

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 42/2015 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: peteaftr@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, Ewa Kalinowska, 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: Rissa Ixa, *Parada jeźdźców tuareskich* (fragment obrazu z kolekcji Adama Rybińskiego).

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 POLITYKA

Krzysztof Trzeciński

Co łączy i dzieli *communal conflict* oraz „konflikt etniczny”?

Analiza znaczeniowa obu terminów i ich nigeryjska egzemplifikacja 11

Sabina Brakoniecka

Wpływ przywództwa Abubakara Shekau na rozwój organizacji

Boko Haram 31

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

Lilianna Wdowiak, Mirosław Parafiniuk

Przyżeganie jako tradycyjne panaceum lecznictwa ludowego

w Afryce 49

LITERATURY AFRYKAŃSKIE W JĘZYKACH EUROPEJSKICH

Ewa Kalinowska

Madagaskar nad przepaścią. Obraz rozpadającego się świata

w nowelach Raharimanany 63

RELIGIE W AFRYCE

Hanna Rubinkowska-Anioł

Granice pomiędzy chrześcijaństwem a islamem w Etiopii, część II 79

Z HISTORII AFRYKI

Joanna Bar

Dziennik podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego,

czerwiec – listopad 1907 r. Rekonstrukcja wydarzeń 103

Piotr Kruze

Procesy w sprawie zabójstwa *orkojota* Nandich Koitalela arap Samoei ... 125

RECENZJE

Elżbieta Reklajtis

Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych,

W. Charchalis, R. Díaz-Szmidt, E. Siwierska, M. Szupejko (red.) 145

Ewa Siwierska

Magdalena Brzezińska, *Kontrakt z duchami. Czary i religia*

w Gwinei Bissau 151

KONFERENCJE NAUKOWE

Międzynarodowa konferencja

VI Konferencja Europejskich Studiów Afrykańskich

(6th European Conference on African Studies, ECAS6), *Collective*

Mobilizations in Africa: Contestation, Resistance, Revolt (relacja Macieja

Kurcza). 159

Międzynarodowa konferencja

XIX Międzynarodowa Konferencja Etiopistyczna w Warszawie

(19th International Conference of Ethiopian Studies in Warsaw)

(relacja Rafała Smolenia) 164

Międzynarodowa konferencja

„Afrykańska tradycja – Afrykańska nowoczesność”

(relacja Anety Pawłowskiej i Anny Nadolskiej-Styczyńskiej) 177

IV Kongres Afrykanistów Polskich

Ryszard Vorbrich, „Afrykanistyka nad Wisłą” 181

KRONIKA

Wystawa

„Błękitne miraż. Świat Tuaregów”. Kolekcja Adama Rybińskiego

(relacja Wiesławy Bolimowskiej) 185

INFORMACJE REDAKCJI 189

CONTENTS

SUMMARIES OF ARTICLES 7

SOCIETY AND POLITICS

Krzysztof Trzciński

What are the Similarities and Differences between Communal and Ethnic Conflicts? An Analysis of the Meaning of Both Notions and Their Nigerian Exemplification 11

Sabina Brakoniecka

The Impact of Abubakar Shekau's Leadership on the Development of Boko Haram Organisation 31

SOCIETY AND CULTURE

Lilianna Wdowiak, Mirosław Parafiniuk

Cauterisation as a Traditional Panacea of Folk Medicine in Africa 49

AFRICAN LITERATURE IN EUROPEAN LANGUAGES

Ewa Kalinowska

Madagascar Over the Precipice. The World Falling Apart in Raharimanana's Short Stories 63

RELIGIONS IN AFRICA

Hanna Rubinkowska-Anioł

The Border Between Christianity and Islam in Ethiopia, part II 79

FROM THE HISTORY OF AFRICA

Joanna Bar

Jan Czekanowski's African Travel Diary, June – November 1907. Reconstruction of the Events 103

Piotr Kruze

The Trials in the Killing of the Nandi *Orkoiyot* Koitalel Arap Samoi 125

BOOK REVIEWS

Elżbieta Reklajtis

- Contemporary African Literatures and Texts of Culture from the Perspective of Post-Colonial Studies*, W. Charchalis, R. Díaz-Szmidt, E. Siwierska, M. Szupejko (eds) 145

Ewa Siwierska

- Magdalena Brzezińska, *Contract with the Ghosts. Witchcraft and Religion in Guinea-Bissau* 151

SCIENTIFIC CONFERENCES

International Conference

- 6th European Conference on African Studies, ECAS6, *Collective Mobilisations in Africa: Contestation, Resistance, Revolt* (account by Maciej Kurcz) 159

International Conference

- 19th International Conference of Ethiopian Studies in Warsaw (account by Rafał Smoleń) 164

International Conference

- “African Tradition – African Modernity” (account by Aneta Pawłowska, Anna Nadolska-Styczyńska) 177

4th Congress of Polish African Studies

- Ryszard Vorbrich, *African Studies by the Vistula* 181

CHRONICLE

Exhibition

- “Blue Mirages. The World of the Tuareg”. Adam Rybinski’s Collection (account by Wiesława Bolimowska) 185

EDITORIAL INFORMATION189

SUMMARIES OF ARTICLES

KRZYSZTOF TRZCIŃSKI

What are the Similarities and Differences between Communal and Ethnic Conflicts? An Analysis of the Meaning of Both Notions and Their Nigerian Exemplification

This paper deals with the meaning of two notions: “communal conflict” and “ethnic conflict”. It has two aims: explaining how both notions are most often understood in the scholarly literature and identifying the similarities and differences between them. In fulfilling these aims, a Nigerian exemplification of both types of conflicts is employed. In individual parts of the article, an analysis of the meaning of both notions is undertaken; the case of the Biafran War (1967–1970) regarded as an ethnic conflict and an example of a communal conflict in the city of Sagamu (1999) are discussed, and conclusions referring to the similarities and differences between both notions are presented.

Key words: communal conflict, ethnic conflict, ethnic violence, inter-communal conflict, Nigeria, Biafra, Sagamu

SABINA BRAKONIECKA

The Impact of Abubakar Shekau’s Leadership on the Development of Boko Haram Organisation

The article presents an analysis of the image of Abubakar Shekau, the present leader of “Boko Haram”, as well as the influence of his leadership on the organisation’s development. In the article, I present a short biography and describe the nature of Abubakar Shekau, as well as his image in the media built on the basis of “Boko Haram” propaganda movies. I also present Shekau’s way to leadership after the death of his predecessor, Muhammad Yusuf. I analyse the influence of Shekau’s image on his problems with the leadership in the organisation, as well as with gaining external allies among other militant Islamic organisations.

Key words: Abubakar Shekau, “Boko Haram”, Islam, North Nigeria

LILIANNA WDOWIAK, MIROŚLAW PARAFINIUK

Cauterisation as a Traditional Panacea of Folk Medicine in Africa

Since ancient times, cauterisation has been used in Africa as a treatment of wounds as well as other ailments. Arabs gained the knowledge of cauterisation from the work of Paul of Aegina and developed this method of treatment between the 9th and 10th century.

Cauterisation was perfected by the Ottoman Empire. Currently, cauterisation is being used on almost the entire continent to treat ailments in people and cattle. As a result of skin burning, the body attempts to fight the results of tissue necrosis, initiating the process of healing of any inflammation in that area. This cruel method of pain treatment causes a number of complications, even death, and because of this there is pressure on therapists to give up this method of treatment.

Key words: cauterisation, ethnomedicine, medical anthropology, panacea, analgesia

EWA KALINOWSKA

Madagascar Over the Precipice. The World Falling Apart in Raharimanana's Short Stories

This paper aims to shed light on short stories of Raharimanana – a Malagasy writer, poet, playwright and novelist (born in 1967) – as well as the image of reality of Madagascar and its inhabitants. The analysis is based on two literary works by Raharimanana, which are ones of his earliest: the series of short stories – *Lucarne* (1996) and *Rêves sous le linceul* (1998). The author analyses the situation of his mother island by pointing out all its dark sides: poverty, dirt, abjection and squalor. Human beings are wandering in the moral and material darkness; no hope of a feasible exit seems possible; there are hardly ever any signs of tenderness or love visible. Raharimanana's style, with its rhetorical forms and a specific vocabulary, enhances the expression of his short stories and the image of Madagascar that they reflect.

Key words: Madagascar, Raharimanana, short story, human misery, tragic vision of the world

HANNA RUBINKOWSKA-ANIOŁ

The Border Between Christianity and Islam in Ethiopia (part II)

Islam and Christianity have been present in Ethiopia from their early history (Christianity from the 4th century, Islam from the 7th century). The aim of this part

of the article is to analyse the common areas and borderlines between Islam and Christianity in Ethiopia, where the history of the two is long and eventful. Taking as a starting point the ethnic, political and cultural perspective, the history and everyday life will be analysed.

Key words: Ethiopia, Christianity, Islam, ethnic groups, politics, culture

JOANNA BAR

Jan Czekanowski's African Travel Diary, June – November 1907.

Reconstruction of the Events

The purpose of this article is an attempt to reconstruct Jan Czekanowski's research conducted between June and November 1907 in Central Africa. The basis for reconstruction was the fragment of the original, hitherto unpublished manuscript, *Diary of the Anthropological-Ethnological Column of the Expedition to Central Africa in the Years 1907–1909*, written according to the requirements of the organizers during the expedition. This manuscript has not been published to date, although it is preserved in very good condition, with almost two full sets of texts written in German (fragments are also written in French, Polish and local languages). The collection is stored in the Cabinet of Manuscripts of the University Library in Warsaw, which was deposited there by Anna Czekanowska, the daughter of the researcher. It comprises 11 notebooks and one folder with a total quantity of 1,187 cards. The article is an introduction to future research.

Key words: Jan Czekanowski, Diary, Interlacustrine Region, Central Africa, reconstruction of the events

PIOTR KRUZE

The Trials in the Killing of the Nandi *Orkoiyot* Koitalel Arap Samoi

The Nandi tribe resisted European colonisation in Western Kenya until the 1905 when the last British military campaign against them took place. At the beginning of the expedition, the spiritual and religious Nandi leader, *orkoiyot* Koitalel Arap Samoi, was killed by Captain Richard Meinertzhagen. This work describes carefully the three trials which occurred after the accident. On the basis of court proceedings and Meinertzhagen's diaries, the paper tries to ascertain the most probable course of events and who killed the *orkoiyot*. Furthermore, the author aims to establish whether Meinertzhagen was acting on his own or received an informal order from

the commanders of the campaign. Finally, the article presents the political and military organisation of Nandi, their pre-colonial history and the political role of the *orkoiyot* in the tribe.

Key words: Kenya, Nandi, *orkoiyot*, Meinertzhagen, KAR – King's African Rifles

KRZYSZTOF TRZCIŃSKI

CO ŁĄCZY I DZIELI *COMMUNAL CONFLICT* ORAZ „KONFLIKT ETNICZNY”? ANALIZA ZNACZENIOWA OBU TERMINÓW I ICH NIGERYJSKA EGZEMPLIFIKACJA¹

Streszczenie

Artykuł traktuje o sensie terminów *communal conflict* oraz „konflikt etniczny”. Jego celami są: wyjaśnienie, jak najczęściej rozumiane są w literaturze przedmiotu terminy *communal conflict* i „konflikt etniczny” oraz zidentyfikowanie ich cech wspólnych i dzielących je różnic. Realizacji wskazanych celów służy nigeryjska egzemplifikacja obu rodzajów konfliktów. W poszczególnych częściach artykułu dokonano analizy znaczeniowej terminów „konflikt etniczny” i *communal conflict*, omówiono przykład wojny białrańskiej (lata 1967–70) uznawanej często za konflikt etniczny i kasus *communal conflict* w mieście Sagamu w 1999 r., oraz zaprezentowano wnioski wskazujące istniejące podobieństwa i różnice znaczeniowe między oboma przedmiotowymi pojęciami, a także zaproponowano polskie tłumaczenie terminu *communal conflict*.

Słowa kluczowe:

communal conflict, konflikt etniczny, przemoc etniczna, inter-communal conflict, Nigeria, Biafra, Sagamu

Wstęp

Stosowany coraz częściej w anglojęzycznym, a zatem dominującym, piśmiennictwie naukowym dotyczącym problemów politycznych Nigerii i innych państw Afryki Subsaharyjskiej termin *communal conflict* nie doczekał się jeszcze pol-

¹ Autor dziękuje studentom afrykanistyki Uniwersytetu Warszawskiego za zadawane w trakcie wykładów ważne pytania dotyczące sensu pojęć. Stały się one inspiracją dla podjęcia analizy znaczeniowej, której owocem jest ten artykuł.

skiego odpowiednika, co zapewne w jakimś stopniu związane jest z trudnościami translatorskimi. Jak pisze nigeryjski filozof Damian U. Opata², „coś, co jest tłumaczone już samo przez się jest lokowane (*positioned*) jako obce, jako coś, z czym trzeba się pogodzić w sensie tłumaczenia na miejscowy język”. Istotniejsze jest jednak to, że znaczenie terminu *communal conflict* nie jest jeszcze ugruntowane, podobnie jak sens pojęcia „konflikt etniczny”. Oba terminy, w mniejszym lub większym stopniu, są zatem nadal w stadium pojęć przed-teoretycznych (ang. *notions*) niż na poziomie pojęć steoretyzowanych (ang. *concepts*). Termin *communal conflict* bywa jednak często stosowany w zastępstwie coraz bardziej niechętnie używanego terminu „konflikt etniczny”, który, choć semantycznie wydaje się doń podobny, bynajmniej nie ma charakteru jego synonimu. Sytuacja ta zachęca do głębszego przyjrzenia się istocie obu pojęć.

Celami tego artykułu są: wyjaśnienie, jak najczęściej rozumiane są w literaturze przedmiotu terminy *communal conflict* i „konflikt etniczny” oraz zidentyfikowanie ich cech wspólnych i dzielących je różnic. W realizacji wskazanych celów ma pomóc nigeryjska egzemplifikacja obu rodzajów konfliktów. W artykule dokonano analizy znaczeniowej terminów „konflikt etniczny” i *communal conflict*, omówiono przykład wojny białafrańskiej (lata 1967–70) uznawanej często za konflikt etniczny i kasus *communal conflict* w mieście Sagamu w 1999 r., oraz zaprezentowano wnioski wskazujące istniejące podobieństwa i różnice znaczeniowe między oboma rozpatrywanymi pojęciami, a także zaproponowano polskie tłumaczenie terminu *communal conflict*.

Czym jest konflikt etniczny?

Ponieważ nowszy termin *communal conflict* zastępuje często starsze pojęcie „konflikt etniczny”, analizę tę warto rozpocząć od wyjaśnienia, czym jest konflikt etniczny czy też jak to pojęcie jest najczęściej definiowane. W najprostszym rozumieniu konflikt etniczny oznacza silne napięcia, zwykle z użyciem przemocy, które występują w relacjach między członkami odmiennych grup etnicznych w danym państwie. Szczególne warunki do powstawania takich napięć istnieją w Nigerii. To najludniejsze państwo Afryki, zamieszkałe w 2015 r. przez ok. 185 mln ludzi³, jest wieloetniczne i zarazem wielokulturowe. Szacuje się, że około 50% mieszkańców Nigerii to muzułmanie, 40% to chrześcijanie, a około 10% to wyznawcy wierzeń rodzimych⁴. Choć w Nigerii językiem urzędowym jest język angielski,

² Damian U. Opata, *The beautiful interpreters are not yet here: The poverty of metaphysics of state and civil society in Africa*, „Quest. An International African Journal of Philosophy”, 12, 1, 1998, s. 137.

³ Worldometers, *Population*, <http://www.worldometers.info/world-population/nigeria-population> [dostęp z: 2015-12-18].

⁴ Index Mundi, *Nigeria demographics profile 2014*, http://www.indexmundi.com/nigeria/demographics_profile.html [dostęp z: 2015-12-18].

to w użyciu jest ponad 500 języków lokalnych⁵. Nigeryjskie społeczeństwo składa się z członków około 250 grup etnicznych⁶, wśród których największe to Hausa-Fulani (ok. 29% mieszkańców Nigerii), Joruba (ok. 21%), Ibo (ok. 18%) i Ijaw (10%)⁷.

W opinii Arenda Lijpharta⁸ „grupa etniczna” to „grupa ludzi, którzy postrzegają siebie jako odrębną wspólnotę kulturową, których często łączą wspólne: język, religia, pokrewieństwo, i/lub cechy fizyczne (takie jak na przykład kolor skóry); i którzy mają skłonność do żywienia negatywnych oraz wrogich uczuć wobec członków innych grup etnicznych”. Według Timothy’ego D. Siska⁹, pojęcie „grupa etniczna” oznacza grupę zorganizowaną na fundamencie wspólnej tożsamości czy też charakteryzującej jej członków „wspólnej percepcji pochodzenia”, włączając w to również grupę sformowaną na bazie wspólnej „religii, kultury, języka, rasy i kasty”.

Natomiast pojęcie „konflikt etniczny” Sisk¹⁰ definiuje szeroko jako „konfrontację o charakterze politycznym, społecznym lub militarnym, zawierającą lub nie zawierającą w sobie użycie przemocy, której uczestnicy określają się w kategoriach rasy, języka, religii, kultury lub narodowości bądź jakiegoś połączenia kilku kryteriów askryptywnych”, tj. przypisanych. Z kolei Errol A. Henderson¹¹ w węższy sposób określa znaczenie pojęcia „konflikt etniczny” lub wymiennie stosowanego przezeń terminu „konflikt międzyetniczny” (*interethnic conflict*) jako spory między rywalizującymi ze sobą grupami, które identyfikują siebie głównie w oparciu o kryterium etniczne, i które wysuwają grupowe roszczenia do jakichś zasobów na podstawie swoich praw grupowych.

Stuart J. Kaufman¹² przypominając, że większość państw świata jest etnicznie zróżnicowana, a stosunki między zamieszkującymi je grupami etnicznymi zwykle generują jakieś konflikty, wskazuje, że konkretny konflikt można nazwać etycznym wówczas, gdy jego strony mogą być wyróżnione przede wszystkim z powodu ich odmiennej etniczności (tożsamości etnicznej), zaś podstawą zaangażowania ludzi w konflikt jest ich grupowa przynależność, a nie jakiś inny czynnik. Dodaje

⁵ Ethnologue: Languages of the World, *Nigeria*, <http://www.ethnologue.com/country/NG> [dostęp z: 2015-12-19].

⁶ Encyclopedia of the Nations, *Nigeria*, <http://www.nationsencyclopedia.com/economies/Africa/Nigeria.html> [dostęp z: 2015-12-19].

⁷ Index Mundi, *Nigeria Demographics Profile 2014*, *op. cit.*

⁸ Arend Lijphart, *Multiethnic democracy*, [w:] *The Encyclopedia of democracy*, red. Seymour M. Lipset, tom III, London 1995, s. 853.

⁹ Timothy D. Sisk, *Power sharing and international mediation in ethnic conflicts*, Washington DC 1996, s. 119.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Errol A. Henderson, *Ethnic conflict and cooperation*, [w:] *Encyclopedia of violence, peace, and conflict*, red. Lester Kurtz, tom I, San Diego 1999, s. 751.

¹² Stuart J. Kaufman, *Ethnicity as a generator of conflict*, [w:] *Routledge handbook of ethnic conflict*, red. Karl Cordell, Stefan Wolff, London 2011, s. 93–94.

zarazem, że każda lub któraś ze stron konfliktu może równie dobrze być koalicjami dwóch lub więcej grup etnicznych.

Definiując konflikt etniczny w taki sposób, Kaufman zdaje sobie sprawę z faktu, że zasadność stosowania pojęcia „konflikt etniczny” jest podważana i że są tego istotne podstawy. Mianowicie część badaczy, określanych mianem instrumentalistów, uważa, że tożsamości etniczne są zwykle po prostu wykorzystywane przez klasę polityczną lub jej część w rywalizacji zwłaszcza o dostęp do dóbr ekonomicznych. Grupy etniczne nie wchodzą zatem ze sobą w konflikt z powodu swojej odmienności¹³. W konsekwencji samo współistnienie w danym państwie różnych grup etnicznych nie może być uznane za przyczynę konfliktów, a tożsamości etniczne nie mogą generować konfliktów etnicznych, gdyż takowe nie istnieją¹⁴.

Kaufman zauważa również, że z kolei dla wielu innych badaczy pojęcie konfliktu etnicznego jest po prostu dalece nieprecyzyjne. Stan ten skutkuje często brakiem zgody co do tego, czy dany konflikt można nazwać etycznym. Sam jednak stoi na stanowisku, że o konflikcie etycznym można już mówić w sytuacji, gdy dochodzi do rywalizacji jakichś interesów kojarzonych z konkretnymi grupami etnicznymi i identyfikuje trzy najważniejsze, w jego opinii, typy tych interesów: językowe, religijne i ekonomiczne¹⁵. Dla konfliktu etycznego symptomatyczna jest zarazem sytuacja, w której to nie konkretne interesy prowadzą do jego rozwoju, lecz sprawy z pozoru o znaczeniu symbolicznym (na przykład chęć używania własnej flagi), które jednak mogą mieć dla danej grupy istotny sens z punktu widzenia poczucia własnej wartości¹⁶ jej członków¹⁷.

Konflikt etniczny może przebiegać w rozmaity sposób. W opinii Robina M. Williamsa¹⁸, należy wyróżnić jego cztery podstawowe formy: niepokoje (*turmoil*), wojnę wewnątrz państwa (*internal war*), masowy mord za przyzwoleniem władz państwowych (*democide*) i ludobójstwo (*genocide*). Rodzajami niepokojów są strajki, demonstracje, bunt, akty sabotażu, zamieszki i terroryzm. Woj-

¹³ Ghański filozof Kwame Gyekye, *Tradition and modernity: Philosophical reflections on the African experience*, Oxford 1997, s. 99 i n., uważa zaś wręcz, że idea etniczności wiąże się z mityczną wspólnotą pochodzenia i jest bardziej „wynałazkiem” niż czymś naturalnym i rzeczywistym, a jakiegokolwiek grupowanie czy klasyfikowanie ludzi na podstawie ich rzekomo wspólnego pochodzenia jest błędne. W konsekwencji Gyekye prezentuje opinię, że w afrykańskiej rzeczywistości nie tyle istnieją grupy etniczne, ile grupy wspólnoto-kulturowe (*communcultural groups*), będące wspólnotami celów, wartości, ideałów, bądź aspiracji swoich członków, którzy razem zamieszkują jakieś określone terytorium.

¹⁴ Stuart J. Kaufman, *Ethnicity as a generator of conflict*, op. cit., s. 91, 94.

¹⁵ *Ibidem*, s. 91, 94–95

¹⁶ Szerzej na temat znaczenia tej wartości w kontekście etniczności zob. Kwame Anthony Appiah, *Ethnic identity as a political resource*, [w:] red. Teodros Kiros, *Explorations in African political thought: Identity, community, ethics*, New York–London 2001, s. 50 i n.

¹⁷ Stuart J. Kaufman, *Ethnicity as a generator of conflict*, op. cit., s. 96.

¹⁸ Robin M. Williams Jr., *Ethnic conflicts*, [w:] *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*, red. Neil J. Smelser, Paul B. Balties, tom VII, Oxford 2001, s. 4807

na wewnątrz państwa może przybrać postać zbrojnej przemocy towarzyszącej zamachom stanu, separatystycznej rebelii, wojny domowej, wojny partyzantkiej i rewolucji. Masowy mord politycznych oponentów może być zorganizowany przez władze państwowe lub te mogą do niego podżegać. Ludobójstwo ma charakter celowego wyniszczania całych lub części grup etnicznych (narodowych, plemiennych), jak i religijnych (wyznaniowych) bądź rasowych. Każda z wymienionych form ma inny stopień złożoności postrzeganej z perspektywy zasięgu masowej mobilizacji, poziomu scentralizowanej organizacji i kontroli, oraz rodzaju, stopnia i zasięgu stosowanej przemocy. Niektóre z wymienionych postaci konfliktu etnicznego mogą występować jednocześnie lub być trudne do klarownego rozróżnienia.

Wojna białafrańska jako konflikt etniczny

Za historyczną już egzemplifikację konfliktu etnicznego w Nigerii uważany jest często kazus wojny wewnątrz państwa, tzw. wojny białafrańskiej, która toczyła się w latach 1967–1970 oraz wydarzeń, które ją poprzedziły. W opinii Jamesa Cimenta¹⁹, „wojna białafrańska była pierwszym wielkim konfliktem etnicznym pokolonialnej Afryki, tragicznym zwiastunem tego, co nastąpi” w innych częściach tego kontynentu²⁰. Wojna wybuchła w siedem lat po uzyskaniu przez Nigerię niepodległości w granicach ustanowionych jeszcze w czasach kolonialnych przez Europejczyków. Granice te nie respektowały podziałów etnicznych, językowych i religijnych. Nowe wieloetniczne i zarazem wielokulturowe państwo niemal natychmiast stało się areną międzyetnicznych napięć, podsycanych przez elity polityczne występujące w charakterze reprezentantów interesów poszczególnych grup etnicznych, zorganizowane w tzw. partie etniczne²¹. U podłoża tych napięć leżały między innymi: wyraźne różnice kulturowe (dzielące Nigeryjczyków z muzułmańskiej, w przeważającym stopniu, Północy i głównie chrześcijańskiej pozostałej części państwa); ekonomiczna kwestia podziału przychodów budżetowych (w znacznym stopniu pochodzących z podatków i opłat uiszczanych przez podmioty wydobywające ropę naftową w Deltie Nigru); jak również problemy związane z charakteryzującymi główne grupy etniczne odmiennymi tradycjami politycznymi i trudnościami w ich pogodzeniu w sytuacji konieczności wspólnego rządzenia niepodległym państwem. Co więcej, jak obrazowo ujęła to nigeryjska pisarka Chimamandra Ngozi Adichie²², ledwie co niepodległa Nigeria stanowiła

¹⁹ James Ciment, *Nigeria: Biafra War, 1967–1970*, [w:] *Encyclopedia of conflicts since World War II*, red. *idem*, London–New York 2015, s. 245.

²⁰ Zgodnie z przywołanym wcześniej stanowiskiem instrumentalistów, wojna białafrańska nie mogła oczywiście być konfliktem etnicznym.

²¹ Zob. szerzej np. Donald L. Horowitz, *Ethnic groups in conflict*, Berkeley 1985, s. 609 i n.

²² Chimamandra Ngozi Adichie, *Połówka złotego słońca*, tłum. Witold Kurylak, Katowice 2009, s. 190.

przed wybuchem wojny białfrańskiej „zbiór fragmentów utrzymywanych razem przez bardzo wątlą dłoń”.

Genezy wojny białfrańskiej jej badacze doszukuj si w wojskowym zamachu stanu z 15 stycznia 1966 r., który postrzegany był zwłszcza przez czść elit Hausa-Fulanich i Jorubów jako przygotowany i przeprowadzony glównie przez oficerów wywodzacych si z grupy etnicznej Ibo. Na czele puczu stał major Chukwuma Kaduna Nzeogwu, który choć urodził si na muzułmańskiej Północy Nigerii, to pochodził z chrześcijańskiej rodziny Ibów, emigrantów z obszaru Delt Nigru. Zamach miał byc próbą zapobieżenia dezintegracji terytorialnej Nigerii w obliczu tendencji separatystycznych występujących wśród czści elit Północy, ale w konsekwencji do niej ostatecznie doprowadził, choć na Wschodzie tego państwa. Mimo, że si nie powiódł, w jego trakcie zginęła znaczna czść czołowych nigeryjskich polityków, funkcjonariuszy państwowych, a także wysokiej rangi oficerów wywodzacych si z ówczesnych regionów: Północnego (zdominowanego przez Hausa-Fulanich) i Zachodniego (kontrolowanego przez Jorubów). Zamachowcy oszczędzili natomiast członków nigeryjskich elit politycznych i wojskowych, którzy pochodzili z grupy Ibo, dominującej w obfitującym w ropę naftową Regionie Wschodnim. Po zamachu, na około pół roku nieformalną funkcję głowy państwa zdołał objąć generał dywizji Johnson Aguiyi-Ironsi, Ibo, który w pierwszym zamachu stanu nie brał udziału i nie popierał go. Aguiyi-Ironsi zawiesił działanie czści przepisów nigeryjskiej ustawy zasadniczej, a majora Nzeogwu i innych spiskowców potraktował pobłażliwie, co spotkało si z niezadowolaniem zwłszcza hausańskiej i jorubskiej czści korpusu oficerskiego.

W konsekwencji, 29 lipca 1966 r. grupa glównie hausańskich oficerów z Północy dokonała nowego puczu, w którym zginęli czołowi oficerowie wywodzący si z grupy Ibo, w tym i Aguiyi-Ironsi. Na czele rządu tymczasowego stanął generał Yakubu Gowon, pochodzący z relatywnie niewielkiej grupy etnicznej Angas, chrześcijanin wychowany w północnej Nigerii. W miastach Regionu Północnego już od czerwca 1966 r. dochodziło do pogromów mieszkających tam Ibów, którzy między innymi ze względu na swój wysoki status materialny i edukacyjny nie cieszyli si popularnością wśród Hausa-Fulanich i innych rodzimych grup etnicznych. Trwająca do października 1966 r. przemoc, której siły rządowe nie zdołały lub nie chciały zapobiec, przyniosła dziesiątki tysięcy ofiar i spowodowała wielką falę uchodźstwa Ibów do Regionu Wschodniego²³. Organizatorzy i sprawcy masakr nie zostali aresztowani ani ukarani.

31 marca 1967 r. regionalny rząd podpułkownika Chukwuemeka Odumegwu Ojukwu, Ibo, który po zamachu stanu ze stycznia 1966 r. został gubernatorem wojskowym Regionu Wschodniego, zadekretował, że w związku z brakiem nale-

²³ Chinua Achebe, *There was a country: A memoir*, New York 2012, zwłszcza s. 80–83.

żytej reakcji ze strony tymczasowych władz Nigerii na pogromy Ibów, przejmując w tym regionie pełnię kompetencji władzy państwowej. Elity polityczne Ibów były już wówczas bardzo zaniepokojone ich postępującą marginalizacją w państwie rządzonym głównie przez wojskowych wywodzących się z Regionu Północnego. Były również niezadowolone z wysokości środków, jakie wpływają do Regionu Wschodniego w ramach prowadzonej przez rząd centralny redystrybucji przychodów budżetowych, których lwia część pochodziła z dochodów uzyskiwanych dzięki eksploatacji ropy naftowej w Delcie Nigru, a zatem na obszarze kontrolowanym przez Ibów. Ibowie żądali również od rządu w Lagos formalnego zagwarantowania im prawa do secesji, co być może było kartą przetargową mającą pomóc w uzyskaniu większej części pieniędzy z budżetu federalnego.

Nigeryjski rząd wojskowy uznał posunięcie władz Regionu Wschodniego za próbę pozbawienia przez Ibów reszty Nigerii wpływów z eksploatacji ropy naftowej w Delcie Nigru i w odpowiedzi wysunął 27 maja 1967 r. propozycję nowego podziału terytorialnego Nigerii na dwanaście stanów²⁴ w miejsce istniejących wówczas czterech regionów²⁵. Region Wschodni miał zostać rozbitý na trzy mniejsze stany, czego efektem byłoby zmniejszenie dominacji Ibów w Delcie Nigru. Reakcją na te zamierzenia było ogłoszenie 30 maja 1967 r. przez podpułkownika Ojukwu secesji Regionu Wschodniego i utworzenie na jego obszarze niepodległej Republiki Biafry²⁶, co stało się bezpośrednią przyczyną wybuchu wojny. 6 lipca 1967 r. Biafra została zaatakowana przez siły federalne.

Tak wyglądała geneza nigeryjskiej wojny domowej, w której – jak podaje większość źródeł – zginęło, głównie z powodu głodu, ponad milion ludzi²⁷. W trakcie wojny rząd centralny prowadził bowiem blokadę żywnościową terenów kontrolowanych przez władze Biafry, co Ibowie uznali za próbę ich eksterminacji poprzez zagłodzenie. Również po zakończeniu trwającej blisko trzy lata wojny Ibowie byli w rozmaity sposób dyskryminowani przez władze Nigerii²⁸.

Z kilku powodów wojna biafrańska często klasyfikowana jest jako konflikt etniczny. Przede wszystkim jej główni uczestnicy wyróżniani są ze względu na swą

²⁴ Plan ten został wcielony w życie już po wybuchu wojny biafrańskiej, w 1968 r.

²⁵ W latach 1960–1968 istniał w Nigerii prosty podział terytorialny na kilka regionów, wpięty na trzy (Północny, Zachodni i Wschodni), a od 1963 r. (po wydzieleniu Regionu Środkowozachodniego z Regionu Zachodniego) na cztery.

²⁶ Republika Biafry ze stolicą w Enugu uzyskała później uznanie międzynarodowe jedynie pięciu państw i formalnie istniała do 15 stycznia 1970 r.

²⁷ Według badacza wojny biafrańskiej, Herberta Ekwe-Ekwe, *Igbo genocide and its aftermath – The tragedy of Africa's unlearned lesson*, <http://www.genocidescholars.org/sites/default/files/document%09%5Bcurrent-page%3A1%5D/documents/IAGS%202011%20Herbert%20Ekwe-Ekwe.pdf> [dostęp z: 2015-12-18], w konflikcie tym i w wyniku przemocy go poprzedzającej zginęło ponad 3 miliony ludzi.

²⁸ Paul O. Obi-Ani, *Nigeria: Biafran secession and civil war, 1967–1970*, [w:] *Encyclopedia of African history*, red. Kevin Shillington, tom II, New York–London 2005, s. 1115.

odmienną etniczność. Po jednej stronie walczyli bowiem głównie Ibowie, zaś po drugiej – koalicja dwóch wielkich grup etnicznych: Hausa Fulanich i Jorubów. Ibowie stali się w trakcie wojny ofiarami celowego wyniszczania poprzez głodzenie, zaplanowanego i konsekwentnie przeprowadzanego przez siły rządu centralnego kontrolowanego przez członków innych grup etnicznych²⁹. Ponadto, jeszcze przed wybuchem wojny białfrańskiej oraz w jej trakcie doszło do rywalizacji interesów ekonomicznych kojarzonych z konkretnymi grupami etnicznymi, których członkowie walczyli w wojnie po przeciwnych stronach. I tak Ibowie w imieniu swoim i mniejszych grup etnicznych zamieszkujących Deltę Nigru kontestowali reguły re-dystrybucji między różne regiony Nigerii jej dochodów budżetowych, które pochodziły głównie z eksploatacji ropy naftowej w Regionie Wschodnim. Ibowie wysuwali roszczenia do zasobów naturalnych Deltę Nigru m.in. na podstawie obrony swoich praw grupowych, w tym natury egzystencjalnej, które zostały zagrożone masakrami dokonywanymi na nich w przeddzień wojny głównie przez Hausa-Fulanich oraz planami wprowadzeniem nowego podziału terytorialnego Nigerii, *de facto* likwidującego władzę Ibów w Deltie Nigru. Z kolei Hausa-Fulani i Jorubowie nie mogli pozwolić sobie na odcięcie reszty Nigerii od dochodów płynących z eksploatacji zasobów naturalnych znajdujących się na terenach kontrolowanych przez Ibów.

Od czasów wojny białfrańskiej nie doszło w Nigerii do erupcji konfliktu etnicznego na tak dużą skalę. Jednakże w państwie tym wielokrotnie miały i nadal mają miejsce tzw. *communal conflicts*, które posiadają cechy wspólne z konfliktami etnicznymi.

Czym jest *communal conflict*?

Termin *communal conflict* niejednokrotnie używany jest w piśmiennictwie naukowym w zastępstwie terminu „konflikt etniczny”. Nie jest to bezzasadne. Errol A. Henderson³⁰ wskazuje bowiem, że pojęcie „grupa etniczna” stosuje się zwykle wymiennie z pojęciem *communal group*. Również Lijphart³¹ zauważa, że termin *communal group* stał się niemal synonimiczny z pojęciem „grupa etniczna”. Termin *communal group* nie doczekał się przekładu na język polski.

Mimo bliskości znaczeniowej pojęć „grupa etniczna” i *communal group*, terminy „konflikt etniczny” i *communal conflict* odnoszące się do konfliktów, w których biorą udział członkowie wskazanych społeczności, nie zawsze jednak mogą być stosowane wymiennie. Badacze z Institute for Policy Analysis of Conflict (IPAC) tłumaczą, że termin *communal conflict* odnosi się bowiem zarówno do konfronta-

²⁹ Część badaczy uznaje ten proceder za ludobójstwo. Zob. np. Lasse Heerten, A. Dirk Moses, *The Nigeria-Biafra war: Postcolonial conflict and the question of genocide*, „Journal of Genocide Research”, 16, 2–3, 2014, s. 169–203; Herbert Ekwe-Ekwe, *Igbo genocide and its aftermath...*, *op. cit.*

³⁰ Errol A. Henderson, *Ethnic conflict and cooperation*, *op. cit.*, s. 751.

³¹ Arend Lijphart, *Multiethnic democracy*, *op. cit.*, s. 854.

cji między członkami różnych grup etnicznych lub wspólnot religijnych, jaki i do „utarczek (*clashes*) pomiędzy wioskami, których strony definiowane są przez węższe tożsamości”³². Według IPAC, u podłoża *communal conflict* często leżą czynniki polityczne lub ekonomiczne, w tym kwestia własności ziemi. Niejednokrotnie *communal conflicts* wybuchają w następstwie długo narastających wzajemnych pretensji członków różnych grup tożsamościowych.

Dwójka skandynawskich badaczy konfliktów, Johan Brosché i Emma Elverson³³ pod pojęciem *communal conflict* rozumie „konflikt z użyciem przemocy, który zachodzi pomiędzy grupami o charakterze niepaństwowym (*nonstate groups*), zorganizowanymi wokół łączącej ich członków tożsamości wspólnotowej”. Wyjaśniają oni, że wyrażenie „grupy o charakterze niepaństwowym” oznacza grupy, które nie kontrolują całego państwa i jego sił zbrojnych, choć jacyś aktorzy państwowi mogą być zaangażowani w *communal conflict* w charakterze „ważnych aktorów wspomagających” którąś z jego stron. Z kolei zorganizowanie grup „wokół łączącej ich członków tożsamości wspólnotowej” polega na tym, że konfrontacja między nimi ma miejsce „wzdłuż linii tożsamości grupowych”.

Takie pojmowanie znaczenia terminu *communal conflict* z pozoru nie różni się w zasadniczym stopniu od rozumienia pojęcia „konflikt etniczny”. Brosché i Elverson zauważają jednak, że choć pojęcie tożsamości wspólnotowej (*communal identity*) bywa traktowane jako tożsame z pojęciem tożsamości etnicznej, to, w ich opinii, jest one szersze, gdyż może być konceptualizowane jako subiektywna identyfikacja grupowa oparta na przykład na wspólnej historii bądź jakichś zasadniczych, wyznawanych wspólnie przez członków grupy wartościach. Podejście to oznacza, że pojęcie tożsamości etnicznej jest za mało elastyczne, bowiem opiera się przede wszystkim na przekonaniu członków danej grupy etnicznej o ich pokrewieństwie i odczuwaniu wspólnoty pochodzenia. Brosché i Elverson próbują egzemplifikować ową różnicę odwołując się do przypadków występujących na przykład w Afryce Zachodniej lokalnych konfliktów o jakieś dobra, w tym zwłaszcza o ziemię, między grupami mającymi na jakimś obszarze charakter autochtoniczny a grupami, które zasiedliły go w czasie późniejszym, i których członków można określić mianem przybyszów. Przykład ten nie wskazuje jednak na jakieś kluczowe różnice między pojęciami konfliktu etnicznego i *communal conflict*, a raczej skupia się na kwestii przedmiotu konfliktu.

Za klarowniejszą można uznać inną, teoretyczną sytuację przywołaną przez Brosché i Elverson³⁴, której sedno skupia się na odczuwaniu tożsamości wspól-

³² Institute for Policy Analysis of Conflict, *Communal Conflict*, <http://www.understandingconflict.org/en/conflict/index/1/Communal-Conflict> [dostęp z: 2015-12-12].

³³ Johan Brosché, Emma Elverson, *Communal conflict, civil war, and the state: Complexities, connections, and the case of Sudan*, „African Journal on Conflict Resolution”, 12, 1, 2012, s. 35

³⁴ *Ibidem*, s. 36.

notowej przez mieszkańców wioski etnicznie heterogenicznej. Ich konflikt np. z jakąś grupą przybyszów nie byłby konfliktem etnicznym, gdyż podstawą odczuwania tożsamości wspólnotowej nie jest tożsama etniczność. Kазus ten wskazuje na zachodzącą niekiedy rzeczywistą różnicę między terminami „konflikt etniczny” i *communal conflict*, choć należy zauważyć, że etnicznie heterogeniczne wioski nie są czymś typowym czy też częstym dla Afryki Subsaharyjskiej. Niemniej jednak *communal conflict* należy uznać za pojęcie nieco szersze od terminu „konflikt etniczny” w tym sensie, że można go swobodniej używać wobec konfliktów, których poszczególne strony są zorganizowane wokół tożsamości również innych niż opartych *stricte* na etniczności, na przykład religijnych, wyznaniowych lub rasowych bądź wobec konfliktów, których strony mogą być wyróżnione według więcej niż jednego grupowego kryterium tożsamościowego, np. etnicznego i religijnego zarazem. Z drugiej jednak strony, jak wskazuje przywołana, szeroka definicja pojęcia „konflikt etniczny” autorstwa Siska³⁵, konfrontacja między stronami określającymi się w kategoriach religii lub rasy również może zostać zaliczona do konfliktu etnicznego.

Niemniej jednak, dzięki obu przykładom przytoczonym przez Brosché i Elverson, należy wnioskować, iż pojęcie *communal conflict* w przypadku Afryki Subsaharyjskiej odnoszone jest przede wszystkim do konfliktów o charakterze lokalnym, i z tego punktu widzenia oznacza pojęcie znaczeniowo istotnie węższe od pojęcia konfliktu etnicznego³⁶. O lokalności *communal conflict* świadczy również definicja autorstwa IPAC. Nie znaczy to jednak bynajmniej, że zidentyfikowana granica między *communal conflict* a konfliktem etnicznym jest klarowna. Problem leży bowiem w tym, że pojęcie „konflikt etniczny” również bywa stosowane wobec tych konfliktów pomiędzy grupami etnicznymi, które rozgrywają się w mikroskali. Należy jednak założyć, że mianem *communal conflict* powinno się określać wyłącznie konflikt o zasięgu lokalnym między aktorami tworzącymi tę samą wspólnotę terytorialną, choć przynależącymi do innych grup etnicznych bądź wspólnot religijnych.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że leżący u podstaw terminu *communal conflict* termin „wspólnota” (ang. *community*) jest wieloznaczny czy też różnie rozumiany w zależności od kontekstu. Ponieważ termin *communal conflict* ma zdecydowanie konotacje lokalne, wspólnota, w której się on rozgrywa jest *de facto* wspólnotą lokalną (ang. *local community*).

Termin „wspólnota lokalna” również nie jest jednak prosty do zdefiniowania, zwłaszcza w rzeczywistości Afryki Subsaharyjskiej. I tak np. nigeryjski filozof

³⁵ Timothy D. Sisk, *Power sharing and international mediation in ethnic conflicts*, op. cit., s. 119.

³⁶ Por. Ted Robert Gurr, *Communal conflicts and global security*, „Current History”, 94, 592, 1995, s. 212–217.

Ifeanyi A. Menkiti określa mianem wspólnot lokalnych mniejsze zbiorowości istniejące w ramach grup etnicznych. Intelektualista ten nie precyzuje jednak, czy pod pojęciem wspólnoty lokalnej rozumie konkretnie rodzinę, lineaż, klan bądź wieś jako jednostkę organizacyjną, terytorialną i społeczną. W jednej ze swoich prac stosuje jednak w podobnym kontekście takie terminy jak „społeczność wiejska” (*village society*) oraz „świat wioskowy” (*village world*)³⁷. Z kolei ghański filozof Kwasi Wiredu definiuje wspólnotę lokalną jako ogół lineażu zamieszkujących niewielki obszar. Termin „lineaż” stosuje zaś w odniesieniu do wszystkich jednostek żyjących na przykład w jakiejś miejscowości lub wsi, które pochodzą od jednego przodka lub antenatki, w zależności od tego, czy w danej kulturze lineaże mają charakter patrylinearny czy matrylinearny³⁸. Wiredu wskazuje, że afrykańskie wspólnoty lokalne są „społeczeństwami typu wspólnotowego (*communalistic societies*), a zatem takimi, w których rozbudowane więzi pokrewieństwa odgrywają dominującą rolę w stosunkach społecznych”³⁹.

Przedstawione próby definicyjne zdają się jednak być nieadekwatne na potrzeby przeprowadzanej tu analizy, albowiem *communal conflict* toczy się między członkami różnych grup tożsamościowych. Rozgrywa się zatem w warunkach wspólnoty lokalnej heterogenicznej zwłaszcza pod względem etnicznym lub religijnym czy też wyznaniowym. Takie rozumienie wspólnoty lokalnej wychodzi znacznie ponad więzi pokrewieństwa i homogeniczną pod względem etnicznym jednostkę terytorialną, które charakteryzują afrykańskie wspólnoty lokalne w rozumieniu przywołanych afrykańskich filozofów. Co więcej, jest ono również inne od wspólnoty lokalnej pojmowanej przez badaczy zachodnich, w tym Roberta Putnama⁴⁰, w znaczeniu społeczności zamieszkującej ten sam niewielki obszar, której członków łączą zwykle pewne wspólne wartości oraz cele, i którzy współdziałają ze sobą na rzecz ich realizacji. Tak ujmowana wspólnota lokalna tworzy bezcenny kapitał społeczny i nastawiona jest na rozwiązywanie sporów, a nie ich zaognianie. Tego zachodniego rozumienia koncepcji wspólnoty lokalnej nie sposób jednak odnieść bezpośrednio do lokalnych społeczności silnie podzielonych wzdłuż linii

³⁷ Zob. Ifeanyi A. Menkiti, *Physical and metaphysical understanding: Nature, agency, and causation in African traditional thought*, [w:] red. Lee M. Brown, *African philosophy: New and traditional perspectives*, Oxford 2004, s. 124 i 133. Por. Ryszard Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012, s. 78, 128, 154.

³⁸ Kwasi Wiredu, *Cultural universals and particulars: An African perspective*, Bloomington IN 1996, s. 161 i n. Por. Ryszard Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka...*, *op. cit.*, s. 130–132, 136, 138.

³⁹ Kwasi Wiredu, *The state, civil society and democracy in Africa*, „Quest: An African Journal of Philosophy”, 12, 1, 1998, s. 241.

⁴⁰ Zob. np. Robert D. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. Jakub Szacki, Kraków 1995; *idem*, *Bowling alone: The collapse and revival of American community*, New York 2000.

tożsamościowych, które występują zwłaszcza w miastach Afryki Subsaharyjskiej.

Skoro podstawową cechą *communal conflict* jest lokalność, a konflikt tego rodzaju często zachodzi w relacjach między członkami różnych grup etnicznych, warto wskazać jego typową nigeryjską egemplifikację.

Przykład *communal conflict* w mieście Sagamu

Ważnym przykładem *communal conflict* w Nigerii jest konfrontacja między członkami grup Joruba i Hausa-Fulani, której krwawy przebieg miał miejsce w lipcu 1999 r. w mieście Sagamu (Shagamu) w stanie Ogun, w południowo-zachodniej części Nigerii, położonym między Lagos i Ibadanem. Choć Sagamu zlokalizowane jest na obszarze zamieszkałym głównie przez Jorubów, w mieście tym od dawna żyło wielu Hausa-Fulanich, którzy przybyli doń kiedyś między innymi w celu handlu bydłem i orzechami kola. Problemem spornym w Sagamu był, w mniemaniu Jorubów, brak należytego poszanowania przez Hausa-Fulanich ich zwyczajów w trakcie obchodzonego corocznie kilkudniowego, tradycyjnego święta boga Oro. Jorubowie żywią przekonanie, że podczas tej uroczystości nie-Jorubowie powinni pozostawać wewnątrz swych domostw. Dotyczy to zwłaszcza kobiet, które „nigdy nie powinny zobaczyć Oro”. Erupcja konfliktu w 1999 r. nastąpiła po tym, jak jeden z Jorubów zabił hauszańską kobietę, którą dostrzegł na otwartej przestrzeni w czasie obchodów święta, co uznał za brak szacunku dla zasad kultywowanych przez wyznawców Oro. Zapoczątkowana tym zabójstwem spirala przemocy przyniosła śmierć kilkudziesięciu osób, wywodzących się z obu grup i duże zniszczenia mienia⁴¹.

Konflikt w Sagamu zdaje się jednak potwierdzać powszechne wśród badaczy konfliktów przekonanie, że u podstaw erupcji przemocy w międzyetnicznych stosunkach leży zwykle więcej niż jeden czynnik. Bamgbose J. Adele i Amos Oloruntele⁴² wskazują bowiem, że nieporozumienia na tle szacunku dla tradycyjnych zwyczajów w Sagamu stanowiły jedynie część szerszego konfliktu, który miał też wymiar polityczny w postaci rywalizacji między miejskimi elitami Jorubów i Hausa-Fulanich, jak również wiązał się z roszczeniami Jorubów do ziemi, na której zamieszkiwali w Sagamu Hausa-Fulani. Wybuch przemocy w Sagamu w 1999 r. był zatem najpewniej wynikiem długo narastających antagonizmów⁴³.

⁴¹ UNHCR, *Nigeria: Oro festival including the role of the Oro priest and whether, or not, he or she is masked; whether there are any penalties invoked against those who observe the priest performing his rituals*, 2000-09-16, <http://www.refworld.org/docid/3df4be794.html> [dostęp z: 2015-12-12].

⁴² Bamgbose J. Adele, Amos Oloruntele, *Ethnic agitation and conflicts in Nigeria, 1999–2000*, „Development Policy Management Network Bulletin” 13, 3, 2001, s. 36.

⁴³ Na temat innych *communal conflicts* we współczesnej Nigerii w ujęciu syntetycznym zob. np. Tokunbo S. Osinubi, Oladipupo S. Osinubi, *Ethnic conflicts in contemporary Africa: The Nigerian experience*, „Journal of Social Sciences”, 12, 6, 2006, s. 108–110.

Konflikt w Sagamu w 1999 r. jest wzorcowym przykładem ilustrującym istotę *communal conflict*. Był to bowiem konflikt o ograniczonej skali, który toczył się w mieście, a zatem na poziomie lokalnym, między członkami różnych grup tożsamościowych, etnicznych i jednocześnie religijnych, którzy tworzyli jedną wspólnotę terytorialną, wewnątrz której rozwijały się właśnie i nieporozumienia.

Wydarzenia w Sagamu spowodowały jednak wybuch przemocy między członkami różnych grup etnicznych i zarazem wspólnot religijnych w Kano, największym mieście zdominowanej przez Hausa-Fulanich Północy Nigerii. Po przybyciu uchodźców hausańskich z Sagamu do Kano, część mieszkańców miasta zaczęła bowiem mordować członków lokalnej mniejszości jorubskiej i niszczyć ich dobytek. Przykład konfliktu w Sagamu dowodzi, że mimo swego pozornie lokalnego tylko charakteru, erupcja *communal conflict* w jednym miejscu Nigerii może spowodować wybuch przemocy etnicznej nawet na obszarze oddalonym o setki kilometrów, a zatem przenieść konflikt w nowe miejsce. Podobnie było w przypadku omówionej wcześniej genezy wojny biafrańskiej.

W kontekście takich wydarzeń jak wskazane w Sagamu i Kano, do których dochodzi w Nigerii na poziomie lokalnym, w literaturze przedmiotu coraz częściej używa się terminu *ethnic violence*⁴⁴ który można tłumaczyć na język polski jako „przemoc etniczna” czy też, bardziej precyzyjnie, jako „przemoc między członkami różnych grup etnicznych”. Termin ten może być uznany za szerszy od pierwszej z wymienionych form konfliktu etnicznego (tj. niepokojów) w tym sensie, że dotyczy on wybuchu takiego rodzaju nieporozumień między członkami różnych grup etnicznych, które *ex definitione* zawierają w sobie użycie przemocy. Z drugiej jednak strony, przemoc etniczna może mieć charakter nagły, krótkotrwały, pozbawiony organizacji i wówczas mieć węższe znaczenie, zwłaszcza od pozostałych wskazanych trzech form konfliktu etnicznego (tj. wojny wewnątrz państwa, masowego mordy za przyzwoleniem władz państwowych oraz ludobójstwa), które zdają się zawierać w sobie element planowania i przewlekłości oraz występują w skali ponadlokalnej. Niemniej jednak termin *ethnic violence de facto* używany bywa w zastępstwie terminu *communal conflict* w sytuacji, gdy dany konflikt ma charakter lokalny i konkretnie toczy się między członkami różnych grup etnicznych, a nie innych grup tożsamościowych. Termin *ethnic violence* wydaje się zatem nieco porządkować problem braku klarownego rozróżnienia między *communal conflict* a konfliktem etnicznym, choć, patrząc na to z innej perspektywy, może być uznany za dalszą komplikację terminologiczną.

⁴⁴ Pojęcie to niekiedy używane jest w towarzystwie terminu *sectarian violence* (np. *ethnic and sectarian violence*), który można tłumaczyć jako przemoc na tle religijnym czy też przemoc zachodząca w stosunkach między członkami odmiennych grup religijnych lub wyznaniowych.

Wnioski

Communal conflicts i konflikty etniczne mają wiele cech wspólnych. Najważniejsza jest oczywiście ta, że oba rodzaje konfliktów mogą rozgrywać się między członkami różnych grup etnicznych. W przypadku konfliktu etnicznego, jak wskazuje sama nazwa, powinno być tak zawsze; w przypadku *communal conflicts* jest tak bardzo często.

Problemy z klarownym rozróżnieniem obu rodzajów konfliktów przynajmniej po części wiążą się z faktem, że powstają one w zbliżonym, jeśli nie tożsamym kontekście. Jak zauważa Sisk⁴⁵, konflikty między różnymi grupami tożsamościowymi, w tym etnicznymi, mają najczęściej miejsce w tzw. społeczeństwach głęboko podzielonych (ang. *deeply divided societies*). Termin ten należy, jego zdaniem, stosować na określenie takich pluralnych społeczeństw (zwłaszcza: wieloetnicznych, wieloreligijnych, wielowyznaniowych), w których relacje między odmiennymi grupami tożsamościowymi są tak napięte, że przynajmniej od czasu do czasu dochodziło lub dochodzi w nich do krwawych walk, a nawet „wymuszanej asymilacji, ‘czystek etnicznych’ lub przymusowych wypędzeń oraz ludobójstwa”.

Również czynniki prowadzące do powstawania i rozwoju *communal conflicts* i konfliktów etnicznych są podobne, jeśli nie identyczne. Badacze źródeł konfliktów Herbert C. Kelman i Ronald J. Fisher⁴⁶ podkreślają, że u podstaw każdego konfliktu między grupami tożsamościowymi, w tym etnicznymi, w społeczeństwach pluralnych mogą leżeć zarówno czynniki racjonalne, jak i nieracjonalne, a nadto czynniki subiektywne i obiektywne. Badacze ci formułują kilka ważnych społeczno-psychologicznych twierdzeń dotyczących uwarunkowań rozwoju konfliktów. Zgodnie z pierwszym z nich, konflikt jest „procesem napędzanym zbiorowymi potrzebami i obawami”⁴⁷. I tak na przykład grupy etniczne reprezentują potrzeby swych członków, u których w warunkach wieloetniczności strach przed wyginieciem grupy połączony jest z obawą przed osobistym unicestwieniem. Potrzeby te mogą być zupełnie podstawowe (pożywienie, mieszkanie, bezpieczeństwo fizyczne), jak i bardziej rozbudowane (ochrona tożsamości, poczucie własnej wartości, autonomia, poczucie sprawiedliwości, uznanie). Konieczność zaspokajania potrzeb danej grupy etnicznej definiuje jej interesy. Konflikt pojawia się wówczas, gdy interesy jednej grupy zostają pogwałcone lub są lekceważone przez inną grupę lub grupy, a zatem gdy zaspokajanie potrzeb tej pierwszej jest niemożliwe lub możliwe jedynie w ograniczonym stopniu.

⁴⁵ Timothy D. Sisk, *Power sharing and international mediation in ethnic conflicts*, op. cit., s. 3.

⁴⁶ Herbert C. Kelman i Ronald J. Fisher, *Analiza konfliktów i ich rozwiązywanie*, [w:] red. David O. Sears, Leonie Huddy, Robert Jervis, *Psychologia polityczna*, tłum. Robert Andruszko, Kraków 2008, s. 288–293.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 289.

W myśl kolejnego twierdzenia Kelmana i Fishera, konflikt jest „wieloaspektowym procesem wzajemnego wywierania wpływu”⁴⁸, w którym każda strona dąży do „ochrony i wspierania swoich interesów”, wpływając na zachowania innych stron. Konflikt rozwija się wówczas, gdy interesy poszczególnych stron ze sobą kolidują, w tym zwłaszcza gdy realizacja interesów którejś ze stron zagraża interesom innej lub jest postrzegana jako potencjalnie zagrażająca. Wywieranie przez jedną stronę wpływu poprzez groźby lub zachęty bądź na oba sposoby jednocześnie ma skłonić drugą stronę do podjęcia pożądaných przez pierwszą stronę działań.

Ostatnie ważne w kontekście analizowanej problematyki twierdzenie stanowi, że konflikt jest „procesem interakcyjnym o eskalacyjnej, samonapędzającej się dynamice”⁴⁹. Twierdzenie to oznacza, że interakcje między stronami konfliktu zwykle prowadzą do jego wzmocnienia, a nie osłabienia. Prawidłowość ta wiąże się w dużym stopniu z faktem, że strony konfliktu odmiennie postrzegają i interpretują dostępne informacje. Stan ten oznacza, że w miarę rozwoju nieporozumień strony wzmacniają wiarę w swoje racje, a ich „zdolność postawienia się w sytuacji drugiego jest poważnie upośledzona”, co utrudnia rozwiązanie konfliktu.

Wskazane cechy wspólne z pewnością nie ułatwiają klarownego odróżnienia *communal conflicts* od konfliktów etnicznych. Do takiego można się zbliżyć dopiero po zwróceniu uwagi na zasięg terytorialny obu rodzajów konfliktów. Konflikty etniczne rozgrywają się bowiem w wymiarze dużej części państwa, np. regionu lub kilku stanów (jak w przypadku wojny białrańskiej w latach 1967–70), bądź całego terytorium państwa, zwłaszcza o niewielkiej powierzchni (na co wskazuje np. kazuś konfliktu w Rwandzie w 1994 r.). Z kolei teatrem *communal conflict* w Afryce Subsaharyjskiej jest relatywnie niewielki, mniejszy od regionu lub innej podstawowej jednostki podziału terytorialnego, obszar zamieszkały przez członków zwłaszcza różnych grup etnicznych lub wspólnot religijnych (bądź jednych i drugich jednocześnie, jak w przypadku konfliktu w Sagamu w 1999 r.), w tym szczególnie miejscowość lub miasto. *Communal conflict* zachodzi zatem w ramach wspólnoty lokalnej tworzonej przez ludzi, którzy przynależą zwłaszcza do różnych grup etnicznych lub, a niekiedy także, wspólnot religijnych. Jeżeli *communal conflict* toczy się między członkami odmiennych grup etnicznych, wówczas można go uznać za konflikt etniczny w mikroskali czy też, innymi słowy, za lokalny konflikt etniczny. Oczywiście taki konflikt może rozprzestrzeniać się na inne części państwa i objawiać w postaci nowych ognisk *ethnic violence* (o czym świadczy przykład wydarzeń w Kano w 1999 r.) lub ewoluować w konflikt etniczny na ponadlokalną skalę (jak np. miało to miejsce w Nigerii w latach 1966–67 r.).

⁴⁸ *Ibidem*, s. 290.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 292.

Z zasięgiem terytorialnym bezpośrednio związana jest skala tragedii ludzkiej. Konflikt etniczny jako toczący się na większej powierzchni państwa ma również większą liczbę uczestników i przynosi większe straty w ludziach, *communal conflict* – odwrotnie.

Warto teraz skupić się na kolejnej istotnej kwestii, która pozostaje w bezpośrednim związku z zagadnieniem cech wspólnych oraz różnic między *communal conflict* oraz konfliktem etnicznym. Mianowicie w politologicznej literaturze przedmiotu odnoszącej się do problemów Afryki Subsaharyjskiej coraz rzadziej stosowany jest termin „konflikt etniczny”. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że jest on wypierany przez termin *communal conflict*. Prawdopodobnie ta, jak można wnioskować, wiąże się co najmniej z trzema przyczynami. Po pierwsze, znaczna część badaczy podziela przywołane wcześniej stanowisko instrumentalistów, zgodnie z którym, krótko rzecz ujmując, nie ma czegoś takiego jak konflikt etniczny⁵⁰. Istnieją jednak antagonizmy i zatargi między grupami etnicznymi, które częstokroć objawiają się w erupcji przemocy. Wówczas w sukurs przychodzi termin *communal conflict*, który może być uznany za bardziej elastyczny, gdyż pozbawiony jest w nazwie pierwiastka wskazującego na etniczne źródła konfliktu. Warto jednak pamiętać, o ograniczającej cesze tego rodzaju konfliktu, jakim jest jego lokalny charakter. W konsekwencji, konflikt na ponadlokalną skalę między członkami różnych grup etnicznych, którzy bronią jakichś partykularnych interesów grupowych, nazywany bywa przez instrumentalistów w ogóle bez odwołań do kwestii odmienności etnicznych wyróżniających jego strony, a przy zastosowaniu jakiejś innej kategorii. I tak np. wojna białrańska może być po prostu określana jako konflikt separatystyczny czy też wojna secesyjna, albo po prostu jako wojna domowa⁵¹.

Po drugie, na kontynencie afrykańskim na początku XXI w. coraz rzadziej dochodzi do wybuchów konfliktów na dużą skalę, a więc istnieje mniejsza potrzeba stosowania do wyjaśniania współczesnej rzeczywistości terminu „konflikt etniczny” w znaczeniu konfliktu, który rozgrywa się między członkami różnych grup etnicznych, związany jest z rywalizacją interesów grupowych i nosi inne cechy go definiujące. Z drugiej strony, konflikty takie od czasu do czasu wybuchają na poziomie lokalnym i wówczas można je określić mianem *communal conflicts*. *Communal conflicts*, co warto przypomnieć, nie zawsze jednak występują w relacjach międzyetnicznych i wówczas nie mają charakteru konfliktów etnicznych

⁵⁰ Z drugiej jednak strony, wbrew zdobywającemu coraz większy posłuch stanowisku instrumentalistów, w *Encyclopedia of conflicts since World War II*, red. James Ciment, London–New York 2015, s. 47–54 w części ogólnej zatytuowanej „Źródła wojny” (*Roots of war*) wyróżniane są w charakterze odrębnej sekcji „Konflikty etniczne i religijne” (*Ethnic and religious conflicts*), a konkretne konflikty klasyfikowane są następnie jako etniczne, religijne lub mieszane.

⁵¹ Np. w piśmiennictwie anglojęzycznym wojna białrańska występuje często jako Nigerian Civil War.

w mikroskali. Niemniej jednak, co też warto powtórzyć, lokalne konflikty między członkami odmiennych wspólnot religijnych często są zarazem konfliktami między członkami różnych grup etnicznych.

Po trzecie, również strony afrykańskich konfliktów na ponadlokalną skalę często wyróżniane są zarówno wzdłuż linii odmiennych tożsamości etnicznych, jak i religijnych. Innymi słowy, jedną stronę konfliktu może tworzyć konkretna grupa etniczna (lub koalicja grup), której członkowie są głównie wyznawcami np. chrześcijaństwa, podczas gdy drugą – inną grupą etniczną (bądź koalicją grup), której członkowie to przede wszystkim wyznawcy np. islamu. Gdyby konflikt taki miał charakter li tylko lokalny, wówczas właściwe byłoby jego nazwanie mianem *communal conflict* (tak jak ma to miejsce np. w przypadku konfliktu w Sagamu w 1999 r.). Jednakże w sytuacji, gdy obejmuje on swym zasięgiem znaczną część danego państwa lub całe jego terytorium, to wówczas nieadekwatne staje się zastosowanie zarówno terminu *communal conflict*, jak i pojęcia „konflikt etniczny”. Wtenczas z pomocą przychodzi inny, nadal mało popularny anglojęzyczny termin: *inter-communal conflict*, który na przykład stosowany bywa wobec konfliktu toczącego się w XXI w. w Republice Środkowoafrykańskiej (zwłaszcza w latach 2013–14)⁵².

Celem tego artykułu nie była ocena zasadności stosowania terminów *communal conflict* oraz „konflikt etniczny”, a jedynie wyjaśnienie, w jakim znaczeniu terminy te są najczęściej rozumiane, oraz zidentyfikowanie ich cech wspólnych i dzielących je różnic. Przeprowadzona analiza znaczeniowa dowodzi, jak trudno jest w praktyce klarownie odróżnić od siebie oba terminy. Główną podstawą rozróżnienia wydaje się zasięg terytorialny konfliktów określanych przedmiotowymi pojęciami. Warto zatem powtórzyć, że termin *communal conflict* odnosi się do konfliktów lokalnych, często, choć nie jedynie, wybuchających między członkami różnych grup etnicznych, podczas gdy pojęcie „konflikt etniczny” używane jest w stosunku do konfliktów rozgrywających się głównie między członkami odmiennych grup etnicznych zwłaszcza na ponadlokalnym obszarze.

Na koniec warto jeszcze zaproponować, by termin *communal conflict* tłumaczony był na język polski po prostu jako „konflikt wspólnotowy”, albowiem zachodzi on w ramach danej lokalnej wspólnoty terytorialnej, której członkowie wywodzą się zwłaszcza z różnych grup etnicznych i/lub wspólnot religijnych. Analogicznie, można by w polskim piśmiennictwie stosować termin „konflikt międzywspólnotowy” jako tłumaczenie angielskiego terminu *inter-communal conflict*, który rozgrywa się w wymiarze ponadlokalnym między członkami odmiennych grup tożsamościowych, w tym etnicznych i religijnych.

⁵² Zob. np. UNHCR, *UNHCR seeking urgent access to thousands fleeing Bangui: CAR violence*, 2015-09-29, <http://www.unhcr.org/560a99cf6.html> [dostęp z: 2015-12-12].

Dr hab. Krzysztof Trzciński – politolog, afrykanista, historyk idei, badacz współczesnej filozofii politycznej i teorii polityki; profesor nadzwyczajny w Instytucie Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN.

Bibliografia

- Achebe Chinua, *There was a country: A memoir*, New York 2012.
- Adele Bamgbose J., Oloruntele Amos, *Ethnic agitation and conflicts in Nigeria, 1999–2000*, "Development Policy Management Network Bulletin" 13, 3, 2001.
- Adichie Chimamandra Ngozi, *Połówka żółtego słońca* (tytuł oryg. *Half of the Yellow Sun*), tłum. Witold Kurylak, Katowice 2009.
- Appiah Kwame Anthony, *Ethnic identity as a political resource*, [w:] red. Teodros Kiros, *Explorations in African political thought: Identity, community, ethics*, New York–London 2001.
- Brosché Johan, Elverson Emma, *Communal conflict, civil war, and the state: Complexities, connections, and the case of Sudan*, "African Journal on Conflict Resolution", 12, 1, 2012.
- Ciment James, *Nigeria: Biafra War, 1967–1970*, [w:] *Encyclopedia of conflicts since World War II*, red. *idem*, London–New York 2015.
- Gurr Ted Robert, *Communal conflicts and global security*, "Current History", 94, 592, 1995.
- Encyclopedia of the Nations, *Nigeria*, <http://www.nationsencyclopedia.com/economies/Africa/Nigeria.html> [dostęp z: 2015-12-19].
- Ethnologue: Languages of the World, *Nigeria*, <http://www.ethnologue.com/country/NG> [dostęp z: 2015-12-19].
- Gyekye Kwame, *Tradition and modernity: Philosophical reflections on the African experience*, Oxford 1997.
- Heerten Lasse, Moses A. Dirk, *The Nigeria–Biafra war: Postcolonial conflict and the question of genocide*, "Journal of Genocide Research", 16, 2–3, 2014.
- Henderson Errol A., *Ethnic conflict and cooperation*, [w:] *Encyclopedia of violence, peace, and conflict*, red. Lester Kurtz, tom I, San Diego 1999.
- Herbert Ekwe-Ekwe, *Igbo genocide and its aftermath – The tragedy of Africa's unlearned lesson*, <http://www.genocidescholars.org/sites/default/files/document%09%5Bcurrent-page%3A1%5D/documents/IAGS%202011%20Herbert%20Ekwe-Ekwe.pdf> [dostęp z: 2015-12-18].
- Horowitz Donald L., *Ethnic groups in conflict*, Berkeley 1985.
- Index Mundi, *Nigeria demographics profile 2014*, 2014, http://www.indexmundi.com/nigeria/demographics_profile.html [dostęp z: 2015-12-18].

- Institute for Policy Analysis of Conflict, *Communal Conflict*, <http://www.understandingconflict.org/en/conflict/index/1/Communal-Conflict> [dostęp z: 2015-12-12].
- Kaufman Stuart J., *Ethnicity as a generator of conflict*, [w:] *Routledge handbook of ethnic conflict*, red. Karl Cordell, Stefan Wolff, London 2011.
- Kelman Herbert C., Fisher Ronald J., *Analiza konfliktów i ich rozwiązywanie*, [w:] red. David O. Sears, Leonie Huddy, Robert Jervis, *Psychologia polityczna*, tłum. Robert Andruszko, Kraków 2008.
- Lijphart Arend, *Multiethnic democracy*, [w:] *The Encyclopedia of democracy*, red. Seymour M. Lipset, tom III, London 1995.
- Menkiti Ifeanyi A., *Physical and metaphysical understanding: Nature, agency, and causation in African traditional thought*, [w:] red. Lee M. Brown, *African philosophy: New and traditional perspectives*, Oxford 2004.
- Obi-Ani Paul O., *Nigeria: Biafran secession and civil war, 1967–1970*, [w:] *Encyclopedia of African history*, red. Kevin Shillington, tom II, New York–London 2005.
- Opata Damian U., *The beautiful interpreters are not yet here: The poverty of metaphysics of state and civil society in Africa*, “Quest: An International African Journal of Philosophy”, 12, 1, 1998.
- Osinubi Tokunbo S., Osinubi Oladipupo S., *Ethnic conflicts in contemporary Africa: The Nigerian experience*, “Journal of Social Sciences”, 12, 6, 2006.
- Putnam Robert D., *Bowling alone: The collapse and revival of American community*, New York 2000.
- Putnam Robert D., *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech* (tytuł oryg. *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*), tłum. Jakub Szacki, Kraków 1995.
- Sisk Timothy D., *Power sharing and international mediation in ethnic conflicts*, Washington DC 1996.
- UNHCR, *Nigeria: Oro festival including the role of the Oro priest and whether, or not, he or she is masked; whether there are any penalties invoked against those who observe the priest performing his rituals*, 2000-09-16, <http://www.refworld.org/docid/3df4be794.html> [dostęp z: 2015-12-12].
- UNHCR, *UNHCR seeking urgent access to thousands fleeing Bangui, CAR violence*, 2015-09-29, <http://www.unhcr.org/560a99cf6.html> [dostęp z: 2015-12-12].
- Vorbrich Ryszard, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012.
- Williams Robin M. Jr., *Ethnic conflicts*, [w:] *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*, red. Neil J. Smelser, Paul B. Balties, tom VII, Oxford 2001.

Wiredu Kwasi, *Cultural universals and particulars: An African perspective*, Bloomington IN 1996.

Wiredu Kwasi, *The state, civil society and democracy in Africa*, "Quest: An African Journal of Philosophy", 12, 1, 1998.

Worldometers, *Population*, 2015, <http://www.worldometers.info/world-population/nigeria-population/> [dostęp z: 2015-12-18].

WPŁYW PRZYWÓDZTWA ABUBAKARA SHEKAU NA ROZWÓJ ORGANIZACJI BOKO HARAM

Streszczenie

Niniejszy artykuł przedstawia analizę wizerunku Abubakara Shekau, obecnego przywódcy ugrupowania walczącego islamu znanego jako Boko Haram i wpływu jego władzy na rozwój tej organizacji. W artykule prezentuję sylwetkę Abubakara Shekau oraz jego wizerunek w mediach, stworzony w oparciu o nagrania propagandowe Boko Haram. Przedstawiam również drogę Abubakara Shekau do przywództwa w organizacji po śmierci jego poprzednika, Muhammada Yusufa. Analizuję sposób, w jaki sylwetka Shekau wywołała trudności, z którymi boryka się on w kwestii utrzymania władzy wewnątrz Boko Haram oraz zdobycia sojuszników zewnętrznych w świecie organizacji walczącego islamu.

Słowa kluczowe: Abubakar Shekau, Boko Haram, islam, północna Nigeria

Boko Haram¹, organizacja walczącego islamu, a jednocześnie sprawca nieopisanego cierpienia setek tysięcy Nigeryjczyków w ostatnich latach, powstało jako nieformalna grupa zwolenników kaznodziei Muhammada Yusufa, teoretyka reformy religijnej. Yusuf głosił swe nauki w północnowschodnim mieście Maiduguri w stanie Borno począwszy od 1995 roku, aż do swej tragicznej śmierci w roku 2009. Wówczas przywództwo nad organizacją przejął jego zastępca, Abubakar Shekau – awanturnik o nieprzewidywalnym charakterze, we własnym środowisku znany z niezwykle radykalnych poglądów religijnych. Shekau posłużył się koncepcją reformy islamu stworzoną przez Muhammada Yusufa, aby na jej podstawie

¹ Oficjalna nazwa organizacji brzmi Dżama'at Ahl as-Sunna li-l-Dawa wa-l-Dżihad (ar.: Społeczność Ludzi Sunny, Misji i Dżihadu). W marcu 2015 roku obecny przywódca organizacji, Abubakar Shekau, nadał jej kolejną nazwę, brzmiącą Wilajat Gharb Ifrikijja (ar.: Emirat Afryki Zachodniej), jako wyraz lojalności wobec bliskowschodniego Państwa Islamskiego. Nazwę „Boko Haram” stworzyli mieszkańcy okolic Maiduguri i dziennikarze, uważając, że trafnie ujmuje ona idee głoszone przez tę organizację. W niniejszym artykule stosuję nazwę „Boko Haram” ze świadomością, iż nie jest ona akceptowana przez samo ugrupowanie. Została ona jednak zwyczajowo przyjęta w badaniach nad organizacją, a skutkiem tego jest najszerszej rozpoznawalna.

przeprowadzić w Nigerii zbrojny dżihad przeciwko świeckiemu państwu. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie osoby Abubakara Shekau i analiza wpływu jego przywództwa na rozwój organizacji Boko Haram.

Dwa oblicza Boko Haram

Powstanie Boko Haram datuje się na lata 1995–2002. Wówczas do organizacji należeli zwolennicy nauk Muhammada Yusufa, którzy przynajmniej raz w tygodniu gromadzili się w meczecie Muhammada Indimi w Maiduguri, by tam słuchać kazań i komentarzy koranicznych swego mistrza². W 2002 roku Yusuf, dzięki wsparciu finansowemu teścia, Baby Fugu Mohammeda, wybudował meczet na obrzeżach miasta. Znaczące wydaje się być imię nadane nowo postawionej budowli. Meczet poświęcono bowiem Ibn Tajmijji, XIII-wiecznemu uczonemu z Damaszku, uważanemu za najważniejszego ideologa radykalnej odmiany islamu. Miejsce to stało się centralnym ośrodkiem głoszenia nauk Boko Haram. Zburzono je w lipcu 2009 roku, podczas ataku federalnych służb bezpieczeństwa na zwolenników Yusufa.

W ramach spotkań z uczniami Muhammad Yusuf głosił ideę reformy religijnej, którą uważał za niezbędną, by nawrócić miejscową ludność na prawdziwą ścieżkę wiary. Najpoważniejszym zagrożeniem dla czystości islamu były, zdaniem Yusufa, wpływy Zachodu, utożsamiane ze świeckim charakterem władzy w państwie oraz popularnością nowoczesnej edukacji typu europejskiego. Yusuf przekonywał swoich uczniów, by w ramach poszukiwania prawdziwej wiary nie podporządkowywali się prawu nigeryjskiemu stanowionemu przez człowieka oraz nie podejmowali legalnej pracy w państwie świeckim. Ważnym elementem głoszonych przez niego idei była stanowcza krytyka wiedzy zachodniej jako sprzecznej z Koranem. Uważał, że niektóre teorie naukowe – jak koncepcja powstawania opadów atmosferycznych, teoria Darwina lub metoda obliczania wieku Ziemi – są niezgodne z wersetami koranicznymi, interpretowanymi przez niego w sposób dosłowny³.

Wobec osób, które nie zgadzały się z przyjętą przez Yusufa koncepcją islamu, stosował on ideę *takfir* (ar.: oskarżenie o niewiarę), charakterystyczną dla północnonigeryjskiego nurtu reformizmu muzułmańskiego⁴. Według *takfir* osoba, która nie podziela danej interpretacji nauk koranicznych, powinna zostać uznana za nie-

² A. Murtala, „Boko Haram in Nigeria: its beginnings, principles and activities”, *Salafi Manhaj*, 2013, s. 20.

³ Szerzej na temat nauk głoszonych przez Muhammada Yusufa zob. S. Brakoniecka, „Spór o zachodnią edukację. Od ‘Yan Izala do Boko Haram’”, *Afryka*, 40, 2014, s. 71–84.

⁴ *Takfir* stosował już Usman dan Fodio, uważany za pierwszego reformatora islamu północnonigeryjskiego. Do koncepcji tej odwoływali się także późniejsi myśliciele tego nurtu, m.in. wybitny znawca prawa muzułmańskiego Abubakar Gumi, najważniejszy ideolog reformy północnonigeryjskiego islamu w XX wieku.

wierną. Muhammad Yusuf nie sprecyzował, jak należy traktować osoby oskarżone o niewiarę.

Wśród członków Boko Haram oraz części miejscowej ludności Yusuf cieszył się poważaniem. Z jednej strony postrzegany był jako autorytet w kwestiach religijnych, biegły w naukach muzułmańskich⁵. Z drugiej strony jego sprzeciw wobec świeckiego charakteru władzy interpretowano jako bunt przeciwko wszelkim przejawom nieskuteczności obowiązującego systemu politycznego – marginalizacji regionu północno-wschodniego w działaniach rządu federalnego, skorumpowaniu miejscowych elit polityczno-religijnych oraz bezkarności funkcjonariuszy policji i wojska.

Abubakar Shekau wykorzystuje społeczne poparcie dla poglądów Muhammada Yusufa, szeroko czerpiąc z nauk poprzednika. Odwołuje się do najważniejszych postulatów Yusufa, a więc do sprzeciwu wobec świeckiego charakteru władzy w Nigerii oraz konieczności odrzucenia nauk typu zachodniego. Przeniósł on teoretyczną koncepcję reformy religijnej Muhammada Yusufa na grunt praktyczny. Podjął zbrojny dżihad, którego celem w sferze deklaratywnej – trudno bowiem mówić o rzeczywistych motywacjach organizatora działań przestępczych na tak ogromną skalę – jest obalenie świeckich władz w Nigerii oraz doprowadzenie do zamknięcia ośrodków edukacji niemuzułmańskiej. Shekau zradykalizował również stosowaną przez Yusufa ideę *takfir*. Osoby niepodzielające przyjętej przez niego koncepcji islamu, a w praktyce wszyscy, którzy nie należą do Boko Haram, ponoszą najcięższe z możliwych konsekwencje – wzięcie do niewoli lub śmierć.

Za czasów Muhammada Yusufa Boko Haram było grupą młodzieży zafascynowaną teorią reformy religijnej. Gdy władzę przejął Abubakar Shekau, przeistoczył Boko Haram w organizację walczącego islamu, której istnienie zaczęło realnie zagrażać bezpieczeństwu północno-wschodniej Nigerii, a z biegiem czasu – również państw sąsiednich. Jak pisze Virginia Comolli:

Yusuf ukształtował ideologię Boko Haram [opartą na – S.B.] opozycji wobec państwa i tradycyjnego porządku muzułmańskiego⁶. Jednak to właśnie Abubakar

⁵ Podkreślić należy w tym miejscu, że podziw biegiłości Yusufa w naukach islamu wynikał z subiektywnej oceny miejscowej ludności, zwłaszcza tej posiadającej słabe wykształcenie muzułmańskie. Wiedza religijna Yusufa obfitowała w istotne braki, co podkreślali uczeni podejmujący z nim dysputy teologiczne. Zob. na przykład dyskusję pomiędzy Yusufem a Isą Alim Baichim, w której rozmówca bierze Yusufa w krzyżowy ogień pytań o charakterze teologicznym, próbując (z pozytywnym skutkiem) ukazać braki w jego znajomości przepisów islamu: „Muqabala Malam Isa Ali Bauchi da Malam Muhammad Yusuf Maiduguri a kan karatun boko” [Konfrontacja poglądów Malama Isy Alego Bauchi i Malama Muhammada Yusufa Maiduguri dotyczących zachodniej edukacji], <https://www.youtube.com/watch?v=Rq-OgUWMAVA&list=PL8CA76D74FAE6E7F5&index=6> oraz następne części (10.12.2015).

⁶ Chodzi o skorumpowanie miejscowych elit religijnych, mających szerokie kontakty w kręgach politycznych.

Shekau przez lata pracował nad transformacją Boko Haram, przekształcając masowy ruch przeciwników władzy w podziemną sieć, świetnie przygotowaną do prowadzenia nieregularnej walki, której doświadczyło państwo nigeryjskie⁷.

Ostoja monoteizmu

Szczegóły życiorysu Abubakara Shekau właściwie nie są znane. Badacze cytują zdawkowe, sprzeczne ze sobą informacje dotyczące jego osoby. Za źródło najbardziej rzetelnych danych na temat Shekau uważany jest jego profil w serwisie BBC⁸, stworzony w oparciu o relacje Ahmeda Salkidy, dziennikarza z Maiduguri utrzymującego bliskie kontakty z członkami Boko Haram⁹. Według informacji podanych przez Salkidę, Shekau urodził się w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku w miejscowości Shekau w stanie Jobe¹⁰. W młodości studiował teologię. W 1990 roku przeprowadził się do Maiduguri. Zamieszkał w dzielnicy Mafoni, w sąsiedztwie miejscowego duchownego muzułmańskiego. Kilka lat później Shekau poślubił jedną z jego córek, która zmarła podczas porodu. To nieszczęście mogło mieć wpływ na spotęgowanie radykalizmu poglądów Shekau oraz wzbudzić problemy natury psychicznej, związane ze skłonnością do agresji i przemocy¹¹.

W latach dziewięćdziesiątych Shekau poznał Muhammada Yusufa oraz Mammana Nura, którzy podzielali jego fascynację bliskowschodnimi ugrupowaniami walczącego islamu¹². W gronie znajomych Abubakar Shekau zyskał przydomek *Dar al-tauhid* (ar.: Ostoja monoteizmu), mający podkreślać nacisk kładziony przez niego na kwestię jedynobóstwa w islamie¹³.

W strukturach powstającej wówczas organizacji Boko Haram Abubakar Shekau objął stanowisko bezpośredniego zastępcy Muhammada Yusufa. Obaj mężczyźni znacznie się od siebie różnili. Yusuf był powszechnie znanym uczonym muzułmańskim. Uczestniczył w życiu lokalnej społeczności, angażował się w kwestie związane z prawem muzułmanów do realizacji własnych obowiązków religijnych oraz brał udział w pracach rządowego Komitetu Implementacji Szariaty w stanie Borno¹⁴.

⁷ V. Comolli, *Boko Haram. Nigeria's Islamist insurgency*, Hurst & Company, London 2015, s. 32. Tłumaczenie cytatu z języka angielskiego: S.B.

⁸ "Nigeria's Boko Haram Leader Abubakar Shekau in profile", *BBC News*, 9 maja 2015, <http://www.bbc.com/news/world-africa-18020349> (10.11.2015).

⁹ A. Brigaglia, „Abubakar Shekau: the Boko Haram leader who never came «back from the dead»”, *The Annual Review of Islam in Africa*, 12, 1, 2013–2014, s. 43.

¹⁰ "Nigeria's Boko Haram leader Abubakar Shekau in profile", dz. cyt.

¹¹ Virginia Comolli przytacza treść jednego z przeprowadzonych przez nią wywiadów. Anonimowy rozmówca twierdzi, że Abubakar Shekau przez pewien czas przebywał w zamknięciu z powodu problemów psychicznych. Por. V. Comolli, dz. cyt., s. 61.

¹² Zob. J. Zenn, „Leadership analysis of Boko Haram and Ansaru in Nigeria”, *Combating Terrorism Center*, 24 lutego 2014, <https://www.ctc.usma.edu/posts/leadership-analysis-of-bokoharam-and-ansaru-in-nigeria> (15.11.2015).

¹³ "Nigeria's Boko Haram leader Abubakar Shekau in profile", dz. cyt.

¹⁴ International Crisis Group, "Curbing violence in Nigeria (II): the Boko Haram insurgency", *Africa Report*, 216, 3 kwietnia 2014, s. 7.

Jako osoba czynnie wspierająca lokalną społeczność Yusuf zdobył znaczne poparcie wśród mieszkańców Maiduguri, dzięki czemu pamięć o nim do dzisiaj łączy się z przekonaniem, iż nie byłby skłonny do podjęcia brutalnych działań o charakterze terrorystycznym. Jak uważa Martin Ewi, pracujący w pretoryjskim Instytucie Studiów nad Bezpieczeństwem:

Yusuf miał szerszą [niż Shekau – S.B.] wizję. Wniósł znaczny wkład w promocję muzułmańskiej edukacji na północy, ponieważ był przekonany, że szkolnictwo zachodnie jest niemoralne. Nie żył w ukryciu, wszyscy go znali, udzielał wywiadów dla prasy i nigdy nie prowadził ataków w stylu Al-Kaidy¹⁵.

Zupełnie inną osobowość posiadał Abubakar Shekau. Ahmad Salkida opisał go jako introwertyka, samotnika nie znającego strachu, człowieka opanowanego, bezlitosnego i bezwzględного. „Należy on do grona tych, którzy żywią przekonanie, że trzeba poświęcić wszystko w imię tego, w co się wierzy”¹⁶. Poglądy Abubakara Shekau na reformę religijną były na tyle radykalne, że krytykował on nawet Muhammada Yūsufa za umiarkowany charakter jego idei¹⁷. Martin Ewi natomiast mówił o Abubakarze Shekau: „Uważam, że jest bardziej niebezpieczny niż Yusuf. Ten [w sposób przemyślany – S.B.] wybierał swoich wrogów. Shekau natomiast nie wyznacza sobie żadnych granic. Jest oportunistą, atakuje zawsze, gdy nadarzy się ku temu okazja”¹⁸.

Opinia Ewiego znalazła odzwierciedlenie w rzeczywistości. Z czasem, gdy Boko Haram zaczęło prowadzić zakrojone na szeroką skalę działania zbrojne, Abubakar Shekau stał się ikoną brutalności i bezwzględności. Andrea Brigaglia nazwał go „oficjalną twarzą terroru w Afryce Zachodniej”¹⁹, a niemiecki magazyn „Bild” – „Czarnym Bin Ladenem”²⁰. W 2013 roku Departament Stanu Stanów Zjednoczonych, biorąc pod uwagę zagrożenie, jakie działania Shekau stanowią dla bezpieczeństwa w regionie Afryki Zachodniej, wyznaczył nagrodę wysokości siedmiu milionów dolarów amerykańskich za informację o miejscu jego pobytu²¹.

¹⁵ „The Boko Haram terror chief who came back from the dead”, *France 24*, 25 września 2014, <http://www.france24.com/en/20120111-terror-chief-boko-haram-imam-shekau-youtube-nigeria-goodluck-jonathan-al-qaeda-oil> (10.11.2015). Tłumaczenie cytatu z języka angielskiego: S.B.

¹⁶ Ahmad Salkida, cytując za: „Nigeria’s Boko Haram leader...”.

¹⁷ V. Comolli, dz. cyt., s. 61.

¹⁸ „The Boko Haram terror...”, dz. cyt. Tłumaczenie cytatu z języka angielskiego: S.B.

¹⁹ A. Brigaglia, dz. cyt., s. 43.

²⁰ W oryginale: „Black Bin Laden”. Zob. „Boko-Haram-chef Abubakar Shekau: So tickt der fiese «Black Bin Laden»”, *Bild*, 14 maja 2014, <http://www.bild.de/politik/ausland/nigeria/der-irre-maedchen-entfuhrer-black-bin-laden-35964642.bild.html> (10.11.2015).

²¹ “Wanted information that brings to justice Abubakar Shekau”, *Rewards for Justice*, Department of State, United States of America: https://www.rewardsforjustice.net/english/abubakar_shekau.html (10.11.2015).

Rewards for Justice

Seeking Information Against International Terrorism

Wanted
Information leading to the location of
Abubakar Shekau
Up to \$7 Million Reward



Dates of Birth Used : 1965, 1969, 1975

Place of Birth : Yobe, Nigeria

Sex : Male

Height : Tall

Build : Slim

Complexion : Dark

Ethnicity : Kanuri

Languages : Arabic, Hausa, Fulani, Kanuri

Aliases : Abu Bakr Skikwa, Imam Abu Bakr Shiku, Abu Muhammad Abu Bakr Bin Muhammad Al Shakwi Al Muslimi Bishku, Abubakar Shakkau

Rewardsforjustice.net 06/03/2013

Amerykański list gończy za Abubakarem Shekau. Źródło: www.rewardsforjustice.net

Droga Abubakara Shekau do władzy

Muhammad Yusuf był raczej przywódcą duchowym niż rzeczywistym liderem decydującym o działaniach Boko Haram. Nieostry charakter sprawowanej przez niego władzy przyczynił się do wzrostu ambicji przywódczych innych członków organizacji. Po śmierci Yusufa rywalizacja pomiędzy osobami pretendującymi do roli lidera Boko Haram stała się szczególnie wyraźna. Stanęły one na czele kilku odrębnych frakcji, pośród których dominowała ta pod przywództwem Abubakara Shekau. Legitymizacji jego władzy sprzyjał z pewnością fakt, iż Muhammad Yusuf nazwał go swoim bezpośrednim zastępcą podczas przesłuchania przez nigerską armię, po którym został rozstrzelany:

Żołnierz: Co się dzieje z twoim zastępcą? Powiadają, że masz żołnierzy, policję i tym podobne.

Yusuf: Nie, to nieprawda.

Żołnierz: Nie masz zastępcy, który pełni obowiązki podczas twojej nieobecności?

Yusuf: Mam.

Żołnierz: Jak ma na imię?

Yusuf: Malam Abubakar Shekau²².

Nagranie z przesłuchania udostępniono w Internecie w serwisie Youtube. Jego treść stała się dobrze znana osobom zainteresowanym Boko Haram, w tym również członkom tej organizacji, którzy poszukiwali wówczas nowego punktu odniesienia po śmierci nauczyciela. Z pewnością posłużyło to wzmocnieniu autorytetu Abubakara Shekau jako nowego przywódcy najważniejszej frakcji Boko Haram.

Nie wszyscy dawni uczniowie Yusufa byli jednak zadowoleni z przejścia władzy przez Abubakara Shekau. Sprzeciw wzbudziła zaproponowana przez niego nowa koncepcja działalności Boko Haram, oparta na działaniach zbrojnych wymierzonych w miejscową ludność muzułmańską. Dawni przyjaciele Yusufa, w tym Mamman Nur oraz Khalid el-Barnawi, utworzyli organizację przeciwną zabijaniu wyznawców islamu przez bojowników Abubakara Shekau. Powstanie Ansaru (ar.: Dżama'at Ansar al-Muslimina fi Bilad as-Sudan – Front Obrony Muzułmanów w Czarnej Afryce) ogłoszono w styczniu 2012 roku, choć struktury tej organizacji istniały już wcześniej²³. Pierwszą informację na temat nowego ugrupowania przedstawiono mieszkańcom Kano 26 stycznia, sześć dni po niesławnych zamachach, w których zginęło ponad dwustu cywilów – przede wszystkim muzułmanów. Tekst wydrukowany na ulotkach rozrzuconych na ulicach miasta głosił:

Mamy zaszczyt ogłosić społeczeństwu wiadomość o utworzeniu nowej organizacji opartej na pierwotnych założeniach [Muhammada Yusufa – S.B.]. Będziemy bezstronnie obserwować wydarzenia, wspierając to, co jest dobre, a niwelując to, co złe²⁴.

Twórcy Ansaru wyraźnie sygnalizowali swój sprzeciw wobec praktyk Abubakara Shekau, które skutkowały śmiercią tysięcy muzułmanów. Uważali, że dopuszczając do morderstw współwyznawców Shekau wypaczył nauki Muhammada Yusufa, wprowadzając własną, całkowicie zradykalizowaną interpretację koncepcji *takfir*. W czerwcu Khalid el-Barnawi, posługując się pseudonimem Abu Usa-

²² Nagranie w języku hausa zamieszczono w serwisie Youtube 3 sierpnia 2009 roku, a więc zaledwie cztery dni po śmierci Muhammada Yusufa: <https://www.youtube.com/watch?v=ePpU-vfTXy7w> (10.11.2015). Tłumaczenie z języka hausa: S.B.

²³ International Crisis Group, dz. cyt., s. 26.

²⁴ „Rift in Boko Haram, ‘Ansaru’ splinter group emerges, calls BH ‘inhuman’ to Muslims”, *Sahara Reporters*, 31 stycznia 2012, <http://saharareporters.com/2012/01/31/rift-boko-haram-%E2%80%9998ansaru%E2%80%9999-splinter-group-emerges-calls-bh-%E2%80%9998inhuman%E2%80%9999-muslims> (17.11.2015). Tłumaczenie cytatu z języka angielskiego: S.B.

matul Ansar, opublikował w Internecie nagranie, w którym podkreślał, że „islam zakazuje zabijania niewinnych ludzi, w tym również nie-muzułmanów”. Zdecydowanie skrytykował morderstwa pracowników służb bezpieczeństwa oraz podkreślił gotowość Ansaru do walki z „każdą grupą religijną, która atakuje islam i muzułmanów”²⁵.

Zdaniem Virginii Comolli grupa Ansaru składała się z tych zwolenników Yusufa, którzy po starciu ze służbami bezpieczeństwa w lipcu 2009 roku uciekli za granicę do Algierii, Nigru, Mali, Czadu, Somalii oraz Sudanu. Przebywając na emigracji, osoby te poznały idee głoszone przez Al-Kaidę Islamskiego Maghrebu i Asz-Szabaab, zakładające walkę z siłami zachodnimi oraz ochronę miejscowej ludności. Gdy bojownicy ci wrócili do Nigerii, nazwano ich *‘yan Sahara* (hausa: ludzie Sahary). To właśnie oni, poznawszy wysublimowane nauki innych organizacji walczącego islamu, uznali, że grupą Boko Haram nie rządzi osoba kompetentna, by przeprowadzić skuteczną reformę religijną, lecz zwykły szaleniec²⁶. Pierwszym krokiem podjętym przez Ansaru było potępienie zabójstw muzułmanów dokonywanych przez Boko Haram. Przeprowadzono natomiast ataki skierowane w obecne w regionie instytucje zachodnie, takie jak bazy Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz wojsk francuskich stacjonujących w Mali. Członkowie Ansaru dokonali kilku porwań Europejczyków przebywających w krajach Afryki Zachodniej – między innymi brytyjskiego naukowca Chrisa McManusa i włoskiego inżyniera Franco Lamolinary w Kebbi w maju 2011 roku²⁷.

Nie tylko członkowie Ansaru żywili poczucie, że Abubakar Shekau sprzeniewierzył się naukom Muhammada Yusufa. W 2011 roku w Maiduguri powstała kolejna organizacja negująca zasadność prowadzonych przez niego walk. Muzułmański Ruch Yusufiyya²⁸ w ten sposób uzasadniał uniezależnienie się od frakcji Shekau:

Żli ludzie przeniknęli do naszych [szeregów], podejmując fałszywą Świętą Wojnę, która jest całkowicie niezgodna z islamem. Niniejszym odsuwamy się od tej grupy, od wszystkich ataków bombowych skierowanych przeciwko cywilom [...]. Potępiamy je i prosimy Boga, by wskazał tych, którzy dokonali zamachów, a następnie przypisali je nam. Jest to konieczne, ponieważ niewinni obywatele cierpią z powodu ataków naszej grupy [Boko Haram – S.B.] i wojska nigeryjskiego²⁹.

²⁵ Nagranie nie jest już dostępne w Internecie. Fragmenty cytuję za V. Comolli, dz. cyt., s. 65.

²⁶ Tamże, s. 64.

²⁷ Tamże, s. 66.

²⁸ Virginia Comolli przypuszcza, że na czele tego odłamu Boko Haram stał Al-Jasawi. Nie jest to jednak informacja potwierdzona. Por. V. Comolli, dz. cyt., s. 68.

²⁹ Cytuję za: E. Ofteidal, „Boko Haram – an overview”, *FFI Rapport*, 01680, 2013, Norwegian Defence Research Establishment, 31 maja 2013, s. 29. Tłumaczenie cytatu z języka angielskiego: S.B.

Z biegiem czasu uznano, że wewnętrzne podziały w Boko Haram znacznie osłabiają tę organizację. Podczas rozmów prowadzonych w północnym Mali³⁰ pomiędzy przywódcami frakcji przyjęto założenie, że najkorzystniejsze dla wzmocnienia Boko Haram będzie zjednoczenie sił mimo znacznych różnic w zakresie doktryny i metod walki. Khalid el-Barnawi oraz Mamman Nur zgodzili się, by prowadzone przez nich działania przypisywane były Boko Haram w oficjalnych komunikatach. Uznano tym samym formalne zwierzchnictwo Abubakara Shekau, mając na uwadze zwiększenie skuteczności działań organizacji. Nie zmieniło to jednak stanowiska bojowników wobec – ich zdaniem – nieodpowiedniej postawy Shekau³¹.

Szaleniec u władzy

Liderzy rozłamowych frakcji Boko Haram zarzucali Abubakarowi Shekau brak wierności wobec nauk Muhammada Yusufa. Nie był to jednak jedyny powód, dla którego nie chcieli, aby identyfikowano ich z jego osobą. Przez wielu Shekau postrzegany był jako postać niepoważna, niegodna szacunku, jakim należy darzyć przywódcę religijnego. Zarzucano mu, że wykorzystuje posiadaną władzę w organizacji do realizacji swoich własnych ambicji, próbując zyskać poklask w mediach, zszokować światową opinię publiczną brutalnością i bezwzględnością oraz zdobyć uznanie w kręgach bliskowschodnich ugrupowań terrorystycznych³².

Wspomniane zarzuty wobec Shekau wydają się usprawiedliwione, gdy przyjrzemy się nagraniem propagandowym z jego udziałem, publikowanym regularnie w Internecie. Shekau jawi się w nich jako osoba nieprzewidywalna, niezrównoważona emocjonalnie, dowodząca organizacją wedle własnych, zmiennych nastrojów. Wątpliwości wzbudza brak powagi, z jaką powinien traktować kwestie dotyczące islamu, będąc przywódcą organizacji o charakterze religijnym. W filmie opublikowanym w styczniu 2012 roku po krwawych zamachach przeprowadzonych przez Boko Haram w Kano Shekau ogłosił, że „zabijanie ludzi sprawia [mu] przyjemność, tak jak sprawia [mu] przyjemność zabijanie kurcząt i baranów”³³. Innym razem, w filmie opublikowanym we wrześniu 2014 roku, Shekau wystąpił na dachu samochodu, strzelając na oślep z działa przeciwlotniczego i wykrzykując muzułmańskie wyznanie wiary³⁴.

³⁰ Informację tę podaję za Jacobem Zennem, który nie przytacza konkretnej daty spotkania. Z pewnością doszło do niego w 2013 lub 2014 roku. Por. J. Zenn, „A biography of Boko Haram and the bay’a to Al-Baghdadi”, *Combating Terrorism Center at West Point*, 19 marca 2015.

³¹ Tamże.

³² J. Zenn, „Nigerian al-Qaedaism”, *Current Research in Islamist Ideology*, 16, 2014, s. 107n.

³³ Cytuję za: A. Brigaglia, dz. cyt., s. 43.

³⁴ „Boko Haram leader Abubakar Shekau says he is alive and well”, *Sahara TV*, 5 października 2014, <https://youtube.com/watch?v=zC0GJtoTtM> (29.06.2015).

Niestabilną i nieprzewidywalną naturę Abubakara Shekau szczególnie wyrażnie obrazuje film opublikowany w kwietniu 2014 roku, w którym Shekau zadeklarował odpowiedzialność Boko Haram za porwanie ponad dwustu dziewcząt z akademika w Chibok. Nagranie to przedstawia kazanie wygłoszone przez Shekau, zawierające liczne groźby i inwektywy pod adresem przedstawicieli rządu nigeryjskiego, przeplatane formułami religijnymi. Jego zachowanie bardzo silnie kontrastuje z powagą sytuacji, jaka powinna towarzyszyć wygłaszaniu kazania przez przywódcę religijnego. Shekau wybucha niekontrolowanym śmiechem oraz drapie się niestosownie po udzie, wprowadzając odbiorcę w zakłopotanie. Treść wypowiedzi również świadczy o niezrównoważonej naturze:

Dwunastoletnie dziewczynki wyjdą za mąż, podobnie jak dziewięcioletnie, tak jak za mąż wyszła Aisza [...], żona proroka Mahometa [...]. Teraz widzicie, jak wielkie nieszczęście spotyka niewiernych na tym świecie [śmiech]. Bóg jest wielki [...]. Bądźmy posłuszni Bogu. Wszyscy zginiecie w męczarniach, a my będziemy posłuszni Bogu [...]. Wy niewierni wieśniacy, wasze dzieci zostały schwytane i wzięte do niewoli [śmiech]. Prowadźcie swoje córki do nowoczesnych szkół [śmiech]. Młodzi ludzie pobierają nowoczesną edukację [...]. Pobierajmy nowoczesną edukację! Dziewczęta, powinnyście już dawno być zamężne. Idźcie, pobierajcie nowoczesną edukację, wy dranie, ale pamiętajcie, że schwytałem wasze córki. Sprzedam je wszystkie na targu [śmiech]. Jest tu w okolicy targ, na którym handluje się ludźmi. Bóg rozkazał mi, abym je sprzedał. Tak, sprzedam te dziewczęta³⁵.

W nagraniu opublikowanym we wrześniu 2013 roku Abubakar Shekau, siedząc w kręgu bojowników o zakrytych twarzach trzymających w rękach karabiny, wypowiada groźby pod adresem polityków, takich jak Benjamin Netanjahu, François Hollande, Królowa Elżbieta oraz nieżyjąca już Margaret Thatcher. Pod koniec mającego budzić grozę przemówienia wypowiada swoje imię, jaskając się (czego zwykle nie robi): „Mówił Shekau, Shekau, Shekau-kau, She-kau-kau...”³⁶. W innym nagraniu, opublikowanym we wrześniu 2014 roku, występując na tle czołgów i bojowników dzierżących flagi Boko Haram, Shekau tańczy i śpiewa pieśń *Miyyeti Allah* (fulfulde: Bogu dzięki)³⁷. Virginia Comolli zauważa, że podczas przeprowadzonych przez nią badań terenowych znajomi Abubakara Shekau wspominali o jego silnym uzależnieniu od haszyszu³⁸.

³⁵ „Boko Haram leader Shekau releases video on abduction of Chibok girls”, *Sahara TV*, 5 maja 2014, https://www.youtube.com/watch?v=wrfWS_vL0D4 (28.06.2015). Tłumaczenie z języka hausa: S.B.

³⁶ „Boko Haram leader Shekau resurrected after death to address Nigeria the evil to come”, *Mecksoncrownblog TV*, 27 września 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=idKAul9Wj6E> (14.06.2015).

³⁷ Podaję za: A. Brigaglia, dz. cyt., s. 46n.

³⁸ V. Comolli, dz. cyt., s. 60.

Wizerunek medialny a sojusz z Państwem Islamskim

Niepoważna postawa Abubakara Shekau utrudniła Boko Haram znalezienie sojuszników wśród innych organizacji walczącego islamu. W lipcu 2014 roku, niespełna miesiąc po ogłoszeniu istnienia Państwa Islamskiego pod przywództwem Abu Bakra al-Baghdadiego, Shekau złożył w imieniu swojej organizacji *baję* (ar.: deklaracja lojalności) wobec władz nowo utworzonego kalifatu. 5 października 2014 roku na łamach magazynu „Dabiq” publikowanego przez Państwo Islamskie ukazała się odpowiedź Al-Baghdadiego na tę deklarację. Zdecydowano wówczas, że utworzenie emiratu Państwa Islamskiego w północnej Nigerii musi zostać odroczone do czasu, gdy terytorium tym zarządzać będzie osoba godna, by współpracować z Al-Baghdadim. Taka odpowiedź sugerowała, że należy zmienić wizerunek Abubakara Shekau³⁹.

W celu realizacji tego zadania przy Boko Haram utworzono skrzydło Al-Urwa al-Wuska (ar.: Nierozzerwalna Więź), odpowiedzialne za aktywność tej organizacji w mediach. Nazwa skrzydła nawiązuje do czasopisma o tematyce religijnej wydawanego w Paryżu w latach 80. XIX wieku pod takim samym tytułem. Al-Urwa al-Wuska utworzono kilka dni po zamachu na redakcję paryskiego magazynu „Charlie Hebdo”, do którego doszło 7 stycznia 2015 roku. 16 stycznia nowe skrzydło Boko Haram opublikowało nagranie, w którym Abubakar Shekau pozytywnie skomentował przeprowadzony atak⁴⁰.

Według Jacoba Zenna Al-Urwa al-Wuska nadzorowane jest przez dawnych bojowników Ansaru, wspomnianych *‘yan Sahara*, którzy posiadają kontakty z bliskowschodnimi organizacjami islamu walczącego i korzystają z ich wsparcia. Pierwsze filmy propagandowe Boko Haram wzorowane na nagraniach Państwa Islamskiego ukazały się pod koniec 2014 roku. Uderzające było podobieństwo w zakresie stosowanej symboliki – czarnych strojów, flagi kalifatu oraz motywów muzycznych. Od stycznia 2015 roku, kiedy powstało Al-Urwa al-Wuska, wyraźne stały się podobieństwa techniczne pomiędzy filmami propagandowymi obydwu organizacji. Dowodzi to faktu, że operatorzy Boko Haram zostali przeszkoleni przez osoby odpowiedzialne za przygotowywanie nagrań dla Państwa Islamskiego. Nowe filmy Boko Haram są znacznie bardziej niż dawniej zaawansowane technicznie w zakresie grafiki, choreografii i efektów specjalnych⁴¹.

Jeden jeszcze argument przemawia za słuszością twierdzenia, że Al-Urwa al-Wuska jest kontrolowana przez byłych bojowników Ansaru. Filmy przygotowywane przez to skrzydło mają subtelny wydźwięk, nawiązujący do dawnej niechęci Ansaru wobec Abubakara Shekau, który sprzeniewierzył się naukom Muhammada

³⁹ J. Zenn, „A biography...”.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

Yusufa. W publikowanych filmach pojawiają się, w formie fragmentów nagrań lub skryptu, kazania pierwszego przywódcy Boko Haram, nazywanego tutaj Yusuf al-Nigeri. Zdaniem Jacoba Zenna zabiegi te służyć mają przypomnieniu, że nie Shekau, a Muhammad Yusuf był najważniejszym ideologiem Boko Haram i tym samym umniejszają autorytet obecnego przywódcy. Co interesujące, do nauk Yusufa odwołują się również przedstawiciele Państwa Islamskiego. W filmie tej organizacji, zatytułowanym „Wiadomość od bojownika”⁴², przedstawiono wywiad przeprowadzony na granicy Nigerii i Kamerunu z bojownikiem Boko Haram, który wyraził żal z powodu śmierci niewinnych cywilów muzułmańskich. Postawa taka była charakterystyczna dla bojowników Ansaru.

Mimo subtelnych przejawów niechęci wobec Abubakara Shekau istnienie Al-Urwa al-Wuska znacznie poprawiło jego wizerunek medialny. Część przemówień Shekau została napisana przez przedstawicieli tego skrzydła z troską o ukazanie dojrzałości i gotowości przywódcy Boko Haram do przyłączenia się do Państwa Islamskiego. 27 lutego 2015 roku opublikowano film, w którym Shekau wygłosił długą, logiczną mowę zawierającą groźby skierowane do rządów Czadu, Beninu, Kamerunu, Nigru i Nigerii. 7 marca Boko Haram ponowiło próbę przyłączenia się do Państwa Islamskiego. W internetowym serwisie społecznościowym Twitter, na oficjalnym koncie Al-Urwa al-Wuska, opublikowano nagranie, w którym Shekau złożył ponowną *baję* Al-Baghdadiemu. Tym razem deklaracja została przyjęta. Kilka dni później Państwo Islamskie przedstawiło film, w którym bojownicy świętowali poszerzenie granic kalifatu do Afryki Zachodniej⁴³. Aby podkreślić wagę sojuszu z Al-Baghdadim, Shekau nadał swojej organizacji nową nazwę: Wilajat Gharb Ifrikijja (ar.: Emirat Afryki Zachodniej). Zaznaczyć w tym miejscu należy, że trudno jest precyzyjnie ocenić znaczenie *baji* złożonej przez Shekau. Teoretycznie została ona przyjęta przez przywódcę Państwa Islamskiego, w praktyce jednak, poza wsparciem w zakresie tworzenia nagrań, nie odnotowano śladów współpracy pomiędzy ugrupowaniami⁴⁴.

Shekau, który powstał z martwych

Chcąc przedstawić możliwie pełny wizerunek Abubakara Shekau, wspomnieć należy o interesującej hipotezie postawionej przez Andrea Brigaglię, znanego badacza Boko Haram. W 2014 roku opublikował on artykuł⁴⁵, w którym dowiódł, iż Abubakar Shekau nie żyje co najmniej od sierpnia 2013 roku, a osoba występująca

⁴² „Message from a mujahid”, opublikowany w serwisie Twitter 29 stycznia 2015. Film nie jest już dostępny. Jego fragmenty cytuję za J. Zenn, „A biography...”.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Obserwacja własna na podstawie bieżącej analizy informacji oraz literatury dotyczącej działalności Boko Haram.

⁴⁵ A. Brigaglia, dz. cyt.

w nagraniach propagandowych Boko Haram jest jedynie aktorem, odtwarzającym rolę dawnego przywódcy.

Pierwszy raz informacja o śmierci Abubakara Shekau pojawiła się w 2009 roku. Założono wówczas, że zginął on z rąk służb bezpieczeństwa podczas obławy na zwolenników Muhammada Yusufa. We wrześniu 2010 roku, po kilkunastu miesiącach względnego bezpieczeństwa w północno-wschodniej Nigerii, Boko Haram opublikowało nagranie, w którym Shekau wystąpił w roli nowego przywódcy. Z powodu niezadowalającej jakości tego i wcześniejszych filmów z udziałem Shekau, trudno jest zweryfikować tożsamość występujących w nich osób⁴⁶. Brigaglia zaznacza, że istnieją pewne różnice, takie jak styl ubioru oraz korpulencja postaci, które mogłyby świadczyć o tym, że już wówczas zamiast Shekau w nagraniach występował ktoś inny. Nie należy jednak z całą pewnością przyjmować tej tezy jako prawdziwej⁴⁷.

W nagraniach opublikowanych w okresie do sierpnia 2013 roku ogólny wizerunek Abubakara Shekau pozostaje niezmienny, niezależnie od tożsamości aktorów. Odpowiada on charakterystyce Shekau stworzonej przez Ahmada Salkidę, który opisał przywódcę Boko Haram jako introwertyka o pełnej samokontroli, zafascynowanego naukami religijnymi.



Abubakar Shekau w 2010 roku. Ujęcie z filmu propagandowego „Sako daga Shekau” (Wiadomość od Shekau).

⁴⁶ Zob. nagranie sprzed zamieszek w lipcu 2009 roku: <http://www.youtube.com/watch?v=vxW9-P11rZs8> (30.10.2015) oraz nagranie z września 2010 roku: <http://www.youtube.com/watch?v=9ChT-gAjpyY> (30.10.2015).

⁴⁷ A. Brigaglia, dz. cyt., s. 45.

W sierpniu 2013 roku rzeczniczka nigeryjskich służb bezpieczeństwa Marilyn Ogar przekazała prasie informację, że Abubakar Shekau zmarł w szpitalu w kameruńskiej miejscowości Amitchide. Jego śmierć miała być wynikiem ran poniesionych podczas starcia z wojskiem nigeryjskim, do którego doszło w obszarze przygranicznym 30 czerwca⁴⁸. Nagrania opublikowane w okresie od sierpnia 2013 roku przedstawiają Abubakara Shekau w sposób zaskakująco odbiegający od tego z poprzednich materiałów, co świadczy, zdaniem Brigaglii, o próbach znalezienia nowego odtwórcy roli Shekau⁴⁹.

Pierwszy film opublikowany w tym okresie trwa zaledwie trzydzieści dziewięć sekund, w trakcie których Abubakar Shekau siedzi w nienaturalnej pozycji, wypowiada kilka niespójnych zdań, a w ostatnim ujęciu przewraca się⁵⁰. Kolejne nagranie umieszczono w Internecie kilka miesięcy później. Andrea Brigaglia uważa, że czas ten został wykorzystany, aby lepiej przygotować lub znaleźć nowego aktora do odtwarzania roli Shekau. Film jest znacznie dłuższy niż poprzedni, a występująca w nim osoba zdaje się pewniej czuć przed kamerą. Wątpliwości budzi fakt, że w nagraniu tym Abubakar Shekau posługuje się płynną angielszczyzną z wyraźnym północnonigeryjskim akcentem. Stosuje zaawansowane formy gramatyczne oraz słownictwo na poziomie znacznie wyższym niż podstawowy (m.in. *tactically*, *undermine*). Pozostawiając rozwadze czytelnika kwestię, czy nie znając wcześniej języka angielskiego Shekau mógł opanować go na poziomie zaawansowanym przez kilka miesięcy spędzonych w kameruńskich górach, należy podkreślić, że stosowanie angielszczyzny w przemówieniach nie jest spójne z ideami głoszonymi przez Boko Haram. Według przywódców tej organizacji język angielski reprezentuje nauki zachodnie, a więc należy go unikać⁵¹.

Niekonsekwencję w wizerunku Shekau widać także w następnym nagraniu opublikowanym w tym okresie⁵². Mężczyzna występujący w roli przywódcy organizacji używa sformułowania: „My jesteśmy Boko Haram”. Jest to kolejny element poddający w wątpliwość tożsamość osoby przemawiającej jako Abubakar Shekau. Członkowie ugrupowania nie akceptują bowiem nazwy „Boko Haram”, uważając, że niepotrzebnie upraszcza ona głoszone przez nich nauki⁵³.

⁴⁸ H. Idris, „Nigeria: Boko Haram’s Shekau likely dead, JTF says”, *Daily Trust*, 20 sierpnia 2013, <http://allafrica.com/stories/201308200212.html> (10.05.2014).

⁴⁹ A. Brigaglia, dz. cyt., s. 46.

⁵⁰ Zob. przyp. 35.

⁵¹ S. Brakoniecka, dz. cyt., s. 78.

⁵² Chodzi o wspomniany wyżej film, w którym Shekau tańczy i śpiewa *Miyyeti Allah*. Nagrania nie można już zobaczyć w Internecie. Dostępne było pod adresem: https://www.youtube.com/watch?v=wJe21H_VIFE (ostatni raz odtworzone 30.06.2015).

⁵³ Zobacz na przykład wypowiedź Abubakara Shekau podaną do wiadomości publicznej na ulotkach rozrzuconych przez Boko Haram w styczniu 2012 roku na ulicach Kano: „To my jesteśmy grupą zwaną [...] Boko Haram, ale zdecydowanie wolimy mówić o sobie Społeczność Ludzi Sunny, Misji i Dżihadu”. Podaje za: V. Comolli, dz. cyt., s. 50.



Dwie twarze Abubakara Shekau: przed sierpniem 2013 roku (po lewej) oraz po sierpniu 2013 roku (po prawej). Źródło: www.saharareporters.com

Uwagi końcowe

Porównanie zachowania i wyglądu Abubakara Shekau w nagraniach opublikowanych w różnym czasie prowadzi do interesujących konkluzji. Osoba, która wcześniej uważana była za poważnego uczonego, nazywana przez uczniów ostoją monoteizmu, silnie kontrastuje z groteskową wręcz postawą Abubakara Shekau w później opublikowanych filmach. Również zestawienie cech fizycznych obydwu postaci wskazuje na znaczne różnice. Aktor występujący w nagraniach pochodzących z okresu od sierpnia 2013 roku ma wyraźnie okrągłą twarz, cieńszą górną wargę i nieco szerszy nos niż mężczyzna, który pojawił się we wcześniejszych materiałach. Andrea Brigaglia uważa, że Abubakar Shekau od kilku lat nie żyje, a jego wizerunek jest wykorzystywany przez pozostające w ukryciu osoby przewodzące organizacji⁵⁴.

Przyjmując za słuszną tezę Brigalii, należałoby postawić pytanie, czemu mogło służyć zatajenie wiadomości o śmierci Shekau przez obecne kierownictwo Boko Haram. Jeśli fakt ten skrywany był nie tylko przed postronnymi obserwatorami, ale również przed osobami należącymi do tej organizacji, można by przyjąć interpretację, że oparto się na wcześniejszych doświadczeniach i zatajono wieść

⁵⁴ A. Brigaglia, dz. cyt., s. 47.

o śmierci lidera, aby uniknąć kolejnych podziałów osłabiających Boko Haram. Być może jednak wiadomość tę skrywano tylko przed opinią publiczną. Postępowanie takie mogłoby służyć utrzymaniu reputacji organizacji poważnie zagrażającej bezpieczeństwu regionu. Skoro Abubakar Shekau zyskał miano ikony terroryzmu w Afryce Zachodniej, tym samym rezygnacja z jego wizerunku oznaczałaby dla Boko Haram niepowetowaną stratę.

Ostateczna weryfikacja tezy Brigaglie wymaga analizy obszerniejszego zasobu danych, które być może staną się dostępne wraz z rozwojem badań nad Boko Haram. Posiłkując się potwierdzonymi dotychczas informacjami, można by tymczasem zadać pytanie, jakie czynniki sprawiły, że wokół Abubakara Shekau rodzą się liczne nieudowodnione i historie urastające do rangi legend. Teza o jego domniemanej śmierci jest bowiem jedną z wielu niepotwierdzonych supozycji owianych tajemnicą, podobnych do doniesień o jego nadludzkich zdolnościach, umiejętności czytania w myślach, przewidywania przyszłości i czynienia cudów, o których przeczytać można w lokalnej prasie. Historie te przywołują skojarzenie z bliską nigeryjskim muzułmanom tradycją mahdyzmu – oczekiwania na proroka o nadprzyrodzonych mocach, który wypowie wojnę wrogom islamu⁵⁵. Wielu członków Boko Haram darzy Abubakara Shekau nadzwyczajnym szacunkiem zbliżonym do religijnej czci. Virginia Comolli przyrównuje ich postawę do kultu (*cult-like attitude*)⁵⁶.

Kontrowersyjna i tajemnicza postać Abubakara Shekau z pewnością wpłynęła na wizerunek organizacji Boko Haram oraz na jej rozwój. Brutalność Shekau, widoczna zarówno w jego wypowiedziach, jak i w przyjętym sposobie działania, który narzucił Boko Haram, stała się znakiem rozpoznawczym ugrupowania. Z chwilą przejścia władzy przez Shekau organizacja podjęła działania zbrojne, stosując dotkliwe dla miejscowej ludności akty terroru, posuwając się do porwań, gwałtów, morderstw oraz inicjowania zamachów samobójczych z udziałem dzieci.

Postać Abubakara Shekau nie jest jednoznaczna. Z jednej strony przywódca Boko Haram jawi się jako osoba o radykalnych poglądach religijnych, brutalny i bezwzględny bojownik. Z drugiej strony zaskakuje brakiem powagi wobec kwestii związanych z islamem i niezrozumiałym zachowaniem. Shekau traktowany jest z pogardą i dystansem przez przedstawicieli nurtu walczącego islamu, co utrudnia mu utrzymanie władzy wewnątrz Boko Haram oraz poszukiwanie sojuszników zewnętrznych wśród organizacji bliskowschodnich.

⁵⁵ Podobne nadludzkie cechy przypisywano m.in. samozwańczemu prorokowi Muhammadu Marwie, znanemu jako Maitatsine, którego zwolennicy doprowadzili do krwawych zamieszek w Kano w grudniu 1980 roku. Zob. S. Piłaszewicz, „Ruchy mahdyistyczne w Afryce Zachodniej w XX w.”, *Przegląd Orientalistyczny*, 3–4, 1994, s. 140n.

⁵⁶ V. Comolli, dz. cyt., s. 77.

Zdaje się jednak, że taki wizerunek Abubakara Shekau przynosi Boko Haram również pewne korzyści. Z pewnością nieprzewidywalny charakter przywódcy wzbudza medialne zainteresowanie tą organizacją, a także potęguje przerażenie wśród miejscowej ludności oraz światowej opinii publicznej. Budzi grozę wśród krytyków i przeciwników Boko Haram, podnosząc tym samym znaczenie tej organizacji o charakterze terrorystycznym, dla której strach jest jednym z podstawowych narzędzi działania.

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

Bibliografia

- „Boko-Haram-chef Abubakar Shekau: So tickt der fiese «Black Bin Laden»”, *Bild*, 14 maja 2014, <http://www.bild.de/politik/ausland/nigeria/der-irre-maedchen-entfuehrer-black-bin-laden-35964642.bild.html> (10.11.2015).
- Brakoniecka S., „Spór o zachodnią edukację. Od ‘Yan Izala do Boko Haram’”, *Afryka*, 40, 2014, s. 71–84.
- Brakoniecka S., „The beginnings of the Boko Haram rebellion from a micro-level perspective”, *Hemispheres. Studies on Cultures and Societies*, 30, 3, 2015, s. 77–92.
- Brigaglia A., „Abubakar Shekau: the Boko Haram leader who never came «back from the dead»”, *The Annual Review of Islam in Africa*, 12, 1, 2013–2014, s. 43–48.
- Comolli V., *Boko Haram. Nigeria’s Islamist insurgency*, Hurst & Company, London 2015.
- Idris H., „Nigeria: Boko Haram’s Shekau likely dead, JTF says”, *Daily Trust*, 20 sierpnia 2013, <http://allafrica.com/stories/201308200212.html> (10.05.2014).
- International Crisis Group, „Curbing violence in Nigeria (II): the Boko Haram insurgency”, *Africa Report*, 216, 3 kwietnia 2014.
- Murtala A., „Boko Haram in Nigeria: its beginnings, principles and activities”, *Salafi Manhaj*, 2013.
- “Nigeria’s Boko Haram leader Abubakar Shekau in profile”, *BBC News*, 9 maja 2015, <http://www.bbc.com/news/world-africa-18020349> (10.11.2015).
- Oftedal E., „Boko Haram – an overview”, *FFI Rapport*, 01680, 2013, Norwegian Defence Research Establishment, 31 maja 2013.

- Piłaszewicz S., „Ruchy mahdystyczne w Afryce Zachodniej w XX w.”, *Przegląd Orientalistyczny*, 3–4, 1994, s. 131–141.
- „Rift in Boko Haram, ‘Ansaru’ splinter group emerges, calls BH ‘inhuman’ to Muslims”, *Sahara Reporters*, 31 stycznia 2012, <http://saharareporters.com/2012/01/31/rift-boko-haram-%E2%80%98ansaru%E2%80%99splinter-group-emerges-calls-bh-%E2%80%98inhuman%E2%80%99muslims> (17.11.2015).
- „The Boko Haram terror chief who came back from the dead”, *France 24*, 25 września 2014, <http://www.france24.com/en/20120111-terror-chief-boko-haram-imam-shekau-youtube-nigeria-goodluck-jonathan-al-qaeda-oil> (10.11.2015).
- “Wanted information that brings to justice Abubakar Shekau”, *Rewards for Justice*, Department of State, United States of America: https://www.rewardsforjustice.net/english/abubakar_shekau.html (10.11.2015).
- Zenn J., “A biography of Boko Haram and the bay’a to Al-Baghdadi”, *Combating Terrorism Center at West Point*, 19 marca 2015.
- Zenn J., „Leadership analysis of Boko Haram and Ansaru in Nigeria”, *Combating Terrorism Center*, 24 lutego 2014, <https://www.ctc.usma.edu/posts/leadership-analysis-of-bokoharam-and-ansaru-in-nigeria> (15.11.2015).
- Zenn J., „Nigerian al-Qaedaism”, *Current Research in Islamist Ideology*, 16, 2014, s. 99–117.

Cytowane nagrania z serwisu Youtube:

- „Boko Haram leader Abubakar Shekau says he is alive and well”, *Sahara TV*, 5 października 2014, <https://youtube.com/watch?v=zC0GJtoTtM> (29.06.2015).
- „Boko Haram leader Shekau releases video on abduction of Chibok girls”, *Sahara TV*, 5 maja 2014, https://www.youtube.com/watch?v=wrfWS_vL0D4 (28.06.2015).
- „Boko Haram leader Shekau resurrected after death to address Nigeria the evil to come”, *Mecksoncrownblog TV*, 27 września 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=idKAul9Wj6E> (14.06.2015).
- „Muqabala Malam Isa Ali Bauchi da Malam Muhammad Yusuf Maiduguri a kan karatun boko” [Konfrontacja poglądów Malama Isy Alego Bauchi i Malama Muhammada Yusufa Maiduguri dotyczących zachodniej edukacji], <https://www.youtube.com/watch?v=Rq-OgUWMAVA&list=PL8CA76D74FAE6E7F5&index=6> oraz następne części (10.12.2015).
- „Sako daga Shekau” [Wiadomość od Shekau], <https://www.youtube.com/watch?v=9ChTgAjpoyY> (13.11.2015).
- <https://www.youtube.com/watch?v=ePpUvfTXy7w> (10.11.2015).
- <http://www.youtube.com/watch?v=vxW9P11rZs8> (30.10.2015).

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

LILIANA WDOWIAK, MIROSŁAW PARAFINIUK

PRYŻEGANIE JAKO TRADYCYJNE PANACEUM LECZNICTWA LUDOWEGO W AFRYCE

Streszczenie

Od czasów starożytności w Afryce używano kauteryzacji w leczeniu ran i w terapii innych chorób. Wiedzę o przyżeganiu zaczerpnęli Arabowie z pracy Pawła z Eginy i rozwinęli tę metodę leczenia w IX–X w. Udoskonalono kauteryzację w imperium otomańskim. Obecnie na prawie całym kontynencie stosuje się kauteryzację w leczeniu chorób u ludzi i bydła. W wyniku oparzenia skóry, organizm usiłuje zwalczyć skutki martwicy tkanek, więc dochodzi w tej okolicy ciała do leczenia także zmian o charakterze zapalnym. Ta okrutna metoda leczenia dolegliwości bólowych prowadzi do licznych powikłań, a nawet śmierci, więc czynione są naciski, aby terapeuci zrezygnowali z tego sposobu leczenia.

Słowa kluczowe:

kauteryzacja, etnomedycyna, antropologia medyczna, panaceum, analgeza

Pierwsze, chociaż niepewne, wzmianki o przyżeganiu z terenu Afryki pochodzą z egipskiego papirusu Edwina Smitha, jak dotychczas najstarszego na świecie tekstu dotyczącego chirurgii urazowej. Jak się ocenia, dokument powstał w czasach panowania XVI–XVII dynastii II Okresu Przejściowego (ok. 1600 r. p.n.e.)¹. Wymienione jest w nim przypiekanie, co może wskazywać na stosowanie kauteryzacji².

Aplikowanie przypieczek³ jako sposobu leczenia ludzi i zwierząt ma więc za sobą długą tradycję⁴. Przypieczkami nazwano dotykanie skóry i naczyń krwiono-

¹ J. Allen, *The Art of Medicine in Ancient Egypt*, New York 2005, s. 70–71.

² C. Lawrence, *Surgery*, [w:] *Scientific Thought: In Context*, red. K. Lerner, B. Wilmoth Lerner, t. 1, Detroit 2009, <http://www.omnilogos.com/2015/01/surgery.html> [dostęp z: 2015–11–25].

³ W słownikach języka polskiego starszej generacji na próżno będziemy szukać terminu „przypieczki”, było za to obecne słowo przypieć. Między innymi określenie „przypieć” oznaczało „»dotknąć kogoś czymś parzącym«: Przypieć rozpalonym żelazem” – cyt. za: *Mały słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka, Warszawa 1969, s. 671. W nieco później wydanych słownikach, „przypieć” użyte w tym samym znaczeniu, zostało uznane za wyraz przestarzały – zob. *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 2, Warszawa 1979, s. 1051.

⁴ R. Porter, *Hospitals and surgery*, [w:] *The Cambridge Illustrated History of Medicine*, red. R. Porter, Cambridge 1996, s. 204–205.

śnych silnie rozgrzanym metalowym prętem (lub innymi palącymi się lub silnie rozgrzаныmi przedmiotami) w celu wywołania miejscowego oparzenia. Nazwa „kauteryzacja” pochodzi od greckiego słowa *kauterion*⁵, a terminem tym określano żegadło – narzędzie do przyżegania. Obecnie, we współczesnej medycynie, kauteryzacją zwykliśmy nazywać zabieg leczniczy polegający na koagulowaniu za pomocą różnych technik zmian patologicznych bądź uszkodzonych naczyń krwionośnych w celu hamowania krwawienia.

Ustalenie, dlaczego po tak bolesną metodę leczniczą sięgano, w jakich sytuacjach ją stosowano i sprawdzenie, czy należała ona do korzystnych sposobów leczenia ludzi i zwierząt, stało się powodem napisania pracy.

Przypieczki były używane w Afryce od dawien dawna w terapii ludzi i bydła, a i dziś, z mniejszym lub większym powodzeniem, nadal się z nich korzysta. Różnica w stosowaniu kauteryzacji w Afryce polega na tym, że wykonuje się tam zabiegi również na niezmienionych chorobowo, czyli zdrowych tkankach. Przyżeganiem najczęściej trudnili się kowale, w mniemaniu otoczenia niejako instytucjonalnie potrafiący ujarzmić ogień i wykorzystać jak najlepiej jego moc. W Afryce Północnej zajmowali się również przypieczkami terapeuci skoncentrowani wyłącznie na tym sposobie leczenia, a wiedza w jaki sposób leczyć choroby, pochodziła najczęściej od członków najbliższej rodziny.

O używaniu przypieczek przez koczowników w Libii pisał już Herodot w *Księdze Czwartej Dziejów*. Twierdził on, że za pomocą palącej się owczej wełny czteroletnim dzieciom przyżegano żyły na skroniach lub na wierzchołku głowy, aby później twarz się nie pociła. Dzieci, które reagowały na ten zabieg drgawkami, polewano koźlą uryną⁶.

Po ekspansji arabskiej na północy Afryki rozpowszechniła się już „wiedza naukowa” o stosowaniu przypieczek, zwanych w kulturze muzułmańskiej pod nazwami *kaïy qai*, *kei*, czy *wasm*. Skąd pochodziła? W czasach starożytnych w basenie Morza Śródziemnego za największych specjalistów od przyżegania uchodzili lekarze greccy. Z racji nadużywania żegadła, greckiego lekarza Archagatosa, który praktykował w Rzymie w III w. p.n.e. obdarzono przydomkiem *Carnifex*, co można przetłumaczyć jako „kat”, „rzeźnik”, bądź „oprawca”. Jak twierdził Bronisław Seyda, „...znienawidzony przez ludność został zmuszony opuścić Rzym”⁷. W encyklopedycznym dziele *Epitomes iatrikes biblio hepta*⁸ żyjący w Bizancjum w VII w. lekarz grecki Paulus Aegineta, przedstawił szeroko wiedzę starożytnych na temat kauteryzacji, głównie w VI tomie poświęconym

⁵ *Mosby's Medical Dictionary*, red. M. O' Thule, St Louis 2013, s. 309.

⁶ Herodot, *Dzieje*, tłum. i opr. S. Hammer, Warszawa 2002, s. 286.

⁷ B. Seyda, *Dzieje medycyny w zarysie*, cz.1, Warszawa 1962, s. 90.

⁸ W Europie *Epitomes iatrikes biblio hepta* po raz pierwszy zostało wydane w Wenecji w 1528 r.

chirurgii⁹. Husain ibn Ishak w wieku IX przełożył pracę na język arabski. Odtąd z doświadczeń Pawła z Egiptu korzystało wielu arabskich lekarzy, w tym Andaluzyjczyk Abu al-Qasim al-Zahrawi (912?–1013) – zwany Abulcasisem. Jego dzieło, *Kitab al-Tasrif*¹⁰, w którym trzy księgi poświęcone zostały chirurgii, zawierało informacje o użyciu kauteryzacji w leczeniu aż 50 chorób¹¹, a ponadto umieszczono w nim rysunki przedstawiające różne rodzaje żegadeł. Później do znacznego rozpowszechnienia kauteryzacji w Imperium Otomańskim przyczynił się podręcznik chirurgii *Cerrahiye-i İlhaniye* pióra tureckiego lekarza Şerafeddina Sabuncuoğlu’a (1385–1468). Dzieło to, napisane w 80 roku życia w Amasya (dawniej rzymska *Amazja*), w dużym stopniu opierało się na *Kitab al-Tasrif* Abulcasisa¹². Şerafeddin Sabuncuoğlu ukazał także nowe sposoby przyżegania. Autor, chociaż islam zabraniał malowania ludzkich wizerunków, zilustrował za pomocą miniatur przeprowadzanie kauteryzacji podczas różnych zabiegów chirurgicznych oraz w leczeniu chorób mentalnych i bólów głowy¹³. Zachowały się jedynie trzy odręcznie sporządzone kopie tej pracy.

Informacje o przyżeganiu w Afryce poza kręgiem islamskim, zaczęły docierać do Europy w średniowieczu. Marco Polo wspominał o kraju *Abasz*, jak określał Etiopię, zapewne od arabskiej nazwy *Habash*, gdzie chrześcijanie mieli dzieciom na pamiątkę chrztu, bądź jako oznakę szlachectwa wypalać rozżarzonym żelaznym prętem podłużny znak na czole i nosie oraz mniejsze znaki na policzkach¹⁴.

Kolejne wiadomości dotyczące stosowania przypieczek w głębi Afryki dochodziły do Europy dopiero w końcu XVIII i na początku XIX stulecia. Badacz kontynentu, szkocki chirurg Mungo Park (1771–1806), odkrywca źródeł Nigru, przebywając wśród ludów Mande¹⁵ w roku 1790 zaobserwował, „iż wrzody były

⁹ Paulus Aegineta, *The seven books of Paulus Aegineta: translated from the Greek: with a commentary embracing a complete view of the knowledge possessed by the Greeks, Romans, and Arabians on all subjects connected with medicine and surgery*, oprac. i tłum. F. Adams, t. 3, London 1844.

¹⁰ Właściwie *Kitab al-Tasrif liman ajiza an al-taalif*. Przetłumaczył księgi Gerard z Cremony w XII w. jako *Liber Alsaharavi de cirugia*. Pierwsza drukowana wersja po łacinie ukazała się w Augsburgu w 1519 r. pod tytułem *Liber theoricæ necnon practicæ Alsaharavii* (*Teoretyczne i praktyczne księgi al-Zahrawiego*).

¹¹ S. Ghazanfar, *Medicine plants of the Middle East*, [w:] *Genetic Resources, Chromosome Engineering, and Crop Improvement: Medicinal Plants*, red. R. Singh, Boca Raton 2012, s. 165.

¹² I. Basagaoglu, S. Karaka, Z. Salihoglu, *Anesthesia Techniques in the Fifteenth Century by Serafeddin Sabuncuoğlu*, „Anesthesia & Analgesia”, t. 12, 2006, nr 4, s. 1289.

¹³ T. Doğan, M. Bayramiçli, A. Numanoğlu, *Plastic surgical techniques in the fifteenth century by Serafeddin Sabuncuoğlu*, „Plastic and Reconstructive Surgery”, t. 6, 1997, nr 99, s. 1775.

¹⁴ M. Polo, *Opisanie świata*, tłum. A. Czerny, Warszawa 1993, s. 407.

¹⁵ Grupa ludów Mande (Mandinka) zamieszkuje dzisiaj w takich krajach, jak: Benin, Burkina Faso, Czad, Gambia, Ghana, Gwinea, Gwinea-Bissau, Liberia, Mali, Mauretania, Niger, Nigeria, Senegal, Sierra Leone oraz Wybrzeże Kości Słoniowej. Posługuje się językami wchodzącymi do grupy nigro-kongijskiej. W przeszłości ludy te tworzyły imperia.

otwierane i efektywnie wypalane jednym ruchem i jednym instrumentem”¹⁶. Mun-go Park podawał: „Wszelkie ropnie otwiera się dokładnym przyżeganiem, a opatrunek robi się z miękkich liści, masła masłosza, albo krowiego łajna w zależności od tego, czego, ich zdaniem dany przypadek wymaga”¹⁷.

Opisy użycia rozgrzanego do czerwoności metalowego pręta do tamowania krwawienia podczas operacji cesarskiego cięcia zamieścił inny Szkot, student medycyny, misjonarz Robert Felkin (1853–1926), który twierdził, że w roku 1879 obserwował taki zabieg na terenie Ugandy i dokładnie go opisał¹⁸. Historycy medycyny i inni badacze powątpiewali w prawdziwość relacji Felkina, który relacjonował, że zarówno matka, jak i dziecko tak trudną (nawet w ówczesnej Europie) operację przeżyli¹⁹.

O ile zamykanie naczyń krwionośnych, czy wypalanie ropni znane było lekarzom europejskim, o innym zastosowaniu leczenia za pomocą żegadła wspominał Jan Czekanowski (1882–1965), który brał udział w latach 1907–1909 w głośnej wyprawie księcia Adolfa Friedricha Meklemburskiego, wówczas jednego z najbogatszych ludzi w Europie, do środkowej Afryki. „Biedacy! Skarzyli się na bóle głowy, które leczyli przypalaniem czoła do białości rozpalonym żelazem. Barbarzyński ten zabieg pozostawiał charakterystyczne ślady. Jest on powszechnie stosowany przez Murzynów przeciw bólom głowy, na co cierpią nagminnie”²⁰ – pisał Jan Czekanowski o ludności zamieszkującej Rwandę. W przekonaniu leczących przypieczkami, intensywne ciepło miało likwidować czynniki powodujące choroby²¹.

Za pomocą przyżegań leczono bóle klatki piersiowej i pleców, bóle głowy, „skurcze” brzucha, a nawet sztywność karku, czy gorączkę. W Etiopii w celu zlikwidowania dolegliwości bólowych, przypieczkom towarzyszyły albo je zastępowały upusty krwi z przedramienia²². W Kamerunie, ludy zamieszkujące tereny nad rzeką Sanaga (Bamileke, Bassa i Fulanie) w przypadku gorączki, przy podejrzeniu malarii, posługiwały się przypieczkami obrysowującymi śledzionę²³. W Rodezji

¹⁶ P. McNaughton, *The Mande Blacksmiths: Knowledge, Power, and Art in West Africa*, Bloomington 1993, s. 57.

¹⁷ M. Park, *Podróże we wnętrzu Afryki*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2008, s. 243.

¹⁸ R. Felkin, *Notes on labour in Central Africa*, „Edinburgh Medical Journal” 1884, nr 29, s. 922–930.

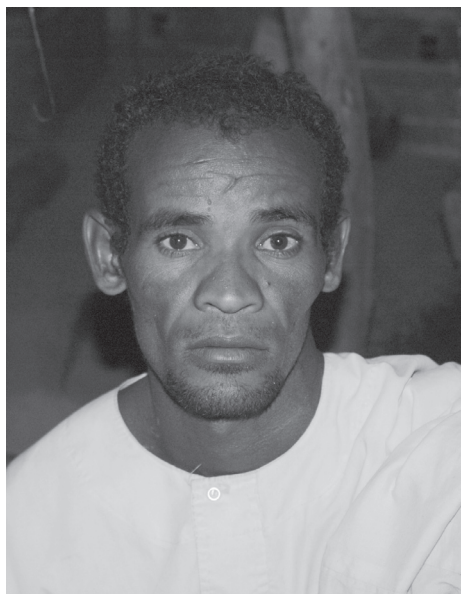
¹⁹ S. Doyle, *Crisis & Decline in Bunyoro: Population & Environment in Western Uganda 1860–1955*, London–Nairobi 2006, s. 33.

²⁰ J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Wrocław 1958, s. 110.

²¹ R. Haimanot, S. Yu, K. Ravishanker, M. Prieto Peres, L. Queiroz, *Traditional Treatments for Headache*, [w:] *Handbook of Headache: Practical Management*, red. P. Martelletti, T. Steiner, London 2011, s. 714.

²² *Ibidem*.

²³ F. Carod, C. Vázquez-Cabrera, *Pensamiento mágico y epilepsia en la medicina tradicional indígena*, „Revista de Neurología”, t. 26, 1998, nr 154, s. 1065.



Fot. 1. Blizna w kształcie półksiężyca u mężczyzny z plemienia Shaigiya po leczeniu bólu głowy



Fot. 2. Blizna punktowa u kobiety z plemienia Manasir po leczeniu bólu głowy

nowotwory szyi leczono poprzez kauteryzację, w Ugandzie stosowano ją jako remedium na zapalenie opłucnej i zapalenie płuc²⁴ – podawał Spencer Lee Rogers. Axel Rubach, zajmujący się akupunkturą uszu twierdził, iż w Afryce leczono rwę kulszową przypieczkami w górnej strefie ucha²⁵, lecz nie ujawnił z jakiego rejonu kontynentu pochodziły te informacje.

Pośród ludów afrykańskich przyżeganiem przede wszystkim starano się zatrzymać upływ krwi, aczkolwiek stosowano również inne sposoby tamowania krwotoków. Maurice Mmaduakolam Iwu, nigeryjski profesor farmakognozji podawał, że powszechnie ludowi afrykańscy „chirurdzy” traktowali przyżeganiem rany urazowe. Twierdził, że ta grupa osób w Afryce cieszyła się niebywałym szacunkiem, nawet większym niż się otacza chirurgów w europejskim kręgu kulturowym. Maurice Iwu powoływał się na spektakularne wyniki niektórych operacji – np. usunięcia części płuca, gdy utknął w nim grot, operacji dokonanej w obrębie jamy brzusznej po ataku słonia, jak również podziwiał osiągnięcia Masajów, którzy robili otwory w klatce piersiowej, by powstała częściowa odma. Zabieg ten miał jakoby wyleczyć skutecznie chorych z zapalenia płuc i opłucnej²⁶. Jak można domniemywać, podczas tych operacji tamowano krwawienie stosując kauteryzację.

²⁴ S. Rogers, *Primitive surgery: skills before science*, Springfield 1985, s. 61–69.

²⁵ A. Rubach, *Principles of Ear Acupuncture: Microsystem of the Auricle*, Stuttgart 2001, s. 2.

²⁶ M. Iwu, *Handbook of African Medicinal Plants*, Boca Raton 1993, s. 337.

Chociaż rodowód przypieczek na terenie Libii sięga czasów Herodota, współcześni lekarze libijscy, patolog Mona Kamal Farid i fizjolog Abdulla El-Mansoury²⁷ wiążą *kaiy* (przypieczki) z osobą Abu al-Qasim al-Zahrawi'ego (Abulcasisa), który za pomocą rozlicznych kauterów potrafił nawet zatrzymać krwawienie z tętnic²⁸. Mona Kamal Farid i Abdulla El-Mansoury przeprowadzili ankietę pośród losowo wybranych 50 pacjentów hospitalizowanych w szpitalach w Benghazi, u których wcześniej zastosowano kauteryzację. Z ich badań wynika, że we współczesnej Libii przypieczki w wykonaniu terapeutów ludowych stanowią dość powszechny sposób leczenia. Uciekają się do nich zarówno analfabeci, jak i mniej czy bardziej wykształcone osoby. Liczba wykonanych oparzeń – od jednego, po kilkanaście – zależała od rodzaju rozpoznawanej dolegliwości. Liczba zastosowanych przypieczek nie oddawała jednakże rozmiaru uszkodzeń skóry. Można było dotknąć ciało samą końcówką żegadła, lecz można było przyłożyć rozgrzane narzędzie na całej jego długości, co również w Libii czyniono (jak wynika z dokumentacji fotograficznej) i to wielokrotnie – na plecach jednego z chorych blizny pooparzeniowe tworzyły gigantyczną kratę.

Mona Kamal Farid i Abdulla El-Mansoury wymieniali schorzenia i objawy chorób, w których posługiwano się kauteryzacją, bez osiągnięcia zamierzonego efektu – to jest polepszenia samopoczucia chorych i zlikwidowania bólu. Należały do nich: żółtaczką, rwa kulszowa, cukrzyca (stopa cukrzycowa), obecność bólu w obrębie klatki piersiowej, dolegliwości bólowe w obrębie jamy brzusznej, bóle gałki ocznej. Korzystne działanie przypieczek deklarowali pacjenci, których leczono na: „zapalenie spojówek, ból głowy, migrenę, zapalenie ucha, gruźlicę, złamania kości, padaczkę, choroby psychosomatyczne, depresję, biegunkę, i u których tamowano krwawienie”²⁹. Badacze stwierdzili, że przekonanie o skuteczności tradycyjnej kauteryzacji w leczeniu wielu ostrych i przewlekłych schorzeń było powodem tego, że pacjenci sięgali po nią w pierwszym rzędzie, ale równie ważkim argumentem do poddania się zabiegowi był strach przed operacją chirurgiczną. „W naszej części świata ludzie wierzą, że nie powinni utracić żadnej części ciała, nawet jeśli prowadzi to do śmierci” – pisali Mona Kamal Farid i Abdulla El-Mansoury.

Lekarze zwrócili uwagę zarówno na powikłania po samym zabiegu, ze wstrząsem septycznym włącznie, jak również na fakt, że przypieczki odwlekały udzielenie szybkiej, fachowej pomocy. W szpitalu okazywało się, że za bólami w rejonie klatki piersiowej kryła się np. dusznica bolesna i zawał mięśnia sercowego, a bóle w obrębie jamy brzusznej czy podbrzusza powodowane były przez obecność no-

²⁷ M. Kamal Farid, A. El-Mansoury, *Kaiy (traditional cautery) in Benghazi, Libya: complications versus effectiveness*, „The Pan African Medical Journal”, t. 22, 2015, nr 98; <http://www.panafrican-med-journal.com/content/article/22/98/full> [dostęp z: 2015-11-25].

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

wotworu jelit, mięsaka macicy i inne schorzenia. Osoba, która skarżyła się na ból gałki ocznej, po serii przyżegań straciła oko. Pośród 50 osób, u których zastosowano *kayi*, u około 63% wystąpiły objawy niepożądane i powikłania. Jedynie w 18 przypadkach przypieczki podziały korzystnie³⁰. „*Kaiy* jako tradycyjne leczenie powinno być odradzane, ponieważ wydaje się powodować więcej szkody niż korzyści dla pacjenta” – konstatowali autorzy pracy.

Laryngolog Kamal–Eldin Abou–Elhamd, profesor uniwersytetu Sohag w Egipcie wręcz postulował zabronienie stosowania przypieczek widząc powikłania, jakie spowodowały u pacjentów z bólem ucha i nowotworem tarczycy³¹. Uważał, że poza oficjalnymi zakazami należy poszukiwać wsparcia u przywódców religijnych oraz przeprowadzić medialną edukację zdrowotną.

Wśród ludów, które co prawda przyjęły islam, ale jeszcze funkcjonują wśród nich tradycyjne wierzenia i kult przodków, kauteryzacja nie stanowi już panaceum na wszystkie choroby. Na przykład mieszkający w południowym Malawi oraz w Mozambiku i w Tanzanii, należący do ludów Bantu Yao (Wayao, Yawo), chociaż nieobce są im koraniczne zalecenia w rodzaju „dieta, proste leki, upusty krwi i przyżeganie”, sięgają równie często do rodzimych leków w leczeniu gorączek, trądu, kaszlu, krwotoków z nosa, kłujących bólów (kolek), czy jadowitych ukąszeń³², jak po kauteryzacji.

Podobnie dzieje się na północy Sudanu wśród ludności wyznającej islam od wieków, zamieszkującej na terenie Nubii i Bayudy. Nadal pośród plemion zasiedlających tereny nad Nilem i koczujących na pustyniach Nubijskiej i Bayudzie, stosuje się skaryfikacje³³, które stanowią relikty dawnych wierzeń, chociaż *Koran* tego zabrania. Jak się wydaje, w plemionach Manasir i Shaigiya tego typu praktyki już zanikają, gdyż nie widuje się zbyt często u młodych osób skaryfikacji, czego nie można powiedzieć o członkach koczowniczego plemienia Hassania, czy o mieszkającym na pustyni Bayuda plemieniu Hawawir. Pośród Shaigiya, Manasir, Hassania oraz Hawawir, chociaż stosuje się proste leki ziołowe, czy okadzania³⁴ szeroko używana jest kauteryzacja³⁵. Jak się ocenia, w plemionach Sha-

³⁰ *Ibidem*.

³¹ K. Abou–Elhamd, *Kaiy as traditional therapy for pain: is it helpful or a myth?*, „Journal of Laryngology and Otology”, t. 123, 2009, nr 5, s. 566–568.

³² I. Diks, *An African Worldview: The Muslim Amacinga Yawo of Southern Malawi*, Zomba 2012, s. 198, przyp. 100.

³³ A. Błazyński, *Shulukh: Facial Scarification in the Nile Valley – Origins and Function*, „Gdańsk Archaeological Museum African Reports”, t. 2, 2003, s. 33–41.

³⁴ A. Al–Safi, *Traditional Sudanese medicine: a primer for health care providers, researchers, and students*, Khartoum 2007, s. 127.

³⁵ L. Wdowiak, M. Parafiniuk, *Treating illness with hot iron rods in the folk medicine of the Fourth Cataract region*, „Gdańsk Archaeological Museum and Heritage Protection Found African Reports”, t. 7, 2010, s. 163–167.



Fot. 3. Pozostałość po starych i świeżych przypieczkach zaaplikowanych z powodu bólu w okolicy lędźwiowej (przypuszczalnie nerki) u mężczyzny z plemienia Hassania



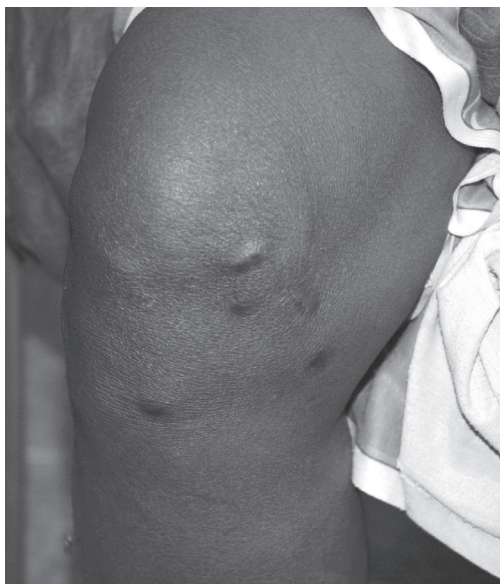
Fot. 4. Blizny po przypieczkach uczynionych z powodu bólów kręgosłupa u mężczyzny z plemienia Shaigiya

igiya, Manasir i Hassania blizny pooparzeniowe ma blisko 20% dorosłych osób³⁶. W porównaniu do wspomnianych doniesień z terenu Libii, rozmiary przypieczek należy ocenić jako znacznie mniejsze i mniej rozległe. Nie zaobserwowano stosowania brutalnych przypieczek z użyciem rozgrzanego kauteru na prawie całej jego długości. Najdłuższe blizny pooparzeniowe liczyły około 10 cm. Jak się wydaje, w Sudanie starano się stosować przypieczki punktowo.

Podobnie jak w Libii, również w północnym Sudanie, za pomocą kauteryzacji starano się zlikwidować dolegliwości bólowe. Przypieczkami leczono przede wszystkim bóle kręgosłupa i stawów. U osób z plemion Manasir i Shaigiya zajmujących się rolnictwem, stany zwyrodnieniowe układu kostnego związane były z wykonywaniem prac polowych powodujących przeciążenia stawów. Znacznie rzadziej cierpieli na bóle stawów i kręgosłupa osoby z plemion Hassania i Hawawir, trudniące się pasterstwem. Podobnie, jak w innych krajach afrykańskich, kauteryzację stosowano przy bólach głowy, o czym świadczą blizny na środku czoła. Wśród członków plemienia Hassania leczono przypieczkami bóle w okolicy lędźwiowej (spo-

³⁶ *Ibidem*, s. 163.

wodowane przypuszczalnie przez schorzenia nerek), bóle w obrębie jamy brzusznej, czy płuców (prawdopodobnie dolegliwości bólowe opłucnej). Wśród członków plemienia Manasir wypalano ranę stopy powstałą na skutek niebezpiecznego dla życia ukąszenia efy piaskowej czyli korbacza (*Echis carinatus*) – gada należącego do żmijowatych. Chorzy pytani o skuteczność przypieczek potwierdzali ich dobroczynne działanie w przypadku bólów stawów czy kręgosłupa, jednak ślady po wielokrotnej kauteryzacji dowodziły, że zabieg przynosił ulgę w dolegliwościach bólowych tylko przez pewien okres, więc trzeba go było po jakimś czasie ponawiać.



Fot. 5. Pozostałość po starych i świeżych przypieczkach w rejonie stawu kolanowego u kobiety z plemienia Manasir



Fot. 6. Blizny po 14 przypieczkach spowodowanych bólami w jamie brzusznej u mężczyzny z plemienia Hassania

Przypieczek używano nie tylko w terapii analgetycznej ludzi, ale stosowano tę metodę leczenia również w leczeniu różnych schorzeń u zwierząt. Ukazanie się pracy Nsekuye’a Bizimany dotyczącej tradycyjnej weterynarii afrykańskiej pozwoliło dostrzec, na jak ogromnych obszarach Afryki kauteryzacja znalazła zastosowanie. Po kautery sięgały przede wszystkim znane ludy pasterskie – np. Tuaregowie, Fulbe (Fulanie), Turkana, czy Masajowie. Fulanie zamieszkujący Burkinę Faso, Kamerun, Nigerię, Mali, Mauretanię, Gwineę, Gwineę Bissau, Senegal, Gambię, czy Liberię, posługiwali się kauteryzacją, gdy bydło i konie zapadały na chorobę kończyn zwaną *dadol*, która miała prowadzić do paraliżu stopy. Leczenie, polegające na przypieczkach wokół zmienionej chorobowo kończyny nie było jednak trwałe³⁷. Bardzo licznie występujące przypadki bodzenia pośród bydła, powodowały rozległe i głębokie rany zadane przez ostre rogi. Fulanie leczyli je za pomocą środków roślinnych, takich jak wywary z bliżej niesprecyzowanych części baobabu (*Adansonia digitata* – Bombacoideae), rośliny *Bauhinia rufescens* (Fabaceae), czy akacji (*Acacia nilotica* – Fabaceae) lub okładali rany szarpianami z bawełny. Gdy działanie tych opatrunków nie okazywało się zadawalające, dopiero wtedy sięgano po wypalanie ran.

Obrzęki stawów u bydła, owiec i kóz w Kenii i Tanzanii Masajowie kurowali przyżeganiem (powstawały blizny w kształcie siatki), tej metody terapii używano również w Rwandzie i w Somalii³⁸. Na pograniczu Mauretanii, Mali i Senegalu oraz w Rwandzie przypiekano także ropnie bydła³⁹. Przemieszczoną rzepkę u bydła w Somalii leczono również takim sposobem, oparzając rejon skóry wokół rzepki⁴⁰, w wyniku czego powstawały charakterystyczne, „pierścieniowate” blizny. Chorobę *labolibolyo*, polegającą na tym, iż płyn zbierał się w wiszącej skórze w okolicach zuchwy bydła, wśród Turkana⁴¹ zamieszkałych nad Jeziorem Rudolfa (Bassa Narok) na pograniczu Etiopii i Kenii leczono w ten sposób, iż nacinano skórę, wyciskano płyn, a następnie przykładano rozgrzane kamienie, bądź żelazo⁴².

Do bardzo istotnych chorób trapiących afrykańskie bydło należy *nagana*, powodowana przez trzy rodzaje świderców roznoszonych przez muchy *tse-tse*. Na terenie Mali i Nigru ten zwierzęcy rodzaj śpiączki usiłowano leczyć za pomocą przypieczek⁴³. W Nigrze choroby skóry u wielbłądów Tuaregowie leczyli kauteryzacją wokół uszu, a na powstałe rany nakładano masło. W Afryce Zachodniej nomadzi wypalali na czole tych zwierząt dwie równoległe linie i łączyli je linią poprzeczną⁴⁴.

³⁷ N. Bizimana, *Traditional Veterinary Practice in Africa*, Eschborn 1994, s. 68.

³⁸ *Ibidem*, s. 70.

³⁹ *Ibidem*, s. 81.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 71.

⁴¹ Turkana – lud pasterski zaliczany do nilockiej grupy językowej, liczący obecnie blisko milion osób, zamieszkujący półpustynne obszary północno-zachodniej Kenii.

⁴² N. Bizimana, *op.cit.*, s. 72.

⁴³ *Ibidem*, s. 110.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 326.

W Afryce Wschodniej ogromne straty pośród bydła powodowała gorączka wschodniego wybrzeża Afryki, której przyczynę stanowiły pierwotniaki *Theileria parva* przenoszone przez różne gatunki kleszczy. Próby leczenia poprzez podawanie naparów z ziół na ogół nie odnosiły skutku⁴⁵, sięgano więc po kauteryzację węzłów chłonnych w pobliżu miejsca wgryzienia się przez kleszcza.

Tematyka tradycyjnego stosowania przypieczek w Afryce, zarówno u zwierząt, jak i u ludzi, nie cieszyła się dotąd zainteresowaniem zarówno wśród etnografów, jak w świecie lekarskim oraz weterynaryjnym i bardzo rzadko była poruszana. Artykuł z Libii Mony Kamal Farid i Abdully El-Mansoury'ego należy uznać za wyjątkowy. Znacznie więcej doniesień na temat kauteryzacji pochodzi z Azji, głównie z Bangladeszu, Pakistanu, Indii i Półwyspu Arabskiego, być może dlatego, że tam brutalne przypieczki powodowały dramatyczne powikłania i zgony. Poddawano tym praktykom nawet małe dzieci, z niemowlętami włącznie. „Ciężkie powikłania medyczne przypieczek skóry są niepokojące i to ryzyko znacznie przewyższa korzyści płynące z tych procedur”⁴⁶ – napisał zespół autorów, złożony głównie z lekarzy amerykańskich i pakistańskich. Obserwowali oni komplikacje po zastosowaniu tradycyjnej kauteryzacji u dorosłych Pakistańczyków. Zabiegi nie tylko nie przyniosły polepszenia stanu zdrowia, ale wywołały jego pogorszenie. Praktyki przypiekania określono jako okrutne i niehumanitarne.

Trudno się nie zgodzić z tym ostatnim poglądem. Kauteryzacja w wydaniu ludowym, bez znieczulenia, stanowi mało humanitarną metodę analgezji, lecz w niektórych przypadkach, skuteczną. Oparzenie skóry powoduje odczyn zapalny, co pobudza organizm do zwalczania martwicy tkanek w tej okolicy ciała, w której przypieczki zostały zastosowane. Bodziec ten („odpowiedź na podrażnienie”) może pośrednio korzystnie wpływać na inne stany chorobowe o charakterze zapalnym⁴⁷. Taki sposób leczenia, jeśli oparzenia są liczne i rozległe, prowadzi jednak do bardzo ciężkich powikłań, a nawet śmierci. Ponadto w miejscach, gdzie można uzyskać pomoc lekarską, stosowanie kauteryzacji opóźnia postawienie właściwej diagnozy, a w wielu chorobach czas podjęcia właściwego leczenia odgrywa bardzo istotną rolę – np. w przypadku stwierdzenia zmian nowotworowych.

Jak wynika z powyższych dociekań, powszechnie stosowana w Afryce kauteryzacja ma ogromnie długą tradycję i chociaż nie można jej bezpośrednio łączyć z ekspansją islamu, w dużym stopniu muzułmańscy lekarze udoskonalili starą sztukę przyżegania, co należy powiązać z szeregiem zjawisk towarzyszącym tym

⁴⁵ J. Tabuti, S. Dhillon, K. Lye, *Ethnoveterinary medicines for cattle (Bos indicus) in Bulamogi county, Uganda: plant species and mode of use*, „Journal of Ethnopharmacology”, t. 88, 2003, nr 2–3, s. 279–286.

⁴⁶ S. Raza, K. Mahmood, A. Hakeem, S. Polsky, A. Haemel, S. Rai, M. Ali Baig, *Adverse clinical sequelae after skin branding: a case series*, „Journal of Medical Case Reports”, t. 3, 2009, s. 25.

⁴⁷ J. Wand-Tetley, *Historical methods of counter-irritation*, „Annals of Physical and Rehabilitation Medicine”, t. 3, 1956, nr 3, s. 90–99.

praktykom, tj. z rzeczywistymi efektami, np. pod postacią ograniczenia krwawienia (obecnie chirurdzy stosując tzw. nóż elektryczny uzyskują dokładnie ten sam rezultat, inicjujący reakcje odpornościowe w schorzeniach zapalnych) i efektem placebo, interpretowanym jako magiczny. Oczywiście możliwe jest działanie połączone tych elementów.

Dr nauk hum. Lilianna Wdowiak, historyk medycyny. Kierownik Samodzielnej Pracowni Edukacji Medycznej Pomorskiego Uniwersytetu Medycznego w Szczecinie. W końcu lat 60. i początku lat 70. przebywała w Afryce Północnej. W latach 2008 i 2009 brała udział w misjach archeologicznych Muzeum Archeologicznego w Gdańsku na Pustyni Nubijskiej i Pustyni Bayuda w Sudanie. Oprócz etnomedycyny afrykańskiej interesuje się lecnictwem ludowym doby zaborów na dawnych ziemiach polskich, botaniką, antropologią i archeologią.

Prof. dr hab. med. Mirosław Parafiniuk, lekarz, specjalista z zakresu patomorfologii oraz medycyny sądowej. Kierownik Zakładu Medycyny Sądowej Pomorskiego Uniwersytetu Medycznego w Szczecinie. Od dziesięciu lat, co roku bierze udział w misjach archeologicznych w Sudanie organizowanych przez Muzeum Archeologiczne w Gdańsku. Zainteresowany jest paleopatologią, antropologią, archeologią oraz badaniami genetycznymi sudańskich plemion.

Bibliografia

- Abou-Elhamd K., *Kaïy as traditional therapy for pain: is it helpful or a myth?*, "Journal of Laryngology and Otology", t. 123, 2009, nr 5, s. 566–568.
- Allen J., *The Art of Medicine in Ancient Egypt*, New York 2005.
- Al-Safi A., *Traditional Sudanese medicine: a primer for health care providers, researchers, and students*, Khartoum 2007.
- Basagaoglu I., Karaka S., Salihoglu Z., *Anesthesia Techniques in the Fifteenth Century by Serafeddin Sabuncuoglu*, "Anesthesia & Analgesia", t. 12, 2006, nr 4, s. 1289.

- Błazyński A., *Shulukh: Facial Scarification in the Nile Valley – Origins and Function*, "Gdańsk Archaeological Museum African Reports", t. 2, 2003, s. 33–41.
- Bizimana N., *Traditional Veterinary Practice in Africa*, Eschborn 1994.
- Carod F., Vázquez-Cabrera C., *Pensamiento mágico y epilepsia en la medicina tradicional indígena*, "Revista de Neurología", t. 26, 1998, nr 154, s. 1064–1068.
- Czekanowski J., *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Wrocław 1958.
- Diks I., *An African Worldview: The Muslim Amacinga Yawo of Southern Malawi*, Zomba 2012.
- Doğan T., Bayramiçli M., Numanoğlu A., *Plastic surgical techniques in the fifteenth century by Serafeddin Sabuncuoğlu*, "Plastic and Reconstructive Surgery", t. 6, 1997, nr 99, s. 1775–1779.
- Doyle S., *Crisis & Decline in Bunyoro: Population & Environment in Western Uganda 1860–1955*, London–Nairobi 2006.
- Felkin R., *Notes on labour in Central Africa*, "Edinburgh Medical Journal" 1884, nr 29, s. 922–930.
- Ghazanfar S., *Medicine plants of the Middle East*, [w:] Singh R. (red.), *Genetic Resources, Chromosome Engineering, and Crop Improvement: Medicinal Plants*, Boca Raton 2012, s. 163–180.
- Haimanot R., Yu S., Ravishanker K., Prieto Peres M., Queiroz L., *Traditional Treatments for Headache*, [w:] Martelletti P., Steiner T. (red.), *Handbook of Headache: Practical Management*, London 2011, s. 701–722.
- Herodot, *Dzieje*, tłum. i opr. S. Hammer, Warszawa 2002.
- Iwu M., *Handbook of African Medicinal Plants*, Boca Raton 1993.
- Kamal Farid M., El-Mansoury A., *Kaiy (traditional cautery) in Benghazi, Libya: complications versus effectiveness*, "The Pan African Medical Journal", t. 22, 2015, nr 98; <http://www.panafrican-med-journal.com/content/article/22/98/full> [dostęp z: 2015–11–25].
- Lawrence C., *Surgery*, [w:] Lerner K., Wilmoth Lerner B. (red.), *Scientific Thought: In Context*, t. 1, Detroit 2009, <http://www.omnilogos.com/2015/01/surgery.html> [dostęp z: 2015–11–25].
- McNaughton P., *The Mande Blacksmiths: Knowledge, Power, and Art in West Africa*, Bloomington 1993.
- O' Thule M. (red.), *Mosby's Medical Dictionary*, St Louis 2013.
- Park M., *Podróże we wnętrzu Afryki*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2008.
- Paulus Aegineta, *The seven books of Paulus Aegineta: translated from the Greek: with a commentary embracing a complete view of the knowledge possessed by the Greeks, Romans, and Arabians on all subjects connected with medicine and surgery*, oprac. i tłum. Adams Francis, t. 3, London 1844.

- Polo M., *Opisanie świata*, tłum. A. Czerny, Warszawa 1993.
- R., *Hospitals and surgery*, [w:] Porter R. (red.), *The Cambridge Illustrated History of Porter Medicine*, Cambridge 1996, s. 202–245.
- Raza S., Mahmood K., Hakeem A., Polsky S., Haemel A., Rai S., Ali Baig M., *Adverse clinical sequelae after skin branding: a case series*, "Journal of Medical Case Reports", t. 3, 2009, s. 25.
- Rogers S., *Primitive surgery: skills before science*, Springfield 1985.
- Rubach A., *Principles of Ear Acupuncture: Microsystem of the Auricle*, Stuttgart 2001.
- Seyda B., *Dzieje medycyny w zarysie*, cz.1, Warszawa 1962.
- Skorupka S., Auderska H., Łempicka Z. (red.), *Mały słownik języka polskiego*, Warszawa 1969.
- Szymczak M. (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 1979.
- Tabuti J., Dhillon S., Lye K., *Ethnoveterinary medicines for cattle (Bos indicus) in Bulamogi county, Uganda: plant species and mode of use*, "Journal of Ethnopharmacology", t. 88, 2003, nr 2–3, s. 279–286.
- Wand–Tetley J., *Historical methods of counter–irritation*, "Annals of Physical and Rehabilitation Medicine", t. 3, 1956, nr 3, s. 90–99.
- Wdowiak L., Parafiniuk M., *Treating illness with hot iron rods in the folk medicine of the Fourth Cataract region*, "Gdansk Archaeological Museum and Heritage Protection Found African Reports", t. 7, 2010, s. 163–167.

LITERATURY AFRYKAŃSKIE W JĘZYKACH EUROPEJSKICH

EWA KALINOWSKA

MADAGASKAR NAD PRZEPAŚCIĄ. OBRAZ ROZPADAJĄCEGO SIĘ ŚWIATA W NOWELACH RAHARIMANANY

Streszczenie

Raharimanana, małgaski pisarz średniego pokolenia, jest autorem wszechstronnym, pisze powieści, nowele i opowiadania, poezje i eseje. Artykuł przedstawia analizę pierwszych publikacji Raharimanany, tj. dwóch zbiorów nowel – *Lucarne* (Prześwit, 1996) oraz *Rêves sous le linceul* (Sny pod całunem, 1998). Madagaskar, (nie wymieniany w nowelach jako miejsce akcji), znajduje się nad przepaścią: opisany świat jest brudny i zły, bohaterowie błędzą w nim nie podejmując żadnych działań. Nie jest widoczne jakiegokolwiek wyjście z tragicznej sytuacji. Niezwykle rzadko zdarza się, że bohaterowie okazują się zdolni do miłości i czułości. Styl Raharimanany – prosty i mocny – podkreśla obrazy świata przedstawionego.

Słowa kluczowe:

Madagaskar, Raharimanana, nowela, nędza ludzka, tragiczna wizja świata

Obok pojemników na śmieci leży trup, są tam też psy, które grzebią w śmieciach, grzebią swoimi wychudzonymi łapami. Zgniłe obierki od ziemniaków przyklejają się do ich sierści, całkiem teraz zjeżonej. Sfora żre się między sobą, obok trupa. Gnat przechodzi z pyska do pyska. Kły zaciskają się we wszystkich mordach. Trup jest pokryty odpadkami, umazany zielonkawą ciecżą, naznaczony śladami łap. Brudy, ekskrementy, nieczystości, kawałki papieru i kartonu, wszystko to całuny przykrywające nagie i wzdęte ciało trupa. W powietrzu unosi się smród brudnej wody, fetor zwarzonego mleka. Cóż za aromat!¹

¹ J.L. Raharimanana, *Lucarne*, Paris 2005, s. 59. Wszystkie fragmenty nowel Raharimanany w tłumaczeniu własnym. Podane numery stron odnoszą się do oryginalnych wydań francuskojęzycznych wymienionych w bibliografii.

Ludzie Zachodu postrzegają Madagaskar jako odległą, egzotyczną wyspę, bogatą w endemiczne gatunki flory i fauny². Jest to niewątpliwie wyobrażenie idealistyczne i naiwne, wzmocnione skutecznie przez doskonale znane średnim i starszym pokoleniom Polaków reportażowe opowieści Arkadego Fiedlera³.

Wielka Wyspa przechodziła różne koleje losu w swej historii kontaktów z Europą. Od początku XVI w. docierali do niej Portugalczycy, była też przez wiele dziesięcioleci przystanią dla piratów, znajdowała się kolejno – częściowo lub całkowicie – pod panowaniem Brytyjczyków i Francuzów. Ci ostatni podbili ostatecznie Madagaskar w roku 1895, obejmując nad wyspą protektorat, a pierwszym gubernatorem został generał Joseph Gallieni⁴ pełniący funkcję do 1905 r. Polityka władz francuskich była represyjna, osiągając okresowo intensywność terrorku. Na początku XX w., w czasie pierwszej wojny światowej, do armii francuskiej wcielono przymusowo prawie 50 tysięcy Malgaszy, którzy mimo to walczyli z poświęceniem i bohaterstwem. W tym samym okresie narodził się malgaski ruch niepodległościowy, którego różne ugrupowania działały w okresie międzywojennym i podczas drugiej wojny światowej. W 1946 r. po zmianach ustrojowych we Francji, kolonie i terytoria zamorskie uzyskały nieco większą autonomię, na Madagaskarze powstało wówczas kilka partii politycznych, wśród których wiodącą rolę odgrywał Demokratyczny Ruch Odnowy Malgaskiej (*Mouvement démocratique de la Rénovation malgache*). W obliczu trudności gospodarczych, przymusowej pracy, starć politycznych i etnicznych⁵, w 1947 r. doszło do wybuchu wywolenczego powstania, krwawo stłumionego przez francuskie oddziały wojskowe. Zginęło wówczas ok. 100 tysięcy Malgaszy, wielu spędziło po kilka lub kilkanaście

² Gatunki flory i fauny są endemiczne w różnym stopniu: począwszy od ok. połowy endemicznych gatunków ptaków do niemal w całości endemicznych płazów (245 gatunków na 247 opisanych). Od początku XXI w. zidentyfikowano i opisano ponad 600 nowych gatunków roślin i zwierząt, za: W. Pastuszka, *Skąd się wzięły niezwykle zwierzęta Madagaskaru*, 23.01.2010: <http://archeowiesci.pl/2010/01/23/skad-sie-wziely-niezwykle-zwierzeta-madagaskaru/> (dostęp z: 30.12.2015) oraz E. Perrin, *De nouvelles espèces animales étonnantes découvertes à Madagascar*, „Maxiscience”, 8 juin 2011: www.maxisciences.com/animal/de-nouvelles-especes-animales-etonnantes-decouvertes-a-madagascar_art15098.html (dostęp z: 2015-07-11).

³ Zob. A. Fiedler, *Jutro na Madagaskar*, Warszawa 1939; *Żarliwa wyspa Beniowskiego*, Letchworth Garden City 1944; *Gorąca wieś Ambinanitelu*, Warszawa 1953; *Wyspa kochających lemurów*, Warszawa 1957; *Madagaskar, okrutny czarodziej*, Poznań 1969.

⁴ Joseph Simone Gallieni (1848–1916), generał armii francuskiej, mianowany pośmiertnie marszałkiem Francji. Brał udział w walkach wojny francusko-pruskiej (1870–1871). W czasie III Republiki (od 1870 r. do I Wojny Światowej) służył w armii kolonialnej i zajmował różne stanowiska w administracji kolonialnej – w Afryce (Maroko, Senegal, Sudan francuski – obecnie Mali, Madagaskar), na Antylach (Martynika) oraz w Indochinach (Wietnam).

⁵ Na Madagaskarze zamieszkuje osiemnaście grup etnicznych: Merina (26 %), Betsimisaraka (15%), Betsileo (12%), Sakalava (6%), Tsimihety (7%), Antaisaka (5,9%), Antandroy (5%), Tanala (4,5%), Antaimoro (4,1%), Bara (3,7%) oraz Antaifasy, Antambahoaka, Antakarana, Antanosy, Bezanozano, Mahafaly, Sihanaka, Zafizoro. Dane wg www.madagascarica.com/Ethnies.html (dostęp z: 2015-12-29).

lat w więzieniach (czasem bez wyroku sądu). Powstanie z roku 1947 odgrywa do dzisiaj dużą rolę w kształtowaniu poczucia jedności mieszkańców i urosło do rangi symbolu⁶.

Niepodległy od 1960 r. Madagaskar przechodził przez rządy profrancuskie Philiberta Tsiranany (1960–1972), potem przeżył czas *malgachisation* pod rządami generała Gabriela Ramanantsoi (1972–1975), po których nadeszło kilka kolejnych okresów sprawowania władzy przez lewicującego Didiera Ratsirakę (1975–1976, 1976–1993, 1997–2002). Kadencje prezydenta Marca Ravalomanany (2002–2006 i 2006–2009) oraz okres tzw. władzy przejściowej (od roku 2009, pod rządami Andry Rajoeliny) nie przyniosły stabilizacji wewnętrznej⁷. W 2010 r. odbyło się referendum konstytucyjne, próba obalenia rządu tymczasowego przez wojsko nie udała się, zaś w październiku 2013 r. miały miejsce wolne wybory⁸, po których prezydentem został Hery Rajaonarimampianina. Ostatnie pięć lat zdaje się wskazywać na stopniową normalizację polityczną, jednak proces demokratyzacji postępuje powolnie i z trudnościami. Sytuacja ekonomiczna jest niedobra, a Madagaskar należy do najuboższych państw świata⁹.

Zarówno o historii, jak i o dniu dzisiejszym Madagaskaru, przeciętny Europejczyk wie bardzo niewiele, a wiadomości z tamtej części świata nie znajdują się prawie nigdy na pierwszych stronach gazet. Nieznane są problemy polityczne, konflikty i ich konsekwencje, odczuwalne w codziennej rzeczywistości ludności malgaskiej. Kultura Wielkiej Wyspy, w tym twórczość literacka – tradycyjna i współczesna – również pozostaje niezbadana.

Niewiedzę na temat Madagaskaru oraz innych krajów położonych na odległych kontynentach staramy się wyjaśniać i „usprawiedliwiać” faktem, że chodzi o sprawy dalekie pod każdym względem, bezpośrednio nas nie dotyczące, niemal całkowicie obce – nie ma zatem powodów, aby się nimi specjalnie interesować. Poza tym, wielu badaczy literatury natychmiast sformułuje zastrzeżenie, skądinąd

⁶ F. Arzalier, J. Suret-Canale (red.), *Madagascar 1947. La tragédie oubliée*, Pantin 1999.

⁷ D. Rasolomampionona, K. Okulska, *Afrykanie opowiadają o historii: Madagaskar*, [w:] P. Średziński (red.), *Czy Afryka jest krajem?* Warszawa 2011, s. 75–108. Publikacja do pobrania na stronie Fundacji: <http://afryka.org/edukacja/>

⁸ Także te wybory nie odbyły się bezproblemowo: zmieniano dwukrotnie ustalone daty pierwszej i drugiej tury ze względu na obecność na listach kontrowersyjnych kandydatów, których ostatecznie z nich usunięto (chodziło o osiem nazwisk, min. dawnego prezydenta Didiera Ratsirakę, przewodniczącego ‘władzy przejściowej’ Andry Rajoelinę i Lalao Rakotonirainy, żonę wcześniejszego prezydenta Marca Ravalomanany): www.lemonde.fr/afrique/article/2013/08/17/madagascar-annulation-de-trois-candidatures-a-la-presidentielle-contestees_3462888_3212.html# (dostęp z: 2015-10-16), www.afriquinfos.com/articles/2013/8/18/madagascar-reactions-autour-lannulation-candidatures-presidentielle-228933.asp (dostęp z: 2015-10-16).

⁹ Pod względem wysokości rocznego dochodu na mieszkańca w roku 2013, Madagaskar zajmuje 178. miejsce wśród 184 państw świata, zob. lista sporządzana corocznie przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy: www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2014/02/weodata/index.aspx (dostęp z: 2015-07-11).

uzasadnione, że krytyka literatury analizuje autonomiczne dzieła, zatem nie jest bezwzględnie konieczne osadzanie ich w realiach historycznych, politycznych, czy społecznych. Sam Marcel Proust przekonywał, że dzieło i jego twórca wiodą żywoty niezależne i że znajomość biografii artysty nie jest niezbędna dla analizowania i zrozumienia jego twórczości. Jednak mimo to powstaje wątpliwość, a przynajmniej – pojawia się pytanie, czy zawsze tak jest i czy zasada nie łączenia wiedzy o życiu artysty i warunkach zewnętrznych, w jakich powstawało jego dzieło powinna obowiązywać w każdym przypadku. Tego rodzaju pytania stają się szczególnie ważne podczas poznawania twórczości pisarzy spoza kręgu kultury europejskiej i, bardziej ogólnie, nie należących do kręgu kultury zachodniej. Kwestia zakorzenienia twórczości literackiej w konkretnych warunkach historycznych i politycznych staje się jednak kluczowa w przypadku pisarstwa autorów z Afryki, Azji, Karaibów czy też wysp Oceanu Indyjskiego – dawnych kolonii, w których aktualna sytuacja jest często dramatyczna zarówno pod względem politycznym, jak i ekonomicznym. Pojęcie tzw. twórczości zaangażowanej staje się podstawowe i nabiera innego znaczenia niż w odniesieniu do literatur europejskich i zachodnich, skupionych najczęściej na rozważaniach estetycznych i rozpatrujących kwestię zaangażowania w sposób teoretyczny¹⁰.

Znajomość literatury malgaskiej – ani francuskojęzycznej, ani tym bardziej tworzonej w języku malgaskim – nie jest powszechna. Polscy czytelnicy mogli zdobyć wstępną orientację po ukazaniu się numeru „Literatury na Świecie”¹¹ poświęconego w całości literaturze Czerwonej Wyspy, w którym zamieszczono poezję (Jean-Joseph Rabearivelo, Jacques Rabemananjara) oraz teksty prozą (również Rabearivelo, Michèle Rakotoson, Raharimanana), jak też kilka dawnych baśni i legend (tłumaczonych z francuskojęzycznej adaptacji autorstwa Rabearisona). Najbardziej poczesne miejsce w numerze czasopisma zajmują utwory Raharimanany¹², uważanego za największego z żyjących pisarzy malgaskich.

Urodzony w 1967 r. i wychowany na Madagaskarze, choć mieszkający od wielu lat we Francji, Jean-Luc Raharimanana jest twórcą wszechstronnym, autorem opowiadań i nowel (zbiory *Lucarne*¹³ oraz *Rêves sous le*

¹⁰ Zob. J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris 1985 ; *La Responsabilité de l'écrivain*, Lagrasse 1998.

¹¹ „Literatura na Świecie”, nr. 7-8/2013. Spis treści: www.literaturanaswiecie.art.pl/archiwum.htm?ID5=451&ID=oferta (dostęp z: 2015-07-11).

¹² Z okazji ukazania się malgaskiego numeru „Literatury na Świecie” Raharimanana przebywał w Warszawie w październiku 2013 r. Podczas pobytu odbyły się dwa spotkania pisarza z czytelnikami, w Instytucie Romanistyki Uniwersytetu Warszawskiego oraz w siedzibie Instytutu Francuskiego.

¹³ Pierwsze wydanie – Paris 1996. Wydanie przywołane w artykule i bibliografii – Paris 2005.

*linceul*¹⁴ oraz pojedyncze teksty, publikowane w antologiach¹⁵), powieści (*Nour*, 1947¹⁶ oraz *Za*¹⁷), poezji, utworów scenicznych, esejów lub też tekstów pogranicznych, które trudno zakwalifikować do rozróżnianych tradycyjnie gatunków (można tu wymienić listy otwarte do prezydentów Francji lub teksty wprowadzające do wystaw fotograficznych poświęconych historii Madagaskaru). Od kilku lat w jego twórczości przeważa proza poetycka, która kilkakrotnie posłużyła jako kanwa do powstania spektakli teatralnych¹⁸. Raharimanana tworzy przede wszystkim po francusku, lecz także w swoim ojczystym języku, malgaskim. Od początku swego pisarskiego życia daje się poznać jako twórca zaangażowany i bezkompromisowy. Podjął decyzję publikowania pod swym malgaskim nazwiskiem, bez podawania francuskiego imienia¹⁹.

Niniejszy artykuł jest poświęcony początkom twórczości Raharimanany, dwóm pierwszym zbiorom nowel – *Lucarne* (Prześwit) oraz *Rêves sous le linceul* (Sny pod całunem)²⁰, w których zostaje ukazany sugestywny obraz rodzinnej wyspy. Nie jest on przekazany bezpośrednio, jako że słowa „Madagaskar”, „Malgasz”, czy też „malgaski” nie pojawiają się w nowelach ani razu. Dosłowne odwołania do realiów Madagaskaru są bardzo nieliczne, prawie niezauważalne, w obu zbiorach jest ich zaledwie kilka: jest mowa o malgaskim instrumencie strunowym *valiha*, wędrownych grupach artystycznych *mpihira gasy* i tradycyjnej tkaninie *lamba*. Ponadto wymieniona zostaje Rova, dawna siedziba królów, budowla historyczna w stolicy Madagaskaru, Antananarivo, a także postać *fahavalo* (w ten sposób francuscy kolonizatorzy nazywali uczestników malgaskich powstań wolnościowych, w okresie od 1896 do 1947 r.). W trzech nowelach pojawia się słowo *dzamala*, używane na północy Madagaskaru na określenie konopi indyjskich. Powyższe odwołania wyczerpują listę bezpośrednich odwołań do Madagaskarem i przywołanych w analizowanych utworach.

¹⁴ Pierwsze wydanie – Paris 1998. Wydanie przywołane w artykule i bibliografii – Paris 2004.

¹⁵ Na osobną wzmiankę zasługują opowiadania dla młodzieży: *Landisoa et les trois cailloux* (Landisoa i trzy kamyki), Vanves 2001.

¹⁶ J.L. Raharimanana, *Nour*, 1947, Paris 2001.

¹⁷ J.L. Raharimanana, *Za*, Paris 2008.

¹⁸ J.L. Raharimanana, *Fragments de cauchemars et autres fulgurances du gecko*, Bois-Colombes, Le Puy-en-Velay, Clichy-la-Garenne 2009 (1. wydanie) ; następnie jako : *Les cauchemars du gecko*, La Roque d'Anthéron 2010 ; *Des ruines... Prologue pour une résidence d'écriture*, Bois-Colombes, Le Puy-en-Velay, Clichy-la-Garenne 2012 (1. wydanie), następnie jako *Des ruines*, La Roque d'Anthéron 2013.

¹⁹ Biogram i bibliografia Raharimanany: www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/raharimanana.html (dostęp z: 2015-10-10).

²⁰ W opisanym powyżej numerze „Literatury na Świecie” są zamieszczone cztery nowele Raharimanany (s. 175–191), z których trzy – *Prześwit*, *Czarownica* i *Sprawa zamknięta* – pochodzą ze zbioru *Lucarne*, a czwarte – *Kanapa* ze zbioru *Rêves sous le linceul*.

Odnajdujemy jednak w opowiadaniach Raharimanany odwołania do tradycji malgaskich, które są czytelne, nawet jeśli pozostają nie nazwane. Tak jest w przypadku *famadihany*, święta odwracania zmarłych²¹, obrządku nieznanego obecnie w innym miejscu na świecie poza Madagaskarem. *Famadihana* stanowi element pogrzebowych obyczajów malgaskich: jest ściśle związana z kultem przodków i wiarą, że światy żywych i zmarłych tworzą całość. Rodziny mają obowiązek okazywania szacunku przodkom – poprzez ekshumację szczątków, ich oczyszczenie i owinięcie w nowy, czysty całun: „Wróć, Massa, aby wygładzić twe kości. Wróć nocą, z krzykiem i w cierpieniu (...) Wróć, Massa, aby wygładzić twe kości, a ta noc będzie dla ciebie najwspanialszą z nocy. Podczas nocy przerywanej błyskami, zaprosimy księżyc do naszego otchłannego posłania. Tej nocy, Massa, nasz grób rozświetli się najpiękniejszym ze światła”²².

Ponadto struktura niektórych tekstów nowel przypomina budowę tradycyjnych utworów malgaskich – *kabary* – będących swego rodzaju przemowami wygłaszanymi w czasie zbiorowych uroczystości, takich jak śluby, narodziny, obrzezanie czy pochówek²³. *Kabary* podlega bardzo ścisłym regułom konstrukcyjnym, według określonego schematu – przeprosiny za zabieranie czasu, usprawiedliwienie czy też uzasadnienie okazji do zabrania głosu, wprowadzenie tematu i jego rozwinięcie. Wiele fragmentów utworów Raharimanany jest bardzo zbliżonych do tradycyjnych *kabary* malgaskich. Innym gatunkiem ludowej literatury malgaskiej, do którego nawiązują niektóre teksty Raharimanany są *angano*, czyli opowieści, baśnie. Opowiadacze przekazują swe historie ustnie, zwracając się bezpośrednio do zgromadzonych słuchaczy: „Czy opowiem ci pewnego dnia tę historię...?”, „Opowiadam ci historię...”, „Mówię i dałby Bóg, aby mnie usłyszano...”²⁴.

Wszystkie wskazane elementy świadczą o zakorzenieniu tekstów Raharimanany w kulturze rodzinnej wyspy. Mimo że lektura nowel nie pozwala na uzyskanie dokładnych „informacji”, potwierdzenia konkretnych zjawisk czy zdarzeń, to nie ma żadnej wątpliwości, że autor pisze o Wielkiej Wyspie, o jej historii dawnej i teraźniejszości, o jej problemach i tragediach. Dzięki niemal całkowitej nieobecności dosłownych odniesień, przesłanie pisarstwa Raharimanany nabiera szczególnej mocy, a jego utwory są niezwykle sugestywne, nawet jeśli Madagaskar pozostaje *terra incognita*. Wymiar uniwersalny staje się oczywisty, a symbolika nowel mal-

²¹ D. Rasolomampionona, *Madagaskar – wyspa między dwoma światami*, [w:] P. Średziński (red.), *Czy Afryka jest krajem?*, op. cit., s. 218–219.

²² J. L. Raharimanana *Massa*, [w:] *Lucarne*, op.cit., s. 131.

²³ I. Zatorska, *Gdy słowo się dusi... Pieśń rozpaczy w powieściach Jean-Luca Raharimanany*, [w:] R. Díaz-Szmidt, M. Szupejko (red.), *Kalejdoskop afrykański. Problematyka tożsamości w literaturach Afryki przełomu XX i XXI wieku*, Warszawa 2012, s. 234–235.

²⁴ Utwory ze zbioru *Rêves sous le linceul*, s. 41–43, 73–74, 132–133. Zob. E. Kalinowska, ‘*Je te raconte cette histoire*’: l’oralité et l’engagement dans l’oeuvre de Raharimanana, „Revue d’Études françaises” n. 18/ 2013, s. 75–80.

gaskiego pisarza jest uderzająca. Przedstawiony świat jest okrutny i bezlitosny, a zadane rany jętrzą się i zdają się być nieuleczalne²⁵.

Już w pierwszej noweli, *Lépreux* (Trędowaty – 1989), pisarz przedstawia świat pogrążony w zamęcie. Pierwszoosobowa narracja jest budowana przez wypowiedziane w szybkim i nierównym tempie zdania, jakby bohater krztusił się chcąc wszystko opowiedzieć. Główna postać to trędowaty, wyrzucony poza nawias społeczeństwa; nie ma innej możliwości wyrażenia swoich myśli i uczuć niż poprzez monolog. Refleksje trędowatego są bliższe rojeniom powstającym we śnie lub chorobie niż przemyślanym wypowiedziom. Rozpadające się ciało nie pozwala nawet na doprowadzenie do „pomyślnego” końca próby samobójczej. Mimo że ciało jest niemal całkowicie uprzedmiotowione, to fizyczne i psychiczne cierpienie i ból zdają się nie mieć końca: „Rozlazłe ciało poddaje się! Odrzucić to ciało, jak zwykłą szmatę”²⁶; „Trąd się leczy, leczy się... tylko nie w tym kraju...”²⁷; „Łachman ludzki wlecz się pośród nocy. To szmata, szmata! Nie wracać więcej do tego miasta skorumpowanych zgniłków i zmurszalców!”²⁸.

Omawiana nowela²⁹ została włączona do zbioru *Lucarne* (Prześwit), wydanego już po przyjeździe Raharimanany do Francji, ale należy podkreślić, że zdecydowana większość zamieszczonych w nim nowel powstała jeszcze w czasie pobytu na Madagaskarze. Wizja świata jaka się wyłania z pierwszych utworów młodego wówczas autora jest przerażająca: otaczający świat jest bardzo ciemny, dominują w nim okrucieństwo, przemoc, nędza, cierpienie i śmierć. Następujące po sobie jak w koszmarnym śnie obrazy tworzą upiorny fresk, tak naturalistyczny, że aż nierzezywisty, gdyż w realnym świecie nie mogą mieć miejsca zdarzenia, o których pisze Raharimanana. Turpistyczne postrzeganie rzeczywistości wyraża się zarówno na poziomie świata przedstawionego (obrazy nędzy, gwałtów i zniszczenia), jak też formy – poprzez użycie określonego słownictwa i stylu. Pośród figur retorycznych szczególną rolę odgrywa *hypotypoza*³⁰, przedstawiająca zdarzenia w sposób wyrazisty, apelujący do zmysłu wzroku: „Ręka porusza się, odgania od twarzy drażniącą muchę... Muchę tak zieloną, jak odchody dziecka, które boli brzuch”³¹; „Powlekli ją po ziemi, wrzucili do śmierdzącego kanału. Ciało unosiło się wśród

²⁵ E. Kalinowska, *Souffrance, misère et hallucination : recherche de l'identité humaine dans l'oeuvre de Raharimanana*, [w:] K. Modrzejewska (red.), *La condition humaine dans la littérature française et francophone*, Opole 2011, s. 47–49.

²⁶ J. L. Raharimanana, *Lépreux* (Trędowaty), [w:] J.L. Raharimanana, *Lucarne*, op. cit., s. 51.

²⁷ *Ibidem*, s. 48.

²⁸ *Ibidem*, s. 52.

²⁹ W 1989 r. *Lépreux* otrzymał Międzynarodową Nagrodę dla najlepszej noweli francuskojęzycznej, przyznaną przez Radio France International oraz *Le Monde*.

³⁰ Inne określenia – *metastasis*, *enargeja*, opowiadanie unaoczniające. Zob. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1998, s. 205–206.

³¹ J. L. Raharimanana, *Lépreux* (Trędowaty), [w:] J.L. Raharimanana, *Lucarne*, op. cit., s. 71.

lilii wodnych, między cuchnącymi kawałkami celofanu i pływającymi odchodami. Ciało unosiło się pośród kawałków drewna i rozkładających się odpadków”³².

Widzimy głodne dziecko, które oddaje odruchowo jedyną posiadaną monetę ulicznemu kuglarzowi, potem ją odbiera i połyka, aby być pewnym, że więcej jej nie zgubi. Nie może przez to kupić niczego do jedzenia i wpada w głodowy trans, nie będąc w stanie myśleć i wyrażać uczuć, a jedyna ulga jakiej przez chwilę doznaje przychodzi wraz z przełykaniem własnej krwi z popękanych warg³³.

Obserwujemy nieprawdopodobny spektakl płatnej miłości – kopulacji, odbywający się w miejscu publicznym, pośród brudu, śmieci i odpadków – dla żądnych wrażeń widzów: „Każą nam kochać się pośród odpadków i wobec napchanych brzuchów, pieprzę cię, pieprzysz mnie, pieprzymy się nawzajem. Podczas złowrogiej nocy, która nie zna naszej nędzy”³⁴.

Mamy też sceny z życia i rozrywek młodych mężczyzn, synów wysoko postawionych i wpływowych osobistości, którzy zabawiają się gwałcąc i torturując, aby w końcu zabić swe przypadkowe ofiary. Obraz jest tym bardziej porażający przez swe okrucieństwo, że młodzi mężczyźni jawią się jako niemal pozytywni bohaterowie pełni energii i krzepy: „Byliśmy draniami, niezłymi draniami, ale jesteśmy ‘synami tych ważnych’. A ten facet był mniej niż zerem. Włóczęgą, któremu obiecaliśmy pieniądze (a pieniądze wylewają się nam z kieszeni)”³⁵.

Na wpół fantastyczne postaci błędzą pośród ciemności i brudów doczesnego świata w poszukiwaniu otępienia, narkotyków i chwili ulgi w codziennej udręce: w nowelach *Dzamala* i *Le Maître des décombres* (Pan zgłiszczy) pojawia się postać niemożliwa do zakwalifikowania: Dzamala, opisany jako realna postać, bądź jako zły duch, towarzyszący haniebnym ludzkim poczynaniom:

Dzamala grzebie w śmieciach i wyciąga wnętrzości nieżywego dziecka. Flaki. Kiszki. Dzamala grzebie dalej i wyciąga trupa na wierzch. Dziecko nie ma serca. Sprzedane. Przemycone. Dziecko nie ma rogówek oczu. Odklejone. Przemycone. Dla najbogatszego. Tego, który da najwięcej. Dzamala wydobywa dziecko na wierzch i wyciąga z niego wnętrzości. Opróżnia je, rozcina na kawałki, napęlnia trawą. Bo Dzamala ćpa wszystkie ziemskie brudy³⁶.

Nawet odwołania do historii – czasów niewolnictwa, powstania 1947 roku na Madagaskarze, czy o pół wieku późniejszego ludobójstwa w Rwandzie – stają się nierealne i nabierają apokaliptycznego wymiaru: ciała zabitych są pożerane przez

³² J. L. Raharimanana, *Sorcière* (Czarownica), [w:] J. L. Raharimanana, *Lucarne*, *op. cit.*, s. 69.

³³ J. L. Raharimanana, *L'Enfant riche* (Bogate dziecko), [w:] J. L. Raharimanana, *Lucarne*, *op. cit.*

³⁴ J. L. Raharimanana, *Par la nuit...* (Nocą...), [w:] J. L. Raharimanana, *Lucarne*, *op. cit.*, s. 9–10.

³⁵ J. L. Raharimanana, *Sorcière* (Czarownica), [w:] J. L. Raharimanana, *Lucarne*, *op. cit.*, s. 69.

³⁶ J. L. Raharimanana, *Dzamala*, [w:] J. L. Raharimanana, *Rêves...*, *op. cit.*, s. 95.

hordy bezdomnych psów, ucięta maczetą głowa toczy się po podłodze i zatrzymuje przy kanapie, azylu bezpiecznych mieszczan, oburzonych barbarzyństwem odległych i dzikich krain (*Fahavalo*, oraz *Le Canapé* (Kanapa) oraz *Le Canapé* (*Retour en terre opulente*) – Kanapa (Powrót do zasobnej ziemi) ze zbioru *Rêves sous le linceul* (Sny pod całunem).

Jak opowiedzieć i przekazać to, co niemożliwe do wypowiedzenia? Jak wyrazić horror? Jak przedstawić niesłychaną biedę człowieczą – indywidualną i zbiorową, umysłową i cielesną? Opisy naturalistyczne i tak wydają się nierzeczywiste³⁷.

Nędza jest wszechobecna i wszechogarniająca, obejmuje ludzi – jednostki i społeczności, a także miejsca i przedmioty. Jest widoczna na każdym kroku: dotyczy ludzi żyjących w ubóstwie, pozbawionych nawet tego, co podstawowe – głód i pragnienie kierują całym ich postępowaniem i warunkują wszelkie gesty. Pograżeni w bólu i cierpieniu, ze skurczonymi z głodu wnętrznościami, bohaterowie są pozbawieni jakiegokolwiek chęci działania i zmuszeni do ograniczenia swej egzystencji do wymiaru fizjologicznego – co potwierdzają niezwykle liczne fragmenty, gdzie wymieniane są rozmaite wydzieliny i płyny ustrojowe, jak pot, ślina, śluz, krew, ropa: „To pieśczoata otarta o twą nędzę, ukradłem ją z opuchniętych ust; to pieśczoata ran i cierpienia, skaleczeń i ropni. A złowroga noc oślinia nas wydzieliną miłości, przyprływem pożądania³⁸”.

Materialne otoczenie jest beznadziejnie brzydkie, szare, lepkie od brudu, a dominującym elementem krajobrazu są nieczystości: „Trup jest wspaniały we własnym otoczeniu, pośród śmieci i odpadków³⁹”.

Nędza nie ogranicza się do wymiaru fizycznego, dotyczy w równym stopniu psychiki postaci: ludzie, chorzy i cierpiący na brak wszystkiego, uwarunkowani swą marną cielesnością, jawią się jako niezdolni do podjęcia jakichkolwiek prześlasyanych działań. Ulegają najbardziej podstawowym instynktom, aby przeżyć, uciekają się do postępów najniższych – kradzieży, zdrady, donosicielstwa. Gwałt rodzi gwałt, jedno okrucieństwo pociąga za sobą kolejne, a raz rozpoczęty łańcuch niegodziwości i podłości nie ma końca. W obliczu stałego zagrożenia życia – biedą, chorobami i agresją, bohaterowie wybierają rozwiązania najbardziej oczywiste dla osiągnięcia celu, jakim jest przeżycie. Obrazy gniewu i nienawiści stają się tak intensywne, że nie można już odróżnić rzeczywistości od halucynacji, a wówczas najłatwiej jest wybrać najprostsze wyjście – szaleństwo:

³⁷ Zob. P. Maurry, *Raharimanana* : www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/raharimanana.html (dostęp z: 2013-06-10). Wydawnictwo Seuil było zainteresowane wydaniem zbioru *Lucarne* pod warunkiem nadania mu bardziej fantastycznego wymiaru. Ta sugestia znanego wydawcy wskazuje na jedną z możliwych lektur utworów Raharimanany. Ostetecznie zbiór *Lucarne* został wydany przez małe wydawnictwo Le Serpent à Plumes, kierowane przez Pierre'a Astier.

³⁸ *Par la nuit...*, *op. cit.*, s. 10.

³⁹ J. L. Raharimanana, *Lucarne*, [w:] Raharimanana, *Lucarne*, *op. cit.*, s.60.

Zawyla, a krew popłynęła jej z nosa, krew popłynęła jej z oczu. Zawyla i poczuła w skroniach jakby rozdzierające uderzenie. Uwolniła swą duszę, zapadła w szaleństwo. (...) Kobieta nie myślała już o niczym. Nie patrzyła już na nic. Zupełnie straciła zmysły⁴⁰.

Otoczający świat, Madagaskar, jawi się jako miejsce czarne, pozbawione nadziei, zawieszone na skraju przepaści i zdążające nieuchronnie ku zagładzie.

W drugim zbiorze nowel – *Rêves sous le linceul* (Sny pod całunem) – pojawiają się nowe elementy, które zapowiadają, że czytelnik będzie miał do czynienia z tekstami odnoszącymi się do określonej sytuacji i do autentycznych zdarzeń – na pierwszej stronie, jako swego rodzaju motto, znalazły się słowa: „Rwanda i okolice”. Rzeczywiście tak się dzieje, mamy bowiem przed oczami obrazy niebywałego, ale prawdziwego okrucieństwa z okresu pomiędzy kwietniem a lipcem 1994 r. O ile w przypadku *Lucarne* można było jeszcze się pocieszać myślą, że mamy do czynienia z koszmarnymi, ale nierealnymi obrazami, zrodzonymi li tylko w wyobraźni autora, o tyle *Rêves sous le linceul* wskazują wyraźnie na wydarzenia rzeczywiste i nie pozwalają przez to na tłumaczenie ich obecności w tekście wyobraźnią twórcy. Najbardziej dramatyczne sceny ludobójstwa w Rwandzie przesuwają się przed oczami widza, rozpartego na kanapie, która urasta do rangi symbolu zachodniego wygodnictwa i obłudy („moja grobowa kanapa... moja odwieczna kanapa... ta kanapa ziejąca otchłanią... szeroka i nienaruszalna kanapa”⁴¹).

Powracające obrazy i motywy zapewniają zbiorowi spójność przesłania. Przesądzają jednocześnie o wysoce poetyckim charakterze zebranych w nim utworów Raharimanany: nowele ze zbioru *Rêves sous le linceul* nie są nowelami *sensu stricto*, rzadko można w nich odnaleźć akcję, to raczej ciąg wizji i wyobrażeń bliskich poetyckiej prozie, pięknych i pełnych ekspresji, choć okrutnych. Obraz głowy uciętej maczetą i toczącej się po podłodze jednocześnie rani i odpycha, lecz dzięki temu nie pozwala zapomnieć i pogрузić się w mieszczańską hipokryzji i eskapizmie, zmuszając widza rozpartego na kanapie do stawienia czoła problemom świata innego niż ten, który go otacza – bezpieczny i wygodny.

Ucięta głowa toczy się w głąb mieszkania. Obija się o wszystkie drzwi, obija się, obija, obija...⁴²

Szeroka kanapa płonie okrucieństwem. Osuwam się w głąb, a pod przykryciem dochodzę do siebie. Popatrz, mówi do mnie. Popatrz. Jej skóra jest zniszczona, a ciało zapada się. Schylam się nad wykładziną i podnoszę kawałek błota. Zgniataam jego brzydotę i wypełniam. Głowa śmieje się bez końca. Toczy się i toczy⁴³.

⁴⁰ J. L. Raharimanana, *Affaire classée* (Sprawa zamknięta), [w:] J. L. Raharimanana, *Lucarne*, *op. cit.*, s. 111–112.

⁴¹ J. L. Raharimanana, *Le Canapé*, [w:] J. L. Raharimanana, *Rêves ...*, *op. cit.*, s. 15–21.

⁴² *Ibidem*, s. 20.

⁴³ *Ibidem*, s. 84.

Krwawe obrazy śmierci, okrucieństwa i najniższych instynktów następują jeden po drugim, w niebywałym tempie i uderzają jak razy wymierzane z wielką precyzją, tak aby zadać jak największy ból.

Muchy, muchy, które roją się w ranie odciętej głowy, które wylażą przez nos, porywane przez wiatr, opadają przejezdzone tkanką mózgową...⁴⁴

Głowa ucięta maczetą. Wyschnięta, toczy się pod kanapę. Sucha, bez kapiącej krwi, bez sączącej się tkanki mózgu. Ale widać rdzawy ślad ostrza. I widać, że z wylupionego oka wylewa się jakaś ciecz...⁴⁵

Kobieta przestała płakać i rozkroiła brzuch swego nieżywego dziecka. Nóż bez trudu rozerwał skórę i zagłębił się w posiniąle tkanki. Nie było krwi. Kobieta wyjęła wnętrzności. Pokroiła je. Wyrwała małe serce, rozcinając naczynia. Płuca zapadły się przy dźwięku uchodzącego powietrza. Kobieta wypatroszyła ciało. Łzy na jej policzkach paliły jak kwas. Znowu zaczęła łkać, drżała. Wyrzuciła wnętrzności do kosza na śmieci. Jej dłonie kleiły się, pokryte mazistym i śluzowatym płynem z gnijącego ciała.⁴⁶

Pierwszą reakcją czytelnika jest zdumienie i niedowierzanie: czy taki świat istnieje? Czy nie chodzi o jakiś koszmar? Czy to zły sen, który się skończy? Czy wszystkie obrazy nie powstały wyłącznie w wyobraźni autora? Może autor wystawia nas na próbę? Czytając Raharimananę tracimy oddech, konieczne staje się przerywanie lektury. Powracamy do niej jednak mimo przemożnej chęci zanegowania opisanych okropności, jakby pisarstwo malgaskiego autora wywierało na nas nieprzewidywalny wpływ.

W chwili, gdy osiągamy najwyższy stopień nasycenia potwornościami, przychodzi refleksja i, przedzierając się przez zewnętrzną warstwę języka, zdajemy sobie sprawę, że życie nie jest bezwarunkowo beznadziejne i odrażające, chociaż niezwykle często takie bywa. Czułość, delikatność i dobro istnieją, można je spotkać nawet w najczarniejszym świecie. Łagodność i liryzm rozświełają najgorsze mroki; są tym cenniejsze, że nie nachalne, rzadko spotykane i istniejące jakby w ukryciu. Choć ledwie widoczne, stanowią dowód, że nie wszystko jest jeszcze stracone dla tego świata i że wśród *horrendum* można znaleźć piękno i miłość.

Bohaterowie mówią o swych uczuciach i dobrych emocjach przynoszących ulgę w codziennych cierpieniach i nędzy:

Popatrz, Ukochana, jakże piękna jest piroga. Podobna do ciebie: z zagłębieniem, w którym można zatopić się, schować, przytulić. Jak w Tobie, Ukochana, całkiem się zatracić, wtulić się w Ciebie.⁴⁷

⁴⁴ *Ibidem.*, s.15.

⁴⁵ *Ibidem.*, s. 81–82.

⁴⁶ J. L. Raharimanana, *Affaire...*, *op. cit.*, s. 109.

⁴⁷ J. L. Raharimanana, *La Vague* (Fala), [w:] Raharimanana, *Lucarne*, *op. cit.*, s. 100.

Będę cię niósł otuloną w mą miłość⁴⁸.

Miłość jest namiętna i zmysłowa, ciała kochanków piękne, a chwile intymnych kontaktów i pieszczot są przywołane z delikatnością i czułością:

Pieszczota, którą przesuwam po gładkich jak woda kształtach twoich bioder, to uniesienie. Kształty gładkie jak woda, gdzie porywy pożądania znajdują łatwo swoje miejsce, to pieszczota-uniesienie jakie dałem twemu ciału. Czołgać się i rozsiewać po twym ciele oznaki miłości. To pieszczota podczas złowrogiej nocy, pieszczota odebrana cieniem, pieszczota wtulona w zagłębienie twoich pleców.⁴⁹

Wsuwam dłonie pod Twoje pachy. Drżysz, tulisz się do mnie, mocno przytuleni, opadamy na kolana, upadamy, toczymy się po piasku. Twoje włosy przykrywają nas. Twoje rzęsy dotykają moich policzków. Zapach Twoich piersi ma smak morza. Kocham cię jak kochałem w domu miłości.⁵⁰

Pieszczota, pieszczota... Ciepło członka, delikatność skóry. Ruch głowy i ramion. Zawrót głowy... Pieszczoty. Szczypanie skóry pośladków opartych na piętach. Poruszyć się. Wypreżyć. Pieszczota, pieszczota... Moja ręka, mój członek, przyspieszony oddech! Brzuch napina się i wysuwa do przodu, do nieba. Pieszczoty... A moje serce wyrывa się z piersi...⁵¹

Pojawiają się też momenty zachwyty, czy też zwyczajnego docenienia urody krajobrazu i przyrody, przynoszące – choćby na krótko – ukojenie i pogodę ducha:

Spokojny i piękny jest wieczór nad morzem, spokojny wieczór nad wzbierającym brzegiem.⁵²

Świetlista rusałka kładła się u mego boku i razem patrzyliśmy jak słońce przedzie włókna czasu na wzburzonych falach.⁵³

Te chwile oddechu i wyciszenia nie świadczą w żadnym razie o zapomnieniu i odrzuceniu dramatycznej rzeczywistości, ale pozwalają na spokojne mówienie o niej i umożliwiają stałe uświadamianie sobie, że poza horrorem i okropnościami istnieje też inny świat, z którego nie zniknęła nadzieja, miłość i dobro:

Ukochana, opowiadam ci tą historię. Powierzam ci ją. Bez nienawiści w duszy. Nie po to, aby rozpaczać i nieprzerwanie rozpamiętywać nasze nieszczęścia, ale

⁴⁸ J. L. Raharimanana, *Massa*, *op.cit.*, s. 136.

⁴⁹ J. L. Raharimanana, *Par la nuit...*, *op. cit.*, s. 9.

⁵⁰ J. L. Raharimanana, *La Vague*, *op. cit.*, s. 97.

⁵¹ *Ibidem*, s. 103.

⁵² J. L. Raharimanana *Un chaland sur la mer* (Statek na morzu), [w:] Raharimanana, *Lucarne*, *op. cit.*, s. 124.

⁵³ J. L. Raharimanana *L'Ondine lumineuse* (Świetlista rusałka), [w:] Raharimanana, *Rêves...*, *op. cit.*, s. 38.

po to by nie zapomnieć tego, co nas ukształtowało, co nas wczoraj uczyniło takimi jakimi jesteśmy dziś.⁵⁴

Mimo niezwykle pesymistycznej wizji życia i świata, jaką przekazują nam nowele Raharimanany, mimo że Madagaskar balansuje na skraju przepaści, to jednocześnie jest on miejscem istnienia uczuć i piękna: na ziemi współlistnieją marzenia i przemoc, pragnienia i gwałty, tak jak to, co ludzkie towarzyszy temu, co bezduszne i brutalne. W bezwzględnym świecie, zaślepieni strachem i obrzydzeniem, ludzie poszukują schronienia – choćby na krótko, w wyobraźni. Nawet w najbardziej skrajnych sytuacjach, bohaterowie są zdolni do okazywania uczuć i czułości.

Twórczość Raharimanany jest jak życie – łagodna i okrutna, tkliwa i raniąca, delikatna i gwałtowna, jak „zmierzch i poranek”, a sam pisarz mówi o „czułości i gwałcie”⁵⁵.

Raharimanana nie daje gotowych i jednoznacznych odpowiedzi na problemy otaczającego nas świata – bezdusznego i pięknego, straszego i wrażliwego. Opowiada i daje świadectwo losów tego świata i ludzi. Pokazuje jak spleta się dobro ze złem, wzruszenie z okropnościami. Dzięki wyrazistemu przedstawieniu świata, porażającemu okrucieństwem i jednocześnie przekazującemu niezwykłą potrzebę uczuć, ciepła i bliskości, Raharimanana jawi się jako nieźrównany pisarz kondycji ludzkiej, pisarz urodzony i wyrosły na skrzyżowaniu kultur i języków⁵⁶.

... opowiadał ci o ludobójstwie...
... opowiadał ci o wygnaniu...
... opowiadał ci o masakrze...
... opowiadał o oczyszczeniu...
Mówię i dałby Bóg, aby mnie usłyszano...⁵⁷

Równolegle z twórczością artystyczną (a warto by było także przeanalizować i przedstawić twórczość teatralną i powieściową), Raharimanana daje dowody niezłomnego zaangażowania, które należałoby nazwać humanistycznym (niekoniecznie politycznym czy ideologicznym)⁵⁸. Wystarczyłoby opisać niemal surrealistyczny ciąg działań, jakie sam Raharimanana podjął we Francji i na Madagaskarze, aby

⁵⁴ J. L. Raharimanana *Fahavalo*, [w:] Raharimanana, *Rêves*, ..., *op. cit.*, s.74.

⁵⁵ P.-P. Célérrier, *Raharimanana : Le Viol des douceurs*, „Présence francophone”, n. 70/2008, s. 136–153.

⁵⁶ L. Ramarosoa, *Jean-Luc Raharimanana, 'l'habitant des territoires interdits'*, „Notre Librairie”, n. 146, octobre-décembre 2001, s. 15–18.

⁵⁷ J. L. Raharimanana, *Un fleuve sur mille collines* (Rzeka na tysiącu wzgórz), [w:] J. L. Raharimanana, *Rêves*..., *op. cit.*, s. 132–133.

⁵⁸ T. Tervonen, *Faire le choix de l'inconscience (entretien)*, „Africultures”, n. 59/2004 : www.africultures.com/php?nav=article&no=3379 [dostęp z: 2010-03-20].

ratować swojego ojca, nauczyciela historii, oskarżonego o zakłócanie porządku publicznego, aresztowanego i poddanego torturom po zamieszkach, jakie miały miejsce w stolicy w 2002 r. podczas odejścia prezydenta Ratsiraki i obejmowaniu władzy przez Marca Ravalomananę. O poczuciu odpowiedzialności i zaangażowaniu świadczą także inne teksty, takie jak list otwarty do prezydenta Francji, Jacques'a Chiraca z 2002 r. (dotyczący zagranicznej polityki francuskiej w ówczesnej sytuacji politycznej Madagaskaru), czy też list otwarty do kolejnego prezydenta Francji Nicolasa Sarkozyego, wydany później jako część publikacji zbiorowej *L'Afrique répond à Sarkozy* (Afryka odpowiada Sarkozyemu)⁵⁹ i wiele, wiele innych.

Należy podkreślić, że ani ogrom nieszczęść związanych z wydarzeniami, o których pisze, ani też tragedie ludzkie, które opisuje nie skłaniają Raharimanany do wypowiadania się w sposób gwałtowny, pisarz mówi do odbiorców z rezerwą i rozważą, spokojnie, niemal łagodnie – jakby chciał w ten sposób stworzyć przeciwwagę dla przedstawianych dramatów i niesprawiedliwości. Potrafi jednak także być ironiczny i zgryźliwy:

Tam gdzie piszę, skandal wymaga uzasadnienia, a krzyk ma być wyjaśniony. Krążyć więc, nie narażam na wstrząs tych, którzy mnie słuchają, bo powinienem oszczędzać moich wrażliwych czytelników, a nie szokować afrykańskimi opowieściami, niewygodnymi dla świadomości, dobrze gram słowami, nieprawdą? Cóż za niewiarygodna wyobraźnia! Połączenie przekazu ustnego i pisma! Spotkanie tradycji i nowoczesności! Mógłbym też dodać, że jestem z wyspy – z fal, oceanów, wzburzenia i gniewu, z cyklonów, ze spotkania kultur i ras, och przepraszam, rasy przecież nie istnieją – ze spotkania ludów, z tygla kulturowego, z kreolizacji, w których literatura świata wyrazi świat na nowo, świat upojony tolerancją i wspólnotą, a wszystkie języki staną obok siebie, a ty w końcu zamkniesz gębę!⁶⁰

Powyższy cytat może dostarczyć badaczom dzieł literackich Raharimanany swoistego klucza, zwłaszcza, że pochodzi z jednego z późniejszych utworów – *Des ruines* (O ruinach, 2012 r.), co pozwala na ogląd utworów wczesnych i późniejszych z perspektywy i z dystansem. Przyjmijmy przekazywane przez pisarza obrazy takie, jakimi są – dosłowne, ostre i raniące; jeśli tego nie uczynimy i zaczniemy je analizować, a wyniki tej analizy wyrażać za pomocą naukowych, literaturoznawczych i antropologicznych sformułowań, to tym samym poddamy je w wątpliwość. Jeśli będziemy podkreślać okrucieństwo przekazu i zwracać uwagę

⁵⁹ M. Gassama (red.), *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar*, Paris 2008. Publikacja stanowiła odpowiedź na niesławne przemówienie prezydenta Republiki Francuskiej, wygłoszone w lipcu 2007 r. na Uniwersytecie im. Cheikha Anty Diopa w Dakarze, które zbulwersowało Afrykanów ze względu na nieznamość historii Afryki i niedostrzeganie jej roli w historii światowej. J.L. Raharimanana, *Le silence français* (Milczenie Francji), s. 411–426.

⁶⁰ J.L. Raharimanana, *Des ruines...* (O ruinach), Bois-Colombes, Le Puy-en-Velay, Clichy-la-Garenne 2012, s. 33.

głównie na traumę czytelników, to przyczyniamy się do zafałszowania prawdy. Ostatnie zdanie cytatu: „a ty w końcu zamkniesz gębę!” można zatem potraktować jako szczególnego rodzaju wezwanie do porzucenia elukubracji i podjęcie działania. „Jakiego działania?” możnaby zapytać; i na to pytanie każdy czytelnik powinien już odpowiedzieć samodzielnie, na miarę swoich możliwości.

Dr Ewa Kalinowska – romanistka, literaturoznawca, dydaktyk; stopień doktora uzyskała na podstawie rozprawy poświęconej dydaktyce literatury francuskojęzycznej. Od 1996 r. pracuje na UW, w Uniwersyteckim Kolegium Kształcenia Nauczycieli Języka Francuskiego, gdzie prowadzi zajęcia z literatury, kultury i historii Francji i frankofonii oraz seminarium dyplomowe. Jest autorką kilkunastu publikacji poświęconych literaturze francuskiej i francuskojęzycznej oraz dydaktyce języka francuskiego jako obcego. Od kilku lat uczyniła zdecydowany zwrot ku literaturom krajów Afryki subsaharyjskiej oraz wysp Oceanu Indyjskiego. Prowadziła ogólnouniwersytecki wykład „Afryka po francusku – kraje, kultura, obyczaje”. Interesuje się również twórczością muzyków afrykańskich, takich jak Salif Keita, Tiken Jah Fakoly i Didier Awadi. Przygotowuje rozprawę habilitacyjną poświęconą afrykańskiej francuskojęzycznej literaturze zaangażowanej.

Bibliografia

Utwory literackie

- Raharimanana, J.L. *Rêves sous le linceul*, Paris 2004.
- Raharimanana, J.L. *Lucarne*, Paris 2005.
- Raharimanana, J.L. *Prosper*, [w:] *Dernières nouvelles de la Françafrique*, La Roque d'Anthéron 2003, s. 159–178.
- Raharimanana, J.L. *Pacification*, [w:] *Dernières nouvelles du colonialisme*, La Roque d'Anthéron 2006, s. 49–62.
- Raharimanana, J.L. *Ambilobe*, [w:] *Nouvelles de Madagascar*, Paris 2010, s. 11–36.
- Raharimanana, *Des ruines... Prologue pour une résidence d'écriture*, Bois-Colombes, Le Puy-en-Velay, Clichy-la-Garenne 2012.
- Raharimanana, J.L. *Opowiadania*, tłum. E. Kalinowska [w:] „Literatura ma Świecie”, nr 7–8 / 2013, s. 175–191.

Opracowania, artykuły

- Arzalier F., Suret-Canale J. (red.), *Madagascar 1947. La tragédie oubliée*, Pantin 1999.
- Célérier P.-P., *Raharimanana: Le Viol des douceurs*, „Présence francophone”, n. 70/2008, s. 136–153.
- Gassama M. (red.), *L’Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar*, Paris 2008.
- Kalinowska E., ‘*Je te racontes cette histoire*’: *l’oralité et l’engagement dans l’oeuvre de Raharimanana*, „Revue d’Études françaises » n° 18 (2013), s. 75–80.
- Kalinowska E., *Malgaski francuski po polsku – o przekładach prozy Raharimanany*, [w:] A. Ledwina, K. Modrzejewska (red.), *Dystynkcje kulturowe w przekładzie z języka francuskiego na polski*, Opole 2013, s. 149–156.
- Kalinowska E., *Souffrance, misère et hallucination : recherche de l’identité humaine dans l’oeuvre de Raharimanana*, [w:] K. Modrzejewska (red.), *La condition humaine dans la littérature française et francophone*, Opole 2011, s. 45–54.
- Maury P., *Raharimanana* : www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/raharimanana.html (dostęp z: 2013-06-10).
- Pastuszka W., *Skąd się wzięły niezwykle zwierzęta Madagaskaru*, 23.01.2010: <http://archeowiesci.pl/2010/01/23/skad-sie-wziely-niezwykle-zwierzeta-madagaskaru/> (dostęp z: 30.12.2015).
- Perrin E., *De nouvelles espèces animales étonnantes découvertes à Madagascar*, „Maxiscience”, 8 juin 2011: www.maxisciences.com/animal/de-nouvelles-especes-animales-etonnantes-decouvertes-a-madagascar_art15098.html (dostęp z: 2015-07-11).
- Ramarosoa L., *Jean-Luc Raharimanana, «l’habitant des territoires interdits»*, „Notre Librairie”, n. 146, Octobre–Décembre 2001, s. 15–18.
- Rasolomampionona D., *Madagaskar – wyspa między dwoma światami*, [w:] Średziński P. (red.), *Czy Afryka jest krajem?*, Warszawa 2011, s. 218–219.
- Rasolomampionona D., Okulska K., *Afrykanie opowiadają o historii: Madagaskar*, [w:] Średziński P. (red.), *Czy Afryka jest krajem?* Warszawa 2011, s. 75–108.
- Sartre J.-P., *La Responsabilité de l’écrivain*, Lagrasse 1998.
- Sartre J.-P., *Qu’est-ce que la littérature?*, Paris 1985 (1. wydanie – 1948).
- Tervonen T., *Faire le choix de l’inconscience (entretien)*, „Africultures”, n.59/2004 : www.africultures.com/php?nav=article&no=3379 (dostęp z : 2010-03-10).
- Zatorska I., ‘*Gdy słowo się dusi...*’ *Pieśń rozpaczy w powieściach Jean-Luca Raharimanany*, [w:] Díaz-Szmidt R., Szupejko M. (red.), *Kalejdoskop afrykański. Problematyka tożsamości w literaturach Afryki przełomu XX i XXI wieku*, Warszawa 2012, s. 233–250.

HANNA RUBINKOWSKA-ANIOŁ

GRANICE POMIĘDZY CHRZEŚCJAŃSTWEM A ISLAMEM W ETIOPII, CZĘŚĆ II

Streszczenie

Chrześcijaństwo i islam były obecne w Etiopii od wczesnych wieków ich istnienia (chrześcijaństwo od IV wieku, a islam od VII). Celem niniejszego artykułu, który jest kontynuacją pierwszej części opublikowanej w poprzednim numerze „Afryki”, jest analiza wspólnych i odrębnych przestrzeni islamu i chrześcijaństwa w Etiopii. Wspólna historia obu tych religii w tej części Afryki jest długa i bogata w wydarzenia. Analiza dotyczy historii i zwyczajów życia codziennego i jest przeprowadzona z uwzględnieniem czynnika etnicznego, politycznego i kulturowego.

Słowa kluczowe:

Etiopia, chrześcijaństwo, islam, grupy etniczne, polityka, kultura

Niniejszy artykuł jest kontynuacją pierwszej części, która ukazała się w poprzednim, czterdziestym pierwszym numerze „Afryki”. Moim celem jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie czy w Etiopii istnieją granice pomiędzy sferami życia, kultury i obszarami historii związanymi z chrześcijaństwem i z islamem oraz na ile te przestrzenie są wspólne, przez co wyznaczenie takich granic nie jest możliwe. W poprzedniej części podjęłam się analizy w ujęciu geograficznym i historycznym. Tym razem postaram się zarysować granice i określić problemy w ich wytyczeniu pomiędzy islamem i chrześcijaństwem mając na względzie sytuację etniczną, uwarunkowania polityczne i kulturowe, z uwzględnieniem zmieniających się tendencji w przedstawianiu tego zagadnienia w literaturze przedmiotu.

Przestrzeń wspólna i granice: ujęcie etniczne

Tak jak w przypadku próby wyznaczenia granic pod kątem geograficznym i historycznym, także w przypadku granicy pomiędzy islamem i chrześcijaństwem wyznaczanej poprzez pryzmat etniczny, można sięgnąć zarówno do argumentów wskazujących na zbieżność podziałów etnicznych z podziałami religijnymi, a także do argumentów, które wskażą na tezę przeciwną.

Współczesna Etiopia jest federacją. Zamieszkuje ją około osiemdziesięciu ludów, z których jedne są bardzo liczne, inne niewielkie¹. Obecny podział administracyjny państwa ma w założeniu odzwierciedlać rozmieszczenie grup etnicznych, a polityka etiopskiego rządu sprzyja podkreśleniu tego zróżnicowania. Dlatego też wedle jednego z badaczy „coraz bardziej wyraźne zróżnicowanie etniczne i religijne we współczesnej Etiopii z jednej strony może być postrzegane jako dwa osobne zjawiska lub, z innego punktu widzenia, zjawiska te mogą zostać uznane za powiązane ze sobą w oczywisty sposób”². Należy przy tym dodać, że dla współczesnej sytuacji religijnej w Etiopii ogromnie istotna jest działalność (także misyjna) kościołów protestanckich, wśród nich Zielonoświątkowców. Działalność ta dotyczy wszystkich obszarów i grup etnicznych, a coraz większa grupa Etiopczyków, zwłaszcza spośród wyznawców ortodoksyjnego chrześcijaństwa, przyłącza się do kościołów protestanckich. Jednakże te kwestie pozostają poza tematem niniejszego artykułu³.

Wśród członków niektórych grup etnicznych zamieszkujących Etiopię dominują wyznawcy jednej religii. Wśród grup semickich Amharowie⁴ i Tygrajczycy⁵ tradycyjnie są chrześcijanami. Amharowie, jako grupa uprzywilejowana przez setki lat do 1991 roku, byli postrzegani jako ci, którzy odnosili największe korzyści z przymierza państwa z Kościołem. W rozumieniu muzułmanów określenie ‘Amhara’ jest często jednakże z określeniem chrześcijanina, chociaż oczywiście istnieje też świadomość podziałów etnicznych poza podziałami religijnymi, a nie

¹ Oromo to najliczniejsza grupa etniczna w Rogu Afryki; jej liczbę szacuje się na 25 milionów. Wedle spisu z 2007 roku Amharów jest ponad 17 milionów, a Tygrajczyków (Tygrynia) ponad 9 milionów. Przykładowo, spośród małych grup etnicznych nilockich Mursi jest ok. 7,5 tys., omotyckich Hamerów 46,5 tys., a Argobba jest około 140 tys.

² T. Østebø, *Christian-Muslim Relations in Ethiopia*, [w:] A.N. Kubai, Tarakegn Adebo (red.), *Striving in Faith: Christians and Muslims in Africa*, Life & Peace Institute, Uppsala 2008, s. 71–89, tutaj: s. 85.

³ Na ten temat między innymi por.: Tibebe Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia: Resistant and Resilience*, Baylor University Press, Waco TX 2009; oraz: J. Haustein, E. Fantini, *The Ethiopian Pentecostal Movement – History, Identity and Current Socio-Political Dynamics*, „Penteco Studies”, 12, 2, 2013, s. 150–161.

⁴ Wśród Amharów w Etiopii 84,5% to chrześcijanie, z nielicznymi wyjątkami wyznawcy Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego. https://joshuaproject.net/people_groups/10294/ET [dostęp z: 2015-12-22].

⁵ Wśród Tygrajczyków mieszkających w Etiopii 96% wyznaje etiopskie chrześcijaństwo. https://joshuaproject.net/people_groups/15481/ET [dostęp z: 2015-12-22].

wszyscy Amharowie są chrześcijanami⁶. Całkowicie zislamizowane grupy etniczne to kuszyccy Somalowie i Afarowie⁷.

Bliskie kontakty pomiędzy różnymi grupami etnicznymi nie zawsze prowadziły do przejmowania religii. Przykładem może być lud Argobba mieszkający na południowo-wschodnich terenach Etiopii (w Uello, Szeua i Harergie). Argobba żyją w sąsiedztwie Amharów i posługują się semickim językiem argobynia zbliżonym do amharskiego, prawdopodobnie powstałym w trakcie migracji i kontaktów z Amharami⁸. Jednak Argobba nie przejęli od Amharów chrześcijaństwa, są ludem całkowicie zislamizowanym⁹.

Etiopię zamieszkują także grupy etniczne, które nie są jednolite pod względem religijnym. Duże grupy etniczne rozsiane po rozległych terenach lub te zamieszkujące tereny, które na przestrzeni dziejów raz były pod rządami etiopskich władców, a kiedy indziej pozostawały poza ich sferą oddziaływania, w sposób naturalny były poddawane wpływom obu religii. Dotyczy to między innymi Oromo, najbardziej licznej grupy etnicznej w Etiopii i jednej z największych w Afryce. W przybliżeniu można przyjąć, że około połowa ludności Oromo wyznaje chrześcijaństwo, a druga połowa wyznaje islam. Oromo pojawili się na terenach podległych władcom etiopskim w XVI wieku, kiedy najeżdżali Cesarstwo z południa i osiedlali się zajmując obszary sięgające daleko w kierunku północnym. Jednak to nie oni narzucali swoją kulturę, lecz przyjmowali zarówno kulturę jak i religię ludności wcześniej mieszkającej na tych terenach, ulegali amharyzacji i przyjmowali chrześcijaństwo¹⁰. Inne grupy Oromo żyjące na terenach położonych na południe od ówczesnych terenów Cesarstwa poddane były przede wszystkim wpływom islamu i na przestrzeni wieków przyjmowały tę religię¹¹. Współcześnie obserwuje się nie tylko wzrost politycznego znaczenia etiopskich Oromo, ale również rozwój nacio-

⁶ Tim Carmichael przytacza przykład rozpowszechnianego w kręgach muzułmańskich na początku lat 90. XX wieku dokumentu mającego na celu podkreślenie różnic pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami, gdzie termin 'Amhara' użyty został jako określenie grupy etnicznej przy okazji argumentu, że „większość Amharów zamieszkujących Uello to muzułmanie”. T. Carmichael, *Contemporary Ethiopian Discourse on Islamic History: the Politics of Historical Representation*, „Islam et Sociétés au Sud du Sahara”, 11, 1997, s. 169–186, tutaj: s. 171.

⁷ Wedle portalu internetowego Joshua Project, Somalowie i Afarowie wyznają jedynie islam. <https://joshuaproject.net/clusters/287> oraz https://joshuaproject.net/people_groups/11486 [dostęp z: 2015-12-22].

⁸ U. Braukämper, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia: Collected Essays*, LIT, Münster 2004, s. 24.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Por.: E.J. Keller, *The Ethnogenesis of the Oromo Nation and Its Implications for Politics in Ethiopia*, „The Journal of Modern African Studies”, 33, 4, 1955, s. 621–634, tutaj: s. 624 *et passim*.

¹¹ Por.: S. Kaplan, *Themes and Methods in the Study of Conversion in Ethiopia: A Review Essay*, „Journal of Religions in Africa”, 34, 3, 2004, s. 373–392, tutaj: s. 382; por. także: T. Østebo, *Local Reformers and the Search for Change: The Emergence of Salafism in Bale, Ethiopia*, „Africa”, 81, 4, 2001, s. 628–648, tutaj: s. 631 n. Na temat historii ludu Oromo: Mohammed Hassen, *The Oromo of Ethiopia: A History 1570–1860*, Red Sea Press, Cambridge 1990.

nalizmu Oromo. Jednakże badacz tego zagadnienia, Abbas Haji Gnamo twierdzi, że ani korzenie tego procesu nie zasadzają się na kwestiach religijnych, ani czynnik religijny nie przyczynia się do rozwoju tego fenomenu¹².

Innym przykładem zróżnicowanej religijnie grupy etnicznej są Guragie¹³. Mieszkają na południe i południowy wschód od Addis Abeby, a nazwa Guragie obejmuje wiele pomniejszych grup, przy czym siedem z nich (Czaha, Yża, Gieto, Muher, Ynnemor, Yndegen i Mekorkor) określa się jako związek nazywany „Siedmioma domami Guragie”. Prawdopodobnie jako odrębna grupa etniczna Guragie powstała w wyniku mieszania się grup przybywających z północy Etiopii, gdzie byli poddani wpływom chrześcijaństwa, z grupami przybywającymi ze wschodu. Etnogeneza części grup Guragie mówi o ich pochodzeniu z Półwyspu Arabskiego, inne przekazy podkreślają rolę muzułmańskiego szesnastowiecznego najeźdźcy na Etiopię, Ahmeda b. Ibrahima Al-Gaziego czyli Grania (amh. ‘Mañkut’), z którym niektórzy Guragie (np. grupa Uelenie) mieli przybyć na tereny, na których dzisiaj mieszkają. Te mity pochodzeniowe łączą się w oczywisty sposób z kręgiem wyznawców islamu¹⁴. W wydanej w latach 60. XX wieku książce poświęconej opisowi zasad życia Guragie, William A. Shack pisał, że „rozdzielenie religijne jest ważne i każdy Guragie w widoczny sposób określa swoją przynależność religijną, ale ogólnie Guragie nie są fanatyczni w stosunku do swojej religii, przynajmniej nie współcześnie”.¹⁵ Podkreślał, że rodziny należące do jednego lineażu mogą wyznawać różne religie, natomiast mieszkańcy jednego domostwa pod względem religijnym naśladują głowę rodu¹⁶.

Wśród grup, które określane były historycznie jako podgrupy Guragie są Syltie, dzisiaj sami postrzegający się jako odrębna grupa i coraz częściej tak przedstawiani w literaturze etiopistycznej¹⁷. W odróżnieniu od zróżnicowanych religijnie Guragie, Syltie są w zdecydowanej większości wyznawcami islamu, przy czym ta religia i działalność przywódców muzułmańskich w XIX wieku odegrała decydujące znaczenie dla ukształtowania się poczucia wspólnoty łączącej poszczególne plemiona Syltie. Islam jest wyznawany przez Syltie w na tyle ortodoksyjnej formie, że odróżnia ich od sąsiadów i innych mieszkańców Etiopii. Przejawia się to

¹² Abbas Haji Gnamo, *Islam, the Orthodox Church and Oromo Nationalism (Ethiopia)*, „Cahiers d'Études Africaines”, 165, 42–1, 2002, s. 99–120.

¹³ Wedle Joshua Project wśród grupy Guragie Sebat Biet 64% to wyznawcy chrześcijaństwa, przy czym 8,3% tej grupy należy do Kościoła Ewangelickiego. https://joshuaproject.net/people_groups/15917/ET [dostęp z: 2015-12-22].

¹⁴ Na temat Guragie por.: Worku Nida, *Gurage Ethno-historical Survey*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2005, s. 929–933.

¹⁵ W.A. Shack, *The Gurage: A People of the Ensete Culture*, Oxford University Press, London, New York, Nairobi 1966, s. 173.

¹⁶ *Ibidem*, s. 174.

¹⁷ D. Bustorf, *Selti Ethnography*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 4, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2010, s. 607–608.

choćby w zakrywaniu twarzy przez kobiety Syltie, czego nie spotyka się u innych grup etnicznych Etiopii¹⁸.

W rozważaniach o relacjach pomiędzy kwestiami etnicznymi i religijnymi nie sposób pominąć zagadnienia konfliktów, do których doszło na tym (zarówno etnicznym jak i religijnym) tle. Badacze odwołują się często do przykładu konfliktów pomiędzy Arsi-Oromo mieszkających na południe od Addis Abeby oraz w Balie w południowo-wschodniej Etiopii, a Amharami. Zostały one określone jako konflikty religijne. Istotne jest, że ich charakter religijny był ściśle powiązany z przynależnością etniczną: muzułmanie wywodzili się spośród Oromo, chrześcijanie byli Amharami¹⁹. Podłożem tych konfliktów z całą pewnością były historyczne uwarunkowania w relacjach panujących pomiędzy chrześcijańskimi Amharami, którzy podbili obszary Balie w XIX wieku i od tego czasu sprawowali nad nimi kontrolę, a wyznającymi islam Oromo, którzy wcześniej zamieszkiwali te tereny. W tych konkretnych przypadkach identyfikacja religijna była postrzegana jako jednoznaczna z identyfikacją etniczną i wynikającymi z tego podziałami. W innych jednak przypadkach można argumentować, że religia przyczyniała się też do przełamywania granic etnicznych. Tak było w przypadku islamu, kiedy pod koniec XIX wieku dzisiejsza wschodnia Etiopia została przyłączona do Cesarstwa. Podówczas, aż do upadku Cesarstwa w 1974 roku, wśród mieszkańców tych rejonów narodziła się potrzeba reakcji na zaistniałą sytuację i przeciwstawienia się władzy chrześcijańskich Amharów. To spowodowało, że wśród poszczególnych zislamizowanych ludów zamieszkujących te tereny, czyli Oromo, Argobba, Harari, Somali, czynnik religijny zadecydował o poczuciu wspólnoty i zacieraniu różnic etnicznych i kulturowych²⁰. Taką rolę pełnił islam i wcześniej. Przykładem może być muzułmańska dynastia Mammedocz, która panowała w okręgu Uerre Himeno w Uello w XVIII i XIX wieku. Z dynastii Mammedocz wywodził się ojciec wspomnianego w poprzedniej części artykułu etiopskiego władcy *lydża* Ijasu (1913–1916), Mikael Ali, który w 1878 roku przyjął chrzest ze względów politycznych. Władcy wywodzący się z tej dynastii podporządkowali sobie skłócone grupy Oromo i zjednoczyli je wykorzystując islam jako narzędzie stworzenia wspólnej tożsamości odróżniającej mieszkańców tych terenów od ich sąsiadów - chrześcijan. Jednocześnie Mammedocz nawiązywali sojusze z chrześcijańskimi władcami

¹⁸ Zaobserwowane przez autorkę w 2012 roku.

¹⁹ T. Østebø, *Christian-Muslim Relations*..., s. 85. Wedle Joshua Project wśród ludu Arsi-Oromo 85% wyznaje islam, a 7% chrześcijaństwo. Wśród chrześcijańskich Arsi-Oromo jedna czwarta to protestanci, a trzy czwarte stanowią wyznawcy Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego. https://joshuaproject.net/people_groups/19652/ET [Dostęp z: 2015-12-22]. Inne grupy Oromo mieszkające w Balie wedle tego samego źródła wyznają: w 97,5 % islam, a jedynie 0,5% to chrześcijanie. https://joshuaproject.net/people_groups/12286/ET [dostęp z: 2015-12-22].

²⁰ Por.: P.M. Klemm, *Oromo Fashion: Three Contemporary Body Arts Practices among Afran Gallo Women*, „African Arts”, 42, 1, 2009, s. 54–63, tutaj s. 58.

dużąc do pokojowego ułożenia stosunków z sąsiednimi prowincjami. Dla podkreślenia sojuszy zawierano szereg małżeństw dynastycznych z chrześcijankami nie oczekując, że te przyjmą islam²¹. Taka polityka zaowocowała wychowywaniem kolejnych pokoleń, dla których duże znaczenie miała znajomość przekazywanych im przez matki zasad chrześcijaństwa²². Niewątpliwie wpłynęło to na dzisiejsze silne różnicowanie religijne i etniczne w Uello.

Podsumowując rozważania na temat granic etnicznych pomiędzy wyznawcami islamu i chrześcijaństwa w Etiopii, można przyjąć, że o ile pewne grupy etniczne w znacznej większości są wyznawcami jednej religii i czynnik etniczny jest związany z poczuciem przynależności etnicznej, w przypadkach innych grup etnicznych, nie jest to jednoznaczne.

Przestrzeń wspólna i granice: ujęcie polityczne

Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że „[...] dyskurs wokół metafory »wyspa chrześcijaństwa [w morzu islamu]« nie jest przede wszystkim religijny, lecz oparty na kwestiach politycznych i dlatego odzwierciedla asymetrię w nierównym dostępie do władzy”²³. Nie ma wątpliwości, że przez stulecia w sferze sprawowania władzy w Etiopii granice oddzielały uprzywilejowanych chrześcijan od ich muzułmańskich sąsiadów, a często poddanych. Przede wszystkim, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, islam nie stanowił podstawy do legitymizacji władzy w państwie²⁴. Związek państwa i Kościoła został zainicjowany za rządów Jykuno Amlaka w XIII wieku²⁵ i przetrwał do upadku Cesarstwa w 1974 roku. Hajle Syllasje I wprowadzając zmiany, które często były powierzchowne, a które miały dostosować Etiopię do funkcjonowania w świecie XX wieku, w 1931 roku doprowadził do uchwalenia konstytucji, pierwszej w dziejach państwa. Dokument ten nie określał *expressis verbis* roli Kościoła w państwie²⁶. Prawdopodobnie wynikało to z faktu, że wówczas tradycyjne powiązanie państwa z Etiopskim Kościołem Ortodoksyjnym i rola chrześcijaństwa były jesz-

²¹ E. Ficquet, *Understanding Lij Iyasu through his Forefathers: the Mammedoch Imams of Wel-lo* [w:] E. Ficquet, W.G.C. Smidt (red.), *The Life and Times of Lij Iyasu of Ethiopia: New Insights*, LIT, Münster 2014, s. 5–29, tutaj: s. 10.

²² *Ibidem*. Jak znaczny był procent żon władców Mammedocz, które były chrześcijankami, pokazuje drzewo genealogiczne załączone do artykułu E. Fiqueta, *ibidem*, s. 28–29.

²³ P. Desplat, *The Articulation of Religious Identities and Their Boundaries in Ethiopia: Labeling Difference and Processes of Contextualization in Islam*, „Journal of Religion in Africa”, 35, 4, 2005, s. 482–505, tutaj: s. 486.

²⁴ Na ten temat m.in.: J. Abbink, *Religious Freedom and the Political Order: the Ethiopian ‘Secular State’ and the Containment of Muslim Identity Politics*, „Journal of Eastern African Studies”, 3, 8, 2014, s. 346–365, tutaj s. 347.

²⁵ Por. pierwsza część artykułu: H. Rubinkowska-Anioł, *Granice pomiędzy chrześcijaństwem a islamem w Etiopii*, „Afryka”, 41, 2015, s. 53–66, tutaj: s. 56.

²⁶ Angielskie tłumaczenie tekstu Konstytucji wraz z komentarzem zostało opublikowane w: W.M. Steen, *The Ethiopian Constitution*, The Ethiopian Research Council, Washington 1936.



Chrześcijański sklep rzeźniczy, fot. autorki, Etiopia 2009 r.

cze tak oczywiste, że tradycja, a nie spisany dokument, była wystarczającym gwarantem takiego stanu rzeczy. Jednak kolejna, zmodyfikowana Konstytucja z 1955 roku²⁷ została przed ogłoszeniem poddana weryfikacji przez przedstawicieli Kościoła²⁸. W wyniku tej weryfikacji w Konstytucji (art. 126) znalazł się zapis, że Etiopski Kościół Ortodoksyjny jest związany z państwem²⁹. W odróżnieniu od poprzedniej Konstytucji, która nie obligowała cesarza do przynależności do Etiopskiego Kościoła, Konstytucja z 1955 roku nakazywała cesarzowi wyznawanie etiopskiego chrześcijaństwa, natomiast art. 16 wykluczał spośród rodziny cesarskiej tych, którzy nie byłiby jego wyznawcami³⁰. W art. 7 zapisano, że koronacja na cesarza ma się odbywać wedle obrządku Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego (zgodnie ze wzorem ustanowionym przez koronację Hajle Syl-

²⁷ Tekst Konstytucji w wersji angielskiej dostępny na <https://chilot.files.wordpress.com/2011/04/1955-revised-constitution-of-ethiopia1.pdf> [dostęp z: 2015-12-16].

²⁸ C.E. Shenk, *Church and State in Ethiopia: From Monarchy to Marxism*, „Mission Studies”, 11–2, 22, 1994, s. 203–226, tutaj: s. 203.

²⁹ Tekst art. 126 głosi: „Etiopski Kościół Ortodoksyjny założony w IV w. zgodnie z doktryną Św. Marka, jest uznanym kościołem Cesarstwa i jako taki jest wspomagany przez państwo. Cesarz jest zobowiązany do wyznawania etiopskiej ortodoksyjnej wiary. Imię cesarza ma być wymieniane przy wszystkich ceremoniach religijnych”.

³⁰ Por.: C.E. Shenk, *op. cit.*, s. 203.

lasje I 2 listopada 1930 roku), a wedle art. 21 przysięga składana w trakcie koronacji miała zaczynać się od słów „w imię Boga...”. Art. 20 głosił, że w przypadku powołania Rady Regencyjnej członkowie Rady zobowiązani są złożyć przysięgę w obecności głowy Kościoła Etiopskiego i odwołując się do boskiej pomocy przy realizacji swoich obowiązków. Ta sama Konstytucja gwarantowała wolność religijną (art. 40).

Przed wszystkim jednak potęgą Kościoła polegała na jego tradycyjnym miejscu w koncepcji władzy w Cesarstwie³¹. Ceremonie religijne były nierozdzielnie związane z najważniejszymi świętami i wydarzeniami państwowymi, obecność dostojników kościelnych była integralną częścią wszystkich momentów historycznych. Badacze zgadzają się, że w czasach Cesarstwa muzułmanie byli w Etiopii traktowani jako obywatele drugiej kategorii. Taka sytuacja utrzymała się także po upadku Cesarstwa i przejściu władzy przez Derg (amh. ‘Komitet’) w 1974 roku, pomimo że oficjalnie zrównano wówczas prawa muzułmanów i chrześcijan. Jednak symboliczne uczestniczenie głowy kościoła etiopskiego jak i muzułmańskiego przywódcy we wszystkich świętach państwowych pozostało symbolem pozbawionym treści³². Realna zmiana nastąpiła dopiero po 1991 roku, kiedy władzę przejęła sprawująca ją do dzisiaj partia pod przywództwem Melesa Zenawiego, który piastował urząd premiera do śmierci w 2011 roku. To wówczas, w latach 90. w etiopskim krajobrazie pojawiły się meczety oraz rozgorzała dyskusja dotycząca współżycia wyznawców obu religii, w tym także etiopskiej i pozaetiopskiej historii dotyczącej islamu.

Islam i stosunek władców chrześcijańskich do muzułmanów miał jednak istotne znaczenie w polityce sprawujących władzę w Etiopii, i tak jest do dziś. Tilahun Bejital Zellelew w nadzwyczaj ciekawym artykule dotyczącym wzajemnych stosunków chrześcijan i muzułmanów analizowanych przez pryzmat semiotyki noża pisze: „(...) to, że islam nie osiągnął pozycji religii państwowej w Etiopii nie oznacza, że w ciągu historii nie przyczyniał się do stawiania pytań i wyzwań w sferze polityki. Nie umniejsza to także znaczenia islamu jako kulturowej siły, zarówno samego islamu, jak i w powiązaniu z innymi religiami, tj. z ortodoksyjnym chrześcijaństwem oraz innymi rdzennymi religiami”³³. Za panowania Hajle Syllasje I islam związany był z opozycją wobec cesarza. Na poziomie lokalnym duże znaczenie miały silne centra muzułmańskie, jak np. obszary położone w północnym Szeua. Mieszkający tam muzułmanie łączyli nastroje skierowane przeciwko chrześcijańskim Amharom ze sprzeciwem wobec rządzących. Ten stosunek do chrześcijańskiej elity został wykorzystany w cza-

³¹ *Ibidem*, s. 204.

³² *Ibidem*, s. 210.

³³ Tilahun Bejital Zellelew, *The Semitics of the Christian/Muslim Knife: Meat and Knife as Markers of Religious Identity of Ethiopia*, „Signs and Society”, 3, 1, 2015, s. 44–70, tutaj: s. 58.

sie okupacji przez Włochów, którzy promowali *dżihad* przeciwko sprzyjającemu cesarzowi ruchowi oporu³⁴.

W szerszej perspektywie historii Afryki Północno-Wschodniej należy stwierdzić, że przez setki lat muzułmańskie sąsiedztwo wywierało znaczący wpływ na politykę Etiopii, która znana była na świecie jako „chrześcijańska wyspa w morzu islamu”. Poza konfliktami pomiędzy chrześcijańskim Cesarstwem a muzułmańskimi sąsiadami, o których wspominałam w pierwszej części artykułu, istotne wydają się kwestie religijne, które miały znaczenie dla stosunków z jednym z najważniejszych państw w otoczeniu Etiopii – z Egiptem. Egipt postrzegany był przede wszystkim jako państwo zamieszkane i rządzone przez muzułmanów. Jednocześnie należy pamiętać, że do połowy XX wieku Etiopski Kościół Ortodoksyjny nie był autokefaliczny, lecz pozostawał zależny od zwierzchnictwa w Aleksandrii. Kontakty pomiędzy Etiopią a Egiptem wywierały wpływ na wewnętrzną politykę Etiopii, zwłaszcza gdy uwzględni się rolę etiopskich arcybiskupów, którzy byli przysyłanymi z Aleksandrii Koptami. Często byli oni postrzegani przez Etiopczyków jako prowadzący politykę, która miała sprzyjać interesom muzułmanów w Egipcie, nie zaś Etiopczyków³⁵. Sam fakt, że przysłany z Egiptu arcybiskup był niezbędny aby mógł odbyć się ceremonia koronacyjna w Cesarstwie, oraz wynikająca z tego zależność Etiopii od Egiptu, stanowiły przez wieki jeden z problemów etiopskich władców, który wpisywał się także w kwestie kontaktów Cesarstwa ze światem islamu. Doprowadzenie przez Hajle Syllasje do oderwania etiopskiego Kościoła od Kościoła Koptyjskiego i do autokefalii w 1959 roku było wynikiem polityki prowadzonej przez oba państwa w XX wieku, ale stanowi też cezurę kończącą okres zależności Etiopii od Egiptu pod tym względem.

Kolejnym przykładem wpływu stosunków religijnych na politykę w dwudziestowiecznej cesarskiej Etiopii jest okres odbudowy państwowości po odzyskaniu niepodległości spod włoskiej okupacji. Hajle Syllasje starał się nie angażować w widoczny sposób w kwestie religijne. Chrześcijaństwo siłą tradycji było religią państwową, a islam i jego wyznawcy mieli pozostać na marginesie polityki państwa. Cesarzowi zależało także, aby nie podsycać muzułmańskiego niezadowolenia, zwłaszcza po odzyskaniu niepodległości spod włoskiej okupacji w 1941 roku. Możliwość pojawienia czy nasilenia się ruchów, które byłyby wymierzone przeciwko rządowi i władcy, a dla których wspólną płaszczyzną mogłą być religia (w tym wypadku islam), w oczywisty sposób była wbrew interesom cesarza. Muzułmanie stanowili dużą część mieszkańców spornych terenów: byli większością

³⁴ Na temat tej kwestii w odniesieniu do muzułmanów skupionych wokół Bettie w północnym Szeua por.: Ahmed Hassen Omer, *Centres of Traditional Muslim Education in Northern Shäwa*, „Journal of Ethiopian Studies”, 39, 1–2, 2006, s. 13–33, tutaj: s. 23.

³⁵ Na ten temat por.: H. Erlich, *Identity and Church: Ethiopian-Egyptian Dialogue, 1924–59*, „International Journal of Middle East Studies”, 32, 1, 2000, s. 23–46.

we wschodniej prowincji – Ogadenie i znaczącą częścią społeczności Erytrei. Polityczne wcielenie obu tych obszarów do Etiopii w latach czterdziestych i pięćdziesiątych było jednym z priorytetów Hajle Syllasje. Erytrea, jako wcześniejsza włoska kolonia, a Ogaden jako tereny somalijskie, nie zostały od razu po wyzwoleniu przez Brytyjczyków spod włoskiej okupacji oddane pod władzę cesarza. Erytrea od 1941 do 1949 roku była zarządzana przez wojsko brytyjskie (British Military Administration), przy czym od 1947 roku formalnie funkcjonowała jako terytorium mandatowe na mocy traktatu pokojowego z Włochami. W latach 1949–1952 Erytrea pozostawała pod zarządem brytyjskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, od 1950 roku współpracującego z Komisją ONZ do spraw Erytrei. Hajle Syllasje domagał się wcielenia Erytrei do Etiopii na podstawie wspólnego dorobku cywilizacyjnego tych obszarów, wspólnej historii i warunków etnicznych. Należy przy tym wspomnieć, że wśród mieszkańców Erytrei, którzy byli przeciwnikami bądź zwolennikami całkowitego włączenia Erytrei do Etiopii, (co było kwestią ogromnej wagi w latach czterdziestych i pięćdziesiątych) nie istniały wyraźne podziały na chrześcijan i muzułmanów. W 1952 roku Erytrea została sfederowana z Etiopią, w 1962 roku została całkowicie włączona do Etiopii, stała się jedną z jej prowincji³⁶.

W wyniku zwycięskiej wojny z Włochami, Brytyjczycy sprawowali także kontrolę nad Ogadenem, który planowali przyłączyć do Brytyjskiego Somalilandu. W wyniku działań dyplomatycznych Hajle Syllasjemu udało się odzyskać Ogaden, który został zwrócony Etiopii w 1949 roku, a ostatecznie w 1954 etiopsko-brytyjskie porozumienie przypieczętowało ten stan rzeczy. Dlatego Hajle Syllasje po roku 1941, chcąc stworzyć państwo zjednoczone, o scentralizowanej władzy, przykładął ogromną wagę do kontroli sprawowanej nad terenami zamieszkanymi przez muzułmanów i starał się nie wywoływać sporów religijnych, które mogłyby nasilić antyetiopskie sentymenty w Erytrei czy w Ogadenie.

W XX wieku muzułmańskie społeczności w Cesarstwie miały prawo do ograniczonej samorządności w oparciu o zasady związane z islamem. Takie założenie w stosunku do muzułmanów wprowadził Menelik, a Hajle Syllasje kontynuował tę politykę, chociaż często wprowadzając ograniczenia przywilejów, jakie przysługiwały muzułmanom we wcześniejszym okresie. Tak było m.in. w przypadku ludu Harari zamieszkującego okolice Hareru³⁷. Jak twierdzi Tim Carmichael, cesarz starał się stworzyć wrażenie sprzyjania muzułmanom. Niepopularne posunięcia pozostawiał lokalnej administracji, sam zaś zabierał głos obiecując interwencję,

³⁶ Od 1993 roku Erytrea jest niepodległym państwem.

³⁷ Por.: T. Carmichael, *Political Culture in Ethiopia's Provincial Administration: Haile Sellasie, Blata Ayele Gebre and the (Hareri) Kulub Movement of 1948* [w:] M. Page et al. (red.), *Personality and Political Culture in Modern Africa*, Boston University African Studies Center Press, Boston 1998, s. 195–212.

a w kwestiach spornych wypowiadał się dopiero kiedy zostało osiągnięte porozumienie. Starał się by cesarska władza i jego osoba kojarzyła się poddanym z rozejmem i kontaktami pokojowymi, natomiast lokalnych urzędników obarczał odpowiedzialnością za podejmowanie wszelkich decyzji, przede wszystkich tych niepopularnych³⁸.

Można zauważyć, że w prasie wydawanej za czasów panowania Hajle Syllasje temat muzułmanów mieszkających w Etiopii był bardzo rzadko podejmowany, wręcz pomijany. Kiedy jednak informacje bądź zdjęcia nawiązujące do tej tematyki były publikowane, starano się by ich wydźwięk był jak najbardziej neutralny. I tak na przykład w wydany w 1964 roku (6 *mijazja* 1956 wedle kalendarza etiopskiego) numerze gazety „Addis Zemen” opublikowano zdjęcie, które podpisano jako przedstawiające etiopskich muzułmanów udających się na pielgrzymkę do Mekki i Medyny. Zdjęcie to nie ilustruje żadnego artykułu, nie towarzyszy mu żaden komentarz. Publikowanie zdjęć o różnej tematyce oderwanych od kontekstu było podówczas zwyczajem w etiopskich gazetach. Jest to jednak przykład na to, że o etiopskich muzułmanach w oficjalnej prasie wspomniano, jednak z rzadka i nie podejmując dyskusji na tematy związane z relacjami pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami.

Kwestie religijne pojawiały się także w związku z wydarzeniami towarzyszącymi upadkowi Cesarstwa i rewolucji w 1974 roku. Wrzenie polityczne ostatnich lat Cesarstwa doprowadziło do protestów społecznych dotyczących różnorodnych kwestii. 20 kwietnia odbyła się wielka demonstracja, bez precedensu w historii Etiopii, która miała również wydźwięk religijny. Wzięło w niej udział sto tysięcy Etiopczyków, zarówno chrześcijan jak i muzułmanów, a jej cele były wielorakie. Protestujący domagali się nie tylko kresu dyskryminacji muzułmanów, ale też rozdzielenia państwa i kościoła³⁹. Wspomina się o hasłach feministycznych (także związanych z kwestiami religijnymi). Celem demonstrujących kobiet miało być pokazanie, że kobiety opowiadają się za pokojowymi stosunkami pomiędzy wyznawcami obu religii, a także ukazanie możliwości przekraczania barier religijnych. Uczestniczki demonstracji domagały się też równości wszystkich kobiet oraz zaangażowania ze strony władz w problem muzułmanek, które – jak twierdziły – były poniżane przez swoich mężów. Wysuwały także żądania nie związane z kwestiami religijnymi, między innymi oczekiwały wsparcia dla prostytutek, jako grupy wykorzystywanej i poniżanej przez całe etiopskie społeczeństwo⁴⁰. To podczas tych wystąpień muzułmanie domagali się by posługiwać się terminem „etiopscy muzułmanie” zamiast „muzułmanie

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Hussein Ahmed, *Coexistence and/or Confrontation?: Towards a Reappraisal of Christian-Muslim Encounter in Contemporary Ethiopia*, „Journal of Religion in Africa”, 36, 1, 2006, s. 4–22, tutaj: s. 10n.; T. Østebo, *Christian-Muslim Relations...*, s. 79; C.E. Shenk, *op.cit.*, s. 207.

⁴⁰ Alem Desta, *Candace: Invincible women of Ethiopia*, Ethiopian Millennium Foundation (SEM), Amsterdam 2008, s. 128.

w Etiopii”. 19 kwietnia 1974 roku delegacja muzułmanów przedstawiła premierowi petycję dotyczącą tego i kilku innych postulatów. Były to: wprowadzenie świąt muzułmańskich jako świąt państwowych, uznanie przez państwo religii muzułmańskiej oraz finansowe wsparcie dla tej religii, wprowadzenie prawa zrzeszania się, a także dostępu do radia i telewizji oraz równego dostępu do urzędów państwowych⁴¹. Wystąpienie to spotkało się z reakcją chrześcijan zaniepokojonych możliwością utraty dotychczasowej pozycji⁴².

Początek lat 90. i przejęcie władzy przez Etiopski Ludowy Front Demokratyczno-Rewolucyjny (EPRDF), który do dzisiaj sprawuje władzę, przyniosły radykalne zmiany w prawach etiopskich muzułmanów. W obowiązującej Konstytucji, tak jak i we wcześniejszych, prawa wyznawców wszystkich religii są zrównane. Jednak obecnie sytuacja muzułmanów jest inna niż w poprzednich okresach w historii Etiopii⁴³. Jednak w dalszym ciągu kwestie religijne nie pozostają bez znaczenia w etiopskiej polityce. Rząd etiopski nadal składa się w przeważającej części z chrześcijan. Zmiany, które dokonały się na początku lat 90. XX wieku spowodowały włączenie do świąt państwowych najważniejszych świąt muzułmańskich, uchylone zostały wcześniejsze ograniczenia dla udających się do Mekki, został zniesiony zakaz handlu muzułmańską literaturą religijną⁴⁴. Najwyższy sąd muzułmański powołany w 1974 roku, został ponownie uznany przez prawo etiopskie w 1992 roku⁴⁵. Z drugiej strony wśród chrześcijan pojawiły się obawy przed rozprzestrzenianiem się islamem i coraz silniejszą pozycją jego wyznawców. Takie nastroje zanotował Tim Carmichael podczas badań prowadzonych w latach 1993–94⁴⁶, takie opinie często też można usłyszeć obecnie⁴⁷.

Podsumowując rozważania na temat uwarunkowań politycznych mających wpływ na wspólne bądź oddzielne obszary życia muzułmanów i chrześcijan w Etiopii można zauważyć, że panująca przez setki lat sytuacja, w której władza pozostawała w rękach chrześcijan, a muzułmanie mieli mniejsze prawa niż ich chrześcijańscy sąsiedzi, zdecydowanie się zmienia. Jednak czynnik religijny i znaczenie islamu zawsze były ważne dla sposobu sprawowania władzy w Etiopii,

⁴¹ T. Østebo, *Christian-Muslim Relations...*, s. 79; C.E. Shenk, *op. cit.*, s. 207. Na ten temat por. także: J. Markakis, Nega Ayele, *Class and Revolution in Ethiopia*, Spokesman, Nottingham 1978, s. 94.

⁴² Hussein Ahmed, *Coexistence...*, s. 11; T. Østebo, *Christian-Muslim Relations...*, s. 79; Shenk, *op.cit.*, s. 207.

⁴³ Obowiązująca Konstytucja Etiopii po angielsku dostępna na: www.servat.unibe.ch/icl/et00000_.html [dostęp z: 2015-12-19]. Artykuł 11 mówi o rozdzieleniu państwa i religii. Głosi: „(1) State and religion are sparate; (20) There shall be no state religion; (3) The state shall not interfere in religious matters and religion shall not interfere in state affairs.”

⁴⁴ Hussein Ahmed, *Coexistence...*, s. 11; T. Østebo, *Christian-Muslim Relations...*, s. 79.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ T. Carmichael, *Contemporary Ethiopian Discourse ...*

⁴⁷ Wielokrotnie wygłaszali je moi chrześcijańscy rozmówcy w latach 2005–2012.

a nastawienie i opinie muzułmanów były ogromnie istotne i siłą rzeczy musiały być brane pod uwagę przez chrześcijańskich władców.

Przestrzeń wspólna i granice: ujęcie kulturowe

Dla kulturowych zależności pomiędzy islamem a chrześcijaństwem w Etiopii decydujący jest fakt specyficznego rozprzestrzeniania się islamu w tym rejonie. Etiopska kultura chrześcijańska ukształtowała się na pniu judeo-chrześcijańskim. Silne związki z Półwyspem Arabskim przejawiają się chociażby w legendarnym przekazie o pochodzeniu władzy w Etiopii z Jerozolimy i wywodzeniu władców od króla Salomona. Islam, tak jak kultura i cywilizacja judeo-chrześcijańska, przez wieki przenikał na tereny etiopskie z kierunku północno-wschodniego, a proces ten miał charakter pokojowy. Jak twierdzi wielu badaczy zajmujących się tym zagadnieniem, początkowe kontakty pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami w Etiopii nie opierały się na użyciu siły. Rozprzestrzenianiu się islamu nie towarzyszyła arabizacja, natomiast kształtował się on pod wpływem ciągłego kontaktu z etiopskim chrześcijaństwem⁴⁸.

W literaturze często wspomina się, że tym co miało odróżniać sposób życia muzułmanów i chrześcijan było zaangażowanie tych pierwszych w handel, podczas gdy chrześcijanie tradycyjnie byli rolnikami⁴⁹. Z informacji zapisanych w XVI wieku przez portugalskiego jezuitę Alvaresa wynika, że muzułmanie na terenach chrześcijańskiego płaskowyżu mieszkali w oddzielnych osadach, jednak ich zajęcie przynosiło zysk władcy płacony „w złocie i jedwabnych produktach”⁵⁰. W okresie świetności Gonderu, który w XVII i XVIII wieku był siedzibą etiopskich władców, miasto podzielone było na część muzułmańską i chrześcijańską⁵¹. Również w latach 30. XX wieku, kiedy miasto przetrwało muzułmańskie najazdy z północy jako niepozorna osada, Michel Leiris, który przebywał tam razem z Marcelem Griaulem i prowadził badania na temat kultu *zar*, opisał, że muzułmanie i chrześcijanie mieszkają w osobnych dzielnicach⁵². Sam jednak kult *zar*, praktykowany i popularny do dzisiaj, wydaje się łączyć elementy nawiązują-

⁴⁸ J. Abbink, *An Historical-Anthropological Approach to Islam in Ethiopia: Issues of Identity and Politics*, „Journal of African Cultural Studies”, 11, 2, 1998, s. 109–24; Hussein Ahmed, *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform and Reaction*, Brill, Leiden 2001, *passim*; D. Robinson, *Muslim Societies in African History*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 113; J.S. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, Oxford University Press, Oxford 1952.

⁴⁹ Na temat handlu pozostającego w rękach muzułmanów: Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270–1527*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1972, s. 87n; R. Pankhurst, *A Social History of Ethiopia: The Northern and Central Highlands from Early Medieval Times to the Rise of Emperor Tēwōdros II*, Institut of Ethiopian Studies, Addis Ababa University 1990, s. 53n.

⁵⁰ R. Pankhurst, *op. cit.*, s. 56.

⁵¹ *Ibidem*. s. 100.

⁵² M. Leiris, *L'Afrique Fantôme*, Éditions Gallimard, Paris 1981, na temat Addis Alem, muzułmańskiej dzielnicy Gonderu: s. 543.

ce do tradycji zarówno islamu jak i chrześcijaństwa⁵³. Uczestniczenie w nim nie jest ograniczone do wyznawców jednej religii, imiona duchów nawiedzających uczestniczki są zarówno chrześcijańskie jak i muzułmańskie. Również słownictwo używane w trakcie rytuałów nawiązuje do słownictwa związanego z obrzędami zarówno chrześcijańskimi jak i muzułmańskimi.

W codziennym życiu Etiopczyków wiele jest obszarów kultury, gdzie wyznawana przez nich religia narzuca potrzebę podkreślenia przynależności do grupy wyznawców. Jednym z przykładów na to, że Etiopczycy przywiązują duże znaczenie do odrębności religijnej w kontekście codziennych czynności i zachowań, jest spożywanie posiłków, a przede wszystkim mięsa. Jak pisze Terje Østebø „w całym kraju chrześcijanie i muzułmanie ściśle przestrzegają tego tabu [spożywania mięsa przygotowanego przez rzeźnika danego wyznania], i jedynie zwierzęta ubite przez wyznawcę tej samej religii są dopuszczone do konsumpcji”⁵⁴. Eloi Ficquet zgadza się z tym pisząc, że „chrześcijanie i muzułmanie nigdy nie jedzą wspólnie mięsa”⁵⁵ (co jest zdecydowanym nadużyciem), ale również podkreśla, że uwarunkowania związane z zakazami i nakazami związanymi ze spożywaniem mięsa powodują specyficzną dynamikę społeczną kształtując współczesne społeczeństwo⁵⁶. Etiopczycy, z którymi miałam okazję rozmawiać na ten temat podkreślali znaczenie tabu związanego z ubojem zwierząt. Również osoby określające się jako niereligijne twierdzą, że pozostają wierne spożywaniu mięsa wyłącznie pochodzącego z uboju u rzeźnika związanego z religią, wśród wyznawców której się urodzili i wychowali⁵⁷.

Tilahun Bejital Zellelew zwraca uwagę na wzrost znaczenia granic wyznaczonych przez tabu związane z dietą chrześcijan i muzułmanów, a konkretnie z religijnym ubojem, który miał miejsce w następstwie szesnastowiecznych muzułmańskich podbojów Grania, w trakcie których chrześcijanie byli zmuszani do przejścia na islam. Po zwycięstwie chrześcijańskich Etiopczyków i zakończeniu tych wojen, w interesie Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego było podkreślanie różnic w zachowaniach kulturowych muzułmanów i chrześcijan. Miało to służyć oddzieleniu chrześcijańskiej kultury od muzułmańskiej, aby umocnić i zachować chrześcijaństwo i związaną z nim kulturę⁵⁸.

⁵³ *Ibidem, passim.*

⁵⁴ T. Østebø, *Christian-Muslim Relations...*, s. 72.

⁵⁵ E. Ficquet, *Flesh Soaked in Faith: Meat as a Marker of the Boundary Between Christians and Muslims in Ethiopia*, [w:] B.F. Soares (red.), *Muslim-Christians Encounters in Africa*, Brill, Leiden 2006, 39–56, tutaj: s. 44.

⁵⁶ „Jak każdy podział, ten „podział ze względu na dietę” dostarcza powodu do konfrontacji, ponownego dostosowania się do sytuacji oraz przekraczania granic, czego efekty przyczyniają się do tworzenia przestrzeni dla narodu współczesnej Etiopii”. E. Ficquet, *Flesh Soaked in Faith...*, s. 41.

⁵⁷ Pytania o stosunek do sposobu uboju zwierząt starałam się zadawać wyznawcom obu religii i przedstawicielom różnych grup społecznych przy różnych okazjach podczas moich pobytów w Etiopii w latach 2005–2012.

⁵⁸ Tilahun Bejital Zellelew, *op. cit.*, s. 56.

Należy jednak zauważyć, że tabu żywieniowe dotyczy jedynie symboliki uboju, a konkretnie słów wypowiedzianych w jego trakcie. Dla etiopskich chrześcijan, jak i dla muzułmanów, każdy element uboju ma znaczenie, łącznie z ułożeniem zwierzęcia głową na wschód (w przypadku chrześcijan), co zbiega się z ułożeniem zwierzęcia głową w kierunku Mekki (w przypadku muzułmanów). Tym co odróżnia oba rytuały są formuły. Chrześcijanie wygłaszają „Besyme ab ueueld uemenfes qyddus ahadu amlak” (czyli ‘W imię Ojca i Syna, Ducha Świętego, Boga Jedyne’) a muzułmanie „Bismillah al-rahman al-rahim” (‘W imię Boga Miłosiernego, Litościwego’)⁵⁹. Poza tym symbolicznym podkreśleniem przynależności religijnej i uboju zgodnie z wymogami danej religii, nie istnieją zasadnicze różnice w diecie etiopskich chrześcijan i muzułmanów. Ani muzułmanie, ani wyznawcy Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego nie jedzą wieprzowiny. Obie grupy najczęściej spożywają drób, baraninę, mięso kozy i najbardziej cenioną – wołowinę. Tak więc pod względem rodzaju mięsa dieta etiopskich chrześcijan i muzułmanów nie różni się. Różnica polega na odmiennym miejscu i sposobie uboju, a przede wszystkim na formułach wypowiedzianych w jego trakcie. Zarówno na ulicach miast jak i po wsiach, wyraźnie widać, że kwestia kupowania i spożywania mięsa z odpowiedniego uboju jest istotna. Każdy sklep bądź stragan jest wyraźnie oznaczony, by wiadomo było z jakiego uboju pochodzi mięso. Najczęściej jest to napis głoszący ‘rzeźnik chrześcijański’ (*Jekrystian syga biet*) lub ‘rzeźnik muzułmański’ (*Jeislam syga biet*) lub/i znak krzyża bądź półksiężyca. Na terenach, które są w największym stopniu jednolite religijnie takie oznaczenia rzeźnika są rzadsze. I tak w murach Hareru na znanym w okolicy targu z mięsem, wszyscy wiedzą, że rzeźnicy są muzułmańscy. W tym regionie istnieje jednak inne oznaczenie z jakiego uboju pochodzi mięso. U rzeźnika muzułmańskiego płaty mięsa powinny wisieć przed sprzedającym, natomiast u chrześcijańskiego sprzedający stoi przed sprzedawanym mięsem⁶⁰.

W Etiopskiej tradycji bardzo często – zwłaszcza przy uroczystych okazjach – korzysta się z restauracji. Ich wybór jest ogromny, a klientela liczna. Duża część restauracji jest skierowana do wybranych grup – muzułmanów bądź chrześcijan, a restauracje noszą nazwy, które nie pozostawiają wątpliwości w jaki sposób przygotowane zostało serwowane tam mięso (np. *Qal Kidan*, amh. ‘Przymierze’ bądź ‘Komunia’, oznacza, że jest to restauracja chrześcijańska).

Nakazy religijne związane ze spożywaniem mięsa pociągają też za sobą inne konsekwencje. Zgodnie z zasadami etiopskiego chrześcijaństwa w czasie postów, a w Kościele Etiopskim jest ich wiele i są długie, ubój zwierząt nie jest dozwolony. Dlatego w czasie postu w cesarskich rzeźniach pracowali muzułmanie, ponieważ ich ten zakaz nie obowiązywał⁶¹.

⁵⁹ E. Ficquet, *Flesh Soaked in Faith...*, s. 46.

⁶⁰ Badania terenowe w Harerze styczeń 2011.

⁶¹ R. Agstner (red.), *Arbeiten und Leben am Hof Haile Selassie I. Lore Trenkler: Erinnerungen 1960–1975*, Harrasowitz, Wiesbaden 2011, s. 78.

Ciekawym zagadnieniem dotyczącym życia codziennego wyznawców islamu i chrześcijaństwa w Etiopii jest kwestia małżeństw. Na terenach zamieszkiwanych zarówno przez muzułmanów jak i przez chrześcijan stosunkowo często dochodzi do małżeństw mieszanych. Wspomniane już były wcześniej małżeństwa dynastyczne zawierane przez władców wywodzących się z muzułmańskiej dynastii Mammadocz. W XX wieku zwolennikiem takiej polityki był wnuk Menelika II, Ijasu, który wielokrotnie sam zawierał takie małżeństwa. I tak na przykład w 1913 roku Ijasu starał się o doprowadzenie do rozejmu i pokojowych stosunków z grupami Oromo i Afarami zamieszkującymi wschodnią część Cesarstwa. By to osiągnąć poślubił Fatimę, która była córką *negadrasa*⁶² Abubakera. Fatima urodziła Ijasu syna, któremu ten nadał chrześcijańskie imię Menelik⁶³.

Małżeństwa pomiędzy chrześcijanami i muzułmanami miały duże znaczenie polityczne, ale były i są zawierane nie tylko z tych względów. Wydaje się, że Etiopczycy nie w pełni zdają sobie sprawę z tego fenomenu. Wielokrotnie pytani o małżeństwa mieszane z przekonaniem odpowiadają, że takich w Etiopii nie ma. Dopiero później, w trakcie rozmowy uświadamiają sobie, że nie jest to prawdą, a często okazuje się, że przykłady takich małżeństw znajdują we własnych rodzinach. Poza dużymi miastami, gdzie małżeństwa pomiędzy wyznawcami różnych religii wynikają również z procesu sekularyzacji i odchodzenia od tradycji, wielokrotnie już wspomniana w tym artykule wieloetniczna i niejednorodna religijnie prowincja Uello, a zwłaszcza jej stolica – Desie, wspomniana jest jako ta, gdzie częściej niż w innych regionach dochodzi do małżeństw mieszanych⁶⁴. Brakuje opracowania tego zagadnienia w literaturze przedmiotu, a większość pytań, które się pojawiają (choćaby o sposoby rozwiązywania problemu spożywania mięsa w takich rodzinach czy o to jaką religię przyjmują dzieci narodzone z mieszanych związków) oczekuje na pogłębione badania.

Ze względu na ograniczoną objętość niniejszego artykułu, chciałabym jedynie zwrócić uwagę na inne zbieżności i rozbieżności pomiędzy chrześcijaństwem i islamem w etiopskiej kulturze, nie podejmując się w tutaj ich analizy. Etiopia jest jednym z niewielu obszarów kulturowych w Afryce, gdzie od tysięcy lat funkcjonowało pismo. W oczywisty sposób wywarło ono ogromny wpływ na kształtowa-

⁶² *Negadras* – (amh. „przełożony kupców”), w XIX i XX wieku tytuł wysokiego urzędnika w Cesarstwie Etiopskim odpowiedzialnego za handel i opłaty celne.

⁶³ Ahmed Hassen Omer, *The Coup d'État of September 26, 1916: Different Perceptions*, „Journal of Ethiopian Studies”, 46, 2013, s. 98–120, tutaj: s. 106. Na temat małżeństw Ijasu pisali także etiopscy współcześni mu historycy Mersie Hazen Uelde Qirqos, *Jezemen tarik tyzzytaje kajehtynna kesemahut 1896–1922*, Addis Abeba Uniwersiti Pries, Addis Abeba 1999 [2006/2007] i Gebre Ygziabhier Eljas w: R. Molvaer (red. i tłum.), *Prowess, Piety and Politics: the Chronicle of Abeto Iyasu and Empress Zewditu of Ethiopia (1909–1930)*, Rüdiger Köppe, Köln 1994. Por.: Z. Augustyniak, *Lij Iyasu's Marriages as a Reflection of his Domestic Policy*, [w:] E. Ficquet, W.G.C. Smidt (red.), *op. cit.*, s. 39–47.

⁶⁴ Badania terenowe w latach 2008–2009.

nie się kultury w tej części kontynentu. Chrześcijańską kulturę etiopską często postrzega się jako funkcjonującą pomiędzy kulturą oralną i piśmienną, ponieważ oba te sposoby przekazywania wiedzy i informacji mają ogromne znaczenie dla Etiopczyków. Wśród etiopskich ludów muzułmańskich dopiero część z nich w XX wieku zaczęła korzystać z pisma, są to między innymi Somalisi i Afarowie, ale dla innych grup pismo odgrywało istotną rolę. Tak było między innymi w przypadku muzułmanów mieszkających w Harerze i jego okolicach. To łączy się z innymi kwestiami kulturowymi, w tym z tradycyjnym etiopskim szkolnictwem. Szkoły chrześcijańskie rozwijały się przy kościołach i klasztorach rozrzuconych po całym obszarze zamieszkanym przez etiopskich chrześcijan⁶⁵. Także szkolnictwo muzułmańskie związane było z centrami religijnymi, z których najbardziej znane znajdowały się w Szeua, Uello i okolicach Hareru⁶⁶.

Interesującym przykładem na przenikanie się codziennego życia chrześcijan i muzułmanów oraz przekraczanie granic pomiędzy wyznawcami obu religii jest też tradycyjna organizacja społeczna zwana *yqqub*⁶⁷. *Yqqub* jest swego rodzaju spółdzielnią. W jej ramach sąsiedzi zbierają pieniądze na wspólne projekty, a zasady nie przewidują podziału środków ze względu na wyznanie partycypujących w tym przedsięwzięciu. W wyniku takiego podejścia niejednokrotnie zdarza się, że ze środków danej społeczności, do której należą zarówno chrześcijanie jak i muzułmanie, buduje się lub remontuje lokalne meczety bądź kościoły. W ten sposób pieniądze zbierane przez chrześcijan zostają wydane na budowę meczetu, lub pieniądze muzułmanów, na remont kościoła. Etiopska tradycja wymaga też, by spory rozstrzygane były przez osoby starsze i doświadczone, uznawane przez członków społeczności za odpowiednie do podjęcia się takiej roli. Często zadanie to przypada chrześcijańskiemu lub muzułmańskiemu duchownemu, nawet jeżeli sprawa dotyczy osób innego wyznania. Z tego też powodu nie jest rzadkością, że muzułmanie zwracają się o radę do księdza, a chrześcijanie do imama. Kolejnym przykładem przełamywania granic w etiopskiej kulturze jest tradycja zezwalająca na wykorzystywanie tych samych miejsc jako miejsc kultu zarówno przez chrześcijan jak i przez muzułmanów. Często dzieje się tak w wyjątkowych sytuacjach (np. w obliczu klęski głodu) kiedy całe społeczności modlą się razem w kościele bądź w meczecie. Jon Abbink zasygnalizował istnienie zjawiska oddawania czci

⁶⁵ Na temat tradycyjnego chrześcijańskiego szkolnictwa por.: M. Krzyżanowska, *Szkolnictwo kościelne w Etiopii: Uczeń na prażonym ziarnie (część I)*, „Afryka”, 28, 2008/2009, s. 41–52; *Ead.*, *Szkolnictwo kościelne w Etiopii: Uczeń na prażonym ziarnie (część II)*, „Afryka”, 29–30, 2009, s. 25–46.

⁶⁶ Ahmed Hassen Omer, *Centres of Traditional Muslim Education in Northern Shāwa...*, s. 13–33; Hussein Ahmed, *Traditional Muslim Education in Wallo*, [w:] *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies*, Nauka, Moscow 1988, s. 94–106.

⁶⁷ Na ten temat: P. Chmielewski, *Stowarzyszenia iqqub i iddir jako tradycyjne formy przeciwdziałania zjawisku wykluczenia społecznego w Etiopii*, praca magisterska, Uniwersytet Warszawski, 2012.

temu samemu świętemu i wspólne uczestnictwo w pielgrzymkach, a Alula Panikhurst zwrócił uwagę na czczenie tych samych miejsc świętych oraz przenikanie się muzułmańskich i chrześcijańskich elementów podczas pielgrzymek. Kolejne zagadnienie oczekujące na dalsze badania dotyczy przejmowania przez muzułmanów wzorców chrześcijańskich. Przykładu tego zjawiska mogą dostarczyć opisane przez Jona Abbinka muzułmańskie klasztory w Etiopii.

Muzułmanie i chrześcijanie tak długo żyli w Etiopii obok siebie, że bez wątplenia można mówić o „kulturze etiopskiej”, na którą składają się zwyczaje zarówno muzułmanów jak i chrześcijan. W tak pojmowanej etiopskiej kulturze życie religijne jest bardzo istotne, ale kultura ta ukształtowała się adoptując zwyczaje wyznawców obu religii, co nie oznacza, że nie pozostawiła odrębnych przestrzeni, właściwych tylko dla wyznawców jednej religii.

Kilka uwag na temat historii badań

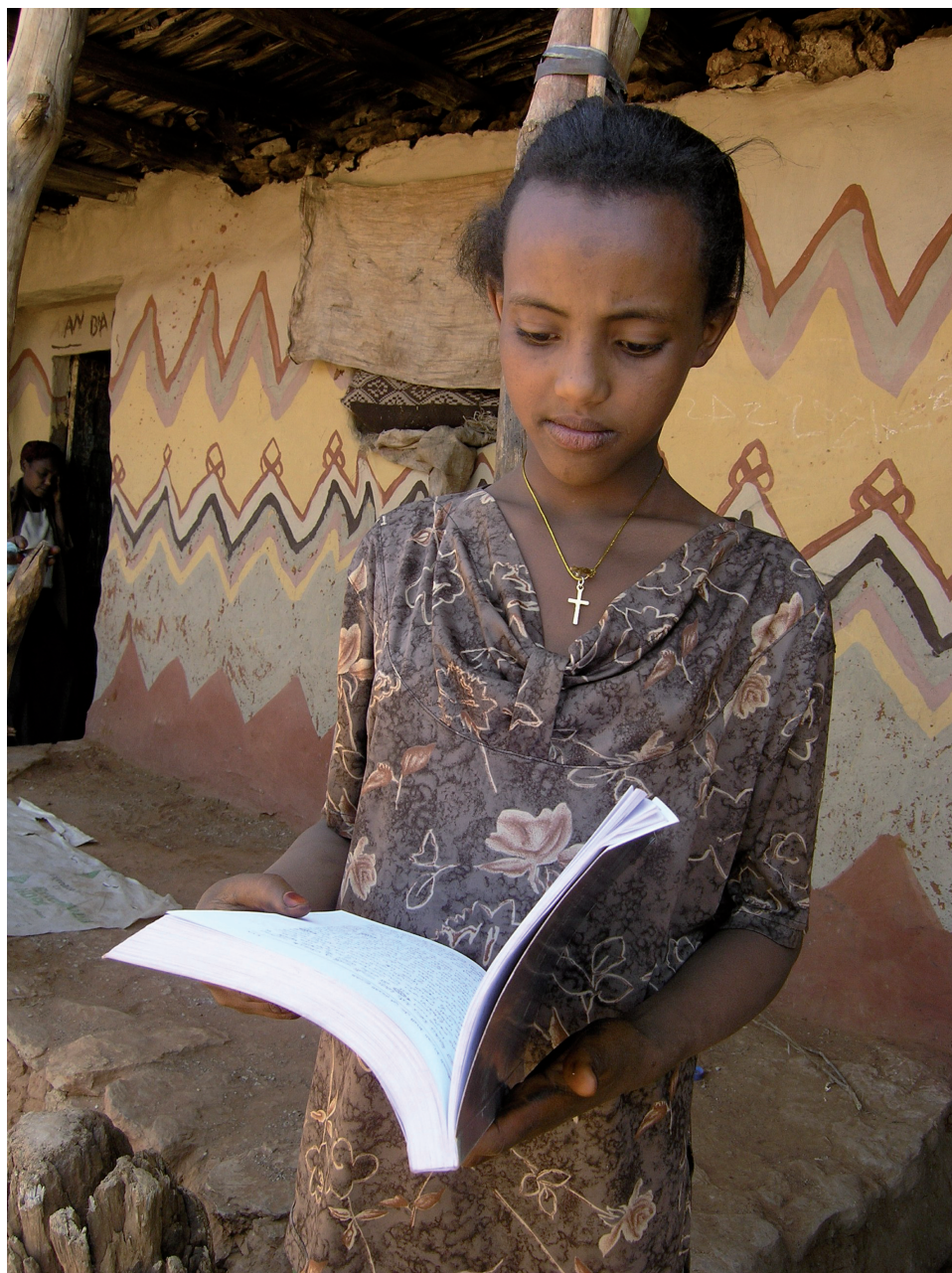
W historii badań nad islamem w Etiopii zauważalna jest wyraźna granica. Wraz ze zmianą rządzących w 1991 roku i odmiennym podejściem do muzułmanów, badacze – zarówno etiopscy jak i spoza Etiopii – zainteresowali się islamem w Etiopii, czego rezultatem było pojawienie się literatury na ten temat. Z całą pewnością można stwierdzić, że wcześniej badania takie były marginalizowane. Historia badań etiopistycznych do ostatnich dekad XX wieku koncentrowała się na chrześcijaństwie, kulturze związanej z judeo-chrześcijańską cywilizacją etiopską i historią chrześcijańskiego Cesarstwa. Do końca lat 80. ukazały się jedynie nieliczne artykuły naukowe podejmujące temat islamu w Etiopii, a jedyna monografia, która cytowana była przez dziesięciolecia to osławione dzieło autorstwa Trimingham „Islam in Ethiopia” wydane w 1952 roku⁶⁸. Pionierem wśród badaczy islamu w Etiopii i autorem wielu artykułów i opracowań jest nieżyjący już Hussein Ahmed. Jego książka poświęcona historii rozprzestrzeniania się islamu w XIX wieku w Uello była pierwszym – od czasów książki Trimingham – opracowaniem poświęconym tej problematyce⁶⁹.

Jednym z najczęściej obecnie podejmowanych tematów dotyczących islamu i chrześcijaństwa w Etiopii jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, na ile stosunki pomiędzy wyznawcami tych religii są pokojowe, na ile pozostają one w konflikcie⁷⁰. Wyraźnie widać też pojawienie się emocjonalnego zaangażowania.

⁶⁸ Wśród nielicznych artykułów poświęcone islamowi w Etiopii przed 1990 rokiem: E.S. Sherr, *The Place and Role of Islam in Ethiopia and Somalia*, [w:] *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies*, t. 4, Nauka Publishers, Mocow 1988, s. 211–220; czy też z innej, bardziej szczegółowej perspektywy: Abdussamad H. Ahmad, *An Historic Town and Its Muslim Population, 1830–1889*, „The International Journal of African Historical Studies”, 22, 3, 1989, s. 439–451.

⁶⁹ Hussein Ahmed, *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform and Reaction*, Brill, Leiden 2001.

⁷⁰ Na ten temat między innymi: Hussein Ahmed, *Coexistence ...*.



Dziewczynka z Koranem i krzyżem na szyi we wsi Szejk Hussajn, gdzie znajduje się grobowiec szejka Hussajna (prowincja Balie), Etiopia 2008 r., fot. Patryk Anioł

Hussein Ahmed podkreślał historię prześladowań muzułmanów ze strony chrześcijan i był przeciwny postrzeganiu Etiopii jako obszaru bezkonfliktowego pod względem religijnym⁷¹. Natomiast Terje Østebo wierzy, że zaangażowanie badaczy może przyczynić się do zażegnania ewentualnych konfliktów religijnych⁷². Z drugiej strony wzrastające zainteresowanie badaczy przyczyniło się do podejmowania coraz bardziej szczegółowych studiów nad etiopskim islamem oraz wzajemnymi wpływami pomiędzy chrześcijaństwem i islamem. Literatura poświęcona tym zagadnieniom jest już na tyle obszerna, że wymienianie nazwisk badaczy i omówienie ich prac wymagałoby osobnego opracowania.

Podsumowanie

Nie ulega wątpliwości, że istnieją wspólne płaszczyzny i bardzo silne więzy pomiędzy wyznawcami obu religii w Etiopii. Zależności te ukształtowały się w czasie wielowiekowej historii, która była udziałem zarówno muzułmanów jak i chrześcijan. Etiopia jest dużym i ludnym krajem. Jej powierzchnia zajmuje ponad milion kilometrów kwadratowych, a zamieszkuje ją około 85 milionów osób. Jest to też państwo, które aspiruje i ma ku temu podstawy, aby być postrzegane jako potęga w regionie. Pod względem wyznawanej religii jego mieszkańcy dzielą się pomiędzy wyznawców chrześcijaństwa, islamu i – w znacznej mniejszości – religii tradycyjnych. Przez stulecia chrześcijanie sprawowali władzę w państwie, a muzułmanie pozbawieni byli praw przysługujących ich sąsiadom. Obecnie wedle prawa muzułmanie i chrześcijanie są równi, i rzeczywiście muzułmanie cieszą się swobodą i prawami jakie wcześniej nie były ich udziałem. Chrześcijanie i muzułmanie mają też możliwość względnie równego uczestniczenia w życiu publicznym. Pomimo wyraźnych cech odróżniających wyznawców obu religii trudno o przeprowadzenie wyraźnych granic, które określałyby odrębne obszary życia. Trudno też określić, gdzie takie granice miałyby przebiegać. Nie można ich wytyczyć na podstawie przynależności etnicznej, mimo że część etiopskich grup etnicznych składa się z wyznawców tylko jednej religii, ale są też takie, które są zróżnicowane religijnie. Trudno też wytyczyć te granice na podstawie terenów, które zamieszkują chrześcijanie i muzułmanie. Mimo że pewne rejony w Etiopii są kojarzone z islamem, a inne z chrześcijaństwem, to wszędzie można spotkać wyznawców obu religii oraz ich miejsca kultu. Próba charakterystyki okresów kiedy prowadzone były wojny i następującego po nich pokoju pomiędzy muzułmanami

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Østebo nieco górnolotnie pisze: „I strongly believe the time is ripe for preventive action in Ethiopia. There is a clear need to create conducive conditions for increased contacts and dialogue across the religious boundaries, to enhance understanding of each others faith tradition and to identify common interests in order to preserve not only a climate of tolerance and co-existence, but also encourage the development of sustainable interfaith dialogue.” T. Østebo, *Muslim-Christian Relations...*, s. 87n.

i chrześcijanami prowadzi do wniosku, że większość konfliktów nie miała podłoża religijnego, nawet jeżeli religia służyła względem propagandowym. Jeśli chodzi o politykę i sprawowanie władzy w Etiopii, religia zawsze odgrywała znaczącą rolę, przy czym od początku XX wieku rządzący Etiopią starali się łagodzić – często skutecznie – problemy, które miały podłoże religijne.

Współcześnie obserwatorzy i badacze dyskutują o pojawianiu się w Etiopii coraz bardziej radykalnej ideologii muzułmańskiej (przede wszystkich płynącej z Arabii Saudyjskiej) z jednej strony, a z drugiej o coraz silniejszych wpływach etiopskiej chrześcijańskiej diaspory (przede wszystkim z USA). Trudno przewidzieć, jak dalej potoczą się wspólne losy muzułmanów i chrześcijan w Etiopii, ale historia pozwala mieć nadzieję, że Etiopczycy jako „naród miłujący pokój”, czego wielokrotnie dowiedli i czym się szczycą, będą w dalszym ciągu żyli we wzajemnym poszanowaniu religii swoich sąsiadów. Należy też oczekiwać, że będą prowadzone dalsze badania nad fenomenem kulturowego przenikania się chrześcijaństwa i islamu w Etiopii, tak niezwykle interesującego w kontekście współczesnych relacji pomiędzy wyznawcami odrębnych religii, a ich wyniki zaspokoją naszą ciekawość.

Dr Hanna Rubinkowska-Anioł 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

- Abbas Haji Gnamo, *Islam, the Orthodox Church and Oromo Nationalism (Ethiopia)*, „Cahiers d'Études Africaines”, 165, 42–1, 2002, s. 99–120.
- Abdussamad H. Ahmad, *An Historic Town and Its Muslim Population, 1830–1889*, „The International Journal of African Historical Studies”, 22, 3, 1989, s. 439–451.
- Alem Desta, *Candace: Invincible Women of Ethiopia*, Ethiopian Millennium Foundation (SEM), Amsterdam 2008.
- Abbink, J. *Religious Freedom and the Political Order: the Ethiopian 'Secular State' and the Containment of Muslim Identity Politics*, „Journal of Eastern African Studies”, 3, 8, 2014, s. 346–365.
- Id.*, *Muslim Monasteries? Some Aspects of Religious Culture in Northern Ethiopia*, „Aethiopica”, 11, 2008, s. 117–133.
- Id.*, *An Historical-Anthropological Approach to Islam in Ethiopia: Issues of Identity and Politics*, „Journal of African Cultural Studies”, 11, 2, 1998, s. 109–24;

- Agstner, R. (red.), *Arbeiten und Leben am Hof Haile Selassie I. Lore Trenkler: Erinnerungen 1960–1975*, Harrasowitz, Wiesbaden 2011.
- Ahmed Hassen Omer, *Centres of Traditional Muslim Education in Northern Shāwa*, „Journal of Ethiopian Studies”, 39, 1–2, 2006, s. 13–33.
- Id., *The Coup d’État of September 26, 1916: Different Perceptions*, „Journal of Ethiopian Studies”, 46, 2013, s. 98–120.
- Augustyniak, Z., *Lij Iyasu’s Marriages as a Reflection of his Domestic Policy*, [w:] E. Ficquet, W.G.C. Smidt (red.), *The Life and Times of Lij Iyasu of Ethiopia: New Insights*, LIT, Zürich, Berlin, Münster 2014, s. 39–47.
- Braukämper, U., *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia: Collected Essays*, LIT, Münster 2004
- Bustorf, D., *Selti Ethnography*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 4, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2010, s. 607–608.
- Carmichael, T., *Contemporary Ethiopian Discourse on Islamic History: the Politics of Historical Representation*, „Islam et Sociétés au Sud du Sahara”, 11, 1997, s. 169–186.
- Id., *Political Culture in Ethiopia’s Provincial Administration: Haile Sellasie, Blata Ayele Gebre and the (Hareri) Kulub Movement of 1948* [w:] M. Page et al. (red.), *Personality and Political Culture in Modern Africa*, Boston University African Studies Center Press, Boston 1998, s. 195–212.
- Chmielewski, P., *Stowarzyszenia iqqub i iddir jako tradycyjne formy przeciwdziałania zjawisku wykluczenia społecznego w Etiopii*, praca magisterska, Uniwersytet Warszawski, 2012.
- Desplat, P., *The Articulation of Religious Identities and Their Boundaries in Ethiopia: Labelling Difference and Processes of Contextualization in Islam*, „Journal of Religion in Africa”, 35, 4, 2005, s. 482–505.
- Erlich, H., *Identity and Church: Ethiopian-Egyptian Dialogue, 1924–59*, „International Journal of Middle East Studies”, 32, 1, 2000.
- Ficquet, E., *Understanding Lij Iyasu through his Forefathers: the Mammedoch Imam-s of Wello* [w:] E. Ficquet, W.G.C. Smidt (red.), *The Life and Times of Lij Iyasu of Ethiopia: New Insights*, LIT, Münster 2014, s. 5–29.
- Id., *Flesh Soaked in Faith: Meat as a Marker of the Boundary Between Christians and Muslims in Ethiopia*, [w:] B.F. Soares (red.), *Muslim-Christians Encounters in Africa*, Brill, Leiden 2006, s. 39–56.
- Haustein J., E. Fantini, *The Ethiopian Pentecostal Movement – History, Identity and Current Socio-Political Dynamics*, „Penteco Studies”, 12, 2, 2013, s. 150–161.
- Hussein Ahmed, *Coexistence and/or Confrontation?: Towards a Reappraisal of Christian-Muslim Encounter in Contemporary Ethiopia*, „Journal of Religion in Africa”, 36, 1, 2006

- Id., *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform and Reaction*, Brill, Leiden 2001.
- Id., *Traditional Muslim Education in Wallo*, [w:] *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies*, Nauka, Moscow 1988, s. 94–106.
- Kaplan, S., *Themes and Methods in the Study of Conversion in Ethiopia: A Review Essey*, „Journal of Religions in Africa”, 34, 3, 2004, s. 373–392.
- Keller, E.J., *The Ethnogenesis of the Oromo Nation and Its Implications for Politics in Ethiopia*, „The Journal of Modern African Studies”, 33, 4, 1955, s. 621–634.
- Klemm, P.M., *Oromo Fashion: Three Contemporary Body Arts Practices among Afran Qallo Women*, „African Arts”, 42, 1, 2009, s. 54–63.
- Krzyżanowska, M., *Szkolnictwo kościelne w Etiopii: Uczeń na prażonym ziarnie (część I)*, „Afryka”, 28, 2008/2009, s. 41–52;
- Ead., *Szkolnictwo kościelne w Etiopii: Uczeń na prażonym ziarnie (część II)*, „Afryka”, 29–30, 2009, s. 25–46.
- Leiris, M., *L’Afrique Fantôme*, Éditions Gallimard, Paris 1981.
- Mersie Hazen Uelde Qirqos, *Jezemen tarik tyzzytaje kajehutynna kesemahut 1896–1922*, Addis Abeba Juniwersiti Pries, Addis Abeba 1999 [2006/2007].
- Mohammed Hassen, *The Oromo of Ethiopia: A History 1570–1860*, Red Sea Press, Cambridge 1990.
- Molvaer, R. (red. i tłum.), *Prowess, Piety and Politics: the Chronicle of Abeto Iyasu and Empress Zewditu of Ethiopia (1909–1930)*, Rüdiger Köppe, Köln 1994.
- Østebø, T. *Christian-Muslim Relations in Ethiopia*, [w:] A.N. Kubai, Tarakegn Adebo (red.), *Striving in Faith: Christians and Muslims in Africa*, Life & Peace Institute, Uppsala 2008, s. 71–89.
- Østebo, T., *Local Reformers and the Search for Change: The Emergence of Salafism in Bale, Ethiopia*, „Africa”, 81, 4, 2001, s. 628–648.
- Pankhurst, A., *Fieldtrip to Mount Zeqwala, 14–15 October, 1990*, „Sociology Ethnology Bulletin”, 1, 1, 1991, s. 5–10.
- Id., *Reflections on Pilgrimages in Ethiopia*, [w:] H. Marcus, G. Hudson (red.), *New Trends in Ethiopian Studies: Papers of the 12th International Conference of Ethiopian Studies*, t. 2, Red Sea Press, Lawrenceville, NJ 1994, s. 933–954.
- Pankhurst, R., *A Social History of Ethiopia: The Northern and Central Highlands from Early Medieval Times to the Rise of Emperor Téwodros II*, Institut of Ethiopian Studies, Addis Ababa University 1990.
- Robinson, D., *Muslim Societies in African History*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Rubinkowska-Anioł, H., *Granice pomiędzy chrześcijaństwem a islamem w Etiopii*, „Afryka”, 41, 2015, s. 53–66.

- Sharc, W.A., *The Gurage: A People of the Ensete Culture*, Oxford University Press, London, New York, Nairobi 1966.
- Steen, W.M., *The Ethiopian Constitution*, The Ethiopian Research Council, Washington 1936.
- Shenk, C.E., *Church and State in Ethiopia: From Monarchy to Marxism*, „Mission Studies”, 11–2, 22, 1994, s. 203–226.
- Sherr, E.S., *The Place and Role of Islam in Ethiopia and Somalia*, [w:] *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies*, t. 4, Nauka Publishers, Moscow 1988, s. 211–220.
- Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270–1527*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1972.
- Tibebe Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia: Resistant and Resilience*, Baylor University Press, Waco TX 2009.
- Tilahun Bejital Zellelew, *The Semitics of the Christian/Muslim Knife: Meat and Knife as Markers of Religious Identity of Ethiopia*, „Signs and Society”, 3, 1, 2015, s. 44–70.
- Trimingham, J.S., *Islam in Ethiopia*, Oxford University Press, Oxford 1952.
- Worku Nida, *Gurage Ethno-historical Survey*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2005, s. 929–933.

JOANNA BAR

DZIENNIK PODRÓŻY AFRYKAŃSKIEJ JANA CZEKANOWSKIEGO, CZERWIEC – LISTOPAD 1907 R. REKONSTRUKCJA WYDARZEŃ

Streszczenie

Celem artykułu jest próba rekonstrukcji wydarzeń towarzyszących badaniom Jana Czekanowskiego, prowadzonym w Afryce Środkowej, na terenach Międzyjezierza Afrykańskiego, w okresie pomiędzy czerwcem a listopadem 1907 r. Rekonstrukcja ta została przeprowadzona na podstawie analizy treści oryginalnego *Dziennika wyprawy ekspedycji antropologiczno-etnologicznej do Afryki Środkowej w latach 1907–1909*, pisanego na bieżąco podczas wyprawy według wymagań organizatorów ekspedycji. Rękopis ten nie został opublikowany do dnia dzisiejszego, choć zachowały się w bardzo dobrym stanie dwa egzemplarze tekstu pisanego w przeważającej części w języku niemieckim (fragmenty także po francusku, polsku i w językach lokalnych). Obszerny ten zbiór liczy 11 zeszytów i 1 teczkę o łącznej ilości 1187 kart. Egzemplarz znajdujący się w Polsce, należący do Anny Czekanowskiej-Kuklińskiej, obecnie przechowywany jest jako depozyt w Gabiniecie Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Prezentowany artykuł stanowi wstęp do dalszych prac nad tekstem rękopisu.

Słowa kluczowe

Jan Czekanowski, dziennik, Międzyjezierze Afrykańskie, Afryka Środkowa, rekonstrukcja wydarzeń

W 1958 r. nakładem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego został opublikowany fragment wspomnień Jana Czekanowskiego z wyprawy do Afryki Środkowej, zatytułowany *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*¹.

¹ J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Wrocław 1958.

Tom powstał na bazie dziennika, prowadzonego przez polskiego antropologa podczas niemieckiej interdyscyplinarnej wyprawy naukowej do międzyrzecza Nilu i Kongo w latach 1907–1909, zorganizowanej i poprowadzonej przez Adolfa Friedricha, księcia Meklemburgii. Głównym celem wyprawy było systematyczne zbadanie północno-zachodniej części terytorium ówczesnej Niemieckiej Afryki Wschodniej oraz północno-wschodnich obszarów granicznych państwa Kongo. Trasa wyprawy miała wieść z Mombasy przez Jezioro Wiktorii do Ruandy, następnie wzdłuż Rowu Środkowoafrykańskiego do Jeziora Alberta, po czym sięgnąć dorzecza rzek Ituri-Aruwimi i Uele. Plan ten został jednak zmodyfikowany ze względu na problemy zdrowotne dwóch uczestników ekspedycji, która ostatecznie nie osiągnęła dorzecza Uele, lecz z położonego nad rzeką Ituri Irumu udała się wprost na zachód, by rzeką Kongo, a następnie przez Atlantyk wrócić do Europy, rok wcześniej niż zakładano. Z planów skrócenia trasy wyłamał się jedynie Czekanowski, który (częściowo dzięki własnym środkom finansowym) kontynuował badania według pierwotnie przyjętych założeń. Polski badacz przebywał w Afryce od 30 maja 1907 do 1 kwietnia 1909 r., rok dłużej niż pozostali członkowie ekspedycji.

Jan Czekanowski – etnograf i antropolog ekspedycji² – opublikował ostateczne wyniki naukowe swych badań w języku niemieckim, w pięciotomowym dziele zatytułowanym *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*³ (Badania w międzyrzeczu Nilu i Kongo), będącym integralną częścią szerszego zbioru *Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908 unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg*⁴ (Wyniki naukowe niemieckiej ekspedycji do Afryki Środkowej 1907–1908 pod przewodnictwem Adolfa Fryderyka, księcia Meklemburgii), złożonego z prac pozostałych członków ekspedycji: topografa, geologa, botanika i zoologa (kolejno: Max Weiss, Egon Fryderyk Kirschstein, Johann Mildbraed, Hermann Schubotz). Pięciotomowa samodzielna praca Czekanowskiego przewyższyła objętościowo łączny dorobek innych badaczy, przygotowywany dodatkowo przy pomocy specjalistów spoza zespołu ekspedycji. Mimo swej niewątpliwej wartości naukowej i uznania międzynarodowego, dzieło to nigdy nie zostało przetłumaczone na język polski.

Publikacją najlepiej znaną polskiemu czytelnikowi, odnoszącą się do afrykańskich badań Jana Czekanowskiego, jest opublikowany po polsku, wspomniany powyżej fragment dziennika z wyprawy *W głąb lasów Aruwimi*. Choć nie posiada

² Rozróżnienie to pojawia się w tym tekście zgodnie z nomenklaturą używaną przez J. Czekanowskiego.

³ J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, Leipzig 1911–1927; szczególne informacje dotyczące poszczególnych tomów zostały zamieszczone w spisie bibliograficznym.

⁴ J. Czekanowski, Eg. F. Kirschstein, M. Weiss et. al., *Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908 unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg*, t. 1–8, Leipzig 1910–1927.

on ściśle naukowego charakteru, zawiera jednak ciekawy materiał obserwacyjny, zaznajamia czytelników z ówczesnymi realiami prowadzenia badań terenowych, szczegółowo informuje o charakterze pracy autora, o założonych celach badawczych, zbiorach wysyłanych do Europy, przebiegu badań pozostałych członków ekspedycji, a także prezentuje notowane na bieżąco wrażenia autora z pobytu w obcym mu kulturowo środowisku.

Publikacja nie stanowi jednak całości dziennika, który powstał podczas pobytu Jana Czekanowskiego w Afryce. Oryginalny *Dziennik wyprawy ekspedycji antropologiczno-etnologicznej do Afryki Środkowej w latach 1907–1909* pisany według wymagań organizatorów ekspedycji na bieżąco, nie został opublikowany do dnia dzisiejszego, choć zachowały się w bardzo dobrym stanie dwa niemal pełne komplety tekstów, napisanych w przeważającej części w języku niemieckim (fragmenty także po francusku, polsku i w językach lokalnych). Obszerny zbiór, liczy 11 zeszytów i 1 teczkę o łącznej ilości 1187 kart. Komplet znajdujący się w Polsce należy do Anny Czekanowskiej-Kuklińskiej, córki badacza i jest obecnie przechowywany jako depozyt w Gabinetie Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie⁵.

Na przeszkodzie publikacji całości wspomnień z wyprawy w języku polskim stanęła II wojna światowa. W 1937 r. Jan Czekanowski otrzymał propozycję wydania skróconej polskiej wersji tekstu dziennika. Planowano wówczas wydanie łącznie trzech tomów wspomnień, zatytułowanych odpowiednio: *Do źródeł Nilu* (t. I), *W głąb lasów Aruwimi* (t. II), *Na rubieżach Sudanu* (t. III). Jedyne egzemplarz rękopisu pierwszego tomu dziennika, który został oddany do druku wiosną 1939 r. uległ zniszczeniu podczas Powstania Warszawskiego wraz z całym archiwum Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, gdzie był przechowywany. Dlatego po wojnie, w 1958 r. wydana została niezniszczona, niegotowa w 1939 r. (i dlatego nie przekazana do Ministerstwa) druga część dziennika⁶. W latach 1951–1954 Czekanowski pracował nad rekonstrukcją części pierwszej, która nie została jednak sfinalizowana, zaś odtworzonych w postaci maszynopisu zostało jedynie pierwszych pięć rozdziałów. Nigdy nie powstała także planowana przez Czekanowskiego część trzecia polskiej edycji *Dziennika* (*Na rubieżach Sudanu*), mimo że u progu lat 60. XX w. pojawiła się możliwość publikacji w Polsce materiałów afrykanistycznych i zostały opublikowane wówczas trzy cenne syntezy naukowe Czekanowskiego⁷. Na wydanie całości wer-

⁵ W latach 2003–2004 w ramach grantu przyznanego przez KBN Wydawnictwu Towarzystwa Naukowego KUL, sporządzono transkrypcję tego zbioru oraz wprowadzono jego treść do plików komputerowych. Podjęte wówczas prace są prowadzone również obecnie; trwają starania o pozyskanie środków na przygotowanie rękopisów do druku i wydanie ich w językach oryginału.

⁶ J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, op.cit., s. 31.

⁷ J. Czekanowski, *Struktura etniczna Afryki a nawarstwienia najmłodsze*, „Lud”, t. 45, 1960, s. 13–34, *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyzjezierza*, „Przegląd Socjologiczny”,

sji *Dziennika* nie starczyło już jednak życia – wybitny polski antropolog zmarł w 1965 r.

W 2014 roku, staraniem Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, został opublikowany fragment pierwszej części *Dziennika*, odtworzony przez Jana Czekanowskiego w latach 1951–1954, przygotowany do druku na podstawie maszynopisu autora, zatytułowanego *Dziennik podróży afrykańskiej*, również przekazanego w charakterze depozytu przez Annę Czekanowską-Kuklińską Gabinetowi Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Tekst ten zawiera pięć rozdziałów, w których zostały zawarte wspomnienia z lat szkolnych i studenckich, okoliczności wyboru kierunku studiów i propozycji wzięcia udziału w ekspedycji, przygotowania do wyprawy aż do zaokrętowania się jej członków 13 maja 1907 r. na statku „Bürgermeister” w Neapolu. W dalszej kolejności Autor prezentuje poszczególne etapy pierwszych miesięcy podróży: morskiej, wiodącej przez Kanał Sueski i Morze Czerwone do Mombasy, a następnie trasami Afryki Wschodniej: koleją z Mombasy do Port Florence, ówczesnej stacji końcowej kolei kenijsko-ugandyjskiej oraz parowcem przez Jezioro Wiktorii do Bukoby, dokąd członkowie ekspedycji dotarli 9 czerwca.

Niestety, nie zostały zrekonstruowane pozostałe rozdziały tego tomu, odnoszące się do okresu pomiędzy czerwcem a listopadem 1907 r., które stanowiłyby swoisty łącznik pomiędzy przebiegiem pierwszych tygodni wyprawy a wydarzeniami opisanymi w tomie *W głęb lasów Aruwimi*.

Cel i treść analizy

Celem niniejszego artykułu jest zatem próba rekonstrukcji wydarzeń tego okresu, przeprowadzona na podstawie analizy treści oryginalnego, dotąd nieopublikowanego rękopisu *Dziennika wyprawy ekspedycji antropologiczno-etnologicznej do Afryki Środkowej w latach 1907–1909*. Wydanie odnośnych partii tekstu w formie zbliżonej do dwóch opublikowanych dotąd fragmentów wspomnień okazało się niestety niemożliwe. Rękopis, mimo formy dziennika, stanowi bowiem jedynie zbiór luźnych notatek z podróży i miejsc dłuższych postojów, sporządzonych często w formie równoważników zdań oraz obszernych zbiorów dat, liczb, imion oraz materiałów słownikowych. Większość tych notatek stała się podstawą analizy zawartej w *Forschungen...*, w przypadku omawianych tu fragmentów, zawartości tomu pierwszego, podtytuł: *Ethnographie, Zwischenseengebiet, Mpororo: Ruanda*; (Etnografia, Międzyjeziorze, Mpororo: Ruanda)⁸, poświęconego badaniom przeprowadzonym na terenie Międzyjeziorza Afrykańskiego, który oprócz rozdziałów wstępnych (dotyczących organizacji ekspedycji oraz ogólnych wiadomo-

t. 15, 1961, s. 21 – 60, *Badania antropologiczne w Afryce i ich wyniki*, „Przegląd Antropologiczny” t. 29, 1963, s. 13–16.

⁸ J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. 1, Leipzig 1917.

ści o Międzyjezierzu i jego historii), zawiera informacje na temat Mpororo (byłej południowej peryferii królestwa Nkole, rozdzielonej między posiadłości niemieckie i angielskie) oraz obszerne, składające się z 14 rozdziałów, studium poświęcone Ruandzie. Z tego też względu *Forschungen...*, jako ostateczne i oficjalnie opublikowane podsumowanie wyników badań przeprowadzonych podczas ekspedycji, będą stanowić główne odniesienie w przypadku rozbieżnych czy trudno czytelnych wersji pisowni, zawartych w rękopisie: imion i nazw własnych, także geograficznych⁹. Z tego też względu w tekście została użyta starsza, obowiązująca wówczas forma pisowni nazwy państwa rwandyjskiego: Ruanda¹⁰.

Autorka tekstu jest świadoma, iż w języku rwandyjskim – *kinyarwanda*, podobnie jak w innych językach z grupy bantu, znaczenie wyrazu zmienia się wraz z prefiksem. Tak więc „Tutsi” jest w ścisłym tego słowa znaczeniu nazwą plemienia Tutsi; „Mututsi” – jedynego członka plemienia Tutsi; zaś „Batutsi” – ogół ludności plemienia. Mimo wspólnego języka, Tutsi i Hutu w naukowej literaturze tematu są konsekwentnie określani jako grupy etniczne, m. in. ze względu na domniemane odrębne pochodzenie, poczucie więzi grupowej oraz świadomość własnej odrębności. W prezentowanym tekście, autorka starała się dbać jednak w pierwszym rzędzie o zgodność z tekstem rękopisu *Dziennika wyprawy...*, nie zmieniając form użytych przez Czekanowskiego.

Ze względu na ograniczenia, jakie niesie ze sobą objętość artykułu, nie zajęto się w nim oceną wartości naukowej całokształtu afrykanistycznych badań Czekanowskiego, tym bardziej, że autorka podjęła się tego zadania w wydanej w 2007 roku monografii *Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego w stulecie wyprawy*¹¹.

Treść analizy będą stanowić zapisy pierwszych pięciu tomów rękopisu: tomu I (karty 16 – 100); tomu II (całość, karty 101 – 200), tomu III (całość, karty 201 – 300), tomu IV (całość, karty 301 – 400) oraz tomu V (karty 402 – 461); łącznie ponad 440 kart o formacie A-4, zapisanych starannym, przeważnie łatwo czytelnym pismem. Jak skrupulatnie podliczył sam Czekanowski: „Ta część dziennika dotyczy odcinka długości 187 godzin drogi, czyli około 900 km, przebytego w ciągu 37 dni marszu karawanowego między Bukobą i Nyundo u stóp wulkanów, w pobliżu jeziora Kiwu. Resztę czasu, to znaczy 132 dni pochłoneły badania naukowe i gromadzenie zbiorów (przede wszystkim antropologicznych), które osiągnęły rekordowe rozmiary”¹².

⁹ W przypadkach, gdzie było to możliwe, w nawiasach kwadratowych zamieszczono także współcześnie obowiązujące formy pisowni nazw geograficznych, podane w oparciu o dane pochodzące ze współczesnych rwandyjskich i międzynarodowych wydawnictw kartograficznych.

¹⁰ Obecnie Rwanda, ta forma pisowni występuje jako urzędowa nazwa państwa, zarówno w oficjalnych dokumentach Organizacji Narodów Zjednoczonych, jak i samego rządu rwandyjskiego.

¹¹ J. Bar, *Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego w stulecie wyprawy*, Kraków 2007.

¹² J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, s. 16; w *Forschungen...* użyta została forma Njun-do [ob. Nyundo], taka też będzie występować w dalszej części niniejszego tekstu.



Trasa podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego, etap: czerwiec – listopad 1907 r.

Relacja z pierwszych tygodni samodzielnych badań: Kiziba, Mpororo, Kissaka

Relacja zamieszczona w wydanym w 2014 r. *Dzienniku podróży afrykańskiej* kończy się na opisie wydarzeń z piątku, 14 czerwca 1907 r., ostatniego dnia pobytu ekspedycji w Bukobie nad Jeziorem Wiktorii. Dwa dni wcześniej, w środę, 12 czerwca, jej członkowie złożyli wizytę w misji katolickiej Ojców Białych w Kashozi (Marienberg), w siedzibie biskupa Jeana-Josepha Hirtha, ówczesnego Wikariusza Apostolskiego, którego wikariat (*Vicariate Apostolic of Southern Victoria Nyanza*) obejmował wtedy rezydenturę Bukoba i królestwo Ruandy¹³. Wizyta ta okazała się szczególnie ważna dla polskiego badacza, gdyż zaowocowała zaproszeniem przez jednego z ojców misji, poznanego już w Bukobie Bernarda Hautmanna – wg słów Czekanowskiego „doświadczonego badacza i entuzjasty etnografii”¹⁴, aby w sobotę, 15 czerwca, Czekanowski wraz ze swoją kolumną ekspedycyjną przeprowadził się na tydzień do Marienbergu. Było to możliwe dzięki specyficznej organizacji ekspedycji. Już wcześniej planowano, że od momentu opuszczenia Bukoby zostanie ona podzielona na małe kolumny, przydzielone poszczególnym badaczom. Każdy z uczestników ekspedycji otrzymał do dyspozycji 25–40 tragarzy, 3 służących i 2–3 askarich (żołnierzy wojsk kolonialnych). Zorganizowanie niewielkich kolumn, które zależnie od potrzeby mogły się łączyć i rozdzielać, uniezależniało poszczególnych członków ekspedycji od kolumny głównej, prowadzonej przez Adolfa Friedricha, umożliwiało szybsze zaopatrzenie w słabo zaludnionych okolicach, a przede wszystkim, ułatwiało prowadzenie badań specjalistycznych. Miało to szczególne znaczenie dla Czekanowskiego, który – jako antropolog – był zainteresowany w spędzeniu jak największej ilości czasu w gęściej zaludnionych okolicach, podczas gdy pozostali członkowie ekspedycji, ze względu na charakter swoich prac badawczych, starali się raczej trzymać obszarów bezludnych. Poza tymi małymi karawanami, istniała osobna kolumna rezerwowa, która je zaopatrywała. Dzięki zorganizowaniu na trasie ekspedycji 6 magazynów, zasilających kolumnę rezerwową, można było zredukować jej wielkość do 150 obciążonych tragarzy. Magazyny, poza podstawowym celem, jakim było przechowywanie prowiantu, służyły także jako bazy operacyjne, stanowiska poczty polowej i punkty etapowe. Gromadzono w nich również zebrane zbiory, wysyłane następnie do Europy wraz z tragarzami powracającymi do Bukoby. Dzięki takiej organizacji, zebrany przez badacza materiał naukowy nie powiększał niezbędnego bagażu¹⁵.

¹³ *The Original Catholic Encyclopedia*, http://oce.catholic.com/index.php?title=Vicariate_Apostolic_of_Southern_Victoria_Nyanza [9. 12. 2015].

¹⁴ J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej*, Warszawa 2014, s. 137.

¹⁵ J. Czekanowski, *Forschungen...*, *op.cit.*, s.2, por. także: J. Bar, *Afrykanistyczne...*, *op.cit.*, s. 37–46.

Plan tygodniowego pobytu w Marienbergu był zgodny z instrukcją, jaką Czekanowski otrzymał od swych przełożonych z berlińskiego Museum für Völkerkunde, dotyczącą prowadzenia prac w oparciu o misje, traktowane zarówno jako miejsca postoju, jak i placówki oferujące możliwość skorzystania z bezcennego doświadczenia misjonarzy; ich wiedzy, znajomości języków, kontaktów z krajowcami, a przede wszystkim zaufania, jakim byli darzeni przez miejscową ludność. Tygodniowa gościna w Marienbergu (15–21 czerwca), podobnie jak następne pobyty w misjach na terenie Ruandy – w Nsasa, Ruasa i Njundo – zaowocowały bogatymi zbiorami notatek, pomiarów antropologicznych, fotografii, nagrań i eksponatów muzealnych. W przypadku misji w Marienbergu przedmiotem badań było małe państwo Kiziba, określone przez Czekanowskiego mianem sułtanatu, rządzone przez władcę o imieniu Mutahangaru.

Badania, prowadzone przy pomocy miejscowego informatora, którego wskazał Hautmann, służąc także za tłumacza, zaowocowały 38 kartami notatek, tym bardziej wartościowych, że Kiziba, jako terytorium nie zaliczone do Mpororo i Ruandy nie zostało szerzej opisane w *Forschungen*. Jednocześnie sporządzone wówczas notatki stały się swego rodzaju punktem odniesienia dla przyszłych oberwacji i podstawą porównań. Zostały odnotowane imiona władcy Kiziby i jego przodków, najważniejszych urzędników (użyto niemieckich określeń Häuptling – naczelnik, Schulze – wójt, sołtys¹⁶), struktura poszczególnych urzędów i sposób wyboru następcy króla. Nazwy i określenia zanotowane w transkrypcji języków lokalnych zostały uzupełnione zestawieniem słownikowym.

Opis krajobrazu towarzyszył szczegółowym informacjom na temat klimatu (zostały zamieszczone tabele określające roczną sumę opadów i ilość dni deszczowych w misji) oraz rozwarstwienia społecznego mieszkańców kraju, podzielonych na pasterzy Bahima, dominujących, choć stanowiących mniej niż 10% ludności oraz rolników Bahiru¹⁷. Zostały określone obowiązki obu grup względem władcy i państwa oraz podano przeciętną wartość wynagrodzenia za prace, wykonywane, m.in. na rzecz misji.

Została odnotowana przeciętna wielkość okolicznych wiosek, w stosunku do wybranych podano statystyki dotyczące liczby ludności (osobno mężczyzn, kobiet, dzieci), chat oraz zwierząt hodowlanych (bydła, kóz). Opisano przeciętny typ gospodarstwa, wygląd budynku mieszkalnego oraz przykłady specjalizacji zajęć w obrębie wybranych rodzin. Wymieniono uprawiane rośliny oraz odnotowano

¹⁶ Tłumaczenie nazw niemieckich w niniejszym tekście podano według *Słownika niemiecko-polskiego* Pawła Kaliny z 1957 r., wybranego ze względu na zasób słów bardziej archaicznych z punktu widzenia współczesnej niemieczyny, używanych przez Jana Czekanowskiego, a nie występujących w bardziej współczesnych słownikach.

¹⁷ W tekście rękopisu: Bairu, Baira.

fakt stosowania nawozów. Określono sposób liczenia czasu – według faz księżyca oraz odnotowano nazwy pór roku.

Czekanowski opisał także elementy obyczajowości: zwyczaje ślubne, zakazy dotyczące wyboru współmałżonka, sposób wychowywania dzieci i zasady dziedziczenia, podział obowiązków pomiędzy mężczyznę i kobietę:

Kobieta przynosi trawę do wyścielania chaty, również wodę. Mężczyźni ściągają banany z drzew. Kobieta przynosi mężczyźnie wodę i polewa ręce do mycia (...) Kobieta rozpościera materiał z kory na posłaniu męża. Myje mu również nogi. Przygotowuje mu leże o zachodzie słońca i zamyka drzwi tarczą. Gdy [on] leży na posłaniu, przynosi mu fajkę i napełnia ją roztartą w dłoni tabaką. Kobieta wyrabia masło. Mężczyzna doi krowę¹⁸.

Jest także opis przyrządzania pożywienia „Mięso gotowane jest na trzy sposoby: 1) gotowane razem z bananami 2) w liściu banana, oczyszczonym nad ogniem, wypełnianym wodą z mięsem, względnie z solą, następnie owijanym innym liściem i kładzionym do garnka ma warstwie bananów 3) przyrumieniane na patyczkach¹⁹.

Określono status poszczególnych członków rodziny: mężczyzn i kobiet, osób starych, podkreślono szczególnie cenioną pozycję matki. Analizie obyczajów pogrzebowych towarzyszyła informacja na temat świata duchów oraz wierzeń, dotyczących związku śmierci z magią. Obok opisów wierzeń i związanych z nimi obyczajów znalazły się konkretne przykłady zakazów spożywania niektórych potraw. Niektóre zakazy obejmowały wszystkich członków społeczności, inne zaś odnosiły się tylko do kobiet lub mężczyzn:

Nie jada się drobiu i dzikich świni *mpunu*. Nie jada się kur, ponieważ te żywią się gnojem. Ich wnętrzności są używane natomiast do wróżb. Szarańcza *n'senene* jedzona jest tylko przez mężczyzn. Jak usłyszał niegdyś ojciec Hautmann, w Kizibie twierdzi się, że gdy *n'senene* pojawiła się pierwszy raz, kobiety zjadły jej tak dużo, że się pochorowały. Zakazano im więc tego przysmaku, aby zapobiec dalszym chorobom. Kobiety nie jedzą mięsa kóz. Nie mogą także jeść ryby *mamba*, ponieważ ryba ta, podobnie jak one, ma dwie piersi. (...) Gdy mężczyzna zostanie zabity przez bawoła, jego potomkowie nie jedzą mięsa tych zwierząt²⁰

Opisano przedmioty codziennego użytku, rodzaje rzemiosł (garncarstwo, kowalstwo, obróbka metali) oraz typy broni. Analiza lokalnego handlu pokazała główne przedmioty wymiany oraz relacje ich wzajemnej wartości:

¹⁸ J. Czekanowski, *Dziennik wyprawy ekspedycji antropologiczno-etnologicznej do Afryki Środkowej w latach 1907–1909*, rękopis, tom 1, karta 19.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ J. Czekanowski, *Dziennik wyprawy...* *op.cit.*, t. 1, k. 20, 44.

1 rupia = 1200 [muszli] kauri. Krowa wcześniej kosztowała 4000 kauri, teraz jest warta ok. 35 rupii. Koza wcześniej [kosztowała] 600–900 kauri, teraz 2 ½ – 3 rupii. (...) Jako pieniądza używano wcześniej motyki *m'fuka*, za jedną krowę płacono cztery motyki. W Kiziba za kobietę [płacono] 15 000 kauri; w Kiamtwara zamężna kobieta [kosztowała] 2000 kauri, niezamężna – 4000 kauri²¹.

Czekanowski zanotował także różne sposoby pozyskiwania soli (sprowadzanej znad Jeziora Edwarda, wypłukiwanej z ziemi bagiennej, wypalanej z trawy bagiennej *ishanga* i z papirusa *rufungu*²²). Informacje na temat tradycyjnego sposobu komunikowania się za pomocą bębnow towarzyszyły zapisom dotyczącym elementów dyplomacji, sposobu prowadzenia wojen, rodzajów najczęściej spotykanych przestępstw i wymierzanych za nie kar.

Wpływy europejskie zostały zauważone w nowych rodzajach opłat i obowiązków – budowie i utrzymaniu dróg, zaopatrzeniu dostarczonym dla posterunków wojskowych i podróżujących (banany) oraz w elementach obyczajowości (sułtańska straż przyboczna zorganizowana na wzór europejski oraz orkiestra muzyków grających na bębnach i trąbach). Wspomniane zostały przypadki emigracji, określonej jako zjawisko nowe, związane z chęcią uniknięcia powiększających się zobowiązań.

Pobyt w Marienbergu zaplanowano w ten sposób, by pod koniec spędzonego tam tygodnia Czekanowski mógł dołączyć do pozostałych członków wyprawy w Kifumbiro nad rzeką Kagerą, żeby wspólnie z całą ekspedycją ruszyć w kierunku Ruandy. We wtorek, 25 czerwca, ekspedycja dotarła do obozowiska Katoyo na terytorium państwa Buddu, dzień później, 26 czerwca dotarła do Kiborogo, stepowego obozowiska, leżącego w dolinie Kagery, nad strumieniem rozdzielającym słabo tu zaludnione tereny Buddu i Nkole²³. W opisie przebiegu trasy odnotowane zostały także liczby przeprowadzonych codziennie pomiarów antropologicznych, godziny marszu, nazwy lub przynajmniej opis mijanych osad i miejsc noclegów (27 czerwca – Kienshambi, 28 czerwca – Yawatura, 29 czerwca – w pobliżu promu Wirongo).

30 czerwca ekspedycja dotarła do osady Isseni²⁴, na pograniczu terenów znajdujących się pod administracją angielską. Przygotowano listy do Europy, które przekazano towarzyszącemu wyprawie kapitanowi Willibaldowi von Stuemero-wi, niemieckiemu rezydentowi, urzędującemu w Bukobie, i wkroczone na teren Mpororo, byłej południowej peryferii królestwa Nkole, rozdzielonej między posiadłości niemieckie i angielskie, nie posiadającej jednolitej organizacji państwowej.

²¹ J. Czekanowski, *Dziennik wyprawy...* *op.cit.*, t. 1, k. 22.

²² J. Czekanowski, *Dziennik wyprawy...* *op.cit.*, t. 1, k. 21.

²³ W tekście rękopisu: Ankole; ob. używane są obie formy, także Nkore, Ankore, por. <http://www.britannica.com/topic/Nkole> [9. 01. 2016]

²⁴ W tekście rękopisu: Ishenye, Ishanye.

1 lipca ekspedycja wkroczyła do posterunku Rufua, gdzie pozostała przez pięć dni. Najciekawszym wydarzeniem tego pobytu okazały się dla Czekanowskiego wizyty w zagrodzie ducha (*boma musimu*) Nyawingi²⁵; sporządzone podczas nich notatki i szkice stały się podstawą analizy zamieszczonej w *Forschungen...*, dotyczącej rozpowszechnienia kultu Nyawingi w Mpororo i wpływowej pozycji jego kapłanek²⁶. Kolejne dni pobytu w Rufua miały Czekanowskiemu na pomiarach antropologicznych, sporządzaniu notatek, map oraz wywoływaniu zdjęć.

5 lipca nastąpił wymarsz do misji Nsasa, znajdującej się już w prowincji Kissaka, a więc w granicach terenów podporządkowanych władcy Ruandy. Przemarsz trwał dziesięć dni, prowadził przez okolice gęsto zaludnione (7 lipca Bushara, 8 lipca Kagoma, 9 lipca Murambi), równie gęsto zaludnione doliny górskie (10 lipca Muka) oraz wzdłuż zachodnich brzegów Jeziora Mohasi²⁷ (12–13 lipca, dwudniowy odpoczynek w osadzie Njansa²⁸). Czekanowski odnotowywał wszędzie intensywność upraw (proso, groch, pataty), prowadzonych przy wykorzystaniu tarasów i systemów nawadniających, głębokich bruzd, na zboczach i w dolinach gór oraz rowów odwadniających na terenach bagiennych (14 lipca Niakagungu, 15 lipca Rubona).

Zaobserwowaną nowością były domki spichlerze, a także osobliwy zwyczaj mycia naczyń na mleko krowią uryną. Czekanowski, podróżując przez krainy kontrolowane przez tutejszych możnych („sułtan” Kitaraya z Butaya posiadał około trzystu sztuk bydła, „sułtan” Kislivombo z Ruhama ponad dwieście), miał okazję gościć u nich i rozmawiać na tematy związane z ich ówczesną pozycją społeczną jako monopolistów i dzierżawców w zakresie hodowli bydła. Ich majątek i bezpieczeństwo osobiste zależało od woli władcy Ruandy. Chociaż Czekanowski używał wobec nich określenia „sułtan”, zaznaczał, że byli oni jedynie bardziej majętnymi *watuale*²⁹, zarazem poddanymi króla Rwandy – oficjalnie jedyne go posiadacza bydła w całym państwie (do króla należały też wszystkie kły słoniowe i skóry lampartów), którzy skorzystali z wprowadzenia niemieckiej administracji kolonialnej i rozluźnili dotychczasowe zależności, wykorzystując peryferyjne położenie swych siedzib. Jednak pojawienie się nowych europejskich protektorów spowodowało zarazem ograniczenie praw „sułtanów”, w stosunku do poddanych, m. in. poprzez zakaz stosowania kary śmierci. W rzeczywistości biali kolonizatorzy przyczynili się zatem do dekom-

²⁵ W tekście rękopisu: Niawingi

²⁶ J. Czekanowski, *Forschungen...*, *op.cit.*, s. 94–95, 99–101.

²⁷ W tekście rękopisu występuje także forma Mohazi [ob. Muhazi]

²⁸ W tekście rękopisu: Nyansa

²⁹ Określenie *watuale* odnoszono w czasach niemieckiej administracji kolonialnej do pasterkiej, wyżej stojącej pod względem społecznym części mieszkańców Międzyjeziora, porównywanej przez Niemców do europejskiej średniej szlachty, por. H. Strizek, *Geschenke Kolonien: Ruanda und Burundi unter deutscher Herrschaft. Mit einem Essay über Entwicklung bis zur Gegenwart*, Berlin 2006, s. 53.

pozycji i rozprzężenia starego porządku poprzez odebranie „sultanom” możliwości stosowania dotychczasowych środków przymusu, tym samym pozbawiając ich posłuchu i osłabiając ich autorytet wśród poddanych.

16 lipca Czekanowski dotarł do misji Nsasa, co wymagało dwuipółgodzinnej przeprawy przez Jezioro Mugessera³⁰. Misja Nsasa w czasach podróży Czekanowskiego była jedną z sześciu misji katolickich w Ruandzie, obok misji Issawi znajdującej się na południu kraju, misji Njundo i Ruasa położonych u podnóża wulkanów na północnym zachodzie, misji Mibirisi na południowym wschodzie oraz misji Marangara, założonej w centralnej części Ruandy. Czekanowski pozostał na terenie misji Nsasa dwa tygodnie, do 31 lipca, po czym skierował się w kierunku misji Issawi. Obserwacje dokonane na terytorium Kissaki zaowocowały obszernym zbiorem notatek na temat kultury materialnej tej prowincji (tom II, karty 121–156).

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż nie tyle relacje z rutynowo prowadzonych badań terenowych, co luźne obserwacje z podróży zawierają najwięcej ciekawych szczegółów, które ze względu na swój nienaukowy charakter nie znalazły miejsca w *Forschungen*... Nie są to tylko opisy krajobrazu, lecz także przeróżne incydenty, które wydarzyły się podczas marszu, związane np. z zarządzaniem kolumną tragarzy, przypadkami niesubordynacji czy okolicznościami kradzieży psa, którego Czekanowski nakazał oddać właścicielowi. Opisane zdarzenie dało z kolei powód do refleksji nad powszechnym przywiązaniem do zwierząt, które w tym przypadku spowodowało, iż właściciel psa, zorientowawszy się o utracie ulubionego zwierzęcia, konsekwentnie ścigał karawanę, która w międzyczasie zdołała przepłynąć się przez dwa jeziora „Gdy mu poleciłem oddać psa, radość była bardzo duża. Murzyni cieszą się ze zwyczajnych zwierząt i lgną do nich bardzo, jak to pokazuje powyższy przykład. Ruanda wydaje się być psim eldorado, ponieważ nasi tragarze Baamba wzięli w powrotną drogę co najmniej 60 psów”³¹.

Podróżując wyznaczonymi przez miejscowych trasami, polski badacz spotykał innych podróżujących, często byli to *watuale*, spieszący do siedziby króla z towarzyszącymi im poddanymi, niosącymi za nimi w koszach zapasy jedzenia, a na głowach maty do spania. Słuchając pozdrowień mijających się ludzi, które brzmiało *kumana*, interpretował je jako skrót od *ku Imana*, „z Imana”, kojarząc z polskim pozdrowieniem „z Bogiem”. Nocując w obozach zakładanych przy istniejących zagrodach spisywał ich nazwy, łącząc przysłówek *kwa* z imieniem właściciela terenu; obóz *kwa Kakara*, oznaczał nocleg na ziemiach człowieka o imieniu Kakara, obóz *kwa Mkingo*, oznaczał gościnę u Mkingo.

5 sierpnia Czekanowski przybył do misji Issawi, gdzie pierwszy raz miał okazję spotkać niskorosłych Batwa, osiadłych tu jako garncarze. Pierwsze informacje,

³⁰ W tekście rękopisu występuje również forma Muggessera [ob. Mugessera].

³¹ J. Czekanowski, *Dziennik wyprawy*... *op.cit.*, t. 2, k. 156.

weryfikowane pozytywnie w następnych miesiącach, wykluczyły możliwość identyfikowania ich z Pigmami, pozwalały natomiast na stawianie pytań o odrębność ich pierwotnego języka, choć tu, na terenie misji, mimo szczególnego akcentu, posługiwali się jak wszyscy językiem *kinyaruanda*³².

Pobyt w Issawi potwierdził również obserwacje dotyczące dużej liczby dzieci w Ruandzie, większej tu niż w prowincji Kissaka, gdzie badacz zaobserwował, że przeciętnie na jedną matkę przypadało od trojga do czworga dzieci. W okolicach Issawi, liczba dzieci była jeszcze większa, dochodząc do sześciorga, a u Bahutu nawet do dziesięciorga dzieci urodzonych przez jedną kobietę. Informacji tej towarzyszyła jednak notatka o przypadkach sprzedaży, wyrzucania, a nawet morderstw dzieci w okresach głodu oraz relacje o podobnie złym traktowaniu najstarszych członków społeczności. Zanotowana została również refleksja na temat związku trwałości małżeństwa z ceną kobiet. W okolicach Issawi, gdzie wartość kobiety była wyjątkowo niska i wynosiła jedynie równowartość motyki, związki małżeńskie miały być mniej trwałe, zdarzały się także przypadki poligamii.

Pobyt w siedzibie władcy Ruandy

10 sierpnia Czekanowski przebywał już w siedzibie władcy Ruandy, w Niansa³³, w prowincji Nduga, uznanej przez niego za historyczne centrum władzy królewskiej, z którego stopniono były podbijane peryferia. Niestety, ze względu na zagięcie kilku stron rękopisu (tom II, karty 169, 171–183) brakuje informacji na temat szczegółów podróży do siedziby króla oraz pierwszych dni pobytu. Wiemy natomiast, że dzięki pośrednictwu księcia Adolfa Friedricha Czekanowski miał okazję kilkakrotnie spotkać panującego w Ruandzie Juhi Musinę³⁴. Na kartach rękopisu odnajdziemy nie tylko szczegółowy opis władcy i jego stroju, lecz także osobistą opinię badacza na temat inteligencji króla, której na kartach oficjalnej publikacji naukowej, jaką były *Forschungen...*, nie wypadało mu zamieszczać.

„bardzo smukły, 1 m 97 cm wysoki, bardzo drobno zbudowany młody mężczyzna z nieco zmrużonymi, krótkowzrocznymi oczami i monstrialnie wystającymi zębami [...] w czerwonej materii na ramionach i białej na biodrach, podtrzymywanej pasem z zatkniętym zań nożem”³⁵

³² W tekście rękopisu: *kiniaruanda*

³³ [ob. Nyanza]

³⁴ W tekście rękopisu: Juhi Msinga; właśc. Yuhi V Musinga, pan. 1897–1931, por. J. Bar, *Rwanda*, Warszawa 2013, s. 254, 274 – data objęcia rządów została podana na podstawie informacji zamieszczonych w *Forschungen...*, t. 1, s. 292; por. także: J. Czekanowski, *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjezierza*, Przegląd Socjologiczny, t. 15, s. 48; inną datę wstąpienia na tron podaje A. Des Forges (*Defeat Is the Only Bad News: Rwanda under Musinga, 1896–1931*, Wisconsin 2011).

³⁵ J. Czekanowski, *Dziennik wyprawy... op.cit.*, t. 2, k. 195.

Z zapisków Czekanowskiego wynikało, że król albo nie był w stanie zadawalająco odpowiadać na zadawane mu pytania, albo nie chciał tego czynić: „kurze wnętrzności okazały się niełaskawe i gdy odwiedziłem króla, Czarny Majestat powtarzał godzinami ‘ein schöner Speer’³⁶, aby nie dać mi możliwości o cokolwiek spytać”³⁷. Nawet jeśli na łamach *W głąb lasów Aruwimi* Czekanowski próbował tłumaczyć uniki Musingi zaleceniem wyroczni, zakazującej obcym ujawniać szczegóły historii państwa, w swym rękopisie pisał jednak wprost: „Juhi Musinga jest mało inteligentnym człowiekiem, to nie ulega wątpliwości”³⁸. W opinii Czekanowskiego Musinga, w przeciwieństwie do władców poznanych w Bukobie³⁹, nie zdawał sobie sprawy z właściwego znaczenia obecności Niemców w Ruandzie, roli niemieckiej administracji w utrzymaniu stabilnych rządów, potencjalnych zagrożeń i pomocy, jaką mu oferowała, zainteresowana w utrzymywaniu dotychczasowych stosunków społecznych i stosowaniu taktyki rządów pośrednich.

O ile negatywna opinia na temat miernej inteligencji Musingi mogła być spowodowana irytacją, związaną z niemożnością uzyskania odpowiedzi na zadawane pytania, o tyle obserwacje dotyczące nieregularnych, brzydkich rysów twarzy, negatywnie wyróżniających się na tle otoczenia poddanych, znalazły po latach potwierdzenie w odmiennych cechach antropologicznych Batutsi z najbliższego otoczenia króla⁴⁰. Dodatkowo, w rodzinie królewskiej, gdzie zgodnie z tradycją prawowitym władcą mógł zostać jedynie członek klanu *Banieginia*, zrodzony z kobiety przynależnej do klanu *Bega*, owocowało to przekazywanymi z pokolenia na pokolenie utrwalonymi cechami budowy czaszki, wśród których, oprócz wypukłych oczu, na plan pierwszy wysuwało się karykaturalne wysunięcie do przodu kości szczękowych, widoczne na dostępnych fotografiach.

Mimo braku możliwości konstruktywnej rozmowy z królem, trzytygodniowy pobyt w Niansa okazał się niezwykle owocny, przede wszystkim dzięki kontaktom z misjonarzami ze zgromadzenia Ojców Białych, Félixem Dufays i Léonem-Paulem Classe. W dzienniku, oprócz notatek na temat siedziby króla, jego otoczenia i codziennych obyczajów, znalazła się lista władców i klanów ruandyjskich, sporządzona dzięki wstawiennictwu misjonarzy przez anonimowego informatora Tutsi⁴¹.

W Niansa powstawała w tym okresie szkoła misyjna przeznaczona dla synów ruandyjskich notabli. Czekanowski zauważył również, iż Tutsi, osiedlając się

³⁶ Z j. niem.: piękny oszczep.

³⁷ J. Czekanowski, *Dziennik wyprawy...* *op.cit.*, t. 2, k. 196.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Por. J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej*, Warszawa 2014, s. 113 – 129, 140–145.

⁴⁰ Por. J. Czekanowski, *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjezierza*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 15, 1961, s. 42, 45.

⁴¹ Por. J. Czekanowski, *Forschungen...*, *op.cit.*, t. 1, s. 286.

koncentrycznie wokół miejsca pobytu króla, doprowadzili do znaczących zmian w krajobrazie, wypierając rolniczych Bahutu na okoliczne wzgórza i przekształcając ich pola w wielki step – pastwisko dla ogromnych stad ich bydła. Newralgicznym punktem polityki gospodarczej stawał się brak drewna, spowodowany wylesieniem prowincji Nduga. Obserwacje Czekanowskiego prowadzone w Niansa zaowocowały także opisem lokalnych dróg – krętych ścieżek, *schenzi*, omijających każdą przeszkodę terenu; kamień, drzewo czy nawet krowie ekskrementy oraz łodzi – dłubanek: długości od 4 do 5 m, wysokich do 50 cm, szerokich, o nieregularnym kształcie spowodowanym niemożnością wyrównania wszystkich krzywizn drewna, z którego były wykonywane.

Niezwykłe interesujące są także spostrzeżenia Czekanowskiego, dotyczące opinii Tutsi z otoczenia króla na temat Europejczyków, którzy razili ich swoim zachowaniem, ubiorem i zapachem. Biali bowiem, podobnie jak pogardzani Batwa jedli jaja, kury, kaczki, żurawie, których nikt poza nimi nie tykał. Z tego też względu Europejczycy określani byli jako hieny, dzikie zwierzęta, czerwoni – choć akurat to ostatnie określenie pochodziło od koloru ich skóry, spalonej przez słońce. Buty z kolei budziły liczne pytania i wątpliwości dotyczące tego, czy Europejczycy mają normalne stopy czy też kopyta, których nikomu nie chcą pokazać i dlatego ukrywają je ze wstydu w obuwiu. O ile ta ostatnia kwestia była jedynie domysłem Czekanowskiego, to odnotowanym przez niego faktem było wyrzucenie do bagien prezentu dla króla – skrzynki z pachnącym mydłem, kojarzącym się niemiłe z zapachem Europejczyków.

Podczas pobytu w Niansa Czekanowski odnotował także wiadomość o zrabowaniu dwudziestu jeden ładunków karawany pocztowej ekspedycji i pobiciu jej tragarzy. I choć informacja ta sugerować by mogła brak kontroli zarówno króla, jak i administracji niemieckiej nad bezpieczeństwem na ruandyjskich drogach, to jednak datowane później notatki Czekanowskiego potwierdzają zarówno odzyskanie skradzionych ładunków, jak i bardzo surowe ukaranie sprawców kradzieży.

Podróż do podnóża wulkanów: Mulera, Bugoye, wybrzeże Jeziora Kiwu

31 sierpnia Czekanowski wyruszył w dalszą podróż. Wypoczęty podczas długiego pobytu w Niansa zdecydował się pokonać jednorazowo długi, wyczerpujący odcinek do misji Kapgaie⁴² marszem trwającym od godziny 6.00 rano do 16.00 (z dwupółgodzinną przerwą), a więc wynoszącym mniej więcej dwukrotność pokonywanych zwyczajowo odcinków.

Pobyt w Kapgaie został wykorzystany m. in. na odnotowanie szeregu refleksji, dotyczących postaw i wyobrażeń bogatszych i lepiej orietujących się w kwestiach politycznych Ruandyjczyków na temat przedstawicieli niemieckich władz kolo-

⁴² W tekście rękopisu: Kapgaye [ob. Kabgayi].

nialnych. Obserwacje i rozmowy z ostatnich tygodni nasuwały wnioski, że cesarski rezydent uważany jest przez Tutsi jedynie za kogoś w rodzaju potężnego klienta króla Musingi, który podobnie jak wszyscy inni jest zobowiązany dostarczać królowi prezenty. Szczególny szacunek, jakim cieszył się pełniący wówczas ten urząd kapitan Werner von Grawert, zwany tu Tiki Tiki, wynikał z jego silnej osobowości i nie był związany z jego oficjalnym stanowiskiem. Król natomiast oczekiwał od cesarskiego rezydenta podarunków, najchętniej w postaci krów oraz ochrony przed Belgami, wysuwającymi roszczenia do zachodnich peryferii państwa. Niemieckie władze były zainteresowane utrzymaniem w Ruandzie dotychczasowych układów społecznych, by poprzez realizację rządów pośrednich w minimalny sposób angażować się w zarząd kraju. Czekanowski dostrzegał i doceniał ochronę mieszkańców przed rabunkową gospodarką niemieckich i arabskich kupców, choć zarazem zdawał sobie w pełni sprawę z tego, że proces przekształceń, a następnie likwidacji starego porządku jest nieuchronny i został jedynie odsunięty w czasie.

Wymarsz z misji w kierunku północnym oznaczał opuszczenie stołecznej prowincji Nduga i wkroczenie na terytorium prowincji Mulera, bardziej górzystej, choć równie gęsto zaludnionej i równie intensywnie pokrytej uprawami prowadzonymi w osadach na wysokości 2000 metrów n.p.m. Charakterystycznym elementem krajobrazu stały się głęboko wcięte w zbocza i doliny strumienie, niektóre wielokrotnie przekraczane wyznaczonym szlakiem, oraz uprawy tarasowe. I choć te ostatnie widywane już były przez Czekanowskiego na wzgórzach otaczających Jezioro Mohasi, to dopiero tu zobaczył długą na pół kilometra konstrukcję, rodzaj wodociągu, który dzięki wykorzystaniu połączonych strumieni górskich rozlewał wodę, przy pomocy otworów zatykanych darnią, ponad pastwiskami i uprawami batatów.

Kolejnym miejscem dłuższego, bo niemal miesięcznego postoju Czekanowskiego i jego kolumny była misja Ruasa, dokąd dotarto po sześciu dniach marszu z Niansy. Najważniejszym wydarzeniem tego pobytu była dwudniowa wycieczka podjęta w towarzystwie ojca Paulina Loupiasa, przeora misji, do Lukara Iya Bishingwa, który ze swym klanem Barashi zamieszkiwał na równinie rozciągającej się u stóp wulkanu Muhawura. Właściwym celem tej wizyty była leżąca nieopodal, w dżungli, osada 20 myśliwych Batwa.

Notatki z tego etapu podróży zostały uzupełniane także opisami elementów kultury materialnej mieszkańców prowincji Mulera: typowych form chaty mieszkalnej i zagrody, elementów wyposażenia wnętrz, rodzajów pożywienia i stosowanych ozdób ciała. Bogaty zbiór pieśni z Mulera (transkrypcja, tłumaczenie i komentarz) został opublikowany w *Forschungen...*, choć warto może przypomnieć w tym miejscu znaczenie powtarzających się w pieśniach słów pożegnania: *mahoro* – pokój, *waje mahoro* – przyjdiesz w pokoju.

Ostatnim etapem podróży, odnotowanym w tej części *Dziennika wyprawy...* był przemarsz do Kissenji, dokąd Czekanowski dotarł 11 października, a następnie do

misji w Njundo, dokąd dotarł dwa tygodnie później, 25 października. Warto zaznaczyć, że wspólny pobyt Czekanowskiego i księcia Adolfa Friedricha w siedzibie króla nie oznaczał dalszej wspólnej podróży, kolejne odcinki trasy od opuszczenia Niansy Czekanowski pokonywał sam, ze swoją kolumną. Na miejsce wspólnego spotkania członków ekspedycji wyznaczone zostało Kissenji⁴³, przygraniczny posterunek położony u wybrzeży Jeziora Kiwu.

Pobyt w Kissenji, początkowo przewidziany jedynie na krótkie, służbowe spotkanie członków ekspedycji przedłużył się ze względu na powtarzające się oficjalne i półprywatne wizyty urzędników i oficerów belgijskich, rezydujących w położonym po przeciwnej, kongijskiej stronie Jeziora Kiwu w posterunku Bobandana oraz możliwość dokonania pomiarów antropologicznych na wymieniających się tu tragarzach poszczególnych kolumn ekspedycji. Pomiary, zakończone 23 października, zostały przeprowadzone w sumie na 1150 osobach (licząc od początku prac ekspedycji). 24 października, w dniu, który został poświęcony sygnowaniu i pakowaniu zebranych czaszek (zebrano je spośród pozostałości niepochoowanych ofiar epidemii ospy lub głodu), okazało się, że ich liczba osiągnęła 755 sztuk.

Jak wspomniano, 25 października Czekanowski wyruszył do misji Njundo, położonej na wschód od Kissenji, od której dzieliło go zaledwie dwanaście kilometrów – trzy godziny marszu.

Pobyt w Njundo został wykorzystany do spisywania lokalnych narzeczy (głównie dialektu *ruhunde*) oraz próby odpowiedzi na pytanie, czy istnieje odrębny język Batwa. Czekanowski znał wydane w Berlinie opracowanie na ten temat autorstwa ojca Joannesa Michaela M. van der Burgt⁴⁴, który stwierdził, że zebrane przez niego słowa Batwa wydają się być tylko wyrazami lokalnego dialektu lub jego bardziej archaicznej formy – *kirundi*, języka używanego w Urundi, który był w Ruandzie przynajmniej częściowo znany. Stwierdzenie to pokrywało się z obserwacjami Czekanowskiego z pobytu w misji Issawi, gdzie osiadli tam Batwa, mimo szczególnego akcentu, posługiwali się jak wszyscy językiem *kinyaruanda*. Tymczasem przeor misji w Njundo, ojciec Paul Barthelemy twierdził, że miejscowi Batwa, rozmawiając z nim w języku *kinyaruanda*, między sobą używają nieznanых mu idiomów. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż badania Czekanowskiego prowadzone wśród rwandyjskich Batwa, identyfikowanych dotąd z Pigmejami, przyniosły cenne dla nauki wnioski. Przeprowadzona wówczas analiza antropologiczna pozwoliła badaczowi wykazać u Batwa pierwiastek pigmejski jako tylko jedną z części składowych ich budowy fizycznej. Pierwiastek ten, choć nadawał im szereg cech charakterystycznych, stracił na znaczeniu wskutek późniejszych wpływów ludów Bantu strefy leśnej.

⁴³ W tekście rękopisu: Kissenyi [ob. Gisenyi].

⁴⁴ P. J. M. M. van der Burgt, *Éléments d'une grammaire Kirundi. Supplement. Langue des Watwa (kitwa) – Pygmées*, Berlin 1902.

Sporo miejsca w powstałym podczas pobytu w Njundo tekście zajmują spisy i specyfikacja zbiorów wysyłanych do Europy: naczynia, maty, broń. Do osiemnastu ładunków przeniesionych tu z Kissenji doszły kolejne, przygotowywane tu do wysłania pocztą misyjną.

Prowincja Bugoye, na terenie której znajdowała się misja Njundo, była zachodnią, przygraniczną prowincją Ruandy. Korzystając z jej peryferycznego położenia, mieszkańcy prowadzili z zamiłowaniem graniczny handel, wymieniając kozy sprowadzane z prowincji Mulera na motyki, przywożone z Bunyabungu, krainy leżącej nad zachodnimi brzegami Jeziora Kiwu. Wymieniano je na targu przylegającym do misji. Czekanowski odnotował, iż podniesienie pobieranych opłat do 15%–20% wartości przedmiotów handlu spowodowało, iż obok głównego targu na prowadzącej do niego drodze powstał drugi, mały targ, gdzie przeprowadzono transakcje bez opłat.

Nabyte umiejętności handlowe i chęć osiągnięcia wymiernego zysku spowodowały, że miejscowi dostarczyli Czekanowskiemu również ludzkie czaszki, wymieniając je za szklane paciorki. Wymianę tą zapoczątkowały dzieci ze szkoły misyjnej, gdy jeden z uczniów – jedenastolatek – zauważył, że tragarze ekspedycji szukają czaszek. Pierwsza przyniesiona dobrowolnie czaszka była troskliwie zawinięta w liście bananowe, zaś ofiarodawca otrzymał za nią 100 dużych poślaczanych paciorków, co stanowiło ponad dwukrotność zapłaty za całodzienną pracę dorosłego człowieka. Następnego dnia czaszki przynieśli dorośli, nie tylko chrześcijanie, lecz także hołdujący nadal tradycyjnemu kultowi przodków. Starali się ich nie dotykać, były przyniesione na kijach lub zawieszane na długich liściach bananowych i – jak napisał sarkastycznie Czekanowski – entuzjazm do nauki okazał się tak wielki, że w przeciągu pierwszych dwóch dni przyniesiono około dwudziestu czaszek⁴⁵. Zdarzali się i tacy, którzy pytali o cenę tego towaru w Europie. Początkowy entuzjazm minął jednak szybko, już drugiego dnia zbiórki doszło do bójki z miejscowymi przeciwnikami tego procederu. Imponujący zbiór czaszek, wysłanych do Europy, powstał więc częściowo z transakcji handlowych, lecz – jak wspomniano powyżej – zebrano je przede wszystkim spośród pozostałości niepochoowanych ofiar epidemii ospy lub głodu, podczas których zmarli nie byli grzebani. Jak wspomniał Czekanowski, zbiór zebrany w prowincji Mulera był w większej części zbiorem pochodzącym z szczątków ofiar głodu.

Jedna z ostatnich notatek analizowanego fragmentu *Dziennika wyprawy...* dotyczyła porównania sposobu, w jaki tubylczy żołnierze byli traktowani przez kolonialną administrację belgijską i niemiecką. Refleksja ta nasunęła się Czekanowskiemu na podstawie obserwacji przypadków dezercji kongijskich *askari*, którzy masowo uciekali na tereny administracji niemieckiej, podając za przyczynę niskie wynagrodzenie, otrzymywane w Kongu.

⁴⁵ J. Czekanowski, *Dziennik wyprawy...* op.cit., t. 4, k. 382.

Czekanowski przebywał w Njundo do 9 grudnia 1907 roku. Większa część tego pobytu została już jednak zaprezentowana we wspomianej powyżej polskiej publikacji *W głąb lasów Aruwimi*, której karty rozpoczynają się opisem wydarzeń 1 grudnia.

Na zakończenie warto przypomnieć, że za datę przejścia przez Niemców władzy nad terytorium Ruandy uznawany jest rok 1890, gdy doszło do podpisania umowy niemiecko-angielskiej, dotyczącej rozgraniczenia europejskich posiadłości w Afryce Wschodniej. Dopiero dwa lata później, w 1892 r., na tereny te wkroczył pierwszy Europejczyk, Oskar Baumann, który wraz ze swą ekspedycją kontynuował tam poszukiwania źródeł Nilu. Przebywał na terytorium Ruandy jedynie kilka dni, od 11 do 15 września⁴⁶. Pierwsze pisemne informacje, poświęcone bezpośrednio temu państwu, dotarły do Europy dzięki publikacjom Gustawa Adolfa von Götzena, który zarazem odkrywcą Jeziora Kiwu i pierwszym badaczem wulkanów rwandyjskich. Gustaw von Götzen spędził na terenach Ruandy jedynie cztery tygodnie, przebywając tam późną wiosną 1894 r.⁴⁷ Jego spotkanie z panującym wówczas królem Rwabugiri⁴⁸ uważane jest za pierwszy oficjalny kontakt niemieckich władz kolonialnych z rwandyjskim władcą.

Dopiero w 1897 r. niemieckie władze zleciły oficerowi armii kolonialnej, kapitanowi Hansowi von Ramsay pierwszą interwencję zbrojną w celu „uporządkowania” stosunków politycznych w Ruandzie. Interwencja doprowadziła do zakończenia dwuletniej wojny domowej, spowodowanej walkami o tron rwandyjski oraz uznania nieletniego Yuhi Musingi za króla. W tym samym roku w Usumbura⁴⁹ została założona pierwsza niemiecka stacja i posterunek wojskowy dla terytorium Ruandy-Urundi⁵⁰. Dlatego rok 1897 jest również uznawany za początek stałej obecności przedstawicieli niemieckich władz kolonialnych w Rwandzie. Niemniej jednak, ich obecność przez kolejną dekadę miała charakter czysto symboliczny; oprócz garnizonu w Usumbura utrzymywano jeszcze tylko jeden w Kissenji, miejscowości znajdującej się na terytorium Ruandy. Postępując w myśl idei rządów pośrednich, władze niemieckie ograniczyły swą ingerencję w życie kraju do minimum – w 1904 r. na terenie Ruandy przebywało jedynie pięciu Niemców⁵¹.

Dopiero w 1907 r. Richard Kandt otrzymał stanowisko pierwszego cesarskiego rezydenta w Ruandzie, zaś w 1908 r. rozpoczęła się budowa rezydentury cesarskiej,

⁴⁶ O. Baumann, *Durch Massailand zur Nilquelle*, Berlin 1994. Warto wspomnieć, że wcześniej północnymi i północno-wschodnimi rubieżami kraju wędrowali John Hanning Speke i Henry Morton Stanley (1876), obaj nie przekroczyli jednak obszarów przygranicznych.

⁴⁷ G. A. G. v. Götzen, *Durch Afrika von Ost nach West*, Berlin 1895.

⁴⁸ Kigeri IV Rwabugiri (zm. 1895).

⁴⁹ Od 1962 r. Bujumbura, obecna stolica Burundi.

⁵⁰ Współcześnie terytoria dwóch niepodległych państw: Rwandy i Burundi.

⁵¹ Por. J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, *op.cit.*, s. 16.

założonej na płaskowyżu w centralnej części kraju, nieopodal osady o nazwie Nyarugenge. Jeszcze w tym samym roku nazwa osady została zmieniona; wraz z nowo postawionymi budynkami rezydentury została nazwana Kigali⁵².

Misja w Njundo, w której przebywał Czekanowski w listopadzie i grudniu 1907 r. była jedną z trzech (obok misji w Save i Zaza) najstarszych misji katolickich w kraju. Zostały one założone w latach 1900–1901 przez ojca Jeana-Josepha Hirtha, uważanego za twórcę i organizatora kościoła katolickiego w Ruandzie⁵³.

Czekanowski podróżował więc po kraju, w którym symboliczna reprezentacja niemieckiej administracji kolonialnej istniała zaledwie od dziesięciu lat, zaś chrystianizacja nie sięgała nawet dekady. Organizacja jakichkolwiek prac badawczych ze zrozumiałych względów była z pewnością niełatwa. Tym bardziej należy docenić wartość badań polskiego uczonego, zarówno ze względu na ich oryginalność, jak i sumienną metodykę ich prowadzenia

Pomiędzy wierszami rękopisu *Dziennika wyprawy...* możemy wyczytać także, jak ważne było to, o czym Czekanowski nie pisał – nigdy nie narzekał na zmęczenie czy złe warunki prowadzenia badań. Z kart *W głąb lasów Aruwimi...* wiemy, że szczęśliwie pierwsza niegroźna choroba (prawdopodobnie udar słoneczny) rozwinęła się u niego dopiero 21 stycznia 1908 roku, a więc po 8 miesiącach pobytu w Afryce, licząc od zejścia na kontynent afrykański w porcie w Mombasie⁵⁴. Mimo że klimat Ruandy jest przyjazny dla Europejczyków, to trudy podróży, monotonna dieta oraz spartańskie warunki obozowe mogły przyczyniać się do zniechęcenia czy po prostu zwykłego zmęczenia. Na kartach *Dziennika wyprawy...* nie znajdziemy jednak śladu podobnych nastrojów, przeciwnie, odnajdziemy w nich entuzjazm, niegasnące zainteresowanie badawcze oraz wyrazy uznania dla obserwowanych rozwiązań lokalnych problemów, bez względu na to, czy chodziło o techniki uprawy roli i konstrukcje nawadniające, czy rozwiązania dotyczące form współżycia społecznego.

Odnajdując podobieństwa w organizacji życia społecznego do stosunków społeczno-politycznych, jakie panowały w Europie w okresie średniowiecznego feudalizmu, szukając porównania ogolonych głów ruandyjskich mężatek ze znany mu obyczajem występującym wśród polskich Żydów, czy wręcz do zwyczaju oczepin na chłopskich weselach, Czekanowski z pewnością częściowo odstępował od naukowych norm na rzecz *licentia poetica*. Niemniej jednak podobne porównania pozytywnie wpływały na malowniczość opisów, które dzięki temu lepiej trafiały do wyobraźni czytelnika. O rzetelności badawczej świadczą także próby

⁵² Dane te pochodzą z komentarza do stałej ekspozycji w Richard Kandt House – Natural History Museum w Kigali.

⁵³ Obecnie Rubavu District of Western Province; szerzej na temat dziejów chrystianizacji Rwandy: [w:] J. Pałyga, *Rwanda. Czas apokalipsy, czas nadziei*, Ząbki 1998. Por. także: J. Adekunle, *Culture and Customs of Rwanda*, London 2007, s. 32–34.

⁵⁴ J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, *op.cit.*, s. 204 – 205.

znalezienia właściwych słów w języku polskim czy nawet rosyjskim, w sytuacji, gdy nie potrafił odnaleźć ich odpowiednika w języku niemieckim (m. in. strzecha, poszyta, powróśło, bruzdy, pańszczyzna, ustrój rodowy, oczepiny⁵⁵), co trudno raczej tłumaczyć faktem słabej znajomości języka niemieckiego u asystenta Królewskiego Muzeum Ludoznawczego w Berlinie. Walor językowy, staranność opisu, rozbudowane hipotezy robocze, logiczna synteza, świadczą o niezwykle szerokich horyzontach naukowych polskiego badacza.

Dr hab. prof UP Joanna Bar, historyk, etnolog, doktor habilitowany nauk społecznych, pracuje w Katedrze Stosunków Międzynarodowych w Instytucie Politologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Obszar zainteresowań badawczych: Afryka Wschodnia.

Bibliografia

Źródła

Czekanowski J., *Dziennik wyprawy ekspedycji antropologiczno-etnologicznej do Afryki Środkowej w latach 1907–1909*, rękopis, Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Gabinet Rękopisów, nr inw. 4933.

Opracowania

Adekunle J., *Culture and Customs of Rwanda*, London 2007.

Bar J.: *Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego w stulecie wyprawy*, Kraków 2007.

– – – *Polityczne uwarunkowania antropologicznych i historycznych badań XX-wiecznej Rwandy*, [w:] *Antropologia polityki i polityka w antropologii*, red. Mirosława Drozd-Pasecka, Aleksander Posern-Zieliński, Warszawa 2010, s. 75–82.

– – – *Rwanda*, Warszawa 2014.

Bar J., Czekanowska A., *Jan Czekanowski* [w:] E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. I, Kraków 2003, s. 52–56.

Baumann O., *Durch Massailand zur Nilquelle*, Berlin 1994.

Czekanowski J.: 1911–1927 *Forschungen im Nil – Kongo – Zwischengebiet*, Bd. I, Leipzig 1917; Bd. II, Leipzig 1922; Bd. III, Leipzig 1911; Bd. IV, Leipzig 1922; Bd. V, Leipzig 1924.

⁵⁵ J. Czekanowski używa tu słowa czepiny.

- – – – *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki środkowej*, „Prace Etnologiczne”, t. 6, Wrocław 1958.
- – – – *Struktura etniczna Afryki a nawarstwienia najmłodsze*, „Lud”, t. 45, 1960, s. 13–34.
- – – – *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjeziora*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 15, 1961, s. 21 – 60.
- – – – *Badania antropologiczne w Afryce i ich wyniki*, „Przegląd Antropologiczny”, t. 29, 1963 s. 13–16.
- – – – *Dziennik podróży afrykańskiej*, opr. nauk. J. Bar, Warszawa 2014.
- Des Forges A., *Defeat Is the Only Bad News: Rwanda under Musinga, 1896–1931*, Wisconsin 2011.
- Gajek J., *Jan Czekanowski jako etnograf*, „Przegląd Antropologiczny”, 1955, t. 21, z. 3. s. 1010–1030.
- Götzen G. A., Graf von, *Durch Afrika von Ost nach West*, Berlin 1895.
- Kalina P., *Słownik niemiecko-polski*, Warszawa 1957.
- Herzog zu Mecklenburg, Adolf F., *Ins Innerste Afrika. Bericht über den Verlauf der deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908*, Leipzig 1909.
- Pałyga J., *Rwanda. Czas apokalipsy, czas nadziei*, Ząbki 1998.
- Strizek H., *Geschenkte Kolonien: Ruanda und Burundi unter deutscher Herrschaft. Mit einem Essay über Entwicklung bis zur Gegenwart*, Berlin 2006.
- Van der Burgt Père J. M. M., *Éléments d'une grammaire Kirundi. Supplement. Langue des Watwa (kitwa) – Pygmées*, Berlin 1902.

Materiały pozyskane z internetu

Encyclopaedia Britannica, <http://www.britannica.com>.

The Original Catholic Encyclopedia, http://oce.catholic.com/index.php?title=Vicariate_Apostolic_of_Southern_Victoria_Nyanza [9. 12. 2015].

Trasa podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego, źródło:
<http://world-map1.org/1521481.html>

PIOTR KRUZE

PROCESY W SPRAWIE ZABÓJSTWA *ORKOJOTA* NANDICH KOITALELA ARAP SAMOEI

Streszczenie

Lud Nandich, zamieszkały na zachodnich terenach dzisiejszej Kenii, opierał się europejskiej kolonizacji aż do 1905 r., kiedy to miała miejsce ostatnia brytyjska kampania przeciwko nim. Tuż przed rozpoczęciem działań wojennych brytyjscy żołnierze pod dowództwem kpt. Richarda Meinertzhagena zastrzelili przywódcę Nandich *orkojota* Koitalela arap Samoei. Artykuł opisuje dokładnie trzy procesy sądowe, które miały miejsce po zabójstwie oraz stara się znaleźć odpowiedź na pytanie, kto był winien śmierci *orkojota*. Na podstawie zachowanych akt procesowych i dzienników Meinertzhagena odtworzony został najbardziej prawdopodobny przebieg zdarzeń. Autor stara się też ustalić czy brytyjski oficer działał sam, czy też wykonywał nieformalne polecenia swoich przełożonych. Ponadto w pracy została przedstawiona polityczno-wojskowa organizacja Nandich, ich dzieje w okresie przedkolonialnym oraz znaczenie polityczne *orkojota*.

Słowa kluczowe

Kenia, Nandi, *orkojot*, Meinertzhagen, Królewscy Strzelcy Afrykańscy

Wstęp

W dniu 19 października 1905 r. podczas akcji oddziału Królewskich Strzelców Afrykańskich (KSA)¹ w zachodniej części Protektoratu Brytyjskiej Afryki Wschodniej zginął *orkojot* Nandich Koitalel arap Samoei. O zabójstwo podejrzewano oficera KSA kpt. Richarda Meinertzhagena. W związku z wątpliwościami powołano trzy kolejne sądy koleżeńskie, przed którymi, co ciekawe, kpt. Meinertzhagen występował jako świadek, a nie jako podejrzany. Ostatecznie nie doszło do postawienia go w stan oskarżenia, ale sądy nie rozwiały wszelkich wątpliwości związanych z zabójstwem.

W niniejszym artykule przeprowadzona zostanie analiza zdarzeń poprzedzających śmierć *orkojota*, sytuacji w miejscu feralnego zajścia, a także przebiegu

¹ W oryginale King's African Rifles (KAR).

kolejnych posiedzeń sądu koleżeńkiego. Postaram się dociec, czy fakty ustalone przez sędziów w rzetelny sposób opisują wydarzenia z 19 października 1905 r. Na podstawie zachowanych źródeł przeanalizuję kolejne procesy, a także postępowanie każdej z zainteresowanych stron. Przede wszystkim zaś spróbuje odpowiedzieć na pytanie, czy kpt. Meinertzhagen działał sam, czy też na mocy nieformalnych poleceń otrzymanych od swoich przełożonych.

Sprawa zabójstwa *orkojota* jest interesująca z kilku względów. Dotyka ona wielu kluczowych kwestii istotnych dla zrozumienia sytuacji we wczesnokolonialnej Afryce Wschodniej. Dokładna analiza zabójstwa *orkojota* i związanych z tym okoliczności rzuca światło na:

- brytyjskie metody likwidowania afrykańskiego oporu
- organizację akcji przeprowadzanych przez kolonialne siły zbrojne
- mechanizm podejmowania i wprowadzania w życie decyzji przez armię kolonialną
- stosowane przez siły zbrojne metody radzenia sobie z krytyką społeczną wynikającą z zastosowania nagiej siły

Badania historyczne zostały przeprowadzone w oparciu o następujące źródła:

- akta Colonial Office (CO 534/3) – w przypisach podano numerację wewnętrzną tych akt
- dzienniki kpt. Richarda Meinertzhagena *Kenya Diary 1902–1906*, Edinburgh 1957.

Charakter podstawowych źródeł jest bardzo specyficzny. Z jednej strony są to dokumenty brytyjskiej administracji cywilnej, akta wojskowe oraz akta sądowe, czyli źródła stworzone przez kolonizatorów. Z drugiej zaś strony są to pamiętniki człowieka podejrzanego o zabójstwo. Należy się spodziewać, że w oficjalnych dokumentach trudno jest znaleźć ślady działań prowadzonych z pominięciem obowiązujących procedur. Akta pozwalają poznać sprawę zabójstwa *orkojota* z perspektywy odpowiedniego ministerstwa w Londynie, do którego materiały docelowo trafiały. Można też przypuszczać, że wersja wydarzeń przedstawiona przez oficera brytyjskiego w jego własnych dziennikach będzie dla niego korzystna. Wprawdzie kpt. Meinertzhagen pisał swoje dzienniki na bieżąco, to zostały one wydane w 1957 r., a więc ponad pół wieku po opisywanych wydarzeniach. Autor we wstępie twierdzi, że dokonał tylko drobnych, kosmetycznych zmian w treści swoich pamiętników². Nieliczne korekty zostały naniesione na prośbę wydawcy i są wyraźnie zaznaczone w tekście³. Mimo tych zapewnień nie jesteśmy w stanie dzisiaj określić, czy wpisy dotyczące zabójstwa *orkojota* nie były edytowane po zabójstwie przez Meinertzhagena. Należy też zwrócić uwagę na czas publikacji

² R. Meinertzhagen, *Kenya diaries 1902–1905*, Edinburgh 1957, s. V.

³ R. Meinertzhagen, *op. cit.*, s. 330.

dzienników. W roku 1957 w ówczesnej Kolonii Kenii ciągle obowiązywał stan wyjątkowy wprowadzony z powodu antybrytyjskiego powstania Mau Mau. Z jednej strony oznaczało to, że problematyka kenijska nie była obca brytyjskiemu czytelnikowi. Natomiast z drugiej strony istnieje podejrzenie, że pamiętniki wpisywały się w antypowstańczą propagandę brytyjską i miały na celu zdezwuowanie miejscowych partyzantów.

Uważna lektura dzienników Meinertzhagena pozwala zauważyć, że kapitan był człowiekiem kłótliwym i skonfliktowanym ze swoim otoczeniem. Na kolejnych stronach notatek wielokrotnie krytykuje działania swoich przełożonych, współpracowników, a także podwładnych. Nie unika jednak trudnych tematów, które po publikacji mogły uchodzić za wstydlive bądź hańbiące mundur oficera. Meinertzhagen nie opisywał tylko działań politycznych i wojskowych. Był on także zapalonym myśliwym i ornitologiem. Właśnie opisy kenijskiej fauny zajmują znaczną część dzienników. Informacje dotyczące organizacji oddziałów brytyjskich zostały zaczerpnięte z monografii poświęconej Królewskim Strzelcom Afrykańskim pióra H. Moyse-Bartletta (*The King's African Rifles: a study in the military history of East and Central 1890 – 1945*, Eastbourne 2002), który pobieżnie opisał też śmierć orkojota. Jednak w tej pracy nie został wymieniony z imienia i nazwiska kpt. Richard Meinertzhagen, chociaż można podejrzewać, że autor świetnie zdawał sobie sprawę z jego udziału w zabójstwie. Krytyczna wersja wydarzeń z października 1905 r. znalazła się za to w najnowszej biografii Meinertzhagena autorstwa B. Garfielda (*The Meinertzhagen Mystery. Washington 2007*). Informacje dotyczące organizacji społeczno-politycznej, a także ich dzieje w okresie przedkolonialnym pochodzą z antropologicznej pracy Huntingforda (*The Nandi of Kenya*, New York 2004) oraz artykułu A. Gold (*The Nandi in transition: background to the Nandi resistance to the British 1895–1906*, „Kenya Historical Review”, 6, 1978). Fragmenty dotyczące roli orkojota pochodzą także z fragmentu książki pod redakcją D. Andersona i D. H. Johnsona (*Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*. Ohio 1995). Wiedza na temat relacji Nandich z Brytyjczykami w pierwszym okresie ich wzajemnych stosunków została zaczerpnięta z pracy A. T. Matsona (*Nandi Resistance to British Rule 1890–1906*, Nairobi 1972). W języku polskim ukazała się synteza dwudziestowiecznych dziejów Kenii M. Pawełczaka (*Kenia*, Warszawa 2004), której autor wspomina o konflikcie Nandich z Brytyjczykami.

Nandi należą do Nilotów Wyżynnych (Kalendzinów), którzy tradycyjnie zamieszkiwali zachodnią Kenię. Obszar, na którym się osiedlili znajdował się między płaskowyżem Uasin Gishu na północnym wschodzie, rzeką Nzoia na północnym-

zachodzie, a także między równiną Kano i Wzgórzami Nandi na południu⁴. Na zachodzie graniczyli z bantuskimi rolnikami Luhia, na południowym-wschodzie – z łowiecko-zbierackim ludem Dorobo, a na wschodzie z Masajami – przedstawicielami Nilotów Równinnych zamieszkującymi tereny Wielkiego Rowu. Granica wschodnia terytorium Nandich przebiegała przez otwarty teren, co było powodem, że kontakty z Masajami były najbardziej ożywione i miały największy wpływ na kształtowanie się systemu politycznego i wojskowego. Nandi pierwotnie zajmowali się przeważnie rolnictwem, a w późniejszym okresie w ich gospodarce zaczęło dominować pasterstwo⁵. Szczyt ich potęgi militarnej i bogactwa przypadł na lata 80. XIX w. Wówczas zwiększyła się centralizacja polityczna i dały się zauważać konflikty wewnętrzne związane z preferowanym modelem gospodarczym oraz podziałami generacyjnymi⁶.

Region zamieszkały przez Nandich był bardzo zróżnicowany pod względem ukształtowania terenu. Występowały na nim obszary nadające się do hodowli bydła, uprawy roli, lasy oraz wzgórza. Średnie roczne opady wahały się od 127 mm na północy do 216 mm na południu⁷. Większość z nich przypadała na pory deszczowe, które zdarzały się dwa razy w ciągu roku: w listopadzie i grudniu, a także w okresie od marca do maja. Zróżnicowanie geograficzne terenu wpłynęło na strukturę etniczną. Teren Nandich został bowiem podzielony na 7 lub 8 *emotinweków* (1. poj. *emet*)⁸. Poszczególne *emet* był typową jednostką społeczno-terytorialną, a nie administracyjną i służył rozróżnieniu typu gospodarowania reprezentowanego przez mieszkańców⁹.

Lud Nandi ukształtował się w XVI bądź XVII w.¹⁰ na terenach przyległych do Góry Elgon, po czym przeniósł się na południe w okolice górnego biegu rzeki Kibos. Teren, na którym osiedlili się Nandi (Aldai), obfitował w wiele strumieni, a opady atmosferyczne były wysokie i łatwe do przewidzenia. Z drugiej jednak strony był to region skalisty. W tym czasie Nandi zajmowali się przeważnie uprawą kaszy jaglanej i sorgo, hodowlą kóz i owiec, a także zbieractwem i łowiectwem¹¹. W latach 40. XIX w. lud dokonał ekspansji w kierunku północno-wschodnim¹². Zajmowanie terytoriów o odmiennym charakterze sprawiło, że wśród Nandich rozwinęła się hodowla bydła, a także doprowadziło do zetknięcia

⁴ Dzisiaj większość tego obszaru znajduje się na terenie hrabstwa Nandi w zachodniej Kenii.

⁵ A. Gold, *The Nandi in transition: background to the Nandi resistance to the British 1895–1906*, „Kenya Historical Review”, 6, 1978, s. 84.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, s. 87.

⁸ *Ibidem*, s. 88.

⁹ G. W. Huntingford, *The Nandi of Kenya*, New York 2004, s. 6.

¹⁰ A. Gold, *op. cit.*, s. 88; G. W. Huntingford, *op. cit.*, s. 2.

¹¹ A. Gold, *op. cit.*, s. 84.

¹² D. Anderson, D. H. Johnson (red.), *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*, Athens, Ohio, s. 165, A. Gold, *op. cit.*, s. 88.

z Masajami, którzy dokonywali ekspansji na to samo terytorium. Początkowo przewaga militarna Masajów była ogromna, a Nandi nie potrafili skutecznie się jej przeciwstawić. Chociaż w następnym dziesięcioleciu sztuka wojskowa Nandich wzrosła na tyle, że byli w stanie obronić się przed atakami wroga. Jednak wciąż pozostawali zbyt słabi, żeby zorganizować akcje ofensywne przeciwko swoim sąsiadom. W latach 50. XIX w. Nandi nawiązali pierwsze kontakty handlowe z kupcami suahilijskimi i arabskimi, którzy nabywali u Nandich owce, kozy oraz kość słoniową, w zamian oferując paciorki, ozdoby, a także tkaniny. Kontakty te zostały jednak dość szybko przerwane, a wszyscy obcy agenci handlowi zostali wymordowani bądź zbiegli¹³.

Rozwój sztuki wojennej w kolejnych latach sprawił, że Nandi coraz częściej dokonywali rajdów łupieżczych na sąsiadujące z nimi ludy: Luo, Terik, Luhia czy Gusii. Schwytni podczas ataków przedstawiciele tych społeczności przynieśli Nandim znajomość uprawy innych roślin, na przykład fasoli, batatów i bananów¹⁴. Dzięki szerokiej centralizacji działań przez swojego przywódcę *orkojota*, użyciu metalu do wyrobu grotów strzał, a także pokrywaniu tych grotów trucizną¹⁵, uwidoczniła się przewaga militarna Nandich w konflikcie z Masajami. Pozwoliła ona na przejście do działań ofensywnych. Znamiennie jest to, że Nandi najeżdżali wszystkich swoich sąsiadów, ale tylko z Masajami prowadzili regularne wojny. Wydaje się też wysoce prawdopodobne, że wojownicy nandyjscy, podobnie jak ich rywale, korzystali z narkotyzującej substancji wytwarzanej z rośliny *thorny oiloriti*¹⁶. Co ważne, technologię obróbki metalu Nandi zawdzięczają kowalom masajskim, którzy zostali pochyceni w czasie działań wojennych. To wszystko sprawiło, że u progu lat 80. XIX w. Masajowie zostali trwale wyparci z granicznych terenów Nandich, którzy weszli w okres największej potęgi. Wśród członków ludu powstało wtedy przekonanie, że oni sami mają zajmować się wyłącznie walką, rajdami oraz hodowlą bydła.

Pod koniec lat 80. tereny dzisiejszej Kenii zostały nawiedzone przez serię katastrof. Najpierw miała miejsce epidemia płucnej zarazy bydła i kóz, która sprawiła znaczne straty pogłowia, po czym nadszedł katastrofalny w skutkach księgoscusz (pomór bydła), który prawie doszczętnie zniszczył hodowle Afrykanów. Do tego doszły susze, powodzie i plagi szarańczy¹⁷. Skutkiem tego był koniec „złotego wieku” Nandich, którzy zaczęli cierpieć głód. W kolejnych latach Nandi zetknęli się po raz pierwszy z Brytyjczykami, kolonizującymi te tereny.

¹³ A. Gold, *op. cit.*, s. 89.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 93.

¹⁶ Ł. Kamieński, *Farmakologizacja wojny. Historia narkotyków na polu bitwy*, Kraków 2012, s. 134.

¹⁷ A. Gold, *op. cit.*, s. 94.

Struktura polityczna i społeczna Nandich. Rola i znaczenie *orkojota*

Struktura polityczna Nandich była bardzo skomplikowana. Nie zmienia to jednak faktu, że lud ten posiadał wiele cech typowych dla wszystkich społeczeństw nilockich¹⁸. Charakteryzowała go znaczna decentralizacja. W systemie Nandich wszyscy mężczyźni byli sobie równi, a większość społeczeństwa obawiała się tylko *orkojota*, któremu przypisywano znajomość magicznych mocy. Nandi gardzili członkami innych ludów i traktowali ich jako gorszych od siebie¹⁹. Wewnętrznie lud podzielony był według wielorakich kryteriów: wiekowego, klanowego, politycznego, polityczno-wojskowego oraz geograficznego.

Podstawową jednostką polityczną Nandich był *koret* (l. mn. *korotinwek*), który składał się z kilku bądź kilkudziesięciu domostw. Na jego czele stała rada o nazwie *kokwet*²⁰. Warto zauważyć, że *koret* był instytucją polityczną najniższego szczebla. W skład *kokwetu* mógł wejść każdy mężczyzna z *koretu*. Obradom przewodniczył najbardziej wpływowy członek starszyny²¹. Równolegle występował podział na klany i ze względu na wiek. Te pierwsze odpowiedzialne były za sprawy związane z rodziną, takie jak małżeństwo, czy spadek. Natomiast przynależność do danej grupy wiekowej decydowała o roli zawodowej i pozycji społecznej każdego członka ludu.

Paralelnie do podziału społeczno-geograficznego na *emoty* oraz politycznego na *korety*, istniał także podział polityczno-wojskowy, którego podstawową jednostką organizacyjną był *pororiet* (l. mn. *pororiosiek*). Pierwotnie termin *pororiet* oznaczał wojowników służących w jednym oddziale, później znaczenie rozszerzono na obszar zamieszany przez owych wojowników. *Pororiet* składał się z *koretów*, ale jego granice nie wykraczały poza dany *emet*. Na czele każdego stała rada, która podejmowała decyzje w sprawach wojny, obrzędów inicjacji i uprawy roli²². W jej skład wchodził przedstawiciel *koretów*, wojowników oraz *orkojota* (tzw. *maotikowie*)²³. W sensie politycznym każdy *pororiet* był niezależny i na przykład mógł sam decydować o rajdach na sąsiednie plemiona.

Wśród wielu ludów nilockich²⁴ można było znaleźć przywódcę duchowo-religijnego, który znał czary i magię, a także często obdarzony był darem prorokowania i jasnowidzenia²⁵. U Nandich nosił on tytuł *orkojota* (l. mn. *orkoiik*). Funkcja

¹⁸ *Ibidem*, s. 90.

¹⁹ G. W. Huntingford, *op. cit.*, s. 22.

²⁰ *Ibidem*, s. 6.

²¹ *Ibidem*, s. 24.

²² *Ibidem*, s. 34.

²³ *Ibidem*, s. 35.

²⁴ Poza Nandi taka rola występuje wśród innych ludów określanych dziś jako Kalendzinowie: Kipsigis, Kejo, Marakwet, Tugen i Pokot. D. Anderson, D. H. Johnson, *op. cit.*, s. 165.

²⁵ *Ibidem*.

ta pojawiła się w połowie XIX w., kiedy do Nandich trafili wygnani ze swoich rodzinnych terytoriów masajscy uzdrowiciele, pełniący podobną rolę i noszący tytuł *laibonów*. Wszyscy zostali przyłączeni do klanu Talaj. Charakterystyczną cechą brytyjskich źródeł oraz pierwszych opracowań etnograficznych dotyczących Nandich było używanie właśnie masajskiego określenia *laibona*, a nie *orkojota*. Tak czynił między innymi kpt. Richard Meinertzhagen, który świat Nandich poznawał przez swoich masajskich agentów wywiadu wojsk brytyjskich.

Władzy *orkojota* nie można było zdobyć poprzez naukę, ale tylko w wyniku dziedziczenia²⁶. Równocześnie działać mogło kilku *orkojotów*, którzy pochodzili z jednego klanu i zazwyczaj byli blisko ze sobą spokrewnieni. Nie oznacza to jednak, że nie było wśród nich rywalizacji. W latach 80. wzrosła znacznie rola polityczna *orkojotów*. Nierzadko jeden z nich zdobywał przewagę nad innymi i wyraźnie pełnił dominującą rolę. Jak już wcześniej wspomniano, przedstawiciele *orkojota* zasiadali w radach *pororietu*, a co za tym idzie mieli wpływ na decyzje militarne, które były następnie aprobowane przez *orkojota*. Korzystając ze swoich ponadnaturalnych zdolności, *orkojot* decydował o dokładnym wyznaczeniu kierunku i terminu wyprawy wojennej. Pierwszym historycznie znanym *orkojotem* był Kimnyolei, który w pełni dominował nad innymi *orkojotami* – został zabity w 1890 r. przez swoich współplemieńców w odpowiedzi na nekające lud katastrofy naturalne i epidemie bydła. W oczach Nandich stracił on po prostu swoje magiczne zdolności i stał się nieprzydatny. Na stanowisko został powołany Koitalel, który najprawdopodobniej był synem Kimnyolei²⁷.

Organizacja polityczna Nandich była zdecentralizowana, a zatem pozbawiona jednolitego przywództwa politycznego. Mimo to Europejczycy często widzieli w głównym *orkojocie* lidera całego ludu. Wewnętrznie lud podzielony był na wiele grup społecznych, które prowadziły nierzadko sprzeczną ze sobą politykę. Warto dodać, że wszystkie powiązania międzygrupowe były w pewnym stopniu od siebie zależne, ale tak daleko posunięta decentralizacja nie pozwoliła wykształcić jednorodnego przywództwa potrzebnego w obliczu nadciągającego konfliktu z Brytyjczykami.

Stosunki Nandich z Brytyjczykami

Początek XX w. to okres, kiedy w Afryce domykał się system kolonialny stworzony na Konferencji Berlińskiej na przełomie 1884 i 1885 roku. Europejska ekspansja stopniowo rozszerzała się, a faktyczna władza Białych sięgała coraz bardziej w głąb Czarnego Lądu. Również kolejne plemiona i ludy afrykańskie zmuszano do zaakceptowania zaistniałego stanu rzeczy. Czasem niezadowolenie tubylców

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 169.

przeradzało się w powstania zbrojne, ale te, w wyniku przepaści w organizacji, uzbrojeniu i technice, nie miały większych szans powodzenia. Pod tym względem sytuacja w Afryce Wschodniej kontrolowanej przez Brytyjczyków (dzisiejszej Ugandzie i Kenii) nie różniła się znacznie od terytoriów kontrolowanych przez europejskie mocarstwa w innych częściach Afryki²⁸. W Afryce Wschodniej Brytyjczycy utworzyli w 1894 r. Protektorat Ugandy, a rok później Protektorat Brytyjskiej Afryki Wschodniej. W 1896 r. rozpoczęto budowę kolei ugandyjskiej, którą ukończono pięć lat później. Ta pierwsza w afrykańskim interiorze linia kolejowa miała ogromne znaczenie strategiczne dla rozwoju posiadłości brytyjskich. Połączyła Mombasę nad Oceanem Indyjskim z Port Florence²⁹ leżącym na wschodnim wybrzeżu Jeziora Wiktorii.

Na pierwszym etapie kolonizacji Brytyjczycy spodziewali się największego oporu ze strony Masajów, których powszechnie uważano za najbardziej niebezpiecznych i walecznych ze wszystkich ludów zamieszkujących Afrykę Wschodnią. Po pacyfikacji Masajów to właśnie Nandi przejęli rolę najbardziej agresywnego ludu w regionie. W odpowiedzi Brytyjczycy, w latach 1895–1906, zorganizowali pięć ekspedycji przeciwko Nandim.

Początkowe konflikty z Nandi

Na przełomie lat 80 i 90. XIX w. na tereny zachodniej Kenii zaczęli docierać pierwsi Europejczycy. Nandi określali ich tym samym terminem co Suahili i Arabów – *chumbek*, czyli tych, co noszą ubrania. Afrykanie nie obawiali się początkowo białych przybyszów bowiem w ich pamięci wciąż żywy był zwycięski konflikt z obcymi kupcami sprzed 30 laty. W ich mniemaniu na Brytyjczykach można było też powetować sobie straty poniesione podczas zarazy bydła. Mimo tego *orkojot* Kimnyolei, tuż przed swoją śmiercią w 1890 r., zapowiedział, że Biali przyjdą na ziemię Nandich, aby nimi rządzić i wybudują oni żelaznego węża, który połączy równiny z jeziorem³⁰. W 1889 r. do miejscowości Ravine poprowadzono telegraf, którego druty bardzo szybko zostały skradzione przez Nandich.

W latach 90. przez terytorium Nandi został wyznaczony Szlak Sclatera. Była to główna droga łącząca Jezioro Wiktorii z Mombasą i innymi portami położonymi nad Oceanem Indyjskim. Nabrała ona strategicznego znaczenia dla Brytyjczyków. Jednak w 1895 r. Nandi zajęły bardzo wrogą i agresywną postawę. W tym czasie głównym *orkojotem* był Koitalel arap Samoei, który zajmował bardzo an-

²⁸ Na początku XX w. do antykolonialnych wystąpień Afrykanów doszło m. in.: w Niemieckiej Afryce Wschodniej – Powstanie Maji Maji 1905–1908; Niemieckiej Afryce Południowo-Zachodniej – wojny Herero w latach 1904–1907; Brytyjskiej Somalii – kampanie przeciwko Szalonemu Mulle 1900–1920.

²⁹ Dziś Kisumu. Pawełczak M., *Kenia*, Warszawa 2004, s. 360.

³⁰ A. Gold, *op. cit.*, s. 96.

tybrytyjskie stanowisko. W lipcu 1895 r. doszło do pierwszego morderstwa europejskiego kupca Andrew Dicka³¹. W odpowiedzi na te wydarzenia we wrześniu 1895 r. Brytyjczycy założyli na terytorium Nandich pierwszy fort wojskowy. Kiedy w październiku na Szlaku Sclatera zaatakowana została karawana Mohameda Bau³², Brytyjczycy postanowili poprowadzić ekspedycję karną. Rozpoczęła się ona w listopadzie, a w jej skład weszło 7 oficerów, 367 żołnierzy brytyjskich i 23 sojuszników³³. Kampania przeciwko Nandim przyniosła krótkotrwały pokój we Wschodniej Prowincji Protektoratu Ugandy. Pozwoliła także dokonać niezbędnego rekonesansu przed planami budowy kolei przez terytorium Nandich. Jednak kampania nie przyniosła ostatecznej pacyfikacji ludu, który będzie poważnym problemem dla brytyjskich administratorów przez następne dziesięć lat.

W latach 1899–1901 przez równinę Kano należącą do terytorium Nandich przeprowadzano linię kolejową. Stała się ona dość szybko celem ataków tego ludu, którego przedstawiciele kradli tory i wykorzystywali pozyskany metal do produkcji broni bądź ozdób. Właśnie niszczenie brytyjskiej infrastruktury w postaci torów lub telegrafu, a także napady na kupców były przyczyną karnych ekspedycji. Kolejne wielkie wyprawy przeciwko Nandim miały miejsce: w czerwcu 1897, w lipcu 1900 i marcu 1903 r.. Do tego należy doliczyć kilka mniejszych akcji podejmowanych przez zarządzających prowincją³⁴. Trzeba jednak zauważyć, że w większości tych wypraw po stronie brytyjskiej walczyli także nandyjscy wojownicy. Zazwyczaj złożone z nich oddziały były bardzo niezdyscyplinowane i również zdarzało się im okradać Brytyjczyków³⁵.

Ostatnia kampania 1905/1906 roku

W celu lepszej kontroli ugandyjskiej linii kolejowej w 1902 r. zdecydowano się na włączenie wschodnich prowincji Protektoratu Ugandy do Protektoratu Brytyjskiej Afryki Wschodniej. Między innymi z tego powodu lud Nandi znalazł się całkowicie pod władzą komisarza rezydującego w Nairobi. Dzięki dziennikom oficera brytyjskiego kpt. Richarda Meinertzhagena możemy śledzić zachowanie przywódcy Nandich Koitalela arap Samoei w okresie poprzedzającym kampanię 1905 r. Oficer ten w maju 1905 r. rozpoczął tworzenie siatki wywiadowczej złożonej przeważnie z niechętnych Nandim Masajów, którzy jednak mogli bez problemu przemieszczać się po okolicach Fortu Nandi. Początkowo Meinertzhagen starał się ustalić, gdzie mieszkał Koitalel. Okazało się jednak, że *orkojot* zmieniał regularnie miejsce pobytu. W kolejnych miesiącach

³¹ A. T. Matson, *Nandi Resistance to British Rule 1890–1906*, Nairobi 1972, s. 92.

³² *Ibidem*, s. 105.

³³ *Ibidem*, s. 136

³⁴ D. Anderson, D. H. Johnson, *op. cit.*, s. 169.

³⁵ A. Gold, *op. cit.*, s. 99.

sytuacja robiła się coraz bardziej napięta. Dochodziło do wielu napadów Nandich, zarówno na Białych, jak i sąsiednie ludy³⁶. 16 lipca Nandi zabili żołnierza z kompanii Meinertzhagena. Jego głowa aż do października wisiała przed chatą *orkojota*. Według kapitana winę za zaistniałą sytuację ponosił nie tylko *orkojot*, ale także Walter Mayes – pracownik cywilny brytyjskiej administracji w Fortcie Nandi. Wszystko to było przyczyną kolejnej kampanii wojsk brytyjskich przeciwko Nandim, która zaczęła się w październiku 1905 r. 19 października doszło do spotkania Meinertzhagena z *orkojotem*. Jak wspomniano, skończyło się ono tragicznie dla *orkojota*, który został zastrzelony. Początkowo przełożeni kpt. Meinertzhagena nie obwiniali go o morderstwo Afrykanina, jednak kiedy sprawa nabrała rozgłosu zdecydowano się powołać sąd koleżeński, który miał tę sprawę wyjaśnić. W dalszej części artykułu szczegółowo zostały opisane trzy kolejne procesy w sprawie zabójstwa Koitalela.

Po zabójstwie *orkojota* rozpoczęła się piąta ekspedycja przeciwko Nandim. Oddziały KSA wsparte przez posiłki miejscowych oraz policjantów kenijskich zostały podzielone na cztery kolumny, które przeczesywały dokładnie terytorium Nandich. Taktyka Brytyjczyków polegała na schwytaniu jak największej ilości bydła, czyli symbolu bogactwa Afrykanów. Mimo tego, że Nandi pozbawieni byli obecności swojego głównego *orkojota*, stawili oni stosunkowo zacięty opór, który nie był jednak dobrze zorganizowany³⁷. Pod koniec października 1905 r., a więc po niespełna dwóch tygodniach działań wojennych, pierwsza część kampanii dobiegła końca. Nandi zostali ogołoceni ze stad swoich zwierząt hodowlanych. Brytyjczycy stracili 90 ludzi, natomiast Nandi 600, do tego jeszcze 10 000 sztuk bydła i 18 000 owiec i kóz³⁸.

Mimo, że główny opór został złamany, a z wojskowego punktu widzenia kampania była rozstrzygnięta, brytyjscy dowódcy, nauczeni doświadczeniem poprzednich ekspedycji, chcieli całkowicie spacyfikować terytorium Nandich, aby lud ten w przyszłości nie sprawiał kolejnych problemów. Zdecydowano się pokryć teren kampanii siecią posterunków wojskowych, a pozostałych Nandi przesiedlić do rezerwatu znajdującego się na terenach Aldai i Kapwareng, na zachód od linii Kapiyet – Kipsikak – Muhoroni³⁹. Opór pojedynczych, małych grup wojowników trwał do lutego 1906 r. Oddziały KSA stacjonowały na objętym kampanią obszarze do sierpnia 1906 r. Koszt ostatniej ekspedycji wyniósł 10 000 funtów szterlingów⁴⁰. Pacyfikacja wojowniczego ludu została dokonana na tyle sprawnie, że po kilku latach Nandi masowo zaczęli wstępować w szeregi KSA.

³⁶ H. Moyse-Bartlett, *The King's African Rifles: a study in the military history of East and Central Africa, 1890–1945*, Aldershot 1956., T.1, s. 201.

³⁷ H. Moyse-Bartlett, *op. cit.*, s. 202.

³⁸ *Ibidem*, s. 203.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ A. Gold, *op. cit.*, s. 97.

Sądy koleżeńskie i pierwszy proces

Według zasad panujących w armii brytyjskiej dowodzący oficer, w sytuacjach, kiedy czas na to pozwalał, miał prawo zwołać sąd koleżeński w sprawach zbyt poważnych do rozpatrzenia przez dowódcę⁴¹. Sądy koleżeńskie miały trzy stopnie:

- regimentalny
- regionalny
- generalny

Warto podkreślić, że tylko generalny sąd miał prawo wydawać wyroki w sprawach dotyczących oficerów włącznie z wyrokami śmierci. Procesy prowadzone przez sądy mogły mieć otwarty bądź poufny charakter. W przypadku sądów regionalnych, bądź generalnych, członkami grona sędziowskiego powinni być oficerowie pełniący służbę w innym regimencie niż oskarżony⁴².

Pierwszy proces w celu wyjaśnienia zabójstwa *orkojota* odbył się 1 grudnia 1905 r. w Forcie Nandi⁴³. Podobnie jak dwa kolejne procesy został zwołany na podstawie 537 punktu regulaminu KSA⁴⁴. Miał on poufny charakter. Przewodniczącym komitetu sędziowskiego został dowódca I kolumny kampanii Nandi⁴⁵ ppłk Gorges (1 batalion KSA), a do składu sędziowskiego weszło jeszcze czterech innych oficerów: mjr Walker (1 batalion KSA), kpt. MacLeod (4 batalion KSA), kpt. Unwin (1 batalion KSA) oraz por. Whise (3 batalion KSA). Sędziowie wydali opinię na podstawie trzech dowodów:

- rozkazu mjra Pope-Hennessey – szefa sztabu kampanii Nandi dla kpt. Meinertzhagena z 11.10.1905
- raportu kpt. Meinertzhagena opisującego zabójstwo i odpowiedzi na ten raport jego dowódców
- zeznań por. Butlera – oficera, który wraz z kpt. Meinertzhagenem udał się na spotkanie z *orkojotem*. W pierwszym procesie nie wykorzystano zeznań kpt. Barretta – bezpośredniego dowódcy kpt. Meinertzhagena oraz kpt. MacLeoda (oficera 1 batalionu KSA), których początkowo także chciano powołać na świadków.

W swoich dziennikach kpt. Meinertzhagen twierdzi, że 10 października 1905 r. spotkał się z ppłk. Harrisonem i mjrem Pope-Hennessey (odpowiednio z dowódcą i szefem sztabu kampanii Nandi) w czasie podróży pociągiem z Kibigori do Lum-

⁴¹ War Office, *Manual of Military Law*, Harrison and Sons, London 1907, s. 35.

⁴² *Ibidem*, s. 36–37.

⁴³ Na podstawie rozkazu głównodowodzącego kampanią Nandi ppłk. Harrisona z 26.11.1905 – CO 534/3, s. 235. Kpt. Meinertzhagen twierdził, że domagał się tego procesu. R. Meinertzhagen, *op. cit.*, s. 257.

⁴⁴ CO 534/3, s. 287.

⁴⁵ W czasie kampanii Nandi wojska brytyjskie zostały podzielone na 4 kolumny. Kpt. Meinertzhagen znalazł się w IV kolumnie, którą dowodził kpt. Barrett. R. Meinertzhagen, *op. cit.*, s. 224.

bwy⁴⁶. Podczas rozmowy kapitan przedstawił swój plan schwytania lub zabicia *orkojota*, który został zatwierdzony przez jego przełożonych. Pierwotnie Meinertzhagen planował porwać przywódcę Nandich z jego wioski, ale *orkojot* bardzo często zmieniał miejsca swojego pobytu. Wobec tego Meinertzhagen zdecydował się przeprowadzić akcję w terenie otwartym. Wynika z tego jasno, że głównodowodzący kampanią ppłk Harrison wiedział o planach kapitana. Bezpośrednio po zabójstwie kpt. Meinertzhagen, za pośrednictwem heliografu, poinformował o tym wydarzeniu szefa sztabu mjra Pope-Hennessey, po czym jeszcze tego samego dnia napisał dokładny raport w tej sprawie. Powołał się na otrzymany rozkaz z dn. 12.10.1905, który otrzymał telegraficznie. Rozkaz został zaszyfrowany w języku francuskim. Jego treść brzmiała:

Jeśli jesteście pewni swoich informacji oraz że wasz zamach nie przeszkodzi czwartej kolumnie zmierzać do celu o poranku dn. 21, macie pozwolenie wraz z oddziałem na próbę schwytania starca dn 19. STOP oddział na to specjalne zadanie będzie składał się z przynajmniej 80 mężczyzn, starannie wybranych na wasze polecenie STOP poproście kapitana Barretta, aby pożyczył wam silnych ludzi.⁴⁷

W swoim raporcie kpt. Meinertzhagen bardzo dokładnie opisał całe wydarzenie. Według własnej relacji opuścił on Fort Nandi o 5:00⁴⁸, a o 8:45 dotarł do wzgórza Kaitparak⁴⁹, gdzie umówił się na spotkanie z *orkojotem*. Po drodze napotkał kilku Nandich – uzbrojonych, ale przyjaźnie nastawionych wojowników oraz tłumacza, który miał znaleźć *orkojota*. Kpt. Meinertzhagen dowodził oddziałem złożonym z 80 żołnierzy, który dysponował jednym karabinem maszynowym. Połowa z nich należała do 7 kompanii stacjonującej w Forcie Nandi, a 37 ludzi por. Butlera zostało przysłanych przez dowódcę IV kolumny kpt. Barretta. W drodze kpt. Meinertzhagen poinformował por. Butlera i żołnierzy o prawdziwym celu wyprawy, czyli planowanym porwaniu *orkojota*⁵⁰. Masajowie szpiegujący dla Brytyjczyków donieśli również o podstępie przygotowywanym przez Nandich. O 10:30⁵¹ doszło wreszcie do planowanej rozmowy. *Orkojot* Koitalel arap Samoei czekał na Meinertzhagena pod drzewem akacjowym. Zgodnie z ustaleniami⁵² kpt. Meinertzha-

⁴⁶ *Ibidem* s. 227.

⁴⁷ Oryginał CO 534/3, s. 246, tłumaczyła Julia Przedpełska.

⁴⁸ Według por. Butlera straż tylna (37 ludzi) pod jego dowództwem wyszła o 5:30. CO 534/3, s. 236.

⁴⁹ Butler podaje, że było to osiem mil od Fortu Nandi. Tam Meinertzhagen miał mu powiedzieć, że tłumacz jest szpiegiem. *Ibidem*, s. 237.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 237

⁵¹ O 11:15 według dzienników. *Ibidem*, s. 237.

⁵² Według por. Butlera rozmowy toczyły się w suahili, którego Butler nie rozumiał. *Ibidem*, s. 237.

gen wraz z pięcioma ludźmi⁵³ udał się na spotkanie, podczas gdy pozostałych 75 żołnierzy zostało około 90 metrów⁵⁴ z tyłu pod dowództwem por. Butlera⁵⁵ Meinertzhagen dość szybko spostrzegł, że wokół Koitalela znajduje się 12 wojowników, a ponad 20⁵⁶ chowa się w krzakach. Będąc przekonany o podstępie, zdecydował się spróbować zabić *orkojota*, co miało wywołać chaos wśród Nandich, a co za tym idzie przyczynić się do szybkiego zwycięstwa w kampanii.

W momencie kiedy kpt. Meinertzhagen podszedł do *orkojota*, aby podać mu dłoń, tłumacz na usługach Brytyjczyków odwrócił się i chciał jednego z żołnierzy przeszyć dzidą. Został jednak szybko zastrzelony przez kapitana. W tym momencie na żołnierzy brytyjskich posypały się kolejne dzidy i strzały z odległości około czterech metrów. Jedna ze strzał przeszła rękaw Meinertzhagena, a inna utknęła w jego hełmie. W tej samej chwili Mbaruk Effendi, postrzelił śmiertelnie Koitalela. Wywiązała się strzelanina, w której poległo 23 Nandich⁵⁷, a reszta pośpiesznie uciekła⁵⁸. Po stronie brytyjskiej jeden żołnierz został lekko ranny. Chwilę po zajściu przybył por. Butler⁵⁹. Oddział KSA bez strat własnych powrócił do Fortu Nandi⁶⁰. Kpt. Meinertzhagen wziął ze sobą kilka osobistych przedmiotów należących do *orkojota*, w tym jego dzidę. Warto dodać, że już następnego dnia, tj. 20 października, kpt. Meinertzhagen otrzymał gratulacje od pełniącego obowiązki gubernatora Brytyjskiej Afryki Wschodniej Fredericka Jacksona, a także od głównodowodzącego ekspedycją ppłk. Harrisona. Został także przedstawiony do otrzymania Krzyża Wiktorii⁶¹, będącego najwyższym odznaczeniem wojennym Imperium Brytyjskiego.

⁵³ Towarzyszył mu tubylczy oficer Mbaruk Effendi, kpr. Simba Manyema, 3 żołnierzy i przewodnik i tłumacz Nandich. R. Meinertzhagen, *op. cit.*, s. 237.

⁵⁴ 250 kroków według por. Butlera CO 534/3, s. 237.

⁵⁵ Por. Butler i jego ludzie znajdowali się w miejscu, z którego nie widzieli *orkojota*. W przypadku niezaatakowania Meinertzhagena por. Butler po prostu czeka na jego powrót. W razie ataku 50 żołnierzy rusza z odsieczą. Prowadzi też ogień z karabinu maszynowego. W przypadku śmierci Meinertzhagena i jego żołnierzy, por. Butler miał za zadania pozostawić ich ciała, natomiast zebrać ich broń i wycofać się. R. Meinertzhagen, *op. cit.*, s. 237., CO 534/3, s. 237.

⁵⁶ W dziennikach podane zostały inne liczby: 22 wojowników miało towarzyszyć *orkojotowi*, a ponad 50 ukrywać się z tyłu. R. Meinertzhagen, *op. cit.*, s. 238.

⁵⁷ W tym kilku krewnych *orkojota*. *Ibidem*.

⁵⁸ Trochę inny przebieg całego zdarzenia przedstawił kpt. Meinertzhagen w swoich dziennikach. *Orkojot* nie chciał podać ręki Meinertzhagenowi, wymawiając się, że jest na to za gorąco. W związku z tym rozmowa miała być prowadzona na odległość. Tłumacz zaatakował kapitana, wbijając włócznię w rękaw jego koszuli. Chwilę później został zastrzelony przez kaprała. Meinertzhagen próbował schwycić *orkojota*, ale ten zranił go dzidą. Chwilę później kapitan wraz z tubylczym oficerem wspólnie zastrzelili *orkojota*. R. Meinertzhagen, *op. cit.*, s. 238.

⁵⁹ Por. Butler otrzymał rozkaz osłony obszaru spotkania. Miał też reagować na każdą próbę ataku na kpt. Meinertzhagena i jego ludzi. R. Meinertzhagen, *op. cit.*, s. 237.

⁶⁰ W dziennikach kpt. Meinertzhagen podaje, że tego dnia pokonał 24 mile (ok. 39 km). *Ibidem* s. 235. W ciągu ostatnich ośmiu mil marszu oddział był atakowany przez Nandich, którzy otrząsnęli się z szoku po stracie przywódcy. Przed Fortem Nandi spotkali inny oddział, który wyszedł im na przeciw zgodnie z rozkazem. R. Meinertzhagen, *op. cit.*, s. 237–238, CO 534/3, s. 237.

⁶¹ *Ibidem*, s. 235.

Opis zdarzeń por. Butlera w zasadzie pokrywa się z tym, co opisał w swoim raporcie Meinertzhagen. Jednak trzeba zauważyć, por. Butler nie był świadkiem samego zabójstwa, ponieważ w czasie strzelaniny znajdował się w pewnej odległości od Meinertzhagena. Ponadto przełożeni kpt. Meinertzhagena domagali się od niego dalszych wyjaśnień. W liście mjra Pope-Hennessey do kpt. Meinertzhagena z dn. 3.11.1905 major kazał wyjaśnić następujące kwestie:

- czemu zdecydował się na akcję rano 19 października, skoro miał ją przeprowadzić w nocy z 19/20 jak stało w rozkazie.
- jaki był dokładny przebieg rozmów z *orkojotem*
- co chciał zrobić, kiedy opuścił Fort Nandi

Sędziowie uznali, że *orkojot* Koitalel został zabity przez tubylczego oficera z 3 batalionu KSA podczas walki, jaka rozpętała się po zdradzie *orkojota* i jego towarzyszy. Brytyjscy oficerowie zdawali sobie sprawę z tego, że pierwszy proces tak naprawdę niczego nie wyjaśniał. Sędziowie nie ustalili, kto zabił *orkojota*. Przesłuchano tylko dwóch świadków zajścia, z czego jeden był podejrzany, a drugi nie widział samej strzelaniny. Wobec tego niektórzy z nich zaczęli domagać się powtórzenia procesu.

Drugi proces

Z rozkazu głównodowodzącego kampanią ppłk. Harrisona z dnia 25.12.1905 proces został powtórzony. Odrobił się on 28 grudnia 1905 r. w Forcie Nandi. Skład sędziowski uległ zmianom⁶², jednak trzech oficerów brało udział także w pierwszym procesie, włącznie z przewodniczącym ppłk. Gorges'em. Jednym z powodów powtórzenia procesu był protest niektórych oficerów KSA, którzy zdawali sobie sprawę z groteskowego przebiegu pierwszej sprawy. Kpt. James Cuffe, Irlandczyk z pochodzenia, głośno wyrażał swój sprzeciw wobec zamkniętego procesu, o którym nie byli poinformowani nawet oficerowie KSA⁶³. Podczas drugiego procesu zostało przesłuchanych dwóch żołnierzy tubylczych służących w 3 batalionie KSA oraz przewodnik, którzy udali się wraz z kpt. Meinertzhagenem na spotkanie z *orkojotem*. Byli to: Mbarak Bukhei – tubylczy oficer (*native officer*) 7 kompanii; Simba Manyema kapral 7 kompanii oraz arap Kabe. Niestety źródła nie stwierdzają przynależności etnicznej wyżej wymienionych osób. Można jednak przypuszczać, że przewodnik – arap Kabe był miejscowym dobrze znającym okolice Fortu Nandi, a dwóch żołnierzy było Suahilijskimi, którzy służyli pod komendą kpt. Meinertzhagena jeszcze w czasach jego służby w Nyeri i Forcie Hall⁶⁴.

⁶² Skład sędziowski podczas drugiego procesu: przewodniczący ppłk Gorges (1 batalion KSA), mjr Walker (1 batalion KSA), mjr Rigby (4 batalion KSA) zamiast kpt. MacLeoda, kpt. Archer (4 batalion KSA) zamiast kpt. Unwin oraz por. Whise (3 batalion KSA). CO 534/3, s. 262.

⁶³ CO 534/3, s. 337.

⁶⁴ Kpt. Meinertzhagen służył w Forcie Hall i Nyeri w latach 1902–1904. W lipcu 1905 ponownie objął komendę nad kompanią 7, która została oddelegowana do Fortu Nandi. R. Meinertzhagen, *op. cit.*.

Złożone przez Afrykanów, służących Brytyjczykom, zeznania nie wniosły wiele nowego do wyjaśnienia sprawy. Relacje przedstawione przez tych świadków w zasadzie pokrywają się z raportem spisany przez Meinertzhagena zaraz po zabójstwie. Wszyscy twierdzili zgodnie, że zostali napadnięci podstępnie przez *orkojota* i jego ludzi. Zeznania w zasadzie różnią się tylko danymi dotyczącymi liczby ukrywających się Nandich i strat przez nich poniesionych. Według Mbaraka Bukhei w miejscu spotkania czekało 16 lub 17 Nandich, a wielu innych było ukrytych w pobliżu. Bezpośrednio przed strzelaniną Nandi wymierzili swoje dzidy i strzały w żołnierzy KSA. W wyniku zamieszania zginęło według tubylczego oficera siedmiu Nandi⁶⁵ włącznie z *orkojotem*. Żaden ze świadków nie zeznał, kto zabił *orkojota*. Wszyscy twierdzili, że miało to miejsce podczas strzelaniny.

Podczas drugiego procesu sędziowie zapoznali się z listem Waltera Mayesa, pełniącego podczas kampanii funkcję oficera politycznego III kolumny, który 02.11.1905 napisał do podkomisarza rezydującego w Kisumu Bagge. Podczas zbierania informacji o bydle w okolicach Moran, Mayes usłyszał od jeńców i innych Nandich ich wersję zabójstwa Koitalela. Afrykanie twierdzili, że *orkojot* udał się na spotkanie w pokojowych zamiarach, a zasadzkę urządzili nie Nandi, a właśnie kpt. Meinertzhagen. Według listu Mayesa przywódcę Nandi zabił tubylczy oficer, a żołnierze KSA zastrzelili także tłumacza służącego Meinertzhagenowi, żeby pozbyć się świadków. Mayes tym samym sugerował, że spotkanie kpt. Meinertzhagena nie miało charakteru pokojowego, ale Brytyjczyk z zimną krwią zamordował przywódcę Afrykanów. W drodze powrotnej do Fortu Nandi żołnierze brytyjscy wymordowali jeszcze napotkanych po drodze mężczyzn i kobiety. Ciała zabitych mieli widzieć oficerowie III kolumny. Z listu jasno wynika, że kpt. Meinertzhagen popełnił morderstwo z zimną krwią na niczego niespodziewających się Afrykanach. Na końcu Mayes sugeruje, że podczas ewentualnego procesu należy przesłuchać tubylców. Wiadomość o morderstwie została następnego dnia przekazana ppłk. Harrisonowi. Z powodu nieobecności Mayesa podczas procesu nie została spełniona prośba kpt. Meinertzhagena o możliwość zadania mu dodatkowych pytań.

Drugi proces zakończył się tak samo jak pierwszy. Sąd stwierdził, że kpt. Meinertzhagen nie jest winny morderstwa *orkojota* Koitalela, ale wyraził także żal, że nie mógł przesłuchać Nandich obecnych przy zabójstwie ich przywódcy. Posądzienia o stronnictwo wciąż mogły mieć miejsce skoro nie udało się uzyskać relacji z drugiej strony. Trzeba jeszcze dodać, że w sprawę zaangażował się osobiście Inspektor Generalny KSA brygadier Manning, który spotkał z kpt. Meinertzhagenem oraz z kpt. Cuffe. W zachowanym liście brygadiera do Komisarza Brytyjskiej Afryki Wschodniej⁶⁶ Manning stwierdza, że nie rozumie motywów postępowania

⁶⁵ Według arap Kabe zginęło 5 lub 6 Nandich – CO 534/3, s. 261.

⁶⁶ CO 534/3, s. 220–222.

swojego podwładnego. Po tym procesie kpt. Cuffe, który zgłaszał swoje zastrzeżenia został zmuszony do opuszczenia szeregów KSA i został odesłany do Wielkiej Brytanii.

Trzeci proces

Ostatni, trzeci proces odbył się w dniach 7–12 stycznia w Muhuroni⁶⁷. Po raz kolejny przewodniczącym składu sędziowskiego został ppłk Gorges, a skład sędziowski uzupełniali mjr Walker (1 batalion KSA), kpt. Olivier (1 batalion KSA), kpt. Ward (4 batalion KSA) i kpt. Archer (4 batalion KSA). Przesłuchano największą liczbę świadków, zarówno brytyjskich jak i Nandich, którzy brali udział w spotkaniu *orkojota* z kpt. Meinertzhagenem. W procesie udział wzięli także cywilni pracownicy brytyjscy w Forcie Nandi: Walter Mayes, Isaac oraz Bagge. Sąd zapoznał się też osobiście z relacją szefa sztabu ekspedycji mjra Pope-Hennessey i relacją kpt. MacLeoda, którego planowano już przesłuchać podczas pierwszego procesu. Tym razem kpt. Meinertzhagen miał osobiście możliwość zadawania pytań Mayesowi. W czasie tej konfrontacji ujawniły się animozje pomiędzy dwoma Brytyjczykami, którzy pracując w jednym miejscu nie darzyli się nawzajem sympatią. Kpt. Meinertzhagen chciał ujawnić jak najwięcej błędów w pracy Mayesa jako administratora. Tym samym chciał podważyć jego wiarygodność jako świadka w sprawie.

Wszyscy przesłuchiwanii Nandi, zgodnie twierdzili, że w czasie spotkania to Brytyjczycy dopuścili się złamania ustalonych wcześniej zasad i już na początku otworzyli ogień do ich przywódcy. Sąd jednak uznał, że zeznania tubylców nie mają takiej wiarygodności jak zeznania żołnierzy brytyjskich, zatem nie wpłynęły one bardzo na stanowisko sędziów. Wydaje się, że podczas tego procesu sędziowie przeanalizowali sprawę w dokładny i rzetelny sposób. Na podstawie procesu sędziowie ustalili, że spotkanie zostanie zorganizowane przez kpt. Meinertzhagena. Podczas rozmowy oficera z *orkojotem* część Nandich była na pewno uzbrojona, jednak nie można było stwierdzić, że planowali oni zdradę. Z drugiej jednak strony kpt. Meinertzhagen spodziewał się właśnie podstępu, dlatego przypadkowy ruch tłumacza został przez niego zinterpretowany jako próba ataku. Poddenerwowani żołnierze brytyjscy, otoczeni przez liczniejszego nieprzyjaciela zaczęli strzelać. Takie zachowanie spowodowało oczywiście kontrakcję Nandich. W swoich zeznaniach oraz dziennikach kpt. Meinertzhagen wielokrotnie podkreślał, że idąc na spotkanie planował zabić lub porwać *orkojota*. Strzelanina była świetnym momentem do tego pierwszego. Z tą wersją zgodził się także głównodowodzący KSA brygadier Manning⁶⁸, według którego wersja ustalona w czasie trzeciego procesu najbardziej odpowiadała prawdzie.

⁶⁷ Z rozkazu głównodowodzącego KSA brygadiera Manninga, CO 534/3, s. 292.

⁶⁸ CO 534/3, s. 373–378.

Wnioski

Nandi, jako jeden z niewielu ludów w Brytyjskiej Afryce Wschodniej stawiali długotrwały opór europejskim kolonizatorom. Było to możliwe dzięki przeświadczeniu, że działania wojenne były naturalnym zajęciem wojowników. W ich pamięci wciąż żywe było zwycięstwo nad arabskimi i suahilijskimi kupcami, których utożsamiano z Europejczykami. Brytyjczycy zastosowali wobec Nandich argumenty siły, wykorzystując przewagę techniczną i militarną. Mimo intensywnych wzajemnych stosunków kolonizatorzy przecenili polityczną rolę Koitalela arap Samoei, w którym widzieli główną przyczynę antybrytyjskiego stanowiska Nandich. Świadczy to o słabości brytyjskiego wywiadu wśród Nandich, który opierał się na masajskich agentach. Masajowie zaś opisywali sytuację panującą wśród ich sąsiadów używając analogii z ich własnej organizacji politycznej. To wszystko sprawiło, że Brytyjczycy dowodzący kampaniami przeciw Nandim nie znali dobrze organizacji swojego przeciwnika.

Nawet pobieżna analiza akt procesowych powstałych po zabójstwie *orkojota* nasuwa pytanie, czy wszystkie procesy dotyczące tej sprawy miały ją wyjaśnić. Warto podkreślić jeszcze raz, że nie toczyły się one przeciwko kpt. Richardowi Meinertzhagenowi, ale występował w nich zawsze jako świadek. Zabójstwo *orkojota* z pewnością pomogło Brytyjczykom w pacyfikacji zbuntowanego ludu, jednak oficjalne pozwolenia na tego typu działania musiały spotkać się z ostrym sprzeciwem opinii publicznej z powodów moralnych. Chociaż europejska taktyka podboju zna praktykę likwidowania przywódcy ludów tubylczych⁶⁹, to zawsze budziła ona ogromne kontrowersje i rodziła wątpliwości natury etycznej. W związku z tym za bardzo prawdopodobną należy uznać hipotezę, że kpt. Richard Meinertzhagen działał za przyzwoleniem swoich przełożonych, którzy jednak starali się oficjalnie od tego odciać. W celu wyjaśnienia sytuacji zostały zwołane aż trzy procesy, jednak dwa pierwsze przypominały bardziej farsę niż prawdziwe śledztwo. Zostali przesłuchani świadkowie tylko jednej ze stron, to znaczy żołnierze i oficerowie dobrze znający swojego dowódcę – kpt. Meinertzhagena. Proces odbył się kilka tygodni po opisywanych wydarzeniach, dlatego wszyscy mogli spokojnie ustalić wersje wydarzeń. Protest innych oficerów KSA z kpt. Cuffe na czele zmusił dowództwo do powtórzenia procesu, ale sam kpt. Cuffe przyznał swoje postępowanie dymisją⁷⁰.

W aktach sprawy zachował się komentarz nieznanego autora⁷¹, który zwrócił uwagę na wynik zasadzki Nandich. Pięciu niczego niespodziewających się żoł-

⁶⁹ Tak postępowali XVI-wieczni konkwistadorzy hiszpańscy: w Peru Francisco Pizarro uprowadził i zamordował przywódcę Inków Atahualpę, Hernan Cortez uwięził przywódcę Azteków Montezumę II. Również późniejsi odkrywcy postępowali według tej taktyki. James Cook wielokrotnie w czasie swoich podróży brał lokalnych wodzów jako zakładników.

⁷⁰ CO 534/3 s. 218.

⁷¹ CO 534/3 s. 286–292.

nierzy brytyjskich zostało obrzuconych dzidami i strzałami przez kilkudziesięciu Afrykanów z odległości zaledwie kilku metrów. W wyniku tego „zdradzieckiego” ataku zaledwie jeden żołnierz i kpt. Meinertzhagen zostali lekko ranni. Natomiast Brytyjczycy momentalnie odpowiedzieli ogniem zabijając kilku bądź kilkunastu wojowników, w tym *orkojota*. Ponadto w swoich dziennikach kpt. Meinertzhagen wspomina, że por. Butler dysponował karabinem maszynowym⁷², o którym nie ma żadnej wzmianki w aktach procesowych. Ten drobny szczegół pozwolił postawić tezę biografowi Meinertzhagena, że Nandi zostali zabici przy użyciu właśnie ckm-u por. Butlera, który otworzył ogień tuż przed ich spotkaniem z kpt. Meinertzhagenem⁷³. Wersja ta jednak nie jest poparta żadnymi konkretnymi dowodami, ale tylko przesłankami, dlatego nie można jej uznać za bardziej wiarygodną od innych hipotez. Ponadto Nandi zeznający w trzecim procesie nie wspominają o ogniu z broni maszynowej, ale o ataku piętki żołnierzy kpt. Meinertzhagena.

Z drugiej jednak strony należy podkreślić, że procesy miały za zadanie wyjaśnić zabójstwo człowieka „niecywilizowanego”, którego śmierć przyniosła Imperium Brytyjskiemu oczywiste korzyści. Innymi słowy, mimo że przebieg procesów pozostawiał bardzo wiele do życzenia, to sam fakt, że kolonizatorzy dopuścili do ich przeprowadzenia, świadczy o chęci wprowadzenia w Kenii ustroju opartego na prawie i moralności europejskiej. Tak właśnie myślała część oficerów KSA, którzy głośno domagali się całkowitego wyjaśnienia sprawy zabójstwa *orkojota* zgodnie ze standardami panującymi na Starym Kontynencie.

Niniejsza praca ma przede wszystkim przybliżyć czytelnikowi wydarzenia, jakie miały miejsce na samym początku ostatniej kampanii przeciw Nandim. Autor wątpi, żeby dzisiaj, po ponad stu latach od opisywanych wydarzeń, udało się ustalić prawdziwy przebieg zabójstwa *orkojota* Koitalela arap Samoei. Nie oznacza to jednak, że nie mamy wystarczających przesłanek, aby twierdzić, że likwidacja przywódcy Afrykanów odbyła się za cichą zgodą dowódców Królewskich Strzelców Afrykańskich. Wszystko wskazuje na to, że kpt. Meinertzhagen nie działał sam. Mogą o tym świadczyć gratulacje jakie zostały mu przesłane przez pełniącego obowiązki komisarza Fredericka Jacksona i głównodowodzącego kampanią płk. Harrisona zaraz po wypadkach z 19 października⁷⁴. Natomiast sąd koleżeński został zwołany dopiero po upływie sześciu tygodni od zabójstwa. Wydarzenie to możemy oceniać z wojskowego oraz etycznego punktu widzenia. W myśl idei, że „na wojnie nie ma żadnych zasad” pozbycie się przywódcy Nandich, nastawionego od wielu lat antybrytyjsko wydaje się być w pełni zrozumiałe i usprawiedliwione. Na pewno ułatwiło to zadanie wojskowej ekspedycji, która ostatecznie zlikwidowała problem Nandich na zachodzie Brytyjskiej Afryki Wschodniej – ob-

⁷² R. Meinertzhagen, *op. cit.*, s. 237.

⁷³ B. Garfield, *The Meinertzhagen Mystery*. Washington 2007, rozdz. 3: *Nandi*.

⁷⁴ R. Meinertzhagen, *op. cit.*, s. 235.

szaru, który właśnie wchodził w kolejny etap „pełnej” kolonizacji europejskiej. W opinii autora niniejszej pracy przeprowadzone po zabójstwie *orkojota* procesy, nie miały na celu sprawy wyjaśnić, a jedynie obarczyć winą przywódcę Nandich i przedstawić zabójstwo jako przykład obrony koniecznej. Warto też dodać, że chociaż procesy w sprawie zabójstwa *orkojota* nie miały dowieść prawdy, to jednak pozwoliły nam podważyć oficjalną wersję wydarzeń przedstawioną w aktach.

Piotr Kruze studiuje historię na UW. Specjalizuje się we wczesnokolonialnych dziejach Afryki Wschodniej oraz wojskowości. Artykuł jest częścią pracy magisterskiej, którą przygotowuje pod kierunkiem dra hab. Marka Pawełczaka na temat konfliktu Brytyjczyków z ludem Nandi.

Bibliografia

Źródła

The National Archives – Londyn. Akta Colonial Office, *CO 534/3* <http://discovery.nationalarchives.gov.uk/details/r/C3064595> z 01.07.2015.
Meinertzhagen R., *Kenya Diary 1902–1906*, Edinburgh 1957.
War Office *Manual of Military Law*, London 1907
<https://archive.org/stream/manualofmilitary00greauoft#page/n3/mode/2up>
z 13.08.2015.

Opracowania

Anderson D., Johnson D.H. (red.), *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*. Athens, Ohio 1995.
Garfield B., *The Meinertzhagen Mystery*. Washington 2007.
Gold A., *The Nandi in transition: background to the Nandi resistance to the British 1895–1906*, „Kenya Historical Review”, nr 6, 1978, s. 84–103.
Huntingford G. W., *The Nandi of Kenya*, New York 2004.
Kamieński Ł., *Farmakologizacja wojny. Historia narkotyków na polu bitwy*, Kraków 2012.
Matson A.T., *Nandi Resistance to British Rule 1890–1906*, Nairobi 1972.
Moyse-Bartlett H., *The King's African Rifles: a study in the military history of East and Central Africa, 1890–1945*, Aldershot 1956.
Pawełczak M., *Kenia*, Warszawa 2004.

RECENZJE

***Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych*, Wojciech Charchalis, Renata Díaz-Szmidt, Ewa Siwierska, Małgorzata Szupejko (red.), ASPRA-JR, Warszawa – Poznań 2015, ss. 330.**

Książka stanowi bogaty i różnorodny, a zarazem spójny zbiór osiemnastu oryginalnych esejów naukowych. Autorzy, reprezentujący różne dziedziny i specjalności humanistyki, to w większości osoby o wybitnym dorobku, cieszące się wysokim prestiżem w środowiskach naukowych polskich i międzynarodowych, wśród nich prawdziwi luminarze nauki (jak prof. Stanisław Piłaszewicz). Wstęp pióra prof. Józefa Kwaterko stanowi istotny element dopełniający całość dzieła nie tylko kompozycyjnie czy percepcyjnie, ale też merytorycznie. Ten znakomity tekst, oprócz swej funkcji wprowadzenia do odbioru zawartych w tomie treści, znacznie zróżnicowanych pod względem ujęć i typu narracji, jest sam w sobie oryginalnym wkładem autorskim, podnoszącym walor całości. Celem książki, informuje Redakcja, jest „podjęcie rozważań o współczesnym piśmiennictwie afrykańskim w perspektywie badań postkolonialnych”, skupionych na „analizie pojęć tak istotnych dla Afryki, jak: kolonizacja, dekolonizacja, neokolonializm, hybrydyzacja, dominacja oraz różnica rasowa, klasowa lub płciowa”.

Szeroko zakrojone pole badań oraz przyjęcie w nich perspektywy postkolonialnej, ekokrytycznej czy innych jej odmian (jak dyskurs postniepodległościowy, interwencyjny, itd.) zaowocowały solidną porcją wiedzy na temat obecnie dojrzewających i oto już uchwytnych dla nauki efektów długotrwałych procesów międzykulturowych. Wśród nich wymienić można niszczące zdarzenia i i uzasadnione lęki, fascynację i wrogość, niespełnioną chęć porozumienia z aktualnymi nosicielami niezmiennej kultury dawnych kolonizatorów, odrodzenie wysiłki i przemiany. W świetle analizowanych tu utworów i biografii twórców, pozytywnym rezultatem poprzedniego etapu kulturowych zmagania i transformacji jawi się wyjście z kryzysu poznawczego, osiągnięcie zrównoważonej samowiedzy, odzyskiwanie kulturowej pamięci i tożsamości, zwłaszcza zaś osłabionego poczucia godności.

Jest to zatem wiedza o ludziach i wartościach, którymi kierują się oni w konfrontacji z odmienną i narzucaną kulturą, w sytuacjach doświadczanych indywidualnie i zbiorowo oraz o nowej samowiedzy i wiedzy o świecie, osiąganey zarówno przez bezpośrednich uczestników różnych etapów konfrontacji, „prze-

plywów”, czy „dialogu” kultur – jak też przez twórczych obserwatorów owych zjawisk, wyposażonych w odpowiednie narzędzia badawcze. Ten rodzaj wiedzy prezentują w omawianej publikacji dobrze udokumentowane i przemyślane teksty specjalistów, ekspertów w zakresie podejmowanej tematyki: krytyków literackich, filologów, tłumaczy, znawców języka i literatur obcych, antropologów kultury, socjologów i innych.

Redakcja nie pomyliła się czyniąc szczególnym walorem swojego dzieła współwystępowanie w nim i współgranie różnych uniwersów socjojęzykowych.

Merytorycznym zwornikiem wszystkich rozdziałów książki, różnych – jak powiedziano – pod względem dyscypliny i specjalności, osobistych pasji i zakresu doświadczeń, odkryć i ustaleń każdego z Autorów – jest Afryka. Mówiąc ściślej, wspólnym układem odniesienia jest tu „Afryka” rozumiana jako „ludzie i kultura (kultury) Afryki, w szerokim i globalnie rozciągłym znaczeniu tej nazwy”. Czyli w znaczeniu postkolonialnym, diasporycznym, komunikacyjnym, relacyjnym, a także odtwórczym – w sensie ciągłości i pamięci, albo, jak to doprecyzował Autor Wstępu, w sensie „poszukiwania ciągłości w jej braku, w tym, co zostało przerwane przez doświadczenie kolonializmu, przesiedleń i niewolnictwa”. Niezbędną informację faktograficzną na temat kolonizacji europejskiej w świecie nowożytnym zawarła w kilku lapidarnych zdaniach Izabella Penier, w swoim fundamentalnym wykładzie o rzeczywistości kolonialnej i jej odbiciu we współczesnej anglojęzycznej prozie afrokaraibskiej: *Współczesna anglojęzyczna proza afro-karaibska w świetle badań postkolonialnych*.

Zamierzeniem Redakcji tego tomu, było uchwycenie zmiany sytuacji kulturowej – poprzez teksty literackie wybitnych pisarzy oraz inne współczesne „teksty kultury” afrykańskiej, z szerokim wykorzystaniem nowych podejść badawczych. Istotnym elementem pracy stało się ujawnianie stanu samowiedzy i krytycznej refleksji nad światem mieszkańców krajów Afryki oraz tych żyjących w diasporach. Uważam, że Redakcji i pozostałym Autorom udało się osiągnąć ten cel w zaskakująco wysokim stopniu.

Dla pierwszego okresu niepodległości charakterystyczne było pojawienie się w literackich obrazach gwałtownych, „wściekłych” kontrdyskursów. Między innymi były to walki na poziomie postkolonialnego języka, toczone po odzyskaniu niepodległości szczególnie ostro przez radykalnych pisarzy krajów z Maghrebu. Tak wyrażał się zawód przeżywany wobec rozwiania się wspólnotowej jedności z czasów walki o wolność, rozczarowanie nowo wybranymi rządami i brakiem perspektyw na zmiany demokratyczne. Marokańczycy: Abdelkebir Khatibi (Chatibi), Tahar Ben Jelloun (Džellun) i inni, próbują zawłaszczyć, „zdefraudować” język kolonizacji przez „łamanie” go i urabianie na różne sposoby, przez wprowadzanie do francuskiego elementów języków rodzimych, berberskich i arabskiego.

Dzisiaj, po niemal półwieczu, widać jak długi etap przeżyły wszystkie te społeczeństwa od czasu swojej dekolonizacji, aż do obecnie osiągniętej sumy doświadczeń, przemyśleń i wiedzy. Na drodze do mądrości wsparciem są ludzie mocniej czujący i lepiej wyrażający wiedzę aktualnego czasu. Są to między innymi artyści, twórcy, mistrzowie słowa. I odczytujący ich myśli badacze, dzięki którym wydobyta mądrość ma szansę docierać do szerszych kręgów, niosąc nadzieję na pozytywne zmiany.

Społeczna rola kontrdyskursów spełnia się jednak przede wszystkim wobec treści pokazujących mniej lub bardziej brutalnie „co się dzieje i dlaczego”. Tymczasem, warto pamiętać, że realna zmiana uwidacznia się nie tyle w nowych tematach, newsach, ile w sposobie przedstawiania problemów znanych i narastających od dawna. Zmieniające się reakcje na rozmaite dokuczliwe blokady i obciążenia, to symptomy zmiany kulturowo-społecznej – również w zakresie postaw i zachowań świadczących o zmianach samoświadomości, wiedzy, opinii. Gwałtowne, oskarżycielskie obrazy literackie pochodzą np. z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych i kolejnych dziesięcioleci XX w. Poza wyżej wymienionymi autorami, można przywołać m.in.: Marokańczyka Idrisa Chraïbi (1927–2007) czy Algierkę piszącą pod pseudonimem Assia Djebar (1935–2015) – twórców również należących do ich pokolenia, którzy mówią o nagminnie występujących w krajach muzułmańskich, także dziś, dramatach wynikających z prawa obowiązującego w islamie. Wypędzenie matki autora (Chraïbi: *La Repudiation*) z domu, despotyczna władza ojca, nieokazywanie uczuć i uwagi dzieciom, brak troski o kształcenie dorastających córek: analogia do autokratycznej władzy w życiu publicznym, w polityce, instytucjach publicznych i innych. Temat ten powraca w kolejnych esejach (również przedstawiany pozytywnie, jako symptom zmiany), także w postkolonialnym i postniepodległościowym kontekście dążeń do odzyskania godności, tożsamości kulturowej, sprawiedliwości społecznej i praw jednostki; szczególnie praw kobiet i dziewcząt w strukturach rodzinnych i państwowych.

Interesujące wyniki dało włączenie do postkolonialnej debaty perspektywy ekologicznej uwzględnianej w studiach literaturoznawczych: np. analiza symbolicznych relacji ludności z przyrodą lub literacki wgląd w organiczne sprzężenie zagadnień środowiskowych i postkolonialnych wraz z całościowym namysłem nad zagadnieniami tożsamości, pamięci kulturowej, przemianami konfiguracji społecznych, itd. Elementy te odnajdujemy między innymi w tekście Gabriela Borowskiego *Globalne wykorzenienie: 'Życie w niebie' José Eduardo Agualusy w perspektywie ekokrytyki postkolonialnej*.

Krótkie wyjaśnienia głównych pojęć perspektywy badań postkolonialnych (kolonizacja, imperializm, dominacja, opresja, różnica rasowa, tożsamość, naród, nacjonalizm, demokracja, hybrydyzacja) zamieściła Renata Díaz-Szmidt w rozdziale analizującym sytuację kulturową w Gwinei Równikowej, jedynym w Afryce kraju

z urzędowym językiem hiszpańskim (*Kolonialna i postkolonialna Gwinea Równikowa w powieściach Donato Ndongo Bidyogo*). Tutaj znów spotykamy kwestię „kontrdyskursów” – występujących w utworach pisarzy jeszcze w erze kolonialnej – i np. ukazujących śmieszność pewnych zachowań, czy to kolonizatorów, czy „zasymilowanych” elit.

Śmiech i wyśmianie, jako broń lub narzędzie oddziaływania pedagogii społecznej – to temat jednego z dwóch rozdziałów omawianego tomu analizujących „teksty kultury”, nie literackie. Świadome, celowe stosowanie śmiechu, wyśmiania, jako sposobu zwalczania postaw społecznych i propagowania w ich miejsce refleksyjnych postaw obywatelskich, jest nowym i pozytywnym zjawiskiem kulturowym i społecznym w Afryce. Efektywność tego typu działań pokazuje w recenzowanym tomie szczególnie jedno stadium. O „zmianie społecznej za sprawą śmiechu” pisze w bardzo interesującej pracy Małgorzata Szupejko. Opisuje swoje badania i potwierdza wysoką skuteczność „wyśmiewania” za pomocą karykatury w prasie i w przestrzeni publicznej Kenii. Natomiast Małgorzata Kamecka w artykule *Twórczość artystów wywodzących się ze środowisk imigranckich a kultura postkolonialna we Francji* analizuje zderzenie twórczości młodych artystów z drugiego pokolenia imigrantów, głównie z Afryki Północnej, wykonawców rapu, hip-hopu czy rai, z postkolonialną kulturą Francji. Młodzi muzycy śpiewają o tożsamości, korzeniach i kraju pochodzenia, ale też wyrażają dumę z historii i swoich podwójnych korzeni, pytają o miejsce imigranta we francuskim społeczeństwie, o przyczyny wykluczenia i rasizm. Autorka zauważa wpływ takich zespołów na zmianę poglądów francuskiej młodzieży. Byłby to dobry przykład „dyskursu interwencyjnego”. I być może, symptom wychodzenia byłych metropolii kolonialnych z ich narcyzmu kulturowego, a także z postkolonialnej ślepoty i braku słuchu wobec przesłań innych kultur.

Temat „kontrdyskursów” powraca w paru innych rozdziałach tego tomu. Są to studia poświęcone głównie bogatej i radykalnej w treści i formie francuskojęzycznej literaturze Maghrebu, zwłaszcza marokańskiej i algierskiej. Niekonwencjonalna i wybitna postać cytowanego już Abdelkébira Khatibiego stała się bohaterem erudycyjnego eseju Magdaleny Zdrady-Cok *Hybrydyczność i nomadyzm kulturowy: teoria kultury Maghrebu w świetle refleksji postkolonialnej: Abdelkébir Khatibi*, na co zasługuje ten oryginalny pisarz, socjolog, antropolog kultury i historyk literatury, autor teoretycznych prac na temat kultury i francuskojęzycznej literatury Afryki Północnej. Drugim pisarzem z Maroka obecnym w tej pracy jest, też już wspomniany, Tahar Ben Jelloun. Jemu to, a raczej jego dwóm powieściom poświęciła swoją finezyjną analizę Ewa Linek, pisząc o ontologii świata przedstawionego w dyptyku Tahara Ben Jellouna *Dziecko z piasku i Święta noc*.

Poziom języka i sprawności intelektualnej jest tu (może z jednym wyjątkiem, z którym Redaktorzy sobie poradzili) bardzo dobry, niejednokrotnie mistrzowski.

Finezja wypowiedzi, którą tak chętnie epatuje wielu autorów francuskich, łączysię tutaj z naturalną prostotą i żartobliwym dystansem – „to tylko gry słowne”. Zaaobserwować to można m.in. w studium Izabelli Zatorskiej *Jean-Joseph Rabearivelo: kolonialny wyrobnik postkolonialnej sławy* (i nie tylko w tym). W tymże studium: zamieszczone są świetne autorskie przekłady ze współczesnej francuskojęzycznej żartobliwej poezji małgaskiej.

Inicjatorzy tego tomu bardzo świadomie i konkretnie określili sobie i innym, to jest pozostałym czternastu Autorom, jego cel i charakter. Omawiany tom był poprzedzony kilku zbiorowymi publikacjami tematycznie zbliżonymi, lecz zostawiającymi wykonawcom większą przestrzeń dowolności. O uporczywym drażeniu pewnych grup problemów świadczą nazwiska w składach redakcji i spisach rozdziałów, powtarzające się i uzupełniane w miarę rozszerzania badań na inne tematy i specjalistów. Dla przykładu:

– *Ex Africa semper aliquid novi*:

t. 1: Jacek Łapott, Ewa Prądzyńska (red.), (problematyka historii i polskich badań w Afryce),

t. 2: Jacek Łapott, Marta Tobota (red.), (problematyka islamu, gospodarki, polityki i inności),

t. 3: Arkadiusz Żukowski (red.), (kobiety w Afryce), Muzeum Miejskie w Żorach, PTAfr, Żory 2014.

– *Kalejdoskop afrykański. Problematyka tożsamości w literaturach Afryki przełomu XX i XXI wieku*, Renata Díaz-Szmidt, Małgorzata Szupejko (red.), ASPRA-JR, Warszawa 2012.

Takie przygotowanie pozwoliło uzyskać w recenzowanym tomie szereg konkretnych wyników: znaczących postępów w badaniach i ustaleniach nauk reprezentowanych tutaj przez poszczególnych autorów. Osiągnięte rozpoznanie pozwala formułować konkretne pytania, jak np. na gruncie studium Stanisława Piłaszewicza *Poeci hausańscy w obliczu zagrożenia kolonialnego*, gdzie znajdujemy elementy możliwych odpowiedzi w kwestiach zasadniczych, dziś już alarmujących. Na przykład takich: co dziś może być w islamie alternatywą walki z niewiernymi, czy też jakie fakty mogą przekonać do zaakceptowania obiektywnie koniecznych, a potępianych z zasady innowacji. W latach 70. ubiegłego wieku obserwowałam na bieżąco – z perspektywy Polski, Francji oraz Algierii – zmagania intelektualne, na ogół dramatyczne i często buntownicze, pojawiających się młodych wówczas wybitnych pisarzy z Maghrebu. Obecnie, jak pokazują przenikliwie analizy ich twórczości, a także liczne, świetne studia poświęcone pisarzom z innych regionów i krajów współczesnej Afryki – zmiana kulturowa, o której zaświadcza cała ta literatura, już się dokonała, lub dokonuje się właśnie teraz. Zaczyna się od twórczych aktywnych elit afrykańskich i kultur „afropochodnych”, jak np. wysoko ceniona anglojęzyczna literatura afrokaraibska. Uchwycony został moment zwrotny

w postkolonialnym rozwoju kultur: czas, w którym gorycz i bunt, poczucie niesprawiedliwej, niezawinionej gorszej pozycji, świadomość swoich pokolonialnych braków, obciążeń i niemożności, ustępują w toku tej ewolucji. Uwolniona pamięć pozwala na wyważoną samoocenę, spokojną refleksję; np. używanie w twórczości literackiej języków europejskich przestaje dla pisarzy stanowić problem. Z pewnością istotnym czynnikiem w tych procesach uniezależnienia się od oczekiwań i ocen postronnych obserwatorów są nowe, partnerskie, a więc nietradycyjne (pokolonialne, postimperialne) kontakty. Redakcja omawianego tomu może sobie już pogratulować znaczącego sukcesu. Recenzowana książka – arcyciekawa i zachęcająca do dalszych poszukiwań – jest wynikiem umiejętnej wykorzystania inspiracji twórczych, pozaeuropejskich kompetencji językowych i kulturowych oraz wciąż aktualizowanej wiedzy znakomitego grona uczonych humanistów, znawców i miłośników różnych kultur. Powinna być wykorzystywana jako lektura na wydziałach humanistycznych i w profilowanych liceach. Ze względu na atrakcyjną treść i przystępny, dobry język oraz aktualność może liczyć na szeroki odbiór czytelniczy.

Elżbieta Reklajtis

Magdalena Brzezińska, *Kontrakt z duchami. Czary i religia w Gwinei Bissau*, Sopotkie Wydawnictwo Naukowe, Sopot 2014, ss. 215.

Autorkę książki poznałam, kiedy była studentką Studium Stosunków Międzykulturowych na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Studium, które dzisiaj niestety musiało zawiesić swoją działalność, w owym czasie cieszyło się dużą popularnością. Młodzi ludzie, rozpoczynający wówczas naukę na poziomie licencjackim i magisterskim, wyrażali swoją fascynację kulturami pozaeuropejskimi, ale ich wiedza miała raczej charakter ogólnikowy. Z Magdaleną Brzezińską było zupełnie inaczej. Naszą współpracę uważam za rzadką, w mojej pracy nauczyciela akademickiego, przyjemność obcowania z osobą o wyraźnie sprecyzowanych zainteresowaniach, wspartych nie tylko solidną wiedzą naukową, ale także badaniami terenowymi, zapoczątkowanymi pierwszym Jej pobytem w Gwinei Bissau w roku 2002. Był jeszcze jeden, ważny dla mnie, aspekt naszej znajomości, a mianowicie ten, że to ja więcej nauczyłam się od Niej, aniżeli Ona ode mnie. Magdalena Brzezińska zajmowała się bowiem obszarem zupełnie mi nieznanym, aczkolwiek łączyło nas religioznawcze ukierunkowanie przedmiotu badań. Nie tylko jednak z powodów osobistych cieszy mnie ukazanie się Jej książki. Ta publikacja jest godna uwagi i polecenia z wielu innych przyczyn. Gwinea Bissau, kraj praktycznie nieznan w Polsce, i jak przypuszczam, niewiele znaczący dla specjalistów, reprezentujących takie dziedziny jak ekonomia czy politologia, za sprawą opracowania pani Magdaleny Brzezińskiej pojawia się jako ważny obszar z punktu widzenia zainteresowania antropologów, afrykanistów oraz wszystkich fascynatów kulturowymi odmiennościami. Według mojej najlepszej wiedzy, Autorka jest jedyną w Polsce badaczką kultur tego afrykańskiego kraju, być może jedną z niewielu na świecie. Już choćby dlatego Jej praca ma charakter bezsprzecznie nowatorski i wkracza na nowe, niezagospodarowane dotychczas pole przez polskich afrykanistów, niezależnie od tego, jak szeroko pojęcie 'afrykanistyki' jest obecnie stosowane.

Badacze tradycyjnych religii afrykańskich od początku napotykali liczne trudności. Problemy te wynikały zarówno z ustnej formy przekazywania tradycji przez Afrykanów, którzy nie spisali zasad leżących u podstaw swojej wiary, jak i ze złożonego charakteru ich rodzimych wierzeń. W takiej sytuacji najważniejszym źródłem poznania jest zewnętrzna, praktyczna strona religijności, przejawiająca się przede wszystkim w formach kultu. W obliczu tych ograniczeń rola badań terenowych zawsze była nie do przecenienia. Książka Magdaleny Brzezińskiej, będąca rezultatem własnych obserwacji i doświadczeń empirycznych, jest niezwykle rzetelną, naukową analizą współczesnego stanu tradycyjnych wierzeń głównych ludów Gwinei Bissau: Balantów, Mandżaków i Mandingów. Znajomość miejsco-

wego języka kreolskiego była dodatkowym narzędziem umożliwiającym realizację podjętego przez Nią tematu.

Książka jest zaiste fascynującym studium o źródłach zła i sposobach jego zwalczania. W badanych przez Autorkę kulturach wynika ono zasadniczo ze szkodliwej działalności istot duchowych oraz z praktyk magicznych i czarowniczych ludzi. Rozważania o naturze tych zjawisk zostały poprzedzone obszerną częścią teoretyczną w rozdziale pierwszym, „Antropologia wobec magii i religii” (s. 19–49), stanowiącą rzeczowo opracowane kompendium wiedzy warsztatowej i metodologicznej. Ten rozdział dowodzi erudycji Autorki oraz Jej doskonałej orientacji w literaturze przedmiotu, a dotychczasowy stan wiedzy w tym zakresie stał się punktem odniesienia do jego weryfikacji przez materiał zebrany na obszarze kulturowym Gwinei Bissau. Granice wytyczone od samego początku między magią a religią oraz spekulacje nad ich rolą w rozwoju społeczeństw znalazły swoje odzwierciedlenie w historii badań religioznawczych i antropologicznych. Te napięcia, które być może w najbardziej wyrazistej formie dały o sobie znać w okresie ewangelizacji oraz islamizacji ludów afrykańskich, widoczne są również do dzisiaj, pomimo ewolucji, jakiej podlegały poglądy podróżników, misjonarzy i naukowców. Przeciwwstawianie ‘zabobonnej’ magii ‘wyższej’ formie religijności, ich rozgraniczanie – nieadekwatne dla wierzeń afrykańskich (s. 31), tyleż kontrowersyjne, co inspirujące, jest widoczne w definicjach, typologii magii, w terminologii i metodach badawczych. W rozdziale pierwszym Autorka dokonuje przeglądu dotychczasowego dorobku i stanu badań w tej dziedzinie, zwracając uwagę na ewolucję myśli antropologicznej, zwłaszcza w odniesieniu do tak zwanych społeczeństw pierwotnych, do których zalicza się również tradycyjne kultury afrykańskie. Podkreśla jednocześnie, że nawet metoda fenomenologiczna, postulująca neutralne, czysto metodologiczne nastawienie do przedmiotu badań, nie jest pozbawiona słabości (s. 43).

Wpływ bytów nadnaturalnych Balantów, Mandżaków i Mandingów na codzienną egzystencję ludzi jest przedmiotem rozdziału drugiego, zatytułowanego „Kontrakty z duchami” (s. 51–86). Omawiając poszczególne kategorie istot będących obiektem kultu (duchy natury, duchy przodków, duchy opiekuńcze), Autorka pokazuje, w jaki sposób rodzime wierzenia determinują jednostkowe i zbiorowe zachowania ludzi, zaspokajając ich potrzeby religijne, emocjonalne i społeczne. Kult bytów nadnaturalnych jest zatem głównym elementem regulującym wzajemne relacje, zarówno na poziomie organizacji domostwa, wioski, jak i zbiorowości w szerszym znaczeniu. Z analizy wynika, że uzależnienie człowieka od nieprzewidywalnego charakteru sił niewidzialnych wpływa w istocie na jakość jego życia, przejawiającą się w ustawicznym poczuciu zagrożenia. Charakterystyczny dla omawianych ludów (podobnie jak dla innych grup etnicznych w Afryce) ‘pragmatyzm religijny’ staje się jednak mechanizmem obronnym, dającym możliwość per-

traktowania z duchami, zawierania z nimi tytułowych ‘kontraktów’ w celu zapobieżenia złu, a nawet uzyskaniu konkretnych korzyści. Podobnie, formą zabezpieczenia się przed złem jest instytucja składania ofiar. Autorka zwraca także uwagę na zjawisko elastyczności miejscowych wierzeń pod wpływem islamu i chrześcijaństwa. Mimo to jednak, charakterystyczną ich cechą wydaje się pewna trwałość, połączona z możliwością modyfikacji form kultu dostosowującego się do zmieniających się czasów. Doskonale ilustruje to powstały w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku profetyczny ruch *Kiyang-yang* u Balantów, postulujący zerwanie tradycyjnych, krępujących więzów z nieobliczalnymi duchami i oddanie się pod opiekę jednego boga, o imieniu Nhaali. Te ‘unowocześnione’ formy tradycyjnych wierzeń i religijnych praktyk są ciekawym zjawiskiem, przeczącym tym naukowym teoriom, które już dawno skazały religie afrykańskie na nieuchronną zagładę. Wprawdzie na wielu obszarach kontynentu zostały one zepchnięte na margines przez ekspansywne monoteizmy, ale jak dowodzi Magdalena Brzezińska, w Gwinei Bissau równie dobrze spełniają swoją rolę we współczesnym świecie, a magia współistnieje tutaj z religią i nauką. Interesującym tego przykładem jest ‘innowacja’ w kulcie przodków, opierająca się na przekonaniu, że wymierzają oni karę emigrantom zarobkowym, którzy nie wspomagają finansowo pozostawionych w kraju krewnych. Równie ciekawe są wyniki badań Autorki, dotyczące podejścia do kultu przodków, formy religijności rozpowszechnionej zresztą wśród wielu ludów afrykańskich. Nietypowe zjawisko spotyka się u Mandżaków, dla których przodkowie nie są wzorcem etycznego postępowania, mają gniewny temperament i są lekkomyślni. Dlatego, jak pisze Magdalena Brzezińska, Mandżakowie nie tyle czczą, ile osławiają swoich przodków (s. 78).

Rozdział trzeci – „Czary” (s. 87–126) to bardzo szczegółowa analiza tego zjawiska, postrzeganego przez ludy afrykańskie za jedno z najpowszechniejszych źródeł zagrożenia dla człowieka. Autorka pisze, że psychiczna moc szkodenia jest związana z koncepcją siły czy też energii życiowej. Każdy człowiek ma inny jej potencjał, a ponadto może go tracić na skutek działania jednostek posiadających większy ‘zapas’ owej energii. Takie przeświadczenia wpisują się w teorię dynamizmu Placide’a Tempelsa (1906–1977). Prowadząc badania na terenie Konga, ten belgijski misjonarz sformułował teorię o dynamicznym pojmowaniu świata przez tamtejsze ludy Bantu. Choć jego teoria była krytykowana, to jednak wielu współczesnych badaczy (także afrykańskich) nawiązuje do niej pokazując, że ma ona zastosowanie na innych obszarach Afryki. Dowodzą tego na przykład badania dotyczące tradycyjnych wierzeń ludu Ibo z Nigerii, według nich kosmos jest postrzegany jako nieustanne, dynamiczne interakcje sił-bytów, a równowaga we wszechświecie jest zachowana dopóty, dopóki każdy byt nie zmienia naturalnego sobie potencjału życiowej energii i nie powiększa go kosztem innych bytów. Drugi aspekt, na który Autorka zwraca uwagę w swoich rozważaniach o źródłach

wiary w czarownictwo, to związana z tym 'idea ograniczonego dobra'. Chodzi mianowicie o to, że ilość siły życiowej we wszechświecie jest ograniczona, dlatego „ograniczony jest również potencjał zdrowia, płodności, dobrobytu i innych przejawów ludzkiego powodzenia” (s. 87). W praktyce oznacza to, że jeżeli jedni członkowie społeczeństwa cieszą się dobrem, odbywa się to kosztem innych jednostek. Według niektórych badaczy, źródeł wiary w czarownictwo można się także doszukiwać w jego powiązaniu z typem lokalnej gospodarki. Magdalena Brzezińska powołuje się tutaj na obserwacje J. Favret Saada, badaczki wiejskich rejonów Francji, według której 'gospodarka ograniczonych dóbr' sprzyja zjawisku czarownictwa, charakterystycznemu dla społeczności rolniczych, zwłaszcza małorolnych (s. 88). Podobnie w Afryce jest ono rozpowszechnione w kulturach rolniczych i pasterskich, w przeciwieństwie do tych o charakterze zbieracko-łowieckim. Autorka powołuje się tu na przykład Pigmejów Mbuti, zamieszkujących lasy równikowe i prowadzących zbieracko-łowiecki tryb życia, u których nie zaobserwowano wiary w czarownictwo, istniejącej natomiast u ich sąsiadów zajmujących się rolnictwem.

Oprócz nadnaturalnych przyczyn zła, Afrykanie biorą też pod uwagę te racjonalne, znane z codziennego doświadczenia człowieka, na przykład żywioł ognia, który niszczy zbiory. Ale nie wyjaśniają one do końca głębszych przyczyn nieszczęścia. Powody natury mistycznej uzupełniają zatem tę wiedzę, ponieważ odpowiadają na pytania typu: dlaczego akurat mnie się to przydarzyło. U Mandżaków o czarownictwie nie mówi się otwarcie. Chociaż ten temat stanowi u nich ukrytą warstwę problemu, to jednak wiele dotyczących ich nieszczęść interpretują oni jako skutek działania czarów. U Mandżaków i Balantów, częstym źródłem pozyskiwania szkodliwych mocy są owe kontrakty zawierane z duchami. Interesującym wątkiem w rozważaniach Autorki na temat czarownictwa w Gwinei Bissau jest zjawisko 'mistycznego kanibalizmu'. Jego istotą, jak pisze Autorka, jest wysysanie soków życiowych ludzi, ich 'zjadanie' czy też 'pożeranie' ofiar. Ich dusze są następnie przekazywane istotom nadnaturalnym, z którymi czarownicy zawierają ów zbrodniczy układ (s. 91). Mieszkańcy Gwinei Bissau wierzą jednak, że pomimo tego zagrożenia istnieje dla nich nadzieja. Jeżeli człowiek oddał się pod opiekę konkretnego ducha, wówczas może oczekiwać, że ten odrzuci ewentualne propozycje kontraktów ze strony czarowników. Sami czarownicy mogą poza tym znaleźć się w niebezpieczeństwie, jeśli nie wywiążą się z umowy zawartej z duchami i nie zapłacą ludzką duszą, ponieważ w takim przypadku zostaną przez nie ukarani śmiercią (s. 95).

Arcyciekawe fragmenty książki stanowią rozważania o przekonaniach ludów Gwinei Bissau, że czarownicy mogą przemieniać się w zwierzęta, na przykład w krokodyle, hieny, psy, ptaki czy pająki. Z tą koncepcją Autorka spotkała się niejednokrotnie podczas pobytu w tym kraju. Pod postacią zwierząt czarownicy

atakują swoje ofiary, wykorzystując siłę fizyczną i umiejętności danego zwierzęcia. Jedną z takich historii, której Magdalena Brzezińska była świadkiem, została przez nią opisana (s. 101–102). Podobne wierzenia występują w innych rejonach Afryki. Kilka lat temu w prasie nigeryjskiej pojawiła się informacja o aresztowanej kozie, w którą miał się przemienić złodziej samochodu. Ten przypadek był jednak odmienny w tym sensie, że przyjęcie zwierzęcej postaci miało być formą ucieczki sprawcy kradzieży, nie zaś czarownika, przed wymiarem sprawiedliwości. Czarownicy w Gwinei Bissau posługują się także innymi metodami: łapią duże przy pomocy niewidzialnych sieci rybackich, przenikają do wnętrza ofiary, na przykład kobiety, którą czynią bezpłodną, w naturalny sposób wykorzystują swoją moc oddziaływania na jednostki słabsze, takie jak dzieci.

Według przekonań, charakterystycznych zarówno dla mieszkańców Gwinei Bissau, jak i dla wielu innych ludów afrykańskich, czarownicy to osoby z najbliższego otoczenia, bardzo często członkowie rodziny, klanu albo sąsiedzi, to osobliwi ‘zdraycy wśród swoich’ (s. 114). Osoby oskarżane o uprawianie czarownictwa to najczęściej jednostki biedne, bezdzietne, zawistne albo zmarginalizowane. W małżeństwach poligynicznych rywalizacja między żonami może powodować uciekanie się do korzystania ze środków magicznych. Przyczynia się do tego również system patriarchalny, spychający kobiety na margines i wzmacniający poczucie krzywdy. Autorka wspomina o innym, interesującym aspekcie tego problemu, jakim jest kategoria wieku. Otóż w Gwinei Bissau (podobnie jak na innych obszarach Afryki) starzy ludzie są kojarzeni z życiowym doświadczeniem, mądrością i zwykle otaczani szacunkiem. Z drugiej tymczasem strony, nie są już na tyle aktywni, aby kontrolować sprawy życia codziennego. Dlatego ich także podejrzewa się o uprawianie czarownictwa. To jeden z przykładów ambiwalencji, znamiennej dla tradycyjnej filozofii afrykańskiej. Według badaczy, czarownictwo bywa niejawnym wyrazem agresji w sytuacji, gdy obowiązujące normy społeczne jej zakazują. Antyspołeczny charakter działalności czarowników przejawia się między innymi w przypisywaniu im homoseksualizmu, czynów kazirodczych czy antropofagii (s. 115). Społeczne aspekty czarownictwa w Gwinei Bissau mają, według Autorki, dwojaki charakter. Do negatywnych skutków wiary w to zjawisko należy zaliczyć między innymi jego destrukcyjny wpływ na stosunki rodzinne, ponieważ najczęściej osobami podejrzаныmi o uprawianie czarów są bliscy krewni. Działalność czarowników ma poza tym charakter antyspołeczny i jest postrzegana jako ‘egoistyczny indywidualizm’, wymierzony w kolektywizm i burzący ustanowiony ład społeczny. Jednocześnie jednak można mówić o pozytywnej stronie oddziaływania czarownictwa w tym znaczeniu, że wymusza ono niejako wzmacnianie kontroli zachowań jednostek i przestrzeganie obowiązujących norm. Aby zapobiec stosowaniu tego rodzaju mechanizmu zła, wspólnota stara się między innymi niwelować różnice w zamożności i statusie społecznym, ponieważ przyczyniają

się one do powstawania niebezpiecznych dla ludzi napięć, mogących skutkować odwoływaniem się do szkodliwych praktyk. U Balantów, konflikty interpretowane jako skutki czarownictwa, były powodem migracji tej grupy pod koniec XIX i w pierwszej połowie XX wieku (s. 116). Interesujące jest to, że u Balantów termin ‘czarownictwo’ funkcjonuje również jako nazwa na określenie egoistycznego indywidualizmu jednostek, pozbawionych poczucia obowiązku solidarności z krewnymi (s. 121).

Metody i działania, mające na celu walkę z czarownictwem, są przedmiotem rozważań w rozdziale czwartym, zatytułowanym „Uchronić się przed czarami” (s. 127–154). Podobnie jak na innych obszarach Afryki, w Gwinei Bissau były stosowane różnorodne środki zapobiegawcze, takie jak polowania na czarownice, skazywanie winnych na banicję, uśmiercanie ich, czy odprawianie specjalnych rytuałów oczyszczających, mających na celu pozbawienie tych osób złych skłonności. Omawiając to zagadnienie, Autorka odwołuje się do licznych przykładów pochodzących spoza Jej obszaru badawczego. Na tym tle oryginalne jest przekonanie Mandżaków o tym, że każdego roku z czarownikami rozprawia się pochodzący z nieba boski wysłannik. Nasilenie polowań na czarownice w Gwinei Bissau zaobserwowano w okresie wojny narodowowyzwoleńczej przeciwko kolonizatorom portugalskim. W 1962 roku prowokatorzy tych procederów, przywódcy partyzantów, zostali skazani na karę śmierci (s. 129). Ludy Gwinei Bissau wypracowały ponadto liczne metody magii ochronnej w postaci amuletów, talizmanów, środków leczniczych, rytuałów oraz zwyczajów związanych na przykład z narodzinami dziecka, którym nadaje się specjalne imiona. Zajmujący się magią ochronną mużulańscy marabuci wykorzystują do tego celu cudowne moce Koranu. Podobnie jak na innych obszarach Afryki, w ramach prewencji mieszkańcy Gwinei Bissau dbają o to, aby ich włosy, paznokcie lub inne części ciała nie dostały się w niepowołane ręce. Stanowią one bowiem najlepszy materiał do wykorzystania przez czarowników. Autorka pokazuje również, w jaki sposób można posłużyć się ochronnymi mocami wody i ognia. W Gwinei Bissau panuje też przekonanie, że niektórzy ludzie mają niejako wrodzone, osobiste moce, chroniące ich przed czarownictwem. W tej walce ze złem ważna jest ponadto rola duchów domostwa oraz innych opiekuńczych istot nadnaturalnych. Przykładem są omówione szczegółowo rytuały wcielania się ducha *kankurang* w celu pozyskania jego ochronnych mocy. Autorka zwraca również uwagę na pewną ewolucję w podejściu do kwestii czarownictwa. Widoczne jest to u Balantów, u których walka z czarownictwem, podejmowana przez ruch *Kiyang-yang*, jest w istocie wyrazem buntu przeciwko staremu systemowi społecznemu. W rozdziale tym Autorka zwraca ponadto uwagę na czarownictwo jako poważny problem dla współczesnego państwa oraz jego organów ścigania, które z urzędu mają obowiązek chronić życie również domniemych czarowników. Regulacje w formie przepisów prawa karnego, zakazują-

cych polowań na osoby podejrzewane o uprawianie czarów, także nie rozwiązały tego problemu, czego przykładem jest choćby Nigeria.

Kontynuacją problematyki omówionej w rozdziale czwartym są rozważania w kolejnej części książki. Rozdział „W obliczu ataku” (155–194) został poświęcony tradycyjnym praktykom uzdrowicielskim w Gwinei Bissau. Autorka prezentuje tu między innymi sposoby mające zapobiegać bezdzietności i śmiertelności niemowląt. W tradycyjnych kulturach afrykańskich, gdzie płodność jest rzeczą niezwykle istotną, ochrona ludzkiego zdrowia ma szczególne znaczenie. Zainteresował mnie tutaj wątek o dzieciach, które nie mogą się zdecydować, czy przyjść na ten świat. Aby nie pozostały one w sferze niewidzialnej, trzeba je ‘ucząlowieczyć’ (s. 161). Dzieci mogą zatem umierać nie tylko na skutek czarów, ale także w wyniku działania przeciwko samym sobie i z powodu ścisłego ich związku ze światem nadnaturalnym. W tym miejscu nasunęło mi się skojarzenie ze swoistą kategorią dzieci-duchów, występującą w wierzeniach ludów na innych obszarach Afryki, na przykład u Jorubów i Ibów w Nigerii. Jorubowie nazywają je *abiku* („urodziliśmy się, aby umrzeć”), Ibowie zaś określają takie dzieci terminem *ogbande* („te, które wracają”). Przenikają one do łona kobiet, ale wkrótce po narodzinach umierają, to znaczy powracają do swojego pierwotnego świata duchowego. W rozdziale piątym dużo uwagi Autorka poświęca także metodom pracy specjalistów religijnych – jasnowidzów i znachorów zarazem, zwanych *sike*, którzy identyfikują przyczyny chorób. Ciekawy jest też wątek o kobiecych wspólnotach uzdrowicielskich Fyere Yaabte. Ich członkinie oddają się bowiem pod opiekę duchów na zasadzie paktu w celu zapewnienia sobie ich ochrony. To wysoce zrytualizowane wydarzenie zostało w książce bardzo szczegółowo opisane (s. 183–185). Wszystkie podejmowane w Gwinei Bissau metody i sposoby walki z czarownictwem obrazują zatem wielką mobilizację społeczeństwa, pragnącego ustrzec się przed skutkami zła. W kontekście skuteczności tradycyjnych mechanizmów obronnych interesujące wydaje się, że badania medyczne prowadzone wśród Mandżaków wykazały niewiele przypadków chorób psychicznych u przedstawicieli tego ludu, który oceniono jako społeczność spójną wewnętrznie i zrównoważoną (s. 177).

Bardzo wartościowym uzupełnieniem książki jest wywiad z informatorem o imieniu Lassana, jak pisze Autorka, zamieszczony w formie niezmienionej i stanowiący „nie przefiltrowaną przez pryzmat moich poglądów i sposobu myślenia oryginalną wypowiedź mieszkańca Gwinei Bissau na temat czarownictwa” (s. 205).

Z pełnym przekonaniem rekomendując Czytelnikom to oryginalne opracowanie Magdaleny Brzezińskiej, warto podkreślić nie tylko ogrom pracy włożonej w tę obszerną i szczegółową monografię, ale także osobistą kulturę i szacunek Autorki dla przedmiotu Jej badań. Mam tu na myśli przede wszystkim obiektywizm, widoczny zarówno w opisie, jak i w stosowanej terminologii. Zwracam na to uwa-

gę, ponieważ nadal w wielu publikacjach spotyka się lekceważące podejście do tej kwestii. Unikatowy materiał, zgromadzony przez Magdalenę Brzezińską podczas badań terenowych, został zaprezentowany w oparciu o solidny warsztat, odzwierciedlony w przypisach oraz obszernym wykazie bibliografii, liczącym ponad sto pozycji. Oprócz wartości poznawczych książka spełnia ważną funkcję popularyzowania rzetelnej wiedzy o kulturach Afryki tym bardziej, że problematyka magii i czarownictwa zawsze cieszyła się dużym zainteresowaniem wśród polskich Czytelników. Książka Magdaleny Brzezińskiej jest zatem nie tylko znaczącym wkładem do szeroko pojmowanej dzisiaj afrykanistyki, ale także, dzięki przystępnemu językowi, spełnia misję upowszechniania wyników badań naukowych, w ich najlepszej i godnej zaufania formie. Na koniec pozwolę sobie tylko wyrazić nadzieję, że wkrótce ukaże się drukiem kolejne opracowanie Autorki, a mianowicie Jej obroniony w ubiegłym roku doktorat, równie fascynujący, ale przede wszystkim podejmujący ważną i aktualną obecnie problematykę migracji.

Ewa Siwierska

KONFERENCJE NAUKOWE

VI Konferencja Europejskich Studiów Afrykańskich (6th European Conference on African Studies, ECAS6), *Collective Mobilizations in Africa: Contestation, Resistance, Revolt.*

Paryż, 8–10 lipca 2015 r.

Organizatorzy: Institut des mondes africains (IMAF), Les Afriques dans le Monde (LAM), African European Group for Interdisciplinary Studies (EGIS)

Roli gospodarza konferencji podjęła się Sorbona, na której w latach 60. XX w. zainicjowano pierwsze francuskie studia nad Afryką. Współorganizatorami wydarzenia byli IMAF, LAM oraz AEGIS – instytucja, która zorganizowała przed laty cykl konferencji poświęconych Afryce.

Na kontynencie afrykańskim – cytując słowa słynnej afroamerykańskiej piosenkarki Tracy Chapman – „mówi się o rewolucji”¹. Fale oporu, kontestacji i gniewu uderzają o brzegi kontynentu od Kairu po Kapsztad od kilkunastu już lat. Ich efektem była „arabska wiosna”, zapoczątkowana w Tunezji po samobójstwie młodego ulicznego sprzedawcy, Mohameda Bouaziziego w 2010 roku. Opór i kontestacja znajdują odzwierciedlenie w działalności takich ugrupowań jak Boko Haram z Północnej Nigerii czy Seleka z Republiki Środkowoafrykańskiej i mają podłoże religijne. Najczęściej przybierają formę rebelii, rewolt – nie rewolucji, budując solidarność różnych segmentów społeczeństwa. Szczególnie w kontesta-

¹ Don't you know
They're talkin' bout a revolution
It sounds like a whisper
Don't you know
They're talkin' bout a revolution
It sounds like a whisper

1. (Tracy Chapman, "Talkin' Bout a Revolution", 1988)

cji chodzi o kwestionowanie, zwłaszcza publiczne, wartości i norm obowiązujących w życiu społecznym, politycznym – krytykę konkretnych, acz różnorodnych przejawów niesprawiedliwości widocznych w życiu publicznym – korupcję, autorytaryzm rządzących, problem dostępu do podstawowych dóbr czy usług. We wrześniu 2013 roku taki spontaniczny i krótkotrwały wybuch gniewu mogłem obserwować w Sudanie. W wyniku radykalnej podwyżki cen paliw aglomerację chartumską ogarnęła kilkudniowa rewolta. Mieszkańcy, głównie młodzi, blokowali główne przelotowe ulice, podpalali opony i obracali w ruinę mienie publiczne, stacje benzynowe w szczególności. Nie było w tym żadnego planu. Nie stała za tym żadna polityczna siła. Ludzie organizowali się sami za pomocą Internetu oraz telefonii komórkowej. Ich celem było zademonstrowanie, w najbardziej bezpośredni, spontaniczny sposób, swojej dezaprobaty dla polityki prowadzonej przez władze. Zjawiska te, które w Afryce trudno byłoby dzisiaj zliczyć, nazywane są przez socjologów i antropologów „kolektywnymi mobilizacjami”. Właśnie temu problemowi poświęcona została kolejna edycja Europejskiej Konferencji Studiów Afrykańskich.

Konferencja (<http://www.ecas2015.fr>) składała się z 235 paneli, 11 posiedzeń typu „okrągłego stołu”, 4 wykładów plenarnych oraz wielu innych uroczystości towarzyszących, jak koncerty, projekcje filmowe, wystawy książek i spotkania autorskie. Na konferencji zaprezentowało wyniki swoich badań ponad 900 prelegentów. Tak jak podczas wcześniejszych edycji Konferencji Europejskich Studiów Afrykańskich głównym atutem konferencji była prezentacja rezultatów badań ogromnej rzeszy uczonych.

Czego mogliśmy się od nich dowiedzieć? Przede wszystkim tego, iż źródła i przyczyny rewolucyjnego ferworu we współczesnej Afryce jest wiele: to grabież ziemi, homofobia, zdewastowany ekosystem, pandemia wirusa ebola, dynamika kultury wywołana globalizacją, przestępczość, niewydolność lub opresyjność państwa, autorytaryzm, zakaz aborcji, ubóstwo materialne, neoniewolnictwo, kapitalizm, wzrost nierówności społecznej, niesprawiedliwa redystrybucja dóbr, podatki, drożyzna, marginalizacja społeczna. Niezwykle inspirujący był wykład plenarny *Collective Mobilizations and Democratization in Africa in Comparative Perspective* profesora Mamoudou Gazibo, politologa z Uniwersytetu w Montrealu. Poruszył on problem specyfiki społecznej mobilizacji we współczesnej Afryce, a także jej powiązań z procesami demokratyzacji. Konferencja dostarczyła także odpowiedzi na pytanie o to, jak Afrykanie wyrażają swój sprzeciw wobec zjawisk wywołujących niezadowolenie oraz w jaki sposób wpływają one na dynamikę kultury. Odpowiedzią na nie są ruchy typu religijnego – zarówno te oparte o globalne ideologie fundamentalistyczne, jak i te, bazujące na tradycji (np. na sufizmie). Z tej perspektywy można się także przyglądać różnym próbom reinterpretowania afrykańskiej tradycji i historii. Zagadnieniu „produkcji wiedzy” poświęcone były dwa wykłady

plenarne: *Islamic Education in West Africa: the Past and the Present*, wygłoszony przez Ousmane'a Oumara Kane (z Harvardu) oraz *Pan-Africanism, Decolonization and the Black Radical Tradition* – autorstwa Jemimy Pierre (z Uniwersytetu Kalifornijskiego). Przejawy społecznej mobilizacji wykraczają poza „tradycyjny” porządek społeczny, granice polityczne, etniczność czy pochodzenie. Ludzi łączy dziś: wiek, płeć (kategorie na nowo zdefiniowane), wykonywany zawód, pamięć wspólnych doświadczeń i aspiracji. Wymusza to na nas zrewidowanie takich pojęć, jak: społeczeństwo, tradycja, pokrewieństwo, tożsamość, marginalność czy nawet młodość i starość. Afrykanie walczą z wrogią rzeczywistością różnymi sposobami: od terrorystycznych zamachów, przy pomocy uzbrojonej policji, przez wzrost społecznego aktywizmu, po działalność artystyczną i naukową.

Konferencji towarzyszył bogaty repertuar wydarzeń kulturalnych (spotkania autorskie, wystawy, panele dyskusyjne, uroczyste gale). Do szczególnie udanych należy zaliczyć projekcje filmowe. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, iż film staje się niezwykle popularną formą narracji także wśród naukowców prowadzących badania w Afryce. Dowodem słuszności wyboru tej drogi jest dokument *Cemetery State* (2010), Filipa de Boecksa. Opowiada on o grupie młodych grabarzy z cmentarza Kitambo w Kinszasie, którzy w oparciu o wykonywane prace, swego rodzaju kohabitację ze śmiercią, wytworzyli specyficzną kulturę kontestacji. Film jest plonem badań belgijskiego uczonego w Afryce. Osobiście wiele wzruszeń dostarczył mi film *Our Beloved Sudan* (2011), autorstwa Taghreed Elsanhoury, poświęcony próbie zrozumienia projektu polityczno-kulturowego o nazwie Sudan, który ostatecznie zakończył się wraz z separacją Południa. Oba Sudany udało się rozdzielić (przynajmniej formalnie) – znacznie trudniej proces ten przychodzi zwykłym ludziom, którzy wychowani zostali w wielokulturowym społeczeństwie.

Na zakończenie warto podkreślić, iż w konferencji wzięły udział przedstawicielki polskiej afrykanistyki, może trochę szkoda, iż reprezentowanej tylko przez jej młodsze pokolenie. Referaty wygłosiły: Natalia Zawiejska (UJ) – *Churches in the (Re)Making of Luanda*; Anna Cichecka (UWr) *Political Aspects of Abortion Issue in East Africa*; Magdalena Chułek (UAM) – *Kibera – Promised Land. The Nubians' Symbolic and Economic Activities in their Fight for their Homeland*; Magdalena Kołba (Szkoła Nauk Społecznych IFIS PAN) – *Kenyan Citizenship in the Digital Sphere. New Spaces for Activism and Resistance Created by Kenyans On-line*. Ich wystąpienia należy uznać za sukces, gdyż było to wydarzenie w skali międzynarodowej. Tym bardziej należą się gratulacje.

Maciej Kurcz



XIX Międzynarodowa Konferencja Etiopistyczna w Warszawie, fot. Patryk Anioł

የቀዳማዊ ጌደላ ሥላሴ ዩኒቨርሲቲ
HAILE SELASSIE I UNIVERSITY
አዲስ አበባ ፡ ኢትዮጵያ
ADDIS ABABA, ETHIOPIA

የፖ. ሣ. ቀ. ፡
P. O. BOX 1176
የስልክ ፡ ቀ. ፡ 10844
Telephone:
ቲሌግራም ፡ HS-UNIV
Cable Address

Addis Ababa, 25.9.1968

Drogi i Szanowny Panie Profesorze,

Korzystając z okazji pragnę przetrzeć wiele serdecznych słów i wiele życzeń. Takie jest zdanytoby, że następny kongres nie odbędzie się w Warszawie, na co wszyscy się uszyliśmy. Mamy jednak nadzieję, że kiedyś w przyszłości wszyscy etiopiści spotkają się w gościnnej stolicy Polski.

O. rychlejsze spotkanie

S. Chojnacki

Best wishes, and hoping we can meet again before not too long.

As ever

Richard Pankhurst

List dotyczący konferencji etiopistycznej, napisany przez prof. Stanisława Chojnackiego do prof. Stefana Strelcyńskiego z dopiskiem prof. Richarda Pankhursta, który został pokazany na wystawie *Etiopica* w zbiorach polskich w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie podczas konferencji etiopistycznej w 2015 r.

XIX Międzynarodowa Konferencja Etiopistyczna w Warszawie (19th International Conference of Ethiopian Studies)

Warszawa, 24–28 sierpnia 2015 roku, Uniwersytet Warszawski

Organizatorzy: Międzynarodowy Komitet Organizacyjny Międzynarodowych Konferencji Etiopistycznych; w Polsce: Katedra Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego (KJiKA UW) oraz Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne (PTAfr)¹

Międzynarodowe Konferencje Etiopistyczne (ICES) można uznać za najważniejsze wydarzenie naukowe i akademickie w światowym środowisku etiopistycznym² oraz – jeśli uznamy, że etiopistyka jest, choćby częściowo, jedną z dziedzin afrykanistyki – za jedno z najważniejszych tego typu przedsięwzięć w światowym środowisku afrykanistycznym. Konferencje z cyklu ICES stanowią od samego początku największe spotkanie badaczy zajmujących się Etiopią oraz – przynajmniej od pewnego czasu – krajami Rogu Afryki.

Pierwsza Międzynarodowa Konferencja Etiopistyczna odbyła się w Rzymie w kwietniu 1959 roku z inicjatywy prof. Enrico Cerullego³. Od tego czasu organizowano je – z paroma wyjątkami co trzy lata – we Włoszech, Wielkiej Brytanii, Francji, Izraelu, Szwecji, Rosji, Stanach Zjednoczonych, Japonii, Niemczech, Norwegii oraz – sześciokrotnie – w samej Etiopii⁴. Wprawdzie po XI Konferen-

¹ W organizacji brali udział także: Muzeum Narodowe w Warszawie (MNW), Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie (PME), Wydział Historyczny UW. Konferencję objęli patronatami: Prezydent M. St. Warszawy, Konsul Honorowy Etiopii w Polsce dr Roman Rojek, Stowarzyszenie Etiopsko-Polskie „Selam”, Uniwersytet w Addis Abebie. Wsparcia w różnym charakterze udzieliło również kilka innych instytucji, m.in.: Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego RP (znaczące wsparcie finansowe), Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP, Ambasada Federalnej Demokratycznej Republiki Etiopii (z siedzibą w Berlinie), Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej UW, Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ, Max Planck Institute for Social Anthropology, Centre français des études éthiopiennes, The „Cultural Foundations of Integration” Center of Excellence Uniwersytetu w Konstancji.

² Najważniejsze, choć nie jedyne spośród tych, które odbywają się regularnie; wystarczy wspomnieć np. o cyklicznych konferencjach organizowanych przez niemieckie Towarzystwo „Orbis Aethiopicus”.

³ Enrico Cerulli (1898–1988) – wybitny włoski etiopista i semitysta, związany z Università di Napoli „L’Orientale”; gubernator kilku prowincji we Włoskiej Afryce Wschodniej (1939–40), ambasador Włoch w Teheranie (1950–54), prezes Narodowej Akademii Rysiów w Rzymie (1973–76).

⁴ Konferencje odbyły się: I w Rzymie (1959), II w Manchesterze (1963), III w Addis Abebie (1966) (jednym z jej organizatorów był prof. Stanisław Chojnacki), IV w Rzymie (1972), V w Nici (1977), VI w Tel Awiwie (1980), VII w Lund (1982), VIII w Addis Abebie (1984), IX w Mo-

cji w Addis Abebie w 1991 roku przyjęło się, że co trzecia konferencja odbywa się w Etiopii, jednak w ostatnim czasie praktyka ta została zarzucona, gdyż po XVII Konferencji, którą zorganizowano w 2009 roku w Addis Abebie i Akaki, kolejna odbyła się w Dire Dawa (2012) (przy czym jej głównym organizatorem było Francuskie Centrum Studiów Etiopistycznych w Addis Abebie, wspomagane przez Uniwersytet w Dire Dawa)⁵.

O wyborze miejsca Konferencji decyduje Międzynarodowy Komitet Organizacyjny na podstawie zgłoszeń zainteresowanych ośrodków naukowych. Instytucją zarządzającą cyklem Konferencji jest Instytut Studiów Etiopistycznych Uniwersytetu w Addis Abebie⁶ – największy ośrodek studiów etiopistycznych na świecie, który począwszy od lat 50. XX wieku promuje i stara się koordynować międzynarodowe badania nad Etiopią.

W końcu w Warszawie

„III Międzynarodowa Konferencja Studiów Etiopistycznych, która odbyła się w dniach 3–7 kwietnia 1966 roku na Uniwersytecie Hajle Syllasje I (Addis Abeba), postanowiła zaakceptować zaproszenie Uniwersytetu Warszawskiego do organizacji IV Konferencji w 1969 roku” – mogliśmy przeczytać w „Przeglądzie Orientalistycznym” z 1966 roku⁷. Niestety, z uwagi na wydarzenia marcowe oraz wymuszony wyjazd prof. Stefana Strelcyna, warszawska Konferencja została odwołana. Intrygujący list w tej sprawie, napisany przez prof. Chojnackiego do prof. Strelcyna, z dopiskiem prof. Richarda Pankhursta, został pokazany na wystawie *Etiopica w zbiorach polskich* w czasie Konferencji tegorocznej.

XIX Konferencja w Warszawie była drugą, która odbyła się w regionie Europy Środkowo-Wschodniej – po IX Konferencji, którą zorganizowano w 1986 roku w Moskwie. Tegoroczna Konferencja stanowiła zatem – jak napisano na stronie MNW –

skwie (1986), X w Paryżu (1988), XI w Addis Abebie (1991), XII w Michigan State University w East Lansing (1994), XIII w Kyoto (1997), XIV w Addis Abebie (2000), XV w Hamburgu (2003), XVI w Trondheim (2007). O trzech z tych konferencji pisano na łamach „Afryki”: H. Rubinkowska, *XIV Międzynarodowa Konferencja Etiopistyczna*, „Afryka”, nr 12, 2000/01, s. 96–101; E. Wołk, *XVI Międzynarodowa Konferencja Etiopistyczna*, „Afryka”, nr 25, 2007, s. 131–133; M. Krzyżanowska, *XVII Międzynarodowa Konferencja Etiopistyczna*, „Afryka”, nr 29–30, 2009, s. 167–169.

⁵ Hajle Syllasje przywiązywał dużą wagę do konferencji z cyklu ICES. Niestabilna sytuacja po rewolucji 1974 roku, a także stosunek Dergu do zewnętrznych etiopistów (Derg traktował ich poniekąd jak piątą kolumnę), nie sprzyjały organizacji tych konferencji w samej Etiopii (mimo to VIII Konferencja w 1984 roku odbyła się w Addis Abebie). Obecnie część Etiopczyków w sposób zdecydowany optuje za tym, aby Konferencje były organizowane wyłącznie w Etiopii, a przynajmniej częściej w Etiopii. Do 2012 roku – a więc do Konferencji w Dire Dawa – wszystkie Konferencje, które miały miejsce w Etiopii, odbyły się w Addis Abebie.

⁶ University of Addis Ababa Institute of Ethiopian Studies (IES AAU).

⁷ A. B., *La IVe Conférence Internationale d'Études Éthiopiennes*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 5, 1966, s. 114. Wszystkie cytaty z tekstów francusko- i anglojęzycznych, a także tytuły paneli i referatów na Konferencji (oryginalnie angielskie) – tłumaczenie własne.

„ważny etap w rozwoju relacji Etiopii z naszą częścią świata”⁸. Warto przy tym wskazać powody, które zdecydowały o wyborze Warszawy. Po pierwsze, uznano, że XIX Konferencja powinna się odbyć poza Etiopią (nawiązując do zasady „dwa razy w Etiopii, raz poza Etiopią”). Po drugie, doceniono znaczenie polskiego ośrodka etiopistycznego, a zarazem to, że – pomimo swego znaczenia – do tej pory nie gościł on konferencji. W związku z tym już w 2009 roku w Akaki, w ramach XVII Konferencji, Międzynarodowy Komitet Organizacyjny poprosił (*sic!*) delegatów z Polski o zgłoszenie kandydatury Warszawy⁹. Mimo to dyskusja na temat miejsca XIX Konferencji, jaka odbyła się w Dire Dawa w 2012 roku, trwała wiele dni i była wyjątkowo gorąca¹⁰.

Na nieco inne przyczyny wyboru Warszawy wskazuje relacja z tegorocznej Konferencji opublikowana w oficjalnym wydawnictwie etiopskiego MSZ „A Week in the Horn of Africa”¹¹. Jej autorzy – prawdopodobnie pod wpływem tekstu zapowiedzi Konferencji, jaki pojawił się na kilku polskich stronach internetowych¹² – napisali, że „wybór Warszawy był symptomatyczny; wynikał ze stale zacieśniających się więzi kulturalnych i gospodarczych między Polską a Etiopią. Od kilku lat, po ponownym otwarciu ambasady Polski w Addis Abebie, stosunki gospodarcze nieustannie się rozwijają; polskie firmy realizują inwestycje bezpośrednie w Etiopii”¹³. Następnie – wciąż, jak się wydaje, na podstawie wspomnianych zapowiedzi – zwracają uwagę na znaczenie polskiej etiopistyki: „Z historycznego punktu widzenia, zainteresowanie Etiopią w Polsce ograniczało się w znacznym stopniu do kręgów akademickich. Języków Etiopii nauczano począwszy od lat 30. na Uniwersytecie Warszawskim; liczni polscy naukowcy, w szczególności Stefan Strelcyn i Stanisław Chojnacki, wnieśli istotny wkład w studia etiopistyczne”.

Za przygotowanie i przebieg XIX Konferencji odpowiadał Komitet Organizacyjny w Warszawie złożony z następujących osób: dr Hanna Rubinkowska-Anioł (prezes PTAfr) – przewodnicząca, prof. Nina Pawlak, dr Marcin Krawczuk, dr Ewa

⁸ Zapowiedź Konferencji w ramach kalendarium wydarzeń na stronie MNW: *Międzynarodowa Konferencja Etiopistyczna*, mnw.art.pl/wydarzenia/kalendarium/2673,20,1,wydarzenie.html (23.11.2015).

⁹ Dr Hanna Rubinkowska weszła wówczas w skład MKO. Przed nią w Komitecie zasiadali prof. Andrzej Zaborski oraz – jeszcze wcześniej – prof. Joanna Mantel-Niećko.

¹⁰ Warszawa rywalizowała wówczas z Mekelie; nie pojawiły się za to zgłoszenia spoza Etiopii.

¹¹ *The 19th International Conference of Ethiopian Studies held in Warsaw*, „A Week in the Horn of Africa”, 28.08.2015, mfa.gov.et/weekHornAfrica/morewha.php?wi=1910 (22.11.2015). Relacja z Konferencji (opublikowana już w dniu jej zakończenia) stanowi jedną z najważniejszych części całego wydania tego periodyku.

¹² Np. na stronie MNW, przywołanej w jednym z przypisów powyżej.

¹³ Autorzy dodają, że w 2013 roku, podczas polsko-etioipskiego forum gospodarczego w Addis Abebie, przedstawiciele rządów obu państw podpisali umowę ramową dotyczącą współpracy, a w lipcu 2015 roku w Addis Abebie podpisano umowę o unikaniu podwójnego opodatkowania.

Wołk-Sore (wszyscy z KJiKA UW) oraz dr Wolbert Smidt (Uniwersytet w Mekele). Prace Komitetu wspierała – zwłaszcza w sprawach merytorycznych – polska Rada Naukowa¹⁴ oraz – przede wszystkim w bieżących sprawach organizacyjnych – studenci warszawskiej afrykanistyki. Pomocy udzielali także: 18-osobowy Międzynarodowy Komitet Organizacyjny, wspomniany Instytut Studiów Etiopistycznych w Addis Abebie (kierowany przez dr. Ahmeda Hassana Omera) oraz uczelnie w Europie, Etiopii i innych miejscach świata. Wszelkie istotne decyzje były konsultowane z Międzynarodową Radą Doradcą (zasiadają w niej przedstawiciele tych krajów, w których funkcjonują zaawansowane studia etiopistyczne). Przygotowania do Konferencji trwały ponad trzy lata; zaczęły się bezpośrednio po Konferencji w Dire Dawa w 2012 roku, na której oficjalnie ogłoszono, że kolejna odbędzie się w Warszawie.

Uczestnicy Konferencji

Konferencja miała charakter interdyscyplinarny; zdecydowano się przy tym – co nie było regułą w przeszłości¹⁵ – na temat przewodni: *Etiopia. Różnorodność i powiązania wzajemne w czasie i przestrzeni (Ethiopia – Diversity and Interconnections through Space and Time)*. „Celem Konferencji – jak pisali organizatorzy – jest stworzenie warunków naukowcom, studentom i innym osobom zainteresowanym etiopistyką do prezentacji wyników swoich badań, wymiany doświadczeń, wiedzy i pomysłów odnoszących się do różnych aspektów kultury Etiopii i Rogu Afryki, jak również do ich historii oraz powiązań w ramach regionu i ze światem zewnętrznym”¹⁶.

W czasie pięciodniowej Konferencji 272 osoby z 24 państw przedstawiły 285 referatów¹⁷ (podana liczba państw została określona na podstawie afiliacji akademickiej, a nie na podstawie obywatelstwa lub pochodzenia referentów).

¹⁴ W jej skład wchodziło 9 osób: prof. Robert Kłosowicz (UJ), prof. Stanisław Kur (UKSW), prof. Adam Łukaszewicz (UW), prof. Marek Pawełczak (UW), prof. Kamilla Terminińska (UŚ), prof. Ewa Wipszycka (UW), prof. Andrzej Zaborski (UJ) (zm. 1.10.2014), prof. Rafał Zarzeczny SJ (Pontificio Istituto Orientale w Rzymie), prof. Maciej Ząbek (UW).

¹⁵ Por. M. Krzyżanowska, dz. cyt., s. 168.

¹⁶ W tym miejscu warto przywołać pierwszy list obiegowy, w którym organizatorzy przedstawiali założenia, jakie przyświecały tegorocznej Konferencji: „W ciągu swojej długiej historii, konferencje te skutecznie wyznaczały nowe trendy i kierunki badań, a zarazem podtrzymywały silną tradycję studiów etiopistycznych. Mamy nadzieję, że XIX Konferencja stanie się okazją do refleksji nad *Orbis Aethiopicus*, jego różnorodnością i wzajemnymi powiązaniami w czasie i przestrzeni. Poprzez wybór takiego motta Konferencji, chcemy zachęcić badaczy do łączenia różnych metodologii, poszukiwania nowych związków między dyscyplinami, do tego, aby rzucili nowe światło na nieustannie powracające tematy”. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty z materiałów organizatorów pochodzą ze strony Konferencji (ices19.uw.edu.pl).

¹⁷ Przy czym 18 z nich zgłoszono do prezentacji za pośrednictwem Skype’a (z których rzeczywiście w ten sposób wygłoszono co najmniej 10). Liczba referatów oraz liczba osób, które zgłosiły referaty, nie jest równa, gdyż niektóre osoby zgłosiły więcej niż jeden referat, a niektóre referaty zostały zgłoszone przez więcej niż jedną osobę. Na stronie Konferencji znajduje się 250-stronicowa księga abstraktów.

70 osób – a więc jedna czwarta wszystkich referentów – reprezentowało ośrodki naukowe w Etiopii¹⁸ (pamiętajmy przy tym, że część Etiopczyków – podobnie jak w przypadku poprzednich Konferencji – reprezentowała ośrodki spoza Etiopii, w tym znane zachodnie uniwersytety). Niewiele mniej (54) badacze reprezentowało placówki w Niemczech. Polska uplasowała się na trzecim miejscu (19 osób, w tym z: UW – 12, UJ – 3, z UAM – 1, z PAN – 2 osoby). Kolejne pozycje zajęły ośrodki w Stanach Zjednoczonych (14 osób), Wielkiej Brytanii (13 osób), Japonii (11 osób) i Francji (10 osób); placówki we Włoszech, Szwecji i Izraelu reprezentowało po dziewięć osób, w Rosji i Norwegii – po osiem osób, w Danii, Belgii i Holandii – po cztery osoby, w Czechach i Kanadzie – po dwie osoby, a w Erytrei, Austrii, Grecji, Finlandii, Hiszpanii, na Węgrzech i na Jamajce – po jednej osobie. 15 kolejnych referentów to osoby, które nie podały swojej afiliacji lub których afiliacja pozostała niepotwierdzona, a także pracownicy emerytowani i badacze niezależni. Do powyższej liczby 272 prelegentów należy dodać osoby z udziałem biernym (26 zarejestrowanych oraz jedynie szacunkową liczbę niezarejestrowanych), a także samych organizatorów. Łącznie w Konferencji wzięło udział – czynny lub bierny – prawie 350 osób.¹⁹

Liczba uczestników z Etiopii była najprawdopodobniej najwyższa w historii wszystkich konferencji ICES (za wyjątkiem tych, które odbywały się w samej Etiopii), co zostało uznane za duży sukces organizatorów. Zwrócili na to uwagę sami Etiopczycy – w cytowanej relacji z „A Week in the Horn of Africa” czytamy, że „mnogość i rozpiętość tematów, a także liczba referentów podkreślają rosnące naukowe zainteresowanie Etiopią [...]. Pokazuje to także, że etiopistyka jest dyscypliną, która skupia naukowców z całego świata i z każdego kontynentu. [...] znacząca liczba uczonych i doktorantów z Etiopii stanowi dowód na to, jak bardzo rozwinęła się etiopistyka od czasów pierwszej Konferencji w Rzymie w 1959 roku, w której uczestniczył zaledwie jeden Etiopczyk”²⁰.

¹⁸ Referenci z Etiopii reprezentowali następujące ośrodki naukowe: Addis Ababa University – 44 osoby, Mekelle University – 10 osób, Madda Walabu University w Bale Robe i Bahir Dar University – po dwie osoby, Hawassa University, Debre Birhan University, Dilla University i Jigjiga University – po jednej osobie; osiem osób reprezentowało instytucje rządowe lub organizacje pozarządowe.

¹⁹ Uczestnicy reprezentowali wszystkie grupy społeczności akademickiej; byli wśród nich badacze o zróżnicowanym dorobku i pozycji w środowisku, zarówno magistranci i doktoranci, jak i profesorowie. Na Konferencję przyjechali wybitni, zasłużeni etiopiści, tacy jak profesorowie: Hermann Amborn (etnolog), Rodolfo Fattovich (archeolog), Olga Kapeliuk (językoznawczyni), René Lefort (politolog), Herbert Lewis (antropolog) czy – pochodzący z Etiopii – Yaqob Arsano (politolog), Shiferaw Bekele (historyk), Baye Yimam (językoznawca), Ahmed Zekaria (historyk).

²⁰ W kolejnych latach było pod tym względem lepiej. Na XVI Konferencję w Trondheim w lipcu 2007 roku „Zarejestrowano 246 uczestników, którzy przyjechali z 18 krajów. Największa liczba referentów, bo aż 62, pochodziła z Etiopii” (E. Wołk, dz. cyt., s. 131). Z kolei na XVII Konferencję, która odbyła się w listopadzie 2009 roku w Addis Abebie, „przybyło ponad 250 naukowców. Znamienne przy tym, że najwięcej referentów (ponad 150) było z Etiopii i to nie tylko ze stolicy, ale także z uczelni jakie powstały w wielu regionach tego kraju” (M. Krzyżanowska, dz. cyt., s. 167–168).

W przytoczonej relacji ze strony etiopskiego MSZ, pośród licznych pochwał, możemy także przeczytać: „Rozczarowało, że do udziału w Konferencji zgłosiło się prawie 500 osób, a ostatecznie przyjechała zaledwie połowa z nich – co uzmysławia nam, jakie są koszty organizacji takich konferencji oraz trudności w sfinansowaniu udziału w konferencjach zagranicznych młodych badaczy z Etiopii”. Rzeczywiście, do udziału w Konferencji zgłosiło się ponad 500 osób, w tym ponad 100 Etiopczyków. Jednak część z nich zrezygnowała z przyjazdu ze względu na inne plany czy zobowiązania (a nie ze względu na trudności finansowe) – co jest zjawiskiem typowym na tak dużych kongresach. Trzeba również dodać, że – zgodnie z decyzją Komitetu Organizacyjnego – obywatele Etiopii i innych państw Rogu Afryki, reprezentujący ośrodki z tego regionu, zostali zwolnieni z opłaty konferencyjnej²¹.

Tematyka obrad

Ceremonia otwarcia rozpoczęła się od puszczenia taśmy z lat 60., na której zarejestrowano, jak prof. Stefan Strelcyn wraz ze swoim informatorem liczą po amharsku i francusku. Był to moment znamieny, tym bardziej że pamięć o prof. Strelcynie – podobnie jak o prof. Chojnackim – była obecna przez całą Konferencję. W czasie tej ceremonii, którą poprowadził dr Éloi Ficquet (EHESS w Paryżu), głos zabrali przedstawiciele organizatorów i świata akademickiego: dr Hanna Rubinkowska – przewodnicząca Komitetu Organizacyjnego w Warszawie, dr Ahmed Hassan Omer – dyrektor IES AAU, prof. Alojzy Z. Nowak – prorektor UW ds. badań naukowych i współpracy, prof. Piotr Taracha – prodzikan Wydziału Orientalistycznego UW, a także – co podkreślało rangę Konferencji – przedstawiciele władz publicznych z Polski i Etiopii: Jacek Jankowski – ambasador RP w Etiopii, Piotr Myśliwiec – ambasador RP w Angoli i wysoki pracownik MSZ, Ibrahim Idris – dyrektor generalny w etiopskim MSZ, oraz przedstawicielka Prezydenta Warszawy.

Wykład inauguracyjny pt. *Encounters with Ethiopia: Towards Ethiopian Studies in Context* wygłosił prof. Adam Łukaszewicz (Instytut Archeologii Wydziału Historycznego UW). W kolejnych dniach Konferencji odbyły się także dwa wykłady plenarne, które nie pokrywały się z żadnym z paneli; wygłosiło je dwóch badaczy z Uniwersytetu w Addis Abebie, zaliczanych do najwybitniejszych etiopistów na świecie: prof. Baye Yimam, dziekan tamtejszego Wydziału Filologicznego (*Movement, Contact and Diffusion of Features in the Ethiopian Language Area*), oraz prof. Yaqob Arsano (*The New Hydro-diplomacy of the Nile: Prospects for Peace and Security in Northeastern Africa*).

²¹ Uczestnicy z pozostałych państw (w tym osoby pochodzące z państw Rogu Afryki, ale afiliowane poza nimi) płacili 100 euro (z referatem) lub 50 euro (bez referatu), przy czym studenci oraz członkowie PTAfr lub Polskiego Instytutu Studiów nad Sztuką Świata – w każdym wypadku 50 euro. Dodatkowo, Komitet Organizacyjny w Warszawie pokrył koszty transportu lub zakwaterowania sześciu młodym naukowcom z Etiopii.

W czasie Konferencji zorganizowano 18 paneli ogólnych i 40 paneli specjalistycznych (które podzielono na 10 grup tematycznych). Nie odbyły się cztery panele – dwa z nich odwołano jeszcze przed Konferencją, dwa kolejne anulowano w trakcie Konferencji ze względu na niską frekwencję. Łącznie zgłoszono 285 referatów; nic więc dziwnego, że wobec tak dużej liczby odczytów wszystkie panele – zarówno ogólne, jak i specjalistyczne – musiały odbywać się równolegle²².

Tradycyjnie, zdecydowana większość referatów mieściła się – całkowicie lub w znacznym stopniu – w obszarze dziedzin humanistycznych i społecznych. Nie zabrakło paneli „klasycznych”, to znaczy takich, które obejmują tradycyjne dyscypliny badań etiopistycznych, obecne w ramach ICES od samego początku (takich jak filologia i badania nad manuskryptami, językoznawstwo, historia i archeologia, antropologia, sprawy społeczno-polityczne oraz – w pewnym zakresie – religioznawstwo²³).

Przywołane motto Konferencji – nie mówiąc już o samej jej nazwie – nie zawiera bezpośrednich odniesień do innych niż Etiopia krajów Rogu Afryki. Mimo to zakres tematyczny tegorocznej Konferencji (i w sferze deklaracji, i w sferze rzeczywistej problematyki obrad) obejmował wszystkie państwa Rogu; niemniej Etiopia – rozumiana w granicach współczesnych lub historycznych – stanowiła dominujący przedmiot obrad (Erytrea, Somalia i Dżibuti wyjątkowo rzadko stanowiły samodzielny temat referatów, najczęściej pojawiały się w związku z Etiopią). *Notabene* miejsce i rola badań nad innymi niż Etiopia krajami Rogu w ramach ICES jest od dłuższego czasu przedmiotem gorących dyskusji. Wprawdzie zakres obszarowy konferencji stopniowo się rozrasta, co rusz pojawiają się jednak silne głosy z Etiopii, wzywające do tego, aby ograniczał się on do Etiopii w jej współczesnych granicach politycznych.

Warto, aby nie pozostać gołosłownym i przywołać tytuły wszystkich paneli ogólnych: *Prawo i sądownictwo w kontekście społecznym oraz prawa człowieka; Najnowsze badania w językoznawstwie etiopskim; Rola religii w kształtowaniu współczesnego społeczeństwa; Rozwiązania współczesnych problemów społecznych w Etiopii; Tradycja i nowoczesność w literaturach etiopskich; Badania z zakresu etiopskiej sztuki, architektury i rękodziela; Etiopia w kontekście afrykańskim; Gender, prawa kobiet i feminizm; Nowe wyzwania dla nauczycieli i systemu oświaty w Etiopii; Federalizm, etniczność i polityka; Nowe i stare wzory życia*

²² Obrady odbywały się w gmachu Wydziału Orientalistycznego oraz w budynku Starej Biblioteki Uniwersyteckiej, która – wraz ze swoją reprezentacyjną aulą – stanowiła centralny punkt Konferencji, również w sensie towarzyskim.

²³ W tym kontekście na uwagę zasługuje tematyka islamistyczna. Po raz pierwszy wyraźnie pojawiła się ona na konferencji w Trondheim w 2007 roku (zob. E. Wołk, dz. cyt., s. 132), chociaż widoczna była już od 2000 roku (wcześniej tematyka religioznawcza ograniczała się do chrześcijaństwa w Etiopii). Na tegorocznej Konferencji zorganizowano nawet dwa całonocne panele specjalistyczne na temat muzułmańskiej literatury i pieśni w Etiopii. Zmiana podejścia do islamu, podobnie jak obecność problematyki Oromo i południa Etiopii, to w dużej mierze pokłosie zmian politycznych w 1991 roku. O ile zatem pierwsze Konferencje można uznać za *de facto* amharystyczne, o tyle co najmniej od kilkunastu lat są to spotkania etiopistyczne w pełnym tego słowa znaczeniu.

codziennego; Filologia i manuskrypty gyyz; Najnowsze odkrycia i metody badań w dziedzinie historii Etiopii; Etiopia i Zachód: percepcja i stosunki wzajemne; Społeczne aspekty zdrowia, chorób i medycyny; Ziemia, rolnictwo, środowisko naturalne, modele miejskie i wiejskie; Archeologia i zarządzanie dziedzictwem; Polskie badania archeologiczne w Dolinie Nilu.

„Struktura Konferencji – jak pisali organizatorzy – jest pokłosiem przeszło 50-letniej tradycji międzynarodowych konferencji etiopistycznych, ale również ostatnich innowacji, które okazały się tak skuteczne w Dire Dawa”. Warto zatem dodać, że warszawski Komitet Organizacyjny – wzorując się m.in. na innowacjach z Dire Dawa – wykazał się dużą otwartością w kształtowaniu scenariusza Konferencji, deklarując, że tematy paneli specjalistycznych „zostaną zaproponowane przez badaczy z całego świata”. Uczestnicy zgłaszali więc – poprzez specjalny formularz internetowy – propozycje paneli specjalistycznych, a następnie sprawowali nad nimi opiekę merytoryczną i częściowo organizacyjną²⁴. To odważne, a nawet ryzykowne rozwiązanie; dzięki niemu problematyka obrad – abstrahując od tego, kto jest organizatorem Konferencji – nie jest uzależniona od profilu lokalnego ośrodka badawczego (w tym jego tradycji i horyzontów naukowych oraz osobistych preferencji jego przedstawicieli) i odzwierciedla w sposób stosunkowo reprezentatywny rozległość i wewnętrzne zróżnicowanie światowych badań etiopistycznych, a także pozwala na uchwycenie aktualnych – w tym tych najświeższych i heterodoksyjnych – tendencji badawczych. Poza tym koncepcja paneli „z wyboru” sprawia, że uczestnicy dyskutują o tym, o czym sami chcą dyskutować. Przyjęcie takiego modelu z pewnością odciążało – nieliczny przecież – warszawski Komitet Organizacyjny, zapewniając przedstawicielom innych ośrodków poczucie współuczestnictwa, ale i współodpowiedzialności za organizację i samą koncepcję Konferencji.

Część paneli specjalistycznych stanowiła uszczegółowienie lub rozwinięcie tych ogólnych, inne wychodziły zaś poza ich granice. W ramach 40 paneli specjalistycznych, które podzielono na 10 mniej lub bardziej spójnych grup tematycznych, omawiano zatem następujące zagadnienia: (1) wczesnochrześcijańska literatura gyyz, wydania krytyczne ksiąg biblijnych, manuskrypty; (2) mużułmańskie literatura i pieśni w Etiopii; (3) czas i przestrzeń w językach Etiopii i Rogu Afryki; (4) historia Etiopii oraz antropologia historyczna; (5) relacje Etiopii z krajami w Rogu Afryki i poza nim; wyjątkowo zróżnicowana grupa (6) obejmująca sprawy społeczne, polityczne, prawne i kulturowe (w ramach tej grupy odbyła się dyskusja panelowa o tegorocznych wyborach parlamentarnych w Etiopii); (7) ekologia, archeologia i dziedzictwo kulturowe oraz turystyka w Etiopii; (8) zagadnienia z zakresu rozwoju społecznego oraz sprawy dzieci i młodzieży; (9) etiopistyka

²⁴ W ramach tych zadań zajmowali się m.in. selekcją referatów oraz poszukiwaniem funduszy na pokrycie kosztów podróży i zakwaterowania uczestników z Rogu Afryki.

jako dziedzina życia społecznego i dyscyplina akademicka, historia kartografii; (10) film i muzyka w Etiopii w perspektywie etnologicznej²⁵.

Na uwagę – w kontekście formy, jaką jest sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w Warszawie – zasługują panele poświęcone relacjom Etiopii ze światem zewnętrznym, a w szczególności z Polską (przy czym należy zastrzec, że było to jedynie kilka z blisko 60 paneli). W związku z tym – po pierwsze – wypada przywołać następujące panele ogólne: (1) *Etiopia i Zachód: percepcja i stosunki wzajemne* (większość referatów w tym panelu obejmowała okres wczesnej epoki nowożytnej oraz XIX i XX stulecia); (2) *Polskie badania archeologiczne w Dolinie Nilu* (w ramach tego panelu przedstawiono cztery referaty, wszystkie wygłosili jednak badacze polscy). Trzeci z tych paneli – *Etiopia w kontekście afrykańskim* – był symptomatyczny dla całej Konferencji; spośród zaledwie czterech referatów w tym panelu jedynie dwa wykraczały poza Róg Afryki²⁶. Mimo odmiennych intencji organizatorów (o czym świadczy choćby treść zaproszeń), zaskakująco mało miejsca w ramach całej Konferencji poświęcono na omówienie współczesnych stosunków politycznych Etiopii z innymi krajami Afryki (spoza Rogu). Być może jest to asumpt do podjęcia – po raz kolejny – dyskusji na temat relacji między etiopistyką a afrykanistyką?

Po drugie, warto wspomnieć o kilku panelach specjalistycznych składających się na piątą ze wskazanych grup tematycznych. Panele te obejmowały takie zagadnienia jak: relacje Etiopii z Jerozolimą (w perspektywie historycznej, religioznawczej czy literaturoznawczej); relacje między Etiopczykami a Jemeńczykami (w perspektywie historycznej); Etiopia w stosunkach międzynarodowych w Rogu Afryki²⁷; Etiopia a państwa azjatyckie; współpraca w Dolinie Nilu; migracje zarobkowe. Wśród nich znalazł się także panel *Etiopia wobec Europy Środkowo-Wschodniej i Bałkanów: od Hajle Syllasje do czasów Dergu*²⁸.

²⁵ W opinii organizatorów charakter referatów z zakresu historii sztuki i muzykologii pokazał, że obie te dyscypliny w sposób wyraźny wyodrębniły się z etiopistyki (w szczególności dotyczy to historyków sztuki etiopskiej, którzy od dawna organizują własne cykliczne konferencje). Podobnie jak w przypadku kilku poprzednich, ważną rolę w ramach tegorocznej Konferencji odgrywała etiopska kinematografia. Poświęcono jej odrębny, rozbudowany panel *Ethio-cinema: Making and watching films in Ethiopia, past and present*, który odbył się wyjątkowo w Muzeum Narodowym. W muzealnym Kinie Muz wyświetlono dwa etiopskie filmy *science-fiction* (z elementami romansu): *Beti and Amare* (2015, reż. Andreas Siege) oraz *Crumbs* (2015, reż. Miguel Llansó).

²⁶ Wśród nich – poniekąd wzorcowy pod względem zakresu tematycznego – referat dr. Mulugety Abebe, *Reformy sektora publicznego w Afryce – wyzwania i kierunki rozwoju (przegląd doświadczeń z wybranych reform w Etiopii, Ghanie, Kenii, RPA i Ugandzie)*.

²⁷ Organizatorzy – zarówno komitet polski, jak i komitet międzynarodowy – szczególnie uważnie selekcjonowali referaty dotyczących stosunków Etiopii z innymi krajami Rogu, starając się minimalizować ryzyko wystąpienia sporów o charakterze pozanaukowym.

²⁸ Organizatorzy: Balázs Szélinger, Jan Záhořík. Dwa z czterech referatów w tym panelu dotyczyły etiopsko-rosyjskich związków polityczno-religijnych, trzeci – stosunków etiopsko-rumuńskich, a czwarty – wpływu Ber Borochova na ruch rewolucyjny w Erytrei.

Po trzecie, największą uwagę należy zwrócić na trzy panele specjalistyczne dotyczące etiopistyki rozumianej jako dyscyplina akademicka, ale i dziedzina życia społecznego. Dwa z nich były zatytułowane: *Nieopowiedziane historie etiopskie – odkrywanie i wypełnianie irytujących luk w badaniach naukowych* oraz *Nowe spojrzenie na etiopianizm. Reprezentacje, obieg i praktyki lokalne pojęcia Etiopii* (etiopianizm w znaczeniu ruchu religijnego). W ramach trzeciego z nich – *Etiopia jako przedmiot zainteresowania w Polsce; etiopistyka w Polsce i etiopika w zbiorach polskich* (organizatorka: Aneta Pawłowska)²⁹ – wygłoszono aż osiem referatów. Jeden z nich, dotyczący Stanisława Chojnackiego – założyciela Muzeum Instytutu Studiów Etiopistycznych – wygłosił dr Ahmed Hassan Omer, obecny dyrektor tego Instytutu (*Zasługi Stanisława Chojnackiego dla studiów etiopistycznych – krótki komentarz*). Kolejne referaty przedstawili: pracownicy KJiKA UW i członkowie polskiego Komitetu Organizacyjnego, dr Marcin Krawczuk (*Od Gunda Gunde do Warszawy – wybrane reprodukcje manuskryptów etiopskich w bibliotece KJiKA UW*) oraz dr Ewa Wołk-Sore (*Digitalizacja 24 taśm zarejestrowanych przez polskich badaczy w Etiopii w latach 50. i 60. XX wieku, odnalezionych w archiwach KJiKA UW*); absolwenci KJiKA UW: mgr Kinga Turkowska (*Upadek Lwa Judy. Rewolucja etiopska w prasie polskiej z 1974 roku*), mgr Mikołaj Szczepkowski (*Malarstwo Worku Goshu w kontekście etiopskiej modernizacji*) oraz Zofia Ruducha (*Prace prof. Stefana Strelcyna w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*); dr Piotr Rypson – zastępca dyrektora MNW (*Polska opinia publiczna a wojna włosko-etiopska (1935–36)*); mgr Tomasz Sowa z UW – przede wszystkim na temat życia i pracy Wacława Korabiewicza; Haile Muluken z uniwersytetów w Mekelie i Addis Abebie (*Nieudana współpraca polsko-etiopska w ściganiu włoskich faszystów podejrzanych o zbrodnie wojenne...*).

Last but not least: zwraca uwagę stosunkowo duża liczba paneli dotyczących współczesnych zagadnień społeczno-politycznych Etiopii, zwłaszcza z zakresu rozwoju społeczno-gospodarczego (nie jest to jednak *novum* na tle kilku poprzednich konferencji). Jak zauważają organizatorzy, konferencje z cyklu ICES – odzwierciedlając aktualne tendencje w światowej etiopistyce – są wskaźnikiem tego, co w danym czasie dzieje się w Etiopii. Nie jest zatem przypadkiem, że tak wiele miejsca w ramach tegorocznej Konferencji zajęły takie problemy jak migracje czy społeczno-polityczna kontrola nad środowiskiem naturalnymi (zwłaszcza wodami – por. wykład prof. Arsano dotyczący Nilu). Nie jest również przypadkiem, że w tych panelach uczestniczyło szczególnie wielu Etiopczyków.

Zwracają na to uwagę – w bardzo znamieny sposób – również autorzy cytowanej relacji z „A Week in the Horn of Africa”, w której – jako że jest to oficjalne

²⁹ W ogłoszeniach zamieszczanych na polskich portalach konferencyjnych organizatorzy zachęcali w szczególności „do nadsyłania abstraktów dotyczących związków polsko-etiopskich, obecności polskiej w Rogu Afryki, zbiorów archiwalnych i muzealnych związanych z Etiopią w polskich instytucjach” (konferencja-naukowa.pl/4416, 22.11.2015).

pismo etiopskiego MSZ – znajdziemy wiele cennych wskazówek dotyczących stosunku Etiopczyków i władz Etiopii do studiów etiopistycznych jako takich oraz do samej Konferencji. Czytamy tam zatem: „Duży akcent położono na problematykę społeczeństwa obywatelskiego oraz czynników reform społecznych. [...] Badania w tych obszarach mają szczególne znaczenie, jako że dają podstawy do działalności prawotwórczej, zwiększają świadomość społeczną i pobudzają społeczeństwo do działania, jak również stanowią gwarancję, że wartości państwa i systemu rządów pozostaną nienaruszone [*sic!*]. [...] Jednym z głównych elementów Konferencji [...] był sposób, w jaki referenci [...] wiązali badania, jakie prowadzą, oraz teorie, jakie wykorzystują, z możliwymi działaniami praktycznymi oraz sugestiami rozwiązań w dziedzinie polityki [publicznej] [...] Dyskusje w ramach ICES łączą teorię z praktyką, co zapewnia, że konferencje te – obecnie i w przyszłości – mogą wywierać bezpośredni wpływ na polityczne, społeczno-gospodarcze, kulturalne i artystyczne środowisko w Etiopii. [...] Tegoroczna Konferencja przyczyniła się do ugruntowania reputacji [ICES] jako projektu o charakterze teoretycznym, a zarazem wyjątkowo praktycznym”³⁰.

Wydarzenia towarzyszące

W ramach Konferencji zorganizowano kilka wydarzeń towarzyszących. Wśród nich na pierwszym miejscu należy wymienić wystawę obrazów Barbary i Worku Goshu, jednych z najwybitniejszych artystów etiopskich, która odbyła się w Domu Artysty Plastyka przy ul. Mazowieckiej (25.08–6.09.2015). W dalszej kolejności można wspomnieć, że delegaci z Niemiec zorganizowali w gmachu Starej BUW prezentację książek i czasopism etiopistycznych oraz wystawę pt. *Cultural Research in Northeastern Africa: German Histories and Stories*, przedstawiającą pionierów niemieckich badań naukowych w Rogu Afryki. Wreszcie, uczestnicy Konferencji mogli zwiedzać wystawy stałe w Muzeum Narodowym, a wśród nich Galerię Faras i Kolekcję Sztuki Etiopskiej³¹.

³⁰ Na uwagę zasługują również następujące słowa tej relacji: „Ostatnia Konferencja w Dire Dawa w 2012 roku pokazała, że Etiopczycy są w stanie zaangażować się w sposób sensowny i pożyteczny w sprawy świata zewnętrznego tylko wtedy, gdy mają świadomość, kim są i skąd pochodzą, a także szeroką znajomość i zrozumienie własnej historii oraz ‘wartości i zróżnicowanych składników współczesnej etiopskiej tożsamości’. Rosnąca liczba Etiopczyków zaangażowanych w badania naukowe, które w sposób bezpośredni dotyczą ich kraju oraz rozmaitych koniecznych elementów [jego] rozwoju, zachęca do większego zainteresowania [w kraju] takimi dziedzinami jak historia, kulturoznawstwo, religioznawstwo, językoznawstwo, sztuka i innymi, obecnymi na Konferencji.” W tym kontekście warto dodać, że etiopskie ośrodki naukowe pokryły koszty udziału swoich badaczy w tegorocznej Konferencji w stopniu znacznie większym niż w przypadku konferencji poprzednich. Wynika to w dużej mierze ze zmian w polityce państwa etiopskiego, które w ostatnich latach znacząco zwiększyło nakłady na naukę i szkolnictwo wyższe.

³¹ Galeria Faras to jedyna w Europie, a zarazem jedna z najlepszych na świecie, ekspozycja zabytków kultury i sztuki nubijskiej z okresu chrześcijańskiego; jesienią 2014 roku galeria została otwarta ponownie w nowej aranżacji, wykorzystującej techniki multimedialne. Wspomniane zabytki

Przez cały czas trwania Konferencji w Państwowym Muzeum Etnograficznym można było oglądać skromną ekspozycję pt. *Etiopica w zbiorach polskich*³². Przedstawiono tam część zbiorów MNW i PME oraz archiwaliów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie i biblioteki KJiKA UW, przede wszystkim: krzyże i inne przedmioty kultu chrześcijańskiego w Etiopii, kilka obrazów i manuskryptów, przedmioty życia codziennego, a także książki dotyczące Etiopii (część z nich to dary Hajle Sellasje dla UW) i dokumenty związane z historią polskiej etiopistyki. Dodatkowo, zaprezentowano sylwetki wybitnych polskich etiopistów, w tym Stanisława Chojnackiego, Stefana Strelcyna i Wacława Korabiewicza, a także ich rzeczy osobiste oraz – co uznać można za najciekawszą część ekspozycji – korespondencję służbową i prywatną.

Oceny i efekty Konferencji

Uczestnicy byli zgodni w ocenie poziomu merytorycznego Konferencji, uznając go za wysoki. Wydaje się, że – zgodnie z intencją organizatorów – Konferencja zdołała ukazać całościowy i aktualny stan światowych badań etiopistycznych, a zarazem potwierdziła, że współczesna etiopistyka jest dziedziną o rozległym i zróżnicowanym spektrum problemowym. Dodatkowo, potwierdziła, że tradycyjne obszary badań etiopistycznych, na czele z filologią, zachowują silną pozycję; równocześnie pokazała, że etiopistyka rozwija się w sposób dynamiczny, obejmując coraz więcej dyscyplin badawczych, trudno zaś wskazać takie obszary, w których następuje istotny regres. Być może powyższe oceny znajdą odzwierciedlenie w tradycyjnej publikacji pokonferencyjnej, która – jak zapewniają organizatorzy – ma się ukazać w ciągu kilku lat.

Podobnie za wysoki – a nawet wyjątkowo wysoki – uznany został poziom organizacyjny Konferencji. Na podkreślenie zasługuje bardzo dobra, koleżeńska (a wręcz przyjacielska) atmosfera – co mogło budzić zdziwienie u osób spoza środowiska afrykanistycznego czy orientalistycznego – która sprzyjała wymianie opinii, nawiązywaniu i pogłębianiu kontaktów naukowych i towarzyskich³³. Aktualne

trafiły do zbiorów muzealnych dzięki polskim archeologom uczestniczącym w latach 60. XX wieku w objętej patronatem UNESCO wielkiej międzynarodowej akcji ratowania pozostałości dawnych kultur Doliny Nilu. Z kolei Kolekcja Sztuki Etiopskiej obejmuje ponad 450 zabytków kultury chrześcijańskiej Etiopii pochodzących z okresu od XVI do XX wieku, przede wszystkim różnego rodzaju krzyże etiopskie (wciąż niewystarczająco opracowane). Większość artefaktów z tej Kolekcji pochodzi ze zbiorów prywatnych Wacława Korabiewicza, które zostały przekazane MNW jako depozyt wieczysty w 1975 roku; w dalszych latach zbiory te zostały wzbogacone o dary Stanisława Chojnackiego.

³² Wystawa trwała w dniach od 12 do 30 sierpnia 2015 roku. Kurator: Dariusz Skonieczko, autorki scenariusza: prof. Ewa Balicka-Witakowska, dr Hanna Rubinkowska, dr Ewa Wołk-Sore.

³³ Z pewnością ułatwiały to wieczorne bankiety, w tym powitalny w Muzeum Narodowym, śródowny w Sali Kolumnowej Wydziału Historycznego UW oraz – nieco mniej formalny – bankiet na zakończenie Konferencji, zorganizowany w Muzeum Etnograficznym, gdzie podawano dania kuchni etiopskiej (wskutek czego jedzenie skończyło się nadzwyczaj szybko). Trzeba też dodać, że goście zza granicy mieli

pozostają zatem słowa prof. Rafała Zarzecznego SJ, który po XVIII Konferencji w Dire Dawa (2012) powiedział: „Kongresy mają charakter ściśle naukowy, choć bez zbędnego zadęcia”³⁴.

Konferencja przyczyniła się do umocnienia pozycji polskiego ośrodka studiów etiopistycznych w świecie. Po pierwsze, polscy etiopiści poszerzyli swoje kontakty naukowe; na dowód tych słów można dodać, że bezpośrednim efektem Konferencji są trzy projekty międzynarodowe z udziałem polskich badaczy (obecnie na etapie opracowywania): (1) projekt dotyczący wkładu polskich uczonych w rozwój etiopistyki w Etiopii, realizowany we współpracy z IES AAU; (2) projekt mający na celu muzykologiczne i językoznawcze opracowanie taśm nagranych w latach 50. i 60. przez Stefana Strelcyna w Etiopii; (3) projekt dotyczący stosunków krajów Europy Środkowo-Wschodniej z Etiopią w XX wieku, przygotowywany wspólnie z ośrodkiem w Pilźnie. Po drugie, Uniwersytet Warszawski poszerzył kontakty z kilkoma ośrodkami naukowymi w Etiopii; aktualnie toczą się rozmowy zmierzające do podpisania umowy o współpracy z Uniwersytetem w Mekelie. Po trzecie, Katedra Języków i Kultur Afryki UW nawiązała współpracę z Ambasadą RP w Etiopii; planowany jest wspólny projekt wystawy w Addis Abebie przedstawiającej kontakty polsko-etioipskie. Ponadto Katedra pogłębiła współpracę z Muzeum Narodowym i Państwowym Muzeum Etnograficznym; jak twierdzą organizatorzy, w toku prac nad przygotowaniem Konferencji uwidoczniła się potrzeba opracowania i szerszego wykorzystania licznych etiopianów przechowywanych w tych muzeach (wystawa *Etiopica w zbiorach polskich* ma być dopiero pierwszym krokiem na tej drodze). Dodatkowo, pojawiła się nadzieja na ożywienie kolekcji etiopistycznej zgromadzonej w BUW (rękopisy etioipskie i materiały związane z historią polskiej etiopistyki). W końcu – to po czwarte – Konferencja była dobrą okazją do promocji Polski, Warszawy i UW w Etiopii oraz zacieśnienia kontaktów społeczno-gospodarczych między naszymi krajami³⁵.

W trakcie końcowej ceremonii dr Hanna Rubinkowska-Anioł, wziawszy słynny młotek, który upamiętnia I Konferencję w Rzymie i – zgodnie z tradycją – jest przekazywany kolejnym organizatorom, z zasłużoną satysfakcją uderzyła nim w stół, ogłaszając, że Konferencja dobiegła końca, a następnie przekazała go przedstawicielowi Uniwersytetu w Mekelie – organizatorowi jubileuszowej XX Konferencji w 2018 roku.

Rafał Smoleń

wiele okazji do poznania historii i kultury Polski i Warszawy; każdego wieczoru organizatorzy zapewniali wycieczki po stolicy pod opieką historyka sztuki, mgr. Tomasza Sowcy (łącznie sześć wycieczek).

³⁴ R. Zarzeczny, *Ex Oriente Lux: O kongresie etiopistycznym w Dire Dawa odc. 37*, strona w portalu Radia Watykańskiego – pl.radiovaticana.va/storico/2012/12/10/ex_oriente_lux_o_kongresie_etiopistycznym_w_dire_dawa_odc_37/pol-646393 (29.11.2015).

³⁵ W tym kontekście można wspomnieć o spotkaniu przedstawicieli mediów etioipskich z prezesem Polskiej Agencji Informacji i Inwestycji Zagranicznych. Zob. np. notkę *Etiopia podpatruje polski sukces gospodarczy* na stronie Agencji: paiz.gov.pl/20150826/etiopia_podpatruje_polski_sukces_gospodarczy# (29.11.2015).

Konferencja międzynarodowa: „Afrykańska tradycja – Afrykańska nowoczesność”.

Łódź, Pałac Biedermanna (ul. Franciszkańska 1/5)

19–20 listopada 2016 r.

Organizatorzy:

Katedra Historii Sztuki Uniwersytetu Łódzkiego i Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata

Współorganizatorzy: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Fundacja Uniwersytetu Łódzkiego

Patronat honorowy: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

Wsparcie organizacyjne: Instytut Afrykański w Łodzi oraz Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi

Zgromadzonych gości powitała i słowo wstępne wygłosiła przewodnicząca komitetu naukowego spotkania – dr hab. Aneta Pawłowska. Uroczystego otwarcia konferencji dokonali: prof. dr hab. Zofia Wysokińska – Prorektor Uniwersytetu Łódzkiego ds. współpracy z zagranicą, prof. dr hab. Krzysztof Stefański – Kierownik Katedry Historii Sztuki Uniwersytetu Łódzkiego i prof. dr hab. Jerzy Malinowski – Prezes Polskiego Instytutu Studiów Nad Sztuką Świata. Natomiast przedstawicielka Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu – dr hab. Anna Nadolska-Styczyńska odczytała list skierowany do uczestników konferencji przez Zarząd Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego. Konferencję otworzyła sesja plenarna, zatytułowana „Kultura – Tradycja”, w której wykłady wygłosili goście zagraniczni: profesor Olatunji Alabi Oyeshile z University of Ibadan oraz profesor Abedalrazaka Al-Nasir – Rektor Wasit University w Iraku, poruszając problematykę estetyki afrykańskiej oraz rozwoju szkolnictwa na Zanzibarze.

Kolejne sesje zostały podzielone na panele: „Sztuka europejska wobec Afryki”, „Historia – Ekonomia – Polityka”, „Architektura”, „Etnografia”, „Sztuka współczesna”.

Podczas obrad zaprezentowano dwadzieścia trzy referaty poświęcone różnym aspektom tradycyjnych i współczesnych kultur Afryki. Tematem wiodącym była

problematyka szeroko pojętej sztuki. Autorzy referatów zaprezentowali nowe kierunki badań współczesnej historii sztuki dotyczące inspiracji i obrazu Afryki oraz jej mieszkańców, jakie znajdujemy w sztuce Europy. Interesujące kwestie podnoszono w wystąpieniach dotyczących współczesnych osiągnięć sztuki Afrykanów, tworzonej tak na terenie Afryki, jak poza jej granicami. Dotyczyły one między innymi hybrydowości tych realizacji oraz nowych form i politycznych przesłań sztuki komiksu. Ciekawym głosem w dyskusji były prezentacje architektów i historyków sztuki zajmujących się kwestiami zachodzących przemian i modernizacji architektury afrykańskiej przy jednoczesnym zachowaniu walorów tradycyjnego, organicznego budownictwa na tym kontynencie. Niemniej ciekawe były też wystąpienia dotyczące tradycyjnej sztuki kontynentu (plastyki i tańca), oraz tradycyjnej obrzędowości i zachodzących w nich przemian.

Prezentacjom towarzyszyła ożywiona dyskusja. Szczególnie interesujące pod tym względem okazały się panele poświęcone problematyce historyczno-politycznej oraz etnologicznej. Wzbudziły one bowiem gorące polemiki z żywym udziałem gości zagranicznych. Shaibu Sunday Danladi (University of Economics Prague) podjął problem doświadczeń kolonialnych, m.in. niewolnictwa, i dziedzictwa epoki kolonialnej, nadal wpływających na współczesne zachodnie postrzeganie historii i kultur Afryki. Dotyczy to zarówno interpretacji dziejów kontynentu, jak zainteresowań jego tradycjami kulturowymi, z wyraźnym nastawieniem na ich odmiennność od kultury Zachodu. Ostatecznie dyskusja toczyła się wokół potrzeby nowego spojrzenia na kontynent afrykański i uwolnienia się od wciąż niestety obecnych uprzedzeń i lęków. Wspominano o konieczności ponownego odczytania pewnych faktów związanych z historią i polityką kontynentu. Omawiano także potrzeby podejmowania działań w zakresie poszanowania i ochrony dziedzictwa kulturowego Afryki oraz dyskutowano nad nowymi kontekstami sztuki i architektury afrykańskiej.

W pierwszym dniu spotkania uczestnicy mieli możliwość zwiedzić wystawę „W służbie władców i czarowników. Sztuka Nigerii”, prezentowaną w Muzeum Archeologicznym i Etnograficznym w Łodzi. Ekspozycja ukazuje przykłady tradycyjnej plastyki obrzędowej (maski, figury i fetysze), a także dzieła sztuki współczesnej (m.in. 35 grafik, ukazujących scenki rodzajowe i mitologiczne). Goście zostali oprowadzeni po wystawie przez jej kuratora, mgr Dariusza Skonieczko (PME w Warszawie).

Elementem ważnym i istotnym dla dalszej działalności organizatorów konferencji okazało się opracowanie listu intencyjnego dotyczącego współpracy prowadzonej między Uniwersytetem Łódzkim reprezentowanym przez Prorektor prof. dr hab. Zofię Wysokińską a Wasit University w Iraku, reprezentowanym przez profesora Abedalrazaka Al-Nasira. Planowane działania dotyczyć będą współpracy akademickiej, wymiany pracowników naukowych oraz studentów.

W konferencji uczestniczyło 28 referentów oraz około 30 słuchaczy reprezentujących uczelnie zagraniczne: Wasit University w Iraku, University of Economics Prague, University of Ibadan oraz polskie uczelnie i inne instytucje nauki i kultury: Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie i Politechnikę Szczecińską. Sopotką Szkołę Wyższą, Polską Akademię Nauk, UMCS; PISnSS, Teatr Powszechny w Łodzi, Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi i Muzeum Etnograficzne w Warszawie.

Konferencja została podsumowana i zamknięta przez dr hab. Anetę Pawłowską. Kolejna edycja spotkania jest planowana na rok 2016.

Aneta Pawłowska
Anna Nadolska-Styczyńska



Fot. © A.Żabka

. Uczestnicy I Kongresu Afrykanistów Polskich, Żory 2015 r., fot. Andrzej Żabka

IV Kongres Afrykanistów Polskich

Żory, 26–28 listopada 2015 r.

Organizatorzy:

Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Muzeum Miejskie w Żorach

„Afrykanistyka nad Wisłą”

Czwarty już Kongres Afrykanistów Polskich odbył się w nowej, pięknie odnowionej i rozbudowanej siedzibie Muzeum Miejskiego w Żorach – część merytoryczna (obrazy plenarne oraz posiedzenia poszczególnych sekcji). Część mniej oficjalna (choć nie mniej owocna merytorycznie) w stylowych lokalach, których nie brakuje w urokliwym mieście Żory¹.

Kongres dał wgląd w obecny stan polskiej afrykanistyki. Świadczy o tym nie tylko lista ośrodków naukowych i muzealnych na nim reprezentowanych, ale zwłaszcza tematyka wygłoszonych referatów oraz ich wartość merytoryczna.

W Kongresie wzięło czynny udział około 70 osób. Zgłoszono 77 referatów, jednak część osób deklarujących udział nie dojechała. Już sam, czysto mechaniczny (statystyczny) przegląd tematyki wygłoszonych referatów ukazuje zakres problematyki afrykanistyki polskiej i znaczący jej rozwój od I Kongresu (2007 r.), kiedy to zgłoszono 62 wystąpienia. Należy też zwrócić uwagę na urozmaicony zakres tematyczny wystąpień kongresowych. Dotyczyły one zagadnień z zakresu politologii, etnologii i antropologii kulturowej, ekonomii, historii (w tym historii afrykanistyki), archeologii, nauk o sztuce, religioznawstwa, językoznawstwa, literaturoznawstwa, muzealnictwa, migracji, nauk o wizualności. Autorzy poszczególnych referatów poruszali problematykę z zakresu geografii społecznej, medioznawstwa, zdrowia i turystyki.

Zdecydowana większość referatów (osiemnaście) dotyczyła zagadnień z szeroko pojętego zakresu politologii. Wśród tej kategorii dominowała tematyka związana z: kulturą polityczną, problemami korupcji, rolą jednostek i struktur partyjnych w procesach politycznych, mitami politycznymi, próbami budowania państw narodowych i zagadnieniami związanymi z ludobójstwem.

Kolejny zespół tematyczny wystąpień zdefiniować można jako etnologiczno-antropologiczny (11 referatów). W tej grupie najczęściej poruszany wątkiem była zmiana kulturowa i zagadnienia z zakresu antropologii rozwoju (8 referatów).

¹ Słowa podziękowania należą się panu Waldemarowi Sosze – prezydentowi miasta Żory oraz panu Andrzejowi Zabieglińskiemu, wiceprezesowi Katowickiej Specjalnej Strefy Ekonomicznej S.A., za ugoszczenie uczestników Kongresu.

Wśród tego zbioru referatów dominowała tematyka dotycząca pojawiających się nowych przejawów aktywności i organizacji społecznej, a także transformacji kultury, będących formą adaptacji do procesów globalizacyjnych. Pojawiała się tu także problematyka obrzędowości oraz referaty z zakresu studiów etnicznych (analizy nowych postaci tożsamości). Co warto podkreślić, przegląd tematyki wystąpień kongresowych wskazuje, że w zasadzie zniknęła z „warsztatu” polskich etnologów-afrykanistów tematyka kultury materialnej, tak niegdyś znacząca. Nieliczne referaty, autorstwa etnologów lub architektów, dotyczące tej materii zaliczyć należałoby raczej do nauk o sztuce.

Wystąpienia poruszające zagadnienia ekonomiczne (4 referaty) dotyczyły różnych kontekstów rozwoju społeczno-gospodarczego wybranych krajów, znaczenia czynnika kulturowego w kontekście integracji ekonomicznej kontynentu, a także roli powiązań zewnętrznych (np. z Chinami).

Na Kongresie pojawiła się, jako swoiste *novum*, szczególnie aktualna tematyka migracyjna. Zagadnieniom tym były poświęcone trzy referaty, które dotyczyły zarówno zjawiska migracji na kontynencie afrykańskim, jak i problemów związanych z integracją Afrykanów w Polsce.

Problematyka religioznawcza reprezentowana była przez cztery referaty odnoszące się do afrykańskiego islamu, afrykańskiego chrześcijaństwa oraz tzw. religii rodzimych.

Dziejów politycznych Afryki dotyczyły dwa referaty: o konfliktach zuluskoburskich i rywalizacji portugalsko-holenderskiej w Kongo. Uzupełnione one były czterema referatami traktującymi o historii badań kontynentu oraz trzema referatami poświęconymi polonikom.

W tym kontekście wspomnieć należy o dwóch wystąpieniach młodych archeologów, którzy wskazywali na nowe perspektywy (i metody) analizy przeszłości Afryki.

Zagadnienia z zakresu nauk o sztuce poruszało pięciu referentów. Odnosiły się one głównie do nowych form ekspresji artystycznej, zarówno w dziedzinie malarstwa, performansu, jak i architektury, choć nie zabrakło opisu tradycyjnych technologii rzemieślniczych (brązownictwa).

Problematyka literaturoznawcza znalazła odbicie w czterech referatach dotyczących literatury epoki kolonialnej, jak i postkolonialnej (m.in. w kontekście studiów transkolonialnych). Za nawiązaniem do tej problematyki, choć był to głos analizujący sferę słowa z innej perspektywy, uznać można referat o roli tradycji ustnej w Afryce.

Tematykę językoznawczą reprezentowały dwa referaty dotyczące obecności na „czarnym” kontynencie języków europejskich (języka francuskiego) oraz konceptualizacji pojęć w językach afrykańskich.

Stosunkowo szeroko reprezentowana była na Kongresie tematyka z zakresu muzealnictwa, co wskazuje na rosnącą rolę placówek muzealnych w aktualnym

obrazie polskiej afrykanistyki. W czterech referatach omawiano zarówno polskie kolekcje afrykanistyczne mające swą proveniencję w okresie PRL-u, jak i aktualne koncepcje muzealnictwa w krajach afrykańskich.

Wśród wystąpień kongresowych wiele było takich, które z trudem poddają się schematycznej klasyfikacji według kryterium reprezentowanej dyscypliny naukowej. W tej grupie były referaty dotyczące zagadnień z zakresu ochrony zdrowia, edukacji, wizualności, turystyki i geografii społecznej.

Rozproszenie tematyki obecnej na Kongresie stanowi konsekwencję specyfiki naszej dyscypliny, która jest „areałową” dziedziną nauki. Integruje specjalistów (teoretyków, jak i praktyków) z różnych dziedzin nauki. To, co łączy uczestników Kongresu, politologów, etnologów, historyków, archeologów, literaturoznawców i językoznawców oraz przedstawicieli wielu innych dyscyplin akademickich, to obszar zainteresowań badawczych – zdefiniowany geograficznie fragment ziemskiej rzeczywistości.

Taki charakter afrykanistyki – jako nauki związanej z określonym obszarem geograficznym powoduje, że interdyscyplinarne spotkania o randze kongresu spełniają tu szczególnie ważną rolę. Gdyby nie Kongres, przedstawiciele tak różnych specjalizacji naukowych nie mieliby okazji do wymiany doświadczeń oraz prezentacji swoich perspektyw badawczych, często mało znanych innym afrykanistom. To jest poważny argument za podtrzymaniem tej formuły spotkań naukowych, z istoty swej interdyscyplinarnych, a właściwie należałoby powiedzieć: polidyscyplinarnych.

Tak określony obszar afrykanistyki, na którym poruszają się specjaliści różnych dziedzin, pociąga za sobą jeszcze jedną konsekwencję. Liczne nagromadzenie zróżnicowanych tematów i jeszcze większej liczby wystąpień, nie tylko uniemożliwia pełne i satysfakcjonujące percepcyjnie przyswojenie prezentowanych treści. Uniemożliwia także pełną merytoryczną ich ocenę. Przedstawiciele tak licznych dyscyplin naukowych, wnoszący do dyskursu afrykanistyki właściwe im perspektywy poznawcze, metody i język, z trudem i zaledwie wycinkowo mogą skorzystać z bogactwa wiedzy prezentowanej w salach kongresowych.

Szczególną cechą takiego wydarzenia jak Kongres jest zróżnicowana wartość merytoryczna wystąpień, których pogłębiona ocena powinna być dokonana według kryteriów przyjętych przez poszczególne dyscypliny akademickie, a więc z powodu polidyscyplinarnego charakteru Kongresu nie można sformułować jednej spójnej oceny odnoszącej się do całości (wszystkich referatów). Tylko znajomość dyskursu naukowego (rozumianego jako zbioru tez i pytań badawczych) danej dyscypliny pozwala na określenie „doniosłości naukowej” danego wystąpienia. Pobieżny i wycinkowy, z natury rzeczy, odbiór prezentowanych w ramach Kongresu treści uzasadnia opinię, że wśród 70 referatów znalazły się także takie, które przybierały postać prostych prezentacji faktograficznych (opisu szczegółowych

zjawisk). Trawestując C. Geertz'a, mówić o nich można jako o opisie „rzadkim”. Pojawiły się także na Kongresie wystąpienia o charakterze pogłębionych metodologicznie analiz procesów kulturowych, politycznych i gospodarczych, głęboko zanurzone w koncepcjach teoretycznych. Zaslugują one na określenie „tekstu gęstego”. Nie mniej, uwzględniając wszelkie ograniczenia, można powiedzieć, że wystąpienia kongresowe, zarówno teksty „rzadkie”, jak i „gęste”, wzbogaciły słuchaczy o znaczący zasób wiedzy.

Lista ośrodków naukowych reprezentowanych na Kongresie ukazuje geografie polskiej afrykanistyki. Szczególnie doniosłą rolę pełni w niej ośrodek warszawski (UW, UKSW, PAN, PTAfr) – reprezentowany na Kongresie przez 21 uczestników. Ośrodek krakowski (UJ) zasilił Kongres 10 uczestnikami, a 5 osób związanych było z wrocławskim ośrodkiem akademickim (UWr. PTAfr). Po cztery osoby przyjechały ze Szczecina (USz., Muzeum Narodowe), Wrocławia i Uniwersytetu Śląskiego. Po trzech uczestników reprezentowało Poznań (UAM), Lublin (UMSC, KUL) i Żory (Muzeum Miejskie). Po dwie osoby reprezentowały Toruń i Olsztyn. Pojedyncze osoby przyjechały na Kongres z Gdańska, Łodzi, Sopotu i Siedlec. Afiliacja kilku uczestników Kongresu była podwójna lub trudna do ustalenia.

Na marginesie zestawień liczbowych, należy podkreślić znaczący udział w Kongresie młodego pokolenia badaczy i praktyków. Dobrze to rokuje na przyszłość, mimo iż afrykanistyka (we wszystkich swych odmianach tematycznych) nie należy do dyscyplin szczególnie uprzywilejowanych pod względem dostępu do źródeł finansowania.

Powyższe wyliczenie pozwala postawić tezę, że aktywność naukowa definiowana jako afrykanistyka rozwija się w Polsce dynamicznie, zarówno pod względem zakresu poruszanych zagadnień, jak i zasięgu przestrzennego obejmującego wszystkie ważniejsze ośrodki akademickie w kraju.

Ryszard Vorbrich

Wystawa

„Błękitne miraż. Świat Tuaregów”

Kolekcja Adama Rybinskiego

Organizator: Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie

Czas ekspozycji: 24.11.2015 – 25.01.2016

Kurator wystawy: Dariusz Skonieczko

Od dawna Tuaregowie wywołują zainteresowanie podróżników i naukowców, a dziś także licznych turystów. Inspirator i współtwórca wystawy, dr Adam Rybiński, przez prawie pół wieku prowadzi – z bliska i z daleka – badania kultury tuareckiej. Zafascynowany w młodości tym ludem saharyjskim, pozostał wierny młodzieńczym marzeniom. Wystawa w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie jest rezultatem jego wieloletniej pracy badawczej i podróży do krajów, gdzie żyją Tuaregowie, gromadzenia przedmiotów i dokumentów związanych z ich kulturą.

W kulturze europejskiej ukształtowały się dwa stereotypy postrzegania Tuaregów – przypominał dr Rybiński w rozmowie z autorką tej relacji. Pierwszy to obraz „krwawych, bezlitosnych piratów pustyni”, mordujących Europejczyków, który w okresie podboju kolonialnego i w następnych latach, wyłaniał się z doniesień prasy i innych publikacji, głównie francuskich. Drugi, „szlachetnych, walecznych błękitnych rycerzy pustyni”. Powstawał od lat trzydziestych ubiegłego wieku, głównie na podstawie opowieści dla dzieci o ich dzielnych i szlachetnych tuareckich rówieśnikach. Dokumentują to eksponowane na wystawie stare gazety z przełomu XIX i XX wieku, kolorowe książeczki dla dzieci, komiksy czy gry.

Po raz pierwszy w Polsce zostały zaprezentowane na wystawie prace tuareckiego malarza naiwnego, Rissy Ixa. Są one zjawiskiem wyjątkowym. Tuaregowie nie odtwarzają bowiem postaci ludzi i zwierząt. Są ludem muzułmańskim, a w sztuce islamu nie ma przedstawień figuralnych, które są zakazane. Rissa Ixa natomiast maluje przede wszystkim sceny z życia codziennego Tuaregów. „Ranek w obozowisku”, „Poranne porządki”, „Poranne rozmowy”, „Przyjęcie gości”, „Kobiety przy porannym udoju”, „Wędrująca karawana”, „Wędrówka na nowe pastwiska”, „Macierzyństwo” – to tematy jego niektórych prac prezentowanych na wystawie,

na których przedstawia mężczyzn, kobiety i dzieci wykonujących codzienne czynności w obozowisku, uczestniczących w zabawie czy zwierzęta domowe. W wydany z okazji wystawy folderze przytoczono fragment wypowiedzi Rissy Ixy, który mówił o swojej twórczości: „żyję, tworzę i działam, aby kultura tuareska przetrwała, zachowując swoją podstawę, szacunek dla tradycji i ludzi”.

Prace Rissy Ixy były wystawiane na wystawach malarstwa naiwnego w USA i we Francji, a także w niektórych krajach Afryki – na Wybrzeżu Kości Słoniowej, w Beninie. To długa droga siedemdziesięcioletniego dziś malarza, który – jak opowiada – zaczynał od rysowania patykiem na piasku.

Urodził się w tuareskim obozowisku pasterskim na pograniczu dzisiejszego Nigru i Mali i tam spędził dzieciństwo. Miał kilkanaście lat, kiedy zachorowała jego matka – mówił dr Adam Rybiński, któremu Rissa Ixa opowiadała o swoich losach. Udał się z nią do lekarza do odległego Niamej. Matka zmarła i chłopiec pozostał sam w nieznanym mieście. O tym okresie swego życia Rissa Ixa nie chciał opowiadać. Mówił natomiast, że nauczył się sam malować, przyglądając się pracy innych malarzy. Jego prace, malowane na płótnie prymitywnymi farbami olejnymi, jakie udało mu się pozyskać, podobały się i znajdowały nabywców. Kopie niektórych obrazów przedstawiających życie Tuaregów były publikowane jako ilustracje książek i artykułów znanych badaczy kultury Tuaregów saharyjskich jak: Suzanne i Edmond Bernus oraz Gian Carla Castello Gattinara

Zlecano mu także dekoracje budynków w stołecznym Niamej. Pierwszą nagrodę, po której nastąpiły kolejne, przyniósł mu obraz przedstawiający targ w Ayorou. Położone nad rzeką Niger na szlaku karawan, a dziś w pobliżu granic Nigru, Mali i Burkina Faso, miasto to tradycyjnie było i pozostało handlowym centrum ludów saharyjskich.

Na wystawie w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie można obejrzeć także prace Rissy Ixy, jakich prawdopodobnie nie ma w innych kolekcjach. Adam Rybiński zwraca uwagę, że prezentują one inny nurt w twórczości tego tuareskiego malarza. Na jednym z obrazów namalował on jedynie znaki pisma tuareskiego, którego zachowanie uważa za szczególnie ważne dla utrzymania tożsamości Tuaregów. Na innych przedstawia współczesnych *ishumar* – poetów i muzyków w terenowej Toyocie, którą poruszają się po pustyni. Pojawiła się na płótnie postać powstańca – współczesnego wojownika z tarczą, na której widnieje znak pisma tuareskiego, symbolizująca walkę o niepodległość. Kilka prezentowanych prac powstało z inspiracji i na zamówienie Adama Rybińskiego, który namówił Rissę Ixę do podjęcia tematyki historycznej. Na jednym z obrazów tej serii przedstawił on trzech wielkich wodzów tuareskich, a w tle umieścił znaki pisma tuareskiego. Dwaj z nich – Firhun i Kawsan walczyli z wojskami francuskimi w czasie powstania tuareskiego w latach 1916–17. Trzeci – Ataher-Intalla ag Attaher, niedawno zmarły wielki wódz plemienia Ifoghas, przywiązywał wielką wagę do zachowania i rozwoju kultury tuareskiej. To wśród tego ludu narodził



Adam Rybiński – autor wystawy „Błękitne miraż. Świat Tuaregów”, fot. Agata de Virion

się w ostatnich latach ruch niepodległościowy Tuaregów. Na innym obrazie tej serii Rissa Ixa namalował wodza Amenokala, stojącego z podniesioną włócznią w otoczeniu kowali uderzających w bębny. W tradycji tuareskiej – wyjaśnia dr Rybiński – oznaczało to wezwanie wojowników na wyprawę wojenną. Trzeci obraz, o niewielkich rozmiarach, ma szczególną wymowę. Przedstawia postać wojownika z podniesionym tradycyjnym mieczem tuareskim, a na tarczy ma namalowany znak „EZZA”, symbolizujący walkę o niepodległość.

Na wystawie znajduje się także kilka prac ucznia Rissy Ixy – Abdoul Rahimou Issiakou podpisującego swe dzieła A.R. Issaka, Hausańczyka z pochodzenia. Stopniowo przejmuje on pracownię tracącego wzrok malarza, któremu nie udało się znaleźć ucznia i następcy wśród Tuaregów. Abdoul Rahimou Issiakou, podobnie jak jego nauczyciel, maluje także sceny z życia Tuaregów, choć nie tylko. Jedna z jego prac na wystawie przedstawia polowanie na hipopotamy w Nigrze, inna, która zaskakuje na uwagę, nawiązuje do walki niepodległościowej Tuaregów na

północy Mali i przedstawia uzbrojonych w kałasznikowa tuareskich bojowników, jadących terenowym samochodem, a nad nimi powiewa flaga Wolnego Azawadu.

Oprócz kolekcji naiwnego malarstwa, na wystawie znajdują się przedmioty używane przez Tuaregów w życiu codziennym, jak i w czasie uroczystości. Każdy ma swoją historię, o której Adam Rybiński może długo opowiadać. Kiedy pytam, które przedmioty z jego etnograficznej kolekcji uważa za szczególnie charakterystyczne bądź cenne i chciałby polecić je uwadze zwiedzających, wymienia długą ich listę. Są wśród nich tradycyjny miecz tuareski wykonany przez mistrza kowalskiego sułtana Zinder i tarcza pozyskana od tegoż sułtana.

Dziś to przedmioty rzadko spotykane u Tuaregów – dodaje dr Rybiński. Znajdują się w muzeach i w prywatnych kolekcjach w Europie, USA czy Kanadzie – Tuaregowie często z biedy wyzbywali się ich jako bezużytecznych. Na uwagę zasługują także inne eksponaty: piękne, skórzane juki, w których Tuaregowie przewożą na wielbłędach ubrania i cenne przedmioty; ozdobne siodła wielbłądzie, w tym rzadko spotykane siodło kobiece z bogato zdobionymi skórzanymi poduszkami, na których siedzą w kucki kobiety. Za szczególnie cenny dla etnografa eksponat, bo niezwykle rzadki, dr Rybiński uważa tuareskie buty do jazdy konnej, używane przez bogatych południowych Tuaregów.

Interesującym eksponatem jest model tuareskiego namiotu i jego wnętrza z miniaturowym łóżem, wykonany przez Rissę Ixę z materiałów, jakich używają Tuaregowie. Adam Rybiński zaprezentował także część swojej kolekcji starych fotografii Tuaregów i pocztówek z ich wizerunkami z końca XIX i początku XX wieku.

Wystawa pozwala lepiej zrozumieć ginącą kulturę tego saharyjskiego ludu.

Wiesława Bolimowska

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. Robert Kłosowicz – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
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 Niedźwiedz – 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 Trzcіński – 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: peteaf@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 wymogi techniczne. Teksty, które spełniają powyższe warunki są przesyłane do redaktora naczelnego i tematycznego, którzy wyznaczają recenzentów.
- Każdy tekst jest recenzowany przez dwóch recenzentów w systemie *double-blind review*. Oznacza to, że recenzenci nie znają tożsamości autora a autor nie zna tożsamości recenzentów.
- Recenzje sporządzane są w formie pisemnej.
- Recenzje zawierają informacje o przyjęciu tekstu, konieczności dokonania poprawek wskazanych przez recenzenta lub odrzuceniu tekstu. Tekst, który otrzymał co najmniej jedną negatywną recenzję nie jest publikowany.

Ghostwriting i Guest authorship

Redakcja czasopisma „Afryka” przestrzega i wdraża zalecenia Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego dotyczące ochrony przed nieujawnionym autorstwem lub współautorstwem artykułu (*ghostwriting*) i pozornym autorstwem lub współautorstwem artykułu (*guest authorship*). W związku z powyższym od autorów 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 (litery) imienia, nazwisko autora tekstu (jeśli jest znany), tytuł artykułu (italikami), adres strony internetowej, oraz informację z dnia dostępu np.

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