie dlaczego Etiopia – niegdyś,

¹⁶ Tytuł tej pierwszej w Etiopii powieści, amh.: *Lybb uelled tarik* (Historia zrodzona w sercu) jest używany jako nazwa gatunku literackiego – powieści. Książka została wydana w Rzymie w 1908 roku, a jej pierwsze etiopskie wydanie pochodzi z roku 1926/27 (Afeuerk Gebre Ijesus, *Lybb uelled tarik: Tobja* [„Historia zrodzona w sercu: Tobja”], Roma 1908, Dirre Daua 1926/27).

¹⁷ Po amharsku ‘głowa’, tytuł najwyższych dostojników w Cesarstwie Etiopskim.

¹⁸ Biograf Hajlego Syllasje, Harold Marcus, podkreślał wpływ, jaki ojciec i jego dążenia do wprowadzania zmian w Etiopii wywarły na syna. Wpływ ten opisuje także sam Hajle Syllasje w autobiografii. H. Marcus, *Haile Sellassie I: The Formative Years 1892–1936*, Berkeley 1989; Haile Sellassie I, *Autobiography of Emperor Haile Selassie I, “My Life and Ethiopia’s Progress” 1892–1937*, tłum. E. Ulendorff, Oxford 1976.

¹⁹ Koleje losu porwanego przez Brytyjczyków po bitwie pod Metemma Uerkneha i jego życie pomiędzy kulturami brytyjską i etiopską opisał Peter Garretson w *English Gentleman and Ethiopian Nationalist* (P. Garretson, *English Gentleman and Ethiopian Nationalist: The Life and Times of Hakim Wärqenäh, Dr. Charles Martin*, Woodbridge, New York 2012).

jako Aksum, potężne państwo o kontaktach sięgających innych kontynentów, stała się obszarem postrzeganym jako niecywilizowany. Ówczesni myśliciele zdawali się być rozdarci pomiędzy głębokim szacunkiem dla własnej kultury i poczuciem, że jedynie w nawiązaniu do niej i z wykorzystywaniem tradycyjnych wzorców społecznych i kulturowych można zbudować nowoczesną i silną Etiopię (tak było w przypadku innego pisarza i męża stanu Mahteme Syllasje Uelde Meskela)²⁰, a chęcią całkowitej zmiany i przejęcia wzorców kultur i państw Zachodu. Przykładem tego drugiego nurtu był Gebre Hyjuet Bejkedeñ (1886–1917). Jego wydane pośmiertnie po amharsku (w roku 1924, wznowione w 1960) dzieło *Mengystynna jehyżb astedader* (Państwo i administracja publiczna) postulowało całkowite odejście od tradycyjnego zarządzania cesarstwem, gdyż jego autor właśnie w trwaniu przy tradycji upatrywał przyczyn stagnacji i braku rozwoju Etiopii²¹.

Późne lata panowania Menelika II, kiedy choroba uniemożliwiła cesarzowi sprawowanie władzy, były okresem braku politycznej stabilizacji. W 1916 roku obalono wnuka Menelika, Ijasu, którego cesarz wyznaczył na swego następcę. Rok później koronowano na cesarzową córkę Menelika II – Zeuditu. Wówczas to następcą tronu został późniejszy cesarz Hajle Syllasje I, do 1930 roku noszący imię Teferi Mekonnyn. Rok 1916 to początek kolejnego okresu, kiedy w Etiopii toczyły się zażarte dyskusje nad kształtem państwa. Hajle Syllasje, odkąd jeszcze jako regent brał udział w sprawowaniu władzy w państwie, starał się realizować cele, które według niego miały doprowadzić do rozwoju Etiopii. Jednym z najważniejszych, do których dążył przez całe swoje panowanie, było wykształcenie jak największej grupy Etiopczyków. Kształcenie miało nie tylko poszerzyć wiedzę i rozbudzić świadomość kwestii społecznych i narodowych wśród jego poddanych. Hajle Syllasje chciał także przełamać hegemonię arystokracji – grupy od wieków sprawującej władzę w cesarstwie. Zmierzał do stworzenia podwalin klasy społecznej: ludzi wykształconych, pracujących na etatach i opłacanych systemem pensji, w odróżnieniu od grupy, której ekonomiczną podstawą utrzymania było urodzenie i wynikające z niego prawo do korzystania z ziemi. Z punktu widzenia władcy, dodatkowym walorem „Młodych Etiopczyków” – jak literatura historyczna nazywa tę grupę – było to, że zawdzięczali oni cesarzowi status ekonomiczny i prestiż w społeczeństwie, byli też zależni od jego woli wypłacania im pensji. Tym samym, Hajle Syllasje stworzył przeciwwagę dla tradycyjnie zagrażających jego

²⁰ Na temat tradycji i zmiany w dziele Mahteme Syllasje Uelde Meskela *Zykre neger* zob.: H. Rubinkowska-Anioł, E. Wołk-Sore, *Etiopski intelektualista i jego dzieło – pomiędzy literaturą a oraturą*, [w:] red. I. Kraska-Szlenk, B. Wójtowicz, *Current Research in African Studies*, Warsaw 2014, s. 331–346 oraz H. Rubinkowska-Anioł, *Memuary Mahteme Syllasje Uelde Mesk'ela czyli etiopskie spojrzenie na cesarstwo w okresie zmian*, „Afryka”, 37, 2013, s. 91–108.

²¹ Po angielsku dzieło Gebre Hyjueta ukazało się w 1992 roku: Gabrahiwot Baykadagn, *The State and Economy of Early 20th Century Ethiopia: Prefiguring Political Economy c. 1910*, tłum. Tenkir Bongor, London 1995.

władzy wielkich rodzin arystokratycznych. W sferze propagandy skupiał się na głoszeniu potrzeby wykształcenia społeczeństwa i wskazywaniu swoich osiągnięć w tym zakresie, co miało być środkiem do modernizacji państwa z zachowaniem etiopskiej kultury, ale czerpiącego z wiedzy i doświadczeń świata Zachodu.

Hajle Syllasje, odkąd został następcą tronu w 1916 roku, rządził Etiopią do rewolucji i upadku cesarstwa w 1974 roku, czyli prawie przez sześćdziesiąt lat. Był to czas tak długi i bogaty w wydarzenia na świecie, że siłą rzeczy polityka przez niego prowadzona musiała się zmieniać i dostosowywać do zmieniających się okoliczności. Przedstawiając problem w pewnym uproszczeniu można przyjąć, że lata 1916–1930 to walka o pełnię władzy oraz przygotowanie się do jej sprawowania w państwie. Lata 1930 (koronacja na cesarza) do 1935 (wybuch wojny z Włochami) to pierwszy okres, w którym cesarz podjął wysiłek, by stworzyć państwo scentralizowane i zmierzał do przejęcia władzy absolutnej²². W latach 1936–1941 podczas włoskiej okupacji Etiopii Hajle Syllasje przebywał w Wielkiej Brytanii, co mimo trwającej II wojny światowej pozwoliło mu obserwować funkcjonowanie europejskiego mocarstwa. W okresie od 1942 do 1960 roku (kiedy nastąpił nieudany zamach stanu) Hajle Syllasje najbardziej skutecznie realizował swoją politykę, natomiast lata 1960–1974 to schyłkowy okres cesarstwa i ostatnie lata życia cesarza. Wówczas społeczeństwo, w dużej mierze ukształtowane przez działania i politykę Hajlego Syllasje, coraz bardziej sprzeciwiało się warunkom życia w Etiopii, zacofaniu kraju i powolności zmian. Symbolem tego okresu w historii Etiopii stał się film nakręcony przez Jonathana Dimbleby’ego dla stacji BBC. *The Unknown Famine* przedstawiający głód w prowincji Uello. Zarówno problem, jak i film wstrząsnęły światem i przyczyniły się do ukształtowania nowego wyobrażenia Hajlego Syllasje. Władca, zarówno w Etiopii jak i na świecie, nie był już postrzegany jako zmierzający ku nowoczesności, światły przywódca. Był starym człowiekiem, ocenianym jako wsteczny polityk i – w coraz większym stopniu – stawał się symbolem tego, co według wykształconej części społeczeństwa powinno odejść.

Wzmoczona aktywność etiopskich intelektualistów, która przejawiała się publikacją książek i artykułów nawołujących do zmiany, przypada na długi okres od zakończenia włoskiej okupacji Etiopii (1941) do upadku cesarstwa (1974). Autorzy publikowanych wówczas pozycji w różnoraki sposób włączali się do dyskusji nad historią i przyszłością państwa oraz społeczeństwa. Nie sposób w niniejszym artykule omówić poszczególnych kierunków, ani nawet zacytować niektórych głosów w tych dyskusjach. Dotyczyły one tak szerokiego spektrum zagadnień jak: ekonomia, wpływy i wzorce zewnętrzne, znaczenie tradycji, sztuka, szkolnictwo, literatura, religia.

²² Przykładem może być ogłoszenie w 1931 roku konstytucji, której pierwszy artykuł daje prawną podstawę do sprawowania władzy jedynie przez Hajle Syllasje i jego potomków.

Ogromną rolę przy próbie określenia wagi etiopskiego dorobku kulturowego i wyznaczania kierunku zmian odgrywały publikacje dotyczące języka. Należy zaznaczyć, że Etiopia charakteryzuje się różnorodnością etniczną i językową (ponad osiemdziesiąt języków, które są tam używane), jednak jedynym językiem władzy i literatury był amharski. Polityka językowa Hajlego Syllasje była bezkompromisowa²³. Nastawiona na rozwój tylko tego jednego języka, zmierzała do zminimalizowania roli innych, w tym wielkich języków Rogu Afryki jak oromifa (język największej obecnie liczebnie grupy etnicznej w Etiopii – Oromo) czy somalijskiego. Również alfabetyzacja innych języków (przede wszystkim oromifa) była nastawiona na wykorzystanie alfasyllabariusza gyyz tradycyjnie używanego do zapisu języków semickich ale niezbyt dobrze dostosowanego do oddania dźwięków w innych językach, szczególnie długich samogłosek w językach kuszyckich.

W ramach dyskusji nad dorobkiem kulturowym ukazywały się tłumaczenia na amharski zarówno z gyyz (Biblia), jak i z języków obcych (np. wybrane dzieła Szekspira: *Romeo i Julia*²⁴ i *Otello*), powstawały słowniki (m.in. autorstwa Desty Tekle Uelda)²⁵ i gramatyki języka amharskiego (choćby ta napisana przez wspomnianego wcześniej Mahteme Syllasje Uelde Meskela), zbiory amharsko-języcznej tradycji ustnej, etc. Haddis Alemajehu był także jednym z tych, którzy starali się zebrać i ocalić od zapomnienia tradycję ustną.

Haddis Alemajehu – życie i twórczość²⁶

Haddis Alemajehu jest typowym przykładem etiopskiego intelektualisty, którego życie i twórczość doskonale ilustruje opisywaną epokę. Urodził się 17 października 1909 roku w Yndodam, małej wiosce w okolicy Debre Markos w prowincji Godzam. Dożył sędziwego wieku, gdyż zmarł w 2003 roku w Addis Abebie. Jego ojciec, Alemajehu Salomon, był duchownym Ortodoksyjnego Kościoła Etiopskiego, a matka, Desta Alemu, córką księdza. Pierwsze lekcje, od kiedy skończył

²³ Paragraf 125 znowelizowanej konstytucji z 1955 roku głosił, że językiem oficjalnym cesarstwa jest amharski – była to próba usankcjonowania tego języka jako narodowego. *Negarit Gazieta*, 15,2, Addis Abeba 1955, s. 3–20.

²⁴ Sztuka *Romeo i Julia* Szekspira została zaadaptowana na potrzeby etiopskiej widowni przez innego etiopskiego literata, myśliciela i męża stanu Kebbede Mikaiela i wydana jako *Romeuonna Żuliet* (Addis Abeba 1953/54).

²⁵ Ten uczony i leksykograf był zwolennikiem tradycji i w swoim *Addis amarynia mezgebe k'alat* [“Nowym słowniku języka amharskiego”], wydanym w Addis Abeba 1970, który napisał na prośbę cesarza, hasła umieścił w tradycyjnym porządku *abugida* (E. Wołk, *Dästrä Täklä Wäld*, [w:] S. Uhlig (red.) *Encyclopaedia Ethioptica*, tom II, Wiesbaden 2005, s. 107.)

²⁶ Na podstawie R.K. Molvaer, *Black Lions. The Creative Lives of Modern Ethiopia's Literary Giants and Pioneers*, Lawrenceville, Asmara 1997, s. 133–154, Asfaw Damte, *Haddis Alämayähü*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, red. S. Uhlig, tom II, Wiesbaden 2005, s. 959–960 oraz Alemu Alene Kebede, *A Short Political Biography of Kibur Ato Haddis Alemayehu*, „African Journal of History and Culture”, 7, 1, 2015. Dostępny na: http://www.academicjournals.org/article/article1418743584_Kebede.pdf [dostęp z: 2015-06-10].

lat sześć aż do zakończenia nauki w klasie muzyki kościelnej, Haddis pobierał u dziadka. Następnie studiując u różnych nauczycieli w kolejnych klasztorach przeszedł wszystkie stopnie tradycyjnego kształcenia, aż do najwyższego – nauki poezji *kynie*²⁷. W połowie lat dwudziestych przybył do Addis Abeby, gdzie rozpoczął naukę w świeżo powstających szkołach typu europejskiego. Początkowo uczył się w Szwedzkiej Szkole Misyjnej i tam poznał język angielski. Następnie, aż do ukończenia szóstej klasy, kształcił się w szkole założonej w 1925 roku przez *rasa* Teferiego Mekonnyna. Edukację swoją kontynuował w szkole średniej im. Menelika II²⁸. Z tej szkoły został jednak wyrzucony, co było skutkiem zaangażowania się przez Haddisa w studencki protest. Świadczy to dobitnie o chęci przeciwstawiania się zastanym zasadom i walczenia o zmiany, które były w jego pojęciu niezbędne. W wieku dwudziestu czterech lat powrócił jako nauczyciel tam, gdzie rozpoczynał naukę, czyli do Szwedzkiej Szkoły Misyjnej.

Już jako nastolatek wykazywał zainteresowanie dramaturgią, czytał dzieła Szekspira oraz innych dramaturgów europejskich. Chętnie występował w szkolnych przedstawieniach. Na potrzeby szkolnego przedstawienia napisał swoją pierwszą sztukę o alegorycznym tytule *Je-Habesza ynna je-Uedehuala gabyczna*²⁹ (Zaślubiny Etiopii z Zacołaniem). Opowiadała ona o małżeństwie etiopskiej kobiety, Habeszy³⁰, z mężczyzną, któremu na imię Uedehuala („Zacołanie”). Jej starsze dzieci, myśląc o swojej wygodzie nie dbały o matkę (personifikację Etiopii), przez co zubożała ona i zachorowała. Kiedy wyrzucała swoim dzieciom, że to ich zachowanie doprowadziło ją do nędzy, najmłodszy syn, Hajle Syllasje, wziął to sobie do serca i podjął wysiłek, żeby odmienić jej los. W rezultacie jego działań rodzina odzyskała swoje dobra, a matka znowu była szczęśliwa. Sztuka została wystawiona w 1929 roku w hotelu Majestic i – wedle Reidulfa Molvaera – mówiło o niej całe miasto. Nie zachowała się żadna kopia tekstu sztuki, a rękopis zaginął w czasie wojny. Ówczesnego następcy tronu, późniejszego Hajle Syllasje, nie było wśród publiczności, był tam za to minister spraw wewnętrznych – wysoki dostojnik dworski *bitueded* Uelde Tsadyk³¹ i dzięki jego pochlebnej opinii aktorzy

²⁷ Etiopska edukacja przyklasztorna ma długą historię i bogatą tradycję, proces kształcenia trwa wiele lat i obejmuje kolejne stopnie od początkowych klas memoryzacji Biblii i innych pism religijnych przez naukę muzyki i pieśni kościelnych oraz tańca, po najwyższy stopień tworzenia poezji *kynie* o filozoficznym charakterze. Uczniowie podróżują po różnych klasztorach zdobywając kolejne stopnie wtajemniczenia (M. Krzyżanowska, *Uczeń na prażonym ziarnie*, „Afryka”, 29–30, 2009, s. 25–47.)

²⁸ Szkoła średnia założona przez cesarza Menelika II w 1908 roku jako pierwsza etiopska szkoła oferująca kształcenie typu europejskiego.

²⁹ Sztuka nigdy nie ukazała się drukiem.

³⁰ Terminem Habesza określają samych siebie semiccy Etiopczycy i od tego słowa pochodzi również używana przez świat Zachodu do połowy XX wieku nazwa kraju – Abisynia.

³¹ Na temat Uelde Tsadyka zob.: H. Rubinkowska, *Wäldä Sadeq Goššu*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, red. A. Bausi and S. Uhlig, tom IV, Wiesbaden 2011, s. 1107–1108.

mieli wystawić sztukę w pałacu. W 1932 roku, z okazji ślubu następcy tronu Asfa Uessena i w obecności cesarza wystawiono jednak inną sztukę, lżejszą i bardziej rozrywkową, napisaną specjalnie na tę okazję. Po spektaklu Hajle Syllasje wręczył aktorom po pięćdziesiąt byrów, a Haddisowi dodatkowo kieszonkowy zegarek ze swoją podobizną, co było częstym zwyczajem cesarskim, by okazać zadowolenie i uznanie poddanym.

W latach trzydziestych Haddis początkowo pracował w urzędzie celnym w Go-dzanie. Nadzorował tam wprowadzanie w życie ustawy antyniewolniczej, następnie zaś został kierownikiem rządowej szkoły podstawowej, uczył również angielskiego i arytmetyki. Lata trzydzieste to okres, kiedy kolonialne zakusy państw europejskich, a przede wszystkim zagrożenie ze strony Włoch, były w Etiopii wyraźnie odczuwalne. W tym czasie Haddis Alemajehu dostał propozycję napisania kolejnej sztuki, tym razem takiej, która budziłaby uczucia patriotyczne. Haddis wykonał to zadanie i napisał sztukę nawiązującą do etiopsko-włoskiej bitwy pod Aduą³². Przedstawienie było bardzo emocjonujące, a oglądający je konsul włoski podobno poczuł się tak urażony, że chciał wyjść w trakcie spektaklu, zmuszono go jednak by został do końca. Działo się to w przeddzień wojny etiopsko-włoskiej. Haddis wstąpił wkrótce do armii i w stopniu szeregowca walczył w Tigray pod rozkazami *rasa* Ymmyru, jednego z największych etiopskich wodzów z okresu wojny włosko-etioipskiej i późniejszego męża stanu³³. W 1936 roku to jednak Włosi odnieśli zwycięstwo nad Etiopczykami, a armia etiopska została rozgromiona. Etiopscy patrioci zeszli do podziemia a *ras* Ymmyru stanął na czele patriotycznego ruchu etiopskich intelektualistów – *Tykkur Anbessa* (Czarny Lew). Była to najlepiej zorganizowana, choć szybko rozgromiona, walcząca formacja etiopskich intelektualistów. W grudniu 1936 roku, po licznych potyczkach, Haddis i reszta oddziału dostali się do włoskiej niewoli i zostali zesłani do Włoch. Tam ponownie spotkał *rasa* Immyru i innych towarzyszy broni. We włoskich obozach przebywał przez prawie osiem lat, co odbiło się na jego zdrowiu. Uwolniony przez brytyjskie i kanadyjskie oddziały powrócił do Etiopii pod koniec 1943 roku. Otrzymał mieszkanie i pracę, początkowo w Departamencie Prasy i Propagandy, później w Ministerstwie Spraw Zagranicznych. W 1945 roku, objął stanowisko konsula w Jerozolimie i tam w 1946 roku poślubił Kybebe Tsehaj Belaj. W tym samym roku, jako szef etiopskiej delegacji uczestniczył w Międzynarodowej Telekomunikacyjnej Konferencji w Atlantic City, a następnie pracował w etiopskiej ambasadzie w Waszyngtonie jako pierwszy sekretarz. Na początku lat pięćdziesiątych

³² Zwycięstwo w bitwie pod Aduą w 1896 roku było największym dokonaniem etiopskiej armii pod dowództwem cesarza Menelika II. Etiopczycy pokonali Włochów – europejską armię. Fakt ten jest do dziś wykorzystywany w budowaniu pozytywnego wizerunku Etiopii jako wschodnioafrykańskiego mocarstwa i wykorzystywany jako powtarzający się motyw w literaturze i sztuce.

³³ Na temat *rasa* Ymmyru por.: R. Pankhurst, *Emmeru Haylä Sellase*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, red. S. Uhlig, tom II, Wiesbaden 2005, s. 276–278.

pełnił wysokie funkcje w Ministerstwie Spraw Zagranicznych, od 1952 roku był wiceministrem. Pod koniec lat pięćdziesiątych służył jako Ambasador Etiopii przy ONZ, gdzie przyczynił się do powołania do życia Komisji Gospodarczej ds. Afryki (ECA) z siedzibą w Addis Abebie. W 1960 roku Haddis Alemajehu wrócił do kraju i Ministerstwa Spraw Zagranicznych.

Rok 1960 był znaczący dla Hajlego Syllasje i jego otoczenia. W tym roku przywódcy wojskowi próbowali dokonać przewrotu, nie odnieśli sukcesu, lecz na trwałe podważyli wizerunek postępowego cesarza, walczącego z zacofaniem, które Haddis Alemajehu przedstawiał w swojej pierwszej sztuce. Od 1960 roku coraz wyraźniej widać rozdzźwięk pomiędzy studentami i intelektualistami zmierzającymi do zmian w państwie, a cesarzem, który do tej pory był odbierany jako ich przywódca. Zamach stanu i ówczesna sytuacja w Etiopii skłoniły Haddisa do złożenia na ręce cesarza memorandum w sprawie reorganizacji państwa. Co więcej pisarz zaangażował się też w próbę reformy systemu kształcenia. Na początku lat sześćdziesiątych w Addis Abebie miała miejsce konferencja wszystkich afrykańskich ministrów edukacji, której założeniem było zlikwidowanie analfabetyzmu w Afryce w ciągu najbliższych dwudziestu pięciu lat. Organizacja konferencji w Etiopii była wynikiem prowadzonej podówczas przez cesarza polityki względem Afryki, a należy pamiętać, że koniec lat pięćdziesiątych i lata sześćdziesiąte to okres, kiedy Hajle Syllasje radykalnie zmienił tę politykę. W przeddzień upadku systemu kolonialnego zaczął przedstawiać siebie na forum międzynarodowym jako Afrykanina (a nie jedynie chrześcijańskiego Etiopczyka) i dążył do zaznaczenia przywódczej roli Etiopii w Afryce. Między innymi z jego inicjatywy powstała w 1963 roku Organizacja Jedności Afrykańskiej z siedzibą w stolicy Etiopii. Każdy z ministrów miał zaprezentować program dla swojego kraju. Haddis Alemajehu pełnił wówczas (od lutego 1961 roku) *de facto* funkcję Ministra Edukacji (oficjalnie stanowisko to należało do cesarza). Przedstawionym na konferencji planem Etiopii była budowa nowych szkół, zapisywanie do nich większej liczby dzieci oraz edukacja nauczycieli. Haddis zaproponował rządowi również reorganizację etiopskiego systemu edukacji, polegającą głównie na ograniczeniu administracji i przekazaniu większej władzy zdecentralizowanym komórkom. Decentralizacja była sprzeczna z prowadzoną przez cesarza polityką wewnętrzną. Stąd też propozycja reform spotkała się z dużą niechęcią, co przyczyniło się do rezygnacji przez Haddisa z funkcji po niespełna pół roku jej sprawowania.

W 1961 roku Haddis Alemajehu został oddelegowany do Londynu jako ambasador Etiopii w Wielkiej Brytanii i Holandii. Ta decyzja była wynikiem stosowanej przez Hajlego Syllasje praktyki odsuwania od centrum władzy osób o poglądach na funkcjonowanie państwa niezgodnych z cesarskimi i przesuwania ich na takie pozycje, by służyli państwu zgodnie ze swoimi umiejętnościami i wiedzą. Haddis pełnił urząd ambasadora przez ponad pięć lat. Tam zmarła jego żona. Wrócił do

kraju z myślą niepodjęcia już służby publicznej, a swój dom w Addis Abebie przekazał na dom dziecka. Jednak kiedy rząd zapowiedział wprowadzenie reform, Haddis dał się przekonać do ponowienia próby wpłynięcia na kształt i funkcjonowanie państwa. Od 1965 roku pełnił funkcję Ministra do spraw Planowania i Rozwoju w rządzie Aklilu Habteuelda, ale w 1969 roku ponownie zrezygnował, kiedy przygotowany przez niego plan działania nie otrzymał poparcia. Był to okres, kiedy w cesarstwie wrzało. Do rewolucji w 1974 roku Haddis uczestniczył w dyskusjach i próbach wprowadzenia zmian. W tym okresie zasiadał w Senacie, gdzie między innymi zaproponował projekt ustawy na temat wolności wypowiedzi. W przełomowym roku 1974 Haddis Alemajehu opublikował traktat polityczny „Jakich rządów potrzebuje Etiopia?”³⁴.

Kiedy cesarstwo runęło, rewolucyjny rząd i sprawujący władzę Derg (amh. Komitet) zaproponował Haddisowi funkcję członka ciała doradczego, w którym reprezentował swój rodzinny Godżam. Otrzymał propozycję zostania premierem, której nie przyjął. Uważał bowiem, że nowa władza nie posiadała przekonujących programu reform.

Karierę literacką, rozpoczętą już we wczesnych latach nauki, Haddis Alemajehu kontynuował jeszcze długo po przejściu na emeryturę, chociaż późniejsze jego książki, publikowane w latach osiemdziesiątych, nie spotkały się z tak wielkim zainteresowaniem jak te wydane w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. To właśnie zbiór jedenastu bajek pt. *Teret, teret jemeseret* (Bajka, bajka jest podstawą)³⁵, który ukazał się w 1956 roku oraz powieść *Fykyr yske mekabyr* (Miłość aż po grób)³⁶ zapewniły mu największą sławę i znaczące miejsce w historii literatury etiopskiej i nie tylko. Tę ostatnią książkę pisarz wydał w 1966 roku kiedy był już dojrzałym człowiekiem, ale zaczął ją pisać prawie dwadzieścia lat wcześniej w Waszyngtonie. Stanowi ona głos w dyskusji na temat potrzeby wprowadzania zmian w Etiopii, na temat zetknięcia się starego i nowego. Przytoczona tu jako tekst źródłowy przedmowa do tego dzieła, jest próbą spojrzenia na język jako decydujący czynnik wpływający na zdolność państwa i społeczeństwa do wprowadzania zmian i dostosowania się do wymogów współczesnego świata. Początkowo powieść ta pisana była po angielsku, ponieważ autor planował wydać ją w Nowym Jorku. Została jednak odrzucona przez wydawcę i to spowodowało, że Haddis Alemajehu postanowił pisać po amharsku. Tworzył z przerwami i być może dlatego, co sugeruje we wstępie do książki, nie miał przekonania co do jej wartości. Jednak kiedy wydał książkę i to za własne pieniądze, zaciągając na ten cel pożyczkę,

³⁴ Haddis Alemajehu, *Itjopja myn ajnet astedadder jasfelligatal?* [“Jakich rządów potrzebuje Etiopia?”], Addis Abeba 1974.

³⁵ Haddis Alemajehu, *Teret, teret jemeseret* [“Bajka, bajka jest podstawą”], Addis Abeba 1955/56.

³⁶ Haddis Alemajehu, *Fykyr yske mekabyr* [“Miłość aż po grób”], Addis Abeba 1966.

sprzedaż przerosła jego oczekiwania. Pierwsze wydanie, w liczbie pięciu tysięcy egzemplarzy, rozeszło się bardzo szybko, a to spowodowało, że dodrukowano jeszcze kolejnych siedem tysięcy. Do 1985 roku książka Haddisa Alemajehu do czekała się sześciu wydań i jest ciągle wznawiana. W 1969 roku autor został za nią nagrodzony najważniejszym w Etiopii odznaczeniem za osiągnięcia w dziedzinie propagowania kultury etiopskiej, Nagrodą Hajle Syllasje I. W tym czasie w Etiopii potrzeba materiałów edukacyjnych była ogromna, toteż zaledwie w kilka lat po jej ukazaniu się książka trafiła do kanonu lektur szkolnych.

Interpretacja przedmowy książki *Fykyr yske mekabyr* Haddisa Alemajehu

Całe życie Haddisa Alemajehu dowodzi, że był jednym z tych etiopskich intelektualistów, którzy posiadali silne poczucie odpowiedzialności za ojczyznę. Staranne wykształcenie w obu systemach edukacji, tym tradycyjnym związanym z Kościołem Etiopskim oraz nowoczesnym typu europejskiego, ukształtowało go, stworzyło podstawę sposobu, w jaki postrzegał świat i Etiopię oraz pozwoliło mu na wyrobienie sobie poglądu na temat zmian niezbędnych, by jego kraj lepiej funkcjonował.

Fykyr yske mekabyr jest osadzoną w czasach feudalnych powieścią, która uważana jest do dziś za największe osiągnięcie w rozwoju piśmiennictwa w języku amharskim. Główni bohaterowie to postacie, które bez trudu można było spotkać wówczas w Etiopii, a ich życie i problemy ukazane zostały przez autora w sposób realistyczny. Akcja powieści rozgrywa się w Godżamie, w prowincji, w której urodził się Haddis. Znalazły się w niej wątki autobiograficzne, autor opisał m.in. swoje doświadczenia z okresu, kiedy pobierał nauki w tradycyjnych przyklasztownych szkołach, szczególnie gdy studiował poezję *kynie*. Identyfikował się w pewnym stopniu z dwoma postaciami w powieści: Bezabyhem – głównym bohaterem, który tak jak Haddis odebrał kościelną edukację i następnie przybył do Addis Abeby by nauczać oraz z Gudu Kasą, nonkonformistą, który również jak Haddis miał własne zdanie na większość tematów i nie wahał się go wyrażać, przeciwstawiając się niekiedy interesom klasy społecznej, z której pochodził. Powieść ta napisana jest wedle współczesnych kanonów literackich, jej inspiracją był niewątpliwie europejski realizm, który Haddis Alemajehu zaszczeplił na etiopskim gruncie³⁷. Przyznawał się do fascynacji Aleksym Tolstojem czy Wiktorem Hugo. W swej powieści przedstawia życie codzienne schyłku epoki feudalnej choć jej ramy czasowe nie są wyraźnie określone i stanowią raczej tło, na którym rozgrywają się losy barwnie i żywo nakreślonych postaci. Autor opisuje rozterki i zmagania swoich

³⁷ Fikre Tolossa, *Realism of Haddis Alemayehu*, [w:] Tadesse Adera, Ali Jimale Ahmed, *op. cit.*, s. 123–134.

bohaterów, którym przyszło żyć w rzeczywistości ograniczającej ich wolność wyboru, stąd wiele wątków kończy się tragicznie. Książka jest obrazem tradycyjnej Etiopii, na którym autor jakby przez szkło powiększające pokazuje różne głęboko zakorzenione w etiopskiej tradycji zwyczaje, pozostawiając czytelnikom możliwość ich oceny. Przez długi czas powieść ta była zgodnie uważana, zarówno przez krytyków etiopskich, jak i tych spoza etiopskiego kręgu kulturowego, za najlepszą napisaną po amharsku powieść.

Haddis Alemayehu od wczesnych lat realizował misję oświecania niewykształconych, krzewienia tradycji, które w jego pojęciu są dobre i korzystne dla Etiopii, a wykorzeniania tych, które uważał za szkodliwe i hamujące rozwój. Był przy tym myślicielem, który wyprzedzał swoje czasy. Narzędziem, którym się posługiwał było słowo pisane. Także w upowszechnianiu piśmienności wśród swoich rodaków widział przede wszystkim szansę na postęp i rozwój. Zauważał, że pismo, choć obecne w Etiopii od wieków, wciąż występowało w roli drugorzędnej w stosunku do mowy, która miała znaczenie wiodące. We wstępie do swojej powieści – żywego portretu odchodzącej epoki feudalnej z jej pozytywnymi i negatywnymi stronami, proponuje konkretne zmiany w sposobie zapisu języka amharskiego. Miały one przyczynić się do uczynienia słowa pisanego bardziej czytelnym, jednoznacznym i jeszcze precyzyjniej oddającym mowę. Uważał, że reforma pisma jest konieczna, by zwiększyć siłę wyrazu i przekazu słowa pisanego, żeby mogło ono stać się narzędziem rozwoju państwa. A także po to, aby potencjalni czytelnicy uwierzyli, że można polegać na piśmie w równym, jeżeli nie w większym stopniu, jak na słowie mówionym. To wszystko w okresie, kiedy zmieniał się sposób sprawowania władzy w Etiopii. Zmieniały się wówczas również media, które służyły przekazywaniu informacji o władzy i jej legitymizacji. Pytanie, czy to słowo mówione czy pisane będzie najważniejszym nośnikiem prawa z jednej strony, a propagandy z drugiej, było pytaniem zasadniczym.

To cesarz był w dużym stopniu autorem zachodzących zmian, chciał by Etiopia zmieniała się wedle jego wyobrażenia i w kierunku, który pozwoliłby na umocnienie władzy jego potomków po wsze czasy. Jednak te dążenia były sprzeczne z innymi dążeniami Hajlego Syllasje, tymi do kształcenia coraz większych grup i promowania elit popierających zmiany, choć sam cesarz tej sprzeczności zdawał się nie dostrzegać. Rozwijająca się edukacja spowodowała jednak, że wśród wykształconej części społeczeństwa toczyła się dyskusja nad kształtem państwa i metodami rządzenia. Etiopscy intelektualiści, których prace drukowane były w okresie panowania Hajlego Syllasje, nie podważali ani idei cesarstwa, ani pozycji cesarza. Wyrażali swoje uwagi w formie rad mających w ich pojęciu służyć usprawnieniu sposobu rządzenia i unowocześnieniu państwa. Przykładem tej dyskusji jest przytoczony poniżej wstęp autorstwa Haddisa Alemajehu, dotyczący z pozoru zmodyfikowania sposobu zapisu języka amharskiego, a tak naprawdę będący głosem

w dyskusji na temat sposobu zarządzania państwem. Tradycyjnie władza w Etiopii sprawowana była w większym stopniu w oparciu o słowo mówione niż o słowo pisane, co było kontynuowane w XX wieku. Pomimo wielowiekowej tradycji piśmiennictwa w Etiopii i dużego znaczenia słowa pisanego³⁸, bieżące zarządzenia władcy, nie tylko cesarza, ale również władców dzielnicowych, wydawane były poprzez *auadże* – proklamacje powtarzane i ogłaszane ustnie przy wtórze bębnów w publicznych miejscach³⁹.

Proponowana przez Haddisa Alemajehu reforma pisma zawierała zdecydowaną sugestię tego pisarza i myśliciela przejścia na sposób zarządzania, który byłby oparty o słowo pisane. Dzięki temu zarządzanie Etiopią byłoby lepiej dostosowane do wymogów dwudziestowiecznego świata. Reforma miała przygotować pismo etiopskie do sprawnego wyrażania treści bez miejsca na dwuznaczność czy dowolność interpretacji. Oczyszczenie pisma etiopskiego ze znaków, które nie pełniły żadnej funkcji miałyby sprawić, że stanie się ono prostsze, a dzięki temu bardziej efektywne w przekazywaniu informacji – sens przekazu weźmie górę nad formą. Haddis proponował likwidację wielu funkcjonujących od wieków w alfasylabariuszu etiopskim znaków, co było postulatem transformacji cywilizacji etiopskiej od oralności do piśmienności.

Należy jednak pamiętać, że w etiopskiej tradycji dwuznaczność jest bardzo ceniona. Wartość ogromnie ważnej w Etiopii tradycyjnej poezji *kynie* polega na polisemii wyrazów w językach gyyz lub amharskim, w których jest ona tworzona. Z punktu widzenia zwolenników tradycji, odrzucających zmiany zmierzające do modernizacji, brak możliwości jednoznacznej interpretacji jest nieodłączną cechą etiopskiej kultury⁴⁰, a wielość możliwości zapisu jednego słowa zwiększa atrakcyjność i przydaje tajemniczości pismu etiopskiemu⁴¹.

Tekst Haddisa Alemajehu wskazuje na wiarę pisarza w to, że działania reformatorskie mogą być bardziej skuteczne, kiedy powstają i są wcielane w życie oddolnie. We wstępie pisze: „pożądany cel może zostać osiągnięty jedynie za pośrednictwem pisarzy bez potrzeby ogłaszania przez rząd dekretów dotyczących zmiany w języku czy piśmie”. To zdanie świadczy o opinii autora, że zmiany powinny być wprowadzane przez zmianę zwyczaju, a nie prawa oraz że powinni je wprowa-

³⁸ Oprócz literatury religijnej, w Etiopii przez wieki powstawała literatura związana z państwem i władzą, były to przede wszystkim kroniki władców, również prawa wedle których funkcjonowało cesarstwo i dwór zostały spisane (m. in. w księgach *Fytha negest*, *Serate mengyst*, *Syrate gybr*).

³⁹ Na temat znaczenia i zastosowania *auadżu* por. Bairu Tafla, *The 'Awag: an Institution of Political Culture in Traditional Ethiopia*, [w:] red. S. Rubenson, *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Abeba 1984, s. 365–372.

⁴⁰ Dwuznaczność poezji *kynie* określana jest po amharsku jako *semyinna uerk* „wosk i złoto”. Niektórzy badacze kultury Amharów postawili tezę, że określenie to trafnie charakteryzuje całą etiopską kulturę semicką, por.: D. Levine, *Wax and Gold*, Chicago 1965.

⁴¹ Takie rozumowanie idzie w parze z jedną z podstawowych cech kultur oralnych – redundancją czyli pożądaną nadmiarowością jako środkiem mnemotechnicznym.

dzać wykształceni ludzie często reprezentujący nowo powstającą grupę społeczną – niewywodzącą się z arystokracji. A więc nie tradycyjne elity z cesarzem na czele, działające poprzez wydawanie dekretów, ale intelektualisci, których pisarz był reprezentantem.

Drugą ważną opinią jest stwierdzenie autora dotyczące zwyczajów, które „w Etiopii, tak jak we wszystkich innych krajach, bywały zarówno [...] dobre, jak i złe”. Cała powieść ukazuje stosunek Haddisa do zwyczajów i tradycji, stanowi rozważania nad tym, jakie zwyczaje należy zachować, a które przyczyniają się do – tak szeroko wówczas dyskutowanego – zacofania państwa. Polski czytelnik może porównać dywagacje Haddisa Alemajehu z przemyśleniami innych etiopskich myślicieli, Mersie Hazena Uelde Kirkosa oraz Mahteme Syllasje Uelde Meskela, dzięki tłumaczeniu i interpretacji przedmowy, którą napisał Mersie Hazen oraz tłumaczeniu wstępu pióra Mahteme Syllasje do dzieła *Zykre neger* (Memuary lub Rzecz zapamiętana)⁴². Są to ważne, ale nie jedyne, teksty przedstawiające argumenty, które padały w cesarskiej Etiopii drugiej połowy XX wieku postulujące zmiany i kierunki tych zmian. Było ich znacznie więcej, a wiele z tych tekstów to perełki dwudziestowiecznej zaangażowanej literatury afrykańskiej, walczącej o tożsamość i szacunek należny społeczeństwu, w którym powstały.

Przedmowa do powieści *Fykyr yske mekabyr* (Miłość aż po grób)⁴³ *Haddis Alemajehu*

Pisarze oceniani są zwykle wysoko lub nisko za swoje umiejętności stworzenia ciekawej fabuły oraz za sposób jej podania, a więc styl w jakim jest napisana. Dobra książka to taka, która daje czytelnikom pożywkę dla umysłu oraz uciechę dla serca. Autorzy takich właśnie utworów uważani są za wielkich pisarzy.

Jeżeli zaś chodzi o mnie, to przedstawiając tę powieść czytelnikom i dając jej tytuł *Miłość aż po grób*, zdaję sobie sprawę, że historia w niej zawarta oraz sposób w jaki jest ona napisana nie są na tyle dobre, aby została zaliczona do dzieł wielkiej klasy⁴⁴. Jednak nawet jeśli nie zawiera wybitnych wersów, to została przygotowana z myślą o odbiorcach etiopskich i porusza sprawy, które do dziś w Etiopii nie były poruszane. Dlatego też żywię nadzieję, że czytelnicy będą ją czytać z zaangażowaniem i bez zbytniego znudzenia, a znajdą w niej odpowiedź na niejedno dręczące ich pytanie.

⁴² Tłumaczenie przedmowy i wstępu: E. Wołk-Sore [w:] H. Rubinkowska-Anioł, E. Wołk-Sore, *op. cit.*

⁴³ Tłumaczenie: E. Wołk-Sore.

⁴⁴ Prawdopodobnie ta niska ocena własnego dzieła nie jest przedstawieniem opinii autora o powieści, lecz wynika z etiopskiej kultury, gdzie nie należy podkreślać swoich zasług, lecz przeciwnie – okazać pokorę.

Jednym z wielu takich pytań, które po dziś dzień nie uzyskały odpowiedzi, jest sprawa naszego *fidelu*⁴⁵.

W dzisiejszych czasach, kiedy istnieje tendencja do ekonomizacji i usprawniania różnych rzeczy, zwraca uwagę fakt, że w naszym *fidelu* istnieje wiele powtarzających się liter, które przysparzają niepotrzebnych trudności zarówno w nauce, jak i w pracy. Powody te sprawiły, że powoływano różne komitety, których zadaniem miała być reforma ortografii⁴⁶. Wiemy, że rozważały one rozmaite sposoby poprawy ortografii naszego pisma, jednak wyniki ich debat wciąż nie zostały ogłoszone. Częstokroć, zwłaszcza w przypadku wysiłków podejmowanych przez państwo dla rozwoju języka, czy też zmian w ortografii, pomoc pisarzy nie jest bez znaczenia. Jeden pisarz może pisać w sposób, który wydaje mu się lepszy i swym przykładem pociągnąć innych, którzy będą go naśladować, a także czytelników, którzy przywykną do nowego sposobu zapisu języka. Wówczas pożądaný cel może zostać osiągnięty jedynie za pośrednictwem pisarzy bez potrzeby ogłaszania przez rząd dekretów dotyczących zmiany w języku czy piśmie.

Dlatego wierząc, że sposób, w który napisałem tę książkę stanie się bliski również innym pisarzom i zechcą go naśladować, przedstawiam poniżej mój pomysł na zmniejszenie problemów wynikających z liczby znaków [do zapisu] języka amharskiego.

Po pierwsze, wybrałem po jednym tylko znaku graficznym na przedstawienie trzech *h*, dwóch *s*, dwóch *a* i dwóch *ts*, pozostałe usuwając. Zmniejszyłem w ten sposób liczbę znaków o pięć co, wraz z wariantami tych znaków z siedmioma samogłoskami każdy, daje trzydzieści pięć⁴⁷.

Po drugie, usunąłem znajdujące się na końcu naszego sylabariusza spółgłoski labiowelarne (wargowo-podniebienne) *k^w*, *g^w*, *k^w* oraz *h^w*⁴⁸, co wraz z ich odmianami daje liczbę dwadzieścia.

Po trzecie, znaki *e* oraz *he* zostawiłem tylko w pierwszym rzędzie, pozostałe usuwając – co daje 12. W sumie usunąłem sześćdziesiąt siedem znaków i pozostawiam decyzję czytelnikom tej książki, czy ich obecność przysporzyłaby raczej kłopotów, czy też może przyczyniłaby się do zwiększenia tajemniczości tej opowieści.

⁴⁵ *Fidel* – etiopska nazwa alfasylabariusza.

⁴⁶ Prace te nadzorowała wspomniana wcześniej Etiopska Akademia Językowa, do której zadań należało m.in. opracowanie zasad ortografii języka amharskiego.

⁴⁷ Etiopski alfasylabariusz dla języka amharskiego posiada obecnie trzydzieści trzy spółgłoski występujące w siedmiu rzędach, z których każdy to wokalizacja danej spółgłoski za pomocą innej samogłoski. I tak, na przykładzie spółgłoski „m”, pierwszy rząd to „me”, drugi „mu”, trzeci „mi”, czwarty „ma”, piąty „mie”, szósty „my” [lub brak wokalizacji], siódmy „mo”. Haddis usunął powtarzające się spółgłoski „h”, „s”, „a” oraz „ts” – każdą w siedmiu postaciach w połączeniu z siedmioma samogłoskami, ograniczając tym samym liczbę spółgłosek do dwudziestu ośmiu.

⁴⁸ Spółgłoski te można zapisać w inny sposób, przez użycie półsamogłoski „w” i dlatego znaki te są według Haddisa zbędne.

Po czwarte, przechodzę teraz od litery do wyrazu, jako że spotykamy słowa, które mają taką samą postać, a odmienne lub nawet przeciwne znaczenia. Do takich słów o przeciwnym znaczeniu należą czasowniki w stronie biernej i czynnej. Kiedy występują one w mowie, nie ma problemu z ich rozróżnieniem, gdyż stronę czynną wymawia się bez akcentu (geminacji)⁴⁹, a stronę bierną z akcentem (geminacją). Ponieważ jednak w piśmie mają one taką samą postać, można się pomylić. A to dlatego, że nie mamy odpowiedniego znaku, którym moglibyśmy zaznaczać akcent (geminację), który istnieje w mowie. W piśmie łacińskim zaznacza się go za pomocą podwójonej spółgłoski. W naszym piśmie niestety, jeśli zapiszemy dwa razy tę samą spółgłoskę, to jest ona wymawiana dwa razy z osobna, a nie oznacza akcentu (geminacji). Na przykład kiedy mówimy *merere* „był gorzki“, *abebe* „zakwitł“, *kebebe* „otoczył“ to *re* i *be*, które występują w tych słowach dwa razy obok siebie, są tak zapisywane, żeby w ten właśnie sposób je przeczytać, a nie dlatego, że są akcentowane (geminowane).

A teraz przyjrzyjmy się tym słowom, które oznaczają stronę bierną i czynną, jak na przykład: *sibela* (*bela* „zjadł“), *sit'et'a* (*t'et'a* „wypił“), *sileju* (*leje* „odróżnił“), *siseru* (*sera* „pracował“). Różnią się one w mowie, natomiast w piśmie ich forma jest taka sama, co może powodować pomyłki. Sposób zapisu słowa *sibela* jest taki sam zarówno w przypadku strony czynnej, kiedy odnosi się do osoby jedzącej, jak i w przypadku strony biernej, kiedy odnosi się na przykład do *yndžery*⁵⁰, która jest jedzona. Pisze się: „widziałem człowieka, gdy jadł (*sibela*)” oraz „widziałem *yndžerę*, gdy była jedzona (*sibela*)”. W mowie w pierwszym przypadku *sibela* wypowiedziane jest płynnie, bez akcentu czy geminacji, w drugim zaś przypadku słowo to wymawia się *sibbella*, a więc zarówno *be*, jak i *la* jest geminowane i nie ma wtedy żadnego problemu ze zrozumieniem jego znaczenia. Dlatego też wymyśliłem, że aby tak samo jak jest to w mowie, tak i w piśmie naszym można było odróżnić stronę bierną od czynnej, należy wprowadzić znak diakrytyczny, na przykład kropkę, która będzie stała nad akcentowaną (geminowaną) spółgłoską. Na przykład „gdy człowiek jadł (*sibela*)” i „gdy *yndžera* była jedzona (*sibbella*)”. Pozostałe słowa, które wymienione zostały powyżej wraz ze słowem *sibela*, a także wszystkie inne do nich podobne, których głoski są geminowane, mogą być zapisywane w podobny sposób. Dla spółgłoski *je* w formie akcentowanej wprowadziłem zapis tej spółgłoski z piątego rzędu *jie*.

Po piąte, ta książka przypomni czytelnikom nasze dawne zwyczaje. W Etiopii, tak jak we wszystkich innych krajach, były zarówno zwyczaje dobre, jak i złe. A dzisiaj niektóre z nich zostały zarzucone, inne są nadal kultywowane. Dawne zwyczaje nie upadają wszystkie tylko dlatego, że są stare, ani też nie są wszystkie

⁴⁹ Geminacja to podwojenie spółgłoski, będące często wynikiem asymilacji fonetycznej.

⁵⁰ *Yndžera* – placek z kwaśnego ciasta podobny do naleśnika, podstawa etiopskiej diety. Kulturowo *yndžera* pełni rolę, jaką chleb pełni w Polsce.

kultywowane. Dobry i pożyteczny zwyczaj jest kultywowany, ten co może być ulepszony – zostaje ulepszony, a ten, którego nie można w żaden sposób ulepszyć – upada. Jednakże taki zły zwyczaj nawet jeśli wychodzi z użycia, to nie wypada, żeby zniknął całkowicie z kart ksiąg pisanych przez historyków czy pisarzy. W przeciwnym razie, gdyby nie wiadomo było jak zaczęły się i jaki poziom osiągnęły życie społeczne, administracja, ekonomia czy polityka, nie można byłoby określić stopnia postępu cywilizacyjnego.

A teraz już, po tym jak umęczylem Was, Moi Czytelnicy, nowatorskimi pomysłami, które Wam tu przedstawiłem, zostawiam Was z tą książką Miłość aż po grób, żeby opowiedziała Wam całą resztę.

Dr Hanna Rubinkowska-Aniol jest adiunktem w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią i kulturą Etiopii, przede wszystkim okresem panowania cesarza Hajle Syllasje I (1930–1974).

Dr Ewa Wołk-Sore – adiunkt w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Prowadzi badania kultury Etiopii w dziedzinie socjolingwistyki i literatury w języku amharskim.

Bibliografia

- Afeuerk Gebre Ijesus, *Lybb uelled tarik: Tobja* [“Historia zrodzona w sercu: Tobja”], Roma 1908; Dirre Daua 1926/27.
- Alemu Alene Kebede, *A Short Political Biography of Kibur Ato Haddis Alemayehu*, „African Journal of History and Culture”, 7, 1, 2015. Dostępny na: http://www.academicjournals.org/article/article1418743584_Kebede.pdf [dostęp z: 2015-06-10].
- Amsalu Aklilu, *The Ethiopian Languages Academy: History and Current Development*, [w:] *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*, red. S. Rubenson, Lund 1984, s. 11–15.
- Asfaw Damte, *Haddis Alāmāyyāhu*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, red. S. Uhlig, tom II, Wiesbaden 2005, s. 959–960.
- Bairu Tafla, *The ‘Awag: an Institution of Political Culture in Traditional Ethiopia*, [w:] *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*, red. S. Rubenson, Addis Abeba 1984, s. 365–372.
- Bright W., *A matter of typology: alphasyllabaries and abugidas*, „Studies in the Linguistic Sciences”, 30, 1, 2000, s. 63–71.

- Desta Tekle Ueld, *Addis amarynia mezgebe k'alat* ["Nowy słownik języka amhar-
skiego"], Addis Abeba 1970.
- Fevriér J.G., *Histoire de l'écriture, avec 135 figures dans le texte*, Paris 1948.
- Gabrahiwot Baykadagn *The State and Economy of Early 20th Century Ethiopia: Prefiguring Political Economy c. 1910*, tłum. Tenkir Bongor, London 1995
- Garretson P., *English Genteman and Ethiopian Nationalist: The Life and Times of Hakim Wärqenäh, Dr. Charles Martin*, Woodbridge, New York 2012.
- Haddis Alemajehu, *Itjopja myn ajnet astedadder jasfelligatal?* ["Jakich rządów potrzebuje Etiopia?"], Addis Abeba 1974.
- Id.*, *Fykyr yske mekabyr* ["Miłość aż po grób"], 9-te wydanie, Addis Abeba 2003/2004.
- Id.*, *Teret, teret jemeseret* ["Bajka, bajka, jest podstawą"], Addis Abeba 1955/56.
- Haile Selassie I, *Autobiography of Emperor Haile Selassie I, "My Life and Ethiopia's Progress" 1892 – 1937*, tłum. E. Ulendorff, Oxford 1976.
- Kebbede Mikaiel, *Romeuonna Żuliet* ["Romeo i Julia"], Addis Abeba 1953/54.
- Krzyżanowska M., *Uczeń na prażonym ziarnie*, „Afryka”, 29–30, 2009, s. 25–47.
- Leslau W., *La réforme de l'alphabet éthiopien*, „Rassegna di Studi Etiopici”, 12, 1954.
- Levine D., *Wax and Gold*, Chicago 1965.
- Mantel-Niećko J., *Od alfabetu do sylaby, czyli reforma pisma Ezany*, „Kontynenty”, 12, 1980.
- Marcus H.G., *Haile Sellassie I: The Formative Years 1892–1936*, Berkeley 1989.
- Molvaer R.K., *Black Lions. The Creative Lives of Modern Ethiopia's Literary Giants and Pioneers*, Lawrenceville, Asmara 1997.
- Pankhurst R., *Emmeru Haylä Šellase*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, red. S. Uhlig, tom II, Wiesbaden 2005, s. 276–278.
- Rubinkowska-Anioł H., *Hajle Syllasje, Mowa genewska. Forum Ligi Narodów, czerwiec 1936*, „Literatura na Świecie”, 7/8, 2014, s. 273–289.
- Ead.*, Wołk-Sore E., *Etiopski intelektualista i jego dzieło – pomiędzy literaturą a oraturą*, [w:] red. I. Kraska-Szlenk, B. Wójtowicz, *Current Research in African Studies*, Warsaw 2014, s. 331–346.
- Ead.*, *Memuary Mahteme Syllasje Uelde Mesk'ela czyli etiopskie spojrzenie na cesarstwo w okresie zmian*, „Afryka”, 37, 2013, s. 91–108.
- Ead.*, *Wäldä Sadeq Goššu*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, red. A. Bausi and S. Uhlig, tom IV, Wiesbaden 2011, s. 1107–1108.
- Taddesse Adera, Ali Jimale Ahmed (red.), *Silence is not Golden. A Critical Theoretical Issues and Sample Surveys, Anthology of Ethiopian Literature*, Lawrenceville 1995.
- Weninger S., *Ge'ez*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, red. S. Uhlig, tom II, Wiesbaden 2005, s. 732–735.

- Wołk-Sore E., *Sylabiczne pismo języków semickich Etiopii*, [w:] red. N. Pawlak, *Języki Azji i Afryki*, Warszawa 2008, s. 125–141.
- Id.*, E. Wołk-Sore *Dästä Täklä Wäld*, [w:] *Encyclopaedia Ethiopica*, red. S. Uhlig, tom II, Wiesbaden 2005, s. 107.
- Ymmyru, Abebe Retta, Mersie Hazen, F. Laubach, *Fidelyn maszszaszal* [„Ulepszenie pisma etiopskiego”], Addis Abeba 1948.

RELIGIA W AFRYCE

HANNA RUBINKOWSKA-ANIOŁ

GRANICE POMIĘDZY CHRZEŚCIJAŃSTWEM A ISLAMEM W ETIOPII

Zarówno islam jak i chrześcijaństwo pojawiły się w Rogu Afryki bardzo wcześnie. Aksum, kolebka etiopskiej cywilizacji, przyjęło chrześcijaństwo jako religię panujących już w IV wieku, natomiast islam dotarł na te tereny w VII wieku. Wyznawcy obu religii od setek lat mieszkają na tych samych terenach (często jako sąsiedzi), przez wieki byli poddanyymi tego samego władcy, wypracowali wspólne wzorce kulturowe, posługują się tymi samymi językami i, o ile przyjmiemy, że istnieje naród etiopski, stworzyli jeden naród.

Celem niniejszego artykułu jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie w jakim stopniu w Etiopii istnieją granice pomiędzy sferami życia, kultury i obszarami historii związanymi z chrześcijaństwem i z islamem, a na ile te przestrzenie są wspólne, przez co wyznaczenie takich granic nie jest możliwe. Postaram się dokonać próby ustalenia granic i wspólnych przestrzeni poprzez analizę w ujęciu geograficznym, historycznym, etnicznym, politycznym i kulturowym. Terje Østebøn – badacz islamu w Etiopii i związków pomiędzy islamem i chrześcijaństwem – podkreśla, że granice pomiędzy tymi religiami i życiem ich wyznawców, przynajmniej w pewnych przypadkach, są wyraźne¹. Postaram się wykazać, że pomimo tych granic, które bez wątpienia istnieją, istnieją też płaszczyzny życia społecznego, doświadczeń historycznych i kultury, na których łatwiej dostrzec wspólne przestrzenie niż odrębne obszary. Innymi słowy, uważam że w odniesieniu do Etiopii można mówić o odrębnych sferach życia wyznawców chrześcijaństwa i islamu. Jednak przy każdym przykładzie ilustrującym taką odrębność pojawia się

¹ T. Østebøn, *Christian-Muslim Relations in Ethiopia* [w:] Anne N. Kubai, Tarakegn Adebo (wyd.), *Striving in Faith: Christians and Muslims in Africa*, Life & Peace Institute, Uppsala 2008, s. 71–89, tutaj: s. 72.

szereg innych przykładów, które ukazują obraz wspólnego życia chrześcijan i muzułmanów w tym kraju. Przedstawić można wiele wspólnych przestrzeni zarówno w znaczeniu geograficznym jak kulturowym. Moim celem jest zaprezentowanie obu tych perspektyw (życia w odrębnych światach i wspólnego życia) oraz wskazanie, że oba te spojrzenia nie wykluczają się.

Ze względu na szeroki zakres tematyczny i czasowy związany z niniejszym zagadnieniem, swoje rozważania podzieliłam na dwie części. W pierwszej części wskazuję, że historycznie i kulturowo uwarunkowany związek pomiędzy geograficznym ukształtowaniem Etiopii a podziałem religijnym stworzył sytuację gdzie granice geograficzne stanowią jednocześnie granice terenów zamieszkałych przez wyznawców chrześcijaństwa i islamu. Jednocześnie istnieją przykłady na to, że historia Rogu Afryki spowodowała przekraczanie tych geograficznych granic. W drugiej części zamierzam odnieść się przede wszystkim do przykładów przenikania się kulturowego oraz do wpływu kwestii religijnych na badania etiopistyczne.

Podstawą rozważań zawartych w niniejszym artykule są informacje zebrane w literaturze dotyczącej Etiopii oraz własne badania i doświadczenia. Celem moich wielokrotnych pobytów w Etiopii (pierwszy w 2000 roku) były badania nad polityczną kulturą cesarstwa. Interesują mnie przede wszystkim sposoby legitymizacji władzy i szeroko rozumiana symbolika władzy. Kwestie religijne są integralną częścią tych zagadnień. Jednak informacje i przemyślenia przedstawione w niniejszym artykule są wynikiem obserwacji sytuacji religijnej i rozmów z Etiopczykami na przestrzeni piętnastu lat poczynionych przy okazji badań nad innymi zagadnieniami, nie wyłącznie nad kwestiami religijnymi. Korzystanie z literatury przedmiotu, a w mniejszym stopniu ze źródeł, wynika z szerokiego zakresu tematycznego – artykuł dotyczy historii Etiopii od pojawienia się na tych terenach obu religii do czasów współczesnych oraz całości obszaru, który w przeszłości stanowił lub stanowi obecnie tereny państwa etiopskiego.

Dla odwiedzającego Etiopię bądź dla obserwatora wydarzeń w tym regionie, różnica pomiędzy światem islamu i chrześcijaństwa może wydawać się oczywista. Etiopscy muzułmanie i chrześcijanie w większości pochodzą z różnych grup etnicznych, zamieszkują inne obszary, inaczej się ubierają, jedzą mięso z uboju wedle reguł chrześcijańskich bądź muzułmańskich oraz – co oczywiste – modlą się w innych świątyniach, ich księgi pisane są innymi językami. Jednak dogłębna analiza prowadzi do odmiennych wniosków: że podział religijny w Etiopii nie przebiega wedle łatwo dostrzegalnych granic. Pośród cech islamu w Etiopii można doszukiwać się więzi kulturowych łączących go z etiopskim chrześcijaństwem ortodoksyjnym, a relacje pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami w Etiopii kształtowały się „poprzez współzawodnictwo, konflikt i współlistnienie”². Takich

² E. Ficquet, *Flesh Soaked in Faith: Meat as a Marker of the Boundary Between Christians and Muslims in Ethiopia*, [w:] B.F. Soares, *Muslim-Christians Encounters in Africa*, Brill, Leiden 2006,

powiązań społecznych, kulturowych i historycznych jest wiele i postaram się tego dowiedzieć w niniejszym artykule. Podejmując próbę analizy obszarów wspólnych i wytyczenia granic pomiędzy światem islamu i chrześcijaństwa w Etiopii, postaram się wskazać na historyczne uwarunkowania oraz przytoczyć istotne cechy, które – jak uważam – wskazują na ścisłe związki łączące życie codzienne i kulturę ich wyznawców na tym terenie.

Zarówno w opracowaniach naukowych jak i w doniesieniach obserwatorów, relacje pomiędzy wyznawcami islamu i chrześcijanami w Etiopii opisywane są w większości przypadków w kontekście rozważań nad pokojowym współistnieniem *versus* (wzbierającym?) konfliktem. Należy jednak pamiętać, że w wyniku tak długiej i skomplikowanej historii stosunki pomiędzy wyznawcami obu religii nie mogły być jednoznacznie i jedynie pokojowe, nie mogła też być to historia jednoznacznego prześladowania i nienawiści z którejkolwiek strony. Wydaje się jednak, że to właśnie pokojowe sąsiedztwo muzułmanów i chrześcijan w tym regionie wzbudzało zainteresowanie badaczy, którzy zauważając bardziej złożone uwarunkowania podkreślali istnienie konfliktów i nierównego statusu muzułmanów i chrześcijan. Niniejszy artykuł nawiązuje do próby przedstawienia obu aspektów stosunków pomiędzy tymi dwoma grupami, zbierając spostrzeżenia i wnioski wynikające z piętnastoletniego doświadczenia i obserwacji prowadzonych podczas pobytów w Etiopii oraz śledzenia wydarzeń przy okazji badań nad innymi aspektami historii i kultury tego obszaru.

Pierwsza część rozważań, która została ujęta w niniejszym artykule, poświęcona jest spojrzeniu na interesujące mnie kwestie w ujęciu geograficznym i historycznym. Druga część rozważań, stanowiąca przedmiot kontynuacji niniejszego artykułu, dotyczy będzie spojrzenia przez pryzmat podziałów etnicznych, kwestii politycznych i kulturowych.

Uwagi ogólne na temat chrześcijaństwa i islamu w regionie

Artykuł 11 Konstytucji Etiopii z 1994 roku mówi o rozdziale państwa i religii. Konstytucja gwarantuje wolność wyznania, na jej mocy Etiopia jest państwem świeckim³. Jednak przez stulecia, od przyjęcia chrześcijaństwa w IV wieku do upadku Cesarstwa Etiopskiego w wyniku rewolucji w 1974 roku, chrześcijaństwo było religią panującą. Co więcej, od XIII wieku kiedy to cesarz Jykuno Amlak zawarł pakt z Kościołem, organizacja państwa, władza i system korzystania z ziemi

s. 39–56, tutaj: s. 40. Ten i kolejne cytaty w tłumaczeniu autorki. Na temat wspólnych cech etiopskiego islamu i chrześcijaństwa por.: J. Abbink, *Muslim Monastries? Some Aspects of Religious Culture in the Northern Ethiopia*, „Aethiopica” 11, 2008, s. 117–133.

³ Konstytucja Etiopii po angielsku dostępna na: http://www.africa.upenn.edu/Hornet/Ethiopian_Constitution.html [dostęp z: 2015-04-11].

były podporządkowane układowi współrzędzenia i wspólnych korzyści państwa i kościoła⁴. Nie ma więc wątpliwości, że historycznie chrześcijanie byli w Etiopii grupą uprzywilejowaną.

Współcześnie większość wyznawców chrześcijaństwa w Etiopii należy do Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego Teuahdo, jednego z kościołów wschodnich. Zgodnie z cenzusem z 2007 roku⁵ stanowią oni 44 procent społeczeństwa. 19 procent Etiopczyków to wyznawcy kościołów protestanckich, których misjonarze działają w Etiopii od XIX wieku. Współcześnie kościoły protestanckie cieszą się coraz większą popularnością. Niewielka, bo licząca poniżej jednego procenta grupa, to katolicy. Katolicyzm w Etiopii kojarzy się jej mieszkańcom z siedemnastowiecznymi zakusami Portugalczyków podporządkowania Etiopii Rzymowi, które zakończyły się wygnaniem jezuickich misjonarzy z Cesarstwa. Inne skojarzenie dotyczy włoskiej okupacji w latach 1936–1941. Taki kontekst powoduje, że katolicyzm nie tylko nie jest w Etiopii popularny, ale wręcz budzi niechęć. Etiopskich muzułmanów jest około 25 milionów, co stanowi 35 procent populacji. Są sunnitami, a charakterystyczną cechą etiopskiego islamu jest wielość bractw sufickich działających na całym obszarze. Same statystyki budzą jednakże wątpliwości i stanowią podstawę do dyskusji i polemik. Przede wszystkim muzułmanie podważają informacje zebrane w spisie powszechnym w 2007 roku i twierdzą, że wyznawcy islamu są znacznie większą grupą niż sugerują to oficjalne dane⁶. Wedle podważających dane oparte na spisie powszechnym, muzułmanie stanowią nie mniej niż 45 procent mieszkańców Etiopii, a wedle innych szacunków nawet 50 procent⁷. Jednak bez względu na różnice procentowe można przyjąć, że wyznawcy Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego i muzułmanie są najliczniejszymi grupami wyznaniowymi w Etiopii, oraz że pod względem liczby wyznawców są to grupy porównywalne.

⁴ Na temat panowania cesarza Jykuno Amlaka i „Roku Przymierza”, kiedy został zawarty układ z kościołem por.: Tadesse Tamrat, *Church and State 1270–1527*, Oxford University Press, Oxford 1972. W polskiej literaturze: A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 39–47.

⁵ Dane dotyczące wyznawców religii w Etiopii na stronie etiopskiej Central Statistical Agency (CSA) http://www.csa.gov.et/newcsaweb/images/documents/surveys/Population%20and%20Housing%20census/ETH-pop-2007/survey0/data/Doc/Reports/National_Statistical.pdf [dostęp z: 2015-05-02].

⁶ Tego typu zarzuty podnoszone są przede wszystkim na forach dyskusyjnych oraz publikacjach w Internecie. Por.: <http://www.islamicpopulation.com/africa/Ethiopia/Muslim%20critics%20reject%20national%20census%20for%20missing%20millions.html> [dostęp z: 2015-04-10]. Por. także: J. Abbink, *Religion in Public Spaces: Emerging Muslim-Christian Polemics in Ethiopia*, „African Affairs”, 110, 439, 2011, s. 253–274, tutaj: s. 256n oraz na temat dyskusji dotyczących „religious demography” s. 269n.

⁷ Także autorzy hasła „Islam” w *Encyclopaedia Aethiopica* włączają się w dyskusję i sugerują, że oficjalne dane mogą odbiegać od rzeczywistej sytuacji. Hussein Ahmed, A. Gori, *Islam*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 3, Harrassowitz, Wiesbaden 2007, s. 198–202.

Przez stulecia, odkąd informacje o Etiopii zaczęły docierać do Europy, Cesarstwo Etiopskie określano jako wyspę chrześcijaństwa otoczoną morzem islamu. Współcześnie sytuacja religijna na terenach graniczących z Etiopią jest zróżnicowana. Na północy Etiopia graniczy z Erytreą, państwem, które ogłosiło niepodległość i oddzieliło się od Etiopii w 1993 roku. Wielowiekowa wspólna historia i kultura Etiopii i Erytrei przejawia się między innymi w bardzo podobnym podziale religijnym. Wedle danych z 2010 roku w Erytrei muzułmanie stanowią 36,6 procent ludności, wyznawcy Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego 57,7 procenta⁸. Na terenach graniczących z Etiopią od wschodu (Somalia i Dżibuti) oraz od zachodu (Sudan) zdecydowana większość mieszkańców wyznaje islam. W położonej na południe od Etiopii Kenii (jak i na południu Etiopii) sytuacja religijna została w dużej mierze ukształtowana przez działanie misji chrześcijańskich, ale także przez docierające tam wpływy islamu.

W granicach Etiopii najbardziej jednolite religijnie tereny to wschód, w tym etiopska prowincja Somalia, która graniczy z państwem somalijskim. Tam odsetek wyznawców islamu sięga stu procent. Sąsiedztwo Somalii, państwa często i nie bezpodstawnie postrzeganego jako centrum fundamentalistycznego islamu w regionie oraz silne, również historyczne, powiązania z Półwyspem Arabskim, nie zmieniły faktu, że islam etiopski posiada własną specyfikę. Bez wątplenia dotyczy to także chrześcijaństwa, co często bywa tłumaczone wielusetletnim odcięciem tych terenów, położonych w niedostępnych górach Wyżyny Abisyńskiej, od innych obszarów, gdzie wyznawano tę religię.

Przestrzeń wspólna i granice: ujęcie geograficzne

Jak zostało już wspomniane na wstępie, fizyczna mapa Etiopii jest w dużym stopniu odzwierciedleniem obszarów zamieszkałych przez chrześcijan i muzułmanów, bowiem ukształtowanie terenu miało wpływ na wytyczenie granic pomiędzy terenami zamieszkanymi przez wyznawców chrześcijaństwa i islamu. Etiopscy chrześcijanie tradycyjnie zamieszkują Wyżynę Abisyńską, która jest kolebką cywilizacji i państwowości etiopskiej. Jest ona wyraźnie oddzielona od otaczających ją od zachodu i północnego wschodu płaskich terenów położonych na niższych wysokościach, a także od innej wyżyny na wschodzie i południowym wschodzie – Wyżyny Somalijskiej. Islam stanowi dominującą religię na wschód od Wyżyny Abisyńskiej, natomiast tereny położone na południe od niej są najbardziej zróżnicowane pod względem religijnym. Większość mieszkańców południowych regionów wyznaje protestantyzm, ale odsetek muzułmanów i ortodoksyjnych chrześcijan jest także wysoki.

Na przestrzeni wieków islam przenikał na tereny Cesarstwa Etiopskiego od wschodu. Wzrost politycznej i terytorialnej potęgi chrześcijańskiego Cesarstwa

⁸ http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Eritrea [dostęp z: 2015-05-02].

Etiopskiego, które stopniowo choć nierównomiernie wchłaniało ziemie położone na wschód, południe i zachód od swojej kolebki na północy Wyżyny Abisyńskiej, powodował, że w coraz większym stopniu mieszkańcy tych ziem stawali się nie tylko poddanymi etiopskiego cesarza, ale także wyznawcami Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego. Z drugiej strony, poszerzanie granic terytorialnych, rozwój państwowości, kontakty handlowe, bez wątpienia przyczyniały się do coraz bardziej znaczącej obecności muzułmanów na tradycyjnie chrześcijańskiej Wyżynie Abisyńskiej⁹. Te same kontakty przyczyniały się również do obecności chrześcijan na terenach graniczących z Wyżyną. O przekraczaniu geograficznych granic zasięgu obu religii i przenikaniu się wpływów świadczy jedno z muzułmańskich osiedli i świętych miejsc islamu, które jest położone na północy, w sercu chrześcijańskiego płaskowyżu. Wieś nazywa się Negasz i jest to miejsce o tyle ważne, że związane z historią przybycia muzułmanów na etiopskie tereny. Opowieść o pierwszych muzułmańskich osadnikach stanowi podstawę tradycji nakazującej pokojowe stosunki pomiędzy etiopskimi chrześcijanami i muzułmanami. Wedle tej tradycji to w Negaszu w VII wieku powstał pierwszy meczet w Etiopii, ponieważ to właśnie tam udali się uczestnicy pierwszej hidżry. W 615 roku grupa uczniów proroka została zmuszona do ucieczki z Mekki przed prześladowaniami i poszukiwania schronienia. Znalazła je w państwie Aksum, gdzie – jak wedle podań przekonywał ich sam Mahomet – „prawy król oferuje schronienie”¹⁰. Mahomet miał także przykazać, by muzułmanie w uznaniu dla etiopskiej gościnności nie prowadzili wojny przeciwko Etiopczykom, o ile oni sami jej nie rozpoczną. Badacz zagadnień społeczno-religijnych, Jon Abbink twierdzi, że „[muzułmańscy] uchodźcy rzeczywiście zostali dobrze przyjęci w Aksum i mogli swobodnie praktykować w swojej wierze. Odrzucone zostały żądania władz z Mekki by odesłać ich z powrotem”¹¹. Tak wczesna obecność muzułmanów na chrześcijańskich terenach północnej Etiopii i pamięć o ofiarowanym schronieniu spowodowała, że również na Wyżynie Abisyńskiej wyznawcy islamu byli oczywistymi (choć nie pełnoprawnymi) poddanymi władców etiopskich.

Kolejnym przykładem na przenikanie się obszarów chrześcijaństwa i islamu są tereny rdzennie muzułmańskie. W Harerze, innym świętym mieście islamu, tym razem położonym na wschodzie państwa, mury starego miasta oddzielają część muzułmańską od chrześcijańską. Dwoistość religijna miasta narodziła się w 1887 roku, kiedy wojska etiopskie podbiły te tereny i podporządkowały Harer cesarzowi

⁹ Najbardziej wnikliwe i krytyczne opracowanie dotyczące, między innymi, rozprzestrzeniania się islamu na Wyżynie Abisyńskiej w: Hussein Ahmed, *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform and Reaction*, Brill, Leiden, 2001.

¹⁰ J. S. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, Oxford University Press, London 1952, s. 44.

¹¹ J. Abbink, *An Historical-Anthropological Approach to Islam in Ethiopia: Issues of Identity and Politics*, „Journal of African Cultural Studies”, 11, 2, 1998, 109–124, tutaj: s. 111.

Menelikowi II. Od tamtej pory w starej części miasta mieszkają muzułmanie, poza murami osiedli chrześcijanie, którzy pobudowali nowe miasto. Główna świątynia chrześcijańska została zbudowana przez *rasa*¹² Mekonnyna, pierwszego etiopskiego zarządcę regionu, na centralnym placu starego Hareru, w miejscu gdzie wcześniej stał meczet. Taka ostentacja religijna zwycięzców nie spowodowała jednak waśni religijnych, dzięki prowadzonej podówczas przez etiopskiego władcę polityce religijnej tolerancji. Co więcej, obecnie w świadomości Etiopczyków Harer funkcjonuje jako miasto-symbol pokoju pomiędzy dwoma religiami. W 2003 roku UNESCO nadało mu tytuł Miasta Pokoju¹³.

W Etiopii nie brak także miejsc uważanych za święte przez chrześcijan. Ich mieszkańcy zdają się być, przynajmniej pod pewnym względem, mniej tolerancyjni w stosunku do wyznawców islamu. W dwóch z takich miejsc, ze względu na uczucia religijne chrześcijan, do dziś nie wybudowano meczetów. Jednym z nich jest Aksum, gdzie jak wierzą etiopscy chrześcijanie, w katedrze Marjam Tsyjon przechowywana jest Arka Przymierza. Drugie miejsce to Lalibela, wieś znana z wykutych w skale kościołów, które miały stanowić kopię Jerozolimy. Historycznie Lalibela była siedzibą władców z dynastii Zagwe, którzy przejęli władzę po upadku Aksum. Zarówno Aksum jak i Lalibela są uznawane za całkowicie chrześcijańskie, a oznaki muzułmańskiego kultu byłyby odebrane jako obraźliwe dla wyznających chrześcijaństwo mieszkańców¹⁴.

Pogranicza – tam gdzie Wyżyna Abisyńska graniczy z sąsiednimi terenami – są oczywistym przykładem obszarów, gdzie wyznawcy islamu i chrześcijaństwa żyją najbliżej siebie. Jednym z takich regionów jest historyczna dzielnica Uello. Wedle obowiązującego podziału administracyjnego opartego na etniczności, wschodnie tereny Uello stanowią część regionu Afarów, północno-wschodnie wchodzi w skład regionu Tygraj, a reszta Uello należy do regionu Amhara. Zróżnicowane kulturowo i religijnie Uello stanowi historyczną całość, jednak obecny podział podkreśla etniczną, a także związaną z tym religijną różnorodność jej mieszkańców. Uello jest bowiem w części położone na wschodzie płaskowyżu, w części zaś na graniczących z nim nizinnych terenach. W stolicy regionu, w Dessie, jak i w całym Uello, mniej więcej połowa mieszkańców wyznaje islam, druga połowa – chrześcijaństwo. Uello jest tą częścią Etiopii, w której najtrudniej określić granicę pomiędzy dwoma religiami. Zdarzają się rodziny, w których część człon-

¹² Po amharsku 'głowa', tytuł najwyższych dostojników w Cesarstwie Etiopskim.

¹³ Por.: J. Bender Shetler, Dawit Yehualashet, *Building a 'City of Peace' through Intercommunal Association*, „Journal of Religion, Conflict, and Peace”, 4, 1, 2010. Dostępny na: <http://www.religionconflictpeace.org/volume-4-issue-1-fall-2010/building-“city-peace”-through-intercommunal-association> [dostęp z: 2015-04-13].

¹⁴ J. Abbink, *Religion in Public Spaces: Emerging Muslim-Christian Polemics in Ethiopia*, tutaj s. 270.

ków jest chrześcijanami, część muzułmanami¹⁵. Z punktu widzenia przenikania się chrześcijaństwa i islamu, jeśli bierzemy pod uwagę kulturę, względy polityczne i historyczne, Uello okazuje się być wyjątkowym regionem w Etiopii. Bogata historia i wspomniane położenie na skraju płaskowyżu i terenów nizinnych sprawia, że w Uello, niczym w soczewce, dostrzec można wszelkie procesy i zjawiska dotyczące islamu i chrześcijaństwa w Etiopii. Z drugiej strony, wzajemne oddziaływanie tych religii jest tam chyba jeszcze bardziej intensywne i skomplikowane niż w innych częściach tego kraju¹⁶.

Innym przykładem życia na pograniczu są codzienne kontakty wyznawców obu religii na historycznym targu położonym w centralnej dzielnicy Etiopii, w Szeua. Wieś, która nazywa się Aliju Ambo, leży na wschodnim skraju płaskowyżu, jej mieszkańcy są mniej więcej w połowie muzułmanami, w połowie chrześcijanami. Aliju Ambo znane jest ze swojego handlowego znaczenia bowiem do początku XX wieku ruszały stamtąd karawany niewolnicze zmierzające nad Morze Czerwone. Do dziś handel przyczynia się do kontaktów zarówno pomiędzy przedstawicielami różnych grup etnicznych jak i wyznawców różnych religii. Na targ z zachodu przybywają chrześcijańscy mieszkańcy płaskowyżu sprzedający kury, kozy i płony ze swoich pól, ze wschodu zaś muzułmanie ze stadami wielbłądów, węglem drzewnym i produktami przemycanymi przez pustynię¹⁷.

Podane powyżej przykłady ilustrują geograficzne granice w rozmieszczeniu chrześcijaństwa i islamu w Etiopii, ale jednocześnie wskazują, że granice te były i są przełamywane, oraz że nie są one łatwe ani do wytyczenia, ani do zdefiniowania. Geograficzny zasięg podziałów i wpływów religijnych w Etiopii jest ściśle związane z uwarunkowaniami historycznymi.

Przestrzeń wspólna i granice: ujęcie historyczne

Często podkreśla się, że Etiopia może służyć jako przykład wielowiekowych pokojowych relacji pomiędzy wyznawcami obu religii. Należy jednak również pamiętać o wojnach toczonych w Rogu Afryki na przestrzeni wieków, w których stronami byli wyznawcy chrześcijaństwa i islamu. Pozostaje pytanie, czy wojny te można określić jako wojny religijne, czy religia miała decydujący wpływ na

¹⁵ Wedle badań terenowych prowadzonych przeze mnie w latach 2008–2011 część mieszkańców Dessie potwierdzało, że w ich rodzinach są wyznawcy obu religii. W innych częściach Etiopii, przede wszystkim w Addis Abebie, osoby pytane o to gdzie można spotkać rodziny złożone z wyznawców obu religii, najczęściej wskazywali Uello, a zwłaszcza jego stolicę – Dessie.

¹⁶ Na ten temat między innymi: J. Abbink, *Muslim Monastries? Some Aspects of Religious Culture in the Northern Ethiopia*, Hussein Ahmed, *op. cit.* Zagadnienie kulturowego przenikania się obu religii zostanie szczegółowo omówione w drugiej części artykułu.

¹⁷ Na temat Aliju Amba por.: Ahmed Hassen Omer, *Aleyyu Amba*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 1, Harrassowitz, Wiesbaden 2003, s. 195–196. Także obserwacje autorki w trakcie badań terenowych w 2011 roku.

powstawanie konfliktów. Analizując historię Etiopii pod względem obecności wyznawców obu religii dosyć łatwo o przedstawienie argumentów na poparcie dwóch sprzecznych tez. Jedna z nich głosi, że na przestrzeni wieków stosunki pomiędzy wyznawcami chrześcijaństwa i islamu były w przeważającej części pokojowe. Przy takim spojrzeniu najważniejszy wyłom stanowi wojna trzydziestoletnia, prowadzona przeciwko Cesarstwu przez muzułmańskiego przywódcę nazywanego w Etiopii Graniem, gdyż jej podłoże było w znacznym stopniu religijne. Można też jednak starać się poprzeć przeciwną tezę udowadniając, że wieki funkcjonowania Cesarstwa Etiopskiego to ciągłe wojny pomiędzy wyznawcami obu religii. W historii Etiopii wojny wewnętrzne i walki o władzę w państwie trwały właściwie bezustannie. Przez wieki Etiopczycy prowadzili wojny z sąsiadami, a ci byli przeważnie muzułmanami. Rodzi się pytanie czy te konflikty były bezpośrednio związane z kwestiami religijnymi, czy też religia odgrywała w nich rolę o tyle, o ile stanowiła argument wskazujący na odmienność strony, z którą walczone. Uważam, że to nie różnice w wyznawanej religii stanowiły podstawę konfliktów i w większości przypadków nie one decydowały o ich powstawaniu¹⁸. Jednocześnie należy pamiętać, że władza spoczywająca w rękach chrześcijan, ich przewaga, a także bez wątpienia ograniczone prawa muzułmanów w Cesarstwie Etiopskim stwarzały układ, który poprzez skuteczne podporządkowanie tej grupy chrześcijanom, nie tyle wymuszał pokój, co jak uczy nas historia rzadko jest skuteczną metodą, ile sprzyjał zachowaniu pokoju i funkcjonowaniu określonego porządku¹⁹.

W niniejszych rozważaniach pierwszą historyczną cezurę stanowi pojawienie się na terenach etiopskich obu religii. Chrześcijaństwo funkcjonowało jako religia państwowa w Aksum od IV wieku, kiedy zostało przyjęte przez cesarza Ezanę. Od tego wydarzenia liczba wyznawców rosła, na co prawdopodobnie miały wpływ zarówno prowadzone siłą nawrócenia jak i atrakcyjność samej religii związanej z władzą²⁰. Islam pojawił się na Wyżynie Abisyńskiej już w VII wieku. Co więcej, wyznawcy tej religii dotarli tam przed 622 rokiem, który jest umownym rokiem narodzin islamu. Uczniowie Proroka przybyli do Aksum w 615 roku, a pierwsza *ummah* w Medinie została założona siedem lat później²¹. Jednak pomimo tak wczesnego pojawienia się w Etiopii, islam nie zyskał tam wówczas wielu zwolenników. O jego rozprzestrzenieniu się można mówić w odniesieniu do okresu o kilkaset lat późniejszego, kiedy muzułmanie przejęli szlaki handlowe państwa Aksum. To zresztą w części przyczyniło się do upadku państwa i przeniesienia centrum wła-

¹⁸ W XVI i XVII wieku Etiopia doświadczała wielu wojen religijnych, ale były one prowadzone pomiędzy odłamami Kościoła Etiopskiego. Na ten temat por.: A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *op. cit.*, s. 152–157.

¹⁹ Taką ocenę sytuacji, słuszną w mojej ocenie, przedstawia T. Østebø, *op. cit.*, s. 73.

²⁰ Por. A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *op. cit.* s. 22.

²¹ Por. T. Østebø, *op. cit.*, s. 71.

dzy na południe, w góry Lasta, gdzie przez następne stulecia przetrwała etiopska kultura i wzorce cywilizacyjne w dużym stopniu oparte na chrześcijaństwie. Islam zyskiwał coraz więcej wyznawców poczynając od XI/XII wieku i rozprzestrzeniał się od wybrzeży Morza Czerwonego w głąb lądu. Tam, na terenach nizinnych stawał się coraz bardziej popularny wśród ludów pasterskich i przenosił się dalej w kierunku południowym, na tereny somalijskie²².

W odniesieniu do tego wczesnego okresu wyraźnie widać związki cezur historycznych z trwającym do dziś podziałem geograficznym. Podówczas na terenach położonych na południe i wschód od płaskowyżu, czyli od ówczesnego Cesarstwa Etiopskiego, kształtowały się muzułmańskie systemy polityczne, określane często w literaturze jako sułtanaty. Były to organizacje o słabo scentralizowanej władzy, w których decydującą rolę integrującą pełnił islam. Wraz z pojawieniem się sułtanatów rozpoczął się okres wojen prowadzonych przez chrześcijańskie państwo z muzułmańskimi sąsiadami. Trudno jednak te wojny, w których czynnik religijny bez wątpienia miał duże znaczenie propagandowe dla obu stron, nazwać wojnami religijnymi. Boje toczyły się nie z pobudek światopoglądowych, ale o szlaki handlowe. Jednak wówczas, jak i wielokrotnie później, chrześcijańscy władcy zachęcali poddanych do walki po stronie cesarza i religii, uciekając się do argumentacji religijnej. Argumenty religijne musiały padać także po drugiej stronie. Kiedy w XIV w. cesarz Amde Tsyjon pokonał władcę sułtanatu Deuaro, etiopski kronikarz zapisał, że pokonany został „psi ogon, który podniósł się przeciwko głowie lwa”²³. To właśnie zwycięstwa tego cesarza spowodowały, że Etiopia podporządkowała sobie o wiele większe obszary niż za poprzedników Amde Tsyjona, a nowo zdobyte tereny były w większości zamieszkane przez muzułmanów. Wśród wojen pomiędzy chrześcijańską Etiopią a muzułmańskimi sułtanatami najlepiej pamiętany przez mieszkańców Rogu Afryki jest szesnastowieczny *dżihad* przeprowadzony przez Imama Ahmeda Ibn Ibrahima, nazywanego przez Etiopczyków Ahmedem Graniem, czyli Ahmedem Mańkutem. Ten przywódca religijny sułtanatu Adal w 1529 roku zaatakował chrześcijańskie Cesarstwo i prowadził przeciwko niemu wojnę przez kolejnych trzydzieści lat²⁴.

Jednak nawet w okresie natężonych konfliktów pomiędzy chrześcijańskim Cesarstwem a jego muzułmańskimi sąsiadami miały miejsce także kontakty pokojowe. Jedną z żon Zera Jaykoba w XV wieku była Helena, córka władcy jednego z sułtanatów – Hadija, która została oddana etiopskiemu cesarzowi za żonę w ramach działań dyplomatycznych i starań o utrzymanie pokojowych stosun-

²² Por. J. Abbink, *An Historical-Anthropological Approach to Islam in Ethiopia: Issues of Identity and Politics*, s. 111.

²³ A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *op. cit.*, s. 66.

²⁴ W polskiej literaturze na temat najazdu Grania na Etiopię: A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *op. cit.* s. 105–128; oraz A. Bartnicki, „Walka o Morze Czerwone”, PWN, Warszawa 1992.

ków. Helena przyjęła chrześcijaństwo i przeszła do historii jako jedna z wybitnych władczyń etiopskich. W pierwszym okresie swojej aktywności na etiopskim dworze starała się o utrzymanie pokojowych stosunków z muzułmańskimi sąsiadami, między innymi poprzez kreowanie małżeństw dynastycznych. Kiedy jej wiara w zachowanie pokoju podupadła, Helena stała się inicjatorką kontaktów z odległymi państwami chrześcijańskimi. Miała nadzieję doprowadzić do sojuszu i bronić Etiopii przed politycznymi siłami islamu. W ten sposób przyczyniła się do przybycia do Etiopii portugalskich misjonarzy – jezuitów²⁵.

Również w późniejszych wiekach Cesarstwo toczyło wojny, w których istotnym elementem była religia. W XIX wieku cesarz Jan IV prowadził wojnę z muzułmanami, jednak jak w przypadku wojen w wiekach XIV i XV, nie był to konflikt wewnętrzny, lecz wojna z siłami zewnętrznymi. Jan IV, zagorzały krzewiciel chrześcijaństwa, zginął w bitwie pod Metemną. Bronił wówczas północnych etiopskich terenów w latach osiemdziesiątych XIX wieku przed atakami mahdyistów z Sudanu²⁶.

Dla kształtu współczesnej Etiopii, istotne są zmiany terytorialne, które nastąpiły pod koniec XIX wieku. Podboje za czasów cesarza Menelika II²⁷ i związana z tym organizacja państwa przyczyniły się do znacznych zmian w funkcjonowaniu Cesarstwa, również w odniesieniu do religii i stosunków pomiędzy wyznawcami islamu i chrześcijaństwa. Nie tylko zwiększył się odsetek poddanych, którzy byli muzułmanami, również zmienił się stosunek władcy do muzułmanów. W wyniku podbojów inicjowanych przez Menelika II państwo powiększyło się ponad dwukrotnie. Wraz z przyłączeniem nowych ziem, poddanymi etiopskiego chrześcijańskiego władcy stali się ich mieszkańcy, stanowiący mieszanekę etniczną i wyznający różne religie. Z jednej strony wzrosła popularność islamu na nowo przyłączonych terenach, co wiązało się między innymi z potrzebą wyrażenia sprzeciwu wobec chrześcijańskiego najeźdźcy. Jednak wpływ na nową sytuację religijną w państwie miał także fakt, że Menelik II prowadził politykę odmienną od swoich poprzedników: Teodora II i Jana IV. Zgodnie z polityką Menelika II muzułmanie mogli bez przeszkód praktykować²⁸. Ta polityka miała wynikać między innymi z doświadczeń zebranych w czasie przebywania w niewoli na dworze ówczesnego cesarza – Teodora II. Obserwacje dokonane przez młodego Menelika i dostrze-

²⁵ Na temat cesarzowej Heleny por.: H. Rubinkowska, *Kobiety w elitach władzy Cesarstwa Etiopskiego*, „Afryka”, 27, 2008, s. 60–80.

²⁶ Na temat panowania Jana IV por.: Zewde Gabre-Sellassie, *Yohannis IV of Ethiopia: Political Biography*, Clarendon Press, Oxford 1975.

²⁷ Menelik II panował jako Cesarz Etiopii w latach 1889–1913, jednak podboje były prowadzone przez jego wojska już wcześniej, kiedy władał dzielnicą Szeua.

²⁸ Wedle Harolda Marcusa „Nieustanna wyrozumiałość i tolerancja Menelika w kwestiach religijnych miała mu przynieść wielkie korzyści w unifikacji cesarstwa”. H. Marcus, *The Life and Time of Menelik II: Ethiopia 1844–1913*, Clarendon Press, Oxford 1975, s. 40.

zenie „nietolerancji [Teodora] wobec muzułmanów, która sprawiła, że rządzenie Uello stało się niemożliwe”²⁹ przyczyniły się do ukształtowania późniejszej polityki. Menelik był zwolennikiem znacznie większej akceptacji muzułmanów zarówno w życiu społecznym jak i politycznym w Cesarstwie. Być może wynikało to nie tylko z obserwacji błędów poczynionych przez Teodora, lecz także z wcześniejszych doświadczeń władców prowincji Szeua, z których wywodził się Menelik. Uesen Seged, który rządził Szeua na początku XIX wieku, dążył do kulturowej i politycznej pokojowej asymilacji zróżnicowanych grup etnicznych oraz do tolerancji religijnej³⁰. Jednak należy podkreślić, że takie podejście stanowiło *novum* i politykę Menelika należy postrzegać jako przeciwstawienie się wcześniejszym tendencjom, nie zaś jako kontynuację³¹.

Ogromnie ciekawym okresem w tym kontekście jest panowanie *lydża* Ijasu, wnuka Menelika II, wyznaczonego przez niego na następcę tronu. Ijasu sprawował władzę w Cesarstwie od 1911 do 1916 roku, nigdy jednak nie został koronowany. Jest to jedyny w historii Cesarstwa okres, kiedy władca prowadził pro-muzułmańską politykę (także międzynarodową), a swoją siłę pragnął między innymi oprzeć na grupach poddanych wyznających islam. Sam pochodził z rodziny o muzułmańskich korzeniach³² i przez swoich przeciwników politycznych posądzany był o porzucenie chrześcijaństwa i przejście na islam. Ten krótki okres, kiedy Ijasu sprawował władzę, a także historia jego upadku (utracił władzę w wyniku przewrotu w 1916 roku) pokazuje niczym w soczewce liczne zjawiska społeczne, kulturowe i polityczne dotyczące życia wyznawców obu religii w Cesarstwie na przełomie XIX i XX wieku. Wówczas bowiem, odkąd władzę w Cesarstwie objął Menelik II, widać wzrost znaczenia regionalnych władców muzułmańskich, poddanych chrześcijańskiego Cesarza Etiopii. Z drugiej strony upadek Ijasu wyraźnie podkreśla hegemonię chrześcijan, silny sprzeciw rządzących wobec możliwości wyrównania wpływów w państwie muzułmanów i chrześcijan oraz siłę propagandy opartej zarówno na strachu etiopskich chrześcijan przed islamem, jak i na poczuciu ich wyższości wobec muzułmanów³³.

²⁹ H. Marcus, *op. cit.*, s. 23.

³⁰ *Ibidem*, s. 10.

³¹ Fragment opisu przytoczonego przez Harolda Marcusa może służyć jako ilustracja rewolucyjnego podejścia Menelika II do kwestii wyznania swoich poddanych: „Wojsko szeuańskie obserwowało jak ich przywódca [Menelik] przyjmuje Mohameda Alego w adaraszu [namiocie, który służył za salę tronową], gdzie wspólnie jedli i pili, [był to] szokujący wyłom w tradycji dotyczącej religii”. H. Marcus, *op. cit.*, s. 40. O takiej polityce Menelika II w stosunku do muzułmanów wspomina też Eloi Ficquet. E. Ficquet, *op. cit.*

³² Ojciec *lydża* Ijasu, *ras* Mikael, był muzułmańskim władcą prowincji Uello, ale ze względów politycznych przyjął chrześcijaństwo i stał się sojusznikiem Menelika. Menelik wydał za niego swoją córkę, z tego związku narodził się Ijasu. Mikael był ojcem wnuka Menelika.

³³ Okres panowania *lydża* Ijasu od pewnego czasu przyciąga zainteresowanie badaczy. Jednym z najbardziej intrygujących aspektów tego okresu są właśnie kwestie religijne. Na ten temat między innymi: D. Morin, *Prise de parole, prise du pouvoir: la destitution du leg Iyasu (27 septembre 1916)*,

Wspominając o skomplikowanych relacjach religijnych w kontekście historycznym, należy pamiętać, że kiedy chodziło o wspólną rację stanu, niejednokrotnie wśród wojsk cesarskich były także oddziały złożone z muzułmanów. Tak było chociażby w czasie bitwy pod Aduą w 1896 roku, w wyniku której pokonane wojska włoskie musiały opuścić Etiopię, a cesarstwo zachowało niepodległość. Tak było również w czasie drugiej wojny z Włochami w 1935/36 roku, kiedy potrzeba przeciwstawienia się obcemu najeźdźcy była tak samo ważna dla Etiopczyków, którzy wyznawali islam, jak i dla tych, którzy wyznawali chrześcijaństwo.

Tak więc w historii Etiopii okresy pokoju i wojen nie są równoznaczne z występowaniem konfliktów chrześcijańsko-muzułmańskich lub ich brakiem. Istotne jest, że historię Etiopii kształtowali zarówno chrześcijanie jak i muzułmanie. Od kilkudziesięciu już lat badania nad historią Etiopii nie ograniczają się do chrześcijańskiej cywilizacji Płaskowyżu Abisyńskiego, lecz uwzględniają znaczenie zislamizowanych grup zamieszkujących te tereny.

Omówione uwarunkowania geograficzne i historyczne wskazują, że nie sposób przeprowadzić ani przestrzennych, ani czasowych granic, które oddzielałyby w Etiopii obszary chrześcijaństwa od obszarów islamu. W drugiej części artykułu przedstawię odrębne sfery w etiopskiej kulturze pomiędzy oboma religiami oraz te płaszczyzny życia codziennego, gdzie islam i chrześcijaństwo przenikają się.

Dr Hanna Rubinkowska-Aniol jest adiunktem w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią i kulturą Etiopii, przede wszystkim okresem panowania cesarza Hajle Syllasje I (1930–1974).

Bibliografia

Źródła:

Central Statistical Agency (CSA) http://www.csa.gov.et/newcsaweb/images/documents/surveys/Population%20and%20Housing%20census/ETH-pop-2007/survey0/data/Doc/Reports/National_Statistical.pdf [dostęp z: 2015-05-02].

islamicpopulation.com [dostęp z: 2015-05-02].

Konstytucja Etiopii po angielsku dostępna na: http://www.africa.upenn.edu/Hornet/Ethiopian_Constitution.html [dostęp z: 2015-04-11].

„Pount” Numéro Spécial: *L'ascension du ras Tafari & La naissance de l'Éthiopie moderne 1916–1930*, 7, 2013, s. 19–37; E. Ficquet, W. Smidt (red.), *The Life and Times of Lij Iyasu of Ethiopia*, Lit, Zürich, Berlin 2014. Por. także: Z. Augustyniak, *Małżeństwa polityczne jako sposób umacniania pozycji władcy w Cesarstwie Etiopskim za panowania Iydy Ijasu*, „Afryka”, 33, 2011, s. 45–54.

Książki i artykuły:

- Abbink J., *Religion in Public Spaces: Emerging Muslim-Christian Polemics in Ethiopia*, „African Affairs”, 110, 439, 2011, s. 253–274.
- Abbink J., *Muslim Monasteries? Some Aspects of Religious Culture in the Northern Ethiopia*, „Aethiopica”, 11, 2008, s. 117–133.
- Abbink J., *An Historical-Anthropological Approach to Islam in Ethiopia: Issues of Identity and Politics*, „Journal of African Cultural Studies”, 11, 2, 1998, 109–124.
- Ahmed Hassen Omer, *Aleyyu Amba*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 1, Harrassowitz, Wiesbaden 2003, s. 195–196.
- Augustyniak Z., *Małżeństwa polityczne jako sposób umacniania pozycji władcy w Cesarstwie Etiopskim za panowania Iyasa*, „Afryka”, 33, 2011, s. 45–54.
- Bartnicki A., *Walka o Morze Czerwone*, PWN, Warszawa 1992.
- Bartnicki A., J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Ossolineum, Wrocław 1987.
- Bender Shetler J., Dawit Yehualashet, *Building a City of Peace through Intercommunal Association*, „Journal of Religion, Conflict, and Peace”, 4, 1, 2010.
- Ficquet E., W. Smidt (red.), *The Life and Times of Lij Iyasu of Ethiopia*, Lit, Zürich, Berlin 2014.
- Ficquet E., *Flesh Soaked in Faith: Meat as a Marker of the Boundary Between Christians and Muslims in Ethiopia*, [w:] B.F. Soares, *Muslim-Christians Encounters in Africa*, Brill, Leiden 2006, s. 39–56.
- Hussein Ahmed, A. Gori, *Islam*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, tom 3, Harrassowitz, Wiesbaden 2007, s. 198–202.
- Hussein Ahmed, *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform and Reaction*, Brill, Leiden 2001.
- Marcus H., *The Life and Time of Menelik II: Ethiopia 1844–1913*, Clarendon Press, Oxford 1975.
- Morin D., *Prise de parole, prise du pouvoir: la destitution du leg Iyasu (27 septembre 1916)*, „Pount” Numéro Spécial: *L’ascension du ras Tafari & La naissance de l’Éthiopie moderne 1916–1930*, 7, 2013, s. 19–37.
- Óstebø T., *Christian-Muslim Relations in Ethiopia* [w:] Anne N. Kubai, Tarakegn Adebo (wyd.), *Striving in Faith: Christians and Muslims in Africa*, Life & Peace Institute, Uppsala 2008, s. 71–89.
- Rubinkowska H., *Kobiety w elitach władzy Cesarstwa Etiopskiego*, „Afryka”, 27, 2008, s. 60–80.
- Tadesse Tamrat, *Church and State 1270–1527*, Oxford University Press, Oxford 1972.
- Trimingham J. S., *Islam in Ethiopia*, Oxford University Press, London 1952.
- Zewde Gabre-Sellassie, *Yohannis IV of Ethiopia: Political Biography*, Clarendon Press, Oxford 1975.

KULT MARYJNY W ETIOPSKIM KOŚCIELE ORTODOKSYJNYM

Wstęp

W artykule opisano rolę, jaką odgrywa kult Maryi¹ w Etiopskim Kościele Ortodoksyjnym², jednej z najstarszych wspólnot chrześcijańskich na świecie. Po krótkim wprowadzeniu na temat historii tego Kościoła, scharakteryzowano kult maryjny w Etiopii, oraz jego przejawy w liturgii, sztuce, piśmiennictwie i codziennej pobożności. Jeden z badaczy orientalnego chrześcijaństwa Paul Krüger określił Kościół Etiopski jako dysponujący „bogactwem dziecięcego zaufania i dziecięcej miłości do Maryi”³. Warto jednak pokazać, że cześć maryjna w Etiopii ma solidną podbudowę intelektualną i teologiczną, którą zachodni obserwatorzy niejednokrotnie ignorowali.

Historyczny rozwój kultu maryjnego

Chrześcijaństwo pojawiło się na terenach współczesnej Etiopii w połowie IV wieku. Starożytna Etiopia (znana pod nazwą Aksum, od miasta będącego siedzibą jej władców) była państwem dobrze znanym w chrześcijańskiej *oikumene*, potężnym militarnie i gospodarczo. Prowadziła ekspansję w głąb Afryki i na Półwysep Arabski oraz bogaciła się na dalekomorskim handlu afrykańskimi towarami takimi jak kość słoniowa czy skóry zwierzęce. Mimo to wiedza o najdawniejszych dziejach chrześcijańskiej Etiopii jest często wyrywkowa. Zaskakująco skromna

¹ W całym tekście konsekwentnie użyto form Maryja, Maryi, Maryję itd., co należy rozumieć jako wybór estetyczny dopuszczany przez Radę Języka Polskiego. W językach gyyz i amharskim imię matki Jezusa brzmi Märyām, jedynie bardzo stare rękopisy gyyz (jak na przykład datowane na IV–VII wiek tzw. Ewangelie Garimy) preferują formę Märyā.

² Oficjalna nazwa tego kościoła to *Yeltyopya ortodoks tāwahdo betā krəstīyan* czyli Etiopski ortodoksyjny kościół *tewahdo*, gdzie słowo *tewahdo* „zjednoczenie” odnosi się do pełnego złączenia natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie. W tekście nazwa ta tłumaczona jest wymiennie jako Etiopski Kościół Ortodoksyjny i Kościół Etiopski.

³ P. Krüger, *Maria i Ecclesia w liturgii etiopskiej*, w: *Teksty o Matce Bożej. Kościoły przedchalcędońskie*, wstęp, wybór, oprac., posł. Henryk Paprocki, Niepokalanów 1995, s. 70.

jest znajomość choćby historii kościelnej, wystarczy wspomnieć, że nie wiadomo prawie nic o władzy biskupiej. Dzięki badaniom filologicznym można jednak zrekonstruować, jakie teksty zostały przetłumaczone w tym najdawniejszym okresie na lokalny język gyyz i na tej podstawie odtworzyć obraz wczesnego etiopskiego chrześcijaństwa.

Po upadku Aksum w VII wieku zapadły „wieki ciemne”, o których nie ma niemal żadnych informacji. Wiarygodne informacje na temat chrześcijańskiej Etiopii pojawiają się dopiero pod koniec wieku XIII, gdy realia międzynarodowe zmieniły się już całkowicie. Od tego momentu datuje się także zacieśnienie związków łączących Etiopię z patriarchatem w Aleksandrii i Kościołem koptyjskim, którego diecezją była Etiopia od czasów starożytnych do 1959 roku (choć z odrębnymi zwyczajami i własnym językiem liturgicznym). Bez wątpienia wiele elementów tradycji etiopskiej, w tym także te związane z kultem maryjnym, ma pochodzenie koptyjskie.

Nie ma żadnych bezpośrednich źródeł (takich jak inskrypcje czy przedstawienia), które świadczyłyby o istnieniu kultu maryjnego w chrześcijańskim Aksum, a więc pomiędzy IV a VII wiekiem. Analizując piśmiennictwo etiopskie można co prawda wskazać teksty pochodzące z Aksum, gdzie Maryja jest wzmiankowana (o czym dalej), ale nic nie wskazuje na to, aby jej kult był wówczas bardzo rozpowszechniony.

Cennym, choć niemal nieznanym, dokumentem dotyczącym wczesnej teologii etiopskiej jest homiliarz spisany w klasztorze Ḥayq ʾĒstifānos w latach 1336–1340⁴. W tym ciągle nieopublikowanym rękopisie znajdują się m. in. etiopskie tłumaczenie jednego z kazań maryjnych Proklosa z Konstantynopola (f. 96b–106a) oraz homilii Jakuba z Sarug o zwiastowaniu (f. 80b–82a). Autorem jednego z kazań, poświęconego zaślęciu Maryi (f. 124b–129a), jest bliżej nieznaną Minās określony jako „biskup Aksum”. Może być to zatem najstarszy rdzennie etiopski tekst o tematyce mariologicznej.

Olbrzymi wzrost znaczenia kultu maryjnego miał miejsce za panowania cesarza Zarʿa Yāʿqoba. Władca ten wstąpił na tron w 1434 roku i swoje nieco ponad trzydziestoletnie panowanie podporządkował wielkiemu dziełu „maksymalnego scentralizowania władzy w rękę cesarską i ujednolicenia systemu zarządzania w całym państwie oraz poszerzenia granic Etiopii i umocnienia jej pozycji na północy”⁵. W swojej polityce cesarz wiele uwagi poświęcał sprawom kościelnym, zapewne wychodząc z założenia, że ortodoksyjna wiara jest (czy też powinna być)

⁴ Jego mikrofilm przechowywany jest obecnie w bibliotece Hill Museum and Monastic Library w Collegeville (USA) pod sygnaturą EMMML 1763.

⁵ A. Bartnicki, J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław 1987, s. 73. Gwoli wyjaśnienia, północ Etiopii od najdawniejszych czasów przejawiała tendencje separatystyczne, czego wyrazem w bliskich nam czasach była np. secesja Erytrei od Etiopii w 1993 r.

czynnikiem jednoczącym ludność Etiopii. Cesarz pisał (lub raczej firmował swoim nazwiskiem) liczne dzieła teologiczne, w których poczesne miejsce zajmuje tematyka mariologiczna.

Rozbudowanie pobożności maryjnej przez cesarza Zar'a Yā'qoba nie wynikało tylko z jego osobistych skłonności, lecz było także (a zdaniem niektórych nade wszystko) działaniem politycznym⁶. Według wizji Zar'a Yā'qoba legitymizacja władzy etiopskich cesarzy płynęła z utożsamienia Aksum z Jerozolimą, ludu Etiopii z Izraelitami, zaś ich samych – z biblijnym Salomonem. Poprzez analogię pomiędzy Maryją a Syjonem Zar'a Yā'qob postrzega Maryję jako punkt zbieżny Starego i Nowego Przymierza. Cesarz Etiopii jest strażnikiem Arki Przymierza w mieście Aksum (gdzie odbywały się koronacje cesarzy) jak również ukochanym dzieckiem Maryi⁷.

Tak radykalny wzrost znaczenia kultu maryjnego spotkał się z opozycją przynajmniej części środowiska monastycznego. Mnisi związani z klasztorem Gundā Gunde (określani mianem stefanitów od imienia ich pierwszego opata) sprzeciwiali się nadmiernemu ich zdaniem eksponowaniu Maryi w teologii i, jak zaświadcza ich żywoty, odmawiali dokonywania prostracji przed wizerunkiem Maryi⁸. Ten „antymaryjny” prąd nie pozostawił jednak trwałego śladu w teologii etiopskiej. Można tym samym przyjąć, że to właśnie cesarz Zar'a Yā'qob jest twórcą etiopskiego kultu maryjnego w jego obecnym kształcie. Późniejsze większe spory teologiczne na forum Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego, z których ostatni zakończył się po zwołanym przez Jana IV synodzie w Boru Meda, nie dotyczyły w sposób bezpośredni znaczenia Maryi⁹.

Miejsce Maryi w liturgii i teologii Kościoła Etiopskiego

Maryja zajmuje poczesne miejsce w liturgii eucharystycznej¹⁰, zarówno ze względu na dedykowane jej anafory¹¹ jak i obecność w *ordinarium missae*. W li-

⁶ Por. “La dévotion mariale en Éthiopie n’est pas un phénomène de piété populaire. À l’origine de ce mouvement, on trouve le pouvoir royal”. M.-L. Derat, *La domaine de rois éthiopiens. Espace, pouvoir, monachisme*, Paris 2003, s. 280.

⁷ B. Hirsch, F. X. Fauvelle-Aymar, *Aksum après Aksum. Royauté, archéologie et herméneutique chrétienne de Ménélík II (r. 1865–1913) à Zära Yaqob (r. 1434–1468)*, “Annales d’Éthiopie” 17 (2001), s. 91–97.

⁸ S. Kur, *Herezja (?) Stefanitów w Kościele Etiopskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 19 (2006), s. 213–214.

⁹ Yacob Beyene, *Controversie christologiche in Etiopia*, Napoli 1977, s. 7.

¹⁰ Pełen przekład etiopskiej liturgii eucharystycznej można znaleźć w: S. Mercer, *The Ethiopic liturgy. Its sources, development and present form*, Milwaukee-London, 1915 lub M. Daoud, *The liturgy of the Ethiopian Church*, Cairo 1959. Znakomitą monografią na ten temat jest: Habtemichael Kidane, *L’ufficio divino della Chiesa Etiopica*, Roma 1998.

¹¹ Terminem anafora określa się w kościołach wschodnich modlitwę eucharystyczną. W Kościele Etiopskim używanych jest kilkanaście anafor, dobieranych w zależności od pory liturgicznej.

turgii Maryja pełni przede wszystkim rolę pośredniczki między wiernymi a Sy-nem, u którego wstawia się za grzesznikami¹².

Podczas mszy modlitwa *Ave Maria* odmawiana jest bezpośrednio przed czytaniem biblijnym¹³. Spośród dwudziestu anafory będących w użyciu w Etiopskim Kościele Ortodoksyjnym jedna nosi nazwę „anafory naszej pani Maryi” (gyyz: *qəddāse ’əgzə ’ətna Māryām*). Tradycja etiopska przypisuje jej autorstwo Cyriakowi, biskupowi al-Bahnasa (starożytny Oxyrynchus). O życiu tego pisarza nie wiadomo prawie nic, przypuszcza się, że mógł żyć w VI wieku, a z jego spuścizny zachowało się osiem homilii w języku arabskim, w tym niektóre o tematyce maryjnej¹⁴.

Wyjątkowo oryginalnym etiopskim konceptem teologicznym jest zestawienie ze sobą trzech symboli *sacrum*: Maryi, Syjonu i Arki Przymierza. Miejscem, gdzie te trzy świętości spotykają się jest katedra w Aksum. Co najmniej od XVI wieku nosi ona wezwanie „naszej matki Syjonu”. Choć nie wiadomo dokładnie, kiedy i w jakich okolicznościach katedra otrzymała to miano, bardzo możliwe, iż stanowi ono nawiązanie do jerozolimskiej bazyliki Hagia Sion konsekrowanej w 394 roku, a zburzonej przez Persów w 614 roku¹⁵. Góra Syjon, na której Dawid umieścił Arkę, i dla której jego syn Salomon zbudował Świątynię, już w Psalmach posiada pewien aspekt macierzyński¹⁶.

Ciekawą prawidłowość można zauważyć, analizując dzieło zwane *Maṣḥafa ’Aksum* („Księga Aksum”)¹⁷. Zawiera ono między innymi odpisy nadań ziemskich, jakie otrzymała katedra w Aksum od królów Etiopii. Badacze podkreślają, że z uwagi na ich ogromne znaczenie dla Etiopczyków odpisy takie można uznać za autentyczne, nawet jeśli dotyczą czasów bardzo odległych¹⁸. Charakterystyczne jest, że o ile władcy aksumscy pisząc o adresacie nadania używają po prostu określenia „kościół w Aksum”, władcy późniejsi bez wyjątku łączą w jakiś sposób ten kościół z postacią Maryi, na przykład określając go jako *’amməna Ṣəyon* „nasza matka Syjon”¹⁹. Teologia etiopska

¹² G. Migliorati, *Il culto di Maria in Etiopia*, w: *Miscellanea Aethiopica reverendissimo domino Stanislao Kur septuagenario professori illustrissimo viro amplissimo ac doctissimo oblate*, Warszawa 2000 (=Warszawskie Studia Teologiczne 12, 2), s. 185.

¹³ Aymro Wondmagegnehu, J. Motovu (red.), *The Ethiopian Orthodox Church*, Addis Ababa 1970, s. 106–107.

¹⁴ *The Coptic encyclopedia*. Vol. 2, ed. Aziz Atiya, New York 1991, s. 669–671.

¹⁵ V. M. Lur’e, *Iz Ierusalima v Aksum čerez Hram Solomona. Arhaičnye predaniâ o Sione i Kovčegu Zaveta v sostave Kebra Negest i ih translaciâ čerez Konstantinopol’*, „Hristianskij Vostok” new ser. 2 [8] (2000), s. 175.

¹⁶ Ps. 87,5. Polski przekład zaciera tu „żeński” charakter Syjonu, o którym autor hebrajski pisze w *femininum* „w niej” (נָּה).

¹⁷ Najstarsze rękopisy przekazujące ten tekst (jak np. BN Abb. 97 z Biblioteki Narodowej w Paryżu) pochodzą z XVII wieku, zawierają jednak odpisy dokumentów dużo wcześniejszych.

¹⁸ D. Crummey, *Literacy in an oral society: the case of Ethiopian land records*, w: „Journal of African Cultural Studies” 18, 1, 2006, s. 12–13.

¹⁹ C. Conti Rossini (tłum.), *Documenta ad illustrandam historiam. 1, Liber Axumae*, Parisiis; Lipsiae, 1910, s. 20–80.

czyni analogię pomiędzy Syjonem, wybranym przez Boga na miejsce przechowania tablic przymierza a Maryją, wybraną na Bogurodnicę. Znajduje to odzwierciedlenie w tytułach, jakimi obdarzana jest Maryja: „tron Boga”, „komnata świętości”, „pałac na niebie i na ziemi”²⁰. Motyw utożsamienia Maryi z Syjonem i Arką został w obszerny sposób rozwinięty w bodaj najsłynniejszym dziele literatury etiopskiej *Kəbra nagašt* („Chwale królów”)²¹. W rozdziale 95. rola Maryi zostaje wyjaśniona następująco:

„Zaprawdę zostało dane zbawienie nam wszystkim, całemu ludowi chrześcijańskiemu, który uwierzył w naszą Panią Maryję – obraz niebiańskiego Syjonu. Pan bowiem zamieszkał w łonie dziewicy i został zrodzony z niej bez współzycia cielesnego. Palcem Bożym zostało napisane dziesięć słów prawa i umieszczone na Syjonie jako arka prawa Pana”²².

Bardzo podobne rozumowanie znaleźć można w obszernym zbiorze homilii skompilowanym w XV wieku pod tytułem *Maṣḥafa bərhān* („Księga światłości”), którego autorstwo przypisywane jest wspomnianemu już cesarzowi Zar‘a Yā‘qobowi. Autor porównuje w nim łono Maryi do tablic przymierza. Zauważa też dodatkowo związek pomiędzy liczbą dziesięciu przykazań a dziesiątą literą greckiego alfabetu *iota* oznaczającą Jezusa²³.

W sanktuarium każdego kościoła etiopskiego znajduje się replika Arki zwana *tābot*. Jest to niewielka kwadratowa kamienna tablica z inskrypcją informującą, komu poświęcony jest dany *tābot* (w liczbie mnogiej *tābotāt*). W Etiopii to *de facto* nie kościoły, ale właśnie *tābotāt* noszą wezwania. Bardzo powszechne jest nadawanie im wezwań związanych z Maryją. Tradycyjnie w najważniejszych kościołach przynajmniej jeden z przechowywanych w nim *tābotāt* powinien być poświęcony Maryi²⁴.

Charakterystyczna dla etiopskiej mariologii jest również idea „przymierza łański” (gyyz *kidāna məḥrat*). Według niej Jezus zawarł z Maryją przymierze, zgodnie z którym osoba czyniąca dobro w imię Maryi, rozpamiętująca jej ból i wznosząca do niej prośby otrzyma odpuszczenie grzechów²⁵.

²⁰ G. Lanczkowski, *Zur äthiopischen Madonnenverehrung*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 66 (1954/1955), s. 34–35.

²¹ Głównym motywem tego dzieła jest wyprawa królowej Saby do biblijnego króla Salomona. Z tego związku rodzi się Menelik, który uprowadza z Jerozolimy Arkę Przymierza i przywozi ją do Etiopii na znak wybraństwa Etiopii jako nowego Izraela. Fragmenty dzieła zostały przetłumaczone na polski: S. Strelcyn (tłum.), *Kebra Nagast czyli chwala królów Abisynii*, Warszawa 1956. Tłumaczenie to nie zawiera licznych dygresji teologicznych przeplatających główną narrację.

²² Carl Bezold (wyd.), *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige*, München 1905, s. [130]. Pozycja ta jest do dzisiaj jedynym pełnym wydaniem tekstu etiopskiego *Kəbra nagašt*.

²³ L. Ricci (tłum.), „*Il libro della luce*” di negus Zar‘a Yā‘qob (*Mashafa Berhan*), Louvain 1965, s. 38.

²⁴ Agostino Tedla da Hēbo, *Il Tabot: la sua importanza religiosa e giuridico-culturale nella Chiesa etiopica*, „Orientalia Christiana Periodica” 60 (1994), s. 139–140.

²⁵ M.-A. van den Oudenrijn, *La dévotion mariale dans l’église d’Éthiopie*, w: *Hommage aux catholiques suisses*, Fribourg 1954, s. 129.

Z teologicznego punktu widzenia istotne jest również przekonanie o szczególnej opiece, jaką Maryja darzy Etiopię. Mimo uniwersalnego charakteru chrześcijańskiego przesłania, już od czasów apostoelskich rysowały się wyraźne odmienności pomiędzy kościołami w Syrii, Egipcie czy na Zachodzie. Kościoły, które nie uznały ustaleń Soboru Chalcedońskiego mają zdecydowanie narodowy charakter²⁶. Prawdopodobnie jednak nigdzie sakralizacja własnego kraju nie posunęła się tak daleko jak w Etiopii. Jak wspomniano, fakt przeniesienia Arki Przymierza do Etiopii czyni z niej kraj wybrany przez Boga, sama zaś Arka jest (przynajmniej od pewnego momentu) ściśle związana z Maryją. W tekście skompilowanym pod koniec XIX wieku pojawia się scena, w której Chrystus pokazuje Maryi poszczególne krainy Etiopii oddając je pod jej opiekę²⁷. Podobny motyw znaleźć można też w pismach portugalskiego zakonnika Francisco Alvaresa, który przebywał w Etiopii w latach 1520–1526. W swojej relacji z pobytu w Etiopii Alvares cytuje list króla Etiopii do króla Portugalii, w którym afrykański władca mówi o sobie: „ja kadzidło Dziewicy, król Etiopii, syn Nachuma, syn królewski z ręki Maryi, syn królewski z rodu Jakuba”²⁸.

Święta maryjne

Kalendarz liturgiczny²⁹ Kościoła Etiopskiego zawiera trzydzieści trzy święta maryjne. Można je podzielić na uroczystości: celebrujące jej życie (prezentacja w Świątyni, narodziny, poczęcie, zaśnięcie, wniebowzięcie), wychwalające jej imię (Maryja jako Syjon, Maryja jako „przymierze łaski”), upamiętniające dokonane za jej sprawą cuda (jak objawienie się Ildefonsowi z Toledo) oraz ustanowione na cześć sanktuariów maryjnych (głównie egipskich, jak Qusquam, ale za poświęcony Maryi uznaje też tradycja etiopska kościół w Filippi znany z Dziejów Apostolskich [Ap. 16, 1–40])³⁰. Dodatkowo, zgodnie z Synaksariuszem³¹ Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego, dwudziesty pierwszy dzień każdego miesiąca poświęcony jest Maryi.

Szczególną formą oddania czci Maryi może być również odbycie pielgrzymki do jednego z licznych etiopskich sanktuariów maryjnych. Oprócz nabożeństwa, któremu jak zwykle w Etiopii towarzyszy śpiew i taniec, wierni mogą też wziąć

²⁶ P. Siniscalco, *Starożytne kościoły wschodnie. Historia i literatura*, Kraków 2013, s. 40–46.

²⁷ G. Fiaccadori, *Aethiopica minima*, „Quaderni Utinensi” 7 (1989), s. 147.

²⁸ F. Alvares, *Verdadeira informação das terras do preste João das Indias*, Lisboa 1889, s. 189.

²⁹ Tak w liturgii jak w życiu codziennym Etiopczycy posługują się kalendarzem zupełnie odmiennym od gregoriańskiego. Nowy rok przypada 11 września, każdy miesiąc ma 30 dni, z wyjątkiem ostatniego, który ma dni 5 w roku zwykłym lub 6 w przestępnym. Data roczna jest wcześniejsza w stosunku do „europejskiej” o 7 lub 8 lat.

³⁰ E. Fritsch, *The liturgical year of the Ethiopian Church*, w: „Ethiopian Review of Cultures” special issue, 9/10 (2001), s. 57–63.

³¹ Synaksariusz to księga liturgiczna mająca formę kalendarza zawierającego spis świętych czczonych w danym Kościele, daty ich wspomnienia liturgicznego oraz krótki żywot.

udział w procesji czy zaczerpnąć leczniczej wody ze świętego źródła zwanego w Etiopii *ṣābāl*³².

Dzieła literackie poświęcone Maryi

Literatura etiopska spisywana przez wieki w języku gyyz jest jedną z wielkich literatur Wschodu chrześcijańskiego. Składają się na nią tłumaczenia dokonane z greki i z arabskiego oraz oryginalne utwory etiopskie. Ma ona charakter niemal wyłącznie religijny i nie brakuje w niej dzieł o tematyce maryjnej.

Tradycja etiopska wiąże tłumaczenia tekstów maryjnych w szczególności ze wspomnianym już cesarzem Zar'a Yā'qobem (panował w latach 1434–1468), ale też z jego ojcem Dawidem (1379/1380–1412) i wnukiem Nododem (1494–1508)³³.

W liturgii Kościoła Etiopskiego wykorzystuje się kilka długich poematów maryjnych, które są dzielone na części śpiewane w określone dni tygodnia. Zdecydowanie najpopularniejszym z nich jest *Wəddāsē Māryām* („Pochwała Maryi”), przetłumaczony w XIV wieku z arabskiego oryginału³⁴. Równie ważne *'Argānōna dāngəl* („Harfa Dziewicy”) według tradycji jest dziełem Giyorgisa, preceptora cesarza Zar'a Yā'qoba³⁵. Trzecie oficjum maryjne – *'Anqasha bərḥān* („Brama światłości”) – przypisywane jest mitycznemu etiopskiemu śpiewakowi imieniem Yāred. Pod względem treści przypomina „Pochwałę Maryi”, ale zawiera bardziej szczegółowe przesłanie teologiczne. Rozgranicza bowiem ściśle pomiędzy czią należną tylko Synowi, a pochwałą kierowaną także do Maryi.

Ciekawym przykładem poezji maryjnej są hymny pochwalne określane jako *malkə'* („wizerunek”). W utworach tych każda zwrotka opiewa jakąś część ciała Maryi. Hymny tego rodzaju mogą być poświęcone także Jezusowi i świętym. Są one bardzo popularne i charakterystyczne dla literatury gyyz. Ich geneza jest ciągle niejasna, niektórzy badacze doszukują się analogii syryjskich i greckich, ale wskazuje się też na obecność podobnych tekstów w spuściźnie literackiej świętej Brygidy Szwedzkiej, której dzieła były znane w Etiopii. Oto przykładowy fragment hymnu *malkə'*³⁶:

³² F. Heyer, *Die Kirche Äthiopiens*, Berlin–New York, 1971, s. 187–193.

³³ A. Caquot, *Aperçu préliminaire sur le Maṣḥafa Tēfut de Gechen Amba*, „Annales d'Éthiopie” 1 (1955), s. 99, 108.

³⁴ Tekst został przetłumaczony na język polski przez ks. prof. Stanisława Kura, zob. *Teksty o Matce Bożej: kościoły przedchalcedońskie*, wstęp, wybór, oprac., pośl. Henryk Paprocki, Niepokalanów 1995, s. 37–47.

³⁵ P. Leander, *Argānōna ueddāsē: nach Handschriften in Uppsala, Berlin, Tübingen und Frankfurt a. M.*, Leipzig 1922.

³⁶ Oryginał: Ch. Hayoz, *Portrait de Marie; Complainte de la Vierge*, Fribourg 1956, s. 37–38.

Chwała twoim policzkom moja Pani Maryjo, tronowi światła,
[O których] pisał dla ciebie król Salomon:
„Policzki twe są jak skóra granatu”³⁷
Dziewico w dwójnasób, Maryjo która jesteś Syjonem.

Chwała twoim uszom moja Pani Maryjo, które w Nazarecie i Galilei
Usłyszały dobrą nowinę od Gabriela:
„Oto w sposób cudowny będąc dziewicą poczniesz Pana”
I które nasłuchiwały słów twego nowonarodzonego.

Z rozlicznych apokryfów poświęconych życiu Maryi, o którym tak skromnie informują ewangelie kanoniczne, warto wspomnieć o dwóch. Utwór funkcjonujący pod tytułem *Mashafa ladata la Maryām* („Księga narodzin Maryi”) stanowi przeróbkę słynnej Protoewangelii Jakuba i opisuje okoliczności poczęcia i narodzenia oraz życia Maryi przed Zwiastowaniem³⁸. Księga znana jako *Nagara Maryām* („Mowa Maryi”) poświęcona jest wydarzeniom towarzyszącym ucieczce Świętej Rodziny do Egiptu. Tekst ten nie został dotychczas wydany³⁹.

Spośród innych dzieł prozą zdecydowanie największe znaczenie odgrywa obszerna kompilacja zatytułowana *Ta'ammara Maryām* („Cuda Maryi”). Zbiór ten został przetłumaczony z inicjatywy cesarza Zar'a Yā'qoba w latach 1411–1468 z języka arabskiego. Zawiera on opowieści o cudach dokonanych przez Maryję bądź dzięki jej wstawiennictwu. Rękopisy składają się standardowo z trzydziestu trzech opowieści. Szacunek dla tej księgi był tak wielki, że jej odczytywanie zostało włączone do etiopskiej liturgii⁴⁰.

Oprócz powyższych tekstów należących do ścisłego kanonu Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego, Maryja pojawia się także w tekstach o charakterze magicznym, na przykład na niewielkich zwojach, których noszenie ma chronić przed złym urokiem bądź leczyć dolegliwości. Teksty te można uznać za literaturę bardziej ludową i zawierającą treści nieobecne w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Pojawiają się w nich takie motywy jak na przykład poznanie przez Maryję tajemnych imion Jezusa i wyjawienie ich⁴¹.

³⁷ PnP 4, 3.

³⁸ Wydanie tekstu zob. M. Chaîne, *Apocrypha de Beata Maria Virgine*, Louvain 1955.

³⁹ W kolekcjach europejskich rękopisy tego dzieła znajdują się między innymi w Bibliotece Narodowej Paryżu (BN Abb. 102) czy British Library (BL Orient 602). Żaden nie jest starszy niż XVIII wiek.

⁴⁰ A. Ferenc, *Writing and literature in Classical Ethiopic (Giiz)*, w: *Literatures in African languages*, red. Bogumił Andrzejewski, Stanisław Piłaszewicz, Witold Tyloch, Warszawa-Cambridge 1985.

⁴¹ C. Conti Rossini, *Note per la storia litteraria abissina*, „Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche” 5, 8 (1899), s. 263–264.

Inspiracje maryjne w sztuce etiopskiej

Przedstawienia figuralne w sztuce etiopskiej znajdujemy na takich nośnikach jak: malowidła w kościołach, iluminacje pergaminowych rękopisów, drewniane ikony, inskrypcje na metalowych krzyżach procesyjnych.

Najstarszym znanym etiopskim przedstawieniem Maryi w sztuce etiopskiej jest datowany na XIV wiek wizerunek na *manbara tābot*⁴² przedstawiający Maryję z Dzieciątkiem. Podobnie datowane jest – nie mające żadnej analogii w Etiopii – malowidło z kościoła Gännätä Maryam przedstawiające Maryję jako dziecko siedzące na kolanach świętej Anny⁴³.

Iluminacje w rękopisach są zapewne dziedziną, w której sztuka etiopska znalazła swój najpełniejszy wyraz. Do naszych czasów zachowały się jedynie bardzo nieliczne rękopisy starsze niż XIII wiek. Znakomitym przykładem wczesnego iluminowanego rękopisu etiopskiego jest ewangeliarz należący do mnicha imieniem ʾIyasus Moʾa⁴⁴. Był on przeorem jednego z najważniejszych etiopskich klasztorów – Dabra Hayq ʾEstifānos. W zawartym w nim cyklu ikonograficznym znajduje się pięć przedstawień maryjnych. Obok scen pochodzących z Ewangelii (zwiastowanie – f. 17v, narodziny Jezusa – f. 18r), występują również trzy sceny o genezie apokryficznej – prezentacja w Świątyni (f. 15r), ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu (f. 19r) i tak zwana próba gorzkiej wody (f. 17v). Szczególnie interesujące jest to ostatnie przedstawienie, niezwykle rzadkie zarówno w sztuce etiopskiej jak wczesnochrześcijańskiej⁴⁵, mające swoją genezę w Protoewangelii Jakuba⁴⁶.

Rozpowszechnienie przedstawień Maryi w sztuce było efektem działalności Zarʾa Yāʾqoba, pod którego patronatem powstały liczne ikony maryjne. Sam cesarz nosił ikonę Maryi na piersi, aby chronić się przed złą magią. W społeczeństwie, w którym umiejętność czytania ograniczona była do wąskiej elity kościelnej, obrazy pełniły zasadniczą rolę w popularyzacji kultu maryjnego⁴⁷.

Artystą, którzy z inicjatywy cesarza tworzył wizerunki maryjne był Fære Šəyon, jeden z dosłownie kilku dawnych etiopskich artystów znanych z imienia

⁴² Dosłownie “tron na *tābot*”. Jest to kamienny postument, na którym *tābot* spoczywa w sanktuarium.

⁴³ S. Chojnacki, *Notes on a lesser-known Marian iconography in 13th and 14th Century Ethiopian painting*, „Aethiopica” 5 (2002), s. 43–46.

⁴⁴ Rękopis datowany jest na rok 1280/1281. Rozbieżność dat wynika ze sposobu przeliczania kalendarza etiopskiego na gregoriański.

⁴⁵ Na jego temat zob.: E. Jastrzębowska, *Bild und Wort: das Marienleben und die Kindheit Jesu in der christlichen Kunst vom 4. bis 8. Jh. und ihre apokryphen Quellen*, Warszawa 1992, s. 49, 94–95, 144. Próbie gorzkiej wody miały być według prawa Starego Testamentu (por. Lb 5, 11–31) kobiety, które popełniły cudzołóstwo. Według Protoewangelii Jakuba próbie tej została poddana także Maryja, oczywiście wychodząc z niej zwycięsko.

⁴⁶ Por. *Apokryfy Nowego Testamentu. T. I, Ewangelie apokryficzne*, pod red. M. Starowieyskiego, Lublin 1980, s. 197–198.

⁴⁷ S. Kaplan, *Seeing is believing. The power of visual culture in the religious world of Aṣe Zārʾa Yaʾeqob of Ethiopia (1434–1468)*, “Journal of Religion in Africa” 32, 4 (2002), s. 413–415.

(sztuka etiopska, podobnie jak europejska sztuka średniowieczna, była z zasady anonimowa). Tworzone przez niego dyptyki i tryptyki zestawiają wizerunek Maryi z wizerunkami Apostołów. Podobnie jak dawniejsze malarstwo etiopskie czerpią one ze wzorów bizantyjskich. Zdradzają jednak także innowacyjne inspiracje malarstwem florenckim oraz ikonami italo-kreteńskimi⁴⁸.

Oprócz przedstawień pojedynczych znamy również ze sztuki etiopskiej obszernie cykle ikonograficzne poświęcone Maryi. Powstawały one od XVII wieku jako ilustracje do wspomnianych powyżej dzieł takich jak *Ta'ammara Māryām* czy *Nagara Māryām*⁴⁹.

Codzienna pobożność maryjna etiopskich chrześcijan

W 1980 Abraha François – katolicki arcybiskup Asmary⁵⁰ i uczestnik Soboru Watykańskiego II – opublikował artykuł, w którym podjął się opisanie psychologii codziennej pobożności etiopskich chrześcijan⁵¹. Pisząc o kulcie maryjnym, zwrócił uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, według niego Chrystusa postrzegają Etiopczycy tak jak cesarza, dlatego też postać Maryi przywodzi im na myśl skojarzenia z matkami cesarzy. Rzeczywiście, w dziejach Etiopii znajdujemy przykłady królewskich małżonek, które w okresie małoletniości synów-cesarzy aktywnie angażują się w sprawy państwa⁵². Podobnie też Maryja, choć podporządkowana Synowi, ma jednak realną możliwość wpływania na życie wiernych. Po drugie, zdaniem autora, mężczyźni etiopscy kierują się w życiu etosem wojownika, dlatego też nie okazują litości czy współczucia. Etiopczycy we wszelkich rozterkach uciekają się zatem do Maryi, która jako kobieta kojarzona jest z okazywaniem miłosierdzia.

Cześć oddawana Maryi znajduje odzwierciedlenie w codziennym języku. W niniejszym artykule ograniczono się jedynie do przykładów z języka amharskiego. Język ten jest wskazywany przez około 17 milionów obywateli jako rodzimy. Czyżni go to jednym z dwóch największych pod względem liczby użytkowników języków Etiopii. Co również istotne, jego użytkownicy są w zdecydowanej większości ortodoksyjnymi chrześcijanami.

Podczas porodu, zwłaszcza w regionach mniej rozwiniętych, gdzie dostęp do nowoczesnej medycyny jest utrudniony, kobiety siedzą wokół rodzącej powtarzając imię Dziewicy. Kiedy goście odwiedzają kobietę w połogu, witają ją słowami

⁴⁸ M. Heldman, *The Marian icons of the painter Frē Seyon. A study in fifteenth-century Ethiopian art, patronage and spirituality*, Wiesbaden 1994.

⁴⁹ G. Annequin, *L'illustration des Ta'amra Maryam de 1630 à 1730. Quelques remarques sur le premier style de Gondar*, „Annales d'Éthiopie” 9 (1972).

⁵⁰ Asmara obecnie jest stolicą Erytrei, wówczas była jeszcze miastem w Etiopii.

⁵¹ Abraha François, *Psicologia religiosa del cristiano etiopico*, „Quaderni di Studi Etiopici” 1 (1980), s. 17–22.

⁵² H. Rubinkowska, *Kobiety w elitach władzy Cesarstwa Etiopskiego*, „AFRYKA” 28 (2008), s. 60–80.

’ənk^wan Maryam marräččəš „jak dobrze, że Maryja zlitowała się nad Tobą”, wyrażając tym samym gratulacje, że trudny czas porodu dobiegł końca. Na pożegnanie życzą jej: Maryam bāšəlləm tawtaš „niech Maryja sprawi, byś wyszła ozdobioną”⁵³. W wielu wyrażeniach Maryja jawi się jako wspomożycielka wspierająca wiernych w ich codziennych trudnościach. Osobie, która usilnie czegoś poszukuje, można życzyć Maryam taftaw „oby Maryja to rozwiązała”, zaś gdy dziecko potknie się i upadnie, czym prędzej należy powiedzieć Maryam tanätəflätalläč „oby Maryja rozpostarła dla niego [coś miękkiego]”⁵⁴.

Obok literatury maryjnej wzmiankowanej już powyżej, spisanej w liturgicznym języku gyyz, a więc dostępnej niemal wyłącznie mężczyznom (którzy odbierali edukację religijną), istnieją w Etiopii liczne popularne pieśni w języku amharskim wykonywane przez kobiety z okazji któregoś z trzydziestu trzech świąt maryjnych czy liturgicznego wspomnienia archanioła Gabriela. Pieśni te opiewają Maryję jako opiekunkę kobiet, ideał cnót oraz akcentują jej rolę w zbawieniu ludzkości⁵⁵.

Wśród chrześcijan w Etiopii bardzo powszechne jest również nadawanie imion zawierających element maryjny⁵⁶. Często spotykane imiona to np. Šəgge Maryam „kwiat Maryi”, Säblä Dəngəl „plon Dziewicy”, Gäbrä Maryam „sługa Maryi” czy Haylä Maryam „potęga Maryi”⁵⁷. Tego rodzaju imiona używane są częściej, ale nie wyłącznie, przez kobiety, które – jak to często bywa w wielu kulturach – noszą imiona kojarzące się z pięknem, łagodnością czy płodnością⁵⁸. Oczywiście przejawia się w tym również szczególna więź łącząca wszystkie chrześcijańskie kobiety z Maryją.

Zakończenie

Maryjny kult pełni bardzo istotną rolę w życiu etiopskich chrześcijan. Wiele z jego przejawów jest dobrze znanych z tradycji katolickiej czy prawosławnej, należy bowiem do wspólnego dziedzictwa chrześcijaństwa. Charakterystyczne dla Etiopii jest natomiast: interpretowanie Maryi w kontekście Starego Testamentu⁵⁹,

⁵³ Baye Yimam, *The pragmatics of greetings, felicitations and condolence expressions in four Ethiopian languages*, „African Languages and Cultures” 10, 2 (1997), s. 119–120.

⁵⁴ T. L. Kane, *Amharic-English dictionary. Vol. I*, Wiesbaden 1990, s. 192.

⁵⁵ C. Marcus, *In praise of women: the veneration of the Virgin Mary in the Ethiopian Orthodox Church*, „Journal of Ethiopian Studies” 35, 1 (2002), s. 9–23.

⁵⁶ W Etiopii (podobnie jak np. na Islandii) zamiast nazwiska używa się imienia ojca.

⁵⁷ Zakrawać może na ponurą ironię, iż to ostatnie nosił w charakterze *patronymicum* krwawy komunistyczny dyktator Etiopii z lat 1974–1991 Mängəstu Haylä Maryam.

⁵⁸ K. Kołakowska, *Nie imię czyni człowieka? Etiopskie nazwy własne w procesie identyfikacji pozycji społeczno-kulturowej*, w: *Role społeczne płci w Afryce Subsaharyjskiej*, pod red. Laury Łukowskiej, Warszawa 2012, s. 23.

⁵⁹ We wspomnianym w artykule oficjum *Wəddāse Māryām* znajdują się porównania Maryi między innymi do: Jerozolimy, krzewu gorejącego, laski Aarona, przybytku Świątyni. Skądinąd interpretacja, zgodnie z którą Maria symbolizuje Stare Przymierze, jest nieobca również tradycji łacińskiej. Por. E. Adamiak, *Mariologia*, Poznań 2003, s. 41.

utożsamienie jej z Arką Przymierza oraz włączenie elementów jej kultu do ideologii władzy cesarskiej. W postaci Maryi spotyka się w tradycji etiopskiej Stare i Nowe Przymierze, ponadczasowe *sacrum* i *profanum* codziennego życia i politycznej władzy. Wszystko to czyni z etiopskiego kultu maryjnego zjawisko wyjątkowe i fascynujące.

Dr Marcin Krawczuk – adiunkt w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania badawcze: filologia etiopska, Etiopski Kościół Ortodoksyjny.

Bibliografia

- Abraha F., *Psicologia religiosa del cristiano etiopico*, “Quaderni di Studi Etiopici” 1, 1980.
- Adamiak E., *Mariologia*, Poznań 2003.
- Atiya A. (red.), *The Coptic encyclopedia*, New York 1991.
- Alvares F., *Verdadeira informação das terras do preste João das Indias*, Lisboa 1889.
- Wondmagegnehu Aymro, Motovu J. (red.), *The Ethiopian Orthodox Church*, Addis Ababa 1970.
- Annequin G., *L'illustration des Ta'amra Maryam de 1630 à 1730. Quelques remarques sur le premier style de Gondar*, “Annales d'Éthiopie” 9, 1972, s. 193–226.
- Bartnicki A., J. Mantel-Niećko, *Historia Etiopii*, Wrocław 1987.
- Yimam Baye, *The pragmatics of greetings, felicitation and condolence expressions in four Ethiopian languages*, “African Languages and Cultures” 10, 2, 1997, s. 103–128.
- Bezold C. (wyd.), Kebra Nagast. *Die Herrlichkeit der Könige*, München 1905.
- Caquot A., *Aperçu préliminaire sur le Maṣḥafa Ṭēfut de Gechen Amba*, “Annales d'Éthiopie” 1, 1955, s. 89–108.
- Chojnacki S., *Notes on a lesser-known Marian iconography in 13th and 14th Century Ethiopian painting*, „Aethiopica” 5, 2002, s. 42–66.
- Rossini C. Conti (tłum.), *Documenta ad illustrandam historiam. I, Liber Axumae*, Parisiis; Lipsiae, 1910.
- Rossini C. Conti, *Note per la storia litteraria abissina*, „Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche” 5, 8, 1899, s. 197–220, 263–285.
- Crummey D., *Literacy in an oral society: the case of Ethiopian land records*, w: “Journal of African Cultural Studies” 18, 1, 2006, s. 9–22.
- Derat M.-L., *La domaine de rois éthiopiens. Espace, pouvoir, monachisme*, Paris 2003.

- Ferenc A., *Writing and literature in Classical Ethiopic (Giiz)*, w: *Literatures in African languages*, red. Bogumił Andrzejewski, Stanisław Piłaszewicz, Witold Tyloch, Warszawa-Cambridge 1985, s. 255–299.
- Fiaccadori G., *Aethiopica minima*, „Quaderni Utinensi” 7, 1989, [1993], s. 145–165.
- Fritsch E., *The liturgical year of the Ethiopian Church*, w: “Ethiopian Review of Cultures” special issue, 9/10, 2001.
- Hayoz Ch., *Portrait de Marie; Complainte de la Vierge*, Fribourg 1956.
- Heldman M., *The Marian icons of the painter Frē Seyon. A study in fifteenth-century Ethiopian art, patronage and spirituality*, Wiesbaden 1994.
- Heyer F., *Die Kirche Äthiopiens*, Berlin-New York, 1971.
- Hirsch B., F. X. Fauvelle-Aymar, *Aksum après Aksum. Royauté, archéologie et herméneutique chrétienne de Ménélik II (r. 1865–1913) à Zära Yaqob (r. 1434–1468)*, „Annales d’Éthiopie” 17, 2001, s. 57–107.
- Jastrzębowska E., *Bild und Wort: das Marienleben und die Kindheit Jesu in der christlichen Kunst vom 4. bis 8. Jh. und ihre apokryphen Quellen*, Warszawa 1992.
- Kane T. L., *Amharic-English dictionary*, Wiesbaden 1990.
- Kołakowska K., *Nie imię czyni człowieka? Etiopskie nazwy własne w procesie identyfikacji pozycji społeczno-kulturowej*, w: *Role społeczne płci w Afryce Subsaharyjskiej*, pod red. Laury Łykowskiej, Warszawa 2012, s. 15–27.
- Krüger P., *Maria i Ecclesia w liturgii etiopskiej*, w: *Teksty o Matce Bożej. Kościoły przedchalcedońskie*, wstęp, wybór, oprac., posł. Henryk Paprocki, Niepokalanów 1995, s. 70–87.
- Lur’e V. M., *Iz Ierusalima v Aksum čerez Hram Solomona. Arhaičnye predaniâ o Sione i Kovčege Zaveta v sostave Kebra Negest i ih translâciâ čerez Konstantinopol’*, „Hristianskij Vostok” new ser. 2 [8], 2000, s. 137–206.
- Kaplan S., *Seeing is believing. The power of visual culture in the religious world of Aše Zär’a Ya’eqob of Ethiopia (1434–1468)*, „Journal of Religion in Africa” 32, 4, 2002, s. 403–421.
- Kur S., *Herezja (?) Stefanitów w Kościele Etiopskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 19, 2006, s. 211–218.
- Lanczkowski G., *Zur äthiopischen Madonnenverehrung*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 66, 1954/1955, s. 25–38.
- Marcus C., *In praise of women: the veneration of the Virgin Mary in the Ethiopian Orthodox Ch. G. urch*, „Journal of Ethiopian Studies” 35, 1, 2002, s. 9–26.
- Migliorati, *Il culto di Maria in Etiopia*, w: *Miscellanea Aethiopica reverendissimo domino Stanislawo Kur septuagenario professori illustrissimo viro amplissimo ac doctissimo oblate*, Warszawa 2000 (=Warszawskie Studia Teologiczne 12, 2), s. 181–202.
- van den Oudenrijm M.-A., *La dévotion mariale dans l’église d’Éthiopie*, w: *Homage aux catholiques suisses*, Fribourg 1954.

- Paprocki H. (wstęp, wybór, oprac., posł.), *Teksty o Matce Bożej: kościoły przed-chalcedońskie*, Niepokalanów 1995.
- Ricci L. (tłum.) „*Il libro della luce*” di negus Zar‘a Ya‘qob (*Mashafa Berhan*), Louvain 1965.
- Rubinkowska H., *Kobiety w elitach władzy Cesarstwa Etiopskiego*, „Afryka” 28, 2008, s. 60–80.
- Siniscalco P., *Starożytne kościoły wschodnie. Historia i literatura*, Kraków 2013.
- Starowieyski M. (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu. T. I, Ewangelie apokryficzne*, Lublin 1980.
- da Hēbo Agostino Tedla, *Il Tabot: la sua importanza religiosa e giuridico-culturale nella Chiesa etiopica*, “*Orientalia Christiana Periodica*” 60, 1994, s. 131–157.
- Beyene Yacob, *Controversie christologiche in Etiopia*, Napoli 1977.

IZABELA CYWA

CZY NASTĄPI PODZIAŁ REPUBLIKI ŚRODKOWOAFRYKAŃSKIEJ?

*Tekst dedykuję Pani Wiesławie Bolimowskiej,
dzięki której Afryka stała się dla mnie
jeszcze piękniejszym i ciekawszym miejscem.*

Dnia 5 kwietnia 2014 r. Sekretarz Generalny ONZ Ban Ki-Moon oświadczył w Bangi (stolicy Republiki Środkowoafrykańskiej, RŚA), że w dwadzieścia lat po ludobójstwie w Rwandzie ONZ dołoży wszelkich starań, by zapobiec ludobójstwu w Republice Środkowoafrykańskiej. ONZ miała wspierać RŚA militarnie i finansowo¹. Wypowiedź ta wynikała z błędnych informacji o rzekomo grożącej przerodzeniem się w ludobójstwo wojnie religijnej na terytorium Republiki Środkowoafrykańskiej.

Pierwsze działania ONZ zmierzające do udzielenia pomocy temu krajowi zostały zatwierdzone w rezolucji Rady Bezpieczeństwa NZ 2127 z 5 grudnia 2013 roku, na mocy której powołano międzynarodową misję militarną MISCA² (la Mission internationale de soutien à la Centrafrique sous conduite africaine)³. W tym czasie bowiem, w Bangi dwa zwalczające się ugrupowania zbrojne: Seleka i Anti-Balaka walczyły o opanowanie stolicy⁴.

¹ *Centrafrique: Ban Ki-moon à Bangui pour afficher la détermination de l'ONU*, www.la-croix.com/Actualite/Monde/Centrafrique-Ban-Ki-moon-a-Bangui-pour-afficher-la-determination-de-l-ONU-2014-04-05-1131879 [z 15.01.2015].

² Misja militarna MISCA to wojskowa operacja wsparcia pokoju w Republice Środkowoafrykańskiej, prowadzona przez Unię Afrykańską z udziałem Kamerunu, Gwineji, DRK, Gabonu i Czadu.

³ MINUSCA, Mission multidimensionnelle intégrée de stabilisation des Nations unies en Centrafrique, Historique, <http://minusca.unmissions.org/Default.aspx?tabid=5622&language=fr-FR> [z 05.01.2015].

⁴ Autorka była świadkiem grudniowych wydarzeń 2013 r. w Bangi. Przeprowadziła wywiady z mieszkańcami Bangi w kwietniu 2014 r.

Przeważająca większość mieszkańców Republiki Środkowoafrykańskiej za datę klęski i początku upadku państwa uważa dzień 24 marca 2013 r., kiedy do Bangi wkroczyły wojska rebelianckiego aliansu Seleka, będącego sojuszem ugrupowań opozycyjnych wobec ówczesnego rządu prezydenta Francois Bozize⁵ (w języku urzędowym sango⁶ termin „Seleka” oznacza „przymierze”). Od 1960 r. przez ten kraj nieustannie przetaczały się wojska różnych ugrupowań przejmując kolejno władzę w państwie⁷. Szczególnie duże znaczenie dla RŚA mają ostatnie lata: 2012-2014, kiedy kraj ten oskarżano m.in. o ludobójstwo, a jego mieszkańców o kanibalizm⁸.

Rebelia roku 2013, która przerodziła się w trwającą nadal wojnę domową, miała kilka etapów. Doprowadziła ona do załamania gospodarki i kryzysu politycznego w Republice Środkowoafrykańskiej, a w perspektywie może doprowadzić do trwałego podziału państwa⁹.

Cel nadrzędny rebelii – podział kraju

Republika Środkowoafrykańska jest krajem okołorównikowym o powierzchni 622 984 km². Liczba jej mieszkańców nie jest dokładnie znana. Według Central Intelligence Agency (CIA) w roku 2012 szacowano ją na 5 057 208 osób¹⁰, natomiast w roku 2014 miała wzrosnąć do 5 277 595¹¹. Według statystyk CIA w latach 2012-2014 w Republice Środkowoafrykańskiej było 800 000 uchodźców wewnętrznych i zewnętrznych, a z powodu wojny domowej zginęło około 6 000 osób (dokładna liczba ofiar nie jest znana, ponieważ w niektórych miejscach znajdują się zbiorowe groby). Wobec braku dokładnych statystyk różne organizacje humanitarne podają sprzeczne dane szacunkowe dotyczące liczby populacji RŚA¹².

Kraj ten ma bogate złoża diamentów, złota, ropy naftowej i uranu. Znajdują się one głównie we wschodniej i środkowej części kraju, które kontroluje kilka ugru-

⁵ D. Auzias, J.-P. Labourdette, *République Centrafricaine 2013–14 (avec cartes et avis des lecteurs)*, Paris 2012.

⁶ Sango jest, wraz z francuskim, językiem urzędowym Republiki Środkowoafrykańskiej.

⁷ B. Martinelli, *Centrafrique, les chemins de la haine*, «Libération», 20 mai 2014, http://www.liberation.fr/monde/2014/05/20/centrafrique-les-chemins-de-la-haine_1022584 [z 21.05.2014].

⁸ *Centrafrique: Manger les musulmans rendrait intelligent, selon les Anti-balles AK*, www.alwihdainfo.com/Centrafrique-Manger-les-musulmans-rendrait-intelligent-selon-les-Anti-balles-AK_a10364.html [z 4.07.2014].

⁹ Na podstawie wywiadów własnych przeprowadzonych w Republice Środkowoafrykańskiej na przełomie 2013 i 2014 roku.

¹⁰ www.indexmundi.com/fr/republique_centrafricaine/population_profil.html [z 04.01.2015].

¹¹ <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/socind/default.html> [z 04.01.2015].

¹² Dane statystyczne WHO odnośnie populacji Republiki Środkowoafrykańskiej znacznie różnią się od wyżej przytoczonych: www.who.int/countryfocus/cooperation_strategy/ccsbrief_caf_fr.pdf [z 05.04.2015].

powołań militarnych. Na terenach roponośnych bazy założyli żołnierze podzielonej¹³ organizacji Seleka¹⁴. Natomiast wokół terenów gdzie mieszczą się liczne kopalnie złota przebywają żołnierze Armii Bożego Oporu (Lord's Resistance Army)¹⁵. Południe kraju pokrywa las równikowy. Rejony te zamieszkuje w większości ludność pigmejska¹⁶. Znajdują się tam również złoża diamentów i złota, aczkolwiek nie są one tak pokaźne jak w pozostałych częściach kraju¹⁷.

Po wielu latach kolonializmu francuskiego, dnia 13 sierpnia 1960 r. proklamowano niepodległość RŚA¹⁸. Od tego czasu w Republice Środkowoafrykańskiej rządziło dziewięciu przywódców, w tym Jean Bedel Bokassa, który w 1976 r. ogłosił się cesarzem¹⁹. Do 15 marca 1981 r. David Dacko był już trzykrotnie prezydentem Republiki, ponadto w 1981 r. został pierwszym prezydentem wybranym przez Zgromadzenie Narodowe. Było to wydarzenie wyjątkowe w historii RŚA²⁰,

¹³ W koalicji Seleka następują podziały na mniejsze frakcje i trudno podać dokładną liczbę ugrupowań. Kolejny podział nastąpił w grudniu 2014 r. i był związany z planowanym na maj 2015 r. forum organizacji politycznych i społecznych RŚA w Bangi, które miałyby stanowić platformę rozmów między nimi. Podział Seleka do stycznia 2015 r. i liderzy ugrupowań: 1. Miasto Bria i okolice – generał Zacharia Damane – UFDR – Union des forces démocratiques pour le rassemblement (Związek Sił Demokratycznych na rzecz Jedności); 2. Miasto Kaga Bandoro – generał Nourredine Adam – Front Patriotique pour la Renaissance de Centrafrique (FPRC) (Front Patriotyczny Odrodzenia Republiki Środkowoafrykańskiej); 3. Miasto Bambari – generał Ali Darras (wspierany przez Fulanów) – l'Union pour la Paix en Centrafrique (UPC) (Unia dla/naz rzecz Pokoju w Republice Środkowoafrykańskiej). Podział Seleka od stycznia 2015 r.: 1. Kaga Bandoro – generał Nourredine Adam – Front Patriotique pour la Renaissance de Centrafrique (FPRC) (Front Patriotyczny Odrodzenia Republiki Środkowoafrykańskiej); 2. Bambari – generał Ali Darras – l'Union pour la Paix en Centrafrique (UPC) (Unia na rzecz pokoju w Republice Środkowoafrykańskiej); 3. Rassemblement pour la réconciliation des Centrafricains (RPRC) (Zgromadzenie na rzecz pojednania Republiki Centralnej Afryki) – Herbert Gotran Djono Ahaba. Podaję za: S. Krock, *RCA: Divisée, l'ex-rebellion Séléka sera «unie» pour le dialogue national prévu en janvier*, www.aa.com.tr/fr/news/436669--divisee-lex-rebellion-seleka-sera-quot-unie-quot-pour-le-dialogue-national-centrafricain-prevu-en-janvier/ [z 02.01.2015].

¹⁴ Do grupy Seleka początkowo należały 4 ugrupowania: Konwencja Patriotów dla Sprawiedliwości i Pokoju (la Convention des patriotes pour la justice et la paix, CPJP), Związek Demokratyczny na Rzecz Jedności (l'Union des forces démocratiques pour le rassemblement, UFDR), Konwencja Patriotyczna dla Ocalenia Państwa (la Convention patriotique pour le salut du Kodro, CPSK), Front Demokratyczny Ludu Środkowo-Afrykańskiego (le Front démocratique du peuple centrafricain, FDPC), wg A. Ceriana Mayneri, *La Centrafrique, de la rébellion Séléka aux groupes anti-balaka (2012–2014). Usages de la violence, schème persécutif et traitement médiatique du conflit*, „Politique africaine”, 2014, 134, s. 179–193.

¹⁵ *La LRA de Joseph Konny „survit” dans le sud-vest en Centrafrique*, www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20140813161654/ [z 5.01.2015].

¹⁶ P. Kalck, *Histoire centrafricaine. Des origines à 1966*, L'Harmattan, Paris, 1992.

¹⁷ Z informacji własnych uzyskanych podczas pobytu w Republice Środkowoafrykańskiej na przełomie 2013 i 2014 roku.

¹⁸ Association Démocratique des Français en Centrafrique (ADFCA), *Guide de la vie pratique en Centrafrique 1988–1989*, Bangui 1988, s. 9–10.

¹⁹ Bruno Martinelli, *Centrafrique, les chemins de la haine*, «Libération», 20 mai 2014, http://www.liberation.fr/monde/2014/05/20/centrafrique-les-chemins-de-la-haine_1022584 [z 21.05.2014].

²⁰ Léonce Gamañ, *République Centrafricaine. D'une pseudo-démocratie à une autocratie*, www.courrierinternational.com/article/2013/04/04/d-une-pseudo-democratie-a-une-autocratie/ [z 4.04.2013].

ponieważ władza w tym kraju była przekazywana w sposób siłowy poprzez pucze wojskowe i przewroty polityczne.

Środkowoafrykańczycy szczególnie czczą pamięć Barthélemera Bogandy, szefa autonomicznego rządu w ostatnich latach kolonializmu. Miał on duże zasługi dla gospodarki i tworzenia podstaw nowego państwa – RŚA. 29 marca każdego roku mieszkańcy RŚA obchodzą wielkie święto – dzień pamięci Barthélemera Bogandy. Według Środkowoafrykańczyków, tragiczna śmierć w katastrofie lotniczej tego przywódcy cieszącego się autorytetem miała negatywny wpływ na przyszłość powstającego wówczas państwa.

Rebelie lat 2003 i 2013 stanowiły newralgiczny punkt w historii kraju. Przebiegały one w bardzo podobny sposób, chociaż rebelia roku 2003 skończyła się szybko, co pozwoliło na próby odbudowy ekonomicznej kraju. Rebelia roku 2013 pod przywództwem Michela Djotodia przekształciła się natomiast w wojnę domową, przynosząc liczne ofiary²¹ i rzesze uchodźców. Opustoszały całe miasta i wsie²². Według UNHCR połowę uciekinierów stanowiły dzieci poniżej 15 roku życia. W efekcie kryzysu w RŚA ucierpiało 2,3 mln dzieci, które stanowią prawie połowę populacji Republiki Środkowoafrykańskiej²³. Rebelia spowodowała również drastyczne zwiększenie liczby dzieci niedożywionych²⁴. Z dnia na dzień było coraz więcej przypadków przemocy seksualnej ze strony walczących oddziałów. Zagadnienie to omawiano w październiku 2013 r. na forum Zgromadzenia Ogólnego NZ²⁵.

W 2003 r. ówczesny prezydent Ange-Félix Patassé stracił władzę wraz z wkroczeniem wojsk François Bozize do RŚA. 10 lat później, po kilku nieudanych próbach, władzę w tym kraju przejął Michel Djotodia, lider Seleka. Ugrupowania należące do współczesnej organizacji Seleka brały również udział w obaleniu poprzedniego prezydenta i w przejściu władzy w państwie w 2003 r. Nie otrzymały one jednak ani stanowisk w rządzie, ani wystarczających pieniędzy za przeprowadzenie puczu, co spowodowało, że 24 marca 2013 r. kolejny raz uczestniczyły w zajęciu Bangi. Zarówno podczas rebelii Michela Djotodia, jak i François Bozize media wysuwały oskarżenia o kanibalizm. O wydarzeniach takich donoszono podczas ostatniej rebelii oraz w 2003 r., kiedy podobnych czynów, lecz na lud-

²¹ Luc Michel, *Seleka et crise en Centrafrique. Le dessous des cartes*, www.palestine-solidarite.org/analyses/Luc_Michel.150413.htm [z 15.05.2014].

²² W miejscowości, w której autorka pracowała, kobiety z dziećmi uciekały albo do lasu, albo do swoich rodzin zamieszkających w Republice Konga. Taka sytuacja trwała kilka miesięcy.

²³ © Pierre Terdjman / Cosmos pour UNICEF France Publié le 14 janvier 2014 / Dernière mise à jour le 24 juin 2015, *Centrafrique. Les enfants sont les premières victimes du conflit*, <https://www.unicef.fr/article/centrafrique-les-enfants-sont-les-premieres-victimes-du-conflit> [z 4.04.2014].

²⁴ *Profil d'opérations 2014 – République centrafricaine*, www.unhcr.fr/pages/4aae621d553.html [z 15.05.2014].

²⁵ *La violence sexuelle persiste en Centrafrique*, www.afriquejet.com/afrique-centrale/3975-la-violence-sexuelle-persiste-en-centrafrique.html [z 24.03.2014].

ności pigmejskiej, dopuszczali się członkowie organizacji Bania Moulengué²⁶, która wówczas pomagała w przeprowadzeniu rebelii François Bozize. Natomiast w roku 2013 w prasie europejskiej i miejscowej zamieszczono zdjęcia rzekomych przypadków kanibalizmu. Na fotografiach przedstawiano Środkowoafrykańczyków, którzy mieli zjadać części ciała zabitych muzułmanów. Dzisiaj wiadomo, że rozpowszechnianie tych zdjęć było manipulacją, która miała na celu spotęgowanie oburzenia wśród społeczeństwa Republiki Środkowoafrykańskiej, a przede wszystkim światowej opinii publicznej²⁷.

W 2008 r. na północnych terenach RŚA przy granicy z Czadem zaczęto na nowo reorganizować szeregi organizacji, które później w 2012 r. utworzyły sojusz Seleka. Miało to związek z konfliktami François Bozize z rządem francuskim i francuską organizacją Areva o wyłączność eksploatacji złóż uranu. Bezpośrednio po objęciu władzy w 2003 r. François Bozize obiecał, iż pozostawi prawo użytkowania złóż wyłącznie w rękach Francji. Jednocześnie jednak zaczął w tej samej kwestii współpracę z Chinami, czym naraził się rządowi francuskiemu. Kilka lat po przejściu władzy przez François Bozize, Chiny uczestniczyły w odbudowie państwa – m.in. Chińczycy budowali główną drogę do granicy z Kamerunem, za co władze RŚA zapłaciły diamentami²⁸. Francja i Chiny rywalizowały także o dostęp do znajdujących się na terenie RŚA złóż ropy naftowej. Zważywszy, iż od czasów kolonialnych Francja ma największe wpływy w tym kraju, zagrożenie dla francuskich interesów miała zażegnać kolejna rebelia i odsunięcie od władzy François Bozize. Pierwsze wzmianki o zawarciu przymierza Seleka wyszły na jaw zaraz po wystąpieniu sporu między ówczesnym prezydentem RŚA a Francją dotyczącego tych spraw²⁹.

W 2012 r. zbrojne oddziały Seleka, przegrupowywane od 2008 r., były już dobrze zorganizowane. Wtedy to ukazująca się w Bangi prasa podała, iż „nieznane wojska” wkroczyły na terytorium RŚA³⁰. Do tych oddziałów zwerbowano żołnierzy

²⁶ Rebelianci Bania-Moulengue w 2002 r. byli najęci przez ówczesnego prezydenta Republiki Środkowoafrykańskiej Ange Félix Patassé (rządy w latach 1993–2003), aby wesprzeć ówczesny rząd. Grupa zbrojna Bania-Moulengue była dowodzona przez Jean-Pierre’a Bemba. Żołnierze zamieszkiwali Demokratyczną Republikę Konga, ale pochodzili z Rwandy. Bemba został oskarżony przez Międzynarodowy Trybunał Karny o dowodzenie organizacją Bania-Moulengue, która na przestrzeni lat 2002–2003 miała dopuścić się łamania praw człowieka w Republice Środkowoafrykańskiej; wg J. Dinyendje-Longelo, *Le cas des Banyamulenge dans le désordre congolais*, [w:] *Afrique éducation*, 115, 2002, s. 18–21.

²⁷ Zbrojna interwencja Francji w Republice Środkowoafrykańskiej była podyktowana próbą zatrzymania rzekomo narastającej fali nienawiści między muzułmanami a chrześcijanami, która miała doprowadzić do kanibalizmu i ludobójstwa: B. Martinelli, *“Centrafrique, les chemins...”*, op. cit.

²⁸ *Influence et implication d’Idriss Déby en Centrafrique...*, op.cit.

²⁹ M. Debos, *Le Métier des armes au Tchad. Le gouvernement de l’entre-guerres*, éd. Karthala, coll. «Les Afriques», Paris 2013.

³⁰ *Société Évolution De L’athéisme Dans Le Monde : Les Africains Demeurent Les Plus Grands Croyants*, <http://negronews.fr/2014/04/29/societe-evolution-de-latheisme-dans-le-monde-les-africains-demeurent-les-plus-grands-croyants/> [z 29.04.2014].

z Czadu i Sudanu. Ze względu na to, iż znaczną część ludności tych państw stanowią muzułmanie, wojska Seleka składały się głównie z wyznawców islamu³¹. Państwa Afryki Środkowej próbowały zapobiec narastającemu konfliktowi. Prowadzone były rozmowy z rebeliantami. W lutym i marcu 2013 r. rebelianci nieustępliwie stawiali warunki, których prezydent Bozize nie przyjął³². Domagali się m.in. wypuszczenia więźniów politycznych i utworzenia rządu składającego się z ugrupowań wchodzących w skład Seleka.

Po przejęciu władzy w Bangi, w marcu 2013 r. oddziały Seleka docierały do różnych regionów kraju i poprzez zastraszanie mieszkańców chciały wprowadzić względny spokój³³. W stolicy w pierwszej kolejności rebelianci dewastowali ministerstwa i urzędy przechowujące dokumenty, niszczone np. książki maturalne. Włamania nie miały charakteru rabunkowego. Na porządku dziennym były zabójstwa współpracowników i urzędników administracji państwowej byłego prezydenta François Bozize. W wielu miejscowościach zabijano mieszkańców, tylko po to, aby stanowiło to przestrogę dla pozostałych. Oddziały Seleka dewastowały również siedziby międzynarodowych organizacji humanitarnych i kościelnych. W tym przypadku, głównie w celach rabunkowych. Żołnierze Seleka docierali do najdalszych miejsc w kraju, grabiąc miasta znajdujące się na ich drodze. Znałe są także przypadki napadów na szpitale, na przykład w jednej z miejscowości rebelianci szukali leków, po czym je spalili w obecności personelu medycznego i pacjentów, aby nie mogły służyć leczeniu miejscowej ludności³⁴.

Pół roku po przejęciu władzy przez alians Seleka kryzys gospodarczy i polityczny, który był już wcześniej dotkliwy, jeszcze się pogłębił. Niestabilna władza, ciągłe zmiany na stanowiskach ministerialnych oraz dyktatorskie rządy wojskowych doprowadziły państwo do ruiny³⁵. Działania żołnierzy Seleka sprawiały wrażenie realizacji planu, którego celem była destrukcja struktur państwa i doprowadzenie do podziału kraju. Kiedy zbrojne oddziały Seleka niszczyły dokumenty administracyjne, politycy tej koalicji podjęli działania zmierzające do podziału państwa.

Do 2012 r. ludność muzułmańska, pochodząca głównie z Czadu, żyła w symbiozie ze swoimi sąsiadami środkowoafrykańskimi. Byli to w większości kupcy, którzy docierali do najdalszych zakątków kraju oraz skupowali plony od miejscowej ludności, dostarczając w zamian towary pierwszej potrzeby, takie jak ubra-

³¹ La Centrafrique assise sur le volcan religieux, www.lepoint.fr/monde/la-centrafrique-assise-sur-le-volcan-religieux-30-03-2013-1647886_24.php [z 30.03.2013].

³² Centrafrique: l'ultimatum des rebelles, www.bbc.co.uk/afrique/mobile/region/2012/12/121226_centrafrique_ultimatum.shtml [z 20.03.2014].

³³ Na podstawie wywiadów przeprowadzanych w stolicy – Bangi i miejscowościach na południu RŚA w 2013 r.

³⁴ RCA – Réfugiés centrafricains : Chemin commun avec la mort, <http://www.centrafrique-presse.info/site/info-societe-5644.html> [z 08.08.2014].

³⁵ Les fauteurs de trouble de Boy Rabe seront dénichés, www.radiodekeluka.org/securite/item/16755-les-fauteurs-de-trouble-de-boy-rabe-seront-d%C3%A9nich%C3%A9s.html [z 01.01.2014].

nia, leki, mydło, sól, cukier, mąka itp. Zapewniało to ludności zbyt plonów i zaopatrzenie w podstawowe artykuły. Dzięki temu mieszkańcy wielu regionów nie głodowali. Wojna domowa doprowadziła do rozerwania tych więzi i dziś wielu mieszkańców głoduje.

Rebeliancki alians Seleka

Wspominałam już, iż grupa Seleka powstawała przez kilka lat. W 2008 r. przyszedł lider tego sojuszu, Michel Djotodia chciał przejąć władzę w RŚA, ale wtedy szybka reakcja ówczesnego prezydenta François Bozize pokrzyżowała jego plany. Został aresztowany w Beninie, gdzie przebywał na emigracji. W grudniu 2012 r. natomiast, mimo kilku porozumień między Seleka a rządem RŚA, zbrojne oddziały tego sojuszu zaczęły zajmować strategiczne miasta na terytorium Republiki Środkowoafrykańskiej: Bria, Bambari i Kaga Bandoro³⁶. W tym samym czasie ambasada francuska w Bangi³⁷ została zaatakowana przez mieszkańców stolicy protestujących przeciw obecności Francji w RŚA.

Rządy „Seleka” i tymczasowego prezydenta RŚA Michela Djotodia trwały 11 miesięcy, do 23 stycznia 2014 r., kiedy to tymczasowym prezydentem wybrano Catherine Samba-Panza, mera Bangi za czasów Michela Djotodia³⁸.

Kontrofensywa Anti-Balaka

Reakcją na działania Seleka, które doprowadziły do pogłębienia kryzysu ekonomicznego i rozpadu struktur państwa, było powstanie organizacji Anti-Balaka. Składa się ona głównie z żołnierzy byłej armii środkowoafrykańskiej (zawodowych żołnierzy z okresu rządów François Bozize, zwanej FACA – Les Forces armées centrafricaines)³⁹. W prasie międzynarodowej żołnierzy Anti-Balaka nazywa się „chrześcijańskimi bojówkami”, co jest niezgodne z rzeczywistością. Wśród Anti-Balaka można spotkać chrześcijan, ale głównie są to wyznawcy religii tradycyjnych. Pierwsze ich oddziały powstały w mieście Bossangoa, gdzie działały jako grupy samoobrony. Później dołączyli do nich żołnierze FACA. Istnieje kilka wyjaśnień nazwy tego ugrupowania. „Balaka” może oznaczać maczetę lub przyrząd do cięcia. „Anti-balle AK” (odporny na kule karabinku AK, zwanego popularnie kałasznikowem) to człowiek niezniszczalny. Bojownicy Anti-Balaka noszą amulety, mające chronić ich przed ciosami. Wierzą, że jeżeli bojownik Anti-Balaka połknie

³⁶ *Chronologie complète*, www.franceonu.org/la-france-a-l-onu/dossiers-geographiques/afrique-subsaharienne/republique-centrafricaine/article/chronologie-6884 [z 15.04.2014].

³⁷ *Centrafrique: l'ambassade française attaquée*, www.lejdd.fr/International/Afrique/Actualite/Centrafrique-l-ambassade-francaise-attaquee-582941 [z 15.03.2014].

³⁸ Na podstawie wywiadów przeprowadzanych w stolicy – Bangi i miejscowościach na południu RŚA w 2013 r.

³⁹ *La pression monte sur les anti-balaka*, www.rfi.fr/afrique/20140212-centrafrique-pression-monte-anti-balaka-sangaris/ [z 20.02.2014].

„odpowiednią szczepionkę” (zwykle jest to żyłtka), stanie się niezniszczalny. Wierzenia te dają im poczucie misji i odwagi. Nie działają oni w imię religii. Ich deklarowanym celem nie jest walka z islamem, ale z Seleka utożsamianym z „obcym” najeźdźcą⁴⁰ przybyłym z Czadu⁴¹.

Kiedy 5 grudnia 2013 r. doszło w Bangi do krwawych walk między żołnierzami Michela Djotodia i Anti-Balaka, toczyły się one głównie w dzielnicach zamieszkałych przez muzułmanów, gdzie ukrywali się żołnierze Seleka. Starcia trwały kilkadziesiąt dni. Zginęło wówczas ponad tysiąc osób⁴². Narastała wrogość między obu ugrupowaniami. Jak już wspomniałam, w czasie walk w Bangi zaczęto wysuwać oskarżenia o ludobójstwo, których podłożem miała być rzekoma wojna religijna. Oskarżenia o wojnę religijną na terytorium Republiki Środkowoafrykańskiej wysuwano z tego powodu, iż żołnierzy Seleka utożsamiano z muzułmanami, dlatego wszystkich obywateli RŚA będących wyznawcami islamu oskarżano o współdziałanie z rebeliantami. Innych mieszkańców natomiast błędnie utożsamiano z chrześcijanami, pomimo że RŚA jest jednym z krajów, w którym obok chrześcijaństwa występują religie rodzime.

Bezpodstawne oskarżenia o ludobójstwo

Wydarzenia w RŚA, które media określają mianem ludobójstwa, różnią się znacznie od sytuacji w Rwandzie. Jak już wcześniej wspominałam konflikt, który zaczął się w 2012 r. w RŚA, składał się z kilku etapów, które miały doprowadzić do podziału kraju. Przemoc żołnierzy Seleka wywołała konflikt między obywatelami kraju niebędącymi wyznawcami islamu a ich muzułmańskimi braćmi, z którymi do tej pory żyli w zgodzie. Oskarżenia o ludobójstwo opierały się na wcześniejszych podejrzeniach o rzekomą wojnę religijną w RŚA i na kilku udokumentowanych przypadkach zabójstw ludności muzułmańskiej.

Media informowały również o linczach na wyznawcach islamu, które miały miejsce w Bangi. W tym samym czasie na prowincji RŚA narastało poczucie zagrożenia i niepewności. Mieszkańcy Republiki Środkowoafrykańskiej przekazywali sobie informacje, że organizacja Seleka zabija nie-muzułmanów, natomiast Anti-Balaka w odwecie mści się na „Czadyjczykach”. W spokojnych do tej pory

⁴⁰ Włoski antropolog Andrea Ceriana Mayneri zwraca uwagę na wydarzenia, jakie miały miejsce w przeszłości na terenie dzisiejszej Republiki Środkowoafrykańskiej. Według naukowca niechęć, jaka zrodziła się w organizacji Anti-Balaka w stosunku do Seleka, miała także uzasadnienie historyczne, które pozostawiło trwały ślad w świadomości społeczności zamieszkujących tereny dzisiejszej RŚA. Pozostała pamięć, iż to muzułmańscy najeźdźcy z dzisiejszego Czadu i Sudanu byli głównymi handlarzami niewolników i nękali tamtejsze ludy przez długie lata; wg A. Ceriana Mayneri, *La Centrafrique, de la rébellion Séléka aux groupes anti-balaka (2012–2014)*, op. cit., s.179–193.

⁴¹ Na podstawie wywiadów przeprowadzonych z członkami organizacji Anti-Balaka w kwietniu 2014 r.

⁴² *Un millier de morts en Centrafrique depuis début décembre*, www.liberation.fr/monde/2013/12/19/un-millier-de-morts-en-centrafrique-depuis-debut-decembre_967665 [z 5.02.2014].

miastach i wsiach zapanował chaos. Mieszkańcy uciekali do lasu, aby chronić życie⁴³.

W Internecie udostępniony został film dokumentalny, nakręcony przez Francuzów, poświęcony powstaniu grupy Anti-Balaka (2013 r.) Przedstawiono tam żołnierzy tego ugrupowania, którzy wypowiadali się o rebelii Djotodia w RŚA. Mówili, że chcą wypędzić oddziały Seleka z kraju. Nie kierowali się nienawiścią i nie planowali działań zmierzających do mordowania ludności czadyjskiej. Film pokazuje również przychylność Czadyjczyków wobec Seleka, co przyczyniło się do tego, że Czadyjczyków traktowano jako zdrajców i domagano się ich wysiedlenia. Według autorów filmu odbyło się kilka spotkań żołnierzy francuskich z organizacjami pozarządowymi, podczas których kadra wojskowa oficjalnie informowała, że francuskie wojsko (misja militarna Sangaris) przyjechało do kraju na „zaproszenie” Michela Djotodia, szefa Seleka. Z tego względu nie mogą oni rozbrajać oddziałów Seleka, ale nieoficjalnie wspierają ich przeciwników, tj. oddziały Anti-Balaka.

Działania zbrojne na peryferiach kraju

Poniżej zaprezentowano kilka przykładów ilustrujących stosunki i relacje między mieszkańcami Republiki Środkowoafrykańskiej, które ukazują bezpodstawność oskarżeń o nienawiść religijną między obywatelami RŚA.

B oraz M⁴⁴ to miasta leżące na południu kraju, w niedalekiej odległości od granicy kongijskiej. B liczy około czterech tysięcy mieszkańców. M jest miastem prefekturalnym, w którym wysoką pozycję społeczną zajmowali pochodzący z Czadu muzułmanie. Kiedy rozpoczęły się walki pomiędzy żołnierzami Anti-Balaka a Seleka wszyscy mieszkańcy poczuli się zagrożeni. Środkowoafrykańczycy – wyznawcy innych religii – współpracowali z muzułmanami również w miejscowościach B i M.

Położone w środku lasu tropikalnego B, znacznie mniejsze niż M i zamieszkałe głównie przez Pigmejów, nie było punktem zainteresowania międzynarodowych oddziałów wojskowych, mimo że tam również mieszkało wielu muzułmanów.

W B misje religijne prowadzą duży szpital, rocznie obsługujący około sześciu tysięcy osób. Na początku marca⁴⁵ 2014 r. muzułmanie ze wszystkich stron gromadzili się na posesji biskupiej w M, gdzie czuli się bezpieczni. Kiedy do M dotarły

⁴³ Na podstawie wywiadów przeprowadzanych w Bangi i miejscowościach na południu RŚA w 2013 r.

⁴⁴ Ze względu na ochronę świadków wydarzeń nazwy miejscowości zostały celowo zmienione na M i B. Poniżej przedstawiono przykłady zdarzeń, które miały miejsce między grudniem a marcem 2014 r.

⁴⁵ Przyczyną rozruchów był pucz Michela Djotodia z 24 marca 2013 r.

siły MISCA⁴⁶ wraz z francuskimi siłami Sangaris⁴⁷ żołnierze MISCA patrolowali ten teren. W B pozostało tylko dziesięcioro muzułmanów. Kilka dni po transporcie⁴⁸ wyznawców islamu do Czadu młodzież z B podpałała, grabiła i niszczyła pozostawione mienie. Ataki zmusiły pozostałych Czadyjczyków do schronienia się na terenie pobliskiej misji chrześcijańskiej. O tej sytuacji poinformowano dowództwo oddziałów MISCA z M. Nie podjęło ono jednak żadnych działań, aby zapobiec napaściom i rabunkom. Powstało również niebezpieczeństwo zaatakowania pobliskiej misji przez miejscową młodzież. Jednak dzięki interwencji misjonarzy nikt nie ucierpiał.

W M także doszło do przemocy. Wojska międzynarodowe pomagały podczas ewakuacji muzułmanów z posesji biskupiej. Podobnie jak w przypadku B, w M zostali najstarsi i najbardziej szanowani Czadyjczycy. Miesiąc po zamieszkach młodzież z M zabiła tamtejszego urzędnika. Część mieszkańców próbowała go bezskutecznie bronić. Kiedy doszło do ataków około 300 metrów od miejsca zbrodni stacjonowały siły MISCA, które i tym razem nie zareagowały⁴⁹. Wielokrotnie oddziały te zaniechały udzielenia pomocy ludności cywilnej⁵⁰.

Mieszkańcy południowych rejonów, z którymi autorka przeprowadzała wywiady, wypowiadali się z niechęcią o Czadyjczykach, których traktowano jak kolaborantów. Natomiast osoby, które nie ucierpiały w wyniku rebelii Djotodia, były w stanie przeciwstawić się niechęci skierowanej przeciwko wyznawcom islamu pochodzenia czadyjskiego. Obydwie grupy natomiast opowiadały się za przesiedleniem Czadyjczyków. Niechęć Środkowoafrykańczyków do Czadyjczyków kończyła się przeważnie na potyczkach słownych i przy jednoznacznym opowiedzeniu się za opuszczeniem przez obcokrajowców RŚA⁵¹.

Prawdziwe cele

Wysuwane oskarżenia o kanibalizm, wojnę religijną i ludobójstwo stały się podstawą nawoływania do podziału Republiki Środkowoafrykańskiej. Rebelie w 2003 i w 2013 r., jak już wspomniałam, były finansowo i politycznie wspierane przez Francję i Czad. Największe dochody ze złóż mineralnych i ropośnych czerpie Francja⁵², która wielokrotnie interweniowała w RŚA.

⁴⁶ Patrz przypis 3.

⁴⁷ Patrz przypis 28.

⁴⁸ Kilka tygodni po grudniowych wydarzeniach w Bangi w 2013 roku, władze czadyjskie zaczęły organizować transport muzułmanów czadyjskiego pochodzenia z RŚA do Czadu.

⁴⁹ Zdarzenia te miały miejsce podczas pobytu autorki w tym kraju.

⁵⁰ *Centrafrique: pourquoi réorganiser la «Seleka» maintenant?*, [www.rfi.fr/afrique/20140511-centrafrique-«Seleka»-nde/ \[z 11.05.2014\]](http://www.rfi.fr/afrique/20140511-centrafrique-«Seleka»-nde/ [z 11.05.2014]).

⁵¹ Na podstawie wywiadów własnych przeprowadzonych na południu RŚA w styczniu i lutym 2014 r.

⁵² Jak pisze R. Rybkowski: „Powstawanie państw, a następnie ich geopolityczne działanie zaczęło być rozumiane nie jako realizacja misji cywilizacyjnej, ale jako rezultat naturalnych procesów,

Według prasy międzynarodowej Francja miała pomagać w uzbrajaniu grupy rebelianckiej Anti-Balaka, a jednocześnie zabiegać na forum Zgromadzenia Ogólnego NZ o stworzenie misji wojskowej na potrzeby wojny domowej w RŚA⁵³. Pięć francuskich firm, które są potentatami na rynku RŚA, czerpie ogromne zyski z eksploatacji ekonomicznej kraju. Dlatego podział państwa, który proponuje Czad, nie jest dla Francji korzystny. Muzułmańsko-czadyjska część podzielonej RŚA miałaby zaczynać się od miasta Kaga Bandoro, które jest miejscem kluczowym, gdyż od tej miejscowości w głąb kraju ciągną się złoża mineralne.

Czad już wcześniej ingerował⁵⁴ w sprawy wewnętrzne RŚA⁵⁵. W 2003 i 2012 r. udostępnił on swoje terytorium oddziałom przygotowującym się do ofensywy zbrojnej skierowanej przeciwko RŚA. W latach 2013–2014 prezydent Czadu Idriss Déby, podobnie jak przedstawiciele Francji, uczestniczył w rozmowach mających zapewnić pokój w RŚA⁵⁶. W Czadzie również, z jego inicjatywy, odbył się szczyt Przywódców Wspólnoty Gospodarczej Państw Afryki Środkowej (ECCAS – la Communauté Économique des États de l’Afrique Centrale). Po walkach w Bangi, w dniu 9 stycznia 2014 r., przewieziono stamtąd samolotem do Ndżameny cały 135-osobowy tymczasowy parlament RŚA (Conseil national de Transition, CNT), aby przegłosował nowe rozstrzygnięcia polityczne w państwie⁵⁷.

W toku działań wojennych prowadzonych w Republice Środkowoafrykańskiej organizacje militarne i polityczne mające wpływ na powstanie rebelii Seleka i jej przebieg dążyły do podziału tego kraju. W tymczasowym parlamencie wyłonionym po styczniu 2014 r. byli również przedstawiciele podzielonej organizacji Seleka, którzy wytyczają coraz to nowe granice podziału państwa pod pretekstem wyznaczania granic religijnych. Nie pokrywają się one w żaden sposób z rzeczywistością wyznaniową. Wiadomo natomiast, że tereny RŚA, które Seleka chce przyłączyć do Czadu, obfitują w bogactwa mineralne⁵⁸. Działania te były zamie-

które mogły być badane w naukowy sposób. (...) Z tego naturalnego porządku wynika także podział na kraje kolonialne (które musiały zaspokoić potrzeby) oraz kolonie (służące ich zaspokojeniu)”. Patrz: R. Rybkowski, *Komu potrzebne są państwa upadłe*, [w:] *Problem upadłych państw w stosunkach międzynarodowych*, R. Kosowicz, A. Mania (red.), Kraków 2012, s. 14.

⁵³ *Influence et implication d’Idriss Déby...*, op. cit.

⁵⁴ W konflikcie w Republice Środkowoafrykańskiej ważną rolę odgrywały także państwa Afryki Środkowej i Wschodniej, takie jak Demokratyczna Republika Konga, Sudan czy Kamerun; wg M. Debos, *Le métier des armes...*, op. cit.

⁵⁵ P. Pascale, *Les pays qu’il faut à tout prix éviter en Afrique. Petite esquisse des zones que le Global Peace Index considèrerait comme étant les plus dangereuses en 2012*, www.slateafrique.com/11547/afrique-les-dix-pays-les-plus-dangereux [z 15.06.2014].

⁵⁶ J. Deveaux, *Le jeu trouble du Tchad, pompier pyromane en Centrafrique*, <http://geopolis.francetvinfo.fr/le-jeu-trouble-du-tchad-pompier-pyromane-en-centrafrique-27871> [z 25.12.2013].

⁵⁷ 9 stycznia 2014 w Ndżamenie tymczasowy prezydent Michel Djetodia wraz z ówczesnym premierem Nicolasem Tiangaye rzekli się urzędu, umożliwiając przeprowadzenie wyborów prezydenckich. Za: Jean de Dieu Ngaissona, *La fiscalité minière en République Centrafricaine*, www.memoireonline.com/12/09/2940/La-fiscalite-mini%C3%A9re-en-R%C3%A9publique-Centrafricaine.html [z 17.06.2014].

⁵⁸ *Influence et implication d’Idriss Déby en Centrafrique de mi-2012 à ..., op. cit.*

rzonym wynikiem wojny domowej. Zarówno na południu kraju, jak i na wschodzie mieszka ludność muzułmańska i chrześcijańska. Sugerowany podział kraju jest więc bezpodstawny. Jedną z nowo powstałych organizacji Seleka – Front Patriotyczny na rzecz Samostanowienia (Le Front patriotique pour l’Autodétermination) – umieściła na swojej stronie internetowej mapę z nowym podziałem Republiki Środkowoafrykańskiej – na część czadyjską i „resztę kraju”. Powstało wiele stron internetowych poświęconych nowemu porządkowi politycznemu w RŚA, m.in. na stronie *Islamic-news* można znaleźć flagę i skład rządu nowo powstałego tworu państwowego utworzonego z podzielonej RŚA. Na tej stronie czytamy, iż wojna religijna, a następnie ludobójstwo zmusiły społeczność muzułmańską do podjęcia zdecydowanych działań, aby zapobiec powtórzeniu się sytuacji z początku 2014 r., kiedy ludność muzułmańska była mordowana w RŚA⁵⁹.

Zakończenie

Grzegorz Gil w rozważaniach na temat państw upadłych pisze: „W odpowiedzi na sekurytyzację upadania państw pojawiły się głosy krytyki płynące z państw Trzeciego Świata, które widzą w niej przede wszystkim instrument propagandy oraz pretekst usprawiedliwiający zbrojną interwencję w najbiedniejszych rejonach świata”⁶⁰. Specjaliści zajmujący się państwami dysfunkcyjnymi uważają, że słowo „upadły” może oznaczać również słowo „zepsuty”, rodząc jednocześnie pokusę do mechanicznego podejścia do problemów państw afrykańskich⁶¹.

RŚA, która w 2012 r., według rankingu Fund for Peace plasowała się na 10 pozycji na liście państw upadłych (Failed States Index), w roku 2013 była w stanie dezorganizacji ekonomicznej i społecznej⁶². Republika Środkowoafrykańska uważana jest za jedno z wielu dysfunkcyjnych państw świata, co potwierdza większość instytucji badawczych zajmujących się dysfunkcyjnością i upadkiem państw⁶³. Przed zamachami w USA z 2001 r.⁶⁴ państw dysfunkcyjnych nie postrzegano jako zagrożenia dla bezpieczeństwa międzynarodowego, wiążąc je raczej z kryzysami humanitarnymi i konfliktami wewnętrznymi lub regionalnymi⁶⁵.

⁵⁹ <http://islamic-news.info/2014/04/les-musulmans-genocide-centrafrique-rca-anti-balaka/> [z 30.01.2015].

⁶⁰ G. Gil, *Sekurytyzacja upadania państw po zimnej wojnie*, [w:] *Problem upadku państw w stosunkach międzynarodowych*, Kraków 2012, s. 36.

⁶¹ R. Rybkowski, *Komu potrzebne...*, *op. cit.*, s. 18.

⁶² R. Kłosowicz, A. Mania, *Wprowadzenie* [w:] *Problem upadku państw w stosunkach międzynarodowych*, R. Kłosowicz, A. Mania (red.), Kraków 2012, s. 8.

⁶³ *Ibidem*, s. 105–127.

⁶⁴ A. Thedrelle, *La France prête à intervenir en Centrafrique*, www.lefigaro.fr/international/2013/11/21/01003-20131121ARTFIG00586-la-france-prete-a-intervenir-en-centrafrique.php [z 7.06.2014].

⁶⁵ R. Kłosowicz, A. Mania, *Wprowadzenie*, *op. cit.*, s. 7.

Cyklicznie powtarzające się w Republice Środkowoafrykańskiej rebelie doprowadziły do sytuacji, w której mieszkańcy czują się bezradni wobec przemocy, a jednocześnie każdy kolejny przewrót wojskowy staje się częścią ich historii. Ostatnia rebelia i spowodowana przez nią wojna domowa to brutalny okres w historii tego państwa. Działania uczestniczących w niej rebeliantów odsłaniają prawdziwe zamierzenia polityczne względem RŚA. Organizacja rebelii, a następnie kolejne jej elementy mające doprowadzić do podziału kraju, takie jak wojna religijna, ludobójstwo czy kanibalizm ukazują również strategiczne cele polityczne Francji i Czadu. Obecnie tereny Republiki Środkowoafrykańskiej nadal zamieszkują muzułmanie, co również wskazuje, że oskarżenie o konflikt religijny było bezpodstawne⁶⁶.

W czasie grudniowych walk w Bangi, jak już wspomniałam, Rada Bezpieczeństwa NZ zatwierdziła (5 grudnia 2013 r.) powołanie nowej misji militarnej MISCA, aby zapobiec łamaniu praw człowieka w RŚA. Nowo powołana misja zastąpiła wcześniejszą – MICOPAX, powstałą 12 lipca 2008 r. Podjęte działania miały doprowadzić do zwiększenia liczby wojsk państw afrykańskich na terenie RŚA do 2800 osób⁶⁷. Misja miała być wykonywana pod przewodnictwem Unii Afrykańskiej i przy wsparciu wojsk francuskich. Francja postanowiła przyłączyć się do działań mających doprowadzić do przezwyciężenia konfliktu i powołała misję militarną Sangaris⁶⁸, wysyłając 1600 francuskich żołnierzy do RŚA⁶⁹. Uchwałą Rady Bezpieczeństwa ONZ nr 2127/2014 postanowiono, że misja Sangaris będzie miała dwa cele: ochronę ludności cywilnej i pomoc humanitarną oraz rozbrojenie grup rebelianckich⁷⁰. Wojska francuskie i MISCA są chwalone w Europie za swój profesjonalizm. Misja Sangaris natomiast była krytykowana przez francuskich generałów za nieprofesjonalną taktykę, słabe rozwiązania militarne i brak rozpoznania wywiadowczego⁷¹.

Dzisiaj, pomimo zaangażowania militarnego i ekonomicznego Unii Europejskiej, ONZ i Unii Afrykańskiej w konflikt w Republice Środkowoafrykańskiej, kraj ten nadal jest niestabilny politycznie. Z tygodnia na tydzień wzrasta śmiertelność, zwłaszcza wśród dzieci. Ubożeją też pokłady złóż mineralnych. Część

⁶⁶ Na podstawie wywiadów przeprowadzonych między majem a czerwcem 2014 r. w Republice Środkowoafrykańskiej.

⁶⁷ Wywiady z mieszkańcami stolicy przeprowadzone w grudniu 2013 r. przez autorkę artykułu.

⁶⁸ S. Modola, *Centrafrique: la Misca et Sangaris peinent à freiner les violences*, www.rfi.fr/afrique/20140127-centrafrique-misca-sangaris-peinent-freiner-violences-«Seleka»-anti-balaka-morts-pillages/ [z 13.01.2014].

⁶⁹ *Les Échos de la Cité. Bulletin mensuel d'information du Bureau régional des Nations Unies pour l'Afrique centrale*, <http://unoca.unmissions.org/Portals/unoca-french/Documents/LES%20ECHOS%20N%C2%B0%2013%20-%20JANVIER%20%202013.pdf> [z 13.01.2014].

⁷⁰ *Cymothoe sangaris* to czerwono krwisty motyl z Afryki Środkowej.

⁷¹ *Le chef de Sangaris dément tout enlèvement en Centrafrique*, <http://fr.reuters.com/article/topNews/idFRPAEA1N01A20140224> [z 25.02.2014].

mieszkańców RŚA cieszy się z tego faktu, ponieważ uważa, że całe nieszczęście RŚA wynika z tego, iż na jej terytorium znajdują się ogromne bogactwa naturalne. Mają nadzieję, że gdy RŚA przestanie być budzącą zainteresowanie złotodajną żyłą, w kraju zapanuje pokój i wolność.

Mgr Izabela Cywa – doktorantka Nauk Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obecnie pracuje w Republice Środkowoafrykańskiej, która znajduje się w centrum jej zainteresowań badawczych. Z zaangażowana społecznie, współprowadzi stowarzyszenie na rzecz rozwoju lokalnego oraz czynnie działa w obszarze ekonomii społecznej.

Bibliografia

- Auzias D., Labourdette J.-P., *République Centrafricaine 2013–14 (avec cartes et avis des lecteurs)*, Paris 2012.
- Ceriana Mayneri A., *La Centrafrique, de la rébellion Séléka aux groupes anti-balaka (2012–2014). Usages de la violence, schème persécutif et traitement médiatique du conflit*, «Politique africaine», n°134, juin 2014, s.179–193.
- Debos M., *Le Métier des armes au Tchad. Le gouvernement de l'entre-guerres*, Paris, 2013.
- Dinyendje-Longelo J., *Le cas des Banyamulenge dans le désordre congolais*, [w:] «Afrique éducation», 11.05.2002, s. 18–21.
- Gil G., *Sekurytyzacja upadania państw po zimnej wojnie*, [w:] *Problem upadku państw w stosunkach międzynarodowych*, Kraków 2012, s. 36.
- Kalck P., *Histoire centrafricaine. Des origines à 1966*, L'Harmattan Paris, 1992.
- Kłosowicz R., A. Mania, *Wprowadzenie*, [w:] *Problem upadku państw w stosunkach międzynarodowych*, R. Kłosowicz, A. Mania (red.), Kraków 2012.
- Rybkowski R., *Komu potrzebne są państwa upadłe*, [w:] *Problem upadłych państw w stosunkach międzynarodowych*, R. Kosowicz, A. Mania (red.), Kraków 2012.

Źródła internetowe:

- Anadolu Agency, 17 Décembre 2014 12:49 (Dernière mise à jour 17 Décembre 2014 12:53), Krock S., *RCA: Divisée, l'ex-rebellion Séléka sera «unie» pour le dialogue national prévu en janvier*, www.aa.com.tr/fr/news/436669-divisee-lex-rebellion-seleka-sera-quot-unie-quot-pour-le-dialogue-national-centrafricain-prevu-en-janvier/ [dostęp z: 02.01.2015].

- Centrafrique: Ban Ki-moon à Bangui pour afficher la détermination de l'ONU*, www.la-croix.com/Actualite/Monde/Centrafrique-Ban-Ki-moon-a-Bangui-pour-afficher-la-determination-de-l-ONU-2014-04-05-1131879 [dostęp z: 15.01.2015].
- Centrafrique. Les enfants sont les premières victimes du conflit*, www.unicef.fr/contenu/actualite-humanitaire-unicef/2014/01/14/centrafrique-les-enfants-sont-les-premieres-victimes-du-conflit [dostęp z: 04.04.2014].
- Centrafrique: pourquoi réorganiser la «Seleka» maintenant?*, www.rfi.fr/afrique/20140511-centrafrique-»«Seleka»»-nde/ [dostęp z: 11.05.2014].
- Centrafrique: l'ultimatum des rebelles*, www.bbc.co.uk/afrique/mobile/region/2012/12/121226_centrafrique_ultimatum.shtml [dostęp z: 20.03.2014].
- Centrafrique: Manger les musulmans rendrait intelligent, selon les Anti-balles AK*, www.alwihdainfo.com/Centrafrique-Manger-les-musulmans-rendrait-intelligent-selon-les-Anti-balles-AK_a10364.html [dostęp z: 4.07.2014].
- Centrafrique: l'ambassade française attaquée*, www.lejdd.fr/International/Afrique/Actualite/Centrafrique-l-ambassade-francaise-attaquee-582941 [dostęp z: 15.03.2014].
- La Centrafrique assise sur le volcan religieux*, www.lepoint.fr/monde/la-centrafrique-assise-sur-le-volcan-religieux-30-03-2013-1647886_24.php [dostęp z: 30.03.2013].
- Le chef de Sangaris dément tout enlèvement en Centrafrique*, <http://fr.reuters.com/article/topNews/idFRPAEA1N01A20140224> [dostęp z: 25.02.2014].
- Chronologie complète*, www.franceonu.org/la-france-a-l-onu/dossiers-geographiques/afrique-subsaharienne/republique-centrafricaine/article/chronologie-6884 [dostęp z: 15.04.2014].
- Dane demograficzne RŚA w/g CIA z roku 2012: <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/socind/default.html> [dostęp z: 04.01.2015].
- Dane statystyczne WHO odnośnie populacji Republiki Środkowoafrykańskiej: www.who.int/countryfocus/cooperation_strategy/ccsbrief_caf_fr.pdf [dostęp z: 05.04.2015].
- Deveaux J., *Le jeu trouble du Tchad, pompier pyromane en Centrafrique*, <http://geopolis.francetvinfo.fr/le-jeu-trouble-du-tchad-pompier-pyromane-en-centrafrique-27871> [dostęp z: 25.12.2013].
- Les Échos de la Cité. Bulletin mensuel d'information du Bureau régional des Nations Unies pour l'Afrique centrale*, <http://unoca.unmissions.org/Portals/unoca-french/Documents/LES%20ECHOS%20N%C2%B0%2013%20-%20JANVIER%20202013.pdf> [dostęp z: 13.01.2014].
- Les auteurs de trouble de Boy Rabe seront dénichés*, www.radiondekeluka.org/securite/item/16755-les-fauteurs-de-trouble-de-boy-rabe-seront-d%C3%A9nich%C3%A9s.html [dostęp z: 01.01.2014].

- Gamaï Léonce, *République Centrafricaine. D'une pseudo-démocratie à une autocratie*, www.courrierinternational.com/article/2013/04/04/d-une-pseudo-democratie-a-une-autocratie/ [dostęp z: 4.03.2013].
- Influence et implication d'Idriss Déby en Centrafrique de mi-2012 à janvier 2014*, www.electionsafrique.org/Influence-et-implication-d-Idriss.html [dostęp z: 15.04.2015].
- <http://islamic-news.info/2014/04/les-musulmans-genocide-centrafrique-rca-anti-balaka/> [dostęp z: 30.01.2015].
- «Jeune Afrique» (art. redakcyjny: par Jeune Afrique avec AFP), 13 août 2014 à 17h33 — Mis à jour le 13 août 2014 à 18h33, *La LRA de Joseph Konny „survit” dans le sud-vest en Centrafrique*, www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20140813161654/ [dostęp z: 5.01.2015].
- Martinelli B., *Centrafrique, les chemins de la haine*, «Libération», 21.05.2014. *Centrafrique: Manger les musulmans rendrait intelligent, selon les Anti-balles AK*, www.alwihdainfo.com/Centrafrique-Manger-les-musulmans-rendrait-intelligent-selon-les-Anti-balles-AK_a10364.html [dostęp z: 4.07.2014].
- Michel Luc, *Seleka et crise en Centrafrique. Le dessous des cartes*, <http://www.actumali.com/index.php/politique/international/1241-geopolitique-seleka-et-crise-en-centrafrique-le-dessous-des-cartes.html> [dostęp z: 15.05.2014].
- MINUSCA, Mission multidimensionnelle intégrée de stabilisation des Nations unies en Centrafrique, Historique, <http://minusca.unmissions.org/Default.aspx?tabid=5622&language=fr-FR> [dostęp z: 05.01.2015].
- Un millier de morts en Centrafrique depuis début décembre*, www.liberation.fr/monde/2013/12/19/un-millier-de-morts-en-centrafrique-depuis-debut-decembre_967665 [dostęp z: 5.02.2014].
- Modola S., *Centrafrique: la Misca et Sangaris peinent à freiner les violences*, www.rfi.fr/afrique/20140127-centrafrique-misca-sangaris-peinent-freiner-violences-»«Seleka»»-anti-balaka-morts-pillages/ [dostęp z: 13.01.2014].
- Ngaïssona Jean de Dieu, *La fiscalité minière en République Centrafricaine*, www.memoireonline.com/12/09/2940/La-fiscalite-mini%C3%A9re-en-R%C3%A9publique-Centrafricaine.html/ [dostęp z: 17.06.2014].
- Pascase P., *Les pays qu'il faut à tout prix éviter en Afrique. Petite esquisse des zones que le Global Peace Index considèrerait comme étant les plus dangereuses en 2012*, www.slateafrique.com/11547/afrique-les-dix-pays-les-plus-dangereux [dostęp z: 15.06.2014].
- La pression monte sur les anti-balaka*, www.rfi.fr/afrique/20140212-centrafrique-pression-monte-anti-balaka-sangaris/ [dostęp z: 20.02.2014].
- Profil d'opérations 2014 – République centrafricaine*, www.unhcr.fr/pages/4aae621d553.html [dostęp z: 15.05.2014].

RCA – Réfugiés centrafricains: Chemin commun avec la mort, <http://www.centrafrique-presse.info/site/info-societe-5644.html> [dostęp z: 08.08.2014].

Société Évolution De L'athéisme Dans Le Monde: Les Africains Demeurent Les Plus Grands Croyants, <http://negronews.fr/2014/04/29/societe-evolution-de-latheisme-dans-le-monde-les-africains-demeurent-les-plus-grands-croyants/> [dostęp z: 29.04.2014].

© Pierre Terdjman / Cosmos pour UNICEF France Publié le 14 janvier 2014 | Dernière mise à jour le 24 juin 2015, *Centrafrique. Les enfants sont les premières victimes du conflit*, <https://www.unicef.fr/article/centrafrique-les-enfants-sont-les-premieres-victimes-du-conflit> [dostęp z: 04.04.2014].

Thedrelle A., *La France prête à intervenir en Centrafrique*, www.lefigaro.fr/international/2013/11/21/01003-20131121ARTFIG00586-la-france-prete-a-intervenir-en-centrafrique.php [dostęp z: 7.06.2014].

La violence sexuelle persiste en Centrafrique, www.afriquejet.com/afrique-centrale/3975-la-violence-sexuelle-persiste-en-centrafrique.html [dostęp z: 24.03.2014].

EUGENIUSZ RZEWUSKI

PROFESOR STANISŁAW PIŁASZEWICZ – SZKIC DO PORTRETU Z OKAZJI MINIONYCH URODZIN (70-LECIA)¹

Kreślony na jubileuszową okazję szkic do portretu jej bohatera, bardzo zgrubną kreską, kredą i węglem pociągnięty przez współtowarzysza ‘podróży’ i rówieśnika świadomego różnic proporcji i kontekstu, uchwycić powinien coś z profilu, trochę *en face*, nieco z tła. Trafnie rozpoznać magnetyzm portretowanego i jego rezonans. Zaznaczyć wektorami dynamikę i trajektorię kariery. Polinkować akademickie pokrewieństwa i powinowactwa. Nie jest jednak łatwo opowiedzieć kreską to co w portretowym malarstwie wyrażone jest grą światła, cieni i kolorów, głębią laserunku, zmiennością perspektywy. Na szczęście, z ponad pół wieku zbiorowego doświadczania współpracy z Profesorem i czerpania z imponującego Jego dorobku naukowego jawi się nam – kolegom, uczniom, czytelnikom – portret pełniejszy i doskonalszy. Zaznaczam to kilkoma cytatai. Dodatkowe piksele tego obrazu to

¹ „Szkic...” ten, w pierwotnej angielskojęzycznej wersji pt.: „Professor Stanisław Piłaszewicz. Croquis for a portrait. On occasion of His 70th birthday” przeznaczony był na aktualną wówczas okazję 70. Urodzin wybitnego afrykanisty Profesora Stanisława Piłaszewicza, który to Jubileusz obchodziliśmy uroczystie 14. października 2014 na Uniwersytecie Warszawskim. W tej pierwotnej wersji („Croquis...”) zamieszczony został drukiem w księdze pamiątkowej dedykowanej Profesorowi (*Hausa and Chadic Studies in Honour of Professor Stanisław Piłaszewicz*, pod red. Niny Pawlak, Ewy Siwierskiej, Izabeli Will, Elipsa, Warszawa 2014). W wersji skróconej przedstawiłem jego treść podczas uroczystych laudacji i gratulacji dla Jubilata na wstępie międzynarodowej konferencji pt. „African studies in contemporary world” (fakt przeoczony przez sprawozdawcę Mikołaja Szczepańskiego, „Afryka” 40, 2014 s. 143-146). W ww. księdze pamiątkowej, po moim „Croquis...” następuje szczegółowy spis publikacji Jubilata oraz rejestr wypromowanych przez niego prac doktorskich i dyplomowych. „Szkic” nie zawiera kompletnych danych tego rodzaju, ponieważ są one dostępne m.in. na stronie <http://www.afrykanistyka.uw.edu.pl/pracownicy/stanislaw-pilaszewicz-3>, a w języku angielskim <http://www.afrykanistyka.uw.edu.pl/staff/stanislaw-pilaszewicz-4>

wypowiadane i publikowane przez samego Jubilata refleksje o nurtujących go zagadnieniach afrykanistycznych i warsztatowych, podsumowania, w których stawia on akcenty wedle własnych priorytetów i upodobań².

Ujęcie *en face*: oto stoi przed nami Profesor Stanisław Piłaszewicz, członek założyciel (1990) i pierwszy przewodniczący Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego (1990–1993), pierwszy redaktor naczelny „Afryki”, czasopisma naukowego Towarzystwa. Przypomnienie tego podwójnego historycznego przywództwa, w tym właśnie miejscu, jest protokolarnym szacownym obowiązkiem i przywilejem portrecisty.

Przejdźmy do profilu. Profesor był i pozostaje filologiem-afrykanistą³ specjalizującym się w zakresie języka, kultury i literatury hausańskiej. Jako filolog jest przede wszystkim literaturoznawcą, a także ma spory dorobek naukowy w zakresie religioznawstwa. Językoznawstwo uprawia głównie w aspekcie warsztatowym translatoryki stosowanej rejestrując wiele szczegółowych danych nazewniczych, frazeologizmów, neologizmów, oboczności dialektalnych itp. zjawisk, i jednocześnie dostarczając konkretnych sposobów ich oddania w przekładzie lub w aparacie krytycznym tekstu. Opublikował kilka artykułów właśnie z domeny leksykologii, neologii, terminologii języka hausa. Wszelako zajmował się też problematyką zróżnicowania językowego w Afryce. Ze szczególną uwagą śledzi na bieżąco rozwój badań nad językami czadyjskimi czyli grupy, której język hausa jest najbardziej znanym przedstawicielem. Recenzuje liczne publikacje z innych zakresów językoznawstwa afrykańskiego. Naukowe filologiczne i kodykologiczne studia nad piśmiennictwem w języku hausa w piśmie arabskim (tzw. pismo adżami / *ajami*) stały się jego specjalnością, w której jest międzynarodowo uznanym autorytetem. Specjalnością transdyscyplinarną w obszarze styku afrykanistyki i arabistyki. Ważna rola islamu, języka i piśmiennictwa arabskiego w kształtowaniu się kultury ludu Hausa jest jednym z powodów, dla których Stanisław Piłaszewicz nigdy nie przestał być także orientalistą. W 2013 roku minęło pięćdziesiąt lat od daty wystawienia jego studenckiego indeksu. Ówczesne studia afrykanistyczne były pięcioletnie, jednolite magisterskie i przewidywały obligatoryjnie, niezależnie od głównej specjalizacji językowo-regionalnej, w zróżnicowanym wymiarze godzinowym, naukę czterech języków afrykańskich: amharskiego, gyyz, hausa, suahili oraz języka arabskiego. A więc języków posiadających długą tradycję piśmiennictwa w pismach ukształtowanych w semickim kręgu kulturowym. Od początku swych studiów (w latach 1963-1968) na kierunku afrykanistyka prowadzonych wówczas przez Katedrę Semistyki w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu

² Piłaszewicz 2007; 1998; 1984, publikowane także i na łamach „Afryki”.

³ Filologia przestaje być archaiczną jako dyscyplina nauki. Stosunkowo niedawno we francuskim CNRS, w partnerstwie z École Pratique des Hautes Études powołano laboratorium „Archéologie et Philologie d’Orient et d’Occident” (tzw. jednostka mieszana UMR8546 CNRS-ENS).

Warszawskiego i przez całe swoje zawodowe życie Stanisław Piłaszewicz utożsamiał się z tradycyjnym dziedzictwem i ze współczesnymi wyzwaniem orientalistyki, uzupełniał i pogłębiał swoje przygotowanie.

Kim byli jego mistrzowie i mentorzy?

W czasie studiów seminaria metodologiczne i magisterskie dla studentów prowadził Profesor Stefan Strelcyn, kierownik Katedry Semitystyki, etiopista, jego zaś mistrzem był słynny profesor Marcel Cohen⁴. W paryskiej École nationale des langues orientales vivantes (ENLOV, obecnie INALCO) Cohen wykładał m. in. językoznawstwo porównawcze językowej rodziny chamito-semickiej, przemianowanej później na afro-azjatycką. Antoine Meillet i Marcel Cohen – te dwa nazwiska musiał poznać już w pierwszym semestrze każdy ówczesny student warszawskiej filologicznej afrykanistyki. Byli to bowiem redaktorzy i współautorzy *Les langues du monde* (1924) – wielkiego dzieła katalogującego i klasyfikującego języki świata. Przynajmniej przez około czterdzieści lat dzieło to stanowiło elementarz i ‘biblię’ i klucz do wieży Babel. Paryską szkołę etiopistyki i afrykanistyki przeniesiono do wskrzeszonego po wojnie Instytutu Orientalistycznego UW. Niemal połowę afrykanistycznych przedmiotów w programie studiów stanowiły języki amharski i gyyz oraz pokrewna problematyka etiopistyczna. To przez etiopistyczną inicjację wiodły ścieżki do innych specjalizacji afrykanistycznych. Szkołę Cohena i Strelcyna kultywowali etiopiści pierwszego pokolenia wykształconego w Polsce: dr Joanna Mantel-Niećko i dr Witold Brzuski – wypromowani przez prof. S. Strelcyna. Stanisław Piłaszewicz uczył się u nich amharskiego i gyyz, także z pomocą etiopskiego lektora Getatchewa Paulusa.

Stanisław Piłaszewicz specjalizował się w zakresie hausanistyki, pod kierunkiem dr Niny Pilszczikowej⁵ i mgr Zygmunta Frajzyngiera⁶ oraz dwóch lektorów. Byli to wówczas Odia Omege z Nigerii i Sani Umaru (Oumarou) z Nigru. Pilszczikowa i Frajzyngier byli językoznawcami, warto więc zauważyć, że ich uczeń poszedł odmienną, bardziej filologiczną ścieżką już począwszy od swej pracy magisterskiej.

Nauczanie akademickie języka suahili zapoczątkował w Warszawie mgr Rajmund Ohly, wkrótce się doktoryzował. Był uczniem sędziwego już wówczas profesora Romana Stopy z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Lektorem był wtedy Tanzańczyk Saul Ndosa. Ich ówczesny student Stanisław Piłaszewicz do dzisiaj doskonale sobie radzi z rozumieniem suahilskich tekstów i mowy.

Z powyższego wynika, że akademickie afrykanistyczne ‘DNA’ Profesora ukształtowane w latach studenckich łączy w sobie dziedzictwo co najmniej cze-

⁴ W roku 1960 profesor Marcel Cohen otrzymał doktorat honoris causa Uniwersytetu Warszawskiego.

⁵ Rosjanka, absolwentka afrykanistyki w Uniwersytecie Leningradzkim, doktoryzowała się pod kierunkiem prof. D. A. Olderogete.

⁶ Od 1969 roku Zygmunt Frajzyngier, wybitny językoznawca i afrykanista, mieszka w USA, od bardzo dawna jest profesorem i wykłada w Boulder, Uniwersytet Colorado.

rech liczących się w świecie szkół orientalistycznych: warszawskiej, krakowskiej, paryskiej i petersburskiej, przy nieodzownym też odczytaniu z dorobkiem uczonych brytyjskich i niemieckich. Wielka klasyka w ustawicznym procesie weryfikacji, interdyscyplinarność, solidny warsztat, język jako żywe źródło poznania, to bardzo dobrze uzbrojony i solidny grunt, na którym talentem swym, dociekliwością i pracowitością, otwartością na kontakty, na pracę zespołową i innowacje budował Stanisław Piłaszewicz swą dzisiejszą pozycję lidera-seniora.

Po uzyskaniu w 1968 r. magisterium⁷ przyjęty został na staż asystencki, a następnie na etat asystenta w swej macierzystej Katedrze. Gdy do emigracji zmuszeni zostali polityczną kampanią antysemitką Strelcyn, Pilszczikowa i Frajzyngier, przełożonym, opiekunem naukowym i promotorem doktoratu Piłaszewicza został religioznawca, biblista, judaista, hebraista docent (a następnie profesor) Witold Tyloch. Jego badania, publikacje, inicjatywy wydawnicze i kontakty stały się dla Stanisława Piłaszewicza inspiracją do podjęcia badań nad religiami Afryki, które zaowocowały kilkoma publikacjami książkowymi.

Profesor Stanisław Piłaszewicz zawsze z wielkim szacunkiem i wdzięcznością wspomina wszystkich swoich akademickich mistrzów. Także i tych, z których wiedzy korzystał głównie przez lektury. Wzorcem były dlań prace profesorów Tadeusza Lewickiego (1974, 1976), Mervina Hisketta (1975), Johna Hunwicka (1995). Duży wpływ na jego międzynarodowe osiągnięcia badawcze miał profesor Herrmann Jungrathmayr, wybitny afrykanista, ekspert w dziedzinie języków czadyjskich, w tym języka i kultury hausa (Piłaszewicz 2000:7). Okazjonalnie i w wymiarze raczej symbolicznym, Piłaszewicz porównuje swoją drogę życiową do kariery pierwszego polskiego profesora języków afrykańskich – wyżej wspomnianego Romana Stopy⁸. Jednocześnie swoim własnym przykładem potwierdza banalnie oczywistą prawdę, że rozwój nauki istnieje dzięki łańcuchowej ciągłości ogniw mistrzów i uczniów, że nigdy nie jest się, w sensie bliskim dosłowności, autorytetem *self-made*; że „lineaże” naukowców to wstępn i zstępni w procesie intelektualnej interakcji, w którym bywa też, że mistrz inspiruje się osiągnięciami swego ucznia, a także, że pozytywnie sprawdza się „obcopenność”⁹.

⁷ Praca dyplomowa pt. „Historia Wa. Wydanie tekstów hausa w adżami. Opracowanie filologiczne, przekład i komentarz”, opiekun naukowy prof. Stefan Strelcyn

⁸ Piłaszewicz 1998: 52, nawiązując do wspomnień Romana Stopy spisanych w *Spod chłopskiej strzechy na katedrę Uniwersytetu*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1987.

⁹ A. Molinié i G. Bodenhausen (2009), antropolożka i fizyk, proponują by płodność uczonych rozpoznawać i oceniać w kategoriach pokrewieństwa naukowego, a nie indeksów cytowań czy innych kryteriów bibliometrycznych. “New insights could emerge from scientific kinship diagrams, revealing multiple descending and ascending lineages and alliance relationships. Such links of kinship would disclose connections of thought which would enable us to map the network of a scientific field” [Molinié i Bodenhausen 2009: 435]. Bardziej jeszcze metaforycznie można tu też przywołać suficki łańcuch genealogii duchowej zwany *silsila*. Poza wymiarem duchowym i naukowym, *silsila* ma postać swego rodzaju rodowodu wiedzy, odpowiednika dyplomu wraz z indeksem. Jest to do-

Trudno oszacować w przybliżeniu ilu łącznie studentów Uniwersytetu Warszawskiego uczęszczało na zajęcia dydaktyczne Stanisława Piłaszewicza przez minione pół wieku. Na pewno było to audytorium trzycyfrowe. A więc nie jakaś zawrotna ‘oglądalność’ – pomyślałby ktoś, kto pamięta np. ogólnowydziałowe wykłady z filozofii profesora Leszka Kołakowskiego dla jednego tylko rocznika wszystkich studentów rozmaitych filologii, odbywające się przy pełnym amfiteatrze w Audytorium Maximum UW. Trzeba jednak uwzględnić niszowość samej dziedziny, niewielką liczebnie i nie corocznie się odbywającą rekrutację na afrykanistykę. Pamiętać też trzeba, że pensum wypełniają wykładowcom orientalistyki głównie zajęcia dydaktyczne świadczone we własnych niewielkich jednostkach dydaktycznych. Łącznie Profesor wypromował do 2014 roku pięćdziesięciu pięciu magistrów, pięciu doktorów, zasiadał jako recenzent i egzaminator w ponad dwudziestu składach komisji przewodu doktorskiego i recenzował kilka dysertacji habilitacyjnych. Od ponad trzydziestu lat jest samodzielnym pracownikiem naukowym. Tytuł profesora nadzwyczajnego uzyskał w roku 1989, a profesora zwyczajnego w roku 1994. Spośród wypromowanych przez niego pięciu doktorów trzy osoby kontynuują pracę naukową w zakresie hausanistyki: prof. Nina Pawlak, dr hab. Ewa Siwierska oraz dr Mariusz Kraśniewski, a Zofia Podobińska w obszarze języka suahili.

Stanisław Piłaszewicz ma też swoich afrykańskich uczniów. Kilku kształciło się u niego w Warszawie, ale Profesor wykladał też w latach 1994-1995 na Uniwersytecie w Maiduguri w Nigerii, na pograniczu z Czadem. Zajęcia z literatury hausa prowadził w języku hausa. Byłoby to oczywistością w sercu kraju Hausa np. na uczelni w Kano czy w Zarii, ale Maiduguri to strefa głównie języka kanuri, a po hausańsku mówi się tam w sposób prowincjonalny i niedoskonały. Studenci tym bardziej mogli więc podziwiać nie tylko rozległą wiedzę, świetne opanowanie przez swego polskiego wykładowcę prestiżowej odmiany języka i precyzyjnego dyskursu akademickiego. Jeden z dawnych słuchaczy Piłaszewicza w Maiduguri, a obecnie wykładowca tego samego nigeryjskiego Uniwersytetu, językoznawca – profesor Ahmad Tela Baba wspomina z wdzięcznością i podziwem, że nigdy nie spotkał drugiego takiego wykładowcy, tak poważnie traktującego uczelnianą dydaktykę: skupionego, klarownego, kompetentnego, wymagającego od siebie i od studentów, a jednocześnie niezwykle pomocnego i oddanego¹⁰.

wód tożsamości i dojrzałości wykształconego ulemy, dokument, który poświadcza zdobyte przezeń stopnie wtajemniczenia oraz kim byli jego mistrzowie i mistrzowie jego mistrzów i tak dalej i głębiej w przeszłość, często aż do Proroka. Od każdego ze swych mistrzów studiujący pod jego kierunkiem otrzymywał certyfikat zaliczeniowy, zwany *idžaza*. Zob. Pachniak 2010: 62-64. Zob. przykład takiej *silsili* udokumentowany przeze mnie w Mozambiku i analizowany w pracy Bang 2014: 60ff).

¹⁰ Ahmad Tela Baba, listowna informacja osobista z lipca 2014, z której cytuję fragmenty poświadczające je w oryginale: „The Professor was the most energetic and hardworking ever seen in our lives. [...] He joined the services in Maiduguri in 1984, i.e. in the 1983/84 Academic Session. He

Praca w Maiduguri nie była dla Piłaszewicza pierwszym ani najważniejszym etapem zanurzania się w Afrykę. Jako hausanistę bardziej interesowało go oczywiście centrum historyczne i akademickie obszaru hausajęzycznego. Czasem jednak szczególnie ciekawych odkryć można dokonać badając właśnie pogranicza, obrzeża i diaspory. Materiałem badawczym do opracowań filologicznych i strawą do przemyśleń na pół wieku stało się dla Piłaszewicza piśmiennictwo hausa-adżami w języku hausa, tworzone przez tradycyjnych uczonych z hausańskiej diaspory w Zachodniej Afryce, zwłaszcza na obszarze dzisiejszej Ghany. Było ono już tematem jego pracy magisterskiej¹¹ i zawiodło go przez doktorat¹² i habilitację do profesury. W roku 1973, otrzymawszy stypendium rządu Ghany, Piłaszewicz wyjechał na osiem miesięcy do tego kraju w celu archiwalnej i terenowej kwerendy w poszukiwaniu hausańskich rękopisów adżami. W stołecznym uniwersytecie (University of Legon – przedmieście Akry), w przechowywanej tam ‘Arabic Collection’ ustalił, że prawie 10 procent tego zbioru liczącego ok. 500 rękopisów to teksty w piśmie arabskim, ale w języku hausa. Czyli właśnie tzw. teksty adżami. Opracował ich metryczki przedstawiające treść (temat) i formę każdego rękopisu. Szczególną jego uwagę zwróciły teksty autorstwa Alhajiego Umaru (znanego też jako Imam Imoru), mużułmańskiego uczonego i poety, urodzonego w Kano w roku 1858, lecz działającego głównie w Ghanie, gdzie zmarł w Kete-Krachi w 1934 roku (Piłaszewicz 2006, 1998: 80). Poezji Alhajiego Umaru w języku hausa (6 utworów) oraz w języku arabskim (17 utworów), wcześniej nie wydawanej, poświęcone jest monograficzne studium historyczno-literackie będące rozprawą habilitacyjną Profesora (Piłaszewicz 1981).

Kolejnym wielkim jego dokonaniem było naukowe wydanie rękopisów autorstwa tegoż Alhajiego Umaru (lub jemu dotychczas przypisywanych) ze zbiorów niemieckich (kolekcja Sölkena; Piłaszewicz 2000). Było ono ukoronowaniem tego cyklu prac Profesora, niezwykle trudnej specjalizacji, badań praco- i czasochłonnych, wymagających dużej wiedzy, dociekliwości, intuicji i pasji. Odczytywanie tekstu adżami ma w sobie coś z dekrystacji kodów, łamania szyfru, i to nie tylko w aspekcie konwertowania jednego (bardzo niedoskonałego, bo i nieznormalizowanego adżami) systemu pisma na drugi, lecz także w warstwie językowej, w tym również nazewnictwa oraz kontekstu, który determinuje znaczenia. Nie-

completed the supervision of my BA project entitled *Nazari kan Wakokin Hamidu Zungur*; the most voluminous so far in the Dept. of Linguistics. We started with the then Dr. A. Abubakar. [...] Thus, this led to my First Class degree all as a result of the encouragement I received from Prof. Piłaszewicz. [...] He taught me Hausa prose and he was my project supervisor. I know he was hardworking, demanding a lot. When in class he lectures on only relevant and related topic. I was blessed with a First Class degree due to his training.

¹¹ Opublikowaną w formie dwóch artykułów (Piłaszewicz 1969a; 1969b)

¹² Instytut Orientalistyczny UW: „Historie Samori, Babatu i innych. Rękopis z SOAS nr 98017. Wstęp, transliteracja, przekład z języka hausa, komentarz”. Promotor: Prof. Witold Tyloch, Warszawa 1973, s. 374.

wielu uczonych, nawet i zwłaszcza tych, dla których piśmiennictwo hausa-adżami jest częścią ich rodzimej lub wręcz rodzinnej tradycji, podejmuje takie wyzwanie i angażuje się w takie przedsięwzięcia. Także i dlatego, że filologia, tekstologia, źródłoznawstwo są „jedynie” naukami pomocniczymi z perspektywy historyka, etnologa, religioznawcy, językoznawcy. Przydatność źródłową tekstów udostępnionych przez Piłaszewicza wraz z transliteracją łacińską, przekładem i aparatem krytycznym doceniają recenzenci i badacze, którzy z tych źródeł korzystają ewentualnie mogą lub zechcą skorzystać. Każdy z nich oczekuje trochę innego przygotowania pola pod własny zasiew. Np. Z. Frajzyngier napisał w recenzji książki Piłaszewicza *Hausa Prose Writings in Ajami by Alhaji Umaru* (Piłaszewicz 2000) zawierającej wydanie naukowe tekstów rękopisów z ww. kolekcji Sölkena:

Najbardziej oryginalny wkład tłumacza zawarty jest w przypisach do stron tłumaczonych tekstów. Przekłady to część [opracowania źródłowego - ER] nadająca się do natychmiastowego wykorzystania przez historyka, bez konieczności jakiegokolwiek dalszej jego obróbki. Dostarcza ona bogactwa informacji, której zebranie okazałoby się wielce czasochłonne. To jest zdecydowanie najcenniejsza część książki, toteż Piłaszewicz oddał historykom wielką przysługę udostępniając im te informacje. (Frajzyngier 2004: 536).

Frajzyngier upomina się jednak o podobnie hojne, jak wobec historyków, wyjście na przeciw oczekiwaniom językoznawców, którym do analizy językowej bardziej przydatne byłoby symetryczne, równoległe zestawienie trzech postaci tekstu: oryginał adżami, transliteracja i tłumaczenie – w układzie paralelnych stron lub kolumn (face-to-face) lub ewentualnie w układzie interlinearnym, zdanie po zdaniu. (Frajzyngier, *idem*). To tylko przykład pewnego dyskomfortu jakim jest uprawianie ‘nauki pomocniczej’, gdy nie można zadowolić często sprzecznych oczekiwań czy preferencji¹³.

Naukowe wydania rozmaitych hausańskich tekstów adżami stanowią niewątpliwie dominantę w pracy badawczej i w publikacjach Profesora. Czasami, w prywatnej rozmowie, pozwala on sobie na wyznanie, że doświadcza już pewnego przesytu z tego powodu, że jego ślęczenie nad rękopisami odbywa się kosztem innych ważnych poznawczo i użytkowo projektów badawczych i wydawniczych. Piłaszewicz jest przecież jednym z najlepszych znawców literatury hausańskiej¹⁴. Ponad 30 lat temu wydane zostało w języku polskim w siermiężnej formie skryptowej jako podręcznik (Piłaszewicz 1983) jego monograficzne kompendium na ten

¹³ Wydanie elektroniczne miałoby przewagę elastyczności: można w nim wbudować system interaktywnego dostosowywania do indywidualnych potrzeb: formatu, układu, czcionek, indeksowania i przeszukiwania każdego z tekstów: adżami, transliteracji i przekładu.

¹⁴ Podobnie jak w przypadku profesora Bogumiła W. Andrzejewskiego (1922–1994), wybitnego znawcy literatury somalijskiej, profesora londyńskiej SOAS, prestiż osobisty obu polskich uczonych w ojczyznach tych literatur jest wielkim choć niepoliczalnym kapitałem polskiej nauki.

temat. Gdyby wydano je wówczas także po angielsku w prestiżowej zagranicznej oficynie, mogłoby stać się pozycją o międzynarodowym zasięgu na co najmniej dwie dekady¹⁵.

Publikowane przez Piłaszewicza wydania naukowe hausańskich tekstów adżami są przeznaczone głównie do międzynarodowego obiegu naukowego, więc opracowane są w języku angielskim. Jego przekłady z literatury hausa na język polski mają głównie funkcję popularyzacyjną, przeznaczone są dla czytelników zainteresowanych przede wszystkim kontekstem i treścią utworów, ich stylistycznym obrazowaniem, formą wersyfikacyjną poezji. Przekłady poetyckie bywają albo przybliżeniem, albo parafrazą. Piłaszewicz-filolog kieruje się nakazem wierności oryginałowi z dobrym efektem stylistycznym w polszczyźnie¹⁶. Powieść Nigeryjczyka Sulaimana Ibrahima Katsiny zatytułowana *Przyparci do muru* (w oryginale: *Tura ta kai bango*, 1983) jest pierwszą hausańską powieścią współczesną opublikowaną w przekładzie na język polski. Tego samego autora powieść pt. *Mocny człowiek*, (tytuł oryginału *Turmin danya*, rok wyd. 1982), w przekładzie Stanisława Piłaszewicza z j. hausa wydana została w roku 2015 (Katsina 2014, 2015)¹⁷.

Szkic do portretu zaczęliśmy od ujęcia *en face* i podobnie go zakończmy, przypominając niektóre stanowiska oraz zaszczyty i laury jakimi wyróżniano Jubilata a jakie przyjmował i wypełniał – zgodnie z przysięgą doktorską: „...by zabłysło jaśniej światło prawdy...”¹⁸

W roku 1988 Stanisław Piłaszewicz mianowany został kierownikiem Zakładu Języków i Kultur Afryki – jednostce utworzonej w roku 1977 w Instytucie Orientalistycznym UW, po kilku organizacyjnych przekształceniach i zmianach szyldu. Został więc gospodarzem gniazda, w którym dwadzieścia lat wcześniej uzyskał dyplom magisterski. Kierował Zakładem przez kolejne dwie dekady – do lutego 2009 roku. Przejął, mocą rektorskiej nominacji, ten ster i gospodarstwo od

¹⁵ Pouczający jest w tym względzie o wiele lepszy los innej książki literaturoznawczej, której Piłaszewicz jest współredaktorem i współautorem, wydanej w zbliżonym czasie do ww. Piłaszewicz 1983, wyłącznie w języku angielskim, jako koedycja, a raczej edycja równoległe sygnowana w Polsce przez Wiedzę Powszechną, a na rynek zagraniczny przez University Press w Cambridge. (Andrzejewski et al. 1985).

¹⁶ Np. tłumaczenie wiersza Waƙar damina („Pieśń o deszczach”) autorstwa Sheikh Na’ibi Sulaiman Wali (1929–2013) było udaną próbą oddania w poetyckim przekładzie stylu i rytmu oryginału (Piłaszewicz 1972).

¹⁷ *Tura ta kai bango* – to idiomatyczne wyrażenie stanu impasu, kresu wytrzymałości. (Newman Paul, Hausa-English Dictionary, 2007, s. 212). Książkę wydała ostatecznie Katedra Języków i Kultur Afryki UW jako produkt pochodny z badań nad literaturą afrykańską. Tytuł książki może budzić niezamierzone skojarzenia z ponad piętnastoletnim okresem daremnego oczekiwania maszynopisu w szufladach polskich wydawnictw komercyjnych. Tego samego autora powieść pt. *Mocny człowiek* (tytuł oryginału *Turmin danya*, 1982) wydana została w przekładzie Stanisława Piłaszewicza z j. hausa. Ukazała się w serii Publikacje KJiKA w roku 2015. (Katsina 2014, 2015).

¹⁸ Pełniejszy fragment przysięgi doktorskiej składanej w UW to : [...] *quo magis veritas propagetur et lux eius, qua salus humani generis continetur, clarius effulgeat.* (./.../ ażeby bardziej krzewić się mogła prawda i ażeby zabłysło jaśniej jej światło, od której zależy szczęście rodzaju ludzkiego).

swojej dawnej wykładowczyni prof. Joanny Mantel-Niećko, a przekazał je prof. Ninie Pawlak, której był dwukrotnym promotorem. *Silsila*.¹⁹ Jednocześnie był kierownikiem Studium Doktoranckiego na Wydziale Neofilologii (1999-2005), a następnie na Wydziale Orientalistycznym (2005-2012). Jest członkiem Polskiej Akademii Nauk (Wydział I Nauk Humanistycznych i Społecznych), a w niej zasiada w Komitecie Nauk Orientalistycznych i w Radzie Naukowej Instytutu Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych (IKSIO PAN).

Do połowy bieżącego roku (2015) kierował redagowaniem czasopisma naukowego pt. *Studies of the Department of African Languages and Cultures (SDALC)*, (<http://www.sdalc.uw.edu.pl>). Jest członkiem Rady Redakcyjnej *Hemispheres. Studies on Cultures and Societies* wydawanego przez IKSIO PAN, (<http://www.iksio.pan.pl/index.php/pl/dzialalnosc-wydawnicza/czasopisma/hemispheres>). Przez wiele lat był też członkiem Kolegium Redakcyjnego periodyku *Africana Bulletin*, założonego przez profesora Stefana Strelcyna i wydawanego w Uniwersytecie Warszawskim przez Studium Afrykanistyczne, a następnie przez Instytut Afrykanistyczny i kolejne jednostki kontynuujące – aż do zawieszenia w 2012 roku ukazywania się tego zasłużonego, kiedyś wręcz ‘flagowego’, afrykanistycznego czasopisma polskiego.

Profesor otrzymał wiele nagród krajowych: w tym dziesięciokrotnie od Rektora UW za osiągnięcia naukowe (i pięć rektorskich nagród jubileuszowych), nagrodę Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego (2001) i Medal Komisji Edukacji Narodowej (odznaczenie nadawane przez Ministra Edukacji Narodowej, również 2001).

Zamknijmy ten szkicownik przywołując raz jeszcze arabskiego pochodzenia słowo adżami, które – można tak to odebrać – stało się marką Profesora Piłaszewicza w jego badaniach hausanistycznych. Jest to oczywiście mylące uproszczenie i zawężenie, nieusprawiedliwione potrzebą doboru bibliograficznych słów kluczowych, czy nawet konwencją szkicu. Ale zamiast autokorekty przywołajmy i prze-myślmy etymologiczną esencję znaczenia adżami od źródłosłowu przez ewolucję jego znaczenia w językach je przyjmujących.

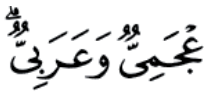
W Koranie, w surze 41 werset 44 zawiera retoryczne pytanie: „A jeśli byśmy go uczynili Koranem w języku wam obcym, to inni by powiedzieli: ‘Dlaczego jego znaki nie zostały wyjaśnione? Dlaczego obcy, skoro jest arabski?’”²⁰

Mamy tu bowiem antonimiczną parę przymiotników:

¹⁹ Zob. przypis 9.

²⁰ Sura „Wyjaśnione” (Al-Fussilat), (41): 44, polski przekład J. Bielawski [w:] [Koran] (1986: 576; 920): Dziękuję Profesorowi Januszowi Daneckiemu za jego naukową transkrypcję oryginału w języku arabskim, jak niżej:

*Wa-law ġa‘alnāhū qur‘ānan ‘a‘ġamiyyan la-qālū lawlā fuṣṣilat ‘āyātuhū
‘a‘ġamiyyun wa-‘arabiyyun.*



‘a‘ḡamiyyun wa-‘arabiyyun

w której adżami znaczy ‘obcy’, ‘cudzy’, czyli ‘inny niż nasz’, a przeciwieństwem jest ‘arabski’, czyli nasz rodzimy. Adżami to np. egzoetnonim w stosunku do Persów i egzonimiczna nazwa Persji. W Świętym Koranie przeciwieństwo adżamijski – arabski nabiera wymiaru teologicznego, bo język Koranu jest językiem objawienia boskiego, więc z definicji jest też święty i klarowny co implikuje, że adżami, czyli ‘obcy’ może być kojarzony ze sferą profanum, innowierstwa lub wręcz mrocznego pogaństwa. Z przytoczonego wersetu wynika, że Koran nie powinien być tłumaczony na inny język, bo słowo boże traci swą świętość w tłumaczeniu. Tekst hausa w piśmie adżami, wygląda jakby był arabskim i świętym, ale nim nie jest, choćby zawierał pobożne i ortodoksyjne w treści przekazy islamu. Jako tekst zapisany jest arabizowany (*musta‘arab*). Więc konsekwentnie arabizowana jest i mowa, i dyskurs tych, którzy się tą mową posługują, ale pozostają obcymi, innymi i zagranicznymi. Tekst hausa zapisany w adżami nie jest jednak przecież ‘ortograficznym trawestytą’, gdyż przed islamizacją i przed ortograficzną arabizacją języka hausa nie zapisywano w żadnym innym systemie pisma.

Na Półwyspie Iberyjskim, po zakończonej w 1492 roku Rekonkwistie, wypędzono nie tylko Arabów, wielu Żydów i większość tzw. Morysków (Moriscos czyli ‘mali Maurowie’) – zislamizowanych, kreolizowanych potomków autochtonicznej ludności iberyjskiej. Ci którzy pozostali byli zmuszeni do porzucenia języka arabskiego oraz wiary i kultury muzułmańskiej, stali się chrześcijanami-konwertytami, mówiącymi odmianami języka hiszpańskiego w sposób zdradzający jednak ich odrębną tożsamość – *lengua aljamiada*. W skrytości, część z nich pozostała przy islamie i po andaluzyjsku, czy po kastyljsku, lecz w piśmie arabskim tworzyła ludową literaturę religijną – *leteratura aljamiada*. Byli „innymi”, ukrytą mniejszością, podobnie (choć w odwróconej relacji) jak w przypadku tzw. Mozarabów, którzy kilka wieków wcześniej jako mniejszościowa społeczność chrześcijańska iberyjskiego kalifatu, częściowo tylko i powierzchownie zarabizowana, posługiwała się południowoiberyjskim językiem staro romańskim, używając go w piśmie arabskim. (Hegyi 1983). Adżamijskość jako inność, cudzość, obcość, a więc cecha dość subiektywna, przypisywana jest w zależności od perspektywy przypisującego. Bycie tym ‘innym’ nigdy nie jest do końca zneutralizowane, ani też asymilowane – w percepcji otaczającego świata i w autopercepcji.

Można więc przyjąć, że podobnie jest z piśmiennictwem hausa-adżami – jego różnorodne i różnorakie treści kulturowe nie dadzą się poklasyfikować na ‘obce’ i ‘autochtoniczne’. Profesor Piłaszewicz, badając i objaśniając nam te adżamijskie

‘znaki’ i znaczenia, ich wartość kulturową i źródłową, pokazuje, że należą one do światowego dziedzictwa kultury. A to jest właśnie przeciwieństwo obcej ‘inności’. Całe dotychczasowe dzieło życia Profesora-Jubilata jest efektem jego ustawicznego pokazywania połączeń idiomatyczności z uniwersalnością.

Bibliografia

- Andrzejewski B.W., Piłaszewicz S., Tyloch W. (red.), *Literatures in African Languages. Theoretical Issues and Sample Surveys*, Warszawa, Cambridge 1985.
- Bang A. K., *Islamic Sufi Networks in the Western Indian Ocean (c. 1880–1940). Ripples of Reform*, Leiden 2014.
- Frajzyngier Z., *Review of Piłaszewicz Stanisław. 2000. Hausa prose writings in ajami by Alhaji Umaru from A. Mischlich/H. Sölken's collection*, Reimer, Berlin 2000, “Orientalistische Literaturzeitung”, 2004, 99, 4–5, 533–537.
- Hegyi O., *Consideraciones sobre literatura aljamiada y los cambios en el concepto aljamía*, „Iberoromania”, 1983, 17, : 1-16, pobrane 5.5.2014, [z:] doi:10.1515/iber.1983.1983.17.1
- Hiskett M., *A history of Hausa Islamic verse*, London 1975.
- Hunwick J. O., *Arabic literature of Africa Vol. 2: The Writings of Central Sudanic Africa*, Leiden 1995.
- Katsina S.I., *Mocny człowiek*, (tytuł oryginału *Turmin danya*, rok wyd. 1982), przekład z j. hausa Stanisław Piłaszewicz, Warszawa 2015.
- Katsina S.I., *Przyparci do muru*, (tytuł oryginału *Tura ta kai bango*, rok wyd. 1983), przekład z j. hausa Stanisław Piłaszewicz, Warszawa 2014.
- [Koran] (przekład Józef Bielawski), Warszawa 1986.
- Lewicki T., *Arabic external sources for the history of Africa to the south of Sahara*, London 1974.
- Etudes maghrébines et soudanaises*, Warszawa 1976.. Molinié A., Bodenhausen G. 2009. *Bibliometrics as Weapons of Mass Citation. La bibliométrie comme Arme de Citation Massive*, “Chimia”, 2009, 64, s. 78–89.
- Pachniak K., *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010.
- Piłaszewicz S., *Afrykanistyka [w:] 75 lat Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego*, M. Popko (red.), Warszawa 2007, s. 23-36.
- Research on the Hausa Ajami writings and literature at the University of Warsaw*, „Studies of the Department of African languages and Cultures”, 2006 39, s. 77–90.
- Hausa Prose Writings in Ajami by Alhaji Umaru from A. Mischlich/H. Sölken's collection*, Berlin 2000.

- W pracowniach afrykanistów. Z Prof. dr hab. Stanisławem Piłaszewiczem rozmawia Wiesława Bolimowska*, „Afryka”, 1998, 8, s. 49–66.
- The image of temporal world, death and eternal life in Hausa homiletic verse* [w:] *Mort et rites funéraires dans le bassin du lac Tchad*. C. Baroin, D. Barreteau, Ch. von Graffenried (red.), Paris 1995a, s. 279–294.
- Egzotyczny świat sawanny. Kultura i cywilizacja ludu Hausa*, Warszawa 1995b.
- Rola filologa-hausanisty w interpretacji, zbliżaniu i wzajemnym wzbogacaniu kultur* [w:] *Jak być dziś w Polsce filologiem obcym*. K. Kasprzyk, Z. Słupski (red.), Warszawa 1984, s. 265–274.
- Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. I. Literatura hausa*, Warszawa 1983.
- Alhadži Umaru (1858–1934) – poeta ludu Hausa. Studium historyczno-literackie. Dissertationes Universitatis Varsoviensis*, Warszawa 1981.
- [przekład z j. hausa] Na’ibi Sulaimanu Wali. *Pieśń o deszczach*. „Przegląd Orientalistyczny”, 1972, 3, s. 49–52.
- A Story of Wala People. Hausa Text from the IASAR/152 Manuscript*, „Africana Bulletin”, 1969a, 10, s. 53–76;
- The Story of Wala, our Country. Hausa Text from the IASAR/45 Manuscript*. „Africana Bulletin”, 1969b, 11, s. 59–78.
- Siwierska E., *Review of Piłaszewicz Stanisław. 2000. Hausa prose writings in ajami by Alhaji Umaru from A. Mischlich/H. Sölken’s collection*, „Africana Bulletin”, 2001, 49, s. 222–224.

RECENZJE

Joanna Bar, *Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994–2014*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013, ss. 278.

Kontynent afrykański nadal nie znajduje się w orbicie dostatecznych zainteresowań polskich politologów. Jest to widoczne zwłaszcza w niewielkiej liczbie publikacji naukowych na temat Afryki. Tym bardziej warto przyrzeć się publikacji Joanny Bar, która stara się przybliżyć obraz Rwandy jako przykład państwa afrykańskiego. Dzięki temu jej praca wpisuje się w nurt prowadzonych badań nad historią i zagadnieniami międzynarodowymi dotyczącymi kontynentu afrykańskiego i stawia ją w rzędzie takich znawców owego problemu jak Jerzy Prokopczuk, Krzysztof Trzcíński, czy Wiesław Lizak. Wybór Rwandy jako pola badawczego nie był przypadkowy, jest to bowiem kraj ze wszech miar wyjątkowy.

Praca nie budzi zastrzeżeń metodologicznych. Autorka na początku ustala zakres pojęć (ograniczonych do państwa jako przedmiotu badań politologii), którymi będzie się posługiwać, dokonując ich operacjonalizacji, co świadczy o gruntownej znajomości omawianej problematyki i ujęć teoretycznych (z zakresu państwa i prawa, historii, stosunków międzynarodowych i politologii). We wstępie dokonuje również rzeczowej i istotnej krytyki źródeł (na której opiera metodologię poprzez stosowaną analizę źródłową), a także rozlicza się z pokutującymi przekonaniem co do powszechnej wiedzy o Rwandzie i wydarzeniach politycznych w tym kraju. Zastrzeżeń nie budzi także określenie pola badawczego, ani zakres temporalny lat 1994–2012, tym bardziej, że narracja wybiega znacznie głębiej w przeszłość, po to by wyjaśnić kontekst etnicznych konfliktów i przybliżyć przyczyny ludobójstwa w Rwandzie.

Monografia została podzielona na siedem rozdziałów. Autorka stwierdza, iż preferuje przekaz chronologiczno-problemowy od układu dialektycznego, czy przyczynowo-skutkowego, co zdaje się być słusznym rozwiązaniem w tego typu pracy. Odpowiedni podział treści umożliwia spójne przedstawienie poruszanych zagadnień i problemów. Całość pracy oscyluje wokół trzech głównych pytań dotyczących: budowy społeczeństwa obywatelskiego Rwandy, czynników kształtujących strukturę państwa oraz jego pozycji w regionie.

Rozdział pierwszy został poświęcony wprowadzeniu w zakres tematyki poprzez przybliżenie pojęć, a także ogólną charakterystykę geopolityczną Afryki Subsaharyjskiej. Jest on krótki, ale niezwykle treściwy i istotny dla zrozumienia prezentowanej problematyki. Być może lepiej byłoby go jednak ująć jako fragment wstępu, uzupełniając zamieszczone tam wywody.

W kolejnym rozdziale Bar przedstawia historię Rwandy od końca XIX wieku po czasy współczesne. W tym rozdziale uwaga została skupiona na problemie koegzystencji ludów Hutu i Tutsi w czasach przedkolonialnych. Autorka prezentuje również krótką charakterystykę geograficzno-klimatyczną kraju, gdyż ma to przemożny wpływ na jego rozwój gospodarczo-społeczny i kulturowy. Bardzo słuszne i trafne wydają się adnotacje dotyczące polityki kolonizatorów wobec „zgubnego kapitału” w Rwandzie. W tym miejscu warto zauważyć jednak, iż Autorka winna dokonać operacjonalizacji owego pojęcia, jako kapitału konfliktu i posłużyć się nim w dalszej analizie – stanowiłoby to ważny wkład w budowę pojęć teoretycznych politologii. Zaletą publikacji jest dokonanie przez Autorkę skrótowej, ale treściwej charakterystyki polityki kolonizatorów niemieckich i belgijskich względem konfliktów etnicznych w Rwandzie. Zdaje się jednak, iż okres i wkład niemieckiej ideologii został niedowartościowany, zwłaszcza w prezentowanej kwestii „ostatecznego rozwiązania”.

W rozdziale trzecim Autorka skupiła się na przebiegu genocydu w Rwandzie. Na temat owego wydarzenia powstało w Polsce już wiele artykułów naukowych i tekstów publicystycznych, dlatego słusznie w pracy Bar odnajdujemy jedynie schematyczne zaakcentowanie najistotniejszych aspektów owych wydarzeń. Brakuje natomiast określenia liczby ofiar, co do dziś pozostaje kwestią sporną, w związku z czym istotna byłaby tu możliwość zapoznania się z przyczynami rozbieżności oraz ze stanowiskiem autorki na ten temat. Niemniej jej uwaga została słusznie ukierunkowana na wydzźwięk międzynarodowego znaczenia genocydu, gdyż kwestia ta jest ciągle obecna w polityce międzynarodowej Rwandy. Bar zwraca uwagę, zgodnie z założeniem książki, na struktury państwowe w okresie trwania ludobójstwa (wskazując na anarchię i niemoc rządzących), a także na aspekt społeczny, w tym głównie emigracji Hutu i Tutsi, co doprowadziło do destabilizacji w Zairze (obecnie Demokratycznej Republice Konga). W rozdziale znajdują się także informacje na temat legitymizacji władzy Patriotycznego Frontu Rwandy i rozpoczęcia prac Międzynarodowego Trybunału Karnego.

Kolejny rozdział został poświęcony analizie systemu politycznego Rwandy w latach 1994–2012 ze szczególnym uwzględnieniem odbudowy władz państwowych, a także działań rządu zmierzających do zapewnienia bezpieczeństwa i uniknięcia konfliktów etnicznych. Autorka zaprezentowała tu również współcześnie funkcjonujące instytucje państwowe Rwandy.

Rozdział piąty to geopolityczna analiza sytuacji międzynarodowej Rwandy po 1994 r. do chwili obecnej. Bar słusznie skłania się do uznania Rwandy za jed-

no z najistotniejszych państw Afryki w polityce Stanów Zjednoczonych. Ponadto analizuje cały wachlarz projektów ONZ skierowanych do państw afrykańskich i umiejscawia w nich Rwandę, jako państwo szczególnie istotne z punktu widzenia stabilizacji w regionie. W tym rozdziale Autorka charakteryzuje stosunek poszczególnych organizacji, takich jak Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy oraz państw i wspólnot międzynarodowych względem Rwandy na przestrzeni ostatniego dwudziestolecia ze szczególnym uwzględnieniem polityki współczesnej. Omawia strategie rozwojowe dotyczące współpracy politycznej i gospodarczej między Rwandą a Unią Europejską, Unią Afrykańską, Wspólnotą Wschodnioafrykańską, Francją, Wielką Brytanią, Chinami, Indiami, a nawet Izraelem. W rozdziale tym Autorka skupia się również na polityce Rwandy w zakresie geopolitycznym wobec państw Afryki Subsaharyjskiej: Ugandy, Burundi, Tanzanii oraz Demokratycznej Republiki Konga.

W następnym rozdziale Autorka skupia się na kwestiach gospodarczych, analizując przemiany w tej dziedzinie od 1994 roku. Prezentuje przede wszystkim politykę rozwoju państwa poprzez stosowanie działań w zakresie czterech obszarów: klimatu inwestycyjnego, infrastruktury, technologii i potencjale instytucjonalno-społecznym Rwandy. Bar przedstawia znaczenie zagranicznej pomocy w rozwoju państwa, dokonując rozdzielenia wewnętrznej działalności inwestycyjnej (zwłaszcza spółdzielczości z prywatnymi inwestorami i inwestycjami zagranicznymi). Prezentowane zagadnienia stanowią z całą pewnością oś rozważań Autorki, gdyż skupia się ona niemal wyłącznie na rozwoju infrastruktury i politycznych aspektach walki z korupcją.

Ostatni rozdział został poświęcony kwestiom przemian społecznych, jakie zaszły w Rwandzie od czasu ludobójstwa. Władze tego kraju stanęły przed ważnym wyzwaniem zjednoczenia narodu. Autorka skupiła się na analizie przemian społeczno-demograficznych w Rwandzie, gdyż, jak się okazuje, ich znajomość jest niezbędna do zrozumienia istoty późniejszych wydarzeń politycznych i współczesnej pozycji tego kraju w regionie. Bardzo ważną kwestią jest także badanie rozwiązań prawnych służących kształtowaniu wspólnej tożsamości narodowej. Zauważyć możemy, że brakuje w tekście omówienia kilku istotnych ustaw jako etapów dochodzenia do obecnego stanu rzeczy, jednak należy przyznać Bar, iż wiernie odzwierciedliła całościowy proces kształtowania się idei jednego narodu. W tym rozdziale Autorka skupia się także na problemach związanych z opieką zdrowotną (w tym głównie walką z AIDS), rozwojem edukacji, prawami kobiet oraz działalnością Kościoła katolickiego.

Omawiana praca jest z całą pewnością nowatorska, jeśli chodzi o polski dyskurs naukowy. Warto przy tym zauważyć, iż jako pierwsza monografia całościowo odnosi się do Rwandy jako państwa afrykańskiego w jego kontekście międzynarodowym. Nie w tym tkwi jednak największy atut publikacji, a w problemie który

porusza i sposobie jego prezentowania. Przede wszystkim Rwanda to kraj wielu sprzeczności, który na dzień dzisiejszy stawiany jest jako wzór do naśladowania dla pozostałych państw afrykańskich. Problem ludobójstwa, które pochłonęło około milion ofiar a następnie kolejne etapy wychodzenia z kryzysu i sytuacji konfliktowej stanowi dynamiczny proces przemian zarówno politycznych jak i świadomościowych, które Autorka ujmuje kompleksowo.

Praca ta posiada niebywały walor poznawczy, jednak warto zauważyć, iż przy współczesnym rozstrzyganiu problematycznych kwestii związanych z Rwandą nie powinno pomijać się roli jej przywódcy, prezydenta Paula Kagame. U Bar spotykamy tę postać jedynie w kontekście wydarzeń politycznych, a nie jako głównego reżysera przemian. To on doprowadził do zaprzestania genocydu, przyczynił się do wdrożenia ustaw narodowościowych, zakazując stosowania podziałów etnicznych. Jemu także należy przypisać autorstwo sukcesu gospodarczego i silnej pozycji Rwandy w regionie i na arenie międzynarodowej. Wszystkie kwestie, które porusza Autorka, winny być prezentowane z pozycji działań współczesnego prezydenta.

W powyższej perspektywie brakuje również uwag krytycznych związanych z działalnością polityczną władz Rwandy, a mianowicie zaangażowania w konflikt w Demokratycznej Republice Kongo, chociażby poprzez bezpośrednie działania w wojnie domowej, a także sponsorowanie bojówek partyzanckich. Autorka pomija wykorzystywaną obecnie w polityce międzynarodowej kwestię stawiania Rwandy w pozycji ofiary i oskarżeń kierowanych wobec ONZ, Stanów Zjednoczonych, Francji i Belgii o bezczynność w trakcie genocydu (jest to istotne z punktu widzenia uzyskanych przywilejów finansowych właśnie na podstawie obarczenia odpowiedzialnością państw zachodnich). Z równie iluzorycznych argumentów sprawiedliwości dziejowej rząd Rwandy korzysta przy mordowaniu sprawców ludobójstwa w 1994 roku. Należy przy tym zwrócić uwagę, iż działające trybunały ludowe wydają symboliczne wyroki, a skazani giną najczęściej w przeludnionych więzieniach.

Joanna Bar nie porusza także współcześnie drażliwej kwestii związanej z osobą Paula Kagame, jak to zostało zaznaczone, głównego reżysera sukcesu Rwandy. Przede wszystkim brakuje opisów dyskryminacji opozycji, pod pretekstem propagowania wrogości etnicznej, a także podstawowego wskazania, iż cała chwalebna próba budowy jednego narodu jest jedynie przykrywką dla rządzących Tutsi do sprawowania władzy nad Hutu, co tłumaczy się „zadośćuczynieniem” za poniesione krzywdy. Autorka nie zwraca uwagi na kwestię wolności słowa i mordowania dziennikarzy i polityków opozycji w „atakach rabunkowych”. Do tego należy dodać kwestię niewątpliwie fałszowanych wyborów i wprowadzenia dyktatury w kraju, który poczytywany jest jako przykład rozwoju demokracji afrykańskiej oraz wykorzystanie dotacji i zysków z inwestycji zagranicznych na zbrojenia.

Dzięki militaryzmowi Rwanda kreowana jest przez państwa zachodnie na strażnika pokoju w regionie, a nie na jego główne zagrożenie (np.: poprzez liczne roszczenia wobec sąsiadów i stale tłący się wewnątrz konflikt etniczny).

Autorce nie można jednak zarzucić macoszego traktowania tematu, gdyż cele jej pracy zostały jasno zaprezentowane, choć powyższe uwagi zdają się być na tyle istotne, iż winny zostać uwzględnione. Wszakże nad całością publikacji pokutuje chyba nie najlepsze połączenie skrótowości, wręcz schematyczności z rzeczowością i konkretnością przekazu. Czytelnik otrzymuje co prawda skondensowaną porcję wiedzy, jednak w całości brakuje głębi przekazu i próby refleksji, która została zastąpiona dyktatem prostoty. Autorce chwali się natomiast użycie jasnego, przejrzystego języka, pozbawionego pompatozności naukowej, która w większości przypadków wprowadza niepotrzebną nieczytelność.

Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994–2014 to praca, po którą winni sięgnąć wszyscy zainteresowani problematyką Afryki. Pozwala zrozumieć specyfikę mieszkających tam społeczeństw, uprawiania polityki, a także percepcję pewnych, wydawałoby się uniwersalnych pojęć i wartości, takich jak życie, wolność, równość. Monografia ta to idealne studium przemian politycznych i społecznych w państwie wychodzącym z kryzysu, który można określić mianem zjawiska etnicznego „kapitału konfliktowego” (ang. *conflictual capital*).

Piotr Lewandowski

**V.S. Naipaul, *Maska Afryki – odsłony afrykańskiej religijności*,
przełożyła A. Nowakowska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec
2015, ss. 277.**

Na polskim rynku wydawniczym ukazała się pozycja *Maska Afryki – odsłony afrykańskiej religijności*. Autor Sir Vidiadhar Surajprasad Naipaul, znany jako Vidiadhar S. Naipaul, urodził się 17 sierpnia 1932 roku w Trynidadzie i Tobago w rodzinie hinduskich imigrantów pochodzących z północnych Indii. Zadebiutował w 1957 roku powieścią *Masażysta cudotwórca*. Rozgłos i uznanie krytyków przyniosła mu w 1961 roku książka *Dom pana Biswasa*, a ugruntowały kolejne powieści oraz eseje, reportaże i relacje z podróży, m.in. *Poza wiarą. Islamskie peregrynacje do nawróconych narodów* oraz *Indie. Miliony zbuntowanych*. Laureat wielu najważniejszych nagród, m.in. Nagrody Bookera, Nagrody im. T.S. Eliota oraz Nagrody im. Davida Cohena. W 1990 roku otrzymał z rąk królowej Elżbiety II tytuł szlachecki. W 2001 roku został laureatem literackiej Nagrody Nobla.

Inspiracją do napisania pracy była nie tylko osobista pasja autora, ale także studia nad historią, filozofią, kulturą i religijnością ludów zamieszkujących Afrykę Subsaharyjską. Publikacja jest skierowana do czytelnika zainteresowanego kulturą afrykańską, w zakresie jej źródeł, natury, duchowości oraz przemian dokonujących się w przeszłości i współcześnie. Celem książki – reportażu – jest ukazanie przez pryzmat osobistego doświadczenia autora fascynującego pogranicza kultur i odchodzącego w zapomnienie świata dawnych i obecnych wierzeń mieszkańców Afryki. Naipaul, wykorzystując swoją wiedzę zdobytą podczas wielokrotnych podróży, pragnął ukazać także sposób postrzegania świata przez mieszkańców tego nie do końca odkrytego kontynentu. Dlatego w swojej pracy zawarł ocenę i interpretację zachodzących przemian społecznych, kulturowych i duchowych w świetle rodzimych zwyczajów i wierzeń. Na kartach książki poznajemy przedstawicieli różnych religii: katolików, protestantów, muzułmanów, wyznawców lokalnych religii afrykańskich, a także osoby z różnych warstw społecznych, o zróżnicowanym statusie i w różnym wieku: królów i czarowników, biznesmenów i żebraków, wykształconych i analfabetów. Różnorodność życiorysów jest ogromna. Wydaje się, że podczas wędrówki zmienia się także sam autor. Stopniowe poznawanie poszczególnych osób, nawiązywanie z nimi coraz bliższych relacji powoduje, iż czytelnik przechodzi od początkowego zaciekawienia do serdecznego współodczuwania ich niekiedy tragicznych losów. Pozostając na drugim planie, autor oddaje swoim rozmówcom całą przestrzeń i pozwala im wprowadzić czytelnika w świat magii, wróżb i czarów, odsłaniając stopniowo kolejne „maski”.

Książka składa się z sześciu rozdziałów. Pierwszy nosi tytuł „Grobowiec na Kasubi” (s. 7–71). Nasz podróżnik opisuje w nim sytuację w Ugandzie. W perspektywie podróży z 2008 roku przedstawia swoje wrażenia z pierwszego pobytu w tym kraju w 1966 roku, gdzie przebywał jako pisarz – rezydent na Uniwersytecie Makerere w stołecznej Kampali. Opierając się na odkryciach słynnych XIX-wiecznych: podróżników J. H. Speke’a (1827–1864) – angielskiego podróżnika, oficera i badacza Afryki, odkrywcy źródeł Nilu oraz H.M. Stanleya (1841–1904) – walijskiego dziennikarza, korespondenta, pisarza i również badacza Afryki, snuje opowieść o życiu, wierzeniach, magii i czarach Ugandyjczyków. Przemierzając tereny Bugandy, największego z tradycyjnych królestw (obok Bunyoro, Ankole i Toro), wchodzących w skład Ugandy, zamieszkałego przez 52 klany oraz ostatniego z wymienionych, najpiękniejszego z nich, królestwa Toro na zachodzie kraju, relacjonuje swoje wrażenia ze zwiedzania grobowców na Kasubi i Wamali (wzgórza w Kampali, będące miejscem spoczynku królów Bugandy, których grobowce w 2001 roku wpisano na listę światowego dziedzictwa Unesco). Niezwykle obrazowo przedstawia tragiczną historię dziejów *kabaków* (władców Bugandy). „Na tron miał wstąpić Mutesa, syn z wybałuszonymi oczami, i sprawowanie władzy zaczął od skrócenia o głowę wodzów, którzy go wynieśli” (s. 26). Wrażliwego czytelnika mogą przerazić opisy makabrycznych scen z życia królów. „Czary dla tych ludzi to nie żart” (s. 52), to stwierdzenie Naipaula potwierdza jego wizyta w sanktuarium czarownika i wiadomości z lokalnej gazety.

Drugi rozdział, „Święte miejsca” (s. 73–132), przenosi czytelników do Nigerii wciągającą relacją z podróży do Lagos. Ukazując historię Eduna, pięćdziesięcioletniego bankiera, przedstawia mentalność imigranta na tle opisów Afryki sprzed stu laty spisanych przez podróżnika Mungo Parka (1771–1806). Ważną część tego rozdziału stanowi szkic tradycyjnych religii afrykańskich, Świętego Gaju w Osogbo w stanie Osun, również wpisanego przez Unesco na listę światowego dziedzictwa, oraz kultury rodzimego ludu Jorubów. „Logos miało króla. Nazywano go oba” (s. 86) to malownicza relacja z wizyty w królewskim pałacu. Poznając bliżej losy Adesiny i jego rodziny, łatwiej zrozumiemy ważną historię konwersji na islam albo chrześcijaństwo w Nigerii. Razem z Adesiną podróżuje nasz przewodnik po Afryce do *babalawo* (wróżbity). „Północ Nigerii była muzułmańska” (s. 121) – tak rozpoczyna się przedostatnia część tego rozdziału, a kończy go poruszająca opowieść o Monie i nieszczęśliwym losie kobiet żyjących w haremie.

W rozdziale trzecim, zatytułowanym „Opętani” (s. 133–169), autor wybiera się w podróż po Ghanie. Poznaje przedstawicieli dwóch ludów, którzy wprowadzają go w swoje religijne zwyczaje i tradycje. Są to Kojo, przedstawiciel ludu Aszanti i Pa-boh, członek ludu Ga. Obaj są chrześcijanami, ale odczuwają silny związek z tradycjami swoich ludów. Drugi z rozmówców, Pa-boh, pozwala sobie na stwierdzenie, że tradycyjna religia w Ghanie powoli obumiera. Oprócz nich

źródłem informacji jest również szofer Naipaula, Richmond, mający duńskiego przodka. Autor podróżuje z nim do Kumasi w środkowej Ghanie, królewskiego miasta Aszanti, oraz odwiedza wyrocznie i arcykapłana ludu Ga w Akrze, stolicy Ghany. W czasie tych odwiedzin dowiadujemy się więcej o postawie autora wobec wierzeń i obrzędów, które opisuje. Stara się on zachować postawę niezależnego obserwatora, tymczasem jego wizyta u arcykapłana nabiera znaczenia obrzędowego. Autor wycofuje się, opuszcza zgromadzenie, gdyż, jak sam pisze, „nie było mi trzeba niczego więcej. Przed dwudziestu laty moje spotkania z czarownikami na Wybrzeżu Kości Słoniowej nauczyły mnie, że gdy przekroczy się pewną granicę, nie ma już miejsca na proste pytania – miejscowi czarownicy ich nie rozumieją. A dopytywanie się byłoby wobec nich nie fair. Ich wiara jest dla nich ważna. I nie lubią dopuszczać do siebie myśli, że ktoś może z nich kpić” (s. 159). Na zakończenie swojego pobytu w Ghanie autor odwiedza Jerrego Rawlingsa, kapitana lotnictwa, byłego przywódcę narodowego, który przeprowadził dwa zamachy stanu i dwukrotnie oddał władzę w ręce cywilów. Były przywódca okazuje się być człowiekiem otwartym i nowoczesnym, a przy tym dużo mówiącym o tradycji afrykańskiej.

Z Ghany autor podróżuje do Wybrzeża Kości Słoniowej i pobytowi w tym kraju poświęca rozdział zatytułowany „Leśny król” (s. 171–186). Tytuł odnosi się do długoletniego władcy tego kraju, Felixa Houphouët-Boigny zmarłego w 1993 roku, który wywodził się z grupy etnicznej żyjącej w centrum kraju. Ze swojej rodzinnej wioski, Jamusukro, uczynił stolicę kraju, rozbudował ją i doprowadził do niej asfaltową drogę. Wybudował w niej pałac królewski otoczony fosą wypełnioną krokodylami oraz wielki meczet i bazylikę, będącą kopią bazyliki św. Piotra na Watykanie. Jednocześnie autor opisuje tradycyjne, magiczne praktyki byłego władcy. Ten rozdział wyróżnia się od pozostałych swoim pesymistycznym wydźwiękiem. Obserwacje autora prowadzą go do wniosku, że w spuściźnie zmarłego władcy nie ma miejsca na wyższe ideały. Wyraźnym tego potwierdzeniem jest dla autora sposób traktowania zwierząt, zarówno tych przeznaczanych na kultowe ofiary, jak również na posiłek. Skłania go to do napisania, że „ta ziemia jest pełna okrucieństwa, dla przybysza trudnego do zniesienia” (s. 184).

Rozdział piąty zatytułowany „Dzieci starego lasu” (s. 187–236) opisuje pobyt Naipaula w Gabonie. To właśnie nieprzebyte, równikowy las, który obok ropy jest głównym bogactwem naturalnym Gabonu, jest również miejscem świętym tradycyjnych wierzeń i rytuałów. Mieszkańcy Gabonu odczuwają wobec lasu świętą bojaźń i jednocześnie wierzą w uzdrowicielską moc, która jest mu przypisywana. Czytelnik może się o tym przekonać na podstawie rozmowy autora z młodym, wykształconym prawnikiem. Człowiek ten odebrał edukację europejską, studiował w Paryżu i pracował w banku. Rodzina poddała go rytuałowi inicjacji. Autor spotyka również Gassitiego, profesora uniwersytetu w Libreville, stolicy Gabonu, auto-

rytet w dziedzinie miejscowej medycyny i tradycyjnych metod uzdrawiania, który opowiada mu o roślinie *iboga*. Jest ona podstawą rytuału inicjacyjnego – spożywanie jej wywołuje halucynacje i umożliwia porozumiewanie się z przodkami. Autor uczestniczy w inscenizacji rytuału wtajemniczenia, jednak o samej inicjacji nie może się dowiedzieć niczego więcej, bowiem wszyscy, którzy przeszli inicjację, mają zakaz mówienia o tym. Jego rozmówcy opowiadają natomiast o Pigmejach, niskich ludziach lasu i opisują relacje między nimi a ludem Bantu oraz między Pigmejami i Fangami. Życie Pigmejów związane jest z lasem i to oni przekazują jego mądrość innym ludom. Mimo to często traktowani są jako obywatele drugiej kategorii, a spotkanie z nowoczesnością przynosi różne skutki. Żeby bliżej zobaczyć las, autor podróżuje koleją do wnętrza kraju, do miejscowości Lopé, wpisanej na listę światowego dziedzictwa Unesco ze względu na starożytne wioski. Tam też poznaje białego Amerykanina, Mobieta, który po służbie w Korpusie Pokoju został w Gabonie, założył rodzinę i dorabiał do pensji jako sprzedawca pamiątek oraz przewodnik. Mimo że obcego pochodzenia, Mobiet w pełni zaaklimatyzował się w Lopé, przeszedł rytuał inicjacji i widzi w wierzeniach tradycyjnych wielki, duchowy potencjał. Na zakończenie swojej wizyty w Gabonie Naipaul odwiedza Lambaréné, wioskę na wyspie na rzece Ogowe, na której doktor Schweitzer wybudował i zorganizował znany na świecie szpital. Wizyta ta rozczarowuje autora, który na wyspie szukał śladów historii tego miejsca, a znalazł jedynie ślady pragmatycznej zaradności.

Ostatni, szósty rozdział książki przenosi czytelnika do RPA. Autor nadał mu tytuł „Prywatne pomniki, prywatne pustkowia“ (s. 237–277), a swoje poszukiwanie oznak duchowości i śladów wierzeń tradycyjnych opisuje z nowej perspektywy. Nad całym społeczeństwem RPA unosi się bowiem widmo apartheidu, a podział społeczeństwa trwa do dziś. Nie jest to podział polityczny, ale właśnie duchowy. Autor puentuje jeden z podrozdziałów w następujący sposób: „(...) poczułem bezradność, widząc, że tutaj wszystko sprowadza się do rasy – tutaj rasa sięga tak głęboko jak gdzie indziej religia“ (s. 244). Autor odwiedza targ, na którym sprzedaje się zwierzęta i części ich ciał przeznaczone do produkcji tradycyjnych lekarstw lub do innych praktyk magicznych. Zwiedza Muzeum Apartheidu oraz pomnik upamiętniający Wielki Trek Burów na drodze z Johannesburga do Pretorii. Ciekawym wątkiem jest opis pobytu Mahatmy Gandhiego, który w RPA przebywał ponad dwadzieścia lat, począwszy od 1893 roku. W czasie spędzonym w Afryce autor widzi źródła narodzin Gandhiego jako późniejszego przywódcy narodowego. Naipaul odwiedza też ludzi polityki, Josepha oraz Winnie Mandelę, którym oddaje głos, aby pokazać różne spojrzenia na sytuację wewnętrzną w RPA, na spuściznę po apartheidzie i po Nelsonie Mandeli. Podobnie jednak jak na Wybrzeżu Kości Słoniowej, tak i w RPA, na jego pobyt cieniem położył się sposób traktowania zwierząt ofiarnych, w tym przypadku bydła. Musi ono bowiem ryczeć w trakcie

zabijania, aby jego głos został usłyszany przez przodka. Mimo zachowania przez autora postawy bezstronności, czytelnik może wyczuć jego pesymizm związany z sytuacją w tym kraju.

Autor nadał książce podtytuł *Odsłony afrykańskiej religijności*, nie zajmuje się jednak w niej żadną z dużych, zinstytucjonalizowanych religii, jak na przykład islam lub chrześcijaństwo. Na temat islamu napisał dwie książki: *Among the Believers: An Islamic Journey* (1981) oraz *Beyond Belief: Islamic Excursions among the Converted Peoples* (1998). Interesują go bardziej lokalne wierzenia i tradycje. Są one niejednorodne i wywodzą się z różnych źródeł, choć można w nich znaleźć wspólny, duchowy pierwiastek. Z opisu rytuałów, wierzeń i tradycji wyłania się obraz Afrykanina, który swoją tożsamość postrzega w relacji do świata niewidzialnego. Jednak mimo swojej wiedzy i doświadczenia zdobytego na kontynencie afrykańskim podczas wcześniejszych podróży, autor pozostaje przedstawicielem świata zachodniego, jest „innym” w tym świecie, zależnym całkowicie od swoich przewodników oraz rozmówców. Dlatego też, mimo wysiłków, aby w opisywaniu zwyczajów pozostać w miarę obiektywnym, sympatię wzbudzają w nim ludzie i elementy kulturowe, które potrafią nawiązać do wzorców zachodnich. Stąd też jego przerażenie, gdy dowiaduje się o niektórych zwyczajach kulinarnych w Wybrzeżu Kości Słoniowej i Gabonie lub smutek, gdy opisuje obrazy z życia zwierząt. Momentami postawa miłośnika kotów, którą przyjmuje Naipaul, oddala go od tematu książki i pozwala mu wysnuwać zbyt daleko idące wnioski o zacofaniu cywilizacyjnym danego kraju. Autor, jako człowiek cieszący się światową sławą, jest również z góry skazany na towarzystwo osób z wyższych sfer społecznych, na przykład pracowników ministerstw bądź osób będących u władzy w przeszłości. Podejmuje próby wyjścia poza ten krąg, odwiedzając również miejsca typowe dla kultów afrykańskich popularnych w niższych sferach społeczeństwa, mając za przewodnika np. szofera. Mimo wszystko wiek autora i jego brak cierpliwości często okazują się przeszkodą nie do pokonania. Czasem też wygoda i satysfakcja autora są ważniejsze od drążenia danego tematu i poszukiwania nowego, świeższego punktu widzenia. Znamiennym przykładem jest przedstawienie rytualnych tańców w Gabonie, przygotowane specjalnie dla turystów. Doświadczenie to robi na autorze bardzo pozytywne wrażenie, lepsze niż ten sam rytuał wykonany przez grupę etniczną będącą jego rzeczywistym twórcą. Naipaul zatrzymuje się tu jedynie na estetycznym efekcie.

Książka *Maska Afryki* nie jest obiektywną pracą naukową, ale reportażem opartym na podróżach autora. V. S. Naipaul opisuje swoje nastroje i emocje, jakie dana kultura lub rytuał w nim wywołały. Mimo braku systematycznej analizy, książka zawiera wiele wnikliwych i trafnych obserwacji, a przy tym jest napisana językiem i stylem godnym laureata Nagrody Nobla. Z pewnością warto sięgnąć po tę pozycję, gdyż stanowi ona znaczące uzupełnienie dotychczasowej wiedzy na temat kul-

tur afrykańskich, ze wszystkimi jej aspektami. Zebrane doświadczenia i podjęte przez autora analizy umożliwiają zapoznanie się z często nieznanym, a znaczącym obszarem życia mieszkańców Czarnego Lądu oraz z ich światopoglądem. Ponadto autor ukazuje nieznane fakty, inspirowe do nowych przemyśleń i zachęca czytelnika do odkrywania „duszy” Afrykanina. Książka może być pomocną dla osób pragnących podjąć trudy podróży do tej części afrykańskiego kontynentu.

Fr. Michał Łopatyński SVD i Fr. Marcin Miszczuk SVD

KONFERENCJE NAUKOWE

Konferencja międzynarodowa: Mały i średni sektor a rozwój zrównoważony w Afryce Subsaharyjskiej

Iringa, Tanzania, 8–9 luty 2015

Organizator: University of Iringa

Uniwersytet w Irindze, mieście położonym przy drodze z Dar es Salaam do Lusaki, w Południowej Tanzanii jest jedną z najprężniej rozwijających się uczelni niepaństwowych w Afryce Wschodniej. Kształci około 4 tysięcy studentów na 6 wydziałach (nauk społecznych i humanistycznych, ekonomii, handlu, prawa, nauk ścisłych, pedagogiki oraz teologii). Zatrudnia zagranicznych wykładowców, a jednym z nich jest pracujący na stanowisku profesora nasz kolega, członek PTAfr, dr Jerzy Gilarowski. Dzięki niemu oraz przychylności kanclerza tej uczelni prof. Nicholasa Bangu udało się zorganizować w dniach 8–9 lutego 2015 r. międzynarodową, a zarazem interdyscyplinarną konferencję na temat problemów związanych z tzw. rozwojem zrównoważonym (*sustainable development*) w Afryce, z perspektywy uwarunkowań środowiskowych, ekonomicznych i kulturowych.

Konferencja, choć nie skupiła wielu osób, a z Polski, poza niżej podpisanym, wzięła w niej udział tylko prof. Izabela Łęcka z Wydziału Geografii UW²¹, to jednak była interesującym doświadczeniem zarówno dla nas, jak i dla samych jej gospodarzy. Funkcję moderatora pełnił kanclerz prof. Nicholas Bangu, który z prawdziwym talentem podsumowywał poszczególne wystąpienia, co było o tyle trudne, że każdy z uczestników prezentował nieco inny punkt widzenia. W trakcie prelekcji i dyskusji nikt nie wychodził, poszczególne referaty wzbudzały duże zainteresowanie, a po każdej prezentacji dochodziło do ożywionej wymiany zdań, także między samymi prelegentami.

²¹ Ostatecznie w konferencji wzięło udział ponad dwadzieścia osób. Zapowiedzianych było wprawdzie więcej, ale ostatecznie nie dotarli – między innymi prof. Janusz Gudowski i prof. Ryszard Piasecki z Polski, którzy jednak przysłali swoje teksty.

Teksty autorów, którzy uczestniczyli w konferencji, zostaną opublikowane w tomie pokonferencyjnym. Warto jednak w tym sprawozdaniu wspomnieć przynajmniej o kilku ciekawszych wystąpieniach. Należy do nich przede wszystkim referat Evelyn Paraboy Kaney, młodej Masajki, który wzbudził szczególnie wiele emocji. Dotyczył współczesnych problemów Masajów związanych z dostępem do pastwisk i wody dla bydła. Szybki rozwój rolnictwa, zwłaszcza upraw ryżu, a także warzyw i ziół, nawet w porze suchej, wraz z prywatyzacją ziemi w dystrykcie Mbarali i rozszerzeniem Parku Narodowego Ruaha, stworzył zagrożenie dla przetrwania pasterzy w tym rejonie Tanzanii. Tymczasem Masajowie, polegając na dotychczasowych zwyczajach, nie dbając o prawne zabezpieczenie posiadanych pastwisk, zaczęli w sporach z rolnikami przegrywać. Wywiera się na nich naciski, aby zrezygnowali z wędrownego chowu bydła i przeszli na hodowlę typu stacjonarnego w formie tzw. „uranczowienia”. Masajowie jednak, jak podkreślała prelegentka, nie mogą zgodzić się z takim rozwiązaniem, gdyż mobilność jest kluczowym elementem ich tożsamości. Konflikt ten doprowadził do starć obu grup w listopadzie 2008 r., kiedy to rolnicy zaatakowali wieś Masajów. Interweniowała policja i wojsko, a cała sprawa skończyła się w sądzie, choć wyrok nie zapadł do dnia dzisiejszego. Autorka w imieniu społeczności, którą reprezentuje, zaproponowała rozwiązania polegające na możliwości zmiany prawa i zapewnienia przez państwo ochrony terenów pastwiskowych oraz stworzenia specjalnych przejść do wody dla stad bydła, a nawet stworzenia podobnych do parków narodowych, specjalnych rezerwatów pasterskich. Propozycje te spotkały się ze zmasowaną krytyką ze strony słuchaczy, w większości płci męskiej, pochodzących niewątpliwie z większościowych, rolniczych grup etnicznych i należących do grupy językowej bantu. Młoda autorka tego referatu umiała jednak bardzo umiejętnie się bronić, czym wzbudziła w końcu ogólną sympatię.

Prelegentem, który wywołał podobnie duże zainteresowanie, także z uwagi na sposób mówienia z charakterystyczną emfazą, był dr Sosthenes Ruheza. Wraz ze swymi kolegami z Uniwersytetu Rolniczego Sokoine z miasta Morogoro przeprowadził on wyjątkowo interesujące badania etnobotaniczne nad wykorzystaniem tzw. wiedzy tubylczej, pochodzącej od reprezentantów miejscowych plemion, w zrównoważonym zarządzaniu i użytkowaniu lasów w Górach Nguru. Wyniki tych badań wykazały, że większość mieszkańców tych lasów posiada głęboką wiarę w sakralną naturę środowiska, w którym żyją. Dr Ruheza szczególnie wiele uwagi poświęcił dotychczasowym tradycyjnym formom ochrony przyrody: istniejącym zakazom uprawy ziemi w niektórych miejscach, zrywania niektórych gatunków dzikich roślin, wycinania tzw. świętych drzew, np. dzikich drzew owocowych lub bardzo starych drzew, z którymi wiąże się wiara, że mogłyby spowodować przekleństwo, chorobę lub śmierć. Mówił o zwyczajach zakazujących niszczenia tzw. świętych lasów z uwagi na przekonania, że zamieszkane są przez

zmarłych przodków bądź wyposażone w nadprzyrodzone moce oddziaływujące na ludzi z okolicy. W podobnym kontekście wspominał o tabu wobec niektórych, rzadko występujących zwierząt, czy też zwierząt nieszkodliwych, postrzeganych jako święte, co do których istnieje zakaz zabijania i spożywania ich mięsa. W podsumowaniu autor dowodził, że w sytuacji, gdy brak środków nie pozwala strażnikom – pracownikom tutejszych rezerwatów – skutecznie je chronić, wierzenia religijne miejscowej ludności powinny być nie tylko brane pod uwagę, ale i praktycznie wykorzystywane do zrównoważonego zarządzania zasobami tego środowiska. Większość rdzennej ludności wierzy bowiem, że wszystkie żywe istoty stworzył Bóg, a człowiek winien jest im szacunek. Argumentował, że jeśli uda się ocalić dotychczasową bioróżnorodność tego środowiska, to właśnie dzięki wierze tutejszych mieszkańców.

Wspomnieć jeszcze warto o referacie Kennediego Jairo Kibony dotyczącym roli małych i średnich przedsiębiorstw w rozwoju gospodarczym Tanzanii. Prelegent skupił się na możliwościach gromadzenia oszczędności przez tego typu przedsiębiorców, gdyż to te właśnie oszczędności są głównym źródłem finansowania ich dalszej działalności gospodarczej. Wskazał, co wynika z jego badań, że w Tanzanii największe oszczędności posiadają osoby między 26 a 31 rokiem życia. Są to ludzie, którzy jeszcze nie założyli rodzin albo ich rodziny są jeszcze bardzo małe (3–4 osoby) i mieszkają w mieście. To oni są w stanie oszczędzać od 10 do 20 tys. szylingów dziennie (tj. od 20 do 40 złotych), co, jak na tutejsze warunki, jest i tak najwyższą sumą w grupie małych i średnich przedsiębiorców. Kluczowe znaczenie ma jednak wiek, miejsce zamieszkania i liczba osób będących na utrzymaniu danego przedsiębiorcy. Wykształcenie nie ma szczególnego znaczenia (większość tego typu przedsiębiorców posiada wykształcenie na poziomie podstawowym lub średnim). Podobnie nieistotna jest według prelegenta płeć, etniczność oraz religia, choć większość jest chrześcijanami. Autor prezentacji dowodził jednak, że w dalszym rozwoju małej i średniej przedsiębiorczości w Tanzanii kluczowy będzie dostęp do kapitału startowego i rozwój edukacji – stąd postulat z jego strony, aby oprócz ten dostęp, zgodnie z modelem amerykańskim, na tanim kredytowaniu, które powinno być wspierane przez państwo. Referat tego miejscowego ekonomisty uświadomił mi, że wpływ modelu amerykańskiego kapitalizmu jest coraz powszechniejszy na pewne procesy społeczne, których rezultatem jest m.in. rozpad rodziny tradycyjnej, nawet tak silnej jak w Afryce. Sprowadza się on bowiem w gruncie rzeczy do konstatacji: pożyczajmy pieniądze w bankach, zrywajmy kontakty z rodziną i miejmy mniej dzieci, a będziemy „szczęśliwi”.

Wszystkie wystąpienia były bardzo dobrze przygotowane i interesujące. W podsumowaniu konferencji stwierdzono, że tego typu spotkania naukowe powinny być kontynuowane, co osobiście potwierdził sam kanclerz, proponując ich cykliczność.

Na zakończenie należy wspomnieć jeszcze o tym, że samą konferencję poprzedzały trzydniowe mikro-badania jakościowe w okolicznych wsiach w dystrykcie Kilolo. Badania, w których wzięli udział zarówno naukowcy z Uniwersytetu Iringa, jak i goście z Polski, dotyczyły opinii na temat wprowadzania socjalizmu na wsiach tanzańskich w okresie rządów Nyerere oraz współczesnych przemian typu kapitalistycznego, a także zmian środowiskowych. Ich wyniki będą prezentowane podczas najbliższego kongresu afrykanistycznego w Żorach.

Maciej Ząbek

Ogólnopolska konferencja: Pionierzy krakowskiej afrykanistyki: Roman Stopa – sylwetka wybitnego afrykanisty w 120-tą rocznicę urodzin

Kraków, 13 maja 2015 r.

Organizatorzy: Jagiellońskie Centrum Badań Afrykanistycznych, Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Konferencja naukowa zorganizowana w 120-tą rocznicę urodzin profesora Romana Stopy odbyła się w najstarszym budynku Uniwersytetu Jagiellońskiego – Collegium Maius, w Sali im. Michała Bobrzyńskiego. Wydarzenie to stało się okazją do uroczystej inauguracji działalności Jagiellońskiego Centrum Badań Afrykanistycznych, powstałego w grudniu 2014 roku z inicjatywy dr hab., prof. UJ Roberta Kłoso-wicza jako międzywydziałowa jednostka badawcza Uniwersytetu Jagiellońskiego. Był to efekt wspólnego wysiłku Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych (Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych) oraz Wydziału Historycznego (Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej). Od samego początku jedną z głównych idei przyświecających powstaniu Jagiellońskiego Centrum Badań Afrykanistycznych była chęć odświeżenia pamięci o tradycjach krakowskiej afrykanistyki oraz integracji środowiska krakowskich afrykanistów. Przypadająca w 2015 roku 120-ta rocznica urodzin i jednocześnie 20-ta rocznica śmierci wybitnego polskiego afrykanisty, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Romana Stopy, wydawała się ku temu idealną okazją.

Roman Stopa (1895–1995) – językoznawca i afrykanista, specjalista w zakresie języków mlaskowych, przez wiele lat wykładał na Uniwersytecie Jagiellońskim w obecnym Instytucie Orientalistyki (języki afrykańskie, m.in. suahili, hausa, ewe, języki Buszmenów i Hotentotów, oraz muzykologię porównawczą Afryki). W połowie lat trzydziestych XX wieku profesor Stopa przez prawie rok prowadził badania językoznawcze w Afryce Południowo-Zachodniej. W ciągu swojej długiej kariery uniwersyteckiej dał się poznać jako autor licznych prac naukowych i popularnonaukowych, w tym m.in.: *Studies in African languages: (essays on phonetics, semiotics and meaning)*, *The evolution of click sounds in some African languages*, *Powstanie mowy ludzkiej w oświeceniu antropologii i językoznawstwa*, *Teksty hotentockie (Hai-/omn i nama) = Hai/omn- und Namtexte*, *Mali ludzie z pustyni i puszczy*.

W założeniu organizatorów konferencja miała stanowić okazję nie tylko do przybliżenia dorobku naukowego profesora Stopy, ale także do głosu w dyskusji nad stanem obecnym oraz przyszłością polskiej afrykanistyki. Uroczystego otwarcia konferencji dokonali: Prorektor ds. dydaktyki UJ – prof. dr hab. Andrzej Mania; Kierownik Jagiellońskiego Centrum Badań Afrykanistycznych i zarazem Dyrektor Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ – dr hab. Robert Kłosowicz, prof. UJ oraz Dyrektor Instytutu Orientalistyki UJ – prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska. Pierwsza część konferencji poświęcona została w całości wspomnieniu o profesorze Romanie Stopie, zarówno w wymiarze naukowym, jak i nieco bardziej prywatnym. Głos zabrali: były student profesora Stopy – dr hab. Paweł Siwiec, prof. UJ z Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu Uniwersytetu Jagiellońskiego (*Profesor Roman Stopa – światowy ekspert od mlasków*), a także znający profesora Stopę z czasów uniwersyteckich prof. dr hab. Andrzej Pisowicz z Instytutu Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego (*Od łaciny i greki do buszmeńskich mlasków – wspomnienie o Profesorze Stopie*). Na koniec dorobek naukowy prof. Romana Stopy podsumował prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski z Instytutu Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (*Badania Romana Stopy na tle polskiej afrykanistyki*).

W części drugiej prelegenci skupili się na analizie dorobku językoznawczego i etnograficznego prof. Stopy. Dr Arkadiusz Płonka z Instytutu Orientalistyki UJ przedstawił *Kilka uwag na temat aparatu pojęciowo-terminologicznego Romana Stopy*, natomiast dr hab. Marcin Brocki z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ wygłosił referat pt. *Hotentoci – uwagi etnologiczne Romana Stopy w świetle badań współczesnych*. W kolejnych wystąpieniach przybliżono tradycję krakowskiej i warszawskiej afrykanistyki (dr hab. Joanna Bar, Instytut Politologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie – *Tematyka afrykańska w badaniach profesorów Andrzeja Waligórskiego i Leszka Dziegła*; dr Hanna Rubinkowska-Anioł, Katedra Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego – *Afrykanistyka na Uniwersytecie Warszawskim – najważniejsze kierunki rozwoju*). Ostatni panel został poświęcony współczesnym problemom Afryki: kwestii emigracji Afrykanów do Europy (dr hab. Jacek Łapott, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych, Uniwersytet Szczeciński – *Exodus Afrykanów do Europy. Zagrożenie czy wyzwanie badawcze?*); demokratyzacji państw afrykańskich (dr hab. Krzysztof Trzeciński, prof. PAN, Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN – *Czy po wyborach w 2015 r. nastąpił postęp w demokratyzacji Nigerii?*) oraz ewolucji ich systemów politycznych (dr Łukasz Jakubiak, Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ – *Ewolucja senegalskiego systemu partyjnego po 1960 roku*).

Konferencja *Pionierzy krakowskiej afrykanistyki: Roman Stopa – sylwetka wybitnego afrykanisty w 120-tą rocznicę urodzin* spełniła swoją rolę, gdyż nie tylko

przypomniła sylwetkę polskiego badacza, ale również pobudziła do szerszej dyskusji nad dorobkiem, aktualną sytuacją oraz perspektywami polskiej afrykanistyki. Warto byłoby kontynuować tego typu spotkania naukowe w przyszłości.

Joanna Mormul

Ogólnopolska konferencja: Tradycja i nowoczesność w Afryce. Społeczeństwo – polityka – gospodarka – kultura

Olsztyn, 18–19 maja 2015 r.

Organizator: Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (INP UW-M) w Olsztynie

Patronat honorowy: Polskie Towarzystwo Nauk Politycznych (PTNP) i Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne (PTAfr)

Obrady poprzedziło uroczyste otwarcie konferencji z udziałem Prorektora ds. Nauki UW-M – prof. Jerzego Jaroszewskiego, Dziekana Wydziału Nauk Społecznych UW-M – prof. Małgorzaty Suświłło, Prezes PTAfr – Hanny Rubinkowskiej-Anioł, Prezes Oddziału Olsztyńskiego PTNP – dr hab. Teresy Astramowicz-Leyk oraz Dyrektora INP UW-M – Arkadiusza Żukowskiego.

Jedenasta już z kolei olsztyńska konferencja jak zwykle zgromadziła *gros* członków środowiska afrykanistycznego w Polsce. Miała charakter przeglądowy, a ze względu na sformułowany tytuł, rozpiętość tematów była bardzo szeroka. Niemożliwe jest zatem podsumowanie, które miałoby charakter puenty wieńczącej wiodący temat, aczkolwiek „tradycja i nowoczesność” to opozycja wskazująca na problem – współistnienie obu tych przywołanych obrazów Afryki. Właśnie ich elementy wypełniły treścią program konferencji – niezwykle różnorodny i ciekawy. Jak zwykle trzeba było dokonywać niełatwych wyborów, kierując się własnymi zainteresowaniami, a każdy z uczestników mógł odnaleźć coś dla siebie interesującego.

W ciągu dwóch dni obrad niemal wszystkie z zaprezentowanych tematów, wyjąwszy kilku (dotyczących zagadnień *stricte* gospodarczych i politycznych), w jakimś stopniu nawiązywały do historii, tradycji i kultur prezentowanych społeczeństw. Motto, niejako wprowadzające w prezentowaną problematykę, zawarte było w pierwszym z wygłoszonych referatów – ks. prof. Jacka J. Pawlika *Tradycja w nowoczesności – ciężar przeszłości i potencjał afrykańskiego jutra*: „Spotkanie tradycji z nowoczesnością, gwałtowne i nieprzygotowane, obejmuje wszystkie dziedziny życia: rodzinę, społeczeństwo, państwo i religię oraz prowadzi do swoistej kreolizacji praktyk społecznych oraz schematów myślowych”. Tematy referatów, które dotyczyły wymienionych dziedzin, skupione były na eksponowa-

niu tych elementów tradycji, które ważą na współczesności, a zatem dostrzeganiu immanentnych cech kultury oraz ingerencji nowoczesności, która powoduje zmiany. Wystąpienie prof. Jacka Łapotta *Etnolog pod presją zmian w Afryce* zawierało właśnie tego typu postulat badawczy, gdyż, jak stwierdził na wstępie: „...zmiany istniały od zawsze. W Afryce współczesna zmiana kulturowa ma własny, niejednorodny wymiar”, co oznacza, iż nie sposób jej zrozumieć prowadząc jedynie studia deskryptywne. „/.../ Przez długi jednak czas starano się ich wpływ i znaczenie [zmian] nieco bagatelizować, koncentrując się na ‘rodzimej kulturze tradycyjnej’ mieszkańców Afryki (czykolwiek by była)”. „/.../ Z chwilą jednak, kiedy zmian zachodzących w kulturach afrykańskich nie można było nie zauważyć – problemem stało się osadzenie ich w tradycji sprzed zmian”.

Starając się sklasyfikować przedstawione referaty można wyodrębnić kilka dziedzin, których dotyczyły. Wymieniając kolejno, do grupy zagadnień społeczno-kulturowych można zaliczyć referat dr hab. Małgorzaty Szupejko *Co nam mówi Wanjiku – czyli historia pewnego emotikonu (postaci – symbolu kulturowego komentującego rzeczywistość)*; referat mgr Joanny Mormuł *Portugalskie dziedzictwo językowe i kulturowe w Mozambiku – bękart kolonializmu czy nadzieja na lepsze jutro?*; dr Magdaleny Brzezińskiej *Nowoczesność dzięki kontraktom z duchami. Postrzeganie Białych, Zachodu i pomocy rozwojowej w Gwinei Bissau*; mgr Ewy Prądyńskiej *Intronizacja 21-go władcy Baleng (zachodni Kamerun). Tradycja w nowoczesnej oprawie*.

Do grupy zagadnień społeczno-politycznych, lecz i kulturowych zarazem, zaliczyć należy referaty: dr hab. Krzysztofa Trzcíńskiego *Kilka uwag o współczesnej roli władzy tradycyjnej w Afryce Subsaharyjskiej*; dr hab. Joanny Bar *Kulturowa i polityczna rola historycznych królestw Ugandy we współczesnym życiu kraju*; mgr Marty Antosza *Usalama? Ewolucja polityki władz kenijskich wobec uchodźców somalijskich* oraz prof. Ryszarda Vorbricha *Plemię obywatelskie a monarchia szaryfijska. Instytucjonalizacja i etatyzacja rozwoju we współczesnym Maroku*.

Zagadnienia związane z historią, aczkolwiek z położeniem nacisku na różne aspekty szczegółowe, zawarte były w wystąpieniach prof. Michała Leśniewskiego *Rola handlu dalekosiężnego w narodzinach i rozwoju państwa Zulusów, 1815–1837*; prof. Roberta Piętka *Tradycje i nowoczesność w dawnym Kongu w XIX wieku*; dr Hanny Rubinkowskiej-Anioła *Propagandowe znaczenie tradycji i nowoczesności w obrazie rodziny cesarza Etiopii Hajle Syllasje I*; prof. Selima Chazbijewicza *Obraz Afryki w twórczości Nikołaja Gumilowa. Rosjanie w Afryce kolonialnej przed 1914 rokiem*; prof. Arkadiusza Żukowskiego *Pierwsze kontakty polsko-południowoafrykańskie i ich percepcja wśród diaspory polskiej w Republice Południowej Afryki*.

Grupa zagadnień dotyczących gospodarki i rozwoju obejmowała następujące referaty: prof. Andrzeja Gąsowskiego *Polityczne uwarunkowania bezpieczeństwa*

żywnościowego w Afryce Subsaharyjskiej; dr hab. Degefe Gemachu *Megatrendy rozwojowe Afryki w XXI wieku – wygrane problemy*; dr Edwarda J. Jaremczuka *Demokratyczna Republika Konga – dominacja kapitału Chińskiej Republiki Ludowej*; prof. Jana J. Milewskiego *Przemiany gospodarcze krajów Afryki 2000–2015. Stan wiedzy, kierunki badań, interpretacje tendencji*. Elementy konfliktu związanego z rozwojem gospodarczym przedstawił prof. Maciej Ząbek – *Konflikt bez końca. Tradycje pasterskie Masajów a współczesny rozwój rolnictwa w Tanzanii*.

Referaty dotyczące *stricto* politycznych problemów wygłosili: mgr Hubert Dutkiewicz *Afrykańskie spory graniczne w orzecznictwie Międzynarodowego trybunału Sprawiedliwości*; mgr Krzysztof Tlalka *Czy i jak interweniować w afrykańskie konflikty? Doświadczenia ONZ w Rogu Afryki*. Dr hab. Wiesław Lizak przedstawił *Spoleczno-kulturowe przesłanki konfliktów w Afryce*.

Stosunkowo liczna była grupa wystąpień poświęconych sztuce Afryki. Znalazły się w niej referaty dr hab. Anety Pałowskiej *Współczesna sztuka wizualna kontynentu afrykańskiego – nowe zjawisko kulturowe*; mgr Małgorzaty Baka-Theis *Sztuka tradycji – o inspiracjach współczesnej sztuki afrykańskiej (performance, rzeźba, instalacje)*; mgr Magdaleny Podsiadły *Maski ludu Nuna z Burkina Faso w podróży do Europy*; dr inż. Mariusza Antolaka *Historyczne i współczesne układy urbanistyczne Kenii*. Prof. Krzysztof Gładkowski omówił *Materiały archiwalne w Ethnologisches Museum w Berlinie związane z udziałem Jana Czekanowskiego w ekspedycji naukowej księcia Adolfa Friedricha zu Mecklenburg do Afryki Środkowej*.

Poza wymienionymi grupami tematycznymi znalazł się referat mgr Aleksandry Gutowskiej *Obraz Kibery w relacjach odwiedzających*.

Niewątpliwą atrakcją, jak zwykle przygotowywaną przez organizatorów konferencji, była tym razem wyprawa na pole bitwy pod Grunwaldem, gdzie zwiedziliśmy Muzeum Bitwy, a także obejrzelśmy pokaz walk rycerskich.

Małgorzata Szupejko

Ogólnopolska konferencja: Snuć nie jak opowieść. Tkaniny w kulturach świata – konferencja interdyscyplinarna

29–30 maja 2015 roku

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Organizatorzy: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej WNH UMK, Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata.

Konferencja odbyła się w Sali Rady Wydziału Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (Collegium Humanisticum). W Toruniu już od wielu lat odbywają się organizowane przez Wydział Sztuk Pięknych i Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata, cykliczne spotkania konserwatorów dzieł sztuki i zawsze w ich programie znajduje się panel lub przynajmniej kilka wystąpień dotyczących świata tkanin. Jednak tegoroczne spotkanie, zorganizowane przez etnologów i antropologów kulturowych, miało nieco odmienny charakter.

W kulturach świata znajdujemy bowiem wiele przykładów ścisłych powiązań tkactwa i tkaniny z mitologią, obrzędowością, obyczajowością, folklorem i innymi aspektami kultury. Celem konferencji było spojrzenie na tę dziedzinę rękodzieła nie tylko jako na wytwór rąk ludzkich i przejaw konkretnych umiejętności, czy też jako na wyraz zaspokajania potrzeb estetycznych. Zależało nam, aby obrady dotyczyły nie tylko technologii i narzędzi tkackich, zagadnień materiałoznawczych, czy spraw konserwatorskich. Zależało nam na zajęciu się problematyką wzornictwa, motywów zdobniczych, symboliki ornamentów, tradycji użytkowania tkanin, spraw społecznych związanych z ich wytwórstwem i wykorzystywaniem, odbiciem tych tradycji w folklorze, a także na uchwyceniu przemian zachodzących we wszystkich wyżej wymienionych obszarach. Jednym słowem, interesował nas szeroki kontekst kulturowy tego tak bardzo wieloaspektowego zjawiska.

Konferencja była z założenia interdyscyplinarna. Do udziału zaproszeni zostali przedstawiciele najrozmaitszych dyscyplin badawczych: historycy sztuki, konserwatorzy dzieł sztuki, etnolodzy i antropolodzy kulturowi, folklorysty, archeolodzy, a nawet przyrodnicy i technolodzy włókna. Ostatecznie udział w spotkaniu wzięło czternaście referentek, które zaprezentowały efekty swoich prac badawczych dotyczących tkanin pochodzących z rozmaitych obszarów świata: z Polski, Euro-

py, Ameryki Południowej, Azji, Afryki i rozmaitych okresów – od pradziejów po współczesność. Wystąpienia dotyczyły zarówno znaczenia tkactwa i tkaniny w życiu różnych ludów, jak i historii tej wytwórczości na określonych obszarach świata oraz roli, jaką odgrywa przędzenie, snucie i tkanie w folklorze i w zachowaniach obrzędowych. Trzeba bowiem pamiętać, że wątki związane z tymi czynnościami pojawiają się w wielu mitach, bajkach i opowieściach, a nakazy i zakazy obrzędowe i obyczajowe często związane są z zaświatami.

Podczas konferencji słuchacze mieli możliwość poznania między innymi historii i charakterystyki polskich haftów wzorowanych na ornamentach z tkanin *chintz*, dziejów polskiej tkaniny pasiastej czy wykorzystywania tkanin w dekoracji trumien okresu nowożytnego. W kilku wystąpieniach podkreślano ciągłość tradycyjnego wzornictwa i technik, udowodniano ich stosowanie w dzisiejszych ubiorach i we współczesnym rzemiośle Ameryki, Afryki, Azji oraz określano tendencje zauważanych modyfikacji. W kolejnych wystąpieniach poruszano problem wędrówek tradycyjnych technik i ornamentów z odległej Azji do Europy (w tym do Holandii, Anglii i Polski) oraz Afryki; przemiany zachodzące we wzornictwie, technikach zdobniczych, zastosowanych włóknach i barwnikach tradycyjnych wyrobów (na przykład *khasa*, *bogolan*, *batik*, *kanga*). Niektóre z tkanin afrykańskich zmieniają nie tylko odbiorcę, ale i wytwórcę (bywa, że są już dzisiaj wykonywane przez kobiety, chociaż do niedawna była to domena mężczyzn, a powszechnie używane tkaniny drukowane pochodzą często z wytwórni chińskich, dostosowujących ich ornamentykę do aktualnej mody). Te wytwory tkackie tracą również swoje znaczenie symboliczne i rytualne na rzecz rozbudowanej ornamentyki dostosowanej do potrzeb współczesnych Afrykanów oraz potencjalnych nabywców spoza kontynentu. Kilka wystąpień dotyczyło także współczesnej tkaniny artystycznej tworzonej przez artystki i artystów pochodzących między innymi z Izraela, Stanów Zjednoczonych, Polski, krajów afrykańskich oraz przez Afrykanów żyjący w diasporze. Wyselekcjonowana, niewielka ilość i różnorodność referatów pozwoliła na prowadzenie długich, interesujących dyskusji. Konferencji towarzyszyły nie tylko prezentacje multimedialne, gdyż dwa wielkie stoły zostały wprost zasłane tkaninami przywiezionymi przez uczestniczki konferencji z najrozmaitszych zakątków świata, od Afryki po Azję południowo-wschodnią. Tkaniny te wykonano przy użyciu najprzeróżniejszych technik zdobniczych, takich jak haft, *ikat*, *batik*, druk klockowy, itp.

Uczestnicy konferencji mieli także możliwość obejrzenia wystawy *Tkanina afrykańska. Tradycja i zmiana*, otwartej w Muzeum Podróżników im. Tony'ego Halika (Oddział Muzeum Okręgowego w Toruniu), przygotowanej przez Ewę Prądyńską i Magdalenę Nierzwicką, prezentującej zbiory Muzeum Narodowego w Szczecinie. Na ekspozycji znalazły się głównie tekstylia z Afryki Zachodniej i Południowej. Ukazano wielość sposobów ich wykorzystania w codziennym ży-

ciu (jako narzuty, koce, ozdoby domu, ubiory i uroczyste stroje) oraz bogactwo tamtejszych technik zdobniczych i ornamentów.

Konferencja dała możliwość wymiany doświadczeń i myśli, pozwoliła na nawiązanie nowych znajomości i otworzyła możliwości współpracy. Dowodem tego, że nie tylko organizatorzy uznali je za owocne, były liczne sygnały, jakie otrzymywaliśmy i otrzymujemy nadal od uczestników spotkania. Mamy nadzieję, że uda nam się wydać tom poświęcony roli tkaniny w kulturach świata, który planujemy opublikować w ramach serii Toruńskie Studia o Sztuce Orientu. W naszym zamyśle będzie to zbiór opowieści o tkaniu i o tkaninach, ich genezie, motywach, symbolice i ich roli w kulturach rozmaitych ludów świata.

Anna Nadolska-Styczyńska

Dni Afryki 2015

4–26 maja

Organizatorzy: Katedra Języków i Kultur Afryki
Uniwersytetu Warszawskiego, Staromiejski Dom Kultury
w Warszawie, Międzywydziałowe Koło Afrykanistyczne UW

W maju odbyła się piąta edycja Dni Afryki – wydarzenia o charakterze popularyzatorskim, mającym na celu przybliżenie bogactwa kultur afrykańskich poprzez szereg wydarzeń zarówno naukowych, jak i kulturalnych. Wykładom i spotkaniom tematycznym towarzyszyła wystawa zatytułowana *Spoleczno-kulturowa rola tkanin kanga w Afryce Wschodniej*, z którą można było zapoznać się w Auditorium Maximum UW w dniach 1–17 maja. W programie tegorocznych Dni Afryki znalazły się wykłady pracowników UW i zaproszonych gości, warsztaty językowo-kulturowe, pokazy filmów i Afrykańska Noc Muzeów.

Dni Afryki zainaugurowała IV Interdyscyplinarna Studencko-Doktorancka Konferencja Naukowa *Między Wschodem a Zachodem, między Północą a Południem*, która odbyła się 4 maja w Pałacu Kazimierzowskim. Konferencja została zorganizowana z inicjatywy studentów i członków Międzywydziałowego Koła Afrykanistycznego UW. Była okazją do wysłuchania referatów z wielu dziedzin dotyczących kultur Azji, Afryki i Australii. Wystąpienia prelegentów obejmowały szeroko zakreśloną tematykę, w której mieściła się: kultura popularna, języki oraz praktyki kulturowe i religijne społeczności Afryki, Azji i Australii we współczesnych kontekstach społecznych; współzależności globalne – w tym wzajemne powiązania i przenikanie systemów kulturowych, ekonomicznych, społecznych, politycznych i technologicznych w relacji Globalna Północ-Globalne Południe; zmiany zachodzące współcześnie w społeczeństwach w różnych regionach świata oraz wielokulturowość i migracje. Interdyscyplinarny charakter konferencji miał na celu poszerzenie horyzontów słuchaczy i referentów, a także pozwolenie na wzajemne poznanie się młodych badaczy z różnych ośrodków akademickich z całej Polski.

Całe wydarzenie uświetnił cykl gościnnych wykładów prof. Rose Anyanwu, językoznawczyni z Goethe Universität we Frankfurcie nad Menem, która w dniach 4–6 maja wygłosiła referaty z zakresu fonologii języków afrykańskich, w tym języka igbo z Nigerii. Wystąpienia *The structure of Igbo (part I and II)*, *Specific African sound patterns* oraz *Nasality in Igbo* cieszyły się dużym zainteresowaniem zarówno wśród afrykanistów, jak i uczestników studiów innych jednostek Wydziału Orientalistycznego. Drugim zaproszonym wykładowcą był Muaadh Salih z Uniwersytetu w Londynie, School of Oriental and African Studies, którego zajęcia w dniach 5–6 maja, przeznaczone dla suahilistów i arabistów: *Arabic language teaching using the eLearning programme* oraz *Swahili language teaching using the eLearning programme*, zawierały przydatny komponent dydaktyczny z wykorzystaniem platformy internetowej do praktycznej nauki języków.

Wśród kolejnych wydarzeń naukowych w Katedrze Języków i Kultur Afryki należy wymienić wystąpienia: dr. Marcina Krawczuka *Czy warto etiopską literaturę tłumaczyć na polski?*; dr Ewy Kalinowskiej *Ousmane Sembène – symbol kultury Senegalu*; mgr. Jakuba Kłosińskiego *Nielegalna migracja z Afryki do Europy – aktualny obraz zjawiska* oraz mgr Klaudii Kochan *Zmiany na politycznej mapie Afryki – perspektywy Republiki Somalilandu*. Dla osób zainteresowanych językami afrykańskimi przygotowano specjalne dwudniowe warsztaty językowo-kulturowe z zakresu następujących języków: hausa (mgr Jibril S. Adamu, mgr Patrycja Koziel); suahili (Katarzyna Zychła), amharski (Magdalena Szymann, Zofia Ruducha), somalijski (Elmi Abdi). Podczas zajęć, odbywających się 19 i 20 maja, uczestnicy poznali podstawowe zwroty używane w codziennej komunikacji, zasady wymowy i tworzenia pisma, a także uzyskali wiedzę i nowe kompetencje międzykulturowe odnośnie kultur Nigerii, Kenii, Tanzanii i państw Rogu Afryki.

W programie tegorocznych Dni Afryki znalazło się również wiele kulturalnych wydarzeń towarzyszących, a wśród nich happening przy Krakowskim Przedmieściu *Orientalia Uniwersytetu Warszawskiego*, podczas którego promowano studia afrykanistyczne (8 maja), a także pokaz fotograficzny Arka Moralesa, poświęcony podróżowaniu koleją przez Maroko, Mauretanię i Saharę Zachodnią pt. *W podróży z rudą, czyli najdłuższy pociąg świata. Mauretania i przyległości* (15 maja). Ciekawą propozycją była Afrykańska Noc Muzeów (22 maja) w ramach Nocy Muzeów w Warszawie. Spotkanie podzielone zostało na cztery części: warsztaty pieśni gwinejskich z Andym Camarą – muzykiem i tancerzem pochodzącym z Conakry z rodziny griotów o głębokich tradycjach artystycznych; promocja albumu *Mity Afryki w komiksie cz. II* oraz prezentacje: Tomasza Sowy *Przez śmierć do życia: Tajemnica Lalibeli?*; dr. Marcina Krawczuka *Czy Etiopczycy śmieją się z internetowych memów?*; Katarzyny Eshun *Akwaaba! Migawki z Ghany. Życie społeczno-rodzinne w tradycji ludów Akan*. Spotkanie zostało zwieńczone wspólnym poczęstunkiem dań kuchni afrykańskich i pokazem mody.

Przy współpracy z *Dyskusyjnym Klubem Filmów Nieobecnych* zorganizowano również liczne pokazy filmowe i zaproszono do obejrzenia selekcji krótkich metraży w ramach cyklu *Klasyki AfryKamery*. Amatorzy kina mieli szansę zobaczyć filmy z różnych państw afrykańskich: *Tough bond* (Ghana), *Coz ov moni* (Ghana), *Kiedy spali* (Maroko), *Taxowanie* (RPA), *Jonasz* (Tanzania, Wielka Brytania), *Wybulić bejs* (DRK, USA), *Zaraza* (Kenia). Wszystkie projekcje, mające miejsce w Piwnicy Largactil Staromiejskiego Domu Kultury przy Rynku w Warszawie, zostały udostępnione widzom dzięki uprzejmości Fundacji FilmGramm, będącej organizatorem największego w Polsce festiwalu filmów afrykańskich AfryKamera, od 10 lat upowszechniającego kinematografię afrykańską.

Ważnym elementem Dni Afryki była promocja książki Francine Umutesi *Forgiveness...The Rwandan way*, Rwandyjki urodzonej w Burundi, założycielki i prezeski Stowarzyszenia Diaspory Rwandyjskiej w Polsce. Autorka podzieliła się swoimi przemyśleniami na temat współczesnej Rwandy i zmian społecznych na drodze odbudowy kraju oraz pojednania po tragicznych wydarzeniach 1994 roku. Jej autobiograficzna książka, pisana z perspektywy uchodźców, opowiada historię rwandyjskiej rodziny, która doświadcza nieszczęść wywołanych konfliktem, przywołując relacje członków rodziny oraz inne zasłyszane historie Rwandyjczyków.

Tegoroczną edycję Dni Afryki zakończył pokaz „Kobiety Afryki” poświęcony postaciom kilku znanych kobiet afrykańskich. Swoje prezentacje przedstawili: Bartosz Łoziński *Wangari Maathai (kenijska aktywistka społeczna, bojowniczką o prawa kobiet)*; dr Marcin Krawczuk *Tsegué-Maryam Guèbrou (etiopska pianistka i zakonnica)*; dr Ewa Kalinowska *Yande Codou Sene (griotka Serere)*. Elementem wieńczącym wieczorne spotkanie była prezentacja tkanin, strojów i biżuterii z różnych krajów afrykańskich – etiopskich, nigeryjskich i kenijskich.

Partnerami wydarzenia wspierającymi organizatorów były liczne instytucje działające aktywnie w Polsce na rzecz dialogu międzykulturowego: Forum Kenijsko-Polskie, Fundacja dla Somalii, Fundacja Adulis, Fundacja Afryka Connect, Szkoła Tańców Karaibskich Sals Hall Orthodox, Stowarzyszenie Somalijskie w Rzeczypospolitej Polskiej, Stowarzyszenie Integracja i Współpraca, jak również Centrala – Central Europe Comics Art. Patronat nad wydarzeniem objęła organizacja Kontynent Warszawa, a także portale internetowe: Etnosystem.pl, Afryka.org, IRKA.com i dlaStudenta.pl.

Patrycja Kozieł

AfryKamera 2015

X Festiwal Filmów Afrykańskich

21–26 kwietnia 2015

Białystok – Gdańsk – Konin – Kraków – Szczecin – Warszawa – Wrocław

Organizatorzy: FilmGramm, Fundacja dla Somalii,
Nadbałtyckie Centrum Kultury²²

W drugiej połowie kwietnia odbyła się jubileuszowa edycja festiwalu filmów afrykańskich. Już od dziesięciu lat organizatorzy prezentują polskiej publiczności najnowsze produkcje filmowe powstałe kontynencie afrykańskim. Jak zawsze, w programie znalazło się wiele znanych i docenionych na świecie obrazów. Festiwal otworzył film „Virunga” (reż. O. van Einsiedel) opowiadający o kongijskim Parku Narodowym Virunga, będącym ostatnią ostoją goryli górskich, a zarazem świadkiem brutalnej wojny domowej. Filmem zamknięcia był „Timbuktu” (reż. A. Sissako), laureat siedmiu Cezarów, opowiadający o zmianach jakie zaszły w życiu mieszkańców Timbuktu po zajęciu miasta przez dżihadystów w 2012 r.

Z powodu okrągłej rocznicy festiwalu, organizatorzy postanowili powrócić do pierwszych edycji festiwalu i przywołać tematykę sci-fi. Zaprezentowali więc publiczności filmy i projekty czerpiące z afro futuryzmu, między innymi dokument „Mzansi – brzmienie przyszłości”, który ukazuje futurystyczne oblicze muzyki afrykańskiej. Dodatkowo zaprezentowano specjalny zestaw siedmiu krótkometrażowych filmów sci-fi, dostępnych także za pośrednictwem portalu Kinoplex.pl.

Tematyka muzyczna pojawiła się również w dokumentach: „Bity Antonowa” (reż. H.Kuka, 2014), „Marsz bogów. Metalmania po bostwańsku” (reż. R.Mosca, 2014).

Arabska wiosna, a szczególnie wydarzenia w Egipcie to kolejny ważny temat, który został podjęty w prezentowanych filmach: „Fale” (reż. A. Nour, 2013) i „Plac” (reż. J. Noujaim, 2013).

Podobnie jak w poprzednich edycjach, organizatorzy skupili się na wybranym kraju afrykańskim by w pełniejszy sposób zaprezentować jego historię i kulturę. W tym roku była to Etiopia. W Warszawie oprócz projekcji kilku filmów dokumentalnych i fabularnych poruszających tematykę etiopską: „Difret” (reż. Z. Berhane Mehari, 2014), „Beti i Amare” (reż. A. Siege, 2014), „Fatuma i Asya” (reż. F. Sincich, 2014), „Merkato” (reż. S. Salomon, 2014) odbyły się także po-

²² Więcej informacji na temat festiwalu na stronie internetowej www.afrykamera.pl

kazy zdjęć i spotkania z podróżnikami oraz pracownikami polskich NGO, którzy odwiedzili ten kraj. Mieszkańcy stolicy mogli także wziąć udział w warsztatach językowo-kulturowych, warsztatach kuchni etiopskiej oraz spróbować swoich sił w grze w gebetę.

Festiwal uświetnił koncert Bongiego Kuendy – legendy angolskiej sceny muzycznej, który wystąpił w Studiu Koncertowym Polskiego Radia.

Kinga Turkowska

Wystawa

„Figurki Ibeji. Jak ukoić ból po stracie dziecka...”

2 czerwca – 5 lipca 2015

Organizator: Państwowe Muzeum Etnograficzne
w Warszawie, ul Kredytowa 1

Wystawa „Figurki Ibeji. Jak ukoić ból po stracie dziecka...” jest kolejnym aktem szerszego projektu „Wiwat Polonia! Ślady Polaków w Afryce. Historia i teraźniejszość”, który został zainaugurowany 3 kwietnia 2014 r. W swoim założeniu miał on ukazać dokonania wybitnych Polaków w Afryce na przestrzeni ostatnich 130 lat (patrz „Afryka” 39, 2014, s. 132–135). W tym przypadku chodzi o kolekcjonerskie zamięłowania Ryszarda Bojarskiego (inżynier-geolog, pracujący w Nigerii w latach 70.), dzięki którym możliwe stało się poszerzenie kolekcji muzealnej PME. Muzeum zakupiło 51 figurek Ibeji z jego zbiorów: 23 pary figurek oraz pięć pojedynczych rzeźb. Zbiór ten ukazuje niemal całe spektrum figurek Ibeji z większości obszaru regionu kulturowego zamieszkiwanego przez ludność Joruba (z Nigerii, Beninu i Togo).

Wyjaśnienia, dlaczego figurki bliźniąt są tak cennymi eksponatami należy szukać w tradycyjnych wierzeniach Ibów. Ze względu na wagę wydarzenia, jakim są narodziny bliźniąt, w panteonie licznych bogów i bóstw znajduje się patron bliźniąt – Ibedzi. Miał on nawet swoją świątynię w miejscowości Erapo między Lagosem a Badagry, do którego pielgrzymowali rodzice bliźniąt (szerzej: S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa 2000, s. 67). Bliźnięta uważa się za ucieleśnienie ich boga. Ibowie wierzą, że bliźnięta są nierozłączne, kiedy więc umiera jedno, rzeźbi się małą figurkę, która ma być siedzibą ducha zmarłego. Figurka powinna być otaczana przez matkę szczególną opieką, noszona przez nią nieustannie, karmiona i chroniona.

Jak czytamy na stronie internetowej wystawy: „Pośród Jorubów występuje najwyższy na świecie odsetek bliźniąt. Szacuje się, że na każde 1000 urodzin – 45 to bliźnięta. Ich narodziny są zwykle okazją do świętowania, ale i powodem do żałoby, bowiem nigdy nie wiadomo co dzieci przyniosą rodzicom”, szczególnie jeśli zdarzy się, że jedno z nich, lub oboje, umierają. Figurki są swoistego rodzaju zabezpieczeniem rodziców: „Zadbane Ibeji przynoszą swym rodzicom zdrowie i powodzenie. Biada jednak tym, którzy je zaniedbują” [<http://www.ethnomuseum.pl/2014-06-10-12-50-23/zakup-figurek-ibeji-z-kolekcji-rodziny-bojarskich/557-zakup-figurek-ibeji-z-kolekcji-rodziny-bojarskich>].

Kolekcja, bardzo efektownie wyeksponowana, robiła duże wrażenie. W przyszłości figurki Ibeji będą integralną częścią stałej wystawy PME – „Afryka”.

Projekt wystawy został sfinansowany ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w ramach programu: „Kolekcje, priorytet: Kolekcje muzealne”.

Małgorzata Szupejko

INFORMACJE REDAKCJI

Lista recenzentów zewnętrznych „Afryki”

Dr Magdalena Brzezińska – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Grzegorz J. Kaczyński – Università Degli Studi Di Catania
Mgr Jolanta Koziorowska – Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie
Dr hab. Janusz Krzywicki – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Maciej Kurcz – Uniwersytet Śląski, Univerzita svätého Cyrila a Metoda v Trnave
Dr hab. Michał Leśniewski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Wiesław Lizak – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Anna Nadolska-Styczyńska – Uniwersytet Toruński
Dr Anna Niedźwiedź – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Dr hab. Jacek J. Pawlik SVD – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn
Dr Hanna Rubinkowska-Anioł – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Ewa Siwierska – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Stanisław Piłaszewicz – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Elżbieta Reklajtis – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa
Dr hab. Krzysztof Trzciński – Polska Akademia Nauk, Warszawa
Dr Ewa Wołk – Uniwersytet Warszawski
Dr Kamil Zajączkowski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Maciej Ząbek – Uniwersytet Warszawski
Prof. dr hab. Jerzy Zdanowski – Polska Akademia Nauk, Warszawa

Zasady przyjmowania tekstów do druku

Redakcja czasopisma „Afryka” (ISSN-1234-0278) (e-ISSN: 2449-822X) 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: peteafr@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.

Oświadczam także, że badania przedstawione w artykule (lub powstanie artykułu naukowego) zostało sfinansowane ze źródeł (proszę wymienić):

Podpis/Podpisy

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

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

Kwalifikowanie tekstów do publikacji

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

Ghostwriting i Guest authorship

Redakcja czasopisma „Afryka” przestrzega i wdraża zalecenia Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego dotyczące ochrony przed nieujawnionym autorstwem lub współautorstwem artykułu (***ghostwriting***) i pozornym autorstwem lub współautorstwem artykułu (***guest authorship***). W związku z powyższym od autorów publikacji wymaga się ujawnienia wkładu poszczególnych osób w powstanie publikacji. Wykryte przypadki ***ghostwriting*** i ***guest authorship*** są traktowane jako przejaw nierzetelności naukowej i z tego względu będą dokumentowane oraz przekazywane do właściwych instytucji.

Wytyczne dla autorów tekstów

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

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

Do każdego tekstu należy załączyć abstrakt (w tym samym pliku), słowa kluczowe w języku polskim i angielskim 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 określeń „wiek”, „rok”: przed – rozwinięte, np. w wieku XIX, w roku 1976; po – skrócone, np. w XX w., w 1888 r.
- **Autor jest zobowiązany** sprawdzić przyjętą polską pisownię nazw geograficznych i etnicznych.

Prosimy o przestrzeganie wymagań technicznych.

Przypisy

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

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

W zapisie bibliograficznym umieszczonym w przypisach należy podawać kolejno: pierwszą (lub pierwsze) literę imienia autora cytowanego dzieła zakończoną kropką, nazwisko, tytuł dzieła (italikami) zakończony przecinkiem, miejsce wydania zakończone spacją, rok wydania np.: J.D. Omer-Cooper, *Zulu Aftermath. A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*, London 1966, 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*, red. P. Gifford i W.R. Louis, Yale 1967. Numer strony umieszcza się po skrócie „s.”

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*.

Przy cytowaniu źródeł internetowych podajemy:

pierwszą literę (literę) imienia, nazwisko autora tekstu (jeśli jest znany), tytuł artykułu (italikami), adres strony internetowej, oraz informację z dnia dostępu np.

M. Culross, <http://www.unc.edu/~hhalpin/ThingsFallApart/achebebio.html> [dostęp z: 2011-12-6].

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 z wcięciem 35 mm (czcionka 11, interlinia 1,15).