

POLSKIE TOWARZYSTWO AFRYKANISTYCZNE

AFRYKA

NR 43/2016 WARSZAWA



Wydawca: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

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



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

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

Redaktor naczelna	Małgorzata Szupejko e-mail: suzejko@gmail.com tel. 692-175-093
Redaktor tematyczny	Marek Pawełczak
Sekretarz redakcji	Renata Díaz-Szmidt
Zespół redakcyjny	Małgorzata Baka-Theis, Wiesława Bolimowska, Sabina Brakoniecka, Ewa Kalinowska, Kinga Turkowska, Izabela Will
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: rzeźba 93 cm, autor: Simuni Dastani, bez tytułu, 1998, drewno *mninga*
(fot. Piotr Sadurski)

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

CONTENTS	5
----------------	---

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

(relacja z badań terenowych)

Halszka Wierzbicka

Inicjacja dziewcząt Lomwe. Wczoraj i dziś.	11
--	-----------

LITERATURY AFRYKAŃSKIE W JĘZYKACH RODZIMYCH

Izabella Will

Obrazy Wschodu we współczesnych powieściach hausańskich.	35
--	-----------

LITERATURY AFRYKAŃSKIE W JĘZYKACH EUROPEJSKICH

Renata Díaz-Szmidt

Poławiacze niespełnionych snów – dramatyczne losy afrykańskich imigrantów w literaturze Gwinei Równikowej	53
--	-----------

RELIGIE W AFRYCE

Ewa Siwierska

Między ‘ortodoksją’ a ‘herezją’: islam w północnej Nigerii	73
---	-----------

SPOŁECZEŃSTWO I GOSPODARKA

Kamil Zajączkowski

Polska na wschodzących rynkach Afryki Subsaharyjskiej na przykładzie RPA	93
---	-----------

Z HISTORII AFRYKI

Marek Pawełczak

Ryzyko i zaufanie we wschodnioafrykańskim handlu karawanowym . . 121

Kamil O. Kuraszkiewicz

Generał Ichi – egipski podróżnik z epoki budowniczych piramid 155

KONFERENCJE NAUKOWE

Międzynarodowa konferencja

Stosunki międzynarodowe w Rogu Afryki – wczoraj i dziś

International Relations in the Horn of Africa – Yesterday and Today

(relacja Joanny Mormul) 173

Symposium

„Mia Couto – mozambicki szaman słowa” *(relacja Renaty Díaz-Szmidt)* . . . 176

Ogólnopolska konferencja

„Afryka i świat a problem migrantów i uchodźców” *(relacja Małgorzaty*

Szupejko) 180

Ogólnopolska Konferencja Naukowa z udziałem gości zagranicznych

„Afryka w systemie bezpieczeństwa międzynarodowego”

(relacja Iwony Anny NDiaye). 185

KRONIKA189

INFORMACJE PTAfr205

INFORMACJE REDAKCJI207

CONTENTS

SOCIETY AND CULTURE

(field research report)

Halszka Wierzbicka

Initiation of *Lomwe* Girls. Yesterday and Today 11

LITERATURES IN THE NATIVE LANGUAGES

Izabella Will

The Images of the East in Contemporary Hausa Novels 35

LITERATURES IN EUROPEAN LANGUAGES

Renata Díaz-Szmidt

The Catchers of Unfulfilled Dreams – The Dramatic Fates of African Immigrants in the Literature of Equatorial Guinea 53

RELIGIONS IN AFRICA

Ewa Siwierska

Between “Orthodoxy” and “Heresy”: Islam in Northern Nigeria 73

SOCIETY AND ECONOMY

Kamil Zajączkowski

Poland in the Emerging Markets of Sub-Saharan Africa on the Example of South Africa 93

FROM THE HISTORY OF AFRICA

Marek Pawełczak

Risk and Trust in East African Caravan Trade 121

Kamil O. Kuraszkiewicz

General Ikhi – an Egyptian Traveller of the Pyramid Age 155

SCIENTIFIC CONFERENCES

International Relations in the Horn of Africa – Yesterday and Today <i>(account by Joanna Mormul)</i>	173
---	-----

Symposium

“Mia Couto – a Mozambican Shaman of the Word” <i>(account by Renata Díaz-Szmidt)</i>	176
---	-----

Polish Conference

“Africa and the World – the Problem of Migrants and Refugees” <i>(account by Małgorzata Szupejko)</i>	180
--	-----

Polish Conference with the participation of foreign guests

“Africa and the International Security System” <i>(account by Iwona Anna NDiaye)</i>	185
---	-----

CHRONICLE189

INFORMATION PTAfr.205

EDITORIAL INFORMATION207

SUMMARIES OF ARTICLES

HALSZKA WIERZBICKA

Initiation of *Lomwe* Girls. Yesterday and Today

Based on ethnological fieldwork, the author presents a picture of the initiation and the *Lomwe* girls' rite of passage. To describe the rite of passage as it is today, she puts it in a historical context. She indicates the causes of transformations and changes that have occurred in initiation rituals in the northern part of Mozambique. The author points out the place, time and structure of the ritual. Above all, however, she focuses on body modifications and their significance, which are inherent elements of the initiation of *Lomwe* girls.

Key words: initiation, a rite of passage, body, body modification, *Lomwe*, Mozambique.

IZABELA WILL

The Images of the East in Contemporary Hausa Novels

The article touches upon the topic of contemporary Hausa novels called *littattafan soyayya* - "books of love" by the Hausa people themselves and "market literature" by literary critics. These novels deal with the subjects of love, marriage, family customs and moral issues and belong to the realist genre. The main aim of the article is to show the stereotypical image of the East through the lens of Hausa writers. First, the history of the Hausa novels written in Latin alphabet is overviewed. Next, the stereotypical vision of several countries of the East is discussed and illustrated by quotations from the novels. From the Hausa perspective, Saudi Arabia is a pilgrimage destination, but also a modern country in which one can study, work, find high-quality health service and buy things unavailable in Nigeria. Egypt is a place for religious and secular studies, but also a destination of health tourism. Exceptionally beautiful women come from Sudan and India. The United Arab Emirates is portrayed as a modern and highly developed country.

Keywords: Hausa, market literature, Nigeria, East, stereotypes, India, Saudi Arabia, Egypt

RENATA DÍAZ-SZMIDT

The Catchers of Unfulfilled Dreams – The Dramatic Fates of African Immigrants in the Literature of Equatorial Guinea

The purpose of the article is to analyze the drama of African immigrants described in the works of writers and poets from Equatorial Guinea. The text is divided into three parts. In the first, I attempt to determine the usefulness of literature to study the problems associated with the phenomenon of migration today.

In the second part, I characterize two distinct groups of postcolonial Guinean migrants: political refugees and economic migrants; I also deliberate about the legitimacy of describing them as diaspora.

In the last, analytical part of this article, I explain the reasons for describing the representatives of both groups as “catchers of unfulfilled dreams” by presenting their dramatic fates reflected in the literature.

Key words: diaspora, Equatorial Guinea, economic migration, literature, political exile

EWA SIWIERSKA

Between “Orthodoxy” and “Heresy”: Islam in Northern Nigeria

The development of the Muslim society in Northern Nigeria is often seen as a constant struggle of “scripturalist” Islam against allegedly “non-Islamic” influences. A person’s claim to Islam can be challenged on various levels. The most serious is *takfir*, a declaration that the supposed Muslim is guilty of *kufr* or unbelief. Another form of condemnation is *tabdi’*, the accusation of *bid’a* or “reprehensible innovation”. The third form of condemnation, weaker than either *takfir* or *tabdi’*, is accusation of *fisq*, that is immorality or sin in matters of belief. The question “who is a Muslim” has been a central point of conflict in Nigeria for centuries. In this article, I have shown that the tension between orthodox theology and popular religion will not be easily resolved.

Key words: Islam, Nigeria, *bid’a*, *takfir*

KAMIL ZAJĄCZKOWSKI

Poland in the Emerging Markets of Sub-Saharan Africa on the Example of South Africa

The growing significance of Africa in international economic relations and the increasing interdependence of economies require Poland to adopt new models of cooperation with this part of the world. The purpose of this article is to present the opportunities that Poland faces in the emerging Sub-Saharan markets on the example of South Africa. The text focuses on this particular country because it could become a bridgehead of Polish interests in Africa. The article presents the dynamics, nature and extent of the changes taking place in the economies of the countries of Sub-Saharan Africa. It elaborates on the nature of the phenomenon of Africa as a prospective market for Polish enterprises. Against this background, the author characterises South Africa's economic potential, identifying the most developed branches of its economy. At the same time conclusions included in the paper could prove useful for Polish entities already functioning or intending to invest in the South African market and in the African market in general. The author describes the determinants of the state and the extent of relations between Poland and South Africa, characterising the institutional and legal framework – in terms of both bilateral rules and those resulting from agreements between the EU and South Africa, like the *Economic Partnership Agreement* (EPA). The author further points out the challenges and weaknesses related to Polish economic activity in the South African market on the level of Polish central government (the so called economisation of Polish foreign policy), private entities, economic self-government and local governments (e.g. offices of the marshals of Poland's voivodeships).

Key words: South Africa, Sub-Saharan Africa, emerging markets, economic potential, Economic Partnership Agreement (EPA), trade exchange, Polish enterprises, economic expansion, economisation of Polish foreign policy

MAREK PAWEŁCZAK

Risk and Trust in East African Caravan Trade

The article scrutinizes the sources and manifestations of risk that was involved in the East African caravan trade in the 19th century (i.e. the pre-colonial, as well as the early colonial period). Also, the text is devoted to the means of trust building (such as cognatic ties, blood brotherhood) that were used to minimize uncertainty that was inherent in the business activities in multiethnic and stateless societies. The stress is put on the clash of different legal traditions, culturally motivated patterns of economic behaviour and economic ethics. In the conclusion, author

attempts to interpret the relevant issues in the light of the generally known features of the historical processes: political centralisation of the Sultanate of Zanzibar, the penetration of the interior by Muslims, and destabilisation of the interior.

Key words: 19th Century History, East Africa, trade, merchants, Islam

KAMIL O. KURASZKIEWICZ

General Ikhi – an Egyptian Traveller of the Pyramid Age

Contacts of the pharaonic civilisation with the neighbouring areas were frequent and intense. Much less regular were expeditions to more distant lands, and an important destination of such travels was the land of Punt. The Egyptian expeditions to Punt in the Pyramid Age (Old Kingdom, ca. 2543-2120 BC) are discussed and new evidence from Polish archaeological research in Egypt is presented, concerning a high-ranked official responsible for foreign expeditions. The evidence suggests that a previously unknown expedition to Punt may have been organised during the late Old Kingdom.

Key words: Egypt, Old Kingdom, expeditions, Punt, Saqqara, Wadi Hammamat

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

HALSZKA WIERZBICKA

INICJACJA DZIEWCZĄT LOMWE. WCZORAJ I DZIŚ

Streszczenie

Na podstawie etnologicznych badań terenowych autorka nakreśla obraz inicjacji oraz wieńczącego ją obrzędu przejścia dziewcząt Lomwe. By opisać współcześnie występujący obrzęd przejścia, sytuuje go w kontekście historycznym. Wskazuje na przyczyny przeobrażeń oraz zmiany, jakie zaszły w charakterze obrzędów inicjacyjnych w północnej części Mozambiku. Zwraca uwagę m.in. na ich miejsce, czas i strukturę. Przede wszystkim jednak koncentruje się na modyfikacjach ciała, będących immanentnym elementem inicjacji dziewcząt Lomwe i ich znaczeniu.

Słowa kluczowe: inicjacja, obrzęd przejścia, ciało, modyfikacja ciała, Lomwe, Mozambik.

Wstęp

Podjmując próbę zrozumienia tego, kim jest kobieta Lomwe zamieszkująca północną część Mozambiku należy nie tylko poznać jej współczesny świat, ale również zwrócić uwagę na tło historyczne. Badania, na podstawie których powstał niniejszy artykuł, prowadzone były w okresie od kwietnia do listopada 2012 roku, w dystrykcie Alto Molocue, w prowincji Zambezia, w Mozambiku, tj. w przedmieściach Alto Molocue – niewielkiego miasta leżącego przy szlaku komunikacyjnym łączącym znaczące w prowincji Zambezia ośrodki miejskie: Mocuba i Namputa oraz okoliczne wioski pozostające w większym lub mniejszym kontakcie z oddalonymi o kilkadziesiąt minut czy kilka godzin wędrówki miejscowościami: Nrule, Muataliu, Malua, Nipaiya. Kobiety, które zaprosiły mnie do swojego kręgu i wyraziły tym samym zgodę na rozmowy i wspólne spędzanie czasu, to przedstawicielki grupy etnicznej Lomwe: począwszy od kilkuletnich dziewczynek przez dojrzewające fizycznie i społecznie dziewczęta, młode kobiety i matki aż po babki, postrzegane często jako źródło rozległej i dobrze ugruntowanej wiedzy. Wśród kilkunastu rozmówczyń i kolejnych kilkunastu kobiet, które zgodziły się na uwiecznianie ich wytatuowanych ciał, szczególnie istotne, zarówno z punktu wi-



1. Inicjacja dziewcząt rozpoczyna się w momencie, gdy dziecko siedząc okrakiem na matczynym biodrze, obserwuje świat (wszystkie fotografie zamieszczone w artykule zostały wykonane przez autorkę)

dzenia moich badań, jak i relacji, w jakie weszłam jako etnologka oraz jako kobieta, okazały się spotkania z: Florą, dwudziestosześcioletnią matką, córką znachora, mieszkającą na wsi, jej matką i siostrami oraz Amelią, niespełna dwudziestoletnią dziewczyną „z miasta”, jej samotnie wychowującą dzieci matką Elią, babką Aną, ciotką (siostrą matki) Carlą oraz Ofelią, matką samotnie wychowującą niepełnosprawną, nastoletnią córkę. Spotykałam się z nimi zarówno w większych grupach, jak i sam na sam. Umożliwiło mi to prowadzenie rozmów w cztery oczy oraz zadawanie bardziej intymnych pytań. Natomiast z pozostałymi kobietami spotykałam się w większym gronie.

Obserwacja uczestnicząca oraz otwarte, pogłębione w ramach możliwości, wywiady nieustrukturyzowane stanowiły podstawę metodologiczną badań. W ich toku pojawiła się potrzeba włączenia dodatkowego źródła informacji, jakim jest historia mówiona. Zabrały głos dziewczęta, kobiety-żony, kobiety-matki, dojrzałe i często zmarginalizowane w życiu społecznym przedstawicielki Lomwe. Tajniki modyfikacji *physis* zgłębiałam nie tylko w rozmowach z kobietami, ale również prowadząc dokumentację fotograficzną tego, co „zapisane na ciele”.

Inicjacja a obrzęd inicjacyjny

Za słowem „inicjacja” kryje się długotrwały proces, polegający na uczeniu się, naśladowaniu i wchodzeniu w złożone relacje rodzinne i społeczne. Stawanie się kobietą Lomwe wymaga czasu, zaangażowania, ale przede wszystkim wytrwałości niezbędnej do przebycia drogi, na końcu której czeka dojrzałość. W związku z tym możnaby powiedzieć, że dziewczęta biorą udział w naturalnym procesie inicjacji już od urodzenia: zdobywają zarówno wiedzę dotyczącą relacji międzyludzkich, obowiązków wynikających z bycia kobietą, jak i umiejętności związanych z prowadzeniem domu i wychowywaniem potomstwa. Inicjacja rozpoczyna się, gdy dziecko po raz pierwszy spoglądając zza pleców rodzicielki lub siedząc okrakiem na jej biodrze, zaczyna obserwować przestrzeń oraz sposób zachowania matki. Następnie uczestniczy ono w pracach domowych. Obserwując interakcje między kobietami i wchodząc w bardzo bliskie i intensywne relacje, charakterystyczne dla matrylinearnej społeczności centralnego i północnego Mozambiku, z matkami, babkami, starszymi koleżankami i rówieśniczkami, nabywa nowe kompetencje (fot. 1, 2, 3, 4). Następnie, co ma miejsce we wczesnym wieku u Lomwe, przechodzi do odkrywania swojej seksualności i pierwszych zabiegów modyfikacyjnych, które fizycznie przeobrażają dziewczynkę w kobietę, a tym samym otwierają przed nią drzwi do świata mężczyzn, w tym świata seksu i małżeństwa. Ciało zostaje poddane określonym zabiegom, tj. modyfikacji, kryjącej się w tym przypadku pod postacią skaryfikacji¹ oraz wydłużaniu małych warg sromowych. Ostatecznym dopełnieniem procesu stawania się pełnowartościową jednostką w społeczeństwie jest wydanie na świat potomka, czyli wypełnienie swojego przeznaczenia. Wszystkie te elementy składają się na skomplikowany proces inicjacyjny, który w konsekwencji jawi się jako powtórne narodziny – narodziny kobiety. Lomwe nigdy nie stawały się kobietami ani w momencie pierwszej menstruacji, ani podczas inicjacji seksualnej. By osiągnąć status dojrzałej kobiety i korzystać w pełni z przysługujących jej praw, dziewczęta muszą odbyć „podróż”, którą wieńczy rytuał kończący wieloletnie, stopniowe wkraczanie w dorosłość.

Sam obrzęd przejścia, w którym uczestniczą Lomwe, zwany *Emwali* to – jak konstatuje podczas wywiadu jedna z moich rozmówczyń – egzamin sprawdzający wiedzę dziewcząt. Poprzez przydzielenie im określonych zadań, weryfikuje się ich fizyczną i psychiczną gotowość do tego, by rozpocząć kolejny etap życia. Jeśli zdadzą egzamin, poradzą sobie z napotykanymi na swojej drodze trudnościami. Założenie, iż ten obrzęd przejścia², niezależnie od bogactwa jego formy i treści,

¹ W dalszej części artykułu będę posługiwała się również terminem „tatuaz” na określenie skaryfikacji wśród Lomwe. Ponieważ nacięcia wypełniane są sproszkowanym węglem drzewnym, blizny uzyskują kolor czarny lub granatowy, przez co przypominają tradycyjne tatuaże.

² Obrzędy przejścia (fr. *rites de passage*) – termin ten wprowadził do etnologii Arnold van Gennep. Jego praca dotycząca obrzędów przejścia ukazała się w polskim wydaniu w Serii Antropologicznej PIW: *Obrzędy przejścia*, tłum. A. Biały, Warszawa 2006.



2. Dziewczęta spędzają bardzo dużo czasu w towarzystwie matek i babć

stanowi fundament, na którym adeptka będzie budowała swoje życie, jedynie częściowo przedstawia stan rzeczywisty. Jest to tylko końcowy element inicjacji – fragment bardzo długiego energo- i czasochłonnego procesu, który jest częścią życia dziewcząt. O ile przed procesem socjalizacji nie sposób uciec, o tyle symboliczne przejście w postaci ingerencji w ciało czy uczestnictwa w rytuale łatwiej zignorować, z czasem również zapomnieć.

Zmiany społeczno-kulturowe i polityczne

Każda epoka na nowo definiuje sytuację Mozambijek, ich pozycję społeczną, role pełnione w rodzinie i społeczeństwie oraz oddziałuje na system matrylinearny. Widoczne zmiany są wynikiem przeobrażeń społeczno-kulturowych i politycznych, które sprawiły, że również proces stawania się kobietą przybrał inny kształt.

Nawiązanie kontaktów z „obcymi” i, tym samym, otwarcie się na wpływy zewnętrzne miały miejsce prawdopodobnie jeszcze kilka wieków przed przybyciem Vasca da Gamy do brzegów Czarnego Łądu, czyli przed rokiem 1498.



3. Obserwacja codziennych obowiązków kobiet Lomwe stanowi część inicjacji

Jak podaje Wembah Rashid, pierwsze wymiany handlowe datuje się około roku tysięcznego³. Wówczas na terenach Mozambiku zaczęli pojawiać się przybysze z Azji, stopniowo przemieszczając się z wybrzeża ku centralnej części kraju⁴. Mieszkańcy Półwyspu Indyjskiego, Indusi, osiedlili się na wybrzeżu, a Arabowie rozwijali handel niewolnikami. Wielu z nich pojęło za żony kobiety zamieszkujące południowo-wschodnią Afrykę, zaszczepiając tym samym elementy patrylinearne oraz islam. Pomimo że dystrykt Alto Molocue znajduje się w głębi kontynentu, w związku z czym ingerencja Arabów i Indusów była stosunkowo mała w porównaniu ze wschodnim wybrzeżem, kontakty z „obcymi” przypuszczalnie mogły wpłynąć na życie kobiet Lomwe. Faktyczne narzucanie dziedziczenia

³ J. A. R. Wembah Rashid, *The Southeastern Arican Bantu Matrilineal Tradition: The Case of Fertility Regulation and Child Spacing Beliefs and Practices*, „Journal of Asian and African Studies”, nr 50, 1995, s. 45-56.

⁴ Zob. T. H. Henriksen, Thomas, *Mozambique: A History*, London: Rex Collings and Cape Town: David Philip. s. 17-34; M. Newitt, *A history of Mozambique*, Indiana University Press 1995; J.A.R. Wembah Rashid, *The Southeastern Arican Bantu Matrilineal Tradition: The Case of Fertility Regulation and Child Spacing Beliefs and Practices*, „Journal of Asian and African Studies”, nr 50, 1995, s. 45-56.



4. Od najmłodszych lat dziewczęta przygotowują się do roli matek, żon, gospodyń

w linii męskiej miało jednak miejsce dopiero w połowie XIX wieku. Był to efekt stopniowo przyjmowanego patrylinearyzmu, pod wpływem misji chrześcijańskich, które od XVI wieku propagowały te obce miejscowej kulturze wartości⁵.

Kolejne znaczące zmiany dokonywały się w okresie walk o niepodległość, wojny domowej i przeobrażeń ustrojowych. Droga do wyzwolenia Mozambiku spod jarzma kolonizatora była długa i trudna, dlatego też do walki z okupantem starano się włączać również kobiety, które niespodziewanie zaczęły zyskiwać status równy mężczyznom. Obiecywano wówczas zajęcie się problemami kobiet i poprawę ich sytuacji, które miały nastąpić po uzyskaniu przez Mozambik niepodległości (1975 r.), co okazało się w dużej mierze jedynie hasłami propagandowymi. Po odzyskaniu niepodległości działania na rzecz polepszania sytuacji kobiet zostały zaniechane, a typowy dla Lomwe system matrylinearny znów był deprecjonowany. Działo się tak w wyniku dwójakiej presji. Z jed-

⁵ Działalność misjonarzy na ziemiach Mozambiku rozpoczęła się w XVI wieku. W zależności od źródła, mówi się o 1506 i 1508 roku. Zob. E. de Sousa Ferreira, *Portuguese colonialism in Africa: the end of an era The effects of Portuguese colonialism on education, science, culture and information*, The Unesco Press, Paryż 1974, s. 49.

nej strony była to konsekwencja polityki rządu dążącego do zaszczepienia poczucia państwowości kosztem tradycji: mężczyźni pracowali z dala od domu, a dzieci wysyłano do szkół w innych prowincjach, na skutek czego rodziny były rozdzielane i zamieszkiwały różne części kraju. Traciły łączność z pielęgnowanymi lokalnie wartościami i zwyczajami. Z drugiej natomiast wdrażano program przesiedleń, efektem czego było „wrywanie z korzeniami” ludności z terenów izolowanych. Rządowe wytyczne realizowano m.in. poprzez przenoszenie członków rodzin lub całych rodzin na tereny o dużym zagęszczeniu ludności i asymilowanie ich z obcymi kulturami i wartościami patrylokalnymi⁶. Inicjacja Dziewcząt Lomwe. Wczoraj i Dziś Mieszanie się społeczności matrylinearnych i patrylinearnych wpływało na zacieranie się tradycji etnicznej.

Obrzęd na przestrzeni lat

Sposób praktykowania i postrzegania obrzędów przejścia zmieniał się w historii Mozambiku. Ten drugi w znacznej mierze zależał od obserwatora. Inna perspektywa charakteryzuje mieszkańców Mozambiku, inna Portugalczyków, misjonarzy europejskich czy przedstawicieli zmieniających się władz. Różne punkty widzenia były źródłem mniejszego lub większego braku akceptacji obrzędu inicjacyjnego oraz spowodowały nieudolną próbę osłabiania jego znaczenia, ograniczenia czy wręcz wykorzenienia z życia społeczności.

W czasie gdy na system matrylinearny, w ramach którego żyje około czterdziestu procent populacji⁷ Mozambiku, w tym również Lomwe, zaczął oddziaływać patrylinearyzm, obrzędy przejścia Lomwe również poczęły ulegać zmianom. Dla Portugalczyków i misjonarzy rytuały, w tym również omawiany tutaj obrzęd inicjacji, był zasadniczo tożsamy z zacofaniem, a ucywilizowanie Mozambijczyków równoznaczne z pozbawieniem ich tradycji i zaprzestaniem „pogańskich” praktyk. Signe Arnfred, duńska badaczka, która w latach 1998-2005 prowadziła w Mozambiku badania terenowe, zwraca uwagę na prawdziwe znaczenie obrzędów przejścia. W jej opinii kolonizatorzy dewaluowali je przez dziesięciolecia, nadając im charakter niezgodny z ich założeniami i odwieczną praktyką. W uważanych za niepoprawne politycznie obrzędach oraz ingerencji w ciało dostrzega to, co w podejściu europocentrycznym pomijano, mianowicie równomierny podział ról, sił i władzy pomiędzy kobietą a mężczyzną⁸. Wtórnie jej francuska antropolożka Brigitte Bagnol, która odnosząc się do czasów kolonialnych przypomina, że wbrew propagowanemu przez Portugalczyków hasłom dotyczącym obrzędu przejścia uwłaczającym kobiecie, płeć „słaba” wielokrotnie

⁶ J.A.R. Wembah Rashid, *op. cit.*

⁷ S. Arnfred, *Sexuality and gender politics in Mozambique. Rethinking gender in Africa*, Uppsala 2014, s. 2, 221.

⁸ Zob. S. Arnfred, *ibid.*, s. 3, 12, 15, 19, 169-170.

wykazywała się siłą i odwagą, niestrudzenie kultywując swoje tradycje mimo zakazów⁹. Udowadniała, że w inicjacji tkwi źródło władzy i mocy kobiety.

Druga połowa XX wieku była niejako ukłonem w stronę tradycji. W okresie walk pomiędzy FRELIMO¹⁰ (Front Wyzwolenia Mozambiku) i RENAMO¹¹ (Narodowy Ruch Oporu Mozambiku) wzmocniła się pozycja kobiet (często tylko chwilowo i jedynie w teorii)¹². Głoszono hasła mówiące, że kobiety zostaną uwolnione z tradycyjnych ról społecznych oraz wynikających z nich ograniczeń płciowych, m.in. będą miały większy dostęp do edukacji i możliwość podjęcia pracy zawodowej. Jednocześnie pozwolono im pielęgnować obrzędy inicjacyjne, które wcześniej starano się wykorzeniać. W tym okresie do życia powołano również *Organização da Mulher Moçambicana* (Organizację Kobiet Mozambiku), która starała się przywrócić istotę i ważność obrzędom inicjacyjnym. Przedstawiciele FRELIMO, aby zjednać sobie przychylność ludności wiejskiej, zgadzali się na to, by Mozambijczycy pielęgowali kulturę tradycyjną. Takie podejście wynikało z potrzeby włączenia kobiet w działania wojenne. Aktywne wsparcie kobiety przez organizację polityczną wpływało bezpośrednio na relacje między kobietą a mężczyzną. Wbrew przedwojennej rzeczywistości, podział obowiązków między płciami mógł być w tym okresie dokonywany w zgodzie z ideą wspólnej walki przeciw Portugalczykom, nie według ról społecznych funkcjonujących dotychczas. Fakt ten umacniał pozycję kobiety i był nieformalną zgodą na realizację obrzędu przejścia. Liberalne podejście władz zaczęło się zaostriżać, ponieważ, jak wynika z badań Signe Arnfred, aktywność kobiet była niezbędna jedynie po to, by stawić opór siłom portugalskim, nie zaś, by wspierać je i szerzyć świadomość równości kobiet i mężczyzn¹³. Z czasem, solidnie, wydawałoby się, ugruntowane znaczenie kobiet słabło. Zawołowane propagowanie patrylinearnego modelu społeczeństwa przez FRELIMO znalazło swój pełen wyraz po zakończeniu wojny domowej. Kobieta przestała być potrzebna do walki, a jej status diametralnie się zmienił. Znowu ograniczono jej rolę jedynie do roli matki i żony, a emancypacja okazała się sprawą drugorzędną. Wbrew założeniom władz, zmiana kierunku polityki nie skutkowała jednak wyeliminowaniem

⁹ Zob. B. Bagnol, *Female Initiation Rituals and sexualities in Norther Mozambique* [dostęp: 23.02.2016]. Dostęp: w World Wide Web: https://www.academia.edu/3585424/Female_Initiation_Rituals_and_sexualities_in_Northern_Mozambique.

¹⁰ FRELIMO (port. *Frete de Libertação de Moçambique*) – Front Wyzwolenia Mozambiku to ruch antykolonialny. Z biegiem lat przerodził się w lewicową partię polityczną, która objęła władzę w momencie uzyskania niepodległości przez Mozambik.

¹¹ RENAMO (port. *Resistência Nacional Moçambicana*) – Narodowy Ruch Oporu Mozambiku to partia opozycyjna działająca w Mozambiku od momentu uzyskania przez Mozambik niepodległości, tj. od 1975 roku.

¹² Zob. S. Arnfred, *op.cit.*

¹³ S. Arnfred, *Sexuality and gender politics in Mozambique. Rethinking gender in Africa*, James Currey, Uppsala 2014, s. 7.

waniem obrzędowości, lecz zejściem odwiecznych praktyk „do podziemia”. Tak stało się m.in. z obrzędem przejścia dziewcząt Lomwe.

Koniec ubiegłego stulecia to czas, w którym znaczenie obrzędu inicjacyjnego jest coraz mniejsze, a jego kształt ulega kolejnym przeobrażeniom. Dzieje się tak pod wpływem globalizacji, nasilonych migracji zarobkowych ze wsi do ośrodków miejskich, wzrostu poziomu edukacji i podnoszenia się świadomości związanej np. z ryzykiem, jakie niosą z sobą zabiegi inicjacyjne, choćby modyfikacje cieleśne. Nie zmienia to jednak faktu, że „obrzędy inicjacyjne dziewcząt i chłopców są praktykowane dzisiaj z większą energią i zapałem niż dwadzieścia-trzydzieści lat temu”¹⁴.

Emwali – obrzęd przejścia

Obrzęd przejścia dziewcząt Lomwe, który odbył się w październiku 2012 roku, w prowincji Zambesia, we wsi zwanej przez jej mieszkańców Malua, stanowi punkt wyjścia dla mojego opracowania. Obrzędowi zostały poddane dwie przedstawicielki Lomwe: Gilda i Sidonia, w wieku czternastu i szesnastu lat. Trwał on cztery dni i noc, z czego trzy doby dziewczęta spędziły w odosobnieniu, a ostatnią w chacie rytualnej, na skrzyżowaniu wiejskich dróg oraz na progu domu „matki”.

Emwali postrzegane jest przez uczestniczki prowadzonych przeze mnie wywiadów jako lekcja, podczas której następuje przekazanie sekretnej wiedzy dostępnej tylko wybranym. Oznacza zdobycie pełni praw społecznych, podwyższenie statusu oraz wejście w dorosłość, czyli wyznacza moment gotowości do zamążpójścia i macierzyństwa. Można w nim wydzielić sześć części. Pierwszą z nich stanowi *Ota khwani*, będąca wyłączeniem dziewcząt ze społeczności i ich fizycznym odizolowaniem. Ta część zwana jest w systematyce Arnolda van Gennepa separacją. Zgodnie z powyższym, adeptki obrzędu w Malua spędziły najpierw kilka dni na polu, w cieniu *capulan*¹⁵ rozwieszonych pomiędzy krzakami, w towarzystwie tzw. „matki chrzestnej”. Była nią dwudziestokilkuletnia, inicjowana kilka lat wcześniej kobieta, odpowiedzialna za ostateczne przygotowanie dziewcząt do sprawdzianu, który miał odbyć się niebawem. Jej zadaniem było przede wszystkim usystematyzowanie i uporządkowanie zebranych przez nowicjuszek informacji i uzupełnienie luk w wiedzy, którą przyswoiły sobie dotychczas. Mentorka odegrała w życiu dziewcząt bardzo ważną rolę. Zarówno jako nauczycielka, jak i organizatorka tymczasowego życia adeptek w odosobnieniu. Wszystko, co dziewczęta wiedziały, bądź czego nie zdołały się nauczyć, było jej zasługą albo porażką. Z przygotowania nowicjusek matkę chrzestną rozliczały później *maestry*, czyli mistrzynie ceremonii oraz pozo-

¹⁴ S. Arnfred, *op. cit.* s. 138., tłumaczenie autorki.

¹⁵ *Capulana* (lomwe: *muthete*) to wielobarwna, dziś zwykle barwiona fabrycznie, tkanina używana zarówno jako odzież wierzchnia, nosidełko dla dziecka, torba, koc czy ochrona przed słońcem.

stałe uczestniczki obrzędu. Wymagały od adeptek odpowiednio dobrego przedstawienia wiedzy. Gdy dobiegła końca separacja, dziewczęta pod czujnym okiem „matki chrzestnej” przenieśli się do chaty. Po drodze towarzyszyły im przerywające ciszę okrzyki innych kobiet, tzw. *elulu*, które są ostrzeżeniem, że ktoś się zbliża oraz *kinamoyara*, oznaczające dosłownie „sprawię, że się narodziś”. Adeptki, zmieniając przestrzeń, muszą każdorazowo zostać okryte *capulanami* lub zasłonięte bambusową matą czyli *iparari*. Mogą też ewentualnie unikać kontaktu z nieczystościami świata przemieszczając się bez dotykania ziemi, np. zawieszone na plecach matek.

Kolejne pięć części obrzędu, jaki miał miejsce w Malua: *Wina neko*, *Omakulukano*, *Mpiriviri*¹⁶, *Osileia*¹⁷, *Otheke* – to sekwencje działań, w których najpierw dziewczęta zostały włączone do wspólnoty kobiet, lecz pozostały odizolowane od dzieci i mężczyzn, a później ostatecznie przywrócone czasoprzestrzeni profanicznej. Choć obrzęd odbywał się w różnych miejscach, chata rytualna zdawała się być jego centrum. Na niewielkiej przestrzeni zebrało się kilkadziesiąt kobiet, do których w końcowej części obrzędu dołączyli mężczyźni. Kobiety śpiewając, rytmicznie recytowały. Tańcząc, w specyficzny sposób poruszały biodrami. Towarzyszyło temu wiele emocji. Nieustające nawet na chwilę regularne grzechotanie nadawało wydarzeniu charakteru ezoterycznego.

Na początku do *mutxeko* (rytualnej chaty) przybyła *madrinha* („matka chrzestna”) wraz z kilkoma dziewczętami okrytymi *capulanami*. Wśród nich były nowicjuszkki. Zarzucone na ich ciała tkaniny służyły zmyleniu złych mocy i odciągnięciu ich uwagi od tymczasowo osłabionych przez wyłączenie z realnego świata dziewcząt *emwali*. Dopiero wewnątrz chaty, w przestrzeni bezpiecznej, dziewczęta mogły się rozebrać. Podczas *emwali* inicjowane dziewczęta odziane były jedynie w *capulany* zakrywające ciało od pasa w dół. Nagie piersi – symbol kobiecości – świadczą o gotowości dziewcząt na zmianę. Przez większość obrzędu adeptki siedziały z nogami wyciągniętymi przed siebie, z głowami spuszczoneymi i ze wzrokiem utkwionym w ziemię. Nie patrzyły na nikogo, nie rozmawiały. Przywołane przez *maestry*, w odpowiednich momentach prezentowały swoje umiejętności, by po chwili, pełne powagi, wrócić na swoje miejsce.

Wina neko jest nazwą I części obrzędu oraz nazwą tańca, który stanowi jej otwarcie. Występuje w ramach wprowadzenia zwanego *Mutxekoni* (funkcjonuje również nawa *Otxekoni*), które, jak podkreślały *maestry*, rozpoczyna zwykle całą serię działań rytualnych w chacie. W praktyce jednak wszystko zależy od inwencji twórczej mistrzyń, ich wiedzy i pamięci. W przypadku omawianego przez mnie obrzędu, *Wina neko*, zostało odtąnczone później. Tę część można podzielić na

¹⁶ Ani w słowniku języka lomwe, ani wśród informaterek nie znalazłam tłumaczenia nazwy tej części rytuału. Prawdopodobnie jest to nazwa tańca wykonywanego podczas tego obrzędu przejścia.

¹⁷ Inaczej: *osileiwa* lub *osileiwa wa atiana*.

sekwencje związane z tańcami-pokazami, swego rodzaju naukę w praktyce, oraz część teoretyczną, w której najważniejsze jest słowo. Jego istota realizuje się podczas recytacji, śpiewu oraz inscenizacji. Towarzyszą im rytmiczne okrzyki, śpiewy, dźwięki bębnów, grzechotek *zalala* i głośnie rozmowy. Taniec i odgrywane scenki z kolei to nie tylko forma edukacji, ale też pretekst do prezentacji kobiecych wdzięków i umiejętności oraz dawania rad nowicjuszkom. Większość ruchów czy kroków to imitacja aktu seksualnego. Tańce służą ponadto konfrontacji dziewcząt z kobietami. Są kontekstem oraz ilustracją do przekazywanej wiedzy teoretycznej. Kolejność tańców, jak mówią kobiety, nie jest tak naprawdę istotna. Tylko kilka z nich ma swoje stałe miejsce. Najważniejsze z nich to: *Neko*, *Kilapwue*, *Awelela*, *Mulema*, *Namurovo*. To tańce, które muszą pojawić się w strukturze realizowanego obrzędu. Pozostałe, te o mniejszym znaczeniu, można pominąć. Jako pierwsze prezentacji swoich talentów dokonały mistrzynie ceremonii, zaraz po nich swoimi umiejętnościami popisywały się pozostałe uczestniczki (od najstarszych do najmłodszych), by na końcu każdej prezentacji włączyć w działania adeptki. Gdy jedna z adeptek nie była w stanie powtórzyć określonych ruchów, nie tańczyła odpowiednio, nie poruszała biodrami na trzy, *maestry* dyskutowały i prosiły, by nowicjuszka raz jeszcze powtórzyła określoną sekwencję ruchów. Głośno wyrażały swoje niezadowolenie. Jak podkreślały, zasmucało je, gdy jedna z uczennic nie robiła tego, co powinna i udawała, że nie była dostatecznie przygotowana do tego, by być dobrą żoną i matką.

Następnie, przed zmierzchem, okryte chustami i bambusowymi matami dziewczęta udały się na skrzyżowanie znajdujące się nieopodal chaty, by tam kontynuować czynności rytualne. Rozpoczęło się *Omakulukano*, czyli część zwana „tam, na skrzyżowaniu”. Skrzyżowanie symbolizuje połączenie, ale i rozstanie, a także ciało człowieka, które ma środek oraz, po rozłożeniu rąk i nóg, cztery końce. Jak powiedziała jedna z uczestniczek *Emwali*, skrzyżowanie może być również symbolem mężczyzny, który, zgodnie z przytoczoną podczas obrzędu historią, na nim umarł. W jego centrum znajduje się męskie przyrodzenie i tam, na środku symbolicznego ciała mężczyzny, rozmawia się o *eko-roma* (penisie), *ekoma* (męskim nasieniu) oraz kwestiach związanych z seksem i prokreacją. „Tam, na skrzyżowaniu” starsze kobiety snuły opowieści o rytuale przejścia chłopców, obrzezaniu oraz o tym, jak rozpoznać czy mężczyzna może być ojcem (rozpoznanie następuje poprzez sprawdzenia koloru nasienia: jeśli sperma jest biała, mężczyzna może dać kobiecie potomka; jeśli jest szara, jest bezpłodny). *Maestry* zapoznały adeptki z codziennymi rytuałami związanymi z dbaniem o mężczyznę i zaspokajaniem jego potrzeb seksualnych, czyli tym, jak kobieta powinna wyglądać, zachowywać się, poruszać i co należy do jej obowiązków związanych ze sferą intymną. Następnie dziewczęta poznały sekretne nazwy roślin i ich lecznicze działanie, m.in. recepturę medykamentu, który, jak

mówiły kobiety, nie wtajemniczając mnie w szczegóły, sprawia, że „menstruacja nie występuje co tydzień, lecz raz w miesiącu”.

W kolejnej części, *Mpirivir*, główną rolę odegrał bębniarz, który przez całą noc nadawał tempo tańcom, utrzymując dynamikę obrzędu aż do świtu. Do udziału zostali zaproszeni goście obojga płci, rodzina i sąsiedzi. Było to swego rodzaju ponowne włączenie nowicjuszek do lokalnej społeczności. Od tego momentu dla inicjowanych dziewcząt kontakt z innymi nie stanowił już zagrożenia. W *mutxeko*, zgodnie ze strukturą obrzędu, o którym pisał Michał Buchowski¹⁸, rozpoczęła się suto zakrapiana alkoholem uczta. Jej celem było nie tylko biesiadowanie i świętowanie, ale również zwrócenie uwagi na nowo zawarte więzi. W takt transowej, wygrywanej przez najlepszego w okolicy, zatrudnionego specjalnie na tę okazję bębniarza, co po wielokroć podkreślali uczestnicy, tańczyli wszyscy zgromadzeni. Czasem pod wpływem opętania przez ducha ktoś upadł, ktoś inny wydał z siebie dźwięk *elulu* lub zakrzyknął *oyara oyara*. To radosne zawołanie informujące o tym, że dziewczęta narodziły się na nowo; to znak, że *emwali* stały się kobietami.

Po długiej i bardzo intensywnej nocy adepty, w towarzystwie innych kobiet, udały się nad rzekę, gdzie podczas *Osileia* dokonano się zamknięcie etapu dziecięcego. Poprzez symboliczny akt, Gilda i Sidonia zostały wyprowadzone ze sfery *sacrum* i wprowadzone w przestrzeń *profanum*. Nowonarodzone kobiety dokonały *orapa emwali*, czyli rytualnego obmycia i przywdziały czyste ubrania, po czym nastąpiła *otxema* – strzyżenie włosów adeptek oraz włosów ich matek i matek chrzestnych. Włosy zostały ścięte jedynie symbolicznie. Ścięty je (końcówki i kilka kosmyków z przodu) *maestry*. Obrzęd przejścia zakończyło rytualne spożycie napoju – *otheiki* (napój z mapiry).

Każdej części tego obrzędu towarzyszyły różne formy *olaka*, czyli doradzania, szkolenia, pouczenia¹⁹. *Olaka* to czynności moralizatorskie zamykające się w formie żywiołowych, rytmicznych piosenek, bardzo szybkiej, transowej recytacji i krótkich scenek. Słowu zawsze towarzyszyła ilustracja w formie tańca, gestykulacji, inscenizacji czy rysunku, np. malowanie skóry adeptek podczas przekazywania „prawdziwych imion” poszczególnych części ciała. W przypadku nauki, w której słowo odgrywa pierwszoplanową rolę, główną zasadą jest używanie negacji. Według moich rozmówczyń, inicjowanych wcześniej kobiet *Lome*, przywołując przykłady złych zachowań i postaw, prezentuje się to, czego dziewczyna powinna unikać. W ten sposób jest przekazywana wiedza dotycząca ról, jakie adeptyka będzie już niedługo musiała pełnić.

Emwali, które obserwowałam i które jest punktem wyjścia dla moich rozważań, wskazuje na fakt, iż typowa dla obrzędu chronologia często nie jest przestrze-

¹⁸ M. Buchowski, *Obrzędy przejścia*, [hasło w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 259.

¹⁹ *Lomwe Português*, s. 79.

gana. Poszczególne tańce, pieśni i działania wykonywano w innej kolejności, niż to dyktuje schemat obrzędu przechowywany w pamięci zbiorowej. Zaniechano również części odbywającej się w chacie, na rzecz nauk rytualnych na oddalonym od *mutxeko* skrzyżowaniu dróg. Kontynuacja przerwanej części nastąpiła później. Powodem takiej zmiany była zbliżająca się noc, która mogła utrudnić powrót do chaty i dalsze aktywności. Struktura obrzędu była otwarta i elastyczna. Niektóre części obrzędu z kolei nie odbyły się, np. trwające nawet do tygodnia przygotowywanie *otheki* przez adeptkę i przeznaczonego jej mężczyznę, które powinno wieńczyć wejście w dorosłość. Współcześnie, jak podkreślają kobiety Lome, ogranicza się je jedynie do picia napoju rytualnego przez nowicjuszkę i jej rodzinę. Tym samym symboliczne połączenie dwojga ludzi, a poprzez to dwóch rodzin, nie jest już nieodzowne dla obrzędu. Wyjątek stanowi sytuacja, w której poddawana obrzędowi dziewczyna ma już narzeczonego.

W omawianym *Emwali* przeplatały się *sacrum* i *profanum*. To odzwierciedlenie charakteru tego obrzędu. Obok powagi i skupienia wyczuwalne były pewnego rodzaju frywolność, beztroska i nieograniczona wolność, którą emanowały kobiety. Uczestniczki zaznaczały, że *mutxeko* to wyłącznie ich terytorium. Przez kilkadziesiąt godzin przestrzeń i czas należały do nich. To one wyznaczały obowiązujące reguły i określały normy zachowań. W obrzędzie uczestniczyli również przodkowie. O ich obecności miały świadczyć duchy, które wchodziły w ciała uczestniczek. Pojawiały się nagle i przejmowały ciała kobiet, które stawały się medium. Były to osoby ciężko chore, doświadczone przez los lub po prostu stare. Upadały na ziemię, z zamkniętymi oczami wiły się w konwulsjach, czasem wydawały z siebie nieokreślone dźwięki, jęczały, płakały. Gdy duch je opuszczał, jedynie pot i pokrywające ciała pył i brud były świadectwem niezwykłego spotkania. Ducha wyganiano grzechotkami, które przykładano do różnych partii ciała opętanej. W ten sposób uspakajano ciało. Masując je delikatnie, unoszono najpierw ramiona, potem nogi. Poruszano głową w prawo i lewo, do góry i w dół. Duch opuszczał kobietę, mięśnie się rozluźniały, bezsilne jeszcze przez moment ciało powoli wracało do życia. „Niektóre z kobiet udają, że stały się medium, inne zostają opętane naprawdę” – jednogłośnie stwierdzają kobiety w rozmowie ze mną. Wszyscy obecni wiedzieli, jak rozpoznać, kto faktycznie nawiązał kontakt z przodkiem, a kto tylko próbował zwrócić na siebie uwagę.

Obrzęd jest metaforą życia, które składa się z dobra i zła, goryczy i radości, śmiechu i powagi, obowiązków i zabawy, pierwiastków męskich i żeńskich. Szczególnie istotne w omawianym *Emwali* były symbole kobiecości i męskości: penis specjalnie wyrzeźbiony na tę okazję w hebanie, penis upleciony z trawy, toporek (mężczyzna) i motyka (kobieta), mózdzierz składający się z dwóch części odpowiadających waginie i męskiemu członkowi, sproszkowany *samul*²⁰ (sym-

²⁰ *Samul* to roślina, którą wykorzystuje się do malowania ust, oczu i paznokci. Barwę pozyskuje się z czerwonych, włochatych owoców w kształcie pąków róż, rosnących na krzewach.

bol krwi, menstruacji, kobiety, jeden z kolorów charakterystycznych dla kultury Lomwe) oraz mąka służące do malowania ciała (biel mąki utożsamia się z męskim nasieniem). Bez nich, podobnie jak bez alkoholu, obrzęd nie mógłby się odbyć. Co kilkadziesiąt minut jedna z kobiet nalewała do *cabaçy aguardente*²¹, zwane przez Lomwe *temptação* – kuszeniem, a naczynie wędrowało, wielokrotnie podawane z rąk do rąk. Dostępna była również tabaka, którą namiętnie wachały mistrzynie, resztki zlizując z wierzchniej części dłoni.

Zwrócenie uwagi na kilka wybranych kwestii związanych z inicjacją i obrzędem przejścia dziewcząt Lomwe (czasoprzestrzeń inicjacji, rolę i stopień zaangażowania adeptki, poddawane modyfikacjom ciało, strukturę obrzędu), pozwoli dostrzec podstawowe zmiany, jakim ulega ten fragment tradycji centralnego i północnego Mozambiku.

Miejsce i czas

Miejszem obrzędu przejścia dziewcząt od zawsze była przestrzeń wyabstrahowana z codzienności, niedostępna przede wszystkim dla mężczyzn, dzieci oraz dziewcząt, które jeszcze nie przeszły inicjacji. Była to jednak przestrzeń znana, a niektóre sekwencje omawianego obrzędu celebrowano w gronie lokalnej społeczności w wiosce. Kolonizacja przyniosła zmianę. Istnieją relacje misjonarzy mówiące o tym, że w okresach nasilonych zakazów i kontroli konkretne fragmenty obrzędu realizowano w ukryciu – w szczególnie odległych miejscach i pod osłoną nocy. Czasem jedynie dźwięki bębnów czy śpiewy wskazywały na to, że coś ważnego miało właśnie miejsce.

Jedną z finalnych części obrzędu inicjacyjnego zwykła odbywać się w specjalnie wybudowanej na tę okazję chacie zwanej *mutxeko*, zlokalizowanej na peryferiach wsi. Niegdyś, po zakończeniu ostatniej fazy obrzędu była ona niszczona. Współcześnie, jak potwierdzają Lomwe, zdarza się, iż chata jest wykorzystywana wielokrotnie do symbolicznego przeprowadzania dziewcząt z etapu dziecięcego w dorosłość. Również w analizowanym przeze mnie rytuale miała stać się ona wkrótce przestrzenią rytualną dla kolejnych adeptek (Fot. 5).

Czas trwania *Emwali* wyznaczały w przeszłości potrzeba i tradycja. Zwykle obrzęd trwał kilka tygodni, niekiedy nawet dwa miesiące, a jego realizacja przypadała na koniec pory suchej lub porę deszczową. Okres zaraz po zbiorach był czasem względnego dostatku, w którym życie płynęło wolniej niż zwykle, a deszcz uniemożliwiał jakiegokolwiek prace polowe. Wówczas to obrzędy inicjacyjne pełniły funkcję szkoły – były jedyną, usankcjonowaną tradycją, drogą zdobywania wiedzy. Kiedy wprowadzono w Mozambiku powszechny obowiązek szkolny,

²¹ *Aguardente* to rodzaj mocnej, kilkudziesięcioprocentowej wódki. Pije się ją najczęściej w naczyniu zwanym *cabaca*, wykonanym z wydrążonej dyni, od której przejęła nazwę.



5. Rytualna chata, w której odbywa się jeden z ostatnich etapów inicjacji

z powodu regularnego opuszczania przez dzieci zajęć, m.in. przez uczestnictwo w przywołanym obrzędzie, pojawiły się sugestie ze strony rządu, by obrzęd inicjacyjny trwał krócej lub miał miejsce w okresie wakacji. Obecnie obrzęd przejścia Lomwe odbywa się w okresie od października do stycznia i trwa od dwóch dni do tygodnia, tak by nie kolidował z życiem codziennym. Obrzęd w Malua miał miejsce w ciągu tygodnia, a jego finalna część, w realizację której zaangażowanych jest więcej osób (*maestry*, opiekunka, zaproszone kobiety, bębniarz i okoliczni mieszkańcy) przypadła na piątek i sobotę.

Adeptki

Proces stawania się kobietą rozpoczyna się wśród dziewcząt Lomwe znacznie wcześniej niż nakazywałyby to biologia. Menstruacja w niektórych kulturach bezsprzecznie uznawana za wejście w dorosłość, u Lomwe często jest tylko kolejnym znakiem zbliżającej się dojrzałości, a nie właściwym przekroczeniem progu między poszczególnymi etapami życia. Dojrzałość fizyczna nie musi wszakże implikować dojrzałości społecznej. Świadczy jednak o gotowości wejścia w dorosłość, czyli zdolności do przystąpienia do obrzędu. Ten, w zależności od wielu czynni-

ków, może, lecz nie musi, być przeprowadzany zaraz po pojawieniu się fizycznej dojrzałości. W przeszłości menstruacja była swego rodzaju zielonym światłem – znakiem, że nadszedł czas na zmianę statusu. Dlatego też obrzędowi poddawane były zwykle dziewczęta w wieku ośmiu-dwunastu lat, czasem nawet wcześniej. Obecnie, jak wyznały mi inicjowane przed laty kobiety, symboliczne wejście w dorosłość odbywa się później. W rytuale inicjacyjnym uczestniczą dziewczęta w bardzo różnym wieku. Zdarza się, że obok piętnastolatki stoi osiemnastoletnia dziewczyna, a czasem nawet dwudziestoletnia narieczona. Opóźnianie tego momentu motywowane jest z jednej strony pobudkami ekonomicznymi, z drugiej zaś wynika z większej swobody i dystansu w podejściu do tradycji i obrzędów. Dodatkowym czynnikiem oddziałującym na przesunięcie momentu granicznego jest opóźnienie wieku zawierania małżeństw. W związku z tym umiejętności i doświadczenia skorelowane z życiem rodzinnym i gospodarstwem oraz wiedza dotycząca życia seksualnego są potrzebne kobiecie dużo później niż przed kilkoma dekadami. Przesuwanie się tych granic wpływa na osiąganie przez dziewczęta nie tylko większej dojrzałości społecznej, ale również na wzrost ich samoświadomości. Młodsze adeptki poddają się obrzędowi bezrefleksyjnie, starsze, przed podjęciem decyzji o uczestnictwie w nim, mają czas na zastanowienie się nad jego zasadnością, np. nad potrzebą czy sensem pokrywania swojego ciała bliznami.

Obrzęd przejścia Lomwe był dawniej domeną dziewcząt w bardzo młodym wieku. Stąd edukacja podczas procesu inicjacyjnego oraz podczas samego obrzędu, jak podkreślały mieszkanki Alto Molocue, trafiała na bardzo podatny grunt. Stawała się fundamentem do budowania własnej tożsamości, była np. pierwszym i jedynym źródłem wiedzy dotyczącej mężczyzny i seksu. Adeptki otrzymywały konkretne wskazówki i uwagi dotyczące tego, co należy, trzeba, a czego nie wolno robić podczas aktu seksualnego, w jaki sposób zaspokajać potrzeby mężczyzny, jak o niego dbać przed i po stosunku. Podobnie jak dziś, czego dowodzi omawiany obrzęd, wiedza przekazywana była za pomocą tańców, pieśni, scenek z życia małżeńskiego odgrywanych przez starsze od nowicjuszek kobiety (Fot. 6, 7, 8). Niegdyś, zważywszy na wiek adeptek, informacje dostarczane *a priori* dopiero w bliskiej przyszłości miały przerodzić się w praktykę. Dziś, jak potwierdzają moje obserwacje i przeprowadzone wywiady, niejednokrotnie są jedynie powtórzeniem codziennie wypełnianych zadań i obowiązków. Obecnie w momencie oficjalnego wejścia w dorosłość dziewczęta nierzadko mają już za sobą pierwsze kontakty seksualne. Jednoczesne poznawanie siebie i męskiego ciała, a także zgłębianie tajników „sztuki kochania” to naturalna konsekwencja wcześniej rozpoczynanego procesu dojrzewania, który w tym przypadku nie jest skorelowany z życiem rytualnym Lomwe.

Nie należy jednak zapominać, że coraz częściej zdarza się, szczególnie w ośrodkach miejskich i w mniej konserwatywnych rodzinach, że dziewczęta rezygnują



6. Wiedza przekazywana jest podczas tańców i w pieśniach przez inicjowane wcześniej kobiety



7. Adeptka inicjacji prezentuje umiejętności, jakie nabyła podczas tego obrzędu



8. Mistrzynie ceremonii – przekazują nowicjuszkom wiedzę dotyczącą ich przyszłego życia, praw i obowiązków

z uczestnictwa w omawianym obrzędzie przejścia. W konsekwencji również sens zamążpójścia i posiadania dzieci budzi wątpliwości. I choć starsze kobiety wciąż stoją na straży tradycji, w niektórych przypadkach indywidualizm i młodzieńczy bunt wygrywają z odwiecznymi nakazami.

Ciało i jego modyfikacje

Nieodłącznym elementem wkraczania w dorosłość dziewcząt Lomwe jest ingerencja w ciało. Dwoma rodzajami modyfikacji ciała charakterystycznymi dla inicjacji i seksualności kobiet północnego Mozambiku są skaryfikacje oraz rozciąganie małych warg sromowych. „Kobiety, które nie przeszły przez rytuał i nie posiadały tradycyjnej wiedzy, nie mają możliwości poznania swej cielesności, jej tajemnic i czaru. Dlatego nie wiedzą jak zatrzymać przy sobie mężczyznę i jak sprawić, żeby nie rozglądał się za innymi”²² – w ten sposób Renata Díaz-Szmidt

²² R. Díaz-Szmidt, *Muthiana Orèra, onroa vayi? Dokąd idziesz piękna kobieto? Przemiany tożsamości kobiecej w powieściach mozambickiej pisarki Pauliny Chiziane*, Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego, Warszawa 2010,

ujmuje sposób myślenia o zasadności modyfikacji ciała przez bohaterki powieści Pauliny Chiziane, pisarki mozambickiej. W poetycki sposób pisała ona o istocie tatuaży. Podkreślała, że przyciągają, hipnotyzują i rozgrzewają pożądanie mężczyzny, znajdują się bowiem ”W samym oku wulkanu. U wejścia do krateru”²³.

W przeszłości tatuaże otwierały kobietom drogę do świata seksu, do świata mężczyzn. Były nie tylko dekoracją, ale również afrodyzjakiem: miały rozpalać zmysły płci przeciwnej, zatrzymywać partnera przy partnerce. Współcześnie coraz mniej kobiet Lomwe wierzy w moc czarnych blizn pokrywających ciała ich matek i babek. Dziewczęta nie chcą poddawać się zabiegowi skaryfikacji, który polega na kilkukrotnym powtórzeniu nacięć na skórze i wypełnieniu ich sproszkowanym węglem drzewnym. Jest to, jak sądzę, efekt edukacji i wpływu kultury zachodniej. Coraz częściej, co potwierdzają moje badania, zdają sobie również sprawę z ryzyka wynikającego z przeprowadzania zabiegu na klepisku, tępymi narzędziami wielokrotnego użytku, które nie są dezynfekowane. Młode kobiety są, jak wielokrotnie powtarzały uczestniczki wywiadów, podatne na treści przekazywane w mediach zagranicznych i Internecie popularyzujące gładkie tatuaże. Dziewczęta przyznają, że nie chcą oszpecać swych ciał czarnymi, brzydkimi bliznami. Jeśli jednak decydują się na ten krok, tatuaże pokrywają tylko ich brzuchy i uda, a nie jak kiedyś również pośladki, piersi i plecy. (Fot. 9)

Znajdując się pomiędzy tradycją a wzorcami zachodnimi kobieta traci fundament i punkt odniesienia. Nauka w szkole i okno na świat w postaci telewizji czy Internetu dają kobiecie możliwości rozwoju i kształtowania światopoglądu. Jednak lepsze szanse na rynku pracy mają mężczyźni, a kobiety napotykają na bariery dla swojego rozwoju i udziału w życiu zawodowym, ze względu na konieczność wypełniania tradycyjnych ról. To sprawia, że kobieta wciąż pozostaje „z tyłu”, w cieniu mężczyzny. Właśnie na podstawie modyfikacji cielesnych można zilustrować to zjawisko. Kobieta zaczyna wahać się, czy podążać drogą tradycji i poddawać się skaryfikacji, być może brak blizn uniemożliwi jej zamążpójście, czy wręcz przeciwnie, uniknąć ingerencji w ciało, gdyż młodzi mężczyźni mogą nie postrzegać tatuaży jako wyrazu atrakcyjności kobiecego ciała²⁴. W podjęciu decyzji na pewno nie pomaga fakt, iż nie należą do rzadkości mężczyźni mający kilka żon, w tym jedną „tradycyjną”, drugą tzw. „współczesną”. Skaryfikacja w opinii wielu wciąż świadczy o kobiecości Lomwe. Brak zgodności z wzorcami zachodnimi sprawia jednak, że dziewczęta w miastach coraz częściej odrzucają ten element tradycji. Najbliższe dziesięciolecie doprowadzą prawdopodobnie do całkowitego odejścia od praktyk zdobienia ciała jako symbolu osiągania swoistej dojrzałości.

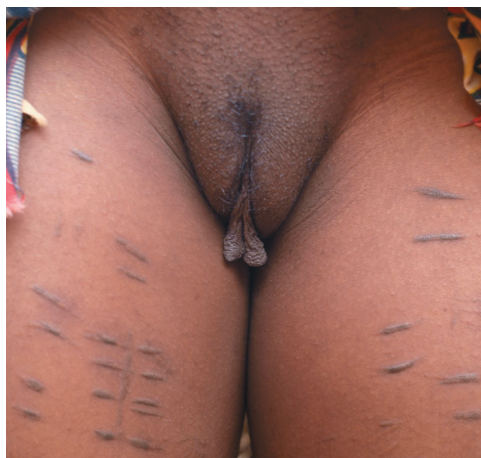
s. 190.

²³ Cyt za: R. Díaz-Szmidt, *ibid.*, s. 190.

²⁴ Por. S. Arnfred, *op. cit.*, s. 122.



9. Skaryfikacja powstaje w wyniku kilkakrotnie powtórzonych nacięć na skórze i wypełnieniu ich sproszkowanym węglem drzewnym



10. Efekt zabiegu *puxa-puxa* – wydłużania małych warg sromowych

Rozciąganie małych warg sromowych, będące zabiegiem przygotowującym dziewczynkę do dorosłości i życia seksualnego to kolejny sposób ingerencji w ciało, który wiąże się ze zmieniającą się formą inicjacji w Mozambiku. Zabieg ten, jak podkreślały moje rozmówczynie, potęguje doznania seksualne obojga partnerów, a kobieta staje się tym samym bardziej atrakcyjna dla mężczyzny. *Puxa-puxa*, czyli wydłużanie warg sromowych, to proces, który w przeciwieństwie do skaryfikacji ma charakter częściowo odwracalny (zaprzestanie praktyki sprawia, że wargi sromowe z czasem stopniowo się kurczą); nie pozostawia znamion na resztę życia. Ponadto jest modyfikacją widoczną jedynie dla partnera seksualnego, w związku z czym, w mojej opinii, nie wiąże się z poczuciem wstydu. Dlatego też praktyka ta szybko nie zanika wśród Lomwe. Niegdyś nieodzowny element stawiania się kobiecie, dziś, choć wciąż praktykowany, coraz częściej poddawany w wątpliwość, przestaje być warunkiem *sine qua non* partycypacji w obrzędzie przejścia. Adeptki przywoływanego powyżej obrzędu poddane były wcześniej praktyce wydłużania warg sromowych, ich ciała natomiast nie zostały jeszcze poddane skaryfikacji (Fot. 10).

Podsumowanie

Brak skodyfikowanych zasad i scenariusza *Emwali*, zróżnicowanie w czasie i przestrzeni (w tej samej wio-

sce obrzędy przejścia mogą mieć nieco odmienny przebieg), wielość wariantów poszczególnych części obrzędu, jak również uwarunkowania społeczne sprawiają, że trudno poddać analizie strukturę inicjacji właściwej, czyli obrzędu przejścia. Jeszcze trudniej dokonać porównania obrzędów współczesnych i dawniejszych.

Niewątpliwie jednak w wyniku wspomnianych czynników oddziałujących na obrzęd przejścia czas trwania procesu inicjacyjnego wydłużył się. Dłużej trwa obserwowanie kobiet w najbliższym otoczeniu i nauka codziennych obowiązków oraz zdobywanie doświadczenia społecznego przed symboliczną przemianą. Z drugiej zaś strony rytuał wejścia w dorosłość zostaje uproszczony i ograniczony czasowo. W efekcie poziom wiedzy adeptek jest coraz niższy. Niektóre z dziewcząt, które opowiadały mi o swoich doświadczeniach rytualnych, miały problemy z określeniem sensu poszczególnych części obrzędu, mimo tego, że były mu poddane. Wynika to m.in. z braku zaangażowania, ale i braku powtarzalności pieśni i tańców, bez której coraz mniej informacji związanych z obrzędem zostaje utrwalonych, zapamiętanych i przekazanych kolejnym pokoleniom. Mało tego, uproszczeniu uległ sam obrzęd, stając się szeregiem bezwiednie powtarzanych czynności, których znaczenie stopniowo się zaciera. Nie tylko reguły gry są coraz mniej restrykcyjne, ale również dostępność do wiedzy magicznej, rytualnej zdaje się być łatwiejsza niż wcześniej. Tę swobodę widać w zmniejszającym się dystansie swój – obcy w kontekście tradycji i dostępu do niej. Jakikolwiek kontakt z figurkami rytualnymi podczas obrzędu inicjacyjnego był dla Brigitte Bagnol, wspomnianej wcześniej badaczki, zupełnie niemożliwy. Podczas prowadzonych przez mnie badań, mogłam przebywać w ich pobliżu, choć w ograniczonym stopniu, nikt nie chował ich przed moim wzrokiem, co jest jak sądzę m.in. wynikiem zmiany podejścia do obrzędu: częściowego „odczarowania” go.

Obrzęd przejścia podsumowuje wieloletni proces zdobywania wiedzy niezbędnej w życiu dojrzałej kobiety – żony i matki. Wiedza ta będzie stanowiła podstawę do umiejętnego korzystania z praw oraz wypełniania obowiązków przypisanych życiu rodzinnemu i grupie społecznej. Obrzęd wieńczy tym samym proces długofalowego, powolnego stawania się pełnoprawną, dojrzałą jednostką. Od tego momentu dziecko uznane zostanie za faktycznego członka społeczności, w której dojrzewało, i w której przyjdzie mu się zestarzeć²⁵. Omawiany obrzęd ma charakter nade wszystko symboliczny i jest wynikiem „czegoś” więcej niż tylko kilku czy kilkunastu dni wyabstrahowania ze społecznej codzienności.

Kobiety Lomwe, choć pragną podtrzymywać tradycję i żyć zgodnie z zasadami, w których wzrastały ich matki i babki, chcą również być częścią świata,

²⁵ Przewidywana długość życia w Mozambiku wynosi 48,6 dla kobiet i 44,8 dla mężczyzn (zob. *Beyond Inequalities. Woman in Mozambique 2005*, red. Benedita da Silva, Benilde Nhalivilo, Celeste Nobela, Maputo 2006).

w którym trendy dyktuje Zachód. Z jednej strony wciąż znają wartość obrzędu inicjacyjnego, z drugiej zaś coraz częściej poddają w wątpliwość jego znaczenie, bagatelizując cały „spektakl”. Nie są pewne, co jest już tylko staromodne, a co wciąż stanowi prawdziwą wartość, którą należy przekazywać córkom i wnuczkom.

Na przestrzeni dziesięcioleci przeobrażeniom uległy między innymi kwestie związane z miejscem i czasem, w których realizuje się *Emwali*, długość jego trwania, sposób postrzegania obrzędu, jego struktura i poziom przygotowania adeptek. Były okresy, kiedy rytualność przybierała na sile – szczególnie wówczas, gdy odczuwano zagrożenie ze strony obcego czy wroga tradycji i kiedy przywiązywano do niej mniejszą wagę. Początkowo symboliczne wkroczenie w dorosłość nie mogło obejść się bez ingerencji w ciało, stopniowo przestawało jednak mieć znaczenie, dziś zdarza się, że nie ma go już w ogóle. Co przyniosą kolejne lata, możemy jedynie przewidywać. Znając jednak nawet pobieżnie prognozy rozwoju ekonomicznego Mozambiku, coraz lepszą dostępność do edukacji i zwiększającą się szansę kobiet na rozwój i pracę zawodową, możemy przypuszczać, iż zarówno proces wprowadzania dziewcząt w dorosłość, obrzęd inicjacyjny, jak i sposób postrzegania ciała, seksualności oraz podejście do tradycyjnych sposobów modyfikacji ciała będą ulegały coraz szybszym przemianom. Można przypuszczać, że niektóre z nich nieodwracalnie zanikną.

Halszka Wierzbicka – doktorantka w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zainteresowania badawcze: etnologia obszarów pozaeuropejskich ze szczególnym uwzględnieniem Mozambiku i Indonezji, antropologia ciała.

Bibliografia:

- Alpers E. A., *Ethnicity, Politics, and History in Mozambique*, „Africa Today” 1974, vol. 21, nr 4, s. 39-52.
- Arnfred S., *Feminism and gendered bodies: On female initiation rituals in Northern Mozambique*, [w:] Quaderns 26, The Nordic Africa Institute, Uppsala Institute for Society and Globalization, Roskilde University, Uppsala 2010, s. 61-82.
- Arnfred S., *Sexuality and gender politics in Mozambique. Rethinking gender in Africa*, James Currey, Uppsala 2014.
- Bagnol B., *Female Initiation Rituals and sexualities in Norther Mozambique* [dostęp: 23.02.2016]. Dostępny w World Wide Web: <https://www.academia>.

- edu/3585424/Female_Initiation_Rituals_and_sexualities_in_Northern_Mozambique.
- Bagnol B., Mariano Esmeralda, *Vaginal practices: eroticism and implications for women's health and condom use in Mozambique*, "Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care", vol. 16, Routledge 2014, s. 70-74.
- Buchowski M., *Obrzędy przejścia*, [hasło w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987.
- Ciscato E., *Ao serviço deste homem. Apontamentos de Iniciação Cultural*, St. Paul Book Center, Kampala 1989.
- Ciscato E., *Introdução à cultura da área. Makhuwa. Lomwe*, Clássica, Porto 2012.
- Diaz-Szmidt R., *Muthiana Orèra, onroa vayi? Dokąd idziesz piękna kobieto? Przemiany tożsamości kobiecej w powieściach mozambickiej pisarki Pauliny Chiziane*, Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego, Warszawa 2010.
- Gennep A. van, *Obrzędy przejścia*, PIW, Warszawa 2006.
- Henriksen T. H., *Mozambique: A History*, Rex Collings and Cape Town: David Philip, London 1978.
- Labia Minora Elongation and its Implications on the Health of Women: A Systematic Review*, Martínez Pérez Guillermo, Tomás Aznar Concepción, Bagnol Brigitte, "International Journal of Sexual Health", nr 26, 2014, s. 155-171.
- Labia minora elongation*, Martínez Pérez Guillermo, Namulondo Harriet, Aznar Concepción Tomás, "Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care", 2013, s. 1191-1205 [dostęp: 25.02.2016]. Dostępne dla World Wide Website: <http://tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13691058.2013.809478>.
- Lerma Martinez Francisco, *O povo Macua e a sua cultura. Análise dos valores culturais do povo Macua no Ciclo Vital. Macua, Moçambique 1971-1985*, Paulinas, Maputo 2008.
- Myers G. W., *Competitive Rights, Competitive Claims: Land Access in Post-War Mozambique*, „Journal of Southern African Studies” 1994, vol. 20, nr 4, s. 603-632.
- Oliveira M. B. de, *Os Lomúés: estudo monográfico*, maszynopis dostępny w Museu Nacional de Etnologia, Lisboa 1959.
- O'Neill Henry, *A Three Months' Journey in the Makua and Lomwe Countries*, "Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography", New Monthly Series, vol. 4, nr 4, Wiley 1882, s. 193-213.
- Osório C., *Identidades de género e identidades sexuais no context dos ritos de iniciação no Centro e Norte se Moçambique*, „Outras Vozes”, nr 43-44, 2013.

- Os ritos de iniciação no context actual. Ajustamentos, rupturas e confrontos. Construindo identidades de género*, C. Osório, E. Macuácuá, Maria José Arthur, Maputo 2013.
- Silva B. da [red.], *Beyond Inequalities. Woman in Mozambique 2005*, SARDC, Maputo 2006.
- Sheldon K., *Pounders of Grain: A History of Women, Work, and Politics in Mozambique*, Heinemann, Portsmouth NH 2002.
- Schneider Betty, *Body Decoration in Mozambique*, "African Arts", vol. 6, nr. 2, UCLA 1973, s. 26-31.
- Temas Transversais em Moçambique: Educação, Paz e Cidadania*, S. Mithá Duarte, C. Ataíde Maciel, EDUCAR-UP, Maputo 2015.
- Urdang S., *The Last Transition? Women and Development in Mozambique*, „Review of African Political Economy” 1983, nr 27/28, s. 8-32.
- Urdang S., *And still they dance: woman, war, and the struggle for change in Mozambique*, Earthscan Publications, London 1989.
- Wembah-Rashid J. A. R., *The southeastern African bantu matrilineal tradition. The case of fertility regulation and child spacing beliefs and practices*, „Journal of Asian and African Studies” 1995, vol. 50, s. 45-56.
- Werner A., *A Vocabulary of the Lomwe Dialect of Makua (Mozambique)*, „Journal of the Royal African Society”, vol. 1, nr 2, Oxford University Press 1902, s. 236-251.
- West Harry G., *Girls with Guns: Narrating the Experience of War of Frelimo's "Female Detachment"*, „Anthropological Quarterly”, vol. 73, nr. 4, Youth and the Social Imagination in Africa, Part 2, 2000, s. 180-194.

LITERATURY AFRYKAŃSKIE W JĘZYKACH RODZIMYCH

IZABELA WILL

OBRAZY WSCHODU¹ WE WSPÓŁCZESNYCH POWIEŚCIACH HAUSAŃSKICH²

Streszczenie

Artykuł traktuje o współczesnych hausańskich powieściach zwanych przez krytyków literaturą jarmarczną, a przez samych czytelników *littattafan soyayya* – „książki o miłości”. Powieści poruszają tematy małżeństwa, miłości, rodziny i obyczajowości. Należą do nurtu realistycznego i często mają wydźwięk moralizatorsko-dydaktyczny. Głównym celem artykułu jest pokazanie stereotypowych obrazów Wschodu, które wylaniają się z fragmentów kilkunastu powieści. Pierwsza część artykułu pokrótce omawia historię współczesnej literatury hausańskiej, a kolejne ukazują sposób, w jaki północnonigeryjscy twórcy przedstawiają wybrane kraje Wschodu. Z hausańskiej perspektywy Arabia Saudyjska jawi się jako cel pielgrzymek, ale również nowoczesny kraj, gdzie można studiować, znaleźć dobrą pracę, oraz kupić luksusowe towary niedostępne w Nigerii. Egipt rysuje się jako miejsce odbywania studiów religijnych i świeckich oraz cel turystyki zdrowotnej. Według Hausańczyków wyjątkowo piękne kobiety pochodzą z Indii lub Sudanu. Emiraty Arabskie są ukazane jako kraj bardzo wysoko rozwinięty i nowoczesny.

Słowa kluczowe:

Hausa, literatura jarmarczna, Nigeria, Wschód, stereotypy, Indie, Arabia Saudyjska, Egipt

Wstęp

Historia piśmiennictwa hausańskiego tworzonego w alfabecie łacińskim rozpoczęła się w na początku XIX wieku wraz z działalnością misjonarzy i urzędników

¹ Termin „Wschód” rozumiany jest w tym artykule jako odpowiednik hausańskiego słowa *gabas* „wschód” i odnosi się do terenów położonych na wschód od kraju Hausa.

² Artykuł jest zmodyfikowaną i rozszerzoną wersją jednego z rozdziałów (I. Will, *The image of the East in contemporary Hausa novels*) książki *Hausa and Chadic Studies in Honour of Professor Stanisław Piłaszewicz*, red. N. Pawlak, E. Siwierska, I. Will, Warszawa 2014.

kolonialnych pracujących na terenie dzisiejszej północnej Nigerii. Wówczas to powstały przekłady Biblii, słowniki, gramatyki i zbiory literatury ustnej. Jednak pierwsze współczesne powieści pojawiły się dopiero w latach 30. XX wieku, kiedy to Biuro Literackie³ kierowane przez brytyjskiego urzędnika kolonialnego Ruperta M. Easta zorganizowało konkurs na powieść hausańską. Jak zauważa Stanisław Piłaszewicz⁴, niemal wszystkie opublikowane wówczas utwory nawiązywały do opowieści przekazywanych w tradycji ustnej. Późniejsze powieści powstające mniej więcej od lat 80. XX wieku odchodzą od legend i bajek, a zwracają się ku realizmowi. Popularność powieści pisanych w nurcie realistycznym jest skutkiem przemian społecznych takich jak rozwój szkolnictwa i migracja ludności do miast. Pojawiła się wówczas nowa grupa ludzi piśmiennych, których nie zadowalała ani klasyka literatury światowej ani dzieła pisarzy europejskich. „Miejscowy czytelnik oczekiwał od książki, że stanie się jego doradcą bądź przynajmniej będzie opowiadać o nurtujących go problemach”⁵. Powieści współczesne poruszają przede wszystkim temat miłości, małżeństwa, rodziny, obyczajowości, dlatego zwane są przez samych Hausańczyków *littattafan soyayya* „książkami o miłości”, a przez krytyków literaturą jarmarczną⁶.

Coraz większa ilość literatury jarmarcznej na rynku czytelniczym świadczy o popycie na tego rodzaju publikacje, na co wpływa wiele czynników. Bohaterami powieści są zwykle Hausańczycy, ukazani w realiach ich codziennego życia. Czytelnikowi łatwo zatem identyfikować się z bohaterami, zrozumieć ich postępowanie i wybory. Pojawiające się w powieściach wątki: małżeństwo z przymusu, problemy rodziny poligamicznej, brak potomstwa, niszczący wpływ teściowej na życie młodych małżonków poruszają serca wielu czytelniczek. Książki spełniają jednocześnie rolę poradników dla kobiet. Niekiedy w fabułę wplecione są przepisy kulinarne (podane są wszystkie składniki oraz czas i sposób przyrządzenia

³ Biuro Literackie (*Hukumar Talifi*) zwane przed 1933 r. Biurem Tłumaczeń (*Hukumar Fassara*) zostało powołane przez brytyjskiego gubernatora ówczesnej Nigerii Północnej w celu przygotowania materiałów piśmienniczych na potrzeby rozwijającej się nowoczesnej oświaty typu europejskiego. Zadania Biura skupiały się na dokonywaniu tłumaczeń z języków europejskich i z języka arabskiego na język hausa, inicjowaniu twórczości literackiej w hausa, opracowywaniu podręczników i sprawowaniu opieki nad młodymi twórcami (zob. S. Piłaszewicz, *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych: literatura Hausa*, Warszawa 1983, s. 153n).

⁴ S. Piłaszewicz, *Historia literatur...*, s. 156.

⁵ S. Piłaszewicz, *Literatura jarmarczna Kano*, „Afryka” t. 24, s. 7.

⁶ Nurt jakim jest literatura jarmarczna narodził się w południowo-wschodniej Nigerii po II wojnie światowej i cieszył się niezwykłą popularnością aż do wybuchu wojny domowej w 1967 roku. Powieści drukowane były w języku angielskim lub w pidżynie, a głównym miejscem ich dystrybucji był początkowo targ w Onitszy (stąd alternatywna nazwa tego nurtu „literatura Onitszy”). Szerzej o genezie literatury jarmarcznej Kano i jej związkach z literaturą Onitszy pisze S. Piłaszewicz (*Literatura jarmarczna ...*, s. 5-28; *Ferment literacki w północnej Nigerii. Nurt soyayya w powieściach hausańskich*, [w:] *Kalejdoskop afrykański. Problematyka tożsamości w literaturach Afryki przełomu XX i XXI wieku*, red. R. Diaz-Szmidt, M. Szupejko, Warszawa 2012, s. 71-73).

potrawy), porady stylistyczne (dokładny opis ubrań i dodatków, jakie miała na sobie bohaterka), prawne (np. sprawy dziedziczenia), religijne a nawet kilkunastostronicowe wykłady dotyczące przymiotów idealnej gospodyni domowej. Wreszcie powieści wprowadzają nutę romantyzmu, która była zupełnie obca wcześniejszym utworom hausańskim. Jak pisze Muhammad Kabir Mahmud Galadanci we wstępie do jednego z pierwszych romansów hausańskich „pisarze hausańscy nie chcieli dotąd pisać o miłości, by unikać ‘babskiego gadania’ czy używania słów utożsamianych z młodością, które mogłyby doprowadzić do sprośności. Dlatego też trudno znaleźć w starszych powieściach (czy też w poezji) tematykę miłosną”⁷. By zrozumieć w pełni ten cytat trzeba odnieść się do hausańskich wzorców społecznych⁸, zgodnie z którymi stosunki pomiędzy żoną i mężem są dość formalne; żona raczej słucha męża niż z nim rozmawia, a jeśli już dochodzi do rozmowy, to dotyczy ona spraw rodzinnych lub związanych z prowadzeniem domu (zakupy, wydanie córek za mąż, zorganizowanie uroczystości rodzinnych czy edukacja dzieci). Z nowymi wzorcami relacji damsko-męskich Hausańczycy zetknęli się oglądając filmy indyjskie⁹, których bohaterowie zachowywali się w sposób romantyczny i emocjonalny¹⁰. Młodsze pokolenie Hausańczyków wychowane na filmach indyjskich zaczyna kwestionować tradycję i związany z nią formalizm relacji międzyludzkich i szuka nowych wzorców postępowania, a te znajduje we współczesnych powieściach i filmach. Z tego względu romanse nie cieszą się

⁷ Cytowane za A. A. Gidan Dabino, *Littattafan Soyayya: Samuwarsu da Bunkasarsu da kuma Tasirinsu ga Al'umar Hausawa a Nijeriya*, <http://gidandabino.blogspot.com/2008/12/littattafan-soyayya-samuwarsu-da.html> [dostęp z: 2016-05-12], tłumaczenie z języka hausa I. Will.

⁸ I. Will, *Cultural Aspects of Nonverbal Code in Hausa*, [w:] *Codes and Rituals of Emotions in Asian and African Cultures*, red. N. Pawlak, Warszawa 2009, s. 254-256.

⁹ Filmy indyjskie pojawiły się północnej Nigerii jeszcze w latach 1950. W latach 1970. miały tak duży wpływ na kulturę popularną, że młodzi mężczyźni zaczęli nadawać sobie przydomki pochodzące od imion znanych aktorów indyjskich, a po sukcesie filmu *Amar, Akbar, Anthony* (1977r, reż. Manmohan Desai) zakładali koszule z szerokimi kołnierzykami, spodnie typu dzwony (nawet do tradycyjnej koszuli hausańskiej) i opaski na głowy. Kobiety natomiast ubierały się w *salwar kamiz*, nosiły złote kolczyki w nosie, a nawet przyczepiały czerwone kropki *bindi* do czoła (Larkin 2008: 164).

¹⁰ Więcej o wpływie filmów indyjskich na hausańską kulturę, literaturę i kinematografię pisze B. Larkin, *Signal and Noise. Media, Infrastructure and Urban Culture in Nigeria*, Durham and London 2008. W książce znajdziemy między innymi opowieść przyjaciela autora, która tłumaczy fenomen popularności filmów indyjskich w północnej Nigerii, a poniekąd także popularność współczesnych romansów. Jak pisze Larkin (*op. cit.*) jego przyjaciel „(...) lubił filmy indyjskie przede wszystkim z uwagi na sposób, w jaki zwracali się w nich do siebie kochankowie. Miał na myśli to, że indyjscy kochankowie rozmawiają o swoich problemach, dzielą się ze sobą emocjami i wspierają nawzajem. Mężczyzna wyznaje kobiecie swoją miłość, ona wyznaje jemu miłość, a potem się obejmują. Kiedy mój przyjaciel się ożenił, oczekiwał tego rodzaju relacji i chciał, by podobnie zachowywała się jego żona. Kiedy jednak wracał do domu i próbował z nią rozmawiać ona odwracała głowę, udzielała najkrótszych możliwych odpowiedzi, a potem odchodziła. Zachowywała się zgodnie z zasadami skromności, których wymaga się od każdej dobrej hausańskiej żony, a on chciał relacji, którą widział w filmach indyjskich. Z tej racji dochodziło w jego małżeństwie do wielu problemów” (Larkin, *op. cit.*, s. 204, tłumaczenie z angielskiego I. Will).

uznaniem konserwatywnych Hausańczyków, którzy twierdzą, że deprawują one młodych ludzi, mając obcyymi wyobrażeniami o miłości i odciągając od tradycyjnych wzorców życia¹¹. Z uwagi na takie nastawienie młodzież często tai czytanie powieści przed dorosłymi. Jeden z hauszańskich malamów¹² przyznaje, że w latach 90., kiedy literatura jarmarczna zaczęła się cieszyć wielką popularnością, uczenice szkoły średniej chowały hauszańskie romanse do książek arabskich i udając, że studiują zadany im przez malama fragment książki arabskiej, czytały popularne powieści¹³. Najlepszym podsumowaniem powszechnego zainteresowania literaturą jarmarczną będą słowa jednego ze znanych pisarzy hauszańskich, Bature Tanimu Gagare, który stwierdził, że „powieści nurtu *soyayya* dostarczają czytelnikom wielu wrażeń, umilają im życie i jednocześnie pouczają”¹⁴.

Czytelnicy powieści to zazwyczaj młodzi ludzie, przeważnie kobiety i one też są autorkami wielu utworów, choć pisarzami bywają również mężczyźni. Trudno napisać coś więcej o pisarzach, których powieści są w tym artykule przedmiotem analizy poza tym, że publikują oni swoje utwory w języku hausa. Kilku informacji o pisarzach hauszańskich udziela Ado Ahmed Gidan Dabino – pisarz, publicysta, wydawca i producent filmowy prowadzący własny blog literacko-kulturalny. Gidan Dabino pisze, że większość autorów literatury jarmarcznej to młodzi ludzie w wieku 20-35 lat. Niemal wszyscy z nich przyznają, że lubią oglądać filmy hauszańskie, które poruszają przede wszystkim tematykę miłosną i treść tych filmów ma niewątpliwie wpływ na ich twórczość¹⁵. Wielu z nich marzy o wyprodukowaniu własnego filmu, jednak brak środków finansowych sprawia, że ograniczają się do pisania powieści. Liczą przy tym na to, że kiedyś ich utwory staną się podstawą scenariusza filmowego lub że im samym uda się stać producentami lub reżyserami, a liczna grupa pisarzy, którzy ostatecznie związali się z przemysłem filmowym daje nadzieję na taką ścieżkę kariery. Z dostępnych na stronach internetowych biografii wybranych pisarzy i pisarek można wywnioskować, że są to ludzie wykształceni, którzy skończyli co najmniej szkołę średnią¹⁶. Wyższe wykształcenie,

¹¹ Szerzej o krytycznym nastawieniu tradycyjnego społeczeństwa hausńskiego do współczesnych romansów pisze S. Piłaszewicz, *Ferment literacki* ..., s. 76-78

¹² nauczyciel w tradycyjnej szkole koranicznej lub islamskiej

¹³ M. Buba, A. A. Gidan Dabino, *Adabi Mai Tafiya: Waiwaye A Kan Fasahar Mai Da Littafi Zuwa Fim*, [w:] *Hausa Home Videos: Technology, Economy and Society*, red. A. U. Adamu, Y. M. Adamu, U. F. Jibril, Kano 2004, s. 311-312

¹⁴ Cytowane za S. Piłaszewicz, *Ferment literacki* ..., s. 79

¹⁵ Literatura i film tak mocno się przenikają w północnej Nigerii, że trudno niekiedy ustalić, czy dana książka powstała na podstawie filmu, czy to film jest adaptacją książki. W przypadku wcześniejszych utworów jest to jeszcze od odtworzenia, np. jeden z pierwszych filmów miłosnych *In da so da kauna* powstał na podstawie powieści o tym samym tytule, a popularna powieść *Larai ta Kabiru* (K. A. Tofa, *Larai ta Kabiru*, Zaria 1992) była literackim zapisem powstałego wcześniej serialu prezentowanego w północnonigeryjskiej telewizji.

¹⁶ W Nigerii, gdzie niewielki procent społeczeństwa rozpoczyna studia wyższe, wykształcenie średnie jest wysoko cenione. Według raportu UNESCO (*World data on Education*. 7th Edition

które otrzymała większość z nich nie zawsze było humanistyczne, co może tłumaczyć pewne niedociągnięcia formalne, stylistyczne czy kompozycyjne obecne w wielu powieściach.

Jeśli chodzi o stronę wizualną książek, to większość z nich ma formę cieniowego zeszytu formatu A5, okładka jest niefoliowana, a oprawa miękka. Najpopularniejszym motywem okładki jest zdjęcie młodej kobiety: Hinduski, Afrykańki o niezwykle jasnej karnacji lub nawet Europejki z zakrytą hidżabem głową. W książkach brakuje niekiedy paru stron, niektóre fragmenty z uwagi na nadmiar lub niedostatek farby drukarskiej, są prawie nieczytelne, w tekstach są liczne błędy ortograficzne i literówki. Zła jakość wydawnicza wynika z faktu, że książki wydawane są często własnym sumptem przez samych pisarzy.

Celem niniejszego artykułu nie jest analiza wszystkich wątków poruszanych we współczesnej literaturze jarmarcznej, a tylko ukazanie jednego aspektu świata przedstawionego — wizji Wschodu, która wyłania się z lektury powieści. Wybrane cytaty pokazują, w jaki sposób postrzegane są kraje Wschodu i ich mieszkańcy oraz co je łączy z północną Nigerią. Przedmiotem analizy jest kilkanaście powieści. Większość z nich powstała na przełomie XX i XXI wieku, najstarsza pochodzi z lat 80. XX wieku. Literatura lepiej niż jakiekolwiek inne źródła pisane obrazuje ludzkie tęsknoty, marzenia i wyobrażenia o świecie, nawet jeśli jest to literatura jarmarczna. Choć jej obraz jest z założenia fragmentaryczny, to jednak pozwoli ukazać perspektywę, z jakiej patrzą na Wschód Hauszańcy. Twórcy literatury jarmarcznej przekazują bowiem wizję świata, która jest ściśle związana z ich otoczeniem i kulturą. Jak trafnie spostrzega Yusuf Muhammad Adamu pisarze nie żyją w próżni, lecz „korzystają ze zbiorowych doświadczeń pochodzących z układów społecznych i rzeczywistości, w jakiej żyją”¹⁷. Akumulują w swojej wyobraźni zbiorowe myślenie i przez ten pryzmat opisują świat. Są reprezentatywnymi przedstawicielami swojej społeczności i wiele obrazów ukazują w sposób stereotypowy, zbieżny z wyobrażeniami jakie na temat danego miejsca mają Hauszańcy. Jest to, w odniesieniu do powieści jarmarcznych, bardzo istotna kwestia, która tłumaczy też sposób prowadzenia narracji i zdawkowość opisów. Autorzy skupiają się na zarysowaniu prawdopodobnych dialogów i zdarzeń. Mniej uwagi poświęcają opisom miejsc czy ukazaniu panoramy społeczeństwa. Jeśli takie opisy się pojawiają są stosunkowo krótkie i schematyczne tak jakby twórcy chcieli tylko przywołać stereotyp, który jest powszechnie znany i nie musi być za każdym razem omawiany.

2010/11, UNESCO-IBE, http://www.ibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/Publications/WDE/2010/pdf-versions/Nigeria.pdf) w 2005 roku tylko 31% uczniów w wieku 15-19 lat zostało przyjętych do szkół średnich, pozostali ukończyli naukę na poziomie szkoły podstawowej.

¹⁷ Cytowane za S. Piłaszewicz, *Ferment literacki* ..., s. 79

Kraje pojawiające się na kartach powieści

Jeśli spojrzymy na miejsca, w których toczy się akcja utworów — poza, w naturalny sposób, północną Nigerią — są to najczęściej rejony położone na Bliskim Wschodzie, w Azji oraz w północno-wschodniej części Afryki. Na kartach książek rzadko pojawiają się miasta czy państwa europejskie lub amerykańskie, za to wielokrotnie wspominana jest Arabia Saudyjska, Indie lub Egipt. Jak zauważa badacz literatury hausańskiej Graham Furniss, ta fascynacja Wschodem nie jest niczym nowym. Już pierwsze powieści „nie zwracają się ku Zachodowi; jeśli się gdzieś zwracają to na wschód, do Indii, Cejlonu, Egiptu, Morza Czerwonego i terenów gdzie słynni wojownicy jeżdżą walczyć na słoniach”¹⁸. Poza północną Nigerię przenosi się akcja jednej z pierwszych powieści hausańskich *Shehu Umar*¹⁹. Jej tytułowy bohater porwany jako dziecko z domu rodzinnego trafia do Egiptu, gdzie zostaje usynowiony przez egipską rodzinę i ma możliwość kształcenia się.

Dominujący w północnej Nigerii islam sprawia, że bliżej temu regionowi do państw muzułmańskich, niż do kultury zachodniej. Wskazuje na to legenda o pochodzeniu Hausańczyków, która mówi, że wywodzą się oni od Bajadziddy – księcia Bagdadu, który po przybyciu na tereny zasiedlone przez Hausańczyków wsławił się zabiciem węża terroryzującego mieszkańców miasta Daura i w nagrodę poślubił królową Dauramę. Jego synowie zaś byli założycielami siedmiu rdzennych miast-państw hausańskich, tzw. *Hausa Bakwai*.

Jednym z krajów muzułmańskich, z którymi Hausańczycy utrzymują stałe kontakty jest Arabia Saudyjska. Z uwagi na to, że odbycie pielgrzymki do Mekki jest jednym z filarów islamu, co roku liczne rzesze Hausańczyków udają się do tego miasta. Według szacunkowych danych w roku 2005 było to 50 tysięcy pielgrzymów²⁰. Część z nich zostaje w Arabii Saudyjskiej na dłużej w celach turystycznych, bądź zarobkowych. Z tego względu kraj ten stał się im bliski. Nawet jeśli Hausańczycy nie znają Arabii Saudyjskiej przez pryzmat doświadczeń osobistych, to znają ją z relacji członków rodziny lub znajomych.

Zafascynowanie Indiami narodziło się w latach 70., kiedy w północnonigeryjskich kinach były pokazywane indyjskie filmy. O ich popularności niech świadczy fakt, że mimo braku dubbingu czy napisów były z wielkim zaciekawieniem oglądane przez hausańską publiczność, a pojawiające się w filmach piosenki były zapamiętywane fonetycznie i nucone przez widzów, mimo iż hinduski tekst był dla nich zupełnie niezrozumiały. Pojawiły się nawet osoby, które poprzez filmy nauczyły się języka hindi. Powszechny w filmach wyidealizowany obraz Indii w połączeniu z obecnością pewnych elementów kulturowych (strój, segregacja płci, patriarchalne

¹⁸ G. Furniss, *Hausa Creative Writings in the 1930s: An Exploration in Postcolonial Theory*, „Research in African Literatures”, t. 29, 1998, z. 1, s. 100.

¹⁹ A. T. Balewa, *Shehu Umar*, Zaria 1935.

²⁰ T. Falola, M. M. Heaton, *A History of Nigeria*, Cambridge 2008, 248.

społeczeństwo), które Hausańczykom wydawały się dobrze znane i zbieżne z ich własną kulturą sprawiły, że Indie stały się mieszkańcom Nigerii północnej bliskie i były przez nich lubiane, a wyraz tej fascynacji można odnaleźć w powieściach.

W powieściach pojawiają się też inne kraje Wschodu. O Pakistanie i Sudanie wspomina się w kontekście urody kobiet lub kobiecego stroju. Z Koreą, Chinami, Emiratami Arabskimi czy Egiptem łączą bohaterów wspólne interesy. Miejscem ich studiów bywa Egipt, Arabia Saudyjska czy Rosja.

Nie znając intencji autorów, trudno wywnioskować, co zadecydowało o przeniesieniu miejsca akcji powieści poza granice Nigerii. Nie była to na pewno chęć przybliżenia czytelnikom opisywanych krajów, gdyż informacje, jakie się na ich temat pojawiają są szczątkowe. Moralizatorski i dydaktyczny charakter wielu powieści daje podstawę by przypuszczać, że opisanie wyjazdu bohatera lub bohaterki na zagraniczne stypendium mogło zachęcać czytelnika do wytrwałej nauki. Osadzenie części akcji za granicą lub wzmianka o podróżach zagranicznych sprawia, że opis stylu życia zamożnych bohaterów powieści jest bardziej wiarygodny.

Arabia Saudyjska

Krajem pojawiającym się na kartach wielu hausańskich powieści jest Arabia Saudyjska. Bohaterowie powieści najczęściej udają się do Mekki w celu odbycia pielgrzymki. Należy w tym miejscu podkreślić, że istnieją dwa rodzaje pielgrzymek do Mekki — *hadżdż*, czyli pielgrzymka główna, organizowana w okresie muzułmańskiego święta ofiarowania oraz *'umra* — pielgrzymka mniejsza organizowana w jakimkolwiek innym czasie i mająca niekiedy charakter błagalny lub dziękczynny²¹.

Pielgrzymka główna jest celem podróży Zainab i Sagira — bohaterów powieści *'Yar riko*²². Po odbyciu pielgrzymki do Mekki zostają jeszcze przez cztery tygodnie w Džeddzie. Gdy mają wracać do Nigerii, Zainab dostaje gorączki i trafia do szpitala, co sprawia, że ich pobyt przedłuża się o kilka kolejnych dni. Informacje o pobycie małżeństwa w Arabii Saudyjskiej są bardzo lakoniczne. Czytelnik nie wie, co skłoniło ich do pozostania zagranicą ponad miesiąc. Można się jednak domyślać, że był to pobyt rekreacyjny, gdyż małżonkowie zdołali zakupić wiele prezentów dla całej rodziny, o czym dowiadujemy się z narracji Zainab opisującej powrót do Nigerii: „otworzyłam walizkę i dałam Sumajji dwie długie sukienki, koszulę nocną i buty. Sagir kupił nam po jednym, identycznym zestawie złotej biżuterii, a oprócz tego kupił Szukurze i Nanie po łańcuszku. (...) dałam też każdej dziewczynie po jednej długiej sukience, a ciotce posłałam szal”²³.

²¹ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie I*, Warszawa 1997, s. 146.

²² B. Mustapha, *'Yar riko* (cz. 1), Kano 2003

²³ *Ibidem*, cz. 2, s. 39. Wszystkie tłumaczenia fragmentów hausańskich powieści są autorstwa autorki artykułu

Jak pokazuje powyższy fragment w Arabii Saudyjskiej bohaterowie powieści zaopatrują się w biżuterię, ubrania lub buty. Te zakupy mają również swój wymiar kulturowy. Każdy, kto udaje się w podróż powinien przywieźć swojej rodzinie, sąsiadom czy najbliższemu tzw. *tsaraba*, czyli prezent z podróży²⁴. Robienie zakupów niekiedy dla kilkudziesięciu osób może więc zająć sporo czasu, stąd trwające wiele tygodni pobyty bohaterów powieści w Arabii Saudyjskiej.

Bohaterowie powieści *Matar Uba*²⁵ niejednokrotnie wyjeżdżają do Arabii Saudyjskiej i to nie tylko na pielgrzymkę, ale również do pracy i na studia. Główny bohater, Faruk jest świeżo upieczonym absolwentem jednej z brytyjskich uczelni. Wraz ze swą żoną Marjam udaje się w podróż poślubną do Londynu, a bezpośrednio stamtąd leci do Mekki, by odbyć pielgrzymkę mniejszą (*'umrę*). Kolejny jego wyjazd w te rejony odbywa po paru latach małżeństwa, po tym jak Marjam potajemnie ucieka z domu i rodzina nie może jej odnaleźć. Faruk wyrabia sobie i dzieciom saudyjską wizę i razem jadą do Dżeddy, by tam, w „domu Boga”, jak to określa autorka, modlić się codziennie przez miesiąc o powrót Marjam. Na studia do Arabii Saudyjskiej wyjeżdża też rodzony brat Marjam, a potem jeden z jej synów. W Arabii Saudyjskiej mieszkała przez dłuższy czas inna bohaterka powieści, Rukayya, której mąż dostał tam pracę. Rukayya zdecydowała się na powrót do Nigerii przed narodzinami pierwszego dziecka, podczas gdy mąż nadal przebywał zagranicą.

Wspomniane utwory mówią sporo o przyczynach udawania się do Arabii Saudyjskiej, niewiele jednak opowiadają o niej samej. Nieco pełniejszy obraz tego kraju wyłania się z powieści *Yau da Gobe*²⁶. Główna bohaterka — Shafa'a uzyskuje najlepszy wynik w egzaminie przygotowanym przez rząd Arabii Saudyjskiej i otrzymuje stypendium na Uniwersytecie Islamskim w Medynie. Jedzie tam z dopiero co poślubionym mężem — Farukiem, który nie chcąc rozstawać się z żoną na dłuższy czas ani pozbawiać jej możliwości skorzystania ze stypendium podejmuje studia zaoczne na uniwersytecie w Dżeddzie, gdzie pogłębia swoją wiedzę z dziedziny architektury. Przeważająca część akcji pierwszej części powieści toczy się w Arabii Saudyjskiej. Małżonkowie zatrzymują się w luksusowym hotelu w Medynie. Zwiedzają też stolicę — Rijad, a co piątek jadą do Mekki, by w tamtejszym meczecie uczestniczyć w modlitwie piątkowej. Mimo że powieść nie zawiera zbyt wielu opisów, gdyż autorka skupia się na dialogach i relacjonowaniu akcji, znajdziemy tu sporo uwag na temat Arabii Saudyjskiej, choćby te dotyczące obowiązującego w tym kraju stroju. Główni bohaterowie zaraz po przyjeździe do Dżeddy, gdzie spędzają pierwsze dni swojego pobytu, idą do sklepu, by kupić aba-

²⁴ A. R. M. Daura, *A dade ana yi*, Kano 1999, s. 7.

²⁵ H. S. Sharif, *Matar Uba* (cz. 1 i 2), Kano 2002

²⁶ N. Ilah, *Yau da Gobe!* (cz. 1), Kano 2006

ję²⁷ i dżalabiję²⁸, czyli odzież używaną przez miejscową ludność. Odtąd stanowi ona ich codzienny strój, całkowicie zastępując hausańskie ubrania. Ten drobny szczegół mówiący o potrzebie dostosowania się do lokalnych zwyczajów pokazuje prestiż, jakim cieszy się Arabia Saudyjska wśród Hausańczyków. Podobnych uwag o konieczności upodobnienia się pod względem stroju do mieszkańców nie znajdziemy w odniesieniu do innych krajów.

W powieści można też znaleźć uwagi na temat różnic obyczajowych między poszczególnymi miastami Arabii Saudyjskiej, co może świadczyć o tym, że kraj ten jest dobrze znany autorowi. Narrator powieści relacjonuje wrażenia Shafa'y i Faruka z pobytu w parku rozrywki w Dżeddzie w następujący sposób: „kiedy tam się wchodziło miało się wrażenie, że to Europa, gdyż mężczyźni i kobiety przebywali razem, w przeciwieństwie do tego, co jest w Mekce, gdzie przedstawiciele każdej płci mają wyznaczony dzień wejścia”²⁹.

Dżedda w ocenie autorki powieści wyróżnia się też wyższym poziomem usług medycznych. Kiedy okazuje się, że Shafa'a jest chora, Faruk niezadowolony z poziomu usług lekarskich w Medynie i przekonany, że tamtejsi lekarze bagatelizują stan zdrowia jego żony i nie potrafią postawić właściwej diagnozy, zabiera ją do szpitala *Saudi German* w Dżeddzie, gdzie, oprócz Saudyjczyków, pracują lekarze europejscy.

Jeden z fragmentów powieści mówi także o stosunku Saudyjczyków do mieszkańców Nigerii, a właściwie do wszystkich osób czarnoskórych. Przytoczmy zatem słowa narratora odnoszące się do relacji między Shafa'ą a jej koleżankami z uczelni:

W szkole nie spotykała się z niczym innym jak tylko z niechęcią i złym traktowaniem ze strony pozostałych studentek, które wiedziały, że jest czarnoskóra (...). Nie dawały jej spokoju do czasu, gdy zobaczyły odwożący i przywożący ją samochód hotelowy, z boku którego napisana była nazwa hotelu „Meridien”. Wtedy zrozumiały, że nie jest ona byle kim, jak początkowo myślały. Zaczęły się do niej zbliżać, a w końcu nawet z nią rozmawiać, dzięki czemu lepiej poznała język arabski³⁰.

W powieści *Yau da Gobe* wspomniani są też inni Hausańczycy mieszkający w Arabii Saudyjskiej: ciotka Shafa'y, która w Mekce zajmuje się handlem, młodszy bracia przyjaciela Faruka — studiujący w tej samej co on szkole islamskiej i wreszcie najbliższy towarzysz Faruka — Hafiz, który mieszka wraz z żoną w Dżeddzie i studiuje architekturę. Warto również podkreślić, że poza kontaktami służbowy-

²⁷ Wierzchnie okrycie przypominające płaszcz noszone zarówno przez kobiety, jak i przez mężczyzn

²⁸ Rodzaj długiej koszuli noszonej przez mężczyzn na Bliskim Wschodzie i Półwyspie Arabskim

²⁹ Ilah, *op. cit.*, s. 25

³⁰ *Ibidem*, s. 24

mi z personelem hotelu czy pracownikami szpitala Faruk i Shafa'a nie spotykają się z Saudyjczykami. Towarzystwa dotrzymują im głównie mieszkający w Arabii Saudyjskiej Hausańcy oraz przybywający z wizytą członkowie rodziny.

Powyższe cytaty pokazują, że Hausańscy pisarze opisują Arabię Saudyjską z ograniczonego punktu widzenia obejmującego sprawy pielgrzymki, zakupów i studiów. Jednymi opisanymi miejscami są te, w których przebywają Hausańcy: meczety, hotele, sklepy, uczelnie, szpitale i centra rozrywki. W powieściach próżno szukać nawet pobieżnych opisów dotyczących kultury Saudyjczyków czy ich sposobu życia. Wynika to być może z powszechnego przekonania, że mieszkańcy Nigerii nie cieszą się w oczach Saudyjczyków zbyt dużym poważaniem, a co za tym idzie kontakty pomiędzy tymi dwoma nacjami są powierzchowne i ograniczają się do sfery handlowo-usługowej.

Indie

Kolejnym krajem, który jest wspominany na kartach Hausańskich powieści, niemal tak samo często jak Arabia Saudyjska, są Indie. Bohaterowie wyjeżdżają do Indii, by spędzić tam miesiąc miodowy³¹, odbyć studia z zakresu farmacji³² lub udać się na konsultację do dobrego lekarza, który ma potem przeprowadzić operację³³. Z marginalnych wzmianek o Indiach trudno skonstruować choćby fragmentaryczny obraz tego kraju, ale jedno można stwierdzić ponad wszelką wątpliwość. Mieszkańcy Indii są dla Hausańczyków ideałem piękna. Z wypowiedzi bohaterów powieści wywnioskujemy, że największym komplementem, jaki można powiedzieć kobiecie, jest porównanie jej urody do urody Hinduski lub Pakistanki. Bohaterka i narratorka powieści *Kawayen zamani*³⁴ swój wygląd ocenia właśnie poprzez porównanie się do indyjskich kobiet: „weszłam do pokoju, stanęłam przed lustrem i ... nie chcę się chwalić, ale nawet w Indiach wygrałabym konkurs piękności”³⁵. Często też same Hausanki zakładają indyjskie ubrania — *salwar kamiz* lub *sari* wierząc, że w tym stroju będą wyglądać olśniewająco. Tak właśnie czyni bohaterka powieści *Dajin shiga da shiri*³⁶, która tłumaczy mężowi, swój niecodzienny wygląd w następujący sposób: „Jak wiesz, tato pojechał do Bombaju w Indiach i właśnie przed chwilą dzieciaki przyniosły mi te rzeczy. Prawie cała walizka wypełniona jest różnokolorowymi *sari*. Powiedziały mi, że tato wrócił wczoraj, a to właśnie jest prezent od niego”³⁷. Oczarowany wyglądem żony Hafizu, wyraża zdumienie, jakiego doznał na jej widok:

³¹ H. M. Ciroma, ok. 2000. *Kallabi da hula* (cz. 2) s.l., s. 22.

³² S. S. Kankia, *Auren son zuciya* (cz. 1), Kano 2006, s. 12.

³³ A-K. I. Khalid, *Hausi* (cz. 1), Kano 2003, s. 7.

³⁴ A. D. Babaye, ok. 2000, *Kawayen Zamani*. s.l.

³⁵ *Ibidem*, s. 47.

³⁶ M. M. Abubakar, *Dajin shiga da shiri*, Kano 1996.

³⁷ *Ibidem*, s. 33.

„Jak Boga kocham, Sha’awa wystraszyłaś mnie. Nawet nie wiesz, jak pięknie wyglądasz w tych ubraniach”³⁸.

W hausańskich powieściach podkreśla się nie tylko urodę indyjskich kobiet, ale i mężczyzn. Główny bohater powieści *Makashinka*³⁹ jest pół-Indusem, pół-Nigeryjczykiem. Wygląd odziedziczył po matce pochodzącej z Indii i w powieści nie brakuje peanów na cześć jego urody. Narratorka, a jednocześnie główna bohaterka powieści relacjonuje wrażenie, jakie zrobił na kobietach w szpitalu w Stanach Zjednoczonych, gdzie przebywał po ciężkim wypadku:

Wyszliśmy [z sali] i nie było kobiet w szpitalu, które by się nie przyglądały Kamałowi. To, co było zdumiewające, to fakt, że skóra ludzi białych była tylko trochę jaśniejsza niż jego, ale on był od nich bardziej urodziwy i miał bardziej regularne rysy twarzy. Nie mówcie, że przesadzam. Gdybyście go zobaczyli na własne oczy, dopiero byście się zdziwili. Kiedy tak tam [w pobliżu szpitalnego basenu] siedzieliśmy, zobaczyłam, że przez wzgląd na niego kobiety zrobiły się bardzo niespokojne i każda miała ochotę z nim porozmawiać (...) aż jedna młoda biała dziewczyna podeszła do nas, kiedy piliśmy napoje i poprosiła go, by jej otworzył butelkę z piciem⁴⁰.

Autorzy powieści chwalą też sposób, w jaki mieszkańcy Indii odnoszą się do przybyszy. Przykładem może być jeden z bohaterów *Kowa ya bar gida*⁴¹ — Kumar Khan, mieszkaniec Bombaju, który przewodzi międzynarodowej grupie przestępczej zajmującej się przemysłem narkotyków. W stosunku do głównego bohatera powieści, Nigeryjczyka Ja’i, odnosi się on bardzo przyjaźnie. Może dlatego Ja’i po spotkaniu z Kumarem wygłasza następujące słowa: „Miło mi poznać ciebie i twój kraj. Gdyby nie ty, pewnie nigdy bym tu nie przyjechał. Naprawdę Indie są bardzo interesującym krajem, a jego mieszkańcy są niezwykle serdeczni, dlatego bardzo mi się podoba pobyt zarówno w tym mieście jak i w całym kraju”⁴².

W tej samej powieści, w której o Indiach mówi się w samych superlatywach, Ameryka okazuje się dla bohatera miejscem zguby. Tam zostaje złapany przez policję i uwięziony. Jego amerykańska żona (biała kobieta) sprzedaje w tym czasie cały majątek i ucieka z kraju. Po wyjściu z więzienia Ja’i zostaje bez środków do życia, spotyka się z brakiem zrozumienia i rasizmem. Podobny obraz może wynieść czytelnik z lektury powieści *Makashinka*⁴³, gdzie Ameryka ukazana jest właściwie przez pryzmat jednego szpitala. Usługi medyczne są tu na wysokim poziomie, jednak przebywający w nim bohater często spotyka się z dość nachalnym zachowaniem pielęgniarek i pacjentek, które usilnie, uciekając się niekie-

³⁸ *Ibidem*, s. 33.

³⁹ A. A. Sharada, *Makashinka* (cz. 1, 2 i 3), Kano 2009.

⁴⁰ *Ibidem*, cz. 1, s. 29.

⁴¹ M. B. Bambale, *Kowa ya bar gida*, Zaria 1994.

⁴² *Ibidem*, s. 94.

⁴³ A. A. Sharada, *Makashinka*...

dy do wulgarnych sposobów, próbują zwrócić na siebie jego uwagę. Obraz Indii i Ameryki na kartach tych dwóch powieści budowany jest na zasadzie kontrastu. O ile o Indiach mówi się tylko pozytywnie, o tyle Ameryka rysuje się jako miejsce wprawdzie nowoczesne, ale niezbyt przyjazne Hausańczykom oraz zepsute pod względem moralnym i obyczajowym.

Indie ukazywane są także jako kraj bardzo nowoczesny. Główna bohaterka wspomianej powieści — *Makashinka*⁴⁴ — po przyjeździe do Indii w celu odwiedzenia rodziny swojego męża zachwyca się przepychem, jaki panuje w jego domu:

Naprawdę dom ten mógłby się nazywać „ukojenie”, bo nie doznasz smutku, kiedy do niego wejdiesz. Nawet jak jesteś w holu, to wypoczniesz, a co dopiero, kiedy wejdiesz do środka. Dziwne jest też to, że nie ma w tym domu odzwiernego, wszystko jest automatycznie sterowane. Stałam przy bramie, która wyglądała jakby była zrobiona ze złota (...). Kiedy już weszłam do holu, to przez dziesięć minut tylko się rozglądałam. Poczułam też przyjemny zapach, który wszędzie się unosił⁴⁵.

W powieściach nie zabrakło też odniesienia do wielkiej popularności, jaką cieszą się filmy indyjskie w północnej Nigerii. Bohaterka powieści *'Yar riko*⁴⁶ w czasie wolnym ogląda w domu filmy pochodzące z Indii, a bohater powieści *Kishiya ba laifi ba ce*⁴⁷ jest opisany jako mężczyzna podobny z wyglądu do jednego z indyjskich aktorów — Amitabh Bachchana. Ja'i, wspomniany już bohater powieści *Kowa ya bar gida*⁴⁸ swoją wiedzę o Indiach czerpie właśnie z filmów, z czego zwierza się swemu przyjacielowi: „wiesz, jestem ogromnie szczęśliwy, że pojadę do Indii, ponieważ do tej pory znałem je tylko z kina i ze zdjęć”⁴⁹.

Egipt

Oprócz Indii i Arabii Saudyjskiej w hausańskich powieściach często wspomniany jest Egipt. Bohaterowie powieści wyjeżdżają do Egiptu w celach handlowych, turystycznych, ale również do pracy, na studia (głównie teologiczne) i na leczenie.

Jeden z bohaterów powieści *Matar uba*⁵⁰ odbywa w Kairze studia koraniczne i choć autor nie określa miejsca studiów, można się domyślać, że chodzi o najstarszy uniwersytet muzułmański al-Azhar. Jego siostra, Maryam odwiedza Kair wraz z mężem i dziećmi, by się spotkać z bratem i jednocześnie zwiedzić miasto. Do

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, cz. 3, s. 40.

⁴⁶ Mustapha, *op.cit.*

⁴⁷ S. B. A. Fagge, *Kishiya ba laifi ba ce* (cz. 2), Kano 2001.

⁴⁸ Bambale, *op.cit.*

⁴⁹ *Ibidem*, s. 88.

⁵⁰ Sharif, *op. cit.*

Egiptu wraca też akcja powieści w momencie, gdy przyrodnia siostra Maryam zostaje wysłana do miejscowego szpitala w celu wykonania badań diagnostycznych i podjęcia leczenia.

Akcja powieści *Gyara kayanka*⁵¹ kilkakrotnie przenosi się do Egiptu. Tutaj studiuje jeden z bohaterów powieści — Isma'il. Jego ojciec posiada w Kairze dom, w którym Isma'il zatrzymuje się na czas studiów. Utrzymywanie przez jego ojca domu w Egipcie i zatrudnienie w nim na stałe dozorczy może wskazywać na częste wizyty rodziny w tym kraju.

Do Egiptu jeździ też inny bohater tejże powieści Alhaji Rabi'u. Autorka zdawkowo informuje czytelnika o jednej z jego podróży w interesach. Alahaji Rabi'u zatrzymuje się w hotelu „Binco”. Przy okazji odwiedza studiujące w Kairze dzieci. Szkoła islamska i szkoła świecka, w których uczą się dzieci, mają swoją siedzibę na terenie bliżej nieokreślonego kampusu uniwersyteckiego.

Córka Alhaji'ego Rabi'u — Zainab, również udaje się do Egiptu. Jej podróż ma jednak całkiem inny charakter, gdyż wyrusza w nią potajemnie, by spotkać się z ukochanym Ismai'lem, którego nie mogła poślubić ze względu na brak zgody rodziców. Mimo że zarówno rodzina Zainab jak i jej ukochany często podróżują do Egiptu, dziewczyna zdaje się zupełnie nie znać tego kraju. Po przybyciu stoi przez pół godziny na kairskim lotnisku i zastanawia się, co ma zrobić. Kiedy przystojny młodzieniec oferuje jej pomoc, Zainab odpowiada mu, że szuka Isma'ila. Nie zna jednak adresu poszukiwanego, nie wie nawet, w której dzielnicy mieszka, a jedynym szczegółem, jaki ma pomóc w poszukiwaniach ma być fakt, że Ismai'l pochodzi z Kano. Wydaje jej się, że znając imię człowieka i jego pochodzenie można go bez trudu odnaleźć. Bezradność sprawia, że Zainab najpierw korzysta z zaproszenia spotkanego na lotnisku młodzieńca, a kiedy okazuje się, że ten ma wobec niej nieczne zamiary, ucieka z jego domu. Gdy błąka się po nieznanym sobie ulicach, wpada w ręce grupy przestępczej.

Można odnieść wrażenie, że autorka powieści czerpie wiedzę na temat Egiptu tylko i wyłącznie z obecnych w jej kulturze stereotypów dotyczących tego kraju. Uwzględniają one przyczyny udawania się Hausańczyków do Egiptu i zagrożenia, jakie mogą tam na nich czekać, ale nie obejmują powierzchownej nawet wiedzy na temat Egipcjan i ich kraju. Akcja drugiej części powieści toczy się przede wszystkim w Kairze, ale próżno szukać choćby najogólniejszych wzmianek dotyczących realiów tego miasta, takich jak nazwy dzielnic, ulic czy charakterystyki jego mieszkańców, a przygody, jakie spotykają Zainab mogłyby się jej przytrafić w jakimkolwiek innym miejscu. Ten brak dbałości o detale dotyczące opisu miejsca akcji jest widoczny zwłaszcza pod koniec powieści, kiedy członkowie egipskiej grupy przestępczej, która porwała Zainab, zwracają się do swojego przywódcy

⁵¹ A. A. Sharada, *Gyara kayanka* (cz. 1 i 2), Kano 2009.

per *oga*, co w nigeryjskim Pidgin English oznacza szefa lub ważnego człowieka, a sama grupa bardziej przypomina nigeryjskich *area boys* niż egipski gang.

W Egipcie młodość spędza też bohaterka powieści *Kukan zuci*⁵². Ikram chodziła tam do szkoły, a po jej zakończeniu wróciła do Nigerii. Egipt pojawia się także we wspomnieniach bohaterki: „Pomyślała sobie, że tam w Egipcie zupełnie nie zwracała uwagi na chłopców, a ten wszedł w jej życie i wypełnił je w stu procentach”⁵³.

Zarówno ten jak i inne fragmenty wielu powieści wskazują na to, że częste wizyty w Egipcie nie przekładają się na budowanie relacji bohaterów z Egipcjanami. Hausańscy bohaterowie mieszkają w Egipcie tymczasowo, przyjeżdżają tam w ściśle określonym celu, a na miejscu utrzymują kontakty towarzyskie głównie z członkami swoich rodzin. Jeśli dochodzi już do kontaktu z Egipcjanami, to — jak pokazuje przypadek Zainab — jest to kontakt niechciany, spowodowany brakiem wyboru.

Sudan

Zupełnie inny charakter mają kontakty bohaterów powieści z mieszkańcami Sudanu. Wprawdzie sam kraj nie jest miejscem akcji w żadnej z opisywanych powieści, ale wspomina się o jego mieszkańcach, a właściwie mieszkankach. Kobiety pochodzące z Sudanu często związują się z Hausańczykami lub mieszkają w Nigerii. Właśnie z Sudanu pochodzi jedna z żon wspomnianego już bohatera powieści *Gyara kayanka*⁵⁴ Alhaji’ego Rabi’u. Jej uroda i przymioty podkreślane są kilkakrotnie na kartach książki. Nie jest to przypadek odosobniony, gdyż Sudanki podobnie jak mieszkanki Indii uznawane są za wzór kobiecego piękna. O ile jednak Hinduski chwalone są głównie z powodu jasnej karnacji i pięknych strojów, o tyle urodę Sudanek cechuje ciemna skóra i smukła sylwetka. Najlepiej oddaje to fragment powieści *Yau da Gobe*⁵⁵, której główna bohaterka opisana w następujący sposób: „Była czarnego koloru, piękna jak Sudanka, jej skóra wyglądała jakby ją wypolerowano. Miała odpowiedni wzrost, była smukła i szczupła. Jej twarz była niewielka, a brwi i rzęsy niezwykle gęste”⁵⁶. Sudanki ukazywane są też jako kobiety, które znają się na zabiegach upiększających. Jedna z bohaterek książki *Burin masoya*⁵⁷ przed swoim ślubem zostaje zawieziona do Sudanki specjalizującej się w zdobieniu ciała henną, by ta pomalowała jej dłonie i stopy.

⁵² R. M. Zakari, *Kukan zuci*, Kano 2002.

⁵³ *Ibidem*, s. 90.

⁵⁴ A. A. Sharada, *Gyara ...*

⁵⁵ *Ilah, op.cit.*

⁵⁶ *Ibidem*, cz. 1, s. 15.

⁵⁷ H. Abdullahi, *Burin Masoya*, Kano 2005.

Emiraty Arabskie

Choć nie wymienia się na kartach powieści hausańskich nazwy Emiraty Arabskie, to najbardziej znane miasto tego kraju — Dubaj, jest wspomniane wielokrotnie jako cel wizyt handlowych. Bohaterki powieści, zwłaszcza te pochodzące z bogatych rodzin, noszą dubajskie stroje lub biżuterię. Autorka powieści *Wace ce ni?*⁵⁸ opisuje przygotowania, jakie czyni matka głównej bohaterki przed jej weselem. Są to zwyczajowe czynności, które rodzina przyszłej panny młodej musi podjąć przed ślubem. Jedną z nich jest wyposażenie pokoju lub części domu, przeznaczonej dla przyszłej żony. Kupuje się w tym celu *kayan daki* (dosł. „rzeczy do pokoju”) — przedmioty codziennego użytku, elementy wyposażenia wnętrza i przedmioty dekoracyjne będące odpowiednikiem posagu. We wspomnianej powieści matka przyszłej panny młodej udaje się wraz ze swoimi dwoma przyjaciółkami aż do Dubaju, by kupić córce najwyższej jakości rzeczy odpowiadające jej pozycji społecznej.

O tym, że sprzedawanie przywiezionych z Dubaju towarów może być bardzo intratnym przedsięwzięciem przekonuje przykład Sagira, bohater powieści *'Yar riko*⁵⁹, który — jak opowiada narratorka powieści: „po pięciu latach zrezygnował z pracy i ponownie zajął się handlem, jeździł do Dubaju i kupował towary. Niemal natychmiast Bóg mu zesłał dobrobyt. My zaś, gdy przysyłał nam szale i buty, sprzedawaliśmy je. Nasz dochód był na tyle wysoki, że mogliśmy otworzyć sklep z odzieżą”⁶⁰.

Obraz Dubaju, jaki wyłania się z powieści, ukazuje czytelnikom nowoczesną metropolię, zupełnie odmienną zarówno od miast europejskich, jak i arabskich. Najobszerniejszy fragment opisujący to miasto znalazł się w powieści *Illar zamani*⁶¹, której bohaterka miała okazję je zwiedzić:

Większość dorosłych udaje się do parków rozrywki z całymi rodzinami. Po przyjeździe do Dubaju zwiedzaliśmy miasto i trafiliśmy do wielu miejsc rozrywki i dużych sklepów. Naprawdę, byłam pod wrażeniem, w jaki sposób zmodernizowano to miejsce. Nigdy nie myślałam, że zobaczę coś takiego w kraju arabskim. Jak Boga kocham, nawet w Londynie nie widziałam niczego podobnego, choć nie brakuje tam pięknych, zadbanej budynków. Jednak większość z nich to budowle związane z tamtejszą kulturą, podczas gdy w Dubaju są nowoczesne drapacze chmur, tak wysokie, że aż dech zapiera⁶².

Powyższy cytat prezentuje dość pobieżny opis miasta. Wymienione są w nim miejskie obiekty, które najbardziej przykuwają uwagę bohaterki: nowoczesne

⁵⁸ H. Sondagi, *Wace ce ni?*, Kano 2009.

⁵⁹ Mustapha, *op.cit.*

⁶⁰ *Ibidem*, cz. 2, s. 48.

⁶¹ Z. K. Biroman, *Illar zamani* (cz. 2), Kano 2011.

⁶² *Ibidem*, s. 17.

drapacze chmur, centra rozrywki i galerie handlowe. Pojawia się też porównanie Dubaju do miast europejskich. Wprawdzie nie znajdziemy tu tak jednoznacznej oceny jak w książce *Kowa ya bar gida*⁶³, gdzie wyraźnie przeciwstawiono sobie dwa kraje: Indie i Amerykę. W powyższym cytacie Londyn reprezentujący niejako kulturę Zachodnią ukazany jest w pozytywnym świetle, ale nie wzbudza aż tak wielkiego zachwyty jak nowoczesny kraj muzułmański jakim są Emiraty.

Podsumowanie

Twórcy literatury jarmarcznej ukazują w powieściach kulturowo uwarunkowaną wizję świata. Mapa świata znajdująca się w ich umysłach jest subiektywnie odmienna od tej stworzonej przez kartografów. Ma dużo białych plam, a zaznaczone na niej punkty odzwierciedlają często istotne dla autorów, czy szerzej dla Hausańczyków, miejsca — miasta, regiony lub kraje. Z każdym z nich związana jest określona wizja i stereotypy. Funkcjonują one w świadomości zarówno twórców, jak i czytelników tej literatury, i to właśnie przez ich pryzmat opisywani są inni ludzie i miejsca. Poprzez lekturę książek czy oglądanie filmów można dotrzeć do tego, być może mało obiektywnego, ale istotnego z kulturowego punktu widzenia obrazu świata. Ten, ukazany przez hausańskich twórców, przedstawia Arabię Saudyjską nie tylko jako cel pielgrzymek, ale także nowoczesny kraj, w którym można studiować i pracować, pójść do parku rozrywki, znaleźć usługi medyczne na wysokim poziomie czy kupić rzeczy niedostępne w Nigerii. Egipt jawi się jako miejsce odbywania studiów religijnych i świeckich, robienia interesów, ale także jako cel tzw. turystyki zdrowotnej. Wyjątkowo piękne kobiety, według autorów powieści, pochodzą z Sudanu i Indii. Zachwyt spowodowany wysokim stopniem rozwoju budzą Zjednoczone Emiraty Arabskie. Jeśli chodzi o relacje międzyludzkie, to doświadczenie bohaterów pokazuje, iż Saudyjczycy czy Egipcjanie z rezerwą podchodzą do kontaktów z Hausańczykami, podczas gdy mieszkańcy Sudanu czy Indii są na takie kontakty otwarci.

Te stereotypowe wizje świata są cennym materiałem badawczym, gdyż każdy stereotyp, oprócz oczywistej wady uproszczonego uogólnienia, zawiera informację o doświadczeniu świata przez ludzi i o ich preferencjach.

Dr Izabela Will jest adiunktem w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania badawcze obejmują współczesną kulturę Nigerii północnej, język hausa i komunikację niewerbalną.

⁶³ Bambale, *op. cit.*

Bibliografia

- Abdullahi, Halima, *Burin Masoya*, Kano 2005.
- Abubakar, Musbaha Muhammad, *Dajin shiga da shiri*, Kano 1996.
- Balewa, Abubakar Tafawa, *Shehu Umar*, Zaria 1935.
- Bambale, Mahmud Barau, *Kowa ya bar gida*, Zaria 1994.
- Broman, Zainab Kabir, *Illar zamani* (cz. 2), Kano 2011.
- Buba, Malami; Gidan Dabino, Ado Ahmad, *Adabi Mai Ta'fiya: Waiwaye A Kan Fasahar Mai Da Littafi Zuwa Fim*, [w:] *Hausa Home Videos: Technology, Economy and Society*, red. A. U. Adamu, Y. M. Adamu, U. F. Jibril, Kano 2004, s. 311-312.
- Ciroma, Hauwa Moh'd, *Kallabi da hula* (cz. 2), s.n.
- Dahiru, Aisha Babaye, *Kawayen Zamani*, s.n.
- Danecki, Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie I*, Warszawa 1997.
- Daura, Aisha Rabi'u Musa, *A dade ana yi*, Kano 1999.
- Fagge, Sa'adatu Baba Ahmad, *Kishiya ba laifi ba ce* (cz. 2), Kano 2001.
- Falola, Toyin; Heaton, Matthew M., *A History of Nigeria*, Cambridge 2008.
- Furniss, Graham, *Hausa Creative Writings in the 1930s: An Exploration in Postcolonial Theory*, "Research in African Literatures", t. 29, 1998, z. 1, s. 87-102.
- Gidan Dabino, Ado Ahmad, *Littattafan Soyayya: Samuwarsu da Bunkasarsu da kuma Tasirinsu ga Al'umar Hausawa a Nijeriya*, <http://gidandabino.blogspot.com/2008/12/littattafan-soyayya-samuwarsu-da.html> [dostęp: 2016-05-12].
- Ilah, Nafisa, *Yau da Gobe!* (cz. 1), Kano 2006.
- Kankia, Sa'adatu Saminu, *Auren son zuciya* (cz. 1), Kano 2006.
- Khalid, Abdul-Karim Ibrahim, *Hausi* (t. 1), Kano 2003.
- Larkin, Brian, *Signal and Noise. Media, Infrastructure and Urban Culture in Nigeria*, Durham and London 2008.
- Mustapha, Bilkisu, *'Yar riko* (cz. 1 i 2), Kano 2003.
- Piłaszewicz, Stanisław, *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych: literatura Hausa*. Warszawa 1983.
- Piłaszewicz, Stanisław, *Literatura jarmarczna Kano*, „Afryka” t. 24, 2007, s. 5-28.
- Piłaszewicz, Stanisław, *Ferment literacki w północnej Nigerii. Nurt soyayya w powieściach hausańskich*, [w:] *Kalejdoskop afrykański. Problematyka tożsamości w literaturach Afryki przełomu XX i XXI wieku*, red. R. Diaz-Szmidt, M. Szupejko, Warszawa 2012, s. 67-81.
- Sharada, Amina Abdullahi, *Gyara kayanka* (cz. 1 i 2), Kano 2009.
- Sharada, Amina Abdullahi, *Makashinka* (cz. 1, 2 i 3), Kano 2009.
- Sharif, Hadiza Salisu, *Matar Uba* (cz. 1 i 2), Kano 2002.
- Sondagi, Hafsat, *Wace ce ni?*, Kano 2009.

Tofa, Karima Abdu, *Larai ta Kabiru*, Zaria 1992.

Will, Izabela, *Cultural Aspects of Nonverbal Code in Hausa*, [w:] *Codes and Rituals of Emotions in Asian and African Cultures*, red. N. Pawlak, Warszawa 2009, s. 252-265.

Will, Izabela, *The image of the East in contemporary Hausa novels*, [w:] *Hausa and Chadic Studies in Honour of Professor Stanisław Pilaśzewicz*, red. N. Pawlak, E. Siwierska, I. Will, Warszawa 2014, s. 259-269.

World data on Education, 7th Edition 2010/11, UNESCO-IBE, http://www.ibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/Publications/WDE/2010/pdf-versions/Nigeria.pdf [dostęp:16-05-2016].

Zakari, Rasheeda Mohammed, *Kukan zuci*, Kano 2002.

LITERATURY AFRYKAŃSKIE W JĘZYKACH EUROPEJSKICH

RENATA DÍAZ-SZMIDT

POŁAWIACZE NIESPEŁNIONYCH SNÓW – DRAMATYCZNE LOSY AFRYKAŃSKICH IMIGRANTÓW W LITERATURZE GWINEI RÓWNIKOWEJ

„Ktokolwiek jesteś bez ojczyzny
Wstąp tu, gdzie czekam po kryjomu:
W ugornej pustce jałowizny
Będziemy razem nie mieć domu”
K. Wierzyński

Afrykańskim uchodźcom przebywającym w Polsce

Streszczenie

Artykuł jest poświęcony analizie obrazu dramatu imigrantów afrykańskich, przedstawionego w prozie i poezji autorów pochodzących z Gwinei Równikowej. Tekst jest podzielony na trzy części. W pierwszej, wstępnej, staram się określić przydatność literatury pięknej do badania problemów związanych ze zjawiskiem współczesnych migracji. W następnej, charakteryzuję dwie grupy gwinejskich imigrantów postkolonialnych: uchodźców politycznych i ekonomicznych oraz zastanawiam się nad zasadnością opisywania ich w kategorii diaspory. W ostatniej, analitycznej części artykułu, wyjaśniam, dlaczego afrykańskich imigrantów, opisanych w poezji i powieściach gwinejskich nazywam „poławiaczami niespełnionych snów”, przedstawiając ich dramatyczne losy odzwierciedlone w literaturze.

Słowa kluczowe:

diaspora, Gwinea Równikowa, imigracja ekonomiczna, literatura, uchodźstwo polityczne

Wstęp

W wielu przypadkach literatura gwinejska poświęcona zjawisku imigracji jest swoistym „zyciopisaniem”¹. Nie zawsze jednak narrator powieści, który jest zazwyczaj także jej głównym bohaterem relacjonującym prawdziwe wydarzenia, może być utożsamiany z autorem. Jednocześnie, przeżycia fikcyjnych bohaterów są autorowi znane, przynajmniej częściowo, z autopsji. Składają się one na zbiorowy bagaż doświadczeń tysięcy Gwinejczyków. Z tego powodu kategoria podmiotu kulturowego (*le sujet culturel*), zaproponowana przez socjokrytyka Edmonda Crosa² jest przydatna w przypadku, kiedy analizujemy postaci bohaterów współczesnych gwinejskich powieści. Chodzi tutaj o rzeczywistość istniejący społeczny podmiot zbiorowy, którego reprezentantami stają się bohaterowie literackiej fikcji. Jej swoisty spłot z rzeczywistością pozaliteracką sprawia, że powieści gwinejskie charakteryzuje wysoka wartość poznawcza, którą Katarzyna Rosner zdefiniowała w odniesieniu do dzieł literackich jako „sumę treści wyrażonych przez system symboliczny i odnoszących się do rzeczywistości niefikcyjnej”³. W takim ujęciu literatura może być postrzegana jako specyficzne świadectwo rzeczywistości społecznej, którą obrazuje. Rolę literatury w tej perspektywie omawia Małgorzata Szupejko, stwierdzając, że:

W przypadku kiedy mamy do czynienia z fikcją realistyczną, która jest świadomym zamysłem twórczym autora, dziełem wyobraźni będącym spłotem jego własnych obserwacji lub doświadczeń życiowych z udokumentowanymi wydarzeniami, niezbyt odległymi w czasie od momentu jego powstania, można oczekiwać, że tekst literacki, wsparty wiedzą historyczną, stanowi dokument procesów społecznych, zmian kulturowych, a w szczególności także przemian w sferze tożsamości⁴.

Jednym z głównych tematów literatury migracyjnej, nie tylko wszak afrykańskiej, jest problem przemian tożsamościowych, którym podlegają migranci. Jak słusznie zauważyła Hanna Gosk, sama migracja stanowi: „wyzwanie i czynnik tożsamościotwórczy (...) Próba znarratywizowania doświadczenia migracyjnego to próba stworzenia opowieści wielowarstwowej, hybrydycznej (...). Jej podmiot – w sytuacji, w której podejmuje opowieść – jest już podmiotem hy-

¹ Odwołuję się tutaj do terminu ukutego przez Henryka Berezę w odniesieniu do twórczości Edwarda Stachury, a wskazującego na swoisty spłot literatury z życiem poety. Życie i twórczość jawią się jako nierozłączna całość, w której literatura staje się praktykowaniem życia, a życie przemienia się w literaturę. Zob. H. Bereza, *Zyciopisanie*, posłowie [w:] E. Stachura, *Poezja i proza*, wyd. II, Warszawa 1984, t. 5, s. 445-465.

² E. Cros, *Le sujet culturel, sociocritique et psychoanalyse*, Paryż 2005.

³ K. Rosner, *Świat przedstawiony a funkcja poznawcza dzieła literackiego*, [w:] *Problemy teorii literatury*, red. H. Markiewicz, Wrocław 1987, s. 87.

⁴ M. Szupejko, *Chimamanda Ngozi Adichie – tożsamość i świat społeczny powieści*, [w:] *Kalejdoskop afrykański. Problematyka tożsamości w literaturach Afryki przełomu XX i XXI wieku*, red. R. Díaz-Szmidt, M. Szupejko, Warszawa 2012, s. 142.

brydycznym”⁵. Spotkanie z *Innym* umożliwia bowiem rozpoczęcie procesu, który Mia Couto, pisarz mozambicki, określił „wymianą dusz” (*trocas de alma*)⁶, czyli wzajemną wymianą wartości kulturowych. Imigrant, który adaptuje się do nowego środowiska, poznaje nową kulturę i ulega nieuniknionej hybrydyzacji, choćby tylko częściowej.

Utrzymując rozważania w podobnym co Gosk duchu, Dorota Kołodziejczyk w artykule „Meta-fory, trans-lacje, hybrydy – tropy migracji w literaturze postkolonialnej” przywołuje z kolei koncept „dryfującej” wyobraźni migrantów w ujęciu Gayatri Spivak⁷ i stwierdza, że skutkuje ona „wizjami wielokrotnie transgranicznych (transnarodowych, transkulturowych) form tożsamości”⁸, w których mnogości nieraz trudno się odnaleźć. Analizując teksty literackie, których bohaterami są migranci można zauważyć, iż niejednokrotnie ich największym dramatem, istotniejszym nawet niż trudności wynikające z adaptacji społecznej i kulturowej w nowym środowisku lub problemy ekonomiczne i polityczne, którym muszą stawić czoła, jest niemożność stworzenia spójnej narracji tożsamościowej. Problem z określeniem wyznaczników identyfikacji indywidualnej, społecznej oraz kulturowej skutkuje zagubieniem tożsamościowym i może przemienić migrantów w tzw. dyspatriantów, których Ewa Łukaszyk opisuje jako „ludzi wyrwanych, ogołoconych, pozbawionych kulturowego zaplecza, rzuconych w nomadyczną egzystencję, której podstawowym wyznacznikiem jest brak”⁹. Człowiek nigdzie niezakotwiczony doświadcza samotności, poczucia permanentnego zagubienia i wyobcowania.

Gwinejska migracja i diaspora

Gwinejscy uchodźcy polityczni i ekonomiczni zamieszkują zarówno Europę (głównie Hiszpanię), jak i Amerykę Północną (Stany Zjednoczone) oraz Afrykę (zwłaszcza kraje sąsiednie: Gabon i Kamerun). Ich liczebność jest trudna do ustalenia, bo o ile uchodźców politycznych jest łatwiej policzyć, choć i to może nastroczać problemy, o tyle imigrantów ekonomicznych, którzy stanowią zdecydowaną większość gwinejskich imigrantów, trudno już jednoznacznie określić, zwłaszcza, że są oni zazwyczaj przybyszami „nielegalnymi”. Ryszard Vorbrich podaje, iż w Hiszpanii, w której przebywa najwięcej Gwinejczyków, jest ich obecnie od

⁵ H. Gosk, *Wprowadzenie*, [w:] *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk, Kraków 2012, s. 8.

⁶ M. Couto, *Pensatempos*, Lizbona 2005, s. 19.

⁷ G. Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, Nowy Jork/ Londyn 1993, s. 221.

⁸ D. Kołodziejczyk, *Meta-fory, trans-lacje, hybrydy – tropy migracji w literaturze postkolonialnej*, [w:] *Narracje...*, *op.cit.*, s. 15.

⁹ E. Łukaszyk, *Humanistyka transkulturowa jako szansa innowacji*,

http://www.ewa-lukaszyk.com/uploads/2/0/4/9/20493194/humanistyka_transkulturowa_28_04_2015.pdf [dostęp: 10 V 2016].

228 do 683 tysięcy¹⁰. Według danych z 2016 r., ludność zamieszkującą Gwineę Równikową szacuje się na ponad osiemset sześćdziesiąt tysięcy¹¹. Łatwo zatem zauważyć, że liczba Gwinejczyków przebywających na terytorium Hiszpanii jest bardzo wysoka w stosunku do populacji żyjącej w Afryce, co świadczy o bardzo dużej skali zjawiska imigracji z tego afrykańskiego kraju.

W czasach kolonialnych, czyli do 1968 r., do Hiszpanii przyjeżdżali na studia tylko nieliczni Gwinejczycy, którzy, wyróżniając się wynikami w nauce osiąganymi w szkołach prowadzonych przez europejskich misjonarzy¹², otrzymywali stypendia w metropolii. Część z nich proklamacja gwinejskiej niepodległości w 1968 r. zastała w Hiszpanii, skąd nie mogli już powrócić do ojczyzny. Prezydentem kraju został bowiem Francisco Macías Nguema (1924-1979), postrzegający przedstawicieli inteligencji jako opozycjonistów. Za intelektualistów, a zatem za osoby niebezpieczne dla reżimu, dyktator uznał ludzi umiających pisać i czytać, którzy mieli jakiegokolwiek kontakty, w tym akademickie, z dawną metropolią, co skutkowało prześladowaniami inteligencji, zwłaszcza nauczycieli, dziennikarzy, pisarzy, prawników, lekarzy oraz osób duchownych. W Gwinei Maciasa wprowadzono zakaz rozwijania edukacji w języku hiszpańskim, a następnie także porozumiewania się w języku dawnego kolonizatora. Dyktatorskie rządy Maciasa doprowadziły kraj do zapaści kulturowej i gospodarczej, a jego mieszkańców pogrążyły w skrajnym ubóstwie. Emigracja, pomimo że oficjalnie zakazana¹³, zaczęła być postrze-

¹⁰ Ryszard Vorbrich sygnalizuje rozbieżność danych, dotyczących liczby imigrantów z Gwinei Równikowej przebywających w Hiszpanii, w zależności od konsultowanego źródła. Zob. R. Vorbrich, *Afroeurowejczycy czy Euroafrykanie? Rasa i tożsamość w przestrzeni kulturowego przenikania*, „Afryka”, 40, 2014, s. 89.

¹¹ Podaję dane ONZ, dostępne na stronie United Nations Department of Economics and Social Affairs, www.esa.un.org [dostęp: 26 V 2016].

¹² Od 1884 r. zgromadzenie Klaretynów (*Claretianos*) rozwijało zorganizowaną sieć szkół na terytorium kolonii. W 1914 r. objęto obowiązkiem szkolnym wszystkie dzieci urodzone w kolonii, w wieku od pięciu do piętnastu lat. Niewystarczająca liczba szkół i nauczycieli spowodowała jednak, że obowiązek ten nie mógł być spełniony. W 1935 r. rząd republikański powołał *Instituto Colonial Indígena* (Kolonialny Instytut Tubylczy) w celu wykształcenia nauczycieli i pomocników administracyjnych spośród ludności afrykańskiej. W sierpniu 1944 r. reżim frankistowski wprowadził tzw. prawo Álvareza (nazywanego tak od nazwiska głównego inspektora nauczania w kolonii). Przewidywało ono trzy cykle nauczania: podstawowy (pięcioletni), średni (przygotowujący do wstąpienia do *Escuela Superior Indígena* – Wyższa Szkoła Tubylcza, która miała zastąpić istniejący wcześniej *Instituto Colonial Indígena* – Kolonialny Instytut Tubylczy) oraz wyższy, w ramach którego mieli być kształceni przyszli pracownicy administracyjni. Celem kolonialnej edukacji nie był jednak rozwój intelektualny Afrykanów, ale przygotowanie sprawnych technicznie kadr administracyjnych, które miały pomagać Hiszpanom w utrzymywaniu kolonialnego porządku. Zob. P. García Ascanio, *Guinea Ecuatorial: de colonia a sultanato*, praca magisterska napisana pod kierunkiem D. Palacios Cerezales, Madryt 2010, s. 14-15.

¹³ Pośród wielu kuriozalnych zakazów, jakie istniały za rządów Maciasa (m.in. zakaz spożywania pokarmów kolonialnych, za jakie urzędnicy dyktatora uznali chleb i kawę, zakaz głośnego płaczu i manifestowania żałoby) obowiązywał również zakaz oddalania się od swoich domów na więcej niż trzy kilometry.

gana jako sposób na wyjście z biedy, a w przypadku opozycjonistów politycznych nawet jako szansa na przeżycie. Szacuje się, że w czasie rządów Maciasa jedna trzecia obywateli uciekła zagranicę, głównie do krajów sąsiednich: Gabonu i Kamerunu. Ci, którym nie udało się ratować ucieczką, zostali poddani stopniowemu ograniczaniu swobód obywatelskich, a z czasem szeregowi represji. Padali również ofiarą brutalnego łamania praw człowieka. Macias wyjątkowo krwawo rozprawiał się z rzeczywistymi i domniemanymi przejawami politycznej działalności opozycyjnej, co w krótkiej perspektywie doprowadziło do nasilenia się zjawiska uchodźstwa politycznego¹⁴.

Dwubiegunowość gwinejskiej migracji – ekonomiczna i polityczna – utrzymuje się do dzisiaj pod dyktatorskimi rządami Teodoro Obianga, trwającymi od 1979 r. Siostrzeniec Maciasa dokonał wtedy zamachu stanu, obalił wuja i przejął władzę. Kraj nadal jednak boryka się z bolesnymi dla obywateli trudnościami natury ekonomicznej i politycznej. Zyski płynące z wydobywania ropy naftowej trafiają wyłącznie do prezydenta i jego klanu i w najmniejszym stopniu nie przekładają się na podniesienie poziomu życia mieszkańców Gwinei. W sferze politycznej Obiang stwarza pozory przeprowadzania demokratyzacji kraju. W 1993 r. oficjalnie przyzwolił na zalegalizowanie partii opozycyjnych. W rzeczywistości jednak ich działalność jest kontrolowana przez rząd¹⁵.

¹⁴ Więcej na temat dyktatury Francisco Maciasa, zob. R. García Domínguez, *Guinea: Macías, la ley del silencio*, Barcelona 1977; A. Nze Nfumu, *Macías: verdugo o víctima*, Madryt 2004; A. Artucio, *El juicio de Macías en Guinea Ecuatorial: la historia de una dictadura*, Genewa 1979; R.H. Jackson, C.G. Rosberg, *Gobierno personal en África negra: príncipe, autócrata, profeta, tirano*, Oakland 1982; D. Ndongo Bidyogo, *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*, Madryt 1977; T. Ávila Laurel, *Del estado colonial al estado dictatorial*, Madryt 2001; O. James, *El drama de un país, Guinea Ecuatorial*, Jaunde 1979; M. Meredith, *Historia współczesnej Afryki. Pół wieku niepodległości*, tłum. S. Piłaszewicz, Warszawa 2011.

¹⁵ W Gwinei Równikowej jest obecnie zalegalizowanych piętnaście partii politycznych. Stwarzają one pozory istnienia demokracji w kraju, gdzie prezydencka Partia Demokratyczna Gwinei Równikowej (*Partido Democrático de Guinea Ecuatorial* – PDGE) ma monopol na władzę. PDGE została utworzona przez Teodora Obianga w 1986 r. i do 1991 r. była jedyną partią w kraju. Obecnie ma ona dziewięćdziesiąt dziewięć ze stu mandatów w gwinejskim sejmie. Pozostałe, legalnie działające partie, pozbawione jednak możliwości wywierania realnego wpływu na rzeczywistość kraju, to: Porozumienie dla Demokracji Społecznej (*Cenvergencia para la Democracia Social* – CPDS), założone w 1990 r. i zalegalizowane w 1993 r.; Unia Ludowa (*Unión Popular* – UP), utworzona w 1987 r. jako konsekwencja połączenia się w struktury partyjne wcześniejszych antykolonialnych ruchów narodowowyzwoleńczych: Ruchu Wyzwolenia Gwinei Równikowej (*Movimiento Nacional de Liberación de Guinea Ecuatorial* – MONALIGE), założonego w Gabonie w 1954 r., Ruchu Jedności Narodowej Gwinei Równikowej (*Movimiento de Unidad Nacional de Guinea Ecuatorial* – MUNGE), który powstał w 1963 r. jako kontynuator Unii Ludowej Wyzwolenia Gwinei Równikowej (*Unión Popular de Liberación de Guinea Ecuatorial* – UPLGE), założonej przez Bonifacia Ondó oraz Idei Ludowej Gwinei Równikowej (*Idea Liberal de Guinea Ecuatorial* – IPGE); Akcja Ludowa Gwinei Równikowej (*Acción Popular de Guinea Ecuatorial* – APGE); Unia Demokratyczna i Społeczna (*Unión Democrática y Social* – UDS); Partia Liberalna (*Partido Liberal* – PL); Partia Socjalistyczna Gwinei Równikowej (*Partido Socialista de Guinea Ecuatorial* – PSGE); Konwencja Liberalno-Demokratyczna (*Convención Liberal Democrática* – CLD); Partia Koalicji Socjaldemo-

Coroczne raporty Amnesty Internacional donoszą o łamaniu praw człowieka, o torturach stosowanych w gwinejskich więzieniach i o morderstwach dokonywanych na tle politycznym. Opozycjoniści znikają w niewyjaśnionych okolicznościach, ich ciała są odnajdowane w przypadkowych miejscach, a oficjalnym powodem śmierci są zazwyczaj wypadki lub morderstwa dokonane przez „nieznanych sprawców”¹⁶. Wydarzenia te w oczywisty sposób przyczyniają się do wzrostu zjawiska uchodźstwa politycznego.

Część gwinejskich imigrantów, zwłaszcza uchodźcy polityczni, tworzy społeczność, którą można określić mianem diaspory. Terminu tego używam w odniesieniu do specyficznie pojętej wspólnoty imigrantów, zgodnie z definicją zaproponowaną przez Rogersa Brubakera, który za podstawowe cechy diaspory uznaje rozproszenie i jednocześnie ukierunkowanie na ojczyznę (*homeland orientation*) – wyobrażoną lub realną. W takim ujęciu, ojczyzna jest źródłem kultywowanych przez diaspore wartości i podstawowym wyznacznikiem tożsamości jej członków¹⁷. Warto zatrzymać się przy definicji Brubakera ze względu na dokonane przez niego rozróżnienie na ojczyznę realną i wyobrażoną. Jest ono bardzo ważne w przypadku Gwinei Równikowej, gdyż jest kluczowe dla zrozumienia sytuacji uchodźców politycznych z kraju, który jest tworzony przez dwa odmienne światy. Pierwszym z nich jest świat doświadczany empirycznie, zakreślony politycznymi granicami państwa i formowany przez dyktatorskie i nepotyczne elity rządzące. Nie są one zainteresowane tworzeniem społeczeństwa obywatelskiego i nie angażują się w realizację postkolonialnych projektów narodotwórczych¹⁸. Drugą rzeczywistość

kratycznej (*Partido de Coalición Socialdemócrata* – PCSD); Sojusz Demokratyczny Gwinei Równikowej (*Alianza Democrática de Guinea Ecuatorial* – ADGE) i Narodowa Unia Demokratyczna (*Unión Democrática Nacional* – UDENA); Unia Centroprawicowa (*Unión de Centro-Derecha* – UCD), stworzona w 2001 r. i zalegalizowana w 2015; Sojusz Postępowych Demokratów (*Alianza Democrata Progresista* – ADP); Siła Demokratyczno-Republikańska (*Fuerza Democrata Republicana* – FDR) oraz Niezależny Ruch Obywatelski (*Ciudadanos Independientes* – CI). O fasadowości gwinejskiego „pluralizmu” politycznego świadczy fakt, że w wyborach prezydenckich 24 kwietnia 2016 r. kandydata partii rządzącej, czyli obecnie sprawującego urząd prezydenta Teodora Obianga poparło dziewięć z wymienionych partii: CLD, CSDP, ADP, UP, PSGE, UDENA, PL, PSD i UDS.

¹⁶ Więcej o aktualnej dyktaturze Teodoro Obianga, zob. M. Liniger-Goumaz, *Guinea Ecuatorial. La democracia nguemista sin cambios*, Madryt 2000; *idem*, *De la Guinée Équatoriale. Éléments pour le dossier de l'Afro-fascisme*, Genewa 1983; *idem*, *La démocratie. Dictature camouflée, démocratie truquée*, Paryż 1992; D. Ndong Econg Eyang, *El problema africano y de la Guinea Ecuatorial. La moralidad política*, Madryt 2002.

¹⁷ R. Brubaker, *The „diaspora” diaspora*, „Ethnic and Racial Studies”, 28, 1, 2005, s. 2.

¹⁸ Określenie jednak tego, czym jest (jeśli w ogóle) naród w Afryce i czym może być tożsamość narodowa, to zadania niezwykle skomplikowane. Problem zdefiniowania tożsamości narodowej przez mieszkańców państw afrykańskich jest o tyle trudny, że w większości wypadków mamy do czynienia z krajami etnicznie, kulturowo i językowo niejednorodnymi, gdzie identyfikacje sfragmentowane: rodzinne, plemienne lub etniczne są zazwyczaj istotniejsze od wspólnotowych o charakterze ogólnonarodowym. Po dekolonizacji w nowopowstałych w Afryce państwach postkolonialnych celem afrykańskich elit, wykształconych w ramach kolonialnego systemu edukacji, dostępnego jedynie zasymilowanym Afrykanom, stało się zintegrowanie wieloetnicznych społeczeństw zamiesz-

stanowi świat wyobrażony, kreowany przez elitę intelektualną wchodzącą w skład transterytorialnej diaspory i snującą swój idealistyczny, na razie utopijny, co nie oznacza wszakże, że niemożliwy do zrealizowania, „sen o narodzie”. Jest nim projekt *narodowej koncepcji gwinejskości* (*guineoecuatorialneidad*), który ma się opierać na harmonijnym połączeniu koncepcji *hispanidad* – realizowanej poprzez odwołanie się do hiszpańskiego dziedzictwa językowego i kulturowego, szczególnie docenionego w konsekwencji dyktatur Macíasa i Obianga, z koncepcją afrykańskości (*africanidad*), sięgającej do mitu o jedności ludów Bantu i pozwalającej odnaleźć rodzime, zakorzenione w etniczności wyznaczniki tożsamości¹⁹. Dostrzegając kulturową binarność Gwinei Równikowej, gwinejscy intelektualiści zaangażowani w tworzenie projektu narodo-twórczego, poszukują jego komponentów w symbolicznej przestrzeni dialogu między koncepcjami *hispanidad* i *africa-*

kujących istniejące już państwa i stworzenie z nich narodów. Jak trafnie zauważył Ryszard Vorbrich, afrykańscy intelektualiści-nacjoniści podjęli wtedy gellnerowski wysiłek zbudowania „narodów tam, gdzie one nie istnieją” (zob. R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012, s. 277). Dlatego Vorbrich utrzymuje, że afrykański „naród państwowy nie tyle zatem odpowiada andersonowskiej koncepcji wspólnoty wyobrażonej, w ramach której rodacy „pielęgnują w umyśle obraz wspólnoty” (B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i o rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997, s. 19), ile jest „wspólnotą sfabrykowaną”, wykreowaną przez elity polityczne państwa” (R. Vorbrich, *op.cit.*, 2012, s. 277). Takie postrzeganie problematyki narodowościowej wpisuje uczonego w nurt konstruktywistycznej teorii narodu. Niektórzy spośród jej zwolenników, tacy jak Eric Hobsbawm, uznają naród za byt wymyślony i sztuczny, inni, jak Ernest Gellner, utrzymują, że jest on bytem przygodnym i niekoniecznym. Jakkolwiek skomplikowana i polemiczna nie byłaby jednak kwestia zdefiniowania, czym jest lub czym może być w Afryce naród państwowy, to, zważywszy na fakt przyjmowania za umowną datę dekolonizacji Afryki rok 1960, mamy dzisiaj do czynienia z ponad pięćdziesięcioletnią obecnością na kontynencie afrykańskim państw własnie narodowych, przynajmniej z nazwy. Nawet jeśli uznamy je za polskim afrykanistą za byty „sfabrykowane” i istniejące wciąż bardziej teoretycznie niż empirycznie, to nie możemy jednak wykluczyć, że przynajmniej dla niektórych Afrykanów urzeczywistniać ideę państwa narodowego jest najważniejszą życiową misją, przyświecającą podejmowanym działaniom i swoistym rozumieniem wypełniania patriotycznego obowiązku. Afrykanie są dzisiaj świadomi faktu, że w pierwszych latach niepodległości, odwołując się do hasel panafrkańskich i korzystając z dorobku Negritude, pierwsi przywódcy uprawiali swoistą retoryczną propagandę na rzecz budowania państwowości oraz głosili wyidealizowaną jedność i sztuczną homogeniczność obywateli. Obecnie afrykańscy intelektualiści zaangażowani w tworzenie projektów narodo-twórczych wypracowują koncepcję narodowego projektu *gwinejskości*, poszukując wspólnych cech kulturowych, łączących przedstawicieli różnych grup etnicznych, nie po to, by tworzyć iluzję harmonijnego współistnienia często zantagonizowanych między sobą ludów, ale właśnie w celu konsolidowania nowych wspólnot narodowych.

¹⁹ Nie chodzi tutaj o sztuczne kreowanie podobieństw między zróżnicowanymi językowo i kulturowo grupami etnicznymi, ani o unifikację plemienną, propagowaną przez polityków w pierwszych latach niepodległości. Afrykanom zależy raczej na poszukiwaniu takich cech i wartości, które, podzielane przez różne grupy etniczne zamieszkujące przestrzeń nakreśloną politycznymi granicami państwa, mogłyby stać się podstawą wspólnej i ponadplemiennej identyfikacji narodowej. Szerzej na ten temat piszę w artykule „Gwinea Równikowa jako symboliczna przestrzeń dialogu. Afro-hispański projekt tożsamościowy”, który ukaże się drukiem w książce *Od Ameryki Łacińskiej do Gwinei Równikowej. Tożsamość, granice, naród*, (red.) Maja Biernacka, nakładem warszawskiego wydawnictwa naukowego Scholar.

nidad. Według Gwinejczyków w tej przestrzeni należy także szukać możliwości budowania wspólnoty o charakterze narodowym, w rozumieniu bliskim andersowskiej wspólnotcie wyobrażonej. Celem, jaki stawiają przed sobą przedstawiciele diaspory jest zatem stworzenie wspólnoty narodowej, postrzeganej jako swoista przeciwwaga dla działań prowadzonych przez elitę rządzącą i ekonomiczną.

Część diasporycznej elity intelektualnej, w której skład wchodzi pisarze, dziennikarze i działacze społeczni, zaangażowała się na obczyźnie w prowadzenie opozycyjnej względem rządu działalności politycznej. W jej ramach, w Madrycie w sierpniu 2003 r., ogłoszono utworzenie Rządu na Uchodźctwie²⁰, w którego skład weszli intelektualiści oraz politycy należący do partii opozycyjnych: Partii Postępu Gwinei Równikowej (*Partido del Progreso de Guinea Ecuatorial* – PPGE)²¹, Partii Liberalnej Gwinei Równikowej (*Partido Liberal de Guinea Ecuatorial* – PLGE)²² oraz Akcji Ludowej Gwinei Równikowej (*Acción Popular de Guinea Ecuatorial* – APGE)²³. Dwa ostatnie z wymienionych ugrupowań wchodzi również w skład szerszej koalicji Demokratów na rzecz Zmiany dla Gwinei Równikowej (*Demócratas por el Cambio para Guinea Ecuatorial* – DECAM)²⁴, z któ-

²⁰ Premierem Rządu na Uchodźctwie jest znany gwinejski polityk Severo Moto, wywodzący się z Partii Postępu. W 2012 r. trzech działaczy tej partii: Luciano Ndong, Donato Ndongo Bidyogo (cieszący się największym i zasłużonym uznaniem pisarz gwinejski) i José Ndong oskarżyli Severa Moto o megalomanię, brak właściwego wywiązywania się z powierzonych mu obowiązków oraz o realizację swoich partykularnych interesów i ambicji i zażądali złożenia przez niego dymisji. W konsekwencji wysuwanych roszczeń, zbuntowani członkowie partii zostali oskarżeni o „spiskowanie” i ukarani odebraniem im legitymacji partyjnych.

²¹ Partia Postępu Gwinei Równikowej (PPGE) jest partią o programie neoliberalnym. Została założona w 1983 r. w Hiszpanii. W 1988 r. bezskutecznie zabiegała o legalizację w Gwinei Równikowej, co udało jej się osiągnąć dopiero w 1992 r., ale jedynie na okres sześciu lat, ponieważ w 1998 r. partię ponownie zdelegalizowano. W 2008 r. w Malabo aresztowano wielu członków PPGE pod zarzutem nielegalnego posiadania broni. Wśród oskarżonych znalazł się Gerardo Angüe Mangué, były sekretarz Severa Moto. Właściciel skonfiskowanej broni, Saturnino Nkogo, zmarł w więzieniu w niewyjaśnionych okolicznościach zaledwie kilka dni po aresztowaniu. Inni zatrzymani: Cruz Obiang Ebele, Emiliano Esono Michá, Juan Ecomo Ndong, Gumersindo Ramírez Faustino i Bonifacio Nguema Ndong zostali osądzeni razem z Simonem Mannem, Brytyjczykiem, który miał przygotowywać zamach stanu w 2004 r. i skazani na karę pozbawienia wolności od roku do pięciu lat. Przeciwno ich uwięzieniu protestował amerykański Departament Stanu, a Amnesty International uznała skazanych za więźniów politycznych.

²² Partia Liberalna Gwinei Równikowej (PLGE).

²³ Akcji Ludowej Gwinei Równikowej (APGE) przewodniczy obecnie Carmelo Mba Bakale, który wywodzi się z Partii Postępu. Po jej opuszczeniu w 2004 r. założył Unię Centro-Prawicową Gwinei Równikowej (*Unión de Centro Derecha de Guinea Ecuatorial* – UCDGE), a w 2006 r. na kongresie partyjnym w Bata, został wybrany nowym przewodniczącym Akcji Ludowej. Jako jedyna z wymienionych tutaj partii została ona zalegalizowana w Malabo.

²⁴ Demokraci na rzecz Zmiany dla Gwinei Równikowej to koalicja partii i stowarzyszeń, których nadrzędnym celem jest odsunięcie od władzy Teodora Obianga. Koalicji przewodzi Justo Bolekia Boleká, uznany gwinejski poeta z grupy etnicznej Bubi, wykładowca językoznawstwa na Uniwersytecie w Salamance. W skład DECAMu wchodzi: Sprzymierzenie Narodowe dla Przywrócenia Demokracji (*Alianza Nacional para la Restauración Democrática* – ANRD), Akcja Ludowa Gwinei Równikowej (*Acción Popular de Guinea Ecuatorial* – APGE), Stowarzyszenie Dziennikarzy Gwinei

rej pozostałymi członkami od 2005 r. ściśle współpracuje uchodźczy rząd. Partie opozycyjne działające na terenie Hiszpanii podejmują liczne inicjatywy polityczne, do których należało, m.in. zredagowanie nowego projektu konstytucji o charakterze demokratyczno-liberalnym oraz zaproponowanie nowego tekstu hymnu narodowego w miejsce obecnego *Caminemos pisando las sendas de nuestra inmensa felicidad* (Maszerujemy ścieżkami naszej niezmierzonej szczęśliwości) ze słowami Saturnino Ibongo. Również we Francji, gdzie także przebywają gwinejscy uchodźcy polityczni, istnieją organizacje polityczne, opozycyjne względem rządu w Malabo. Najprężniej działającą z nich jest, utworzona w 2013 r., Koalicja Opozycyjna na rzecz Restauracji Państwa Demokratycznego (*Coalición de Oposición para la Restauración de un Estado Democrático* – CORED), której przewodzi Raimundo Ela Nsang. W połowie 2014 r. został on jednak oskarżony przez członków swojej partii o popieranie dyktatury Teodora Obianga i o uprawianie pozorowanej opozycji.

Opozycja gwinejska często jest krytycznie oceniana, głównie ze względu na wewnętrzne podziały i skłócenie polityków, które skutkuje małą skutecznością podejmowanych działań. Ponadto, nierzadko i w wielu przypadkach nie bezzasadnie, uchodźczy politycy bywają oskarżani o realizowanie osobistych i partykularnych ambicji i interesów. Z tego powodu wielu intelektualistów, którzy byli zaangażowani w tworzenie struktur opozycyjnych na uchodźctwie, opuściło szeregi partyjne uważając, że partie opozycyjne bezpowrotnie zaprzepaściły historyczną szansę na stanie się liczącą siłą polityczną zdolną do przeprowadzenia politycznej zmiany w Gwinei Równikowej. Intelektualiści gwinejscy nie zgadzają się na sprzeniewierzenie się szczytnym ideałom założycielskim i postulują wierność wyznawanym ideom patriotycznym. Idealistyczna postawa gwinejskich intelektualistów z diaspory pozwala stwierdzić, że rzeczywiście charakteryzuje ich brubakerowskie „ukierunkowanie na ojczyznę”, które służy konstruowaniu tożsamości narodowej. To ono sprawia, że zewnętrznie tożsamość ta przejawia się „dbałością o kolektywną pamięć ojczyzny; traktowanie dawnej ojczyzny (...) w perspektywie chęci bądź powinności powrotu; (...) dbałością o jej dobro i bezpieczeństwo; pozostawianie

Równikowej (*Asociación de Periodistas de Guinea Ecuatorial* – ASOPGE-LIBRE), Demokratyczna Siła Republikańska (*Fuerza Demócrata Republicana* – FDR), Front Wyzwolenia Ludu Gwinei Równikowej (*Frente de Liberación del Pueblo de Guinea Ecuatorial* – FLPGE), Zjednoczony Front Młodzieżówek Afrykańskich (*Frente Organizado de las Juventudes Africanas* – FOJA), Forum Solidarności z Gwineą Równikową (*Foro Solidario por Guinea Ecuatorial* – FSGE), Ruch na rzecz Samostanowienia Wypsy Bioko (*Movimiento para la Autodeterminación de la Isla de Bioko* – MAIB), Partia Liberalna Gwinei Równikowej (*Partido Liberal de Guinea Ecuatorial* – PLGE), Partia Reformatorska Gwinei Równikowej (*Partido Reformista de Guinea Ecuatorial* – PRGE), Unia dla Demokracji i Rozwoju Społecznego (*Unión para la Democracia y el Desarrollo Social* – UDDS), Unia Republikańska (*Unión Republicana* – UR) oraz annobańskie Stowarzyszenie VIYIL (*Asociación VIYIL* – VIYIL-Madrid).

w bezpośredniej, indywidualnej lub zapośredniczonej z nią relacji”²⁵. Podobnie postrzega diasporę Robin Cohen, uznając, że charakteryzuje się ona:

rozproszeniem się w dwóch lub w większej liczbie regionów po opuszczeniu pierwotnej ojczyzny, często dokonującym się w traumatycznych okolicznościach (...); pamięcią zbiorową i mitem ojczyzny, łącznie z jej umiejscowieniem, historią i dokonaniem; zbiorowym poświęceniem się sprawie dalszego trwania domu przodków, jego odbudowy, bezpieczeństwa i pomyślności (...); pojawieniem się ruchu mającego na celu powrót do ojczyzny, zyskującego zbiorową aprobatę; silną etniczną świadomością grupową podtrzymywaną przez długi czas i opierającą się na poczuciu odrębności, posiadaniu wspólnej historii i wierze we wspólny los; skomplikowaną relacją ze społeczeństwami przyjmującymi, a przynajmniej brakiem akceptacji lub prawdopodobieństwem, że na grupę może spaść kolejne nieszczęście; uczuciem empatii i solidarności z członkami tej samej grupy etnicznej, którzy się osiedlili w innych krajach (...)”²⁶.

Wymienione cechy można uznać za właściwe gwinejskiej diasporze, tworzonej zwłaszcza przez uchodźców politycznych, ale także przez pozostałych przedstawicieli wspólnoty imigrantów. Należy tylko poczynić zastrzeżenie, że, bardziej niż świadomość etniczna, jest dla nich dzisiaj reprezentatywna ponad-etniczna świadomość narodowa, chociaż identyfikacja etniczna pozostaje nadal istotna w określeniu własnej tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Gwinejskich intelektualistów przebywających w Hiszpanii, Stanach Zjednoczonych, Kamerunie i Gabonie można równocześnie nazwać diasporą transnarodową, łączy ich bowiem sieć wzajemnych więzi emocjonalnych, intelektualnych i politycznych, które, jak zauważa Vertovec, „przebiegając ponad granicami państw narodowych i oplatając cały świat, łączą ludzi, miejsca i instytucje”²⁷. Wchodząc w kontakt z kulturami innymi niż rodzima, ulegając nieuniknionemu procesowi „wykorzenia”, choćby tylko częściowego, oraz asymilacji i doświadczając skutków globalizacji, są oni zmuszeni do nieustannej negocjacji pluralistycznych tożsamości kulturowych. Gwinejską tożsamość narodową, pieczołowicie kultywowaną przez gwinejską diasporę, można zatem równocześnie postrzegać jako część składową bardziej złożonej sieci identyfikacyjnej, utkanej z różnorodnych przynależności kulturowych, kształtujących skomplikowaną i wielopoziomą strukturę tożsamościową. Formującej się w ten sposób diasporycznej tożsamości transnarodowej, nieuniknienie hybrydycznej, nie należy zatem, w moim przekonaniu, postrzegać jako konkurencyjnej względem tożsamości narodowej, a raczej jako ją uzupełniającą. Nie niweczy ona wszakże identyfikacji narodowej, lecz ją ubogaca i niejako „rozszerza”. Staje się jedną z możliwych odsłon tożsamości hybrydycznej w ujęciu

²⁵ R. Brubaker, *The „diaspora” ...*, op.cit., s. 5.

²⁶ R. Cohen, *Global Diasporas: An introduction*, Londyn 1997, s. 26.

²⁷ S. Vertovec, *Transnarodowość*, tłum. I. Kołbon, Kraków 2012, s. 1.

Homiego Bhabhy²⁸ i wpisuje się tym samym w jego teorię kultury, interpretowanej jako zmienna przestrzeń, w której współistnieją i nieustannie wzajemnie na siebie wpływają dynamiczne procesy tożsamościowe.

Obraz dramatów gwinejskich imigrantów ekonomicznych i uchodźców w utworach pisarzy z Gwinei Równikowej

Po zarysowaniu problematyki związanej z gwinejską migracją oraz diasporą i ukazaniu jej skomplikowanych, bo pluralistycznych: transkulturowych, narodowych i transnarodowych, hybrydycznych, nomadycznych i „wygnańczych” konfiguracji tożsamościowych, przechodzę do trzeciej części artykułu, poświęconej przedstawieniu dramatów Gwinejczyków, zarówno imigrantów ekonomicznych jak i uchodźców politycznych, w wybranych utworach pisarzy z Gwinei Równikowej.

Literaturę tworzoną przez uchodźczych pisarzy można postrzegać jako istotny diasporyczny „artefakt kulturowy” według sformułowania cytowanego już Cohena, który słusznie zauważył, że „diaspora (...) może być podtrzymywana lub stwarzana na nowo za pomocą umysłu, kulturowych artefaktów oraz wspólnych wyobrażeń”²⁹. Pisarze tacy jak: Juan Balboa Boneke (1938-2014), Francisco Zamora Loboch (ur. 1948), Donato Ndongo Bidyogo (ur. 1950), Justo Bolekia Boleká (ur. 1954) Joaquín Mbomio Bacheng (ur. 1956) oraz Tomás Ávila Laurel (ur. 1966) kształtują poprzez literaturę poczucie wspólnoty kulturowej i narodowej Gwinejczyków. Balansują między dziedzictwem hispanistycznym a rodzimym, które decydują o specyfice, czyli o durkheimowskim *sui generis* Gwinei Równikowej. Wymienieni pisarze odzwierciedlają w literaturze najistotniejsze problemy: polityczne, ekonomiczne, kulturowe, edukacyjne, z którymi boryka się ich ojczyzna, ale o których nie wolno w niej mówić. Przedstawiając postkolonialne bolączki kraju członkowie diaspory tworzą jego obraz alternatywny wobec oficjalnego, rządowego.

Pisarze „ukierunkowani”, wedle sformułowania Brubakera, na ojczyznę wyobrażoną, mieszkają w Hiszpanii jako uchodźcy polityczni. Ci z nich, którzy oprócz działalności literackiej prowadzą także otwarcie krytyczną względem gwinejskiego rządu działalność publicystyczną, mają dożywotni zakaz przekraczania gwinejskiej granicy. Starsi z wymienionych literatów (Ndongo Bidyogo, Bolekia Boleká) wyjechali z Gwinei jeszcze przed pierwszą dyktaturą Maciasa i nie mogli już powrócić do kraju. Kiedy stało się to możliwe w pierwszych latach rządów Obianga, powrócili do ojczyzny, ale szybko za krytyczną względem nowego rządu, tzw. „działalność wywrotową”, wydano na nich wyroki śmierci, nie zniesione do dzisiaj. Zmusiło ich to do

²⁸ Zob. H. K. Bhabha, *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010.

²⁹ R. Cohen, *op.cit.*, s. 27.

ponownego opuszczenia ojczyzny. Na obczyźnie stworzyli opozycyjne względem władz gwinejskich środowisko intelektualne i już na uchodźctwie wydali pierwsze powieści i zbiory poetyckie. W ich twórczości dominującym tematem jest dramat Afrykanów, rozgrywający się na dwóch płaszczyznach: politycznej oraz egzystencjalnej. Pisarze przedstawiają wydarzenia historyczne, które doprowadziły wielu Gwinejczyków do podjęcia tragicznej decyzji o ucieczce z kraju podczas prezydentury Maciasa. Jako przykład można tutaj przywołać powieści Joaquína Mbomio Bachenga *El párroco de Niefang* (Proboszcz z Niefang) z 1996 r. oraz *Huellas bajo tierra* (Ślady pod ziemią) z 1998 r., ukazujące zbrodnie popełnione przez Maciasa, a także powieść Donato Ndongo Bidyogo *Los poderes de la tempestad* (Moc burzy) z 1997 r., w której pisarz przedstawia okrucieństwa dyktatury Maciasa opowiedziane z perspektywy młodego i przepojonego idealizmem adwokata. Po ukończeniu studiów prawniczych w hiszpańskiej metropolii, bohater postanawia powrócić do nowonarodzonej ojczyzny i pracować ku jej chwale. Nie jest jednak w stanie nawet rozpocząć praktyki, gdyż przez nową władzę jest postrzegany jako szpieg obcego wywiadu. W konsekwencji zostaje poddany szykanom, doświadcza pogardy i poniżenia i zostaje osadzony w więzieniu, gdzie pada ofiarą tortur fizycznych i psychicznych³⁰. Traumatyczne losy głównego bohatera i doświadczenia, które stały się jego udziałem na kartach *Mocy burzy*, nie są owocem okrutnej wyobraźni pisarza. Są literacką projekcją prawdziwych wydarzeń, znanych Bidyogo z opowieści zasłyszanych od gwinejskich uchodźców w Madrycie, w czasie, gdy przygotowywał cykl reportaży „Guinea vista por un guineano” (Gwinea w oczach Gwinejczyka), które zostały opublikowane w latach 1969-1970 na łamach hiszpańskiego *ABC*. Teksty były podpisane pseudonimem José Vicente Mba i nie była to nadmierna ostrożność ze strony Bidyogo, gdyż Macías rozkazał swoim agentom w Madrycie ustalić tożsamość autora krytycznych tekstów, odnaleźć go i zabić. Dzięki pomocy dyrektora *ABC*, Bidyogo uratował się uciekając do Barcelony. Czterdzieści lat później, w 2011 r. inny pisarz gwinejski, Tomás Ávila Laurel, który otwarcie krytykował w swoich powieściach i publicystyce działania obecnego gwinejskiego rządu, domagał się ustąpienia prezydenta i podjął strajk głodowy na znak sprzeciwu wobec polityki prowadzonej przez państwo, musiał uciekać z ojczystego kraju w dramatycznych okolicznościach. On także znalazł schronienie w Barcelonie, wpisując się w uchodźczą gwinejską odyseję i zaświadczać o tragicznej powtarzalności losów niepokornych pisarzy. Określają oni siebie jako „wygnańców” i doświadczać tęsknoty za ojczyzną, do której nie mogą powrócić. Zaskakujący w tym kontekście może wydawać się fakt, że pisarze ci nie decydują się, przynajmniej na razie, na przedstawienie w li-

³⁰ Więcej na temat problematyki powieści, zob. R. Díaz-Szmidt, *Kolonialna i postkolonialna Gwinea Równikowa w powieściach Donata Ndongo Bidyogo*, [w:] *Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych*, (red.) W. Charchalis, R. Díaz-Szmidt, E. Siwierska, M. Szupejko, Warszawa-Poznań 2015, s. 215-240.

teraturze życia i problemów uchodźcy politycznego. Do tej pory bohaterem żadnej gwinejskiej powieści nie stał się uciekinier z Gwinei Obianga, prześladowany tam z powodów politycznej nieprawomyślności. Także polityczna działalność gwinejskiej opozycji nie została dotąd opisana w literaturze pięknej i można tylko domyślać się powodów tego literackiego milczenia. Być może osobiste traumy pisarzy są jeszcze zbyt silne i „świeże”, by stawić im czoła i o nich konfabulować. Może troska o bliskich, którzy pozostali w Gwinei, każe nie ujawniać zbyt wiele, nawet jeśli korzysta się z „osłony” literackiej fikcji. A może presja wywierana przez kraje przyjmujące uchodźców i przyznające im status uchodźców politycznych, a utrzymujące stosunki dyplomatyczne i ekonomiczne z ojczyzną pisarzy także odgrywa istotną rolę w unikaniu tematu. Jediną powieścią, w której jest widoczny aspekt działalności opozycyjnej, choć w specyficznym ujęciu i przedstawiony niejako w „krzywym zwierciadle”, jest *Conspiración en el green. El informe Abayak* (Konspiracja w greenie. Sprawozdanie Abayak, 2009) autorstwa Francisca Zamory Lobocho.

Uchodźczym pisarzom towarzyszy poczucie wyobcowania w nowym kraju zamieszkania i nie ustaje ono nawet po wielu latach „wygnania”, pomimo częściowej asymilacji, której wygnańcy nieuchronnie ulegają. Doświadczają oni specyficznego stanu „rozdarcia” pomiędzy tym, co własne, a tym, co obce, przy czym kategorie te ulegają nieraz przesunięciom. To, co od początku jest określane jako „własne”, pozostaje takim zazwyczaj nadal, bez względu na długość pobytu poza ojczyzną. „Obce” staje się jednak z czasem coraz mniej niezrozumiałe, nieraz fascynuje i ulega stopniowemu „oswojeniu”. Emblematyczny pod tym względem jest wiersz *Prisionero de la Gran Vía* (Więzień madryckiej ulicy) Francisca Zamory Lobocho. Podmiot liryczny prowadzi w nim wyimaginowany dialog z matką, która pozostała w Gwinei. W pierwszej części utworu skarży się jej następującymi słowami:

Gdybyś się dowiedziała
 że nie pozwalają mi w świąteczne dni
 wiązać na biodrach przepaski
 na której wyhaftowałaś moje inicjały
 drżącymi ze starości palcami
 Gdybyś wiedziała
 jak ściśnięte mam gardło
 nie mogąc wyjść na plac
 i wznieść wojennych okrzyków
 Nie mogę pokazać dzieciom z zaśnierzonych ulic
 rytualnych tatuaży na gołym torsie (...) ³¹

³¹ F. Zamora Lobocho, *Prisionero de la Gran Vía*, [w:] *Nueva Antología de la Literatura de Guinea Ecuatorial*, (red.). F. M'bare N'gom, G. Nistal Rosique, Madryt 2012, s. 337.

W cytowanym fragmencie podmiot liryczny daje wyraz swojemu wyalienowaniu kulturowemu w europejskim mieście, w którym przyszło mu żyć. Czuje się w nim obco, gdyż nie może tu praktykować swoich rytuałów ani kultywować własnych tradycji. Są one niezrozumiałe dla mieszkańców „innego” świata, bo są osadzone w odmiennym od europejskiego kontekście kulturowym. W drugiej części wiersza ton lamentu ustępuje jednak fascynacji Innym. Obserwujemy przemianę postawy podmiotu lirycznego, który poddaje się urokom życia w metropolii i przyjmuje za własne zainteresowania jej mieszkańców. Jednocześnie trudno oprzeć się wrażeniu, że odczuwa on wstyd przed matką z powodu swojej częściowej asymilacji, nawet jeśli jest ona tylko powierzchowna. O ile w pierwszej części wiersza zwrot „gdybyś wiedziała” brzmi jak skarga krzywdzonego i zagubionego dziecka, które szuka pocieszenia u rodzica, to w drugiej części wiersza podobny zwrot wskazuje raczej na obawę przed gniewem matki. Podmiot liryczny wyznaje niejako ze wstydem:

Gdybyś mnie zobaczyła
 wiernego niewolnika korrid
 rozwrzeszczanego kibica na stadionach
 stałego bywalca tawern
 Matko, gdybyś mnie ujrzała³²

Podmiot liryczny domyśla się, że te nowe rozrywki i sposób spędzania przez niego wolnego czasu, rozczarowałyby kobietę, która wychowała go w Afryce w tradycyjny sposób. Wiersz obrazuje zderzenie dwóch odmiennych, niekompatybilnych ze sobą światów, między którymi znajduje się „dryfujący” podmiot liryczny. Jego specyficzna sytuacja „rozdarcia”, naznaczona wykorzeniem i powierzchowną asymilacją nie ułatwia mu zbudowania spójnej i harmonijnej tożsamości. Możliwość uczestniczenia w fascynującym i pociągającym go barwnym życiu hiszpańskiej stolicy – oglądania walki byków, chadzania na mecze piłkarskie, odwiedzania barów i tawern – stanowi tylko pozór „włączenia” do innego społeczeństwa. Kody kulturowe podmiotu lirycznego i mieszkańców Madrytu są odmienne i chociaż Afrykanin może uczestniczyć w hiszpańskich rozrywkach i poznawać różne aspekty hiszpańskiej kultury, które są dla niego atrakcyjne, to między nim a Hiszpanami nie zachodzi relacja symetrycznej wymiany kulturowej. Podmiot liryczny nie może wszakże „w świąteczne dni/ wiązać na biodrach przepaski” ani „wyjść na plac/ i wznieść wojennych okrzyków”, a także „pokazać (...) rytualnych tatuaży na gołym torsie”. Zwyczaje, tradycje i wierzenia Afrykanina pozostają nieznanne mieszkańcom madryckiej metropolii. Są dla nich obce i niezrozumiałe.

³² *Ibidem*.

Poczucie wyobcowania, tęsknota za ojczyzną i chęć powrotu do niej stały się głównym motywem twórczości uchodźczego poety, Juana Balboa Boneke (1938-2014). Podmiot liryczny we wzruszającym wierszu *Quiero regresar a mi hogar* (Pragnę powrócić w moje strony), napisanym niedługo przed śmiercią, prosi: „Jeśli umrę z dala od domu/ błagam was/ nie zakopujcie mnie w ziemi/ połóżcie mnie w ogrodzie/ blisko kwiatów/ tylko tak, z kroplami porannej rosy/ rozpułnę się/ ulece/ pokonam czas i przestrzeń/ i powrócę w moje strony”³³. Przywołany utwór jest przejawem rozpaczliwej podmiotu lirycznego, który nie mogąc spędzić życia w swoim kraju, chce przynajmniej być pochowany w ojczystej ziemi.

Dramatyczne są również życie i śmierć tytułowej bohaterki opowiadania *Bea*, autorstwa Francisca Zamory Lobocho. Co roku w początku madryckiej zimy kobieta zaczyna cierpieć na bardzo silną sezonową depresję. Bea jest przykładem osoby niezdolnej do adaptacji do nowych warunków i wyobcowanej z otaczającego ją środowiska. Najczęściej powtarzaniem przez nią zdaniem jest: „Madryt nie jest miastem dla ptaków”³⁴. Bohaterka wyraża w ten sposób poczucie uwięzienia w miejskiej przestrzeni, którą postrzega jako wroga, oddaloną od Natury i ograniczającą jej wolność. W opowiadaniu miasto przedstawione jest jako przestrzeń pogrążona w niezrozumiałym dla jego mieszkańców chaosie. Źle czują się w nim nie tylko ludzie, ale także zwierzęta, wyrwane z łona Natury, czyli ze swego naturalnego środowiska. Ptaki „mają zainfekowane płuca, zniszczone trującym dymem z rur wydechowych. Przegnane z parków i wypłoszone z zarośli przez absurdalną armię huczących buldożerów, dźwigów i koparek, każdej zimy konają w boleściach”³⁵. Psychologiczne zniewolenie, którego dotkliwie doświadcza bohaterka, rekompensuje sobie ona złudnym poczuciem swobody w dysponowaniu własnym ciałem, pracując jako prostytutka. Ten upokarzający ją zawód wykonuje, aby regularnie wysyłać pieniądze ubogiej rodzinie mieszkającej w Afryce. Kiedy Bea zostaje nieodwracalnie okaleczona i oszpecona przez zwyrodniałego klienta, pomimo możliwości znalezienia schronienia w domu innego gwinejskiego imigranta, którym jest narrator opowiadania, oferujący jej bezinteresowną pomoc, nie korzysta z tej możliwości i postanawia wrócić do kraju wychodźstwa pomimo świadomości faktu, że za wykonywany w Europie zawód zostanie w ojczyźnie ukamienowana. Bea emigrowała z Gwinei z powodów ekonomicznych, tak jak zdecydowana większość Gwinejczyków, przebywających dzisiaj w Hiszpanii, ale nie potrafiła się w niej odnaleźć, zadomowić i poczuć jak „u siebie”. Podobnie dzieje się z Obamą Ondo, bohaterem znakomitej powieści *Metro* (2007) autorstwa Donata Ndongo Bidyogo. Książka jest bez wątpienia najdojrzalszym utworem o imigrantach w literaturze Gwinei Równikowej. Jej główny bohater po opuszcze-

³³ J. Balboa Boneke, *Quiero regresar a mi hogar*, [w:] *Nueva...*, op.cit., s. 423.

³⁴ F. Zamora Lobocho, *Bea*, [w:] *Ibidem*, s. 369-371.

³⁵ *Ibidem*, s. 369.

niu afrykańskiej ojczyzny musi zmierzyć się w Hiszpanii z całą gamą problemów natury adaptacyjnej, społecznej i ekonomicznej. Obama opuścił Afrykę głównie z powodów ekonomicznych, ale także szukając nowych możliwości życiowych po rozczarowaniu miłosnym i po złamaniu klanowego tabu związanego z zakazem utrzymywania związków egzogamicznych u Fangów, grupy etnicznej, do której przynależy. Po wyjątkowo niebezpiecznej, ryzykowanej i dramatycznej podróży do Europy na przepełnionej imigrantami tratwie, bohater nie znajduje w niej jednak wymarzonej „ziemi obiecanej”, a doświadcza raczej skrajnej ksenofobii i agresywnego rasizmu. Pada zresztą ich śmiertelną ofiarą – zostaje zamordowany w madryckim metrze przez młodego Hiszpana. Za inspirację tego dramatycznego zakończenia powieści posłużyło pisarzowi prawdziwe wydarzenie, które rozegrało się w hiszpańskiej stolicy na początku XXI wieku. Poruszony nim pisarz opowiedział o tragedii anonimowego afrykańskiego imigranta na kartach swojej książki. Mocą twórczej wyobraźni stworzył przekonującą, fikcyjną biografię młodego mężczyzny, który przeobrażając się w fikcyjnego bohatera dzieła literackiego stał się jednak również swoistym *alter ego* wszystkich czarnoskórych, „nielegalnych” imigrantów ekonomicznych zamieszkujących Europę. Udziałem Obamy Ondo jako swoistego „podmiotu kulturowego” Edmonda Crosa, staje się dramatyczna podróż do Europy, przepełniona strachem i nadzieją tysięcy afrykańskich imigrantów. Bohater obserwuje walkę o przeżycie na morzu, śmierć dzieci i kobiet z wygłodzenia, chorób i wychłodzenia. Następnie doświadcza poniżeń fizycznych i psychicznych. Bezskutecznie szuka pracy, chwyta się różnych, dorywczych zajęć, by przetrwać. Tuła się w poszukiwaniu schronienia i pożywienia. Jest jednym z setek „poławiaczy” niespełnionych i niemożliwych do spełnienia „europejskich snów”. Ondo bardzo rzadko doświadcza ludzkiej życzliwości, często natomiast staje się obiektem kpin, rasistowskich żartów i obelg. Bidyogo wskazuje wyraźnie, że tragiczne było nie tylko zakończenie życia młodego imigranta, ale także jego przebieg od momentu opuszczenia Afryki. Trudności Obamy wynikały nie tylko z dokuczliwej niemożności zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych, ale także z niemożności skonstruowania spójnej tożsamości, której Ondo nie udaje się stworzyć podczas dramatycznej imigranckiej odysei. Zagubiony w sieci zbyt wielu odniesień kulturowych, narodowych, transnarodowych, zdezorientowany w propozycji pluralistycznych tożsamości hybrydycznych, które są mu proponowane, a których nie rozumie, jest typowym przykładem nomady XXI w., który bez pomocy środowiska, do którego emigruje, nie jest w stanie nie tylko stworzyć integralnej osobowości, ale także fizycznie przetrwać.

Powieść Bidyogo odczytuję jako prozę społecznie i moralnie zaangażowaną, co jest cechą charakterystyczną większości dzieł pisarzy gwinejskich tworzących na uchodźstwie. Dominującym tematem ich twórczości są zagadnienia polityczne, narodowe i kulturowe Gwinei Równikowej. Interesuje ich historia młodych państw

afrykańskich naznaczona dyktaturami i trudnymi warunkami życia, zmuszającymi Afrykanów do opuszczania swoich ojczyzn, za którymi jednak tęsknią i do których pragną powrócić. Afrykanie przebywający na uchodźctwie tworzą zręby projektu narodowościowego, walczą z dyktaturą i chociaż ich wysiłki nie przynoszą na razie satysfakcjonujących rezultatów, to nie zniechęca ich to do snucia swojego niespełniającego się jeszcze, idealistycznego snu.

W czasach licznych w Europie debat o zjawisku masowej imigracji i problemach, jakie stwarza ona w tej części świata, warto wysłuchać głosu samych Afrykanów, poznać ich problemy i ujrzeć je z ich perspektywy. Mówią oni o przyczynach swego wychodźstwa z krajów Afryki, za które najczęściej to nie oni ponoszą odpowiedzialność. Pozwalają poznać narrację inną niż obecnie dominującą w Europie na temat imigracji, jej powodów oraz dramatycznych losów uchodźców politycznych i imigrantów ekonomicznych. Przede wszystkim jednak skłaniają do refleksji nad uniwersalnymi i ogólnoludzkimi wartościami w świecie, w którym, jak pisał Edward Stachura, „dla wszystkich starczy miejsca/ pod wielkim dachem nieba”³⁶.

Dr Renata Díaz-Szmidt jest adiunktem w Instytucie Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW oraz w Instytucie Filologii Romańskiej UMCS. Należy do Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego i jest sekretarzem redakcji „Afryki”. Zajmuje się literaturami afrykańskimi pisanymi w języku portugalskim i hiszpańskim. Napisała książkę *Muthiana Orera onroa vay? Dokąd idziesz piękna kobieto? Przemiany tożsamości kobiecej w powieściach mozambickiej pisarki Pauliny Chiziane* (2010). Jest współredaktorką książek: *Kalejdoskop Afrykański. Problematyka tożsamości w literaturach Afryki przełomu XX i XXI wieku* (2012) i *Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych* (2015).

Bibliografia

Anderson, B. Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu, tłum. S. Amsterdamski, Kraków, Znak, 1997.

³⁶ E. Stachura, *Poezja i proza*, t.1. *Wiersze, poematy, piosenki, przekłady*, Warszawa 1982, s. 183.

- Avila Laurel, T. *Del estado colonial al estado dictatorial*, Madryt, Tempos Próximos, 2001.
- Balboa Boneke, J. *Quiero regresar a mi hogar*, [w:] *Nueva Antología de la Literatura de Guinea Ecuatorial*, (red.) F. M'bare N'gom, G. Nistal Rosique, Madryt, Sial/Casa de África, 2012, s. 423.
- Bhabha, Homi K. *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Bidyogo Ndongo, D. *El metro*, Barcelona, El Cobre, 2007.
- Bidyogo Ndongo, D. *Sueño*, [w:] *Nueva Antología de la Literatura de Guinea Ecuatorial*, (red.) F. M'bare N'gom, G. Nistal Rosique, Madryt, Sial/Casa de África, 2012, s. 381-384.
- Brubaker, R. *The „diaspora” diaspora*, „Ethnic and Racial Studies”, 28, 1, 2005.
- Cohen, R. *Global Diasporas: An introduction*, Londyn, UCL Press & Seattle, University of Washington Press, 1997.
- Couto, M. *Pensatempos*, Lizbona, Caminho, 2005.
- Cros, E. *Le sujet culturel, sociocritique et psychoanalyse*, Paryż, L'Harmattan, 2005.
- Díaz-Szmidt, R. *Kolonialna i postkolonialna Gwinea Równikowa w powieściach Donata Ndongo Bidyogo*, [w:] *Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych*, (red.) W. Charchalis, R. Díaz-Szmidt, E. Siwierska, M. Szupejko, Warszawa-Poznań, ASPRA-JR, 2015, s. 215-240.
- García Ascanio, P. *Guinea Ecuatorial: de colonia a sultanato*, praca magisterska napisana pod kierunkiem D. Palacios Cerezales, Madryt, Universidad Complutense, 2010.
- García Domínguez, R. *Guinea: Macías, la ley del silencio*, Barcelona, Plaza & Janés, 1977.
- Gellner, E. *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Hołówka, wyd I, Warszawa, PIW, 1991.
- Gosk, H. *Wprowadzenie*, [w:] *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI*, red. H. Gosk, Kraków, Universitas, 2012.
- Kołodziejczyk, D. *Meta-fory, trans-lacje, hybrydy – tropy migracji w literaturze postkolonialnej*, [w:] *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI*, red. H. Gosk, Kraków, Universitas, 2012.
- Liniger-Goumaz, M. *De la Guinée Équatoriale. Éléments pour le dossier de l'Afro-fascisme*, Genewa, Les Editions du Temps, 1983.
- Liniger-Goumaz, M. *Guinea Ecuatorial. La democratura nguemista sin cambios*, Madryt, Editorial Claves para el futuro, 2000.
- Łukaszuk, E. *Humanistyka transkulturowa jako szansa innowacji*, http://www.ewalukaszuk.com/uploads/2/0/4/9/20493194/humanistyka_transkulturowa_28_04_2015.pdf [dostęp: 10 V 2016].

- Merdedith, M. *Historia współczesnej Afryki*, tłum. S. Piłaszewicz, Warszawa, Dialog, 2011.
- Ndong Econg Eyang, D. *El problema africano y de la Guinea Ecuatorial. La moralidad política*, Madryt, Letra Clara, 2002.
- Nze Nfumu, A. *Macías: verdugo o víctima*, Madryt, Herrero y Asociados, 2004.
- Rosner, K. *Świat przedstawiony a funkcja poznawcza dzieła literackiego*, w: *Problemy teorii literatury*, red. H. Markiewicz, Wrocław, Ossolineum, 1987.
- Spivak, Chakravorty, G. *Outside in the Teaching Machine*, Nowy Jork/ Londyn 1993
- Stachura, E. *Poezja i proza*, t.1. *Wiersze, poematy, piosenki, przekłady*, Warszawa, 1982.
- Szupejko, M. *Chimamanda Ngozi Adichie – tożsamość i świat społeczny powieści*, [w:] *Kalejdoskop afrykański. Problematyka tożsamości w literaturach Afryki przełomu XX i XXI wieku*, (red.) R. Díaz-Szmidt i M. Szupejko, Warszawa, ASPRA-JR, 2012.
- Vertovec, S. *Transnarodowość*, tłum. I. Kolbon, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Vorbrich, R. *Afroeuropczycy czy Euroafrykanie? Rasa i tożsamość w przestrzeni kulturowego przenikania*, „Afryka”, 40, 2014, s. 85-109.
- Vorbrich, R. *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 2012.
- Zamora Loboch, F. *Bea*, [w:] *Nueva Antología de la Literatura de Guinea Ecuatorial*, (red). F. M’bare N’gom, G Nistal Rosique, Madryt, Sial/ Casa de África, 2012, s. 369-371.
- Zamora Loboch, F. *Prisionero de la Gran Via*, [w:] *Nueva Antología de la Literatura de Guinea Ecuatorial*, (red). F. M’bare N’gom, G Nistal Rosique, Madryt, Sial/ Casa de África, 2012, s. 337.

RELIGIE W AFRYCE

EWA SIWIERSKA

MIĘDZY ‘ORTODOKSJĄ’ A ‘HEREZJĄ’: ISLAM W PÓŁNOCNEJ NIGERII

Streszczenie

Rozwój społeczności muzułmańskiej w północnej Nigerii jest często postrzegany jako ustawiczna walka między ‘ortodoksyjnym’ islamem a ‘zanieczyszczającymi’ go elementami obcymi. Status muzułmanina można podważyć w różny sposób. Najbardziej niebezpieczną formą jest *takfir*, czyli oskarżenie o porzucenie wiary. Inną metodą potępienia jest oskarżenie o wprowadzanie do islamu niedozwolonych innowacji (*bida*). Napiętnowanie z powodu popełnienia grzechu śmiertelnego (*fisk*) to forma znacznie łagodniejsza od dwóch pozostałych. Rozstrzygnięcie kwestii, kogo można uznać za muzułmanina, stało się główną przyczyną konfliktu toczącego się w północnej Nigerii od wieków. W artykule autorka stara się pokazać, że w Nigerii problem napięć między oficjalną teologią a ‘popularnym’ obliczem islamu nie jest łatwy do rozwiązania.

Słowa kluczowe:

islam, Nigeria, *bida*, takfiryzm

Napięcia między ‘ortodoksją’ a jej ‘wypaczeniami’ pojawiły się już we wczesnym okresie islamu. Koncepcje ‘czystej’ wiary, będącej punktem odniesienia w ocenie ‘autentyczności’ zachowań współwyznawców, skupiają się wokół definicji i statusu grzesznika. Charydźcy uważali go za niewiernego (*kafir*), inni za rozpustnika (*fāsik*) albo nieszczerego wyznawcę, czyli za obłudnika (*munafik*), który tylko pozornie przyjął islam. Według morderców, grzesznik był ‘zbłąkanym’ wiernym, nie wykonującym nakazów religii, którego jednak nie można osądzać ani wykluczać ze wspólnoty. Jeszcze inni uważali grzesznika za muzułmanina (*muslim*), ale nie za wierzącego (*mumin*)¹. Koncepcja mutazylicka z kolei sytuowała człowieka,

¹ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 170-171.

który popełnił grzech śmiertelny, na pozycji pośredniej, między wierzącym a niewiernym². Inną kwestią, istotną z punktu widzenia ‘ortodoksji’, stał się stosunek do praktyk uznawanych za zniekształcenia ‘czystego’ islamu. Ich źródeł doszukiwano się najczęściej w lokalnych tradycjach etnicznych, modyfikacjach w kulcie oraz wpływach kultury zachodniej. Z problemem tym próbowali zmierzyć się religijni reformatorzy. Najczęściej stosowanymi przez nich metodami podważenia bycia muzułmaninem było wytaczanie zarzutów o dopuszczanie się aktów politeizmu (*szirk*), wprowadzanie do religii niedozwolonych innowacji (*bida*) oraz okładanie klątwą (*takfir*) za rzekome porzucenie wiary.

Tradycje ‘oczyszczania’ islamu w północnej Nigerii

Opozycja między tym, co zgodne z ‘prawdziwą’ wiarą a tym, co uważa się za jej wypaczenia, jest nieodłącznym elementem historii islamu w północnej Nigerii. Oskarżenia o zanieczyszczanie go niedopuszczalnymi innowacjami (*bida*) odzwierciedlały napięcia między religią normatywną a jej ‘ludowym’ obliczem. Podobnie jak na innych obszarach Afryki Zachodniej, przez kilka wieków islam współistniał tutaj pokojowo ze zwyczajami lokalnymi. Jego ‘mieszany’ charakter zawsze był jednak prowokacją dla muzułmańskich idealistów, którzy „z niezrozumiałych względów nie uważali go za tolerancyjny system ‘żyj i pozwól żyć innym’, ale za wyraz nieposłuszeństwa Bożym rozkazom”³. Ten stan wzajemnej tolerancji, napiętnowany jako synkretyzm, stał się jednym z powodów działalności przyszłych reformatorów. Rozważania o statusie grzesznika i dzielącej go granicy z człowiekiem wierzącym pozostawały w ścisłym związku z kwestiami natury teologicznej (dogmatem o jedyności Boga – *tauhid*), prawnej (karą za odstępstwo od wiary) oraz politycznej (oceną charakteru władzy na danym obszarze). Ważną rolę w zainicjowaniu tych dyskusji w Afryce Zachodniej odegrał algierski teolog i prawnik, Abu Abd Allah Muhammad Ibn Abd Karim Ibn Muhammad al-Maghili (zm. 1504)⁴. Kiedy pod koniec swojego życia odwiedził Afrykę Zachodnią, dostrzegł charakterystyczne dla niej zjawisko żywotności wierzeń tradycyjnych. Na tych obszarach islam był wprawdzie coraz powszechniej przyjmowany, ale w sposób powierzchowny i ulegał tendencji przystosowywania się do miejscowych warunków⁵. Al-Maghili miał bardzo klarowne

² J. Danecki, *Bóg i Jego język. Szkic językoznawstwa teologicznego*, [w:] H. Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania. Materiały 5. Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej Poznań, 9-10 czerwca 1997*, Poznań 1998, s. 58.

³ M. Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, London-New York 1984, s. 82.

⁴ Zachowała się korespondencja Al-Maghilego z sułtanem Songhaju, która stanowi ważne źródło informacji o ówczesnej sytuacji religijnej na tych obszarach Afryki Zachodniej. Jej fragmenty odnajdujemy w dziełach późniejszych autorów działających na terenach ludu Hausa. Zob. A.D.H. Bivar, M. Hiskett, *The Arabic Literature of Nigeria to 1804: A Provisional Account*, “Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, vol. XXV, 1962, 1, s. 106-107.

⁵ M. Hiskett, *An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, “Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, Vol XXV, 1962, 3, s. 578-579.

stanowisko w tej sprawie. Uważał, że ci, którzy utrzymują, iż są muzułmanami, ale nie porzucili zwyczajów 'pogańskich', zasługują na miano niewiernych (*kuffar*). Określał ich jako najgorszych z ludzi, przeciwko którym należy wytoczyć w pełni uzasadnioną, zbrojną walkę⁶. Pobyt Al-Maghilego na ziemiach ludu Hausa (obecnej północnej Nigerii) okazał się ważnym wydarzeniem w rozwoju tamtejszej tradycji muzułmańskiej, która jemu właśnie przypisała miano prekursora ideologii reformatorskiej na tych obszarach.

W XVIII wieku bliskie Al-Maghilemu stanowisko co do statusu grzesznika prezentował miejscowy uczony muzułmański - Al-Hadżdż Dżibril Ibn Umar (zm. między 1768 a 1791). Według przekazów ustnych, wywodził się on z ludu Hausa, ale blisko dwadzieścia lat życia spędził w Mekce⁷. Podobnie jak Al-Maghili, uważał, że wyznawcy islamu, którzy dopuszczają się aktów nieposłuszeństwa wobec Boga, nie są wierzącymi. W jednym ze swoich dzieł tak o nich pisał:

Twierdzą, że wyznają islam, ponieważ poszczą i odmawiają modlitwy (...), w rzeczywistości jednak są niewiernymi. Istnieje wyraźna różnica między nimi a ludźmi szlachetnymi, którzy znają prawdę, czyli islam. Mieszanie płci i niestosowny strój kobiet są równoznaczne z porzuceniem szariatu. Podobnie, złe traktowanie sierot i posiadanie więcej niż czterech żon. Podobnie, zabieranie kobiet na wojny plemienne i znieszczenie prawa jest naśladowaniem pogańskich przodków. Podobnie, pozamałżeńskie stosunki, picie wina, zabójstwo i sprzedawanie w niewolę ludzi wolnych. Prawdziwy muzułmanin wie, że są to rzeczy zakazane⁸.

Dżibril Ibn Umar utożsamiał te czyny z lokalnymi zwyczajami, niezgodnymi z islamem, w istocie oznaczającymi utratę wiary. Choć potrzeba rozwiązania problemu 'zanieczyszczenia' religii prawdopodobnie już od dawna była przedmiotem dyskusji teologów muzułmańskich w Afryce Zachodniej, to jednak kompromis między 'ortodoksją' a 'herezją' przetrwał tutaj kilka wieków. Dopiero na początku XIX stulecia wstrząsnęli nim Fulanie, ogłaszając zbrojny dżihad przeciwko władcom hausańskim. Oczyszczenie islamu z niedozwolonych elementów i przywrócenie jego 'czystych' wartości stało się hasłem duchowego przywódcy tego reformatorskiego ruchu - Szajcha Usmana dan Fodio (1754-1817)⁹. Obszerną listę miejscowych zwyczajów, niezgodnych z 'prawdziwym' islamem, przedstawił on w swoich arabskojęzycznych dziełach¹⁰. Piętnował wszelkie przejawy politeizmu (*szirk*), zaniedbywanie

⁶ *Ibidem*, s. 583-585.

⁷ A.D.H. Bivar, M. Hiskett, *op. cit.*, s. 140-141.

⁸ *Ibidem*, s. 141-143.

⁹ Szerzej o tym zob. M. Kuś, *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Kraków 2003.

¹⁰ Jednym z nich jest *Bajan al-bida asz-szajtaniyya* (Wyjaśnienie o szatańskich innowacjach), stanowiące krótkie kompendium opinii prawników szkoły malikiickiej. Przytoczone przez Usmana przykłady innowacji pochodzą wyłącznie z dzieł autorów arabskich, nie mają one zatem wartości materiału źródłowego w badaniach nad ówczesnym stanem islamu w Afryce Zachodniej. Innym

obowiązków religijnych, wszechobecną korupcję i moralny upadek społeczeństwa. Podkreślał, że chociaż Hausańczycy uważają siebie za muzułmanów, to jednak nadal oddają cześć istotom innym niż Bóg, budują im świątynie i składają ofiary¹¹.

Wyplenienie tych praktyk, określanych przez Usmana dan Fodio terminem *bida*, i prowadzących do niewiary (*kufr*), było ważnym argumentem wspierającym proces jego religijnej odnowy (*tadżdid*) oraz uzasadniającym podjęcie zbrojnych działań przeciwko władcom hausańskim. O statusie tych, którzy twierdzą, że są muzułmanami lecz nie porzucili swoich dawnych zwyczajów, Usman pisał: „nie ma wątpliwości, że są to politeiści i nie ma wątpliwości, że święta wojna przeciwko nim jest lepsza i bardziej chwalebna niż dżihad przeciwko niewiernym”¹². Szajch polemizował jednak ze stanowiskiem Dżibrila Ibn Umara, *notabene* swojego nauczyciela, którego darzył dużym szacunkiem. Uważał bowiem, że nie można nazywać niewiernym muzułmanina tylko dlatego, że popełnił on wielki grzech. Usman twierdził, że prawdziwego aktu niewiary dopuszczają się właśnie ci, którzy rzucają klątwę *takfiru* na nieposłusznych Bogu muzułmanów. Szajch ostrzegał przed tym przypominając, że krew i honor wierzących są chronione prawem. Utrzymywał zatem, że nieposłuszny wierzący (*fasik*) jest nadal muzułmaninem, a popełnienie śmiertelnego grzechu nie może być wystarczającym powodem wykluczenia go ze wspólnoty: „Zaprawdę, nieposłuszeństwo (*fisk*) nie prowadzi do upadku wiary, ani do powstawania innowacji (...) Kto zaś podziela opinię wyznawców tej fałszywej ideologii, niechaj wie, że jest to karygodna herezja, naśladowująca doktrynę wymyśloną przez charydżytów”¹³. Według Usmana dan Fodio, wydawanie osądu o utracie wiary nie może być wynikiem spekulacji pojedynczych osób lecz jednomyślniej opinii uczonych. O muzułmanach, którzy niesłusznie oskarżali swoich braci o porzucenie islamu, Szajch pisał:

to są ci, którzy uważają za niewiernych muzułmanów popełniających grzechy śmiertelne, takie jak niedbanie o strój swoich żon, przebywanie kobiet razem z mężczyznami, pozabawianie sierot ich praw i posiadanie więcej niż czterech żon. Choć te czyny są zabronione przez konsensus uczonych (*idżma*), doktryna tych ludzi jest całkowicie skorumpowana, ponieważ zgodne stanowisko ortodoksów potwierdza, że muzułmanin nie może zostać wyklęty z powodu nieposłuszeństwa, bo to jest droga charydżytów i mutazylitów¹⁴.

ważnym utworem Usmana dan Fodio, poświęconym zagadnieniom teologicznym i prawnym oraz zakazanym innowacjom, jest *Ihja as-sunna wa-ichmad al-bida* (Ożywienie sunny i usunięcie innowacji). Szerzej o tym zob. M. Hiskett, *The Sword of the Truth. The Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, New York-Toronto 1973, s. 52-53.

¹¹ Do tych kwestii Usman dan Fodio odniósł się w swoim dziele, zatytułowanym *Siradž al-ichwan* (Lampa dla braci). Zob. M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 570.

¹² *Siradž al-ichwan*. Zob. M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 584.

¹³ *Nasa'ih al-umma al-muhammadija* (Dobre rady dla społeczności muzułmańskiej). Zob. M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 589-590.

¹⁴ M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 588n.

Uzasadniając swój dżihad przeciwko władcom hausańskim, Usman dan Fodio obarczył ich winą za upadek społeczności muzułmańskiej¹⁵ i oskarżył o łączenie islamu z 'pogaństwem', skutkujące porzuceniem wiary (*irtad*). Takfiryzm Szajcha miał zatem legalizować jego cele polityczne. Aby obalić rządy dynastii hausańskich, dowodził on, że ich sposób sprawowania władzy jest charakterystyczny dla niewiernych. Przejawiał się bowiem w takich praktykach, jak dziedziczenie urzędów, ściąganie podatków niezgodnych z islamem, przekupność sędziów, wykorzystywanie Koranu do celów magicznych, nielegalne zdobywanie majątków, czy zachowanie zwyczaju posypywania głowy piaskiem¹⁶. Wytaczając te zarzuty, Szajch wzywał ludność hausańską do wypowiedzenia posłuszeństwa swoim władcom i przyłączenia się do jego ruchu reformy¹⁷.

W czasach Usmana dan Fodio nie było jednak zgodności wśród uczonych muzułmańskich co do sposobu zreformowania religii. Niektórzy opowiadali się bowiem nie za walką zbrojną lecz za stopniowymi przemianami społeczeństwa. Bardziej umiarkowani uczeni byli raczej zwolennikami odnowy poprzez pokojowe nauczanie zasad religii: „Zastaliśmy mieszkańców tego kraju pogrążonych w ignorancji. Czy mamy bronić im, aby zrozumieli islam?”¹⁸. W okresie napiętych relacji między religią muzułmańską a wierzeniami rodzimymi, istniała zatem tendencja zmierzająca do wypracowania *modus vivendi*. Takie stanowisko reprezentowali jednak ci uczeni, których Usman dan Fodio uważał za skorumpowanych i podlegających do niezgody¹⁹. Oskarżał ich o to, że kierują się jedynie żądzą władzy i korzyściami materialnymi. Pisał, że pomimo znajomości arabskiego „studiują księgi, opowieści i przekazy, które fałszywie przypisują religii Boga oraz twierdzą, że są spadkobiercami proroków, a naszym obowiązkiem jest za nimi podążać”²⁰. Reforma Usmana dan Fodio miała objąć nie tylko zwykłych muzułmanów, ale także uczonych. Szajch uważał, że poprzez rozwój religijnej edukacji ludzie będą mogli poznać 'czyste' zasady wiary i wprowadzać je w życie. W tym procesie nauczania ważną rolę miała odegrać nowa, dobrze

¹⁵ A. Dallal, *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850*, "Journal of the American Oriental Society", Vol. 113, 1993, 3, s. 354.

¹⁶ Kwestiom władzy Usman dan Fodio poświęcił w całości swoje dzieło *Kitab al-fark bajn wilajat ahl al-islam wa-bajn wilajat ahl al-kufr* (Księga różnicy między władzą muzułmańską a władzą niewiernych). Zostało ono wydane przez M. Hisketta, *Kitāb al-farq: A Work on the Habe Kingdoms Attributed to 'Uthmān Dan Fodio*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", XXIII, 1960, 3, s. 558-579. Wspomniany tu zwyczaj posypywania głowy piaskiem był rozpowszechniony w Afryce Zachodniej. Uważano go za niezgodny z silnie podkreślaną w islamie koncepcją osobistej godności oraz z obowiązkiem okazywania czci jedynie Bogu. Według Usmana dan Fodio zwyczaj ten naruszał zatem ideę jedyności Boga (*tauhid*).

¹⁷ A.D.H. Bivar, *The Wathiqat ahl al-Sudan. A Manifesto of the Fulani Jihad*, "Journal of African History", 2, 1961, 2, s. 235-243.

¹⁸ M. Hiskett, *The Development...*, s. 83.

¹⁹ M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 580-581.

²⁰ *Siradž al-ichwan*. Por. M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 581.

wykształcona elita, biegła w naukach islamu i zaangażowana na rzecz dobra ogółu wierzących²¹.

Ważny element misji Usmana dan Fodio stanowił kontekst eschatologiczny. W Afryce Zachodniej, wśród muzułmanów rozpowszechniona była wiara w zbliżający się koniec świata i zesłanie mahdiego – ‘prowadzonego przez Boga’ mesjasza, który będzie ostatnim reformatorem islamu²². Zgodnie z tą koncepcją, zakorzeniło się przekonanie, że w każdym wieku pojawi się odnowiciel religii (*mudžaddid*), uważany za poprzednika mahdiego. Wierzący nie powinni jednak biernie oczekiwać na Sąd Ostateczny, lecz muszą się nań przygotować. Ich obowiązkiem jest zatem wytyczenie wyraźnej granicy między tym, co dobre i zgodne z islamem a tym, co złe, oraz oczyszczenie religii objawionej ze wszystkiego, co nią nie jest. Usman dan Fodio pisał:

I zgodnie z tym, co zostało przekazane, na początku każdego wieku Bóg ześle do ludzi uczonego, aby zreformował religię. Jego zadaniem będzie nakazywanie tego, co uznane, i zakazywanie tego, co naganne²³, naprawienie spraw ludzi i ustanowienie sprawiedliwości wśród nich, wspieranie prawdy przeciwko próżności, uciskanych przeciwko ciemiężycielom. I tym będzie się on odróżniał od innych uczonych mężów swojej epoki²⁴.

Choć Usman dan Fodio był przez swoich zwolenników utożsamiany z eschatologicznym mesjaszem, sam Szajch uważał siebie jedynie za jego poprzednika oraz reformatora na miarę swoich czasów. Jego walka przeciwko łączeniu islamu ze zwyczajami niemuzułmańskimi przeciwstawiała się jednak bezkompromisowym i ekskluzywistycznym postawom nawiązującym do tradycji charydżyckiej. Wprawdzie piętnowanie niedozwolonych innowacji (*bida*) było bliskie stanowisku wahhabickiemu, nie oznacza to jednak, że Usman dan Fodio wzorował się na tej ideologii, o której zresztą prawdopodobnie słyszał. Istotna różnica dotyczyła bowiem podejścia do sufizmu, uznanego przez wahhabitów za herezję. Elita fulańska była natomiast związana z bardzo popularnym w północnej Nigerii bractwem kadirijja, a Usman dan Fodio uchodził za świętego (*wali*). Jego nauczyciel, Dżibril Ibn Umar, z którym Szajch polemizował w kwestii statusu grzesznika, mógł natomiast pozosta-

²¹ L. Brenner, M. Last, *The Role of Language in West African Islam*, „Africa”, Vol. 55, 1985, 4, s. 432-446.

²² Szerzej na ten temat zob. E. Siwierska, *Tradycje mahdystyczne w Afryce Zachodniej*, „Afryka”, 10, 1999, s. 13-26.

²³ Por. Koran 3:104: „I niech powstanie spośród was naród, który wzywa do dobra, nakazuje to, co jest uznane, i zakazuje tego, co jest naganne. Tacy będą szczęśliwi!” Zob. też 3:144; 9:71; 9:112. Nawiązuje do tego także sunna. W jednym z hadisów Prorok powiedział: „Nakazuj to, co jest dobre, zakazuj tego, co jest złe. Jeśli tak nie postąpisz, Bóg sprawi, że będą tobą rządzić ludzie źli, a ci najgorsi, nawet jeśli będziesz ich wzywać, nie zechcą przyjść”. Cytuję za: Mahomet, *Mądrości Proroka (Hadisy)*, wybór, przekład i wstęp J. Danecki, Warszawa 1993, s. 43.

²⁴ *Siradž al-ichwan*. Por. M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 584.

wać pod wpływem znanej tutaj ideologii charydżyckiej. Jeden z badaczy zwraca jednak uwagę na to, że od XVII w. w Afryce Zachodniej terminu 'charydżyta' (*charidž*) używano w znaczeniu 'odszczępieniec; schizmatyk' albo 'innovator' i tak właśnie pojęcie to rozumiał Usman dan Fodio. Z drugiej jednak strony, doktryna, że nieposłuszeństwo Bogu prowadzi do utraty wiary (*kufir*), jest także cechą wahhabizmu, a z tą ideologią zapewne zetknął się nauczyciel Szajcha, kiedy przebywał w Arabii²⁵. Literatura z czasów Usmana dan Fodio i jego następców dowodzi, że spopularyzowany przez niego termin *bida* w XIX w. miał znaczenie pejoratywne i obejmował szeroki zakres godnych potępienia czynów, a rozpustny muzułmanin (*fasik*) był często utożsamiany z niewiernym (*kafir*). Ten duchowy przywódca dżihadu w Afryce Zachodniej stał się wzorem dla przyszłych reformatorów. Zbudował także kalifat, który przetrwał niemal sto lat, aż do podboju kolonialnego. Chęć jego przywrócenia przyswieca radykalnym odnowicielom islamu we współczesnej Nigerii.

Takfiryzm we współczesnym islamie nigeryjskim

W latach 50. i 60. ubiegłego stulecia do konfliktu na tle oskarżeń o zanieczyszczenie islamu obraźliwymi innowacjami doszło w środowisku nigeryjskich sufich. Rzecz dotyczyła, mogłoby się wydawać, drobnego elementu rytualnego, jakim jest pozycja rąk podczas modlitwy. Praktykę krzyżowania rąk na piersiach (*kabd*) zapoczątkowali w Nigerii zwolennicy senegalskiego uczonego, Ibrahima Niassa (1900-1975), założyciela Społeczności Obfitej Łaski - odgałęzienia bractwa sufickiego tidżanijja²⁶. *Kabd* stało się ważnym symbolem tego ruchu, który zdobył dużą popularność wśród muzułmanów nigeryjskich. Tymczasem sufi należący do kadirijji, którzy modlili się z rękami opuszczonymi (*sadl*), pojawienie się *kabd* uznali za karygodną innowację. Członkowie kadirijji odwoływali się do sunny Proroka, starając się dowieść, że większość hadisów dotyczących tej kwestii wspiera argumenty na korzyść *sadl*. Uzasadniali swoje stanowisko również tym, że opuszczanie rąk podczas modlitwy ma w Nigerii długą tradycję, a ich krzyżowanie jest herezją (*bida*), która wprowadziła ferment i poróżniła muzułmanów. Powoływali się także na przyjętą w islamie nigeryjskim tradycję szkoły malickickiej, nakazującą trzymania się *sadl*, oraz na to, że w taki właśnie sposób modlił się Usman dan Fodio. Wprowadzony w 1965 r. zakaz stosowania *kabd* w meczetach był wymierzony w imamów związanych z ruchem Ibrahima Niassa i ograniczał ten sposób odmawiania modlitwy do kultu prywatnego. Kwestia ta przestała wywoływać kontrowersje, kiedy udało się zawrzeć kompromis i zarówno *kabd*, jak i *sadl* uznano za dopuszczalne.

Do znacznie poważniejszego konfliktu w islamie nigeryjskim doszło pod koniec lat 70. ubiegłego wieku. Kryzys ten wywołał Abubakar Gumi (1922-1992),

²⁵ M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 595-596.

²⁶ Szerzej o tym ruchu E. Siwierska, *Bractwo Tidżanijja w świetle piśmiennictwa hausa*, Warszawa 2007, s. 210-241.

wpływowy uczony, któremu bliska była ideologia wahhabicka. Jego stosunek do sufizmu, jako obraźliwej dla islamu innowacji (*bida*), przerodził się w długoletnią walkę przeciwko kadiriji i tidżaniji, w której Abubakar Gumi wykorzystał nie tylko swoją pozycję, ale także wszelkie dostępne mu środki. Krytykując charakter islamu w północnej Nigerii, Gumi pisał:

Tak, jak było w czasach Usmana dan Fodio, podobnie i dzisiaj większość muzułmanów to ignoranci nie mający podstawowej wiedzy o islamie. W rezultacie religia jest obraźliwie mieszana z lokalnymi zwyczajami, zabobonami i przeżytkami pogańskich tradycji Hausa. Taki trend szerzy się i przenika każdą dziedzinę życia do tego stopnia, że przeciętny muzułmanin nie dostrzega granicy między islamem a innowacjami i bezwartościowymi elementami tradycyjnymi. Jest to tym bardziej oburzające, jeśli uświadomimy sobie, że taki stan rzeczy, utrwalony przez społeczeństwo, obecnie jest usprawiedliwiany i legalizowany przez wielu materialistycznie nastawionych uczonych, w celu utrzymania tego porządku dla ochrony własnych interesów²⁷.

Teologiczną podstawą miażdżącej krytyki sufizmu było arabskojęzyczne dzieło Abubakara Gumiego, przełożone później na język hausa²⁸. W walce z bractwami wspierała go, powstała w 1978 r. i działająca do dzisiaj, organizacja o nazwie Stowarzyszenie do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny (Dżama'at Izalat al-Bid'a wa-Ikamat as-Sunna)²⁹. W październiku tego roku, jej założyciel publicznie zaapelował do muzułmanów, aby nie wydawali swoich córek za mąż za sufich, których nazwał niewiernymi (*kuffar*)³⁰. Członków tidżaniji i kadiriji okrzyknęto 'politeistami', oddającymi cześć zwykłemu śmiertelnikowi³¹. Dzięki zakrojonej na szeroką skalę antysufickiej propagandzie udało się osłabić autorytet szajchów - przywódców bractw, odciąć ich od źródeł dochodów poprzez krytykę pobieranych przez nich opłat, jako niezgodnych z islamem, oraz doprowadzić do tego, że wielu muzułmanów zerwało swoje związki z kadiriją i tidżaniją. Obraz sufizmu został przez jego przeciwników sprowadzony do 'oszustwa', dzięki któremu szajchowie nie tylko zdobywają zwolenników i realizują swoje egoistyczne, głównie materialne cele, ale także wprowadzają do islamu 'szatańskie innowacje', aby go zniesławić i podważyć jego fundamenty³². W dokumencie programowym Stowarzyszenia do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny można przeczytać:

²⁷ Sulaiman Khalid, *Izala Movement and Religious Reform in Northern Nigeria: A Case Study of Sokoto*, Sokoto 1985, s. 1.

²⁸ Dzieło to, zatytułowane *Al-Akida as-sahiha bi-muwafakat asz-szari'a* (Czysta wiara zgodna z przepisami szariatu), było podstawą mojego artykułu: *Abubakara Gumiego koncepcja reformy islamu w Nigerii*, „Afryka”, 40, 2014, s. 43-70.

²⁹ Szerzej o tej organizacji zob. S. Brakoniecka, *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014.

³⁰ R. Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston 1997, s. 253.

³¹ *Ibidem*, s. 348.

³² *Ibidem*, s. 351.

Wierzmy, że Prorok przekazał i niczego nie zataił z tego, co Bóg zesłał za jego pośrednictwem dla całej ludzkości. Objawienie zawarte w Koranie, zesłane za życia Proroka, jest jedyną rzeczą, na której można polegać, i my musimy się na tym opierać (...) Kto twierdzi, że nawiązuje kontakty z Prorokiem, albo że Prorok odwiedza go we śnie lub w inny sposób, ten jest kłamcą, gdyż jego słowa przeczą werseom 30-31 sury 39, gdzie jest powiedziane: „Zaprawdę, ty jesteś śmiertelny i oni są śmiertelni”. Dlatego muzułmanin, który w ten sposób obraża Boga i Jego Posłańca, jest niewiernym, dopóki nie okaże skruchy. Sprzeciwiamy się każdemu muzułmaninowi, który wprowadza coś, czego nie było w islamie, i twierdzi, że Bóg objawił mu to po śmierci naszego Przywódcy, proroka Muhammada³³.

Abubakar Gumi starał się zdyskredytować sufich, zarzucając im, że w istocie lekceważą oni nawet nakazy swoich własnych przywódców religijnych, a zatem są ignorantami³⁴. Odpierając ataki, przywódcy bractw starali się natomiast pokazać, że ich przeciwnicy lekceważą wyrażoną w Koranie ideę wspólnoty religijnej: „Nie sprzeczczać się między sobą, bo osłabiecie i odejdzie od was wasza moc. Bądźcie cierpliwi! Zaprawdę, Bóg jest z cierpliwymi!” (8:46), oraz: „Zaprawdę, ten wasz naród – to naród jedyny! I ja jestem waszym Panem, przeto czcicie Mnie!” (21:92). Dopiero po kilku latach udało się doprowadzić do kompromisu. Skonfliktowane strony zgodziły się zrezygnować z wzajemnych oskarżeń o *kufr* i uznać, że muzułmanin, który nazywa drugiego muzułmanina niewiernym, sam zasługuje na takie miano³⁵. Uzgodniono ponadto, że każdy uczony powinien ograniczyć się do tej specjalności w islamie, w której jest biegły, i nie wypowiadać się o sprawach leżących w kompetencji innych³⁶. Posługiwanie się metodą takfiryzmu skrytykowało wówczas wielu muzułmanów niezwiązanych ani z bractwami sufickimi, ani z organizacją wspierającą Abubakara Gumiego. Argumentowali oni, że nawet, jeśli ktoś uznaje sufizm za innowację (*bida*), to nie powinien określać członków bractw niewiernymi³⁷. Jednym z negatywnych efektów tego konfliktu było osłabienie kadirijji i tidżanijji oraz spowodowanie głębokiego rozłamu (*fitna*) w islamie nigeryjskim. Za pozytywny skutek można natomiast uznać współpracę rywalizujących ze sobą bractw, które zjednoczyły się w obronie sufizmu. Z upływem czasu Stowarzyszenie do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny zrewidowało swoje

³³ *Ibidem*, s. 352. Por. hadis: „Najstraszniejszym kłamstwem jest przypisywanie sobie cudzego ojca, wmawianie własnym oczom, że widzą coś, czego nie zobaczyły i twierdzenie, że Wysłannik Boga powiedział coś, czego nie powiedział”. Cytuję za: Mahomet, *Mądrości...*, s. 77-78.

³⁴ Abubakar Gumi powoływał się na rzekomą wypowiedź eponima kadirijji, Abd al-Kadira al-Dżilaniego, że ten, kto gra na bębnie podczas modlitwy w meczecie, jest niewiernym i trzeba wytożyć przeciwko niemu walkę. W ten sposób chciał zdyskredytować członków tego bractwa, którzy podczas swoich rytuałów, zwanych *bandiri*, używają tych instrumentów.

³⁵ R. Loimeier, *op. cit.*, s. 282; 343-345..

³⁶ Informacja o tym ukazała się w gazecie „New Nigerian“, 19 stycznia 1988.

³⁷ R. Loimeier, *op. cit.*, s. 286-287.

antysufickie stanowisko, choć wielu członków tej organizacji nadal nie ukrywa niechętnego stosunku do sufizmu³⁸.

Abubakar Gumi miał także swój udział w wykluczeniu ze społeczności muzułmańskiej ruchu ahmadijja³⁹. Kiedy na początku lat 60. ubiegłego stulecia ahmadijja zakładała swoje ośrodki na północy Nigerii, Gumi zaczął postrzegać ich obecność jako zagrożenie dla tutejszego islamu. Oskarżał członków tego ruchu o wprowadzenie niedozwolonych innowacji, tłumaczył i wydawał dzieła głównych jego przeciwników⁴⁰. Kiedy w 1974 r. Liga Świata Muzułmańskiego uznała ahmadijję za ugrupowanie heretyckie, rezolucja ta została przyjęta przez Naczelną Radę do Spraw Islamu w Nigerii. Na skutek tych wydarzeń ahmadijja utraciła znaczną część swoich członków⁴¹. Ci, którzy pozostali w jej szeregach, nadal uważają siebie za muzułmanów. Zgodnie z przyświecającą im zasadą: „nienawiść do nikogo, miłość do wszystkich”, wykazują chęć współpracy z tymi braćmi w wierze, którzy również taką wolę wyrażają:

Definicję muzułmanina odnajdujemy w Koranie i hadisach. W wersecie 94 sury 4 Bóg powiedział: „O wy, którzy wierzycie! Kiedy wchodzicie na drogę Boga, miejcie jasne rozeznanie i nie mówcie temu, kto wam zaofiaruje pokój: Ty nie jesteś wierzącym”. I tak właśnie mówi ahmadijja. W rzeczywistości to my wprowadziliśmy w Nigerii *salam alaikum*. Bóg powiedział, że muzułmanami są ci, którzy wierzą w Niego, w Jego anioły, posłańców i w święte księgi. Jeżeli zatem inni udowodnią, że my nie wierzymy w Boga, anioły albo w święte księgi, to wtedy mogą uznać nas za niewiernych. Sam Prorok powiedział, że kto wymówił słowa szahady, ten jest muzułmaninem⁴².

Efektom procesu radykalizacji islamu w północnej Nigerii, jaki miał miejsce pod koniec lat 70. ubiegłego stulecia⁴³, są ruchy o charakterze salaficko-wahha-

³⁸ R. Loimeier, *Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa*, „Journal of Religion in Africa”, 33, 2003, 3, s. 255.

³⁹ Ten ruch, założony przez Mirzę Ghulama Ahmada (1835-1908), pojawił się najpierw na zachodzie Nigerii (w latach 20. XX w.), gdzie zdobył wielu członków. Zob. M. Hiskett, *The Development...*, s. 291. Członkowie ahmadijji uważają, że wyznają prawdziwy islam. Koran i sunna są dla nich podstawowymi źródłami wiary. Kładą też nacisk na wykorzenienie praktyk niemuzułmańskich. Odrzucają stosowanie przemocy w szerzeniu wiary.

⁴⁰ Szerzej na ten temat zob. H.J. Fisher, *Ahmadiyyah: A Study in Contemporary Islam on the West African Coast*, Oxford 1963.

⁴¹ I.A.B. Balogun, *Islam versus Ahmadiyyah in Nigeria*, Lahore 1977, s. 3.

⁴² Fragment wypowiedzi przywódcy ahmadijji w Nigerii w wywiadzie udzielonym dla Islam Online. Zob. <https://theartofmisinformation.wordpress.com/.../the-ahmadiyya-jamaat-between-islam-and-heresy/> [dostęp: 2016-06-09].

⁴³ Oprócz wahhabickiej wersji islamu, którą upowszechnił Abubakar Gumi, inspiracją dla współczesnych reformatorów islamu w północnej Nigerii stała się także ideologia egipskich Braci Muzułmanów. Znaczącą rolę odegrały również echa rewolucji irańskiej z 1979 r., dzięki którym w tradycyjnie sunnickim islamie nigeryjskim pojawili się zwolennicy szyizmu. Wielu przedstawicieli tych radykalnych ruchów to absolwenci uniwersytetów w Arabii Saudyjskiej, Pakistanie, Sudanie i Malezji.

bickim, opozycyjne wobec współczesnego państwa, utożsamianego z autorytarnym. Podważając legalność podporządkowania się muzułmanów świeckiej władzy, przywódcy tych fundamentalistycznych organizacji dążą do zastąpienia jej rządami islamu. Nie są jednak zgodni co do sposobu realizacji tego celu. Jedni opowiadają się za zmianami ewolucyjnymi, prowadzącymi w przyszłości do ustanowienia państwa islamskiego. Inni wybierają metodę konfrontacji z rządem nigeryjskim, stosując przemoc i terroryzm. W sferze ideologicznej ruchy te kładą nacisk na jedność Boga (*tauhid*), pierwszorzędne znaczenie Koranu, szariatu oraz wzoru proroka Mahometa w procesie odnowy społeczności muzułmańskiej. Nie akceptując *status quo*, krytykują tych, którzy współpracują z 'niewiernym' rządem nigeryjskim. Jako propagatorzy 'jedynej słusznej wersji islamu', uzurpują sobie prawo do własnej interpretacji zasad wiary. Przyczyn moralnego upadku wyznawców islamu dopatrują się nie tylko w korumpujących wzorcach Zachodu, ale także w postępowaniu muzułmańskich elit politycznych, które nie przeciwstawiają się westernizacji⁴⁴. Charakterystyczną cechą tych reformatorów jest także ich antyżydowskie i antychrześcijańskie nastawienie⁴⁵.

Jednym z najbardziej kontrowersyjnych 'odnowicieli' islamu w północnej Nigerii był, pochodzący z Kamerunu, Muhammada Marwa (1927?-1980), znany pod przydomkiem Maitatsine. Temu ekscentrycznemu kaznodziei, przyświecało hasło: „Niech Bóg przeklnie każdego, kto się ze mną nie zgadza”⁴⁶. Twierdził on, że doznał licznych objawień, które porównywał z misją Mahometa. Założył własne meczety i zyskał pokaźną rzeszę zwolenników wywodzących się głównie z ubogiej i zmarginalizowanej części społeczeństwa muzułmańskiego. Za jedyne źródło islamu uważał Koran, który interpretował na swój własny sposób. Odrzucał hadisy, jako teksty nieobjawione, o nie potwierdzonej autentyczności. Propagowaną przez siebie wersję wiary uważał za tę najwłaściwszą, dlatego swoim zwolennikom zakazywał utrzymywania kontaktów z muzułmanami, którzy nie przyłączyli się do jego ruchu. Za zakazane (*haram*) uważał między innymi korzystanie z wytworów nowoczesnej technologii. Ten walczący z 'herezjami' kaznodzieja nie widział jednak nic niezgodnego z islamem w tym, że uznał się za proroka, reformatora islamu i muzułmańskiego mesjasza, a w tekście wyznania wiary zamienił imię Mahometa na swoje własne.

⁴⁴ R. Loimeier, *Patterns...*, s. 254-255.

⁴⁵ Powołują się oni na Koran 5:51: „O wy, którzy wierzycie! Nie bierzcie sobie za przyjaciół Żydów i chrześcijan; oni są przyjaciółmi jedni dla drugich. A kto z was bierze sobie ich za przyjaciół, to sam jest spośród nich. Zaprawdę, Bóg nie prowadzi drogą prostą ludu niesprawiedliwych!”. Zob. też Koran 5:57.

⁴⁶ Szerzej o tym ruchu zob. E. Isichei, *The Maitatsine Risings in Nigeria, 1980-1985: A Revolt of the Disinherited*, „Journal of Religion in Africa”, Vol. XVII, 1987, 3, s. 194-208; Abimbola Adesoji, *Between Maitatsine and Boko Haram: Islamic Fundamentalism and the Response of the Nigeria State*, „Africa Today”, 57, 2011, 4, s. 98-119.

W nurcie salaficko-wahhabickim sytuuje się działalność Społeczności Ludzi Sunny, Misji i Dżihadu (Dżama'at Ahl as-Sunna wa-ad-Da'wa wa-al-Dżihad), znanej powszechnie pod nazwą Boko Haram. Badacze wywodzą rodowód tej organizacji zarówno z jej negatywnego stosunku do nowoczesnej edukacji⁴⁷, jak i z antysufickiej ideologii, spopularyzowanej przez Abubakara Gumiego⁴⁸. Według ideologów Społeczności Sunny, Misji i Dżihadu, ich organizacja opiera się na dosłownym rozumieniu Koranu i sunny Proroka oraz na praktykach pierwszych trzech generacji prawych muzułmanów (*as-salaf as-salih*). Kładą nacisk na czynny monoteizm (*tauhid uluhi*)⁴⁹, rozumiany jako koraniczny obowiązek zwalczania wszystkich przejawów politeizmu (*szirk*) oraz ludzi niewierzących. Utrzymują, że Koran i sunna, jako jedyne źródła wiary, są najlepszym i wystarczającym przewodnikiem, odpowiednim na każde czasy. Twierdzą, że wśród muzułmanów jest wielu politeistów (*muszrikun*), których trzeba nawrócić na drogę prawdy. Według nich, głównym problemem jest to, że współczesna *umma* odeszła od *tuhidu*. Dążąc do odrodzenia dogmatu o jedności Boga, chcą wykorzenić, innowacje (*bida*), zniekształcające pierwotne zasady islamu⁵⁰. Ich program (*manhadż*) naprawy tej sytuacji ma zatem na celu praktyczną realizację wiary w Boga jedynego. Klątwą *takfiru*, legalizującego przemoc, okładają muzułmanów nie podzielających ich ideologii. Największymi wrogami islamu są dla nich także zwolennicy demokracji i przedstawiciele władzy, która nie opiera się w pełni na szariacie i naukach islamu. Świeckie systemy współczesnej władzy uważają za niewierne (*kufr*) i bałwochwalcze (*taghut*)⁵¹. Zbrojny bunt przeciwko rządowi niezgodnym z islamem uważają zatem nie tylko za uzasadniony, ale także za obowiązek religijny. Istotnym

⁴⁷ Według członków tej organizacji, edukacja typu europejskiego (określana w języku hausa terminem *boko*), której początki w Nigerii sięgają okresu kolonialnego, jest niezgodna z naukami islamu i dlatego zakazana (*haram*) dla muzułmanów.

⁴⁸ Muhammad Sani Umar, *The Popular Discourses of Salafi Radicalism and Salafi Counter-radicalism in Nigeria: A Case of Boko Haram*, "Journal of Religion in Africa", 42, 2012, s. 120.

⁴⁹ Jest to koncepcja Muhammada Ibn Abd al-Wahhaba (1703/1704-1792). Zob. J. Danecki, *Podstawowe...*, s. 422-423.

⁵⁰ Założyciel tej organizacji – Muhammad Yusuf nawoływał w swoich kazaniach do obalenia rządu nigeryjskiego i zastąpienia go władzą muzułmańską. Nie uznawał również zwierzchnictwa sułtana Sokoto, duchowego przywódcy wszystkich muzułmanów nigeryjskich, spadkobiercy Usmana dan Fodio. Za religijnie zakazaną (*haram*) uważał nie tylko świecką edukację oraz nauki niezgodne z Koranem (np. teorię ewolucji Darwina), ale także uprawianie sportu, bycie kibicem oraz oglądanie filmów, w których, jak twierdził muzułmanie są zawsze przedstawiani w bardzo niekorzystnym świetle. Zob. Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 126-127.

⁵¹ Arabski termin *taghut* pochodzi od czasownika *tagha* ('buntować się; naruszać prawo; przekraczać granice'). W Koranie występuje w znaczeniu 'idola; fałszywego bóstwa', utożsamianego z Szatanem. Zob. Koran 2:256-257; 4:51; 4:60; 4:76; 5:63; 16:36; 39:17. W ideologii salafickiej słowo to jest ogólnym określeniem tych wszystkich, których obarcza się odpowiedzialnością za sprowadzanie muzułmanów z 'właściwej' drogi islamu. Termin ten odnosi się także do każdej władzy uważanej za antyislamską, wspierającą materializm i świeckość. *Taghutem* określa się również osoby oskarżane o próbę wprowadzenia zachodniego systemu wartości do świata islamu.

aspektem ich nauk jest wspieranie swoich braci w wierze i okazywanie wrogości wobec niemuzułmanów (*al-wara wa-al-bara*).

Sposoby identyfikowania zniekształceń islamu

Wprowadzanie zmian w rytuałach i praktykach islamu, uważanych za *bida*, od dawna będące przedmiotem dyskusji muzułmańskich uczonych⁵², postrzegano jako skutek niewłaściwego rozumienia sunny. Uzasadniając pejoratywne znaczenie innowacji, odwoływano się do wypowiedzi Proroka, który przed nimi przestrzegał⁵³. Według przekazów tradycji, Mahomet powstrzymywał się od inicjowania nowych zwyczajów w obawie, że inni zaczną go naśladować⁵⁴. Prorok powiedział: „Trzymajcie się mocno mojego postępowania i zwyczaju moich prowadzonych słuszną drogą następców, i wystrzegajcie się innowacji, bo każda nowinka jest błędem”⁵⁵; „Jeśli ktoś wprowadza do naszej wiary coś, co do niej nie należy, trzeba to potępić. Zwyczaj, który nie jest przez nas pochwalany, powinien zostać potępiony”; „Najlepszą mową jest Księga Boga, a najlepszym wzorem jest przykład Mahometa; najgorszą rzeczą jest wprowadzanie do wiary nowych elementów, a każda innowacja jest złą radą”⁵⁶.

Niektóre zwyczaje zostały uznane za *bida* dlatego, że naśladowały praktyki żydowskie lub chrześcijańskie, były pomysłem pojedynczych osób albo określonych grup muzułmanów, na przykład sufich. Nawet jeśli w niektórych innowacjach dopatrywano się przejawów religijności, to jednak istniała obawa, że ich utrwalenie podważy rangę szariat. Takie stanowisko prezentowali prawnicy, według których wprowadzanie nowych elementów rytualnych prowadzi do przesady (*mubalagha*) w oddawaniu czci Bogu⁵⁷. Uważali oni zatem, że nie można dopuścić do ich rozwoju i trzeba przestrzegać przed nimi wierzących. Termin *bida* stosuje się zatem w celu odróżnienia tych praktyk, które przeciwstawia się ‘czystej’, zgodnej z szariatem wersji islamu. W sunnizmie oskarżenia o wprowadzanie innowacji mogą być wysuwane wobec przedstawicieli tej samej szkoły prawa, i tak jest w Nigerii,⁵⁸ albo w stosunku do zwolenników innych szkół.

⁵² M. Fierro, *The Treatises against Innovations (Kutub al-bid'ah)*, „Der Islam”, 69, 1992, 2, s. 204n. Słowo *bida* nie pojawia się w Koranie. W surze 46:8-9 jest powiedziane, że Muhammad nie jest innowatorem (*mubtadi*), ponieważ nie był pierwszym prorokiem zesłanym do ludzi przez Boga, i miał za zadanie jedynie przekazanie objawienia.

⁵³ M. Fierro, *op. cit.*, s. 205.

⁵⁴ *Riyadh as-Salihin of Imam Nawawi*, translated from the Arabic by Muhammad Zarfulla Khan, London 1975, s. 58 (hadis 231).

⁵⁵ *Riyadh...*, s. 41 (hadis 158).

⁵⁶ *Ibidem*, s. 44 (hadisy 170 i 171).

⁵⁷ Jeden z hadisów powiada: „W przesadzie nie znajdziecie prawdziwej religii”. Zob. Mahomet, *Mądrości...*, s. 31.

⁵⁸ Nawet Abubakar Gumi, któremu ze względu na jego wahhabicką orientację znacznie bliższa była szkoła hanbalicka, zawsze kierował się przyjętą w Nigerii tradycją malikicką.

Potrzeba przystosowania zasad islamu do zmieniających się czasów wymogła jednak odróżnianie innowacji uznanych za konieczne od tych zagrażających ‘czystości’ religii. Choć z teologicznego punktu widzenia pojęcie *bida* utożsamiano z podważaniem sunny, to jednak mogło być ono także stosowane jako leksykalny synonim terminów oznaczających coś nowego i uzupełnienie szariatu⁵⁹. Autorami większości klasyfikacji *bida* byli przedstawiciele szafi’ickiej i malikickiej szkoły prawa. Asz-Szafi’i (zm. 820) powiadał, że istnieją dwa rodzaje innowacji (*muhdasat*). Te, które nazywał błędem (*dalala*), uważał za sprzeczne z Koranem, sunną, postępowaniem towarzyszy Proroka i ich następców oraz z konsensusem uczonych (*idźma*). Do drugiej kategorii natomiast zaliczał te, które nie są złe same w sobie i nie podważają źródeł islamu⁶⁰. Podobnie, inni prawnicy szafi’iecy odróżniali zwyczaje powszechnie uznane za naganne od praktyk zaakceptowanych przez większość uczonych jako chwalebne akty pobożności⁶¹. Innowacje dzielono także na takie, które mają oparcie w szariacie oraz te nie posiadające żadnego w nim uzasadnienia. Dla zwolenników ścisłego przestrzegania prawa muzułmańskiego obie te kategorie były natomiast nie do przyjęcia. Klasyfikacja wzorowana na gradacji grzechów w islamie zakłada z kolei istnienie innowacji ‘wielkich’ (*bida kabira*) oraz ‘małych’ (*bida saghira*), ale zgodnie z taką koncepcją wszystkie należy uznać za grzech. Każda mniej szkodliwa nowinka może bowiem stać się dużym zagrożeniem, jeśli będzie stosowana jawnie i uporczywie⁶². W późniejszych podziałach, wzorowanych na kategoriach uczynków w prawie muzułmańskim, wyróżnia się innowacje zakazane (*muharram*), nieuznawane i potępiane (*makruh*), dopuszczane przez szariat (*mubah*), zalecane (*mandub*) oraz obowiązkowe (*wadżib*)⁶³. Brak zgodności w podejściu do tej kwestii był zapewne jednym z powodów utrwalania zwyczajów określanych jako *bida*. Różne stanowiska uczonych na poszczególnych obszarach geograficznych islamu mogły być dodatkowym czynnikiem sprzyjającym legitymizowaniu tego zjawiska, zwłaszcza tam, gdzie było ono powszechnie akceptowane⁶⁴.

Według wielu prawników muzułmańskich, nie wszystkie nowe praktyki mogą być zakazane (*haram*) wyłącznie dlatego, że nie istniały w pierwszym wieku islamu. Zwolennicy takiego stanowiska powołują się na hadisy uznane za autentyczne, które przekazują, że już w czasach Proroka zainicjowano pewne zwyczaje, nigdy nie praktykowane i nie nakazywane przez Mahometa. Wprowadzano je

⁵⁹ V. Rispler, *Toward a New Understanding of the Term bid'a*, “Der Islam”, 68, 1991, 2, s. 320n.

⁶⁰ M. Fierro, *op. cit.*, s. 205n.

⁶¹ *Ibidem*, s. 211.

⁶² V. Rispler, *op. cit.*, s. 325n.

⁶³ M. Fierro, *op. cit.*, s. 206. Taki podział stosował także Abubakar Gumi.

⁶⁴ V. Rispler-Chaim, *The 20th Century Treatment of an Old Bida': Laylat Al-Nisf min Sha'abān*, “Der Islam”, 72, 1995, 1, s. 86; 88.

zapewne w przekonaniu, że są one dobre dla muzułmanów i zgodne nie tylko z nakazem Koranu: „O wy, którzy wierzycie! Skłaniajcie się i wybijajcie pokłony! Czujcie waszego Pana! Czyńcie dobro! Być może, będziecie szczęśliwi!” (22:77), ale także z hadisem: „Kto wprowadza do islamu dobre obyczaje, temu należy się za nie nagroda, a także nagroda należna tym, którzy te zwyczaje stosują, a to wcale nie pomniejsza ich nagrody. Kto zaś do islamu wprowadza złe obyczaje, na tego spadnie kara za nie i kara za postępowanie tych, którzy się do nich stosują, a to nie pomniejsza ich kary”⁶⁵.

Oskarżenia o praktykowanie *bida* nie skutkują jednak wykluczeniem ze społeczności muzułmańskiej. Znacznie poważniejsze następstwa ma klątwa *takfiru*, czyli uznanie kogoś za niewiernego. W historii islamu w północnej Nigerii obie te formy napiętnowania są jednak ściśle ze sobą związane. Często bowiem następstwem demaskowania *bida* jest wytaczanie zarzutów o porzucenie wiary i próba wyłączenia określonych grup muzułmanów z *ummy*. Tak poważny rozłam (*fitna*), będący skutkiem ogłoszenia *takfiru*, jest jednak sprzeczny z ideą braterstwa muzułmanów, do której odwołują się najważniejsze źródła islamu. W Koranie Bóg powiada: „Wierni są przecież braćmi! Ustanawiajcie więc pokój między waszymi dwoma braćmi i bójcie się Boga! (...) I nie zniesławiajcie siebie samych; i nie obrzucajcie się wyzwiskami. Jakże złe jest słowo ‘zepsucie’ – po przyjęciu wiary” (49:10-11)⁶⁶. Ten koraniczny apel wspierają także liczne hadisy: „Muzułmanin jest dla muzułmanina świętością. Nietykalna jest jego krew, jego honor i jego majątek”⁶⁷; „Łatwiej Bogu przejść do porządku dziennego nad końcem świata niż nad zabójstwem muzułmanina”⁶⁸; „Jeżeli muzułmanie powstaną przeciwko sobie z mieczem w rękę, wówczas zarówno ci, co zabijali, jak i ci, co zostali zabici, znajdą się w ogniu piekielnym”⁶⁹. Prorok powiedział również: „Wierzący nie będą bezpieczni ze swoją wiarą, dopóki krew będzie przelewana niesprawiedliwie”⁷⁰; „Rzucanie klątwy na wierzącego jest równoznaczne z uśmierceniem go”⁷¹; „Niech nikt nie zarzuca swojemu bratu grzechu albo niewiary, bo jeśli są to zarzuty niesłuszne, obróć się przeciwko oskarżycielowi”⁷².

Tymczasem działalność wielu reformatorów islamu w Nigerii charakteryzuje próba wykluczenia z *ummy* tych, których obarcza się odpowiedzialnością za wprowadzenie niedozwolonych innowacji. Mogą to być jednostki albo grupy

⁶⁵ Mahomet, *Mądrości...*, s. 45.

⁶⁶ W innym jednak miejscu Koran dopuszcza rzucanie klątwy na grzeszników. Zob. 7:44-45; 11:18-19.

⁶⁷ Cytuję za Mahomet, *Mądrości...*, s. 52.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 55.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 68-69.

⁷⁰ *Riyadh...*, s. 57 (hadis 222).

⁷¹ *Ibidem*, s. 263 (hadis 1556). Por. hadis 1559.

⁷² *Ibidem*, s. 264 (hadis 1565). Por. hadis 1564 oraz 1739, s. 291.

muzułmanów uznane za nieortodoksyjne, przeciwko którym wyznawcy ‘czystej’ wiary są zmuszeni wytoczyć walkę. Dla Usmana dan Fodio byli to władcy hausańscy, którym zarzucał rządzenie niezgodne z zasadami islamu, a dla Abubakara Gumiego – sufi i członkowie ahmadijji. Metodą obrońców krytykowanych praktyk pozostaje próba znalezienia oparcia w Koranie lub sunnie, w celu uprawomocnienia danej innowacji i uzasadnienia jej rozwoju w islamie. Prześledzenie wcześniejszych poglądów na temat zwyczaju określonego jako *bida* powinno dowiedzieć, że ma on nie tylko przeciwników, ale także zwolenników. Skoro zatem niektórzy prawnicy i teolodzy wspierali określone innowacje, oznacza to, że problem ich legalności lub braku uprawomocnienia nie może zostać rozstrzygnięty. I tak jest do dzisiaj.

Podobnie rzecz się ma z argumentacją zaczerpniętą z Koranu, który zawiera wersety ‘solidne’, nie budzące wątpliwości (*ajat muhkamat*) oraz dwuznaczne, dające możliwość różnych interpretacji i alegorycznego ich rozumienia (*ajat mutaszabihat*). W Koranie czytamy: „On jest tym, który zesłał tobie Księgę. W niej są znaki solidne – one stanowią istotę Księgi – i inne – dwuznaczne. Ci, co w sercach mają skłonność do zwątpienia, postępują za tym, co w niej jest wieloznaczne, poszukując niezgody i dążąc do wyjaśnienia tego, co niejasne; lecz nikt nie zna tego wyjaśnienia, tylko Bóg!” (3:7). Próbując rozwiązać ten problem, jedna strona konfliktu opowiada się za rozumieniem alegorycznym, druga zaś odwołuje się do dosłownego znaczenia powyższego wersetu. Stanowisko, że akceptuje się istnienie *ajat mutaszabihat*, jest wspierane przekonaniem, iż oprócz Boga jedynie określona grupa uczonych jest w stanie zrozumieć wersety dwuznaczne. Aby wydobyć ich sens, trzeba natomiast sięgnąć do interpretacji alegorycznej⁷³. Na podstawie uzasadnionej konieczności posługiwania się tą drugą metodą członkowie kadirijji i tidżanijji mogli odpierać ataki Abubakara Gumiego na ‘kontrowersyjne’ teksty sufickie, których nie chcieli zrozumieć wahhabici, odrzucający taką interpretację Koranu. Zanegowania lub zalegitymizowania *bida* można ponadto dokonać poprzez odwołanie się do dobrze znanego z historii islamu faktu albo do miejscowej tradycji. Tak zrobili przeciwnicy *kabd*, uzasadniając opuszczanie rąk podczas modlitwy, jako praktykę Usmana dan Fodio. Ta metoda jest przydatna szczególnie w sytuacji, kiedy nie można znaleźć jednoznacznego uzasadnienia w autorytatywnych źródłach pisanych. Przeciwnicy *bida* mogą dyskredytować swoich oponentów także na tej podstawie, że powołują się oni na argumenty pochodzące ze źródła uznanego za niewiarygodne (na przykład z komentarza sufickiego) albo na *idźmę* bez podania miejsca i generacji uczonych⁷⁴. Zdemaskowanie inicjatora innowacji, które nie mają wsparcia

⁷³ ‘Ali Abubakar Jabata, Muhammad Ibrahim an-Nafawi, *Raf’asz-szubuhata amma fi al-kadirijja wa at-tidżanijja min asz-szatahat*, Lagos 1978, s. 25. Por. R. Loimeier, *op. cit.*, s. 268-269.

⁷⁴ V. Rispler-Chaim, *op. cit.*, s. 83, 89.

w Koranie lub sunnie, charakterystyczne dla reformatorów muzułmańskich, ma dowieść, że uczynił on coś, czego Bóg nie nakazał. W ten sposób podważa się wiarygodność oponenta w oczach wierzących, oskarża o *kufr* i wyklucza ze wspólnoty.

Zjawisko reformizmu we współczesnej północnej Nigerii ma zróżnicowany charakter i przechodzi ewolucję: od antysufickiego po antyrządowy i antyświeciecki. W sferze ideologicznej kładzie nacisk na powrót do źródeł wiary i ochronę tożsamości muzułmańskiej przed obcymi wpływami, w sferze strategicznej zaś przejawia się w aktywności społecznej, politycznej i zbrojnej. Dyskusje o tym, co prawomocne i 'słuszne', w przeciwieństwie do tego, co uważa się za tendencje 'dewiacyjne', oraz konflikty między muzułmanami umiarkowanego nurtu a ich przeciwnikami o radykalnych poglądach, stały się nieodłącznym elementem islamu w Nigerii. Do podjęcia misji odnowy upoważnia reformatorów ich przekonanie, że *umma* jest grzeszna i zeszła z właściwej drogi, co przejawia się w zagrażających 'prawdziwej' wierze innowacjach. Pojęcie *bida* jest rozumiane bardzo szeroko, zwłaszcza jeśli za jedyne kryterium uważa się zgodność danego zwyczaju z sunną. W działalności odnowicieli religii ważną rolę odgrywa również deklarowane przez nich przywiązanie do romantycznego ideału islamu z okresu jego świetności⁷⁵. Reformizm można też postrzegać jako reakcję na zmieniający się świat, w którym muzułmanie powinni żyć zgodnie z zasadami wiary. Opowiadając się za *idżtihadem* i krytykując naśladownictwo (*taklid*), reformatorzy kładą nacisk na prawo jednostki do samodzielnego interpretowania źródeł wiary i społecznych relacji oraz podważania prawomocności obecnych władz i państwowych instytucji⁷⁶. Aby zrozumieć zjawisko radykalizmu w islamie nigeryjskim, nie można także pominąć mariażu pobożności ze sprawami doczesnymi. Poprzez budowanie zaplecza zwolenników, przywódca religijny czerpie korzyści materialne. To ci 'wierni wyznawcy' przekazują środki na jego utrzymanie. Im więcej zdoła ich zjednać dla swojej ideologii, tym większy będzie jego prestiż. Ta reputacja przekłada się z kolei na wpływy polityczne i dostęp do związanych z tym materialnych korzyści. Aby zdobyć masowe poparcie, trzeba jednak wykazać się głęboką wiedzą o islamie, szczególną pobożnością oraz poświęceniem dla spraw religii.

Dążenia reformatorskie w północnej Nigerii są ponadto osadzone w długiej na tych obszarach tradycji takfiryzmu. Oprócz haseł powrotu do pierwotnego islamu, ucieka się on do przemocy, wytaczając wojnę przeciwko tym 'złym' muzułma-

⁷⁵ M. Hiskett, *The Development...*, s. 183.

⁷⁶ R. Loimeier, *Patterns...*, s. 260.

nom. W rękach radykalnych kaznodziei stał się metodą wymierzania kary tu i teraz, gdy tymczasem nawet w Koranie nie przewidziano sankcji za wiele czynów, pozostawiając tę kwestię do rozstrzygnięcia przez Boga w życiu przyszłym. Dla współczesnych reformatorów charakterystyczny jest także nacisk na tłumaczenie i popularyzację świętych tekstów, moralizatorski dyskurs skierowany przeciwko przejawom społecznej destrukcji, ‘przesądom’ oraz wszelkim formom rzekomych innowacji. Brak jednego dla wszystkich muzułmanów autorytetu uprawnionego do rozstrzygania kwestii prawnych i teologicznych oraz orzekania, czym jest ‘ortodoksja’, a co można uznać za ‘herezję’, sprzyja uzurpowaniu sobie prawa do propagowania ‘jedynie słusznej’ wersji islamu przez jednostki lub grupy wyznawców. Różnice w podejściu do *bida*, nawet wśród przedstawicieli tej samej szkoły prawa, dowodzą nieustannych napięć między teorią a praktyką. Dopóki ktoś nie poczuje się zobligowany do wyłączenia tych zwyczajów ze swojej społeczności, dopóty wyznawcy będą wierzyć, że są one ‘czyste’ i pobożne⁷⁷.

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

Bibliografia

- Adesoji Abimbola, *Between Maitatsine and Boko Haram: Islamic Fundamentalism and the Response of the Nigeria State*, “Africa Today”, 57, 2011, 4, s. 98-119.
- Balogun I.A.B., *Islam versus Ahmadiyyah in Nigeria*, Lahore 1977.
- Bivar A.D.H., *The Wathiqat ahl al-Sudan. A Manifesto of the Fulani Jihad*, “Journal of African History”, 2, 1961, 2, s. 235-243.
- Bivar A.D.H., Hiskett M., *The Arabic Literature of Nigeria to 1804: A Provisional Account*, “Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, Vol. XXV, 1962, 1, s. 104-149.
- Brakoniecka S., *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch ;Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014.
- Brenner L., *The Role of Language in West Africa*, “Africa”, Vol. 55, 1985, 4, s. 432-446.
- Dallal A., *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850*, “Journal of the American Oriental Society”, Vol. 113, 1993, 3, s. 341-359.

⁷⁷ M. Fierro, *op. cit.*, s. 240.

- Danecki J., *Bóg i Jego język. Szkic językoznawstwa teologicznego*, [w:] H. Janowski (red.), *Z Mekki do Poznania. Materiały 5. Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej Poznań, 9-10 czerwca 1997*, Poznań 1998.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
- Doi Abd ar-Rahman, *Islam in Nigeria*, Zaria 1984.
- Fierro M., *The Treatises against Innovations (kutub al-bida')*, "Der Islam", Band 69, 1992, H. 2, s. 204-246.
- Grabowski W., *Fundamentalizm muzułmański na Bliskim Wschodzie*, Gdańsk 2013.
- Hiskett M., *Material Relating to the State of Learning among the Fulani Before their Jihād*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", Vol. XIX, 1957, 3, s. 550-578.
- Hiskett M., *Kitāb al-Farq: A Work on the Habe Kingdoms Attributed to 'Uthmān Dan Fodio*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", Vol. XXIII, 1960, 3, s. 558-579.
- Hiskett M., *An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", Vol. XXV, 1962, 3, s. 577-596.
- Hiskett M., *The Development of Islam in West Africa*, London-New York 1984.
- Isichei E., *The Maitatsine Risings in Nigeria, 1980-1985: A Revolt of the Disinherited*, "Journal of Religion in Africa", Vol. XVII, 1987, 3, s. 194-208.
- Koran*, przekład i komentarz J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Kuś M., *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Kraków 2003.
- Loimeier R., *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston 1997.
- Loimeier R., *Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa*, "Journal of Religion in Africa", 33, 2003, 3, s. 237-262.
- Mahomet, *Mądrości Proroka (Hadisy)*, wybór, przekład i wstęp J. Danecki, Warszawa 1993.
- Rispler V., *Toward a New Understanding of the Term Bid'a*, "Der Islam", Band 68, 1991, Heft 2, s. 320-328.
- Rispler-Chaim V., *The 20th Century Treatment of an Old Bid'a: Laylat Al-Nisf min Sha'bān*, "Der Islam", Band 72, 1995, Heft 1, s. 82-97.
- Riyadh as-Salihin of Imam Nawawi*, translated from the Arabic by Muhammad Zarfulla Khan, London 1975.
- Sani Muhammad Umar, *The Popular Discourses of Salafi Radicalism and Salafi Counter-radicalism in Nigeria: A Case Study of Boko Haram*, "Journal of Religion in Africa", 42, 2012, s. 118-144.

Siwierska E., *Tradycje mahdystyczne w Afryce Zachodniej*, „Afryka”, 10, 1999, s. 13-26.

Siwierska E., *Bractwo Tidżanijja w świetle piśmiennictwa hausa*, Warszawa 2007.

Siwierska E., *Abubakara Gumiego koncepcja reformy islamu w Nigerii*, „Afryka”, 40, 2014, s. 43-70.

POLSKA NA WSCHODZĄCYCH RYNKACH AFRYKI SUBSAHARYJSKIEJ NA PRZYKŁADZIE RPA

Streszczenie

Rosnące znaczenie Afryki w międzynarodowych stosunkach gospodarczych oraz większa współzależność gospodarek wymagają nowych wzorców współdziałania Polski z tą częścią świata. Celem artykułu jest ukazanie szans przed którymi stoi Polska na wschodzących rynkach subsaharyjskich na przykładzie RPA. Państwo to bowiem może stać się swoistą „kotwicą” polskich interesów na tym kontynencie. W artykule ukazano dynamikę, charakter i zakres zmian zachodzących w gospodarkach państw Afryki Subsaharyjskiej. Przedstawiono istotę fenomenu Afryki jako rynku perspektywicznego dla polskich przedsiębiorstw. Na tym tle scharakteryzowano potencjał ekonomiczny RPA, wskazując na najbardziej rozwinięte gałęzie jej gospodarki. Jednocześnie przedstawione w pracy konkluzje mogą być przydatne dla polskich podmiotów funkcjonujących lub chcących zainwestować na rynku południowoafrykańskim i szerzej, afrykańskim. Opisano przesłanki warunkujące stan i zakres relacji wzajemnych między Polską a RPA. Scharakteryzowano ramy instytucjonalno-prawne – te mające charakter bilateralny, jak i te wynikające z umów między UE a RPA, m.in. z Umowy o partnerstwie gospodarczym (*Economic Partnership Agreement*, EPA). Wskazano na wyzwania i słabości związane z polską aktywnością gospodarczą na rynku południowoafrykańskim, tak w wymiarze działań podejmowanych przez rząd i podmioty prywatne, jak i przez samorząd gospodarczy i terytorialny.

Słowa kluczowe:

RPA, Afryka Subsaharyjska, rynki wschodzące, potencjał gospodarczy, Umowa o partnerstwie gospodarczym (EPA), polskie przedsiębiorstwa, ekspansja gospodarcza, ekonomizacja polskiej polityki zagranicznej

Wstęp

Afryka Subsaharyjska (49 państw z 54 położonych na kontynencie) charakteryzuje się w ostatnich latach znaczną dynamiką wzrostu i zmian gospodarczych. O tym, że region ten to nie tylko obszar ubóstwa i biedy, ale przede wszystkim

ogromnego potencjału i perspektyw ekonomicznych, świadczą dane makroekonomiczne. Rosnące znaczenie Afryki w gospodarce światowej potwierdzają zgodnie dane i analizy opracowane przez Bank Światowy, MFW, Organizację Współpracy Gospodarczej i Rozwoju, Afrykański Bank Rozwoju, Program Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju, Komisję Narodów Zjednoczonych dla Afryki, raporty Ernst & Young. Fakt, iż takie mocarstwa, jak Francja, Wielka Brytania, Stany Zjednoczone, Japonia, a ostatnio ChRL, Republika Korei (Korea Południowa) czy Indie, „.../ są aktywne w Afryce świadczy o tym, iż kontynent ten posiada atuty przyciągające zainteresowanie państw trzecich”¹. Dziś w Afryce obecni są wszyscy najważniejsi aktorzy sceny globalnej: ci starzy, jak były mocarstwa kolonialne, i ci nowi, m.in. państwa azjatyckie². Przez ponad dwie dekady, po 1989 r., Afryka dla polskiej klasy politycznej jawiła się jako kontynent daleki i egzotyczny, na liście priorytetów praktycznie nieznajdujący miejsca. Głównym celem polskiej dyplomacji była bowiem koncentracja na działaniach związanych z akcesją do instytucji Zachodu. Jednak wraz z zarysowującym się zjawiskiem „afrykańskiego renesansu” gospodarczego następuje z jednej strony zwiększone zainteresowanie polskich przedsiębiorców tą częścią świata, z drugiej strony redefinicja polskiej polityki wobec tego kontynentu. Należy wskazać na postępującą tzw. ekonomizację polskiej polityki zagranicznej. Ten „wzrost roli motywacyjnej czynników ekonomicznych ma swoje przełożenie na zadania realizowane przez polski rząd i dyplomację w Afryce”³. Mają one przede wszystkim wspierać ekspansję eksportową i inwestycyjną polskich przedsiębiorstw na rynkach afrykańskich, a także budować na nich wizerunek Polski jako wiarygodnego partnera gospodarczego. Jest to szczególnie istotne w kontekście kurczących się tradycyjnych rynków Polski (kryzys strefy euro i sankcje gospodarcze nałożone na UE przez Rosję). Uruchamiając w 2013 r. program „Go Africa” Polska zaakcentowała gotowość do większej aktywności w tej części świata. W latach 2012-2014 obroty handlowe z Afryką wzrosły o 26%. Wynoszą one obecnie ponad 4,86 mld USD, z czego ok. 23% przypada na RPA.

RPA nie odnotowuje na tle innych krajów afrykańskich tak imponującego wzrostu gospodarczego (według raportu African Economic Outlook 2016 osiągnął on poziom 1,3% w 2015 r. Dla porównania średnia dla Afryki Subsaharyjskiej to około 3,6% w 2015 r.), poza tym targają nią strajki, boryka się z napięciami społecznymi⁴. Dość wymowny jest tytuł jednej z analiz

¹ W. Lizak, *Polityka Polski wobec państw afrykańskich*, [w:] *Polityka zagraniczna Polski po wstąpieniu do NATO i do Unii Europejskiej*, red. S. Bieleń, Warszawa 2010, s. 423.

² K. Zajączkowski, *Stosunki wybranych państw Azji z Afryką. Studium porównawcze*, [w:] *Region Azji i Pacyfiku w latach 1985-2015. Ciągłość i zmiana w regionalnym systemie międzynarodowym*, red. A. Jarczeńska i J. Zajączkowski, Warszawa 2016, s. 593-627.

³ W. Lizak, *op. cit.*, s. 418.

⁴ *African Economic Outlook 2016. Sustainable Cities and Structural Transformation*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP),

przygotowanych przez MFV: „South Africa: The battle for jobs, growth and equality”⁵.

Mimo wszystko RPA to wciąż jedno z najważniejszych i najbogatszych państw na kontynencie afrykańskim. To także jedyny afrykański przedstawiciel w grupie 20. największych gospodarek świata (G-20) oraz w grupie BRICS (od 2011 r.) – obejmujących poza RPA: Brazylię, Indie, Chiny oraz Rosję. Ponadto w latach 2011–2012 RPA była niestałym członkiem Rady Bezpieczeństwa ONZ. Gospodarka południowoafrykańska wyróżnia się spośród afrykańskich wielkością, strukturą (rozbudowany sektor usługowy i przemysłowy) oraz silnie skonsolidowanym rynkiem z coraz większymi potrzebami konsumpcyjnymi i z planowanymi wielkimi rządowymi inwestycjami. Zaistnienie Polski na gospodarczej mapie RPA stwarza możliwości polskiej ekspansji nie tylko na rynku południowoafrykańskim i regionalnym (Wspólnota Rozwoju Afryki Południowej - *Southern African Development Community*, SADC), ale także stanowi punkt wyjścia do dalszej ekspansji na całym kontynencie.

Celem artykułu jest przedstawienie potencjału gospodarczego RPA na tle rozwijającego się rynku afrykańskiego; ukazanie szans na pogłębienie współpracy gospodarczej między Polską a RPA i z tym związanych wyzwań, przed którymi stoi polski rząd i podmioty gospodarcze. Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie czy istniejące mechanizmy i instrumenty powstałe w ramach ekonomizacji polskiej polityki zagranicznej wobec Afryki (m.in. program „Go Africa”), a także wynikające z członkostwa Polski w strukturach UE (Wspólna Polityka Handlowa) są wystarczające, by zdynamizować potencjał tkwiący w dwustronnej współpracy gospodarczej; w jakim stopniu i czy efektywnie Polska realizuje globalny wymiar polskiej polityki zagranicznej, polegający m.in. na dywersyfikacji polskiego handlu zagranicznego, ukierunkowując go na Afrykę.

Afryka jako rynek wschodzący

Obiageli Ezekwesili, były wiceprezydent Banku Światowego odpowiedzialny za region Afryki, zwraca uwagę na wyraźny i wyczuwalny dynamizm ekonomiczny na kontynencie afrykańskim (“palpable dynamism”)⁶. Natomiast w raporcie McKinsey Global Institute pisze się o „przyspieszeniu afrykańskiego pulsu ekonomicznego, który nadaje kontynentowi nowej gospodarczej energii”⁷.

UN Economic Commission for Africa (UNECA). OECD Publishing, Paris 2016, s. 43; W.L. Kumo, O. Chulu, A. Minsat, *South Africa 2016. African Economic Outlook*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), UN Economic Commission for Africa (UNECA). OECD Publishing, Paris 2016, s. 3.

⁵ *South Africa: The battle for jobs, growth and equality*, October 01, 2013, IMF, <http://www.imf.org/external/pubs/ft/survey/so/SinglePodcastHighlight.aspx?PodcastID=271> [dostęp: 20.07.2016].

⁶ W. Schneidman, Z. A. Lewis, *The African Growth and Opportunity Act: Looking Back, Looking Forward*, Africa Growth Initiative Brookings Institution, June 2012, http://www.brookings.edu/~media/research/files/reports/2012/6/agoa/agoa_full_report.pdf [dostęp: 20.07.2016], s. 24; “Africa’s Pulse”, April 2012, vol. 5, World Bank, Washington, DC, s. 1.

⁷ *Lionson the Move: The Progress and Potential of African Economies*, McKinsey Global Institute, June 2010, s. 1.

Od pierwszej dekady XXI w. następuje stały i systematyczny wzrost gospodarczy państw Afryki. W latach 2001-2014 wyniósł on średnio ponad 5% (dla porównania w latach 80-90. oscylował w granicach około 2%) (tabela 1.).

Tabela 1. Dynamika wzrostu realnego PKB Afryki z podziałem na Północną i Subsaharyjską w latach 2001-2016 (w%)

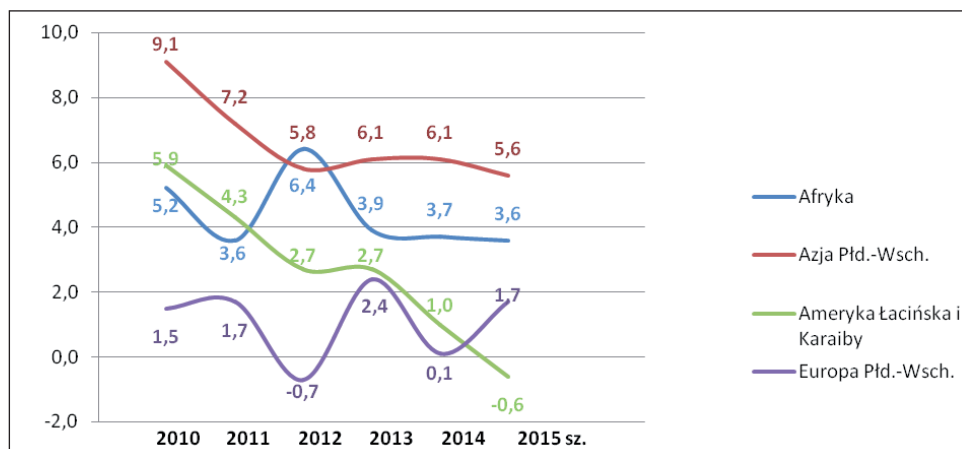
	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015 sz.	2016 p.
Afryka	4,3	5,7	5,2	5,6	5,9	6,2	6,4	5,6	3,1	5,2	3,6	6,4	3,9	3,7	3,6	3,7
Afryka Subsaharyjska	5,1	7,3	5,0	6,9	6,1	5,9	7,0	5,7	2,7	5,6	5,5	4,5	5,2	5,0	3,6	4
Afryka Północna	3,4	3,2	5,7	4,7	4,8	5,6	5,3	5,2	3,5	4,3	0,3	9,6	1,7	1,4	3,5	3,3

sz.- wartość szacunkowa, p. - prognoza

Źródło: *African Economic Outlook 2011. Africa and its Emerging Partners*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), UN Economic Commission for Africa (UNECA), OECD Publishing, Paris 2011, s. 21; *African Economic Outlook 2012. Promoting Youth Employment. Pocket Edition*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), UN Economic Commission for Africa (UNECA), OECD Publishing, Paris 2012, s. 11; *African Economic Outlook 2013. Structural Transformation and Natural Resources. Pocket Edition*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), UN Economic Commission for Africa (UNECA), OECD Publishing, Paris 2013, s. 7, 10; *African Economic Outlook 2014. Global Value Chains and Africa's Industrialisation. Pocket Edition*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), OECD Publishing, Paris 2014, s. 7-8; *African Economic Outlook 2015. Regional Development and Spatial Inclusion. Overview*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), OECD Publishing, Paris 2015, s. I-II; *African Economic Outlook 2016...*, op. cit., s. 43.

W latach 2015-2016 wzrost gospodarczy Afryki spadł do poziomu 3,6%, przede wszystkim z powodu globalnego spowolnienia gospodarczego i spadku cen surowców. Jednak gospodarka afrykańska jest drugą, po azjatyckiej, najszybciej się rozwijającą gospodarką, przewyższając średnią światową (3,1%), zdecydowanie wyprzedzając państwa strefy euro i inne państwa świata. W 2015 r. spośród 10 najdynamiczniej rosnących gospodarek na świecie, aż sześć stanowiły kraje afrykańskie: Etiopia, Demokratyczna Republika Konga, Wybrzeże Kości Słoniowej, Mozambik, Tanzania i Rwanda (patrz: wykres 1.).

Pomimo wielu nierozwiązanych wciąż problemów rozwojowych Afryka staje się atrakcyjnym partnerem w gospodarce światowej, zwłaszcza dotyczy to części

Wykres 1. Dynamika wzrostu realnego PKB Afryki na tle innych krajów rozwijających się w latach 2010-2015 (w %)

Źródło: *Economic Report on Africa 2016: Greening Africa's Industrialisation*, United Nations Economic Commission for Africa, Addis Ababa 2016, s. 3; *African Economic Outlook 2014. Global Value Chains and Africa's Industrialisation. Pocket Edition*, op.cit., s. 7-8; *African Economic Outlook 2016...*, op. cit., s. 43.

subsaharyjskiej. Według MFW i *African Economic Outlook* (AEO) średni wzrost w tej części świata wyniósł w latach 2004-2008 6,4%⁸. Po spadku w 2009 r. region ten charakteryzuje się ponownie wysokim wzrostem gospodarczym. Okazał się odporny zarówno na wstrząsy wewnętrzne (Arabska wiosna), jak i zewnętrzne – np. globalny kryzys⁹.

W 2016 r. wzrost dla całego kontynentu ma wynieść 3,7%, a w 2017 r. – 4,5%. Dla Afryki Subsaharyjskiej przewiduje się następujący wzrost w: 2016 – 4,0%, w 2017 – 4,9%. Dla Afryki Północnej: w 2016 - 3,3%, a w 2017 – 3,8%¹⁰.

Zakładane przez AEO przyspieszenie wzrostu gospodarczego w 2017 r. w Afryce opiera się na założeniu, iż nastąpi z jednej strony poprawa globalnej sytuacji

⁸ *Regional Economic Outlook. Sub-Saharan Africa. Building Momentum in a Multi-Speed World*, IMF, Washington 2013, s. 2; *World Economic Outlook 2013. Hopes, Realities and Risk*, IMF, Washington 2013, s. 67-69.

⁹ *African Economic Outlook 2012. Promoting Youth Employment. Pocket Edition*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), OECD Publishing, Paris 2012, s. 11, 16; *Regional Economic Outlook. Sub-Saharan Africa. Building...*, op. cit., s. 2; *Ernst & Young's attractiveness surveys. Africa 2013. Getting down to business*, 2013; *Ernst & Young's attractiveness surveys. Africa 2014. Executing growth*, 2014.

¹⁰ Autorzy raportów *African Economic Outlook* w statystykach tam prowadzonych zaliczają do Afryki Północnej następujące państwa: Algierię, Egipt, Libię, Mauretanię, Maroko i Tunezję. Raporty z 2012 i 2013 uwzględniają w statystykach 53 z 54 państw Afryki, bez Somalii. Raporty od 2014 r. uwzględniają już wszystkie 54 kraje Afryki.

makroekonomicznej i niewielki wzrost cen surowców na rynkach globalnych, z drugiej ustabilizowanie się sytuacji w Afryce Północnej.

Liderem wzrostu gospodarczego wśród regionów Afryki jest jej wschodnia część. W kolejnych latach tendencja ta ma się utrzymać. Drugim regionem jest Afryka Zachodnia. Chociaż w tym przypadku należy odnotować znaczny spadek wzrostu w latach 2015-2016 (tabela 2.). Jest to podyktowane przede wszystkim spadkami cen surowców na świecie i kwestiami związanymi z wybuchem epidemii Eboli na przełomie lat 2014/2015¹¹.

Tabela 2. Dynamika wzrostu realnego PKB regionów Afryki w latach 2014-2017 (%)

	2014	2015 sz.	2016 p.	2017 p.
Afryka	3,7	3,6	3,7	4,5
Afryka Środkowa	6,1	3,7	3,9	5,0
Afryka Wschodnia	6,5	6,3	6,4	6,7
Afryka Północna	1,4	3,5	3,3	3,8
Afryka Południowa	2,8	2,2	1,9	2,8
Afryka Zachodnia	6,0	3,3	4,3	5,5
Afryka z wyłączeniem Libii	4,2	3,7	3,8	4,5
Afryka Subsaharyjska	5,0	3,6	4,0	4,9
Afryka Subsaharyjska bez RPA	5,9	4,2	4,7	5,6

Źródło: *African Economic Outlook 2016...*, op.cit., s. 33.

Dość wysoki wzrost gospodarczy Afryki determinowany jest przede wszystkim wewnętrznym popytem, w tym konsumpcją prywatną i inwestycjami publicznymi w infrastrukturę, a także coraz ściślejszymi stosunkami handlowymi między Afryką a państwami azjatyckimi.

Rynek konsumencki krajów subsaharyjskich zwiększa się dwa-trzy razy szybciej niż w krajach OECD, a jego wartość szacuje się na 1 bln USD. Zakła-

¹¹ Epidemia Eboli zogniskowała się w trzech państwach Afryki Zachodniej (Liberii, Sierra Leone i Gwinei) i do marca 2015 r. doprowadziła do śmierci około 10 tys. osób i 25 tys. przypadków zakażeń. Spowodowała także skurczenie się gospodarek tych 3 państw, łącznie o około 1,4 mld USD PKB liczonego według PPP. Przewiduje się, że dopiero w 2016 r. gospodarki tych trzech państw w pełni wejdą na ścieżkę wzrostu. *African Economic Outlook 2015. Regional Development and Spatial Inclusion. Overview*, op. cit., s. III; *Economic Report on Africa 2015: Industrializing through trade*, United Nations Economic Commission for Africa, Addis Ababa 2015, s. 10; *The Economic Impact of Ebola on Sub-Saharan Africa: Updated Estimates for 2015*, World Bank, Washington, DC, January 20, 2015.

da się, że afrykańska klasa średnia w 2060 r. wzrośnie do 1,1 mld osób, tj. do około 50% ludności kontynentu¹². W Afryce szybko zwiększa się także liczba młodych mieszkańców miast. Dla inwestorów fakt ten oznacza z jednej strony potencjalnie olbrzymi rynek zbytu, z drugiej strony siłę roboczą¹³. Także miasta zaczynają odgrywać coraz ważniejszą rolę w całej gospodarce. Do roku 2030 przewiduje się, że 18 największych miast kontynentu osiągnie wartość 1,3 mld USD skumulowanej mocy wydatków. Do tego czasu liczba miast powyżej 3 mln mieszkańców ma wzrosnąć z 16 w 2012 r. do 34, stając się prężnymi aglomeracjami miejskimi¹⁴.

Analizy Banku Światowego (World Bank's Doing Business) zwracają uwagę na fakt, że spośród gospodarek świata, które w największym stopniu poprawiły warunki prowadzenia działalności gospodarczej, istotną część to państwa Afryki Subsaharyjskiej. W latach 2014-2015 w pierwszej dziesiątce takich państw znalazło się aż pięć z Afryki: Benin, Kenia, Mauretania, Senegal i Uganda¹⁵. Łącznie na państwa Afryki Subsaharyjskiej przypadło 30% wszystkich implementowanych w tym okresie na świecie regulacji i ustaw mających na celu poprawę otoczenia biznesu.

Potwierdzeniem dynamicznego rozwoju Afryki jest systematyczny awans tego kontynentu, przede wszystkim dzięki wynikom ekonomicznym Afryki Subsaharyjskiej, w raportach Ernst and Young. Za rok 2014 region ten uzyskał wśród analityków tej instytucji drugie miejsce w kategorii „najatrakcyjniejszy rynek”, znajdując się tuż za Ameryką Północną (tabela 3.)¹⁶.

¹² *Economic Report on Africa 2015...*, op. cit., s. 7; *African Economic Outlook 2012. Promoting Youth Employment*. Pocket Edition, op. cit., s. 12.

¹³ W raporcie przygotowanym przez Komisję Narodów Zjednoczonych dla Afryki (*UN Economic Commission for Africa, UNECA*) zauważa się, iż urbanizacja i dynamiczne zmiany demograficzne stanowią wyzwanie, jak i olbrzymią szansę dla kontynentu. W raporcie podkreśla się, iż rządy państw afrykańskich powinny wykorzystać m.in. wzrost kosztów pracy w Chinach i całej Azji i zachęcać do inwestowania w Afryce. Do 2100 r. populacja Afryki w wieku produkcyjnym będzie liczyła ponad 2 mld ludności i stanowić będzie 41% całej globalnej populacji w tym wieku (w 2010 r. było to 12,6% w skali globu). *Economic Report on Africa 2015...*, op. cit., s. XXIV, s. 58.

¹⁴ *Ernst & Young's attractiveness surveys. Africa 2014...*, op. cit., s. 34; zob. II część raportu *African Economic Outlook 2016. Sustainable Cities and Structural Transformation*, s. 143-266.

¹⁵ *African Economic Outlook 2016...*, op. cit., s. 84, 129; *African Economic Outlook 2015. Regional Development and Spatial Inclusion. Overview*, op. cit., s. II.

¹⁶ *Ernst & Young's attractiveness surveys. Africa 2014...*, op. cit., s. 34.

Tabela 3. Najatrakcyjniejszy rynek wg raportu E&Y

2011		2012		2013		2014	
1	Azja	1	Azja	1	Azja	1	Ameryka Północna
2	Ameryka Północna	2	Ameryka Północna	2	Oceania	2	Azja
3	Europa Zachodnia	3	Oceania	3	Ameryka Łacińska	3	Azja
4	Bliski Wschód	4	Europa Zachodnia	4	Ameryka Północna	4	Oceania
5	Oceania	5	Afryka	5	Afryka	5	Europa Zachodnia
6	Ameryka Łacińska	6	Bliski Wschód	6	Ameryka Środkowa	6	Ameryka Łacińska
7	Europa Wschodnia	7	Ameryka Łacińska	7	Europa Zachodnia	7	Bliski Wschód
8	Afryka	8	Europa Wschodnia	8	Bliski Wschód	8	kraje WNP
9	Ameryka Środkowa	9	Ameryka Środkowa	9	Europa Wschodnia	9	Europa Wschodnia
10	kraje WNP	10	kraje WNP	10	kraje WNP	10	Ameryka Środkowa

Źródło: Ernst & Young's attractiveness surveys. Africa 2014. Executing growth, 2014.

Rynek afrykański u progu drugiej dekady XXI w. charakteryzuje się znacznym wzrostem bezpośrednich inwestycji zagranicznych (BIZ) i obrotów w handlu zagranicznym. Czynniki te wpływają także na wzrost gospodarczy w Afryce i jej rozwój.

W ciągu ostatnich 15 lat wartość wymiany handlu zagranicznego Afryki znacznie wzrosła – w latach 2000-2008 średnio o 16%, a następnie od 2010 r. w tempie około 8,5%. Jak zauważa się w raporcie przygotowanym przez Konferencję Narodów Zjednoczonych ds. Handlu i Rozwoju (*United Nations Conference on Trade and Development*, UNCTAD): „rośnie ona (wartość) szybciej niż gdziekolwiek indziej, czy to w krajach rozwijających się, czy w ustabilizowanych i rozwiniętych gospodarkach”¹⁷. Wartość eksportu i importu afrykańskiego wzrosła z poziomu 251 mld USD w 1996 r. do 1 230 mld USD w 2013 r., odpowiednio 602 mld USD i 628 mld USD¹⁸ (w 2014 r. nastąpił nieznaczny spadek wartości). Choć wartość afrykańskiego handlu zagranicznego stanowi jedynie około 3,2% wszystkich obrotów handlowych na świecie, to znawcy ekonomii zwracają uwagę na znaczny potencjał w tym zakresie, jaki charakteryzuje ten kontynent¹⁹.

Afrykański eksport zdominowany jest przede wszystkim przez surowce energetyczne (ropa naftowa) i minerały (metale, kruszce, kamienie szlachetne itp.), na które przypada około 75% całego eksportu (tabela 4.)²⁰.

¹⁷ *Economic Development in Africa Report 2013. Intra-African Trade: Unlocking Private Sector Dynamism*, UNCTAD, New York and Geneva 2013, s. 8-10.

¹⁸ *African Economic Outlook 2014. Global Value Chains and Africa's Industrialisation*, Chapter 3, s. 75; *African Economic Outlook 2015. Regional Development and Spatial Inclusion*, Chapter 3, s. 75.

¹⁹ *Economic Report on Africa 2013. Making the Most of Africa's Commodities: Industrializing for Growth, Jobs and Economic Transformation*, United Nations Economic Commission for Africa, Addis Ababa 2013, s. 47.

²⁰ *African Economic Outlook 2015. Regional Development and Spatial Inclusion*, Chapter 3, s. 75.

Tabela 4. Najwięksi afrykańscy eksporterzy i importerzy w 2013 r.

pozycja	Eksporterzy			Importerzy		
	kraj	wartość (w mld USD)	% z ogółu	kraj	wartość (w mld USD)	% z ogółu
1	Nigeria	103	0,5	RPA	126	0,8
2	RPA	96	0,5	Egipt	58	0,4
3	Angola	69	0,4	Nigeria	56	0,4
4	Algieria	65	0,4	Algieria	55	0,4
5	Libia	44	0,3	Maroko	45	0,3

Źródło: *African Economic Outlook 2015. Regional Development and Spatial Inclusion*, Chapter 3, s.75.

W 2001 r. poziom BIZ w Afryce wynosił 20 mld USD w cenach bieżących. W 2015 r. BIZ w Afryce wyniosły już 54 mld USD. Szacuje się, iż w 2016 r. nastąpi wzrost BIZ w tej części świata do poziomu między 55-60 mld USD²¹. Choć na Afrykę przypada około 3,1% wszystkich napływających (*inflows*) BIZ, to coroczny raport UNCTAD z 2013 r. dotyczący inwestycji określa Afrykę jako: „a bright spot for FDI”²². Regionem szczególnie atrakcyjnym dla inwestorów jest część subsaharyjska. W 2007 r. napływ BIZ wynosił tam 27 mld USD, a w 2015 r. było to już ponad 41 mld USD, dla porównania, do północnej części tylko około 13 mld USD²³. Warto zaznaczyć, iż jeszcze w 2006 r. ponad 50% wszystkich BIZ do Afryki trafiało do Afryki Północnej. Jak piszą autorzy jednego z raportów „Afryka Subsaharyjska posiada potencjał inwestycyjny przebijający obecnie Azję Południowo-Wschodnią, Europę Wschodnią oraz Amerykę Łacińską”²⁴. Hilary Clinton kilka lat temu, pełniąc obowiązki sekretarza stanu, zauważyła, że „region ten oferuje najwyższą stopę zwrotu z BIZ niż jakikolwiek inny z rozwijających się”²⁵. Podobną tezę stawia raport McKinsey Global Institute²⁶.

²¹ *World Investment Report 2016. Investor Nationality: Policy Challenges. Key Messages and Overview*, UNCTAD, New York and Geneva 2016, s. 11-12; *Global FDI flows declined in 2014. China becomes the world's top FDI recipient*, „Global Investment Trends Monitor”, nr 18, 29 January 2015, UNCTAD, s. 4, 7.

²² *World Investment Report 2013: Global Value Chains: Investment and Trade for Development*, UNCTAD, New York and Geneva 2013, s. xvi, 38.

²³ Raport WIR do krajów Afryki Północnej zalicza: Algierię, Egipt, Libię, Maroko, Sudan, Tunezję. *Global FDI flows declined in 2014...*, *op. cit.*, s. 7; *World Investment Report 2013...*, *op. cit.*, s. 39-40, 213.

²⁴ *Africa-Europe on the Global Chessboard: The New Opening*, Central and Eastern Europe Development Institute (CEED Institute), Warsaw 2013, s. 28.

²⁵ *Remarks at the African Growth and Opportunity Act Forum to Mark Global Economic Statecraft Day*, 14 June 2012, Washington, DC, <http://www.state.gov/secretary/rm/2012/06/192327.htm> [dostęp: 20.07.2016].

²⁶ *Lionson the Move...*, *op. cit.*, s. 1-3.

Afryka, a zwłaszcza jej część subsaharyjska, w ostatnich latach odnotowuje istotny sukces gospodarczy. Jednocześnie należy zwrócić uwagę na wyzwania i zagrożenia dla afrykańskiej gospodarki, mające charakter lokalny (wewnętrzny) i globalny. Do pierwszych należy zaliczyć: brak stabilności w regionie Sahelu i Rogu Afryki oraz związane z tym konsekwencje, takie jak: rozwój terroryzmu międzynarodowego²⁷ i fala nielegalnej migracji wewnątrz kontynentu, dysproporcje rozwojowe, a także słabości polityki społecznej oraz niewystarczająca integracja regionalna kontynentu – polityczna i ekonomiczna (udział handlu wewnątrzafrykańskiego osiąga poziom 16% całości handlu zagranicznego Afryki, choć zauważalny jest postęp – w 2000 r. wynosił on 9%). Wśród globalnych wyzwań należy odnotować: ewentualny dalszy spadek cen surowców energetycznych na rynkach światowych, globalne spowolnienie gospodarcze (przewiduje się, że wzrost gospodarczy krajów G20 w latach 2010-60 wyniesie 2,7%; dla porównania w latach 1996-2010 wyniósł on 3,4%)²⁸, zwłaszcza niepewna sytuacja makroekonomiczna w strefie euro, a także ewentualne zbyt gwałtowne i większe niż by oczekiwano spowolnienie gospodarcze Chin – co mogłoby implikować spadkiem importu przez Pekin afrykańskiej ropy i innych surowców²⁹.

Istotnym czynnikiem determinującym dynamikę dalszych zmian gospodarczych w Afryce Subsaharyjskiej będzie proces transformacji politycznej i ekonomicznej w RPA. Państwo to będące jedną z największych gospodarek Afryki, stanowi swoisty *hub* technologiczny, infrastrukturalny i instytucjonalny. RPA jest jednym z najważniejszych partnerów politycznych i gospodarczych na kontynencie dla wiodących gospodarek świata, w tym dla UE. Współpraca UE z RPA oparta jest na Umowie o handlu, rozwoju i współpracy (*Trade, Development and Cooperation Agreement* – TDCA) podpisanej w Pretorii w 1999 r. Weszła w życie w 2004 i obejmuje 90% dwustronnego handlu. W 2009 r. rozszerzono tę umowę o przepisy na temat współpracy politycznej i gospodarczej. Wyrazem pogłębiających się wzajemnych relacji było ustanowienie w 2007 r. strategicznego partnerstwa. Od 2008 r. odbywają się coroczne spotkania na szczycie. Istotne znaczenie w relacjach wzajemnych będzie miała także Umowa o partnerstwie gospodarczym (*Economic Partnership Agreement*, EPA). 15 lipca 2014 r. zakończyły się na ten temat negocjacje między UE a państwami z grupy regionalnej EPA Afryka Południowa (określaną także jako grupa regionalna SADC EPA), w skład której weszła RPA. Umowa została podpisana 10 czerwca 2016 r. Poza RPA uczyniły to Botswa-

²⁷ K. Zajączkowski, *UE wobec problemu terroryzmu w Afryce Subsaharyjskiej*, „Stosunki Międzynarodowe - International Relations” 2015, nr 4, s. 293-318.

²⁸ *African Economic Outlook 2015. Regional Development and Spatial Inclusion. Overview*, *op.cit.*, s. X.

²⁹ „Africa’s Pulse”, April 2015, vol. 11, World Bank, Washington, DC, s. 2, 15, 17; J.M. Baffes, A. Kose, F. Ohnsorge, M. Stocker, *The Great Plunge in Oil Prices: Causes, Consequences, and Policy Responses*, „Policy Research Note PRN/15/01” 2015, March, World Bank, Washington, DC.

na, Lesotho, Mozambik, Namibia i Suazi³⁰. Obecnie dokument podlega procesowi ratyfikacji³¹.

Potencjał ekonomiczny RPA

RPA wytwarza 24% PKB Afryki mierzonego parytetem siły nabywczej (PPP). Jest jedną z czterech gospodarek afrykańskich zaliczanych przez Bank Światowy do krajów o średnim poziomie dochodu (*upper-middle income economy*), obok Botswany, Gabonu i Mauritiusa. RPA może się pochwalić najwyższym PKB *per capita* (nominalnym) spośród państw kontynentu, które wynosi około 5,7 tys. USD; dla porównania w Nigerii – około 2,7 tys. USD (dane za 2015 r.)³². RPA po Nigerii jest największą gospodarką kontynentu: PKB nominalne w 2015 dla RPA wyniosło 312 mld USD, dla Nigerii 490 mld USD; PKB PPP odpowiednio – 723 mld USD i 1,09 bln USD³³. Należy podkreślić innowacyjność gospodarki południowoafrykańskiej. Zyski z surowców stały się znaczącym kapitałem tworzącym podstawy rozwoju nowoczesnych branż gospodarki.

Gospodarka RPA opiera się głównie na usługach, które przynoszą około 70% PKB kraju. Należy wyróżnić zwłaszcza rozwinięty sektor usług finansowych i prawnych oraz dojrzały rynek finansowy. Południowoafrykańska giełda zajmuje 15. miejsce na świecie pod względem kapitalizacji rynkowej. RPA charakteryzuje się również silnie rozwiniętym przemysłem oraz produkcją, w której dominuje przetwórstwo rolno-spożywcze, przemysł samochodowy (12% eksportu wyrobów przemysłowych), chemiczny (skoncentrowany na produkcji paliw, plastiku i farmaceutyków), metalurgiczny oraz odzieżowy. Coraz większą rolę odgrywa przemysł ICT. Liczbę telefonów komórkowych w tym kraju szacuje się na 78 mln, co oznacza penetrację rynku na poziomie 151%. RPA przodkuje w Afryce pod względem wysokości inwestycji w zakresie rozwoju

³⁰ Angola, jako jeden z krajów najslabiej rozwinięty (*Least Developed Countries*, LDC), otrzymała prawo przystąpienia do umowy w późniejszym terminie.

³¹ Pozostałe państwa-członkowie Wspólnoty Rozwoju Afryki Południowej (SADC) prowadziły negocjacje w ramach grup regionalnych EPA: Afryka Wschodnia i Południowa (*Eastern and Southern Africa* - ESA), Wspólnota Wschodnioafrykańska (*Eastern African Community* - EAC) i Afryka Środkowa (*Central Africa*). Por. K. Kołodziejczyk, *Stosunki Unii Europejskiej z grupą państw Afryki, Karaibów i Pacyfiku. Rola i znaczenie Umów o partnerstwie gospodarczym w zakresie handlu i pomocy rozwojowej*, Warszawa 2013.

³² *World Economic Outlook Database, April 2016 Edition*, http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2016/01/weodata/weorept.aspx?sy=2012&ey=2018&scsm=1&ssd=1&sort=country&ds=.&br=1&pr1.x=41&pr1.y=4&c=694%2C199&s=NGDPRPC%2CNGDPDPC%2CPPPGDP%2CTM_RPCH%2CTX_RPCH%2CTXG_RPCH%2CLUR&grp=0&a= [dostęp: 21.07.2016].

³³ *World Economic Outlook Database, April 2016 Edition*, http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2016/01/weodata/weorept.aspx?sy=2012&ey=2018&scsm=1&ssd=1&sort=country&ds=.&br=1&pr1.x=41&pr1.y=4&c=694%2C199&s=NGDPRPC%2CNGDPDPC%2CPPPGDP%2CTM_RPCH%2CTX_RPCH%2CTXG_RPCH%2CLUR&grp=0&a= [dostęp: 21.07.2016].

nowoczesnej infrastruktury internetowej. Obecnie liczba użytkowników Internetu wynosi około 15 mln (w 2000 r. było ich zaledwie 2,4 mln), co jest równoznaczne z penetracją na poziomie 35% populacji. To w RPA Google rozpoczął testowanie swojego najnowszego urządzenia mającego zapewnić dostęp do bezprzewodowego Internetu w Afryce³⁴.

RPA ma piąty co do wielkości na świecie sektor wydobywczy. Przynosi on około 12% PKB, choć nie dominuje już w strukturze gospodarczej kraju. Ekonomiczną opłacalność eksploatacji złóż mineralnych w RPA szacuje się na 150 lat. Jest ona największym producentem rodu (80% udziału), platyny (72%), manganu (21%), chromu (40%), palladu (38%; tuż za Rosją 43%), wanaadu (28%; za Chinami 49%). Ponadto zasoby złota szacowane są na około 30% udziału w skali świata. RPA jest czwartym państwem, po Botswanie (27%), Rosji (18%) i Kanadzie (12%) – producentem diamentów (11%), a także największym w świecie eksporterem węgla. Ponadto znajdziemy tutaj surowce i minerały, takie jak: srebro, żelazo, uran, fosforyty, cynk, ołów, miedź, antymon³⁵. Nie same zasoby stanowią o potęgze wydobywczej RPA. Firmy południowoafrykańskie dysponują bowiem zaawansowanymi technologiami obróbki surowców i produkcji sprzętu górniczego, a także posiadają liczne patenty w tym zakresie.

Ważnym czynnikiem stymulującym wzrost gospodarczy kraju i wyróżniającym RPA wśród innych państw regionu są inwestycje w zakresie badań naukowych oraz nowoczesnych technologii. Do osiągnięć RPA w tej dziedzinie, poza już wspomnianym sektorem wydobywczym, należy zaliczyć m.in.: zbudowanie jednego z najsilniejszych teleskopów na świecie – MeerKAT (Karoo Array Telescope) i kamery Spiderman, umożliwiającej zrobienie zdjęcia każdemu kibicowi obecnemu na stadionie (po raz pierwszy została użyta podczas mundialu w RPA), powstanie parku technologicznego (African Science Park). W grudniu 2010 rząd RPA ogłosił powołanie South African Space Agency – organu koordynującego badania związane z opracowaniem nowej strategii podboju kosmosu. RPA może także poszczycić się pierwszym i największym na świecie zakładem (Sasol) produkującym etylinę z węgla. O wysokim poziomie badań świadczy także fakt, że RPA jest piątym państwem, partnerem UE wśród krajów trzecich (nieczłonkowskich i niestowarzyszonych) pod względem udziału w projektach 7. Programu Ramowego, po Rosji, USA, Chinach i Indiach. Jest również jednym z 20. państw spoza UE, z którymi UE ma podpisaną umowę w sprawie współpracy naukowej

³⁴ M. Bonikowska, *Polska-RPA (Poland-South Africa), Where to look for business opportunities? Gdzie szukać gospodarczych szans?*, Raport ThinkTank, Warszawa 2013, s. 31-32; M. Bonikowska, P. Rabiej, A. Turkowski, *Republika Południowej Afryki bez Mandeli*, „Analiza CSM” 2013, grudzień, s. 3.

³⁵ Por. C. Reichl, M. Schatz, G. Zsak, *World-Mining-Data. Minerals Production*, Vienna 2016.

i technologicznej (w Afryce takie umowy zawarły także: Algieria, Egipt, Maroko i Tunezja)³⁶.

RPA położona jest na południowym krańcu kontynentu, gdzie łączą się szlaki wiodące z Ameryki i Azji, przecinające oceany Atlantycki i Indyjski. Wyróżnia się dobrze rozwiniętą infrastrukturą lotniskową, portową, kolejową i drogową. Zdaniem autorów corocznego raportu Francuskiej Rady Inwestorów w Afryce (CIAN) to jedna z ważniejszych cech otoczenia biznesowego RPA³⁷. Na przykład, położone pod Johannesburgiem lotnisko obsługuje największą na całym kontynencie liczbę pasażerów. RPA jest także doskonale połączona instytucjonalnie z rynkami afrykańskimi. Należy do Wspólnoty Rozwoju Afryki Południowej (SADC), organizacji skupiającej 15 państw Afryki Południowej, z którymi ma zawarte porozumienia o wolnym handlu. Stanowi także ważne centrum finansowe i handlowe, jest miejscem prestiżowych targów, wystaw i spotkań przywódców politycznych³⁸.

O sile ekonomicznej RPA w regionie świadczy fakt, iż przypada na nią ponad 40% całej wymiany handlowej SADC i tworzy ponad 50% PKB SADC³⁹.

RPA znajduje się na czołowych miejscach wśród państw regionu w czterech przypadkach charakteryzujących warunki działalności gospodarczej, tj.:

- ranking Doing Business (czwarta pozycja wśród państw Afryki Subsaharyjskiej, 73. na świecie)⁴⁰;
- wskaźnik globalnej konkurencyjności (druga spośród państw Afryki Subsaharyjskiej po Mauritiusie, 49. pozycja na świecie)⁴¹;
- wskaźnik wolności ekonomicznej (siódma spośród państw Afryki Subsaharyjskiej, 80. pozycja na świecie)⁴²;
- wskaźnik percepcji korupcji (siódma pozycja spośród państw Afryki Subsaharyjskiej, 61. pozycja na świecie)⁴³.

³⁶ http://ec.europa.eu/research/iscp/index.cfm?pg=south_africa (data dostępu: 20.07.2016); I. Ruigrok, M. Kahn, *Review of the Science and Technological (S&T) cooperation Agreement between the European Union and South Africa*, European Commission, Directorate-General for Research and Innovation International cooperation, Brussels 2014.

³⁷ *2014 Annual Report. Foreign private sector in Africa: analysis by French investors*, CIAN – French Council of Investors in Africa, Paris 2014.

³⁸ M. Bonikowska, *Polska-RPA...*, *op. cit.*, s. 31.

³⁹ W.L. Kumo, O. Chulu, A. Minsat, *op. cit.*, s. 7.

⁴⁰ *Doing Business 2016. Fact Sheet: Sub-Saharan Africa*, http://www.doingbusiness.org/~media/GIAWB/Doing%20Business/Documents/Fact-Sheets/DB16/FactSheet_DoingBusiness2016_SSA_Eng.pdf [dostęp: 19.07.2016].

⁴¹ *What are the 10 most competitive economies in sub-Saharan Africa?*, <https://www.weforum.org/agenda/2015/09/what-are-the-10-most-competitive-economies-in-sub-saharan-africa/> [dostęp: 19.07.2016].

⁴² *2016 Index of Economic Freedom. Country Rankings*, <http://www.heritage.org/index/ranking> [dostęp: 19.07.2016].

⁴³ *Corruption Perception Index 2015*, <http://www.transparency.org/cpi2015#results-table> [dostęp: 19.07.2016].

Podkreśla się przede wszystkim takie kwestie, jak jakość prawa, w tym ochronę własności intelektualnej oraz skuteczność rozwiązywania sporów handlowych, a także ochronę interesów inwestorów (10. miejsce na świecie i 1. w Afryce). RPA jest jednym z 11 państw afrykańskich uznanych przez Freedom House za zapewniające największy poziom swobód demokratycznych.

Republika Południowej Afryki należy do najwyżej rozwiniętych państw Afryki. Innowacyjność i rozwój wielu dziedzin gospodarki w RPA nie oznacza jednak wyeliminowania wszystkich problemów społeczno-gospodarczych. Od dwóch lat systematycznie spada poziom wzrostu gospodarczego; w 2014 r. wyniósł on 1,5%, w 2016 r. przewiduje się 0,7%. Odnotować należy także spadek BIZ tego kraju – w 2015 r. osiągnęły one wartość 1,8 mld USD (najniższy poziom od 10 lat)⁴⁴. Według indeksu Giniego RPA jest na trzecim miejscu na świecie pod względem rozwarstwienia dochodów gospodarstw domowych. Poziom bezrobocia jest wciąż bardzo wysoki (oficjalnie 25%). Ponadto RPA charakteryzuje się jednym z najwyższych wskaźników przestępczości na świecie (co roku dochodzi średnio do 20 tys. zabójstw). Problemem RPA jest HIV/AIDS. Odsetek zarażonych należy do najwyższych na świecie i wynosi około 18% populacji osób dorosłych⁴⁵. Temu wszystkiemu towarzyszą napięcia społeczne. Trwające od 2012 r., z krótkimi przerwami, strajki pracowników największych kopalń, w których wydobywa się platynę i pallad, paraliżują przemysł wydobywczy w kraju i mają istotne znaczenie dla RPA oraz całej gospodarki światowej⁴⁶. Prowadzą do wzrostu deficytu tych metali na globalnym rynku. Jeszcze w 2006 r. RPA była największym producentem złota na świecie. Od tego czasu jednak produkcja spadła o połowę (w 2013 r. 170 ton), co jest efektem rosnących kosztów wydobycia, stopniowego wyczerpywania się złóż oraz fali strajków. Choć co jakiś czas dochodzi do porozumienia między pracownikami a spółkami wydobywczymi, to należy zauważyć, że strajki górników są stałym elementem sektora wydobywczego w RPA (żądania finansowe przeplatają się z rywalizacją poszczególnych związków zawodowych o wpływy polityczne i względy pracowników). Problemy gospodarcze RPA wynikają także z uwarunkowań globalnych, tj. ze znacznego spowolnienia gospodarki światowej, w tym spowolnienia wzrostu gospodarczego w Azji, skutkującego znacznym zmniejszeniem popytu na surowce, które stanowią istotną część wpływów do budżetu. Negatywnie na rozwiązywanie wyzwań społeczno-gospodarczych wpływa niestabilność polityczna – została ona uznana za jeden z głównych problemów RPA

⁴⁴ *World Investment Report 2016. Investor...*, op. cit., s. 11.

⁴⁵ Por. P. Bastos, N. Bontan, *Resource Rents, Coercion, and Local Development Evidence from Post-Apartheid South Africa*, "Policy Research Working Paper" 2016, February, nr 7572, Development Research Group Trade and International Integration Team, World Bank Group; *South Africa. Inequality: Ticking Timebomb?*, "New African" 2014, August/September, nr 542, s. 6-20; "The Economist" z 3 maja 2014 r.

⁴⁶ Strajki w RPA oraz kryzys na Ukrainie były głównym powodem, dla którego od lutego do czerwca 2014 r. ceny palladu gwałtownie podskoczyły (z 700 do 830 USD za jedną uncję).

w raporcie *Global Competitiveness* za 2015. „W RPA panuje powszechne przekonanie, że wszelkie decyzje podejmowane są przez rząd w sposób nieprzemyślany, a sam proces decyzyjny odbywa się aż nadto opieszale”⁴⁷. Tę słabość rządu pogłębiają skandale obyczajowo-polityczne, m.in. z udziałem prezydenta J. Zuma⁴⁸.

Pomimo wskazanych słabości i wyzwań, przed którymi stoi RPA państwo to jest znaczącym podmiotem politycznym i ekonomicznym na kontynencie afrykańskim. Jednocześnie prognozy zakładają stopniowe przyspieszenie wzrostu gospodarczego (do poziomu 1,8%) w 2017 r. Z perspektywy Polski, RPA to główny partner handlowy oraz polityczny na kontynencie i „brama” do całej Afryki, zwłaszcza jej subsaharyjskiej części.

RPA – afrykański partner gospodarczy Polski numer jeden

Protokół o ustanowieniu stosunków dyplomatycznych między Polską a RPA na szczeblu ambasad został podpisany w grudniu 1991 r. w Pretorii. Jednocześnie w latach 90. XX. w. podpisano liczne dokumenty dotyczące współpracy, m.in.: umowę w sprawie unikania podwójnego opodatkowania w zakresie podatków od dochodu; umowę o komunikacji lotniczej pomiędzy i poza ich odnośnymi terytoriami; porozumienie o współpracy przemysłowej, technologicznej i handlowej w zakresie przemysłów obronnych; umowę o współpracy naukowej i technicznej. Odbyło się także kilka wizyt dwustronnych na wysokim i najwyższym szczeblu. Polska prowadzi także od 2005 r. regularne konsultacje gospodarcze z RPA.

Aktualnie ramy współpracy Polski z RPA określa umowa TDCA oraz Umowa o partnerstwie gospodarczym (EPA) między UE a grupą regionalną SADC EPA. Polska jest także stroną strategicznego partnerstwa UE – RPA. W wymiarze bilateralnym w ostatnim czasie nastąpiła intensyfikacja wzajemnych stosunków na najwyższym szczeblu. Premier Donald Tusk odwiedził RPA w październiku 2013 r. Podczas wizyty podpisano Międzyrządową Umowę o Współpracy Gospodarczej RP-RPA oraz umowę o współpracy między Polską Agencją Informacji i Inwestycji Zagranicznych i Agencją Rozwoju Przemysłu a ich południowoafrykańskimi odpowiednikami – TISA (*Trade and Investment South Africa*) i IDC (*Industrial Development Cooperation*). Umowa międzyrządowa przewiduje m.in. współpracę w sektorze energetycznym (w tym technologiach „czystego” węgla), sektorze górniczym, rolnictwie i rozwoju obszarów wiejskich, nauce i technologii, w tym biotechnologii, gospodarce morskiej i transporcie. Zakłada także powołanie wspólnej komisji gospodarczej. W marcu 2014 r. wiceprezydent RPA Kgalema Motlanthe gościł w Polsce, uczestnicząc m.in. w Forum Gospodarczym Polska-RPA (była to

⁴⁷ *Republika Południowej Afryki. Informacja o stosunkach gospodarczych z Polską*, Ministerstwo Rozwoju, https://www.mr.gov.pl/media/20962/RPA_6_06_2016.pdf [dostęp: 21.07.2016].

⁴⁸ *Will he survive?*, „New African” 2016, March, nr 559, s. 8-15; *Conspiracy of tin ears*, „New African” 2016, May, nr 561, s. 24-27.

pierwsza wizyta na takim szczeblu od dziesięciu lat). Aktywność we wzajemnych relacjach jest związana z faktem uruchomienia przez Polskę programu „Go Africa” i z jej ambitnymi celami względem tego kontynentu⁴⁹.

RPA jest głównym afrykańskim partnerem gospodarczym Polski. Przypada na nią ponad 20% całego polskiego eksportu towarów do Afryki. W polskim imporcie towarów z Afryki RPA również zajmuje pierwsze miejsce, a jej udział to około 27%. W eksporcie Polski (z uwzględnieniem wszystkich krajów świata) RPA zajmuje 26. miejsce, natomiast w imporcie Polski 29⁵⁰.

Od 2004 r. odnotować należy dynamiczny rozwój obrotów handlowych Polski z RPA (tabela 5.), zwłaszcza systematyczny wzrost polskiego eksportu. Wartość obrotów w 2014 r. wyniosła 993,5 mln USD, w tym eksportu do RPA – 686,5 mln USD (dla porównania w 2007 r. 280 mln USD). Zwiększenie polskiego eksportu oraz spadek importu spowodowały, że począwszy od 2010 r. Polska ma dodatnie saldo wymiany handlowej z RPA. W styczniu 2014 r. w porównaniu ze styczniem 2013 polski eksport do tego kraju wzrósł aż o 55%. Tendencja ta jest stała i wydaje się, że utrzyma się co najmniej w perspektywie średniookresowej, mimo wskazanych wyżej problemów wewnętrznych RPA i wyzwań stojących przed całym kontynentem afrykańskim. Jak obliczyła E. Cieślík:

Od 1994 r. do 2013 r. obroty między analizowanymi krajami zwiększyły się 14-krotnie, co głównie napędzał dynamiczny wzrost polskiego eksportu do RPA (21-krotny wzrost). Import w badanym okresie powiększył się 8 razy. Średnioroczne dynamiki wzrostu wymiany między omawianymi krajami wynosiły w badanym okresie 27% dla eksportu i 17% dla importu. Znacznie wyższe tempo wzrostu obrotów handlowych między Polską a RPA, szczególnie w przypadku eksportu, można zaobserwować po akcesji naszego kraju do UE⁵¹.

Tabela 5. Wymiana handlowa Polska-RPA (mln USD)

	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Obroty	738,6	692,2	945,2	831,7	897,8	993,5
Eksport	343,4	448,3	528,4	505,9	613,4	686,5
Import	395,3	243,9	416,9	325,8	284,4	307,0
Saldo	- 51,9	204,4	111,5	180,1	329,0	379,6

Źródło: RPA, Informator ekonomiczny MSZ, http://www.informatorekonomiczny.msz.gov.pl/pl/afryka/republika_poludniowej_afryki/republika_poludniowej_afryki [dostęp: 21.07.2016]; http://www.goafrica.gov.pl/RPA/handel_zagraniczny [dostęp: 21.07.2016].

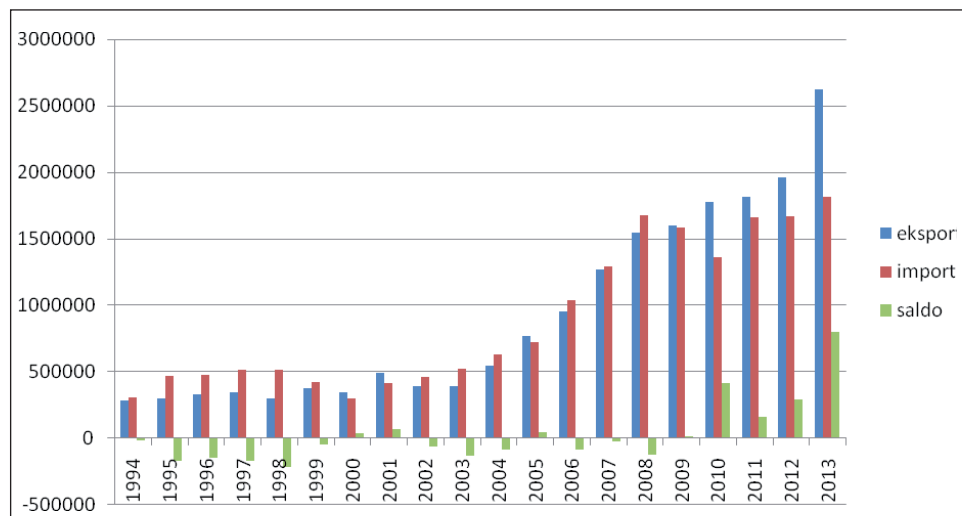
⁴⁹ Przewodnik Eksportera po rynku Republiki Południowej Afryki, Ministerstwo Gospodarki, Warszawa 2012, http://www.kig.pl/files/BWZ/rpa_e_2012.pdf [dostęp: 21.07.2016].

⁵⁰ RPA, Informator ekonomiczny MSZ, http://www.informatorekonomiczny.msz.gov.pl/pl/afryka/republika_poludniowej_afryki/republika_poludniowej_afryki [dostęp: 21.07.2016].

⁵¹ E. Cieślík, *Potencjał gospodarczy i możliwości rozwojowe Afryki – Polska perspektywa*, [w:] E. Cieślík, K. Nawrot, T. Rynarzewski, K. Zajączkowski, *Współpraca gospodarcza pomiędzy Polską a Afryką w latach 1994-2013*, Warszawa 2016, s. 348.

Ta dynamika w obrotach handlowych między Polską a RPA wpisuje się w szerszy kontekst zintensyfikowania relacji gospodarczych Polski z Afryką w szczególności z jej częścią subsaharyjską (wykres 2).

Wykres 2. Obroty handlowe między Polską a Afryką w latach 1994-2013 (tys. USD)



Źródło: E. Cieślík, *Współpraca gospodarcza pomiędzy Polską a Afryką w latach 1994-2013*, [w:] E. Cieślík, K. Nawrot, T. Rynarzewski, K. Zajączkowski, *Potencjał gospodarczy i możliwości rozwojowe Afryki – Polska perspektywa*, Warszawa 2016, s. 335.

Polska eksportuje do RPA przede wszystkim: maszyny i urządzenia mechaniczne (około 30%), pojazdy (15%), wyroby przemysłu chemicznego 14%. Duże znaczenie ma handel surowcami – stanowi około 20% importu (tabela 6 i 7).

Tabela 6. Najważniejsze wartościowo grupy towarowe w eksporcie Polski do RPA w 2014 r.

Urządzenia mechaniczne i elektryczne do rejestracji i odbioru dźwięku	224,0 mln USD
Pojazdy, statki powietrzne, jednostki pływające i współpracujące z nimi urządzenia	92,3 mln USD
Produkty przemysłu chemicznego i przemysłów pokrewnych	101,9 mln USD
Wyroby różne	74,8 mln USD
Metale szlachetne i wyroby z metali nieszlachetnych	45,3 mln USD

Źródło: RPA, Informator ekonomiczny MSZ, http://www.informatorek.onomiczny.msz.gov.pl/afryka/republika_poludniowej_afryki/republika_poludniowej_afryki [dostęp: 21.07.2016].

Tabela 7. Najważniejsze wartościowo grupy towarowe w imporcie Polski z RPA w 2014 r.

Urządzenia mechaniczne i elektryczne do rejestracji i odbioru dźwięku	59,9 mln USD
Metale szlachetne i wyroby z metali nieszlachetnych	45,2 mln USD
Produkty pochodzenia roślinnego	44,2 mln USD
Produkty mineralne	48,0 mln USD
Pojazdy, statki powietrzne, jednostki pływające i współpracujące z nimi urządzenia	29,6 mln USD

Źródło: RPA, Informator ekonomiczny MSZ, http://www.informatorekonomiczny.msz.gov.pl/pl/afryka/republika_poludniowej_afryki/republika_poludniowej_afryki (data dostępu: 21.07.2016).

Chociaż skala i wartość współpracy w zakresie usług w wymianie zagranicznej jest znacznie mniejsza od wymiany towarowej, to należy wskazać jednak na jej znaczną dynamikę od 2004 r. RPA, obok państw Afryki Północnej (zwłaszcza Egiptu i Tunezji), jest jednym z głównych partnerów Polski w Afryce w tym zakresie.

W okresie 2004-2012 eksport polskich usług do RPA zwiększył się prawie 8-krotnie, natomiast import wzrósł zaledwie o 16%. W 2012 r. polskie usługi sprzedawane do tego kraju w 91,4% opierały się na transporcie. Z kolei import usług z RPA koncentrował się w analizowanym roku na: usługach finansowych (37,8% udział w wartości wszystkich sprowadzanych z RPA usług w 2011 r.), transportowych (25,8% udział w wartości wszystkich sprowadzanych z RPA usług w 2012 r.), usługach biznesowych (25,4%) (tabela 8)⁵².

Tabela 8. Wymiana handlowa między Polską a RPA w zakresie usług w wybranych latach (mln USD)

	2004	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Eksport							
RPA	2,46	9,13	15,38	10,94	16,88	18,73	21,50
Import							
RPA	8,48	10,79	13,46	10,28	16,20	9,83	13,08

Źródło: E. Cieślík, *op.cit.*, s. 353.

RPA jest najważniejszym inwestorem afrykańskim w Polsce. Zgodnie z danymi NBP całkowite inwestycje bezpośrednie RPA w Polsce do 2014 r. wyniosły 180 mln USD. Natomiast w samym tylko 2014 r. napłynęło do Polski 15,5 mln USD inwestycji południowoafrykańskich. Ze strony RPA dużą aktywność przejawiają przede wszystkim koncerny międzynarodowe. Największymi inwestorami

⁵² *Ibidem*, s. 353.

RPA w Polsce są: SABMiller – branża piwowarska (m.in. Browary Tyskie i Lech), Steinhoff (produkcja) i JD Group (dystrybucja) – branża meblarska, Pepcor – towary konsumpcyjne, Mondi Group – branża papiernicza, Naspers – branża telekomunikacyjna (m.in. przejęła serwis Gadu-Gadu oraz portal Allegro.pl). Łącznie dzięki inwestycjom z RPA powstało w Polsce 3 tys. miejsc pracy. Wartość polskich inwestycji w RPA jest dużo mniejsza i wyniosła do 2014 r. 2,3 mln USD.

Istnieje duży, niewykorzystany potencjał we wzajemnych relacjach gospodarczych. Dziś RPA jest w trzeciej dziesiątce najważniejszych partnerów handlowych Polski. 75% polskiej oferty eksportowej jest zgodnych z priorytetowymi pozycjami importu RPA. Polski rynek mógłby zaś przyjąć 45% priorytetowych pozycji eksportu RPA⁵³. Wydział Promocji Handlu i Inwestycji w Johannesburgu ocenia, że pięciokrotny wzrost obrotów handlowych Polski z RPA w okresie pięciu lat (2012–2017) jest realny. Oznacza to istnienie potencjału wymiany do zagospodarowania rządu 4 mld USD⁵⁴. Istotnym elementem wpływającym na ewentualne zagraniczne inwestycje, w tym polskie, jest przyjęty przez rząd RPA Narodowy Plan Rozwoju 2030 (*2030 National Development Plan* - NDP). Ma on na celu m.in. podwojenie PKB do 2030 r. przez inwestowanie w poprawę infrastruktury, wsparcie dla sektora wydobywczego i rolniczego, dywersyfikację eksportu oraz redukcję kosztów prowadzenia działalności biznesowej (17 czerwca 2014 r. podczas pierwszego wystąpienia przed nowo wybranym parlamentem RPA, prezydent Jacob Zuma zapowiedział realizację tego planu). Ważna dla dalszej współpracy będzie umowa o wolnym handlu (tzw. EPA) między UE a grupą regionalną SADC EPA, która usunie ostatnie bariery taryfowe i pozataryfowe w handlu.

Uwzględniając tendencje rozwojowe RPA, Wydział Promocji podkreśla konieczność koncentracji wysiłków eksporterów w następujących sektorach gospodarki RPA: górnictwym i energetycznym, budowlanym, przemysłu motoryzacyjnego i obronnego oraz związanym z towarami konsumpcyjnymi. Program rozbudowy infrastruktury kraju (*Infrastructure Development Act* przewidujący wyasygnowanie na ten cel 100 mld USD w najbliższych latach), będący częścią NDP, to szansa dla dostawców branży budowlanej, energetyki, maszyn (m.in. koparki i ładowarki oraz maszyny dla zakładów przemysłowych) i technologii górniczych oraz wyposażenia wnętrz. Polska, ze względu na niższy koszt produkcji niż w Europie Zachodniej, ma w tym zakresie znaczącą przewagę konkurencyjną. Na przykład maszyny budowlane i górnicze są średnio o 20% tańsze od obecnie kupowanych przez państwa Afryki Subsaharyjskiej. Dotyczy to także sprzętu ratownictwa górniczego. Polska poprzez Wydział Promocji Handlu i Inwestycji w Johannesburgu

⁵³ M. Bonikowska, *Polska-RPA...*, op.cit., s. 35.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 35; A. Krężel, *Południowa Afryka - tak daleko i tak blisko; ludzie i gospodarka – wyzwania i szanse*, <https://southafrica.trade.gov.pl/pl/rpa/187503.poludniowa-afryka-tak-daleko-i-tak-blisko-ludzie-i-gospodarka-wyzwania-i-szanse.html> [dostęp: 21.07.2016].

uczestniczy w największych targach przemysłu wydobywczego w RPA (najbliższe odbędą się we wrześniu 2016 r.).

Polska i RPA korzystają głównie z energii pochodzącej z węgla, dlatego słuszną wydaje się współpraca w zakresie technologii wydobywania, czystej eksploatacji, zmierzającej do redukcji CO₂. Potrzeby energetyczne RPA systematycznie rosną (o ponad 20% w ciągu ostatniej dekady). Aby zapobiegać przerwom w dostawach prądu, do 2030 r. produkcja ma zostać zwiększona o 40 GW, zwłaszcza w oparciu o węgiel, ale także o odnawialne źródła energii. Kilkanaście polskich firm i instytucji z sektora energetycznego wzięło udział w seminarium nt. odnawialnych źródeł energii, które odbyło się 1 grudnia 2015 r. w Kapsztadzie. Spotkanie zostało zorganizowane przez Ambasadę RP w RPA we współpracy z Cape Chamber of Commerce & Industry (CCCI) w ramach misji polskiego biznesu do Afryki. Była to pierwsza taka misja do RPA nastawiona wyłącznie na energetykę odnawialną. Podczas seminarium odbyły się także rozmowy z firmami afrykańskimi zainteresowanymi współpracą w sektorze energetycznym⁵⁵. W tym kontekście polskie firmy mogą w szczególności zaoferować wiele sposobów wykorzystania biomasy. Sektor ten jest jednym z najszybciej rozwijających się spośród odnawialnych źródeł energii na świecie. Niektóre z najpopularniejszych obecnie technologii w tym zakresie zostały opracowane i rozwinięte przez polskie przedsiębiorstwa (np. firma H. Cegielski – Poznań oferuje kompletne biogazownie wykorzystujące biomasę)⁵⁶.

Na rynku południowoafrykańskim istnieją również szanse biznesowe w zakresie efektywności energetycznej. Polskie przedsiębiorstwa „oferują zaawansowane rozwiązania dotyczące oszczędności energii w infrastrukturze drogowej i budynkach użyteczności publicznej (Lediko, Apanet, Promar) czy wydajnych systemów klimatyzacyjnych i wentylacyjnych (Frapol, Nikol)”⁵⁷. Rosnąca popularność technologii efektywności energetycznej (TEE) wynika z postrzegania ich jako kluczowego czynnika wzrostu konkurencyjności gospodarki. Według analiz Międzynarodowej Agencji Atomowej do 2035 r. wykorzystanie TEE może zmniejszyć zapotrzebowanie na energię nawet o połowę.

Strona południowoafrykańska jest również zainteresowana współpracą z Polską m.in. w dziedzinie gospodarki morskiej, przede wszystkim w zakresie budowy statków i jachtów, rozbudowy infrastruktury portowej, a także szkoleniem specjalistów w tej dziedzinie (w kwietniu 2014 r. rozpoczęto prace nad umową o transporcie morskim). Inwestycje planowane w Specjalnych Strefach Inwestycyjnych w okolicach Durbanu i Richards Bay, Port Elizabeth i Cape Town stwarzają moż-

⁵⁵ *Sektor energetyczny promuje się w RPA*, http://www.goafrica.gov.pl/Aktualnosci_2015_grudzien_Sektor_energetyczny_promuje_sie_w_RPA [dostęp: 20.07.2016].

⁵⁶ D. Wnukowski, *Eksport polskich zielonych technologii na rynki pozaeuropejskie*, „Biuletyn PISM” 2014, nr 4 (1116), 13 stycznia.

⁵⁷ *Ibidem*.

liwości na intensyfikację współpracy morskiej⁵⁸. I w tej dziedzinie poza jakością i solidnością wyróżnia nas cena.

Rynek wtórny części motoryzacyjnych to wielka szansa na eksport dla polskich firm. Obecnie sprzedaż samochodów w RPA wynosi rocznie średnio około pół miliona sztuk i systematycznie rośnie (coraz silniejsza klasa średnia w RPA). RPA kupuje za granicą części i akcesoria do pojazdów mechanicznych średnio za 1,30 mld USD rocznie. Przemysł motoryzacyjny generuje ok. 6% PKB. W RPA obecni są najwięksi producenci samochodów, w tym Ford, General Motors, Toyota, Volkswagen, z którymi „polscy dostawcy mogą nawiązać współpracę w ramach łańcuchów dostaw”⁵⁹. Polskie firmy wraz z WPHil biorą udział w odbywających się co dwa lata targach motoryzacyjnych w Pretorii.

Sektor obronny w Afryce nie zaznał kryzysu, a przemysł zbrojeniowy w RPA należy do jednego z najbardziej rozwiniętych w Afryce. Polskie firmy już zaczynają się interesować tym rynkiem. Jedną z firm, która dostrzegła potencjał Afryki Południowej jest Polski Holding Obronny.

Także rosnący szybko rynek wewnętrzny stwarza perspektywy praktycznie dla wszystkich towarów konsumpcyjnych, w szczególności dla polskiej żywności. Tym bardziej, jak zauważają przedstawiciele Wydziału Promocji w swojej analizie, że żywność i napoje stanowią 67,7% sprzedaży na południowoafrykańskim rynku detalicznym, a wartość ich konsumpcji wynosi około 50 mld USD, przy zakładanej na najbliższe lata stopie wzrostu sięgającej 10% rocznie. Inne dane wskazują, iż sprzedaż w segmencie dużych sieci detalicznych (*Mass Grocery Retail* - MGR) stanowi 70% rynku (5109 jednostek handlowych)⁶⁰. Zauważalny jest wzrost zainteresowania miejscowych firm (w tym wspomnianych wyżej sieci detalicznych) importem polskiej żywności. RPA to kraj o znaczącej tradycji konsumpcji mięsa (przede wszystkim wieprzowiny – rocznie importuje ją za ponad 60 mln USD). Duży potencjał rozwoju eksportu istnieje także w zakresie przetworów spożywczych. Dotyczy to m.in. soków owocowych. RPA jest jednym z największych importerów tych produktów na kontynencie i 18. na świecie. Wydała na ten cel w 2013 r. ponad 100 mln USD. RPA importowała także tytoń na kwotę 76 mln USD w 2013 r.⁶¹. Rosyjskie sankcje na UE skłoniły Polskę do jeszcze większej aktywności na rolno-spożywczym rynku RPA. Polskie firmy i rząd dążą tym samym z jednej strony do większej dywersyfikacji polskiego eksportu w tym zakresie, z drugiej strony do zminimalizowania strat, jakie są związane z utrudnieniami w dostępie do rynku rosyjskiego (stanowił on

⁵⁸ *Republika Południowej Afryki. Informacja o stosunkach gospodarczych z Polską*, Ministerstwo Rozwoju, https://www.mr.gov.pl/media/20962/RPA_6_06_2016.pdf [dostęp: 21.07.2016].

⁵⁹ A. Gradziuk, D. Wnukowski (red.), *Rosja nie do zastąpienia? Alternatywne rynki dla polskiego eksportu*, PISM, Warszawa 2015, s. 58.

⁶⁰ A. Krężel, *op.cit.*, s. 3.

⁶¹ A. Gradziuk, D. Wnukowski (red.), *op.cit.*, s. 39.

6,5% polskiego eksportu tymi artykułami w 2013 r.). Temu celowi służą m.in. spotkania ministerialne oraz udział w targach rolno-spożywczych. Wśród ostatnich inicjatyw należy wyróżnić wizytę Jacka Boguckiego, wiceministra Rolnictwa i Rozwoju Obszarów Wiejskich, w Johannesburgu w czerwcu 2016 r. oraz misję Agencji Rynku Rolnego i jej udział (wraz z polskimi firmami) w targach sektora rolno-spożywczego Africa's Big Seven⁶².

Znaczne możliwości eksportowe istnieją też w takich branżach, jak: produkcja mebli, tkanin dekoracyjnych, kosmetyków (RPA rocznie sprowadza produkty z tej kategorii za około 280 mln USD)⁶³ i narzędzi medycznych, AGD, elektroniki, farmaceutyki (RPA w samym 2013 r. sprowadziła leki na kwotę ponad 1,5 mld USD, z czego na polskie firmy przypadło ponad 40 mln USD – jest to istotny wzrost w porównaniu z 2 mln USD w 2012 r.)⁶⁴. Polskie firmy jednak ciągle w małym stopniu korzystają z możliwości tego rynku. Swoje przedsiębiorstwa otworzyły w Johannesburgu górniczy Kopex i budowlana grupa PBG (budowa rurociągów i instalacji oczyszczania wody), a także firma Inglot (producent kosmetyków).

Poza oficjalnymi spotkaniami państwowymi istotną rolę odgrywają również misje regionalne i samorządu gospodarczego. W czerwcu 2014 r. w RPA przebywała misja gospodarcza z województwa Wielkopolskiego⁶⁵. Na przełomie sierpnia i września 2015 r. w RPA przebywała z kolei misja handlowa Krajowej Izby Gospodarczej. Podpisała ona wówczas Memorandum of Understanding z Izłą Handlowo-Przemysłową Johannesburga. Polscy przedsiębiorcy uczestniczyli też w Forum Biznesowym.

Podsumowanie

RPA jest jednym z gospodarczych i politycznych liderów na kontynencie afrykańskim, choć wciąż boryka się z wieloma wyzwaniami i problemami natury ekonomiczno-społecznej i politycznej. Jednak na tle innych państw Afryki, Republika

⁶² *Wizyta wiceministra Jacka Boguckiego w RPA, udział w targach SAITEX- Africa's Big Seven, Polski Pawilon Agencji Rynku Rolnego*, <https://southafrica.trade.gov.pl/pl/aktualnosci/202409,wizyta-wiceministra-jacka-boguckiego-w-rpa-udzial-w-targach-saitex-africa-s-big-seven-polski-pawilon-agencji-rynku-rolnego.html> [dostęp: 21.07.2016].

⁶³ A. Gradziuk, D. Wnukowski (red.), *op. cit.*, s. 77.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 76.

⁶⁵ W prowincji KwaZulu - Natal (Durban i Pietermaritzburg) miały miejsce Fora Biznesowe podczas których polskie firmy nawiązały kontakty biznesowe z miejscowymi izbami gospodarczymi i firmami południowoafrykańskimi. Polska delegacja uczestniczyła także w spotkaniu z burmistrzem miasta Durban i premierem prowincji KwaZulu Natal. W stolicy prowincji Mpumalanga Nelspruit delegacja uczestniczyła m.in. w Forum Biznesowym zorganizowanym przez Agencję ds. Wzrostu Gospodarczego „Mega”. Podczas Forum Biznesowego w Nelspruit z polskimi firmami spotkało się około 110 firm południowoafrykańskich (w tym z Mozambiku i Lesotho). *RPA, Informator ekonomiczny MSZ*, http://www.informatorekonomiczny.msz.gov.pl/pl/afryka/republika_poludniowej_afryki/republika_poludniowej_afryki (data dostępu: 21.07.2016); por. M. Bonikowska, *Go Africa: co dalej?*, „Analiza CSM” 2016, nr 3, s. 7.

Południowej Afryki „należy do tych, w których prowadzenie działalności gospodarczej powinno sprawiać najmniej kłopotów administracyjno-prawnych”⁶⁶. RPA jest „krajem nasyconym rynkowo, zorganizowanym według zachodnich wzorców prawnych i finansowych”⁶⁷. Łatwość prowadzenia biznesu, potencjał ekonomiczny i silne więzi z sąsiednimi gospodarkami to mocne strony RPA.

Polska dysponuje znacznym potencjałem gospodarczym możliwym do zainwestowania na rynkach subsaharyjskich, w tym w RPA. Stworzono pewne ramy organizacyjno-prawne i informacyjne w postaci programu „Go Africa”, a także polityczne (m.in. wizyta premiera RP w RPA). Jednocześnie podpisane przez Unię Europejską dwustronne i wielostronne układy oraz programy z krajami Afryki, w tym z RPA (w ramach grupy regionalnej SADC EPA) wzmacniają pozycję Polski w tych krajach. Jednak same wytyczne, strategie i najlepsze programy nie tworzą polityki i nie przynoszą natychmiastowych zysków. Aby odnieść wymierne korzyści związane z rynkiem południowoafrykańskim (i szerzej na całym kontynencie), trzeba stale być na miejscu, a tej obecności (politycznej, instytucjonalnej, biznesowej, kulturalnej) brak lub jest ona niewystarczająca. Bez niej RPA nie stanie się „polskimi wrotami do Afryki”. Problem dotyczy kilku dziedzin:

- obecności dyplomatycznej: Polska posiada w RPA dość prężną i dobrze zorganizowaną placówkę dyplomatyczną w Pretorii (Ambasada) i Johannesburgu (WPHiI). Nie będzie jednak ona spełniać roli „adwokata” polskich interesów w regionie dopóki nie zostanie wzmocniona podobnymi placówkami w sąsiedztwie. Polska ma w Afryce dziesięć ambasad – pięć w jej części północnej, pięć w subsaharyjskiej (w Angoli, Etiopii, Nigerii, Kenii i RPA). To jest zdecydowanie za mało, tym bardziej że kontakty międzyludzkie, znajomość miejscowych norm i regulacji prawnych jest bezcenna;
- obecności politycznej: szczyty (spotkania) UE – RPA odbywają się przy biernym udziale Polski. Afryka i RPA nigdy nie będzie naszym priorytetem, lecz wskazane jest jednak bardziej aktywne uczestnictwo w takich spotkaniach. Moglibyśmy w dłuższej perspektywie pomyśleć o poszukaniu niszy na politycznej mapie dialogu UE – RPA i stać się swoistym „specjalistą” w wybranej dziedzinie (np. szeroko rozumianej transformacji);
- obecności sektorowej (branżowej): ważnymi elementami realizacji strategicznego partnerstwa UE – RPA jest dialog na poziomie podmiotów niepaństwowych (np. związków zawodowych, organizacji pracodawców i sektora prywatnego, organizacji pozarządowych). Obecność Polaków na tych forach i spotkaniach jest dość skromna;
- obecności na „rynku” współpracy rozwojowej: pomoc rozwojowa jest jednym z istotnych środków polityki zagranicznej. Udzielając pomocy, pań-

⁶⁶ http://www.goafrica.gov.pl/RPA/Pierwsze_kroki_na_rynku [dostęp: 21.07.2016].

⁶⁷ M. Bonikowska, *Polska-RPA...*, op. cit., s. 37.

stwa kierują się nie tylko względami czysto ludzkimi, zamierzają osiągnąć również cele polityczne i ekonomiczne. Polska w zbyt małym stopniu wykorzystuje ten instrument w promocji swojego handlu na rynku południowoafrykańskim. Na Zachodzie wielu donatorów już teraz łączy pomoc z działalnością komercyjną (np. pożyczki z grantami), licząc na przyszłe zyski. Należy pamiętać, że udział sektora prywatnego w projektach pomocowych jest elementem zaznaczenia swojej obecności w danym regionie, wzmocnienia współpracy z krajami partnerskimi i uzyskania dostępu do nowych rynków;

- zróżnicowanej obecności: w zbyt małym stopniu wykorzystujemy liczną polską diasporę w RPA (około 12 tys., w tym 6 tys. emigrantów z lat 80.). Ponadto w większym stopniu powinniśmy stosować mechanizmy i instrumenty Wspólnej Polityki Handlowej.

Dr Kamil Zajączkowski, adiunkt w Centrum Europejskim Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: polityka zagraniczna UE, pomoc rozwojowa i humanitarna, stosunki międzynarodowe w regionie Afryki Subsaharyjskiej. Laureat stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego dla wybitnych młodych naukowców (2013). Wykładał na wielu uczelniach zagranicznych – europejskich i azjatyckich.

Bibliografia:

- “Africa’s Pulse”, April 2012, vol. 5, World Bank, Washington, DC.
- “Africa’s Pulse”, April 2015, vol. 11, World Bank, Washington, DC.
- 2014 Annual Report. Foreign private sector in Africa: analysis by French investors*, CIAN – French Council of Investors in Africa, Paris 2014.
- 2016 Index of Economic Freedom. Country Rankings*, <http://www.heritage.org/index/ranking> (data dostępu: 19.07.2016).
- Africa-Europe on the Global Chessboard: The New Opening*, Central and Eastern Europe Development Institute (CEED Institute), Warsaw 2013.
- African Economic Outlook 2011. Africa and its Emerging Partners*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), UN Economic Commission for Africa (UNECA), OECD Publishing, Paris 2011.
- African Economic Outlook 2012. Promoting Youth Employment. Pocket Edition*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), OECD Publishing, Paris 2012.

- African Economic Outlook 2013. Structural Transformation and Natural Resources. Pocket Edition*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), UN Economic Commission for Africa (UNECA). OECD Publishing, Paris 2013.
- African Economic Outlook 2014. Global Value Chains and Africa's Industrialisation. Pocket Edition*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), OECD Publishing, Paris 2014.
- African Economic Outlook 2014. Global Value Chains and Africa's Industrialisation*. African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), OECD Publishing, Paris 2014.
- African Economic Outlook 2015. Regional Development and Spatial Inclusion. Overview*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), OECD Publishing, Paris 2015.
- African Economic Outlook 2015. Regional Development and Spatial Inclusion*. African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), OECD Publishing, Paris 2015.
- African Economic Outlook 2016. Sustainable Cities and Structural Transformation*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), UN Economic Commission for Africa (UNECA). OECD Publishing, Paris 2016.
- Baffes J.M., Kose A., Ohnsorge F., Stocker M., *The Great Plunge in Oil Prices: Causes, Consequences, and Policy Responses*, "Policy Research Note PRN/15/01" 2015, March, World Bank, Washington, DC.
- Bastos P., N. Bottan, *Resource Rents, Coercion, and Local Development Evidence from Post-Apartheid South Africa*, "Policy Research Working Paper" 2016, February, nr 7572, Development Research Group Trade and International Integration Team, World Bank Group.
- Bonikowska M., *Go Africa: co dalej?*, „Analiza CSM” 2016, nr 3.
- Bonikowska M., P. Rabiej, A. Turkowski, *Republika Południowej Afryki bez Mandeli*, „Analiza CSM” 2013, grudzień.
- Bonikowska M., *Polska-RPA (Poland-South Africa), Where to look for business opportunities? Gdzie szukać gospodarczych szans?*, Raport ThinkTank, Warszawa 2013.
- Cieślak E., *Współpraca gospodarcza pomiędzy Polską a Afryką w latach 1994-2003*, [w:] Cieślak E., Nawrot K., Rynarzewski T., Zajączkowski K., *Potencjał gospodarczy i możliwości rozwojowe Afryki – Polska perspektywa*, Warszawa 2016.
- Conspiracy of tin ears*, "New African" 2016, May, nr 561.
- Corruption Perception Index 2015*, <http://www.transparency.org/cpi2015#results-table> [dostęp: 19.07.2016].

- Doing Business 2016. Fact Sheet: Sub-Saharan Africa*, http://www.doingbusiness.org/~media/GIAWB/Doing%20Business/Documents/Fact-Sheets/DB16/Fact-Sheet_DoingBusiness2016_SSA_Eng.pdf [dostęp: 19.07.2016].
- Economic Development in Africa Report 2013. Intra-African Trade: Unlocking Private Sector Dynamism*, UNCTAD, New York and Geneva 2013.
- Economic Report on Africa 2013. Making the Most of Africa's Commodities: Industrializing for Growth, Jobs and Economic Transformation*, United Nations Economic Commission for Africa, Addis Ababa 2013.
- Economic Report on Africa 2015: Industrializing through trade*, United Nations Economic Commission for Africa, Addis Ababa 2015.
- Economic Report on Africa 2016: Greening Africa's Industrialisation*, United Nations Economic Commission for Africa, Addis Ababa 2016
- Ernst & Young's attractiveness surveys. Africa 2013. Getting down to business*, 2013.
- Ernst & Young's attractiveness surveys. Africa 2014. Executing growth*, 2014.
- Global FDI flows declined in 2014. China becomes the world's top FDI recipient*, "Global Investment Trends Monitor", nr 18, 29 January 2015, UNCTAD.
- Gradziuk A., Wnukowski D. (red.), *Rosja nie do zastąpienia? Alternatywne rynki dla polskiego eksportu*, PISM, Warszawa 2015.
- Kołodziejczyk K., *Stosunki Unii Europejskiej z grupą państw Afryki, Karaibów i Pacyfiku. Rola i znaczenie Umów o partnerstwie gospodarczym w zakresie handlu i pomocy rozwojowej*, Warszawa 2013.
- Krężel A., *Południowa Afryka - tak daleko i tak blisko; ludzie i gospodarka – wyzwania i szanse*, <https://southafrica.trade.gov.pl/pl/rpa/187503,poludniowa-afryka-tak-daleko-i-tak-blisko-ludzie-i-gospodarka-wyzwania-i-szanse.html> [dostęp: 21.07.2016].
- Kumo W.L., Chulu O., Minsat A., *South Africa 2016. African Economic Outlook 2016*, African Development Bank (AfDB), OECD Development Centre, UN Development Programme (UNDP), UN Economic Commission for Africa (UNECA). OECD Publishing, Paris 2016.
- Lions on the Move: The Progress and Potential of African Economies*, McKinsey Global Institute, June 2010.
- Lizak W., *Polityka Polski wobec państw afrykańskich*, [w:] *Polityka zagraniczna Polski po wstąpieniu do NATO i do Unii Europejskiej*, red. Bieleń S., Warszawa 2010.
- Przewodnik Eksportera po rynku Republiki Południowej Afryki*, Ministerstwo Gospodarki, Warszawa 2012, http://www.kig.pl/files/BWZ/rpa_e_2012.pdf [dostęp: 21.07.2016].
- Regional Economic Outlook. Sub-Saharan Africa. Building Momentum in a Multi-Speed World*, IMF, Washington 2013.

- Reichl C., Schatz M., Zsak G., *World-Mining-Data. Minerals Production*, Vienna 2016.
- Remarks at the African Growth and Opportunity Act Forum to Mark Global Economic Statecraft Day*, 14 June 2012, Washington, DC, <http://www.state.gov/secretary/rm/2012/06/192327.htm> [dostęp: 20.07.2016].
- Republika Południowej Afryki. Informacja o stosunkach gospodarczych z Polską*, Ministerstwo Rozwoju, https://www.mr.gov.pl/media/20962/RPA_6_06_2016.pdf [dostęp: 21.07.2016].
- RPA*, Informator ekonomiczny MSZ, http://www.informatorekonomiczny.msz.gov.pl/pl/afryka/republika_poludniowej_afryki/republika_poludniowej_afryki [dostęp: 21.07.2016].
- Ruigrok I., Kahn M., *Review of the Science and Technological (S&T) cooperation Agreement between the European Union and South Africa*, European Commission, Directorate-General for Research and Innovation International cooperation, Brussels 2014.
- Schneidman W., Lewis A.Z., *The African Growth and Opportunity Act: Looking Back, Looking Forward*, Africa Growth Initiative Brookings Institution, June 2012, http://www.brookings.edu/~media/research/files/reports/2012/6/agoa/agoa_full_report.pdf [dostęp: 20.07.2016].
- Sektor energetyczny promuje się w RPA*, http://www.goafrica.gov.pl/Aktualnosci_2015_grudzien_Sektor_energetyczny_promuje_sie_w_RPA [dostęp: 20.07.2016].
- South Africa. Inequality: Ticking Timebomb?*, "New African" 2014, August/September, nr 542.
- South Africa: The battle for jobs, growth and equality*, October 01, 2013, IMF, <http://www.imf.org/external/pubs/ft/survey/so/SinglePodcastHighlight.aspx?PodcastID=271> [dostęp: 20.07.2016].
- The Economic Impact of Ebola on Sub-Saharan Africa: Updated Estimates for 2015*, World Bank, Washington, DC, January 20, 2015.
- What are the 10 most competitive economies in sub-Saharan Africa?*, <https://www.weforum.org/agenda/2015/09/what-are-the-10-most-competitive-economies-in-sub-saharan-africa/> [dostęp: 19.07.2016].
- Will he survive?*, "New African" 2016, March, nr 559.
- Wnukowski D., *Eksport polskich zielonych technologii na rynki pozaeuropejskie*, „Biuletyn PISM” 2014, nr 4 (1116), 13 stycznia.
- World Economic Outlook 2013. Hopes, Realities and Risk*, IMF, Washington 2013.
- World Economic Outlook Database, April 2016 Edition*,
- World Investment Report 2013: Global Value Chains: Investment and Trade for Development*, UNCTAD, New York and Geneva 2013.

- World Investment Report 2016. Investor Nationality: Policy Challenges. Key Messages and Overview*, UNCTAD, New York and Geneva 2016,
- Zajączkowski K., *Stosunki wybranych państw Azji z Afryką. Studium porównawcze*, [w:] *Region Azji i Pacyfiku w latach 1985-2015. Ciągłość i zmiana w regionalnym systemie międzynarodowym*, red. Jarczeńska A., Zajączkowski J., Warszawa 2016.
- Zajączkowski K., *UE wobec problemu terroryzmu w Afryce Subsaharyjskiej*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations” 2015, nr 4.

Z HISTORII AFRYKI

MAREK PAWEŁCZAK

RYZYO I ZAUFANIE WE WSCHODNIOAFRYKAŃSKIM HANDLU KARAWANOWYM

Streszczenie

Niniejszy artykuł omawia źródła i przejawy ryzyka, które towarzyszyło handlowi karawanowemu w Afryce Wschodniej w XIX w. Ryzyko w handlu karawanowym można najogólniej sprowadzić do dwóch problemów: zagrożenia życia i zdrowia oraz obawy o stratę ekonomiczną. O ile drugi problem dotyczył wszystkich uczestników, pierwszy dotyczył przede wszystkim kupców karawanowych oraz ich partnerów handlowych w interiorze. W artykule postaram się zidentyfikować źródła obydwu rodzajów ryzyka. Zajmę się również stosowanymi między uczestnikami handlu środkami budowy zaufania otwierających drogę kulturze negocjacji i kredytu, a zarazem obniżających koszty transakcyjne ponoszone przez uczestników. Rozpatrzę je w kontekście systemu instytucji społecznych, w których otoczeniu funkcjonował handel dalekosiężny, w tym więzi pokrewieństwa, powinowactwa oraz etnicznej. Przedmiotem analizy będzie zarówno prawo i jego egzekucja, jak i procedury oraz zwyczaje służące rozwiązywaniu sporów i konfliktów.

słowa kluczowe:

historia XIX w., Afryka Wschodnia, handel, kupcy, Islam

Wstęp

Z perspektywy historycznej handel, obok wojny, jest najbardziej typową dziedziną ludzkiej aktywności, która pozwala obserwować interakcje między ludźmi reprezentującymi różne kultury i języki. W ciągu znacznej części dziejów ludzkości handel dalekosiężny nie był od wojny odległy ponieważ, oprócz szeregu czynników ryzyka, wiązał się z elementem zorganizowanej przemocy. Dochodziło do niej, gdy strony nie mogły dojść do porozumienia, bądź po prostu zwabione wizją łatwego zysku lub zrekompensowania sobie wcześniejszych strat decydowały się na użycie siły. Trawestując znane powiedzenie można stwierdzić, że wojna była przedłużeniem handlu. Wydaje się, że przejście kontroli nad wymianą, a zarazem

jej zabezpieczenie na terytorium, którego części powiązane były trwałymi więzami handlowymi było jedną z ważnych przesłanek powstania państwa¹. Tam wszędzie, gdzie państwa nie było, bądź nie mogło ono zapewnić kupcom bezpieczeństwa, partnerzy handlowi nastawieni na regularne transakcje, a nie szybki, jednorazowy zysk dążyli do wypracowania takich form współpracy, które obniżałyby ryzyko użycia przemocy: od handlu niemego, poprzez różne formy przymierzy i politycznego patronatu, po diaspory handlowe i agencje handlowe².

Współczesne teorie socjologiczne postrzegają społeczeństwo nowoczesne jako szczególnie obciążone ryzykiem w porównaniu ze społeczeństwami tradycyjnymi³. Pojęcie ryzyka implikuje możliwość racjonalnej kalkulacji szans powodzenia, co wymaga posiadania minimum informacji o świecie, w którym działamy. Poniżej tego minimum mówimy raczej o działaniu w warunkach niepewności⁴. W takich warunkach działał człowiek zmuszony funkcjonować poza własną wspólnotą i kręgiem kulturowym w świecie przednowoczesnym. Przykładem mogą być kupcy karawanowi udający się po raz pierwszy do nieznanego kraju. Dopiero zdobyte doświadczenie i możliwość jego wymiany z innymi kupcami pozwala mówić o kalkulacji ryzyka. Rozwój kultury handlu dalekosiężnego i instytucji, które go chroniły oraz regulowały można postrzegać jako proces eliminowania ryzyka poprzez wzrost zaufania. Odbyszał się on imię korzyści, jakie przynosiła wymiana dóbr. Zaufanie należy tu definiować jako „zawieranie się korzyści”, czyli jeden z partnerów wymiany uważa, że drugi wywiązując się ze zobowiązania działa we własnym interesie ze względu na:

1. – chęć uniknięcia kary,
2. – ryzyko zemsty,
3. – potrzebę budowy własnej reputacji w perspektywie długotrwałej, korzystnej współpracy,
4. – uzyskanie korzyści moralnej⁵.

Pierwszy z wymienionych względów nie daje podstaw do budowy zaufania bez instytucji, które wymuszałyby przestrzeganie reguł gry. Drugi i trzeci z wymienio-

¹ Na tle teorii powstania państwa, jest to stosunkowo słabo zbadany obszar. Na ten temat patrz m.in.: M. Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, seria: Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1999. Obszerniejszą literaturę na temat powstania państwa przytacza T. C. Lewellen, *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, Kraków: WUJ 2011.

² Patrz: P. D. Curtin, *Cross-cultural Trade in World History*, Cambridge: Cambridge University Press 1984.

³ Patrz: J. Arnoldi, *Ryzyko*, seria: Key Concepts, Warszawa: Sic! 2011.

⁴ L. Czarkowska, *Antropologia ekonomiczna. Elementy teorii*, Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego 1999. Zarówno Arnoldi, jak Czarkowska prezentują w swych pracach typologie ryzyka oraz współczesne podejścia teoretyczne socjologów, ekonomistów i antropologów do problemu ryzyka.

⁵ Patrz: R. Hardin, *Zaufanie*, seria: Key Concepts, Warszawa: Sic! 2009, s. 26-7.

nych względów wydają się działać niezależnie od otoczenia politycznego i kulturowego, a więc również na obszarach bezpieczeństwa, zamieszkanym przez wrogo sobie nawzajem grupy etniczne. Ostatni z nich, korzyść moralna, może występować tam, gdzie wrogość łagodzona jest przez poczucie przynależności do wspólnej kultury lub systemu religijnego. Czynniki te faworyzują rozwój diaspor handlowych spojonych wspólną religią, takich jak Hausa w Afryce Zachodniej lub Suahili i Hindusi w Afryce Wschodniej. Rozprzestrzeniły się one na znacznym obszarze ułatwiając wymianę towarową między odległymi obszarami właśnie dzięki czynnikowi zaufania⁶.

Niniejszy artykuł omawia źródła i przejawy ryzyka, które towarzyszyło handlowi karawanowemu w Afryce Wschodniej w XIX w. (a więc również w bardzo wczesnym okresie kolonialnym), oraz środków budowy zaufania mających je minimalizować. Pomijam problemy specyficzne dla handlu niewolnikami, które wymagają odrębnej analizy. Interesuje mnie głównie handel dalekosiężny, a nie lokalny, taki jak na przykład wymiana żywności na granicy stref ekonomicznych. W podsumowaniu będę dążył do interpretacji przedstawionego materiału na tle znanych z literatury cech procesu dziejowego w regionie: centralizacji Sułtanatu Zanzibarskiego, penetracji interioru przez kulturę muzułmańską, destabilizacji interioru w połączeniu z pojawieniem się w II połowie XIX w. silniejszych niż dotychczas struktur politycznych czerpiących profity m.in. z handlu karawanowego.

Ryzyko w handlu karawanowym można najogólniej sprowadzić do dwóch problemów: zagrożenia życia i zdrowia oraz obawy o stratę ekonomiczną. O ile drugi problem dotyczył wszystkich uczestników, pierwszy dotyczył przede wszystkim kupców karawanowych oraz ich partnerów handlowych w interiorze. Poniżej postaram się zidentyfikować źródła obydwu rodzajów ryzyka. Zajmę się również stosowanymi między uczestnikami handlu środkami budowy zaufania otwierających drogę kulturze negocjacji i kredytu, a zarazem obniżających koszty transakcyjne ponoszone przez uczestników. Rozpatrzę je w kontekście systemu instytucji społecznych, w których otoczeniu funkcjonował handel dalekosiężny, w tym więzi pokrewieństwa, powinowactwa oraz etnicznej. Przedmiotem analizy będzie zarówno prawo i jego egzekucja, jak i procedury oraz zwyczaje służące rozwiązywaniu sporów i konfliktów.

W ujęciu najprostszym ciąg osób uczestniczących w handlu karawanowym rozpoczynał się od finansisty na wybrzeżu (pomijam sytuację kapitalisty w zamorskim ośrodku finansowym) poprzez kupca karawanowego, do jego dostawcy. Można go postrzegać jako łańcuch uczestników, którzy dzielili ryzyko wynikające z przedsięwzięcia, przy czym jego ciężar nie był dla wszystkich równy. Poszczególne uczestnicy zajmowali w owym łańcuchu miejsca adekwatne do ich statu-

⁶ Patrz: P. D. Curtin, *Cross-cultural Trade in World History*, Cambridge: CUP 1984.

su społecznego oraz miejsca w sieciach patronatu politycznego. Z drugiej strony, oprócz identyfikacji konfliktu interesów i nierówności dostępu do zysku, zamierzam spojrzeć również na uczestników handlu jako na sieć osób współpracujących, gotowych do kompromisu z uwagi na dobro wspólne.

Żadnego z tytułowych pojęć nie można sprowadzić wyłącznie do wymiaru politycznego i ekonomicznego, bowiem kryje się za nimi uwarunkowana kulturowo treść psychologiczna. Nie jest to przedmiotem niniejszego artykułu, choć skłonność do ryzyka w kulturze suahilijskiej, ukształtowanej w ciągłym kontakcie z ryzykiem płynącym ze spotkań z obcym, mogłaby stać się ciekawym tematem do rozważań. Mój artykuł ukazuje nie tyle, jak kultura wybrzeża czy warunki społeczne motywowały samych uczestników, lecz raczej, jak ludzie żyjący w kręgu bardzo szeroko rozumianej cywilizacji suahilijskiej sprawdzali się w warunkach ekspansji kapitału handlowego oraz na jakie prawne i kulturowe przeszkody napotykali. Wychodzę jednak od sytuacji na samym wybrzeżu, gdzie w XIX w. czynnik obcego kapitału handlowego, choć niezupełnie nowy, zyskał poważnie na znaczeniu, a główne, najbardziej dochodowe sektory gospodarki: gospodarka plantacyjna i handel zamorski znalazły się niemal wyłącznie w rękach grup imigranckich, głównie omańskich Arabów i Hindusów⁷.

Opieram się głównie na suahilijskich tekstach opublikowanych w kilku zbiorach przez Carla Veltena i Carla G. Büttnera⁸, innych tekstach suahilijskich, takich jak autobiografia arabskiego kupca karawanowego Hamīda bin Muḥammeda al-Murjebi (znanego szerzej jako Tippu Tip)⁹ i kronika *Habari za Wakilindi* Abdallaha bin Hemedi 'lAjjemi¹⁰, na europejskich relacjach podróżniczych i, w niewielkiej części, materiałach archiwalnych wytworzonych przez konsulat brytyjski na Zanzibarze oraz amerykańskie firmy kupieckie.

Mimo że dostępna baza źródłowa pozwala historykowi dobrze wnikać w świat szlaków karawanowych Afryki Wschodniej, ma ona oczywiście minusy. Wykorzystane przeze mnie teksty z antologii Veltena są późne i pochodzą częściowo z okresu *Scramble for Africa*, kiedy zwiększona obecność Europejczyków w interiorze zakłócała dotychczasowe relacje polityczne i gospodarcze. Dostępne źródła mówią wiele o sytuacjach niezwykłych i odległych od codziennej rutyny.

⁷ Patrz: A. Sheriff, *Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar*, London 1987.

⁸ C. G. Büttner (red.), *Suaheli-Schriftstücke in arabischer Schrift*, Stuttgart 1892; C. Velten (red.), *Prosa und Poesie der Suaheli*, Berlin 1907; tenże (red.), *Anthologie aus der Suaheli Litteratur (Gedichte und Geschichten der Suaheli)*, Berlin: E. Felber 1894; Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Desturi za Wasueheli na khabari za desturi za sheri'a za Wasuaheli*, pod red. C. Veltena, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1903; C. Velten (red.), *Safari za Wasuaheli*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1901.

⁹ Hamed bin Mohammed el Murjebi, *Maisha ya – yaani Tippu Tip kwa maneno yake mwenyewe*, Nairobi: East Africa Literature Bureau 1974.

¹⁰ 'lAjjemi Abdallah bin Hemedi, *Habari za Wakilindi*, (red. i tłm.) J. W. T. Allen, Nairobi: EALB 1962.

Są one dobrym, lecz niekoniecznie wystarczającym materiałem do badania ryzyka w handlu karawanowym.

Wiele źródeł opowiada o handlu na bardzo odległych terenach (nie należących do Afryki Wschodniej w konwencji przyjętej przez historiografię brytyjską, choć z pewnością będących częścią systemu handlowego, którego centrum był Zanzibar), gdzie w końcu badanego okresu handel nie był tak zrutynizowany, jak na terenach leżących bliżej wybrzeża. Przedmiotem handlu karawanowego była tam często kość słoniowa, artykuł o wielkiej wartości w przeliczeniu na jednostkę masy, będący dla kupców z wybrzeża głównym powodem podjęcia trudu i ryzyka odległych podróży. Na zapleczu Sułtanatu Zanzibarskiego rosła natomiast liczba wodzów, pełniących funkcję agentów handlowych wybrzeża. Niekiedy wyznawali oni islam i byli obeznani z muzułmańską etyką handlu¹¹. Prowadzili z karawanami handel m. in. kopalem i kauczukiem, a więc produktami o znacznie mniejszej wartości, zapewne w sposób rutynowy i pokojowy. W rzeczywistości jednak źródła niewiele o tym handlu mówią.

Co do wybrzeża, materiał jest dosyć różnorodny – materiały konsularne, ale też etnografia w języku suahili, relacje z krótkich podróży, obserwacje i doświadczenia europejskich podróżników spisane w ich raportach i sprawozdaniach. Źródła te dają lepsze wyobrażenie o kupcach-pionierach, gorsze jednak o szeregowych uczestnikach handlu przemierzających utarte szlaki. Słabo widać w nich drobnych kupców, tragarzy, dla których handel był uzupełnieniem pracy zarobkowej. Zachowało się dosyć dużo wzmianek o realiach finansowania handlu. Jeśli chodzi o pozycję prawną dłużników i egzekucję długów, istnieje sporo wzmianek, które nie odnoszą się bezpośrednio do handlu karawanowego, ale pomagają częściowo zrozumieć położenie jego uczestników.

W XIX wieku Afryka Wschodnia weszła w światowy krwiobieg gospodarczy. Stało się to możliwe dzięki dwóm zjawiskom, które przybliżyły do świata zewnętrznego ten słabo zintegrowany ekonomicznie i różnorodny region. Po pierwsze, Zanzibar jako główny ośrodek władzy na wybrzeżu osiągnął pozycję *entrepôt*, przez który przepływała zdecydowana większość towarów eksportowanych do regionu i importowanych z niego. Po drugie, w interiorze Afryki Wschodniej powstała sieć szlaków karawanowych. Rozpowszechniające się wraz z handlem dalekosiężnym i oparte na etyce muzułmańskiej zwyczaje handlowe wybrzeża mieszały się tam z kulturowymi praktykami wnętrza lądu.

¹¹ M. Pawelczak, *The State and the Stateless. The Sultanate of Zanzibar and the East African Mainland: Politics, Economy and Society, 1837-1888*, Warszawa: IHUW 2010, s. 355-356.

Organizacja, kredytowanie i opłacalność handlu karawanowego

Zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy, handel karawanowy w Afryce Wschodniej rozpoczął się w momencie, kiedy na wybrzeżu pojawili się kupcy z odległego interioru oferujący towary, które wcześniej dostarczane tam były tzw. metodą kaskadową, polegającą na ich przechodzeniu przez ręce kilku pośredników. Karawany organizowali przedstawiciele wyspecjalizowanych w handlu dalekosiężnym grup etnicznych, takich jak Kamba, Nyamwezi, Bisa, Yao i Sangu, które przez dziesięciolecia lub dłużej budowały sieci powiązań z sąsiednimi ludami, oferując im własne produkty, na przykład żelazo oraz sól¹². Z czasem te lokalne systemy wymiany zaczęły służyć jako pomocnicze wobec ześrodkowanego na wybrzeżu dalekosiężnego handlu kością słoniową i niewolnikami. Karawany zorganizowane były w oparciu o lokalne struktury społeczne – były rodzajem spółek niezależnych producentów, którzy angażowali swoje rodziny (w tym żony), lineaż, klany, wspólnoty lokalne¹³.

Handel organizowany w przeciwnym kierunku, to znaczy od wybrzeża w stronę interioru, zainicjowano później, najwcześniej w końcu XVIII w. Funkcjonował on na innych zasadach. W przeciwieństwie do handlu prowadzonego przez mieszkańców interioru, opierał się na opłaconej lub niewolnej sile roboczej, a także na kredycie udzielanym przez indyjskich (początkowo też arabskich), kupców i finansistów, którzy w ostatecznym rachunku dysponowali kapitałem pochodzącym z Bombaju, Bostonu, Nowego Jorku, Hamburga, czy Londynu. O ile mieszkańcy interioru sami produkowali lub pozyskiwali towary, które następnie oferowali partnerom w handlu wymiennym, organizatorzy karawan wybrzeżowych otrzymywali od kupców lub finansistów pożyczki w importowanych dobrach cieszących się popytem w interiorze. Były to najczęściej: różne rodzaje tkanin, paciorki, drut, broń palna i proch strzelniczy¹⁴.

Indyjscy przedsiębiorcy, którzy byli obecni w Afryce Wschodniej od wielu wieków, w czasach panowania władcy Omanu i Zanzibaru *sayyida Saʿīda ibn Sulṭāna Āl Bu Saʿīdī* (1806-1856) zwielokrotnili swą obecność w jego afrykańskich posiadłościach, a zarazem zyskali tam na znaczeniu. Zróżnicowana religijnie i etnicznie diaspora indyjska szybko opanowała handel zagraniczny, w tym pośrednictwo w handlu z kupcami zachodnimi. Indyjska firma dzierżawiła też od lat 30. XIX w. ważne stanowisko poborcy ceł. W czasach Saʿīda i przynajmniej częściowo Mājida ibn Saʿīda (1856-1870) wśród indyjskich kupców istniała jasno określona hierarchia, na czele której stał dzierżawca ceł, bombajski przedsiębiorca

¹² Pawełczak, *op. cit.*, 109-112.

¹³ Patrz: S. Rockell, *Carriers of Culture. Labour on the Road in Nineteenth-Century East Africa*, Social History of Africa, Portsmouth NH: Heinemann 2006.

¹⁴ Pawełczak, *op. cit.*, s. 109-112.

Jairam Shivji, a potem jego lokalny reprezentant¹⁵. Większe karawany finansowali wyłącznie główni gracze, a niektóre przedsięwzięcia były otwarcie firmowane przez *sayyida* Sa'īda. W czasach Barġaša ibn Sa'īda (1870-1888) istniała dosyć silna konkurencja w pośrednictwie między kilkoma indyjskimi domami kupieckimi, natomiast konkurencja arabska właściwie przestała istnieć. Wzrosła liczba drobnych agentów handlowych mieszkających na wybrzeżu. Ułatwiło to finansowanie mniejszych karawan, które nie tylko nie wymagały znacznych ilości dóbr wymiennych, ale również wielu członków ochrony uzbrojonych w broń palną¹⁶.

W odróżnieniu od handlu zamorskiego, karawany organizowane na wybrzeżu były głównie domeną Arabów i Suahilijczyków, a także zsuahilizowanych lub zarabizowanych przedstawicieli grup etnicznych interioru. Konkurencja była duża, ponieważ do rozpoczęcia handlu nie był potrzebny znaczny kapitał własny, a śmiałków gotowych szukać szczęścia w interiorze nie brakowało. Handel karawanowy nie zawsze był stałym zajęciem. Tak jak ich rówieśnicy z ludów handlowych interioru, młodzi ludzie traktowali podróż w głąb lądu jako konieczny etap w życiu dający choćby niewielką szansę wzbogacenia się, ale również pozwalający na nabycie doświadczenia i zaspokojenia ciekawości świata¹⁷. Dla starszych bywało to sezonowe zajęcie uzupełniające dochody z innych źródeł, przede wszystkim plantacji. Niekiedy jednak trudno było się z niego wycofać, ponieważ jednorazowa strata wymuszała zapożyczenie się po raz kolejny po to, aby spłacić zaległe długi. Niekiedy handel karawanowy był sposobem na ucieczkę przed wymiarem sprawiedliwości lub po prostu nieudanym życiem. Wraz z kryzysem gospodarki plantacyjnej chętnych szybko przybywało: na wybrzeżu – ze względu na rosnące zbiegostwo niewolników i na wyspach – za sprawą zakazu morskiego handlu niewolnikami i wzrostu ich cen¹⁸.

Przy udzielaniu pożyczki wymagano zazwyczaj żyranta. Nie dotyczyło to wyłącznie kredytów opiewających na znaczne kwoty. Relacja Tippu Tipa dowodzi, że nawet rekomendacja tak znacznego kupca jak on nie wystarczyła, aby człowiek, którego zdolności handlowe oceniano nisko otrzymał pożyczkę w wysokości 1000 TMT¹⁹. Być może pod wpływem zwyczajów muzułmańskich, instytucja poręczenia długu istniała również wśród niepiśmiennych ludów interioru, na przykład

¹⁵ N. Bennett i G. Brooks (red.), *New England Merchants in Africa: A History Through Documents 1802 to 1865*, Boston, 1965, s. 162, 194-6, 203, 212-213, 410-41

¹⁶ Pawełczak, *op. cit.*, s. 128-129.

¹⁷ Patrz m. in. Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Safari yangu*, s. 126; Yohanna bin Abdallah, *The Yaos: Chikala Cha Wayao*, Cass Library of African Studies. Missionary Researches and Travels No. 25, Routledge 1973, s. 28.

¹⁸ Pawełczak, *op. cit.*, 145-153. W 1872 r., po wielkim huraganie, który zniszczył niemal doszczętnie plantacje goździków na Zanzibarze, sultan wysłał na ekspedycję militarną przeciw Mirambo plantatorów pozostających bez środków do życia. Część z nich zapewne zasilila szeregi kupców karawanowych. Na temat tego mało znanego faktu patrz: Büttner, *Anthologie*, s. 151-152.

¹⁹ El Murjebi, *op. cit.*, s. 112.

wśród Zaramo, ludu, którego siedziby przylegały do wybrzeża, ale ciągnęły się do około 200 km w głąb lądu. Poręczyciel dawał wierzycielowi drewnienko (*ki-jiti*) będące podstawą do przyszłego roszczenia, gdyby dłużnik nie był w stanie spłacić długu. Drewnienko zastępowało zatem dokumenty dłużne. Bez niego wódz (*pazi*) nie chciał pomóc w egzekucji długu²⁰. Niestety, nie wiadomo, jakie cechy drewnienka nadawały mu walor rozpoznawalności zapewniający wierzycielowi zaufanie niezbędne w procesie egzekucji długu. Zdaniem Mtoro Mwenyi Bakari, poręczanie było ryzykowne, bowiem dłużnicy nagminnie uciekali²¹. W innym, słabszym, rodzaju poręczenia (*kafala*), poręczający odpowiadał tylko za doprowadzenie dłużnika, a nie za oddanie pieniędzy²².

Największe znaczenie jako zabezpieczenie pożyczki miał zastaw nieruchomości. O ile nie dysponujący żyrantem dłużnik miał plantację lub dom, musiał zapisać je pożyczkodawcy. Jeśli nie miał nieruchomości, zastawiał sam siebie, obiecując stawić się do każdej wymaganej pracy²³. Taki zapis stawiał go w pozycji niewolnika, choć w suahilijskich dokumentach opublikowanych przez Büttnera brak otwartej konstatacji tego faktu²⁴. Z relacji, mówiącej o drobnych kupcach prowadzących handel nieopodal wybrzeża wiadomo jednak, że Hindusi zadowalali się innymi formami zabezpieczenia²⁵. Nie jest jasne, czy było to związane z upowszechnieniem własności ziemskiej wśród Zaramo, czy też z ogólnym wzrostem dostępności kredytu w latach 70. XIX w., po uruchomieniu regularnej komunikacji parowcowej i linii telegraficznej łączących Zanzibar ze światem²⁶.

Zabezpieczenie długu (*rahani*) funkcjonowało również wśród Zaramo²⁷. Tutaj zastawem byli z reguły ludzie, być może dlatego, że przed okresem rozwoju plantacji, który nastąpił w drugiej połowie XIX w., nie istniała indywidualna własność ziemi. Ponieważ Zaramo byli społeczeństwem matrylinearnym, w zastaw przyjmowano wyłącznie prawowitego spadkobiercę, tzn. siostrzenicę lub siostrzeńca dłużnika. Nie mógł on oddać własnego dziecka lub niewolnika. Stan rzeczy, w którym prawdziwą wartość przypisywano jedynie osobie spadkobier-

²⁰ Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Khabari ya inchi ya Wazaramu na dasturi za Wazaramu kama zilizotungwa na --*, w: C. Velten (red.), *Safari za Wasuaheli*, s. 213.

²¹ Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Khabari ya inchi*, s. 214.

²² *Ibidem*, s. 215.

²³ Büttner, *Suaheli-Schriftstücke*, s. 84, 86.

²⁴ Nie wynikało to z presji niemieckiej administracji kolonialnej, która we wczesnym okresie (co najmniej do końca XIX stulecia) nie ingerowała w instytucję niewolnictwa. Patrz: J-G. Deutsch, *Slavery under German Colonial Rule in East Africa, c. 1860-1914*, Habilitationsschrift, Humboldt University at Berlin, October 2000

²⁵ Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Safari yangu ya Udoe hatta Uzigua na khabari za Wadoe na mila yao, inatoka kwa --*, w: (red.) C. Velten, *Safari za Waswahili*, s. 126.

²⁶ Pawełczak, *op. cit.*, s. 180.

²⁷ Tak też u Büttnera, *Suaheli-Schriftstücke*, s. 84-85: „na rahani mimi nafsi yangu, na kwa killa kazi yake mimi ni mtu wakufanya bila hesabu, hatta tuishe hoja mimi naye, na muda wetu miaka mitatu kumkabithi mtumwa mwana 'me ao mwanamke”.

cy, a posiadanie plantacji lub pieniędzy (których Zaramo w pewnym stopniu używali) nie dawało zdolności kredytowej, odzwierciedla tradycyjne stosunki społeczne, w których poszczególne dobra krążyły w oddzielnych obiegach (lub sferach)²⁸. Tworzyło to swoistą moralną barierę chroniącą wspólnotę przed zgubnymi skutkami sytuacji, w której kupić i sprzedać można wszystko, a więc i wysoki status społeczny. W tradycyjnych wspólnotach, status niekoniecznie wiązał się z pozycją majątkową. Przysługiwał on członkom elity urodzenia lub starszym. Rozdzielność sfer wymiany nie wytrzymywała naporu gospodarki towarowo-pieniężnej. U progu ery kolonialnej, gdy powstawała relacja Mtoro, dłużnik nie dysponujący siostrzeńcem oddawał w zastaw plantację²⁹. Niewykluczone, że instytucja zastawu siostrzeńca zanikała od początku lat 70., ponieważ od tego czasu brytyjski konsulat skutecznie egzekwował od Hindusów zakaz posiadania niewolników³⁰.

Niezależnie od trudności w uzyskaniu kredytu, nie był on tani. W posiadłościach zanzibarskich lichwa kwitła mimo szariackiego zakazu³¹. Odsetki od pożyczek udzielanych kupcom karawanowym były wyższe niż te, których żądano od osób pozostających na miejscu³². Na wybrzeżu relacje kredytodawca-kredytobiorca regulowało w zasadzie prawo muzułmańskie w wersji szafi'ickiej. Gdy jednak szło o spór między partnerami z Indii i kupcami zachodnimi, było to raczej prawo cywilne Indii brytyjskich, a gdy wyłącznie o Hindusów – również nieformalny zwyczaj, oparty na religijnym prawie hinduistycznym³³.

Technicznie rzecz biorąc, Hindusi najczęściej nie udzielali kupcom karawanowym kredytu, lecz dokonywali zakupu z natychmiastową płatnością za towary, które miały być dostarczone w przyszłości (*salam*). Było to w zasadzie zgodne z muzułmańskim prawem, mimo wątpliwości, które mógł budzić fakt, że sprzedawca w chwili zawierania kontraktu nie posiadał jeszcze towaru, na przykład ko-

²⁸ Na temat sfer wymiany patrz m.in.: P. Bohannon, *Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv*, w: E. LeClair, H. Schneider (red.) *Economic Anthropology. Readings in Theory and Analysis*, New York: Holt, Rinehart and Winston, s. 300-310.

²⁹ Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Khabari ya inchi*, s. 216.

³⁰ Raport J. Kirka z 2 VIII 1873, PP 1874/LXII/52/3, Elton do Kirka z 14 XII 1873, PP 1874/LXII/1/2.

³¹ S. Vesey-Fitzgerald, *Muhammadan Law. An Abridgement according to its Various Schools*, Oxford University Press 1931, s. 196.

³² Najniższego procentu żądano od kupców zachodnich (6-9%), choć oni sami udzielali pożyczek na 33-40% na najlepsze zabezpieczenie (odejmowane również od kapitału). Pomiedzy miejscowymi pożyczano pod zastaw nieruchomości na 15-20%. Burton, *Zanzibar*, II, s. 407. Słownik Krapfa odnotowuje szczególną formę przysięgi składanej przez dłużników, w której zobowiązywali się oni zostać na miejscu do czasu spłaty długu. Być może człowiek, który złożył taką przysięgę (*anapigua amini*) płacił mniejsze odsetki, jak i mniejsze były wymagania dotyczące zabezpieczenia. Naturalnie kupcy karawanowi nie mogli z tej możliwości skorzystać. J. L. Krapf, *A Dictionary of the Suahili Language*, London, 1882, s. 10.

³³ Pawełczak, *op. cit.*, s. 233

ści słoniowej³⁴. Płatność była wypłacana w pieniądzu jedynie w niewielkiej części, za resztę zaś kupiec karawanowy musiał kupić od pożyczkodawcy dobra wymienne po narzuconej, wysokiej cenie³⁵. Szczegóły związane z kredytowaniem karawany podaje niemiecki podróżnik Paul Reichardt. Zgodnie z podanym przez niego przykładem, na 4000 TMT kredytu kupiec karawanowy otrzymywał w gotówce 200-300 TMT, a resztę w dobrach wymienialnych w interiorze, do których ceny rynkowej doliczano około 100%. Natomiast dostarczaną w zamian kość słoniową liczone po 50% jej wartości na rynku zanzibarskim³⁶. Aby zapobiec dostaniu się cennego ładunku w niepowołane ręce, kredytodawcy wychodzili naprzeciw powracającym karawanom nawet na odległość 200 km w głąb lądu³⁷. Negocjowanie powyższych warunków, zwłaszcza gdy szło o drobnych kupców, nie wchodziło w rachubę, ponieważ na rynku finansowym bezwzględna przewagę miał kredytodawca. Jeszcze w latach 60. XIX w. dostępnego na rynku kapitału było mało. Organizując dużą wyprawę w tym okresie Tippu Tip pożyczył dobra warte 30 000 TMT od około 20 bogatych Hindusów³⁸.

Niektórzy autorzy opisują relacje finansista-kupiec karawanowy posługując się kategorią procentu od pożyczanych pieniędzy, co nie jest całkiem precyzyjne, lecz oddaje istotę sprawy. O ile panuje zgoda, że wysokość odsetek była bardzo znaczna, przytaczane dane różnią się istotnie. Na przykład de Vienne twierdzi, że wynosiły one około 30-40%, Stanley w niemal tym samym okresie (lata 70.) pisze, że Hindus pożyczał kupcowi na 50, 60 lub nawet 70%. Ostatni z wymienionych autorów, podobnie jak Reichardt, uważa, że kredytodawca był zabezpieczony niezależnie od powodzenia kupca, jednak doświadczony kupiec rzadko tracił³⁹. Jak widać, większa podaż kredytu nie przekładała się na korzystniejsze warunki jego uzyskania. Horrendalne narzuty na ceny dóbr handlowych mogły wynikać nie tyle z chciwości kredytodawców, co ze znacznego ryzyka finansowanego przedsięwzięcia.

Zdaniem piszącego pod koniec lat 40. Charlesa Guillaîne'a, pierwsze karawany wracające z głębi lądu przynosiły im zyski 600%, później spadły one do 100, a w końcu do 25-40%. Jak pisze Francuz, dokładne wyliczenia na temat konkretnych karawan mogą świadczyć, że zyski były jeszcze mniejsze. Tak pesymistyczny szacunek może wynikać z chwilowego spadku koniunktury w handlu, który nastą-

³⁴ W. B. Hallaq, *Shari'a. Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, s. 250-251; S. Vesey-Fitzgerald, *op. cit.*, s. 184-185.

³⁵ Np. el Murjebi, *op. cit.*, s. 36; P. Reichardt, *Deutsch-Ostafrika. Das Land und seine Bewohner, seine politische und wirtschaftliche Entwicklung*, Leipzig 1892, s. 90.

³⁶ Reichardt, *op. cit.*, s. 90.

³⁷ F. Jackson, *Early Days in East Africa*, London: Dawsons of Pall Mall 1969, s. 328.

³⁸ El Murjebi, *op. cit.*, s. 14.

³⁹ H. M. Stanley, *How I Found Livingstone: Travels, Adventures, and Discoveries in Central Africa: Including Four Months' Residence with Dr. Livingstone*, London 1872, s. 7-8.

pił na skutek zakazu eksportu niewolników z 1847 r.⁴⁰ Z późniejszych wzmianek wynika, że opłacalność handlu karawanowego nieco wzrastała, choć wciąż daleka była od stanu przytaczanego przez Guillaîne'a. Na przykład według Burtona, jeszcze w latach 50. kość słoniowa przynoszona z Ukambani w dzisiejszej centralnej Kenii dawała 300% zysku brutto⁴¹. Informacje o cenie kości słoniowej w Usangu w środkowej Tanzanii i Urua na terenie wschodniego Konga pochodzące z lat 60. i 70. wskazują, że i w późniejszym okresie handel na tak odległych terenach był nie mniej opłacalny⁴².

Wyrywkowe dane na temat transakcji dokonywanych w głównych węzłach karawanowych, a więc odnoszące się do zakupów od mużulmańskich pośredników, potwierdzają, że różnice cen kości słoniowej pomiędzy centrami handlowymi położonymi na wybrzeżu i w interiorze ulegały zmniejszeniu. Burton zauważył w 1857 r., że w wodzostwie Unyanyembe⁴³, głównym ośrodku karawanowym na szlaku przebiegającym ze wschodu na zachód dzisiejszej Tanzanii, zakup towarów niezbędnych do podróży, takich jak tkaniny, paciorki, proch strzelniczy, drut miedziany i żelazny kosztował około pięć razy więcej niż w Zanzibarze⁴⁴. W latach 70. w Ujiji, końcowym terminalu na tym samym szlaku, kość słoniowa była 1½-2 razy droższa niż w Unyanymebe-Taborze, a w tym ostatnim miejscu dwa razy droższa niż na Zanzibarze⁴⁵. W latach 80. sytuacja zdaje się pogarszać. Według Stuhlmana, który podróżował m. in. do Taborzy, kość słoniowa była tam już tylko o 10% tańsza niż na Zanzibarze. W tym samym miejscu tkanina bawełniana *merikani*, podstawowy towar wymienny w interiorze, droższa była niż na wybrzeżu o 1/4 talar⁴⁶. Podróżujący w tym samym mniej więcej okresie Reichardt pisze, że rzadko zdarzało się, aby kupcy karawanowi przynosili na wybrzeże więcej, niż byli winni kredytodawcy. W drodze powrotnej zatrzymywali się często w Taborze, aby dokupić kość słoniową brakującą do spłaty długu⁴⁷.

Na opłacalność handlu karawanowego rzuca światło tekst Suahilijszka Selemaniego bin Mwenye Chande. Jego wyprawa dotarła na tereny dzisiejszego Konga, a być może nawet wschodniej Angoli. Po drodze była rabowana, przez

⁴⁰ McMullan do Shepada, 25 II 1851, w: Bennett i Brooks, *op. cit.*, s. 477.

⁴¹ Burton, *Zanzibar*, II, s. 53.

⁴² El Murjebi, *op. cit.*, s. 16, 62.

⁴³ Nazwy „Tabora” na określenie istniejącej tam arabskiej kolonii handlowej zaczęto używać nieco później, patrz: Stanley, *op. cit.*, s. 260.

⁴⁴ R. F. Burton, *The Lake Regions of Central Africa, a Picture of Exploration*, I, London, 1860, s. 333-334.

⁴⁵ Ch. de Vienne, *De Zanzibar à l'Oukami. Route des Lacs de l'Afrique équatoriale. Par Ch. De Vienne Consul de France à Zanzibar*, BSG, 6 sér., 4, 1872, s. 361.

⁴⁶ F. Stuhlmann, *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika. Ein Reisebericht mit Beiträgen von Dr. Emin Pascha, in seinem Auftrage geschildert von Dr. Franz Stuhlmann*, Berlin, 1894, s. 63.

⁴⁷ Reichardt, *op. cit.*, s. 91.

co musiała sprzedać zgromadzoną kość słoniową (31 *frasila*⁴⁸, wartą na wybrzeżu powyżej 3000 TMT) napotkanemu na szlaku europejskiemu kupcowi po cenie zbliżonej do zanzibarskiej, aby uzyskać środki na dodatkowe zakupy w kraju Lunda. Ostatecznie w drugiej turze podróży udało się zebrać kość o wadze około 40 *frasila*. Po szczęśliwym spłaceniu indyjskich kredytodawców, dla całej karawany zostało 500 TMT (wartość małej plantacji lub około pięciu niewolników). Uczestnicy otrzymali zróżnicowane wynagrodzenie, przy czym najwyższe wynosiło 100 TMT⁴⁹. Mimo to inwestorzy nadal zarabiali bardzo dużo. Zdaniem Reichardta, w razie pełnego powodzenia wyprawy finansista zarabiał 300-400% od zainwestowanego kapitału. Nawet jeśli karawana przynosiła tylko 1/4 umówionej kości słoniowej, kapitał przynosił mu „tylko” 100%⁵⁰.

Kredyt i egzekucja długu – kulturowe i przestrzenne granice zaufania

Złą sytuację kupców karawanowych pogłębiało widmo egzekucji długu. Na Zanzibarze była ona wpisana w rytm monsunów, który decydował o możliwości żeglugi po Oceanie Indyjskim. Na przykład, dwa razy w roku publicznie wzywano sułtańskich poddanych do spłaty długów. Okresy te wyznaczone były na 100 i 300 dzień roku gudżarackiego, którym posługiwała się większość wschodnioafrykańskich Hindusów. Obie daty przypadały na momenty ważne z punktu widzenia żeglugi: koniec listopada – najpóźniejszą porę odpływu na północ: w rejon Zatoki Perskiej i do Indii, oraz połowę czerwca, gdy zaczynał wiać monsun południowy i można było ruszyć na północ po długim okresie „zimowania” w Afryce Wschodniej. Zgodnie z pochodzącymi z lat 40. obserwacjami brytyjskiego agenta handlowego, przywódca zanzibarskich Suahilijszyków (*mwenye mkuu*) dwukrotnie w ciągu roku wysyłał do miasta herolda, który uderzał kijem w róg wzywając wszystkich, aby pod groźbą więzienia zapłacili swoje długi⁵¹.

Dług można było egzekwować przed sądem. W końcu ery przedkolonialnej było to trudne, o ile wierzyciel nie mógł przedstawić świadków ani pisemnego dowodu. Z opublikowanego przez Katrin Bromber suahilijskiego tekstu dotyczącego jurysdykcji i praktyk sądowych na Zanzibarze wynika natomiast, że wystawienie pisemnego dowodu wiarygodności nie było normalną praktyką. Być może autor miał na myśli zwykłe relacje handlowe, nieobejmujące handlu karawanowego, ponieważ w antologii Büttnera zamieszczono szereg dokumentów dłużnych spisa-

⁴⁸ 1 *Frasila* – miara masy równa w przybliżeniu 16 kg.

⁴⁹ Selemani bin Mwenye Chande, *Safari yangu ya bara Afrika*, w: Harries Lyndon (red.), *Swahili prose texts: a selection from the material collected by Carl Velten from 1876 to 1896*, Oxford: OUP 1965, s. 120.

⁵⁰ Reichardt, *op. cit.*, s. 90.

⁵¹ J. S. Leigh i J. S. Kirkman, *The Zanzibar Diary of John Studdy Leigh, Part II*, „The International Journal of African Historical Studies” 13, 1980, 3, s. 495.

nych w języku suahili pochodzących z przełomu ery kolonialnej, co może świadczyć o zmianie w tym zakresie⁵². Nieprzyznawanie się do długu było nagminne⁵³, choć w wielkim handlu zanzibarskim jeszcze w drugiej połowie lat 70. normalne było przekazywanie znacznych sum w gotówce bez pokwitowania⁵⁴. Może to wskazywać na szybko postępującą w warunkach ekspansji kapitału w II połowie XIX w. erozję etyki biznesu, przy czym praktyka prawna najwyraźniej nie nadążała za zmianą społeczną⁵⁵.

W sprawach o zwrot długu sędziowie naciskali strony na dojście do porozumienia. Zgodnie z prawem muzułmańskim sądy przeprowadzały bankructwo osoby niewypłacalnej, przy czym konfiskowany majątek dłużnika przeznaczano na zaspokojenie roszczeń części wierzycieli lub roszczeń wszystkich, lecz tylko częściowo⁵⁶. Kupcy zachodni zaczęli bankrutować późno i nie było to zjawisko częste⁵⁷. O bankructwach Hindusów wiemy sporo z brytyjskich materiałów konsularnych z lat 80. XIX w.⁵⁸, jednak nie wspominają one o towarzyszących ogłoszeniu bankructwa zwyczajach. Opisuje je natomiast w swej relacji z podróży, którą odbył w latach 50. brytyjski podróżnik Richard Francis Burton :

„Kiedy interesy [przedsiębiorcy, hinduisty wywodzącego się z kasty] Bhattia stają się beznadziejnie zawikłane, zwykle ulatnia się on [dosłownie: „lewantuje”]. Czasem jednak przeprowadza [procedurę] *diwali* lub bankructwo, co jest znacznie bardziej kłopotliwe niż ogłoszenie w prasie oficjalnej⁵⁹. Nieszczęśnik umieszcza u drzwi sklepu zapaloną lampę, stąd nazwa ceremonii. Z głową zawiniętą w prześcieradło w ciszy zajmuje najdalszy kąt [sklepu]. Mściwy i szyderczy tłum muzułmanów zbiera się, aby obserwować wściekłych wierzycieli w teatralny sposób napominających i bijących bankruta, który łka, jęczy, wzywa imienia Boga i przyśięga, że na przyszłość się poprawi”⁶⁰.

⁵² Büttner, *Suaheli-Schriftstücke*, s. 98, 100. Patrz też: Gissing do Kirka, 11 V 1884, ZNA AA 10/1.

⁵³ K. Bromber (tłm. i red.), *The Jurisdiction of the Sultan of Zanzibar and the Subjects of Foreign Nations*, Würzburg: Ergon, 2001, s. 33-35.

⁵⁴ Papers received from W. H. Hathorne Esq. relating to the case of Augustus Sparhawk Agent vs. Peeraby Jewanjee, PEM, John Bertram & Co. papers, fol. 3.

⁵⁵ Pragji Jadwaji do konsula brytyjskiego na Zanzibarze, b.d. [1884], ZNA AA 2/36. Autor, indyjski kupiec, przedstawił kadiemu pismo w j. arabskim, w którym dłużnik zobowiązywał się dostarczyć określoną ilość kości słoniowej w zamian za pożyczone dobra. Kupiec określa pismo jako „a promise to deliver to us a certain quantity of ivory”.

⁵⁶ Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Desturi*, s. 312-313. List Gissinga do Kirka z 11 V 1884, ZNA AA 10/1, daje przykład zaspokojenia, za sprawą wicekonsula brytyjskiego, roszczeń tragarzy po skonfiskowaniu ciosu słoniowego należącego do kupca karawanowego.

⁵⁷ Cheney do A.Hines&Co and Ropes, Emmerton&Co., 24 XII 1883, PEM, Ropes, Emmerton&Co., box 55, fol. 4.

⁵⁸ Patrz m.in. Gissing do *liwali* Malindi, 15 VII 1884, ZNA AA 11/12; Gising do Kirka, 1 V 1884, ZNA AA 10/1; Gissing do *liwali* Takaungu, 28 VII 1884, ZNA AA 11/12.

⁵⁹ Chodzi o element procedury bankructwa stosowanej w Wielkiej Brytanii.

⁶⁰ Burton, *Zanzibar*, I, s. 334.

Zwyczaj publicznego poniżenia bankruta, to rodzaj symbolicznego samosądu dokonywanego przez współwyznawców, zapewne partnerów handlowych, a zwłaszcza wierzycieli. Miał on sens jedynie jako alternatywa dla postawienia delikwenta przed sądem. Z punktu widzenia diaspory było to racjonalne, bowiem oszczędzało jej poniesienia kosztów na nie zawsze przyjaźnie nastawiony wobec imigrantów sąd, który zapewne i tak nie byłby w stanie przyjść im z pomocą. Natomiast sam zainteresowany mógł w ten sposób uniknąć widma ucieczki i rozstania się z możliwościami, jakie mimo wszystko dawał mu wschodnioafrykański rynek.

Zwrócenie się do sądu miało sens, gdy istniało podejrzenie, że bankrut ukrywał część majątku. Przestępstwo takie skutkowało więzieniem, ale znane są przypadki wcześniejszego cedowania własności na żony, co czyniło ją nienaruszalną⁶¹. Na przykład największy kupiec karawanowy epoki, Tippu Tip, przez długi czas nie posiadał domu ani plantacji na Zanzibarze, choć jego żona miała własność zarówno w Zanzibarze, jak i w Maskacie⁶².

Reichardt sugeruje, że groźba więzienia dotyczyła wielokrotnych kredytobiorców, nie rokujących nadziei na spłacenie długów⁶³. Wydaje się jednak, że wierzycielom używającym wpływów na dworze i u lokalnych urzędników łatwo było doprowadzić do aresztowania kupców karawanowych uchylających się od spłaty. Mogło to spotkać nawet najwybitniejszych, na przykład na dzień przed wymarszem wyprawy odkrywczej Samuela Telekiego w jego obozie zjawili się dwóch ludzi, aby zaaresztować Jumbe Kimemetę, jednego z najsłynniejszych przywódców karawanowych działających głównie na terenie dzisiejszej centralnej i zachodniej Kenii. Przybysze mieli rzekomo nakaz aresztowania otrzymany od kupców z Zanzibaru, którym Jumbe był winien pieniądze. Zgodnie z zamiarem, odprowadzili go do więzienia w Pangani. Tym razem lider karawanowy miał szczęście i został wypuszczony po kilku godzinach, ponieważ towarzysz Telekiego, von Höhnel powołał się u *liwaliego* na swoje wpływy u sułtana Zanzibaru⁶⁴. Bliski utraty przewodnika był również Verney Cameron, kiedy wyruszał z Bagamoyo w swą podróż w poprzek Afryki⁶⁵.

O ile dwa przytoczone wyżej przykłady mogą nasuwać wątpliwość, czy aresztowanie ludzi, od których zależało powodzenie podróży białych nie było elementem gry toczonej przeciw nim przez władze sułtańskie, nie może być wątpliwości co do obaw Selemaniego bin Mwenye Chande, który bał się więzienia, przewidu-

⁶¹ Gissing do Kirka, 11 V 1884, ZNA AA 10/1.

⁶² El Murjebi, *op. cit.*, s. 39.

⁶³ Reichardt, *op. cit.*, s. 91.

⁶⁴ L. von Höhnel, *Zum Rudolph-See und Stephanie-See. Die Forschungsreise des Grafen Samuel Teleki in Ost-Aequatorial-Afrika 1887-1888 geschildert von seinem Begleiter --*, Wien: A. Hölder, 1892, s. 61.

⁶⁵ V. Cameron, *Across Africa*, New York: Harper & Brothers, 1877, I, s. 69.

jąc, że zebrana przez jego karawanę kość słoniowa nie wystarczy by spłacić dług zaciągnięty na wybrzeżu⁶⁶. Dłużnicy zapewne stanowili niemałą część lokatorów więzień. W petycji patrycjusza z Pangani do sułtana Zanzibaru Kality dotyczącej bezprawnych działań Niemców w mieście Pangani w sierpniu 1888 r. mowa jest o tym, że wypuścili oni m. in. „dłużników, zbiegów i ludzi skazanych za nieposłuszeństwo”⁶⁷.

Nie każdy wierzyciel mógł lub chciał zwracać się do sądu lub władz sułtańskich⁶⁸. Barię mógł być brak odpowiednich koneksji, pieniędzy na łapówki, bądź zwykły strach wobec władzy. Mtoro bin Mwenyi Bakari opisujący środowisko zsuahilizowanych Zaramo, z którego zapewne sam się wywodził⁶⁹, twierdzi, że pożyczkodawca chcący dokonać egzekucji wierzytelności musiał liczyć na siły własne lub znajomych. Płacił im drobną sumę równą około 1-5 TMT, aby poszli do dłużnika żądać spłaty. Zwerbowani pomocnicy konfiskowali dobra dłużnika, musieli jednak liczyć się z czynnym oporem jego krewnych⁷⁰. Do takiej „samopomocy” zachęcało poczucie bezkarności wobec słabszych. Według Reichardta, w okolicach Pangani Arabowie brali w niewolę zadłużonych afrykańskich kupców⁷¹.

Kredytodawcy nie zawsze byli zainteresowani wsadzaniem dłużników do więzienia lub doprowadzaniem do ich bankructwa. Jeśli ktoś nie mógł spłacić zobowiązania w związku z niepowodzeniem w handlu, wierzyciel wyposażał go na następną ekspedycję⁷². Zysk był przeznaczany na poczet zaciągniętego długu⁷³.

W sytuacji zagrożenia więzieniem dłużnicy uciekali do interioru i pozostawiali tam⁷⁴, aby gromadzić kość słoniową na spłatę długu⁷⁵ lub całkowicie rezygnowali z powrotu zajmując się na przykład rolnictwem. Pewien zadłużony emigrant, który wcześniej handlował kością na rachunek zanzibarskich Arabów, osiadł w Unyama-wezi i zajął się uprawą ryżu⁷⁶. Ludzi takich próbowano ścigać⁷⁷, dlatego też wielu emigrowało tak daleko, jak to było możliwe. Reichardt przedstawia modelową

⁶⁶ Selemani bin Mwenye Chande, *op. cit.*, s. 117.

⁶⁷ J. Glassman, *Social Rebellion and Swahili Culture: the Response to German Conquest of the Northern Mrima*, Ph. D. diss., University Of Wisconsin, Madison 1988, s. 649-656.

⁶⁸ Bromber, *op. cit.*, s. 45.

⁶⁹ L. Wimmelbucker, *Mtoro bin Mwinzi Bakari (c.1869-1927). Swahili Lecturer and Author in Germany*, Dar es Salaam: Nkuku wa Nyota 2009, s. 8.

⁷⁰ Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Desturi*, s. 310.

⁷¹ Reichardt, *op. cit.*, s. 120.

⁷² Stanley, *op. cit.*, s. 7-8. O tolerancji kupców indyjskich na drobne kradzieże swoich agentów pisze J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze 1958, s. 170.

⁷³ Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Desturi*, s. 311

⁷⁴ Reichardt, *op. cit.*, s. 91.

⁷⁵ J. Thomson, *To the Central African Lakes and Back: The Narrative of the Royal Geographical Society's East Central African Expedition, 1878-80*, II, London 1881, s. 244.

⁷⁶ J. H. Speke, *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*, Edinburgh 1863, s. 116.

⁷⁷ Burton, *Lake Regions*, I, s. 165.

„drogę dłużnika“, człowieka, który po ucieczce z wybrzeża osiedla się w Taborze, gdzie ponownie zaciąga długi, przenosi się dalej na zachód, do Ujiji nad jezioro Tanganika, gdzie „powtarza manewr“, a następnie do Nyangwe nad Lualabą (na terenie dzisiejszej DRK), gdzie jeden z wpływowych Arabów wykupuje część jego długów, a on sam staje się łowcą niewolników, zapewne na usługach swego dobroczyńcy⁷⁸.

Przykład ten pokazuje, że odzyskanie pieniędzy od uciekiniera w najdalsze nawet strony interioru nie było niemożliwe. Było zapewne łatwiejsze niż odzyskanie długu od tych, którzy uciekali za morze – do Indii, Arabii, itd.⁷⁹ Co do głównych węzłów karawanowych, takich jak Tabora, Ujiji, Kota Kota nad tamtejszymi koloniami muzułmańskimi nadzór sprawowali gubernatorzy sułtana. Nie ma wątpliwości, że ich zadaniem nie było administrowanie obszarami leżącymi w interiorze, bo to było niewykonalne. Osadnicy potrafili sami rozsądzać wewnętrzne spory, ktoś jednak musiał dbać o interesy ich partnerów handlowych na wybrzeżu. Rację ma chyba Selemani bin Mwenye Chande, który pisze, że sułtan Barğaś wysłał do Taboru swego gubernatora w głównej mierze po to, aby egzekwował długi należne Hindusom z wybrzeża⁸⁰.

Praktyki handlowe wybrzeża szybko rozprzestrzeniały się w kręgu kupców muzułmańskich działających w interiorze. Działo się tak nie tyle dzięki zainteresowaniu państwa zanzibarskiego, co raczej dzięki powiązaniom kulturowo-etnicznym. Już w latach 50., w ważniejszych węzłach karawanowych funkcjonował obrót bezgotówkowy oraz udzielano kredytu. Burton wspomina założyciela Taboru, indyjskiego muzułmanina znanego jako Musa Mzuri („Piękny Musa”). Był to nie tylko kupiec, ale również agent i właściciel magazynów. Żył on również z udzielania kredytu, toteż nie mógł ruszyć się ze swojej siedziby w związku z potrzebą pilnowania terminowej spłaty długów. Jego przedpokój zawsze pełen interesantów, zarówno Arabów jak i Afrykanów⁸¹. Większość Arabów znała się osobiście, była spokrewniona lub spowinowacona, co umacniało zaufanie między nimi.

W późniejszym okresie, dla uniknięcia konieczności przenoszenia gotówki, kupcy wystawiali listy kredytowe, które można było realizować w interiorze⁸². W archiwum w Entebbe w Ugandzie zachowały się skrypty dłużne, a nawet rodzaj weksli wystawianych przez kupców muzułmańskich w Bunyoro, które świadczą o tym, że pożyczali sobie oni nawzajem kość słoniową. Należność należało oddać w konkretnym czasie i miejscu w pieniądzu lub, w innych wypadkach, tylko w kości słoniowej, co zapewne wiązało się z koniecznością oddania jej przez pożyczkodawcę na wybrzeżu⁸³.

⁷⁸ Reichardt, *op. cit.*, s. 92.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Selemani bin Mwenye Chande, *op. cit.*, s. 97.

⁸¹ Burton, *Lake Regions*, II, s. 224-225; Speke, *op. cit.*, s. 107-108.

⁸² Patrz np. Büttner, *Suaheli-Schriftstücke*, s. 89-90.

⁸³ H. B. Thomas, *Arabic Correspondence Captured in South-West Bunyoro in 1895. With a Note on Arab Traders in Bunyoro*, „Uganda Journal” 13, 1949, 1, s. 31-38. Dla wcześniejszego okresu

Okresowe trudności w wynajęciu tragarzy, a także naglące terminy dostaw powodowały, że kupcy przechowywali cudzą kość słoniową oraz pomagali ją transportować na wybrzeże. Powszechność tych praktyk widać najlepiej we wspomnieniach Tipu Tippa, który przez wiele lat operował w bardzo odległych częściach interioru, w tym w krainach położonych na zachód od jeziora Tanganika⁸⁴.

Przemoc i wymuszenia

O ile dla muzułmanów wybrzeże jawiło się jako oaza prawa i bezpieczeństwa handlowego, przybysze z interioru, jako niemuzułmanie, pierwotnie nie mogli liczyć na ochronę tamtejszych sądów, władców czy też gubernatorów. Zagrożona była nie tylko ich własność, ale również wolność. We wcześniejszych czasach ci, którzy decydowali się na odbycie ryzykownej podróży robili to w ogromnych karawanach, wcześniej zapewniwszy sobie protekcję możnych, którzy mieli prawo pierwokupu przyniesionych towarów. Widać to na przykładzie wspaniałego przyjęcia karawany kupca Kivoi z ludu Kamba w Mombasie w końcu lat 40⁸⁵. Normalnie jednak zaufanie na wybrzeżu zapewniała instytucja przymusowego pośrednictwa, które zwykle świadczyli suahilijscy patrycjusze z wybrzeża⁸⁶. W zamian za sute opłaty oferowali oni przybywającym z wnętrza lądu niemuzułmanom gościnę pod własnym dachem, zapewniali zbyt ich towarom lub sami je kupowali. Wizyty takie mogły trwać nawet kilka miesięcy⁸⁷. U schyłku okresu przedkolonialnego nastąpiło wzmocnienie instytucji państwa zanzibarskiego, które starały się regulować kwestię bezpieczeństwa, narzucając niemuzułmanom znacznie zawyżone cła, ale jednocześnie otaczając ich opieką. W latach 70. XIX w. przymusowe pośrednictwo stopniowo zanikało⁸⁸.

W odróżnieniu od wybrzeża, w interiorze nie zachodziły procesy wzmocnienia państwa lub systemu prawnego. Wzrost przemocy na szlakach był tylko częściowo równoważony przez coraz silniejszych, uzbrojonych w broń palną przywódców, o opiekę których mogli zwrócić się kupcy. Znaczne odległości i czas potrzebny na przesłanie informacji (nawet dwa lata z Zanzibaru do dzisiejszej wschodniej części Konga) narzucały specyficzne reguły współpracy między partnerami handlowymi⁸⁹.

patrz też: Speke, *op. cit.*, s. 237, 449. Oddzielność sfer wymiany lub po prostu niewymiennosc towarów była zjawiskiem normalnym. Przekonał się o tym Cameron, który aby kupić łódź w Ujiji musiał wymienić drut mosiężny za płótno, następnie płótno za kość kość słoniową, w końcu kość słoniową za łódkę, Cameron, *op. cit.*, s. 246.

⁸⁴ El Murjebi, *op. cit.*, s. 84, 109.

⁸⁵ Ch. Guillain, *Documents sur l'histoire la géographie et le commerce de l'Afrique Orientale*, II/2, Paris 1858, s. 211.

⁸⁶ Pawełczak, *op. cit.*, s. 295-297.

⁸⁷ Burton, *Lake Regions*, I, s. 39.

⁸⁸ Pawełczak, *op. cit.*, s. 295-297.

⁸⁹ El Murjebi, *op. cit.*, s. 103.

Handel w interiorze był zajęciem ryzykownym. Wojna i przemoc, głód, epidemie, klęski naturalne, oporność i ucieczka tragarzy⁹⁰, kradzież, brak popytu lub podaży, zdzierstwo pod pretekstem opłaty za przejście godziły w kupców karawanowych – tych, którzy z nimi handlowali, jak również kredytodawców. Zawodne środki transportu i brak infrastruktury handlowej potęgowały niepewność. Źródła ukazują stosowanie przemocy wobec społeczności, spośród których rekrutowano tragarzy⁹¹, jak i ich niebotyczne roszczenia w wypadku śmierci jednego z nich⁹². Wysokie ryzyko niosła ze sobą dekoniunktura. Wielu kupców, przewidując wysoki zysk, brało towary na kredyt po wysokiej, arbitralnie ustalonej cenie⁹³.

Kupcy karawanowi konkurowali ze sobą w sposób bezwzględny, posuwając się niekiedy do zabójstwa rywa⁹⁴. Niektóre punkty zaopatrzenia lub całe szlaki były kontrolowane przez określone etniczne wspólnoty kupieckie⁹⁵. Z drugiej strony, dla niektórych wodzów, wymuszenia wobec karawan stały się sposobem na życie. W autobiografii Tippu Tipa, wódz Samu pokazywał Arabom kość słoniową, aby ich do siebie zwabić, a potem zamordować. Zdaniem autora, zabił w ten sposób wielu kupców. Przywódcy interioru nie tylko atakowali karawany, ale również porywali kupców⁹⁶, lub odmawiali pozwoleń na przejście przez własne tereny. Łagodniejszą formą agresji było wymuszanie nadmiernego *hongo*, a także innych świadczeń, na przykład pracy przymusowej, lub udziału w wojnie⁹⁷. W relacji Selemianego bin Mwenye Chande, wódz Chata posuwa się do szantażu, obiecując zwrot skonfiskowanych dóbr pod warunkiem doprowadzenia nieznanego uczestnikom karawany kupca z wybrzeża, który go oszukał⁹⁸.

Ten sam autor pisze, że kupcy bojąc się otrucia nie chcieli tknąć jedzenia, którym częstował jeden z wodzów. Ostatecznie wyrokuje, że „tubylcom nie należy ufać”, co dotyczy również zaprzyjaźnionego z autorem wodza⁹⁹. Z tej samej relacji wynika, że nieufność okazywana mieszkańcom mogła prowadzić do powstawania

⁹⁰ H. Meyer, *Expedition Ostafrika. Mit der Karawane zum Kilimanscharo*, Stuttgart: Reader's Digest 2005, s. 8. Meyer pisze o swym układzie zawartym z dostarczycielem tragarzy Sewą Hadjim, który przewidywał wysokość odszkodowania w przypadku ucieczki tragarza. Za ładunek towaru wynosiło ono 27 TMT, a za sztukę broni 3 TMT.

⁹¹ El Murjebi, *op. cit.*, s. 14.

⁹² Według Burtona, w razie śmierci tragarza Zaramo, jego krewni zabierali niesiony przez niego ładunek i domagali się odszkodowania tak, jakby poległ w bitwie. *Lake Regions*, I, s. 113.

⁹³ Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Desturi*, s. 310.

⁹⁴ Kupiec niemiecki Heinrich Adolf Meyer próbował przełamać monopol miejscowych kupców i wysyłał po kość słoniową karawanę na czele której stanęli Europejczycy. Spośród trzech uczestników, dwóch zachorowało na gorączkę i musiało wracać, a trzeci został zabity na polecenie Arabów. K. Schmidt, *Sansibar: Ein Ostafrikanisches Culturbild*, Leipzig 1888, s. 125.

⁹⁵ Pawełczak, *op. cit.*, s. 114.

⁹⁶ Tippu Tip pisze o zabiciu i zjedzeniu swego wuja, a także 10 Suahilich i 50 Nyamwezich oraz porwaniu swego agenta przez wodza naczelnego kraju Urua. El Murjebi, *op. cit.*, s. 18, 114.

⁹⁷ Selemeni bin Mwenye Chande, *op. cit.*, s. 95, 118.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 101.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 104, 109.

dalszych zadrażnień. Na przykład wódz Kabwire był urażony tym, że kupcy suahilijscy wzięli go początkowo, jak się okazało niesłusznie, za złodzieja, który nie zamierzał oddać długu¹⁰⁰.

W celu podniesienia zdolności obronnej, karawany złożone z konkurujących grup etnicznych łączyły w drodze siły. Ryzyko napaści przekładało się na wynik ekonomiczny. Oskar Baumann pisze, że na pięć karawan wyruszających do kraju Masajów (Wielki Rów Afrykański) jedna odnosiła sukces, dwie uzyskiwały zwrot poniesionych kosztów, a dwie pozostałe przynosiły straty¹⁰¹. Na tym szczególnie trudnym terenie, w celu podzielenia ryzyka, właściciele karawan formowali spółki umawiając się na podział zysku z wyprawy¹⁰².

Kupcy karawanowi nie byli jedynie ofiarami przemocy. Ich uzbrojone w broń palną gwardie często przewyższały skutecznością bojową (jeśli nie liczebnością) siły zbrojne większości wodzów kontrolujących szlaki karawanowe. Karawany Tippu Tipa były chronione przez setki, a nawet tysiące uzbrojonych żołnierzy. Wykorzystywał ich potem jako armię swego nieformalnego imperium powstałego na zachód od jeziora Tanganika¹⁰³. Tam, gdzie było to możliwe (a nie było w kraju Masajów) karawany stosowały przemoc wobec miejscowych, potencjalnych kontrahentów, co widać choćby na przykładzie relacji Tippu Tipa czy też Selemaniego bin Mwenye Chande¹⁰⁴. Wojna bywała pretekstem do zagarnięcia dóbr zgromadzonych przez mieszkańców interioru¹⁰⁵.

Przywódcy państw Międzyjeziora traktowali kupców ze szczególną nieufnością, której skrajnym przypadkiem jest Ruanda, zamknięta dla obcych aż po kres czasów przedkolonialnych. Jeśli kraj ten brał udział w handlu niewolnikami to wyłącznie na terenie państw ościennych¹⁰⁶. Do lat 40. XIX w. również władcy Bugandy nie wpuszczali kupców z wybrzeża na swoje terytorium. Prowadzili oni z kupcami zanzibarskimi handel, głównie kością słoniową i niewolnikami, na te-

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 108.

¹⁰¹ O. Baumann, *Usambara und seine Nachbargebiete. Allgemeine Darstellung des Nordöstlichen Deutsch-Ostafrika und seiner Bewohner auf Grund einer im Auftrage der Deutsch-Ostafrikanischen Gesellschaft im Jahre 1890 ausgeführten Reise von Dr. --*, Berlin: Dietrich Reimer, 1891, s. 282. Rekordowa strata oceniana przez Tippu Tipa na 70-80000 TMT, arabski kupiec Rumaliza w czasie podróży do Mwodza Yao Makinjili. El Murjebi, *op. cit.*, s. 138.

¹⁰² Höhnel, *op. cit.*, s. 166.

¹⁰³ Rekordzista pod tym względem, Tippu Tip pisze o swej karwanie liczącej 4000 osób (El Murjebi, *op. cit.*, s. 45) oraz innej, późniejszej, złożonej z 3000 ludzi z karabinami i 6000 bez karabinów (tamże, s. 116). Dla porównania, karawana suahilijskiego kupca Mwinyi Dugumbi z Windi spotkana przez Tippu Tipa nad Lualabą liczyła 1000 strzelb nie licząc miejscowych posiłków.

¹⁰⁴ Według Selemaniego straty karawany w drodze nad j. Tanganika, a następnie do kraju Lunda wyniosły 27 zabitych w walce i troje przez dzikie zwierzęta. Dla porównania sama karawana zabiła w walce 83 wrogów. Selemani bin Mwenye Chande, *op. cit.*, *passim*.

¹⁰⁵ El Murjebi, *op. cit.*, s. 23.

¹⁰⁶ Patrz: J-P. Chretien, *The Slave Trade in Burundi and Rwanda at the Beginning of German Colonisation, 1890-1906*, w: *Slavery in the Great Lakes Region of East Africa*, (red.) H. Medard, S. Doyle, s. 210-230.

renie sąsiedniego, częściowo uzależnionego politycznie państwa Karagwe¹⁰⁷. Dla władców posiadających solidną bazę ekonomiczną zyski z handlu zagranicznego nie zawsze równoważyły ryzyko otwarcia kraju na obce wpływy. Dla pomniejszych przywódców jednak, kontakt z karawanami był okazją do zdobycia importowanych przedmiotów służących do redystrybucji wśród poddanych a przez to – do umacniania władzy kosztem społecznych instytucji doradczych¹⁰⁸.

Przemoc zagrażała także handlowi lokalnemu, polegającemu na codziennej wymianie produktów żywnościowych, czy też wyrobów rzemiosła. Jednak o ile publiczne targi służące tym celom otrzymywały często specjalny, neutralny status, zapewniający bezpieczeństwo ludziom zaangażowanym w handel¹⁰⁹, ochrona taka nie przysługiwała obcym. Ci ostatni musieli zadbać o zapewnienie sobie odpowiedniej protekcji. Jeśli chodzi o handel dalekosiężny skupiony na przedmiotach o znacznej wartości oraz niewolnikach, rządził się on własnymi prawami. Przede wszystkim nie odbywał się on publicznie, lecz w ukryciu, w siedzibie wodza, często nocą¹¹⁰. Uczestnicy zazwyczaj znali się i darzyli zaufaniem. Spełnienie tego ostatniego warunku nie zawsze było jednak możliwe, a kontakt z nieznanym musiał wzbudzać strach. Warto wspomnieć, że w interesującym nas regionie nie było instytucji pośredników o sankcjonowanym religijnie, uniwersalnym autorytecie, jak na przykład marabuci w Afryce Zachodniej¹¹¹.

Jak wspomniałem, w handlu cennymi dobrami, takimi jak przede wszystkim kość słoniowa, kupcy karawanowi mieli do czynienia ze stosunkowo nielicznymi kontrahentami, najczęściej wodzami. To oni dysponowali monopolem, którego naruszenie mogło skutkować karą śmierci¹¹². Wodzowie interioru mieli pewną przewagę polegającą na tym, że mogli ukryć swoją kość słoniową. Niemal każdy cios sprzedawany był oddzielnie, tak więc kupcy do końca negocjacji nie wiedzieli, ile wódz jej posiada¹¹³. Ten ostatni natomiast mógł oszacować ilość dóbr, które karawana mogła zaoferować w zamian za kość na podstawie liczby pakunków niesionych przez tragarzy – tej przecież ukryć nie było można. Kiedy wynik obserwacji nie rokował sukcesu w negocjacjach, wódz po prostu nie przyznawał się do posiadania ciosów. Tippu Tip przyznaje, że niektórych wodzów dysponujących

¹⁰⁷ J. M. Gray, *Ahmed ibn Ibrahim – the First Arab to Reach Buganda*, „Uganda Journal” 11, 1947, 1, s. 80.

¹⁰⁸ Pawełczak, *op. cit.*, s. 183-219. Patrz też: Yohanna bin Abdallah, *op. cit.*, s. 33-34.

¹⁰⁹ J. Lamphear, *The Kamba and the Northern Mrima Coast*, w: (red.) R. Gray and D. Birmingham, *Pre-colonial African Trade. Essays on Trade in Central and Eastern Africa before 1900*, London, 1970, s. 85.

¹¹⁰ Reichardt, *op. cit.*, s. 64, 89; Burton, *Lake Regions*, I, s. 39; I. Hahner-Herzog, *Tippu Tip und der Elfenbeinhandel in Ost- und Zentralafrika im 19. Jahrhundert*, München 1990, s. 38.

¹¹¹ R. Caillie, *Travels through Central Africa to Timbuctoo; and across the Great Desert, to Morocco, Performed in the Years 1824-1828*, I, London: Colburn & Bentley 1830, s. 99.

¹¹² Büttner, *Suaheli-Schriftstücke*, s. 93-94.

¹¹³ Selemani bin Mwenye Chande, *op. cit.*, s. 107.

kością słoniową trzeba było zmusić do sprzedaży¹¹⁴.

Wodzowie i naczelnicy terenów przecinanych przez szlaki karawanowe pobierali od karawan opłaty za przejście (*hongo*). Złożenie opłaty uprawniało do korzystania z wody, zakupu jedzenia, niekiedy nawet jego dostawy, a przede wszystkim do bezpieczeństwa podczas przemarszu. Bezpieczeństwo zapewniano również w drodze powrotnej, kiedy karawana nie dysponowała już dobrami wymiennymi. Wysokość *hongo* była bardzo zróżnicowana i zależała m. in. od tego, kto płacił, ilu członków liczyła karawana i jaką siłą zbrojną dysponowała¹¹⁵. Przede wszystkim jednak, zależała od usytuowania pobierającego na szlaku oraz jego koneksji ze światem polityki i handlu karawanowego. Ciekawe jest zestawienie szczegółowych danych na ten temat przedstawionych w relacji Selemaniego bin Mwenye Chande. Ze względu na wysokość *hongo* w jego podróży na odcinku do Unyany-mebe/Tabory, można wyróżnić kilka podregionów:

- Bezpośrednie zaplecze wybrzeża: karawana płaci tylko w dwóch miejscach, w odległości około 150 km od Bagamoyo. Jednym z nich jest Morogoro, gdzie *hongo* wynosi 40 sztuk tkaniny, w pozostałym przypadku jest to 25 sztuk.
- Wschodnie podnóża gór Usagara, gdzie *hongo*, płacone w kilku miejscach wynosi do 15 sztuk, w niektórych miejscach, jak na przykład Kilosa – nic.
- Węzeł karawanowy Mpwapwa u zachodnich podnóży Usagara – 60 sztuk
- Kraj Ugogo, gdzie karawana płaci kolejno sztuk tkaniny: 440, 105, 250, 600 (karawana zmuszona także do nieodpłatnej pracy), 500, 340, 200, w ostatnim przypadku negocjacje nie przynoszą żadnego skutku i zakończone są walką.
- Unyanyembe – autor nie wspomina o żadnych opłatach.

Na kolejnych przystankach na niezbyt uczęszczanym szlaku w stronę kraju Ufipa nad jeziorem Tanganika, trybut zależny był od okoliczności. Na ogół był on znacznie niższy niż w Ugogo, po części z powodu wyczerpania zapasów karawany. Przywódcy interioru, mimo formułowania znacznych żądań, wykazywali tam elastyczność, najwyraźniej będąc bardziej zainteresowani podtrzymaniem kontaktów z kupcami z wybrzeża niż doraźnym zyskiem¹¹⁶. Interpretacja powyższych danych wydaje się oczywista. Tereny bezpośredniego, bliskiego zaplecza były poddane bezpośredniej kontroli Sułtanatu Zanzibarskiego do łańcucha górskiego Usagara i były w pewnym stopniu kontrolowane przez Sułtana Zanzibarskiego, a przez to pozbawione silnej władzy lokalnej, zdolnej narzucić kupcom swoją wolę. Nieco dalej, gdzie, jak w Morogoro, naczelnicy i wodzo-

¹¹⁴ El Murjebi, *op. cit.*, s. 46.

¹¹⁵ Pawełczak, *op. cit.*, s. 219-221.

¹¹⁶ Selemani bin Mwenye Chande, *op. cit.*, s. 240.

wie sprawowali władzę z nadania sułtana, a potem administracji niemieckiej, wysokość *hongo* była tam zróżnicowana, bo zależała od prestiżu danego przywódcy i zasięgu jego władzy. Trwanie handlu karawanowego, nawet jeśli nie przynosiło znacznego zysku, leżało w żywotnym interesie wodzów. Poza barierą łańcucha Usagary zaczynały się tereny „niczyje”. Przywódcy dość silnego ludu Gogo, którego organizacja militarna wzorowana była na masajskiej, nie zależeli od żadnej zewnętrznej władzy i nie brali praktycznie żadnego udziału w handlu karawanowym¹¹⁷. Od lat 50. XIX w. karawany idące na zachód praktycznie nie miały możliwości ominięcia ich kraju. Kraj Unyanyembe był politycznie zdominowany przez kolonię arabską, a interesy związane z handlem dalekosiężnym miały charakter priorytetowy również dla miejscowych elit politycznych, zniechęcało do nakładania jakichkolwiek opłat.

Środki budowy zaufania

W rzeczywistości opłata *hongo* nie zapewniała karawanie bezpieczeństwa, między innymi dlatego, że negocjacje co do jego wysokości były niebezpieczne i często prowadziły do starcia. W Ugogo, jak się wydaje, wysokość opłaty nie podlegała negocjacji i każdy, kto nie był w stanie stawić zbrojnie czoła lokalnemu przywódcy, po prostu płacił wygórowaną stawkę, nawet jeśli rujnowało to jego przedsięwzięcie.

Zastosowania specjalnych środków budowy zaufania wymagały negocjacje związane z samą transakcją handlową. Spotykaną w różnych epokach i częściach świata, pierwotną formą wymiany między przedstawicielami obcych sobie kultur, jest tak zwany „handel niemy”. Mimo surowej naukowej krytyki, której poddano starożytne i średniowieczne przekazy źródłowe na temat tego rodzaju praktyk¹¹⁸, należy stwierdzić, że relacja Osgooda z lat 40. XIX w., wskazuje jednoznacznie na jego istnienie we wczesnych kontaktach między Hindusami a Nyamwezi. Ci pierwsi wystawiali na widok towary za określoną ilość oferowanej kości słoniowej. Transakcja dochodziła do skutku, gdy Nyamwezi byli zadowoleni z oferty i zabierali towary. Osgood stwierdza, że wcześniej Nyamwezi wcale się nie targowali zadowalając się garścią paciorków¹¹⁹. Brakuje pochodzących z drugiej połowy XIX w. przekazów o handlu niemym.

Kupcy mużułmańscy z wybrzeża wchodzili z mieszkańcami interioru w dwójakiego rodzaju sojusze służące ochronie handlu. Pierwszy, trwalszy, ale znacznie

¹¹⁷ El Murjebi, *op. cit.*, s. 108.

¹¹⁸ Patrz m.in.: R. Karpiński, *Handel niemy w Afryce Zachodniej. Mit czy rzeczywistość?*, w: *Spółeczeństwo, gospodarka, kultura. Studia ofiarowane Marianowi Małowistowi w czterdziestolecie pracy naukowej*, Warszawa 1974, s. 145-156 oraz P. F. de Moraes Farias, *Silent Trade: Myth and Historical Evidence*, „History in Africa” 1, 1974, s. 9-24.

¹¹⁹ J. F. Osgood, *Notes of Travel, or, Recollections of Majunga, Zanzibar, Muscat, Aden, Mocha and other Eastern Ports*, Salem: G. Creamer [1854], s. 56.

rzadszy typ oparty był na więziach powinowactwa. Można tu podać przykład Tippu Tipa, który był synem osiadłego w Taborze Araba oraz córki Fundikiro, wodza Unyanyembe. Ten potentat handlu karawanowego był też po kądzieli wnukiem władcy Kasongo położonego na zachód od jeziora Tanganika, co zapewne przyczyniło się do wyboru tego obszaru na jego główne pole aktywności handlowej¹²⁰. Inny przykład to koneksje Arabów, członków plemienia Barawina zamieszkałych w Lindi, którzy szczylicili się pochodzeniem po kądzieli nie tylko od Suahiliich, ale również od przywódcy z Ubena lub doliny Kilombero, krain położonych o 150-200 km w głębi lądu¹²¹.

Drugi rodzaj sojuszu oparty był na braterstwie krwi. Instytucja ta sprawdzała się tam, gdzie relacje biznesowe prowadzili partnerzy o zbliżonym statusie. Ceremonia obejmowała nacięcie ramienia partnerów i smarowanie krwią zabitego z tej okazji zwierzęcia, a także przysięgę, której niedopełnienie miało skutkować poważną sankcją, ze śmiercią krzywoprzysięzcy włącznie. Braterstwo krwi zawierano nawet przy jednorazowej transakcji między ludźmi, którzy być może nie mieli się nigdy więcej zobaczyć. Suahilijskie teksty ukazują, jakie zobowiązania przyjmowali na siebie partnerzy wchodzący w podobne związki. Na przykład autor *Habari za Wakilindi*, Zanzibarczyk Abdallah 'lAjjemmi zobowiązywał się donieść swemu bratu krwi, którym był Kimweri III, władca państwa Kilindich w górach Usambara, co na jego temat mówi sułtan Zanzibaru *sayyid* Mājid. Kimweri natomiast przyrzekał nie zabijać Abdallaha, nawet jeśli ten byłby uznany za winnego zdrady. Interesujące, że wśród sankcji za złamanie przysięgi Abdallaha miała dotknąć klątwa polegająca na tym, że Hindusi już nigdy mu nie zaufają¹²², co najwyraźniej rozumiano jako równoznaczne ze śmiercią cywilną kupca.

Zobowiązanie Abdallaha wskazuje, że dla władcy posiadanie zaufanego człowieka mającego dostęp do ścisłych elit zanzibarskiej władzy (takim był Abdallah) stanowiło wyjątkową wartość. Charakterystyczne jest, że przywódca polityczny z interioru zażądał od poddanego sułtana postawienia lojalności wobec niego ponad lojalność wobec władzy zanzibarskiej. Motyw strachu przed Zanzibarem, jako źródłem opresji pojawia się również w tekście Mtoro bin Mwenyi Bakari. Narrator, początkujący suahilijski kupiec, zawiera braterstwo krwi (*usare*) z wodzem z regionu Uluguru – Kingalu. Słowa mistrza ceremonii brzmią:

¹²⁰ O pochodzeniu Tippu Tipa patrz El Murjebi, *op. cit.*, s. 8, 97, 68. Jego dziad Habib bin Bushir el Wardi, który udał się do kraju Urua odwiedził wodza Rungu Kabare, gdzie poznał niewolnicę Darimumbę Mwana Mapunga. Zabrał ją jako konkubinę na wybrzeże, gdzie powiła matkę autora. Matka powiedziała synowi, że należy do królewskiego domu („*mimi kwetu sultani*”) i że jej krewni mają dużo kości słoniowej. Tippu Tip twierdzi, że kiedy po raz pierwszy odwiedził swego dziadka w Urua ten przyjmował go z wielkimi honorami (tamże, s. 70).

¹²¹ *Khabari za zamani za Lindi*, w: C. Velten (red.), *Prosa und Poesie der Suaheli*, Berlin, 1907, s. 265-72.

¹²² 'lAjjemmi, *op. cit.*, s. 145-146.

„Przybywasz z wybrzeża młody *mungwana*¹²³, a Kingalu zechciał zawrzeć z tobą braterstwo krwi. Przyszedłeś z towarami. Gdy Kingalu lub jego żona wezmą sobie [od ciebie] jedną *doti* tkaniny, a ty wpadniesz w gniew, pójdziesz na wybrzeże i oskarżysz go z tego powodu – obyś zginął. [Jeśli] Kingalu zostanie pojmany przez rząd [sultański] – zgiń. Jeśli pokumasz się z wrogiem Kingalu, pomożesz mu i powiesz „Kingalu jest bardzo złym człowiekiem” – obyś zginął. Jeśli w mieście spotkasz Kingalu lub jego brata i nie ugościsz ich jadłem i piciem – obyście zginęli ty i twa rodzina”¹²⁴.

Fragment ten dowodzi, że na szlakach handlowych wpływ zanzibarskiej władzy był mocno odczuwalny nawet w dość odległym interiorze (w tym wypadku około 150 km od wybrzeża). Szczególnie dotyczyło to ludzi, których władza uzależniona była od powodzenia w handlu. Poza tym interesujące jest zobowiązanie do gościny i rozciągnięcie kręgu lojalności na krewnych zainteresowanego (termin „brat” – *ndugu*, ma tu najpewniej znaczenie klasyfikujące i oznacza dość szeroki krąg krewnych). O zobowiązaniach Kingalu autor niestety nie pisze.

Afrykanie z interioru traktowali przysięgę bardzo poważnie obawiając się magicznej mocy, którą uruchamiało złamanie przysięgi. Tradycyjna treść takiego sojuszu zakładała solidarność i wzajemną pomoc partnerów, które szły znacznie dalej niż we wspomnianych wyżej przykładach¹²⁵. Jednak w relacjach między wodzami z interioru a muzułmańskimi kupcami przysięga nie zawsze tworzy dożgonne więzy lojalności. W relacji Selemaniego pewien wódz z obszaru dzisiejszej zachodniej Tanzanii wykorzystywał braterstwo krwi jako pretekst do uśpienia czujności i rabunku karawany¹²⁶. Muzułmanie, godząc się na podobne ceremonie, traktowali je być może jeszcze mniej poważnie. W relacji podróżniczej Meyera znajduje się opis zawarcia braterstwa krwi między gubernatorem Tabori a pewnym wodzem z regionu Ugalla (w dzisiejszej środkowo-zachodniej Tanzanii). Zobowiązania dotyczyły pomocy w czasie wojny, wspólnego majątku oraz prezentów. W razie niedotrzymania umowy przez gubernatora, jemu i jego rodzinie miała grozić śmierć, a majątek przypaść w udziale wodzowi. Arab sprowokował zerwanie układu, co zdaniem Meyera pokazało, jak niewiele było dla niego warte braterstwo krwi¹²⁷. Wzmianka Speke'a o zabójstwie dokonany przy podobnej okazji sugeruje nawet, że sama ceremonia mogła być niebezpieczna dla uczestników¹²⁸.

¹²³ *Mungwana* – w interiorze to określenie oznaczało po prostu wolnego człowieka z wybrzeża.

¹²⁴ Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Safari yangu*, s. 131.

¹²⁵ W opisie obyczajów ludu Doe, Bakari bin Mwenyi Mtoro wspomina, że jeśli jeden z braci krwi oskarżył by drugiego o cudzołóstwo z własną żoną przed sądem szariackim i zażądał odszkodowania, karą za donos byłaby śmierć. Według autora, dawniej bracia krwi nawet dziedziczyli po sobie, obecnie, tzn. w latach 90. XIX w., było to rzadkie. *Ibidem*, s. 194.

¹²⁶ Selemani bin Mwenye Chande, *op. cit.*, s. 101.

¹²⁷ Meyer, *op. cit.*, s. 94.

¹²⁸ Speke, *op. cit.*, s. 107-108.

Innym, bardziej pewnym sposobem na wciągnięcie elit politycznych interioru do kręgu zaufania zapewniającego bezpieczeństwo handlu, była islamizacja wodzów, bądź umieszczanie w centrach handlowych mużulmanów, którzy budowali więzi z lokalnymi przywódcami. W pewnym stopniu wodzowie byli zainteresowani przyjęciem islamu, ponieważ to podnosiło ich pozycję w kontaktach z kupcami z wybrzeża. Jednak konwersja nie pozwalała wodzowi pozbyć się zbędnych ogniw w łańcuchu pośrednictwa, tzn. sprzedawać wprost na wybrzeżu na równych prawach z kupcami mużulmańskimi. Faktem jest, że na wybrzeżu zyski uzyskiwane przez niemuzulmanów były znacznie niższe niż przez mużulmanów, m. in. dlatego, że obłożone były wyższym cłem i dodatkowymi opłatami¹²⁹.

Islamizacja nie ograniczała się do wodzów, mimo że właściwie tylko oni byli wartościowymi partnerami handlowymi¹³⁰. Nawrócenie wodza skutkowało przejściem na islam kolejnych członków rodziny i klientów, co zapewniało dość szybką islamizację społeczności zaangażowanych w handel karawanowy. Niestety niewiele wiadomo na temat funkcjonowania prawa i zwyczaju handlowego w nowych społecznościach mużulmańskich interioru¹³¹. Wiemy natomiast, że zislamizowani kupcy z interioru wtapiali się w krajobraz społeczny wybrzeża, do tego stopnia, że ich tożsamość była trudna do identyfikacji. Społeczności miast wykształciły mechanizmy pozwalające się asymilować przybyszom. Mieli oni często swoje dzielnice w miastach wybrzeża a nawet w Zanzibarze¹³².

Trudności towarzyszące dyfuzji kultury handlowej

Niemuzulmańscy wodzowie z interioru uważali, że istniejący system handlu karawanowego z jego złożonym pośrednictwem odbierał przynależne im zyski. Wielu szukało zaufanych pośredników (trafiali się i Europejczycy) dla zbytu swych zgromadzonych dóbr i niewolników, którzy sprzedali by je na wybrzeżu po cenach korzystniejszych niż te, które oferowali odwiedzający ich kupcy. Czasem chcieli też, aby pośrednicy kupili dla nich proch strzelniczy, którego, zgodnie z zanzibarskim prawem, niemuzulmanom z interioru nie wolno było sprzedawać¹³³.

¹²⁹ Burton, *Lake Regions*, I, s. 7.

¹³⁰ Wśród ważnych wodzów interioru tylko jeden z wodzów Yao nawrócił się na islam. Yohanna bin Abdallah, *op. cit.*, s. 45.

¹³¹ Na temat zislamizowanych mieszkańców interioru na obszarze wschodniego Konga patrz: Czekanowski, *op. cit.*, s. 295-308, 319-326, 350-357.

¹³² Baumann, *op. cit.*, s. 114; Burton, *Lake Regions*, I, s. 39.

¹³³ Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Habari yangu ya Udoe*, s. 132; 'Alajjemy, *op. cit.*, s. 129-131; Ch. New, *Life, Wanderings, and Labours in Eastern Africa: With an Account of the First Successful Ascent of the Equatorial Snow Mountain, Kilima Njaro, and Remarks upon East African Slavery*, London 1873, s. 395. Próbie nawiązania bezpośrednich kontaktów handlowych między *kabaką* Bugandy Mutesą a sułtanem Majidem zniweczył Mirambo. El Murjebi, *op. cit.*, s. 36. Patrz też: J. M. Gray, *op. cit.*, s. 132.

Brak zaufania pomiędzy muzułmanami z wybrzeża a mieszkańcami interioru nie zachęcał do handlu na kredyt. Odroczone dostawa kości słoniowej w zamian za przekazane wcześniej towary nie była mile widziana. Jeśli nawet Tippu Tip przyznaje, że wypłacał wodzom z Ruemby zaliczki na poczet konkretnej liczby ciosów (autor używa słowa *kopesha* – pożyczać), zaznaczał, że byli to „przyjaciele”, „dobrzy ludzie” (*sahibu, watu wema*)¹³⁴. Niekiedy kredyt usiłowano wymuszać. Wódz Kitula oprócz *hongo* żądał od kupców towarów na kredyt, w zamian oferując im dostarczenie kości słoniowej, kiedy będą przechodzić przez jego ziemie w drodze powrotnej. Ci jednak odpowiedzieli, że nie udzielają kredytu. Ostatecznie jednak zostali przekonani przez sługę innego zaprzyjaźnionego wodza i zostawili mu towary w zamian za obietnicę dwóch dużych ciosów. Argumentem, który przeważał było to, że kredytobiorca był „sultanem” i „miał własną ziemię”¹³⁵.

Wódz z kraju Lunda znany kupcom z wybrzeża jako Mkalikali (suahili: „bardzo ostry, surowy”), który najpierw handlował normalnie z towarzyszami Selamaniego, potem wymusił na nich przekazanie reszty towarów w zamian za obietnicę dostarczenia kości słoniowej. Potem jednak odmówił wywiązania się ze zobowiązania pod pretekstem, że jednego z tragarzy widziano jak oddawał moc na groby jego przodków. Suahili nie pogodzili się z takim postawieniem sprawy wysyłając delegację do wodza Kigongo, klienta ówczesnego władcy Katangi – Msiriego. Kigongo widząc zapewne dobrą okazję do wmieszania się w cudze sprawy rozkazał Mkalikalitemu zwrócić towary. Wódz natychmiast znalazł pięć ciosów, które wynagrodziły kupcom straty¹³⁶. Przypadek ten ukazuje, że ostateczną bronią kupców z wybrzeża było odwołanie się do potężnego protektora. Jego posiadanie było szczególnie ważne tam, gdzie władza sultana Zanzibaru i jurysdykcja jego sądów nie sięgały nawet teoretycznie¹³⁷. W czasach wczesnokolonialnych rolę patronów przejęli administratorzy kolonialni¹³⁸.

Kupcy muzułmańscy nie zawsze wzbudzali zaufanie swych partnerów handlowych. Na pewno chętnie przerzucali straty na barki kontrahentów i niechętnie płacili długi. Znany jest przykład Mirambo, który jeszcze jako jeden z pomniejszych wodzów Unyamwezi próbował odzyskać dług od pewnego Araba. Jego ziomkowie z Taboru nie dali się nakłonić wodzowi do współpracy. Kiedy karawana współnika owego zadłużonego kupca stanęła na granicy ziemi Mirambo, ten

¹³⁴ El Murjebi, *op. cit.*, s. 65.

¹³⁵ Selemani bin Mwenye Chande, *op. cit.*, s. 108.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 117.

¹³⁷ Mirambo mówił, że dziad Tippu Tip, Juma bin Rajab al-Murjebi zrobił jego dziadka wodzem Uyua. Z tego powodu wódz uważał się za syna ojca Tippu Tip, mimo wrogości, jaka między nimi panowała. El Murjebi, *op. cit.*, s. 94. Arabska kolonia zawdzięczała koneksjom Tippu Tipa zawarcie pokoju z Mirambo. *Ibidem*, s. 106. Sam Tippu Tip korzystał z usług Mirambo np. przy wynajmowaniu tragarzy. *Ibidem*, s. 112. Tippu Tip zawierał przyjaźnię również z innymi ważnymi przywódcami interioru, np. Merere, wodzem Sangu. *Ibidem*, s. 26.

¹³⁸ Karawana Selamaniego odwołała się w podobnej sytuacji do administratora Karemy nad j. Tanganika z ramienia rządu Niemieckiej Afryki Wschodniej. Selemani bin Mwenye Chande, *op. cit.*, s. 102-103.

odmówił pozwolenia na jej przejście do czasu spłaty długu. Doprowadziło to do wybuchu czteroletniej wojny między wodzem a kolonią arabską w Unyanyembe (1871-1875 r.), która sparaliżowała na kilka lat handel karawany na szlaku Bagamoyo-Tabora-Ujiji¹³⁹.

Dla kupców karawanowych handel kością słoniową i niewolnikami był rzadkością. Codziennie angażowali się oni w negocjacje w sprawie dostaw żywności i możliwości korzystania z wody. Przekazy na ten temat są dosyć liczne, zwłaszcza w europejskich relacjach podróżniczych. Zwykle obrazują one punkt widzenia uczestników karawany akcentując chciwość mieszkańców interioru¹⁴⁰. Przyczyny nieporozumień wynikały często z niezrozumienia sytuacji społeczeństwa nie wytwarzającego znacznych nadwyżek, a niekiedy z nieprzystawalności pojęć związanych z własnością. W relacji von Höhnela wspomniana jest umowa pożyczki wołu udzielonej ekspedycji w kraju Meru. Mimo że, jak rozumiano, wół należał do jednej osoby, ceremonia obejmowała właściwie całą wspólnotę wsi i trwała tak długo, że zniechęcała przywódców karawany do podejmowania w przyszłości podobnych prób¹⁴¹.

Mieszkańcy interioru nie orientowali się w subtelnościach dotyczących wartości towarów pożądanых przez kupców z wybrzeża. Jeden z wodzów, których napotkał podczas podróży Selemani bin Mwenye Chande, usiłował sprzedać kupcom świńskie kły. Był on mylnie przekonany, że mają wartość porównywalną z zębem hipopotama, niewiele tańszym niż kość słoniowa¹⁴². Inną kulturową barierą było to, że lokalne systemy mierzenia wartości funkcjonujące w interiorze nie przystawały do wyobrażeń ludzi wybrzeża¹⁴³. Trudności w kontaktach z mieszkańcami interioru związane z mierzeniem i liczeniem nie były jednak niemożliwe do przezwyciężenia. Na przykład Kikuję przedstawiali w negocjacjach ilości dóbr, których pożąдали za pomocą pustych kolb kukurydzy różnych rodzajów¹⁴⁴. Władca Karagwe do podobnego celu wysyłał sznur z węzłkami, których liczba odpowiadała liczbie oferowanych na sprzedaż ciosów¹⁴⁵. Reichardt przytacza z terenu centralnej Tanzanii przykład oznaczania obwodu i długości ciosu słoniowego przy pomocy słomek¹⁴⁶.

Mieszkańcy bliskiego interioru powoli, lecz systematycznie, przyzwyczajali się do użycia monet. Było tak zwłaszcza na zapleczu wybrzeża Mrima – do głę-

¹³⁹ J. A. Grant, *A Walk across Africa: or, Domestic Scenes from my Nile Journal*, Edinburgh & London: W. Blackwood & Sons 1864, s. 150-151.

¹⁴⁰ El Murjebi, *op. cit.*, s. 40.

¹⁴¹ Höhnel, *op. cit.*, s. 160-161.

¹⁴² Selemani bin Mwenye Chande, *op. cit.*, s. 110.

¹⁴³ El Murjebi, *op. cit.*, s. 85.

¹⁴⁴ Höhnel, *op. cit.*, s. 161.

¹⁴⁵ Grant, *op. cit.*, s. 56.

¹⁴⁶ Reichardt, *op. cit.*, s. 444-445.

bokości około 200 km w głąb lądu. Utrwalenie zaufania do pieniądza (głównie miedzianych monet indyjskich) ułatwiało penetrację handlową drobnym kupcom, których nie stać było na wynajmowanie licznych tragarzy i przyspieszyło wprowadzenie tego obszaru w krąg kultury handlowej wybrzeża. Monety używane były tam nie tylko do wymiany towarowej, ale również w funkcji opłat społecznych¹⁴⁷.

Natomiast dalej w głębi interioru używano w podobnej funkcji różnych, w zależności od regionu, rodzajów paciorków lub muszli kauri. Zastosowanie standardowego, specyficznego dla danego regionu środka wymiany pozwalało lokalnym władcom utrzymać w pewnym stopniu kontrolę nad obrotem handlowym. W bardziej peryferyjnych regionach funkcjonowały systemy wymiany, oparte na miejscowych produktach. Przykładem jest kraj Ufipa, gdzie „walutą” były suszone ryby. Do systemu tego musieli dostosować się również kupcy karawanowi¹⁴⁸.

Kwestia miar i wag była jednak również polem do ogromnych nadużyć ze strony kupców z wybrzeża, którzy bezwzględnie wykorzystywali lepszą orientację w sprawach handlu i większy dostęp do informacji. W transakcjach z mieszkańcami interioru muzułmanie używali miar objętości i masy o tych samych nazwach, co na wybrzeżu, ale manipulowali ich wielkością w korzystny dla siebie sposób¹⁴⁹. Stanley przytacza obserwację próby oszustwa dokonanej na Zanzibarze. Mieszkaniec interioru zjawiał się w sklepie u Hindusa z ciosem słoniowym ważącym kilka *frasila*. Banian kładąc go na szalę gotów był przysiąc, że ważył nie więcej niż 1 *frasila*. Na protesty reagował krzykiem, nie pozwalając gościowi odejść¹⁵⁰. Taria Topan w liście do amerykańskiego domu handlowego radził wprost, żeby adresat oferował na rynku wschodnioafrykańskim zwoje tkaniny zaopatrzone w etykiety podające zawyżoną długość zwoju. Takie zwoje, odpowiednio tańsze od pełnowartościowych cieszyły się większym powodzeniem kupców oferujących je później słabo zorientowanym odbiorcom w interiorze¹⁵¹.

Można zatem stwierdzić, że kupcy z wybrzeża wykorzystywali przewagę wynikającą z lepszego dostępu do informacji kupieckiej, a także z narzucenia swojej kultury handlowej i manipulowania nią we własnym interesie. Obszar, na którym można było uzyskać tę przewagę miał swoje geograficzne granice, choć ich dokładne wytyczenie jest dość trudne. Z wyjątkiem szlaku centralnego sięgał on najdalej łańcucha górskiego Usagara. Poza tą granicą egzekwowanie roszczeń wobec mieszkańców interioru mogła zapewnić tylko przewaga militarna i polityczna.

¹⁴⁷ Pawełczak, *The State and the Stateless*, s. 60-63.

¹⁴⁸ El Murjebi, *op. cit.*, s. 54, 58.

¹⁴⁹ Krapf, *op. cit.*, s. 158.

¹⁵⁰ Stanley, *op. cit.*, s. 7.

¹⁵¹ Taria Topan to Ropes, Emmerton&Co., 29 VIII 1883, PEM, Ropes, Emmerton&Co., box 56, fol. 1.

Konkluzja

Ryzyko jest czynnikiem, który współcześni ekonomiści potrafią zmierzyć i opisać. Znacznie trudniejsze jest to dla historyka działającego w oparciu o nieliczne i często przypadkowo powstałe źródła, w dodatku w stosunku do działalności, która tak silnie spleciona była z kulturą, religią, wojną i dyplomacją. Na pytanie, czy ryzyko ponoszone przez uczestników wschodnioafrykańskiego handlu karawanowego malało czy rosło z upływem czasu, nie można odpowiedzieć. Być może jest to łatwiejsze, gdy weźmiemy pod uwagę osobno ryzyko ponoszone ze względu na ogólną destabilizację regionu (w tym wybrzeża), które z pewnością rosło, co było spowodowane w znacznej mierze przez ten handel i ryzyko ze względu na czynniki związane z jego organizacją.

W tym drugim przypadku odpowiedź jest niejednoznaczna. Mimo, że na wybrzeżu ceny na kość słoniową i niewolników rosły, nie równoważyło to ich wzrostu w interiorze. Działo się tak za sprawą lepszego przepływu informacji, rozwoju infrastruktury karawanowej, rutynizacji procedur handlowych, wyłonienia się wyspecjalizowanej grupy agentów i pośredników, wykształcenia potrzeb i gustów konsumentów, wzmocnienia władzy na głównych szlakach¹⁵².

Czy powstanie infrastruktury handlowej, rozumianej jako system dróg, baz zaopatrzeniowych, punktów wymiany, ale również system powiązań i wymiany informacji między uczestnikami handlu, w dłuższej perspektywie sprzyjał kupcom czy też godził w ich interesy? Z całą pewnością większe zyski osiągalni wciąż ci, którzy przecierali szlaki, angażując się nie tylko w handel, ale również wojnę i grę dyplomatyczną na zachodniej rubieży zanzibarskiego systemu karawanowego, gdzie w dodatku nie trzeba było troszczyć się o konkurencję handlową, a ceny poszukiwanych produktów pozostawały śmiesznie niskie. Ci, którzy podążali utartymi ścieżkami, nie oddalając się od miejsc gdzie znano już wartość towarów i zasady prowadzenia handlu, musieli, przy ogromnym ryzyku utraty życia i majątku, zadowalać się minimalnym zyskiem. Czy mimo to handel karawanowy był zajęciem atrakcyjnym również dla nich? Zapewne tak, skoro ten sposób życia wybierało każdego roku tak wielu mieszkańców wybrzeża i interioru.

Dla ludów interioru handel karawanowy niósł nowe wyzwania: praktyczne, wynikające z analfabetyzmu, nieznaności systemu liczenia, miar i wag oraz jeszcze trudniejsze, płynące z zagrożenia dla porządku moralnego wspólnot. Normy postępowania kształtowały się jako wynik ścierania się różnych tradycji i systemów etycznych. W interiorze dawne obyczaje, takie jak na przykład zastaw siostrzeńca oraz braterstwo krwi, funkcjonowały w nowym kontekście. Nie wydaje się, aby doszło w interiorze do wykształcenia się stabilnej, spójnej kultury handlowej, mimo że islam wraz z językiem suahili rozprzestrzeniały się, dostarczając

¹⁵² Pawełczak, *op. cit.*, s. 109-123.

pląszczyzny porozumienia, szczególnie tam, gdzie handel dalekosiężny naruszył stare struktury społeczne. Również na wybrzeżu żadna z tradycji nie dominowała bezwzględnie, co dotyczy również prawa islamskiego, mimo tego, że miało tam ono charakter obowiązujący.

Muzułmanie przynieśli do interioru i propagowali swoją, ugruntowaną już i sankcjonowaną religijnie kulturę handlu. Ich kontrahenci z interioru zapożyczali ją lub budowali od podstaw, w obydwu przypadkach z narażeniem własnych struktur społecznych i systemów wartości. Ta różnica stawiała w lepszej sytuacji mużulmanów, nawet jeśli nie dysponowali oni przewagą militarną pozwalającą wszędzie narzucać własne zasady gry. Charakterystyczne, że braterstwo krwi, produkt kultury interioru, jako alternatywna podstawa do budowy eklektycznej kultury handlowej okazywało się instytucją zawodną. Nie była ona atrakcyjna dla mużulmanów z wybrzeża. Na niej musieli jednak bazować w kontaktach z niemuzułmanami drobni kupcy mużulmańscy próbujący sił w handlu o bliższym zasięgu lub na przetartych szlakach.

Upowszechnienie kredytu tylko pozornie przynosiło zrównanie szans kupców. Na prawdziwe zyski z handlu karawanowego na dalekich peryferiach zanzibarskiego systemu handlowego, gdzie użycie siły, ale również patronatu, budowanie sieci wpływów, a nawet wykorzystanie aparatu państwowego Sułtanatu Zanzibarskiego było konieczne, mogli liczyć przede wszystkim członkowie nielicznej elity kupieckiej. Można było do niej trafić dziedzicząc wiedzę i kontakty biznesowe, zarówno w interiorze, jak i wśród finansistów na wybrzeżu. Nie można jednak wykluczyć, że kariera „od zera” była możliwa pod warunkiem zawarcia odpowiednich małżeństw z przedstawicielami elit interioru i zyskania zaufania finansistów na wybrzeżu.

Perspektywa nierówności dostępu do zysków z handlu karawanowego pozwala również zinterpretować położenie dostarczycieli produktów interioru. W bliskim zapleczu stosunkowo liczni dostawcy mogli liczyć na nawiązanie relacji handlowych z kupcami karawanowymi i ich agentami. Wielość transakcji skutkowałą zbliżaniem się kultur handlowych, czego przykładem jest stosunkowo zaawansowana monetaryzacja. Natomiast zjawisko kredytu nie przeniknęło do interioru, zarówno ze względu na barierę analfabetyzmu, jak i brak prawno-instytucjonalnych ram gwarantujących egzekwowalność. Muzułmanie z wybrzeża mogli sobie nawzajem wystawiać weksle i skrypty dłużne setki kilometrów od wybrzeża, ponieważ państwo zanzibarskie, mimo że pozornie słabe i odległe, potrafiło być zadziwiająco skuteczne w egzekwowaniu swych praw.

Dr hab. Marek Pawełczak jest historykiem, specjalistą w zakresie historii Afryki Wschodniej, adiunktem w Instytucie Historycznym UW. Stypendysta Fundacji

Garstków, Deutscher Akademischer Austausch Dienst i Fundacji Fulbrighta. Laureat m.in. Nagrody Prezesa Rady Ministrów za najlepszą pracę habilitacyjną (2012). Najważniejsze publikacje: *Wspólnoty i władza w państwie Kilindich. Umowa społeczna w Usambara w XVIII-XIX w. i jej interpretacje* (1998); *Kenia* (2004); *The State and the Stateless. The Sultanate of Zanzibar and the East African Mainland: Politics, Economy and Society, 1837-1888*, (2010).

Bibliografia

Archiwalia:

PEM – Phillips Library, Peabody Essex Museum, Peabody, Massachusetts

ZNA – Zanzibar National Archives

PP – House of Commons, British Parliamentary Papers

Książki i artykuły:

’IAjjemi Abdallah bin Hemedi, *Habari za Wakilindi*, (red.) J. W. T. Allen, Nairobi: EALB 1962.

Arnoldi Jakob, *Ryzyko*, seria: Key Concepts, Warszawa: Sic! 2011.

Baumann Oscar, *Usambara und seine Nachbargebiete. Allgemeine Darstellung des Nordöstlichen Deutsch-Ostafrika und seiner Bewohner auf Grund einer im Auftrage der Deutsch-Ostafrikanischen Gesellschaft im Jahre 1890 ausgeführten Reise von Dr. --*, Berlin: Dietrich Reimer 1891.

Bennett Norman, Brooks Jr. George E. (red.), *New England Merchants in Africa: A History Through Documents 1802 to 1865*, Boston 1965.

Bohannon Paul, *Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv*, w: E. LeClair, Jr., H. Schneider (red.) *Economic Anthropology. Readings in Theory and Analysis*, New York: Holt, Rinehart and Winston 1968, s. 300-310.

Bromber Katrin (red. i tłm.), *The Jurisdiction of the Sultan of Zanzibar and the Subjects of Foreign Nations*, Würzburg: Ergon 2001.

Burton Richard F., *Zanzibar: City, Island and Coast*, T. I-II, London 1872.

Burton Richard F., *The Lake Regions of Central Africa, a Picture of Exploration*, T. I-II, London 1860.

Büttner Carl G. (red.), *Suaheli-Schriftstücke in arabischer Schrift*, Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin 10, Stuttgart: Spemann 1892.

Büttner Carl G. (red.), *Anthologie aus der Suaheli Litteratur (Gedichte und Geschichten der Suaheli)*, Berlin: E. Felber 1894.

- Caillie Rene, *Travels through Central Africa to Timbuctoo; and across the Great Desert, to Morocco, Performed in the Years 1824-1828*, T. I, London: Colburn & Bentley 1830.
- Cameron Verney, *Across Africa*, T. I-II, New York: Harper & Brothers, 1877.
- Chretien Jan-Pierre, *The Slave Trade in Burundi and Rwanda at the Beginning of German Colonisation, 1890-1906*, w: *Slavery in the Great Lakes Region of East Africa*, (red.) Henri Medard and Shane Doyle, Oxford: James Currey 2007, s. 210-230.
- Curtin Phillip D., *Cross-cultural Trade in World History*, Cambridge: CUP 1984.
- Czarkowska Lidia, *Antropologia ekonomiczna. Elementy teorii*, Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego 1999.
- Czekanowski Jan, *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze 1958.
- Deutsch J.-G., *Slavery under German Colonial Rule in East Africa, c. 1860-1914*, Habilitationsschrift, Humboldt University at Berlin, October 2000.
- Glassman Jonathon, *Social Rebellion and Swahili Culture: the Response to German Conquest of the Northern Mrima*, Ph. D. diss., Univer. Of Wisconsin, Madison 1988.
- Grant James Augustus, *A Walk across Africa: or, Domestic Scenes from my Nile Journal*, Edinburgh & London: W. Blackwood & Sons 1864.
- Gray John M., *Ahmed ibn Ibrahim – the First Arab to Reach Buganda*, „Uganda Journal” 11, 1947, 1, s. 80-97.
- Hahner-Herzog Iris, *Tippu Tip und der Elfenbeinhandel in Ost- und Zentralafrika im 19. Jahrhundert*, München 1990.
- Hallaq Wael B., *Sharī'a. Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: CUP 2009.
- Hardin Russel, *Zaufanie*, seria: Key Concepts, Warszawa: Sic! 2009.
- Höhnel Ludwig von, *Zum Rudolph-See und Stephanie-See. Die Forschungsreise des Grafen Samuel Teleki in Ost-Aequatorial-Afrika 1887-1888 geschildert von seinem Begleiter --*, Wien: A. Hölder 1892.
- Jackson Frederick, *Early Days in East Africa*, London: Dawsons of Pall Mall 1969.
- Karpiński Rafał, *Handel niemy w Afryce Zachodniej. Mit czy rzeczywistość?*, w: *Społeczeństwo, gospodarka, kultura. Studia ofiarowane Marianowi Małowistowi w czterdziestolecie pracy naukowej*, Warszawa 1974, s. 145-156.
- Khabari za zamani za Lindi*, w: (red.) Carl Velten, *Prosa und Poesie der Suaheli*, Berlin 1907, s. 265-72.
- Krapf Johann L., *A Dictionary of the Suahili Language*, London 1882.

- Lamphear John, *The Kamba and the Northern Mrima Coast*, w: (red.) R. Gray and D. Birmingham, *Pre-colonial African Trade. Essays on Trade in Central and Eastern Africa before 1900*, London 1970, s. 75-101.
- J. S. Leigh, J. S. Kirkman, *The Zanzibar Diary of John Studdy Leigh, Part II*, „The International Journal of African Historical Studies” 13, 1980, 3, s. 492-507.
- Lewellen Ted C., *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, Kraków: WUJ 2011.
- Meyer Hans, *Expedition Ostafrika. Mit der Karawane zum Kilimanscharo*, Stuttgart: Reader's Digest 2005.
- de Moraes Farias P. F., *Silent Trade: Myth and Historical Evidence*, „History in Africa” 1, 1974, s. 9-24.
- Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Khabari ya inchi ya Wazaramu na dasturi za Wazaramu kama zilizotungwa na --*, w: *Safari za Wasuaheli* (red. C. Velten), s. 205-252.
- Mtoro bin Mwenyi Bakari, *Safari yangu ya Udoe hatta Uzigua na khabari za Wadoe na mila yao, inatoka kwa --*, w: (red.) Carl Velten, *Safari za Wasuaheli*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1901, s. 126-180.
- Motoro bin Mwenyi Bakari, *Desturi za Wasueheli na khabari za desturi za sheri'a za Wasuaheli*, w: (red.) Carl Velten, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1903.
- El Murjebi, Hamed bin Mohammed, *Maisha ya -- yaani Tippu Tip kwa maneno yake mwenyewe, kimefasiriwa na W.H. Whitely*, Nairobi : East Africa Literature Bureau 1974.
- New Charles, *Life, Wanderings, and Labours in Eastern Africa: With an Account of the First Successful Ascent of the Equatorial Snow Mountain, Kilima Njaro, and Remarks upon East African Slavery*, London 1873.
- Osgood J. F., *Notes of Travel, or, Recollections of Majunga, Zanzibar, Muscat, Aden, Mocha and other Eastern Ports*, Salem: G. Creamer [1854].
- Pawelczak Marek, *The State and the Stateless. The Sultanate of Zanzibar and the East African Mainland: Politics, Economy and Society, 1837-1888*, Warszawa: IHUW 2010.
- Reichard Paul, *Deutsch-Ostafrika. Das Land und seine Bewohner, seine politische und wirtschaftliche Entwicklung, dargestellt von --*, Leipzig 1892.
- Rockel Stephen, *Carriers of Culture. Labour on the Road in Nineteenth-Century East Africa*, Social History of Africa, Portsmouth NH: Heinemann 2006.
- Schmidt Karl W., *Sansibar: Ein Ostafrikanisches Culturbild*, Leipzig 1888.
- Selemani bin Mwenye Chande, *Safari yangu ya bara Afrika*, w: (red.) Lyndon Harries, *Swahili Prose Texts: a Selection from the Material Collected by Carl Velten from 1876 to 1896*, Oxford: OUP 1965, s. 92-120.
- Sheriff Abdul, *Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar*, London 1987.
- Speke John H., *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*, Edinburgh 1863

- Thomas H. B., *Arabic Correspondence Captured in South-west Bunyoro in 1895. With a Note on Arab Traders in Bunyoro*, "Uganda Journal" 13, 1949, 1, s. 31-38.
- Thomson Joseph, *To the Central African Lakes and Back: The Narrative of the Royal Geographical Society's East Central African Expedition, 1878-80*, T. I-II, London 1881.
- Velten Carl (red.), *Prosa und Poesie der Suaheli*, Berlin 1907.
- Velten Carl (red.), *Safari za Wasuaheli*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1901.
- Tymowski Michał, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, seria: Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1999.
- Stanley Henry M., *How I Found Livingstone: Travels, Adventures, and Discoveries in Central Africa: Including Four Months' Residence with Dr. Livingstone*, London 1872.
- Stuhlmann Franz, *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika. Ein Reisebericht mit Beiträgen von Dr. Emin Pascha, in seinem Auftrage geschildert von Dr. Franz Stuhlmann*, Berlin 1894.
- Vesey-Fitzgerald Seymour, *Muhammadan Law. An Abridgement according to its Various Schools*, Oxford: OUP 1931.
- de Vienne Charles, *De Zanzibar à l'Oukami. Route des Lacs de l'Afrique équatoriale. Par -- Consul de France à Zanzibar*, "Bulletin de la Société de Géographie de Marseille" 6, 1872, 4, s. 356-69.
- Wimmelbucker Ludger, *Mtoro bin Mwinzi Bakari (c.1869-1927). Swahili Lecturer and Author in Germany*, Dar es Salaam: Nkuki wa Nyota 2009.
- Yohanna bin Abdallah, *The Yaos: Chiikala Cha Wayao*, Cass Library of African Studies. Missionary Researches and Travels No. 25, Routledge 1973.

GENERAL ICHI – EGIPSKI PODRÓŻNIK Z EPOKI BUDOWNICZYCH PIRAMID

Streszczenie

Kontakty faraonńskiego Egiptu z sąsiednimi krajami były częste i intensywne. Znacznie rzadziej podejmowano wyprawy na bardziej odległe tereny, a ważnym celem takich podróży był kraj Punt. Artykuł omawia egipskie ekspedycje do kraju Punt w epoce budowniczych piramid (Stare Państwo, ok. 2543-2120 p.n.e.). Przedstawione zostały nowe świadectwa, pochodzące z polskich badań archeologicznych w Egipcie, dotyczące wysokiej rangi urzędnika odpowiedzialnego za zagraniczne ekspedycje, a mogące wskazywać na nieznaną dotychczas wyprawę u schyłku Starego Państwa.

Słowa kluczowe:

Egipt, Stare Państwo, ekspedycje, Punt, Sakkara, Wadi Hammamat

Wstęp

Do wielkich dokonań, z jakimi w popularnym wyobrażeniu jest kojarzona cywilizacja Egiptu faraonów, najczęściej nie należą morskie podróże, jednak Egipcjanie podejmowali je już w trzecim tysiącleciu p.n.e. – w czasach Starego Państwa, epoce budowniczych piramid (ok. 2543-2120 p.n.e.¹). Badania prowadzone przez polską misję archeologiczną w Sakkarze, na jednym z największych i najważniejszych cmentarzysk starożytnego Egiptu, dostarczyły nowych informacji, które mogą znacząco poszerzyć naszą wiedzę na temat takich wypraw. Sakkara, stanowisko położone ok. 30 kilometrów na południe od Kairu, było częścią rozległej nekropolii starożytnej stolicy, Memfis. Funkcjonowało nieprzerwanie przez ponad trzy tysiąclecia i zawiera setki grobowców władców oraz urzędników państwa faraonów, wśród nich najstarszą piramidę świata, zbudowaną dla króla Neczericheta (ok. 2592–2566 p.n.e.), dziś znanego bardziej pod nadanym mu przez potomnych imieniem Dżeser (co znaczy „Święty”)². Na cmentarzysku tym zostali pochowani wezyrowie, dostojnicy i kapłani, ale także

¹ W niniejszym artykule chronologię bezwzględną przyjęto za: E. Hornung, R. Krauss, D. A. Warburton (red.), *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden - Boston 2006. Należy jednak pamiętać, że ze względu na niekompletność źródeł, a przede wszystkim brak ciągłej rachuby lat w starożytnym Egipcie (mówiąc w dużym uproszczeniu, wraz ze wstąpieniem na tron każdego kolejnego władcy rachuba zaczynała się na nowo) wszystkie daty odnoszące się do starożytności są przybliżone. Problemy te zostały szczegółowo omówione m. in. w *Ancient Egyptian Chronology*.

² H. S. Smith, *Saqqara*, [w:] W. Helck, W. Westendorf (red.), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1975-86, t. V, kol. 386-428

cała rzesza skromniejszych urzędników, dzięki którym państwo faraonów mogło funkcjonować, wśród nich znalazł się człowiek imieniem Ichi, który – jak się wydaje – brał udział w wyprawie w głąb Afryki około 2280 roku p.n.e. Informacje zawarte w grobowcu są jednak fragmentaryczne, dlatego aby ustalić, kim był i czego mógł dokonać Ichi, trzeba najpierw przyjrzeć się kontaktom faraonńskiego Egiptu z otaczającym go światem oraz temu, kiedy, dokąd i jak podejmowali wyprawy starożytni Egipcjanie.

Samo środowisko geograficzne Egiptu wydaje się sprzyjać izolacji – żyzną dolinę Nilu otaczają nienadające się do zamieszkania i trudne do przebycia pustynie i morza. Przy tym, większość zasobów potrzebnych do powstania i rozwoju cywilizacji była dostępna w kraju, a dodatkowo w bezpośrednim sąsiedztwie Egiptu leżą dwa obszary bogate w surowce mineralne: Nubia i Synaj. Do obu tych rejonów można było dotrzeć łądem lub rzeką, bez konieczności podejmowania długich, kosztownych i potencjalnie niebezpiecznych, morskich wypraw. Dlatego najbardziej uczęszczane szlaki prowadziły na północny wschód – na Synaj i do Lewantu oraz na południe – do Nubii³.

Wiadomo jednak, że Egipcjanie byli w stanie podejmować morskie wyprawy, a najnowsze badania wskazują, że robili to znacznie częściej, niż jeszcze niedawno sądzono. Jednym z najważniejszych celów takich podróży był kraj Punt – będący częścią obszaru przez samych Egipcjan zwanego Ziemią Boga – źródło złota, hebanu, kości słoniowej, kadzidła, mirry i innych egzotycznych towarów⁴.

Egipskie ekspedycje do kraju Punt

Jak wynika z egipskich źródeł, wyprawy handlowe do Puntu były podejmowane w III i II tysiącleciu p.n.e.; każdą z nich opisywano jako wielkie, ważne wydarzenie⁵. Jak się wydaje, później Egipcjanie przestali utrzymywać regularne kontakty z Puntem, który stopniowo wszedł do literatury jako legendarna, egzo-

³ J. Phillips, *Punt and Aksum: Egypt and the Horn of Africa*, „The Journal of African History”, t. 38, nr 3, 1997, s. 423-457; B. Kemp, *Ancient Egypt: Anatomy of a civilization*. London - New York, 2007, s. 8-11, 16-33; H. Köpp-Junk, *Travel*, [w:] E. Frood, W. Wendrich (red.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2013 (<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002gvznf>). Por. także: J. P. Allen, *The Egyptian Concept of the World*, [w:] D. O'Connor, S. Quirke (red.), *Mysterious Lands*, London, 2003, s. 23-30.

⁴ Por. np. M. Ch. Boreux, *Études de nautique égyptienne: l'art de la navigation en Égypte jusqu'à la fin de l'Ancien Empire* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale 50), Le Caire 1924-25; E. Eichler, *Untersuchungen zum Expeditionswesen des ägyptischen Alten Reiches*, Wiesbaden 1993; T. Hikade, *Das Expeditionswesen im Neuen Reich: Ein Beitrag zu Rohstoffversorgung und Außenhandel* (Studien zur Archäologie und Geschichte Ägyptens 21), Heidelberg 2001; Köpp-Junk, *Travel*; S. Vinson, *Seafaring*, [w:] E. Frood, W. Wendrich (red.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009 (<http://escholarship.org/uc/item/9d93885v>).

⁵ R. Herzog, *Punt* (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 6), Glückstadt 1968, s. 20-21; K. A. Kitchen, *Punt*, [w:] W. Helck, W. Westendorf (red.), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1975-86, t. IV, kol. 1198-1201.

tyczna kraina obfitości⁶. Najślynniejsza z takich wypraw miała miejsce w 9 roku panowania królowej Hatszepsut (ok. 1479-1458 p.n.e.). Jest ona najślynniejsza po części dlatego, że tylko po niej zachowały się do naszych czasów inskrypcje i przedstawienia, szczególnie dokumentujące m.in. wyobrażenia fauny i flory, mieszkańców oraz ich domostw⁷. Początki kontaktów Egiptu z Puntem sięgają jednak czasów Starego Państwa. Właśnie ten najwcześniejszy etap egipskiej eksploracji Afryki będzie przedmiotem niniejszych rozważań.

Źródła egipskie poświadczają trzy wyprawy do Puntu zorganizowane w czasach Starego Państwa. W dokumentach, odnoszących się do okresu panowania króla Sahure (ok. 2428-2416 p.n.e.), odnotowano luksusowe towary sprowadzone z Puntu⁸. Nie zachowały się żadne bezpośrednie źródła dotyczące kolejnej wyprawy, za panowania króla Dżedkare Izezi (ok. 2365-2322 p.n.e.), ale ponad sto lat później król Pepi II (ok. 2216-2153 p.n.e.), w liście do Herchufa (o którym będzie jeszcze mowa), wspominał o „karle sprowadzonym przez Nosiciela Pieczęci Boga Werdżededba za (czasów króla) Izezi”⁹. Tytuł Nosiciela Pieczęci Boga (eg. *ḥtmj-ntr*) w czasach Starego Państwa wyróżniał urzędnika odpowiedzialnego za nadzór nad różnego rodzaju przedsięwzięciami, w których brała udział armia i flota. Do takich przedsięwzięć należały ekspedycje do kamieniołomów na pustyni, na przykład w Wadi Hammamat, ale również do obcych krajów, takich jak Lewant, Nubia czy Punt¹⁰.

⁶ Herzog, *Punt*, s. 20-21. Z taką interpretacją, a także z proponowaną lokalizacją Puntu, nie zgadza się jednak D. Meeks (*Locating Punt*, [w:] D. O'Connor, S. Quirke (red.), *Mysterious lands*, London, 2003, s. 69-70).

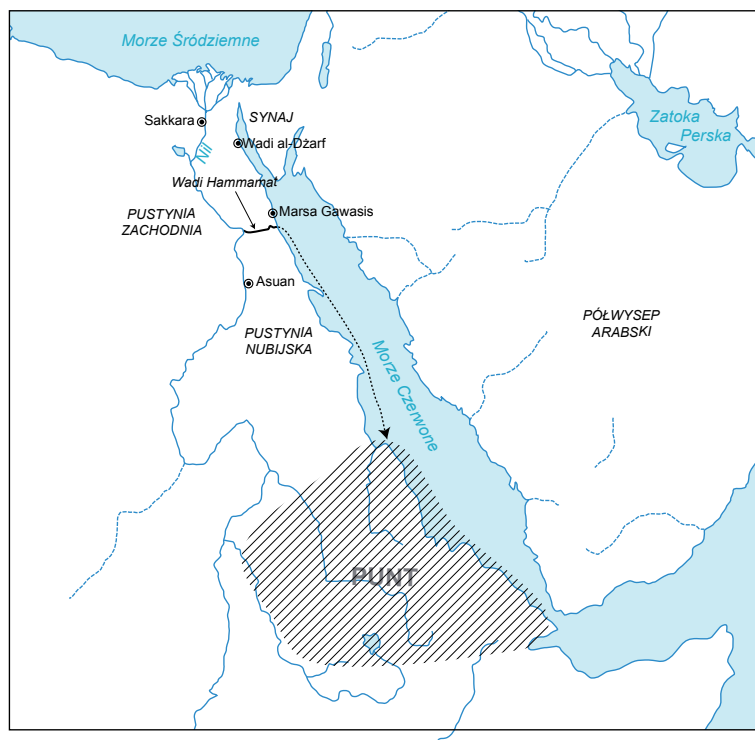
⁷ E. Naville, *The Temple of Deir el-Bahari* III, London 1898, pl. 69; W. S. Smith, *The Land of Punt*, „Journal of the American Research Center in Egypt”, t. 1, 1962, s. 59-61; P. Scholz, *Fürstin Iti – die 'Schönheit' aus Punt*, „Studien zur altägyptischen Kultur”, t. 11, 1984, s. 529-556; Phillips, *Punt and Aksum*, s. 429-433.

⁸ Na zachowanym fragmencie annałów z czasów V dynastii (tzw. „Kamieniu z Palermo”) znajduje się informacja dotycząca roku po 7 spisie za panowania Sahure: „To, co sprowadzono z (...) Puntu: mirra - 80000 (miar), elektrum - 6000 (sztuk), malachit (?) - 2000 (sztuk), pachnidło (?) - 23020 (miar)” (por. K. Sethe, *Urkunden des Alten Reiches*, Leipzig 1933, s. 246; N. Strudwick, *Texts from the Pyramid Age*, Atlanta 2005, s. 72; T. A. H. Wilkinson, *Royal Annals of Ancient Egypt*, London and New York, 2000, s. 168-171). Dekoracja kompleksu grobowego tego samego władcy również wydają się potwierdzać wyprawę do Puntu (T. El Awady, *King Sahure with the Precious Trees from Punt in a Unique Scene!*, [w:] M. Bárta, *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the conference held in Prague, May 31 – June 4, 2004*, Prague, 2006, s. 37-44).

⁹ List króla został włączony do inskrypcji biograficznej Herchufa w jego grobowcu na Qubbat al-Hawa w Asuanie; por. Sethe, *Urkunden des Alten Reiches*, s. 128-129; Strudwick, *Texts from the Pyramid Age*, s. 332.

¹⁰ D. Jones, *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, Oxford 2000, s. 767, nr 2791. Por. E. Eichler, *Untersuchungen zum Expeditionswesen des ägyptischen Alten Reiches*, Wiesbaden 1993, s. 234-254; K. O. Kuraszkiewicz, *The title ḥtmj-ntr – god's sealer – in the Old Kingdom*, [w:] M. Bárta (red.), *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference Held in Prague, May 31-June 4, 2004*, Prague 2006, s. 193-195.

Wyprawa, którą kierował Werdżededba musiała być nadzwyczajnym wydarzeniem, skoro pamięć o nim przetrwała tak długo¹¹. Sam Pepi II również planował wyprawę do Puntu. Dowiadujemy się o tym pośrednio; młodszy kolega po fachu Herchufa, Pepinacht zwany Heqaibem, otrzymał od władcy szczególną misję: „Majestat mojego pana wysłał mnie do kraju Aamu (koczowników z Pustyni Wschodniej), aby sprowadzić dla niego (ciało) Jedynego Przyjaciela, Przełożonego Cudzoziemców Ananchti, syna Strażnika Nechen Kaopera, który budował tam statek do Puntu, kiedy zabili go Aamu spośród Mieszkańców Piasku”¹². Przygotowania do wyprawy były więc najwyraźniej w toku, lecz nie wiemy, czy ostatecznie doszła ona do skutku.



1. Północno-wschodnia Afryka: porty Wadi al-Dżarf i Marsa Gawasis, nekropole w Sakkarze i Asuanie (Qubbat al-Hawa), dolina Wadi Hamamat oraz prawdopodobne położenie Puntu. (rys. K. Kuraszkiewicz)

¹¹ Być może o dokonaniach Werdżededba pamiętano niemal sześć stuleci dłużej: w porcie Marsa Gawasis, skąd wyruszały wyprawy do Puntu, został znaleziony ostrakon z czasów Średniego Państwa (ok. 1980-1760 p.n.e.), na którym zapisano nazwę (przypuszczalnie statku) – „Werdżededba-jest-silny” – zapewne nawiązującą do imienia wybitnej postaci z przeszłości; Meeks, *Locating Punt*, s. 72.

¹² Wzmianka zawarta w inskrypcji biograficznej Pepinachta w jego grobowcu na Qubbat al-Hawa w Asuanie; por. Sethe, *Urkunden des Alten Reiches*, s. 134; Strudwick, *Texts from the Pyramid Age*, s. 335.

Sami Egipcjanie nigdy nie opisali położenia Puntu. Ze źródeł wynika, że podróż odbywała się morzem i lądem, a charakterystyczne dla tej krainy rośliny i zwierzęta (m. in. pawiany i żyrafy, palma dum i mirra, ryby występujące w Morzu Czerwonym i Oceanie Indyjskim) wskazują na jej lokalizację we wschodniej Afryce, najprawdopodobniej na obszarze dzisiejszej północnej Etiopii i Erytrei¹³. Według źródeł egipskich wyprawy wyruszały do Puntu przez Morze Czerwone, choć możliwe, że towary z Puntu docierały do Egiptu również drogą lądową, przez pośredników. Wybrzeże Morza Czerwonego było przez długi czas niedoceniane przez egiptologów, ale ostatnio badania tego obszaru zostały zintensyfikowane, dzięki czemu ogromnie wzbogaciła się nasza wiedza o działalności starożytnych Egipcjan na morzu¹⁴. Zidentyfikowano co najmniej trzy porty działające w czasach faraonów. Z położonych na północy Ajn Suchna¹⁵ i Wadi al-Dżarf¹⁶ wyruszały ekspedycje do kopalń na Synaju. Port Wadi al-Dżarf działał już w XXVII wieku p.n.e., za panowania króla Chufu (dzisiaj bardziej znanego jako Cheops – budowniczego Wielkiej Piramidy w Giza). Z leżącego dalej na południe portu Marsa Gawasis w czasach Średniego Państwa (ok. 1800-1760 p.n.e.) wypływały wyprawy do Puntu¹⁷.

¹³ K. A. Kitchen, *Punt and how to get there*, „Orientalia”, t. 40, 1971, s. 184–207; R. Fattovich, *Punt: The archaeological perspective*, „Beiträge zur Sudanforschung”, t. 6, 1996, s. 15–29; Meeks, *Locating Punt*; Phillips, *Punt and Aksum*, s. 423–457; R. Fattovich, *The problem of Punt in the light of recent field work in the Eastern Sudan*, [w:] S. Schoske (red.) *Akten des Vierten Internationalen Ägyptologen Kongresses – München 1985*, Hamburg, 1991, s. 257–272; S. P. Harvey, *Interpreting Punt: Geographic, cultural and artistic landscapes*, [w:] D. O'Connor, S. Quirke (red.), *Mysterious lands*, London, 2003. Badania genetyczne szczątków pawianów sprowadzonych do Egiptu z Puntu wskazują na ich bliskie pokrewieństwo z pawianami występującymi w północnej Etiopii i Erytrei ale nie w Somalii (G.L. Moritz, N.J. Dominy, S. Ikram, *Baboons, stable isotopes, and the location of Punt*, Abstract American Research Center in Egypt's 61st Annual Meeting, California, Oakland, 2010, s. 70).

¹⁴ Por. np. P. Tallet, *Les Égyptiens et le littoral de la mer Rouge à l'époque pharaonique*, „Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres”, t. 153/2, 2009, s. 687–719; P. Tallet, *Deux notes sur les expéditions au pays du Pount*, „Revue d'Égyptologie”, t. 64, 2013, s. 189–203.

¹⁵ M. Abd el-Raziq, G. Castel, P. Tallet, G. Marouard, *The Pharaonic Site of Ayn Soukhna in the Gulf of Suez. 2001–2009 Progress Report*, [w:] P. Tallet, E. Mahfouz (red.), *The Red Sea in Pharaonic Times. Recent Discoveries along the Red Sea Coast* (BdE 155), Le Caire 2012, pp. 3–19; P. Tallet, *Ayn Soukhna and Wadi el-Jarf: Two newly discovered pharaonic harbours on the Suez Gulf*, „British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan”, t. 18, 2012, s. 147–68.

¹⁶ Tallet, P., Marouard, G., Laisney, D., *Un port de la IV^e dynastie au Ouadi al-Jarf (Mer Rouge)*, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, t. 112, 2012, s. 403–446; Tallet, *Ayn Soukhna and Wadi el-Jarf: Two newly discovered pharaonic harbours on the Suez Gulf*, „British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan”, t. 18, 2012, s. 147–68; P. Tallet, *The Wadi al-Jarf Site: A Harbour of Khufu on the Red Sea*, „Journal of Ancient Egyptian Interconnections”, t. 5: 1, 2013, s. 76–84.

¹⁷ P. Tallet, *Les Égyptiens et le littoral de la mer Rouge à l'époque pharaonique*, „Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres”, t. 153/2, 2009, s. 687–719; F. Fattovich R., *Egypt's trade with Punt: New discoveries on the Red Sea coast*, „British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan”, t. 18, 2012, s. 1–51.

Kilku słów wyjaśnienia wymaga logistyka takich podróży. Ponieważ w Egipcie obszary nadające się do zamieszkania były ograniczone w zasadzie do doliny Nilu (oraz oaz), to właśnie tam – daleko od portów Morza Czerwonego – najprawdopodobniej odbywała się większość prac przygotowawczych i organizacyjnych. Następnie uczestnicy ekspedycji wraz z całym ekwipunkiem musieli przedostać się przez suchą i nieprzyjazną pustynię na wybrzeże Morza Czerwonego. Wszystko wskazuje na to, że statki były budowane w stoczniach nad Nilem, a następnie rozmontowywane i transportowane w częściach¹⁸. Najdogodniejsza trasa z doliny Nilu nad Morze Czerwone prowadziła wzdłuż szerokiej pustynnej doliny, Wadi Hammamat¹⁹. Starożytni podróżni przemierzający tę trasę pozostawili liczne graffiti – wydrapane na skałach napisy, czasem również przedstawienia – które często zawierają ich imiona i daty podróży²⁰. Trzeba jednak dodać, że Wadi Hammamat samo w sobie było dla starożytnych Egipcjan obszarem interesującym jako źródło złota i użytecznych gatunków kamienia – bazaltu, łupku i szarogłazu²¹. Dlatego graffiti pozostawione w Wadi Hammamat niewątpliwie świadczą, że przechodziły tędy ekspedycje, ale jeżeli nie zostało to w inskrypcjach wyraźnie określone, nie możemy być pewni, czy celem upamiętnionych w nich wypraw były miejscowe kamieniołomy, czy jakieś inne miejsce.

Grobowiec Ichiego w Sakkarze

Polska misja archeologiczna w Sakkarze pracuje od ponad dwudziestu sezonów po zachodniej stronie Piramidy Schodkowej, zbudowanej jako miejsce wiecznego spoczynku króla Neczericheta – pierwszej egipskiej piramidy i pierwszego w Egipcie dzieła monumentalnej architektury kamiennej²². Przedmiotem badań

¹⁸ Por. np. L. Bradbury, *Reflections on Traveling to 'God's Land' and Punt in the Middle Kingdom*, „Journal of the American Research Center in Egypt”, t. 25, 1988, s. 127-156; L. Bradbury, *Kpn-boats, Punt Trade, and a Lost Emporium*, „Journal of the American Research Center in Egypt”, t. 33, 1996, s. 37-60; Phillips, *Punt and Aksum*, s. 429-433; Meeks, *Locating Punt*, s. 73-77.

¹⁹ R. Gundlach, *Wadi Hammamat*, [w:] W. Helck, W. Westendorf (red.), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1975-86, t. VI, kol. 1099-1113; S. E. Sidebotham, M. Hense, H. M. Nouwens, *The Red Land: The Illustrated Archaeology of Egypt's Eastern Desert*, Cairo 2008, s. 63-69.

²⁰ Dotychczas zostało opublikowanych około 500 starożytnych inskrypcji (przede wszystkim: J. Couyat, P. Montet, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques de Ouâdi Hammâmât*, Le Caire 1912; G. Goyon, *Nouvelles inscriptions rupestres du Wadi Hammamat*, Paris 1957;

²¹ B. Aston, J. A. Harrell, I. Shaw, *Stone*, [w:] P. T. Nicholson, I. Shaw (red.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge 2000, s. 5-77.

²² Polsko-Egipska Misja Archeologiczna, kierowana przez prof. Karola Myśliwca, działa w Sakkarze od 1987 roku (z przerwą w latach 1988-1995). Pełna bibliografia dotycząca tych wykopalisk jest publikowana w kolejnych tomach serii *Saqqara*: K. Myśliwiec, K. O. Kuraszkiewicz, D. Czerwik, T. Rzeuska, M. Kaczmarek, A. Kowalska, M. Radomska, Z. Godziejewski, *Saqqara I. The Tomb of Merefnebef*, Varsovie, 2004 s. 31-36; Radomska, M., Kowalska, A., Kaczmarek, M., Rzeuska, T. I. (with contributions by E. Kopp, K.O. Kuraszkiewicz, J.K. Winnicki; red. K. Myśliwiec), *Saqqara III. The Upper Necropolis, Part I: The Catalogue with drawings*, Varsovie 2008, s. 27-28; K. Myśliwiec, K. O. Kuraszkiewicz (with contributions by Kowalska, A., Radomska, M., Rzeuska, T., Kaczmarek,



2. Fasada kaplicy grobowej Ichiego w Sakkarze. Na węgarach znajdują się inskrypcje przedstawione na il. 3; w podłodze widoczne bazy (niezachowanych) filarów portyku (fot. J. Dąbrowski)

polskich archeologów jest między innymi rozległe cmentarzysko dostojników działających na dworach kilku kolejnych władców VI dynastii, w XXIII stuleciu p.n.e. Jeden z większych grobowców, odkryty w 2002 roku, należał do urzędnika o imieniu Ichi²³.

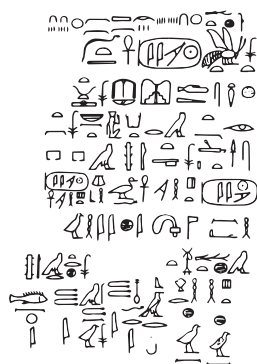
Grobowiec egipskiego dostojnika powinien się składać z dwóch części: właściwego miejsca pochówku – komory grobowej, do której prowadził głęboki szyb blokowany po pogrzebie, oraz miejsca kultu – kaplicy, w której żywi składali ofiary dla zmarłych. Kaplica grobowca Ichiego jest wykutym w skale pomieszczeniem o szerokości prawie czterech i długości ponad sześciu metrów, które nie zostało nigdy ukończone. Ponieważ skała w tej części nekropoli jest wyjątkowo krucha

M., Kozieradzka, I., Godziejewski, Z., Ikram, S., Zatorska A.), *Saqqara IV. The Funerary Complex of Nyankhnefertem*, Varsovie 2010, s. 23-24; K. O. Kuraszkiewicz, *Saqqara V. Old Kingdom Structures between the Step Pyramid Complex and the Dry Moat. Part I: Architecture and Development of the Necropolis*, Varsovie 2013, s. 6-7. Raporty wykopaliskowe ukazują się regularnie w czasopiśmie *Polish Archaeology in the Mediterranean* (<http://www.pcma.uw.edu.pl/pl/pam-journal/>).

²³ K. O. Kuraszkiewicz, *The Tomb of Ikhi/Mery in Saqqara and Royal Expeditions During the Sixth Dynasty*, „Etudes et Travaux”, t. 27, 2014, s. 202-216; wcześniejsza bibliografia: *ibid.*, przyp. 1.



Hammamat 103



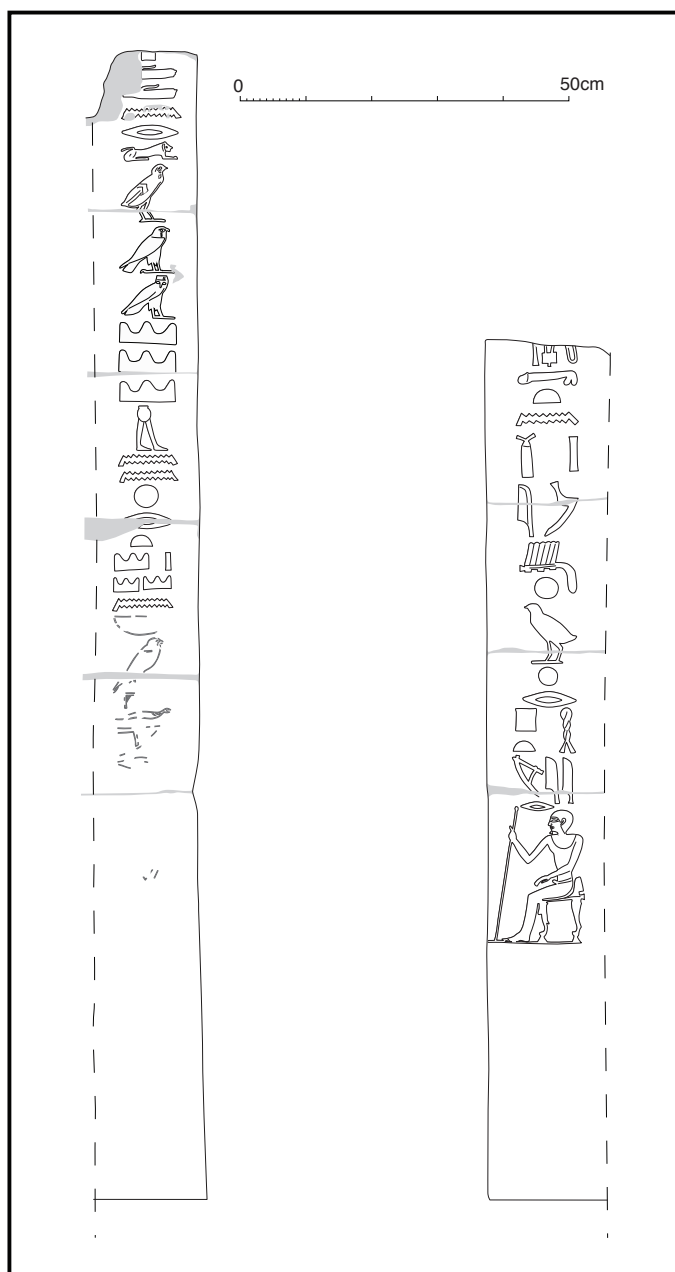
Hammamat 107

3. Graffiti z czasów Starego Państwa w Wadi Hammamat: Hamm. 103 podaje imiona i tytuły Ichiego oraz jego syna, a także wzmiankuje pierwszy jubileusz panowania Pepi I; Hamm. 107 zawiera imię i tytuł starszego Ichiego oraz podaje datę ekspedycji: „rok po 18 spisie, trzeci miesiąc pory szemu (żniw), dzień 27” za panowania Pepi I (rys. K. Kuraszkiewicz wg: Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, t. 2, pl. 115 c, g)

i spękana, jego ściany miały zostać obudowane wapiennymi blokami, które stanowiłyby znacznie lepsze podłoże dla reliefowej dekoracji; prace zostały jednak przerwane po zbudowaniu fasady (której dekoracja również została wykonana tylko częściowo) i niektórych elementów architektonicznych we wnętrzu kaplicy. Grobowiec zawierał dwa szyby grobowe i dwa miejsca służące do składania ofiar, co wskazuje jednoznacznie, że był przewidziany (lub zaadaptowany) dla dwóch osób. Liczne inskrypcje na wapiennych elementach konstrukcji świadczą, że jego właścicielem był Nosiciel Pieczęci Boga Ichi oraz jego syn, który odziedziczył po ojcu zarówno imię, jak i tytuł.

Kilka graffiti w Wadi Hammamat wpomina dwie osoby – ojca i syna – noszących to samo imię, Ichi. W inskrypcjach tych, zidentyfikowanych i zadokumentowanych już w XIX wieku, odnotowano ekspedycję wysłaną na rozkaz króla Pepi I (ok. 2276-2228 p.n.e.) pod koniec jego panowania²⁴. Ekspedycją dowodził Nosiciel Pieczęci Boga Ichi, a brał w niej udział, między innymi, jego syn, kapitan statku Ichi. Nie ulega wątpliwości, że chodzi o tych samych urzędników, do których należał grobowiec odkryty w Sakkarze. Można zauważyć różnicę w tytułach

²⁴ Starszy Ichi jest wymieniony w inskrypcjach Hammamat 30 (Goyon, *Nouvelles inscriptions du Wadi Hammâmât*, s. 64, pl. XXXII), 61 (Couyat, Montet, *Ouâdi Hammâmât*, s. 61), 103 (Couyat Montet, *Ouâdi Hammâmât*, s. 72, pl. 25), 107 (Couyat Montet, *Ouâdi Hammâmât*, s. 74, pl. XXVII). W inskrypcjach Hammamat 30 i 103 wspomniany jest także jego syn (Ichi II). Por. Kuraszkiewicz, *The title htmj-ntr*, s. 193-195.



4. Inskrypcje na węgarkach portyku grobowca Ichiego w Sakkarze. Lewy (południowy) węgar zawiera tytuły „Ten, który wzbudza strach przed Horusem w obcych krajach” i „Ten, który przynosi produkty obcych krajów swojemu panu”; na prawym (północnym), oprócz tytułów i epitetów Ichiego, znajduje się jego wizerunek. (rys. K. Kuraszkiewicz)

młodszego Ichiego, co jest zrozumiałe, ponieważ grobowiec musiał powstać na późniejszym etapie jego kariery niż inskrypcje w Wadi Hammamat. Żadna z tych inskrypcji nie wymienia celu ekspedycji z ich udziałem, ale warto zwrócić uwagę, że młodszy Ichi był kapitanem statku.

Bardzo interesujących w tym kontekście informacji dostarcza odkryta dopiero w 2012 roku część dekoracji grobowca, podająca dalsze tytuły starszego Ichiego²⁵. Jeden z nich oznacza głównodowodzącego armii, generała – *jmj-r3 mš'*; taki tytuł nosili także dowódcy ekspedycji, choć nie jest do końca jasne czy to wojskowemu powierzano dowodzenie wyprawą, czy też szef wyprawy był mianowany generałem. Tytuł ten często pojawia się w źródłach egipskich, lecz kierowanie zagranicznymi wyprawami było tylko jednym z wielu obowiązków urzędników pełniących tę funkcję.

Dwa pozostałe tytuły są znacznie rzadsze i bardziej intrygujące, przy czym nosili je wyłącznie urzędnicy z tytułem Nosiciela Pieczęci Boga. Pierwszy brzmi „Ten, który wzbudza strach przed Horusem w obcych krajach”²⁶; „Horus” oznacza w tym przypadku faraona, który – z definicji – miał wzbudzać strach w swoich wrogach, czyli wszystkich, którzy nie byli jego poddanymi. Właśnie dlatego kontakty Egiptu z zagranicą były opisywane w kategoriach podboju i ściągania trybutu, nawet jeśli w rzeczywistości miały charakter najzupełniej pokojowy, jak na przykład ekspedycje do Puntu.

Znaczenie drugiego tytułu, „Ten, który przynosi produkty obcych krajów swojemu panu”²⁷, jest oczywiste.

Te dwa – bardzo wymowne – tytuły nosiło, oprócz Ichiego, tylko kilku starożytnych urzędników; warto przyrzeć im się dokładniej (w kolejności chronologicznej), ponieważ mogą stanowić wskazówkę co do celu wyprawy, którą kierował Ichi.

Podróżnicy epoki budowniczych piramid

Pierwszym z dostojników wyróżnionych takimi tytułami był Kajemczenenet, żyjący za panowania króla Dżedkare Izezi w XXIV wieku p.n.e. – krewny króla, architekt i żeglarz. Według jego fragmentarycznie zachowanej, a przez to nieco zagadkowej, inskrypcji biograficznej Kajemczenenet kierował królewskimi projektami budowlanymi i dowodził wyprawami, których cel pozostaje, niestety, nieznanym. W końcu został pochowany w Sakkarze, niecałe trzysta metrów do miejsca, gdzie później wykuto grobowiec Ichiego²⁸.

²⁵ K. O. Kuraszkiewicz, *The Tomb of Ikhi/Mery in Saqqara and Royal Expeditions During the Sixth Dynasty*, „Etudes et Travaux”, t. 27, 2014, s. 202-216.

²⁶ Jones, *Index*, s. 1009, nr 3739.

²⁷ Jones, *Index*, s. 306, nr 1116.

²⁸ Sethe, *Urkunden des Alten Reiches*, s. 180. Por. E. Schott, *Die Biographie des Ka-em-tenenet*, [w:] J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer (red.), *Fragen an die altägyptische Literatur. Gedenkschrift E. Otto*, Wiesbaden 1977, pp. 443-461.

Kolejny urzędnik, Ini, działał za panowania Pepi I, Merenre i Pepi II, więc mógł być współczesnym lub nieco młodszym kolegą Ichiego²⁹. Jego długa autobiografia (bliższa raczej raportowi księgowemu niż tekstowi literackiemu), wymienia podróże do krajów Lewantu. Za swoje dokonania został on nagrodzony przez Pepi I, który nadał mu nowe imię. Ini znaczy „ten, który przynosi”. Po podróżach król zmienił mu imię na „Inidżefa”, co znaczy „Ten, który przynosi zaopatrzenie” (podobna fraza występuje w jednym z omawianych tytułów; daje ona również pojęcie o tym, jak egipscy władcy postrzegali cel wypraw do dalekich krajów). Inidżefa został doceniony także przez Pepi II, który nadał mu przywilej uczestniczenia w królewskich posiłkach, choć nie jest do końca jasne, czy mógł on jadać wraz z władcą, czy tylko napawać się widokiem uczującego monarchy. Bloki pochodzące z jego grobowca zostały wprawdzie znalezione poza Egiptem, ale wydaje się najbardziej prawdopodobne, że Ini był pochowany gdzieś w Sakkarze³⁰.

Następny urzędnik noszący oba tytuły, Herchuf, jest sławną postacią. Rezydował przy południowej granicy Egiptu, na wyspie Elefantynie (przy dzisiejszym Asuanie) i podróżował do Nubii, a nawet dalej na południe, w początkowych latach panowania Pepi II (a więc pod koniec kariery Iniego i zapewne krótko po Ichim), który wstąpił na tron jako dziecko i w czasie wyprawy Herchufa miał zaledwie około dziesięciu lat. Najśłynniejszym dokonaniem Herchufa była ekspedycja na dalekie południe, do kraju Jam, który leżał prawdopodobnie w okolicach dzisiejszego Chartumu³¹. Stamtąd sprowadził dla młodego władcy tańczącego karła³². Wszystko to zostało opisane w inskrypcji biograficznej w jego grobowcu na nekropoli Qubbat al-Hawa w Asuanie³³, a dokonania Herchufa zostały porównane do wyprawy do Puntu.

²⁹ M. Marcolin, *Iny, a Much-Travelled Official of the Sixth Dynasty: Unpublished Reliefs in Japan*, [w:] M. Bárta, F. Coppens, J. Krejčí (red.), *Abusir and Saqqara in the Year 2005*, Prague 2006, s. 282-310; M. Marcolin, A.D. Espinel, *The Sixth Dynasty Biographic Inscriptions of Iny: More Pieces to the Puzzle*, [w:] M. Bárta, F. Coppens, J. Krejčí (red.), *Abusir and Saqqara in the Year 2010*, Prague 2011, s. 570-615.

³⁰ Marcolin i Espinel zidentyfikowali dekorowane wapienne bloki pochodzące z grobowca Iniego w kolekcjach muzealnych w Japonii i Hiszpanii; zostały one nabyte na rynku antykwarycznym jako obiekty o nieznanej proveniencji. Por. Marcolin, *Iny, a Much-Travelled Official*, s. 307-309; Marcolin, Espinel, *The Sixth Dynasty Biographic Inscriptions of Iny*, s. 571.

³¹ Na temat lokalizacji kraju Jam, patrz np.: J. Yoyotte, *Pour une localisation du pays de Iam*, „Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale”, t. 52, 1953, s. 173-178; D. M. Dixon, *The Land of Yam*, „Journal of Egyptian Archaeology”, t. 44, 1958, s. 40-55; D. B. O'Connor, *The Locations of Yam and Kush and Their Historical Implications*, „Journal of the American Research Center in Egypt”, t. 23, 1986, s. 27-50.

³² Na temat szczególnej roli karłów i Pigmejów w starożytnym Egipcie, patrz np. W. R. Dawson, *Pygmies and dwarfs in ancient Egypt*, „Journal of Egyptian Archaeology”, t. 24, 1938, s. 185-18; K.-J. Seyfried, *Zwerg*, [w:] W. Helck, W. Westendorf (red.), *Lexikon der Ägyptologie*, t. VI., Wiesbaden 1986, kol. 1432-1435.

³³ Jest to ta sama inskrypcja, która zawiera wzmiankę o wyprawie do Puntu w czasach króla Izezi (por. wyżej, przypis 7); Sethe, *Urkunden des Alten Reiches*, s. 124. Literatura dotycząca inskrypcji Herchufa jest bardzo obszerna i obejmuje zarówno przekłady, jak i dyskusje na temat szczegółowych jej aspektów; por. np. E. Edel, *Inschriften des Alten Reiches V: Die Reiseberichte des*

Oba tytuły związane z obcymi krajami nosił również żyjący nieco później niż Herchuf, wspomniany już Pepinacht, zwany Heqaibem. Był on gubernatorem Elefantyny w późniejszych latach panowania Pepi II; poprowadził co najmniej trzy ekspedycje na dalekie południe i podobnie jak Herchuf został pochowany na Qubbat al-Hawa. Nic nie wskazuje na to, by on sam podróżował do Puntu, ale za jego życia planowano wyprawę do tego kraju (choć nie wiadomo, czy doszła ona do skutku)³⁴.

Kolejnym urzędnikiem noszącym te same tytuły, co Ichi, był niejaki Czechi, który prowadził ekspedycje (niestety, nie znamy ich daty, choć wydaje się, że było to pod koniec długiego panowania Pepi II) do Byblos i Puntu³⁵. To samo imię nosił jeden z uczestników ekspedycji dowodzonej przez Ichiego, a upamiętnionej w Wadi Hammamat³⁶. Nie jest pewne, czy chodzi o tę samą osobę, czy na przykład o ojca i syna (dziedziczenie imion nie było rzadkością w tym okresie, czego najlepszym dowodem może być przypadek Ichiego i jego syna).

Cel podróży Ichiego

Z zachowanych inskrypcji wynika jasno, że Ichi pochowany w Sakkarze dowodził ekspedycją, która przechodziła przez Wadi Hammamat, a po powrocie został nagrodzony tytułami „Tego, który wzbudza lęk przed Horusem w obcych krajach” i „Tego, który przynosi produkty obcych krajów swojemu panu”. Biografie innych urzędników noszących te tytuły świadczą, że były one nadawane tylko w uznaniu wyjątkowych dokonań, do jakich należały wyprawy do Lewantu lub w głąb Nubii, ale nie do położonych stosunkowo blisko i odwiedzanych znacznie częściej kamieniołomów na Pustyni Wschodniej. Wydaje się to wskazywać, że celem ekspedycji dowodzonej przez Ichiego nie było samo Wadi Hammamat (wówczas nie

xrw-xwjjf (Herchuf), [w:] O. Firchow (red.) *Ägyptologische Studien: Festschrift Hermann Grapow*, Berlin 1955; E. Edel, *Nachträge zu den Reiseberichten des xrw-xwjjf (Herchuf)*, „Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde”, t. 85, 1960, s. 18 - 23; Strudwick, *Texts from the Pyramid Age*, s. 330-333; przekłady na język polski: J. Popielska-Grzybowska, w: J. Lipińska (red.), *Tajemnice papirusów*, Warszawa 2005, s. 61-63; F. Taterka, *Biografia egipskiego dostojnika z okresu Starego Państwa na przykładzie inskrypcji z grobowca Her-chufa*, „Scripta Biblica et Orientalia”, t. 5, 2013, s. 25-49.

³⁴ Por. przypis 8. Działalność Pepinachta opisuje inskrypcja biograficzna w jego grobowcu (Sethe, *Urkunden des Alten Reiches*, s. 131-135; Strudwick, *Texts from the Pyramid Age*, s. 333-335). Po śmierci został uznany za lokalnego świętego, jego kult rozkwitał za czasów Średniego Państwa [L. Habachi, *Elephantine IV: The sanctuary of Heqaib* (Archäologische Veröffentlichungen 33), Mainz am Rhein, 1985].

³⁵ P. Newberry, *Two Old Kingdom travellers to Byblos and Pwenet*, „Journal of Egyptian Archaeology”, t. 24, 1938, s. 182-184. Oprócz wspomnianych, tytuły te nosili dwaj inni urzędnicy z czasów późnego Starego Państwa, o których działalności nic ponadto nie wiadomo: Inikaf (Fakhry, A., *Stela of a boat-captain Inikaf*, „Annales du Service des Antiquités d'Égypte”, t. 38, 1938, s. 41-42) i Chenti (Sethe, *Urkunden des Alten Reiches*, s. 141.16).

³⁶ Couyat, Montet, *Ouâdi Hammâmât*, s. 46, nr 35, pl. X.

byłoby powodów, by otrzymał takie tytuły), lecz ziemie położone dalej, a daleką krainą, do której droga prowadziła przez tę dolinę, był Punt.

Tak więc, choć inskrypcje w samym grobowcu Ichiego nie zawierają wzmianki o krainie Punt³⁷, tytuły noszone przez tego urzędnika, w zestawieniu z innymi źródłami dotyczącymi wypraw podejmowanych przez starożytnych Egipcjan, pozwalają przypuszczać, że do listy znanych ekspedycji do Puntu zorganizowanych w epoce budowniczych piramid można dodać jeszcze jedną – nieznaną wcześniej, wysłaną przez Pepi I, pod dowództwem Nosiciela Pieczęci Boga imieniem Ichi. Tytuły, jakie nosił Ichi po powrocie z wyprawy, wskazują, że zakończyła się ona sukcesem. Badania i studia nad grobowcem Ichiego wciąż trwają; wapienna konstrukcja poważnie ucierpiała i dotychczas nie udało się odnaleźć wszystkich jej fragmentów, nie było też możliwe zbadanie szybów grobowych³⁸. Nie można wykluczyć, że brakujące fragmenty dekoracji lub zawartość komór grobowych dostarczą z czasem więcej informacji na temat działalności i podróży tych intrygujących postaci: Ichiego i jego syna.

Dr hab. Kamil O. Kuraszkiewicz: adiunkt w Sekcji Egiptologii Zakładu Wschodu Starożytnego (Wydział Orientalistyczny UW), kierownik Katedry Języków i Kultur Afryki (WO UW), członek Polsko-Egipskiej Misji Archeologicznej w Saqqara. Zainteresowania badawcze: Egipt w III tysiącleciu p.n.e., ze szczególnym uwzględnieniem administracji państwowej i kontaktów z zagranicą.

Bibliografia

Abd el-Raziq, M., Castel, G., Tallet, P., Marouard G., *The Pharaonic Site of Ayn Soukhna in the Gulf of Suez. 2001-2009 Progress Report*, [w:] P. Tallet, E. Mahfouz (red.), *The Red Sea in Pharaonic Times. Recent Discoveries along the Red Sea Coast* (BdE 155), Le Caire 2012, pp. 3-19.

³⁷ Należy podkreślić, że inskrypcje w grobowcu Ichiego nie zostały nigdy ukończone, a ponadto zachowały się fragmentarycznie, dlatego mogą nie dawać pojęcia o wszystkich dokonaniach tego dostojnika.

³⁸ Główny szyb, najprawdopodobniej należący do Ichiego – ojca, został odkopany do głębokości niemal 15 metrów, po czym prace musiały zostać przerwane ze względu na wyjątkowo kruchą w tym miejscu skałę. Komora grobowa znajduje się poniżej eksplorowanej dotychczas części szybu i dotarcie do niej będzie wymagało skonstruowania odpowiednich zabezpieczeń. Drugi szyb, zapewne przeznaczony dla syna, przecina znajdujący się poniżej grobowiec i będzie przedmiotem badań w nadchodzącej kampanii wykopaliskowej.

- Allen, J. P., *The Egyptian Concept of the World*, [w:] D. O'Connor, S. Quirke (red.), *Mysterious Lands*, London, 2003, s. 23-30.
- Aston, B., Harrell, J. A., Shaw, I., *Stone*, [w:] P. T. Nicholson, I. Shaw (red.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge 2000, s. 5-77.
- Boreux, M. Ch., *Études de nautique égyptienne: l'art de la navigation en Égypte jusqu'à la fin de l'Ancien Empire* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale 50), Le Caire 1924-25.
- Bradbury, L., *Reflections on Traveling to 'God's Land' and Punt in the Middle Kingdom*, „Journal of the American Research Center in Egypt”, t. 25, 1988, s. 127-156.
- Bradbury, L., *Kpn-boats, Punt Trade, and a Lost Emporium*, „Journal of the American Research Center in Egypt”, t. 33, 1996, s. 37-60;
- Couyat, J., Montet, P., *Les Inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât*, Le Caire 1912;
- Dawson, W. R., *Pygmies and dwarfs in ancient Egypt*, „Journal of Egyptian Archaeology”, t. 24, 1938, s. 185-18.
- Dixon, D. M., *The Land of Yam*, „Journal of Egyptian Archaeology”, t. 44, 1958, s. 40-55.
- Edel, E., *Inschriften des Alten Reiches V: Die Reiseberichte des xrw-xwjf (Herchuf)*, [w:] O. Firchow (red.) *Ägyptologische Studien: Festschrift Hermann Grapow*, Berlin 1955.
- Edel, E., *Nachträge zu den Reiseberichten des xrw-xwjf (Herchuf)*, „Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde”, t. 85, 1960, s. 18-23.
- Eichler, E., *Untersuchungen zum Expeditionswesen des ägyptischen Alten Reiches*, Wiesbaden 1993.
- El Awady, T., *King Sahure with the Precious Trees from Punt in a Unique Scene!*, [w:] M. Bárta, *The Old Kingdom Art and Archaeology, Proceedings of the conference held in Prague, May 31 – June 4, 2004*, Prague, 2006, s. 37-44.
- Fakhry, A., *Stela of a boat-captain Inikaf*, „Annales du Service des Antiquités d'Égypte”, t. 38, 1938, s. 35-45.
- Fattovich, R., *The problem of Punt in the light of recent field work in the Eastern Sudan*, [w:] Schoske Sylvia (red.) *Akten des Vierten Internationalen Ägyptologischen Kongresses – München 1985*, Hamburg, 1991, s. 257-272.
- Fattovich R., *Punt: The archaeological perspective*, „Beiträge zur Sudanforschung”, t. 6, 1996, s. 15-29.
- Fattovich R., *Egypt's trade with Punt: New discoveries on the Red Sea coast*, „British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan”, t. 18, 2012, s. 1-51.
- Goyon, G., *Nouvelles inscriptions rupestres du Wadi Hammâmât*, Paris, 1957.
- Gundlach R., *Wadi Hammamat*, [w:] W. Helck, W. Westendorf (red.), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1975-86, t. VI, kol. 1099-1113.

- Habachi, L., *Elephantine IV: The sanctuary of Heqaib* (Archäologische Veröffentlichungen 33), Mainz am Rhein, 1985.
- Harvey, S. P., *Interpreting Punt: Geographic, cultural and artistic landscapes*, [w:] D. O'Connor, S. Quirke (red.), *Mysterious Lands*, London, 2003.
- Herzog, R., *Punt* (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 6), Glückstadt 1968.
- Hikade, T., *Das Expeditionswesen im Neuen Reich: Ein Beitrag zu Rohstoffversorgung und Außenhandel* (Studien zur Archäologie und Geschichte Ägyptens 21), Heidelberg 2001.
- Hornung, E., Krauss, R., Warburton, D. A. (red.), *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden-Boston 2006;
- Jones, D., *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, Oxford 2000.
- Kemp, B., *Ancient Egypt: Anatomy of a civilization*. London and New York, 2007.
- Kitchen, K. A., *Punt and how to get there*, „Orientalia”, t. 40, 1971, s. 184–207.
- Kitchen, K. A., *Punt*, [w:] W. Helck, W. Westendorf (red.), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1975-86, t. IV, kol. 1198-1201.
- Köpp-Junk, H., *Travel*, [w:] E. Frood, W. Wendrich (red.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2013 (<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002gvznf>).
- Kuraszkiewicz, K. O., *The title ḥtmj-ntj – god's sealer – in the Old Kingdom*, [w:] M. Bárta (red.), *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference Held in Prague, May 31-June 4, 2004*, Prague 2006, s. 193-195.
- Kuraszkiewicz, K. O., *Saqqara V. Old Kingdom Structures between the Step Pyramid Complex and the Dry Moat. Part 1: Architecture and Development of the Necropolis*, Varsovie 2013.
- Kuraszkiewicz, K. O., *The Tomb of Ikhi/Mery in Saqqara and Royal Expeditions During the Sixth Dynasty*, „Etudes et Travaux”, t. 27, 2014, s. 202-216.
- Lepsius, K. R., *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, 12 tomów, Berlin 1849-59.
- Lipińska, J. (red.), *Tajemnice papirusów*, Warszawa 2005.
- Marcolin, M., *Iny, a Much-Travelled Official of the Sixth Dynasty: Unpublished Reliefs in Japan*, [w:] M. Bárta, F. Coppens, J. Krejčí (red.), *Abusir and Saqqara in the Year 2005*, Prague 2006, s. 282-310.
- Marcolin M., Espinel, A. D., *The Sixth Dynasty Biographic Inscriptions of Iny: More Pieces to the Puzzle*, [w:] M. Bárta, F. Coppens, J. Krejčí (red.), *Abusir and Saqqara in the Year 2010*, Prague 2011, s. 570-615.
- Meeks D., *Locating Punt*, [w:] D. O'Connor, S. Quirke (red.), *Mysterious Lands*, London, 2003, s. 53–80.

- Moritz, G. L., Dominy, N. J., Ikram, S., *Baboons, stable isotopes, and the location of Punt*, Abstract of the American Research Center in Egypt's 61st Annual Meeting, California, Oakland, 2010, s. 70.
- Myśliwiec K., *West Saqqara in 2002*, „Polish Archaeology in the Mediterranean”, t. 14, 2003, s. 121-126.
- Myśliwiec, K., Kuraszkiewicz, K., Czerwik, D., Rzeuska, T., Kaczmarek, M., Kowalska, A., Radomska, M., Godziejewski, Z., *Saqqara I. The Tomb of Merefnebef*, Varsovie, 2004.
- Myśliwiec, K., Kuraszkiewicz, K. (with contributions by A. Kowalsk, M. Radomska, T. Rzeuska, M. Kaczmarek, I. Kozieradzka, Z. Godziejewski, S. Ikram, A. Zatorska), *Saqqara IV. The Funerary Complex of Nyankhnefertem*, Varsovie 2010.
- Naville, E., *The Temple of Deir el-Bahari III*, London 1898.
- Newberry, P. E., *Two Old Kingdom travellers to Byblos and Pwenet*, „Journal of Egyptian Archaeology”, t. 24, 1938, s. 182-184.
- O'Connor, D. B., *The Locations of Yam and Kush and Their Historical Implications*, „Journal of the American Research Center in Egypt”, t. 23, 1986, s. 27-50.
- Phillips, J., *Punt and Aksum: Egypt and the Horn of Africa*, „The Journal of African History”, t. 38, nr. 3, 1997, s. 423-457.
- Radomska, M., Kowalska, A., Kaczmarek, M., Rzeuska, T. I., with contributions by E. Kopp, K.O. Kuraszkiewicz, J.K. Winnicki (red. K. Myśliwiec), *Saqqara III. The Upper Necropolis, Part I: The Catalogue with drawings*, Varsovie 2008.
- Scholz, P., *Fürstin Iti – die 'Schönheit' aus Punt*, „Studien zur altägyptischen Kultur”, t. 11, 1984, s. 529-556.
- Schott, E., *Die Biographie des Ka-em-tenenet*, [w:] J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer (red.), *Fragen an die altägyptische Literatur. Gedenkschrift E. Otto*, Wiesbaden, 1977, s. 443-461.
- Sethe, K., *Urkunden des Alten Reiches*, Leipzig 1933.
- Seyfried, K.-J., *Zwerg*, [w:] Wolfgang Helck (red.), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1975-86, t. VI, kol. 1432-1435.
- Sidebotham, S. E., Hense, M., Nouwens, H. M., *The Red Land: The Illustrated Archaeology of Egypt's Eastern Desert*, Cairo 2008.
- Smith H. S., *Saqqara*, [w:] W. Helck, W. Westendorf (red.), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1975-86, t. V, kol. 386-428.
- Smith, W. S., *The Land of Punt*, „Journal of American Research Center in Egypt”, t. 1, 1962, s. 59-61.
- Strudwick, N., *Texts from the Pyramid Age*, Atlanta 2005.
- Tallet, P., *Les Égyptiens et le littoral de la mer Rouge à l'époque pharaonique*, „Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres”, t. 153/2, 2009, s. 687-719.

- Tallet, P., *Ayn Sukhna and Wadi el-Jarf: Two newly discovered pharaonic harbours on the Suez Gulf*, „British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan”, t. 18, 2012, s. 147-168.
- Tallet, P., *Deux notes sur les expéditions au pays de Pount à la lumière de nouvelles données archéologiques*, „Revue d’Égyptologie”, t. 64, 2013, s. 189-203.
- Tallet, P., Marouard, G., Laisney, D., *Un port de la IV^e dynastie au Ouadi al-Jarf (Mer Rouge)*, „Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale”, t. 112, 2012, s. 399-446.
- Taterka, F., *Biografia egipskiego dostojnika z okresu Starego Państwa na przykładzie inskrypcji z grobowca Her-chufa*, „Scripta Biblica et Orientalia”, t. 5, 2013, s. 25-49.
- Vinson, S., 2009, *Seafaring*, [w:] E. Frood, W. Wendrich (red.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009 (<http://escholarship.org/uc/item/9d93885v>).
- Wilkinson, T. A. H., *Royal Annals of Ancient Egypt*, London and New York, 2000.
- Yoyotte, Y., *Pour une localisation du pays de Iam*, „Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale”, t. 52, 1953, s. 173-178.

KONFERENCJE NAUKOWE

Międzynarodowa konferencja

Stosunki międzynarodowe w Rogu Afryki – wczoraj i dziś

International Relations in the Horn of Africa – Yesterday and Today

Kraków, 14 kwietnia 2016 r.

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

Konferencja została zorganizowana w ramach projektu badawczego „Erytrea i jej destabilizujący wpływ na sytuację polityczną w Rogu Afryki”, realizowanego pod kierownictwem dr hab. Roberta Kłosowicza, prof. UJ, a finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki. Wiodącym tematem tego wydarzenia naukowego były stosunki międzynarodowe w Rogu Afryki – jednym z najbardziej zapalnych i konfliktogennych regionów świata. W celu ukazania jak najszerszego spektrum problemów i wyzwań, jakie stoją przed szeroko rozumianym regionem Rogu Afryki (tzw. Greater Horn of Africa), organizatorzy zaprosili do udziału w konferencji również badaczy wywodzących się z innych niż nauki polityczne dyscyplin naukowych, m. in. etnologii, kulturoznawstwa i historii. Obrady odbywały się w dwóch językach – polskim i angielskim.

Obrady miały miejsce w Sali im. Michała Bobrzyńskiego w Collegium Maius. Uroczystego otwarcia konferencji dokonał Kierownik Jagiellońskiego Centrum Badań Afrykanistycznych i Dyrektor Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych dr hab. Robert Kłosowicz. Konferencję rozpoczął wykład dr Tanji Müller, pt. *Geopolitics, Betrayals and Narratives of Oppression: Understanding Eritrean Foreign Policy in the Wider Context of the Horn of Africa*, poświęcony polityce zagranicznej Erytrei w kontekście stosunków międzynarodowych

w Rogu Afryki oraz jej najnowszej historii. Dr Müller pracująca na uniwersytecie w Manchesterze, w School of Environment, Education, and Development, jest uznaną specjalistką zajmującą się zagadnieniami współczesnej Erytrei, głównie kwestiami rozwojowymi, polityką wewnętrzną oraz emigracją. Wielokrotnie prowadziła badania terenowe w Erytrei, w której, przed rozpoczęciem kariery naukowej, pracowała jako dziennikarka.

Konferencję zaszczylił swą obecnością również Stefan Boness – fotoreporter, przez wiele lat pracujący jako reporter wojenny (m. in. w czasie wojny erytrejsko-etiopskiej w latach 1998-2000), laureat nagrody World Press Photo w 2002 roku, który specjalnie na tę okazję przygotował prezentację zdjęć z Erytrei swojego autorstwa, zatytułowaną *Eritrea – African Enigma*. Fotografie Stefana Bonessa wyróżniają się nie tylko walorami artystycznymi, jest to też dokument, który dowodzi, że w tym odciętym od reszty świata państwie, wartko toczy się życie. Fotograf przedstawił swoje spojrzenie na konflikt pomiędzy Etiopią i Erytreą, jak również zdjęcia dokumentujące współczesne życie Erytrejczyków. Wśród nich znalazły się ujęcia *asmarinos*¹ – elegancko ubranych starszych mężczyzn zafascynowanych włoską kulturą codziennego życia, którzy kultywują ten styl w ubiorze i zachowaniu, oraz architektury Asmary, gdzie zachowały się wspaniałe budynki *art deco* z okresu włoskiej kolonizacji. Wśród prelegentów byli wybitni polscy specjaliści zajmujący się Rogiem Afryki z Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Jagiellońskiego, a także badaczka z Technická Univerzita v Liberči.

Dr Hanna Rubinkowska-Anioł wygłosiła referat pt. *Is Ethiopia an African Country? Haile Sellasie I's Policy towards Ethiopia's Neighbours*, zwracając uwagę na interesującą kwestię postrzegania własnej „afrykańskości” przez Etiopczyków i wpływu, jaki wywierała ona na politykę zagraniczną Etiopii w czasach rządów Hajle Syllasje I. Na konferencji nie zabrakło również wystąpień poświęconych *stricte* stosunkom międzynarodowym w regionie, m.in. dr. hab. Roberta Kłosowicza, *Czy Erytrea ma destabilizujący wpływ na stosunki międzynarodowe w Rogu Afryki?*; dr. hab. Macieja Ząbka, *Somaliland. Państwo wbrew wszystkim*; dr. hab. Wiesława Lizaka, *Konflikt w Sudanie Południowym – geneza i konsekwencje dla politycznej sytuacji w Rogu Afryki*; dr. Kateřiny Rudincovej, *Somaliland's International Relations and Its Quest for Recognition*.

Tematyka wystąpień obejmowała także zagadnienia historyczne: referat dr. Adriana Tyszkiewicza, *Koncepcja niemieckiego kolonializmu w Afryce Wschodniej i jej wpływ na sytuację polityczną Rogu Afryki* oraz ustrojowe: dr. Łukasza Jakubiaka, *Premierowska korekta systemu rządów prezydenckich w Republice Dżibu-*

¹ Stefan Boness sugeruje na swojej stronie internetowej, iż tak właśnie mówią o sobie ci starsi, eleganccy mężczyźni z Asmary, ubierający się we włoskim stylu. Językowo rzecz ujmując jest to niepoprawnie utworzona liczba mnoga od włoskiego „asmarino” – mieszkaniec Asmary, powinno być asmarini.

ti. Nie zawiedli również licznie przybyli i aktywnie biorący udział w konferencji członkowie Jagiellońskiego Centrum Badań Afrykanistycznych, zarówno wspomniani powyżej uznani badacze, jak i młodszej generacji doktorzy i doktoranci.

Konferencja obfitowała w ciekawe wystąpienia i owocne dyskusje, podczas których uczestnicy największą uwagę poświęcili negatywnemu obrazowi Erytrei na świecie, który chociaż nie bezpodstawny, tworzony jest w kontekście globalnej polityki i służy przede wszystkim interesom Etiopii w mikroskali i Stanów Zjednoczonych w makroskali. Zaangażowanie dyskutantów dało organizatorom nadzieję, że zapoczątkowane zostały cykliczne spotkania naukowe poświęcone regionowi Rogu Afryki, które w przyszłości regularnie będą organizowane na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Joanna Mormul

Symposium: „Mia Couto – mozambicki szaman słowa”

Poznań, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

28 kwietnia 2016 r.

Organizatorzy: Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW
i Instytut Filologii Romańskiej UAM

Symposium to było kameralnym wydarzeniem akademickim. Wzięło w nim udział ośmiu prelegentów, reprezentujących Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza oraz Uniwersytet Jagielloński, miłośników poetyckiej prozy mozambickiego pisarza, którzy wygłosili zróżnicowane tematycznie referaty dotyczące różnych aspektów twórczości Mii Couto (ur. 1955).

Symposium zostało zainaugurowane odczytaniem listu napisanego przez dr hab. Zofię Marzec, dyrektor Instytutu Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, w którym podkreśliła ona, że mozambicki pisarz jest jednym z najwybitniejszych prozaików tworzących obecnie w języku portugalskim. Jest on autorem dwunastu powieści, dwóch zbiorów poetyckich, siedmiu zbiorów opowiadań, a także kilku kronik i nowel. Oprócz krajów portugalskojęzycznych, gdzie cieszy się ogromną popularnością, jest znany i tłumaczony w Europie, m.in. w Anglii, Hiszpanii, Norwegii, Francji, Szwecji, Niemczech, Holandii, Belgii i we Włoszech, a także w Polsce, gdzie ukazały się już tłumaczenia jego trzech powieści: *Ostatni lot flaminga* (2000), *Taras z uroczynem* (2009) i *Lunatyczna kraina* (2010), a także zbiór *Naszyjnik z opowiadań* (2008). Profesor Marzec zwróciła uwagę na fakt, że twórczość Mii Couto wzbudza zainteresowanie krytyków literackich i badaczy literatury na całym świecie ze względu na realizowany przez pisarza oryginalny, interesujący i wartościowy projekt literacki. Pisarz porusza w swojej twórczości ważką tematykę – problem transformacji społecznych i politycznych w postkolonialnej Afryce, konsekwencje wojen kolonialnych i domowych, których doświadczył kontynent, problem wykluczenia społecznego ludzi ubogich lub niepotrafiących się odnaleźć w nowej, postkolonialnej rzeczywistości. Kolejnym istotnym aspektem twórczości Couto jest jego specyficzny styl pisarski. Polega on na eksperymentowaniu z językiem portugalskim w celu jego „mozambikanizacji” oraz na tworzeniu literatury pisanej, zakorzenionej jednak, z jednej strony, w afrykańskiej oralności, odzwierciedlającej swoiste *imaginarium* i kulturę mieszkańców Mozambiku (często postrzegane jako magiczne, cudowne lub fantastyczne), z drugiej zaś, będącej projekcją niczym nieskrępowanej wyobraźni twórczej pisarza, który tworzy neologizmy leksykalne i przekracza normy składniowe i gramatyczne współczesnej portugalszczyzny.

Jako pierwsza referat wygłosiła prof. dr hab. Ewa Łukaszyk (UW), która przedstawiła komparatystyczną analizę wybranych powieści Mii Couto, Lhousaina Azerguiego oraz Doroty Masłowskiej. Według prelegentki autorzy ilustrują globalną konwergencję wzorców ewolucji od stadium post- do transkolonialnego. Transkolonialność jest przez Ewę Łukaszyk rozumiana jako ostateczne uleczenie i regeneracja porządków kulturowych uprzednio nadwyreżowanych przez przemoc kolonialną. Profesor Łukaszyk bada w tym kontekście postać intelektualisty transkolonialnego, którego narodziny naznaczają, według niej, przejście od oralności do piśmienności, jak również emancypację grup zmarginalizowanych. Nowa postać przerzuca również pomost między ancestralnym światem kultur tradycyjnych a globalną nowoczesnością.

Drugim prelegentem był dr Wojciech Charchalis (UAM), który przedstawił postawę Mii Couto wobec reżimu komunistycznego, wprowadzanego w Mozambiku po uzyskaniu przez ten kraj niepodległości w 1975 r. Prelegenta interesowały również opinie pisarza o zachodzących wtedy w jego kraju przemianach społeczno-politycznych. Wojciech Charchalis porównał je z poglądami pochodzącego z tego samego pokolenia pisarza Ungulaniego ba ka Khosy. Ewolucja obu pisarzy – według prelegenta – wynika z ich pochodzenia oraz specyficznych doświadczeń życiowych. O ile Mia Couto za cel swojej pracy pisarskiej przyjął misję tworzenia jednorodnego społeczeństwa mozambickiego, bez podziałów plemiennych czy rasowych, o tyle Ungulani sięga do wartości tradycyjnych i w swoich najważniejszych utworach przyjmuje pozycje dysydenckie wobec reżimu FRELIMO, zupełnie obce Mii Couto.

Następnie dr Renata Díaz-Szmidt (UW) – autorka niniejszej relacji, którą interesuje twórczość publicystyczna pisarza, w swoim wystąpieniu wyeksponowała szczególną cechę twórczości Mii Couto, która polega na oscylacji tematów jego refleksji między polityką a literaturą oraz między kulturą a antropologią. Społecznie lub politycznie zaangażowane teksty ukazują Mię Couto nie tylko jako pisarza, ale przede wszystkim jako obywatela, analizującego społeczne i polityczne problemy współczesnego Mozambiku. Couto jawi się zatem jako afrykański intelektualista, który wyznacza sobie ambitne zadanie tworzenia opiniotwórczych tekstów na tematy istotne przede wszystkim dla jego kraju, ale także dla symbolicznej przestrzeni kulturowej zwanej Luzofonią. Couto nie tylko przedstawia problemy, ale dogłębnie je analizuje oraz proponuje ich możliwe, konkretne rozwiązania. Kwestionuje przy tym prawdy uznane za uniwersalne i zachęca mozambickiego czytelnika – bo to on jest zakładanym odbiorcą książek – do krytycznego myślenia o skomplikowanej współczesności.

Interesujący referat wygłosił dr Gabriel Borowski (UJ). Założeniem jego wystąpienia było ukazanie twórczości Mii Couto w perspektywie humanistyki eko-

logicznej, w szczególności w kontekście dokonującej się w jego utworach rewizji kategorii człowieka i zwierzęcia, która dąży do ukazania płynności ontologicznych granic. Gabriel Borowski odwołując się do konkretnych przykładów zaczerpniętych z powieści pisarza, próbuje w praktyce zastosować postulaty humanistyki ekologicznej, której cel Ewa Domańska określiła jako: „integrowanie i niehierarchiczne traktowanie nauk humanistycznych i przyrodniczych, wiedzy zachodniej, wschodniej i tubylczej”. W podobnym duchu utrzymany był referat mgr Aleksandry Wilkos, zatytułowany: „Przemienieni/przemienione: o transgresjach ciała w twórczości Mii Couto”. Prelegentkę zajmuje kwestia transgresji człowieka w zwierzę i odwrotnie oraz transgresja płciowa w twórczości pisarza. Wilkos odczytuje liczne transgresje na stronach utworów Couto jako sposób na wyrażanie buntu i oporu wobec „starego porządku”, w tym kolonialnego, oraz jako środek do budowania nowego, postkolonialnego czy transkolonialnego porządku. Prelegentkę interesuje również funkcja holistyczna transgresji w literaturze Mozambiku.

Agata Kowalczyk, słuchaczka studiów magisterskich na UW, wygłosiła referat, którego celem było odnalezienie elementów realizmu magicznego w *Lunatycznej krainie*, pierwszej powieści Mii Couto z 1992 r. i przeciwstawienie ich realizmowi cudownemu (*lo real maravilloso*) Alejo Carpentiera. Po zarysowaniu teoretycznej dyskusji dotyczącej sposobu definiowania realizmu magicznego, prelegentka, odwołując się do propozycji Tomasza Pindela i Katarzyny Mroczkowskiej-Brand oraz przedstawiając własne postrzeganie zjawiska, przeanalizowała wybrane „niesamowite” zdarzenia z kart powieści. Stwierdziła ponad wątpliwość, że realizm cudowny jest obecny tam, gdzie bohater książki, patrząc na nową dla niego i obcą mu kulturę, nie rozumie jej i dlatego wydaje mu się, że doświadcza cudów. Realizm magiczny jest natomiast czymś głębszym. Jest, jak stwierdziła Mroczkowska-Brand, „kroplą magii w rzece rzeczywistości”. Bohater wychowany w danym kręgu kulturowym przyjmuje dziejące się wokół niego rzeczy niesamowite jako możliwe i prawdopodobne.

Konferencję zamknął referat wygłoszony przez dr. Jakuba Jankowskiego (UW). Badacz zaproponował porównanie powieści Mii Couto *Lunatycznej krainie* z filmem Teresy Praty o tym samym tytule, w ramach określonych poprzez postrzeganie adaptacji jako jednej z odmian przekładu. Według typologii Romana Jakobsona byłby to przekład intersemiotyczny (transmutacja), czyli interpretacja znaków językowych za pomocą pozajęzykowych systemów znakowych. Jankowski zastanawia się jednak, czy po dogłębnej analizie i porównaniu pierwowzoru literackiego *Lunatycznej krainie* z wersją filmową nie okazuje się, że właściwsze dla adaptacji jest mówienie o przekładzie polisemiotycznym.

Organizatorzy sympozjum planują wydanie drukiem tekstów referatów, uzupełnionych o artykuły innych polskich badaczy, dotyczących fascynującej twórczości Mii Couto, w serii *Słowa i Miejsca*, wydawanej przez Uniwersytet im.

Adama Mickiewicza. W serii tej ukazały się już książki poświęcone twórczości pisarzy portugalskich: Fernando Pessoa i José Saramago. Zainteresowanie zorganizowanym w Poznaniu sympozjum oraz rosnąca liczba czytelników prozy Mii Couto w Polsce wskazuje, że nadszedł już czas na solidną naukową publikację, analizującą różne aspekty twórczości tego nietuzinkowego mozambickiego pisarza, laureata wielu prestiżowych nagród literackich (m.in. Nagrody Vergílio Ferreiry, Nagrody Eduardo Lourenço, Nagrody Camõesa oraz prestiżowej Neustadt International Prize for Literature).

Renata Díaz-Szmidt

Konferencja ogólnopolska

„Afryka i świat a problem migrantów i uchodźców”

Olsztyn 16-17 maja 2016 r.

Organizator: Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

Patronat Honorowy: Polskie Towarzystwo Nauk Politycznych, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne

Uroczystego otwarcia konferencji dokonali: Prorektor ds. nauki UWM prof. Jerzy Jaroszewski, Dziekan Wydziału Nauk Społecznych UWM prof. Małgorzata Suświłło, członkini Zarządu Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego dr hab. Małgorzata Szupejko (w zastępstwie Prezes dr Hanny Rubinkowskiej-Anioł), Prezes Oddziału Olsztyńskiego Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych dr hab. Teresa Astramowicz-Leyk oraz główny organizator konferencji – Dyrektor Instytutu Nauk Politycznych prof. Arkadiusz Żukowski.

Głównym tematem tegorocznych Naukowych Spotkań z Afryką, o utrwalonej już tradycji, był problem migracji i uchodźców rozważany przede wszystkim w kontekście kontynentu afrykańskiego, lecz także świata. Temat to bardzo aktualny i budzący wiele kontrowersji oraz emocji nie tylko w odbiorze powszechnym, lecz także w środowisku naukowym. Wygłoszono 25 referatów, poruszając tytułowe zagadnienie zarówno z perspektyw lokalnych, jak i w szerszych kontekstach polityczno-prawnych.

Ramy czasowe obejmujące problematykę migracji i uchodźstwa zostały narysowane szeroko. Poruszane tematy dotyczyły głównie wieku XX (czasów kolonialnych) i współczesności. Dr hab. Jacek Łapott postawił na wstępie pytanie „A czy Europejczycy pragną utrzymać Europę? – kilka refleksji na tle zjawiska migracji”. Odpowiedź na nie Referent zawarł formułując kolejne pytanie: „Jakie są wartości europejskie, których należy bronić?” i wymieniając następujące wartości „sprawiedliwość, roztropność, odwaga i umiarkowanie”. Posłużył się następnie negatywną egzemplifikacją, mającą wskazywać na realność, drastyczność i skalę zagrożeń płynących ze strony migrantów, których strumień jest jak dotąd niedostatecznie kontrolowany oraz na niebezpieczne dla ludności Europy „normy kultury”, których korzenie tkwią w radykalnym islamie.

W referacie prof. Ryszarda Vorbricha „Afrykanie w Europie jako podmiot i przedmiot badań. Czyli jak kultura i procesy adaptacyjne emigrantów kształtują

wizje świata emigrantów i antropologów” problematyka migracji została podjęta dwubiegunowo: zarówno jako analiza zjawiska, będącego produktem systemu imperialistycznego i źródłem psychopatologii społecznych oraz, w omawianym przypadku Francji, także jako materiał do badań nad kulturą i tożsamością migrantów.

Rozważania dotyczące kościoła jako instytucji globalnej i refleksji nad rzeczywistością – z jednej strony prześladowania chrześcijan, a z drugiej – postrzeganie niechrześcijan w perspektywie braterstwa, zawarte były w wystąpieniu ks. dr Adama Romejko, „Migranci i uchodźcy w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego”.

Kilka referatów dotyczyło skutków migracji i uchodźstwa dla społeczeństw przyjmujących, ze wskazaniem na poczucie zagrożenia wynikającym z rozmaitych przesłanek: dominujących stereotypów, braku wiedzy i różnic kulturowych rodzących nietolerancję, a nawet agresję wobec przybyszów. Były to referaty: dr. hab. Selima Chazbijewicza „Emigranci z Afryki w polskim Internecie. Komentarze, opinie, ‘mowa nienawiści’”; dr. Edwarda Janusza Jaremczuka „Wielka fala migracyjna z roku 2015 oraz początku roku 2016 niebezpiecznym zagrożeniem dla Europy – polski strach przed uchodźcami”; dr. Katarzyny Maciejewskiej-Mieszkowskiej „Wzrost poczucia zagrożenia terroryzmem a stosunek Polaków do uchodźców w świetle badań opinii publicznej”; dr. Wojciecha Kotowicza „Uchodźcy z Afryki i Bliskiego Wschodu – konsekwencje dla Europy”.

Kwestie prawno-polityczne związane z tematem konferencji podjęło troje uczestników: dr Marcin Kazimierzczuk w referacie „Prawo osiedlania się na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej osób pochodzenia polskiego”; dr hab. Degefe Gemechu przedstawiając temat „Kwestia statusu afrykańskich uchodźców i imigrantów w Afryce i w Europie: analiza problemów ochrony prawnej w kontekście konwencji międzynarodowych”; dr hab. Maciej Ząbek, „Polityka Wysokiego Komisarza ds. Uchodźców na terenie Somalilandu”. Ten krytyczny obraz sposobu „zarządzania uchodźcami” w obozach poparty był obserwacjami z własnych badań.

Dr Lucjan Buchalik, wskazując na podejmowane środki zaradcze migracjom, zadał pytanie „Czy Specjalne Strefy Ekonomiczne pomogą powstrzymać napływ uchodźców?” Ten wątek przewijał się także w dyskusjach, a wnioski nie napawały optymizmem. Istnieje bowiem szereg czynników, które są zbyt silnym bodźcem do migracji, aby można jej przeciwdziałać skutecznie. Także w opinii wielu Afrykanów panuje przekonanie, że „korupcja jest częścią naszej kultury”, zatem przemysł przemytniczy ma się dobrze i niezależnie od tego co się stało to „winni są biali, bo mają pieniądze”, gdyż Europa postrzegana jest jako „raj na ziemi”, do którego należy za wszelką cenę dotrzeć. Panuje przy tym przekonanie, także w środowisku naukowym, że „pomoc rozwojowa to transfer pieniędzy biednych

podatników z krajów bogatych na konta bogatych w biednych krajach afrykańskich”, co stoi na przeszkodzie poprawienia sytuacji tych pierwszych.

Prezentacja dr hab. Jana Milewskiego dotyczyła perspektyw powszechnych migracji w skali świata, ze wskazaniem na „Afrykę – największą lekcję migracji”, a także terminologii, stanu wiedzy oraz wyzwań przed którymi stają państwa docelowe. Prof. Milewski wyróżnił trzy rodzaje dyskusji o migracjach: te prowadzone przez samych obywateli, a więc w języku potocznym; na forum naukowym – w języku nauk społecznych oraz na płaszczyźnie polityczno-prawnej w języku prawa. Żadna z nich nie jest jednak wolna od rozbieżności w postrzeganiu, definiowaniu i ocenie zjawiska. Jak skonstatował prof. Milewski, na określenie azylu i migracji w 22 językach występuje aż 58 terminów. Już sam ten fakt sprawia szereg trudności (choćby natury prawnej) w rozwiązywaniu problemów związanych z migrantami.

Referat „Unia Afrykańska wobec problemu migracji” dr hab. Wiesława Lizaka dotyczył problemu migracji do Europy widzianego z perspektywy afrykańskiej. Podkreślił, że jest on tylko elementem szerszego spektrum zjawisk i to wcale nie najważniejszym, chociaż świadomość tego problemu w Afryce istnieje. Afrykanie postrzegają zjawiska migracji przede wszystkim jako element procesów zmian gospodarczych i szansę na przyspieszenie integracji gospodarczej. W strategiach rozwojowych wypracowywanych na forum Unii Afrykańskiej sporo wagi przywiązuje się do kwestii swobody migracji siły roboczej jako elementu racjonalizacji jej wykorzystania i czynnika przyspieszającego rozwój.

Problematyka migracyjna jest także podejmowana w literaturach afrykańskich, na co zwróciła uwagę dr Renata Díaz-Szmidt, prezentując „Narracje migracyjne w utworach pisarzy afrykańskich języka hiszpańskiego”, pochodzących z Gwinei Równikowej i Sahary Zachodniej. Migracja gwinejska od czasów pierwszej dyktatury Francisco Maciasa (1968-1979) jest dwubiegunowa: ekonomiczna i polityczna. Utrzymuje się ona do dzisiaj. Migracje Saharyjczyków mają zaś charakter zdecydowanie uchodźczy, a uchodźcza tematyka zdominowała twórczość pisarzy z tzw. Pokolenia Przyjaźni. Zachowanie pamięci o rodzimych tradycjach, zwyczajach, wierzeniach, która przebija w tekstach pisanych w dialekcie języka arabskiego hassanija, o elementach pejzażu, jest zadaniem, jakie artyści stawiają w rozwijanej przez siebie twórczości.

Małgorzata Kamecka przedstawiła portret imigrantów z krajów Maghrebu, zamieszkujących Francję, jaki wyłania się z serii trzech dokumentów, zrealizowanych w 1997 r. przez Francuzkę algierskiego pochodzenia Yaminę Benguigui. Dokumenty opatrzone zbiorczym tytułem *Mémoires d'immigrés, l'héritage maghrébin*, ukazują pięćdziesięcioletnią obecność imigrantów we Francji, trudności, z jakimi się borykają i problemy, którym na co dzień muszą stawiać czoła. Autorka ukazała film Benguigui jako twórczość zaangażowaną społecznie i politycznie.

Podczas konferencji zostały także podjęte problemy migracji historycznie odległych od współczesności, sięgających bądź okresu wczesnego kolonializmu, jak w referacie dr. hab. Marka Pawełczaka „Imigranci z Indii a Afrykanie w Brytyjskiej Afryce Wschodniej”, bądź mniej odległych, sięgających lat 50. XX w., których skutki dostrzegalne są do dzisiaj. Dotyczyły ich referaty dr Hanny Rubinkowskiej-Anioł „Migracje Guragie do Addis Abeby - perspektywa Etiopczyków” i ks. prof. Jarosława Różańskiego „Migracje Gidarów dawniej i dziś (północny Kamerun)”.

W związku z dwoma pierwszymi referatami wymienionymi wyżej nasuwa się refleksja związana ze statusem migrantów w społeczeństwie. Wiąże się on z okolicznościami w jakich dochodziło do migracji. I tak np. obecność Hindusów w Afryce Wschodniej za sprawą Brytyjczyków wynikała z zadań, jakie przed nimi postawili, wyróżniając ich wyraźnie w swojej polityce. Hindusi byli lepiej opłacanymi robotnikami, później przedsiębiorcami, żołnierzami, a tworząc warstwę inteligencji zasilili wolne zawody. Ta różnica podejścia Brytyjczyków do Hindusów i ludności tubylczej zaowocowała konsolidacją społeczną i kulturową tej grupy migrantów, wzmacniając poczucie ich ważności w społeczeństwie. Mają oni także znaczący wkład w wymianie kulturowej między własną kulturą i kulturą afrykańską w zakresie języka, religii i ubioru. Natomiast wewnętrzne migracje Guragie do Addis Abeby przewartościowały ich rolę w społeczeństwie etiopskim. Między innymi sprawiły, że zmarginalizowane niegdyś w Etiopii zajęcia (produkcja materiałów i ubrań czy usługi tragarские) okazały się pozytywnie ocenianą działalnością. Ponadto postępująca urbanizacja i proces „budowania narodu” na przestrzeni ostatnich stu lat sprawiła, że Guragie stali się jego ważnym elementem, o czym świadczy fakt, że np. *kytfo*, tradycyjne danie Guragie, jest symbolem etiopskiego dania narodowego, a oni sami uważani są za osoby przedsiębiorcze i odnoszące sukcesy.

Wśród poruszanych tematów znalazło się także kilka podejmujących problemy związane z migracjami i uchodźstwem wewnątrz kontynentu afrykańskiego (do państw Afryki Południowej), a także często poprzez kraje afrykańskie do Jemenu, Europy, a nawet Stanów Zjednoczonych. Okoliczności im sprzyjające to nieszczelność granic (są trudne do kontrolowania), a przyczyny to bezpośrednie zagrożenie życia, a także prześladowania na tle politycznym bądź religijnym, trudna sytuacja ekonomiczna lub innego rodzaju opresje. Kwestie te znalazły się w referatach: mgr Marty Antosza „Witamy w Columbus, Ohio” – przesiedlenie i adaptacja somalijskich uchodźców z Kenii do Stanów Zjednoczonych; Joanny Mormul „*Ostatni gasi światło* – przyczyny emigracji z Erytrei” (m.in. ucieczka przed przymusowym wcieleniem do armii zbyt młodych osób, także niezamężnych dziewcząt); mgr Anny Cicheckiej „Procesy migracyjne w regionie Afryki Wschodniej”; dr hab. Joanny Bar „Uchodźcy, repatrianci - problemy migracyjne w Rwandzie 1994-

2015”; dr. Krzysztofa Tlałki „Operacja pokojowa jako instrument zarządzania problemem uchodźców i osób wewnętrznie przesiedlonych – doświadczenia z Afryki”; prof. Arkadiusza Żukowskiego „Migracje wewnętrzne i zewnętrzne białych w Nowej Afryce Południowej” i mgr Sabiny Brakonieckiej „Problem uchodźstwa wewnętrznego w Nigerii jako skutek rebelii Boko Haram”.

Było to naukowo bardzo interesujące wydarzenie tym bardziej, że tematy poruszane przez uczestników konferencji budziły zarówno kontrowersje, jak i emocje. Jak zwykle, zostanie wydany kolejny tom – efekt Naukowych Spotkań z Afryką.

Małgorzata Szupejko

Ogólnopolska Konferencja Naukowa z udziałem gości zagranicznych: Afryka w systemie bezpieczeństwa międzynarodowego

Olsztyn, 23-24 maja 2016

Organizator: Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM

Patronat honorowy: JM Rektor UWM – prof. zw. dr. hab. Ryszarda Góreckiego oraz Ambasador Senegalu w Polsce – Amadou Dabo

Środowisko naukowe Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie od ponad dziesięciu lat włącza się w badania afrykanistyczne. Konferencje naukowe organizowane przez Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM stanowią platformę szeroko rozumianej debaty wokół tematyki afrykanistycznej i interdyscyplinarnego dyskursu naukowego polskich i zagranicznych specjalistów zajmujących się Afryką w ramach różnych dziedzin naukowych.

W konferencji wzięło udział trzydziestu prelegentów, reprezentujących ośrodki krajowe i zagraniczne, dyskutując nad bezpieczeństwem państw afrykańskich w kontekście ewolucji teorii stosunków międzynarodowych. Wśród gości zagranicznych byli obecni: Pierrick Hamon z Francji oraz goście z Senegalu: Serigne Dieye, Abou Diop i Noelle Molenthien.

Zasadnicza część wystąpień koncentrowała się na bieżących kwestiach politycznych, co wydaje się zrozumiałe w sytuacji, gdy kontynent afrykański jest postrzegany jako słabe ogniwo systemu bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych (blisko 70% działalności Rady Bezpieczeństwa ONZ dotyczy spraw afrykańskich). Ten stan rzeczy ma różnorodne uwarunkowania polityczne, dla których rok 2016 pozostaje kluczowym. Kwestie stabilności politycznej w kontekście procesów demokratycznych oraz bieżących wyborów prezydenckich, z uwzględnieniem sytuacji w krajach Afryki Subsaharyjskiej przedstawił dr hab. Bara NDiaye (Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM), natomiast dr Edward Jaremczuk (badacz niezależny) odniósł się do tego problemu w Demokratycznej Republice Konga. Konflikt o Saharę Zachodnią w kontekście bezpieczeństwa regionu Maghrebu omówił prof. dr hab. Adam Kosidło (Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni). Pierrick Hamon, Prezes Światowego Forum Wymiany i Spotkań Administracyjnych w Paryżu (FERAM) w wystąpieniu „Terytoria, pokój, rozwój i bezpieczeństwo” (*Territoires, paix, développement et sécurité*) przedstawił rolę i odpowiedzialność władz lokalnych w realizacji misji na rzecz

pokoju i bezpieczeństwa, sytuując tym samym te kwestie w kontekście procesów decentralizacji i regionalizacji. Prof. dr hab. Daniel Boćkowski (Uniwersytet w Białymstoku) scharakteryzował stosunki między Europą a Afryką wobec zagrożeń ze strony organizacji islamistycznych, akcentując postkolonialne nastawienie mocarstw zachodnich.

Wśród tematów odnoszących się do braku stabilności politycznej krajów afrykańskich nie zabrakło również nawiązania do historii. Niestabilność południa Afryki na przykładzie niepodległości Namibii, pozostającą „kartą przetargową” w rywalizacji mocarstw zachodnich do lat 90. XX wieku, omówiła mgr Anna Szczepańska (Instytut Historii Uniwersytetu Łódzkiego). Dr Paweł Letko (Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM) scharakteryzował politykę Rosji wobec Maroka przed rokiem 1945.

Odrębną grupę omawianych problemów stanowiły kwestie społeczne, zajmujące ważne miejsce w ogólnym nurcie badań poświęconych tematyce globalnej. Opierając się na sytuacji prawnej oraz raportach organizacji międzynarodowych, badacze przedstawili wybrane aspekty praw człowieka. Sytuacja „dzieci ulicy” w Senegal, jako szczególnego aspektu złożonych warunków życia i edukacji dzieci w krajach afrykańskich, stała się przedmiotem analizy dr hab. Iwony Anny NDiaye, prof. UWM. Omówienie praw człowieka i ich wpływu na bezpieczeństwo w frankofońskiej Afryce Subsaharyjskiej przedstawił mgr Serigne Dieye, ekspert ds. praw człowieka (Genewa-Senegal). Kwestię bezpieczeństwa społecznego na przykładzie Wspólnoty Afryki Wschodniej omówiła lic. Emilia Bamwenda (Uniwersytet Wrocławski), która wskazała na główne cele Wspólnoty Afryki Wschodniej: integrację interesów państw członkowskich (Republika Burundi, Kenia, Rwanda, Uganda, Zjednoczona Republika Tanzanii) oraz podjęcie wysiłków na rzecz zwiększenia społecznego i ekonomicznego bezpieczeństwa pracowników. Natomiast mgr Anna Cichecka (Uniwersytet Wrocławski) zwróciła uwagę na znaczenie organizacji kobiecych w procesie odbudowywania pokoju po ludobójstwie w Rwandzie z 1994 roku.

Do szeroko dyskutowanych problemów należały również procesy migracyjne i uchodźcze. Masowość tych zjawisk na kontynencie afrykańskim była rozpatrywana jako efekt uboczny lokalnych konfliktów zbrojnych, których konsekwencją są prześladowania polityczne, etniczne lub religijne. Odrębną grupę zagadnień stanowiła migracja do krajów europejskich, która była rozpatrywana w kontekście sytuacji globalnej. Uwarunkowania polityczne, gospodarcze i społeczne współczesnego afrykańskiego uchodźstwa zobrazowała dr Krystyna Kamińska (Akademia Humanistyczna im. A. Gieysztora w Pułtusk). Mgr Marta Antosz (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie) przedstawiła trójstronną umowę pomiędzy UNHCR, Kenią i Somalią na temat podziału uchodźców z obozu Dadaab. Problemem artystów–uchodźców zajął się prof. dr hab. Mariusz Zieliński (Akademia Marynarki

Wojennej w Gdyni). Pozytywny aspekt zjawiska migracji podkreślił mgr Abou Diop, który omówił wkład imigrantów w stabilność społeczno-gospodarczą i polityczną Senegalu w frankofońskiej Afryce Subsaharyjskiej.

Dość obszernie została omówiona polityka żywieniowa i zdrowotna. Przeprowadzona analiza wyzwań i zagrożeń w zakresie bezpieczeństwa zdrowia pozwoliła sformułować najważniejsze problemy wybranych państw afrykańskich. Bezpieczeństwo żywnościowe, traktowane jako fizyczna i ekonomiczna dostępność żywności w poszczególnych krajach, znalazło się w polu zainteresowania dr. Konrada Czernichowskiego (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie). Czynniki wpływające na problemy zdrowotne w krajach afrykańskich przedstawiły: mgr Katarzyna Janiszewska (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy) oraz lic. Aleksandra Fijałkowska (Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UWM). Na rolę i skutki stosowania upraw genetycznie modyfikowanych oraz perspektywę rozwoju rolnictwa ekologicznego wskazywała mgr Katarzyna Frączak (Uniwersytet Łódzki). Noelle Molenthiel (Senegal) przedstawiła wyniki badań wpływu szczepionek na zdrowie dzieci w Afryce. Natomiast mgr Marta Hoffman (Uniwersytet Jagielloński) podjęła się omówienia medycyny tradycyjnej, odgrywającej znaczącą rolę w praktykach medycznych społeczeństw afrykańskich, m.in. w Zambii, Mali, Kenii czy RPA. Krakowska badaczka podkreślała, iż pełniąc rolę wspierającą wobec publicznej służby zdrowia oraz będąc narzędziem utrzymywania kulturowych tradycji składających się na tożsamość zbiorową, medycyna tradycyjna zajmuje ważne miejsce w kształtowaniu bezpieczeństwa zdrowotnego. Wszystkie referaty poświęcone kwestiom zdrowotnym miały na celu wskazanie bardziej efektywnego modelu oficjalnej polityki w obrębie służby zdrowia w państwach afrykańskich.

Dopełnieniem zagadnień polityczno-społecznych i historycznych były kwestie szeroko rozumianej kultury. Wraz z rozpowszechnianiem się wzorców cywilizacji europejskiej z początkiem ery kolonialnej znaczącej zmianie uległa tradycyjna architektura wielu krajów afrykańskich. Stało się do impulsem do zainteresowania badaniami archeologicznymi przez współczesnych badaczy. Stan i bezpieczeństwo wybranych obiektów dziedzictwa kulturowego Afryki Zachodniej omówili Andrzej mgr W. Świech (badacz niezależny) oraz mgr Krzysztof Rak (Uniwersytet Jagielloński), który koncentruje się na osadnictwie Dogonów. Analizę ruchu turystycznego na kontynencie afrykańskim oraz jego wpływu na bezpieczeństwo międzynarodowe przedstawiła lic. Katarzyna Sadocha (UWM).

Do grona stałych uczestników konferencji naukowej, organizowanej w ramach Dni Afryki w Olsztynie – historyków, politologów i kulturoznawców – dołączyli także literaturoznawcy i specjaliści w zakresie nauki o mediach. Obraz Afryki w przededniu wybuchu II wojny światowej w pismach George Padmore’a i innych działaczy z afrykańskiej diaspory w latach 30. XX w. zaprezentował mgr Paweł

Średziński (Fundacja Afryka Inaczej). Dr hab. Bernadetta Darska odwołała się do przykładu Rodezji we wspomnieniach Petera Godwina i Alexandry Fuller, stanowiących świadectwo dramatu przemijania i tragedii wpisanej w renegotjowanie nowego państwa, zarówno po stronie białych farmerów, jak i czarnoskórych rewolucjonistów. Analizy materiału literackiego poświęconego konfliktowi etniczemu między plemionami Hutu i Tutsi podjęła się mgr Anna Pomiankowska-Wronka (Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UWM). Mgr Dominika Agata Myślak i mgr Martyna Małgorzata Siudak przeanalizowały zawartość tygodnika „Gość Niedzielny” pod względem tematyki afrykańskiej, co pozwoliło postawić tezę, iż Afryka opisywana w polskich mediach jest przedstawiana przede wszystkim jako kontynent dotknięty konfliktami i znany z obecności misji.

Tematyka wystąpień konferencyjnych koncentrowała się na szeroko rozumianych zagadnieniach bezpieczeństwa z uwzględnieniem aspektów polityki wewnętrznej i międzynarodowej, a także sytuacji ekologicznej, zdrowotnej, żywnościowej, demograficznej. Nie zabrakło także tematów, podejmujących aktualne zagadnienia związane z masową migracją, konfliktami etnicznymi i zagrożeniami terroryzmu. Najciekawsze wystąpienia zostaną opublikowane w kolejnym tomie serii naukowej „Olsztyńskie Studia Afrykanistyczne” (wyd. IHiSM UWM, red. B. NDiaye, P. Letko)

Iwona Anna NDiaye

Wystawa „W służbie władców i czarowników. Sztuka Nigerii”

Organizator: Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi

Miejsce: Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi

Czas ekspozycji: 09.10.2015-29.02.2016 r.

Kurator wystawy: Dariusz Skonieczko

Obiekty prezentowane na wystawie w Muzeum Archeologicznym i Etnograficznym w Łodzi pochodziły z dwóch interesujących polskich kolekcji prywatnych. Zbiór przedmiotów tradycyjnych zgromadzony został przez rodzinę Bojarskich. Kolekcja była zapoczątkowana w latach 60. XX w., kiedy Ryszard Bojarski (1929-2006) pracował jako inżynier w nigeryjskich stanach Kaduna i Ibadan. Zafascynował się wówczas sztuką tego kraju. W sumie zgromadził ponad 600 obiektów przedstawiających wyjątkową wartość etnograficzną, estetyczną i materialną. Istotnym atutem kolekcji jest fakt, że wszystkie zakupy dokonywane w Nigerii były następnie skrupulatnie opisywane i katalogowane przez Bojarskiego.

Obiekty nowoczesne pochodzą z kolekcji Kazimierza i Krystyny Gutkowskich, zainicjowanej w latach 80. XX w. Polski dyplomata Kazimierz Gutkowski (1929-2004), pracujący w latach 1981-1987 jako wykładowca na Uniwersytecie w Ife w Nigerii, został członkiem intelektualnej elity Ile-Ife. Przyjaźnił się m.in. z Wole Soyinką – pierwszym afrykańskim i nigeryjskim zdobywcą literackiej Nagrody Nobla oraz Susanne Wenger – austriacką rzeźbiarką i znawczynią sztuki nigeryjskiej. W 1993 r. został pierwszym ambasadorem Rzeczypospolitej Polskiej w Afryce Zachodniej. Wtedy uzyskał bezprecedensowy, dziedziczny tytuł *Olokun-Gbadero of the Source*, Ile-Ife, czyli honorowy tytuł królewski. Na wystawie można było zobaczyć stroje koronacyjne Kazimierza i Krystyny Gutkowskich

z tego wydarzenia. Prezentowana kolekcja trzydziestu pięciu barwnych grafik ukazała prace artystów takich, jak Kola Sorunke, Wole Ife, Boyo Gundel czy Adonji. W ich dziełach objawiała się tradycyjna afrykańska tematyka związana z życiem codziennym i wierzeniami, jednak w bardzo współczesnej, zachodniej formie. Jest to dowód na to, iż współcześni artyści Nigerii nadal są aktywnymi uczestnikami życia społecznego, poprzez sztukę starają się oswoić nową rzeczywistość, zachowując jednocześnie tradycje przodków.

Sztuka Nigerii należy do najciekawszych przejawów działalności artystycznej mieszkańców Afryki Subsaharyjskiej. Od stuleci charakteryzuje ją niezwykła różnorodność wytwarzanych obiektów – od terakoty poprzez brązy, aż do rzeźby drewnianej. Zaprezentowana w łódzkim muzeum wystawa jest ekspozycją dzieł o charakterze rytualno-artystycznym ludów Joruba oraz Edo (zw. Bini), zamieszkujących obszar dzisiejszej Nigerii. Jorubowie to liczna grupa etniczna (około 10 milionów) zasiedlająca głównie tereny Nigerii południowo-zachodniej, ponadto znaczny ich odsetek znajduje się w granicach dzisiejszej Republiki Beninu (dawnego Dahomeju) i Togo. Lud ten należy do najliczniejszych i najlepiej zorganizowanych, posiadających długą oraz ciekawą historię. Bini zamieszkują obszar dawnego Królestwa Beninu, a obecnie Benin City, leżącego w południowej Nigerii¹. Na ekspozycji można było zobaczyć liczne obiekty kultowe takie jak maski, figury, statuetki i fetysze² tworzone przez rzemieślników i czarowników³. Kolekcje obiektów tradycyjnych prezentowanych w gablotach uzupełniały zawieszane na ścianach współczesne grafiki i batiki (pochodzące z lat 90. XX w.).

Zainteresowanie zwiedzających wzbudzały przede wszystkim brązy związane ze sztuką dworską królestwa Beninu, zadające kłam obiegowym przekonaniom

¹ W południowej Nigerii leży miasto Benin City – obecnie stolica stanu Edo. Granice Edo wpisują się w obszar historycznego Królestwa Beninu, które prowadziło zaborczą i autorytarną politykę w XV-XVIII w. i wraz z Królestwem Ojo było najsilniejszym państwem Afryki Zachodniej. W odróżnieniu od tego królestwa, współczesna Republika Beninu (dawny Dahomej) przejęła tę nazwę od królestwa w 1975 r., początkowo jako Ludowa Republika Beninu. Szerzej: *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, ed. K.A. Appiah, H. L. Gates, New York 1999, s. 223 oraz P. Ben-Amos, *Art, innovation, and politics in eighteenth-century Benin*, Bloomington 1999.

² Nazwa fetysz (pochodząca od port. słowa *feitiço* – amulet, czary) jest nieco kontrowersyjna. Na wystawie była użyta wobec kilku eksponatów zaprezentowanych jako „Fetysze voodoo z Centralnej Nigerii”. Obiekty tego typu były wykonywane przez czarowników-uzdrowicieli. Por.: D. Rush, *Ephemerality and the Unfinished in Vodun Aesthetics*, „African Arts”, 2010, 43(1), s. 60-75. Dyskusja na temat prawidłowości użycia tego słowa w odniesieniu do kultów Afryki Zachodniej była też prowadzona w trakcie konferencji „Small. Małe. Ukryty świat Afryki” w Krakowie, która odbyła się 10 maja 2016 r. Temat został podjęty przez Jacka Łapotta i Lucjana Buchalika w wystąpieniu „Czy Afryka potrzebuje fetyszy?”

³ Czarownicy – uzdrowiciele – wróżbici (w języku ang. *diviner*) szczegółowo opisywali konieczne zabiegi by walczyć z zeszłymi mocami i często sami wykonywali fetysze. D. Rush, op. cit., s. 68-70.

o niskim poziomie technicznym rzeźb z Afryki⁴. Wśród obiektów z brązu znajdowały się m.in. bezcenna figurka – przedstawiająca wojownika – pochodząca z przełomu XV i XVI w. oraz *Głowa Oby* (króla). Odlewy te wykonane zostały metodą wosku traconego. Zapewne w XV wieku artyści średniowiecznego Królestwa Beninu nauczyli się tej techniki od rzemieślników pracujących w mieście Ife (związanym najprawdopodobniej z archeologiczną kulturą Nok słynącą z wytwarzania terakoty)⁵. Kontakty pomiędzy królestwem Beninu a Europą odnotowywane są już w czasach nowożytnych. Począwszy od roku 1910, brązy i terakoty z Ife były odnajdywane podczas kwerend i prac wykopaliskowych prowadzonych w Nigerii.

Twórczość artystyczna ludów Joruba i Bini jest dobrze udokumentowana i trwa nieprzerwanie prawie tysiąc lat, co jest fenomenem wśród ludów afrykańskich. Dojrzałość i techniczna doskonałość tej sztuki sprawiła, że uczeni epoki kolonialnej przez długi czas skłonni byli przypisać ją jakiejś innej, zamorskiej cywilizacji (pogląd ten podzielał np. Leo Frobenius – wybitny, niemiecki etnograf badacz „Czarnego Łądu”). W 1897 roku miasto Benin zostało zrujnowane w czasie brytyjskiej ekspedycji karnej⁶ i przyłączone do Brytyjskiego Protektoratu Południowej Nigerii. Ponad 3000 rzeźb brązowych zrabowanych z Beninu uległo rozproszaniu po Europie dając asumpt do szczegółowych studiów nad tym rejonem Afryki. Warto dodać, iż brązowe dzieła, które przeczyły twierdzeniom o „ludowym fetyszyzmie sztuki afrykańskiej” w drugiej połowie XX w. stały się kulturowymi symbolami jedności afrykańskiej, tak w wymiarze regionalnym, krajowym jak i panafrkańskim. Wyrazem tych odczuć był wybór rzeźby ukazującej głowę króla tzw. *Ori olokun*, z Ife ludu Joruba, jako znaku Igrzysk Panafrkańskich w Lagos w roku 1973, ponadto *Ori olokun* wykorzystana została jako logo licznych instytucji komercyjnych, edukacyjnych i finansowych. Do tego typu ikonograficznego

⁴ O skomplikowanej technologii wytopu rzeźb brązowych w Beninie np. F. Willet, *Ife*, Warszawa 1984, s. 53-58.

⁵ O problemie ciągłości w rzeźbie zachodnioafrykańskiej: F. Willet, op.cit., s. 244-247 oraz J. Laude, *The Arts of Black Africa*, trans. J. Decock, Berkeley 1971, s. 40-42.

⁶ Brytyjska ekspedycja karna pod wodzą admirała H.H. Rowsona, wkroczyła do Beninu w 1897 r. *oba* Ovonramwen, władca królestwa, starał się utrzymać swoje państwo w izolacji od zewnętrznego świata, ale kolonializm Brytyjczyków oraz chęć zdobycia nowych bogactw przyczyniła się do najazdu na Królestwo Beninu. Gubernator brytyjskiego wybrzeża Nigerii, Ralph Maur próbował przekonać *obę* do handlu z Wielką Brytanią, gdy jednak próby te zawiodły znalazł pretekst by wtargnąć do tego kraju i splądrować jego zasoby. Mimo walecznej postawy mieszkańców królestwa i pierwotnego powodzenia w walce z najeżdżcą, musieli oni ulec przeważającej i lepiej uzbrojonej armii brytyjskiej. Obalono rodzinę królewską, a najcenniejsze przedmioty – brązy – przewieziono do Europy. Część kolekcji brązów z Beninu została zakupiona przez austriackiego etnologa Felixa von Luschna, który zgromadził największą kolekcję w Europie. To w jego ręce trafiła część przywiezionych przez Brytyjczyków brązów. Brązy benińskie zostały zdeponowane w szczecińskim Städtische Museum, gdzie Luchan mieszkał przed wojną, a ich wartość oszacowano na 10 milionów (ówczesnych) dolarów.

nawiązuje *Głowa Oby* pochodząca z królestwa Beninu. Brązowe głowy z Nigerii są zgodne z kanonem proporcji powszechnych w Afryce Subsaharyjskiej, zgodnie z którą głowa stanowi czwartą część wysokości ciała. Wśród naukowców nadal brak jest jasno sprecyzowanego stanowiska czy pierwotnie brązowe odlewy głów służyły upamiętnieniu zmarłego władcy, czy odnosiły się do ściętych głów królewskich wrogów. Innym cennym eksponatem związanym z dworem był reliefowany cios słoniowy z XVII w. z przedstawieniem zółwia. W połowie wieku XX dekorację uzupełniono o wykonaną w dolnej części ciosu ujętą w profilu głowę męską). Co ważne, najcenniejsze i najstarsze dzieła z kolekcji Bojarskich zostały przebadane w laboratorium w mediolańskim Museo d'Arte e Scienza, bezinwazyjną metodą spektrografii rentgenowskiej, które potwierdziły ich datację.

Na szczególną uwagę na wystawie zasługiwała także duża grupa drewnianych figurek *Ibeji*, odwołujących się do bóstwa opiekuńczego bliźniąt *Ere Ibeji*, nigerijskiego ludu Joruba. Tradycja tworzenia *Ibeji* (jako pojedynczych figurek lub w parach) sięga połowy XVIII w.⁷ Tereny ludu Joruba, to miejsce gdzie najczęściej (w skali świata) rodzą się bliźnięta, które w wierzeniach tego ludu zajmują obecnie szczególne miejsce. W przypadku śmierci jednego lub obu bliźniąt rodzice zwracali się do miejscowego kapłana zwanego *babalawo* o wyznaczenie rzeźbiarza do wykonania drewnianej figurki (lub figurek) zmarłych. Wyrzeźbione postaci (lub pojedyncza figura) były umieszczane na ołtarzu domowym. *Ibeji* opiekowała się matka zmarłego dziecka (dzieci), ubierając je, karmiąc i myjąc, co miało zapewnić powodzenie drugiemu bliźniakowi (jeśli przeżył) i rodzinie, ale także umożliwić zmarłemu dziecku czynne uczestnictwo w życiu rodziny⁸.

Wszystkie figurki *Ibeji* prezentowane na wystawie zostały wykonane w sposób tradycyjny, za pomocą ciosła lub siekierki, z różnych gatunków drewna. Ich wysokość wynosi od 16 do 34 cm. Wiele z nich nosi ślady użytkowania. Część figurek pokryta jest barwnikami roślinnymi oraz ozdobiona sznurkami koralików ze szkła piskowego w kolorze zielonymi i niebieskim. Taki rodzaj ozdób świadczy o fakcie wyznawania przez matkę dzieci kultu wodnego boga Oszuna.

Wśród przedmiotów obrzędowych na uwagę zasługiwały także liczne maski drewniane związane z inicjacją (np. ceremonią *Gelede*) oraz z kultem *voodoo*, a ponadto materiałowe korony *oby* wyszywane koralikami. Ekspozycja ukazywała, także dwudziestowieczne obiekty z kości słoniowej i repliki fetyszy (takie jak ptasie pióra – symbol złożonej ofiary) i laleczki z koralików oraz liczne

⁷ Zob. M. Baka-Theis, *Rzeźby bliźniąt Ibedzi. Forma i styl wybranych regionów Królestwa Joruba (Nigeria)*, „Toruńskie Studia o Sztuce Orientu” 2009, t. 4, s. 133-143.

⁸ Szerzej: L. Segy, *The Yoruba Ibeji statue*, „Acta Tropica” 1970, Vol. 27, s. 103 oraz o dwoistości znaczenia figurek *Ibeji*: L.M. Harvey, *Engaging the Orisa: An Exploration of the Yoruba Concepts of Ibeji and Olokun as Theoretical Principles in Black Theology*, „Black Theology: An International Journal” 2008, No. 1, s. 64.

obiekty rzemieślnicze takie jak: lampki oliwne, stołki, panele do wrózenia, pojemniki wotywne oraz dużych rozmiarów pojemniki na biżuterię (około 190 cm wysokości!).

Tradycyjna sztuka Nigerii zawsze związana była z potrzebami społecznymi – ucieleśniała magię, w jej wytworach dopatrywano się obecności duchów otaczających świat żywych. Sztuka pomagała kształtować ideały estetyczne, pożądane zachowania społeczne, realizować życzenia indywidualne. W świecie, gdzie nie istniało pismo, ceremonie stawały się zapisem historii i tradycji.

Warto dodać, iż ekspozycja ze względu na duże zainteresowanie została przedłużona o miesiąc. Fakt ten wymownie świadczy o potrzebie szerszej prezentacji sztuki z kontynentu afrykańskiego w Polsce.

Aneta Pawłowska

Dni Afryki w Olsztynie

Projekt edukacyjny „Poznajemy Afrykę”

23-24 maja 2016 r.

Organizator: Wydział Humanistyczny UWM

Dni Afryki w Olsztynie, organizowane od 2004 roku na Wydziale Humanistycznym UWM, na trwałe wpisały się w ogólnopolski kalendarz obchodów Międzynarodowego Dnia Afryki (25 maja). Od samego początku inicjatorom przyświecał zasadniczy cel: popularyzowanie wiedzy o historii i kulturze Afryki. Zgodnie z pierwotną ideą tegoroczne Dni Afryki w Olsztynie tradycyjnie obejmowały przedsięwzięcia zarówno naukowe, jak i edukacyjne.

W dniach 23-24 maja 2016 r., pod patronatem honorowym JM Rektora UWM – prof. zw. dr. hab. Ryszarda Góreckiego oraz Ambasadora Senegalu w Polsce – Amadou Dabo, odbyła się Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Afryka w systemie bezpieczeństwa międzynarodowego” z udziałem gości zagranicznych.

Ponadto inicjatorzy Dni Afryki w Olsztynie, dr hab. Iwona Anna NDiaye, prof. UWM oraz dr hab. Bara NDiaye, zrealizowali kilkumiesięczny projekt edukacyjny „Poznajemy Afrykę”. Projekt opierał się na założeniach edukacji międzykulturowej, ze szczególnym uwzględnieniem wiedzy o kulturze Afryki. Adresatami projektu, który miał na celu kształtowanie u uczniów postaw otwartości i tolerancji wobec przedstawicieli innych kultur, byli uczniowie i nauczyciele Szkoły Pod-

stawowej im. Jarosława Dąbrowskiego nr 2 oraz Szkoły Podstawowej im. Leona Kruczkowskiego nr 7 w Olsztynie.

W okresie od lutego do czerwca w olsztyńskich placówkach miały miejsce różnorodne przedsięwzięcia, skierowane do uczniów:

- warsztaty międzykulturowe „Czy Afrykanie mieszkają w pałacach”,
- warsztaty kulinarne,
- turniej piłkarski,
- konkurs wiedzy o piłce nożnej w Afryce,
- konkurs plastyczny „Poznajemy Afrykę”,

oraz do nauczycieli:

- warsztaty międzykulturowe „Jak mówić z dziećmi o Afryce?”,
- konkurs na scenariusz zajęć międzykulturowych.

Finał projektu miał formę festynu rodzinnego „Afrykański Dzień Dziecka”, który odbył się 4 czerwca 2016 r. w siedzibie Szkoły Podstawowej nr 2 w Olsztynie. W trakcie festynu rozegrano finał turnieju piłkarskiego oraz wręczono nagrody finalistom wszystkich konkursów. W programie organizatorzy przewidzieli również różne atrakcje: dziecięcy pokaz mody afrykańskiej, degustację tradycyjnych dań senegalskich, warsztaty plastyczne, konkursy przyrodnicze, stoisko z rękodziełem afrykańskim, pokazy tańca. Partnerami projektu były warszawskie organizacje – Fundacją Afryka Inaczej oraz Stowarzyszenie Nigdy Więcej.

W programie Dni Afryki uwzględniono także akcenty kulturowe, m.in. występy grup muzycznych zainspirowanych muzyką afrykańską: zespół tańca współczesnego z Klubu Power Dance (Agora w Olsztynie), Orient Secret (studentki UWM), Lonely Tree Soundsystem (studenci UWM). Zaś na stoisku Fundacji Dzieci Madagaskaru oraz Fundacji Teranga z Krakowa można było nabyć rękodzieło afrykańskie oraz owoce baobabu.

Pokłosem różnorodnych działań naukowych i edukacyjnych będą publikacje. Wystąpienia konferencyjne zostaną włączone do serii „Olsztyńskie Studia Afrykaniistyczne” (red. dr hab. B. NDiaye, dr P. Letko, wyd. IHiSM UWM), a wyróżnione scenariusze zajęć międzykulturowych do monografii pod redakcją dr hab. I. A. NDiaye i dr R. Makarewicza.

Iwona Anna NDiaye

Wystawa

Małe. Ukryty świat Afryki/Small. Hidden world of Africa
Kolekcja Pierluigi Peroni (Włochy), uzupełniona obiektami ze zbiorów Luigi Pezzoli (Włochy) oraz prof. Macieja Ząbka i dr. Adama Rybińskiego z Warszawy

Kurator wystawy: Edyta Łubińska

Organizator: Instytut Studiów Międzykulturowych
Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych
Uniwersytetu Jagiellońskiego

Czas ekspozycji: 10-26 maja 2016 r.

Miejsce: Biblioteka Jagiellońska, Aleja A. Mickiewicza 22

W Krakowie – jak co roku – maj obfituje w liczne wydarzenia kulturalne. Ilość konferencji, festiwali, wystaw i ich wernisaży powoduje, że często trudno przebić się przez zgłęb medialnych zapowiedzi, a widz i słuchacz staje przed nie lada problemem: co wybrać? W tym zestawie kameralna i wysmakowana ekspozycja „Małe. Ukryty świat Afryki” była jednak propozycją szczególną. Po pierwsze, ze względu na możliwość prezentacji (części) unikalnej, afrykańskiej kolekcji Pierluigiego Peroni (uzupełnionej o równie cenne i ważne „dodatki”), po drugie, ze względu na miejsce i sposób prezentacji, czyli salę wystawową w Bibliotece Jagiellońskiej. Wystawa otwarta została 10 maja i jeszcze tego samego dnia miała miejsce krótka, bo jednodniowa, ale za to niezmiernie interesująca konferencja, na której zaprezentowanych zostało 8 zróżnicowanych tematycznie referatów.

„Małe jest piękne” – to powiedzenie doskonale ilustruje zawartość i zarazem wartość zaprezentowanych obiektów. Jednak siła oddziaływania na widza tej kameralnej prezentacji zawarta była nie tylko w pomyśle na to, co, ale zwłaszcza jak pokazać.

Twórcy wystawy obrali sobie za cel przedstawienie niewielkich rozmiarów figurek, wykonanych głównie z brązu i drewna, pełniących funkcję ochronną. Symbolika tych wszystkich niewielkich przedmiotów o wyszukanej formie posiada wiele dokładnych znaczeń. To, co je wszystkie łączy sprowadza się do sposobu, w jaki rozmaite kultury układają swoje relacje z niewidzialnymi siłami i do wy-

mogów języka plastycznego, który ma przede wszystkim przekazać wizję świata danej grupy. Różnorodność owych artefaktów jest dowodem na bogactwo świata wyobrazonego w kulturach Afryki⁹ – tak ideę wystawy ujęła Edyta Łubińska, jej kuratorka.

Aby zilustrować takie podejście do tematu, a jednocześnie zachować zgodność z intrygującym tytułem wystawy, ekspozycja została skomponowana z przedmiotów, które stanowią swoisty rodzaj pomostu między tym co realne i żywe, a tym, co poza-realne i poza-żywe. Ten funkcjonalny dobór pozwolił wykroczyć poza etniczne i regionalne ramy, stąd wystawa prezentowała całe spektrum przedmiotów powiązanych ze sferą religijnych i/lub magicznych wierzeń, począwszy od berberyjskich Tuaregów z Sahary, przez tradycje strefy Sahelu i Afryki Zachodniej, po obiekty ilustrujące kultury dorzecza Konga. Niewątpliwie uniwersalność zjawiska, jakim jest istnienie w Afryce rozbudowanych panteonów bóstw, mnogość i różnorodność istot nadprzyrodzonych, kult zmarłych bliskich i dalekich przodków oraz przekonanie o ich ustawicznym wpływie na świat żywych dodało wystawie siły oddziaływania na wyobraźnię. W tym zestawie odległe kulturowo od siebie tuareskie amulety (etui na amulety pisane) *tcherot* i pochodzące ze wschodniej Afryki małe, drewniane laleczki *mwananyang'hiti* (lub *mwanasesere*) noszone przez dziewczyny Zaramo w okresie dorastania (a później przetrzymywane jak najcenniejszy skarb w rodzinie ojca) nie tylko nie kłóciły się ze sobą, ale ukazywały uniwersalizm zjawisk zachodzących w Afryce. Co więcej, zestawione ze sobą miniaturowe maski Dan z Liberii, maski-amulety z Wybrzeża Kości Słoniowej oraz maseczki mające ochraniać myśliwych z Demokratycznej Republiki Konga pozwalały zrozumieć, że nawet oddalone od siebie kultury posiadają w Afryce wspólny wierzeniowy mianownik. A to, co nam wydaje się tylko atrakcyjną biżuterią lub sztuką, w istocie należy do sfery sacrum, odnosi się do wierzeń, zwłaszcza zaś do roli zmarłych i więzi z nimi, z jaką w Afryce wciąż się spotykamy. Aby nie było wątpliwości, że tak właśnie jest, jeden z tekstowych banerów, które spełniały rolę narratora, już na wstępie informował: „Przedmioty kwalifikowane jako dzieła sztuki afrykańskiej rzadko spełniają w Afryce funkcje estetyczne. Są ściśle związane ze sferą wierzeń, religii i rytuałów”.

Z punktu widzenia etnografa (choć myślę, że nie tylko z tej perspektywy) ta oczywista prawda jest potrzebna jak mantra, która powtarzana może pozostawić choć mały ślad w świadomości tych, którzy wystawę tę widzieli. Wciąż bowiem, nawet w muzeach i na uniwersytetach, pokutuje przyzwyczajenie (tendencja? tradycja?), że traktujemy to, co dla Afrykanów posiada wartość i wymiar sakralny, jako autonomiczne “dzieła sztuki”. Tymczasem nawet tak niewielkie, kameralne

⁹ Wernisaż wystawy „Male. Ukryty świat Afryki” w Bibliotece Jagiellońskiej, http://www.uj.edu.pl/wiadomosci/-/journal_content/56_INSTANCE_d82lKZvhit4m/10172/124502735 [dostęp: 12.06.2016].

przedmioty, poczynawszy od biżuterii, a skończywszy na miniaturowych „laleczkach” i maseczkach, powiązane były z wierzeniami pisanego słowa (Tuaregowie), opiekę duchów i ochronę przez chorobą (Dan) czy też obrzędami przejścia (Zaramo). Podsumowując, można tylko napisać: szkoda, że tak krótko. Na pocieszenie zaś pozostaje – zgodnie z zapowiedzią kuratorki – że wystawa ta była zaledwie pierwszą odsłoną cyklu wystaw o „ukrytych obliczach Afryki”.

Jacek Kukuczka

Wystawa

„Kresy, biesy i lampart w cętki. Dzieła artystów ludowych z Tanzanii i Mozambiku”

ze zbiorów prywatnych Ewy i Eugeniusza Rzewuskich

Organizator: Muzeum Podróżników im. Tony’ego Halika w Toruniu

Czas ekspozycji: 15.04.–12.06.2016 r.

Kurator wystawy: Magdalena Nierzwicka



Kartka pocztowa ze zdjęciem rzeźbiarza Roberta Jakobo



Otwarcie wystawy: Dyrektor Muzeum Okręgowego w Toruniu dr Marek Rubnikowicz i Ewa Rzewuska. (fot.) Krzysztof Deczyński

Muzeum Podróżników jest oddziałem Muzeum Okręgowego w Toruniu wyodrębnionym tematycznie i terytorialnie. W jego zasobach znajdują się eksponaty niemal z całego świata, w tym z kontynentu afrykańskiego. Działalność muzeum związana jest ze zjawiskiem prywatnego kolekcjonerstwa podróżniczego. W tej formule prezentowane są wystawy stałe i czasowe. W takiej formule pokazana została, jako pokłosie dwu kilkuletnich naszych pobytów w popularnej dziś turystycznie strefie afrykańskiego wybrzeża Oceanu Indyjskiego, prywatna minikolekcja dzieł typologicznie i straganiarsko klasyfikowanych najczęściej w gatunku ludowej twórczości pamiątkarskiej, rękodzieła artystycznego, ale wyraźnie przekraczających poziom tuzinkowości, kiczu i sztampy ku rewirom sztuki (w j. suahili *sanaa*), pisanej przez większe „S”. Za dobór z prywatnych zbiorów eksponatów na wystawę zatytułowaną „Kresy, biesy i lampart w cętki. Dzieła artystów ludowych z Tanzanii i Mozambiku”, za jej intencję (upamiętnienie mistrza rzeźbiarskiego Roberta Jakobo w dwadzieścia lat od jego śmierci w 1996 roku) oraz za intrygujący tytuł współodpowiada – wraz z małżonką – niżej podpisany autor tego sprawozdania. Za możliwość bycia jednym ze sprawców tego pożytecznego poznawczo wydarzenia raz jeszcze dziękuję kierownicze Działu Kultury Pozaeuropejskich dr Magdalenie Nierzwickiej, pomysłodawczyni i kuratorce

ekspozycji oraz dyrektorowi Muzeum Okręgowego w Toruniu panu dr Markowi Rubnikowiczowi.

Zamysł zestawienia dwóch form sztuki wizualnej: rzeźby hebanowej i malarstwa wynikał z faktu, iż pochodzą one z jednego rejonu Afryki Wschodniej, a ściślej, wyrastają z żyznej gleby kulturowej pogranicza Mozambiku i Tanzanii – zespolonego rzeką Rowumą. Ludy Makonde i Makua (Makhuwa), które zasiedlają obie strony dolnego biegu Rowumy to „wylęgarnia” artystów. Płaskowyz Makonde – nieoswojony Montparnasse – z którego, z którego od lat trzydziestych ubiegłego wieku wędrują w świat „za chlebem” kandydaci na artystów. Niektórym udaje się żyć z pamiątkarskiego rękodziela artystycznego, a tylko bardzo nielicznym ze sztuki. Makuowie specjalizują się w malarstwie *tingatinga*, Makonde zaś rzeźbią w twardym drewnie *mpingo* (w j. suahili) potocznie zwanym hebanem. Ich obywatelstwo, mozambickie czy tanzańskie, nie jest artystycznie istotne dla obywatelstwa tej sztuki i jej nawiązań do obrzędowości, wierzeń, tradycji ustnej.

Na powierzchni ok. 100 m² sali wystaw czasowych, znajdującej się na parterze muzeum, wystawionych zostało siedemnaście hebanowych figur różnych rozmiarów, wykonanych przez artystów ludowych Makonde oraz jedna maska hełmowa z obrzędu *mapiko*¹⁰. Z tą prawie monochromatyczną kolekcją rzeźb kontrastująco sąsiadowały zawieszone na ścianach obrazy nurtu malarstwa *tingatinga*. Wszystkie żywo różnobarwne. Pokazano ich łącznie dwanaście – w tym dziesięć płócien, dwa starsze obrazy malowane na dykcie, a także trzy przedmioty użytkowe dekorowane w stylu *tingatinga*: kuferek szkolny, tykwa i mapa polityczna Afryki. Pod względem atrakcyjności i staranności wystawienniczej, urody lokalu, jaki i samych eksponatów, była to wystawa bardzo udana. Spełniła skrywane intencje organizatorów by pokazać bardziej wybredne gusta i w ten sposób zawstydzić i wyszydzić seryjną tandetę, sprzedawaną jako „sztukę Afryki”.

Jak powstawała ta minikolekcja? Nabywaliśmy owe „artefakty” podczas naszej pracy w Mozambiku (1977-1983, wyłącznie rzeźby), a następnie w Tanzanii (1995-1999). Większość rzeźb i wszystkie obrazy z naszych zbiorów pochodzą z Tanzanii. Pobyt w Mozambiku wynikał z mojej pracy jako wykładowcy akademickiego o specjalizacji językoznawcy-afrykanisty na Uniwersytecie Eduardo Mondlane w Maputo; żona prowadziła wówczas sekcję dokumentacji w mozambickim Krajowym Instytucie Kina. Drugi pobyt w Afryce związany był z objęciem przeze mnie stanowiska kierownika Ambasady RP w Dar es Salaam. Upodobanie do sztuk wizualnych w naturalny sposób komponowało się z naszym profilem hu-

¹⁰ Dawne i typowe maski *mapiko* przedstawiały zmarłych przodków, przeważnie płci męskiej; były wykorzystywane w ceremoniach inicjacji. Współcześnie maskarady *mapiko* są także odgrywane jako przedstawienia taneczne, muzyczne i wokalne komentujące propagandowo i satyrycznie sytuację aktualną lokalną i krajową. Zmieniają się więc i maski. Są też kobiece maskarady *mapiko*.

Israel, Paolo, 2014, In Step with the Times, Mapiko Masquerades of Mozambique, Ohio University Press.

manistycznym i zawodowym, ale nie było i nie jest dziedziną naszej akademickiej kompetencji, ani też najchętniej wybieranym sposobem spędzania wolnego czasu. Rozmowy prowadzone z artystami i marszandami w języku suahili były zawsze sympatyczne, nawet gdy nie kończyły się transakcją. Jedynymi kryteriami decyzji o kupnie jakiegoś obiektu było dla nas jego „polubienie od pierwszego wejrzenia” i ograniczenia gabarytowe w transporcie do Polski. Nasze pobyty w Afryce miały charakter stacjonarny. Chociaż wiązało się z nimi także podróżowanie po regionie, to nie jesteśmy jednak ani badaczami terenowymi, ani typowymi obieżyświatami, „podróżnikami-włóczęgami”, jak mawiał o sobie Wacław Korabiewicz, który wydeptywał szlaki nad Rowumą na przełomie dekady lat czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego wieku, zbierając obiekty etnograficzne dla ówczesnego Muzeum Kultur Ludowych w Warszawie. My nie budowaliśmy z zamierzenia i systematycznie jakiejś istotnej „kolekcji”. Wszystkie obiekty zostały wykonane w czasie bardzo zbliżonym do momentu ich nabycia i w przedziale czasowym od końca dekady lat siedemdziesiątych do dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Na wystawie toruńskiej pokazaliśmy większość posiadanych dzieł. Malarstwo *tingatinga* pokazywaliśmy wcześniej na wystawach w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie („Tingatinga”, 2001) oraz w Muzeum Etnograficznym im. Seweryna Udzieli w Krakowie („Tingatinga. Sztuka. Tanzania, Fenomen”, 2009). W 2001 roku wystawa zatytułowana „Heban. Artyści znad Rowumy”, która odbyła się w Galerii Agharta w Warszawie, gdzie prezentowane były także nasze zbiory rzeźby, inaugurowała w Polsce obchody Międzynarodowego Roku Dialogu z Cywilizacjami, nad którymi patronat objął Polski Komitet UNESCO.

Na wystawę w Toruniu wybraliśmy dzieła artystów ludowych będące – jako zbiór – przykładami ewolucji sztuki naiwnej i pamiątkarskiej, eksplorującej wątki i symbolikę dwóch kultur etnicznych – jej dojrzewania do stylistycznie zróżnicowanej twórczości indywidualnych artystów, mającej charakter sztuki nowoczesnej. Gdyby eksponowane rzeźby Makonde zestawień na osi ewolucyjnej, to otwierałaby ją klasyczna maska hełmowa obrzędu inicjacyjnego *lipiko* (l.m. *mapiko*)¹¹. Następnie, w dobie dekolonizacji (*uhuru* – niepodległość) w latach sześćdziesiątych, równolegle wykształciły się dwa dominujące kreatywnością i rynkową popularnością style: *ujamaa* („wspólnota”) i *shetani* (amalgamacja rodzimych wyobrażeń animistycznych o złych i dobrych duchach zwanych *phepo/mizimu* i islamskich biesach). Rzeźby w stylu *ujamaa*, najbardziej klasycznym i emblematycznym, mają formę słupa totemicznego lub „drzewa życia”. Jego ilustracją na wystawie była monolityczna, mierząca 170 cm wysokości, rzeźba dłuta Roberta Jakobo (Yakobo), ostatnia jaką stworzył przed śmiercią. Jest to przykład siły spokoju emanującego z typowych rzeźb Jakobo – *dimoongo* (sił) czerpanych z rodowej soli-

¹¹ Takie maski znajdują się w zbiorach Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, przekazane w darze i odsprzedane przez Wacława Korabiewicza.

darności, upaństwowionych przez ideologię *ujamaa*. Drążone w hebanie „drzewa życia” legendarnego Jakobo znajdują się w zbiorach kilku galerii i muzeów (m.in. w Muzeum Narodowym w Dar es Salaam). Autor nie doczekał się jednak publikowanej monografii i coraz trudniej będzie zrekonstruować jego żywot i twórczość. Równie pięknie wykonaną rzeźbę *ujamaa*, z klocka hebanowego, o wysokości ok. 35 cm wykonał Constantino Mpakulo. Podobnie jak u Jakobo, rzeźbę wieńczy głowa kobieca, tzw. „matka rodu”. Obaj, Mpakulo i Jakobo, wychowali się w matrylinearnej społeczności Makonde w kolonialnym Mozambiku, przy czym Jakobo powędrował za pracą do brytyjskiej wówczas Tanganiki i tam został potem „nadwornym” wykonawcą rzeźb – protokolarnych podarków dla oficjalnych gości prezydenta Nyererego i partii TANU/CCM. Cyklopomorficzne figury shetani, jak wyrzeźbiona przez Mozambijczyka Atanasio Fokasi postać przedstawiona niby w pozie jogi czy też dzieła tworzone w Tanzanii przez Mathiasa Mbangwende, groteskowo rywalizują w straszaniu widza i zarazem rozśmieszaniu go. Oryginalny styl i mistrzowsko koronkową robotę przedstawiają dwie rzeźby autorstwa Tanzańczyka Hosseina Anangangoli. W konstrukcjach, podobnych do ażurowych *ujamaa* przenikają się splecione ze sobą postaci rozmaitych zjaw, z nieodłączną w rzeźbach tego artysty postacią śmiertelnośnego stwora *popobawa* i kameleona. Widać, że u Anangangoli przenikają się nie tylko tematy, ale i style, klimaty *ujamaa cum shetani*, elegancja, harmonia i groza. Na końcu tej ewolucyjnej osi należałoby postawić najbardziej artystycznie przetworzoną, sublimowaną syntezę postaci kobiecej dłuta Simuni Dastaniego (na okładce tego numeru). Autor nawiązał do wspaniałych rzeźb tworzonych przez swego zmarłego ojca Dastani Saimuni Nyedi, a jednocześnie stworzył kompozycję na wskroś nowoczesną, jak liczne arcydzieła rzeźb afrykańskich, jakimi fascynował się m.in. Constantin Brâncuși. Ale Simuni Dastani to już nie tylko utalentowany uczeń swego ojca, samouka. Jest absolwentem znanego studium artystycznego w Bagamoyo, gdzie podpatrywał techniki i tworzywa, jak również zgłębiał wiedzę o sztuce światowej. Pracownię rzeźby prowadził tam polsko-szwedzki artysta i nauczyciel Stanisław Lux. Dzieła prezentowane na wystawie nie są już w większości anonimowe. Podpisali je artyści o uznanym talencie i dorobku. Za rzeźbiarskie dłuto chwytają również kobiety.

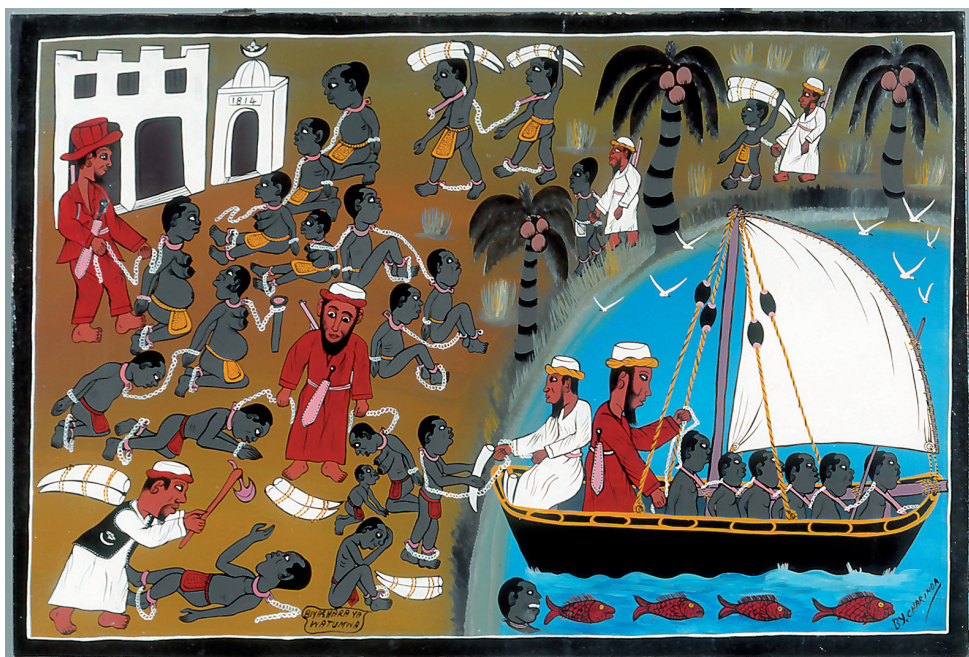
Podobną trajektorię ewolucyjną można zilustrować na przykładzie obrazów *tingatinga*, jakie wystawiliśmy w Muzeum Podróżników. Nie mamy żadnego obrazu samego Edwarda Saidi Tingatingi, założyciela szkoły malarzkiej, lecz na wystawę trafiły dwie wczesne prace jego uczniów: Hashima Mruty i Damiana Msaguli, obie hipotetycznie datowane na 1979 rok. Mruta to dziś już klasyk nie tylko dlatego, że odszedł. Jego wielki na trzy piętra mural zdobi jedną z kamienic w Kopenhadze. Pokazaliśmy także dwie kopie oryginalnych obrazów mistrza E.S. Tingatingi – jedną namalowała jego krewna Agnes Mwidadi Mpata (1996?) i jest to znany koneserom „Paw na drzewie baobabu” (zdobił już okładkę „Afryki” nr 28/2008-

2009), a drugi to ów tytułowy „Lampart” (raczej w kropki, niż w cętki), którego skopiował Abdelhemani Hassani w roku 1999. Oboje sygnowali obrazy własnym imieniem. „Paw” namalowany został przemysłowymi farbami olejnymi na płycie pilśniowej, „Lampart” zaś farbą olejną na płótnie. To zasadnicze odstępstwo przy kopiowaniu dzieł Mistrza Tingatingi. Kopiowanie jest przywilejem i jednocześnie niezbędnym elementem w systemie warsztatowym u mistrza malarstwa, którym często jest ktoś starszy z rodziny. Dla badaczy to także asumpt do antropologicznej refleksji nad pojęciem własności intelektualnej, praw autorskich, reapropriacji, plagiatu i tym podobnych zjawisk recyklingu czy „kanibalizmu” w sztuce – któremu to tematowi poświęcono specjalną wystawę i seminaria w warszawskiej Gallerii Zachęta w 2015 roku¹². Na wystawie pokazane zostały prace także innych, znanych koneserom, malarzy z kręgu *tingatinga*: Omari Amonde (dwa płótna), Mwamedhi Charinda – jedna z wersji jego „Handlu niewolnikami”, Sudi Mbwana – popularny motyw „rajskich ptaków”. Zupełnie odmienne w charakterze było dzieło Hassaniego Mchisy przedstawiające sceny wioskowe (tzw. styl zimbabwejski) oraz dwie epicko-narratywne sceny namalowane na jednym płótnie, przedstawiające grozę tragicznych rzeczywistych katastrof: topieł statku pasażerskiego „MV Bukoba” oraz autobusu linii „No challenge”, namalowane przez Athumaniego Nipełę. Lista ulubionych tematów w obrazach szkoły *tingatinga* musiałaby być znacznie dłuższa. Na szczęście nurt ten i jego stylistyka znane są także w Polsce, choćby z książeczek i z programów telewizyjnych dla dzieci, z pięknie ilustrowanymi i animowanymi bajkami. Na temat malarstwa *tingatinga* istnieje chyba znacznie obfitsza, niż dla rzeźby hebanowej, bibliografia publikowanych opracowań książkowych i artykułów¹³.

Wystawa cieszyła się sporym zainteresowaniem torunian i przyjezdnych gości, w tym naszych afrykanistów. Otwarcia wystawy podczas wernisażu dokonał dyrektor Muzeum Okręgowego dr Marek Rubnikowicz. Przemawiały też dr Magdalena Nierzwicka jako kuratorka i Ewa Rzewuska – jako współtwórczyni kolekcji. Obecni byli przedstawiciele lokalnych mediów. Zwiedzający mogli dowiedzieć się o kontekście eksponatów z plansz oraz z projekcji multimedialnych. Wykorzystano w nich m.in. fotografie wystawianych obrazów i rzeźb, perfekcyjnie wykonane przez profesjonalnych fotografików: Janusza Kobylińskiego (obrazy) i Piotra Sa-

¹² Wystawa „Kanibalizm. O zawłaszczeniach w sztuce”, Zachęta – Narodowa Galeria Sztuki, 7.03-31.05.2015 r.; kurator: Maria Brewińska. Nie ma tu miejsca na kontynuowanie tego wątku – poruszyła go Olga Pawlik w czasie swojej prelekcji w muzeum i zapewne rozwinie w swej pracy magisterskiej, opartej na własnych badaniach terenowych.

¹³ W Toruniu na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika powstały dwie jedyne polskie monografie właśnie rzeźby makonde Anny Wiśniewskiej i malarstwa *tingatinga* Ewy Klajbor – bardzo udany efekt rzetelnych badań terenowych obu ich autorek i opieki naukowej promotora – prof. dr hab. Jerzego Malinowskiego. Zostały opublikowane jako: E. Klajbor, *Tingatinga: nowoczesna szkoła malarstwa Tanzanii*, Warszawa 2004; A. Wiśniewska, *Styl shetani. Nowoczesna rzeźba ludu Makonde w Tanzanii*, Warszawa 2003.



Mwamed Charinda, *Handel niewolnikami* (rok 1997?) (fotoreprodukcja Janusz Kobyliński)

durskiego (rzeźby). Ekspozycję i związane z nią spotkania udokumentował fotograficznie Krzysztof Deczyński. Z powodu braku funduszy nie powstał katalog wystawy, ale stworzona dokumentacja pozwoli zachować wiedzę o niej, być może w formie publikacji elektronicznej lub drukiem.

W czasie trwania wystawy odbyły się dwie prelekcje afrykanistek zajmujących się sztuką afrykańską: w ramach Toruńskiej Nocy Muzealnej (14.05.2016) o nowoczesnej sztuce Tanzanii i Mozambiku opowiadała historyczka sztuki Małgorzata Baka-Theis z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, a 7 czerwca odbyła się prelekcja zatytułowana „Tingatinga – spojrzenie z bliska i z daleka” wygłoszona przez Olę Pawlik (Uniwersytet Warszawski), studentkę etnologii i antropologii kulturowej, która prowadziła badania terenowe w Tanzanii. W czasie lokalnej oraz międzynarodowej „Nocy Muzeów” (14.04. i 16.05.) wystawie towarzyszyły warsztaty dla młodzieży i dorosłych, które poprowadziła Maria Gessek z Działu Edukacji Muzeum Okręgowego w Toruniu. Łącznie wzięło w nich udział blisko sto siedemdziesiąt osób.

Eugeniusz Rzewuski

INFORMACJE PTAfr

Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego w 2015 r.

Walne Zgromadzenie

Dnia 26 listopada 2015 roku w Żorach odbyło się Walne Zgromadzenie PTAfr, podczas którego zmieniono statut Towarzystwa. Zmieniono brzmienie § 33, który obecnie głosi: „Zarząd Główny składa się z 3-9 członków wybranych przez Walne Zgromadzenie, w tym z Przewodniczącego, Wiceprzewodniczącego, Skarbnika i Sekretarza. Zarząd Główny ma prawo dokooptowania nowych członków w miejsce tych, którzy ustąpili w czasie kadencji z tym, że liczba dokooptowanych nie może przekraczać 1/3 liczby członków pochodzących z wyboru.”

Konferencje

1. Współudział w organizacji XIX Międzynarodowej Konferencji Etiopistycznej w Warszawie (wraz z Katedrą Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego, Wydziałem Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego, Muzeum Narodowym w Warszawie i Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie). Konferencja odbyła się w dniach 24-28 sierpnia na Uniwersytecie Warszawskim, uczestniczyło w niej około trzystu naukowców z licznych ośrodków afrykanistycznych na świecie.
2. Organizacja IV Kongresu Afrykanistów Polskich w Żorach. Konferencja odbyła się w dniach 26-28 listopada w Muzeum Miejskim w Żorach i uczestniczyło w niej około stu polskich naukowców.
3. Współudział w organizacji połączonych konferencji „Bilad As-Sudan - dziedzictwo przeszłości” oraz „Sudan - archeologia i historia” (wraz z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej UW oraz Instytutu Dialogu Kultur i Religii Wydziału Teologicznego UKSW). Konferencja odbyła się

1 października 2015 na UKSW w Warszawie i uczestniczyło w niej około czterdziestu naukowców.

Działalność wydawnicza

1. Dwa numery czasopisma „Afryka” (numer 41 i 42).
2. Praca zbiorowa pod redakcją Renaty Diaz Szmidt, Wojciecha Charchalisa, Ewy Siwierskiej i Małgorzaty Szupejko, *Współczesne literatury afrykańskie i inne teksty kultury w świetle badań postkolonialnych* (Warszawa: ASPRA-JR).

PTAfr objęło patronatem honorowym:

1. X konferencję z cyklu „Naukowe Spotkania z Afryką” organizowaną przez Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, pt. „Tradycja i nowoczesność w Afryce”. Konferencja odbyła się w dniach 18-19 maja 2015.
2. Konferencję „Afrykańska tradycja - afrykańska nowoczesność” zorganizowaną w dniach 19-20 listopada 2015 przez Katedrę Historii Sztuki Uniwersytetu Łódzkiego.

**Przewodnicząca Zarządu PTAfr
Hanna Rubinkowska-Aniol**

INFORMACJE REDAKCJI

Lista recenzentów zewnętrznych „Afryki”

Ks. dr Stanisław Józef Grodź SVD – Katolicki Uniwersytet Lubelski
Prof. dr hab. Grzegorz J. Kaczyński – Università Degli Studi Di Catania
(Uniwersytet w Katanii, Włochy)
Dr Magdalena Horodecka – Uniwersytet Gdański
Dr hab. Katarzyna Anna Kołodziejczyk – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Maciej Kurcz – Uniwersytet Śląski, Univerzita svätého Cyrila a Metoda v
Trnave, Słowacja
Dr hab. Michał Leśniewski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Grzegorz Myśliwski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Wiesław Lizak – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Anna Niedźwiedz – Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Prof. dr hab. Nina Pawlak – Uniwersytet Warszawski
Ks. dr hab. Jacek Jan Pawlik – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn
Dr hab. Robert Piętek – Uniwersytet Przyrodniczo Humanistyczny w Kielcach
Dr hab. Ewa Siwierska – Uniwersytet Warszawski
Dr Hanna Rubinkowska-Anioł – Uniwersytet Warszawski
Dr Joanna Popielska-Grzybowska – Akademia Humanistyczna im. Aleksandra
Gieysztora, Pułtusk
Dr hab. Krzysztof Trzciński – Polska Akademia Nauk, Warszawa
Dr Izabela Will – Uniwersytet Warszawski
Dr Kamil Zajączkowski – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Izabella Zatorska – Uniwersytet Warszawski
Dr hab. Maciej Ząbek – Uniwersytet Warszawski

Zasady przyjmowania tekstów do druku

Redakcja czasopisma „Afryka” (ISSN-1234-0278), (e-ISSN-1111-9999) 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: petafr@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 określań „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 zakończzone spacją, rok wydania, numer strony/stron, z której pochodzi cytat np.: J.D. Omer-Cooper, *Zulu Aftermath. A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*, London 1966, s. 8.

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

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

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

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

Numer strony umieszcza się po skrócie „s.”

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

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

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

Cytowania

Fragmenty cytowane w tekście, krótsze niż 5 linijek powinny być ujęte w cudzysłów. Natomiast dłuższe – od nowego wiersza (czcionka 11) z wcięciem 35 mm, interlinia 1,15.